PRZEGLĄD POWSZECHNY

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

ROK XLIV. Tom 176.

PAŹDZIERNIK — LISTOPAD — GRUDZIEŃ

1927

KRAKÓW
DRUKARNIA „PRZEGLĄDU POWSZECHNEGO“

SPIS RZECZY NA KOŃCU TOMU.

O ideę dla Polski.

Żeromski w „Przedwiośniu“ powiedział, że Polsce koniecznie potrzeba jakiejś wielkiej idei. Stwierdził potrzebę, ale sam wielkiej idei narodowi nie wskazał, boć chyba nie były nią ani „szklane domy“ starego Baryki, ani ruszenie Baryki młodego na Belweder obecnego ustroju — bez wyraźnego celu: co potem? Czy zaświtałaby autorowi „Przedwiośnia“ wielka kierownicza idea dla Polski, gdyby pożył dłużej? Bóg to wie; my wiemy tylko tyle, że dotąd taka idea nie zrodziła się w myślowym obozie, który Żeromski przedstawiał i twórczością swoją najpełniej wyrażał. Krytyka stosunków panujących, odczucie choćby najżywsze braków społecznych, krzywd i cierpień ludzkich — wszystko to również potrzebne, ale nie są to materjały, z których dałby się skonstruować pozytywny program, wyczerpujący sobą naczelne zadania narodu. I kto wie, czy nie tu rodził się ów gniotący pesymizm, wiejący z książek Żeromskiego, że nie widział, coby wskazać jako ideę godną wielkiego narodu, a konieczność takiej idei tak żywo odczuwał.

Takiej idei, niestety, nietylko Żeromski, ale nikt inny Polsce nie ukazuje. Mówi się wprawdzie wiele z pewnej strony o potrzebie organizowania narodu w twardy karny obóz, o gotowości do jakichś wielkich czynów, ale postawmy jeno zapytanie: co ten zorganizowany i karny naród ma do spełnienia, w imię jakiego wyższego dobra mamy stanąć do apelu i poddać się surowej dyscyplinie — odpowiedzi zadowalającej nie usłyszymy. Może ktoś poczyta za dość wielkie dzieło obalenie politycznej przewagi innego obozu, lecz czyż to ma być wielką ideą dla Polski? Gdzieindziej — mam

na myśli Italję — można było porwać duży odłam narodu ideą wskrzeszenia potęgi i tradycyj Romy starożytnej, jeszcze gdzieindziej fascynować może masy idea ekonomicznej ekspansji, opanowania światowych dróg. Mniejsza na razie o moralną wartość podobnych idej, faktem jest, że w oczach wielu wydają się one „wielkiemi". Polaka takie „sny o potędze" mogłyby po prostu narazić na śmieszność — tak nam brak wszelkich warunków, byśmy sobie mogli pozwolić na ekspansywną imperjalistyczną politykę. Polskę, zdaje się, sama Opatrzność ochrania od podobnych pokus.

W rezultacie zadowalamy się życiem z dnia na dzień i żeglujemy ku jakimś nieznanym lądom — a może odmętom? — bez busoli i bez gwiazdy przewodniej. Dla wielu zadanie politycznego życia wyczerpuje się w „potępieńczych swarach" na wspólnym okręcie; w najlepszym razie za ideę wielką poczytuje się pogotowie wojenne na wszystkich rubieżach, zręczność dyplomatyczną na wszystkich konferencjach świata, by zapewnić Polsce całość ziemi, bezpieczeństwo od sąsiadów i jakie takie u nich poszanowanie. Ale co ta cała i szanowana Polska ma do spełnienia? Umysły głębsze czują potrzebę odpowiedzi na to pytanie, ale odpowiedzi, niestety, nikt nie daje. Albo słyszymy odpowiedzi, nie dostrajające się poziomem udzielanych wskazań do wielkości stawianego zagadnienia, jak mieliśmy niedawno przykład na prof. Wł. L. Jaworskim w *Czasie,* który za ideę Polski uważał konserwowanie rolniczego jej charakteru, irracjonalnego typu myślenia i jakoby opartej na tych dwóch podstawach religji katolickiej. [1])

[1]) Tok dowodzenia Czcigodnego profesora jest następujący. Naród i kraj nasz jest przeważnie rolniczy. Narody zaś rolnicze posiadają psychikę zbiorową, znacznie różniącą się od psychiki społeczeństw przemysłowych. Te ostatnie cechuje w myśleniu racjonalizm, wytworzony przez stosowanie wciąż ścisłej kalkulacji wytwórczo-kupieckiej; tamte, rolnicze, związane ściślej z naturą i od jej łaski w wielkiej mierze zależne, posiadają w swej umysłowości więcej pierwiastków irracjonalnych, uczuciowych. Mamy więc tu do czynienia z dwoma typami umysłowości: typem myślenia miast i fabryk i typem myślenia wsi. Do tych dwóch typów psychicznych nawiązuje prof. Jaworski także typy religijności społeczeństw: społeczeństwa przemysłowe mają być jakby predestynowane bardziej do protestantyzmu, podczas gdy rolnicze niejako z natury swej są katolickie.

Przyczyna dlaczego tak nam trudno wskazać wielką ideę dla Polski, zdaje mi się, leży w tem, że w rozważaniach zagadnień politycznych czy kulturalnych tak trudno nam zejść z gruntu pozytywistycznego myślenia, a zarazem podnieść się ponad poziom doczesnego utylitaryzmu. Nad naszymi myślicielami nawet wtedy, kiedy życzliwie są usposobieni dla religji, kiedy pragną przysłużyć się katolicyzmowi, wisi przekleństwo szkoły pozytywistycznej, nie pozwalające im stanąć na jedynie właściwym gruncie myśli katolickiej. Stąd doznają pewnego zażenowania, gdy się spotkają z zagadnieniem potrącającem o teologję, czują wstręt do wszelkich „metafizycznych" ujęć i oświetleń, do wszelkiej „historjozofji", albo też usiłują budować swe wywody na jedynie solidnym, jak im się zdaje, gruncie badań dziejów poszczególnych narodów, ich zbiorowej psychiki, czy „ducha", jak ją w Niemczech nazwano; słowem są czcicielami

Roztrząsania prof. Jaworskiego zmierzają do wniosku, że w Polsce, jako kraju rolniczym, należy w porządku gospodarczym prowadzić politykę agrarną, a w porządku kulturalnym — katolicką.

Czy to z zagadnieniem „idei" mamy do czynienia, gdy się zastanawiamy, czy Wojciech albo Maciej ma być rolnikiem czy szewcem? Być może, że prof. Jaworskiemu nie chodziło o ową wielką ideę dla Polski, jakiej potrzebę tak zaakcentował autor „Przedwiośnia"; w takim razie użył dla swych artykułów zbyt uroczystego tytułu.

Zresztą wywody Czcigodnego profesora, pomimo ich życzliwego dla katolicyzmu stanowiska, można w niejednym punkcie zakwestjonować. Tak np. nietęgą wyświadcza się usługę katolicyzmowi dowodzeniem, że jakiś naród dlatego, że jest rolniczy i posiada w swej psychice więcej pierwiastków „irracjonalnych", więc powinien pozostać wiernym religji katolickiej. Zatem narody bardziej uprzemysłowione, bardziej „racjonalistyczne", mogłyby się dyspensować od obowiązku być katolickiemi, albo w pielęgnowaniu protestantyzmu, czy innego jakiegoś typu religijnego upatrywać swoją „ideę"? Katolicyzm uważa się za religję uniwersalną (sama nazwa jego to wyraża), zatem dobrą dla wszystkich narodów, bez względu na typ ich gospodarstwa czy też charakter ich narodowej psychiki, którą zresztą religja w znacznej mierze właśnie urabia czy utrwala. Kraje skandynawskie są przeważnie rolnicze (Danja!), a jednak są protestanckie; jakaż jest ich umysłowość: racjonalna czy irracjonalna? Gdzie katolicyzm naogół jest silniejszy: wśród chłopów środkowej Francji, czy ludności fabrycznej w Nadrenji lub Westfalji? i t. d. Wywody prof. Jaworskiego wywołały dyskusję w *Czasie,* w której ktoś dowodził przeciwnie, że ideą Polski winno być uprzemysłowienie kraju. Naszem zdaniem, dyskusja ta nie wiele ma wspólnego z kwestją idei dla Polski.

wszystkiego, co było, wyznawcami często bezwiednymi materjalistycznego determinizmu w dziejach ludzkości i programach na przyszłość.

Jeżeli naprawdę pragnie się odszukać jakąś ideę dla narodu, musi się zerwać z tą metodą.

Gdy ktoś chce mówić o idei dla narodu, musi przenieść się na teren etyki i celowości. Nie może ograniczyć się do stwierdzenia, choćby najbardziej trafnego, w jakim kierunku naród faktycznie kroczy, ani do przepowiadania dokąd zajdzie tą drogą. Poszukującemu idei dla jakiegoś narodu nie wolno zadowolnić się rolą socjologa, badającego przyczyny i ich skutki, ani proroka, wyprowadzającego przyszłość z danych teraźniejszości, — bo pomiędzy teraźniejszość a przyszłość wkroczy wolny czyn ludzki, który żadną kalkulacją nie da się dokładnie ustalić. Poszukujący idei dla narodu tem samem staje na stanowisku moralisty, kaznodziei, wskazującego nie co jest, lub z konieczności być musi, lecz co być powinno przez wolny wybór i wysiłek narodu. Idea jakiegoś narodu to nie jego taki czy inny charakter, typ, przeszłość, lecz — cel, do którego winien zmierzać, do którego winien dobierać prowadzące doń środki. Inaczej mówiąc, idea narodu to obowiązek zbiorowego sumienia.

Czy narody mają jakieś zgóry wytknięte „cele", czy na narodach ciążą jakieś „obowiązki"?

Ze stanowiska każdego innego, niż religijne, teologiczne, takie cele i obowiązki narodów muszą być pustemi wyrazami bez treści, jak bez treści jest mówienie z takiego stanowiska o prawdziwych „obowiązkach" jednostek. Wiemy wprawdzie o usiłowaniach wyprowadzenia obowiązku poza religją, czyli stworzenia tak zwanej etyki świeckiej, ale wiemy też, że dotąd usiłowania podobne były tylko budowaniem zamków w powietrzu, nie wytrzymujących najlżejszego podmuchu filozoficznej krytyki. Sądzimy, że jeżeli w obozie pozytywistycznym mówi się jeszcze o „obowiązku" (przykład: socjologiczna szkoła E. Durkheima), to ulega się tu może bezwiednie starym nawykom mówienia, wytworzonym na podkładzie chrześcijańskiego światopoglądu, albo poprostu ulega się presji społeczeństwa, domagającego się koniecznie jakiegoś etycznego systemu, skoro etykę religijną mu zabrano.

Etyka wszakże, jako nauka normatywna dla działalności ludzkiej, jest wręcz niemożliwą bez podstawy religijnej, bo niemożliwem jest uzasadnienie obowiązku bez uznania Boga, jako prawodawcy dla woli ludzkiej. Ubocznie stwierdzają to nawet ci właśnie, co w budowaniu swej etyki odrzucają ów kamień węgielny, wiarę w Boga, usiłują bowiem — napróżno — postawić na jego miejsce bożka, zbiorowość ludzką w postaci narodu, państwa czy ludzkości, jako twórcę obowiązku moralnego. Obdarzają tego swego bożka jakąś świadomością specyficzną, różną od świadomości wszystkich jednostek, w skład danej zbiorowości wchodzących i jakąś zbiorową wolą, mającą być prawem dla wszystkich jednostek. Nie trudno wszakże dowieść, że owa świadomość, czy dusza zbiorowa jest poprostu fikcją myślową, zbiorowa zaś wola, o ile nie oprze się o wolę Bożą, jest tylko przemocą grupy silniejszych jednostek nad masą jednostek słabszych. „Zbiorowość" zresztą może przepisać taki czy inny zewnętrzny porządek prawny, nie jest wszakże zdolna dotrzeć do sumienia człowieka i zmusić go do poddania się temu porządkowi wewnętrznie, jeżeli nie będzie on poparty religijną sankcją najwyższego prawodawcy — Boga.

Tę dygresję w dziedzinę filozofji etyki uważaliśmy za potrzebną, by wykazać, że także zagadnienie idei narodu powinno się stawiać i rozwiązywać w płaszczyźnie religijnej. Poza światopoglądem religijnym nie ma ono poprostu dobrego sensu i jeżeli je kto stawia i rozwiązuje w płaszczyźnie czysto doczesnych rozważań, to w stawianiu jego w ten sposób ulega tylko zapożyczonym z dziedziny religji przyzwyczajeniom, ale do moralnego uzasadnienia swego ideału nie posiada wprost danych. Zdarza się wprawdzie, że jakiś naród wytycza sobie sam jakiś cel: imperjalizm polityczny czy ekonomiczny, zmianę ustroju społecznego u siebie czy u innych. Raz będą to cele poziome, czysto materjalne, nawet zbójeckie; kiedyindziej będą wzniosłe, szlachetne, może wprost z religijnego światopoglądu skradzione. Otóż nigdy, o ile nie będą one wyprowadzone z religijnych założeń, nie będą zdolne przyoblec się w postać idei moralnej i prawdziwego obowiązku narodowego. Wtedy do realizowania danego celu będzie pchał ludzi interes, odwet, chęć pano-

wania, ale nie może być mowy o „obowiązku" narodu, bo obowiązek prawdziwy może pochodzić tylko od woli wyższej, niż własna.

O ile niepodobna mówić poważnie o idei narodu, pojętej jako moralny obowiązek, gdy się tkwi w światopoglądzie niereligijnym, o tyle gdy się stanie na stanowisku religji, istnienie takich idej i obowiązków narodowych staje się niewątpliwem. Już religja naturalna, ucząca o celowości wszystkich tworów Bożych, prowadzi nas do takiego przekonania. Zróżniczkowanie ludzkości w taką różnorodność narodów nie może być bezcelowem. Jeżeli bowiem rozwój ludzkości ma jakiś przez Boga przewidziany i zamierzony cel, to chyba każdy naród ma przeznaczony sobie jakiś udział w osiągnięciu tego celu. W poszczególnych narodach może rzadko rodzi się świadomość właściwych zadań narodu, świadomość ta zjawia się przecież tylko w umysłach i sumieniu jednostek (bo innego umysłu i sumienia niema), a takich jednostek, które zrozumiały do czego ich naród dążyć powinien, może być zbyt mało, by zdołały wywrzeć wpływ na ogół. Stąd, jak w życiu poszczególnych ludzi, tak i w życiu narodów, możliwe są sprzeniewierzenia się myśli i woli Bożej. Zresztą Opatrzność może także posługiwać się narodami, jako narzędziami do pewnych swych celów, choćby one same w dążeniach swych co innego miały na oku. Bądź co bądź przed człowiekiem religijnym staje nie tylko zagadnienie: czego żąda odemnie Bóg, jako od jednostki, ale także czego żąda od mojego narodu, a zatem i odemnie, jako jego członka. Zapewne poznanie woli Bożej, o ile odnosi się ona do całego narodu, jest trudniejsze, niż poznanie indywidualnych swoich obowiązków, zapewne zachodzi tu większa możliwość złudzeń i pomyłek, pomimo to ogólna myśl, że Opatrzność nakreśliła i narodom do zrealizowania jakieś szczególne cele, a zatem, że należy usiłować poznać plany Opatrzności, dotyczące własnego narodu — ta myśl jest prostem następstwem religijnego światopoglądu. Powołaniem narodu — powiedział gdzieś A. Mickiewicz — nie jest to, co naród myśli sam o sobie w czasie, lecz co myśli o nim Bóg w wieczności. Wierzący ludzie jednak winni usiłować odgadnąć ową

wieczną myśl Bożą o swoim narodzie, by z nią uzgodnić myśl swoją.

Dotychczasowe rozważanie nasze obracało się wyłącznie w naturalnej teleologji Bożej i dlatego nie wyszło ze sfery ogólników. Ale objawiona religja chrześcijańska pozwala nam uczynić krok dalszy ku sprecyzowaniu naszej myśli. Ona bowiem nas poucza, że zadaniem całego dziejowego rozwoju świata jest realizacja przez samą ludzkość Królestwa Bożego na ziemi. A królowanie Boga w ludziach urzeczywistnia się, gdy coraz doskonalej rozumieją stosunek swój do Boga jako wspólnego ojca, gdy ziemskie swe sprawy urządzają tak, aby ich upodobniały coraz bardziej do boskiego Prawzoru i przygotowywały do zjednoczenia się z nim w wieczności, gdy w poczuciu nadprzyrodzonego braterstwa wszystkich w Bogu i w Jezusie Chrystusie usiłują wprowadzić jak najwięcej sprawiedliwości, miłości i harmonji między jednostkami, grupami społecznemi i narodami. Urzeczywistnianie królowania Bożego na ziemi to przetwarzanie coraz doskonalsze ludzkości naturalnej w nadprzyrodzony bosko-ludzki organizm, to rośnięcie — według definicji św. Pawła — odkupionej ludzkości do pełności miary Chrystusowej. Do udziału w realizacji tak pojętego królestwa Bożego wezwany jest każdy naród i każde państwo i naprawdę rozmija się z racją swego bytu i dla samego siebie i ludzkości staje się szkodnikiem, jeżeli zakreśla sobie cele inne, z tym naczelnym celem niezgodne i przeszkadza urzeczywistnieniu myśli Bożej w świecie, albo je opóźnia.

Realizacja królestwa Bożego jest zadaniem i przeznaczeniem wszystkich narodów, mimo to można mówić o powołaniu szczególnem każdego narodu z osobna. Każdy naród ma wykonać jakąś specjalną cząstkę wspólnego zadania, ma odegrać jakąś odrębną rolę w tym bosko-ludzkim dziejowym dramacie. Cząstkę tę i rolę na każdy czas wykreślają mu szczególne warunki, w jakich w danej dobie swej historji się znajduje, stopień jego kultury, bogactwo materjalnych zasobów, geograficzne położenie, sąsiedztwo, dojrzałe potrzeby chwili. I tę właśnie cząstkę i rolę w realizowaniu królestwa Bożego, jaka mu w danej chwili przypada w udziale, a nie co innego, można i należy uważać za

aktualną „ideę" narodu, i będzie to idea wielka, największa, bo kierująca naród ku najwyższym, przez Boga mu zakreślonym celom.

Możemy już przejść do poszukiwania roli Polski w naszych czasach, jej „idei" na dobę dzisiejszą.

Najtrudniej było mówić o powołaniu i roli Polski w epoce rozbiorów. Poćwiartowany na kilka części, poprzytraczany do obcych narodowych organizmów, pozbawiony własnej państwowej woli i narzędzi do jej wykonania, naród nasz w czasach niewoli nie był zdolny do jednolitej zbiorowej działalności. Jego wielka idea została rozmieniona na drobnicę zabiegów, by utrzymać się przy życiu, by nie stracić swego indywidualnego oblicza. Byliśmy jak człowiek śmiertelnie ugodzony, który poczytałby za ironję, gdyby mu wspominano o jego życiowem powołaniu, gdy jego jedynem „powołaniem" i jedyną myślą jest ratować się przed śmiercią. Mimo to nawet w owej epoce myśl polska pracowała, by określić zadanie, nietylko czekające Polskę po odzyskaniu niepodległości, ale nawet ciążące na niej w jej politycznym grobie. Usiłowano w ten sposób usprawiedliwić niejako wyroki Opatrzności, która dopuściła nie napróżno popełnioną na Polsce zbrodnię. Jedni więc dopatrywali się w Polsce „Chrystusa narodów", rozciągniętego na krzyżu i zadosyćczyniającego za zbrodnie narodów innych; to znowu miała Polska przez swoich rozsianych po świecie i walczących na wszystkich frontach rozbitków być zwiastunem dążeń wolnościowych wszystkich ujarzmionych przez polityczną tyranję ludów. Juljusz Słowacki naczelne powołanie swego narodu widział w ugruntowaniu w świecie nauki „genezyjskiej", którą uważał za objawienie Boże. Dziś nad niejednem z tych „powołań" naszego narodu wzruszamy ramionami i może często słusznie; bądź co bądź same usiłowania naszej romantycznej myśli, by zrozumieć posłannictwo Polski, były z gruntu chrześcijańskie, świadczyły o głębokiej wierze, że Opatrzność narodami kieruje, że ona rozdaje im dziejowe role. Kiedy potem, w okresie zapanowania u nas pozytywizmu, odwrócono się zupełnie od romantycznych „mrzonek", zadawalając się hasłem stwarzania materjalnego dobrobytu przez „pracę organiczną", zaiste nie

wzbogacono tem wiele skarbnicy myśli narodowej. Rychło też nastąpiła reakcja w postaci neoromantyzmu, który streścił się w idei — odzyskania dla narodu niepodległego bytu.

W latach, które poprzedziły bezpośrednio wojnę powszechną, myśl o odbudowie Polski była pono jedyną „wielką ideą", która wyraźnie świeciła może niewielu umysłom, taiła się wszakże lękliwie na dnie wszystkich serc polskich. Tą wielką ideą, chociaż przeważnie bez wiary w jej rychłe urzeczywistnienie, żył niedawno jeszcze każdy Polak, który rozumiał, że samym chlebem żyć nie można. Ale oto idea stała się ciałem wcześniej niż się spodziewano i dzisiaj słusznie oglądamy się za jakąś ideą nową, którąbyśmy zkolei realizować mogli. Trudno nam bowiem pogodzić się z rolą emerytów, bez troski zjadających kawał wysłużonego chleba. Ale wiemy już dlaczego tak trudno przychodzi nam odnalezienie takiej wielkiej idei nowej: ugrzęźliśmy zagłęboko w ideologji materjalizmu i pozytywizmu, przeraża nas myśl powrotu do ideologji religijnej, w której szukano natchnienia w czasach romantyzmu.

Wielką ideą Polski, jak zresztą każdego innego narodu, może być tylko idea religijna, idea pracy nad urzeczywistnieniem Królestwa Bożego. To powinno być punktem wyjścia w naszych dociekaniach o idei Polski. A jak i w czem Królestwo Boże mamy urzeczywistniać w czasach, na które przypadło nasze życie i nasza praca, okażą nam szczególne i swoiste warunki, w jakich żyjemy.

Królestwa Bożego najpierw jest tak wielki brak w naszem wewnętrznem, narodowem i państwowem, życiu. Wszyscy chyba wiemy, na co zmartwychwstała Polska choruje. Chorujemy na wewnętrzne rozbicie, na partyjną zaciekłość i nienawiści i wszyscy bez wyjątku na to uskarżamy się. Chorujemy na brak poczucia praworządności, dzięki czemu rozwielmożniły się w Polsce tak bardzo praktyki, przypominające meksykańskie „kawały" lub macedońskie junactwa. W stanie chronicznie zapalnym znajduje się kwestja społeczna, podsycana przez radykalną propagandę ze Wschodu, a potęgująca nasze ubóstwo i upośledzenie ekonomiczne. Patrzymy na upadek cnót rodzinnych, na rozpasanie obyczajów, zanik sumienności w pracy. Mamy u sie-

bie piekące zagadnienie mniejszości narodowych, zwłaszcza nigdzie w tym stopniu nie istniejącą kwestję żydowską, której żadnego rozwiązania nie widzimy. Bez końca możnaby ciągnąć listę naszych niedomagań, z których każde dla siebie jest wielkim problemem i wymaga własnych sposobów leczenia. Jesteśmy jednak przekonani, że wszystko zło, jakie nas trapi, ma jedno wspólne źródło: zapomnienie powszechne, że życie winno być urzeczywistnianiem Królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, zagubienie prawdziwie religijnego stosunku do życia. Ewangelję Chrystusową schowaliśmy głęboko w skrzyni, religję i katolicyzm nasz ograniczyliśmy do zewnętrznych formułek. Prawdziwie wielką ideą natchnąłby Polskę ten, komuby się powiodło uczynić ją prawdziwie Chrystusową w jej obyczajach, instytucjach, stosunkach społecznych. I jeżeli to samo jest zadaniem wszystkich innych narodów i po wszystkie czasy, a „idea narodu" ma posiadać bardziej określony kształt aktualności, to w Polsce współczesnej uznałbym za taką ideę religijny stosunek do prawa i praworządności tak ze strony tych, co prawo mają spełniać, jak i tych, co je mają stanowić. Chlubimy się naszą przynależnością do cywilizacji łacińskiej,— obyśmy chcieli zrozumieć, że czynnikiem, który ją ostatecznie ukształtował i uzacnił, właściwą jej duszą była Ewangelja i katolicyzm, że zatem wyrzucanie religji po za nawias publicznego życia jest czynieniem z tej cywilizacji bezdusznego trupa, jest jej rozpadem i zanikiem.

Czy atoli nie staje przed Polską współczesną inne jeszcze zadanie oprócz uchrześcijanienia samej siebie? Otóż kiedy jest mowa o „idei" dla jakiegoś narodu, to ma się na myśli głównie i przedewszystkiem zadanie, jakie ten naród ma do spełnienia na zewnątrz. „Bo narody — jak głęboko po chrześcijańsku pisał niegdyś Mickiewicz — wtenczas tylko wzrastają i o tyle mają prawo do życia, o ile wysługują się całemu rodzajowi ludzkiemu popieraniem lub bronieniem wielkiej jakiejś myśli lub wielkiego uczucia" („Księgi pielgrzymstwa"). Królestwo Boże bowiem ma nietylko róść wzwyż, ale rozrastać się także wszerz.

Znając nasze położenie w świecie, trudno nam nie przyjść do przekonania, że powołanie Polski i obowiązek

jej względem ludzkości znajduje się na Wschodzie. Zachodowi, przynajmniej w obecnych warunkach, bezpośrednio nie wiele dać możemy, służymy wszakże i jemu i całej ludzkości, spełniając naszą dziejową rolę na Wschodzie. Na Zachodzie nasze zadanie streszcza się w tem jedynie: stać mocną stopą, oparci o słupy — nie Chrobrego, ale przynajmniej te, które wbił traktat wersalski — bronić swego stanu posiadania przed naporem obcego żywiołu, ale nie jest to misja, tylko instynkt życia. Oparta plecami o zachodnią granicę, Polska twarzą winna być zwrócona ku Wschodowi. Nie mamy tu na myśli politycznych podbojów, nie zapominamy bowiem, że punktem wyjścia dla nas jest idea królestwa Bożego, idea z gruntu pokojowa. Wszakże położenie geograficzne Polski, jej obecne granice, sąsiedztwo z potęgą, w której wcieliły się usiłowania wręcz przeciwne idei królowania Boga w ludziach i narodach — te wszystkie warunki i okoliczności dostatecznie wskazują Polsce, jakie i gdzie ma do spełnienia zadanie. „Wielką ideę" Polski w naszej dobie upatrujemy w tem samem, w czem ją widziano na kilka wieków przed rozbiorami: być przedmurzem chrześcijaństwa. Polska przedrozbiorowa uświadamiała sobie to powołanie i na rozliczne sposoby je spełniała. Czy kiedy odpierała najazdy Tatarów, czy kiedy jako wiano Jadwigi niosła zachodnie chrześcijaństwo i cywilizację łacińską Litwie, czy kiedy w Brześciu przyjmowała episkopat ruski do jedności wiary z Zachodem — szła za powołaniem, wytkniętem jej przez Opatrzność, szła nie zawsze konsekwentnie, nie zawsze dość udolnie i wiernie, ale bądź co bądź szła. Nawet po rozbiorach, owszem dzięki nim, Polacy siłą rzeczy spełniali dalej nałożony na nich obowiązek: kościołami i krzyżami katolickiemi oni znaczyli swój pochód męczeński po przestworzach Wschodu, ich kapłani przygotowywali grunt pod wielkie dzieło nasadzenia królestwa Bożego w tym napół tylko chrześcijańskim kraju.

Zadanie Polski — religijne i zarazem kulturalne — na Wschodzie bynajmniej nie jest ukończone. Owszem, teraz pozostaje do spełnienia najtrudniejsza jego część.

Przedstawia mi się ono w potrójnej postaci.

Najpierw musimy tworzyć z naszych piersi, a jeszcze

bardziej z dusz, z przekonań i zasad chrześcijańskich, mur, po przez który nie przedostałaby się dalej na Zachód zaraza bolszewizmu. Zrozumiejmy cele tej wrogiej potęgi. Nie sam tylko przewrót społeczny, nie sam nowy system ekonomiczny niesie ona na Zachód. Gdy będzie potrzeba, powróci ona do systemu starego, nazywając go nowym (Nep), wskrzesi kapitalizm gorszy od kapitalizmu zachodniego, bo bardziej bezduszny, bardziej zcentralizowany, wytworzy nową burżuazję i nową tyranję — ale czego nie chce się wyrzec, co stawia na naczelnem miejscu swego programu, to walkę z religją, negację Boga, budowę antychrystowego społeczeństwa i antychrystowej kultury. Jest to napór barbarzyństwa dużo silniejszy, niż niegdyś napór tatarszczyzny, bo tamta, narzucając podbitym narodom swoje panowanie, nie tykała ich wiary.

Przedmurzem chrześcijaństwa i chrześcijańskiej kultury wypadnie nam być nawet wtedy, kiedy upadnie potęga bolszewicka. W szeregach młodej Rosji, nawet tej wrogiej bolszewizmowi i tułającej się na wygnaniu, krystalizuje się nowa ideologja, a może nie nowa, tylko przychodząca do uświadomienia samej siebie — ideologja, odwracająca się plecami do Europy i do całej cywilizacji zachodniej. Mamy tu na myśli tak zwany „eurazjanizm". Twórcy jego twierdzą, że Rosja, począwszy od granic etnograficznej Polski aż do cieśniny Berynga, stanowi sama dla siebie jakby osobny kontynent, posiadający odrębną psychikę, odrębną kulturę i cywilizację. Do Europy jej zaliczać nie można; jest ona czemś pośredniem między nią a Azją, jest „Eurazją". Owszem „eurazjaci" czują się bliższymi Azji niż Europy; tam widzą swoją przyszłość i swoje powołanie. Zwrócenie się Moskwy na Zachód, „przebicie okna" do Europy przez Piotra W. uważają za wielką pomyłkę historyczną i w niej dopatrują się nawet źródła obecnych nieszczęść swego kraju. Dlatego uważają za swoje powołanie przeciwstawić się Europie, broniąc swych form kulturalnych i swego prawosławia. Ideologja ta, w razie upadku bolszewizmu, ma duże widoki do zapanowania w Rosji. Nawiązuje ona do starych tradycyj tatarskich i stawia wyraźnie Rosję poza światem europejskim. Nawet nie rości pretensji, jak jej poprzedniczka —

ideologja słowianofilów — do tego, by Rosję uważać za naród słowiański, mający rozciągnąć swą hegemonję nad resztą Słowiańszczyzny; eurazjaci doskonale uświadamiają sobie swoje turańskie pochodzenie i charakter i dumni są z tego.

Z takim sąsiadem może będziemy mieli sprawę po ewentualnym upadku bolszewizmu. Ale sąsiad ten nie zrzeknie się pretensji do Białej Rusi i Ukrainy, które uważa także za części składowe Eurazji. Będzie więc i on dążył do przesunięcia słupów granicznych w głąb naszego obecnego państwa i do utrwalenia na naszych obecnych kresach swej turańskiej „cywilizacji". My jednak jesteśmy głęboko przekonani, że owa cywilizacja jest wielkim minusem ludzkości, zarówno jak bizantyńskie chrześcijaństwo, które się z nią stopiło w jeden amalgamat. Może w wyrokach Opatrzności przewidzianem jest dojrzenie kiedyś turańszczyzny do odegrania w świecie jakiejś dodatniej roli, na długo jednak jeszcze trzeba będzie uważać ją za czynnik raczej ujemny i przed nią siebie i innych bronić. I otóż Polska ze swym katolicyzmem i swą łacińską cywilizacją będzie musiała powstrzymywać rozlew tego wrogiego żywiołu.

Z tego pierwszego zadania Polski na Wschodzie — być nadal przedmurzem chrześcijaństwa i chrześcijańskiej cywilizacji — wyłania się zadanie drugie: Polska winna podjąć politykę prawdziwie słowiańską u siebie. Wobec „eurazyjskich" dążeń zarówno bolszewizmu, jak i rodzącej się nowej Rosji, Polska winna stać się oporą i punktem ciążenia dla tych, których Eurazja pragnie pochłonąć, a którzy może będą woleli pozostać w cywilizacyjnej łączności z Europą. Stąd nasza polityka narodowościowa na kresach winnaby zrzec się tego wszystkiego, co ludność nie polską mogłoby słusznie od Polski odwrócić a skierować ku Wschodowi. Wszelkie pomysły przymusowego polszczenia naszych kresów, które byłoby tylko zewnętrzną polonizacją, należałoby świadomie i stanowczo zaniechać ze względów państwowych i narodowych, jak i ze względów etycznych i religijnych. Natomiast powrócić do tego, co było niegdyś rdzeniem „idei jagiellońskiej"—do duchowego przeobrażania tych krajów i zbliżania ich do Polski mocą wyższości cywilizacji, którą tam reprezentować mamy.

Wreszcie, po trzecie, można jeszcze konkretniej ująć nasze powołanie na Wschodzie. Ośrodkiem widzialnym Królestwa Bożego a zarazem czynnikiem, który najwięcej zdziałał w wytwarzaniu się tej cywilizacji, jaką żyjemy dotąd, jest papiestwo. Dlatego syzyfową pracę podejmuje, kto chce pogodzić cywilizację zachodnią z bizantyńskiem „prawosławiem". Niektórzy politycy mogą u nas łudzić się, że prawosławie w Polsce upaństwowi się, że się stanie czynnikiem politycznie i społecznie dodatnim. Może komuś z naszych mężów stanu podoba się, że na hierarchję cerkwi prawosławnej rząd może mieć większy wpływ, niż na hierarchję katolicką o Rzym oparłą, że władycy prawosławni gotowi są znosić nad sobą „oko" jakiegoś prokuratora rządowego, jak to było w Rosji, czego nie znoszą biskupi katoliccy. Takie poglądy jednak byłyby wielką pokusą właśnie zbizantynizowania Polski i jej życia państwowego, a przytem zdradza nie pamiętanie niedawnej historji. Wiemy, jaką rolę prawosławie odgrywało w Moskwie kniaziowskiej i Rosji imperatorów. Niepomne swego religijnego powołania, sankcjonowało ono wszelką tyranję, wykonywaną nawet nad samą cerkwią, nie umiało wychować obywatela świadomego odpowiedzialności za losy narodu i państwa, sumiennie oddającego, co się państwu należy, ale także dbającego o swoje prawa człowieka. Prawosławie jest jednym z winowajców upadku Rosji i niezdolności jej do zrzucenia z siebie haniebnego jarzma. Owszem, prawosławie okazało się zdolnem do zasadniczego pogodzenia się z systemem, który jest z natury rzeczy bezbożny, pobłogosławiło go i nakazało ugiąć się przed nim pod grozą ekskomuniki. Arcybiskup niżegorodzki Sergjusz znanem niedawnem swem wystąpieniem nie uczynił nic wbrew tradycjom prawosławia, lecz poszedł śladami Teofana Prokopowicza i tych wszystkich, co przedtem cara uważali za widomą głowę swojego kościoła. Dziś prawdziwą głową rosyjskiego prawosławia ma się stać dygnitarz ateistycznego reżymu.

W Polsce prawosławie, pomimo wszystkich oznak lojalizmu wobec państwa, nie zmieni swej wewnętrznej natury, bo zmienić jej nie może. Wrogo usposobione względem Rzymu, musi się czuć obcem w tym kraju, gdzie cała

kultura i psychika tylu nićmi związana jest z Rzymem, będzie zerkało więc zawsze ku Wschodowi, ku „Eurazji". Od Europy będzie zawsze stroniło duchowo, bo go z nią nic nie wiąże. Dobrych obywateli w duchu cywilizacji łacińskiej nam nie wychowa, bo takiego zadania nigdy nie uważało za swoje. Europejskiemi naprawdę staną się nasze kresy dopiero wtedy, gdy staną się katolickiemi. Stąd wzmacnianie katolickich placówek, zakładanie nowych, ofiarność z pracy i grosza dla zadań misyjnych na kresach — winny być uważane za najważniejsze z zadań naszego narodu. Katolicyzacja Wschodu jest „wielką ideą" Polski.

Ks. Jan Urban T. J.

Bizantynizm niemiecki.

Pisać o sposobach poprawy stosunków polsko-niemieckich? Jest w tem coś „sztuki dla sztuki...“ I czy warto pracować w robocie syzyfowej? robić coś co zapewne na nic się nie zda? Jakaż nadzieja, gdzież choćby cień nadziei? I czy da się tu wymyśleć jakiś nowy argument? czy dyskusja nie jest wyczerpaną już od wieków?

Ale z drugiej strony owo chrześcijańskie *sperare contra spem!* W takich okolicznościach życia rozumie się dopiero, dlaczego nadzieja jest w katechiźmie cnotą i co to właściwie znaczy. A więc dla zasady cnoty chrześcijańskiej; z wszelkiemi zastrzeżeniami, że tylko dlatego: „pod nieodpartym przymusem“ katechizmu, z obowiązku, który się nawinął, zabieram głos w zagadnieniu o wynalazek środka na pokój wieczysty pomiędzy Polską a Niemcami. Im bardziej akceptuję pogląd, że to jest „wielki problem dziejowy“, tem mocniej obawiam się, żeby nie powiększyć ilości osób wplątanych w... błędne koło.

Doprawdy, toć temat jest taki „bajkowy“, że człowiek doprawdy nie na żarty odczuwa potrzebę, żeby się usprawiedliwić, że się w to wdaje. Jedno jeszcze wytłumaczenie, już czysto osobiste, indywidualne. Mam zamiar powiedzieć coś, co zdaje mi się być nowością. Nie argument nowy, mający przekonać co do racji i nieracji, ale nową dyskusji metodę.

Kiedy czytam głosy o ideale pokoju polsko-niemieckiego, czyto polskie czy niemieckie, uderza mię zawsze bardzo szczupły stan wiadomości realnych, niezbędnych przy

idealnej dyskusji. Płynie z tego ta niedogodność, iż nikt nie zdaje sobie sprawy z przyczyny antagonizmu. Wiemy, o co się biliśmy, bić mamy ochotę i bić się będziemy — ale nikt nie wie, dlaczego? Wskazać przedmiot boju, np. Śląsk, Pomorze, czy całą Polskę wogóle, nie wystarcza; trzeba wyjaśnić, skąd biorą się u Niemców odmienne na te sprawy zapatrywania. Mam na myśli Niemców dobrej woli. Dyskutuje się wogóle tylko z ludźmi dobrej woli; na złą wolę nie znam argumentu innego, jak siła fizyczna.

Ograniczmyż się wreszcie do niemieckich katolików. Ileż tam wielkich cnót, ile mądrości, ile ofiarności, ile wzlotów wzwyż! Z tymi na pewno mamy wspólne ideały, wspólny światopogląd — a jednak: pierzchnie wszystko, skoro tylko wymówi się wyraz: Polska. Ten ich katolicyzm wydaje się nam jakimś specyficznym, nie obowiązującym w stosunku do Polski. Oto np. przezacny i uczony ks. Muckermann. Przypadkiem wiem o nim dużo, bo w Wilnie siedzę, a tam wspomina się tego kapłana z zachwytem, z rozrzewnieniem i zawsze z wdzięcznością.[1]) Długo nie wiedziałem, że jest on Niemcem; lud wileński uważa go za Polaka („gdzieś z Inflant polskich"), za wzór patrjoty polskiego. Doprawdy, że nikogo lud wileński (a lud jest tam wyłącznie polski) tak nie kocha, jak ks. Muckermanna!

A więc zacznijmy z nim dyskusję polsko-niemiecką! Odrazu zażąda — że taki dobry, więc „tylko" — żebyśmy się wynieśli z Pomorza, bo nasza obecność tam zawadza handlowi niemieckiemu. *(Schönere Zukunft).*

Tem właśnie specjalnem zagadnieniem zajmowałem się wcale niekrótko. Wyrażone w formie „popularnej" łatwiej utkwi w pamięci, a wyrażając się ściśle, chodzi o to, skąd pochodzi arcydziwny tok myślenia mężów takich, których bardzo cenimy, a z największą przykrością widzimy w nich wrogów państwa polskiego. Jest bowiem rzeczą widoczną,

[1]) Ks. F. Muckermann T. J. przybył do Wilna, jako kapelan wojsk niemieckich, wyuczył się polskiego języka, porywał słuchaczy swemi kazaniami, organizował istniejącą dotąd Ligę robotniczą. Pozostawszy pod bolszewikami, został wywieziony następnie przez nich. Obecnie redaguje czasopismo niemieckie *Graal* i pracuje z wielkiem powodzeniem wśród katolickiej młodzieży w Niemczech.

że oni rozumują inną metodą, niż my. Prawdy katolickie są jasne i uniwersalne; czemuż tedy $2 \times 2 = 4$ także u Niemca, na polskiej granicy zamienia się w półczwarta lub półpięta?!

W argumentacji zacnych Niemców o kwestjach polsko-niemieckich uderza dużo naiwności, pochodzących z niewiadomości. Jakżeż oni stosunkowo mało wiedzą o Niemczech, a historji niemieckiej z czasów przed-frydrychowskich zazwyczaj nie umieją całkiem. Cóż dopiero o Polsce! Podczas gdy my jesteśmy objuczeni historją, geografją, literaturą etc. niemieckiemi zazwyczaj znacznie więcej, niż wypada i potrzeba, niemiecki inteligent mniema np. jakoby Pomorze było krajem niemieckim; nie wie nic a nic o tem, że Krzyżacy zdradą kraj ten opanowali, że w r. 1309 urządzili tam rzeź polskiej ludności (wyrżnęli do 10.000 osób), o co w r. 1311 Klemens V papież zarządził formalne śledztwo. Oczywiście, wobec takiego „tytułu posiadania" należy się *restitutio in integrum* nietylko jakiegoś tam „kurytarza", ale całego, caluteńkiego Pomorza. Tak mówi etyka katolicka, tego się wymaga w konfesjonale od każdego penitenta. Czyżby tego rodzaju *casus conscientiae* przedstawiał się inaczej, jeżeli chodzi o granice Polski? A więc przynajmniej granice z roku 1772.

Absolutnie bowiem nie przypuszczam, żeby jaki katolicki kapłan w Niemczech mógł mniemać, jako moralność polityki nie dotyczy. Nie wdawałbym się w dyskusję z nikim, kto nie podziela mego zdania, jako wszelka nieprawość w życiu publicznem jest również godna potępienia i wzgardy, jak w życiu prywatnem.

Na każdym kroku widzimy w umysłowości niemieckiej rój sprzeczności. Ten sam katolik niemiecki uznaje najzupełniej, jako pierwszym warunkiem rozgrzeszenia jest restytucja, a zażąda (na początek), żeby Pomorze zostało przy Niemczech. Ten sam potępi rozbiory Polski, ale potępi Polskę za to, że posiada Pomorze (na początek!). Czuje się, że istnienie Polski mąci im jakiś obmyślony przez nich „porządek świata". Gdyby Polski nie było, możeby łatwiej było... Kościołowi?

Nie po raz pierwszy mamy do czynienia z takiemi objawami. Krzyżacy byli katolikami, nawet „mnichami". Domi-

nikanin niemiecki, Jan Falkenberg, wystąpił w r. 1417 z twierdzeniem, jako wyprawy wojenne Krzyżaków przeciwko Polsce są nader zbawienne i należy się do nich przyłączyć, bo tępienie Polaków jest najwyższą zasługą około dobra chrześcijaństwa; króla Władysława Jagiełłę trzebaby zamordować, a biskupów polskich należy wywieszać etc. Dzisiejszy katolik niemiecki nie posunie się tak daleko, ale kierunek jest ten sam.

Kierunek został ten sam poprzez wieki. Katolicyzm niejednakowo bywa aplikowany u nas i u nich! Gdzież przyczyna? Niektórzy pisarze niemieccy są na dobrym tropie tego śledztwa, ale do źródła przyczyny nie trafiają, bo to należy do nauki, w Niemczech nieuprawianej, mianowicie do historji porównawczej cywilizacyj i z tego ów rój przeciwności w umysłowości niemieckiej. Katolicyzm ich tknięty jest... bizantynizmem.

Tę sprawę muszą niemieccy uczeni zbadać bliżej, a wtedy otworzą się Niemcom oczy na wiele rzeczy, których istnienia nawet nie przypuszczali. Ta sama kwestja bowiem inaczej przedstawia się ze stanowiska bizantyńskiego, a inaczej z łacińskiego. Działa tu różnica cywilizacji.

W „cywilizacji" mieści się wszystko; jest to pewna metoda, stosowana konsekwentnie do wszystkiego a wszystkiego, co dotyczy bytu ludzkiego. Inaczej zapatruje się na ten byt bramin hinduski, inaczej pastor kalwiński. To są rzeczy powszechnie wiadome, chodzi tylko o to, żeby określić sprawę ściśle i w formułę naukową ująć. Ponieważ życie ludzkie nie może być urządzane inaczej, jak tylko zbiorowo, bo jednostka całkiem izolowana zginęłaby po niedługim czasie — a zatem cywilizacja jest metodą ustroju życia zbiorowego, t. j. z prywatnego życia należy tu ustrój życia rodzinnego, tudzież całe życie publiczne.

Nie trzeba wywodzić, jako ustrój ten zależeć musi od tego, co się uważa za dobre, godziwe i pożyteczne, a co za złe, niegodziwe i szkodliwe. W metodzie wyraża się kierunek myśli i uczuć do czego dążymy, a czego pragniemy uniknąć. Przy wspólnym celu może zachodzić zróżniczkowanie skutkiem odmiennego doboru środków. Odzwiercie-

dla się tedy w odmienności cywilizacyj rozmaitość uczucia i intelektu, rozmaitość logiczna i psychologiczna. Wszyscy wiemy, jako Chińczyk rozumuje odmiennie od nas; wiemy również, jako kobieta orjentalna pragnie być sprzedawaną, byle coraz bogatszemu, dumna z ceny za siebie osiąganej; naigrawa się zaś z Europejki, za którą nietylko nikt nic dać nie chce, ale jeszcze trzeba dopłacać do niej, żeby jej znaleźć męża. Zupełnie to fałszywe mniemanie, jakoby ludzie wszędzie byli jednacy; nietylko mózgi, ale nawet serca bywają bardzo a bardzo różne.

To też niema i nie może być żadnej ogólnoludzkiej recepty na uszczęśliwianie ludzi. Co więcej, niesposób się porozumieć. Np. osadnicy w Ameryce narzekali na Czerwonoskórych, że napadają po zbójecku na ich grunty, nawet na takie, które od nich wykupiono. Długich trzeba było badań etnologicznych, zanim się wyjaśniło, jako Indjanie ani przypuszczali, iżby się miała dokonywać sprzedaż, dla tej prostej przyczyny, że nie umieli zgoła sprzedawać i kupować, a zmiana tytułu własności gruntu przechodziła wszelkie ich pojęcia; gdy zaś zorjentowali się, co osadnicy europejscy mają na myśli i o co im chodzi, uznali to za rzecz najniegodziwszą. Podobnież Murzyn afrykański organizuje wyprawy na banany sąsiada, który posiada ich według powszechnego mniemania za wiele; gdyż według jego pojęć niegodziwością jest posiadać więcej, niż się potrzebuje. Jakuci żądali od władz rosyjskich, by odebrać łąki takim, którzy siano sprzedawali, a zatem mieli go więcej, niż potrzebowali na własny użytek.

Są więc rozmaite — a sprzeczne z sobą — zapatrywania etyczne i ekonomiczne, a to pozostaje w związku z tamtem, bo wszystko wypływa z pewnej metody, mianowicie z metody ustroju życia zbiorowego.

Zachowanie się człowieka w życiu zbiorowem, czyli człowieka wobec ludzi, wypływa jużto z dobrowolnego przekonania, jużto z przymusu. Zawsze i wszędzie, poprzez całą historję i całą etnografję, znać obydwa te źródła wszelkich urządzeń w stosunkach człowieka do człowieka.

Dajmy już spokój Indjanom, Murzynom i Jakutom i wszystkim ludom mniej lub więcej prymitywnym, ogra-

niczmy się do społeczeństw bardziej rozwiniętych. Im wyższa cywilizacja, tem więcej czynów, wykonywanych dobrowolnie, z przekonania, w imię obowiązku, tem rzadziej trzeba się uciekać do przymusu. Nie byłoby oczywiście życia zbiorowego, gdyby każdy sam na nowo miał osądzać, co uważać za dobre lub złe i co robić dobrowolnie. W imieniu społeczeństwa, mocą tradycji reguluje ten dział życia jakaś władza duchowa, powaga moralna, niewyposażona w przymus inny, jak tylko w poparcie i uznanie ogółu. Błogo społeczeństwom, w których władza duchowa wywodzi się z objawionej religji.

Tak jest u chrześcijan, ale poglądy co do granic moralnej powagi Kościoła były zawsze rozmaite u rozmaitych chrześcijan. Według katolickiego prawa kanonicznego Kościół ma być zupełnie niezależny od władzy świeckiej, a więc nie może w niczem podlegać wykonywanemu przez władzę świecką przymusowi. Według prawa bizantyńskiego, w schizmie greckiej, wyznanie wiary wtedy jest prawowite, kiedy je uzna głowa państwa. Najnowsze badania nad nawróceniem się Konstantyna W. wykazały, jako chrześcijaństwo uzyskało stanowisko religji publicznej dlatego, że cesarz uznał je za korzystne dla swych celów państwowych. Gdy Juljan Apostata był odmiennego zdania, wlot się to zmieniło — a zmieniło się ponownie na korzyść chrześcijaństwa, gdy zmienił się odpowiednio mózg w głowie państwa. Co w tej głowie, to jest najwyższem prawem — nawet w sprawach religji; oto zasada bizantyńska.

Trojaki może być stosunek władzy duchowej do fizycznej: wyższość duchowej, równouprawnienie obu, lub wyższość fizycznej. Już w tem samem tkwi możliwość trzech metod ustroju życia zbiorowego.

Wszędzie a wszędzie na Wschodzie pierwiastek moralny podporządkowany jest sile materjalnej. Niektóre społeczności orjentalne wybrnęły z dylematu tego przez kompromis w taki sposób, iż najwyższą władzę duchową złączyły z fizyczną, władzę religijną z państwową — w jednem ręku. Tak jest w islamie, tak było w Bizancjum i w prawosławnej Rosji. Rzekomy ten kompromis czynił religję prostą służką państwa.

Nie zamierzam wdać się ani na jotę w kwestję stosunku Kościoła do państwa, jakim być powinien. Pozostawiam to zupełnie nietkniętem, ażeby tem jaśniej wydobyć same fakty. Chciałbym, żeby one wypłynęły na wierzch — jako prawda — nie zabarwiane bynajmniej jakiemkolwiek mem przekonaniem; chciałbym bowiem zyskać uznanie dla prawdy historycznej, która jest jednakową bez względu na przekonania.

Otóż nikt nie zaprzeczy, jako cesarze bizantyńscy zwoływali zgromadzenia kościelne, przewodniczyli na nich i sami mocą swej władzy cesarskiej rozstrzygali wątpliwości teologiczne, sami forsowali nieraz dogmatykę (z jakim skutkiem, to inna sprawa...). Nikt nie zaprzeczy, że patrjarcha carogrodzki, głowa Cerkwi, był od nich niewolniczo zawisłym — i samoż prawo kanoniczne greckie wymagało poddania się kleru pod władzę państwową. Jeden tylko był wyjątek: gdyby cesarz zmierzał do pogodzenia się z „łacińśtwem", należało wystąpić z opozycją w imię „czystości wiary". Z tym jedynym wyjątkiem wszelkie sprawy religijne wymagały aprobaty cesarskiej. Najwyższą na ziemi instancją było państwo.

Ponieważ państwo jest z natury rzeczy formą życia zbiorowego, którego treścią są cele społeczne — uznanie wyższości państwa wiodło do wyższości formy nad treść we wszystkich objawach życia umysłowego. I oto w malarstwie bizantyńskiem powstają przepisy, w jaki sposób należy malować dany przedmiot, przepisy wyznaczające i barwy i rozmiary miejsca nawet. Gdyby formę zmienić, Bizantyniec domniemał się zmiany treści. A doszedł do tego, iż nie spostrzegał się zgoła na zmianie treści, gdy forma pozostała niezmienioną. Stąd owo nadzwyczajne, niezrozumiałe wręcz dla umysłu zachodniego, przywiązanie do formy.

W zachodniej Europie, w cywilizacji naszej, chrześcijańsko-klasycznej, góruje treść nad formą; w bizantyńskiej forma ważniejsza od treści.

Umysł bizantyński ma na wszystko gotową zawsze i niezmienną formę, podczas gdy intelekt łaciński szuka coraz to nowych form. Bizantynizm zatracił wreszcie zdolność zrozumienia prądów zmierzających ku zróżniczkowaniu się. Stąd w Cerkwi jeden tylko jest zakon: bazyljański, a założenie nowego jest absolutną niemożliwością.

Chrześcijaństwo nie przestawało być w Bizancjum religją uniwersalną i cesarstwo „wschodnio-rzymskie" uważało się do samego końca w zasadzie za państwo uniwersalne. Uniwersalizm może używać dwóch metod. W jaskrawem przeciwieństwie do Zachodu, pragnącym jednoczyć w imię zasady i zasadniczego celu pomimo rozmaitości szczegółów, pojmowano w cywilizacji bizantyńskiej wszelki uniwersalizm tylko jako ujednostajnienie się, jako bezwzględne zapanowanie pewnego typu na jak najrozleglejszym obszarze danej dziedziny przejawów życia. W danym razie typ taki, typ panujący, mógł opierać swą przewagę na przemocy. Forma raz uznana, była popierana przez państwo, nawet narzucana. Różniczkowanie uchodzi w bizantyniźmie nietylko za przestępstwo przeciwko państwu, lecz zarazem za kierunek antykulturalny.

Misja cywilizacyjna bizantyńska identyczną jest z wprowadzaniem jednostajności; nie rozumieją bowiem jedności bez jednostajności i mieszają te dwa pojęcia w sposób taki, iż ostatecznie wynikają z tego skutki, pociągające za sobą zastój, a więc upadek cywilizacji. Przeciwnej metody trzyma się cywilizacja chrześcijańsko-klasyczna, zwana też krótko łacińską: tu jedność nie wymaga bynajmniej jednostajności. Słaby to intelekt, któryby nie wiedział, że u ludów cywilizacji łacińskiej przymus jednostajności bywa najkrótszą drogą do zerwania jedności.'

Jednostajność nie da się utrzymać bez przymusu. Ponieważ państwo jest właśnie instytucją opartą na przymusie, a zatem musi być uważane za wywyższone ponad wszystko, co tylko da się pomyśleć, ażeby mu ułatwić dopilnowanie jednostajności. W konsekwencji wyniknąć musi z tego przekonanie, że państwu wszystko wolno i że państwo ma prawo do wszystkiego, czyli doktryna wszechmocy państwa. Podczas gdy u Rzymian wolność indywidualna, wolność rodziny, rodu i zrzeszeń społecznych musiała być szanowaną przez państwo, podczas gdy w Rzymie starożytnym obywatel nigdy nie tracił swych praw wobec państwa, byle spełnił swe względem niego obowiązki — w Bizancjum indywiduum, rodzina, ród, wszelkie urządzenia społeczne były zgoła bez znaczenia wobec państwa. Było się w państwie bizantyńskiem wol-

nym obywatelem o tyle — o ile władza państwowa pozwoliła.

Natknęliśmy tedy na stosunek społeczeństwa a państwa. Bizancjum zajmowało pod tym względem miejsce pośrednie między cywilizacją turańską a łacińską.

W azjatyckiej turańszczyźnie, tudzież w eurazyjskiej jej odmianie, w kulturze turańsko-słowiańskiej, t. j. moskiewskiej, w rosyjskim porządku rzeczy, społeczeństwo do tego stopnia pozbawione jest praw i znaczenia, iż mu się samemu nawet nie wolno organizować, bo... od tego jest tam państwo. W turańskiej cywilizacji musi przeto władza państwowa być absolutną, z tendencją do despotyczności. Tam — w Azji i w Rosji — społeczeństwa prawniczo niema!

Kto zna historję Azji, przyzna, jako tam czynniki ściśle polityczne odegrały rolę znacznie większą i bardziej stanowczą, niż w Europie. Europejczyk posiadał zawsze całe dziedziny życia i to rozległe, nie stykające się nigdy i niczem z państwowością. Europejczyk żył t a k ż e w państwie, podczas gdy Turańczyk żył w niem w y ł ą c z n i e. Prócz tęsknoty za nirwaną, wszystko inne jest w Azji polityką, bo nietylko cywilizacja turańska, ale i chińska cierpi na chorobę, którąby można nazwać „elephantiasis polityki". I z powodu tego choróbska nie umieją państwa urządzić!

Ten przerost polityki, przenikającej wszystko, pociąga za sobą nieuchronne następstwo, że taka nadmierna ilość nie może celować jakością, że jest to zazwyczaj polityka prostacka, polegająca na oszustwie i przemocy. Ideałem państwa, despotyzm, ideałem panującego srogi kapryśnik. Władza absolutna, na Zachodzie coś wyjątkowo i historycznie tylko tolerowanego, na Wschodzie stanowi zasadę niewzruszoną. To, co monarchów zachodniej Europy prowadziło na szafot, stanowi na Wschodzie tytuł wartości i sławy. Przeciwko despotyzmowi niema tam opozycji. Co tu wyjątkiem, tam regułą, i powiedzmy: uświęconą regułą. A za przykładem monarchy idą jego pomocnicy, wielmożowie i doradcy; im kto większego zdolen podjąć się podstępu, im okrutniejszym być potrafi w danej sytuacji, tem dzielniejszy, tem bardziej bohaterski; tak jest — bohaterski!

Orjentalny despotyzm pochodzi z braku odrębnego prawa

publicznego; nawet nie przeczuwają, że mogłoby ono istnieć. Znać to nawet w pismach Rabidranata-Tagore, wielbionego przez wielu naiwnych wyznawców mądrości ze wschodu. Cóż dopiero inni! Władza monarsza nie jest tam niczem innem, jak władzą prywatną gospodarza nad czeladzią, pana nad niewolnikami; stosunek poddanego do władcy zupełnie taki sam, a na obywatela niema wprost miejsca w tym systemie, ni zrozumienia w tej metodzie. O oparciu państwa na społeczeństwie niema mowy, tem mniej o prawach jakichkolwiek wobec państwa. Monarcha jest państwa właścicielem — na zupełnie tem samem prawie, jak własność folwarku. Prawo prywatne, rozmnożone na olbrzymią skalę a skoncentrowane na jednej osobie, robi się prawem państwowem — ale żadnego prawa publicznego niema.

Bizancjum niezupełnie trzymało się tego orjentalnego prawidła. Coś z prawa rzymskiego żyło tam jeszcze pewnemi przeżytkami.

Samo prawo „rzymskie" rzymskiem jest pomimo to, że pod egidą cesarzy wschodnio-rzymskich zebrane, gdyż dzieła dokończali prawnicy nie bizantyńscy, lecz naprawdę rzymscy według rzymskiej tradycji. Ale tuż potem pracują komentatorowie i uzupełniacze, a ci byli w coraz znaczniejszej części bizantyńscy. To też zbiory prawa „rzymskiego" mieszczą w sobie sporo pierwiastków bizantyńskich. Dla przykładu dość rzucić okiem na administrację. Dostojny rzymski *magistratus* karleje stopniowo na bizantyńskiego biurokratę, aż wkońcu łapówki otrzymują sankcję prawa bizantyńskiego, jako „taksy urzędowe". O wpływie dawnego prawa „greckiego" na kodyfikację „rzymskiego" wiadomo powszechnie; toż samo co do wpływów prawa syryjskiego i daleko na wschód zachodzących wpływów prawa rzymsko-bizantyńskiego na kodyfikację praw wschodnich „barbarzyńców", w te specjalności tu się wdawać nie potrzebujemy; wystarczy stwierdzić, jako bizantynizmowi nie brakło rozmachu ku uniwersalności.

Bizantynizm w sprawach państwowych nasiąknął wielą wpływów orjentalnych, ale bądź co bądź wywodził państwowość swą z Rzymu. To też posiada wyraźne prawo publiczne, nieraz nawet wcale wyrobione i rozwinięte w szczegółach, lecz rzadko wprowadza je w praktykę inaczej, jak na jedno-

stronną korzyść władcy, obniżając pojęcie obywatelstwa — a w czasach późniejszych tępiąc je nawet, podrywając tedy tę moralną podstawę prawa publicznego, bez której wisi ono w powietrzu, zawisłe od... wiatru politycznego. Zajmuje tedy bizantynizm pod tym względem miejsce pośrednie pomiędzy rzymskością a turańskością.

Zgoła różniło się Bizancjum od azjatyckiej turańszczyzny co do organizacji społecznej. W cywilizacji turańskiej była ona wyłącznie wojenną i jest taką dotychczas u wielu ludów turańskich. Społeczność turańska ulegała rozkładowi i ginęło państwo, skoro tylko zawiodła organizacja wojskowa. Stanowisko wojskowe było jedynym sposobem zdobycia stanowiska społecznego wogóle, a nietylko państwowego; jedynym też sposobem zdobycia dobrobytu. Kto nie był w wojsku, był jakby poza społeczeństwem. Cywilizacja bizantyńska oddawała wprawdzie najwyższe w państwie urzędy osobom wojskowym, ale społeczeństwa nie organizowała w militarny przymus. Można też było w Bizancjum znaczyć wiele i być bardzo bogatym, nie będąc żołnierzem. Ale kto nim był, zasiadał na pierwszem miejscu, bo był bliższym cesarzowi. Społeczeństwo posiadało organizację własną, nie identyczną z państwową, ale państwowa miała na każdym kroku wybitne pierwszeństwo przed społeczną. Urzędnik reprezentował nietylko państwo, ale zarazem także społeczeństwo, jako reprezentant narzucony, jako opiekun z urzędu. To też organizacja społeczna bizantyńska zawsze szwankowała — i nie wydawała z siebie żadnej siły politycznej. Wobec władzy państwowej społeczeństwo nie miało głosu. Władza myślała i robiła za społeczeństwo, dyktując mu, jakiem ono ma być.

Istniała tedy w Bizancjum organizacja społeczna, odrębna od państwowej, lecz cierpiała na niedorozwój — gdy państwowa niedomagała na przerost (jakkolwiek słabszy od turańskiego).

Od rzymsko-helleńskiej odstrychnęła się cywilizacja bizantyńska zasadniczo w tem, iż nie przyjęła pojęcia narodowości; różniła się tem samem następnie od cywilizacji łacińskiej. Tyle wieków „cywilizuje się" Bałkan od latarni Fanaru, a połowa jego prawosławnych mieszkańców dziś jeszcze nie wie, do jakiej zaliczyć się narodowości, nie ro-

zumiejąc po większej części, co to znaczy. Dużemi połaciami Bałkanu dziś jeszcze być Serbem czy Bułgarem znaczy nic innego, jak uznawać cerkiewne zwierzchnictwo patrjarchy serbskiego lub bułgarskiego. Granice polityczne, decydując o kościelnych, a tem samem o narodowych, stanowią, o „narodowym" przymusie — a zatem używa się tam wyrażenia „naród" dotychczas niebardzo w znaczeniu zachodnio-europejskiem.

Te są zasadnicze cechy cywilizacji bizantyńskiej, przejawiające się w stopniu mniejszym lub większym we wszystkich jej odmianach. Obok tego są pewne cechy znamienne, nie stanowiące niezmiennego warunku danej cywilizacji, znachodzące się nie w każdej jej odmianie, nie w każdym nawet okresie. Np. Bizantynizm właściwy, bizantynizm państwa wschodnio-rzymskiego, przez cały czas jego istnienia, jest zawsze cywilizacją pełną uczoności i artyzmu. Bizantyniec z Bizancjum może mieć wiele niedostatków, ale nie brak mu nauki książkowej, gmachów monumentalnych, obrazów pięknych mimo jednostajności, prześlicznych rękopisów ilustrowanych, i t. p. Przeciętny Bizantyniec jest uczoną głową. O metodę tej nauki można wieść spory, ale istnienia nauki nikt nie zaprzeczy. Przeciętnego Bizantyńca należy sobie wyobrażać zawsze z książką w ręku.

Miał on też wielką skłonność do otaczania się pięknem kultury materjalnej; lubował się w sztuce stosowanej i znał się na niej, jak nikt inny. Bizantyniec z cesarstwia wschodnio-rzymskiego kochał się w bogactwie, bo ono dostarczało mu bogatego piękna. Nie rozumiał życia bez wysokiego stopnia dobrobytu; ubożejąc bywał rozrzutnym, bo nie mógł się zdobyć na rezygnację ubóstwa. Skromność nie należała do jego cnót; ani też sztuka nie była mu dość swojską, jeżeli nie wyrażało się w niej także bogactwo.

Te cechy właściwego Bizancjum niezawsze przechodziły do imitujących je kultur, do postronnych bizantynizmu odmian.

O cechach innych nie wspomnę, ograniczywszy się tylko do tych, których określenie i świadomość potrzebne są do zestawienia z Niemcami.

Ekspansja bizantynizmu była ogromna, to też wydał kultur kilka, w Europie i w Azji, w rozmaitych okresach historji. Runął był od dawien gmach cesarstwa bizantyńskiego, a cywilizacja bizantyńska nietylko nie przestała istnieć, ale nie zatraciła twórczości, zdatności do cywilizacyjnego zapładniania innych społeczeństw. Cywilizacja ta do dnia dzisiejszego jest nietylko żywą, ale nader aktywną, pełną ekspansji i propagandy.

Nic mylniejszego, jak mniemanie, jakoby bizantynizm był historycznie ograniczony w Europie do Bałkanu, a poza nim do krajów obrządku greckiego. Potężna fala ekspansji bizantyńskiej uderzyła w całą zachodnią Europę zaraz po Konstantynie W. Wszakżeż ów Zachód był tak barbarzyńskim, kiedy powstawała *Nova Roma Constantinopolis* (330 r. po Chr.)! Byłoby doprawdy dziwnem, gdyby się nie była dokonywała ekspansja bizantynizmu do ziem pozbawionych starego Rzymu, z którym się solidaryzowały; czerpały przeto z Rzymu Nowego. Od niego szła nauka, sztuka (ta najmocniej) i formy państwowe. Władcy zachodnio-europejscy marzyli o tem, by otrzymać z Bizancjum tytuł patrycjusza, a kopje włóczni św. Maurycego stanowiły najstarsze berła. Ale to były tylko formy; treść nie czepiała się zachodnich głów — z jednym tylko wyjątkiem. Zachód nie pogodził się z wyższością przewagi fizycznej nad moralną — z wyjątkiem jednej tylko społeczności.

Wyjątkiem tym nie jest Ruś, ni Moskwa, ni Rosja — bo w tych krajach wpływy bizantyńskie były tak nikłe, iż zaliczanie ich do zaciągu cywilizacji bizantyńskiej polega na grubem nieporozumieniu. To teren ekspanzji cywilizacji turańskiej, a nie bizantyńskiej!

Na pomyłce polega też zaliczenie do bizantyńskiej ekspansji misji św. Cyryla i Metodego, apostołów słowiańskich. Zerwali oni z Cerkwią całkowicie, przyjęli obrządek rzymski i utworzyli nową jego odmianę, nowe rozgałęzienie: ową „głagolicę", zwaną tak od pisma wynalezionego przez św. Cyryla, a ten obrządek głagolicki nie był greckim, lecz rzymsko-słowiańskim.

Wolnemi od wpływów bizantyńskich były Skandynawja, północno-zachodnie kraje ekspansji normandzkiej, tudzież

Polska. Poza tem bizantynizowała się w wiekach IV—VI cała zachodnia Europa. Powtórna fala bizantyńskiej ekspansji cywilizacyjnej wypada na wiek X.

Poprzez Illiricum i Dalmację sięgnął bizantynizm do Italji; przeważa tam na południu, maleje ku północy, a nie przekroczył nigdy Alp od strony włoskiej. Na północy Alp znalazł się inną drogą, wprowadzony bezpośrednio z Carogrodu do... Niemiec.

Na dworach Klodwików i innych miejscach zachodniej Europy urządzano imitacje bizantyzmu; były to niemal wyłącznie wpływy formalne, form tylko dotyczące — ale do Niemiec zawitał oryginalny bizantynizm, wprost z Carogrodu, a przyjął się tam tak dalece, iż powstała osobna jego gałąź: kultura bizantyńsko-niemiecka.

Chrzest Mieszka I. i ostateczne zupełne nawrócenie Polski przypadają właśnie na czasy najsilniejszej ekspansji bizantynizmu.

Cesarstwo Karola W. zawiodło i rozprzęgło się, zanim jeszcze dobiegł końca wiek IX. Epizodycznie zabłądziła korona cesarska w r. 896. na głowę króla niemieckiego, Arnulfa, ale to epizod bez znaczenia powszechno-dziejowego. Karolingowie niewiele mieli sposobności oprzeć się dynastycznie o Niemcy, gdzie wytwarzała się nie siła ich, lecz słabość. Po niedługim czasie korona cesarska, przez nikogo z poważniejszych książąt nie brana serjo, błąkała się po domach drugorzędnych Burgundji Górnej i wybrzeża liguryjskiego. Czczy tytuł poszedł w poniewierkę, a rzecz sama przestała zgoła istnieć.

Warto zwrócić uwagę na to, że ten papież, który koronował Karola W. w r. 800, Leon III., staczał z Bizancjum walki nieustępliwe. Wszakżeż to ten sam papież, który utwierdził katolicką naukę o *filioque.* Nowe cesarstwo ustanowił naprzeciw staremu, istniejącemu wciąż w Konstantynopolu, naprzekór bizantyńskiemu. A upadek tego tworu papieskiego przypada w sam raz na lata, kiedy Bizancjum się wzmocniło i stanęło triumfujące do nowej ekspansji ku zachodowi.

Dzieje cesarstwa Karolingów mieszczą w sobie nadzwyczaj ciekawy odcinek z dziejów walki nowej cywilizacji

chrześcijańsko-klasycznej, łacińskiej, wytworzonej przez Kościół katolicki, z cywilizacją bizantyńską.

Ani nawet dynastyczna tradycja Karolingów nie utrzymała się w Niemczech. Wznowienie cesarstwa przez Ottona W. w roku 962. — na cztery lata przed chrztem naszego Mieszka I. — nie ma żadnego związku z problematem cesarstwa Karola W., które miało być świeckiem ramieniem papiestwa; nie ma z niem związku ani genetycznego, ani ideowego. To drugie cesarstwo powstało przeciw papiestwu, wśród walk orężnych z papieżami. Nie od Romy się wywodzi, lecz od Bizancjum, przejąwszy nawet nazwę bizantyńskich „kajdzarów". Koronacja w Rzymie była wymuszoną.

Panowanie Ottona I. zaczyna się od urządzenia dworu na wielką skalę na modłę bizantyńską, a kończy się w roku 972 (973) ożenkiem syna z cesarzówną bizantyńską Teofanią, (córka Romanosa II., siostra Bazylego II. Bułgarobójcy i Anny, późniejszej księżny kijowskiej, Włodzimierzowej). Księżniczka ta stanowi osobą swą wykładnik całego ważnego rozdziału w dziejach Niemiec i powszechnych.

Jako małżonka Ottona II., a potem rejentka podczas małoletności Ottona III., posiadła znaczne wpływy polityczne. Dwór jej zasłynął po całym świecie. Roztoczyła niewidziany dotychczas na Zachodzie przepych z całym aparatem bizantyńskiego ceremonjału, wobec czego dotychczasowe imitacje bizantynizmu na Zachodzie były nikłemi, nieudatnemi kopiami. Tym razem nie kończyło się jednak na rzeczach zewnętrznych. Otoczona gronem bizantyńskich uczonych i statystów wytworzyła nowe środowisko bizantyńskiej idei politycznej, bizantyńskiej państwowości — a ta przyjęła się w Niemczech do tego stopnia, iż należy do głównych cech dziejów niemieckich.

W Niemczech zapuściła już korzenie cywilizacja łacińska, a odtąd przybywa druga, tamtej w wielu cechach przeciwna: poczyna istnieć niemiecki rodzaj bizantynizmu. Nie opanował ten bizantynizm nigdy całych Niemiec w zupełności; zawsze część znaczna krajów i społeczności niemieckich przynależała do cywilizacji łacińskiej. Odtąd też dzieje przedstawiają ustawiczne ścieranie się pojęć bizantyńskich

z łacińskiemi, z zachodnio-europejskiemi. Istny dualizm cywilizacyjny w samym środku Europy.

Był zaś dwór Teofanji wyrazem nie lokalnego zbizantynizowania się, lecz reprezentował uniwersalność. Pod wpływem niemieckim i z niemiecką pomocą podniosła się na nowo powaga Konstantynopola, nawet we Włoszech. Liudprand, biskup kremoński, główny dziejopis tej doby i jeden z najtęższych umysłów owoczesnych, tytułuje cesarza bizantyńskiego wprost „kosmokratos", tj. władcą świata.

Oczywiście nie sama osoba Teofanji i jej towarzyszów sprawiła, iż bizantynizm ostał się w Niemczech i stał się Niemiec połową. Historja poucza, że podobne z sytuacji księżniczki i podobne ich dwory, Anny Włodzimierzowej w Kijowie (988) i Zofji Paleolożanki, wydanej za Iwana III (1472) nie nabrały żadnego zgoła znaczenia historycznego, stanowiąc zaledwie epizody bez następstw. W saskiej części Niemiec tkwiło wiele danych sprzyjających rozwojowi bizantynizmu; grunt był urodzajny dla tego krzewu. Tomu całego trzebaby, żeby to wykazywać. Nas tu obchodzi jedynie sam skutek: fakt istnienia kultury bizantyńsko-niemieckiej obok łacińsko-niemieckiej przez cały ciąg historji aż do naszych dni.

Objawy istnienia takiego stanu rzeczy w Niemczech zamierzam wskazać w krótkich słowach.

Najpierw zapytam czytelników, czy każdego a każdego z nich nie uderzała szczególna niemoc państwa „świętego cesarstwa rzymskiego nacji niemieckiej", tudzież częste okresy kulturalnej bierności w życiu narodu niemieckiego? Naród ten był bowiem (i jest) cywilizowany na dwa sposoby, stąd walka nieustanna dwóch prądów, osłabiająca całość, póki ta czy owa cywilizacja nie weźmie góry tak dalece, iżby druga musiała tamtej biernie podlegać. W zasadzie bowiem nie można być cywilizowanym na dwa sposoby, a pognębienie jednej z dwóch cywilizacyj jest niezbędne, ażeby kultura czynu nie zaniknęła. Niemcy, zmierzające równocześnie w dwóch kierunkach rozbieżnych, niebardzo ruszały z miejsca, a nieraz wywracał się ten wóz niemiecki; ruszało się i szło wtedy tylko, kiedy jedna z dwóch cywilizacyj drugą pognębić zdołała, kiedy ster opanowany był przez ludzi

wyłącznie jednej cywilizacji. Były okresy, w których ta lub owa cywilizacja w Niemczech traciła żywotność; lecz nigdy żadna z nich nie została pognębioną na tyle, iżby się nie mogła podnieść z upadku i na nowo przystąpić do współzawodnictwa. A jakżeż zajmujące są okresy (niedługie) współpracownictwa obydwóch, okresy niemieckiej syntezy łacińskiego z bizantynizmem — syntezy, zasadniczo niedopuszczalnej w szczerym bizantyniźmie!

Z tego stanowiska rozważana historja niemiecka dostarcza nadzwyczajnej obfitości nauk historycznych, tj. pouczenia wypływającego z historji. Przedstawia się też ta historja niemiecka zgoła odmiennie od dotychczasowych jej „całokształtów", gdy się ją widzi z tego pola obserwacyjnego, z pola walki cywilizacyj. Nowe wyłaniają się horyzonty, sięgające daleko poza i ponad niemiecką historję! Ale jakichże trzebaby szczęśliwych warunków, by się jąć takiej wielkiej pracy i dokonać jej w naszych polskich stosunkach, dla nauki tak nieszczęsnych i... ciasnych? Może kiedyś będzie Polska miała uczonych szczęśliwych!...

Idąc za radą Lincolna, że, gdy nie można robić tego, coby się chciało, trzeba robić to, na co nas stać, wyliczam tu szkicowo przejawy bizantynizmu niemieckiego:

Najważniejsza, najbardziej zasadnicza sprawa szła zawsze o stosunek powagi siły moralnej a fizycznej, co w chrześcijaństwie wyraża się stosunkiem państwa do Kościoła. Wpływy bizantyńskie działały w Niemczech coraz mocniej, wypaczając zupełnie ideę cesarstwa zachodniego. Otto III był wyjątkiem (potępiany też przez historyków niemieckich!), który wyrzucono szybko poza nawias. Następcy Ottonów mianowali i strącali papieży na włoskich wyprawach, a w kraju porobili z biskupów swych lenników, wprowadzając t. zw. inwestyturę świecką. Demoralizował się Kościół, psowała się cywilizacja łacińska. Europie groziło niebezpieczeństwo, iż utraci powagę siły duchowej, niezawisłej od materjalnej, od władzy państwowej. Tak jest! groziła utrata skarbu nad skarbami, będącego duszą naszej cywilizacji, uznawania wyższości ducha nad siłę fizyczną. Czyż cały rozwój cywilizacji klasyczno-chrześcijańskiej, wszystkie nasze swobody obywatelskie i dojrzałość społeczeństw zachodnich do spraw pu-

blicznych nie wyrobiły się stopniowo dzięki temu, iż władza kościelna uzyskała niezależność od świeckiej? iż pierwiastek duchowy miał u nas moc sam z siebie, nie z łaski siły fizycznej czyjejkolwiek?

O tę niezależność, o uznanie prawa kanonicznego toczyła się walka u wszystkich narodów grupy zachodnio-europejskiej. Duchowieństwo pierwsze wywalczyło sobie immunit, pociągając następnie za sobą świeckich, aż wreszcie „stany" połączyły się do walki o prawo wobec dynastji. Ten tok naszego rozwoju został w Niemczech częściowo przerwany przez kulturę bizantyńską. Gdyby ten kierunek zwyciężył był w Europie, groziła cywilizacji Zachodu zagłada, a chrześcijaństwo zeszłoby na zbiór liturgji, odprawianej dla wodzenia ludu na pasku w interesie bizantyńskiego absolutyzmu, uznanego za prawidłową państwowość.

Szczęściem powstała opozycja, a jakkolwiek późno jednakże nie za późno. W samych Niemczech nigdy nie brakło opozycji, występującej jużto silniej, jużto słabiej, lecz odzywającej się zawsze; tem bardziej nie zbrakło jej poza Niemcami. Za dynastji salickiej niemiecka opozycja osłabła jednak i trudno przypuścić, żeby społeczeństwo niemieckie samo dało było radę bizantynizmowi swemu.

Zasługa pogromu bizantynizmu niemieckiego, a zatem zasługa ocalenia cywilizacji chrześcijańsko-klasycznej, łacińskiej, przypada głównie Francji. Opozycja wraz z programem reform potrzebnych Kościołowi, wyszły od uczonych mnichów opactwa benedyktyńskiego w Cluny. Gdy zawiódł program dwoistości najwyższej władzy, program cesarstwa Karola W., występuje drugie zkolei pojęcie dobra powszechnego całej „rodziny ludów chrześcijańskich", mianowicie hasło, żeby władzę świecką oddać pod nadzór duchownej. Papież ma przestrzegać, czy monarchowie rządzą po chrześcijańsku, a złych chrześcijan ma prawo i władzę strącać z tronów. Dalszy to etap walki *de civitate Dei*. Pierwszym triumfem mnichów klunijackich było uwolnienie wyboru papieży od ingerencji cesarzy (1059 r., collegium kardynalskie). Papież Grzegorz VII stał się wykonawcą programu klunijackiego i na tem tle odbyła się jego walka z Henry-

kiem IV — a potem cała owa długa „walka cesarstwa z papiestwem" w Niemczech i Włoszech.

Cluny zwyciężyło, o ile chodziło o reformy w Kościele, lecz sprawa o stosunek Kościoła do państwa zakończyła się kompromisem, a zatem właściwie nie zakończyła się wcale. Boć, gdyby była zakończona — musiałaby zniknąć z Niemiec jedna z cywilizacyj: albo łacińska, albo bizantyńska. Są tam obie dotychczas.

Hasło poniżania Kościoła na rzecz władzy państwowej szerzyło się z Niemiec na inne kraje. Inne czynniki, zgoła niebizantyńskie, kontynuowały chętnie te dążności, aż wyłonił się z tego ruch antyreligijny; lecz zawiązek prądu w niemieckim bizantyniźmie.

Nadciągnęła niemiecka rewolucja religijna, zwana „reformacją" i rozszerzyła się również na inne kraje; w tym wypadku wszystkim jest wiadomo, że protestantyzm jest rodem z Niemiec. Wiadomo też, jako opanowali ten ruch książęta niemieccy, którym wzamian za protekcję przeciw Kościołowi przyznał protestantyzm wielkie przywileje, oddając im odrazu władzę bezporównania większą, niż posiadała ją władza świecka dotychczas wobec katolicyzmu. Ta władza czynnika materjalnego nad duchowym rosła coraz bardziej w świecie protestanckim, aż wytworzyły się *Landeskirchen*, których głową był *der Landesfürst*. Czyż to nie bizantynizm.

Ale nie skończyło się na tem. Prąd ten rozwijał się coraz bardziej poprzez zjazdy pastorów i poprzez wojny, aż przyznano panującemu prawo wydalania ze swego terytorjum tych, którzy nie chcą być tego samego wyznania, co książę. Władza państwowa ma tedy prawo decydować o religji mieszkańców, a kto temu się nie chce poddać może emigrować! Już łączono tedy najwyższą religijną władzę ze świecką w jednem ręku, ale zawsze w ręku panującego, robiąc wyznanie służebnikiem państwa. Brnęło się atoli w bizantynizm jeszcze bardziej. W wojnie 30-letniej zwycięża wkońcu bizantyńska zasada: *cuius regio, illius religio* — uznana także przez stany katolickie! Katolicyzm zaraził się także tym bizantynizmem. Odtąd katolicyzm niemiecki utracił na długo samodzielność moralną. Traktowany przez kato-

lickich książąt, jako *instrumentum status,* nie burzył się wcale przeciw temu, rad, że i on ma swych opiekunów. Całe życie religijne Niemiec dusiło się w bizantyńskiej metodzie ustroju życia zbiorowego.

Prostą konsekwencją tego stanu umysłów był józefinizm. Znalazł się monarcha, który chciał mieć i katolicyzm zorganizowany, jako swoją państwową „Landeskirche". Wiadomo, że opinja publiczna tę część „reform" józefińskich przyjęła nadzwyczaj chętnie; nawet w tych krajach austrjackich, gdzie inne reformy budziły opozycję. Za prześladowanie Kościoła nie uchodziło to nigdzie. Czyż to nie bizantynizm?

Wiadomo, jako upadek józefinizmu spowodowali wcale nie Niemcy, i że z pogromu tego ocalały jednak „reformy kościelne" i w dwa pokolenia po Józefie II. jeszcze duch jego pokutował w podręcznikach seminaryjnych, a nawet w konsystorzach.

Uznanie wyższości państwa nie mogło nie wieść do wyższości formy nad treść w umysłowości niemieckiej. Niepróżno tyle formalizmów w filozofji transcedentalnej niemieckiej; niedarmo formuła uniwersalna świętej trójki tezy, antytezy i syntezy wyłaniała się z dialektyki heglowskiej, jakoby z żywiołu powszechnego duchowego, ogarniającego wszelkie a wszelkie możliwości ducha. I czemżeż byłaby się stała niemiecka filozofja i nauka wogóle, gdyby nie reakcja katolicka od drugiej połowy XIX wieku, powołująca do śmielszego żywota na nowo kulturę łacińsko-niemiecką? Pomimo świetnego rozwoju prądu katolickiego ileż jeszcze bizantynizmu między katolikami Niemiec?!

Skutkiem długiej i ciężkiej przewagi bizantynizmu tracili Niemcy coraz bardziej zrozumienie prądów zmierzających ku różniczkowaniu się. Każdy historyk uznaje, jako Niemcy zawdzięczają bardzo wiele decentralizacji. Zaczyna się atoli objawiać silny prąd centralizacyjny, zmierzający do jedności politycznej Niemiec przez ujednostajnienie krajów niemieckich. Na czele tego kierunku staje państwo pruskie. Uniwersalizm niemiecki pojmowano niebawem, jako bezwzględne zapanowanie pruskiego typu na jak najrozleglejszym obszarze Niemiec, i to we wszystkich dziedzinach

życia. Zrobić z całych Niemiec rozszerzone Prusy — oto cel patrjotyzmu niemieckiego. Kto był odmiennego zdania, nie uchodził za patrjotę. Typowi pruskiemu godziło się zdobywać przewagę przemocą.

Zupełnie jak w bizantyńskiej historji, różniczkowanie poczęło uchodzić nietylko za przestępstwo przeciw Rzeszy niemieckiej, lecz zarazem za kierunek antykulturalny, za obniżanie cywilizacji w Niemczech. Świadectwem całe pliki grubych tomów dzieł historycznych szkoły Sybla i Treitschkego. Niewiele doprawdy niedostawało do tego, by historję Niemiec owinąć około historji pruskiej podobnież, jak to zrobił był Bossuet z historją powszechną, nawiniętą na oś żydowską. Już rozpoczynały się dociekania, co uważać za przedpruskie pruskości? bo dla licznych uczonych rozumiało się to samo przez się, że pruskość istniała zawsze, nawet przed Wilhelmami i Fryderykami.

Poszło się po nitce do kłębka formalnie i nietrudno było odnaleźć formę krzyżacką, w którą weszło następnie księstwo pruskie, a z księstwa królestwo. Stąd owo uwielbienie dla Krzyżaków, jako dla przodków prusactwa. Formalnie racja — ale rzeczowo jednak było to długo coś innego. Tego tu dociekać bliżej nie będziemy, ale przyznajemy, jako skutkiem całkowitego upadku idei zakonu rycerskiego wśród Krzyżaków oni pierwsi zrobili z religji służkę państwa. Pochodziło to nie z bizantyńskich wprawdzie wpływów, lecz z arabskich („saraceńskich" poprzez Sycylję i południowe Włochy, poprzez dwór Fryderyka II. i jego szkołę polityczną) — ale posłużyło walnie do wzmocnienia bizantynizmu niemieckiego, bo kroczyło to następnie w tym samym kierunku. „Chytrzy nieprzyjaciele Chrystusa", (jak ich napiętnowano w kurji papieskiej) byli bądź co bądź klasycznym przykładem łączenia w jednem ręku powagi duchowej ze świecką, a z tego musiały po pewnym czasie wyniknąć następstwa ogromnie szkodliwe dla moralnej strony życia zbiorowego. Miejmy atoli na uwadze, że stolicę Zakonu dopiero w r. 1309 przeniesiono z Wenecji do Malborga. Prąd, wniesiony w dzieje Niemiec przez Krzyżaków, spłynął w jedno z bizantynizmem dopiero w czasach Zygmunta Luksemburczyka, i to w drugiej połowie panowania tego typowego Bi-

zantyńca na niemieckim tronie, a więc dopiero z początkiem wieku XV. Na soborze konstancjeńskim można obserwować początki tego spłynięcia.

Potem, w drugiej połowie XV. wieku, już oni stanowią potężną podporę kultury bizantyńsko-niemieckiej — aż wkońcu wydają z siebie to, co się rozumie przez „prusactwo".

W państwie pruskiem nie kwitnęła nigdy wolność indywidualna, a urządzenia społeczne otrzymywały upoważnienie od państwa. Jak w Bizancjum, było się w królestwie pruskiem obywatelem o tyle, o ile władza państwowa pozwoliła. Nikt nie zaprzeczy, jako żaden pruski statysta nie traktował poważnie konstytucjonalizmu w wieku XIX. Prawo publiczne polegało na wszechmocy państwa. Teorja stara bizantyńska, zaznaczona w orjentalizującem się prawie rzymskiem, wskrzeszona przez uczonych niemieckich, rozwinięta nową metodą przez filozofów pruskich i prusofilskich, przez tych, którzy pragnęli zamienić Niemcy na rozszerzone Prusy. Ubóstwienie państwa, określone z taką wyrazistością u Hegla, trwa dotychczas, chociaż używa się innych wyrażeń.

Otóż nawet katolicy niemieccy są pod względem cywilizacyjnym grubo podszyci bizantynizmem. Jak rzadko kto w tym obozie wyrazi żal oto, iż w Prusiech społeczeństwo nie ma głosu wobec władzy państwowej! Kto biadał nad tem, że w Prusiech ustrój życia zbiorowego trzymał się tej metody, iż władza państwowa myślała i robiła za społeczeństwo, dyktując, jakiem ono ma być? A otóż to właśnie należy do zasadniczych cech bizantynizmu.

O Prusiech można śmiało powiedzieć, jako organizacja społeczna cierpiała tam na niedorozwój, a państwowa na przerost. Chorobę tę przejęto z zapałem, uważając ją właśnie za warunek najlepszego zdrowia. Na tym punkcie rozchodzą się diametralnie cywilizacja łacińska i bizantyńska.

Pozostaje jeszcze roztrząsnąć kwestję narodowości w Niemczech. Poczucie narodowe zakwitło tam dziwnie późno, niemal najpóźniej z całej Europy, bo dopiero z początkiem w. XIX (we Włoszech z początkiem XIV, w Polsce niemal równocześnie). Carl Ludwig Michelet, najzacieklejszy heglista, pisze, jako w r. 1812 Moritz Arndt, zbiegłszy powtórnie przed Napoleonem do Rosji (gdzie spotkał się ze

Steinem), uświadomił był potem Niemców o jedności narodowej pieśnią: „Was ist des Deutschen Vaterland"?[1])

Dziś świadomość ta niewątpliwie jest wysoko posuniętą i nikt nie zaprzeczy Niemcom silnego poczucia narodowego. Ale czyż znajdzie się w Niemczech ktokolwiek, ktoby chciał twierdzić, że tak bywało od wieków? Sądziłbym, że patrjotyzm stanowi wcale nowy dorobek umysłowości niemieckiej i uważam to właśnie za ważny dowód, że tkwiło w nich sporo bizantynizmu. Bizantynizm zna państwo, lecz nie zna ojczyzny. A Prusak dziś jeszcze woli państwo pruskie od całych Niemiec — i nigdy nie da pierwszeństwa Niemcom przed Prusakami.

Do historji poczucia narodowego w Niemczech przytacza Paul Barth bardzo ciekawe fakty:

Lessing pisze dn. 14 lutego 1759 r. do Gleima: „Ja wogóle nie mam pojęcia o miłości ojczyzny (żal mi, że wypada mi wyznać przed Panem mój wstyd), a wydaje mi się ona w najlepszym razie heroiczną słabostką, bez której się bardzo dobrze obchodzę". Herder wyraził się: „Ze wszystkich pyszałków za największego głupca uważam człowieka dumnego ze swej narodowości, jakoteż z urodzenia i ze szlachectwa". Znamienne są słowa Goethego, wypowiedziane do Eckermanna: „Mówiąc między nami, ja nie czułem nienawiści do Francuzów, chociaż dziękowałem Bogu, kiedyśmy się ich pozbyli. Jakżeż ja, dla którego mają znaczenie tylko kultura i barbarzyństwo, byłbym mógł nienawidzieć narodu, należącego do najkulturalniejszych na świecie, a któremu zawdzięczam tak znaczną część własnego wykształcenia". W swej „Italienische Reise" pisze Goethe: „Dla mnie państwo i ojczyzna mieszczą w sobie jakąś wyłączność" (ekskluzywność). Schiller uderza w strunę patrjotyczną wtedy, gdy bohaterowie jego bronią swego kraju przed obcym najazdem, działając w imię ogólnej zasady humanitarności. W jednym z listów do F. H. Jacobi'ego pisze: „Jesteśmy ciałem obywatelami naszych czasów i pozostaniemy nimi, boć nie może być inaczej; zresztą jednak i według ducha jest to

[1]) Carl Ludwik Michelet: Die Geschichte der Menschheit in ihrem Entwickelungsgange seit dem Jahre 1775 bis auf die neuesten Zeiten. I. Teil, Berlin 1859, str. 415.

obowiązkiem i przywilejem filozofa, jakoteż poety, żeby nie należeć do żadnego narodu ni do żadnych czasów, lecz być we właściwem znaczeniu tego wyrazu współcześnikiem wszystkich czasów". [1])

Dopiero J. G. Fichtego uważać można za pierwszego patrjotę niemieckiego, a popadł odrazu w uwielbienie własnego narodu. Niemcy, jego zdaniem, najbliższe Boga, język niemiecki wyższy ponad romańskie i angielski (bo nieoparty o łacinę, o „podstawę zamarłą", jak tamte); Niemcy mają ducha zarówno z innemi narodami, a nadto „Gemuet", którego innym brak. Niemcy stanowią „nadzieję całego rodu ludzkiego" i w interesie ludzkości muszą być zachowane. Taką jest treść jego słynnych „Reden an die deutsche Nation", które porwały Niemców do broni przeciw najazdowi Napoleona.

Ale jeszcze w grudniu 1813 r. proponownł W. Humboldt, żeby wystarać się u Anglji i Rosji o gwarancję dla niepodległości Niemiec. Wtedy Stein zrobił uwagę: „Gwarancja zagranicy ma w sobie dużo; w każdym razie możnaby dopuścić do tego tylko Anglję lub tylko Rosję". W zasadzie zgadzał się tedy na gwarancję. Sam Stein wygotował memorjał w marcu r. 1814, z propozycją dyrektorjatu złożonego z czterech głosów, mającego stać na czele Niemiec, mianowicie: Austrja, Prusy, Bawarja i Hanower, a Hanower był przecież dependencją angielską.

Potem rozwinęło się poczucie narodowe dziwnie szybko w ubóstwienie własnego państwa w imię doktryny filozoficznej, której praktycznym wykonawcą stał się Bismarck, a teoretycznym w dalszym ciągu propagatorem pruski historyk H. v. Treitschke, który oświadczył: „Wyrzeczenie się własnej potęgi stanowi dla państwa doprawdy grzech przeciwko Duchowi Św." [2])

---

[1]) Barth (772, 773) cytuje Rudolfa Tardy'ego: Goethes Verhaeltnis zu Vaterland und Staat, Programm des Gymn. zu St. Maria Magdal. Breslau 1874 — i H. Baumgarten: Historische und politische Aufsaetze und Reden, Strassburg 1894. Paul Barth: Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. I. Teil: Grundlegung und kritische Uebersicht. II. Auflage, Leipzig 1915.

[2]) Barth, s. 775—777.

A podczas wojny powszechnej co się działo? Czyż całe Niemcy nie były tego zdania, jako wzmocnienie własnej potęgi kosztem jakimkolwiek jest obowiązkiem? Czy naruszenie neutralności Belgji było zganione? a doprawdy może to jeszcze nie było najgorszą zbrodnią Prus, uwielbianych przez całe Niemcy; było to tylko zbrodnią najgłośniejszą i przez Ententę odczutą na własnej skórze bezpośrednio. Aleć cała (powtarzam cała) historja Prus składa się z rabunku i z ustawicznego deptania wszelkich praw boskich i ludzkich.

Cóż na to Kościół niemiecki? Jest nawet teraz jeszcze zahypnotyzowany bizantynizmem niemieckim. Żyje w Poznaniu świadek, który wiosną 1916 roku zanotował bezpośrednio po kazaniu biskupiem słyszanem u św. Macieja w Berlinie te słowa kaznodziei: „Deutsch zu sein ist eine Ehre vor Gott, und deutsch sterben ist eine Gottesgnade". Biskup odnosił to oczywiście jednako do katolików i do protestantów; a zatem lepiej być protestantem Niemcem, niż katolikiem innego narodu, a to ze względu na „Ehre vor Gott". Dlaczegóż aż tak? Wyjaśni to inny kaznodzieja, który w kaplicy przy Hamburgerstrasse w Berlinie kazał temi słowy: „Gdy Pan Bóg świat stworzył, tak mu się spodobał, że zstąpił na ziemię i ją pocałował. W miejscu, gdzie pocałował, są Niemcy". [1]) Pozostaje tylko wątpliwość, czy to nie specjalnie Prusy?

Blasco Ibanez dostrzega satyrycznie, jako „ludzkości szczęście polega na tem, by wszyscy ludzie żyli na sposób pruski". [2])

Słusznie powiedział hiszpański pisarz: na sposób „pruski", a nie wyraził się: „niemiecki". Żyć bowiem po niemiecku — to nic nie znaczy, bo niewiadomo, co właściwie znaczy. Nie można żyć równocześnie na dwa sposoby; nie można mieć życia zbiorowego urządzonego równocześnie na dwa sposoby; nie można być równocześnie cywilizowanym na dwa sposoby. O Prusaku wiemy, że należy do kultury bizantyńsko-niemieckiej; czyżby Niemiec nie mógł być

[1]) Władysław Berkan: Życiorys własny. Poznań 1924 str. 296.

[2]) Wincenty Blasco Ibanez: Czterech jeźdźców Apokalipsy, tłum. Hajota. Warszawa 1925. Tom III, str. 173.

cywilizowanym nie na pruski sposób? Owszem! a zatem: żyć po niemiecku — może mieć znaczenie dwojakie, pruskie lub antypruskie.

Z tego muszą sobie Niemcy zdać sprawę — i potem dopiero określać stosunek swój do innych państw i narodów, zwłaszcza do Polski. Czy ma to być stosunek na modłę cywilizacji łacińskiej, czy bizantyńskiej *vel* po prusku?

Szanuję cywilizację nawet chińską, a zatem nie upatruję w tem nic zdrożnego, że ktoś należy do bizantyńskiej. Stwierdzam tylko po prostu, że to i owo jest cywilizacyjnie bizantyńskie.

Stwierdzam nadto, że kultura bizantyńsko-niemiecka jest najwyższym rozkwitem bizantynizmu; cywilizacja ta stanęła w Niemczech na szczeblu znacznie wyższym, niż za najlepszych swych czasów w samemże Bizancjum. Prusy są bizantynizmu arcydziełem.

Co za szkoda, że łacińska cywilizacja rozwijała się w ostatnich pokoleniach w Niemczech stosunkowo słabo — bądź co bądź słabiej od bizantyńskiej. Skutkiem tego pruski kierunek myśli i czynu pozajmował wiele placówek, nieopatrzonych należycie przez kierunek zachodnio-europejski, łaciński. Skutkiem tego liczni (nader liczni) zwolennicy cywilizacji łacińskiej dostali się w wielu sprawach pod wpływ bizantyński, i zapatrują się na wiele rzeczy według bizantyńskiego ustroju życia zbiorowego, metodą bizantyńską.

Państwo pruskie jest syntezą dwóch cywilizacyj: łacińskiej i bizantyńskiej o tyle, że nie mogło się rozwinąć bez poparcia Niemców katolickich. Jak zawsze — a zawsze dotychczas przy wszelkich syntezach Zachodu a Wschodu (od starożytnego Rzymu poczynając) pierwiastek wschodni bierze górę. Kierunek pruski jest dziś w Niemczech tak silny, iż niełatwo uwierzyć w możliwość przemożenia go przez wyznawców katolicyzmu — oszołomionych wprost Prusami.

Traktat wersalski, zwróciwszy się niemądrze przeciwko Niemcom zamiast wyłącznie przeciw Prusom, wykopał dołki sam pod sobą. Można było znieść całkowicie państwo pruskie, na czem Niemcy nie utraciłyby przecież ni piędzi ziemi niemieckiej! Albowiem działanie antypruskie nie musi

wcale być antyniemieckiem. Pragnąłbym, żeby w Polsce o tem pamiętano. Sami pruscy statyści, od Bismarcka poczynając, twierdzili zawsze, jako istnienie Polski niepodległej, odzyskującej zabór pruski, jest *incompatibile* z istnieniem państwa pruskiego. Dodać możemy, że jest ono incompatibile zarazem z wielu a wielu kwestjami terytorjalnemi niemieckiemi. Gdyby Prusy miały restytuować, cóż z nich zostanie?

Powiem otwarcie, że Niemiec jest mi sympatyczny. Pracowity, cichy, otoczony książkami i kwiatami, solidny... I ten Niemiec musiał stać się nienawiścią całego świata (wszystkich pięciu jego części) bo rady sobie nie można było dać z jego uroszczeniami i wybrykami! Od Chin do południowej Ameryki, od Washingtonu do Wilna wszędzie utarło się wyrażenie o „zmorze niemieckiej". Jakżeż to pogodzić z tamtem? Oto Niemiec w życiu prywatnem, indywidualnem, jest czemś zgoła innem, niż w publicznem. Cichy zamienia się w butnego, solidny w zbrodniarza, sympatyczny w „zmorę" — bo przechodzi do metody bizantyńskiej. Tak jest! Cywilizacji łacińskiej pozostało w Niemczech niemal tylko życie prywatne!

Sanabiles fecit Deus nationes; może tedy nastanie znów okres osłabienia kierunku pruskiego? Dla dobra Europy jest to konieczne, bo inaczej zacznie się okres ciągłych wojen. Z Prusami wojna Polsce nieunikniona. Chodzi o to, czy to ma być wojna tylko z Prusami, czy też z Niemcami całemi? Odpowiedź nie do nas należy. Czy jednak Prusy ośmieliłyby się na wojnę bez poparcia reszty Niemiec? Przywieść Prusy do porządku jest dla Niemiec sprawą łatwiejszą, niż ponosić wciąż skutki pruskiego wasalstwa. Chodzi tylko o to, czy Niemcy chcą zrzucić z siebie jarzmo pruskie, które uczyniło ich nienawistnymi całemu światu?

Prusom zawdzięcza Europa powszechną służbę wojskową i cały militaryzm. Za naszych dni przysłużyły się Prusy Europie wyprawieniem do Rosji owego sławnego transportu rewolucji bolszewickiej w oplombowanych wagonach, uzbrajaniem Rosji bolszewickiej przeciw każdemu a każdemu, tudzież... anthropozofią. Robią to Prusy, ale

w Europie mówi się: Niemcy. O usunięcie tego nieporozumienia muszą się starać usilnie niemieccy zwolennicy cywilizacji łacińskiej.

Dzięki *Przeglądowi Powszechnemu* dowiadujemy się od jakiegoś czasu, że jednak niezupełnie jeszcze wyginęli Niemcy cywilizowani według metody tej samej, co my, czy też Francuzi lub Włosi. Gdybyż oni na nowo... rozrodzili się, możeby nietylko dało się usunąć nasze „nieporozumienie", ale doprawdy możeby świat inną przybrał postać? Ale chcieć Prusy godzić z Polską, na to szkoda czasu i atłasu. Bizantynizm i latynizm nigdy się nie porozumieją, bo to są dwie przeciwne metody.

Jakżeż tedy mogły porozumieć się w Niemczech? Nie zapominajmy, że „synteza" ta sprowadziła na Niemcy „interregnum" XIII wieku, potem wojnę 30-letnią, i ostatnią wojnę, kto wie, czy skończoną? Prusy twierdzą bez ustanku, że wojna tylko przerwana; a gdy będzie podjęta na nowo, czy musi się skończyć zwycięstwem... Niemiec? Który Niemiec wątpił w r. 1914 o zwycięstwie? Zupełnie tak samo i obecnie wszyscy są przekonani o pewnem zwycięstwie w wojnie najbliższej.

„Wszyscy"? co za wszyscy? Czy wszyscy Niemcy, czy tylko Prusacy? Odpowiedź musi nadejść ze strony niemieckiej.

Prusacy wojny pragną. Jeżeli niemieccy członkowie cywilizacji łacińskiej wojny nie pragną, niechże się czemś różnią od tamtych — a przedewszystkiem niech nie powtarzają za pruską panią matką piosenki o „kuryfarzu" — bo tą drogą rozpęta się z wszelką a wszelką pewnością nową wojnę europejską. A wtedy albo koniec cywilizacji chrześcijańsko-klasycznej, albo musi nareszcie nastać raz koniec Prus. Żadnemu Niemcowi nie spadłby przez to włos z głowy, owszem, odetchnęłyby Niemcy.

Według wszelkich danych jest i obecnie cywilizacja bizantyńska w Niemczech o wiele żywotniejszą od łacińskiej. Jeżeli posłyszę głos niemiecki przeczący temu, rad będę.

Prof. Feliks Koneczny.

Hymny kościelne ku czci Chrystusa Króla.

Te saeculorum.

(na nieszpory)

Narodów Królem uznany,
Wszech wieków Władco, o Chryste,
Ty jeden dzierżysz bez zmiany
Dusz i serc berło wieczyste:

Tłum niecny berła Ci przeczy,
Nie chce, byś władał nad krajem:
My Cię radośnie wszech rzeczy
Najwyższym Królem wyznajem.

Pokoju Książe i zgody,
Opornych naucz żyć karnie,
Błądzące zgromadź narody
Przez miłość — w jedną owczarnię!

Wszak na toś, w krwawej rozterce,
Na krzyżu rozpiął ramiona
I włócznią przeszyte Serce
W płomieniach — jawisz nam z łona...

Na to — pod chleba kruszyny
I wina kształtem — wśród zacisz
Ołtarza — łaską swe syny
Z przebitej piersi bogacisz...

Niech czczą Cię ludów wodzowie
W publicznym hołdzie, niech szuka
Sąd wraz ze szkołą, niech zowie
Swym Królem — prawo i sztuka!

Na możnych królów djademie
Niech znak twój jawnie rozbłyska:
Swem berłem ojczyste ziemie
Rządź i domowe ogniska!

Niech Tobie, Jezu, brzmi chwała,
Co w dłoni berła masz świata,
Niech z Ojcem, z Duchem cześć trwała
Wam będzie po wszystkie lata!

Amen.

Aeterna Imago.

(na jutrznię)

Odbicie Ojca wieczyste,
Ze światła światło bez miana,
Hołd Tobie, Zbawco nasz Chryste,
Cześć, moc królewska jest dana!

Tyś sam przed wieki, o perło
Ojcowska — czasów ostoją,
Sam Ojciec narodów berło
Najwyższe — składa w dłoń twoją!

Tyś kwiatem Panny bez winy,
Ludzkości głową i chwałą,
Głaz, co spadł z niebios wyżyny
I ziemię ogarnął całą...

Gdy ród śmiertelnych skuł szatan
W niewoli srogiej ogniwa,
Ty rwiesz je, z nami krwią zbratan,
Świat przez Cię niebo zdobywa!

Praw Dawco, Mistrzu, Kapłanie:
Na szacie twej, wypisany
Krwią — tytuł błyszczy świetlanie:
„Król królów i Pan nad pany".

W twą moc się z serca zapałem
Oddajem, Władco wszech ziemi:
Wszak szczęściem ziemian jest całem
Żyć pod prawami twojemi!

Niech Tobie, Jezu, brzmi chwała,
Co w dłoni berła masz świata,
Niech z Ojcem, z Duchem cześć trwała
Wam będzie po wszystkie lata!

Amen.

Vexilla Christi.

(na laudes)

Sztandary Chrystusa boże
Triumfu słońce różowi:
Narody, bieżąc w pokorze,
Hołd nieście królów Królowi!

Nie klęską, która uniża,
Nie siłą, która w pył grzebie:
Miłością z wyżyn On krzyża
Pociągnął wszystko do siebie...

O, trzykroć szczęsna kraina,
Nad którą Chrystus tak władnie,
Co prawa Bożego Syna
Niebiańskie — spełnia dokładnie!

Zbrodnicze nie wrą tam wojny,
Umacnia pokój przymierza,
A ład i zgoda dostojny
Swój uśmiech w państwie rozszerza.

Małżeńska wiara tam kwitnie,
Wstyd krasi lica młodzieży,
Dom każdy zdobi zaszczytnie
Rodzinnych zalet wian świeży.

Spragnionych światłem racz swojem
Oświecać, Królu łaskawy,
Niech, darzon błogim pokojem,
Świat Tobie niesie pieśń sławy!

Niech Tobie, Jezu, brzmi chwała,
Co w dłoni berła masz świata,
Niech z Ojcem, z Duchem cześć trwała
Wam będzie po wszystkie lata!
Amen.

Przełożył
Ks. Tadeusz Karyłowski T. J.

Rozporządzenie waloryzacyjne w świetle prawa i ekonomji.

I.

Dziś zapewne już wszyscy sobie uświadomili, że ani jednostka, ani rząd, nie może zwiększyć swoich dochodów przez mnożenie znaków obiegowych czyli pieniędzy. Pomysł pokrywania potrzeb państwa przez mnożenie pieniędzy był równie niedorzeczny jak zgubny. Potrzeby państwa niczem się nie różnią od potrzeb jednostek, a jedne i drugie mogą pokryć tylko dobra użytkowe, które wytwarza praca ludzka czyli produkcja. Nic tych dóbr zastąpić nie może. Nikną one ciągle przez czas i zużycie, więc ciągła produkcja musi te, co uległy zużyciu, zastąpić nowemi. Jeżeli nowych przybywa więcej, aniżeli ubyło przez zużycie, to dobrobyt kraju się podnosi, jeżeli przeciwnie produkcja bieżąca nie pokrywa nawet tego, co się zużywa, to dobrobyt kraju upada. Poza produkcją niema zadnego bogactwa ani żadnych dóbr na tym świecie.

Jakąż w tej produkcji rolę odgrywa pieniądz, kiedy on zdaje się być panem tego świata, o nim tylko wszyscy zdają się myśleć i o niego tylko się ubiegać? Ułatwia on tylko zamianę dóbr, bo ludzie ciągle potrzebują zamieniać. Każda jednostka wytwarza pracą swoją jedną rzecz, a setek lub nawet tysięcy potrzebuje; te, co jej potrzebne, dostaje tylko wzamian za rzecz, którą ona produkuje.

Rzeczy ludziom potrzebne mają różną wartość, więc do zamiany trzeba najpierw oznaczyć ich względną wartość; do tego potrzebna jakaś stała miara wartości. Taką miarę daje

ludziom złoto, dlatego, że ma samo względnie najstalszą miarę i jest podzielne, przez podział nie tracąc na wartości. Stąd złoto stało się pieniądzem, czyli pośrednikiem przy zamianie dóbr innych. Przy jego pośrednictwie każda zamiana rozpada się na dwa akty: za rzecz, którą zrobiłem, dostaję najpierw złoto, a potem dopiero za złoto dostaję rzecz potrzebną mi do życia.

Ale możność sprzedania i kupienia rzadko się schodzą, więc tego rodzaju zamiana miała zawsze tę niedogodność, że ludzie muszą mieć zapasowe złoto, aby kupić, kiedy jest do tego sposobność. To trzymanie złota w zapasie powiększało koszt produkcji i utrudniało obieg. Usunął tę trudność i ułatwił obieg kredyt. Kowal potrzebuje chleba, a nie ma pieniędzy, ma tylko oblig od rolnika, że mu jest dłużny za robotę kowalską. Z tym obligiem idzie do piekarza, ten sprzedaje mu za ten oblig chleb, a że sam mąki potrzebuje, więc idzie znów z tym obligiem do młynarza, ten mu za niego daje mąkę, bo wie, że za niego dostanie zboże od rolnika. Ten ostatni kontent jest, że może dług swój u kowala umorzyć zbożem, bez szukania pieniędzy. Tak się dokonały cztery tranzakcje bez pieniędzy brzęczących i bez trzymania złota w zapasie.

Oblig rolnika, który pozwolił na dokonanie czterech zamian, to prototyp pieniądza papierowego t. z. banknotu. Czemże tu kowal płacił za chleb? Płacił swoją wierzytelnością, którą miał u rolnika, dług płacił wierzytelnością. Okazało się z czasem, że przy pośrednictwie banku biletowego mogą wszystkie niemal należytości w ten sposób być umarzane. Każdy przecież człowiek produkujący ma albo jakieś dobro do zbycia albo jakąś za niego wierzytelność, których nie może narazie zamienić na pieniądze i nie może kupić rzeczy, których potrzebuje. Na te dobra, jeszcze niesprzedane, i na wierzytelności dostaje bilet bankowy na odpowiednią sumę w złocie, a za ten bilet będzie mógł kupić rzeczy mu potrzebne, bo ten, co mu sprzeda, będzie mógł tym biletem umorzyć swój dług w banku. W ten sposób w banku biletowym czyli emisyjnym schodzą się wszystkie długi i wierzytelności i wzajemnie się umarzają. Trzeba bowiem przyjąć, że w normalnych warunkach tyle jest długów obiegowych,

co i wierzytelności, bo produkcja pokrywa zużycie. Z nadwyżki produkcji rodzi się jeszcze zysk dla banku.

Cóż tu nadaje wartość biletom banku? To samo, co nadawało wartość obligowi rolnika, za który kowal dostał chleb u piekarza. Prawdziwa wierzytelność. Gdyby była nieprawdziwa, ten oblig byłby fałszywy. Za biletami banku muszą być także prawdziwe wierzytelności, one tylko nadają im wartość, nie może tych wierzytelności zastąpić wola banku ani żaden autorytet.

Całe życie ekonomiczne wypełnia produkcja dóbr i ich obrót czyli zamiana między ludźmi, a jedno bez drugiego być nie może, skoro ludzie bez konsumcji żyć nie mogą, a rzeczy potrzebne im do życia dostają tylko przez zamianę. Obrót kredytowy przy pomocy biletów banku ułatwia niezmiernie zamianę, skoro producent nie potrzebuje czekać, aż sprzeda wyprodukowane dobra i nie potrzebuje wstrzymywać swojej produkcji. Zyskuje więc na tem niezmiernie całe życie ekonomiczne.

II.

Wedle tego obiegu kształtuje się cała produkcja i całe życie ekonomiczne; a z tego można już przewidzieć, jakiemu wstrząśnieniu ulegnie to życie, jeżeli bank będzie wydawał swoje bilety bez pokrycia w istniejących dobrach użytkowych lub opartych na nich wierzytelnościach. Banknotów przybędzie, a dóbr nie przybędzie i stąd zmieni się między nimi stosunek. Za ten sam banknot nie będzie można dostać już tej samej ilości dóbr użytkowych, bo banknotów przybyło, a dóbr nie przybyło. Nikt wtedy nie wie, co daje i co bierze, bo nikt nie wie jaką mają wartość banknoty. Producent nie wiedząc co dostanie za plony swej pracy i nie mogąc naprzód obliczyć dochodów swej produkcji, wstrzymuje swoją produkcję. Kredyt obiegowy zamiera a z nim zamiera całe życie ekonomiczne.

Obieg dóbr to pierwszy warunek produkcji normalnej, ale jest jeszcze drugi: kredyt produkcyjny. Na produkcję składa się kapitał i praca, przez nie ludzie się łączą, bo najczęściej inni dają kapitał a inni pracę. Ale ten, co daje kapitał, chce mieć pewność, że to, co daje, to samo odbierze.

Kiedy wartość pieniędzy obiegowych spada, ta pewność znika a rodzi się inna pewność, że wierzyciel nie odbierze tego, co dał, tylko daleko mniej.

Kapitał to dobro, które wytworzyła praca, ale odłożyła od konsumcji, aby jej służyło przy dalszej produkcji. Przezeń ona się ciągle zwiększa. Gdzie ludzie nic nie odkładają, nie tworzą kapitałów, tam jest życie pierwotne, z dnia na dzień z całą jego nędzą. Postęp zaczyna się tam, gdzie się zaczyna odkładanie, a miarą rozwoju kraju są jego kapitały. Wielkie kapitały, powstałe z połączenia małych, pozwalają ludziom na tworzenie olbrzymich dzieł produkcji, które bogacą całą ludzkość, bo cała ludzkość z nich korzysta. Kapitały tworzą instytucje humanitarne i kulturalne, które tworzą najwyższą kulturę. Po kapitałach poznaje się stopień kultury i dobrobytu każdego kraju, choć nie służą one do konsumcji ale do produkcji; przez nie produkcja się zwiększa, zyskuje coraz większy rozmach.

Wszystko to, cały ten postęp jest niemożliwy przy inflacji, bo ona niszczy dawne kapitały a zamyka drogę do tworzenia nowych. Prowadziła ona u nas cały kraj do przepaści życia pierwotnego. Kiedy już było bardzo źle, rząd zatrzymał się nad tą przepaścią, przestał mnożyć pieniądze, przywrócił panowanie stałej waluty, w niej nawet ułożył swój budżet.

Okres inflacji przypomina się nam dziś jak ciężki, męczący sen. Z powrotem stałej waluty nadzieja wstąpiła w serca wszystkich, ludzie przestali się bać jeden drugiego, zaczęło się oszczędzanie i tworzenie kapitałów, a one otworzyły drogę do większej produkcji. Ona tylko otwiera widoki na lepszą przyszłość.

III.

Ale przyszłości nie można oddzielić od przeszłości, bo ta ostatnia, kiedy tworzyła kapitały, pracowała dla przyszłości. Byłaby przyszłość bardzo niewdzięczna, gdyby nie szanowała tego, co jej dała przeszłość. Z krzywdy tych, co tworzyli kapitały dla przyszłości, nie może powstać lepsza przyszłość. Powrót do stałej waluty nie

może być powodem niczyjej krzywdy, bo on ma właśnie krzywdy naprawić.

Inflacja pozbawiała strony umawiające się opieki prawa, tego prawa, które jest duszą wszystkich ustaw cywilnych, wszystkich społeczeństw kulturalnych, a które mówi, że dłużnik winien oddać to, do czego się zobowiązał. Powrót do waluty stałej ma przywrócić panowanie tego prawa, jego opiekę. Czy z powrotem stałej waluty ma powrócić opieka prawa tylko dla nowych zobowiązań czy dla wszystkich? Tu rząd państwa zawahał się, bo dłużnikom bardzo się podobało, że w czasie inflacji płacili mniej, niż wzięli.

Powrót jednak do waluty stałej musi być powrotem do panowania prawa, a prawo musi być jedno dla wszystkich. W interesie przyszłości nie można dopuścić, żeby inne prawo było dla nowych zobowiązań, a inne dla dawnych, żeby nowe tylko korzystały z opieki ustawy cywilnej, a dawne nie. Byłoby to najpierw naruszenie samej ustawy, która nie zna żadnych różnic między zobowiązaniami i dłużnikami, a potem jeżeli byłoby krzywdą dla wierzycieli, to byłoby też krzywdą dla przyszłości. Nie zachęcałoby to ludzi do tworzenia kapitałów, gdyby widzieli jak dawne giną, jak je ludzie lekceważą. To właśnie zabija wszelkie zaufanie i chęć do oszczędzania i tworzenia kapitałów.

Ustawa cywilna nie zna takich wyjątków, daje wszystkim wierzycielom jednaką opiekę. W wykonaniu jednak tej opieki przez sądy, po zaprowadzeniu stałej waluty, powstała pewna trudność co do umów i zobowiązań powstałych w okresie inflacyjnym. Nie ulega wątpliwości, że strony umawiały się wedle tej wartości pieniędzy, jaką one miały w chwili zawierania umowy, ale tę wartość trudno teraz rozpoznać, trzeba zasięgać wiadomości z ceduły giełdowej każdego tygodnia okresu inflacyjnego, który trwał niecałe 10 lat. Czynić takie dochodzenia przy sądzeniu sporów, to może przechodzić siły sądów. Rząd którego pierwszym obowiązkiem czuwać nad wykonaniem prawa, winien był sądom ułatwić to zadanie, winien był pod swoim autorytetem wydać taką tabelę, któraby wskazywała wartość pieniędzy w każdym tygodniu okresu inflacyjnego obliczoną w walucie stałej.

Rząd spełnił ten obowiązek i wydał taką tabelę, ale się na tem nie ograniczył, zmienił ustawę cywilną, na niekorzyść dawnych wierzycieli i stworzył dwie kategorje wierzycieli. Wedle rozporządzenia waloryzacyjnego z 14 maja 1924 r., postanowienie ustawy cywilnej, które powiada, że dłużnik winien oddać to, co winien, do czego się zobowiązał, nie obowiązuje stron, które zawarły umowę przed dniem wejścia w życie tego rozporządzenia, obowiązuje tylko strony, które zawarły umowy po dniu tego rozporządzenia. Dawniejsi wierzyciele muszą zrzec się swoich pretensji na rzecz dłużników wedle postanowień tego rozporządzenia. Tu prawodawca na miejsce woli stron stawia swoją wolę, a takie prawo jest unikatem w dziejach prawodawstw.

IV.

Rozporządzenie waloryzacyjne redukuje wszystkie dawniejsze zobowiązania, powstałe przed wydaniem tego rozporządzenia, ale bardzo niejednakowo. Rozróżnia najpierw wierzytelności zabezpieczone na hipotekach nieruchomości od innych wierzytelności. Zabezpieczone na nieruchomościach redukuje rozmaicie w zależności od tego, czy nieruchomość położona w mieście czy na wsi, czy w powiatach, które uległy spustoszeniom wojennym czy w innych. Redukcja wynosi od 50 % do 85 % kapitału, wszędzie wierzyciele muszą czynić ofiarę na rzecz dłużników, ale największą w powiatach zniszczonych przez wojnę.

Klęski wojenne niektórych powiatów odbiły się niewątpliwie na całym kraju, bo zmniejszyły ich produkcję. Żadnego powiatu nie można oddzielić od innych, każdy swoją produkcją żywi kraj cały, jeżeli produkcja jego się zmniejszyła wskutek pożogi wojennej, to w całym kraju dał się odczuć ubytek wszystkiego. Odnosi się to szczególniej do produkcji rolnej, która wszystkich żywi. Jest interesem całego kraju, wszystkich jego mieszkańców, aby takie straty rozłożyć na wszystkich, bo wtedy te straty najmniej wszyscy odczują. Takie rozłożenie więc tych strat wyszłoby na korzyść wszystkich.

Zupełnie co innego jest, kiedy te straty przeniesie się z jednej klasy na drugą, przeniesie się z dłużników na ich wierzycieli. To nie może nikomu przynieść pożytku, bo i dłu-

żnicy później na tem stracą, jak kredyt upadnie. Straci na tem kraj cały. Do strat spowodowanych przez wojnę przyłączy się strata z powodu upadku kredytu, a największa może będzie strata z powodu zamieszania pojęć prawnych, które z pewnością są warunkiem zdrowej ekonomji.

Autorowie waloryzacji zapomnieli, że ci obywatele, którzy ponieśli szkody w swoich nieruchomościach podczas wojny, otrzymali już, lub jeszcze mają otrzymać wynagrodzenie szkód i różne zasiłki od rządu i państwa. Gdy im jako dłużnikom hipotecznym waloryzacja zredukowała długi do 15 % rzeczywistej należności, zostali oni podwójnie wynagrodzeni za klęskę wojny, podczas gdy wierzycieli ich całkowicie zrujnowano. Nie jest to zgodne z poczuciem prawa, żeby wojna mogła bogacić jednych kosztem drugich.

V.

Wierzytelności niehipoteczne rozporządzenie waloryzacyjne pozwala sędziemu redukować do 1/10 części i każe mu wyrokować wedle stosunków majątkowych dłużnika i wierzyciela. Wątpimy, czy sędziowie są zadowoleni z tego nowego obowiązku badania stosunków majątkowych stron. W największej liczbie wypadków niełatwo im przyjdzie wywiązać się z tego obowiązku dla braku potrzebnych danych. W rzadkich tylko wypadkach wie sędzia na pewne, że stają przed nim ubogi i bogaty. Czy podobna jest, żeby w takich wypadkach brał sędzia stronę ubogiego jedynie dlatego, że jest ubogi? Co to byłaby za sprawiedliwość! Takie wyróżnianie ubogich i bogatych przy wymiarze sprawiedliwości prowadzi wprost do bolszewizmu.

Są może ludzie, dla których bolszewizm ma strony niejasne i chcieliby z nim jeszcze lepiej się zapoznać, ale chyba niema osobników, którzyby wierzyli, że w państwie bolszewickiem jest mniej ubogich dlatego, że tam niema bogatych. Właśnie dlatego, że tam niema bogatych, ubogich musi być dużo więcej, a ci muszą być bardziej ubogimi. Ci, co mają władzę i co zagarnęli wszelkie bogactwo bogatych, powinniby być najbogatsi; ale i o nich tego powiedzieć nie można, skoro jak wiemy, zabiegają o pożyczkę u państw burżuazyjnych. Po dziesięciu latach rządów, które miały wszystkich

uszczęśliwić, nie powinni szukać pożyczek, ich państwo powinnoby być bogatsze od wszystkich innych. Jeżeli tak nie jest, to widocznie nie jest prawdą, żeby bogaty zabierał chleb ubogiemu i czynił go uboższym. W rzeczywistości niema większego błędu myślenia a nawet obłędu, jak widzieć przeciwieństwo między ubogim i bogatym. Jest między nimi zupełna zgoda, bo od tej zgody zależy, żeby jedni i drudzy lepiej się mieli. Gdzie jest więcej bogatych, tam jest z pewnością mniej ubogich, a przyczyna tego jest jasna. Jedni i drudzy czerpią zaopatrzenie swoich potrzeb tylko z produkcji. Ani jedni ani drudzy nie mogą zjadać kapitału bez pracy, boby go prędko zjedli a z tego powstałaby nędza dla jednych i drugich. Bogatym jest ten, kto ma kapitał odłożony do produkcji, ale on nie może inaczej użyć swego kapitału, jak oddając go ubogim za ich pracę. Ci chętnie dają wtedy swoją pracę a z ich pracy powstaje nowe bogactwo dla bogatego. Tak kapitał bogatego zbogacił ubogich a ich praca wzbogaciła bogatego. Jest to jedyny sposób i jedyna droga wzbogacenia się wszystkich jednocześnie. Innego sposobu nikt dotychczas nie wynalazł. Bolszewicy twierdzą, że wynaleźli, ale w ich państwie tego nie widać. Przeciwieństwo między bogatym a ubogim pokazuje się tylko tym, którzy chcieliby mieć cudze bogactwo bez pracy. To im się czasem udaje, ale ze szkodą całego społeczeństwa, bo dla niego nic nie może być korzystnego bez pracy czyli produkcji. Przed społeczeństwem całem jedno tylko zawsze stoi pytanie: kiedy produkcja może być większa? Tylko odpowiedź na to pytanie rozwiązuje kwestję poprawy bytu ludzi na ziemi.

Ale jakiż to wszystko ma związek z rozporządzeniem waloryzacyjnem z 14/5 1924 r.? Jest oczywisty związek, skoro to rozporządzenie przeciwstawia kapitalistów-wierzycieli dłużnikom i bierze w obronę drugich przeciw pierwszym. Dłużnicy jeżeli tę obronę biorą za dobrą monetę, to tylko dlatego, że nie obejmują całego interesu społecznego i nie patrzą w przyszłość. Cieszą się z chwilowego zysku, który się wkrótce przemieni w stratę.

Autorowie rozporządzenia waloryzacyjnego, biorąc w obronę rzekomą ubogich, stają w szeregu tych reforma-

torów, którzy chcą ubogich zbogacić kosztem bogatych. Zdaje im się, że to jest możliwe, bo wychodzą z tego założenia, że kapitały nagromadzone pracą przeszłości dają ludziom zaopatrzenie ich potrzeb, a te kapitały są w niewielu rękach, bardzo nierówno rozdzielone. Chcieliby je równo rozdzielić albo zabrać na wspólną własność wszystkich. To jednak założenie jest błędne. Kapitały wytworzone pracą przeszłą nie dają ludziom zaopatrzenia ich potrzeb codziennych; to zaopatrzenie daje im tylko bieżąca, codzienna produkcja. Kapitały przeszłości wprawdzie jej pomagają, ale ta ich pomoc wychodzi na korzyść wszystkich, bo pomagają całej produkcji.

Przyjdzie może czas, że ludzie to lepiej zrozumieją, a wtedy będą się zastanawiać i rozmyślać nad jednym tylko problemem: jakby zwiększyć ogólną produkcję? To rozmyślanie musi ich doprowadzić do spostrzeżenia, że cała produkcja zależy tylko od wysiłków indywidualnej woli jednostek ludzkich, a tej woli indywidualnej nic zastąpić nie może. Nie zastąpi jej jakaś wola zbiorowa, która jest zawsze tylko zamaskowaną niewolą, panowaniem jednych ludzi nad drugimi, czyli zupełnym brakiem woli indywidualnej, tej właśnie, która najwięcej tworzy, której najwięcej ludziom potrzeba.

Wtedy pokaże się jasno, że każda władza rządu czy prawodawców czyli tak zwana wola zbiorowa ma swoje naturalne granice, których jej przekroczyć nie wolno bezkarnie. Te granice, to są zarazem granice wolności każdej jednostki ludzkiej, których nikt nie może naruszyć bezkarnie. Kara spada na całe społeczeństwo, tą karą to upadek produkcji.

Jak się ludzie o tem lepiej przekonają, to znikną reformatorowie, którzy chcą ponad wolę indywidualną jednostek postawić jakąś wolę zbiorową czy niewolę. Ta rzekoma wola zbiorowa jest chyba dlatego zbiorowa, że wszystkim szkodzi.

VI.

Autorowie rozporządzenia waloryzacyjnego czuli potrzebę niektóre jego postanowienia usprawiedliwić i w tym celu wydali urzędowy komentarz. Na wstępie wyrażają opinję, że jeżeli rozporządzenie zabiera co wierzycielom, to

tylko to, co im inflacja już zabrała. Czy to tylko prawda? i czy do tego potrzeba było rozporządzenia?

Inflacja rzeczywiście zabrała dużo wierzycielom i dłużnikom, ale czego niema tego już nikt nie wskrzesi. To byłoby daremne usiłowanie. Dlatego wszystkie ustawy cywilne zawierają różne przedawnienia w różnych terminach. Tym nie można się sprzeciwiać, bo one odpowiadają potrzebom życia. Ale z ustaniem inflacji, kiedy ustało ogólne bezprawie, trzeba było zapobiec, żeby to bezprawie się nie przedłużało, trzeba było ludziom ułatwić obliczenie, co jeden drugiemu winien, trzeba było powstrzymać dalsze krzywdzenie i dalsze niszczenie kapitałów, krótko mówiąc, trzeba było przywrócić panowanie prawa.

Temu nie czyni zadość rozporządzenie waloryzacyjne, bo właśnie narusza ustawę cywilną, skoro na miejsce woli stron przy umowach stawia wolę prawodawców rozporządzenia. To się nie godzi wcale z potrzebami życia społecznego. Takie prawo będzie zawsze bezprawiem.

Na usprawiedliwienie tego bezprawia komentarz wyraża opinję, jakoby po stronie dłużnika była produkcja a po stronie wierzyciela konsumcja; interes więc społeczny jest więcej po stronie dłużnika jak wierzyciela. Opinja ta jest radykalnie błędna. Nie można przecież nawet wyobrazić sobie jednego bez drugiego, a jeżeli jeden bez drugiego nie może istnieć, to oczywiście, że i o zasługach jednego bez drugiego nie może być mowy. Nie można wierzycielowi, który pracą i oszczędnością, odmawiając sobie wiele przyjemności, zbiera kapitał, aby go oddać do produkcji, odmówić zasługi tej produkcji i mówić, że przy nim jest tylko konsumcja. To byłoby wielką niesprawiedliwością, gdyby tego odsądzać od produkcji, który dla niej właśnie odmawiał sobie nieraz konsumcji. Nie można też wyobrazić sobie umowy między wierzycielami a dłużnikiem bez równej woli obu stron. Jeżeli prawodawca miesza się między nich i woli jednego daje przewagę nad wolą drugiego, to złą oddaje usługę jednemu i drugiemu, a najgorszą całemu społeczeństwu, bo zamyka drogę do tworzenia kapitałów. Wierzyciel nie będąc pewnym, że odbierze kapitał, który

pracą i oszczędnością stworzył, nie będzie się nadal mozolił nad tworzeniem kapitału.

VII.

Jest w komentarzu jedno spostrzeżenie, któremu nie można odmówić oryginalności. Wierzyciele nie powinni się skarżyć na ubytek kapitałów, bo przecież przez ten ubytek podniosła się stopa procentowa, prawie w trójnasób. Z połowy kapitału jaki im został, będą mogli mieć większy jeszcze dochód aniżeli mieli.

Dziwna rzecz, że kapitaliści tego sami i to dawno nie zauważyli. Gdyby byli o połowę mniej złożyli kapitałów, byliby sobie oszczędzili połowę trudów, mieli więcej przyjemności życia, a teraz byliby mieli ten sam dochód a nawet większy. Dlaczegóż oni tego nie zauważyli? Czy stały im tutaj na przeszkodzie uczucia altruistyczne, więcej myśleli o bliźnich jak o sobie samych? Tego od nich wymagać nie można, bo tacy ludzie należą do wyjątków. Ogromna większość ludzi, pracując i zbierając kapitał, myśli o sobie lub swoich potomkach. Tak samo myśleli ci kapitaliści, którzy zbierali kapitały i nie pomylili się. To zbieranie wychodziło na ich korzyść choć nawet stopa procentowa spadała.

Związek społeczny pomiędzy ludźmi jest tak ścisły, że cokolwiek ktoś tworzy z myślą o sobie, wychodzi zawsze na pożytek wszystkich innych, byle to tylko była produkcja. Tworzenie kapitałów jest właśnie produkcją, bo pomaga przyszłej produkcji. Kapitał i praca to jakby dwie nogi, na których chodzi produkcja; tem większą ona jest, im większe są te dwie nogi, im większy jest kapitał i większa praca. A produkcja dopiero zaopatruje potrzeby wszystkich, ona daje wszystkie dochody.

Dobrze robili kapitaliści, że zbierali jak największe kapitały nie troszcząc się o to, że stopa procentowa przez to spadała. Procent to dopiero pieniądz, a za pieniądz można dostać rzeczy potrzebnych do życia więcej lub mniej, bo wartość pieniędzy się zmienia. Zależy ta wartość od produkcji: jak jest większa to za ten sam pieniądz można dostać wszystkiego więcej. Kapitaliści więc, którzy swemi kapitałami podnieśli produkcję, mają od swych kapitałów

większy dochód nawet gdyby w pieniądzach brali mniejszy procent.

Kapitał i praca to dwaj wszechwładcy tego świata, na których wszyscy ludzie powinni się oglądać, bo oni tylko ludziom wszystko dają. A najwięcej dają wtedy, kiedy między nimi jest zupełna zgoda. Przy zupełnej dopiero zgodzie będzie maximum bogactwa i dobrobytu ogólnego. Wszyscy są jak najbardziej zainteresowani, aby między nimi była zgoda. Kto więc tę zgodę psuje, ten złą oddaje przysługę sobie i ogółowi.

Tego rozporządzenie waloryzacyjne nie miało na oku, i dlatego nie oddaje dobrej usługi społeczeństwu, a przynajmniej nie oddaje takiej usługi, jaką oddać powinno.

Życie ekonomiczne polega na ciągłem tworzeniu dóbr potrzebnych do życia, które ciągle ulegają zużyciu. Produkcję tych dóbr poprzedza produkcja kapitałów, które znów pomagają produkcji zwykłych dóbr użytkowych. One także muszą się tworzyć ciągle, aby produkcja mogła podążyć i zdążyć za wzrastającemi potrzebami konsumcji, bo ludzi przybywa. A w miarę wzrastającej produkcji potrzeby ich są lepiej zaopatrzone.

Wojna a potem inflacja wstrzymały tworzenie nowych kapitałów a wiele dawnych zniszczyły. Powrót do normalnych warunków życia, do stałej waluty, wymaga ratowania reszty dawnych kapitałów, jakie jeszcze nie zginęły i utrwalenia porządku prawnego, od którego zależy tworzenie nowych kapitałów i normalna produkcja. Rozporządzenie waloryzacyjne, jakie rząd wydał niezupełnie czyni zadość tym potrzebom, powinno zatem być poprawione i uzupełnione.

VIII.

Na hipotekach nieruchomości jest wiele wierzytelności kapitalistów zagranicznych. Komentarz do rozporządzenia waloryzacyjnego zdaje się widzieć korzyść dla kraju, jak nie będzie potrzeba ich spłacać. Pieniądze zostaną w kraju. Wulgarny sposób myślenia widzi w pieniądzach wszelkie bogactwo. W rzeczywistości w nich niema żadnego bogactwa, bo one tylko wtedy przynoszą pożytek, kiedy są w ruchu, kiedy służą do obrotu, kiedy ułatwiają zamianę, bo wtedy

tylko służą do produkcji, a ta dopiero daje rzeczy użytkowe. Pieniądze w wierzytelności niespłaconej są stracone i dla wierzyciela i dla dłużnika, bo one przestały służyć do obrotu, przestały służyć produkcji. Szkodzą one wartości innych pieniędzy, bo wartość pieniędzy zależy, od produkcji, zmienia się wedle jej stanu. Kraj nie zyska ale straci. Nie wzbogacą one też dłużnika, bo z nich nie zrobi lepszego użytku jak tylko do chwilowej konsumcji. Będą i dla niego stracone, ale strata będzie większa, bo straci kredyt, któryby mógł zwiększyć jego przyszłą produkcję. Ten dług będzie na nim ciążył, jak przekleństwo złego czynu.

Czyż trzeba mówić, że taka nierzetelność zamknie dopływ kapitałów zagranicznych? A jeżeli dawniej za czasów normalnych kraj potrzebował kapitałów zagranicznych do swojej produkcji i przez nie się jego produkcja ożywiała, to cóż dopiero teraz, kiedy wskutek wojny i inflacji ta produkcja upadła. Teraz tych kapitałów daleko więcej potrzeba. To też widzimy jakie usiłowania czyni rząd, aby choć cośniecoś obcych kapitałów ściągnąć do kraju, i widzimy jak te usiłowania są bezskuteczne. Nie trzeba daleko szukać przyczyny. Gdzie państwo nie daje gwarancji swoim kapitalistom krajowym, to trudno, żeby dało obcym. Obcy kapitaliści nigdy temu nie uwierzą, żeby ich lepiej traktowano jak swoich, bo gdyby nawet był taki rząd, toby znów z innego powodu nie zasługiwał na wiarę. W takim kraju bezpieczeństwo mienia nie należy do cnót krajowych.

Od stu lat jest modą mówić o walce kapitału z pracą. Moda jest wszechwładną panią, nie można jej kazać się tłumaczyć. A kiedy się mówi o walce, to trudno nie stanąć ze swoimi sympatjami po jednej lub po drugiej stronie. Szkoda, że w tem wszystkiem za mało rozpoznania; ludzie nie czynią nawet należytej różnicy między kapitałami a rzeczami gotowemi do konsumcji, a że myślą tylko o konsumcji, więc cudze kapitały przedstawiają im się jako rzeczy gotowe do konsumcji i dziwią się, że tych rzeczy jedni mają tak dużo a drudzy tak mało. Legenda przytem wyolbrzymia tę różnicę.

Kapitały mają dążność do łączenia się, bo połączone lepiej służą produkcji. Stąd wszystkie prawie kapitały skupiają się w niewielu rękach takich ludzi, którzy umieją użyć

ich najlepiej do produkcji. Bogactwa tych ludzi wydają się skromnym pracownikom niezmierne i wydaje im się, że ci ludzie nic nie robią, tylko używają bogactw niewyczerpanych. Mają przecież stosy złota, a złoto wedle tych samych wyobrażeń to wszechbogactwo, które daje ludziom wszystko nawet bez pracy.

Jakże tu w tej walce nie stanąć po stronie pracy? A gdy się widzi, jak się ci pracownicy mozolą, to sama litość każe stanąć po ich stronie. Litość gotowaby nawet poprowadzić miljonowe rzesze na bogaczy i zabrać im ich bogactwa, rozdzielić między tych, co nic nie mają.

Skutki byłyby straszne, bo stanęłaby cała produkcja, a ona tylko daje ludziom rzeczy potrzebne im do życia, utrzymuje ich przy życiu. Pokazałoby się wtedy, że te kapitały rozdzielone nie dadzą ludziom tego, co dawały, kiedy były w rękach niewielu kapitalistów, nie dają im nic z tego, co im dawały pierwej przy pomocy ich pracy. Okazałoby się, że choć były w rękach niewielu ludzi, te kapitały w rzeczywistości służyły nietylko ich posiadaczom ale wszystkim ludziom, bo pomagały do produkcji. Teraz wszystkim nic nie dają, bo przestały służyć do produkcji. Więc choć nawet pieniędzy będzie więcej, rzeczy potrzebnych do życia będzie za nie mniej. Dawni pracownicy mogą się znaleźć w położeniu Araba na pustyni, który zginął z głodu choć miał diamenty.

Zapewne ludzie dojdą do poznania prawdy o kapitałach bez robienia tego niebezpiecznego eksperymentu. Codzienna obserwacja życia powinnaby ich doprowadzić do poznania tej prawdy. Widzą przecież, że tylko ciągła praca daje ludziom to, czego do życia potrzebują i co ciągle zużywają. Widzą też, jak się ta praca odbywa. Muszą najpierw niektórzy ludzie odłożyć pewien kapitał, niewszyscy go jednakowo odkładają, bo niewszyscy mają równe siły. Ci co go odłożyli, kiedy go chcą użyć, oddają go innym ludziom wzamian za ich pracę, a ta praca tworzy produkcję, która zaopatruje potrzeby wszystkich ludzi, nietylko ich utrzymuje przy życiu, ale ich dźwiga, stwarza warunki bytu coraz lepsze.

Nie trzeba więc przeszkadzać ludziom w tworzeniu kapitałów ani im ich zazdrościć, bo jak przestaną tworzyć, to wszyscy na tem ucierpią, będzie ogólna nędza. Świadkiem

i dowodem tego są kraje, gdzie niema kapitałów i te gdzie ich jest mniej. Dobrobyt każdego kraju mierzy się pracą jego ludności, ale mierzy się też kapitałami odłożonymi, bo praca więcej wydaje plonów, jak jest więcej kapitałów.

IX.

Taki jest ustrój świata społecznego, a ten ustrój słusznie nazywają kapitalistycznym, skoro tworzenie kapitałów jest koniecznem do stałego postępu. Ale możnaby ten ustrój nazwać wolnościowym, bo tu każdy wszystko, co robi dobrego, co pracą swoją tworzy, to robi z własnej woli. I ci, co tworzą kapitały i ci, co oddają za nie swoją pracę, czynią to z własnej woli. Nigdy inny człowiek do tego, co robią, ich nie przymusza. Ta własna wola każdej jednostki ludzkiej stanowi istotę wolności ludzkiej. Taka wolność jest wielkim skarbem ludzkim, bo przy niej ludzie najwięcej rozwijają pracy twórczej.

Niestety taka właśnie wolność nie wszystkim jednostkom ludzkim się podoba. Są jednostki, dla których praca i zbieranie kapitałów to droga zanadto długa; szybciej dojdą do dobrobytu, jak inni będą na nich pracować. Tym ludziom nie podoba się cały ustrój społeczny wolnościowy. Wynaleźli inny ustrój społeczny. W tym ustroju przez nich wynalezionym wolę indywidualną jednostki zastąpi wola zbiorowa.

Ta wola zbiorowa to będzie oczywiście wola tych wybranych jednostek, które będą nad wszystkimi innymi panować, wydzielać im pracę i płacę. Zato jednostki pracujące nie będą potrzebowały o niczem myśleć, bo za nich będą myśleć ci, co będą nimi rządzić. Wolę indywidualną zastąpi wola rządu, a ta wola nazywa się wolą zbiorową. Ci co będą rządzić, będą mieli wolę, rządzeni będą mieli niewolę.

Z takim ustrojem społecznym czynią się obecnie doświadczenia w państwie sowietów. Można mieć nadzieję, że cała ludzkość niełatwo podda się takim doświadczeniom. Ochroni ją od tego choćby tylko przypomnienie, że wszystkie wielkie dzieła twórczości swojej, dzieła, które całą ludzkość zbogaciły i podniosły niezmiernie poziom jej dobrobytu, zawdzięcza ona woli indywidualnej jednostek. Z tej

woli wyszły wszystkie zdobycze postępu. Wola zbiorowa, o jakiej reformatorowie marzą, dlatego właśnie nie może nic dobrego stworzyć, że dąży do pognębienia woli indywidualnej czyli wolności.

Nie możemy tutaj zastanawiać się bliżej nad oboma temi ustrojami społecznemi, bo toby przekraczało ramy zakreślone temu pismu; musimy tylko stwierdzić, że są to nietylko dwa ustroje społeczne, ale i dwa systemy myślenia, które się wzajemnie wykluczają, jeden drugiemu zaprzecza. Między niemi nie może być nigdy żadnego porozumienia ani zgody, tylko bój wieczny. Są to dwa bogi przeciwne, jak Ormuzd i Aryman. Nie można dwom bogom przeciwnym naraz służyć, trzeba między nimi zrobić wybór.

Rozporządzenie waloryzacyjne nie robi należytego wyboru. Czyni ustępstwo rzekomej woli zbiorowej, kiedy chce, wolę stron przy umowach zmienić, a na jej miejsce postawić wolę prawodawcy. A że woli stron nie chce całkowicie usunąć i zastąpić wolą prawodawcy, to w tem jest oczywista sprzeczność, która nikomu nie może przynieść pożytku. Wydaje się jakby rząd jedną ręką dawał bezpieczeństwo mienia a drugą zabierał. Gdzie to się dzieje, tam bezpieczeństwa niema wcale.

Stojąc na gruncie tej wolności indywidualnej, jaka jest konieczna dla normalnego rozwinięcia ludzkiej twórczości, nie można uznać tam prawa, gdzie jest naruszenie tej wolności. Jest w tem naruszeniu pognębienie samej twórczości, skoro ona bez tej wolności obejść się nie może, w niej tylko żyje. Tu widzimy jak bardzo prawo służy ekonomji i jaka jest między nimi harmonja. W świetle takiego prawa i takiej ekonomji rozporządzenie waloryzacyjne przedstawia się zabójczo, bo jednemu i drugiemu szkodzi, wcale się z nimi nie liczy.

Wojna i inflacja pogrążyła kraj w bagno bezprawia i przez to właśnie najwięcej pogrążyły go w ekonomiczny upadek. Dla dźwignienia kraju z tego upadku najpilniejszą jest potrzebą przywrócenie panowania prawa we wszystkich dziedzinach życia społecznego. Ono stwarza warunki pracy produkcyjnej, a ta tylko może kraj wyrwać z niedoli ekonomicznej. Bez panowania prawa nie może być dobrej eko-

nomji. Porządek prawny to ochrona własności i wierzytelności czyli dobrej wiary w umowach: to są dwie strony tego samego prawa. Bez tej ochrony praca produkcyjna nie może się rozwijać.

Ustawa, która przywróci porządek prawny, powie każdemu dłużnikowi: *redde quod debes!*

Dr. Ludomir Lewandowski.

Sytuacja demograficzna Polski.

Opracowanie pierwszego powszechnego spisu ludności naszego kraju, dokonanego w r. 1921, dobiega do końca, a czwarty *Rocznik statystyki Rzeczypospolitej Polskiej* za rok 1925/6, zbiera razem zestawienia, rozrzucone dotychczas w *Wiadomościach Statystycznych* i *Kwartalniku Statyst.*, dając wcale jasny obraz stosunków ludnościowych na obszarze państwa. Obszerniejsze jeszcze wykazy, zamieszczone w wielkich zeszytach *Skorowidzów miejscowości,* częściowo będących dopiero w opracowaniu, są tylko szczegółowem uzupełnieniem powyższych obliczeń. Tem samem nadeszła więc oczekiwana oddawna pora, by przyjrzeć się bliżej sytuacji ludnościowej Polski. Będzie to wprawdzie przegląd jednostronny, bo operujący głównie cyframi, niemniej jednak realny i niezbędny przy rozpatrywaniu całokształtu zagadnień ludnościowych.

Zanim przejdziemy do samej rzeczy, wypada oświetlić nieco powstanie i wartość materjału statystycznego, jakim się będziemy posługiwali i w tym celu powiedzieć kilka słów o jego źródle, którem był pierwszy powszechny spis ludności w Polsce. Na mocy artykułu 6-go Ustawy z dn. 21 października 1919 r. o organizacji statystyki administracyjnej, miał on być dokonanym w ciągu roku 1920, przeszkodziła jednak temu inwazja bolszewicka, zakończona dopiero d. 18 marca 1921 r. pokojem w Rydze. Postanowiono więc przenieść jego termin na później i ostatecznie zdecydowano się na dzień 30 września 1921 r.; liczono, że do tego czasu granice państwa będą już ustalone, ponieważ plebiscyt na G. Śląsku był wyznaczony na 20 marca tegoż roku, a sprawa

Litwy Środkowej miała być również załatwiona w tym czasie.

Niestety na drodze do wykonania tego planu stanęły liczne przewidziane i nieprzewidziane trudności. Z tego, że dzień 30 września nie był szczęśliwym, gdyż w nim przypadały święta żydowskie, a na wsi pora kopania kartofli, zdawano sobie dobrze sprawę w Głównym Urzędzie Statystycznym; lepszego jednak nie można było wówczas znaleźć, ponieważ stosunki komunikacyjne na wschodzie uniemożliwiłyby przeprowadzenie spisu w zimie, rychłe zaś dokonanie go było naglącą koniecznością państwową. Podczas tej pracy wystąpiły inne znowu przeszkody, zwłaszcza na obszarze kresów wschodnich. Nieuregulowane stosunki gminne sprawiały, że ze strony władz miejscowych brak było dostatecznego poparcia, dawne zaś dokumenty urzędowe w niemałej mierze częścią zaginęły, częścią zostały wywiezione przez Rosjan podczas zamieszek wojennych. Zakaźne choroby, grasujące w tych stronach, utrudniały również sprawę; niektórzy komisarze, przeprowadzający spis, zachorowali, inni uciekli z obawy przed zarażeniem. Silne przeszkody napotykano też ze strony samej ludności ziem wschodnich. Pod wpływem świeżych przejść wojennych i rekwizycyj nie dowierzała ona władzom polskim; podejrzywała, że pod pozorem spisu chodzi o wymiar podatków, lub pobór do wojska. W Małopolsce wschodniej silna agitacja ruska starała się tendencyjnie przeszkodzić dokonaniu spisu. W rezultacie mieszkańcy zamykali się w domach lub uciekali i kryli się, a potem tłumaczyli pracą w polu, to znowu składali umyślnie fałszywe zeznania, a nawet stawiali czynny opór; stąd gdzie niegdzie zamiast jednego dnia spis przeciągał się do kilku i kilkunastu dni. Dodajmy wreszcie, że z powodu strasznej ciemnoty ludności kresów wschodnich zdarzało się nieraz, że nikt we wsi nie wiedział, ile ma lat; wiek dzieci określano obrazowo, łącząc ich przyjście na świat z pomnożeniem inwentarza domowego lub innem zdarzeniem rodzinnem. Wielu chłopów nie umiało również podać obszaru posiadanej ziemi.

Do trudności powyższych dołączyły się jeszcze nowe, mniej oczekiwane. Główny Urząd Statyst. wystąpił z projek-

tem zmiany 6-go artykułu Ustawy, przenoszącym termin powszechnego spisu ludności na dzień 30 września 1921 r., do Rady Ministrów, ta zaś uchwaliła go i 3 marca tegoż roku wniosła go do sejmu; tu jednak sprawa ugrzęzła i uchwała zapadła dopiero 13 maja, poczem musiano jeszcze opracować i uchwalić różne szczegółowe przepisy, co zabrało niemało czasu. Wskutek tego zamiast sześciu miesięcy, koniecznych do należytego wykończenia prac przedwstępnych, pozostał do rozporządzenia zaledwie okres trzymiesięczny, co, jak powiada b. kierownik wydziału spisu ludności, p. Jan Piekałkiewicz, „bezwzględnie ujemnie wpłynęło na wyniki spisu". Na dobitek nieszczęścia w b. dzielnicy pruskiej wypadł w drugiej połowie sierpnia strajk kolejowy, który znacznie opóźnił wysyłkę formularzy spisowych. Wogóle zaś z powodu niesprawności naszych kolei w owym czasie cała wysyłka szła niedołężnie i przeciągnęła się do września włącznie; niektóre ładunki ginęły nawet i trzeba było posyłać je powtórnie.

Brak czasu do koniecznych prac przygotowawczych, oraz różnorakie przeszkody zewnętrzne i wewnętrzne sprawiły więc, że pierwszy spis powszechny Rzeczypospolitej odbył się w warunkach wcale niepomyślnych. Wprawdzie zdaniem p. Ludwika Krzywickiego, z pośród działów, objętych spisem, „najbliższe prawdy" są cyfry, dotyczące samej ludności i on jednak przyznaje, że liczby te pozostaną niższe od rzeczywistości, że odchylenie ich od przedmiotowej prawdy będzie znaczniejsze od przeciętnej, zachodzącej z reguły przy spisach ogólnokrajowych.[1])

Spis z dn. 30 września 1921 r. nie objął nadto całego obszaru dzisiejszej Polski, gdyż wbrew przewidywaniom decyzja co do G. Śląska i Wilna zapadła dopiero później. Plebiscyt na G. Śląsku odbył się wprawdzie w przepisanym terminie, d. 20 marca tegoż roku, ale wskutek trudności, stawianych przez Niemcy, oraz niechętnego stanowiska Anglji ostateczne rozstrzygnięcie podziału tej prowincji odwle-

[1]) Por. szczegółowe rozprawy: J. Piekałkiewicz: „Organizacja pierwszego powszechnego spisu ludności w Polsce"; L. Krzywicki: „Rozbiór krytyczny wyników spisu"; Józef Buzek: „Słowo wstępne" do obliczeń statystycznych. *Miesięcznik statystyczny* 1922, t. V, str. I—VI, 109, 1*—164*).

kło się do października tegoż roku i dopiero d. 20 czerwca 1922 r. wojska polskie pod wodzą jen. Szeptyckiego wkroczyły do Katowic. Sprawa litewska przeciągnęła się jeszcze bardziej. Po zarzuceniu pierwotnego planu załatwienia kwestji przynależności Wileńszczyzny zapomocą plebiscytu, oraz po zerwaniu przez Litwę nawiązanych później bezpośrednich rokowań z Polską, sprawa granic została zakończona definitywnie decyzją Rady Ambasadorów dn. 15 marca 1923 r. Rezultaty spisu powszechnego z września 1921 r. musiano więc uzupełnić potem, posługując się w tym celu wynikami spisów, przeprowadzonych na G. Śląsku dn. 8 października 1919 r. przez władze niemieckie, na Ziemi Wileńskiej zaś w tymże roku przez Zarząd Cywilny Ziem Wschodnich.

Jakże przedstawia się stan ludnościowy Polski w granicach dzisiejszych, na podstawie pierwszego spisu powszechnego, łącznie ze wspomnianemi uzupełnieniami?

Na obszarze 388.390 km^2 mieściło się ogółem wówczas 27,176.717 osób. Tym sposobem Polska znalazła się w Europie na szóstem miejscu zarówno pod względem zajmowanego obszaru (Rosja europejska, Francja, Hiszpanja, Niemcy, Szwecja, Polska), jak liczby mieszkańców (Rosja europejska, Niemcy, W. Brytanja, Francja, Włochy, Polska), a dopiero na dwunastem miejscu pod względem gęstości zaludnienia. Na 1 km^2 przypada w niej przeciętnie 70 mieszkańców; w najbliższem sąsiedztwie za Polską idzie Francja z 71, a w najdalszem Belgja z 245 mieszkańcami na 1 km^2 (względnie dalej jeszcze Monako: 1.055 osób na 1 km^2).

Oczywiście od czasu spisu ludność naszego kraju wzrosła znacznie; już z początkiem r. 1926 szacowano ją — po uwzględnieniu ruchu naturalnego ludności, emigracji i reemigracji — na 29.249 tysięcy, tak że obecnie możemy już śmiało przypuścić, iż przekraczamy liczbę 30 miljonów. Cyfry jednakże, jakie zamieścimy w dalszym ciągu tego artykułu, odnosić się będą jedynie do r. 1921, jako daty spisu powszechnego, będącego podstawą wszystkich obliczeń szczegółowych.

W ogólnej tej liczbie mieszkańców dość silnie zarysowuje się dysproporcja mężczyzn i kobiet. Już w normalnych

czasach przewaga liczbowa była naogół po stronie tych ostatnich.[1]) Jakkolwiek na sto dziewcząt rodzi się przeciętnie 104—106 chłopców, to jednak większa śmiertelność rodzaju męskiego, a w późniejszych latach życia także emigracja odwracają regularnie ten stosunek na niekorzyść mężczyzn. Obecnie nierówność ta wystąpiła jeszcze silniej w następstwie strat, spowodowanych wojną światową. Według tymczasowych obliczeń znajdowało się na obszarze Polski (bez G. Śląska oraz miasta Wilna i powiatów: Wilno-Troki, Oszmiana i Święciany) 12,417.723 mężczyzn a 13,276.974 kobiet; nadwyżka ich wynosiła więc blisko 860 tysięcy. Inna rzecz, że Polska nie jest tu żadnym wyjątkiem, owszem gdzie niegdzie dysproporcja ta przybrała jeszcze większe rozmiary. W W. Brytanji w r. 1920 (przy okrągło 45 miljonach mieszkańców) nadwyżka kobiet wynosiła 1.900 tysięcy, w Niemczech w r. 1925 (przy ludności przeszło dwa razy liczniejszej od Polski) prawie 2.190 tys.

Różnorodność wyznań w kraju nastręczyła organizatorom spisu sporo trudności; widocznem to jest choćby z tego, że obok pięciu głównych grup wyznaniowych i szczupłej liczby bezwyznaniowych (niema ich nawet 0·1%) zastajemy w *Roczniku Stat.* aż cztery rubryki „innych wyznań", obejmujące zresztą razem zaledwie 78.002 osoby, czyli niecałe 0·3% ogółu ludności. Przeważająca naturalnie jej część należy do Kościoła katolickiego; po nim idzie prawosławie, wyznanie mojżeszowe oraz wyznania ewangelickie (augsburskie, reformowane czyli kalwińskie i unijne). W cyfrach przedstawia się to następująco:

wyznania	ogółem	w odsetkach
Kościół katolicki	20.396.409 [2])	75·0%
prawosławie	2,846.855	10.5
wyzn. mojżeszowe	2,845.364	10·5
wyzn. ewangelickie	1,002.216	3·7

[1]) Wyjątek z tej reguły stanowiły naogół kraje pozaeuropejskie, a w Europie przed wojną: Jugosławja, Rumunja, Bułgarja i Grecja, a po wojnie: Albanja, Rumunja i Bułgarja.

[2]) W tem 17,365.350 (63·8% ogółu ludności Polski) wyznania rzym.-kat. (włączona tu grupa wyzn. ormjańsko-kat. liczy najwyżej parę tysięcy); 3,031.059 (11·2% ogółu ludności) wyznania grecko-kat.

O ile chodzi o rozmieszczenie, to greko-katolicy skupiają się głównie w województwach: lwowskiem, stanisławowskiem i tarnopolskiem — prawosławni w wojew. wołyńskiem, poleskiem, nowogródzkiem, wileńskiem, białostockiem i lubelskiem — ewangelicy w wojew. poznańskiem, pomorskiem, łódzkiem i śląskiem — żydzi rozsiani są wszędzie, najmniej jest ich w b. zaborze niemieckim.

Niemniejszą mozajkę przedstawia podział narodowościowy ludności. Tło, nadające ton całości, stanowi naturalnie narodowość polska, obok niej zaznacza się dość pokaźnie ludność ruska (rusińsko-ukraińska), po niej żydowska, białoruska i niemiecka; pozostałe stanowią zaledwie nieznaczny procent:

narodowość	ogółem	w odsetkach
polska	18,814.239	69·2%
ruska	3,898.431	14·3
żydowska	2,110.448 [1])	7·8
białoruska	1,060.237	3·9
niemiecka	1,059.194	3·9
litewska	68.667	0·3
rosyjska	56.239	0·2
czeska	30.628	0·1

Tak wyglądają dane oficjalne podług powszechnego spisu ludności. Poza niemi nie brak jednak i innych obliczeń, niekiedy zbyt jaskrawo tendencyjnych. Niektórzy np. Ukraińcy głoszą, że w granicach Polski mieści się ich 7—8 miljonów, podczas gdy L. Wasilewski wykazuje, że nawet przy traktowaniu statystyki urzędowej z wielkim sceptycyzmem, mogłoby ich być najwyżej 4 i $^1/_2$ miljona. Niemcy twierdzą, że jest ich w Polsce 1,700.000, a natomiast W. Łypacewicz udowadnia, iż liczba ich wynosi tylko 850.000. Liczbę Litwinów ocenia E. Maliszewski na 73.954. [2])

Największa liczba Rusinów, bo przeszło 3 i $^1/_2$ miljona, przebywa we wschodniej Małopolsce i na Wołyniu; Białorusini zajmują przedewszystkiem województwo poleskie, no-

[1]) Zestawienie tej cyfry z liczbą wyznawców religji mojżeszowej wykazuje, że kilkaset tysięcy żydów podało siebie przy spisie jako należących do innej narodowości.

[2]) Por. *Sprawy Narodowościowe* 1927, nr. 1, str. 10, 94; nr. 2, str. 121; nr. 3 str. 227. *Natio* 1927, nr. 1—2 str. 4, 40.

wogrodzkie, wileńskie i białostockie; Niemcy są w b. zaborze niemieckim oraz w wojew. łódzkiem; Żydów najwięcej znajduje się w wojew. łódzkiem, lubelskiem i kieleckiem; ogół prawie Czechów, bo przeszło 25 tys. mieści się na Wołyniu.

Znaną wszystkim prawdę, że Polska jest głównie krajem rolniczym, potwierdza statystyka ludności podług rodzaju zajęcia; prawie trzy czwarte jej pracuje w rolnictwie. Jeżeli pośród ogółu osób czynnych zawodowo, w liczbie 13,917.453, [1]) wyjmiemy trzy najliczniejsze kategorje pracowników, to przekonamy się, że w poszczególnych z nich było:

Zawód	ogółem	w odsetkach
rolnictwo, leśnictwo, hodowla, ogrodnictwo i rybactwo	10,266.833 [2])	73·8%
górnictwo i przemysł	1,265.189 [3])	9·1
handel i ubezpieczenie	518.338 [4])	3·7

Inną, tym razem smutną stroną, jaką odsłonił powszechny spis ludności, jest niski poziom intelektualny, wyrażający się w olbrzymiej stosunkowo cyfrze analfabetów. Na 20,099.584 osób, w wieku od lat 10-u wzwyż, 6,581.307 czyli 32·7% nie umie czytać (prawdopodobnie jest ich więcej jeszcze, gdyż prawie 900 tysięcy osób nie podało, czy umie czytać). Główny ich kontyngent znajduje się na obszarach b. zaboru rosyjskiego oraz województw wschodniej Małopolski, a należy do nich prawie $^3/_4$ ogółu prawosławnych, blisko połowa greko-katolików (Rusinów) i przeszło $^1/_4$ część Żydów, w wieku od lat 10-u i wyżej.

Z pośród pozostałych 12,631.222 osób, umiejących czytać, posiada 115.340 wyższe wykształcenie, 604.998 średnie, 128.198 zawodowe niższe i średnie; w rzeczywistości cyfry te będą nieco wyższe, ponieważ blisko półtora miljona osób nie wyszczególniło swego wykształcenia.

Przedmiotem specjalnego i niezwykle interesującego studjum jest ukształtowanie ogółu ludności podług wieku.

[1]) Bez G. Śląska i Wilna z wymienionemi powiatami.
[2]) Z tego prawie połowa kobiet.
[3]) Z tego 239.764 kobiet.
[4]) Z tego 143.515 kobiet.

Kwestji tej poświęca się obecnie coraz baczniejszą uwagę ze względu na doniosłość jej w teoretycznem i praktycznem rozwiązywaniu różnych zagadnień nietylko ludnościowych, ale także gospodarczych, społecznych i politycznych. Ściśle i przez dłuższy czas prowadzone wykazy liczby mieszkańców według lat ich życia są tu bowiem cenną pomocą do zorjentowania się w pewnych problemach teraźniejszych i do obliczeń na przyszłość. Na przeszkodzie należytemu korzystaniu z tego materjału stoi tylko trudność zdobycia go. Najważniejszą bowiem jego zaletą powinna być pewność danych, ta zaś suponuje już pewien stopień oświaty wśród ogółu (co najmniej powszechną znajomość czytania i pisania) oraz zrozumienie ważności tego rodzaju obliczeń. To też z wielu krajów nie mamy do dziś dnia wiarogodnych zestawień, a nawet w krajach o wyższej kulturze prowadzone są one przeważnie od niedawna; najstarsze posiadamy z Szwecji od r. 1750, w innych krajach zachodnich dopiero od lat kilkudziesięciu; gdzie niegdzie, jak w Rosji, nawet spis powszechny z r. 1897 nie budzi większego zaufania.

Materjału do tego rodzaju obliczeń dostarczają powszechne spisy ludności, gdyż przy nich zapisuje się również wiek osób, bądź bezpośrednio przez wskazanie ilości lat życia, bądź, co jest pewniejszem, pośrednio przez zamieszczenie daty urodzenia. W kraju, zdanym głównie na naturalny przyrost ludności, t. j. drogą urodzin oraz spadku liczby zgonów, będzie w normalnych warunkach zawsze najwięcej dzieci małych, następne zaś roczniki będą coraz szczuplejsze z powodu zgonów, zmniejszających z roku na rok ilość ich członków. Wobec tego możemy całą ludność danego kraju przedstawić sobie w formie piramidy, której podstawę stanowi generacja najmłodsza, jako najliczniejsza; na tej podstawie wznosić się będą warstwy następne osób starszych wiekiem, coraz mniejsze rozmiarami z powodu wymierania co roku pewnej liczby, a u szczytu znajdzie się najmniej liczna grupa ludzi najstarszych. Graficznie możemy taką piramidę przedstawić jeszcze prościej w kształcie trójkąta, którego podstawa wyobraża liczbę najmłodszych. Dla ułatwienia wykreślenia go i ogarnięcia sytuacji nie porównuje się zwykle z sobą pojedynczych roczników, lecz zesta-

wia się grupy ludności w okresach pięcio- lub dziesięcioletnich; nadto zamiast podawać pełną, bezwzględną liczbę osób, objętych temi czasokresami, zamieszcza się tylko odpowiadające im proporcjonalnie liczby odsetek. Powiada się wówczas, że w ogólnej liczbie mieszkańców kraju przypada np. na każdy ich tysiąc: 240 osób poniżej dziesięciu lat życia, 200 od lat dziesięciu do dwudziestu, 155 od lat dwudziestu do trzydziestu itd.

Byłoby jednak błędem sądzić, że to uwarstwowienie ludności danego kraju podług wieku da się ująć ściśle w ramy trójkąta. W praktyce nie zastaniemy tego chyba nigdzie i to z różnych powodów. Trzy bowiem czynniki wpływają głównie na rozmiary poszczególnych warstw ludności: liczba urodzeń i zgonów, oraz zmiany, wywołane emigracją i immigracją. Otóż zarówno ilość nowonarodzonych, jak immigrantów waha się bardzo, zależnie od różnych przyczyn. Powtóre, stopień śmiertelności zmienia się z wiekiem; najwyższy jest w pierwszym roku życia i najbliższych mu, słabnie bardzo w latach młodocianych i średnich, poczem znowu wzmaga się ze starością. To też obrazem normalnym układu społeczeństwa podług lat życia nie będzie trójkąt o bokach prostych, ale raczej forma dzwonu, którego dolna najszersza część przedstawia najmłodszą generację, środkowa o ścianach słabo pochylonych wyobraża grupy pośrednie o niewielkim stopniu śmiertelności, górna zaś silnie ścięta odpowiada gasnącym szybko warstwom starszych. W pewnych nadzwyczajnych wypadkach i ten kształt dzwonu ulegnie jeszcze deformacji, niekiedy tak znacznej, że przybrać może wygląd zupełnie do niego niepodobny. Zajdzie to wtedy, kiedy pewne grupy ludności zmniejszą się lub powiększą nagle wskutek szczególnie silnej emigracji lub immigracji, albo zostaną przetrzebione gwałtowną epidemją czy wojną. Bezpośrednią ofiarą tej ostatniej padają naogół ludzie w wieku od 18—30 lat, a w wielkich i długotrwałych wojnach nawet nieco wyżej; w następstwie tego środkowa linja dzwonu, wyobrażająca właśnie te roczniki, dozna silnego wgięcia, podczas gdy dolna i górna część, przedstawiające ocalałe najmłodsze

i najstarsze generacje, przybiorą nieproporcjonalnie nabrzmiały wygląd.

Parę przykładów zilustruje najlepiej powyższe słowa. O ile chodzi o normalny lub prawie normalny wygląd uwarstwowienia ludności podług wieku, możemy się cofnąć do czasów przedwojennych i przytoczyć parę krajów, w których na każdy tysiąc mieszkańców przypadało osób:

w wieku lat	Niemcy r. 1910	Francja r. 1911	Rosja europ r. 1897
poniżej 10	234	171	273
10—20	203	166	214
20—30	164	158	158
30—40	139	148	124
40—50	105	127	94
50—60	76	104	67
60—70	51	77	44
70 i więcej	28	49	26

W tablicy powyższej widzimy zatem parę owych „trójkątów" ludnościowych — gdyż we wszystkich wymienionych krajach generacja najmłodsza, do lat 10-u, jest najliczniejsza, podczas gdy każda następująca podług wieku grupa posiada coraz to mniejszą liczbę członków. Uderza nas tu zarazem różnorodność owych trójkątów. Rozpiętość ich podstaw waha się bowiem w szerokich granicach, pomiędzy Francją a Rosją różnica wynosi przeszło sto jednostek. Wygięcie boków jest także rozmaite, ponieważ spadek liczby osób w następujących po sobie grupach nie jest jednolity. Różną jest wreszcie wysokość poszczególnych trójkątów; oparty na najszerszej podstawie — z powodu największej liczby urodzeń — trójkąt rosyjski jest natomiast najniższym z przyczyny najmniejszej cyfry osób w wieku powyżej 70-u lat życia, podczas gdy trójkąt francuski, pomimo najszczuplejszych rozmiarów podstawy, sięga najwyżej dzięki najmniejszej stosunkowo śmiertelności wśród osób po 70-ym roku życia.

W Polsce, o ile chodzi o czasy dawniejsze i o ile możemy polegać na przekazanych nam statystykach, sprawa przedstawia się jeszcze gorzej niż w Rosji. Z pośród nielicznych dokonanych zestawień przytoczymy tu dwa, z b. Ga-

licji i Królestwa Polskiego. Na tysiąc ich mieszkańców przypadało osób: [1])

w wieku lat	Król. Polskie r. 1897	Galicja r. 1900
poniżej 10	282	275
10—20	210	212
20—30	174	158
30—40	129	128
40—50	73	96
50—60	65	72
60—70	39	42
70 i więcej	23	17

Z porównania tej tablicy z poprzednią wynika, że trójkąt ludnościowy polski był wówczas jeszcze szerszy i niższy od rosyjskiego, gdyż podstawa jego mierzy 282 względnie 275 jednostek w przeciwstawieniu do 273 w Rosji, liczba zaś osób powyżej 70-u lat wieku jest najmniejsza, ponieważ wynosi 23 lub 17 jednostek wobec 26 w Rosji. Zauważyć tu jednak należy, że liczby powyższe odnoszą się do ogółu mieszkańców wspomnianych terytorjów, a nie do samej ludności polskiej, wśród której stosunki przedstawiały się bezwątpienia korzystniej, niż u kulturalnie niżej stojących Rusinów.

Wojna światowa, która pociągnęła za sobą tyle ofiar w ludziach, zmieniła oczywiście głęboko konfigurację objętych nią krajów. Nietylko bowiem uszczupliły się poważnie grupy osób w wieku poborowym, zwłaszcza od 20—30 lat życia, z powodu strat na polu walki, ale w latach 1915—1919, a u nas częściowo jeszcze później, spadła silnie liczba urodzeń, w niektórych krajach czasowo do połowy normalnej cyfry. Kiedy zaś w ten sposób zmalała znacznie najniższa i parę średnich grup ludności, to równocześnie ocalały w dawnych rozmiarach pozostałe warstwy, mianowicie młodzież powyżej kilku lat życia i osoby starsze wiekiem. W rezultacie „trójkąt" ludnościowy doznał ogromnego zniekształcenia, a wypukłości jego i nacięcia, nabyte w okresie wojny światowej, nie ustąpią nawet przy najpomyślniejszych warun-

[1]) A. Krzyżanowski i K. Kumaniecki: Statystyka Polski. Kraków 1915, str. 35 i 36.

kach, lecz posuwać się będą systematycznie na powierzchni trójkąta coraz wyżej, dopóki nie znikną wraz z towarzyszącemi im grupami ludności.

Przypatrzmy się teraz konkretnie, jak przedstawia się u nas sytuacja powojenna na tem polu. Na przeszło 25 i $^1/_2$ miljona mieszkańców, objętych spisem na terytorjum Polski — z wyjątkiem G. Śląska oraz Wilna i paru wzmiankowanych powiatów sąsiednich — było osób:

w wieku lat	ogółem	na 1.000 osób	na 1.000 mężczyzn przypada kobiet
0—9	5,537.119	215	984
10—19	6,684.485	260	1.045
20—29	4,298.713 [1]	167	1.149
30—39	2,920.862 [2]	114	1.170
40—49	2,388.517	93	1.091
50—59	1,961.349	76	1.062
60—69	1,197.561	47	1.057
70 i więcej	648.097	26	1.091

Co uderza na pierwszy rzut oka w powyższem zestawieniu, to nieproporcjonalna do całości podstawa „trójkąta". Podczas gdy liczba osób od 0—9 lat życia powinna być najwyższa, zwłaszcza w znanym z płodności naszym kraju, spostrzegamy, że jest ona o przeszło miljon i sto tysięcy niższa od grupy następnej; świadczy to o znacznym spadku urodzin i wzmożonej śmiertelności wśród dzieci w okresie wojennym. Bardziej szczegółowe obliczenia, obejmujące liczbę dzieci w poszczególnych latach życia, pozwoliłyby nam stwierdzić, jaki okres wojny względnie czasu powojennego wpłynął więcej ujemnie w tym kierunku; zestawień takich nie posiadamy jednak i wobec tego musimy się zadowolić ogólnikowem skonstatowaniem faktu. Następna grupa, młodzieży w wieku 10—19, jest w porównaniu z poprzednią zbyt liczna, a to dzięki temu, że ocalała jako nie biorąca czynnego udziału w wojnie i bardziej odporna na niedomagania z jej czasów. Bardzo silny spadek zauważamy dopiero w trzeciej i czwartej kategorji, osób w wieku 20—39 lat życia, których znaczny procent zginął na polu walki lub z ran otrzymanych. Dopiero w dalszych grupach osób, nie objętych na-

[1]) Nadto 300.267 osób z pośród ludności spisanej przez władze wojsk.
[2]) Nadto 6.869 „ „ „ „ „ „ „

ogół czynnym udziałem w wojnie, gwałtowność tego spadku łagodnieje znowu.

Następstwa wojny światowej odbiły się jednak nietylko na strukturze ogółu społeczeństwa, ale przegrupowały również dość silnie dotychczasowy stosunek liczbowy mężczyzn i kobiet, jak to widzimy na poprzedniej tablicy. Podczas gdy w dwóch pierwszych grupach, obejmujących osoby do dziesięciu i dwudziestu lat życia, utrzymuje się proporcja prawie normalna — to w dalszych dwóch grupach, przedstawiających lata poborowe w okresie wojennym, liczba kobiet wzrasta nieproporcjonalnie wysoko w porównaniu do mężczyzn i powraca dopiero w następnych grupach do więcej normalnych rozmiarów.

Przemiany ilościowe w pojedynczych kategorjach ludności naszego kraju, rozpatrywanej podług lat życia, są więc, jak widzieliśmy, wcale głębokie; z tem wszystkiem nie są one bynajmniej zjawiskiem odosobnionem i zastajemy je również w innych krajach, wmieszanych w wojnę światową. Omawiając kwestję polityki ludnościowej w państwie niemieckiem pisał niedawno temu Al. Elster z Berlina, że wskutek spadku liczby urodzeń z okresu wojny, a równocześnie zmniejszonej dzięki postępom higjeny śmiertelności dorosłych naród (niemiecki) „poniekąd zestarzał się". Na podstawie bowiem dokładnej statystyki, przeprowadzonej świeżo w kilku prowincjach niemieckich, pokazało się, że w czasie pomiędzy r. 1910—1925 ludność tych krajów wzrosła wprawdzie okrągło o 8%, lecz tylko dzięki starszym ich mieszkańcom; ilość bowiem dzieci w wieku od 5—10 lat spadła w tym przeciągu czasu o blisko 40%, a natomiast liczba osób od 15 lat życia i starszych powiększyła się o mniej więcej 20%.[1]) — Także niektóre wielkie miasta europejskie przedstawiają dziś ciekawy widok pod względem ugrupowania ludności według wieku. Grupa osób w wieku 20—29 lat życia była w Moskwie (w r. 1923) blisko dwa razy, a w Paryżu (w r. 1921) prawie trzy razy tak liczna, jak grupa dzieci tychże miast w wieku 0—9 lat. Wykres graficzny ludności Paryża w r. 1921

[1]) Bevölkerungspolitik im Deutschen Reich, w *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, Jena 1927, str. 1377.

odbiega więc nietylko od kształtu trójkąta ale i dzwonu, a przypomina raczej jakiś nadtłuczony dzban, o równie szerokiej podstawie jak szyi (ponad 92 tysięcy zarówno dzieci od 0—9 lat, jak starców powyżej 60 lat życia) i o silnej wypukłej części środkowej (ponad 200 tysięcy osób tak w wieku 20—29 jak 30—39 lat).[1])

Na tych kilku danych zamykamy ogólne sprawozdanie o sytuacji demograficznej naszego kraju, tak jak ona przedstawia się w świetle pierwszego powszechnego spisu ludności i częściowo na tle międzynarodowem. Dalecy naturalnie jesteśmy od wyczerpania tematu, lecz przyczyną tego jest nietylko jego rozległość, ale także brak niezbędnych danych, zwłaszcza statystyki ruchu ludnościowego w całym kraju. Bez dokładnej znajomości liczby urodzin i zgonów, a po części i ślubów, nie można bowiem wyrobić sobie poglądu na stan ludności ani mówić o jej przyszłości, a niepodobieństwem jest już prowadzenie wyraźnej i obliczonej na dalszą metę polityki ludnościowej, tak doniosłej dla losu państwa. Gospodarczy stan kraju a z nim mocarstwowe jego stanowisko zawisły przecież w ogromnej mierze od stopnia zaludnienia i widoków jego na przyszłość. O zależności tej wiedziano już w czasach starożytnych, ale dopiero postępy państwowości i wiedzy nowoczesnej postawiły całą sprawę w jaśniejszem świetle, umożliwiły zbieranie materjałów i pozwoliły na budowanie na ich podstawie pewnych teoryj i na celowy rozwój odpowiedniego prawodawstwa. Tymczasem w Polsce, która z różnych względów potrzebuje szczególnie rozumnej polityki ludnościowej, brak jest nawet tych podstawowych danych, jakiemi są cyfry urodzeń i zgonów; posiadamy je bowiem zaledwie dla trzech województw: poznańskiego, pomorskiego i śląskiego, oraz kilku większych miast, mających własne urzędy statystyczne.[2])

---

[1]) *Rapport épidémiologique*; Societé des Nations; Genève 1926. Nr. 3, str. 163.

[2]) Wobec braku tych najważniejszych danych pomijamy bliższe rozpatrywanie trzeciego, dla nas jednak mocno drugorzędnego, czynnika ruchu ludnościowego, jakim jest emigracja i reemigracja. W r. 1925 emigracja z całego kraju objęła 81.218 osób (z tego 38 i $^1/_2$ tysiąca za morze), a reemigracja 21.232 osób. Ubytek zatem 60-u prawie tysięcy, spo-

Rychłe naprawienie tego, kompromitującego nas w oczach zagranicy i ujemnego z wielu względów dla nas samych, stanu rzeczy, leży więc w interesie ogólnym. Z uznaniem należy też powitać Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z d. 1 lutego b. r., regulujące sprawę statystyki ruchu naturalnego ludności na obszarze całego kraju.[1]) W myśl tego rozporządzenia mają osoby, prowadzące księgi stanu cywilnego, przesyłać co kwartał sprawozdania z faktów ślubów, urodzeń i zgonów, odpowiednim władzom administracyjnym, które po skontrolowaniu ich winny ułożyć wykazy i odesłać je do Gł. Urzędu Statystycznego w Warszawie. Ponieważ dekret obowiązuje od dnia 1 stycznia 1927 r., a nadto poleca uzupełnienie danych z lat poprzednich, możemy więc mieć nadzieję, że za rok lub dwa najdalej otrzymamy ogólne, a za lat parę szczegółowe zestawienia ruchu ludnościowego, które pozwolą dopiero ogarnąć sytuację obecną i powziąć pewne plany na przyszłość.

---

wodowany emigracją, pokryty został z nadwyżką przez liczbę urodzin w samem tylko województwie poznańskiem, wynoszącą w tymże roku przeszło 63 tysięcy.

[1]) *Dziennik Ustaw Rzpltej Polskiej*, 1927, nr. 10 poz. 76.

Ks. St. Podoleński T. J.

Starsze bazyliki romańskie w Polsce średniowiecznej.

(Dokończenie)

XX.

Kościół N. P. Marji w Inowrocławiu

jest dziś właściwie ruiną dawniejszego i posiada zaledwo mury zewnętrzne z ciosów kamiennych stawiane, które o dawnych romańskich czasach mówią. Dziś jest też kościółkiem jednonawowym, pułapem krytym, bez wież, które jeszcze 30 lat temu sterczały w głównych swych masach do góry. Badając jednak jego ruch poziomy, nie możemy oprzeć się wrażeniu, że była to pierwotnie bazylika romańska,[1]) zniekształcona tylko później zupełnie (p. ryc. 16).

Kościół inowrocławski budowany jest cały z ciosu i tylko wieże mają górne partje ceglane, chociaż jeszcze o romańskich linjach, a nawet o fryzie łukowym u szczytu. Wskazuje to jednak że budowa jego nie należy do wczesnych, lecz z późno-romańskiej pochodzi epoki. Ceglane bowiem budowle romańskie są nader rzadkie i tylko kościół św. Małgorzaty w Zębocinie możemy jako analogję tu przytoczyć.

Mury wskazują, że plan pierwotny był bazylikowy, chociaż transeptu nie było nigdy. Wprawdzie dzisiaj jest to kościół jednonawowy, ale istnienie 2 wież na froncie, oraz dosyć znaczna

[1]) Łuszczkiewicz, Pamiętnik Akad. Um. III. 89 oraz Kothe, Kunstdenkmäler Posens IV, 28.

odległość obu ścian bocznych, bo wynosząca około 12 m., każe przypuszczać, że były to pierwotnie 3 nawy, dwoma rzędami filarów podzielone. Filary te podtrzymywały ściany nawy głównej, około 6 m. szerokiej, a na ścianach tych dopiero spoczywał pu-



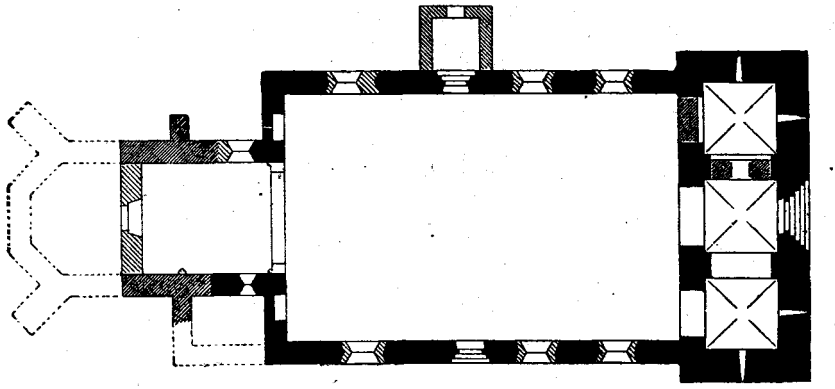
Ryc. 16. Inowrocław, widok kościoła.

łap. Dziś z filarów i ścian środkowych ani śladu, a również niema i prezbiterjum, które jeszcze w XIX w. było widoczne. Był to kwadrat od wschodniej strony do korpusu kościoła przyczepiony i w czasach już gotyckich wydłużony i szkarpami opatrzony. Wobec tego nie da się już dzisiaj stwierdzić, czy zamykał się ścianą

płaską, jak w Opatowie, czy też miał absydę, jak wszystkie inne bazyliki XII w. (p. ryc. 17).

Zachodnia część kościoła tłumaczy się zato dokładniej. Zakończona była bowiem 2 silnemi wieżami, na kwadratowej zbudowanemi podstawie, z kruchtą w środku, nad którą znajdowała się empora książęca. Wieże odskakują nieco od lica ścian bocznych kościoła i miały na 4 piętrach okna stosunkowo duże i szerokie. Jedne z nich były ślepemi, inne były przeźroczami, co również wskazuje na późnoromańską epokę tej budowy.

Szczegółem charakterystycznym dla kościoła opisywanego, są djable maski, wykute na niektórych ciosach kamiennych



Ryc. 17. Inowrocław, plan kościoła.

zwłaszcza koło północnego wejścia do kościoła (p. ryc. 18). Jakie znaczenie przywiązywano do nich pierwotnie, niewiadomo, ale z pewnością nie mają związku z pogaństwem, jak chcą niektórzy. Podobne maski jak w Inowrocławiu znajdujemy na kościołach romańskich w Starem mieście pod Koninem i w Kotłowie na jednej kolumnie i w klasztorze cysterskim w Lądzie na zwornikach i wspornikach sklepiennych. [1]) Jest to zresztą nietylko specjalność polska, gdyż i w dalekiej zachodniej Szwajcarji w Neuchatel widzimy na drzwiach romańskiego z połowy XII w. pochodzącego zamku, podobną głowę przy drzwiach w kamieniu wykutą. [2])

[1]) Sprawozdanie kom. hist. szt. III tabl. III i XVII oraz IV tabl. VIII.
[2]) Martin, L'art roman en France. Paris 1910 pl. XXXIII.

Powyższe dane, odnoszące się do struktury kościoła, dostarczają dowodów na to, że był on bazyliką romańską, podobną w planie do kościoła w Mogilnie, albo do św. Andrzeja w Krakowie. Co do czasu powstania, to wszystkie szczegóły zgodne są w tem, że budowa pochodzi z końca epoki romańskiej, a więc



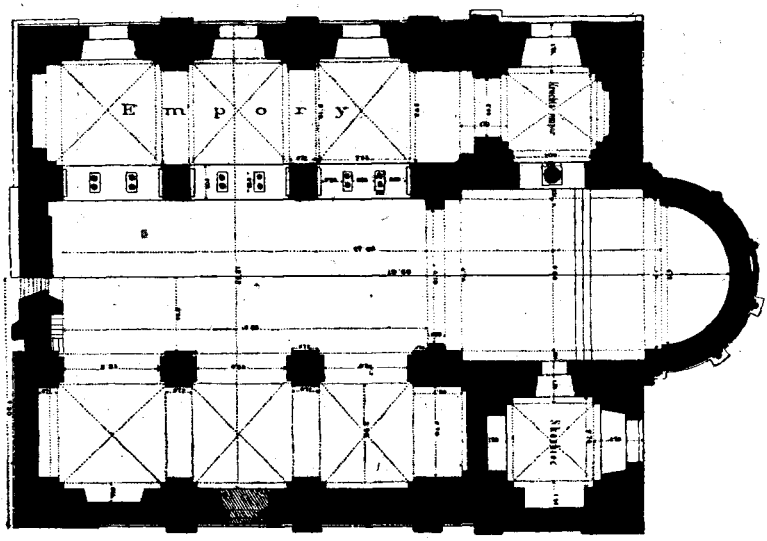
Ryc. 18. Inowrocław, djable maski.

z końca XII lub z początku XIII w. Kościół leżał prawdopodobnie w obrębie grodu książęcego i może fundowany był jako kolegjata wówczas, kiedy Inowrocław stał się stolicą osobnej dzielnicy kujawskiej. Możliwe, że fundował go ks. Konrad mazowiecki, który w 1202 r. na mocy układu z Leszkiem Białym objął pod swoje panowanie Kujawy. W każdym razie historycznych danych o powstaniu tego kościoła nie posiadamy żadnych.

XXI.

Kościół św. Wojciecha w Kościelcu.

W Kościelcu pod Proszowicami, niedaleko Krakowa, znajduje się kościół romański, który jest może najpóźniejszą bazyliką w szeregu tych, jakie tu opisujemy. Zniszczony w XVI w. przez Arjan, potem w XVII i XVIII w. przebudowany, zachował przecież ciosowe, kamienne mury w dolnych swych częściach, oraz dużo stosunkowo szczegółów architektonicznych w środku. [1])



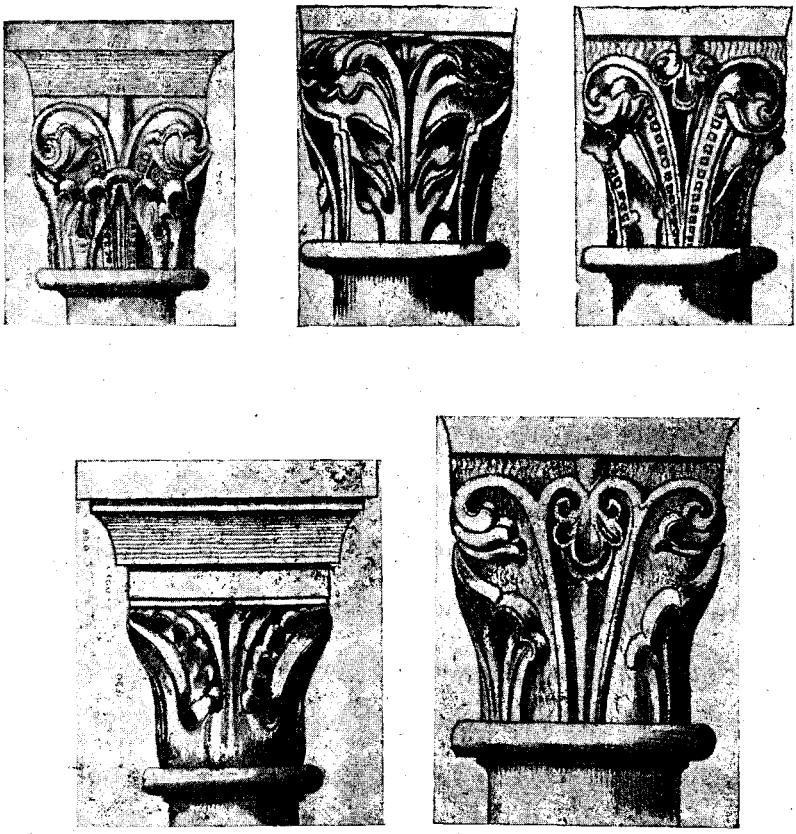
Ryc. 19. Kościelec, plan kościoła św. Wojciecha.

W planie swoim jest kościół kościelecki bazyliką 3-nawową, ale bez transeptu, podobnie jak św. Andrzej w Krakowie, jak kościoły w Mogilnie i Inowrocławiu. Prezbiterjum szersze od nawy głównej, zakończone jest jak zwykle absydą, nawy zaś boczne mają w przedłużeniu od strony wschodniej nie absydy, lecz wieże, silne, o kwadratowej podstawie. Od strony natomiast zachodniej zamyka się kościół ścianą prostą, z pięknym portalem w środku (p. ryc. 19).

Zjawisko takie, jak wieże po bokach prezbiterjum, jest jedynem wśród budowli romańskich w Polsce, i o ile wiem, nie ma

[1]) Łuszczkiewicz w Sprawozd. kom. hist. szt. I, 33.

żadnej analogii. Również niezwykłem jest urządzenie wnętrza. Oto korpus główny kościoła przedzielony jest filarami na 3 nawy, z których środkowa ma 4·70 m. a boczne po 2·90 m. szerokości. Nawy boczne są sklepione krzyżowo i mają nad sobą przez całą



Ryc. 20. Kościelec, ornamentacja triforjów.

długość empory, po jednej i po drugiej stronie. Empory te mają obszerne potrójne okna, triforja, zwrócone do nawy głównej i poprzedzielane każde 2 parami kolumienek o pięknie rzeźbionych kapitelkach. Empory te łączą się z I piętrem wieży, która również otwarta jest ku prezbiterjum, ale ma jedną dużą kolumnę w swojej arkadzie. I to również są szczegóły nie spotykane w innych bazylikach polskich tego czasu.

Kolumny z triforjów i w portalu kościelnym od strony zachodniej umieszczonym posiadają pięknie rzeźbione kapitele, zdobne w bogatą liścienną ornamentację, bardzo zbliżoną do tej, jaką widzimy w Sulejowie (p. ryc. 20). Rzeźby w emporach są bogatsze aniżeli w portalu, tak samo bazy kolumienek w triforjach mają listki narożne, których nie posiadają kolumny portalowe. Szczegóły te wskazują na silne wpływy architektury cysterskiej XIII w. i są dowodem, że kościół kościelecki już z I. połowy XIII w. pochodzić musi.

Dokładniejszą datę tej budowy podaje nam dobrze, jak zwykle, poinformowany Długosz.[1]) Według niego fundatorem kościoła jest Wisław, biskup krakowski, który siedział na katedrze w latach 1229—42 i właśnie z tej wsi pochodził. Czas budowy możnaby ograniczyć jeszcze bardziej, gdyż z jednej strony bulla protekcyjna papieska przyszła z Rzymu 1231 r., a z drugiej strony najazd Tatarów 1241 r. musiałby dalszej budowie przeszkodzić. Przypuszczać zatem należy, że budowa obejmowała lata 1230—40 i że już przed najazdem tatarskim była doprowadzona do końca. Wiemy, że w 1232 r. stanęło opactwo w pobliskiem Sulejowie, a ponieważ niektóre ornamenty i motywy zdobnicze są prawie identyczne w obu kościołach, Kościelcu i Sulejowie, przeto można śmiało przypuścić, że albo równocześnie albo w krótkim po sobie odstępie czasu obie bazyliki się budowały. Co więcej, można przyjąć, że tu i tam ci sami pracowali artyści rzeźbiarze.

Zastanawia tylko jedno, mianowicie monumentalność tego kościoła i jego bazylikowy charakter, mimo, że nie był ani klasztornym, ani kolegjackim, lecz od początku zwykłym kościołem parafjalnym, wiejskim. Dla takich dotąd bazylik nie stawiano. Wprawdzie nie wiemy, czem kierował się biskup Wisław przy tej swojej fundacji i jakie miał co do niej zamiary, ale przypuszczać możemy, że to przedewszystkiem chęć uczczenia swojej wsi rodzinnej a może zamiar lokacji miasta był powodem budowania bazyliki w Kościelcu.

Rezultaty.

Opisane wyżej 21 bazylik romańskich nie obejmują naturalnie wszystkiego, co Polska w tym zakresie posiadała. Nie udało się nam sprawdzić, czy np. katedra włocławska była bu-

[1]) Długosz, Liber benef. II. 165.

dowlą ciosową czy, co prawdopodobniejsze, drewnianą w XII w., czy tak duże opactwa benedyktyńskie jak Tyniec i Sieciechów posiadały 1-nawowe kościółki w tym czasie, czy też 3-nawowe bazyliki, czy poza 3 bazylikami wrocławskiemi nie posiadał Śląsk więcej takich budowli, któreby do naszego szeregu zaliczyć można. Mimo to i tak szereg 21 bazylik jest tak poważny i niespodziewany, że warto jest bliżej nad nim się zastanowić.

Dla lepszego przeglądu robimy zestawienie na następnej stronie.

Powyższe zestawienie prowadzi nas do kilku nowych a wcale interesujących wniosków. Przedewszystkiem obejmuje 21 świątyń romańskich, co mimo wszystko, jak na nasze stosunki i jak na tak odległe wieki, jest ilością wcale znaczną, tem bardziej, że nie są to jeszcze wszystkie bazyliki, jakie na ziemi naszej stać mogły. Zauważyć też musimy, że bazyliki tu omawiane to tylko pewien specjalny odłam romańskich budowli kościelnych oraz że innych budowli, np. małych kościółków wiejskich, niebazylikowych, było u nas znacznie więcej.

Badając dalej lata budowy, czyli epokę powstawania kościołów zakreślonej przez nas grupy, zauważyć musimy, że obraca się w granicach zaledwie lat 150, mianowicie od r. 1090—1240. Ten okres panowania stylu bazylikowego zaczyna się katedrą św. Salwatora na Wawelu, jako najwcześniejszej.

Nie należy tego rozumieć w tym sensie, jakoby w tym okresie czasu innej architektury nie znano i jakoby styl dawny przedromański poszedł zupełnie w zapomnienie. Przeciwnie, są ślady, że w dawnym stylu, more graeco, jakby Długosz powiedział, budowano jeszcze dalej, a taki np. okrągły kościół św. Prokopa w Strzelnie właśnie z XII w. pochodzi. Z drugiej strony w tej samej jeszcze epoce, bo w XII w., zaczęto już stawiać kościoły w stylu przejściowym, t. j. pośrednim między romanizmem a gotykiem, jak to widzimy w wielkich opactwach Cysterskich, Jędrzejowie, Wąchocku, Sulejowie i t. d.

Najwcześniejszą z bazylik polskich była prawdopodobnie katedra krakowska św. Salwatora, fundowana 1091 r. przez Władysława Hermana i ta dopiero rozpoczyna właściwie szereg bazylik, w krótkich odstępach czasu jedna po drugiej budowanych. Przed założeniem katedry krakowskiej, czyli 1091 r., jest pustka, żadną budową niezapełniona. Nie jest to naturalnie świadectwem,

Nr	Miejscowość	Wezwanie	Czas budowy	Kościół w świetle		Transept		Nawa środkowa		Promień absydy	Pozost.
				długi	szer.	długi	szer.	długa	szer.		
1	Kraków	św. Salwator	1091—1142	?	12·—	23.—	7·—	?	5·15	2·25	fund.
2	Kraków	św. Andrzej	±1092—±1102	22·—	10·95	—	—	9·25	4·90	2·15	ściany
3	Gniezno	św. Wojciech	1097—1135?	42·—	23·—	38·—	12·—	15·—	10·—	5·—	ciosy
4	Kruszwica	św. Piotr	±1100—±1120	38·—	15·—	19·—	6·28	16·—	6·17	2·50	ściany
5	Mogilno	św. Jan	±1100—±1120	36·—	13·—	—	—	18·—	6·—	2·50	fund.
6	Strzelno	św. Trójca	±1120—1133	42·—	17·—	23·30	7·50	19·—	7·40	3·—	fund.
7	Poznań	św. Piotr i Paweł	±1120—±1140	?54·—	22·—	36·—	?	23	9·50	5·—	plan
8	Płock	N. P. Marja	1136—1144	52·—	20·—	33·—	8·50	29·6	8·50	3·50	fund.
9	Trzemeszno . . .	N. P. Marja	±1135—1145	?	?	?	?	?	7·—	?	fragm.
10	Wrocław	św. Wincenty	1139—1148	?	?	—	—	?	?	?	fragm.
11	Wrocław	N. P. Marja	±1140—±1155	?	?	?	?	?	?	?	fragm.
12	Lubin	N. P. Marja	±1140 - 1155	?	?	—	—	?	?	?	fragm.
13	Czerwińsk	N. P. Marja	±1140—±1155	34·60	16·—	—	—	32·-	6·40	2·50	ściany
14	Łęczyca	N. P. Marja	±1140—1161	40·20	18·70	—	—	28·—	8·55	2·80	ściany
15	Wrocław	św. Jan	1158—±1170	?	?	—	—	?	?	?	fragm.
16	Kielce	N. P. Marja	1171—±1190	?	?	—	—	?	?	?	ciosy
17	Sandomierz . . .	N. P. Marja	1167—1191	?	?	?	?	?	?	?	ciosy
18	Kraków	św. Florjan	1184—±1210	?	?	?	?	?	?	?	fragm.
19	Opatów	św. Marcin	1189—±1210	36·—	16·—	22·65	7·—	16·40	7·—	—	ściany
20	Inowrocław	N. P. Marja	±1200—±1220	32·?	12·34	—	—	19·80	?	?2·72	ściany
21	Kościelec	św. Wojciech	±1230—±1240	19·66	12·42	—	—	10·80	4·70	2·06	ściany

jakoby w XI w. nie budowano zupełnie, ale może dowodzić, że wówczas posługiwano się u nas inną formą architektury niebazylikową, formą znacznie słabszą w swej konstrukcji, która prawie zupełnemu uległa zniszczeniu i dziś śladów z niej niema.

Szczegółowe rozważania wykazały, że niema właściwie ani jednego romańskiego kościoła, któryby można spokojnie położyć na wiek XI. Katedra krakowska, w której niektórzy chcą widzieć pozostałość po czasach Chrobrego, okazała się zabytkiem o 100 lat późniejszym. Tak samo do legend zaliczyć nam przychodzi odnoszenie krypty św. Leonarda na Wawelu do czasów Kazimierza Odnowiciela, lub katedry kruszwickiej św. Piotra za czasów Mieszka II. Mury ich, jakie dziś widzimy, nie pochodzą stanowczo z XI w., a mury katedry kruszwickiej okazały się przy bliższem rozpatrzeniu nawet późniejsze od fundamentów krakowskiej.

Budowa katedry Hermanowej na Wawelu jest ważna również i z tego względu, że dała początek wielkiemu ruchowi budowlanemu, jaki wnet w całej Polsce zapanował. Stawiano tę katedrę dłużej od wszystkich innych, bo aż lat 50, od 1191 do 1142, a to było przyczyną, że równocześnie wznosić poczęto szereg innych bazylik. Wiemy, że równocześnie z katedrą wawelską stawiał wojewoda Sieciech swoją kolegjatę św. Andrzeja w Krakowie i wykończył ją z pewnością długo przed poświęceniem katedry. W tym samym czasie stawiano i wcześniej wykończono katedrę kruszwicką, klasztory w Mogilnie, Strzelnie i Trzemesznie, dużą bazylikę w Płocku i obie duninowskie fundacje we Wrocławiu. Przypuszczam też dalej, że i obie wspaniałe bazyliki w Czerwińsku i Łęczycy zaczęły się budować jeszcze przed 1142 r., t. j. przed poświęceniem katedry na Wawelu.

Ruch ten nie ograniczał się tylko do budowy bazylik, były one tylko jedną jego formą architektoniczną. W tym samym czasie i daleko liczniej budowano drobne wiejskie kościółki, o których mówią legendy o Władysławie Hermanie i jego fundacjach ku czci św. Idziego, lub legendy o Piotrze Właście i jego 77-miu kościołach. Kościółki te jednohalowe, mniejsze od bazylik, są drugą formą tego ruchu budowlanego. Trzecią formą było budownictwo świeckie, zamków i grodów, najmniej, niestety, znane, którego fragmenty odnalazły się przecież na Wawelu.

Ruch ten przyszedł jednak do Polski znacznie później, aniżeli do innych sąsiednich krajów. W Saksonji panował on w I-szej

połowie XI w., kiedy to wznoszono wspaniałe bazyliki katedralne w Hildesheimie, Halberstacie, Naumburgu, Merseburgu i innych miastach biskupich lub klasztornych. Najważniejsze tam zbudowane bazyliki układają się w następujący chronologiczny szereg:

1000 Corvey, opactwo
1001 Hildesheim, św. Michał
1005 Halberstadt, N. P. Marja
1011 Walbeck, opactwo
1015 Merseburg, katedra
1021 Naumburg, katedra
1041 Goseck, Benedyktyni
1055 Hildesheim, katedra
1083 Halberstadt, św. Paweł etc.

Nieco później zaczął się ten ruch w Czechach, [1]) a ilustrują go bazyliki w połowie i II-giej połowie XI w. stawiane, jak:

1045 Stary Bolesławiec
1045 Rajhrad, św. Piotr i Paweł
1060 Praga, św. Wit
1072 Wyszehrad, św. Piotr
1080 Berno, św. Piotr
1080 Zwittawha, opactwo
1109 Ołomuniec, św. Wacław
1109 Trebic, opactwo.

Również i na Węgrzech zaczęto stawiać bazyliki już w II-giej połowie XI w. Do tej epoki należą bowiem katedry w Szekesfehervar, Pecs i Ostrzyhom, do XII w. zaliczają opactwo w Gzegzard i kościół w Cziko, a do początków XIII w. bazyliki węgierskie Zsambek, Jaak, Gyulafehervar, Földvar, Horpacs i Leyden.

Ruch budowlany, który z początkiem XII w. ogarnął Polskę, był o wiele silniejszy aniżeli w Czechach i na Węgrzech i robi wrażenie, jakby chciano szybko naprawić dotychczasowe zaniedbania na tem polu i dorównać swoim zachodnim sąsiadom. Największa intensywność tego ruchu przypada na panowanie Bolesława Krzywoustego (1102—38) i Władysława II (1038—46), a zawdzięczać ją należy przedewszystkiem dwom wielkim budowniczym owych czasów: Piotrowi Własowi, pierwszemu dygnitarzowi na dworze książęcym († 1153), oraz Alexandrowi ze Szreńska,

[1]) Prokop, Margrafschaft Möhren 129 i 131.

biskupowi płockiemu (1129—56). Pierwszemu zawdzięczamy, oprócz szeregu drobnych kościołów, jeszcze co najmniej 3 bazyliki, dwie wrocławskie i jedną strzelneńską, drugi zaś czynny był również przy 3-ch fundacjach tego rodzaju, co katedra płocka, klasztor czerwiński i kolegjata łęczycka.

Jest rzeczą charakterystyczną, że w liczbie ogólnej bazylik przeważają kościoły małopolskie. Jest ich bowiem aż 7, a zatem $^1/_3$ ogólnej liczby, a więc: katedra na Wawelu, św. Andrzej i św. Florjan w Krakowie oraz kościoły w Kielcach, Sandomierzu, Opatowie i Kościelcu. Na drugiem miejscu stoją Kujawy z 5 bazylikami w Kruszwicy, Mogilnie, Strzelnie, Trzemesznie i Inowrocławiu. Inne natomiast dzielnice mają po 3, 2 lub 1 bazylikę, a więc Wielkopolska w Gnieźnie, Poznaniu i Lubinie. Śląsk 3 w Wrocławiu, Mazowsze dwie, w Płocku i Czerwińsku, Łęczyckie jedną w Łęczycy.

Wiemy skądinąd, że ta sama przewaga Małopolski dotyczy nietylko bazylik, ale wogóle budownictwa kościelnego. Według Liber beneficiorum Długosza było w XV w. w diecezji krakowskiej na 529 kościołów, aż 110 murowanych, gdy tymczasem według Liber beneficiorum Łaskiego było na początku XVI w. w archidiecezji gnieźnieńskiej na 482 kościoły tylko 32 murowanych, a reszta była drewniana. Znaczy to, że w Małopolsce murowanych kościołów było 20%, a w Wielkopolsce tylko 6%, a stosunek powyższy odnośnie do XII w. mógł być albo taki sam, albo nawet gorszy dla Wielkopolski.

Badając dalej daty powstania naszych bazylik, zauważymy, że wprawdzie ruch ten zaczęła Małopolska jeszcze w XI w. budową dwóch kościołów w Krakowie, katedry i św. Andrzeja, ale następnie budować przestała, a ruch przeniósł się odrazu na Kujawy. Wskrzesił ten ruch w Małopolsce dopiero w II-giej połowie XII w. biskup Gedko, również wybitna postać w dziejach Kościoła, któremu swe powstanie zawdzięczają także 3 bazyliki: w Kielcach, w Sandomierzu i św. Florjana w Krakowie.

Jeżeli przypatrzymy się zkolei rozmiarom tych budowli, jakie zmierzyć albo choćby wykombinować się dały, to zauważymy, że największą wśród nich mogła być katedra poznańska, bardzo do niej zbliżona była płocka, mniejsze już były bazyliki w Gnieźnie, Strzelnie i Łęczycy, jeszcze mniejsze inne. Największy promień absydy chórowej wykazują, o ile to można obliczyć,

katedry gnieźnieńska i poznańska, bo 5 m., po nich zaś zaraz idzie kruchta św. Leonarda na Wawelu z 4·05 m. długim promieniem i wskazuje tem samem, jak dużą miała być ta projektowana, ale nieukończona budowla. Tylko, że to absyda krypty, a co więcej absyda zachodnia, a więc z reguły większa i w tym wypadku prawie że równa takiejże absydzie w Łęczycy.

Najmniejsze rozmiarami są bazyliki św. Andrzeja w Krakowie i św. Wojciecha w Kościelcu, tak że zaledwie bazylikami nazwać je można. Od nich już tylko jeden krok do małych wiejskich kościółków romańskich, jednonawowych, których znamy cały szereg. Rozmiarami dochodzą bowiem do nich już takie kościoły jak św. Jana w Poznaniu, św. Idziego w Tarczku, Przemienia Pańskiego w Kościelcu na Kujawach, Najśw. Panny Marji w Kotłowie etc.

Jeżeli chodzi o strukturę naszych bazylik, to dadzą się tu poczynić różne spostrzeżenia. W ciągu tych 150 lat panowania stylu romańskiego zauważyć się daje w planach omawianych kościołów nie rozwinięcie, ale raczej uproszczenie obranego schematu. A zatem budowanie nawy poprzecznej było w zwyczaju w pierwszej ale już mniej w II-giej połowie tej epoki. Budowę krypt ograniczono tylko do kilku bazylik z początków XII w., mają je bowiem tylko św. Salwator na Wawelu, św. Andrzej w Krakowie (?) i św. Jan w Mogilnie. To samo mamy z absydami. Najbogaciej, bo z 6 absydami występuje kolegjata Łęczycka (+1161), również bogata, bo 5 absyd posiada katedra kruszwicka (1020 +), oraz posiadała może katedra poznańska. Po 3 absydy mają bazyliki na Wawelu, w Płocku, Czerwińsku i Strzelnie, 2 ma tylko Opatów, a po 1 absydzie mają bazyliki św. Andrzeja w Krakowie, św. Jana w Mogilnie, św. Trójcy w Strzelnie, N. P. Marji w Inowrocławiu, św. Wojciecha w Kościelcu. Było to zależne, jak widać, nie od epoki, lecz od rozmiarów kościoła i środków fundatora.

Bazyliki nasze mają z reguły wydłużoną formę o tyle, że długość ich jest co najmniej 2 razy większa od szerokości. Pod tym względem różnią się zasadniczo od bazylik czeskich, gdzie wszystkie trzy nawy razem tworzą jeden duży kwadrat. Wzorami więc dla naszych bazylik były nie czeskie, lecz saskie kościoły, jakie w XI i XII w. się budowały. Były to wielkie i wspaniałe bazyliki w Hildesheimie, Halberstacie, Quedlinburgu, Naumburgu

i innych miastach saskich, których wpływy i analogje architektoniczne i rzeźbiarskie są tak częste w naszych budowlach. Pod wpływem architektury saskiej stoją przedewszystkiem te bazyliki polskie, które są prawidłowo w formie krzyża zbudowane, mają 3 absydy od wschodu i nawę poprzeczną jak katedra na Wawelu, Kruszwica, Płock i inne.

Obok saskiego zaznaczył się jednak w architekturze XII w. jeszcze inny wpływ, francuski, a raczej burgundzki, a to w tych kościołach, które nie posiadają transeptu, lecz nawy boczne kończą absydami. Należy tu Czerwińsk, Łęczyca i katedra wrocławska. Wzorem dla nich nie był żaden kościół saski ale bazylika św. Marcina w Lyonie, której znajomość przywieźli z zagranicy obaj bracia biskupi, Werner wrocławski i Alexander płocki. Wpływ ten francuski jest zjawiskiem przeto niezmiernie ciekawem w naszej architekturze, a w następnej epoce budownictwa cysterskiego jest jeszcze silniejszy.

Wyszczególnione tu bazyliki miały różne przeznaczenie. Jedne, i to nie najokazalsze, były katedrami biskupiemi, jak gnieźnieńska, krakowska, kruszwicka, poznańska, płocka i wrocławska. Do kompletu brak jedynie katedr w Włocławku i Lubuszu, które w tej epoce były prawdopodobnie jeszcze budowlami drewnianemi. Inne znów bazyliki były kolegjatami, jak św. Andrzeja i Florjana w Krakowie, kościoły w Kielcach, Łęczycy, Inowrocławiu, Sandomierzu. Jeszcze inne były kościołami klasztornemi, a więc Benedyktynów w Mogilnie i Lubiniu, kanoników regularnych w Trzemesznie, Czerwińsku i Wrocławiu, Norbertanów w Strzelnie, Joannitów w Opatowie. Wyjątkowo tylko kościół parafjalny jest bazyliką, a to w Kościelcu pod Proszowicami.

Bazyliki stawiano zwykle po grodach i to w ten sposób, że empora między wieżami położona, łączyła się z zabudowaniami grodu czy zamku. Budowa następowała zwykle na wolnym, niezajętym dotąd placu, ale czasem na miejscu, gdzie stał dawniejszy kościół, którego trzeba było dopiero burzyć, lub który był już poprzednio zburzony. Większość omawianych tu bazylik była z gruntu nowemi fundacjami, ale takie np. katedry w Gnieźnie, Kruszwicy, Poznaniu, Płocku i Wrocławiu miały przedtem w tem samem miejscu, jak się zdaje, drewniane kościoły. Wiemy to na pewne o Wrocławiu, przypuszczamy, że tak było w Płocku, oraz, że tak było w Gnieźnie i Poznaniu po zburzeniu dawnych katedr

przez Czechów 1038 r., a w Kruszwicy, że tak było po zburzeniu katedry mieszkowej, w czasie buntu Zbigniewa 1098 r. Kraków tylko nie miał zburzonej swojej pierwotnej katedry, ale miał ją za ciasną i dlatego zbudował na innem miejscu nową większą. Natomiast przypuszczam, że umyślnie zburzono, celem postawienia bazyliki, dawniejsze kościoły murowane w Mogilnie, gdzie istniała rotunda, w Łęczycy i prawdopodobnie w Opatowie.

Zwrócić wreszcie należy uwagę na wezwanie tych bazylik. Otóż najczęstszem jest wezwanie N. P. Marji, gdyż do 9 bazylik należy, poza tem zaś jest wiadomo, że i katedra gnieźnieńska, przed św. Wojciechem miała wezwanie N. P. Marji. Poza tem tylko 2 razy występuje wezwanie św. Jana, w Mogilnie i Wrocławiu i 2 razy wezwanie św. Wojciecha, w Gnieźnie i Kościelcu. Inne wezwania raz tylko występują.

Tak się przedstawia pierwsza starsza grupa naszych bazylik romańskiej epoki, grupa stosunkowo wcale znaczna i godna zająć odrębne miejsce wśród architektury środkowo europejskich krajów.

Dr. Marjan Gumowski.

Przegląd piśmiennictwa.

Nauka Polska, tom VI i VII str. 455 i 478. Rocznik Kasy im. Mianowskiego. Warszawa, 1927.

W niedługim odstępie czasu wyszły trzy nowe tomy: VI, VII i VIII „Nauki polskiej". Wydawnictwo „Nauka polska" jest rocznikiem Kasy im. Mianowskiego, a poświęcone jest nauce polskiej, jej organizacji i potrzebom.

Tom VI jest zwykłym rocznikiem, a więc oprócz kilku artykułów dłuższych, zawiera przeróżne wiadomości i informacje. Wśród artykułów na szczególne podkreślenie zasługuje praca Z. Mysłakowskiego, znanego i wybitnego pedagoga, o wychowaniu pracownika naukowego, oraz dwie autobiografje uczonych polskich, podpisane literami: C. B. i F. B. (Franciszek Bujak).

Tom VII zawiera materjały do spisu instytucyj i towarzystw naukowych w Polsce. Mamy więc w nim: 1) spis archiwów polskich, rządowych i prywatnych, opracowany pod kierunkiem prof. W. Semkowicza, przez K. Buczka; 2) spis muzeów i zbiorów o charakterze muzealnym (opracował E. Baranowicz); 3) spis bibljotek (opracował St. Demby) i 4) spis towarzystw naukowych, instytucyj naukowych (opracowała J. Małkowska). Doniosłość tego wydawnictwa jest oczywistą, choćby tylko z podanych wyliczeń. Obok „Zbiorów polskich" Chwalewika (patrz *Przegląd* lipiec-sierpień) i spisu państwowych archiwów, zamieszczonego w piśmie *Archeion* (n. 1), obecnie wydane przez Kasę Mianowskiego materjały są pierwszą, najobszerniejszą publikacją, podającą spis nietylko zbiorów polskich, ale i wszelkiego rodzaju stowarzyszeń i towarzystw o charakterze czysto naukowym, lub naukowo popularnym.

Zebranie tych materjałów zostało oparte na kwestjonarjuszach, stąd też z natury rzeczy, jako pierwsza próba, posiada bardzo wielkie braki i nie daje dokładnych danych o stanie archiwów, zbiorów i bibljotek. Na 427 bibljotek zarejestrowanych, zaledwie o 126-u, czyli mniej niż o jednej trzeciej zdołano zebrać bliższe wiadomości, ponieważ, wedle notatki wstępnej, wiele osób i instytucyj nie odpowiedziało na kwestjonarjusz. Byłby to

smutny dowód niezrozumienia ważności sprawy i braku potrzebnej kultury. Mamy jednak dowody, że rozsyłanie kwestjonaruszów do bibljotek i ich zbieranie nie zostało należycie zorganizowane. Między bibljotekami, które rzekomo miały nie nadesłać odpowiedzi na kwestjonarjusz, są wymienione bibljoteki jezuickie w Krakowie. Tymczasem bibljoteki te nigdy żadnego kwestjonarjusza nie otrzymały, mimo nawet dwukrotnego upomnienia się o nie w dyrekcji wydziału bibljotek przy min. W. R. i O. P. Jeżeli podobnie stało się i z innemi bibljotekami, trudno dziwić się, że spis ma tak ogromne braki. Te braki spotyka się nawet tam, gdzie ich stanowczo być nie powinno, a mianowicie przy bibljotekach różnych urzędów czy wydziałów przy ministerstwach w Warszawie. Wszak przynajmniej tam, drogą urzędową, przez woźnego, można było ściągnąć odpowiedź na kwestjonarjusz, lub telefonicznie otrzymać tych kilka danych o charakterze bibljoteki i jej stanie. Trudno mieć pretensje do instytucyj prywatnych o niewypełnienie obowiązku społecznego, jeśli od instytucyj rządowych nawet nie dało się ściągnąć odpowiedzi. Wskutek tych braków wkradło się do spisu bibljotek sporo błędnych informacyj. Ot np. dowiadujemy się, że w Nowym Targu istnieje kolegjum jezuickie, mające swoją bibljotekę, o której rzekomo pisał Ks. Konopka w broszurze: O bibljotekach w kolegjach Tow. Jez. (Kraków. 1912). Tymczasem w Nowym Targu nigdy nie było kolegjum jezuickiego a więc też i Ks. Konopka o jego bibljotece pisać nie mógł. Mimo jednak tych braków, wydawnictwo, zwłaszcza jeśli idzie o archiwa, muzea i instytucje naukowe, odda nauce polskiej ogromne usługi. Zresztą sami wydawcy uważają je za pierwszą próbę i za materjał, który musi być i będzie uzupełniany. Redakcja uprasza o nadsyłanie sprostowań i uzupełnień.

O tomie ósmym „Nauki polskiej", poruszającym ogromnie ważne zagadnienie reorganizacji studjów uniwersyteckich, pomówimy osobno.

Ks. St. Bednarski.

Źródła mocy. Czasopismo poświęcone kulturze regjonalnej ziem Wielkiego Księstwa Litewskiego. Zeszyty 1 i 2. Wilno 1927.

Ruch regjonalistyczny, który do uświadomienia sobie swej istoty i celów doszedł najpierw we Francji, a dochodzi także w Niemczech Zachodnich, może znaleźć sprzyjające warunki rozwoju także na ziemiach Rzeczypospolitej polskiej. Polega on na pielęgnowaniu dzielnicowych odrębności psychiki i kultury narodowej i na dążeniu do osiągnięcia dla poszczególnych dzielnic tych polityczno-administracyjnych warunków, jakie są niezbędne do owego pielęgnowania swoistych cech regjonalnych. Zdrowemu regjonalizmowi chodzi nie o separatyzmy polityczne, nie o rozbijanie jedności państwowej, ale o szczególne kultywowanie tych rozmaitych osobliwości dzielnicowych, które się stają „źródłami

mocy" dla całego narodu, z których syntezy tworzy się jego kulturalne bogactwo, a które marnieją przy nadmiernej centralizacji, zubożając przez to naród w jego całości.

U nas warunki do pielęgnowania takiego regjonalizmu znajdują się przedewszystkiem na ziemiach dawnego W. Księstwa Litewskiego, gdzie nie zaginęła jeszcze tradycja politycznej odrębności Litwy w Unji polsko-litewskiej. Cała plemienna i społeczna struktura kraju wykazuje tyle cech swoistych, nadający mu osobny charakter w składzie ziem Rzeczypospolitej! Nie zdziwiliśmy się przeto, gdyśmy ujrzeli nowe czasopismo poświęcone „kulturze regionalnej" tej właśnie części naszego państwa. A treść pierwszych zeszytów nowej publikacji zdaje się wskazywać, że zabrali się do tej pracy młodzi ideowcy, ale z krajem zżyci i kraj swój kochający. Powiemy pokrótce, co się w tych zeszytach mieści.

W zeszycie pierwszym M. Limanowski „W świecie Mikołaja Cudotwórcy" kreśli może stylem zbyt retorycznym znaczenie tego Świętego w obrzędowości, legendach i sztuce na ziemiach polskich, w szczególności na Litwie. — Wal. Charkiewicz w „Ogniach z pod śniegu" żywemi barwami oddaje kontrasty, jakie wyłaniała z siebie wszechnica wileńska w epoce porozbiorowej: filomatyzm z jego patrjotyzmem polskim, rozżarzonym do białości i grabarzy unji kościelnej, wyrzekających się wszystkiego, co polskie i nienawidzących wszystko, co katolickie. Mickiewicz i Siemaszko.— Ciekawe niezmiernie przyczynki do „mickiewiczinów" przynoszą Pinchas Kon w dwóch rozprawach bibljograficznych: „Przekłady mickiewiczowskie w literaturze hebrajskiej i żydowskiej" i „Mickiewicz w języku karaimskim" i M. Brensztejn w „Bibljografji utworów Mickiewicza przełożonych na język litewski". Parę drobiazgów literackich i niezmiernie bogata kronika „Z życia ziem naszych" uzupełniają ten pierwszy zeszyt „Źródeł mocy", mający 136 stronic druku.

Zeszyt drugi prawie całkowicie poświęcony cudownemu obrazowi N. M. Panny w Ostrej Bramie dostraja się do nastroju chwil uroczystych, jakie przeżywało Wilno w pierwszych dniach lipcowych. Kronika tego drugiego zeszytu nie ustępuje rozmaitości treści kronice zeszytu pierwszego i świadczy, że redakcję żywo interesuje każdy objaw kulturalnego życia na ziemiach, którym Źródła mocy są poświęcone.

Życzymy redakcji powodzenia w dalszej pracy i zrozumienia jej przez polskie społeczeństwo. *Ks. Jan Urban.*

Maurice Bouyges T. J., Algazel: Tahafot al-falasifat („Incohérence des philosophes"), texte arabe établi et accompagné d'un sommaire latin et d'index. Beyrouth, Imprimerie catholique, 1927. [Bibliotheca arabica scholasticorum, série arabe, tome II], str. 446.

Zarówno historycy filozofji, jak i orjentaliści wyrażali już niejednokrotnie życzenie, by wydać w całości, z aparatem kry-

tycznym i tłumaczeniem dzieła Algazela, który tak głęboki i trwały wywarł wpływ na umysłowość średniowiecznego islamizmu na wschodzie szeregiem dzieł teologicznych, prawniczych i filozoficznych. Zrealizowania tej myśli podjął się ks. Maurycy Bouyges T. J., wydając świeżo w języku oryginału arabskim jedno z najgłówniejszych dzieł filozoficznych Algazela: Tehafot al-falasifat (z roku 1095), zawierające ostrą krytykę racjonalizmu „filozofów" — Alfarabiego i Awicenny, których poglądy streścił Algazel poprzednio w dziele swem p. t. Maquaçid al-falasifat. W najbliższej przyszłości opuści prasę krytyczny tekst zarówno tego ostatniego dzieła, jak również pracy Averroesa: Tahafot al-tahafot (Incohérence de l'incohérence) skierowanej przeciw Algazelowi w obronie filozofji Awicenny i Alfarabiego. Potem wyjdą z druku tłumaczenia — w języku francuskim — tych trzech dzieł, stanowiących wielce interesującą trylogję, która rzuca niemało światła na genezę niektórych problemów z zakresu filozofji scholastycznej; wiadomo bowiem, że dobrze była znana myślicielom średniowiecza, szczególniej św. Tomaszowi z Akwinu i nieraz przez niego cytowana.

Ks. Paweł Siwek.

Dr. Jerzy Pogonowski: T. G. Masaryk. Studjum. Warszawa 1927, str. 64, nakł. Księgarni F. Hoesicka.

Znacznie krótsze, niż książka Kwietniowskiego, o której pisaliśmy w marcowym zeszycie *Przegl. Pow.*, „studjum" J. Pogonowskiego po streszczeniu zasług obecnego prezydenta republiki czesko-słowackiej w nauce, zajmuje się obszerniej jego działalnością polityczną, która tak wiele przyczyniła się do odzyskania niepodległości czeskiej. Daje także, w drugiej swej połowie syntetyczne ujęcie myślowej twórczości Masaryka, określając go jako „socjologa, wzruszonego nędzą każdego samobójstwa, filozofa społecznego, myśliciela patrjotycznego i wszechludzkiego". Trzeba jednak powiedzieć, że syntezy Dra Pogonowskiego są zbyt zwięzłe, a stąd może za mało przejrzyste. Zrozumie je chyba ten, kto zna filozofję, socjologję i politykę Masaryka skądinąd, ale dla takiego książka J. Pogonowskiego będzie już.... zbyteczną. Dla tych, co chcieliby zająć się głębszem studjum nad Masarykiem, może wyświadczyć przysługę zestawiona przez Pogonowskiego na ostatnich 8 stronach broszury „bibljografja masarykowska".

Ks. Jan Urban.

Ks. Dr. Stanisław Domińczak: Kardynał Mercier. Wilno 1927, str. 43. Skład główny w Księgarni św. Wojciecha.

Kardynał Mercier należy nie do samej tylko Belgji. Należy on do całej ludzkości prawdziwie cywilizowanej, prawdziwie chrześcijańskiej. I nietylko jako pionier odrodzenia filozofji chrześcijańskiej, lecz także — i to przedewszystkiem — jako wcielenie

sumienia chrześcijańskiego, chrześcijańskiego pojęcia honoru, chrześcijańskiego patrjotyzmu, zasady supremacji prawa moralnego nad siłą brutalną. Postać kardynała Merciera dlatego powinno się spopularyzować w każdym kraju katolickim, o nim powinny się znaleźć opowiadania w czytankach szkolnych. Dlatego z radością witamy broszurę ks. dra Domińczaka o tym wielkim człowieku naszych czasów. Broszura wyszła w skromnej szacie, nieco zeszpecona nawet przez usterki drukarskie, może niedość popularnie napisana, by służyć mogła najszerszym kołom. W każdym razie pouczająca i podnosząca ducha.

J. U.

Jerzy Remer: Madonna warowni wileńskiej. Odbitka ze „Sztuk pięknych", Kraków, 1927., str. 17 in 4°.
Album Ostrobramskie w fotografjach J. Bułhaka. Nakład. księg. Stowarzyszenia nauczycielstwa polskiego, Wilno, 1927, rotograwiur 20.
Królowej w hołdzie. Od wileńskich sodalicyj marjańskich, Wilno, str. 27 in 4°.
Panno święta, co w Ostrej świecisz Bramie. Wyd. Wileńskiego Związku Stowarzyszeń młodzieży polskiej. Wilno, 1927, str. 19.

Koronacja obrazu Ostrobramskiego i odnowienie obrazu, które ją poprzedziło, dały okazję do publikacyj mnóstwa artykułów, broszur, ulotek. Niektóre zasługują na zanotowanie szczególne.

J. Remer w krakowskim miesięczniku *Sztuki Piękne* zajmuje się ze stanowiska fachowego historją obrazu Matki Boskiej Ostrobramskiej. Na podstawie „konserwacji", przeprowadzonej przez prof. J. Rutkowskiego, stwierdza, że obraz pierwotnie był malowany na gruncie kredowym temperą, że potem był przemalowywany olejną farbą; opisuje styl pierwszej i drugiej pracy; mówi o uszkodzeniach, jakim obraz uległ; stawia hipotezę co do jego pochodzenia. Według J. Remera, obraz musiał być namalowany w XVI wieku w Wilnie z przeznaczeniem go odrazu na ścianę warowną. Ma niezadługo wyjść specjalna monografja naukowa, poświęcona obrazowi, a opracowana na podstawie badań obrazu przy jego odnowieniu. — Odbitka pracy J. Remera wykonana wytwornie na kredowym papierze, z 13 doskonałemi ilustracjami, jest do nabycia w redakcji *Sztuk Pięknych.*

„Album Ostrobramskie", złożone z 20 rotograwiur, wykonanych doskonale, poprzedzone poetycznem słowem wstępnem pióra M. Limanowskiego, wraz z poprzednio omówioną odbitką artykułu Remera, powinno znaleźć się w salonach naszych katolickich domów.

Wileńskie Sodalicje marjańskie złożyły w dniu koronacji obrazu „hołd" Królowej niebieskiej w postaci jednodniówki, wypełnionej artykułami ks. biskupów, kapłanów, kilku profesorów Uniwersytetu im. Stef. Batorego i całego szeregu sodalisów i sodalisek. Dogmatyczne podstawy czci Marji, znaczenie koronacyj jej obrazów, sprawy sodalicyjne wogóle i w szczególności w Wil-

nie, „kwestja kobieca“ i inne tematy zostały przedstawione poważnie a wdzięcznie. Broszura wydana bardzo gustownie.

Skromniejszy nieco podarek Matce Boskiej na koronację złożyła młodzież polska w swej broszurze „Panno Święta, co w Ostrej świecisz Bramie“. I tu jednak znajdziemy kilka ładnych okolicznościowych artykulików, wierszyków i pięknych ilustracyj.

Dla pełności dodajmy, że obrazowi Ostrobramskiemu poświęcony został także prawie cały zeszyt „Źródeł mocy“, o którem na innem miejscu wspominamy. Znajdujemy w nim artykuły M. Limanowskiego „Źródło mocy - Ostra Brama“, Cz. Jankowskiego „Spojrzenie N. M. Panny Ostrobramskiej“, p. Śledziewskiego i J. Remera artykuły dotyczące historji o odnowieniu obrazu (z licznemi rycinami), L. Abramowicza „Ostra Brama w literaturze“ i t. d.

Wydawnictwa wileńskie można nabyć przedewszystkiem w Wileńskiej filji Księgarni św. Wojciecha, ul. Dominikańska 4.

J. U.

Ojcu Serafickiemu w hołdzie. W 700 rocznicę śmierci świętego Franciszka z Assyżu. Staraniem i nakładem OO. Franciszkanów w Warszawie, 1927, str. 176, in 8⁰ maj.

Dzięki dbałości OO. Franciszkanów warszawskich doszła do skutku piękna publikacja zbiorowa, poświęcona św. Patrjarsze z Assyżu z okazji niedawnych uroczystości jubileuszowych. Odbita gustownie w tłoczni Wł. Łazarskiego, ozdobiona kilkunastu reprodukcjami (szkoda że nie na kredowym papierze!), książka ta zawiera 17 mniejszych lub większych prac, poświęconych Serafickiemu Ojcu. Przynieśli tu swój hołd uczeni profesorowie, literaci i poeci. Szereg rozpoczyna ks. arcybiskup Teodorowicz, kreślący syntetyczny obraz znaczenia św. Franciszka, za nim O. Gościński, franciszkanin przynosi swoje „słowo wstępne“, wygłoszone na akademji franciszkańskiej w Warszawie. Znaczenie studjów naukowych mają prace całego szeregu profesorów uniwersytetu warszawskiego i innych pisarzy. I tak ks. dr. Cz. Falkowski pisze o św. Franciszku jako o „rycerzu i poecie“, ks. dr. Z. Kozubski (redaktor całego zbioru) wprowadza czytelnika w tę „radość życia“, jaka cechowała Świętego i jego duchownych synów, ks. dr. St. Mystkowski rozprawia o znaczeniu ducha franciszkańskiego dla „kwestji społecznej“, ks. dr. W. Kwiatkowski o „stygmatach św. Franciszka“ w świetle badań historyczno - filozoficznych. Ks. dr. Rosłaniec podjął trudny temat: „św. Franciszek a nauka“, nadając swym wywodom odcień apologji, może jednak niedość przekonywującej. Prof. O. Halecki przynosi ciekawe szczegóły o roli i zasługach Franciszkanów w dziele nawrócenia Litwy, p. Anna Zahorska z prawdziwie literacką lekkością, odbijającą od cięższych studjów profesorskich ukazuje nam postać Świętego w twórczości literackiej różnych czasów aż do naszego Kaspro-

wicza włącznie. Znaczenie franciszkanizmu dla sztuki omawia M. Walicki, odmawiając mu zasługi stworzenia włosko-gotyckiej architektury, ale zato wykazując jak ten duch zbliżył malarstwo do natury i wzbogacił tematy malarskie. O niektórych obrazach św. Franciszka w Polsce pisze dr. M. Skrudlik. Na poetycki dank złożyły się: proza Szpyrkówny, A. Zahorskiej, A. Waśkowskiego, J. Ejsmonda i anonima podpisanego M. H. S. Mamy tu i kazanie do ptaszął i wilka z Gubbio, i biesiadę braterską Świętego ze św. Klarą. — Z wyliczenia niemal tylko tytułów prac, z których się ta książka złożyła, widzi Czytelnik, że posiada ona wartość trwalszą niż inne efemerydy-jednodniówki, i zasługuje na to by trafić do rąk wszystkich polskich czcicieli św. Biedaczyny z Assyżu.

J. U.

Eleonora Reicher: Święty Wincenty a Paulo. Warszawa, Koło Studjów katolickich, 1927, str. 107.

W Warszawie powstało przed paru laty „Koło studjów katolickich" (ul. Traugutta 1), pod kierunkiem ks. prof. W. Michalskiego, dążące do pogłębienia wiedzy religijnej swych członków zapomocą czytania dzieł wyborowych, robienia referatów, prowadzenia dyskusyj. Żeby rezultatami swych prac podzielić się także z szerszym ogółem, postanowiło Koło wydać niektóre z prac, — i oto mamy przed sobą pierwszy, bardzo gustownie wydany tomik, zawierający życiorys jednego z najsympatyczniejszych świętych nowszych czasów, św. Wincentego a Paulo. Nie jest to praca oparta na nowych jakichś źródłach, lecz raczej jest to popularyzacja przepięknej postaci Ojca ubogich i założyciela dwóch zgromadzeń: Ks. Misjonarzy i Sióstr Szarytek. Napisane z wielką miłością ku Świętemu, chociaż z pewnem zaspieszeniem w stylu, wpadającem w retorykę. Książeczki tej odbito niewiele, a szkoda, bo zasługiwałaby na rozszerzenie.

Przy sposobności dodamy, że wyszedł niedawno w języku polskim także drugi żywot św. Wincentego, pióra Em. d. Broglie, należący do francuskiej serji żywotów „Les Saints", wyd. Lecoffre'a (Gabaldy), przyswojony naszemu piśmiennictwu hagjograficznemu staraniem Wydawnictwa Ks. Jezuitów w Krakowie.

J. U.

Jan Suchowiak: Niemieckie szkolnictwo w Poznańskiem i na Pomorzu (odprawa roszczeń niemieckich). Poznań 1927, str. 73.

Zygmunt Stoliński: Szkolnictwo niemieckie w Polsce. Warszawa 1927, str. 24.

Dwie te broszury, odbitki z *Polski Zachodniej* i ze *Spraw Narodowościowych,* uzupełniają się dobrze wzajemnie. Pierwsza z nich jest właściwie odpowiedzią na polemiczną i agitacyjną książkę: „Szkoła niemiecka w b. dzielnicy pruskiej", którą kie-

rownik niemieckiego wydziału szkolnego w Bydgoszczy, P. Dobbermann, napisał głównie dla użytku zagranicy. J. Suchowiak, znający oddawna stosunki, panujące na tych ziemiach, zabrał się do rzeczowej krytyki tej pracy i rozdział za rozdziałem przechodzi twierdzenia autora, wykazując historycznie i na podstawie obecnego stanu rzeczy, o ile one odbiegają od prawdy. Pokazuje się, że niedociągnięć jest sporo, zarówno w zestawieniach statystycznych, jak w powoływaniu się na dokumenta historyczne, nie mówiąc już o tem, że Dobbermann całkowicie zapomniał o germanizacyjnej polityce pruskiej, tak silnie niedawno jeszcze temu uprawianej na niwie szkolnictwa i nie wahającej się posługiwać w tym celu nawet krętemi drogami. P. S. zbija jego twierdzenia i stara się wykazać, iż Niemcy w Polsce nie mają żadnych podstaw prawnych do wytaczania skarg, gdyż dzieje im się tu pod względem szkolnictwa lepiej, niż mniejszościom narodowym w innych krajach.

Dokładniejszem przytoczeniem pozytywnego materjału dowodowego na powyższe twierdzenie zajął się Z. Stoliński w drugiej broszurze. Sprawę szkół średnich, jako mniejszej wagi pod względem prawnym, przedstawia krótko, obszernie zato podaje stan liczbowy niemieckiego szkolnictwa powszechnego na obszarze całego kraju. Dokładne tablice statystyczne podają ilość szkół niemieckich, ich nauczycieli i uczniów w poszczególnych województwach Polski, a w zachodnich z nich nawet w poszczególnych powiatach, Z zestawień tych wynika, że stan szkolnictwa niemieckiego powszechnego i średniego jest zupełnie wystarczający, tak że pozwala mniejszości niemieckiej pielęgnować swój język i kulturę. *P.*

P. Willibrord Bessler O. S. B.: Der frohe Prediger. Herder, Freiburg im Breisgau, 1927.

O. Bessler przez dłuższy czas wykładał zasady retoryki, przyczem sprawował urząd rekolekcjonisty, kaznodziei, konferencjonisty i należał do najwybitniejszych mowców Austrji. Na krótki czas przed śmiercią złożył gotowy już manuskrypt do druku, który wydał O. Grzegorz Böckeler.

Jest to podręcznik, którego nie można przyrównać do żadnego z tego rodzaju wydawnictw. Od pierwszej lekcji wchodzi odrazu w praktykę. Nim poda zasady, każe wygłaszać uczniom przemowy na dowolny temat, ale który danego osobnika najbardziej interesuje. Każe wydobyć ze siebie najaw wszystkie wątpliwości, jakie w danym przedmiocie w jego duszy nurtują, następnie zdobywać się na śmiałą i jasną argumentację, jakby się chciało przekonać siebie lub swego najlepszego przyjaciela. O. Bessler trzyma się tej zasady, że *pectus est, quod disserfum facit,* a przytem uczy wchodzić, wczuwać się w położenie słuchacza, wyrywać mu niejako z pod serca jego zagadnienia, by go niemi zain-

teresować, przywiązać do siebie jego uwagę i przekonać. Dopiero kiedy nauczy uczniów przemawiać ze serca do serca, poda im ogólniejsze wskazówki, dotyczące techniki kazania. Ten dział techniki kaznodziejskiej w homiletyce ks. Besslera uważamy za najsłabszy i zbyt pobieżnie traktowany. Zato z całą siłą swej wymowy i przekonywujących dowodów zwrócił się następnie O. Bessler w swym podręczniku dla wykazania potrzeby aktualności kazań i zmuszenia uczniów do wyzyskania wszystkich motywów, które na dane audytorjum mogą podziałać. To jest właśnie to „teraz", przyrodzone, tkwiące w duszy, usposobieniu słuchacza, w okolicznościach miejsca i czasu, ten „kolor lokalny", którym kaznodzieja musi zabarwić swoje kazanie, jeżeli nie chce, by słuchacze zasnęli w czasie jego przemowy. I to „teraz" nadprzyrodzone, przejawiające się w liturgji Kościoła. Za przykład stawia największego kaznodzieję świata, Jezusa Chrystusa, którego prawdy, głoszone dla całego świata i wszystkich narodów, noszą przecież na sobie zabarwienie palestyńskich stosunków. Stąd, według O. Besslera, najlepszem i najpierwszem przygotowaniem się do kazania, to nie zamknięcie się w pokoju i ślęczenie nad biurkiem, ale wejście w życie. Proboszcz, który stykać się będzie bardzo często ze swoimi parafjanami, z ich zajęciami, sposobem zapatrywania na życie, z ich cierpieniem, błędami czy fałszywemi poglądami, dostosuje jak najszczelniej swoje kazanie do audytorjum. Przytem zdobędzie zasób obrazów, porównań z dziedziny życia swoich słuchaczy i mówić będzie do nich nie abstrakcyjnie ale życiowo, nie suchą dogmatyką, ułożoną logicznie, ale bieg jego myśli ułoży się po linji psychologicznej, Oczywiście, by z takiego przygotowania wystrzeliło jako owoc porywające kazanie, musi sam kaznodzieja głęboko być przejęty godnością swego posłannictwa. Stąd O. Bessler raz po raz wplata w swoją naukę gorące wezwania o wzniosłości urzędu kapłańskiego, o wesołej ascezie, potrzebie modlitwy. Nie zapomina też o wesołościach artystycznych kazania, mowie, ruchach, daje nawet wykresy linij.

Ks. J. Godaczewski.

Franziskus Maria Stratmann: O. P.: Regina Pacis. Sankt-Augustinus-Verlag, Berlin, 1927.

Jeszcze w r. 1916, kiedy wojna przybierała coraz to groźniejsze rozmiary dla społeczeństw europejskich, mówił O. Stratmann w małej książeczce p. t. „Veritas", wydanej dla studentów w rowach strzeleckich o „błogosławieństwie" wojny, w znaczeniu wymiaru sprawiedliwości dziejowej. Wnet jednak otworzyły mu się oczy na prawdziwą istotę wojny i jej pouczające skutki. Rezultatem zmiany jego poglądów było ogłoszone w r. 1924 dzieło p. t. „Weltkrieg und Weltfriede", poświęcone pamięci Benedykta XV, który uczył o możliwości i o obowiązku zastąpienia przewagi materjalnej moralną siłą prawa, wyrównującego zatargi,

nieporozumienia i krzywdy. Przytem w polu jego patrzenia na mordercze zapasy ludów ukazała mu się postać, która jest Matką wszystkich i wszystkich uważa za dzieci swoje, Najśw. Panna, Królowa pokoju i Matka pięknej miłości, do Niej więc zwraca swe oczy Namiestnik Chrystusowy na ziemi, jako do rękojmi i źródła wzajemnej zgody. Ta również postać zajęła następnie umysł O. Stratmanna, jako ostatnie stadjum rozwoju jego myśli o trwałem ugruntowaniu pokoju między ludzkością, opartem o nadprzyrodzone zasady o wzajemnem współżyciu ludzi, jako członków jednego mistycznego ciała Chrystusowego, które zrodziło się za przyczyną Marji i przez Marję.

Oto geneza tej książki: Regina Pacis.

W poszczególnych rozdziałach objaśnia autor sam fakt Królestwa Marji, której stanowisko w uczuciach i myśli katolickiej jest dominujące, a jako wcielenie szlachetnego człowieczeństwa daje impuls do twórczości artystycznej ludziom, stojącym poza obozem katolickim i zdobywa sobie pierwszorzędne miejsce nietylko w Kościele ale i w pałacach sztuki i w literaturze. Następnie przechodzi autor do uzasadnienia jej kosmopolitycznej wielkości z racji przeznaczenia jej na Matkę Boga-Człowieka i związanego z tem przywrócenia cząstki tego pokoju i szczęścia, jakiego pełnię zakreślił Bóg ludzkości w raju przed katastrofą.

Pokój wewnątrz człowieka, czyli uregulowanie wszystkich instynktów według zasad religji katolickiej, według idealnego typu, jaki przedstawia Serce Niepokalanej Dziewicy, będzie podstawą zgodnego współżycia między sobą ludów i społeczeństw. Jest to idea zbliżona do poglądów, jakie szerzy prof. Foerster, że ocalenie ludzkości może nastąpić jedynie przez rozbudzanie małych, zwolna rozrastających się grup, które poczną myśleć, mówić i żyć z głębi zupełnie nowego stanu duszy. O. Stratmann ten nowy stan duszy wzoruje na przykładzie Matki Najśw.

Co do formalnej strony książki zaznaczyć trzeba, że napisana jest stylem zwięzłym, prawie lapidarnym, o argumentacji opartej na Piśmie św., św. Tomaszu z Akwinu i psychologji człowieka. W literaturze marjańskiej zajmie miejsce między pierwszemi.

Ks. J. Godaczewski.

Rodzina Polska, miesięcznik ilustrowany. Warszawa, Krak. Przedmieście 71.

Wydawnictwo XX. Pallottynów objawia dziś w Polsce żywą działalność i obok paru czasopism misyjnych oraz dziennika *Polak-Katolik*, rozpoczęło od stycznia b. r. wydawanie ilustrowanego miesięcznika dla rodzin polskich, do którego zdołało pozyskać sporo współpracowników. Każdy zeszyt, w dużym formacie i gustownej, kartonowej okładce, obejmuje 24 stron druku, ozdobionych kilkunastu ilustracjami. Treść jest urozmaicona: powieść, nowelki, obrazki z życia kościelnego i narodowego, artykuły po-

uczające z różnych dziedzin życia i wiedzy, poezje, wiadomości, praktyczne wskazówki, a na końcu stały dodatek „Dział kobiecy". Całość robi dobre wrażenie i znajdzie zapewne miłe przyjęcie w każdej rodzinie, a wzrost prenumeratorów ułatwi Wydawcom dalsze udoskonalenie pisma pod względem jakości papieru i wymogów estetycznych, na których, jak już widać obecnie, rzetelnie im zależy. (Prenumerata kwartalna 3 zł., półroczna 5 zł.)

St. P.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakładem Krakowskiej Spółki Wydawniczej, Kraków, 1927:

Juljusz Słowacki: Fantazy czyli Nowa Dejanira. Opracował Stefan Kołaczkowski. Str. XLVII+121.

Ignacy Krasicki: Pan Podstoli. Opracował Juljan Krzyżanowski. Str. LXI + 368.

Jan Chryzostom Pasek: Pamiętniki. Opracował Aleksander Brückner. Wyd. II na podstawie rękopisu zmienione i poprawione. Str. XXXI+356.

Nakładem „Editions Spes", Paris, 1927.

A. Bessiéres S. J. Pour le Pape. Str. 204.

Mgr. Sagot du Vauroux: Pie XI et l'Action franęaise. Str. 126 — L'Eglise catholique et l'Action franęaise. Documents romains. Str. 91.

P. Croisier: L'Eglise et les travailleurs Str. 36.

R. Du Ponceau: L'Eglise et la peine des hommes, I, II. Str. 31+32.

Nakł. Księgarni F. Hoesicka — Bibljoteka Słowiańska.

Jerzy Wolker: Gość w domu. Przekład autoryzowany Kazimiery i Stanisława Alberti. Str. 51.

Karol Czapek: Boża Męka. Przekład St. Alberti. Str. 224.

Nakładem różnych.

Adam Krzyżanowski: Rządy marszałka Piłsudskiego. Kraków, 1927. Nakł. Autora. Str. 135.

Ks. Walenty Gadowski: Zarys historji Kościoła Katolickiego. Część I, II. Nakł. Książnicy-Atlas, Lwów-Wârszawa, 1927.

Antoni Opęchowski: Paneuropa, Nakł. Drukarni P. Piotrowskiego, Kalisz 1927. Str. 19.

Dr. A. Ski: Religja a polityka. Odbitka z Ateneum Kapłańskiego. Warszawa, 1927. Str. 89.

Stoliński: Les Allemands en Pologne. Edition l'Institut pour l'etude des quenstions minoritaires, Varsovie, 1927, p. 125.

Jan Czekanowski: Metoda podobieństwa w zastosowaniu do badań psychometrycznych. Cyklu „Badania psychologiczne", III. Nakł. Polskiego Tow. Fil. Lwów, 1926. Str. 40.

Dr. Mieczysław Kreutz: Zmienność rezultatów tekstów, część I. Cyklu „Badania psychologiczne", IV. Nakł. Polskiego Tow. Fil. Lwów 1927. Str. 72.

Stefanja Zdziechowska: Stanisław Brzozowski jako krytyk literatury polskiej. Prac hist. literackich nr. 28. Wyd. z zasiłku Wydziału Nauki Min. W. R. i O. P. Kraków, 1927. Str. 154.

— VIII. Sprawozdanie Zjednoczenia Młodzieży Polskiej na rok 1926. Nakł. Zjed. Młod. Polskiej. Poznań 1927. Str. 61.
— Pamiątka dnia młodzieży misyjnej w Krakowie, 1927 r. Str. 44.

Ks. Mateusz Jeż: Do Chrystusa Króla i Nowej Polski. Hymny, treny, ody. Kraków, 1927. Str. 44.

Jerzy Gutsche: Na drogę akademickiego życia. Książka dla maturzystów, akademików i rodziców. Nakł. Księgarni św. Wojciecha. Str 77.

Ks. dr. Marjan Nitecki: Nowa mistyczna filozofja Bergsona i jej losy. Szkic historyczny. Nakł. Autora. Str. 26.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Kongres katolików niemieckich w Dortmundzie. Walka o konkordat i szkołę wyznaniową. — Z rosyjskiej cerkwi na emigracji. — Radjo a katolicy.

W pierwszych dniach września obradował w Dortmundzie (Westfalja) doroczny, już 66-ty z rzędu, kongres katolików niemieckich.

„Katolikentagi" niemieckie posiadają zasłużoną sławę najlepiej organizowanych kongresów katolickich. Biorą w nich udział z roku na rok najwybitniejsi przedstawiciele katolickiego odłamu Niemiec, nie wyjmując osobistości zajmujących najwyższe stanowiska państwowe; są one nietylko przeglądami sił i manifestacjami religijnego entuzjazmu, ale przedewszystkiem — szkołą, w której wyrabiają się katolickie zasady życia, tworzy się opinja katolicka, która potem umie zaważyć nawet na prawodawstwie i kulturalnej polityce Rzeszy. Trzeba bowiem uznać, że wygłaszane na tych kongresach referaty odznaczają się zawsze gruntownością i jasnością — są to wprost małe traktaty, których aktualność nie przemija wraz ze zjazdem, ale które stanowią potem podręcznik dla katolickich działaczy, społeczników, publicystów i polityków.

Ale ponieważ każdy taki zjazd usiłuje ogarnąć całokształt życia publicznego, stąd z roku na rok przekazywany jest pewien nużący szablon tematów roztrząsanych: stosunek Kościoła do państwa, religijne wychowanie, rodzina, zagadnienia społeczne, jak stosunek między pracą i kapitałem, dobroczynność, opieka nad Niemcami katolikami poza granicami kraju — oto sprawy, które absorbują uwagę każdego prawie zjazdu. A przecież w oświetlaniu i rozwiązywaniu wszystkich tych zagadnień niema miejsca na wielką orygi-

nalność, raz dlatego, że katolickie zasady, któremi zjazdy się rządzą, wypływają z niezmiennych źródeł wiary, powtóre dlatego, że wyszkolona myśl niemiecka wyrobiła sobie pewne formy i sposoby ujęcia przedmiotu i wypowiadania się, które stały się jakby obowiązującym kanonem. Stąd, uznając wielkie znaczenie niemieckich kongresów katolickich nietylko dla samych Niemiec, ale nawet dla katolików innych krajów, nie każdego roku wszakże zdajemy z nich sprawę w *Przeglądzie* — musielibyśmy bowiem powtarzać dużo tych samych uwag i wniosków.

Kongres tegoroczny zasługuje na szczególne uwzględnienie głównie z powodu dwóch spraw, na nim omawianych, a poruszających obecnie całą opinję publiczną w Niemczech. Są to projekty: zawarcia konkordatu z Rzymem i ustroju szkolnictwa powszechnego w Rzeszy.

Sprawa nowego unormowania stanowiska Kościoła katolickiego na podstawie porozumienia ze Stolicą św. stanęła przed rządami niemieckiemi w następstwie rewolucji z r. 1918. Konstytucja wejmarska z r. 1919, owoc kompromisu między głównemi stronnictwami niemieckiemi, zwłaszcza socjaldemokracją z jednej, a Centrum katolickiem z drugiej strony, przekreśla wyraźnie (art. 137) pojęcie „Kościoła państwowego" i staje na platformie całkowitej tolerancji i równouprawnienia wyznań. Ponieważ obowiązuje całą Rzeszę niemiecką, przeto zasadniczo znosi stan prawnego upośledzenia katolicyzmu w porównaniu z protestantyzmem, jaki jeszcze istniał w protestanckich krajach Rzeszy, jako pozostałość zasady pokoju westfalskiego: *cuius regio, eius et religio.* Sejm konstytucyjny Wejmarski zrobił duży krok w kierunku rozdziału Kościoła i państwa, nie zerwał jednak zupełnie związku między temi dwiema dziedzinami, uznając w zrzeszeniach religijnych instytucje o charakterze publiczno-prawnym, przewidując ich wpływ w pewnych dziedzinach, naprz. w szkolnictwie, utrzymując wreszcie w mocy świadczenia materjalne na rzecz wyznań ze strony skarbu z tytułu dawnych zobowiązań i nabytych przez Kościoły praw. Stąd rodzi się konieczność uregulowania w szczegółach tych spraw, do czego najbardziej nadaje się — o ile chodzi o wyznanie katolickie — droga konkordatu. Także dawno już dojrzała sprawa nowego rozgraniczenia diecezyj, zwłaszcza w państwie pruskiem, w którem ostatni raz sprawa ta była regulowana sto lat temu, bullą *De salute animarum* z roku 1821 w dawnych Prusach i bullą *Impensa Romanorum* z r. 1824 w przyłączonym później do Prus Hanowerze. Od tego czasu dużo się zmieniło w rozmieszczeniu katolickiej ludności. Obecnie anormalnem musi wydawać się, by trzy miljony katolickiej ludności tworzyły jedną diecezję kolońską, albo

diecezja wrocławska, licząc nawet po odłączeniu polskiego Górnego Śląska dwa i pół miljona dusz, rozciągała się po przez całą wysokość Niemiec od granicy czesko-słowackiej aż po Bałtyk. Sam Berlin i jego najbliższe okolice, mając pół miljona katolików, mogą już tworzyć dość dużą diecezję. Nadto domaga się uregulowania hierarchiczna przynależność tych skrawków ziem, które należały do diecezyj dzisiaj polskich, a po zawarciu konkordatu z Polską pozostały bez przynależności do jakiejkolwiek diecezji. Zapewne w uregulowaniu tych spraw zainteresowane jest także państwo, decydujący jednak w niej głos należy do Stolicy Apostolskiej i stąd potrzeba umowy, którąby obie strony zadowolnić mogła.

Kto ma zawierać konkordat ze Stolicą Apostolską: rząd Rzeszy, czy rządy poszczególnych państw niemieckich, tego konstytucja wejmarska nie określiła. Według art. 10, ust. 1, „prawa i obowiązki stowarzyszeń religijnych" m o ż e (chociaż nie musi) ustalać w drodze prawodawczej Rzesza i o ile je ustali, poszczególne kraje tracą możność regulowania tych spraw wbrew wspólnemu prawodawstwu. O ile jednak Rzesza z przyznanego sobie prawa nie skorzysta, te same sprawy mogą być przedmiotem prawodawstwa poszczególnych państw związkowych. Niema tu wprawdzie mowy wprost o konkordacie z Rzymem, kompetencje jednak rządów Rzeszy i poszczególnych krajów pod tym względem można określić przez analogję do cytowanego ustępu art. 10-ego.

Tak swoje uprawnienia zrozumiała Bawarja. Ponieważ rząd Rzeszy nie spieszył się z uregulowaniem stanowiska Kościoła katolickiego dle całego państwa niemieckiego, zawarła sama konkordat ze Stolicą świętą w r. 1924, regulując w ten sposób sprawy Kościoła w najbardziej katolickiem z państw związkowych Rzeszy. W ślady Bawarji postanowił wejść także rząd Prus i rozpoczął przygotowania do zawarcia konkordatu dla terytorjów pruskich. Nawiasowo przypomnimy tutaj, że kiedy przed wojną światową i podczas niej Stolica św. utrzymywała nuncjaturę swoją jedynie w Bawarji i dla niej, to po wojnie oprócz nuncjatury monachijskiej została ustanowiona druga nuncjatura w Berlinie dla „Rzeszy niemieckiej" (obecnie nuncjusz Pacelli). Podobnież przy Stolicy świętej, oprócz przedstawicielstwa Bawarji, cała Rzesza utrzymuje także swego posła, „szczególnie uwierzytelnionego przez Prusy". Ten właśnie dyplomata z jednej a nuncjusz berliński z drugiej strony zajęci są przygotowaniem nowych umów między Rzeszą czy też tylko Prusami, a Watykanem.

Sam jednak zamiar zawarcia konkordatu z Rzymem

przez Prusy czy całą Rzeszę wywołał w obozach wrogich Kościołowi wrzawę, która dotąd nie cichnie. Socjaldemokracja niemiecka, podkreślając swoje dążenia z zasady do zupełnego rozdziału Kościoła od państwa, uznała jednak ze względów praktycznego oportunizmu za możliwe zawarcie konkordatu, byleby nie obejmował wcale spraw szkolnictwa. Najsilniejsza opozycja przeciwko konkordatowi powstała w kościelnych kołach protestanckich. Organizacje takie, jak „Evangelischer Bund" i „Lutherring", poruszyły wszystkie sprężyny, by zawarciu konkordatu z Rzymem przeszkodzić. Za pomocą powodzi artykułów, broszur, setek wieców, przez grube nawet książki starano się utrzymać ludność protestancką w podnieceniu, chodzono nawet po domach i zbierano podpisy na protestach przeciwko zawarciu konkordatu. Sam ten wyraz stał się niejako synonimem przeróżnych nieszczęść, jakie spaść mogą na naród niemiecki. Przez konkordat Rzym dąży do nasycenia swej żądzy panowania nawet nad Niemcami, konkordat jest kontrreformacją, która ma przekreślić wszystkie „kulturalne" zdobycze Niemiec protestanckich, ma sklerykalizować państwo, zdusić wolność sumienia, pogrzebać niemiecką naukę. Oczywiście ci, co konkordatu pragną, przedstawiani są jako zaprzańcy iście niemieckiego ducha, zdrajcy narodu. Słowem, wyciąga się po raz niewiadomo który z lamusa starzyzny wszystkie komunały, podyktowane przez sekciarską nienawiść do Kościoła katolickiego i papiestwa. Znamy je, bo u nas także niemi posługiwano się w dobie przygotowań do konkordatu. Łatwo zrozumieć, że tego rodzaju agitacja, jeśli nie zdoła pogrzebać całej sprawy, może przynajmniej wpłynąć na tempo rokowań o konkordat.

Nawet w kołach, które doszły do przekonania o potrzebie zawarcia konkordatu, istnieje wielka rozbieżność zdań co do kwestji, kto ma konkordat zawierać: Rzesza czy kraje, jak również co do rozciągłości spraw, mających być przedmiotem umowy. Centrum katolickie broni zdania, że konkordat winien być zawarty przez rząd Rzeszy dla całego państwa niemieckiego, inaczej bowiem można się słusznie obawiać, że kraje o przeważających wpływach protestanckich nie będą się kwapiły z uregulowaniem praw katolików w myśl konstytucji. Podobnież w kwestji treści umowy Centrum jest za uregulowaniem przez nią wszystkich spraw, które obchodzą zarówno Kościół, jak państwo, nie wyłączając praw Kościoła do szkolnictwa. Inni jednak w obydwóch punktach bronią odmiennego zdania. Zdaje się, różnica zdań sięga do samych kół rządowych. Przy formowaniu ostatniego rządu koalicyjnego Dra Marxa przyjęto do programu rządu zawarcie konkordatu przez Rzeszę, jednak w kwietniu b. r.

minister spraw zagranicznych Stresemann pozwolił sobie na zgromadzeniu niemieckiej partji ludowej (deutsche Volkspartei) na wynurzenia, które zaniepokoiły koła katolickie. Wezwał bowiem swoje, znane z niechęci do Kościoła stronnictwo do czuwania, by sprawa konkordatu poszła po linji „kulturalnych interesów" Niemiec. Wzięto to za dowód braku solidarności z programem rządu, którego Stresemann jest wybitnym członkiem. Dopiero w drugiej mowie, jaką w parę dni później nie bez presji ze strony Centrum wygłosił, oświadczył Stresemann, że pozostaje w zgodzie z enuncjacją, ogłoszoną w swoim czasie przez kanclerza Rzeszy, Dra Marxa i jest za zawarciem konkordatu przez Rzeszę.

Oczywiście, że i katolicy wobec agitacji przeciwko konkordatowi nie pozostali bezczynni. Wystąpił w tej sprawie z deklaracją publiczną cały episkopat, zebrany na doroczną konferencję w sierpniu r. b. w Fuldzie. Wobec głosów, domagających się uregulowania spraw katolickiego Kościoła jednostronnie przez ustawy państwowe, stwierdzają biskupi, że takie żądania opierają się na fałszywej supozycji supremacji państwa nad Kościołem. Tymczasem Kościół wyprowadza swoje uprawnienia bezpośrednio od Chrystusa, nie od państwa. Władza państwowa i kościelna są niezależne każda w swoim zakresie. Stąd zaś wynika, że sprawy natury mieszanej, obchodzące obie władze, mogą być regulowane tylko przez tychże władz porozumienie. Zaznaczają także, że do normowania takich spraw ze strony Kościoła nie są kompetentni ani poszczególni biskupi, ani nawet ich konferencja, lecz jedynie Stolica Apostolska, do której należy pieczа o cały Kościół. Dodają wreszcie, że ludność katolicka ma prawo domagać się od państwa, aby sprawy jej religji były uregulowane według zasad katolickich, a nie żadnych innych. Kończą stwierdzeniem, że rokowania ze Stolicą Apostolską bynajmniej nie uwłaczają samodzielności państwa, zaś uniemożliwienie ich z jakiejkolwiek strony byłoby targnięciem się na prawa władzy kościelnej i ludności katolickiej. Prawie jednocześnie z tem autorytatywnem oświadczeniem niemieckiego episkopatu ukazał się w *Stimmen der Zeit* (wrzesień 1927) gruntowny artykuł O. Roberta Leibera T. J., wykazujący konieczność zawarcia konkordatu zarówno ze względów prawnych jak i praktycznych.

Sprawa konkordatu musiała być omawiana także na kongresie w Dortmund. W rzeczy samej konkordatowi poświęcił dłuższy ustęp swego referatu jeden z najwybitniejszych przywódców Centrum katolickiego, prałat Dr Kaas, który mówił na temat: „Kościół w Niemczech dzisiejszych, jego położenie i zadanie". Mowca cofnął się do chwili uchwalenia konstytucji wejmarskiej, w której sam brał udział i przy-

pomniał, jakie to zmagania rozgorzały się około praw, których katolicy domagali się dla siebie. Podniesienie się rewolucyjnego ducha wpłynęło na rezultat wyborów do Konstytuanty, a to spowodowało, że konstytucja wejmarska nie jest ze wszech miar zadowalającą; przedstawia ona atoli pewien typ swoisty dążenia do rozdziału Kościoła od państwa, rozdziału wszakże bardziej zbliżonego do typu amerykańskiego niż typu zlaicyzowanej Francji. Te prawa, które katolicy uzyskali w konstytucji, wymagają dalszego rozwinięcia i urzeczywistnienia, a drogą do tego — konkordat. „Katolicyzm niemiecki w problemie konkordatu widzi zagadnienie bynajmniej nie drugorzędnego i podrzędnego znaczenia". Według niego, konkordat jest to najlepszy sposób rozwiązania zagadnień w sprawach obchodzących państwo i Kościół, odpowiada bowiem godności Kościoła, wyraźnie rozgranicza sferę działalności obu władz. Mowca odparł zarzuty, jakoby konkordat był jakimś zamachem na niezależność państwa, albo na prawa innowierców. Nie, on ma tylko uregulować i zapewnić prawa katolickiej ludności. W zawarciu umowy między nowem państwem niemieckiem a Kościołem katolicy chcą otrzymać dowód, że „nowa demokracja i państwowość, która ma wyrażać jej myśl i jej służyć, są gotowe dopomóc także przekonanym i kościelnym duchem przejętym katolikom do stworzenia sobie domu na ziemi niemieckiej, domu, w którym wolno im będzie żyć i działać według nauk i przepisów swojej wiary".

Jeszcze bardziej zdecydowane stanowisko zajął kongres w Dortmundzie w drugiej ważnej sprawie: w kwestji projektu ustroju szkolnictwa powszechnego. Mianowicie już w lipcu tego roku, wykonując umowę, jaką stronnictwa zawarły między sobą przy formowaniu rządu Dra Marxa, ogłosił tenże rząd przygotowany przez siebie projekt ustawy szkolnej. Musi ona oczywiście przejść jeszcze przez ciała prawodawcze, by się stać obowiązującem prawem, ogłoszenie jednak projektu ma przygotować opinję publiczną i debaty w Reichstagu.

Nas tu obchodzi ów projekt ze względu na jego stosunek do religji. Przewiduje on, zgodnie zresztą z konstytucją wejmarską, trzy rodzaje szkół ludowych: a) szkoły wspólne dla dzieci różnych wyznań (Gemeinschaftsschule), b) szkoły wyznaniowe (Bekenntnisschule) i c) bezwyznaniowe, czyli świeckie (Bekenntnisfreie Schule), zapewniając każdemu z tych rodzajów szkół swobodny rozwój i jednakowe prawa. Szkoły wspólne mają osiągać zadania wspólne wszystkim szkołom, opierając się na podstawie religijno-moralnej, ogólno-chrześcijańskiej, przyczem nauczanie religji samej będzie się odbywało w nich dla dzieci każdego wy-

znania osobno. Szkoły wyznaniowe, przeznaczone z reguły dla dzieci jednego tylko wyznania (np. ewangelickie lub katolickie) mają być prowadzone w duchu danego wyznania i przez nauczycieli tejże religji, co dzieci. Wreszcie szkoły świeckie przeznaczone są dla dzieci, nie należących do żadnego wyznania lub takich, których rodzice nie życzą sobie wychowania religijnego. O ile poza taką szkołą stoi jakieś zrzeszenie o określonym światopoglądzie, wykład tego światopoglądu może być osobnym przedmiotem nauczania szkolnego, jednak tylko za zgodą rodziców lub opiekunów dzieci. O tem, jakiego typu ma być każda w szczególności szkoła, decydują w zasadzie rodzice dzieci, przyczem, gdy ilość dzieci na to pozwala, mogą szkoły być dzielone na kilka, by możliwie życzeniom wszystkich odpowiedzieć. Osobne paragrafy określają bliżej, jak i przez kogo ma być udzielana religja w szkołach pierwszych dwóch typów i do kogo należy nadzór nad nauką religji i religijnem wychowaniem dzieci.

Widzimy, jak liberalnym w zasadzie jest rządowy projekt ustawy szkolnej. Wychodzi on z dwóch głównych założeń: zupełnej tolerancji religijnej i uznania praw rodziców, jako naturalnych i odpowiedzialnych wychowawców dzieci. Ze stanowiska dogmatycznego nie jest on idealny, stawiając na jednej linji z religją prawdziwą wszelkie inne wyznania i sekty i tak zw. „światopoglądy", między któremi może być materjalizm i ateizm, jeżeli zostanie zorganizowany w jakąś korporację (np. Monistenbund). Katolicy członkowie rządu Rzeszy, do których należy kanclerz Dr. Marx, godząc się na taki projekt, mieli na względzie przedewszystkiem zawarowanie nauki religji katolickiej i religijnego wychowania tych dzieci, których rodzice z przekonania są katolikami.

Zdawałoby się, że tak liberalny projekt winienby zadowolić wszystkich, tymczasem i on wywołał żywą polemikę, albowiem w oczach wielu protestantów, liberałów i socjalistów liberalizm szkolny jest tylko dotąd dobry, dopóki nie może być wyzyskany przez katolików. Ideałem wielu pseudo-liberałów byłaby przymusowa szkoła świecka, niereligijna dla wszystkich. Przyznanie katolikom możności wychowywania swych dzieci w duchu swego wyznania uważają tacy liberali za zamach na wolność myśli, której raziby bronić nawet wbrew woli samych zainteresowanych.

Na kongresie w Dortmund katolicy zajęli stanowisko wyraźnie nieustępliwe wobec tak pojętego „liberalizmu". „Domaganie się szkoły wyznaniowej — mówił Dr Kaas — jest istotną częścią programu akcji kulturalno-politycznej katolików niemieckich". „Zrzec się szkoły wyznaniowej zna-

czyłoby zrzec się przyszłości katolicyzmu mocnego, znaczyłoby zwrócić naszą młodzież od źródeł wody żywej, płynącej z wiary katolickiej, do mętnych cystern doczesnego i poziomego pojmowania świata i życia". Pragnąc pokoju z inaczej myślącymi, gotowe są wszakże katolickie Niemcy do walki, jaka ich czeka może już w najbliższych tygodniach w obronie własnych słusznych żądań. Sprawę tę roztrząsano także na osobnem posiedzeniu Katolickiej Organizacji szkolnej, któremu przewodniczył sam kanclerz Rzeszy Marx. Po gorącej przemowie Dra Marxa za szkołą wyznaniową, mówił na ten sam temat Dr Offenstein, streszczając w szczególności, co w przeciągu ostatnich lat uczyniono ze strony katolickiej w kierunku przygotowania katolickich sił nauczycielskich. Zapadły uchwały o poparciu projektu ustawy szkolnej Rzeszy, o zabezpieczeniu religijnego wychowania katolickich dzieci w szkołach wspólnych i nawet w diasporze. Streszczały się zaś wszystkie te wnioski w jednem haśle: dla katolickich dzieci katolickiej szkoły!

Już tylko mimochodem wspomnimy czem jeszcze zajmował się tegoroczny kongres katolików niemieckich. Kanclerz Marx w stowarzyszeniu urzędników katolików mówił o ich obowiązkach względem państwa i ludności; na drugiem zamkniętem posiedzeniu kongresu omawiano zagadnienie fizycznego wychowania młodzieży, ale w duchu religji katolickiej; kanclerz austrjacki, Dr Seipel, mówił o stosunku pracy do kapitału, rozwijając zasady katolickiej nauki społecznej; mówiono o obowiązku akcji charytatywnej i jej organizacji, o obronie chrześcijańskiego charakteru rodziny; Związek św. Bonifacego obradował nad zagadnieniami obrony katolicyzmu w diasporze, a Związek ludowy (Volksverein) nad akcją katolicką w kraju; nie pominięto sztuki kościelnej; interesowano się stanem niemieckich katolickich skupień na obczyźnie i obmyślano sposoby pomocy im.

Czytelnicy widzą z tego pobieżnego streszczenia jak pełen żywotności jest katolicyzm niemiecki. Zapewne i jemu możemy postawić z naszego polskiego stanowiska niejeden zarzut i mieć nieraz do niego żal, że zawiele on jeszcze wysługuje się ideałom państwowości pruskiej, które dla nas są tak wrogie. Z sympatją jednak i życzliwością winniśmy odnosić się do jego usiłowań w kierunku emancypacji z pod ideologji wszechwładzy państwowej i stworzenia sobie warunków życia według ducha katolickiej wiary. W miarę, jak te usiłowania będą wieńczone pomyślnym skutkiem, będą rosły także widoki zrozumienia nas przez Niemców i ułożenia się znośniejszego naszych sąsiedzkich stosunków.

W zeszycie poprzednim *Przeglądu* pisaliśmy o pogodzeniu się głowy Cerkwi „tychonowskiej" w Rosji z Sowietami i o wezwaniu przezeń prawosławnego kleru na emigracji do złożenia deklaracyj lojalności względem rządu bolszewickiego. Jak było do przewidzenia, cerkiew prawosławna na uchodźctwie odmownie odpowiedziała na to wezwanie. Odmowa wyszła z obydwóch ośrodków, w jakich się skupia zarząd cerkwi rosyjskiej w Europie: z Śremskich Karłowiec i z Paryża.

W Karłowcach (Jugosławja) obradował w pierwszych dniach września sobór rosyjskich biskupów pod przewodnictwem metropolity Antonjusza Chrapowickiego. Z wyjątkiem jednego biskupa Benjamina (dawny biskup polowy armji gen. Wrangla), który oświadczył się za złożeniem żądanej deklaracji, cały sobór z oburzeniem odrzucił to żądanie, poczem Benjamin opuścił salę obrad, odprowadzany do drzwi okrzykami: warjat! Antonjusz natomiast ogłosił w *Nowom Wremieni* (wychodzącem w Belgradzie) deklarację, w której wyliczywszy wszystkie gwałty, dokonane na Cerkwi przez bolszewików, polemizuje ze „swym dawnym przyjacielem i szlachetnym marzycielem" Sergjuszem niżegorodzkim, wykazując mu, że teksty Pisma św. o posłuszeństwie władzy odnoszą się tylko do władzy carskiej, nie zaś „do zbójów, otwarcie szydzących z wszelkiej wiary w Boga, którzy naród rosyjski oddali w niewolę Żydom". Na pogróżkę Sergjusza, że w razie odmowy złożenia żądanej deklaracji duchowieństwo prawosławne zagranicą zostanie skreślone z listy kleru moskiewskiego patrjarchatu, Antonjusz odpowiada, że ta pogróżka jest bezprzedmiotowa, albowiem biskupi na emigracji sami postanowili jeszcze w r. 1924 nie wykonywać żadnych poleceń synodu moskiewskiego, szkodliwych dla cerkwi, a przed rokiem w myśl ówczesnego orędzia samegoż Sergjusza synod karłowacki zadecydował trzymać się na uboczu od patrjarchatu i nie wiązać się z nim we wspólnej odpowiedzialności. To stanowcze oświadczenie prezesa karłowackiego soboru można uważać za otwarte zerwanie z patrjarchatem moskiewskim, czyli za stworzenie nowej, dążącej do niezależności cerkwi rosyjskiej, ze wszystkich najbardziej konserwatywnej i nieustępliwej. Gdyby biskupi karłowaccy zadowolili się odmową złożenia żądanej od nich deklaracji jedynie ze względów kanonicznych, należałoby ich za to pochwalić; niestety, orędzie Antonjusza zdradza aż nadto wiązanie prawosławia z caratem, co nie wiele jest lepsze od pogodzenia się Sergjusza z bolszewizmem.

Dużo lepszem jest stanowisko, zajęte względem żądań Sergjusza przez metropolitę Eulogjusza w Paryżu. W odpo-

wiedzi swojej Sergjuszowi zaznacza on, że od samego początku swej służby cerkwi zagranicą wychodził z dwóch założeń: jaknajściślejszego związku z macierzystą cerkwią patrjarchalną moskiewską i ograniczenia się do spraw ściśle religijnych bez jakiegokolwiek wdawania się w politykę. Tych zasad będzie piszący przestrzegał i w przyszłości. Lecz właśnie dlatego, że chce stać zdaleka od polityki i nie będąc uznawanem za obywateli Rosji sowieckiej przez sam rząd sowiecki, duchowieństwo rosyjskie na emigracji uważa za niemożliwe oświadczenie się z lojalnością wobec sowietów, jak niemożliwem byłoby takie oświadczenie dla prawosławnych obywateli Łotwy, Ameryki lub Japonji. Mimoto Eulogjusz prosi Sergjusza, by nie odłączał cerkwi prawosławnej zagranicą od jedności z cerkwią macierzystą w Rosji.

Dalszy rozwój tej interesującej sprawy zależy znowu teraz od Moskwy. Jeśli zastępca patrjarchy Sergjusz ulegnie dalszym naleganiom Sowietów i zerwie łączność kościelną z „nieposłusznym" klerem zagranicznym, rozpadnięcie się patrjarchalnej cerkwi na dalsze kilka odłamów stanie się faktem. Ciekawą będzie rzeczą wtedy także to, na jakiej podstawie hierarchiczno-prawnej oprze metropolita Eulogjusz swoją władzę, której uzasadnienie w sporze z Antonjuszem wyprowadzał z delegacyj, danych mu przez patrjarchat moskiewski i ze związku z tymże patrjarchatem.

A spór tych dwóch koryfeuszów rosyjskiego episkopatu zagranicą wszedł już w decydującą fazę. O jego pochodzeniu pisaliśmy obszernie miesiąc temu; ostatni sobór w Karłowcach podsycił go swoim wyrokiem. Powołał on Eulogjusza z Paryża i Platona ze Stanów Zjednoczonych przed swój sąd jako oskarżonych o samowolne dalsze wykonywanie jurysdykcji duchownej wbrew zabronieniom karłowackiego synodu. Oczywiście żaden z cytowanych dygnitarzy nie stawił się, nie uznając kompetencji Karłowiec nad sobą. Sobór rozpatrzył ich sprawę zaocznie, poczem ogłosił następujący wyrok: „Odnośnie do metropolitów Platona i Eulogjusza, sobór postanowił obóch metropolitów uważać za zupełnie usuniętych od zarządu diecezjami, suspendowanych co do odprawiania nabożeństw, a chwilowych ich zastępców, biskupa Apolinarego w Ameryce i arcybiskupa Serafima w Europie zachodniej zatwierdził w charakterze biskupów diecezjalnych". Jednocześnie sobór powziął uchwałę, dotyczącą instytutu teologicznego, założonego przez Eulogjusza w Paryżu. Ze względu na to, że Eulogjusz nie wykonał postawionych mu warunków odnośnie do kierunku nauk w tym instytucie, sobór uznał tę uczelnię za instytucję niecerkiewną i nie dającą żadnych praw do święceń lub zajmowania profesorskich katedr. Oczywiście, obaj „zdegradowani" metropolici,

mając oparcie w niższym klerze i wiernych, nic sobie nie robią z karłowackiego wyroku i przeznaczeni na ich miejsca Apolinary i Serafim prawdopodobnie będą musieli zadowolić się czczemi tytułami, a jeżeli pozyskają dla siebie jakieś grupy, stworzą nowe zamieszanie i chaos. Schizmę w łonie rosyjskiej cerkwi zagranicą można uważać za fakt dokonany. Dla orjentacji czytelnika znowu zestawimy listę głównych cerkwi rosyjskich, z których każda uważa się za „prawosławną". W Rosji cerkwie: tychonowska, obnowleńców i żywa (inne pomijamy); zagranicą cerkwie: Antonjusza i Eulogjusza. Z nich Eulogjusz z Antonjuszem są w otwartej schiźmie, obaj zaś zrywają z patrjarchatem moskiewskim, zarządzanym przez Sergjusza, patrjarchat zaś wyklął cerkwie obnowleńców i żywców, nieuznawane i wyklinane również przez Eulogjusza i Antonjusza. Za to patrjarchat konstantynopolski, „ekumeniczny", uznaje cerkiew obnowleńców w Rosji, a stroni od cerkwi patrjarchalnej Tychona i Sergjusza, zaś emigracyjne cerkwie uważa tenże patrjarchat za uzurpacyjne stanowienie nowych organizacyj kościelnych na terytorjum, do którego sam rości jakieś prawa. Metropolja warszawska uważa się za córkę cerkwi patrjarszej moskiewskiej, choć przez nią na samodzielne życie nie pobłogosławiona, nie uznaje zaś za prawosławne ani cerkwi żywej, ani „obnowleńców", lecz sama uzyskała zatwierdzenie swej autokefalji od patrjarchatu w Konstantynopolu, który, jak już powiedzieliśmy, utrzymuje stosunki w Rosji jedynie z cerkwią obnowleńców. Nie wiadomo z kim będzie obecnie utrzymywał „obszczenje w molitwach" metropolita Dionizy: z Eulogjuszem czy Antonjuszem; u ostatniego z nich zabiegał nasz rząd o uznanie autokefalji warszawskiej, co jednak na ostatnim soborze w Karłowcach zostało odroczone na czas niewiadomy, chociaż Antonjusz wybiera się w gościnę do metropolity Dionizego do Poczajowa. Zaiste smutnem jest położenie Kościoła, którego sami pasterze stali się rozbitem stadem, „nie mającem pasterza". Smutniejsza, że nie myślą wcale o jedynem wyjściu z chaosu, jakie wskazuje im Ewangelja w słowach Chrystusa do Piotra: „Tyś opoka", „Utwierdzaj braci twoich".

Przegląd Katolicki z dn. 25 września przedrukował artykuł z *Osservatore Romano* pióra uczonego Benedyktyna z Montecassino, B. Paoloni'ego w kwestji radja. Powód do napisania artykułu dało autorowi rozporządzenie biskupów lombardzkich, zabraniające instalowania odbiorników radjofonicznych na plebanjach, w klasztorach i zakładach naukowych katolickich. Autor artykułu, będący sam dyrektorem obserwatorjum geozoficznego w Montecassino, stara się

usprawiedliwić zakaz episkopatu lombardzkiego szczególnemi warunkami, jakie czynią z audycyj stacyj radjowych we Włoszech szkodliwą dla dusz i połączoną ze stratą czasu zabawę. Cały wszakże tok dowodzenia O. Paoloni'ego jest taki, że zdradza w nim raczej zwolennika radja, pragnącego tylko, by ten genjalny wynalazek został wyzyskanym do służenia dobrym a nie złym celom. Ma na myśli przedewszystkiem radjo stacyj włoskich (w Rzymie, Medjolanie i Neapolu), które pod względem doboru swego repertuaru stoją podobno w Europie na najniższem miejscu.

Ze względu na coraz większe rozpowszechnienie radja u nas (liczba zarejestrowanych odbiorników dochodzi już do stu tysięcy), warto powrócić jeszcze raz do tego tematu, który obszernie omawiał ks. J. Dorda w poprzednim zeszycie *Przeglądu*. Chodzi nam o to, czy nadużycia, jakim służy radjo, wymagają aż tak radykalnego środka, jakiego użyli biskupi w Górnych Włoszech, czy też uzdrowienia szukać należy na innych drogach. Oczywiście, nie jest naszą myślą pozwalać sobie na krytykę władz kościelnych, choćby zagranicznych, chodzi nam tylko o stwierdzenie objektywne, że stosunek do radja ze strony katolików może być także zupełnie inny.

Nikt nie zaprzeczy, że walka z nadużyciami radja jest tak samo potrzebną, jak walka ze złym teatrem, kinem, pornografją w druku i t. d. Tylko ta walka, z samej natury tego wynalazku, powinna być, zdaje się, inną, niż w tamtych dziedzinach. Kiedy chodzi o zwalczanie pornografji czy gorszącego kina, można to osiągnąć, zabraniając katolikom trzymania tych czy innych publikacyj, chodzenia do pewnych lokalów; nie potrzeba atoli zabraniać ludziom czytać wogóle i patrzeć na wszelkie widowiska. Owszem, żeby zakaz unikania rzeczy złych skutkował bardziej, należy dostarczać na ich miejsce rzeczy dobrych, dając dobre książki, uczciwe ilustracje, pouczające kino. Z radjem o tyle trudniej, że kto posiada aparat odbiorczy, lampkowy, ten ma dostęp do wszystkich rzeczy, dobrych i złych, nadawanych gdziekolwiek w zasięgu siły odbiornika. Selekcja audycyj zależy już od samego tylko człowieka, od jego wyrobionego charakteru. Stąd nasuwa się pokusa, aby o ile chodzi o ludzi, którym takiego zaufania okazać nie można, o dzieci, prostaczków, użyć radykalnego środka zapobieżenia złemu wpływowi radja przez niedopuszczenie aparatu do domu. Jednocześnie wszakże rodzi się poważna wątpliwość, czy taki zakaz będzie skuteczny właśnie względem tych, których dobro miałby na oku. Skoro dziś każdy rozwinięty i zaciekawiony chłopiec z czwartej klasy, owszem uczeń rękodzielniczy, potrafi sobie skonstruować aparat, dający się schować w kieszeni,

czy dużo pomógłby zakaz trzymania aparatów radjowych w domach katolickich, katolickich zakładach naukowych lub lokalach związków katolickich? Radjoamator zapalony, czy jak obecnie się mówi „radjota", nie będzie dbał o żadne zakazy, natomiast skrępowałyby one tylko takich ludzi, którzy potrafią sami uniknąć tracenia czasu na radjo, słuchając tylko tych rzeczy, które im mogą przynieść pożytek lub dostarczyć chwili godziwej rozrywki. Przez radjo można słyszeć rzeczy pożyteczne i szkodliwe, ale przecież nie musi się słuchać wszystkiego, tylko to, czego się szuka, ażeby zaś szukać tego tylko, co dobre i pożyteczne, niechaj to będzie troską tych, do których piecza o dobro własne i innych należy.

Jakieś proskrybowanie radja w celach zatamowania zła, któremu ono często, niestety, służy, pozbawiłoby właśnie ludzi najlepszych i najbardziej o prawdziwy pożytek dbających wiele tego dobra, które dzisiaj już zawdzięczamy radjofonji. W wielu krajach, w ich liczbie i u nas w Polsce, radjo służy celom nie tylko rozrywkowym, ale i prawdziwie kulturalnym, i nie tylko kulturalnym świeckim, ale i religijnym. Dość przypomnieć, że przez radjo nadawane są nawet nabożeństwa, kazania, odczyty i konferencje religijne. Znam z prywatnego źródła treść mnóstwa listów, jakie otrzymuje jeden taki konferencjonista radjowy, O. Lhande T. J. w Paryżu. Ileż tam podzięk za jego kazania od ludzi przeróżnych kondycyj! Jedni piszą, że zaciekawieni poczęli w radjo słuchać kazań, których nigdy nie słuchali, i nawrócili się; inni gdzieś z dalekich górskich zakątków, z łóżek, na których ich choroba trzyma, mają możność usłyszenia słowa Bożego, które inaczej nie byłoby do nich dotarło. Czy dlatego, że w innych godzinach można z tego samego aparatu usłyszeć jakąś podniecającą muzykę, melodję jakiegoś niemoralnego tańca, mamy zganić używanie go do celów dobrych i zbawiennych? Czy bojkotuje się pocztę, która przecież dostarcza także złych druków, służy ludziom najgorszym nawet? Trudno także zgodzić się z zapatrywaniami niektórych jakoby nadawanie kazań czy nabożeństw katolickich przez radjo było jakąś profanacją świętości, wystawianiem jej „na pośmiewisko żydom", jak od kogoś słyszałem. Tak rozumując należałoby zaniechać wszelkich nabożeństw i kazań po za murami kościelnemi, znieść procesje Bożego Ciała, bo może z nich także śmieją się jacyś „żydzi". Lecz cóż tak „śmiesznego" w naszej służbie Bożej, byśmy z nią aż kryć się musieli? „Disciplina arcani" miała niegdyś uzasadnienie w Kościele, dawno jednak została powszechnie poniechaną. Dziś możeby przypomnieć sobie słowa: *praedicate super tecta!* Dlatego kato-

licy winni raczej popierać radjo ze względów propagandy i apostolstwa. Już dzisiaj każdy kongres katolicki stara się o to, aby był słyszany przez jaknajwiększą liczbę ludzi, o ile można chociażby przez świat cały. Gdzie stacje nadawcze niechętnie służyłyby celom religijnym, katolicy budują własne stacje; wszak jedna z największych stacyj nadawczych w świecie zbudowana została przez OO. Paulistów w Nowym Jorku. Nie byłoby zaś logicznem starać się dotrzeć przez radjo do uszu wszystkich, a własne uszy nawet na rzeczy dobre zamykać. Właśnie jaknajwiększe rozpowszechnienie radjoodbiorników wśród katolików może mieć wpływ na poziom audycyj, bo stacje nadawcze naogół muszą się liczyć z jakością zapotrzebowań słuchającej publiki.

Radjo stało się już dzisiaj potęgą i wielce prawdopodobnem jest, że w niedalekiej przyszłości stanie się wprost sprzętem niezbędnym w każdym kulturalnym domu. Już dzisiaj zastępuje ono po części gazetę, podając komunikaty z polityki i rozmaitych innych dziedzin, oświetlając w odczytach różne zagadnienia życia; bez transmisji przez radjo nie obejdzie się dzisiaj żadna poważniejsza uroczystość narodowa czy religijna, żaden zjazd, mogący interesować kogoś więcej niż specjalistów, stąd wynika, że każdy, kto chce mieć wiadomości prędko, z pierwszej ręki, brać niejako udział w danej uroczystości czy zjeździe, zasiada do aparatu, nie czekając na dziennik, który mu tę samą rzecz przyniesie dopiero za dni kilka, może w niedokładnem streszczeniu. A człowiek kulturalny nieraz może słusznie interesować się czemś, czego mu jego dziennik wcale nie poda. Odczyty np., mawiane tylko do radja, zwykle nie są potem wcale drukowane, a takich odczytów będzie zapewne co raz więcej, gdyż sami prelegenci, którzy będą pragnęli się czemś z szerszym ogółem podzielić, będą starali się o dotarcie do ogółu przez radjo, woląc, by ich słuchało jakieś kilka tysięcy obywateli po całym kraju, a może i zagranicą, niż kilkadziesiąt osób w ciasnej sali prelekcyjnej.

Bojkotowanie radja trudno sobie wyobrazić w naszych czasach, szkodziłby taki bojkot tylko samym bojkotującym, pozbawiającym się samochcąc możności skorzystania z wielu pożytecznych rzeczy. Ponieważ zaś trudno każdemu zdobyć się na własny odbiornik, zwłaszcza o szerszym zasięgu, więc można przewidzieć, że bez nich nie obejdą się przynajmniej różne lokale publiczne, np. kluby, sale rozmaitych związków, szkoły i zakłady wychowawcze.

To wszystko o rzeczach pożytecznych. Ale i do rozrywki ludzie mają pewne prawa. Z wielu rozrywek przekładamy posłuchanie koncertu przez radjo nad tracenie czasu na karty, na rozmowy często szkodliwe. A jakość

muzyki będzie znowu zależała od zapotrzebowań słuchających jej. Niema zresztą dnia, w którym zamiast lekkiej muzyki, nadawanej przez jedną stację, nie możnaby było słuchać muzyki poważnej ze stacyj innych. Wybór zależy przecież od każdego, kto chce słuchać.

Walczyć z nadużywaniem radjofonji do złych celów należy, ale walka ta winnaby być prowadzoną w sposób następujący:

1) Starajmy się sami wciskać do radja z dobremi odczytami, pouczającemi pogawędkami; zdaje mi się, że przynajmniej „Polskie Radjo", które tak chętnie transmituje nabożeństwa poznańskie i rozmaite obchody kościelne, nie będzie czyniło trudności w przyjmowaniu odczytów z zakresu np. historji kościelnej w Polsce, prac misyjnych, sztuki kościelnej i wielu innych dziedzin, w których możemy mieć wiele do powiedzenia. A im więcej będzie audycyj poważnych, pouczających i budujących, tem mniej miejsca zostanie w radjo na rzeczy błahe, lekkie, lub gorszące.

2) Protestujmy publicznie, jeżeliby radjo nadawać poczęło rzeczy wprost gorszące, lub dla religji niebezpieczne. Z poważnemi głosami krytyki będą musieli się liczyć. Zresztą, jak dotąd, przynajmniej nasze radjo polskie, o ile wiemy, nie służyło jeszcze żadnej antykatolickiej propagandzie.

3) Można wszcząć akcję — a z powodu międzynarodowości radjofonji akcja ta musiałaby być międzynarodową — aby ze względu na obyczajność publiczną radja nie nadawały gorszących operetek, tańców i t. p., słowem walczyć nawet na drodze prawodawczej i umów międzynarodowych, podobnie, jak walczyć należy z każdem złem w świecie.

4) W domach i instytutach, posiadających radjoodbiorniki, musimy stosować wewnętrzną cenzurę i dyscyplinę duchową, nie pozwalając sobie na bezpożyteczne tracenie czasu przy aparacie, przez hołdowanie ciekawości w rzeczach, z których ani umysł ani serce nie skorzysta. Zdaje nam się, że to jedyny zakaz, który winien być tem bardziej stosowany, im inne mniej mogą być skuteczne.

Psalmista wzywał do chwalenia Boga na wszystkich znanych mu instrumentach muzycznych. W naszych czasach dodać możemy: „i na radjo", bo nie napróżno chyba Bóg pozwolił ludziom odkryć te prawa, które radjofonją rządzą, tylko, by obrócić je w narzędzie chwalenia Jego mądrości i pochodzącego od Niego piękna.

Ks. Jan Urban T. J.

Aktualne tematy „Tygodni Społecznych".

Chrześcijańska rodzina (Genua). — Kobieta w społeczeństwie (Nancy). — Wychowanie chrześcijańskie (Florencja). — „Tydzień Społeczny" w Lublinie.

Organizowanie „Tygodni Społecznych", zapoczątkowanych dwadzieścia lat temu we Francji, znajduje dziś coraz szersze zastosowanie, jako znakomity środek szerzenia uświadomienia katolickiego w przeróżnych problemach aktualnych. Objawem, który uderza w ostatnich czasach, jest rosnące zrozumienie, że wśród zagadnień życia społecznego jednem z najważniejszych jest kwestja rodziny, jako najstarszej i podstawowej jego instytucji. Przeszłoroczny włoski „Tydzień", poświęcony cały chrześcijańskiej rodzinie, dwa inne, świeżo odbyte, jeden w Nancy o społecznej roli kobiety, drugi we Florencji o chrześcijańskiem wychowaniu, obracają się właśnie koło tego tematu i jemu pokrewnych.

XIII włoski „Tydzień Społeczny" o rodzinie chrześcijańskiej — zorganizowany przez krajowy Centralny Komitet Akcji Katolickiej, — zgromadził w Genui, w dniach 12—19 września 1926 r., licznych uczestników, między nimi także przedstawiciela Ligi Narodów. Zebranie inauguracyjne, otwarte przez arcybiskupa Genui, Msgr. Dalmazio Minoretti, odbyło się w Palazzo Ducale, następne zaś posiedzenia plenarne w wspaniałej auli seminarjum duchownego, która okazała się była jednak za szczupłą wobec wielkiego napływu gości. Główne prelekcje możnaby rozklasyfikować na kilka grup: wyjaśnienie instytucji rodziny, jej pochodzenia, godności i celu — wykroczenia przeciw niej i ważniejsze niebezpieczeństwa, grożące jej całości a płynące z obecnego zepsucia obyczajów — obowiązki względem dzieci — problemy ekonomiczne, związane z bytem rodziny, jak kwestje majątkowe, mieszkaniowe, pomocy licznym rodzinom i t. d. — higjena małżeństwa i dzieci — świętość związku i wychowanie w czystości młodego pokolenia. Poza tem odbył się jeszcze szereg odczytów o kwestjach specjalnych lub przeznaczonych dla pewnych tylko grup słuchaczy: mężczyzn, kobiet i młodzieży. Wszystkie przemówienia, wygłoszone przez osoby wybitne, duchowne i świeckie, streszczały się we wniosku, że jedynie wprowadzenie w czyn zasad chrześcijańskich zdoła utrzymać rodzinę na wysokim poziomie oraz zapewnić jej zdrowie i pokój, a tem samem uratować społeczeństwo i podnieść jego poziom.

Z niebywałem dotychczas powodzeniem spotkał się XIX „Tydzień Społeczny" katolików francuskich, odbyty w dniach 1—7 września b. r. w Nancy. Temat jego: kobieta w społeczeństwie, równocześnie interesujący i głęboko dziś aktualny, ściągnął przeszło 2.000 uczestników i uczestniczek; przybyło sporo profesorów uniwersytetów, reprezentanci Ligi Narodów i Międzynarodowego Biura Pracy, delegaci i delegatki 19 krajów Europy,

Azji, Afryki i Ameryki, a nawet zjawił się przedstawiciel rządu w osobie L. Marin, członka ministerstwa pensyj, który wraz z marszałkiem Lyautey przewodniczył zebraniom drugiego dnia. Ojciec św. nadesłał piękny list z błogosławieństwem dla biorących udział i oświadczeniem, że „jest to rzeczą pierwszorzędnej wagi, jeśli się chce pracować z pożytkiem nad odrodzeniem chrześcijańskiem narodów, by określić jasno, jak sobie to postawił za zadanie kurs w Nancy: co społeczeństwo winno kobiecie, co kobieta winna społeczeństwu".

Sam nuncjusz Msgr. L. Maglione, rozpoczął „Tydzień" uroczystą mszą św. i objął — wraz z biskupem miejscowym, La Celle — prezydjum pierwszego dnia. Po wstępnych powitalnych przemówieniach zabrał głos Eug. Duthoit, prezes stałej Komisji Gen. „Tygodni Społecznych", i przedłożył ogólnie ważność zagadnienia oraz poglądy na nie, poczem prelegenci następnych dni rozbierali wszechstronnie poszczególne kwestje, związane z tematem. O. Gillet O. P., członek Inst. Kat. w Paryżu, mówił o podwójnej etyce, stosowanej do kobiety i mężczyzny. Znana pisarka, Leont. Zanta, zanalizowała problem feminizmu, rozróżniając kierunek czysto utylitarystyczny i burzący rodzinę, od opartego na podłożu chrześcijańskiem. Na podobny temat, mianowicie o naturze kobiety i błędnych pojęciach feminizmu, przemawiał Vialatoux. Co chrześcijaństwo dało kobiecie i co kobieta zrobiła dla chrześcijaństwa, ujęli pięknie ze stanowiska historycznego ks. Alb. Valensin T. J., prof. teol. i prof. Jerzy Goyau z Akad. francuskiej. Rolę, jaką kobieta może odegrać na niwie międzynarodowej, przedłożył Msgr. Beaupin. Prof. uniw. kat., K. Boucaud, wyłożył stanowisko kobiety w ognisku rodzinnem, jakie zaś jest prawne jej położenie według kodeksu francuskiego, przedstawił inny prof. tejże wszechnicy, Em. Gounot. Biskup z Arras, Msgr. Julien, mówił o wychowaniu i kształceniu kobiet, b. zaś belgijski prezydent ministrów, Carton de Wiart, rozwinął szerszy temat: kobieta a cywilizacja. O pracy zawodowej kobiet przemawiał prof. uniw. kat., Józ. Danel i Max Turmann, koresp. Instytutu; pierwszy wskazał na ujemny objaw, że praca poza domem staje się dziś u kobiety coraz częstszą z niemałą szkodą dla rodziny, drugi przedstawił, jaką opiekę roztoczono już i jaką należałoby jeszcze rozciągnąć nad pracownicą w handlu i w przemyśle; w sprawie tej zabrał również głos znany ekonomista, L. Romier, twierdząc, że „deproletaryzacja mas" będzie najskuteczniejszym środkiem, który umożliwi kobiecie spełnianie jej obowiązków domowych. Szczególnie trudny i drażliwy problem udziału kobiet w życiu politycznem (prawo głosowania) i administracyjnem rozwijali profesorowie fak. prawniczego, M. Deslandres i J. Renard.

Poza tem uczestnicy „Tygodnia" mogli brać udział w osobnych odczytach na tematy specjalne, jak natura kobiety pod względem fizjologicznym, działalność organizacyj rodzinnych i syn-

dykatów na rzecz kobiety, zapłata za jej pracę i t. d. Wielkiem powodzeniem cieszyły się również konferencje religijne, wygłaszane codziennie w kościele przez wybitnych mowców. Pielgrzymki religijne, zwiedzanie osobliwości miasta i okolicy, przyjęcia, między niemi bankiet dla gości zagranicznych i wspaniałe przedstawienie historycznego dramatu „Św. Joanna d'Arc", przyczyniły się wysoce do urozmaicenia gościom pobytu w mieście.

Uroczystem *Te Deum* zakończył się ten kurs wykładów, którego przewodnią myślą było stwierdzenie, że stanowisko kobiety w rodzinie jest najwyższem jej zadaniem w społeczeństwie. Od tego, czy kobieta spełnia je należycie, jako żona, matka i wychowawczyni, zawisł ostateczny wyrok, czy spełnia ona rzeczywiście swą misję, czy jest na swojem właściwem miejscu. Wszystkie czynniki, które ją od tego odciągają, należy uznać za ujemne, a jakkolwiek dziś niepodobna ich uniknąć z powodu trudnych warunków ekonomicznych i społecznych, to w każdym razie byłoby błędem uważać stan taki za postęp i normalny porządek rzeczy, gdyż w rzeczywistości przynosi on tylko szkodę społeczeństwu.

Następny, XX „Tydzień Społeczny" ma się odbyć w Paryżu na temat zagadnień charytatywnych.

Już w Nancy poruszono sprawę wychowania kobiety, ale wszechstronne omówienie kwestji chrześcijańskiego wychowania stanowiło program XIV włoskiego „Tygodnia Społecznego", jaki się odbył niedługo później we Florencji, w dniach od 12—17 września b. r. Otwarcia jego dokonał J. Em. kardynał Mistrangelo w historycznej świątyni „Badia Fiorentina", która była niegdyś parafją Dantego i w której rozbrzmiewały echem najświetniejsze chwile rzeczypospolitej florenckiej. Posiedzenia plenarne odbywały się w Palazzo Pucci, gdzie po zwyczajnych wstępnych przemówieniach rozpoczął je gen. prezes Centr. Komitetu Akcji Katol., L. Colombo, dając ogólny rzut oka na znaczenie i temat „Tygodnia".

Dziesięć zasadniczych odczytów, wygłoszonych przeważnie przez profesorów uniwersytetu katolickiego, rozpadało się na trzy główne grupy: 1) pojęcie wychowania (4 odcz.): wychowanie ze stanowiska przyrodzonego a pedagogja nowoczesna; nadprzyrodzony pierwiastek w wychowaniu; działalność wychowawcza Kościoła w świetle historji; wychowanie a szkoła (M. Vassalli, laureatka uniw. kat.). 2) Obowiązki i prawa w dziele wychowania (3 odcz.): obowiązki i prawa rodziny (L. Stefanini, prof. uniwersyt. w Bari); obowiązki i prawa państwa; obowiązki i prawa Kościoła (ks. Bruccoleri T. J., red. *Civiltá Cat.*). 3) Środki wychowawcze (3 odcz.): przygotowanie wychowawców (O. Giovannozzi S. P.); zadania pracy wychowawczej; odnowienie przez wychowanie (J. Canuti, sekretarka gen. katol. związków kobiecych). — Oprócz

tego wygłoszono pewną liczbę specjalnych prelekcyj, które omawiały konkretne potrzeby wychowania i szkoły oraz obrony moralności na tle nowego kodeksu włoskiego. Związek włoskich kobiet katolickich zajmował się wychowawczą rolą kobiety jako matki, nauczycielki, pracownicy zawodowej i działaczki katolickiej. Organizacje młodzieży, pisarzy kat. i inne odbyły również swe posiedzenia. Licznie wzięto też udział w dwóch konferencjach wieczornych, jednej wygłoszonej przez O. Aug. Gemelli O. F. M., rektora uniw. kat., na temat wychowawczych zadań szkół a zwłaszcza uniwersytetów kat., drugiej przez Ms. Salotti, promotora Fidei przy św. Kongregacji Obrz., z okazji 25-lecia Contarda Ferrini, profesora prawa rzymskiego na uniw. w Padwie, którego proces beatyfikacyjny toczy się właśnie obecnie.

W sobotę 17 września zakończył się „Tydzień" uroczystem *Te Deum*. Tłumny udział na wszystkich jego posiedzeniach świadczył, że katolicy włoscy oceniają dobrze ważność chrześcijańskiego wychowania i że odczyty stały na wysokości zadania.

Polski VI „Tydzień Społeczny" odbył się w dniach 21—27 sierpnia b. r. w Lublinie, w gmachu uniwersytetu katolickiego, przy udziale 200 przeszło uczestników, przeważnie młodzieży akademickiej z różnych stron kraju. Zjazd rozpoczął się mszą św., odprawioną w kaplicy uniwersyteckiej przez ks. bpa A. Jełowickiego, a na posiedzenie inauguracyjne obok niego i bpa Fulmana przybył również gen. Joung, dow. korpusu lubelskiego i b. wojewoda Moskalewski; wojew. Remiszewski był obecnym na uroczystem zamknięciu. Referatów wygłoszono kilkanaście, przeważnie na plenum; przemawiali: ks. rektor Kruszyński na temat: Chrystus Pan zbawcą ludzkości; prof. L. Caro (dwa odczyty): o własności, pracy i bogactwie według nauki katolicyzmu, oraz o solidaryzmie; prof. Koneczny: Polska między Wschodem a Zachodem; p. Landy: wolność sztuki a prawo moralne; pos. T. Błażejewicz (dwa ref.): obyczajność publiczna, oraz katolik w akcji społecznej i politycznej; ks. prof. Szymański (dwa odcz.): o krytyce katolickiej i o sprawie „L'Action Française"; prof. Czuma: stanowisko dzisiejszych prądów nacjonalistycznych wobec Kościoła i państwa; ks. Wł. Lewandowicz: o istocie katolicyzmu społecznego; p. A. Chaciński podał program akademickiej działalności w zakresie katolicyzmu społecznego.

Jak widać z powyższego zestawienia, różnią się polskie „Tygodnie Społeczne" — podobnie bowiem wyglądały i poprzednie od r. 1922 — pod niejednym względem od wspomnianych przedtem zagranicznych. Odbywają się mianowicie co roku w Lublinie, gromadzą przedewszystkiem młodzież akademicką i to skupioną w szeregach organizacji „Odrodzenia", poruszają stale tematy różnorodne, głównie z dziedziny religijnej, społecznej i narodowej. Otóż wszystkie te cechy wydają się nam raczej

czemś mniej dodatniem, czemś, co każe przyznać pierwszeństwo zagranicznym „Tygodniom". Przedewszystkiem czysto lokalny charakter kursów lubelskich i przeznaczenie ich głównie dla „Odrodzeniowców" wyłącza od udziału szerokie sfery katolickie Polski; a przecież mamy tyle miast wielkich i możnaby co roku w innem urządzić na wielką skalę ogólny „Tydzień Społeczny". Powtóre, takie zacieśnienie się w swojem kole sprawia, że naogół corocznie powtarza się pewna liczba prelegentów, podczas gdy tylu innych wybitnych ludzi, z pośród duchowieństwa i świeckich, moglibyśmy wciągnąć do akcji, zakrojonej na szerszą skalę. Wreszcie rozstrzelenie prelekcyj na przeróżne kwestje nie pozwala na gruntowne opracowanie żadnej z nich; o ileż korzystniej byłoby przerobić jedno zagadnienie, ale zato pogłębić je i oświetlić wszechstronnie. Tak prowadzone „Tygodnie Społeczne" przyczyniłyby się bez wątpienia do wyjaśnienia wielu aktualnych problemów, do ożywienia akcji religijnej i rozbudzenia zainteresowania się temi sprawami wśród szerokich sfer inteligencji. Pisząc te uwagi, nie mamy oczywiście na myśli czynienia jakiegokolwiek zarzutu inicjatorom „Tygodni" lubelskich; spełniając swój program dokonali oni wiele, praca ich zasługuje na szczere uznanie. Pragniemy tylko zwrócić uwagę szerszych kół katolickich na tę sprawę, która naprawdę zasługuje na bliższe zajęcie się nią. Wzory mamy gotowe z zagranicy, potrzeba tylko, by w porozumieniu z władzami kościelnemi zawiązał się stały komitet ogólnokrajowy, który zająłby się taką pracą i zapoczątkowane przez Lublin dzieło udoskonalił i rozszerzył na całą Polskę.

Ks. St. Podoleński

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

Druk ukończono 1 października 1927 r.

Faszyzm i jego ideologja.[1])

Jest faktem bezsprzecznym, że współczesne państwo demokratyczne przeżywa ostry kryzys, który znajduje swój wyraz przedewszystkiem w osłabieniu demokratycznego autorytetu rządzącego. Staje się on bowiem mniej zdolnym do wykonywania swej zasadniczej funkcji, to jest reprezentowania *imperium* państwa, jako prawa wywierania usankcjonowanego przymusu w celu regulowania i koordynowania stosunków ludzkich w swym obrębie. Bezsprzecznem również jest, że ten upadek autorytetu ówczesnego państwa demokratycznego stoi w bezpośrednim związku z ogólną korupcją i osłabieniem harmonji społecznej, jako bezpośrednim wynikiem rozwielmożnienia się i przewagi w życiu współczesnem zasad indywidualizmu racjonalistycznego, który stopniowo, poczynając od XVIII wieku, wypierał z życia dawny transcendentalny, irracjonalny indywidualizm chrześcijański. Ten racjonalistyczny indywidualizm pozbawił z jednej strony jednostkę ludzką wszelkiej rzeczywistej, prawdziwej wartości wewnętrznej, na której jedynie może i winien opierać się wszelki prawdziwy demokratyzm, a z drugiej rozluźnił wszelką więź irracjonalną, na której dawniej opierały swój byt społeczeństwa i państwa, więź wspólnej religji, narodowości, wspólnych tradycyj itd., a przeto w ostatecznym wyniku zatomizował społeczeństwa i doprowadził do oparcia współżycia ludzi przeważnie na prawie egoizmu. Jedyną więzią, która nietylko ostała się, ale wzmocniła się nawet po całkowitem spusto-

[1]) Artykuł niniejszy ma stanowić rozdział w książce p. t. „Kryzys państwowości współczesnej", która się ukaże przypuszczalnie na wiosnę 1928 r.

szeniu duszy ludzkiej, dokonanem przez indywidualizm racjonalistyczny, stało się prawo własności, na którem burżuazja, nowa władcza klasa, wysunięta przez rewolucję francuską na arenę dziejów, chciała wznieść nowy trwały ustrój społeczny. Lecz więź ta, wobec licznych zastępów wydziedziczonych, to jest nie korzystających z prawa własności, staje się coraz mniej zdolną do utrzymania spoistości społeczeństw współczesnych, — Ameryka tylko stanowi pewien wyjątek pod tym względem wobec większej ilości uprzywilejowanych.

Przed współczesnem demokratycznem państwem w Europie staje nieunikniony dylemat oparcia państwa na harmonji społecznej, jaką może wytworzyć jedynie w praktyce życia zasad indywidualizmu chrześcijańskiego, lub też zmiany typu państwa przez oparcie go na wyraźnym przymusie, usunięcie którego z domeny życia państwowego było ongiś zamiarem i celem demokracji. Bolszewizm, będąc wyrazem choroby społeczeństw współczesnych, stanowi jakby ostateczne zaprzeczenie wszelkich dotychczasowych zasad współżycia ludzkiego i dąży do złamania i ostatecznego wyplenienia z życia nietylko już zasad indywidualizmu chrześcijańskiego, ale również zasad indywidualizmu racjonalistycznego przez usunięcie ostatniego jego punktu oparcia, to jest prawa własności i ugruntowanie następnie współżycia ludzi nietylko już w państwie, ale i na terenie międzynarodowym na zasadach niczem nieusankcjonowanego przymusu. System ten oznacza negację nietylko indywidualizmu jednostek i narodów, ale również negację całego dotychczasowego dorobku duchowego ludzkości, źródłem zaś jego jest z jednej strony bezład życia wewnętrznego w każdem poszczególnem państwie, wywołany ścieraniem się egoizmów jednostkowych, a z drugiej strony bezład życia międzynarodowego, wywołany egoizmem i żądzą panowania poszczególnych narodów. Obecnie, według wszelkich oznak, rozegrać się musi w niedalekiej już prawdopodobnie przyszłości ostateczna walka między zdechrystjanizowaną demokracją, opartą głównie na samem prawie własności i mocno osłabionej walkami klasowemi więzi narodowej, a bolszewizmem, odrzucającym wszelki indywidualizm, wszelką więź społeczną, dążącym natomiast do oparcia całokształtu życia ludzkiego na ślepej

uległości wszystkich przed tyrańską wolą garści uzurpatorów najwyższej władzy w świecie.

W jednem z demokratycznych państw Europy, w powojennej Italji, powstał jednak przed kilku laty nowy antydemokratyczny ustrój, tak zwany faszystowski, który nietylko pretenduje, że stanowi pewne *antidotum* przeciw zarazie bolszewickiej, ale że potrafi stabilizować państwo na nowych trwałych podstawach, usuwając z areny życia widmo kryzysu państwowości.

Zasadniczej myśli faszyzmu z punktu widzenia interesów państwa, jako jednostki zbiorowej, nic, zda się, na pierwszy rzut oka zarzucić nie można, a myśl sama da się zasadniczo ująć mniej więcej w następujący sposób:

Współczesne państwo demokratyczne rozkłada się z jednej strony z braku wszelkiej więzi irracjonalnej, której nie może stworzyć racjonalistyczne ujęcie życia, doprowadzające w ostatecznym wyniku tylko do egoizmu jednostek i zupełnego zatomizowania społeczeństw, a z drugiej strony wskutek tego, że liberalizm gospodarczy, będący zrealizowaniem w praktyce zasad racjonalizmu, że liberalizm ten nie może zapewnić wszystkim jednostkom znośnej egzystencji i pewności jutra i doprowadza przeto do komunizmu rozkładowego, będącego grobem wszelkiej normalnej państwowości. Brak wszelkiej więzi irracjonalnej uniemożliwia wytworzenie w państwie współczesnem trwałego autorytetu rządzącego, zaś liberalizm gospodarczy doprowadza w rezultacie do stałych antagonizmów klasowych na gruncie walki między interesami pracy i kapitału, a na tym chorobliwym gruncie powstaje i krzewi się doktryna socjalistyczna, sprowadzająca cały splot stosunków ludzkich do ekonomiki wyłącznie. Dla osiągnięcia więc trwałej równowagi życia państwowego niezbędnem jest w pierwszym rzędzie oprzeć ponownie byt państwa na więzi irracjonalnej, jak to było w okresie przedrewolucyjnym, a następnie wziąć rozbrat z fałszywą zasadą liberalizmu gospodarczego i socjalizmu, uznać natomiast w interesach całości, nie zaś pewnej klasy jedynie, jak to czyni socjalizm, prawo państwa do ingerencji w stosunkach między pracą i kapitałem. Taką niezbędną więź irracjonalną dać może obecnie, według koncepcji faszystowskiej, jedynie

idea narodu, jako jednostki zbiorowej, mającej własne cele, życie i własne środki działania, wyższe od celów, życia i środków działania poszczególnych indywiduów. Dlatego należy w pierwszym rzędzie zerwać z rozproszkowaniem demokratycznem, odebrać fizycznej jednostce jej demokratyczne prawa polityczne, dające jej możność wichrzenia na niekorzyść ogółu; drugiemi słowy — należy jej odebrać cząstkę suwerenności, przysługującą jej w myśl zasady zwierzchnictwa ludu, wytworzyć natomiast wolę narodu i państwa, jako jednostki zbiorowej, wolę, niezależną zupełnie od woli poszczególnych fizycznych jednostek, lecz stojącą ponad niemi i całkowicie je sobie podporządkowującą. Wytworzenie trwałego organu takiej woli usunęłoby, w myśl tej koncepcji, kryzys autorytetu rządzącego, a wraz z tem kryzys samego państwa współczesnego, poczem kwestje stosunku między pracą i kapitałem dałyby się już trwale uregulować ku zobopólnemu zadowoleniu drogą odpowiedniego ustawodawstwa i rozporządzeń rządowych. Zwiastunem tej projektowanej zgody socjalnej ma być Konstytucja Pracy, wydana przez rząd faszystowski 21 kwietnia r. b., a kładąca podwaliny pod przyszłe ustawodawstwo socjalne.

Przedstawiona powyżej w ogólnych zarysach nowa koncepcja państwa, tworząc pod pewnym względem jakby syntezę prądów nacjonalistycznych i socjalistycznych, umożliwiła zespolenie w rządach faszystowskich trzech zasadniczych elementów: nacjonalistów włoskich, syndykalistów - uczniów Jerzego Sorela i zbliżonych do nich dawnych socjalistów, do których należał ongiś sam Mussolini. Antysocjalizm, lecz i antyliberalizm, a głównie patrjotyzm, czyli raczej nacjonalizm — oto pierwiastki, które doprowadziły do zespolenia różnorakich do niedawna kierunków w jeden zwarty obóz.

Podstawowem zagadnieniem faszyzmu musi być, rzecz naturalna, wytworzenie owego trwałego organu woli państwowej, któryby już następnie był w stanie rozwiązać i usunąć wszystkie zagadnienia i bolączki współczesnego życia państwowego. Zagadnienie to, wobec upadku w naszych czasach zasady hierarchji nadzmysłowej, może być w zasadzie rozwiązanem albo drogą cezaryzmu jednostki na wzór antycznego Rzymu, albo też przez rządy pewnej grupy pod

wodzą jednostki. Grupa ta, rekrutując się ze wszystkich warstw i sfer społecznych, uosabiać ma sobą nację i jej wolę i narzucać tę wolę reszcie narodu. Tę drugą drogę obrał faszyzm włoski w słusznem zrozumieniu, że cezaryzm jednostki nie odpowiada zupełnie ani duchowi epoki, wyrosłej w każdym razie na ideach demokratycznych, ani też obecnym skomplikowanym stosunkom społecznym, gospodarczym i międzynarodowym, które czynią niezbędnym udział w rządach szerszych sił społecznych, a że władza cezarystyczna w naszych czasach może być płodną i twórczą siłą państwową tylko pod warunkiem skoncentrowania jej w znaczniejszym odłamie narodu pod dyktatorskiem kierownictwem wpływowej jednostki. Myśl tę uwypukla należycie jeden z dzienników faszystowskich *l'Impero*, który po ostatnim zamachu na Mussoliniego pisał mniej więcej w ten sposób: „Każdy Włoch powinien zapomnieć obecnie, że ma własną głowę. Italja bowiem ma tylko jedną głowę, a jest nią faszyzm, a mózgiem faszyzmu jest Mussolini. Zaś wszystkie oporne głowy powinny być ścięte bez litości". Nie można, zda się, dosadniej już wyjawić dążeń faszyzmu do oparcia bytu państwa na niwelacji jednostki, niż to czyni wzmiankowana cytata. Poprzednio zaś inny dziennik tak pisał o zadaniach faszyzmu: „Faszyzm dąży do tego, by z kultu nacji uczynić religję ludności", a sam wódz faszyzmu sprecyzował tę samą myśl w następujących słowach: „Wszystko dla państwa, nic poza państwem, nic przeciw państwu".

Już same powyższe cytaty mogłyby w zasadzie wystarczyć do uwidocznienia podstawowej ideologji faszyzmu, lecz dla głębszego wniknięcia i ujęcia jej istoty przytoczę tu urywki z pracy teoretyka faszyzmu, ministra prof. Rocco, umieszczonej w organie faszystowskim *Politica,* a mającej na celu dać uzasadnienie samej rewolucji faszystowskiej oraz dokonanym przez faszyzm reformom.

Co się tyczy samej rewolucji faszystowskiej, to prof. Rocco dowodzi, że była ona rzeczywistą rewolucją, zmieniła bowiem zasadniczo samo pojęcie państwa. Żadna rewolucja, zdaniem jego, nie zasługuje na taką nazwę, o ile nie daje początku nowemu systemowi prawnemu i nowemu poczuciu duchownemu, rewolucja taka jest tylko zwykłym buntem.

Faszyzm zaś był rewolucją, gdyż stale realizuje swą ideologję, realizuje ją w dziedzinie duchowej, wpajając w masy poczucie obowiązku, przyzwyczajając je do dyscypliny i zasady podporządkowania jednostki narodowi. Realizuje ją również w dziedzinie prawnej, budując na ruinach państwa liberalnego i demokratycznego państwo faszystowskie.

Następnie daje nam prof. Rocco określenie państwa liberalnego. Jest to, według niego, organizm obcy żywym siłom pracującym kraju, pozbawiony konkretnej treści, bez własnych ideałów, otwarty natomiast dla wszystkich ideałów i dla wszystkich programów. Państwo demokratyczne nie panuje nad istniejącemi w kraju siłami, lecz jest przez nie opanowane. Państwo takie słucha rozkazów i wykonuje je. Lecz niedość na tem. Państwo liberalno-demokratyczne nie posiada własnej idei dla narzucenia jej, jest natomiast terenem walk między wszystkiemi prądami i siłami, istniejącemi w kraju. Wszystkie one mają prawo od czasu do czasu przenikać do państwa.

A oto w jaki sposób prof. Rocco określa państwo faszystowskie. Społeczeństwo w koncepcji faszyzmu nie jest zwykłą sumą jednostek, lecz organizmem, który posiada swe własne życie, swe własne cele, różniące się od celów jednostek, i swą własną wartość duchową i historyczną. Również i państwo, które jest prawną organizacją społeczeństwa, jest dla faszyzmu organizmem odrębnym od składających go obywateli, organizmem posiadającym swe własne życie i cele, wyższe od indywidualnych, a którym cele poszczególne muszą być podporządkowane. Państwo faszystowskie nie jest agnostyczne, jak państwo liberalne. Przeciwnie w każdym wypadku działa samodzielnie wedle własnej woli. Państwo faszystowskie posiada własną moralność, własną religję, własną misję polityczną w świecie, własne zadanie wykonywania sprawiedliwości społecznej, wreszcie własne cele gospodarcze. Państwo faszystowskie musi więc bronić moralności ludu, musi zajmować się sprawami religijnemi i dlatego wyznawać oraz bronić prawdziwej religji katolickiej, musi spełniać w świecie misję cywilizacyjną, nałożoną na narody o starej kulturze i wielkich tradycjach, słowem musi pracować wszelkiemi sposobami nad ekspansją polityczną, gospodarczą i in-

telektualną poza swemi granicami, musi wykonywać sprawiedliwość między klasami, musi wreszcie przyczyniać się do zwiększenia bogactwa i wytwórczości narodowej.

Państwo faszystowskie, głosi prof. Rocco, jest państwem naprawdę suwerennem, ponieważ panuje nad wszystkiemi siłami, istniejącemi w kraju, i wszystkie poddaje swej dyscyplinie. Jeżeli rzeczywiście cele państwa są wyższe, to i środki do osiągnięcia tych celów muszą przewyższać wszystkie inne. Ta teorja państwa suwerennego, według prof. Rocco, nie jest zupełnie nową, gdyż cała szkoła prawa publicznego ją uznaje. Szkoła ta uczyła zawsze, że suwerenność znajduje się nie w ludzie, lecz w państwie. Zasadę tę potwierdzają wszystkie pisma profesorów prawa publicznego w Italji i zagranicą, a nawet wielu prawników włoskich, mających się za liberałów i demokratów, głoszą tę samą zasadę, nie zdając sobie sprawy z rażącej sprzeczności, w jaką wpadają rozumując w ten sposób. W rzeczywistości mówić, że państwo jest suwerenne, to znaczy przeczyć liberalizmowi i demokracji, dla których nie istnieje wyższość celów państwowych nad celami indywidualnemi.

Wykładając powyższą teorję państwa faszystowskiego, prof. Rocco zastrzega się jednak w dalszym ciągu, że byłoby rzeczą nie do pomyślenia, gdyby taka absolutna suwerenność nadana była państwu, nie urzeczywistniającemu wyższych celów i nie spełniającemu wyższej misji. Bo państwo takie posiadałoby charakter i cechy bezmyślnej tyranji. A więc mimo wszystko prof. Rocco zmuszony jest do pewnego zmodyfikowania pojęcia absolutnej suwerenności państwa i uznania, że tylko wykonywanie i stosowanie się do nakazów wyższego porządku moralnego może dać usprawiedliwienie i sankcję tej suwerenności.

Widzimy z powyższego, że faszystowska teorja państwa wychodzi z teoretycznego założenia, że nie jednostka, lecz państwo posiada rzeczywisty realny byt, i że przeto poszczególna jednostka fizyczna winna uważać się za służebnicę państwa, winna dobrowolnie rostworzyć, że się tak wyrażę, swój indywidualny byt w szerszym bycie państwa. Taka koncepcja stosunku jednostki ludzkiej do społeczeństwa i państwa stoi właściwie na platformie skrajnego realizmu

Platona, przyznającego rzeczywiste bytowanie ideom tylko, nie zaś poszczególnym rzeczom. Jednostka ludzka w takiem ujęciu stanowi jakby komórkę organizmu, jakiem jest państwo, komórkę, która nie posiada własnego realnego bytu poza tym organizmem. Taka koncepcja stosunku jednostki do państwa, niwelująca jednostkę do poziomu komórki, a w związku z tem również do poziomu służebnicy jakiegoś fikcyjnego organizmu, powstała w faszyźmie, jako przeciwstawienie do koncepcji jej wręcz odwrotnej, zamieniającej społeczeństwo i państwo w arytmetyczną sumę składających je jednostek.

Do takiej właściwie koncepcji doszedł fałszywy zdechrystjanizowany demokratyzm współczesny, który stanął podświadomie na gruncie nominalizmu, teorji, odmawiającej wszelkiego realnego bytu ideom, czyli uniwersaljom, jak się wyrażano w średniowieczu, a uznającej je jedynie za pojęcia myślowe. Demokratyzm taki przyznaje rzeczywisty byt tylko jednostkom fizycznym, nie zaś społeczeństwu i państwu, przytem byt nie w znaczeniu wyższem transcendentalnem, lecz w znaczeniu ziemskiem jedynie, jako stwierdzenie świętego prawa egoizmu. Tak pojęta demokracja musiała doprowadzić współczesne społeczeństwo i państwo do obecnego stanu zatomizowania i rozproszkowania, umożliwiając w ten sposób powstanie koncepcji wręcz przeciwnej, jaką stwarza faszyzm.

Obie jednak koncepcje musimy uznać za błędne, bo prawdziwy stosunek jednostki do społeczeństwa i państwa da się ułożyć jedynie w ramach umiarkowanego realizmu Arystotelesa, to znaczy teorji, przyznającej zasadniczo odrębny, realny byt jednostkom, nie przyznającej natomiast odrębnego bytu ideom, czy też uniwersaljom, poza jednostkami, lecz tylko w tychże jednostkach, jako wytwór harmonji między niemi. Na tym gruncie stanęła średniowieczna myśl chrześcijańska, i zejście z niego sprowadzić musi wszelką myśl, zarówno filozoficzną jak i praktyczną na bezdroża. Obecnie faszyzm przerzuca się w błąd wręcz przeciwny temu, któremu uległa współczesna demokracja, a głosi dumnie, że otwiera zupełnie nowe drogi dla państwowości współczesnej, zapominając, że nie są to nowe drogi, bo drogami temi kroczyła

już państwowość antycznego świata zachodniego, by dojść w Cesarstwie Rzymskiem do zupełnego bankructwa.

Jeżeli od zasadniczych teoretycznych rozważań nad podstawami faszyzmu przejdziemy do rozważań nad praktyczną stroną głoszonej przez prof. Rocco koncepcji państwa faszystowskiego, to uderzy nas przedewszystkiem brak praktycznych wytycznych do realizacji tej koncepcji. Prof. Rocco wychodzi z założenia, że suwerenność znajduje się nie w ludzie, lecz w państwie. Pomijając zasadniczą trudność, jaką nastręcza w obecnych czasach idea państwa suwerennego, istniejącego poza ludem, powstaje przedewszystkiem w umyśle praktyczne pytanie, kto ma reprezentować i uosabiać sobą państwo i jego suwerenną wolę, bo przecież wola takiego suwerennego państwa nie może spływać ku nam z niebios, a musi przejawiać się za pośrednictwem zwykłych jednostek ludzkich. Jeżeli dawniejsza szkoła prawa publicznego uczyła, że suwerenność leży w państwie, to miała tu na myśli króla, jako reprezentanta państwa i jego woli. Tak pojęta suwerenność państwa miała praktyczne podstawy, i można było wtedy mówić bez wewnętrznej sprzeczności o suwerenności państwa poza ludem. Idea ta znalazła swój skrajny wyraz w twierdzeniu Ludwika XIV: *l'état c'est moi,* a następnie w rządach oświeconego absolutyzmu w całej Europie kontynentalnej, który wolę monarchy identyfikował z wolą państwa. Obecnie suwerenność państwa musi mimo wszystko opierać się na ludzie, chociażby w inny jaki sposób, niż to ma miejsce w demokracji.

Prof. Rocco nie daje nam jednak w dalszym ciągu swej pracy żadnej wyraźnej odpowiedzi, w jaki sposób faszyzm zamierza zapewnić udział ludu w rządach państwa suwerennego, udzielność którego ma być reprezentowaną przez króla. Odrzuca on reprezentację, opartą na systemie liberalnym, a będącą wynikiem idei suwerenności ludu, nie podaje natomiast żadnego nowego systemu reprezentacji, któryby odpowiadał idei suwerenności państwa, nie ludu, wzmiankuje tylko w jednem miejscu, że nowe ustawodawstwo syndykalne rozwiązuje zagadnienie organizacji społeczeństwa włoskiego na podstawach zawodowych. Brak wyraźnie sprecyzowanej odpowiedzi na tak kapitalne zagadnienie, jakiem jest py-

tanie, kto ma być wyrazicielem suwerenności i woli państwa, dowodzi sam przez się, że faszyzm nie posiada skrystalizowanych idej w tym kierunku, nie ośmiela się natomiast oprzeć otwarcie tej suwerenności na cezaryzmie, sili się natomiast przemycać go do życia państwowego w zamaskowanej formie.

Jak widzimy, faszyzm nie daje odpowiedzi na kapitalne zagadnienie wszelkiej teorji państwa, bo zagadnienie to z natury rzeczy nie dopuszcza innych rozwiązań poza temi, które zostały już dane przez historję, wskazuje zaś nam ona, że suwerenność państwa może być skoncentrowaną w ludziach, względnie jego reprezentantach, w monarsze absolutnym, będącym w posiadaniu pełni władzy, usankcjonowanej na podstawach religijnych, w zespolonej władzy królewskiej i reprezentantów ludu, wreszcie w jednostce lub też grupie oligarchicznej o władzy cezarystycznej. Żadnych innych sposobów uosabiania suwerenności państwa niema i być nie może, bo życie moralne i społeczne wogóle, a państwowe w szczególności nie daje pola do żadnych nowych wynalazków i odkryć na wzór technicznych i naukowych.

Dlatego też rzecznik i entuzjasta faszyzmu, prof. Rocco, po szumnych wynurzeniach o wielkości, znaczeniu i misji suwerennego państwa nie jest w stanie wskazać nawet, kto ma reprezentować sobą suwerenność i wolę państwa. Tu zadawalnia się on skromnem i bezbarwnem twierdzeniem, że ustawodawstwo syndykalne rozwiązuje zagadnienie organizacji społeczeństwa włoskiego na podstawach zawodowych. Pomijając już samą bezbarwność i nieokreśloność tego twierdzenia, musimy zaznaczyć jeszcze, że jest w niem mowa o społeczeństwie, nie państwie, a przecież państwo, będąc organizacją prawną społeczeństwa, nie pokrywa się z tem ostatniem i musi posiadać bezwzględnie widome uosobienie swej suwerenności i woli. O tem faszyzm milczy, bo przez nadanie jedynie państwu realnego, wszystko pochłaniającego bytu poza jednostkami ludzkiemi pozbawił siebie tem samem możności wytworzenia teoretycznej koncepcji uwidocznienia suwerenności państwa, a w praktyce musi z konieczności identyfikować wolę państwa z wolą władczej, rządzącej grupy, a właściwie jej wodza. System faszystowski jest

przeto bezsprzecznie zamaskowanym cezaryzmem *sui generis*, który występuje w roli organizatora i wodza narodu, mając na celu nietylko przeistoczyć strukturę społeczną i państwową Italji, ale przeobrazić również psychikę narodu włoskiego w ten sposób, by państwo mogło z czasem pokryć się ze społeczeństwem, to znaczy, by organizacja prawna i społeczna była jednako wyrazem woli narodu, jako jednostki zbiorowej. Dla osiągnięcia tego podstawowego celu niezbędnem jest jednak zasadnicze przeobrażenie psychiki mas ludowych i faszyzm szczerze czy nieszczerze porywa się na dokonanie i tego dzieła. O tych tendencjach faszyzmu będzie jeszcze mowa dalej, tu zaznaczymy tylko, że urzeczywistnienie ostatecznej koncepcji państwa faszystowskiego na gruncie odpowiedniego przeobrażenia psychiki ludu możnaby uważać w zasadzie za muzykę bardzo odległej przyszłości, obecnie jednak suwerenność państwa faszystowskiego, mimo szumnych frazesów teoretyków faszyzmu, z konieczności koncentrować się musi właściwie w osobie wodza grupy faszystowskiej, jako dyktatora, cezara w zwyczajnem tego słowa znaczeniu. Dziś żąda już Mussolini zapewnienia mu steru rządów nad narodem włoskim na przeciąg 10—15 lat, wkrótce zażąda już, być może, wyraźnie dożywotniej dyktatury. Rzeczywistość włoska daje nam przeto sama przez się odpowiedź na niedomówienia prof. Rocco: suwerenność państwa, która poza reprezentującemi ją jednostkami jest tylko pojęciem, tylko fikcją myślową, suwerenność ta jest uosobioną w państwie faszystowskiem przez realną, fizyczną jednostkę, która tylko identyfikuje swą wolę z fikcyjną wolą państwa, jako odrębnego bytu, zupełnie tak, jak to czynili absolutni monarchowie, tylko w oparciu o inną zasadę.

W danym wypadku mamy do czynienia z zamaskowanym, osobowym cezaryzmem w przeciwieństwie do otwartego, lecz bezosobowego cezaryzmu antycznego Rzymu. Wówczas państwo było rzeczywiście suwerennem, stanowiło ono rzeczywiście jakby odrębny, niezależny od niczego byt, stojący ponad pojedyńczą jednostką ludzką i całkowicie ją pochłaniający, chwilowy zaś i przypadkowy cezar uosabiał sobą tylko ten bezwzględny byt, osoba jego, jego indywidualność nie znaczyły tu wówczas nic, dlatego też możemy

mówić w tym wypadku o bezosobowym cezaryźmie jednostki, chociaż zda się to brzmieć nieco paradoksalnie. Ta bezwzględna suwerenność antycznego państwa rzymskiego, miażdżąca i niwelująca wszystkie jednostki, nie wyłączając samego przypadkowego cezara, była wyrazem i wynikiem specjalnych historycznych warunków rozwoju antycznego Rzymu, jego specjalnej światowej misji, która, śmiało rzec można, nie może już mieć żadnych analogij w przyszłości. Obecnie faszyzm stwarza w pierwszym rzędzie fikcję absolutnej suwerenności państwa na wzór starorzymskiej, wbrew istniejącym warunkom i rozwojowi historycznemu Italji i dąży następnie drogą zamaskowanej osobowej dyktatury do zrealizowania tej fikcji; innemi słowy, faszyzm jakby odwraca drogi, któremi kroczyła antyczna Roma. Ta ostatnia poprzez rzeczywistą suwerenność państwa, które w antycznym zachodnim świecie stanowiło jakby jedyny realny byt, doszło konsekwentnie do cezaryzmu, uosobiającego tę suwerenność, faszyzm zaś sili się stworzyć sztucznie absolutną suwerenność państwa poprzez rządy cezarystyczne, które mają dopiero urobić psychikę ludu w odpowiednim kierunku. O faszyźmie można przeto powiedzieć, że zamierza on drogą racjonalną, drogą odpowiedniego wychowania ludu stworzyć więź irracjonalną w postaci zupełnego, dobrowolnego oddania się jednostki państwu. Jest to zadanie, przekraczające bezwzględnie siły ludzkie i dlatego *a priori* możemy już powiedzieć, że nie może ono być rozwiązanem w praktyce.

Jeżeli od sprawy suwerenności zwrócimy się teraz do poglądów prof. Rocco na zadanie i cele państwa, to spotkamy tu również cały szereg sprzeczności i niedomówień, które wykażą nam dobitnie, że faszyzm nie opiera się na żadnych logicznych podstawach, a zmuszony jest operować tylko ogólnikami i frazesami, by przykryć niemi swój właściwy cel, jakim jest dokonanie trwałego podziału na rządzących i rządzonych, na tych, co mają reprezentować sobą wolę państwa, i na tych, co mają woli tej ulegać.

A więc w pierwszym rzędzie państwo faszystowskie winno mieć, według prof. Rocco, własną religję i moralność, jednak zaraz czytamy, że winno ono bronić prawdziwej religji katolickiej. Niezgodność tych dwóch twierdzeń odrazu

bije w oczy. Jeżeli religja katolicka jest jedynie prawdziwą, to państwo winno nietylko jej bronić, ale też uznawać konieczność stosowania się do jej wymogów w swem życiu wewnętrznem i zewnętrznem, nie może być w takim razie mowy o tem, że państwo posiada własną religję i moralność. Jeżeli zaś państwo pretenduje do posiadania własnej religji i moralności, to nie może ono szczerze uznawać religji katolickiej za prawdziwą i religja ta może być tylko pewnem niezbędnem narzędziem dla celów państwowych, jak to już widzieliśmy chociażby na przykładzie państwa carów w odniesieniu do religji prawosławnej. O tym dwoistym stosunku faszyzmu do religji, który jest nieuniknionym wynikiem koncepcji absolutnej suwerenności i wszechwładztwa państwa, będziemy jeszcze w dalszym ciągu mówić szczegółowiej, tu zaznaczamy tylko tę dwoistość, by wykazać już teraz kruchość ideologji faszystowskiej we wszystkich kierunkach.

W dalszym ciągu prof. Rocco twierdzi, że państwo faszystowskie spełniać musi misję cywilizacyjną, nałożoną na narody o starej kulturze i wielkich tradycjach, a które ma się przejawiać w ekspansji politycznej, gospodarczej i intelektualnej poza swemi granicami. Że taka misja istniała i istnieje jeszcze obecnie dla narodów cywilizowanych wogóle, o tem nie może chyba być dwóch zdań; wypływa ona z istnienia ras i narodów o niższej kulturze, które dla swego podniesienia wymagają pomocy narodów o kulturze wyższej. Jak się jednak z tej misji wywiązywały dotychczas narody cywilizowane, o tem chyba lepiej nie wspominać. Cóż więc właściwie rozumie prof. Rocco pod tą misją? Gdyby powiedział on wyraźnie, że rozumie pod nią misję, którą nakłada religja chrześcijańska, to stanowisko jego byłoby jasnem, bez tego jednak samo pojęcie misji staje się czemś nieuchwytnem, nieokreślonem, czemś, co może być doskonale naginanem do najbardziej egoistycznych i imperjalistycznych celów państwowych, nic wspólnego z żadną prawdziwą misją nie mających. Takich „misyj" widzieliśmy już dość w historji świata i były one przeważnie zawsze świadomem lub też nieświadomem oszukiwaniem siebie i innych, maskowaniem najbrutalniejszego egoizmu.

Twierdzi wreszcie prof. Rocco, że na państwie ciąży obowiązek wykonywania sprawiedliwości społecznej. Co należy rozumieć przez te słowa? Chyba to jedynie, że państwo, jako siła zewnętrzna, stojąca ponad poszczególnemi jednostkami ludzkiemi, winno być poza społeczeństwem wykonawcą tej sprawiedliwości społecznej, poczucie której nie istnieje w duszach samych obywateli. Koncepcja ta jednak jest zupełnie identyczną z socjalistycznym poglądem na wszechwładztwo i wszechdobroć państwa, które wbrew istniejącemu poziomowi moralnemu społeczeństwa ma realizować sprawiedliwość społeczną i zamieniać w raj nasz padół płaczu i cierpienia.

Pomijając zasadniczy błąd, na którym opiera się ta koncepcja, to jest przyznanie państwu rzeczywistego, realnego bytu poza składającemi je jednostkami, mogłaby koncepcja taka mieć poza tem praktyczne znaczenie o tyle tylko, o ileby rządząca klasa czy też grupa, reprezentująca sobą państwo, składała się, w myśl Platona, z mędrców i filozofów, bezstronnych altruistów, mających li tylko dobro ogólne na celu. Do czego zaś doprowadza wszechwładza państwa w innem zrealizowaniu, o tem dostatecznie świadczy cała dotychczasowa historja ludzkości, a najjaskrawiej bolszewizm współczesny.

Na podstawie powyższych wywodów z pracy prof. Rocco możemy obecnie uzasadnić nasze poprzednie twierdzenie, że koncepcja państwa faszystowskiego jest właściwie syntezą idej nacjonalistycznych i socjalistycznych, z wyraźną przewagą pierwszych, przyczem zarówno jedne, jak i drugie doprowadzają do koncepcji wszechwładzy państwa, do idei pochłonięcia jednostki ludzkiej przez państwo, jako jednostkę zbiorową. Widzimy również z powyższego, że teoretyczne przesłanki faszyzmu oraz koncepcja państwa faszystowskiego, jego zadań i celów pełne są wewnętrznych przeciwieństw i sprzeczności, racji bytu faszyzmu można się więc dopatrywać jedynie w praktycznych wymogach chwili, które zdają się kwestjonować racjonalność istniejącego obecnie demokratycznego typu państwa, w którym niema trwałego podziału na rządzących i rządzonych, nie istnieje przeto stały ośrodek woli państwowej, niezbędnej dla kierowania

współczesnemi zdechrystjanizowanemi i zdysharmonizowanemi społeczeństwami.

Nie możemy wobec tego odmówić pewnej słuszności zdaniu Mussoliniego, wypowiedzianemu w rozmowie z jednym z obcych dziennikarzy a dotyczącemu praktycznych celów systemu faszystowskiego. „Demokracja", miał się on wyrazić wówczas, „jest dobrą dla państw, gdzie istnieje wszystkiego poddostatkiem, dla państw zaś ubogich niezbędne są silne rządy, które przez skoordynowanie działalności narodu w pewnym określonym kierunku mogłyby wytworzyć maximum ogólnego dobrobytu". W zdaniu tem możemy odnaleźć przedewszystkiem myśl, że stosowalność demokratycznej formy rządów uwarunkowaną jest istnieniem pewnej harmonji społecznej. W społeczeństwach bogatych, w ktorych istnieje znaczna stosunkowo obfitość wszystkiego, mniej jest podstaw do dysharmonji społecznej przy równym, a nawet niższym poziomie moralnym, niż w społeczeństwach ubogich. Jako przykład mogą tu służyć Stany Zjednoczone Ameryki Północnej, które posiadają dotychczas sprawne rządy demokratyczne, oparte o silną władzę wykonawczą. Ale w powyższem zdaniu Mussoliniego zawarta jest inna jeszcze ważna myśl, mianowicie, że ubóstwo społeczeństwa stawia je nieubłaganie przed koniecznością wyrzeczenia się demokratyzmu w celu skoordynowania działalności wszystkich klas i całej gospodarki narodowej przez władzę ponadklasową. Społeczeństwa bogate bowiem mogą sobie pozwolić na szkodliwe skutki gospodarcze, wywołane przez waśń klasową, oraz na pewną rozrzutność w produkcji i konsumcji, która jest zjawiskiem nieodłącznem od rządów demokratycznych, ale dla społeczeństw ubogich takie waśnie i rozrzutność mogą być wręcz zgubne, doprowadzając je do ostatecznej ruiny gospodarczej.

W takim stanie mniejszego lub większego zubożenia znajdują się po wojnie prawie wszystkie wielkie państwa Europy, i dlatego wybrnięcie z obecnego kryzysu gospodarczego, które może dojść do skutku tylko na gruncie zgody międzyklasowej i międzynarodowej, dlatego wybrnięcie to stanowi bezwzględnie kwestję bytu dla współczesnej demokratycznej formy państwowości. Italja była i jest jeszcze

obecnie jednem z najbiedniejszych wielkich państw w Europie, a przeto zgubne wpływy współczesnej zdechrystjanizowanej i skorumpowanej demokracji musiały być odczute przez nią najwcześniej i najsilniej, dając przez to impuls do narodzin systemu, który indywidualizm jednostki składa w ofierze interesom gospodarczym narodu.

Z tego punktu widzenia możnaby przyznać w pewnym stopniu słuszność zasadom faszyzmu, ale tylko z tego, to jest ze względów praktycznych i na krótszą metę, nigdy zaś z ogólno teoretycznych i praktycznych na szerszą skalę. Gdy więc słyszymy słowa wodza faszyzmu, wypowiedziane we włoskiej izbie deputowanych w dniu 26 maja 1927 r.: „dziś 26 maja grzebiemy uroczyście kłamstwo powszechnego głosowania demokratycznego", słowa, których Mussolini nie próbuje nawet niczem uzasadnić, to nie możemy w nich widzieć nic innego, jak tylko przejaw nadmiernej pewności siebie ze strony dyktatora, narzucającego narodowi zupełnie sztucznie nowy ustrój państwowy według własnej koncepcji. Natomiast u jednego ze zwolenników faszyzmu, P. Botta, odnajdujemy sprecyzowane już wyraźnie oskarżenie przeciw demokracji: demokracja mianowicie nie zdołała zdaniem jego zużytkować najcenniejszych sił umysłowych, nie oczyściła polityki, nie ochroniła jej przed śmiertelnym wpływem pieniądza i nie dała narodom lepszego rządu. Faszyzm zaś ze swym systemem korporacyjnym i swą kartą pracy stwarza nowy system demokracji według wzoru *il duce*.

Jak zaś przedstawia się sprawa owego ustroju korporacyjnego, który ma usunąć wszystkie braki dotychczasowej demokracji? Otóż, jak narazie, istnieje on przeważnie dopiero w stadjum projektu i nie przybrał jeszcze realnych kształtów, owszem sami nawet gorący zwolennicy faszyzmu wysuwają poważne zastrzeżenia przeciw wartości tego ustroju dla życia państwowego. Między innemi Coppola, jeden z członków komisji osiemnastu, powołanej do badań nad przyszłą organizacją państwa faszystowskiego, wysuwa ze swej strony następujące zastrzeżenia, które w sprawozdaniu komisji prof. Gentilie ujęte są w następujące punkty:

1. System korporacyjny zamyka i krystalizuje obywatela w świętem kole jego interesów zawodowych i nie pozwala

mu pojąć idealnej wizji ojczyzny, z której mógłby czerpać pobudki do tłumienia swych zapędów egoistycznych i do poświęcenia ich w razie potrzeby dla życia narodu.

2. Reforma korporacyjna sprowadza państwo do zwykłej hierarchicznej federacji interesów i jest w zupełnej sprzeczności z nowoczesną koncepcją państwa jako syntezy interesów idealnych i materjalnych narodu w jego historycznym rozwoju.

3. Reforma jest sentymentalną i romantyczną reakcją na uproszczony sposób myślenia demokracji, lecz nie można nazwać jej odbudową państwa z przed okresu liberalnego, gdyż przed rewolucją francuską korporacje nie miały żadnych funkcyj politycznych, a cała władza koncentrowała się w panującym.

4. Reforma znajduje się pod wpływem przesądu socjalistycznego, który identyfikuje obywatela z wytwórcą, a jej hierarchja odpowiada wyłącznie funkcjom ekonomicznym.

Jak widzimy, p. Coppola należy do liczby tych zwolenników faszyzmu, których pociąga w tym systemie głównie idea nacji, jako najwyższego dobra jednostki, dla tych zaś, co stoją na gruncie syndykalistycznej koncepcji państwa, atrakcyjną siłę faszyzmu stanowi głównie rozbrat jego z zasadą liberalizmu gospodarczego, rozbrat, który znalazł już swój częściowy wyraz w konstytucji pracy, innemi słowy, w faszyźmie ma dla nich przedewszystkiem znaczenie pewne częściowe zrealizowanie ideologji socjalistycznej, identyfikującej obywatela z wytwórcą.

Co do nas, to zastrzeżenie p. Coppola musimy uznać za zupełnie słuszne z punktu widzenia wyższości rzeczy duchowych nad materjalnemi wogóle, a z punktu widzenia idealnej wizji ojczyzny, jako dobra przedewszystkiem duchowego w szczególności, ale z drugiej strony nie możemy też odmówić słuszności zarzutom, czynionym p. Coppolo przez zwolenników państwa korporacyjnego, że nie daje on właściwie poza krytyką żadnych własnych konkretnych propozycyj co do nowej organizacji państwa. Można jedynie przypuszczać, że p. Coppola najchętniejby widział reorganizację państwa drogą wzmocnienia władzy królewskiej i senatu, jako emanacji tej władzy, ale reorganizacja taka

mogłaby nastąpić właściwie na zasadzie restytucji zasady hierarchji nadzmysłowej, nie zaś na gruncie faszystowskiej koncepcji nacji, jako najwyższego dobra, koncepcji, która może raczej doprowadzić do dalszego osłabienia, nie zaś wzmocnienia władzy królewskiej. Nie daje p. Coppola żadnego praktycznego planu co do reorganizacji państwa, bo jego idealna wizja ojczyzny wymaga idealniejszych obywateli, niż to może stworzyć system faszystowski; zwolennicy syndykalizmu natomiast stają odrazu na gruncie praktycznym, dążąc z jednej strony do skucia społeczeństwa więzami i interesami gospodarczemi, dla których jedynie, za nielicznemi wyjątkami, ma *de facto* zrozumienie współczesna zmaterjalizowana jednostka, a z drugiej strony do ześrodkowania autorytetu rządzącego we własnej grupie faszystowskiej, stojącej ponad resztą społeczeństwa w charakterze rządzących.

Różnica między faszystami typu p. Coppola a syndykalistami odpowiada prawie w zupełności różnicy, jaka istnieje między szczerymi teoretykami socjalizmu a bolszewikami. Bo szczerzy socjaliści, mając przed sobą wizję uszczęśliwienia ludzkości przez proletarjat i ustrój socjalistyczny, nie posiadają żadnych konkretnych planów co do realizacji tej wizji, dla bolszewików natomiast dyktatura proletarjatu jest tylko hasłem i środkiem do dokonania w świecie podziału na rządzących i rządzonych na zasadzie niczem nieusankcjonowanego przymusu. Tak też i dla ideologów faszyzmu, w rodzaju p. Coppola, idealna wizja ojczyzny i narodu, jako najwyższego dobra, nie daje żadnych wytycznych co do nowego sposobu organizacji państwa, wówczas gdy faszyści praktycy dążą wyraźnie do stworzenia jedynej możliwej obecnie w ramach ideologji nacjonalistycznej organizacji państwa na podstawie podziału na rządzących i rządzonych w ten sposób, by jedni kierowali całokształtem życia narodu, dbali o syntetyczne i dośrodkowe jego interesy i cele, a przeto reprezentowali suwerenność i wolę państwa, drudzy zaś obracali się jedynie w ciasnym zakresie swych interesów zawodowych i gospodarczych. Bo idealna wizja ojczyzny w naszych zmaterjalizowanych czasach dostępną jest tylko bardzo nielicznej garstce, a gdyby była

nawet dostępną liczniejszym rzeszom, to i wówczas nie mogłaby się stać podstawą ustroju faszystowskiego, albowiem społeczeństwo prawdziwie patrjotyczne nie potrzebowałoby szukać oparcia w tym ustroju, lecz potrafiłoby stworzyć zdrowy ustrój demokratyczny na podstawie poszanowania i uznania praw jednostki.

Musimy więc dojść ostatecznie do konkluzji, że z punktu widzenia praktyki rządzenia, który jedynie może usprawiedliwić w pewnym stopniu dokonaną przez faszyzm niwelację jednostki, ustrój korporacyjny stanowi jedyny obecnie praktyczny sposób rozwiązania kryzysu państwa współczesnego według koncepcji nacjonalistycznej, ale jak ten ustrój ma być właściwie wcielony w życie, o tem milczą teoretycy faszyzmu. Słusznie też zaznacza p. Coppola, że ustroju korporacyjnego według koncepcji faszystowskiej nie można uważać za odbudowę państwa z przed okresu liberalnego, gdyż przed rewolucją francuską korporacje nie miały żadnych funkcyj politycznych, ponieważ cała władza polityczna ześrodkowaną była w monarsze.

Dochodzimy obecnie do ostatecznej konkluzji co do treści systemu faszystowskiego. Poprzednio określiliśmy go jako syntezę w pewnym stopniu prądów nacjonalistycznych i socjalistycznych, z wyraźną przewagą pierwszych, obecnie, po bliższem zbadaniu ducha i zamierzeń tego systemu państwowego, możemy go już bez wahania określić jako próbę nawrotu do typu państwowości antycznej świata zachodniego z uwzględnieniem współczesnych warunków gospodarczych i socjalnych. Zasadniczą cechę tego typu stanowi, jak wiadomo, podporządkowanie poszczególnej jednostki narodowi całemu, jako jednostce zbiorowej. Naród posiada tu jedynie prawdziwy realny byt, jednostka zaś, bezwartościowa sama przez się, nabiera pewnej wartości tylko jako część całości, to jest narodu, którego dobro winna stawiać na pierwszym planie, zatraca ona właściwie jednak swój rzeczywisty odrębny byt przez roztworzenie się w szerszym bycie nacji, ponad którą niema już żadnej wyższej kategorji.

Ta idea państwa narodowego w zdrowym okresie świata antycznego miała naturalne podstawy w ówczesnej psychice ludu, tych podstaw brak jest jednak w psychice ludzi współ-

czesnych, to też faszyzm, dążąc do przeobrażenia państwa na modłę antyczną, zmuszony jest dążyć do sztucznego przeobrażenia psychiki mas ludowych w tym kierunku, by kult państwa i narodu stał się niejako religją ludności. Zgodnie z tem podstawowem zadaniem, rządząca grupa faszystowska ma uosabiać wolę i autorytet państwa i dokonywać równolegle przeobrażenia ustroju państwa i psychiki ludu.

Ostatecznie ustrój faszystowski da się określić w teorji jako system przejściowy, mający doprowadzić w zasadzie do wskrzeszenia typu narodowego państwa antycznego o odpowiadającej współczesnym warunkom organizacji gospodarczej i socjalnej, przez stopniowe przeobrażenie psychiki mas ludowych drogą cezarystycznej dyktatury grupy faszystowskiej nad resztą narodu. W grupie tej ma być całkowicie skoncentrowany autorytet rządzący aż do osiągnięcia zamierzonego celu, to jest przekształcenia psychiki mas na modłę antyczną. Wówczas cały naród ma stać się faszystowskim.

Taką jest zasadnicza koncepcja i teorja faszyzmu, w praktyce zaś dokonał on w obecnej chwili właściwie tylko podziału na rządzących i rządzonych, usuwając w ten sposób chwilowo w Italji kryzys autorytetu rządzącego — kwestja tylko na jak długo — reszta zaś ma się dokonać dopiero w przyszłości.

Dla dążeń faszyzmu do przeobrażenia państwa italskiego na modłę antyczną charakterystycznym jest przedewszystkiem stosunek jego do religji. Narodowe państwo antyczne opierało się, jak wiadomo, na religji, to jest na pewnym stosunku do świata nadzmysłowego, czyli raczej nadludzkiego, nie podporządkowując mu się jednak i nie stawiając go ponad sobą, jako wyższej kategorji, chociażby już ze względu na to, że ówczesny świat nadzmysłowy niewiele się różnił od zmysłowego i nie mógł rzeczywiście stanowić wyższej kategorji. Analogiczne zjawisko obserwować możemy obecnie w stosunku faszyzmu do religji katolickiej. Poprzednie demokratyczne rządy w Italji, będąc, jak i w innych państwach, pod wpływem masonerji, zwalczały religję, jakby nie pojmując, że w ten sposób podkopują same podstawy egzystencji demokracji, która opierać się musi i może

tylko na pewnej harmonji społecznej i międzynarodowej, mogącej mieć trwałe źródło jedynie w religji chrześcijańskiej. To też stosunek poprzednich rządów liberalnych w Italji był przeważnie wrogim dla katolicyzmu. Mussolini natomiast po dojściu do władzy stara się przywrócić poszanowanie religji, stara się wzmocnić jej podstawy w całem państwie, co nawet w oczach wielu katolików uczyniło z Mussoliniego męża opatrznościowego dla Italji, powołanego do przywrócenia znaczenia i praw religji. Czy jest tak jednak w istocie? Czy rzeczywiście można uważać Mussoliniego za takiego opatrznościowego męża na wzór Karola Wielkiego naprzykład? Może się mylę, może przyszłość wykaże stosunek faszyzmu do religji w innem świetle, niż obecnie, ale to, co widzimy i obserwujemy teraz, uprawnia nas w każdym razie tylko do twierdzenia, że faszyzm dąży jedynie na wzór antyczny do oparcia państwa między innemi również na religji, jako jednem z podstawowych spoideł państwa narodowego. Ale czy chrześcijańska religja katolicka może się zadowolić taką funkcją? Czy religja, której powołanie jest uniwersalne, światowe, może być sprowadzoną do poziomu religji państwowej? Sądzę dlatego, że jeżeli nawet z ust niektórych dostojników Kościoła mogły paść słowa o opatrznościowem znaczeniu Mussoliniego, to należy je uważać za pewien impulsywny wyraz uczucia radości i ulgi, spowodowanego zamianą wyraźnie wrogiego do religji stosunku poprzednich rządów na stosunek, jeżeli nie wewnętrznie przyjazny, to przynajmniej zewnętrznie przychylny. Uzasadnienie powyższych wywodów damy jeszcze w dalszym ciągu, tu zaznaczamy tylko, że faszyzm traktuje religję jedynie jako narzędzie, jako środek do osiągnięcia celów państwowych zgodnie ze swą zasadniczą tezą: „wszystko dla państwa, nic przeciw państwu, nic poza państwem".

Ustaliwszy w głównych zarysach charakterystykę, cele i zamiary faszyzmu, możemy obecnie przystąpić już do rozważań nad dwiema zasadniczemi kwestjami: o ile system faszystowski, bez względu na swą wewnętrzną wartość, posiada szanse, by urzeczywistnić się w innych krajach poza Italją, i o ile w takim wypadku mógłby on wytworzyć zaporę przeciw rozkładowi lub zbolszewizowaniu

państw współczesnych, co właściwie jedynie mogłoby mu nadać pewną moralną sankcję.

Co do pierwszej z tych kwestyj, to można się spotkać obecnie z dość rozpowszechnionem zdaniem, że dyktatura na wzór faszystowski nietylko może być ugruntowaną także w innych państwach Europy, ale że dyktatura taka jest jedynym środkiem, jedyną drogą do wybrnięcia z kryzysu, który przeżywa współczesne państwo demokratyczne. Stoję jednak pod tym względem na zupełnie odmiennem stanowisku; uważam mianowicie, że dyktatura faszystowska nie jest zwyczajną formą dyktatury, którąby się dała zastosować wszędzie, ale że jest to forma *sui generis,* mająca korzenie w swoistej psychice narodu własnego, stanowi ona bowiem właściwie w pewnym stopniu nawrót ku dawnym formom rządzenia, które pomimo ubiegłych lat posiadają najwidoczniej mocne jeszcze pozostałości w psychice narodowej.

Formami temi, jak wiadomo z historji, były w pierwszym rzędzie cezaryzm, a następnie kondotjeryzm, narodowa bowiem władza królewska posiadała podstawy tylko w Piemoncie i Sardynji, w reszcie zaś Italji od upadku zachodniego Cesarstwa Rzymskiego, za wyłączeniem obszarów papieskich, rządy dzierżyła wciąż władza obca o charakterze cezarystycznym lub krajowa kondotjerska. Nad różnemi częściami tego nieszczęśliwego kraju panowali w różnych okresach czasu Gotowie, Bizancjum, Longobardowie, Normanowie, cesarze niemieccy, Hiszpanja, Bourboni, Austrja. Wszystkie te rządy uważać należy w stosunku do narodu włoskiego za rządy cezarystyczne, do takowych też należy zaliczyć rządy krajowych kondotjerów. O rozwoju więc jakich bądź trwalszych uczuć dynastycznych lub trwalszego przywiązania do pewnych instytucyj demokratycznych na terenie Italji całej, z wyjątkiem chyba Piemontu, nie może być mowy, a za jedyną formę rządów, do której właściwie przywykł naród włoski, uważać należy rządy cezarystyczne.

Zjednoczenie Italji w początkach drugiej połowy XIX w. pod rządami dynastji sabaudzkiej stworzyło monarchję konstytucyjną na podstawach demokratycznych, która jednak odrazu zaczęła się rozwijać dość kulawo, z jednej strony

dzięki wyjątkowo ciężkim warunkom gospodarczym nowego państwa, z drugiej strony dzięki temu, że naród włoski żywił w dalszym ciągu względem własnego rządu tę samą niechęć, jaka cechowała stosunek jego do rządów obcych.

Wielka wojna światowa, która wstrząsnęła posadami wszystkich państw europejskich, odbiła się szczególnie ciężko na Italji, która pomimo swego zwycięstwa wstąpiła po wojnie w okres nadzwyczaj krytyczny i była, jak się zdaje, bliską anarchji, czy też zbolszewizowania. W roli zbawcy wystąpił wówczas Mussolini. Jako organizator i wódz faszyzmu unicestwił on *de facto* ostatecznie autorytet króla i parlamentu, a na miejsce tego podupadłego autorytetu stworzył nowy, napozór bardzo silny, rządzący pod postacią grupy faszystowskiej, na czele której sam stanął. Takie nadzwyczajne, zdumiewające wprost powodzenie Mussoliniego i faszyzmu znaleźć może dostateczne i wystarczające wytłumaczenie w tem, że potrafił on nawiązać nowy ustrój do psychiki narodu włoskiego, która, jak już zaznaczyliśmy, urabiała się w ciągu wieków pod wpływem cezaryzmu i kondotjeryzmu, psychika bowiem każdego narodu, urobiona wiekami, zmienia się następnie tylko bardzo powoli, lub się właściwie wcale nie zmienia. To też hasła cezarystyczne odnajdują obecnie jeszcze silny oddźwięk w duszy narodu włoskiego, a znawca doskonały psychologji mas, Mussolini, łudzi je mirażem wskrzeszenia dawnej potęgi antycznego Rzymu, by, zahypnotyzowawszy je w ten sposób, zmusić do tem łatwiejszej uległości względem dyktatury faszystowskiej.

Jeżeli więc powodzenie faszyzmu w Italji da się w wystarczający sposób wytłumaczyć li tylko specjalną pod względem politycznym psychologją narodu włoskiego, odmienną zupełnie od psychologji innych narodów, która urabiała się przeważnie na gruncie istnienia narodowej władzy królewskiej, lub też instytucyj reprezentacyjnych, to niema żadnych uzasadnionych podstaw do mniemania i wierzenia, że w innych krajach poza Italją da się stworzyć ustrój podobny do faszystowskiego i zmusić do uległości ustrojowi temu narody całe. Wierzyć przeto w możliwość ogólnej przebudowy w całej Europie ustroju państwowego i społecznego na modłę faszystowską to znaczy przebywać w krainie fantazyj i mrzo-

nek, nie zaś rzeczywistości, to znaczy niedoceniać przedewszystkiem czynników psychicznych, wytworzonych w dziejowym rozwoju poszczególnych narodów.

Jak te czynniki psychologiczne działają obecnie, stwierdzić można najlepiej na przykładzie Italji właśnie, a również i Rosji, te bowiem jedynie państwa wstąpiły po wielkiej wojnie na tory cezaryzmu, bo w nich jedynie był przygotowany do tego w dostatecznym stopniu grunt przez długowiekowe obezwartościowanie jednostki w życiu państwowem: w Italji przez władzę obcą cezarystyczną, lub krajową kondotjerską, a w Rosji przez carat, władzę wprawdzie narodową, lecz stojącą na wzór bizantyjski nad jednostką ludzką i zupełnie ją niwelującą. Lecz w duszy narodu włoskiego żyją jeszcze w każdym razie pewne reminiscencje dawnej światowej mocarstwowej potęgi antycznego Rzymu, zaś wiekowe oddziaływanie Kościoła katolickiego i jego ducha, oraz cywilizacji grecko-rzymskiej, urobionej przez chrześcijaństwo, wytworzyło pewne dodatnie cechy w charakterze narodu włoskiego, które nie mogą wprawdzie skompensować psychologicznych braków, wytworzonych nieposiadaniem przez wieki całe własnego życia państwowego, ale mogą w każdym razie zatrzymać duszę lepszej części narodu włoskiego przed czemś świętem, nietykalnem, nie dopuścić jej do uznania zasady zupełnej niwelacji życia we wszystkich jego przejawach na wzór bolszewicki. Taką świętością w nastroju faszystowskim staje się państwo narodowe, oparte na całym dotychczasowym dorobku cywilizacyjnym ludzkości, a któremu jednostka ma złożyć w ofierze swój indywidualizm w życiu państwowem.

Zrzeczenie to przychodzi dość łatwo Włochowi, bo indywidualizm demokratyczny, jak już wskazywaliśmy, nie ma właściwie żadnych korzeni w psychice jego, dlatego też i byliśmy niedawno świadkami raptownej, nieznanej wprost w dziejach, a dokonanej bez żadnych poważniejszych wstrząśnień, przemiany ustroju demokratycznego Italji, uznającego polityczne prawa jednostki, na ustrój faszystowski, prawa te wręcz negujący i odrzucający, a czyniący jednostkę tylko sługą państwa i przyznający jej wartość tylko jako członkowi pewnej klasy, czy też korporacji. Ale z drugiej strony

stwierdzić możemy, że faszyzm, odrzucając wartość bezwzględną jednostki, jakby zatrzymuje się ze czcią przed całym dorobkiem duchowym ludzkości, a bezwzględną osobowość narodu czyni wyznaniem swej wiary i uważa ją za najwyższą kategorję, za najwyższe dobro jednostki.

W bolszewiźmie natomiast niwelacja form życia doprowadzoną jest do ostatecznych granic. Tu czynniki psychologiczne narodu rosyjskiego, pozostającego nietylko przez wieki całe pod rządami caryzmu, ale izolowanego jednocześnie zupełnie od wpływów wychowawczych Kościoła katolickiego i nie biorącego przez długi czas żadnego prawie udziału w całym rozwoju duchowym i cywilizacyjnym ludzkości, czynniki te wytworzyły odpowiedni grunt dla powstania systemu, który nietylko nie uznaje praw i bezwzględnej wartości jednostki ludzkiej, ale odrzuca również osobowość narodu i cały dotychczasowy dorobek duchowy ludzkości.

Z powyższego widzimy, że oba systemy, faszystowski i bolszewicki, nie przypadkowo zostały zrealizowane w takich państwach, jak Italja i Rosja, lecz na skutek istnienia w państwach tych odpowiedniego podłoża, którego niema narazie gdzie indziej w świecie.

Mógłby mię tu spotkać napozór słuszny zarzut, że rozumuję niekonsekwentnie, gdy dopuszczam w rozważaniach swych nad bolszewizmem możliwość zbolszewizowania się Europy w przyszłości, nie dopuszczam natomiast możliwości przeszczepienia faszyzmu do innych państw Europy i wytworzenia w ten sposób wału ochronnego przeciw bolszewizmowi. Mogą mi tu zarzucić, że przewrót bolszewicki, w myśl mych własnych wywodów, powstał na podłożu specjalnej psychiki narodu rosyjskiego, i że przeto system ten narówni z faszystowskim nie może być sztucznie przeszczepiony na teren innych państw świata. W odpowiedzi na ten możliwy zarzut wskażę tylko, że właśnie jedną z zasadniczych różnic pomiędzy bolszewizmem, a faszyzmem uważać należy to, że faszyzm trzebaby stwarzać sztucznie i przeszczepiać do poszczególnych państw, jako środek ochronny przeciw rozkładowi lub bolszewizacji społeczeństw, bolszewizm natomiast szerzy się sam, jako zaraza psychiczna i moralna, jako prąd do ogólnej niwelacji wszelkich walorów

duchowych, hierarchicznych w świecie, że następnie faszyzm pozbawiony jest tendencji uniwersalistycznych, odwrotnie nawet zamknąłby się najchętniej w granicach Italji, gdy bolszewizm jest uniwersalistyczny, że wreszcie za naturalne zjawisko uważać należy stopniowe bolszewizowanie się społeczeństw chrześcijańskich, które zaparły się prawie zupełnie w praktyce życiowej zasad swej religji, natomiast sztucznym musi być system, który chce wstrzymać ten proces bolszewizacji bez odpowiedniego moralnego odrodzenia. Ten sztuczny system znalazł wprawdzie czasowo swe zrealizowanie na terenie Italji współczesnej dzięki specjalnym warunkom historycznym i psychicznym narodu włoskiego, ale żadne znaki na ziemi i niebie nie wskazują, by ustrój ten mógł w ten lub inny sposób rozszerzyć się na inne państwa Europy, pomijając już nawet pytanie czy takie rozszerzenie należy uważać za pożądane.

(Dokończenie nastąpi).

Inż. Adolf Kliszewicz.

Kulturalne znaczenie Misyj.

(Referat wygłoszony na międzynarodowym zjeździe misyjnym w Poznaniu).

Wyznajmy bez zastrzeżeń, iż kulturalna oraz społeczna akcja nie jest pierwszem i właściwem zadaniem Kościoła. Właściwem jego polem są wartości nadprzyrodzone, które mają przetrwać ziemskie dzieje ludzkości. Prowadzić ludzkość do Boga, przypominać jej nieustannie nadprzyrodzone jej przeznaczenie, organizować ludzkie poczynania w ten sposób, by nieprzedawnione interesy ducha znalazły pełne uwzględnienie — oto cel zasadniczy, oto racja bytu Kościoła. Żądać zatem od Kościoła, by wprzągnął swe siły w rydwan interesów wyłącznie doczesnych, by uwierzył w miraż ziemskiego raju ludzkości, znaczy tyle co chcieć wypaczyć kardynalne powołanie tej bosko-ludzkiej instytucji, a nieśmiertelną istotność ducha wcisnąć w karle ramy materji.

O tej podstawowej prawdzie nie należy zapominać ani na chwilę, kiedy pragniemy prowadzić rzeczową dyskusję na temat kulturalnego znaczenia Misyj. Misjonarze, to nie agenci oświaty czy materjalnej kultury, ale w pierwszym rzędzie głosiciele ewangelicznej nowiny. Nadprzyrodzonym fermentem wiary mają oni podnieść i uszlachetnić człowieka, a tem samem rzucić spiżowe podstawy, na których się oprze prawdziwa cywilizacja.

W myśl dogmatycznej maksymy, iż łaska nie wyniszcza natury ale ją podnosi, Kościół otacza troskliwą opieką i ciało i umysł człowieka, by tem lepiej przygotować go pod działanie łaski. W tych kilku zdaniach streszcza się

synteza misyjnej ideologji Kościoła, a zarazem doktrynalny podkład jego cywilizacyjnej kampanji.

Sieć organizacji misyjnej ogarnia dzisiaj świat cały. Na terenie Azji, Afryki, Ameryki i Oceanji istnieje w obecnej dobie około 67.000 placówek misyjnych.[1]) A każda placówka stanowi równocześnie ognisko, z którego nieustannie promieniuje wpływ prawdziwej kultury. Wpływ ten sięga we wszystkie dziedziny życia. Zaszczepienie czy rozwój kultury materjalnej w zakresie uprawy roli, ogrodnictwa, hodowli bydła, rzemiosła i handlu — szerzenie oświaty zapomocą szkół elementarnych, czy wyższych naukowych instytutów — podniesienie higjeny, zwalczanie chorób, udzielanie porady lekarskiej — tępienie zbrodniczych praktyk dzieciobójstwa czy porzucania niemowląt — walka z niemoralnością i nierządem, czy bezpośrednio czy też przez wzmacnianie małżeńskiego węzła — łagodzenie plemiennych walk bratobójczych, usuwanie niewolnictwa i przeróżnych objawów okrucieństwa czy rodowej zemsty — to główniejsze przejawy nieustannej pracy kulturalnej i społecznej, opartej zawsze i przedewszystkiem na moralnem uszlachetnianiu ducha pogańskich tubylców.

Ale jak z jednej strony nietrudno wyliczyć objawy cywilizacyjnego wpływu misyjnych wysiłków czy nawet zestawić bilans ich kulturalnego dorobku, tak z drugiej strony niepodobna nawet marzyć o naszkicowaniu ogólnego i jednolitego programu kulturalnej i społecznej akcji na rozległych terenach misyjnych. Wprawdzie bowiem naczelne wskazania, które kierują wewnętrznie tą pracą, są zawsze te same, jak niezmienną jest wiara, zato praktyczne przeprowadzenie tych zasad ulega ogromnym różnicom, zależnie od środowiska, w którem pracuje misjonarz czy misjonarka. Krzewienie kultury materjalnej, szerzenie oświaty, czy wzmacnianie moralności leży w programie wszystkich poczynań misyjnych, ale konkretne spełnienie programu przyjmie tysiączne i zawsze odmienne formy, wykluczając zgóry możliwość szablonu. Dlaczego? Z tego prostego powodu, iż

---

[1]) B. Arens S. J.: Manuel des Missions Catholiques. Édition française, Louvain, Lessianum, 1925, str. [76].

praca misyjna obejmuje olbrzymie tereny, zaludnione przez tubylców wszystkich ras i mnogich a niezmiernie zróżnicowanych kultur oraz miejscowych tradycyj. Te wszystkie kultury i etniczne grupy, które nowoczesna etnologja i antropologja usiłuje z takim trudem sprowadzić w ramy pewnych klas i typów, są siłą rzeczy punktem wyjścia czy punktem zaczepienia praktycznej akcji misjonarza.

Pomijając różnice etniczne i rasowe, różnice charakteru i temperamentu, zdolności umysłowych i praktycznych — spostrzegamy na karcie misyjnej całą skalę najrozmaitszych kultur oraz urządzeń społecznych.

Na pewnych terenach centralnej Afryki, Azji czy Oceanji spotykamy najpierwotniejsze stadja kulturalnego rozwoju, w których doraźne zbieranie dzikich owoców, jagód i korzeni, przy równoczesnem polowaniu na dzikiego zwierza stanowi wyłącznie podstawy utrzymania życia. Łuk, szałas, chroniący przed deszczem, oraz przepaski na biódrach są tutaj wykładnikami kulturalnego dorobku. Znowu w innych okolicach mamy do czynienia z ustrojem opartym na prymitywnej hodowli bydła, wśród ludów wybitnie pasterskich wschodniej Afryki, Mongolji czy Tybetu. Chów bydła kombinuje się gdzie indziej z drobną uprawą roli czy też polowaniem; a obok tych form prawie że elementarnych natrafimy na starożytne i wysoko rozwinięte kultury dalekiego Wschodu czy Indyj, których dziedzice patrzą z pogardą na obcokrajowego przybysza.

Ta sama żywa mozajka i w urządzeniach społecznych. Od najprostszej organizacji rodzinnej, opartej na patrjarchacie czy też prawie macierzyńskiem, bez wyraźniejszych jednostek szczepowych, poprzez koczownicze bandy i plemiona, lub ścisłą organizację szczepową, opartą na klanach, fratrjach i związkach stanowych, przechodzimy do organizacji państwowej, opartej na tyranji, absolutyźmie, oligarchji czy demokracji.

Kiedy na jednem miejscu mamy do czynienia z ludem nawskróś pierwotnym, bez pisma i jakichkolwiek pomników przeszłości, tak że żywe, a w szybkiem tempie zmieniające się narzecze jest jedyną arką, w której przechowuje się plemienna tradycja, to na drugim krańcu zetkniemy się

z ludami, które posiadają swą literaturę, poezję i historyczne roczniki, sztukę i architekturę, ba, nawet bardzo subtelną filozofję.

Niemniej zdumiewająca rozmaitość uderzy nas w kwestji organizacji rodzinnej oraz stosunków moralnych. Podczas gdy np. w Chinach stwierdzamy bez trudności wysoką moralność rodzinną, opartą na monoginji, to na olbrzymich obszarach Afryki, Azji i Oceanji poliginja jest zjawiskiem normalnem; wśród Eskimosów spotykamy gościnny zwyczaj wymieniania żon, przechodzący miejscami w poliandrję, podobnie zresztą jak i w Tybecie, a na wyspach Pacyfiku zetkniemy się nawet z warjantami małżeństw grupowych.

Prawie wszędzie panuje wysoka lekkość obyczajów w stanie przedmałżeńskim, a nierząd jawny posiada uświęconę prawa. I kiedy wśród dzikich plemion Afryki, Australji czy Oceanji ludzkie zwierzę nasyca się swobodnie w czasie rytualnych uroczystości wtajemniczenia młodzieży, czy orgjackich zabaw sezonowych, Japonja posiada swoje słynne dżuros, islam haremy, a Indje swe kurtyzany-kapłanki dewa-dasi, których wyuzdane balety nietylko są atrakcją bramańskiej świątyni, ale nadto towarzyszą weselnym godom czy nawet uroczystościom publicznym.

A cóż dopiero mówić o religijnych systemach! Od najbrutalniejszych form bałwochwalstwa, poprzez przejawy animizmu, czarodziejskiej magji, skomplikowanych mitologij lunarno-solarnych przechodzimy do potężnych systemów religijnych: buddyzmu, szintoizmu, fanatycznego islamu, czy indyjskiego panteizmu z nihilistyczną nirwaną.

To powierzchowny szkic tego zespołu stosunków, obejmowanych syntetycznem pojęciem kultury, wobec którego staje oko w oko misyjna praca Kościoła. Dodajmy jeszcze zewnętrzne ramy klimatu, spiekotę podzwrotnikowych pasów i wieczne lody Alaski, by sobie zdać jako tako sprawę z niezmiernych trudności, na jakie musi natrafić cywilizacyjna praca misyj.

Bezwątpienia przystosowanie misyjne, o którem dzisiaj tyle się mówi, oparte na znajomości i sympatycznej ocenie tubylczych zwyczajów, związanych z klimatem danego te-

renu, przeszłością historyczną i dziedzictwem rasy — to przystosowanie umiejętne i subtelne musi być naczelnem wskazaniem cywilizacyjnej akcji, ale jak łatwo sformułować problem, tak niezmiernie trudno rozwiązać go i to skutecznie w praktyce. Zważmy bowiem, iż do tego warsztatu kulturalnej pracy stają na terenach misyjnych nie specjaliści, nie fachowi socjologowie, etnologowie czy lingwiści, ale prości misjonarze i misjonarki, w drobnej części kapłani, w olbrzymiej większości laicy. Każdy z nich przynosi atmosferę rodzinnego miejsca, wrodzoną wiązankę europejskich uprzedzeń, skromne nieraz minimalne środki finansowe, zato bogatą nieznajomość lokalnych warunków i tubylczego narzecza, jeno że ludzi tych ponosi nieziemski zapał, bezgraniczne ożywia poświęcenie, więc miłość Boga i heroiczna miłość bliźniego jest talizmanem ich niezwykłego sukcesu.

Ale zamiast przedłużać teoretyczne wywody, rzućmy raczej okiem na pracę tych pionierów postępu. Niech wyniki posłużą nam za nieomylne kryterjum metody.

Wśród ludów stojących na najniższym stopniu ekonomicznego rozwoju pierwszą troskę misjonarza stanowi zorganizowanie stałych osiedli. Nomadyzm bowiem, czyli nieustanna lub sezonowa włóczęga po lasach i stepach, udaremnia wszelkie wysiłki cywilizacyjne.

Wiadomo, iż krajowcy, żyjący w elementarnych stadjach kulturalnego rozwoju, są zazwyczaj niezdolni do trwałego wysiłku, a lenistwo, któremu towarzyszy naiwna beztroska o jutro, charakteryzuje wybitnie te dorosłe dzieci. Przezorne przygotowanie zapasów jest często rzeczą zupełnie nieznaną, to też nieraz po krótkim okresie obfitych uczt dokoła upolowanej zwierzyny nastają długie tygodnie głodu i formalnej nędzy. Przywiązać tych ludzi do ziemi, przezwyciężyć w nich apatję, rozbudzić zapał do regularnej pracy, to dzieło niezwykle mozolnych początków. Ale wytrwałość i wzorowy przykład prowadzą stale do nadspodziewanych wyników. Setki przykładów dostarczają roczniki misyjne. Przerzućmy jedną lub drugą stronicę, bo o wyczerpaniu przedmiotu nie może być mowy.

Kiedy około r. 1870 misjonarze ze zgromadzenia Du-

cha Św. otwarli pierwszą placówkę w dziewiczych lasach Zanzibaru, niechęć i podejrzliwość dzikich tubylców paraliżowały wszelkie wysiłki niestrudzonych pracowników. Mimo to w cztery lata później na szerokim szmacie ziemi, wydartej przemocą niedostępnej puszczy, stanęła pierwsza osada Bagamayo, zaludniona przez czarnych krajowców. Tam gdzie dotychczas rozciągał się gęsty bór, jawią się wzorowe plantacje bawełny, drzewa chlebowe, migdały i pomarańcze, a bogaty ogród botaniczny, zasilany nieustannie szczepami i nasionami Europy, wyspy Reunion i św. Maurycego, staje się rozsadnikiem postępowego ogrodnictwa i uprawy rolnej. Powoli misjonarze gromadzą sieroty; na tajemnych szlakach, któremi przedzierają się okrutne karawany z żywym towarem, zbierają chorych i pokaleczonych niewolników; z samarytańską miłością leczą, wychowują te ofiary chciwego okrucieństwa, i wnet w pobliżu Bagamayo rozwija się ludna wioska św. Józefa, wyrastają schludne chaty, w których się krzewi nowe życie, bo oparte na nowych podstawach. Z czasem w tej kulturalnej oazie zjawią się rzemieślnicze warsztaty, a apatyczny do niedawna syn puszczy wyrobi się na pracowitego rolnika, który kocha swą pracę i ocenia błogosławione jej skutki![1]) Słynny Livingstone tutaj przygotowywał swą epokową wyprawę, tutaj, chociaż protestant, klękał z misjonarzami, otoczony czarnym wieńcem, do wspólnej modlitwy. Niby czarowna wizja jawi się przed nami zgubiony w lasach południowej Afryki zakątek, z którego promieniuje szeroko prawdziwa, bo oparta na chrześcijańskiej wierze, kultura. Nieznany uczonym O. Horner jest jej cichym a wytrwałym pionierem.

Pospieszmy na północ Czarnego Lądu.

To kraina swobodnych dzieci pustyni. Jeszcze w pierwszej połowie XIX stulecia nie można było tutaj nawet marzyć o systematycznej pracy cywilizacyjnej. Pokolenia, wyrosłe w bezgranicznej swobodzie, zrzucą wędzidło pracy, nienawistnem spojrzeniem obrzucą niewiernego giaura... I oto jawi się cywilizacyjny genjusz w postaci misjonarza Lavigerie. Zrozumiał on w pierwszej chwili, że wszelką pracę

[1]) J. B. Piolet S. J.: Les Missions catholiques françaises au XIX siècle (1902) t. V, str. 486.

kulturalną trzeba tu zacząć od podstaw. Więc kiedy w roku 1867 głód i zaraza zdziesiątkowały arabską ludność Algeru, Lavigerie zbiera dziesiątki a później setki nieszczęśliwych sierot, wpaja w ich umysł nowe zasady, a w serce szczepi nowe uczucia, organizuje elementarne szkoły rolnicze i przemysłowe. A gdy to nowe pokolenie dorosło, niezmordowany misjonarz tworzy z młodych par małżeńskich wzorowe wioski św. Cyprjana i św. Moniki, których dobrobyt oparty na nowych podstawach stał się najwymowniejszą zachętą do dalszych analogicznych przedsięwzięć. Lavigerie, który płomiennem sercem umiłował swą nową ojczyznę, uchodzi dzisiaj za twórcę kultury Algeru, i cała Francja, nietylko katolicka ale i masońska, wielbi jego epokowe zasługi, stawia mu pomniki. Ale co ważniejsze, misyjna kongregacja Ojców i Sióstr Białych dziedziczy ducha swojego założyciela i prowadzi dalej tak świetnie rozpoczęte dzieło. Cała północna Afryka jest uprzywilejowanym terenem tych pracowników, a znajomość islamu ich specjalnością. Że zaś apostolstwo wiary idzie tutaj ręka w rękę z kulturalnym wpływem — uznaje świat cały, więcej uznają krajowcy. [1])

Zaglądnijmy do serca Afryki, do zawziętego centrum pierwotnej dzikości.

W r. 1877 Prosper Augouard, misjonarz ze zgromadzenia Ducha Św., ląduje na plaży afrykańskiego Gabunu. Niema tu innych śladów cywilizacji, jak tylko te rdzą okryte armaty, których huk oznajmiał niegdyś handlarzom żywego towaru obecność okrętu-katorgi. Gabun to wybrana ziemia tranzyta ludzkiego bydła. Wprawdzie w XVIII w. zaczynało się tutaj przyjmować misyjne dzieło Kapucynów, ale portugalski mąż stanu, Pombal, którego filozofowie okrzyknęli człowiekiem postępu, zniszczył je za jednym zamachem, zapewniając na lat dziesiątki triumf barbarzyństwu. Augouard rusza na podbój tej ziemi, opuszcza pobrzeżną placówkę misyjną i idzie naprzód w dziewiczą puszczę pogaństwa. Ni zabójczy klimat, ni straszna gorączka bagienna, ni zatrute żądła gadów, ni podstępne napaści „ludzi tygrysów", którzy w przeciągu jedenastu miesięcy zamordowali 29 jego pomoc-

[1]) F. Klein: Le Cardinal Lavigerie et ses oeuvres d'Afrique. Tours, 1897.

ników — nie powstrzymają pochodu tego wynędzniałego z niewygód, zdartego na łachman krzyżowca. Dokoła niego plemiona Banga i Pahuen, wydane na pastwę poniżających występków. Polygamja jest oznaką bogactwa, ludożerstwo normalnem zjawiskiem, a zęby odkopanych trupów służą za fetysze. To teren pracy. A oto pierwszy raport heroicznego pioniera kultury: „Cywilizujemy czarnych, uczymy ich uprawy roli; w nadziei drobnego zarobku osiedlają się na jednem miejscu zamiast błądzić po bezbrzeżnych lasach". To zaledwie pierwszy etap, to nowicjat afrykańskiej pracy!

Zawzięta praca wypełni po brzegi 42 lata misjonarskich wysiłków. Kilkanaście stacyj misyjnych będzie jej dorobkiem. W tej heroicznej epopei można odnaleźć, jakby w typowym obrazie wszystkie rysy, które cechują kulturalną i społeczną akcję misyjną wśród pierwotnych ludów. Tysiączne przeszkody ze strony przyrody i straszniejszych od niej ludzi, głód, choroba, wycieńczenie i zabójcze momenty zwątpienia — stanowią tło tych bohaterskich wysiłków.

W piątym roku pobytu na afrykańskim terenie odnajdujemy niestrudzonego misjonarza w pobliżu Stanley-Pool, wśród dzikich plemion Ballali, które z upodobaniem pożerają chorych oraz niewolników. „Trzeba rozpocząć od podstaw, a z pomocą Bożą dojdziemy do czegoś", tak brzmi lakoniczny raport. Więc Augouard buduje w tem miejscu pierwszy dom misyjny, zakłada plantacje, a umocniwszy tę kulturalną placówkę rusza naprzód w nieustraszonym pochodzie. Stacja św. Ludwika w Liranga, centralna placówka w Brazzavile, ponura dolina Ubangi, gdzie rozbrzmiewają jęki codziennie mordowanych ofiar, dolina Alimy z placówką św. Franciszka — to dalsze etapy.

Kanibalizm pochłania w tych okolicach setki i tysiące istot. Plemiona Bandżo przerażają swem okrutnem wyrafinowaniem. Tutaj sadystyczny szef plemienia zjada codziennie 12-letniego chłopca lub dziewczynę; tam znowu spotyka misjonarz naczelnika szczepu, pożerającego swoje własne dziecię; w innem miejscu plemienny wódz, którego wytwornym przysmakiem były palce ludzkie, chce ofiarować na obiad białemu gościowi młodą niewolnicę; na krajowych targach sprzedaje się w biały dzień krwawiące kawałki

ludzkiego ciała, a na przyjazne pozdrowienie misjonarza odpowiadają krajowcy kurtuazyjnem życzeniem: „Obyś mógł się upijać codziennie! Obyś zwycięsko mordował swych wrogów! Obyś posiadał jak najwięcej kobiet! Obyś mógł rabować bezkarnie!"... To kamienisty ugór, na który trzeba było rzucić posiew ewangelicznej nowiny.

A oto już w r. 1905 misyjna szkoła w Brazzaville gromadzi w swych murach 1400 czarnych wychowanków, obszerny kościół wypełniony po brzegi rozmodlonym tłumem. Co wieczór katechizacja na publicznych placach, na które ściągają krajowcy z swych leśnych kryjówek. Narzecza bateke, bangala, bandżo, bakongo bratają się z klasyczną łaciną w tej samej świątyni; okrutne ludożerstwo cofnęło się w mroki niedostępnych gąszczy, a plantacje manioku, bananów i przeszczepiona z Europy hodowla bydła dostarcza pożywienia osiadłym rolnikom.

W r. 1909 tworzy się nawet w Brazzaville organizacja dorosłej młodzieży, 200 murzynów pracuje wytrwale w jej ramach, a niestrudzony bojownik, który przez lat 15 zdawał się pracować daremnie, patrzy z radością na wstające żniwo. W sercu Afryki tworzy się oddzielna diecezja dla nowych pokoleń, a Mgr. Augouard zostaje jej pierwszym pasterzem.

Więc nic dziwnego, iż w r. 1920 prezydent francuskiej republiki Poincaré wygłasza w akademji pochwalną mowę na cześć niestrudzonego pioniera kultury; dla nas pozostaje on przedewszystkiem heroicznym apostołem wiary.[1])

Nie zapominajmy jednak, że to tylko jeden, drugi fragment, daleki od wyczerpania bogatej rzeczywistości. Wszak w chwili obecnej na terenie centralnej Afryki, która do lat ostatnich uchodziła za uroczysko pierwotnej dzikości, pracuje w analogiczny sposób przeszło tysiąc kapłanów misjonarzy, drugi tysiąc misjonarek dzielnie im pomaga. 10 tysięcy stacyj misyjnych promieniuje w szerokim zasięgu; 16 tysięcy katechistów mężczyzn oraz kobiet wpaja cierpliwie w mózgi i serca tych wydziedziczonych zasady wiary

[1]) G. Goyau: Monseigneur Augouard, Explorateur et Missionaire w *Revue des deux Mondes*, 1926, t. XXXIV, str. 54—85; str. 355—390.

oraz moralności, 6.400 szkół wychowuje i kształci 300 tysięczną armję młodzieży.

A podczas gdy czarna Afryka posiada swego Horner'a, Augouard'a, Lavigerie, północne Indje mogą się poszczycić imieniem Lievens'a,[1]) północna Ameryka ma swego Smet'a,[2]) Alaska Clut'a, Faraud[3]) czy Crimonta, obok tej bezimiennej rzeszy cichych pracowników, których imiona nie stały się tak głośne, ale którzy w mozolnej pracy nad ucywilizowaniem pogańskiego świata stargali swe siły, a nierzadko serdeczną krwią skropili swój zasiew.

Czy wobec tego warto cofać się w ubiegłe wieki, wskrzeszać wspomnienie tak lekko i bez głębszego zrozumienia osądzanych redukcyj paragwajskich, będących mimo wszystko genjalnem przystosowaniem do miejscowego komunizmu, który stanowił podstawę ekonomicznego ustroju w państwie Inków, Czibcha czy meksykańskich Azteków — kiedy w naszych czasach analogiczne próby przeprowadzono pomyślnie na terenie Mongolji, Tybetu i Konga? Czy trzeba kreślić sylwetki pionierów postępu tej miary co Ricci, Schall, Verbiest w Chinach, de Nobili i Beschi w Indjach, lub (opuszczając kraje wysokiej kultury) czy trzeba opisów heroicznych wysiłków kanadyjskich męczenników, którzy zorganizowali pierwsze placówki wśród czerwonoskórych, by ich ocalić przed bratobójczą rzezią, zatrutą falą alkoholu i okrutną chciwością europejskich najeźdźców? Wszak nazwiska te otacza dzisiaj wawrzyn zasłużonej chwały, jej symbolem to choćby to popiersie O. Marquette, umieszczone na waszyngtońskim kapitolu.[4]) Śladami wielkich przodków kroczą dalej ich współcześni nam następcy.

Jeśli tedy w miejsce analizy poszczególnych faktów, któreby bez trudności można pomnożyć w tysiące, zechcemy podać syntezę cywilizacyjnych wysiłków misyjnej akcji, to za pierwszy jej etap, zwłaszcza w krajach o niskiej kultu-

[1]) V. Van Tricht S. J.: Le Père Lievens. Namur, 1895.

[2]) Deynood: P. J. de Smet S. J., Missionaire belge aux Etats-Unis. Bruxelles 1878.

[3]) R. P. Duchaussois: Aux glaces polaires. Lyon 1921.

[4]) A. Hamy S. J.: Le P. Jacques Marquette S. J. au Mississipi. Paris 1903. Cfr. *Die Katholischen Missionen,* rok 1895, Nr 12, str. 269—273.

rze, musimy uznać zaszczepienie poczucia obowiązku i pracowitości w duszy dzikiego krajowca, rozbudzenie drzemiących w nim energij, skierowanie ich w łożysko zorganizowanej pracy. Praca, której wzorem jest sam misjonarz, wychowuje skutecznie, gasi porywy dzikiego temperamentu, rzeźbi charakter, tworzy nowe warunki społecznego życia.

Tylko że pracę tę trzeba przejąć nadziemskim ideałem wiary, opromienić sankcją nie doczesnej korzyści lecz wiecznej nagrody. To rozstajna droga, na której krzyżuje się i rozmija z jednej strony wpływ misjonarza, z drugiej zaś świeckiego kolonizatora. Podczas gdy misjonarz przetwarza duszę tubylca, a na gruncie odwiecznych prawd szczepi poczucie obowiązku, zwalcza lenistwo, kradzież, rabunki i okrucieństwo, kolonista usiłuje z zewnątrz narzucić formy odmiennej cywilizacji, a jedyną jego broń stanowi licha zapłata oraz częstszy od niej przymus. Tymczasem zapłata niezawsze nęci, zaś brutalny przymus i gwałtowne środki represyjne nie stwarzają bynajmniej korzystnej atmosfery dla skutecznych wpływów.

Wprawdzie i misjonarze napotykają nieraz na niechęć tubylców, zwłaszcza w okolicach, gdzie biały żołnierz, handlarz czy urzędnik wyprzedził apostoła wiary, ale bezinteresowna miłość chrześcijańska jedna im wnet bezgraniczne zaufanie. Od najnędzniejszych, od najbardziej opuszczonych zaczyna misjonarz swą ofiarną pracę, a opieka nad chorymi jest najskuteczniejszym środkiem przełamania lodów.

Wiadomo, iż wśród większości ludów napół dzikich nawet elementarna higjena jest rzeczą nieznaną. Straszne zarazy wyludniają nieraz w ciągu kilku miesięcy całe prowincje. Choroby skórne, w szczególności trąd, szerzą spustoszenie w północnych Indjach, w Oceanji i na Madagaskarze. A dziki krajowiec jest wobec tych wszystkich chorób zupełnie bezradny, wszak jedynym jego doradcą jest znachor-czarodziej. A oto misjonarze i misjonarki z narażeniem własnego życia pochylają się nad cierpiącą nędzą. Nie chodzi tu tylko o materjalne podanie tych czy innych leków, czynią to także lekarze i pielęgniarki w kolonjalnych szpitalach. Chrześcijańska miłość apostoła posiada dalsze

ambicje. Chory, często opuszczony nawet przez najbliższych, nieomylną intuicją cierpienia spostrzega wnet w misjonarzu czy zakonnicy brata oraz siostrę, wyczuwa kochające serce, więc rozszerzają się zdumieniem źrenice, a w sercu wzbiera nieme uczucie wdzięczności. Nic więc dziwnego, iż tam, gdzie wszelkie wysiłki świeckich kolonizatorów rozbijają się o niechęć krajowców, chrześcijańska miłość odnosi całkowity triumf. Ona pozwoliła Białym Siostrom [1]) przestąpić próg zamkniętych dla giaura chat fanatycznych Mozabitów, ona dokonuje cudów w Indjach, Chinach, czy na wyspach Pacyfiku.

Cóż dopiero mówić o leczeniu zarażonych trądem?

Wiadomo, że opieka nad trędowatym jest prawie monopolem chrześcijańskiej miłości bliźniego. Wobec tych żyjących trupów, których ciało rozpada się powoli, zarażając powietrze zgnilizną grobu, pierzcha z przerażeniem świecka filantropja: tu trzeba heroizmu, chrześcijańskiego zaparcia, tu trzeba płomiennego miłością Beyzyma, [2]) który się zamknie na madagaskarskiem odludziu, lub Damjana, [3]) który w gronie trędowatych stanie się dobrowolnym wygnańcem na Wyspie Molokai, by heroizm życia uwieńczyć heroizmem strasznej śmierci.

Ale też tego rodzaju posiew nie idzie na marne. Nawet najdziksze plemiona, które grzebią żywcem lub porzucają na pastwę dzikiego zwierza swych chorych, kaleki, czy zniedołężniałych starców, ulegają wpływowi misjonarza, który bezinteresowną opieką otacza te nieszczęśliwe wyrzutki tubylczego społeczeństwa. Przyjaźń zajmuje miejsce niechęci.

Zbytecznem zaś chyba dowodzić, iż cywilizacyjna akcja, oparta na zaufaniu, sięgnie głębiej i skuteczniej, niż wszelki zewnętrzny przymus. Tak więc misjonarz, lecząc ciało, czy ucząc gospodarki rolnej, usiłuje zawsze dotrzeć do duszy tubylca, podnieść ją i uszlachetnić, wzbudzić w niej praw-

---

[1]) Autour du problème de l' Adaptation. Louvain 1926. — Socur Marie Achille: Le rapprochement des Musulmans par le soin des malades dans l'Afrique du Nord. Str. 196–201.

[2]) O. M. Czermiński T. J.: O. Jan Beyzym, Kraków, wyd. II.

[3]) Nazwisko O. Damjana brzmi: Joseph de Veuster. Cfr. La vie du Père Damian. Lille 1893.

dziwie ludzkie uczucia, bo wie, iż trwała cywilizacja musi być przedewszystkiem cywilizacją ludzkiego ducha.

Tę samą zasadę stwierdzamy także na polu oświaty. To drugi etap cywilizacyjnej pracy. Wprawdzie rozpowszechniono legendę, że Kościół jest zwolennikiem ciemnoty, że rola misjonarza polega jedynie na podstawianiu chrześcijańskich mitów w miejsce afrykańskich czy australskich wierzeń. Ale twierdzenie to może znaleźć posłuch chyba wśród ludzi przewrotnych lub bezgranicznie naiwnych. Inaczej przedstawia się rzeczywistość.

Na misyjnych obszarach Azji, Afryki, Ameryki, Australji i Oceanji funkcjonuje obecnie 30 tysięcy szkół elementarnych, w których wychowuje się około miljon 125 tysięcy chłopców i dziewcząt. Dołączmy 460 szkół zawodowych, 150 gimnazjów, 875 szkół wyższych i 8 uniwersytetów, 129 drukarń i 110 pism perjodycznych, przeznaczonych dla tubylców, by sobie zdać sprawę z wysiłków, jakie Kościół realizuje na polu oświaty. [1])

Z wiekowego doświadczenia każdy misjonarz wie, doskonale, iż szkoła jest niezbędną podstawą wydatnej a trwałej pracy apostolskiej; nic więc dziwnego, iż zaledwie skleci swój ubogi szałas i stworzy jakie takie osiedle misyjne, z całą energją zabiera się do otwarcia szkoły i nie żałuje czasu na nauczycielską praktykę. Że zaś oświata wywiera siłą rzeczy głęboki wpływ cywilizacyjny, tego chyba dowodzić nie trzeba.

Szkoły zawodowe wychowują światłych pracowników, podnoszą i udoskonalają krajowe rzemiosła, rozwijają motywy tubylcze. Warto zwiedzić wzorowe szkoły zawodowe w Syrji lub męskie zakłady w Tu-se-we w pobliżu Szangaju, czy analogiczny instytut dla kobiet w Sen-mu-je w pobliżu Zi-ka-waj; szkoły te mogą uchodzić za typ idealny, na którym się wzorują inne skromniejsze początki. Trudno np. pominąć milczeniem słynny dzisiaj ogród botaniczny w Kisantu na terenie belgijskiego Kongo, w którym prosty braciszek jezuicki Gillet, po 30 latach wytężonej pracy, doczekał się nadzwyczajnych rezultatów. Zakład ten wychował

[1]) Arens, op. c., str. [77].

setki czarnych ogrodników, ulepszył kulturę użytecznych roślin krajowych, zaaklimatyzował gatunki europejskie.[1]) Wystarczy przeglądnąć katalog roślin tego ogrodu, wydany obecnie przez belgijskie ministerstwo rolnictwa, by sobie zdać sprawę z ogromu pracy, jakiej dokonał cichy misjonarz dla dobra tubylców. Leopold II, będąc gościem w Kisantu, nie taił swego zachwytu; świeżo król Albert zaprosił oficjalnie brata Gillet na weselne gody swego syna i następcy tronu. Gest ten nie potrzebuje chyba komentarzy.

Kiedy szkoły elementarne zwalczają analfabetyzm a instytuty zawodowe kształcą rzemieślników — na uniwersytetach misyjnych tubylcza młodzież otrzymuje pełne wykształcenie, które jej daje dostęp do najwyższych funkcyj społecznych oraz godności państwowych. W samych Indjach około 4.000 akademików Hindusów uczęszcza na wykłady w pięciu uniwersytetach katolickich, uznanych przez rząd angielski. Dotychczasowe rezultaty przeszły wszelkie oczekiwania, a przyjazne zbliżenie się członków kast odmiennych, nie wyjmując Braminów, należy uważać za prawdziwy triumf społecznej reformy.

Wspomnijmy mimochodem o innej inicjatywie, której skutki mogą być niezmiernie doniosłe. W r. 1911 w Lusambo, na terenie belgijskiego Kongo, Bracia Miłosierdzia zorganizowali specjalną szkołę dla synów szczepowych wodzów. To afrykańskie *collegium nobilium.* Narazie 20 delfinów otrzymuje w tym zakładzie pełne wychowanie.[2]) Jak głęboko sięgnie cywilizacyjny wpływ tych nowych naczelników w obrębie ich plemion, pokaże przyszłość.

Zbytecznem chyba byłoby dodawać, iż szkolna praca misjonarzy jest równocześnie wybitnym środkiem wewnętrznego wychowania uczniów. Misjonarzowi bowiem chodzi o coś więcej niż o fabrykowanie snobów ubranych po europejsku, posiadających patent zewnętrznej kultury i gardzących swoimi ziomkami. Tysiączne zresztą przykłady dowo-

[1]) Dr. E. Perrot: L'oeuvre scientifique et sociale de la Mission de Kisantu 1915. — P. Daye: L'empire colonial belge. 1925, str. 152 sq. — J. Wauters: Le Congo au travail. 1924. Str. 208 sq.

[2]) Autour du problème de l'Adaptation. — Fr. Gabriel: Les écoles pour fils de chefs au Congo. str. 95—101.

dzą, że sama nauka nie potrafi przerobić dzikiego tubylca na człowieka cywilizowanego. Próby, przeprowadzone w tym sensie przez Marsden'a na terenie Nowej Zelandji i Australji, skończyły się zupełną porażką, wykazując paralogizm zawarty w maksymie, iż dzikich trzeba najpierw ucywilizować i wykształcić, a później dopiero umoralnić. Podobne zresztą wyniki osiągnięto w Afryce i innych kolonjach. Jest faktem stwierdzonym, że w Lessuto czarni, którzy otrzymali średnie wykształcenie w rządowych zakładach kolonji Przylądka, po powrocie do rodzinnych osiedli prowadzą życie godne najdzikszych tubylców. Co więcej, wśród naczelników szczepowych Lessuto ci, którzy odbyli swe studja w stolicy kolonji Cap, odznaczają się często zdumiewającem zwyrodnieniem moralnem.[1]) Natomiast nauka połączona z wychowaniem, opartem na podniosłych prawdach religijnych, przetwarza gruntownie umysłowość tubylca, zdobywa go dla prawdziwej cywilizacji.

Ale jeżeli uczniowie, którzy w misyjnych zakładach zetknęli się przez pewien czas z chrześcijańską nauką, stają się pomocą w dalszej akcji cywilizacyjnej, to wychowane w sierocińcach młode pokolenia są zazwyczaj najpewniejszym elementem, na którym się opiera kulturalna i społeczna działalność misyj. W wielu okolicach, gdzie poziom umysłowy i moralny krajowców jest niezwykle niski, wychowanie nowych pokoleń staje się wprost koniecznością. Jedynie tą metodą zdołano ucywilizować niektóre ludy Afryki i Oceanji. A materjał w tym względzie obfity. Wiadomo, jak smutnym jest los sieroty wśród większości afrykańskich plemion. Przedwczesna śmierć matki jest tutaj zazwyczaj wyrokiem śmierci i dla niemowlęcia. Są okolice, w których nieletnie dzieci zakopuje się żywcem obok trupa matki. Porzucanie dzieci chorowitych jest pospolitem zjawiskiem, a potomstwo niewolników traktuje się bez litości. Potworny kanibalizm wybiera ofiary najczęściej z pośród dzieci.

Czyż zresztą nawet cieszące się starożytną kulturą cesarstwo niebieskie nie przedstawia w tym względzie smutnego obrazu? Przecież rok rocznie tysiące niemowląt, zwła-

[1]) Cfr. R. Allier: La psychologie de la conversion chez les peuples noncivilisés. Paris, Payot, 1925, t. II str. 450—461; 212—215.

szcza płci żeńskiej, porzucają Chińczycy w rowach i opuszczonych zaułkach, a dotknięte ślepotą córki wydają bez litości na pastwę prostytucji.

Nic więc dziwnego, iż w tych warunkach sierocińce zapełniają się bez trudności nieszczęśliwą dziatwą, a liczba sierot utrzymywanych w zakładach misyjnych sięga obecnie poważnej cyfry 80 tysięcy. Nietrudno zrozumieć, jak głęboką przemianę w stosunkach społecznych muszą sprowadzić te zastępy młodzieży, wychowanej przez szereg lat w moralnej i religijnej atmosferze misyjnych zakładów.

Próżno bowiem marzyć o reformie społecznej wśród ludów, gdzie sama podstawa społecznej organizacji — rodzina przedstawia opłakany obraz moralnej dzikości. Tymczasem, jak wiadomo, poligamja jest pospolitem zjawiskiem na całym terenie Afryki, Oceanji, oraz wśród wszystkich adeptów islamu. Kobieta-matka i żona żyje w hańbiącem poniżeniu, zamieniona na zwierzę robocze. Często nie posiada żadnych praw, a los jej zależy od kaprysu męża. „Kiedy chcę sobie dobrać jeszcze jedną żonę, do grona tych które posiadam", zwierzał się poufnie misjonarzowi pewien murzyn, naczelnik plemienia, „obiecuję dziewczynie, iż u mnie nie będzie pracować, iż będzie moją pierwszą żoną. Ale po zawarciu małżeństwa, kiedy moja oblubienica nie chce się zabrać do pracy, łechtam jej żebra rzemieniem ze skóry hipopotama i wówczas wnet przychodzi do rozumu". Kontrakt ślubny dokonywany często w formie kupna degraduje żonę, czyni z niej ślubną niewolnicę, której mąż właściciel może najohydniej nadużywać, z tej lub innej przyczyny wypędzić z domu lub sprzedać, a nawet i pozbawić życia. Jak w takich warunkach synowie mogą mieć szacunek dla matki, jak można marzyć o odpowiedniem wychowaniu dzieci? Kobieta pogańska, wiedziona instynktem, będzie doskonałą mamką, będzie z rozpaczliwym heroizmem bronić swego potomstwa przed okrutną samowolą męża, czy szponami dzikiego zwierzęcia, ale wychowanie umysłowe i moralne jest dla niej rzeczą nieznaną, wszak sama wyrosła jak dziczka w borze.

Nawet w Chinach, gdzie życie rodzinne uchroniło się dotychczas przed gangreną moralnego zwyrodnienia, uważa

się kobietę za istotę niższego gatunku, a matka zamknięta w rodzinnej komnacie, pozbawiona wszelkiego wykształcenia, jest radykalnie niezdolną do odpowiedniego wychowania dzieci.

Cóż dopiero mówić o muzułmańskich haremach czy też zenanach hinduskich? Wszak niedawno pewien braman wyznawał misjonarzowi, w charakterystycznej antytezie, iż w powodzi różnych wierzeń i odmiennych rytów dwa fakta przyjmie każdy Hindus bez żadnych zastrzeżeń: świętość krowy i moralne zepsucie kobiety.[1]) Kipling, chociaż w odmiennej formie, wyraził identyczne spostrzeżenie. Pisząc o Hindusach, nie zawahał się przed ogólnem twierdzeniem, iż same korzenie ich moralnego życia uległy zgniliźnie. „Widziałem kobiety, które zrodziły tych ludzi, więc zawołałem: Boże przebacz tym mężczyznom". Okrzyk zrozumiały, gdyż właśnie kodeks hinduskich zwyczajów jest radykalną przyczyną moralnego poniżenia tamtejszej kobiety. Małżeństwa małoletnich, zakaz ślubnego związku dla wdów, systematyczne utrzymywanie kobiety w ciemnocie i surowem, prawie więziennem odosobnieniu, siłą rzeczy sprowadza rozstrój rodziny.

Nic zaś dziwnego, iż podczas gdy rodzina ulega stopniowemu zwyrodnieniu, w tym samym tempie wzrasta zaraza prostytucji i moralnego zdziczenia.

I gdzież szukać tamy wobec tak żywiołowego wylewu?

Religja pogańskich tubylców, zamknięta w zaczarowanem kole magji, animizmu czy kultu przodków, nie może być skuteczną dźwignią poniżonej godności człowieka. Pojęcie najwyższego bóstwa, stwórcy i władcy wszechświata, którego ślady można swierdzić nawet wśród najbardziej barbarzyńskich ludów, rozpływa się zbyt często we mgle lokalnych mitologij, a w każdym razie kryje się za kulisami praktycznego kultu. Natomiast degradujące praktyki fetyszyzmu stanowią wyłączną prawie strawę, którą się karmi religijne uczucie bałwochwalczych ludów.

Nic więc dziwnego, iż z zatrutego źródła płynie rzeka ohydnych występków. I nie potrzeba szukać przykładów

[1]) G. Bonet-Maury: Les Missions Chrétiennes et leur rôle civilisateur w *Revue des deux Mondes,* 1904, str. 879.

pośród dzikich afrykańskich plemion, wszak nawet w indyjskich świątyniach seksualne orgje przybiera się w szaty misterjów religijnych, faloforja jest pospolitem zjawiskiem, a na czole niewinnych chłopców kult Wisznu kreśli przejrzysty symbol swojej moralnej nicości.

A oto zasadniczym celem misyjnej pracy jest właśnie podniesienie moralnego poziomu wśród pogan, wyrobienie w nich nowego lepszego charakteru. Misjonarze usiłują wprowadzić w te dusze, zatopione w mrokach bałwochwalstwa, jasny promień prawdy. Wyzwolić ducha z pod przewagi ciała, zapewnić rozumowi władzę nad zwyrodniałym instynktem, to ideał, który organizuje ich apostolskie wysiłki. Chrześcijańska wiara kryje w sobie prócz skarbów nadprzyrodzonych także bogate złoża psychicznych czynników, których rozwój sprowadza prawdziwe odrodzenie człowieczeństwa. Istoty zbliżone do zwierząt przerabia najpierw na ludzi, których następnie można cywilizować i organizować społecznie.

Dotykamy tutaj jądra rzeczy, podajemy zarazem klucz do zrozumienia jedynej w swoim rodzaju zagadki, że tam, gdzie wszelkie wysiłki kolonizatorów, niosących ze sobą wszelkie zasoby nowoczesnej kultury materjalnej, wieńczą mizerne wyniki, tam cywilizacyjna praca apostołów wiary stokrotne wydaje owoce. Wszak cywilizować można jedynie człowieka, a człowieka trzeba stworzyć przez zaszczepienie w jego duszy nieśmiertelnych zasad, na których się rozwinie kultura ducha. Cywilizowanie materjalne, usuwające poza nawias swych aspiracyj wartości religijne i moralne, potrafi wprawdzie wytworzyć złudne pozory szczęścia oraz dobrobytu, ubierze, nakarmi, wyuczy, uzbroi w maszyny i najnowsze wynalazki prymitywnego mieszkańca Konga czy Sudanu, ale w jego duszy pozostanie pustka, w której tem swobodniej hasać będzie demon moralnej zgnilizny. Pod zwierzchnią powłoką europejskiej kultury czaić się będzie dzikie zwierzę, tem groźniejsze, iż zbudzono w niem nowe instynkty i dano mu nowe środki do ich nasycenia.

I nie chodzi tu bynajmniej o abstrakcyjne refleksje.

Kolonjalna gospodarka państw europejskich dostarcza w tym względzie tysiącznych przykładów. Co smutniejsze,

moglibyśmy tu naszkicować realny obraz działalności białych w barbarzyńskich krajach w ubiegłych wiekach, tylko że zamiast farb trzebaby użyć krwi i błota.[1]) Lepiej przemilczeć te niechlubne dla białej rasy fakty.

Niestety i w obecnych czasach dalecy jesteśmy od ideału. Zachwycamy się wprawdzie postępem kultury wśród dzikich, podziwiamy, iż maszyna parowa mknie dzisiaj poprzez stepy i dziewicze lasy Czarnego Lądu, że dziki poczyna się ubierać w europejską tandetę, ale zbyt łatwo zapominamy o fakcie, iż wzdłuż kolejowego toru bieleją kości zdartych w przymusowej pracy czarnych robotników, zapominamy o gwałtach, jakich dopuszcza się bezkarnie biały kolonista, o tych rodzinach rozdartych brutalnie na długie miesiące, o ładowaniu ludzkiego bydła na robocze statki i wagony, zapominamy o armjach czarnych, żółtych i bronzowych, które swą krwią muszą bronić cudzych interesów. Pomimo złudnych frazesów owa postępowa cywilizacja zbyt często ma na celu ukryty egoizm, wypełnienie wiecznie głodnych śpichrzów Europy czy Ameryki. Dodajmy Ameryki nowożytnej, gdyż samo to słowo kryje w sobie tragedję pierwotnych tubylców, wytępionych, zdegenerowanych alkoholem, a wreszcie zamkniętych w obrębie „rezerwacyj" państwowych.

Odmienną metodę obrał Kościół w swej misyjnej pracy. I jeśli z uznaniem możemy mówić o kulturalnem znaczeniu misyj, to tylko dlatego, że misjonarz w służbie wyższych ideałów pracuje bezinteresownie nad uszlachetnieniem duszy pogańskich krajowców. Obalając pierwotne bożyszcza, rozpraszając atmosferę wiecznej trwogi, którą stwarza kult demonów i czarodziejskie zabiegi — misjonarz poucza tubylców o Bogu, który jest przedewszystkiem ojcem i dobrym pasterzem, który przebacza, leczy i pociesza. Pod wpływem chrześcijańskiej wiary budzą się w sumieniu krajowca nieśmiertelne prawa dekalogu, na których się musi oprzeć wszelka cywilizacyjna praca.

Tą pokojową bronią zwalcza Kościół na rozległych terenach misyjnych wszystkie występki, degradujące naturę

[1]) Cfr. R. Allier, op. c. t. I, str. 24—37, t. II, str. 72—78.

człowieka. Tą bronią wykorzenia kanibalizm Afryki czy Oceanji, polowania na głowy ludzkie Melanezji, okrutne niewolnictwo, krwawe walki szczepowe, rodowe zemsty. Chrześcijańska wiara, przetwarzając umysły i serca pogańskie, podnosi poziom moralnego życia, reguluje stosunki wzajemne wśród jednostek, umacnia rodzinę, zwalczając poliginję i ohydny nierząd, zabezpiecza los i wychowanie potomstwa.

Czyż w chrześcijańskich osiedlach można mówić o poniżeniu kobiety, kiedy odtąd patronką jej i wzorem jest Niepokalana Dziewica z Boskiem Dzieciątkiem na ręku? Więc nic dziwnego, iż wyzwolona z więzów pogaństwa kobieta przyswaja sobie tak szybko zdobycze prawdziwej kultury, nietylko w postępowej Japonji, ale i w lasach centralnej Afryki. Warto przeczytać rozrzewniające opisy współczesnych nam misjonarek. [1])

I sami krajowcy oceniają należycie cywilizacyjne wysiłki Kościoła, bo widzą w nim pełnię dobra, współczucia i bezinteresownego poświęcenia. To też ostatni zjazd panafrykański skierował swe patetyczne wołanie o pomoc nie do rządów kolonjalnych imperjów, nawet nie do Ligi Narodów, ale do papieża, ojca chrześcijaństwa.

Na niewzruszonych zatem podwalinach chrześcijańskiej wiary opiera Kościół swą kulturalną i społeczną pracę. Cywilizując duszę krajowców, cywilizuje równocześnie od podstaw ich barbarzyństwo umysłowe, moralne oraz społeczne. A dowodem oczywistym pomyślnych wyników to już nietylko wzorowa gospodarka rolna, racjonalny chów bydła, krajowy przemysł i handel, szkoły i zakłady naukowe, przytuliska i szpitale, ale w pierwszym rzędzie uszlachetnione dusze krajowców, te dusze, w których poczynają kwitnąć wysokie cnoty chrześcijańskie, zdumiewająca nieraz szlachetność, nierzadko heroiczna obrona swych świętych przekonań.

Wspomnijmy o liczebnej falandze tubylczych kapłanów, zakonników i zakonnic, pochylmy z uwielbieniem czoła przed

---

[1]) Autour du problème de l'Adaptation. — M. Pauline: Les confréries religieuses dans l'Afrique Centrale, str. 87—94.

aureolą męczenników Chin, Japonji czy tych najmłodszych z Ugandy!

Oto garść kłosów zebranych pospiesznie na misyjnej niwie. Uzupełnijmy fragmenty, wykończmy linje szkicu, a stanie przed nami pełny i prawdziwy obraz, zabrzmi wolna od uprzedzeń a bogata treścią odpowiedź na sformułowane pytanie: Jak się przedstawia kulturalne znaczenie misyj?

Ks. Edward Kosibowicz T. J.

„Credo“ Kasprowicza.

Pierwszego sierpnia minął rok od śmierci Kasprowicza, jednego z największych poetów ostatniej doby, a przytem publicysty, tłumacza wnikliwego i o bogatej skali, uczonego miary uniwersyteckiej — i rocznica ta przeszła dziwnie cicho, niemal bez echa. Szeroko popularną twórczość Kasprowicza nie jest i zapewne nigdy się taką nie stanie. Niektóre tego przyczyny wyświetlą się może przygodnie w toku artykułu.

Kilka pokoleń może upłynie, nim oceniona zostanie, podobnie jak to było ze Słowackim, istotna zawartość jego poezji — perspektywa oddalenia jest dla niej, jak dla wyniosłego łańcucha górskiego, konieczna. Z oddali dojrzeć można szczyty, z oddali ocenić rozpiętość i oddać hołd potędze rozmiaru. Bliskość zarówno czasowa, jak przestrzenna, niweluje istotne różnice wzniesienia. Kasprowicz miał rację, wybierając miejsce bytowania oddalone od stóp górskich, gdzie nie pozorna wielkość różnych regli i giewontów, ale wierch Lodowy zaglądał mu w okna i w duszę.

Nazwano Kasprowicza najreligijniejszym poetą dzisiejszej doby. Jak w starożytnej Grecji, jak w gorącem średniowieczu, jest istotnie i dla niego poezja zarazem filozofją i religją, wznosi się do wyżyn namaszczonego dostojeństwa.

Cytuję według: Jan Kasprowicz: „Dzieła poetyckie“. Wydanie zbiorowe Ludwika Bernackiego, t. 1—6, Lwów 1912. — J. K. „Chwile“. Lwów 1911. — J. K. „Sita. Indyjski hymn miłości“. W 3-ch odsł. Poznań 1917. — J. K. „Marchołt gruby a sprośny“... Lwów 1920. — J. K. „Księga ubogich“. Wydanie 3-cie uzupełn., Warszawa 1927. — J. K. „Mój świat“, Warszawa 1926.

Nie można jednak mówić u niego o religji we właściwem tego słowa znaczeniu. Religja, jak na to już nazwa sama wskazuje, jest przedewszystkiem społecznym, publicznym kultem Boga, który ludzi łączy we wspólnem przekonaniu i we wspólnym czynie. Religja zawiera dalej, jako najważniejszy moment, pierwiastek woli, wolę służby Bogu i wolę doskonalenia się osobistego. Do tego woluntarystycznego ujęcia religji dochodzi Kasprowicz dopiero w przedostatniem dziele, w „Księdze ubogich". Poprzednio można mówić u niego raczej tylko o filozoficznych rozważaniach i mistycznych nastrojach.

Nie jest zresztą twórca „Hymnów" pod tym względem odosobniony. Znamienną cechą wszystkich modernistów było wysokie poczucie godności sztuki, wyniesienie jej na najwznioślejsze wyżyny. Wszyscy oni widzieli w sztuce, jak mówi Ignacy Matuszewski, „nie przyjemną igraszkę, ani moralizującą guwernantkę, lecz wieszczkę, rozświetlającą otchłanie absolutu, oraz mistyczny motor ewolucji ducha". („Słowacki i nowa sztuka"). A Kasprowicz w ciągu całej twórczości, znajduje się w niezmiernie żywym kontakcie ze współczesnemi sobie prądami literackiemi. Twórczość jego odbija precyzyjnie i pozytywizm z naturalizmem i modernizm „Młodej Polski" i wreszcie idealistyczno-symplicystyczne kierunki poezji dzisiejszej. Co więcej, należy on do współtwórców każdego z tych prądów. Odnosi się to przedewszystkiem do epoki „Młodej Polski", na którą oddziałał, jako dojrzały i świadomy siebie twórca i która zarazem stanowi najważniejszy etap na drodze jego własnego rozwoju ideowego. Do epoki „Młodej Polski" odnosi się przedewszystkiem wspólność idei, motywów, obrazowania i formy artystycznej Kasprowicza i jego współczesnych. Większość z nich przeżywała podobne walki duchowe i większość doszła do podobnego rozwiązania konfliktów, jak Kasprowicz. Ale dzięki niezmiernie silnej indywidualności artystycznej, każda faza tej ewolucji występuje u twórcy „Hymnów" z krańcowem napięciem. Dynamika jego przeżyć przewyższa o całe niebo dynamikę przeżyć większości współczesnych mu pisarzy. Ideje dochodzą u niego do krańca logicznego rozwoju; uczucia walą siłą gromów, lub roztapiają się w na-

stroju szmerów motylego skrzydła. Dzięki tej rozpiętości i mocy falowania staje się zjawisko, któremu na imię: twórczość Kasprowicza, czemś dla epoki wczorajszej i dzisiejszej niezmiernie znamiennem.

Wybitnie jednak różni Kasprowicza od większości poetów „Młodej Polski" pierwotna żywiołowość, bezwzględna szczerość przeżyć „z pierwszej", niejako „ręki", bez nalotu snobizmu, a dalej intensywność zajęcia się tematami kosmicznemi i metafizycznemi, a wreszcie brak smakoszostwa formy. Formy nie lekceważy: dowodem umiejętności w tym kierunku jest choćby znaczna ilość sonetów wśród jego wierszy, a jego rozmaitość rytmiczna jest jedną z najbogatszych w poezji polskiej; ale kunsztowność formalna nie jest mu nigdy celem. To wszystko sprawia, że świat jego idej, że jego *credo* filozoficzne występuje wyraziściej na tle epoki. Najgłębsze dno jego twórczości jest niewątpliwie zwierciadłem większości dusz pokolenia, ale zwierciadłem powiększającem. Mimo to twórczość ta nie jest popularna, cieszy się raczej zasłużonem *succès d'estime*. Jak to wyjaśnić? Chyba tem, że, będąc zjawiskiem znamiennem, jest jednak zarazem zjawiskiem wielkiem. A dla oceny wielkości brak zwykle współżyjącym miary.

Druga przyczyna małej popularności poety leży w czem innem. A mianowicie w arystokratyźmie tego pierwszego w Polsce naprawdę wybitnego poety-chłopa. Bo — jak to trafnie sformułował Matuszewski — „ogół szeroki zawsze będzie łaknął plastycznego opisu charakterów i zdarzeń t. j. fabuły, czynów i akcji o możliwie dramatycznem napięciu. Subtelne wynurzenia osobiste, dźwięczne, nastrojowe fantazje nie zdołały nigdy roznamiętnić tłumu, dla którego rzeczywistość jest alfą i omegą bytu". U Kasprowicza nigdy fabuła nie posiada większej siły atrakcyjnej, nawet w utworach, gdzie pragnie on być malarzem realnej rzeczywistości i gdzie odznacza się plastycznym obrazem, jak w pierwszych cyklach społecznych z życia wsi, jak w utworach dramatycznych „Świat się kończy", „Bunt Napierskiego", jak w niedokończonym poemacie epicznym o autobiograficznym zamiarze p. t. „Wojtek Skiba". Wynurzenia osobiste, czysty liryzm zatapia w znacznie jeszcze

wyższym stopniu obrazy dramatyczne: „Na wzgórzu śmierci", „Uczta Herodjady", „Marchołt" i „Sita". Pod względem ideowym nie wnoszą również te utwory, oprócz jednego „Marchołta", nic zasadniczo nowego, i tylko nowe wartości artystyczne, formalne zapewniają im poczesne miejsce w szeregu dzieł poety. Tak więc liryka i niemal wyłącznie tylko liryka daje poznać prawdziwe oblicze Kasprowicza. I pod tym także względem nie odbiega on od epoki „Młodej Polski", w której zalewała wszystko w twórczości poetyckiej wysoko wezbrana fala liryzmu.

Ma ta liryka Kasprowicza dość swoisty charakter. Trzeba umieć w niej się rozmiłować, rozsmakować niejako. Istotnie jest to ten rodzaj poezji, który przy szybkiem czytaniu odstręcza i niecierpliwi: nie można bawić się nią w wolnej, przelotnej chwilce, jak, powiedzmy n. p. *mutatis mutandis* poezją p. Kossak-Pawlikowskiej — trzeba do niej przystąpić w skupieniu, czytać z powolnem namaszczeniem, zamknąwszy oczy i uszy na świat zewnętrzny i zapominając o zwykłym naszym dziś — w epoce dziennikarstwa — pośpiechu. Wtedy dopiero poezja ta przemówi do nas, a nietylko przemówi do intelektu, wtedy również zagra barwami i rozdźwięczy się muzyką tonów.

W ciasne ramki wierszy lirycznych oprawia Kasprowicz takie bogactwo uczuć, nastrojów, a nadewszystko myśli, że przy rozważaniu ich ciągle drżymy z obawy, że interpretujemy jego ideje jednostronnie, że znajdujemy w jego poezji to tylko, czego sami szukamy, zamykając oczy na wszystko inne. Ale ta wielkopańska rozrzutność form, blasków i dźwięku, to właśnie jest jedna z tajemnic genjuszu tego poety, dzięki niej ma on w sobie coś, co go upodabnia do przyrody. Jak w przyrodzie są tam cienie i blaski, burze i rozsłonecznienia.

Rwącą falą toczące się szeregi idej rozsadzają jednak ramy poezji lirycznej, przerastają zamiary samego poety. Stąd wielkie rozmiary wielu utworów, stąd skłonność do nieustannego tworzenia całych cyklów wierszy, z których każdy następny komentuje, dopowiada i wzbogaca treść poprzedniego. Żywiołowość płynących myśli nie troszczy się

o język, który poddaje się posłusznie, nie dominuje nad myślą, a czasem staje się nawet szarym służką.

Podobnie jak dla całego społeczeństwa tak i dla poszczególnych ludzi rozmiłowanie się w poezji Kasprowicza następuje dopiero ze wzrostem dojrzałości duchowej. Nie jest to uroczy, ozłacający wszystko poblask poranku, ale gorące, niemiłosiernie analizujące słońce południa; trzeba już pewnej tężyzny, aby znieść jego blask.

W ogólnym swym typie należy liryka Kasprowicza niewątpliwie do kategorji liryki filozoficznej. Większość jego utworów jest produktem myśli — myśli, rozgrzanej uczuciem i rozświetlonej potężną wyobraźnią. Nie zrodziło ich uczucie, które wezwało myśl na pomoc. Zdaje się, że naodwrót wyobraźnia i uczucie są u niego tylko sługami myśli, pracującej gorączkowo nad przeoraniem wieczystych problemów samodzielnie, od nowa. Sądzę, że jeżeli w czem możnaby się u Kasprowicza dopatrywać wpływów protestantyzmu, to właśnie raczej w tej gorączkowej pracy myśli, skierowanej ku problemom religijnym, a wyzwalającej się z autorytetów, niż w zajęciu wyobraźni obrazami religijnemi, w czem dopatrywał się go jeden z krytyków (O. Ortwin w *Wiadom. literackich,* III, 43). Jeśli tak, jeśli istotnie u Kasprowicza we wcześniejszym okresie twórczości możnaby mówić o pewnego rodzaju protestanckiem nastawieniu umysłu, to w każdym razie rezultaty pracy myślowej i naturalna ewolucja idej i uczuć doprowadziła go stopniowo do stanowiska, zbliżonego bardzo do katolicyzmu.[1]) W ten sposób odrodziła się pogłębiona i wysubtelniona wiara dawna. Choćbyśmy bowiem uważali wiarę naszego ludu za powierzchowną i formalistyczną (z czem zresztą, zważywszy większą bardzo często u ludu, niż u inteligencji, subtelność i sumienność etyczną, zgodzić się we wszystkich wypadkach trudno), nie

[1]) Warto przypomnieć, że w ostatnich latach pobytu K. w gimnazjum liczba jego kolegów ewangelików była dwukrotnie większa, niż katolików, którzy byli również w mniejszości w stosunku do żydów. (Por. Z. Wasilewski: J. Kasprowicz, zarys wizerunku s. a. str. 100). Wiem zaś pozytywnie, że K. lubił w ostatnich latach życia obcować z pewnym księdzem katolickim.

możemy zaprzeczyć, że siła pierwszych wrażeń, doznanych we wczesnej młodości, jak i siła idej religijnych, zaszczepionych przez matkę, musiała być znaczna [1]) i pozostawiła ślady niezatarte w późniejszem życiu. Wprawdzie w latach gimnazjalnych poeta „dewocją nie grzeszył", ale miał szczególną cześć do Bogarodzicy i pisywał na chwałę jej hymny. [2]) Obrazy i postacie religijne są stałym i przeważającym zasobem jego wyobraźni w ciągu całej twórczości. Cały szereg znanych utworów świadczy o rozmiłowaniu się w obrazach i opowieściach biblijnych, zwłaszcza Starego Zakonu, i nie ma innego celu, jak tylko artystyczną transpozycję tekstu ksiąg świętych. Powszechnie wiadomem jest u niego posługiwanie się motywami religijnemi jako symbolem dla wyrażenia pojęć filozoficznych lub społecznych, [3]) ale równie częste jest — na co może nie zwracano dostatecznej uwagi — czerpanie porównań poetyckich z tego właśnie świata. W wierszu np. „Anioł ciszy" (Dz. IV, 89) „słonecznej myśli tłum", „jak orszak mniszy... pobożnie klęka i ...w szmer się pacierzy rozpływa". Częste jest porównanie duszy poety do biblijnej chusty Weroniki („Akordy jesienne" V, Dz. IV, 254, „Miłość - grzech", V, 57). „Tysiące, miljony różnobarwnych świateł topią się w ciemnej tafli Sekwany, skrawe na powierzchni zostawiając kręgi, jakby tysiące, miljony świętych, skazanych na śmierć męczeńską, w niebiańskich pływało aureolach" („Pont neuf" w „Balladzie o bohaterskim koniu", Dz. VI, 25). Są, całe utwory, będące jednem porównaniem z tego zakresu, jak np. ustęp XXXVI „Księgi ubogich":

---

[1]) Bliski stosunek do matki poświadczają ustępy autobiograficznego opowiadania p. t. „Wojtek Skiba" (Dz. I) i ust. XVI cyklu „Z więzienia" (Dz. III, 49 n).

[2]) Według świadectwa ks. Laubitza, kolegi szkolnego poety (por. Wasilewski j. w.).

[3]) Np. „Rorate coeli", „Cień" („Ballada o bohat. koniu"), gdzie symbole religijne wyrażają myśl patrjotyczną. Szczególnie chętnie utożsamia Kasprowicz — za przykładem naszej poezji wieszczej — Polskę z Chrystusem. Bardzo chętnie występuje też u niego myśl o reformie społecznej pod postacią obrazów z Pisma św. Najobszerniej w „Mojżeszu" (Dz. IV, 110 n.), którego czyni poeta wielkim reformatorem politycznym i społecznym.

„Chciałbym otwierać dziś serce,
Jak wiosennego rana
Otwiera bramy kościoła
Ręka zakrystjana" i t. d.

Przykładów dość. Nie będzie może również zbytecznem przypomnienie o tem, jak wielkie wrażenie czyniły na poecie kościelne śpiewy ludu, o czem wspomina kilkakrotnie (por. jego opis pielgrzymki do Rzymu, *Słowo Polskie* 1902), jak i faktu, że zbiór wydań Pisma św. stanowi chlubę jego bibljoteki. Wszystko to świadczy o ciągłem, zewnętrznem również obcowaniu ze światem religji. Nie wchodzę tu zresztą w to, jaka mogła być religijność Kasprowicza w życiu, wystarczy przypomnieć, co z tej religijności spłynęło w twórczość. Wierzę bowiem, że u każdego artysty, a u Kasprowicza w szczególności, twórczość jest tą osią, na której obraca się życie; twórczość jest tym pniem, który przewodzi życiodajne soki, a nie odwrotnie.

W stosunku poety do zagadnień metafizycznych można wyróżnić dwa czynniki, pozostające w związku z warunkami życia i otoczenia. Jak w wielu innych sprawach, tak i tu przeciwstawiają się sobie: czynnik wiejski i czynnik miejski. Urodzenie i pierwsze lata młodości związane są, jak wiadomo, u Kasprowicza ze wsią i związek ten jest u niego, jako syna wieśniaczej rodziny, niezmiernie tem samem ścisły. A „człowiek wsi — pisze doskonały z autopsji i przeżycia znawca duszy ludowej, Władysław Orkan — żyjący pośrodku przyrody, widzący na każdym kroku cuda Boże, a człowieczą wobec klęsk bezradność... musi być ogółem lepszy, niż człowiek miasta, a w swe siły człowiecze nieufny". W człowieku miasta naodwrót rodzi się „przesada człowieka", pogląd homocentryczny. Gdy Kasprowicz wszedł w życie miejskie brały go pod swój wpływ różne prądy polityczne, społeczne i literackie: socjalizm i pozytywizm, a potem modernizm literacki. Pod względem filozofji życiowej, a tembardziej pod względem religijnym, prądy te głosiły bądź ateizm, lub materjalizm, bądź panteizm, bądź modernizm religijny, a wszystkie te kierunki, zmieszane razem, wiodły do jednego: budziły poczucie agnostycyzmu religijnego, niemożności poznania religijnego wogóle. I dwie te skrajności: nie-

odparte przekonanie o istnieniu Boga i świata ponad-przyrodzonego i odpowiedzialności moralnej, gorące i żywe odczucie obrzędowej strony religji z jednej strony i rozpacz budzące tchnienie agnostycyzmu z drugiej, walczą przez całe życie w duszy autora „Na wzgórzu śmierci" i w ciągłej akcji i reakcji raz jeden, raz drugi z walczących zapaśników bierze górę w jego twórczości.

Ostatecznie jednak, powoli, stopniowo, choć niezupełnie, zwycięża wiara. Linja łamana filozoficznej myśli Kasprowicza wznosi się zwolna ku górze i — rzecz to znamienna — wykazuje pewne podobieństwo z ewolucją największego genjusza w Polsce — Mickiewicza. Racjonalizm Mickiewiczowski w pierwszych jego poezjach i cała poezja filomacka przepojona hasłami wieku Oświecenia, hasłami dobrobytu i oświaty, odpowiada okresowi społecznej twórczości Kasprowicza. W następnej fazie zajmuje obu poetów szczęście i nieszczęście osobiste.

I dalsze fazy wykazują podobieństwo: Potężne wyzwanie Boga w imię nędzy narodu w „Improwizacji", po którem bezpośrednio następują akordy najgłębszej wiary i najcichszej, najczystszej pokory w widzeniu księdza Piotra, siła wizjonerska, triumfująca w III części „Dziadów" — to analogon do wizyjnych „Hymnów" Kasprowicza z ich wyzwaniem Boga w imię ludzkości i przełomowym momentem w postaci hymnu „Salve Regina". Dalsza ewolucja twórczości Mickiewicza poprzez żarliwość wiary w lirykach rzymskich i narodowe apostolstwo „Ksiąg pielgrzymstwa" prowadzi do ukojenia i zamknięcia się w „moim" pana-tadeuszowym „świecie", podobnie jak to dzieje się u Kasprowicza w drodze przez „Marchołta", pełnego aluzyj polityczno-społecznych i „Księgę ubogich" do ostatniego tomu jego poezyj: „Mojego świata". Twórczość Mickiewicza była jednak, szczególnie w ostatnim okresie, na o wiele większą miarę, niż twórczość Kasprowicza. Przyczyną są tu inne czynniki, nie tylko patos romantyczny w przeciwstawieniu do prostoty naszych czasów. O tem nie można zapominać. Ale analogja da się zauważyć i dzięki niej ewolucja twórczości Kasprowicza wydaje się tembardziej naturalna i charakterystyczna.

Kluczem do zrozumienia walk religijnych twórcy „Księgi ubogich" jest jego stosunek do śmierci. Z chwilą, gdy zrozumiał śmierć i to wszystko, co jest jej otoczeniem, posłem lub obrazem, nastąpiło ukojenie i radość życia. Z chwilą, gdy pojął, że śmierć jest początkiem życia nowego, miejsce trwogi, ścigającej duszę człowieka, zajęła rozjaśniająca mu wszystko w oczach — miłość. Miłość stała się wyrazem stosunku Stwórcy do stworzenia, miłość stała się ostatniem słowem jego filozofji życiowej.

Ta koncepcja jest nawskroś chrześcijańska i w tem znaczeniu można mówić o „n a w r ó c e n i u" Kasprowicza. Nie miejsce tu na dyskusję z głośnem dziełem James'a „Doświadczenia religijne", nie miejsce, by krytykować jego pragmatyzm, jako kryterjum wartości religji, jego zapoznawanie społecznej roli i publicznego charakteru religji, jego immanentyzm i szukanie źródeł religji w podświadomości, jego nieodróżnianie objawów istotnej świętości od histerycznych „objawień" i t. d., i t. d. Pomijając jednak teoretyczną, metafizyczną stronę dzieła, przyznać trzeba, że obok bogactwa zebranego materjału jest u filozofa amerykańskiego wiele trafnych spostrzeżeń, a jednem z najlepszych jest podział ludzi na zasadzie ich reakcji na otaczającą rzeczywistość na dwa typy: jednorazowo i podwójnie urodzonych. Typ pierwszy odrazu wnosi aprobatę na wszystko, co go otacza: zła albo nie dostrzega, albo je świadomie z pola swej świadomości eliminuje. Ten ostatni rodzaj, to przedstawiciele różnych poglądów filozofji praktycznej, które James obejmuje wspólną nazwą ducholecznictwa. Łączy się ten typ w sprawach poglądów metafizycznych często z panteizmem. Typ drugi odznacza się wybitnym początkowym pesymizmem w stosunku do otaczającej rzeczywistości i wynika często z filozofji naturalistycznej. Charakteryzuje go często rozdwojenie jaźni. O ile typ ten nie kończy samobójstwem, dochodzi do pojednania w tej czy innej formie, wszakże nie odrazu, przyczem pojednanie to bywa odczuwane subjektywnie jako nagłe lub stopniowe nawrócenie. W świetle teorji Jamesa, Kasprowicz przedstawia typ mieszany, jednak z bardzo wybitnem przechyleniem się ku drugiej z wymienionych kategoryj. W pierwszej epoce twórczości, mniej

więcej do r. 1892 cechuje go wybitnie pesymistyczny stosunek do otoczenia, widzi w niem tylko brzydotę, ból i zło. Piękno przyrody jest tylko tłem, na którem odbija tem jaskrawiej nędza — nędza przedewszystkiem materjalna — ludzkości. Rzadko zabrzmi akord łagodniejszy. Forma chropawa, język codzienny, szorstki, wyrażenia jaskrawe podkreślają uczucia goryczy. Równolegle jednak raz poraz powracają tony panteizmu, stanowiącego, według Jamesa, właściwość typu pierwszego. Dopiero przyjęcie dualistycznego poglądu na istotę bytu — dualizmu metafizycznego pierwiastka dobra i zła — datujące się mniej więcej od r. 1890 i rozpaczliwa walka przeciw satanizmowi, którym pod wpływem mody literackiej, zapoczątkowanej przez Baudelaire'a, przejmowała się cała moderna literacka, pogrąża duszę poety w otchłań pesymizmu. „Nawrócenie" i pojednanie, owo „powtórne narodzenie" James'a, postępuje od r. 1901 stopniowo, by doprowadzić wkońcu do postawy zdecydowanie — o ile wogóle można odnośnie do Kasprowicza tak się wyrazić — optymistycznej.

To ukojenie, zdobycie pewności było celem, ku któremu dążyła cała twórczość Kasprowicza. W pierwszym okresie zdaje się on przeciwstawiać się wszelkiej metafizyce, gdy w wierszu „Oni i my" (1886) z charakterystycznym podtytułem „Naszym wstecznikom" przeciwstawia się tym, co się zakuli w „zbroicę dogmatu" i lubią „wyroki swoje pieczętować piekłem" i pisze:

A kiedy dzisiaj już nas nikt nie złudzi
Zaobłocznego wesela fantomem,

Nie będziem czekać, aż nam łan rozgrudzi
Zews lub Jehowa swoim ostrym gromem,
Lecz sami chwycim pługi w rękę czarną
I tu będziemy siali szczęścia ziarno.

Silniej występuje to w znanym utworze z I tomu „Poezyj" (1889):

Trzeba nam wiary — nie tej, co nęci
Tęczowej złudy obliczem —
Nie tej, co woła: O wniebowzięci
Słudzy Jehowy! etc. (Dz. III, 31)

Motyw przeciwstawienia się tęsknotom metafizycznym brzmi również w drukowanym w tymże tomiku wierszu „Niebo i ziemia":

...O ziemio! ty matko miłości!
Ty czaszo woni! ty rozkoszy łoże!

Fałszem, gdy w człeku zagości
Pragnienie szczęścia, co za tobą leży —
Fałszem i znakiem próżni i słabości.[1]) (Dz. III, 87)

Przeciwstawienie się ascetyzmowi brzmi również we współczesnych utworach, jak „Giordano Bruno", w pięknym wierszu „Anadyomene" i innych. Nie są to jednak, jakby się zdawać mogło, hasła materjalizmu, tak chętnie łączone z poglądami socjalistycznemi w dziedzinie społecznej. Jest to jedynie przeciwstawienie się wierze w Boga transcendentalnego, jak o tem świadczą najdobitniej utwory o zabarwieniu panteistycznem od wspomnianego wiersza „Giordano Bruno" (1888) poczynając. Ale panteizm nie daje zaspokojenia tęsknot metafizycznych. Od pierwszych utworów dusza poety walczy z tchnieniem agnostycyzmu, a tęsknoty metafizyczne brzmią coraz silniej, wyrażając się kolejno w najrozmaitszy sposób. W tym samym roku, co „Giordano Bruno", drukuje poeta wiersz, w którym tęsknota metafizyczna wyraża się silnie przez negatywne ujęcie rzeczy:

Czy strach ci próżni, co za grobem zieje?
Czy cię przeraża ach! to n i c bezdenne,
Gdzie świt swych blasków srebrzystych nie leje,
Gdzie się pragnienia kończą i nadzieje,
Te widma senne?!

Stłum tę chęć życia! Nie różni się niczem
Od tamtych bezdni pustka wokół ciebie!
Tylko, że tutaj pali się swym zniczem
Ułudna gwiazda, drżąca na zwodniczem
Pożądań niebie... (Dz. VI, 103)

Wobec tego śmierć staje się wybawicielką („O, zbliż się, śmierci!", 1888), a boleść jest dlań pozdrowioną („Bądź pozdrowiona!" Dz. IV, 37). Rezygnacji tej nie starczy na długo.

[1]) Pobrzmiewają tu echa Nitzsche'go, który mówił: „Zaklinam was, o bracia, pozostańcie wierni ziemi i nie wierzcie tym, którzy mówią o nadziejach nadziemskich! Są to truciciele, czy świadomi, czy bezwiedni" („Also sprach Zarathustra").

Zwątpienie w możność wiary wogóle brzmi już głosem r o z p a c z y w introdukcji poematu „Chrystus" (1890):

W życia przeboju, ach! w życia rozterce
Jaką bezdenną grób rozpaczą zieje,
Gdy gaśnie skra po iskierce;

Gdy znikające człek widzi nadzieje...

Są wówczas duchy, co straszne gorycze
Chłoną z spokojem, co z przedziwną ciszą
Patrzą w rozpaczy oblicze...

Lecz są znów duchy, co gdy „nic!" usłyszą,
Jęczą jak dęby, gdy dzikie wichury
Ich konarami kołyszą. — (Dz. III, 151)

Przerażeniem napawa go „zwątpienie, co w serce raz się zarywszy, trwa wieczność". Cały poemat ujmuje postać Chrystusa do pewnego stopnia racjonalistycznie, jako marzyciela społecznego z zapoznaniem jego boskości. Ale racjonalizm ten jest pozorny. Wspomniana introdukcja wyjaśnia dostatecznie, jaką rozpaczą napełnia poetę rzekoma daremność ofiary Chrystusa, jako bankructwo idealizmu, i z jakim bólem dostrzega u boku jego szatana, który jest ojcem sceptyzmu i „w dusze człowiecze... wbija zwątpienia siedmiorakie miecze", komentując każdy czyn i każdą naukę zbawcy, jako bezowocne.[1])

Poeta nie może pogodzić się ze sceptyzmem, pragnie rozpaczliwie pewności. Wprawdzie w wierszu „W rozbola-

[1]) To samo ujęcie tragedji Golgoty powtórzy się w siedm lat później, w formie bez porównania wyższej artystycznie, w poemacie dramatycznym „Na wzgórzu śmierci" (1897). Podobnie jak w „Chrystusie" jest i tu szatan ojcem sceptyzmu. Za jego niewidzialnem zbliżeniem się uczuwa nagle zwątpienie nawet wierzący Szymon z Kyreny. Tragedja zwątpienia z siłą rysuje się w dialogu Szymona z Grekiem-estetą Alethejem:

Dla człeka złem jest największem wątpienie:
Najodważniejszych na tchórzów przemienia.
A tak znienacka przychodzi i z chwilą,
Gdy się go najmniej spodziewasz...

... Najstraszniej
Gdy masz świadomość tej niszczącej siły,
A nie masz władzy, by ją zgnieść, boś zwątpił
O możliwości tej władzy... (VI, 262, 263)

Śmierć Syna Bożego, który przyszedł zniszczyć zwątpienie i idącą za niem trwogę, nie uratuje — zdaniem poety — Duszy, wygnanej z raju, jak i nie ocali Aletheja od zwątpienia.

łego serca żywą księgę" (1892) pragnie „na zawsze" zapisać „słowa takiej treści: Jak ruda w ogniu znajduje potęgę oczyszczającą, tak człowiek w boleści" i rzuca mocny okrzyk-nakaz:

Ty nie otwieraj wnętrza dla rozpaczy,
W której się ducha osłabienie mieści,
Tylko błogosław! błogosław boleści!

ale już w cyklu „Anima lachrymans" (1894) „Rozpacz" gna go „przez przepadliska i przez haszcze... gdzie szum złowróżbny i wycia zwierzęce"... gdzie „rozdarte wrzaski pomieszane z łzami", gdzie „śród gruzów i zielska wiją się z głodu poskręcane cielska, a inne drgają, przybite do krzyży". Ta straszna gonitwa skończy się za bytem, ale spoczynku niema nawet u stóp bożych, bo dla tej upiornej pary: poeta i Rozpacz „niema nawet Boga". Także i w cyklu „W ciemności schodzi moja dusza", drukowanym po czasopismach od r. 1895, mimo dawnej wiary „w światła moc", wstaje nieraz „z morza gorzkich łez zjawisko olbrzymie" i

Nachyla ku mnie smutną twarz,
A rozpacz ma na imię.

Więc znów wzywa śmierci, ale teraz śmierć, jak zobaczymy później, nie wiedzie już do Nirwany.

Cykl ten kończy się wspaniałym rytmicznie sonetem (druk. 1895), w którym brzmi pentametrem pytanie:

Bolu szemrzący głos i cichej melancholji
Łagodny poszum ten, czemu mi płynie z duszy?

i odpowiedź:

O rzuć tych pytań nóż! Poco znów krajać serce,
Co widząc dziś swój los i przeznaczenie świata
W gaśnięciu złotych zórz, w straszliwych walk rozterce,

Nie skrzepłą rzuca krew, nie rozjęk, w rozpacz plenny,
Lecz rezygnacji głos z nieśmiałym żalem splata.

Pod wpływem wspaniałej górskiej przyrody i miłości, rezygnacja zmienia się w radosne uczucie zdobytej pewności i wiary (Utwory z cyklów „W turniach" i „Z Alp", drukowane w latach 1894—1896), która jednak bardzo prędko załamuje się „Nad przepaściami" (1897). Widzenie wieczno-

ści dostępne jest poecie w ekstazie. Za nim jednak idzie, słaniając się, tłum ludzi, w których dusze niby „olbrzymwąż" wpija się straszna świadomość i „syczy, syczy, syczy". Syczy, „że do padolnych tylko niw, przyrosły byt człowieka" i „że wszystko: człowiek, zwierz i kwiat, podlega jednej śmierci". A na ten syk: „t r w o g a wyrzuca z siebie krzyk, z ust białą pianę toczy", a „r o z p a c z, idąca niby straż... wykrzywia z śmiechu bladą twarz". I ta straszna trójca: „rozpacz i trwoga i straszna świadomość końca" ogarnia duszę poety. Przestaje pytać: „wieczny sen, czy też wieczyste życie?" „i czuje trwogę — trwogę..."

...Niepewności straszny ptak
Bije ciemnemi pióry. (Dz. IV, 217—231)

Podobnie, lecz silniej, kończy się utwór „Nie było bytu, ani też niebytu" (1898), (w którym rozwija poeta nową koncepcję metafizyczną o powstaniu kosmosu):

On wie sam jeden, kto wóz świata wdrożył,
On wie, skąd wszystko wzięło się stworzenie —
Bądź On je stworzył, bądź On go nie stworzył...
On wie sam jeden. — A może On nie wie?!... (Dz. IV, 244)

Poprzez rozpacze pierwszych „Hymnów" (cykl, drukowany w latach 1899—1901), dochodzi poeta w „Salve Regina" do zwyciężenia sceptyzmu-Szatana. Ale i po wspaniałych akordach „Salve Regina" i „Hymnu św. Franciszka", w których zdało się, że osiągnął zupełną pewność prawdy i zjednoczenia z Bogiem, znowu zaczyna na nowo dążenie do Boga wraz z „Marją Egipcjanką".

Szłam-ci wśród wichrów pogwaru,
Płynęłam w burzy i ciszy,
A wszędzie rozpacz i skrucha,
Wszędzie mi grzech towarzyszy.

Szłam-ci przez piaski pustyni,
Przez wielkie płynęłam morza i t. d.

I oto w tem dążeniu zdaje się duszy, że doszła już do celu: w ekstazie upada na kolana przed Ukrzyżowanym — gotowa sama w porywie miłości dać się ukrzyżować — a wtedy wracają uczucia grzeszne i ziemskie, i znów wędrówka zaczyna się na nowo:

Biedna ja grzeszna Marya!
Idę i idę przez wieki
hen! ku tej rzece nieznanej
hen! ku tej ziemi dalekiej etc. (Dz. VI, 246)

Ta wieczna wędrówka — trzy kroki naprzód, a dwa w tył — te ciągłe wzloty i upadki kończą się ze śmiercią dopiero: a symbolizuje ta tęskna pielgrzymka znakomicie nietylko dążenie duszy ludzkiej do Boga już poznanego, ale i dążenie do znalezienia Go i poznania. Począwszy od „Hymnów", już Boga znalazł; teraz dąży tylko do poznania Go i zjednoczenia się z Nim. I ta symboliczna wędrówka w twórczości poety trwa odtąd nieustannie.[1]) Jednym z najpiękniejszych jej wyrazów jest poemat prozą p. t. „Wędrowcy":

Biedni wędrowcy w mocno nadwerężonych łapciach, zapewne nabytych na tandecie lub wygrzebanych z śmietniska, siedli na poszarzałej burcie przydrożnego rowu.

U stóp złożyli pstrokate węzełki i z lekceważeniem patrzą na raba, tłukącego kamienie.

Rzęsiste światło oblewa im grzbiety, a rosły jawor rzuca cień na twarze i piersi.

Na dnie rowu pcha się leniwie wąski strumyk wody.

Skąd idziecie i dokąd? zapytam.

Odrzeknie mi człowiek o licach barwy starego rzemienia, który, odpadłszy od uprzęży, spłukał się w deszczu i skurczył w słońcu.

Słyszeliśmy — powiada — że gdzieś przed nami rozdają darmo chleb i wino: wędrujemy tam od świtu, albowiem głodni jesteśmy i spragnieni.

Ogłoszono orędzie, napisane przez św. Pawła, że orzący i siejący zaniedbują dusze, a ten niewolnik tłucze kamienie.

Z trudem podnieśli się z miejsca i powlekli się dalej. Szli w kierunku południa; prowadziło ich widmo, utkane z sierpniowych promieni — postać, która ongi uśmiechnęła się do mnie przy łóżku konającego przyjaciela.

Spocząłem na chwilę z oczami wlepionemi w trawę; zmięta przez biednych wędrowców, prężyła się zwola do góry.

---

[1]) W wierszu „Nie zgasłaś pieśni" (1903) nastrój „Marji Egipcjanki" się nie zmienia. Z radością głosi poeta istnienie jeszcze w duszy „nowych zwiastowań" i „przepowiedni". Czem byłaby dusza bez tej „Komunji słowa", bez tego wina, które „nadprzepastnych dreszczów żądliwe ręce" wycisnęły z grona „nieumarłych przeczuć" i przelały w „roztruchan misterji, nieujawnionych przez mękę i ciernie". Nieujawnionych, choć u ich wejścia staje codziennie już w słoneczną rozkosz przemieniona Męka. A co symbolizuje to wino — wyjaśnia poemat prozą: „Wędrowcy".

Z pod ciężkiego młota potoczyło się ku mnie kilka odłamków piaskowca, i kurz osypał mi stopy.

Rzęsiste światło oblewało mi plecy, a rosły jawor rzucał cień na twarz i piersi. („Ballada o bohaterskim koniu". VI, 8, 9)

Miejsce więc motywu rozpaczy z powodu braku pewności zajmuje teraz motyw dążenia, pozytywnego dążenia do zdobycia tej pewności. Tęsknota za wiarą przybiera w tym zbiorze poematów prozą, zatytułowanym „Ballada o bohaterskim koniu i walącym się domu" (1906) także inne nieznane dotychczas tony. Brzmi ona w gryzącym sarkazmie, z jakim piętnuje głupi utylitaryzm — jeśli się tak wyrazić można — religijny w „Modlitwie episjera" i „Pana Antoniego C. współwłaściciela firmy Antoni C. & Sp. przy ulicy M. sen o sądzie ostatecznym", w ironji, z jaką wyśmiewa z drugiej strony ateizm wolnomyślnych („...„Boga, którego, nawiasem mówiąc, my, wolni od przesądów obywatele, uznać nie możemy" (Dz. VI, 23). Ten najbardziej bezpośredni i najbardziej oryginalny z cyklów Kasprowicza, który w prostocie, jakby notatnika wrażeń, odsłania w przejrzystych symbolach stany jego duszy, poprzez tony tkliwości, zachwytu, ironji, sarkazmu, cynizmu, otrzymał drugą część tytułu od nadzwyczaj znamiennego dla naszego zagadnienia utworu, którego fragment pozwolę sobie zacytować.

Wzniosłem ci portal, o mój walący się domie!

W blokach z czarnego marmuru wyrzeźbiwszy święte, stawiałem je na skrzydlatych gryfach, jeden nad drugim, iżby tworzyli chór, niebiosom kamienne podający pieśni, wyśpiewane duszy, która się zmogła ze Złem.

I, mając przed sobą kosz jabłek z dzikich jabłoni, rosnących po miedzach i garść fioletowych jagód z kęp leśnych, wyczekiwałem od rana do zmierzchu i od zmierzchu do rana, zali nie wejdzie do wnętrza mojego Ten, co ma serce z ognia i jednym tylko przemawia wyrazem: Wieczność.

I raz mi się zdało, że wszedł.

Padłem na ziemię z wyciągniętemi rękoma, a potem, zerwawszy się szalony z radości, pobiegłem na drogi rozstajne, na ulicę i place, przed kościoły i ratusze i jąłem krzyczeć:

Jest! (Dz. VI, 47)

Ale, gdy zeszli się ludzie, spostrzegli odrazu, że to nie świątynia, że to tylko walący się dom. A więc, gdy rozwie-

wają jego najświętsze marzenie ci, którzy sami są grzeszni i podli, ogarnia go cynizm rozpaczy, sprowadza sobie do domu dziewkę i zgniótłszy w sobie wszystko, coby mu przypominało „procesję świętych, rytych w czarnym marmurze na portal dla Ciebie", z omyłki wyprowadzać będzie przyjaciół i towarzyszy, „którym się zdaje, że... Duch zapanuje nad chlebem, że Bóg zamieszka w człowieku" (VI, 49).

Ostatnie słowo „Ballady", to obrazek p. t. „Filozof", który w postaci starego chłopa-filozofa wyraża obojętność zupełną: „Żyjesz, to żyjesz... Umrzesz, to umrzesz". Człowiek odpowiedzi nie znajdzie.

Jak w początku twórczości źródło wiary poety bije w głębi jego duszy („W głębinach własnego serca odnalazłem bóstwo" = immanentyzm („U piramidy Cestjusza" (1885), jak potem widzi on Boga w przyrodzie („W turniach", „Z Alp" i i.), tak teraz zaczynają dlań być źródłem wiary wrażenia, związane z obrzędowością katolicką. Najsubtelniejsze tony religijne obudził w nim „Portal katedry" („Ballada o bohaterskim koniu"), najpiękniejsze formy tęsknot metafizycznych budzą wspomnienia religijne w starożytnym kościele („Ciche, samotne rzędy wierzb", 1906). Przedziwne wzruszenie wyzwala w nim wizja katolickiego nabożeństwa; te blaski, te śpiewy, te kadzideł dymy na tle gotyckiej, czy romańskiej katedry, splatają się dlań w porywającą harmonję, w której dusza „snać skamieniawszy w przeźroczym zachwycie, jednę-li widzi przestrzeń: nieśmiertelne życie" i:

> ...płonąc ogniami, jak trześni
> Dojrzały owoc, w te dźwięki się wtuli
> I snać dojrzała pragnieniem wieczności,
> Już czeka, aby w rajskie zaniosły ją włości.

Ale i ta ekstaza mija, wraca poczucie wieczystej beznadziei.

Źródłem uczuć (nietyle przekonań) religijnych jest również liturgja katolicka w sonetach „Dzień Matki Boskiej Anielskiej" i „Procesja". Współczesny tym sonetom „Fragment" jest jednym z najbardziej zagadkowych wierszy poety. Z początku cechuje go najboleśniejsza wzgarda dla własnych szamotań i uczucie zupełnej bezsilności:

... Potoż my się mamy
Borykać z Stwórcą, aby jednym ruchem
Swojej powieki pokazał stworzeniu,
Że jego wnętrze jest słabością sługi?

A więc „czas już dawno nadszedł dla ciebie, o pieśni! ażebyś umiała lekceważąco kopnąć ból". Po bluźnierczych niemal w stosunku do Boga słowach („wielki Drwinkarz"), po sarkaźmie, z jakim mówi o stwórcy, niespodziewanie na końcu „Fragmentu" brzmią tony inne. Poeta błaga pieśń, by stanęła przy nim „z słoneczną, wiosenną radością", która daleko od ziemi rozświetli mu bezmiar świętych tajemnic. („On tam władnie... rozdawca nieśmiertelności"). Czy wiersz ten oznacza rezygnację, spowodowaną ostatecznem znużeniem i samołudzenie się, czy też dwojakie na byt spojrzenie: od strony ziemi i od strony wieczności? — Nie wiem.

W tymże cyklu znany wiersz „Siądź na kamieniu" (1906) jest wyrazem zdobytej już wiary w istnienie Boga, ale zarazem kontemplacyjnej tylko rezygnacji co do możliwości poznania Jego istoty:

Wiem, nie odgadniesz jego tajemnicy.

W zbiorze „Chwilę" (1911) pewność wiary już ogarnia poetę coraz więcej. („My wiemy, co potrzeba: Słońce jutro wstanie"), choć i tu nie brak jeszcze niepewności, a nawet zwątpienia. Pragnienie pewności odzywa się z siłą w utworach tego zbioru „Głupi tylko ma pewność", „To tylko sen", „Już spełnia się przemiana" i i. Wzrasta ono w „Marchołcie" (1913), głosząc się, jako nakaz moralny:

Kto nie pragnie mieć pewności,
Ten jest kiep,
Ten jest drań —
Z kijem, z cepem, z kołem nań!

Iżby zaś ten świata gmach
na podstawie mocnej stał
i nie zadał kłamu chęci
swej i bożej...
. . . . . .
niech człek . . . . . .
utrwali własne węgły,
niech z własnego przedsię domu
zło wymiecie poza próg,
niepewności wszelki ślad,
bo z niej chwiejność idzie w świat. (213)

O zdobycie pewności Marchołt walczy do końca. W obliczu śmierci jeszcze spiera się z Bogiem (w którego już wierzy, a nawet go kocha) o tajemnicę przyszłego życia:

Więc i dzisiaj jako wprzód
siły swoje mierząc wzajem
z Twemi siły
czując, jakom dawniej czuł,
snać się jeszcze mogę wznieść
nad widomy mrok mogiły
nad ten dół,
nad ten wąski, płytki rów,
w tej widomej dla mnie ziemi,
dłońmi, jako ma, ludzkiemi
wykopany,
nad te trumny ciasne ściany
i pytam po raz ostatni:
Co? jak? gdzie?... Czy koniec ze mną?
Czy do nowej jakiejś matni,
W jakąś straszną przepaść ciemną — — —?
Czy zaśpiewam — Słońce! Trala — —?
Daj mi wieść,
bo w tej mroczy — — —
Milczysz?... Milczysz?... Spójrz mi w oczy...
Nie do twarzy ci jest rola
milczka, panie — — — (str. 285)

I jeszcze, padając, pyta: „Kto mnie zmógł?"..., by przyznać w chwili konania dopiero, że Bóg.

Owe dręczące pytania i wahanie odnoszą się do zagadnienia, jakim jest Bóg i jaki do niego stosunek świata i człowieka. To, że Bóg istnieje jest dla Kasprowicza we wszystkich okresach twórczości — rzeczą niewątpliwą. On to wie. Jaką jednak drogą do wiedzy tej doszedł — o tem się nie dowiadujemy, a przynajmniej nie dowiadujemy się wyraźnie. Prawdopodobnie opiera się ona — jak u większości ludzi — na tradycji, przekazywanej przez pokolenia tak, że staje się ona jakby instynktowem odczuciem.[1]) Oczywistość istnienia Boga, wypływająca naturalnie i nieodparcie dla zdrowej mentalności z rozważenia otaczającej

[1]) Być może, że to uchroniło poetę od przyjęcia wyraźnego panteizmu, który za Schopenhauerem może być nazwany „uprzejmym ateizmem".

rzeczywistości, ma tu zapewne rolę raczej pomocniczą i półświadomą. I dopiero w końcowym okresie twórczości, w okresie „nawrócenia" dochodzi twórca „Na wzgórzu śmierci". do zupełnie świadomego rozumowego uznania Boga i odsłania wyraźnie źródło swej wiary: jest niem objawienie się transcendentnego Boga w przyrodzie. Upewnia się on wtedy nietylko co do tego, że Bóg jest, ale wnosi, jakim On jest. Umysł więc człowieka, dusza *naturaliter christiana,* dochodzi do poznania Boga i swoich, jak zobaczymy, względem niego obowiązków, własną siłą, bez Objawienia i to tym właśnie sposobem, który usystemizował był wielki filozof, św. Tomasz z Akwinu, w swoich pięciu klasycznych dowodach istnienia Boga. Nie jest ta zdobyta wiara znużonem poddaniem się autorytetom duszy ospałej. W ustępie VIII „Księgi ubogich" poeta wyznaje:

Swobodna jest moja dusza,
Nikt jej skrępować nie zdoła,
Miłujeć ona swe skrzydła,
Cześć żywi dla swego czoła.

Czy loty jej górne, czy niskie,
Czy nieba, czy ziemi jest bliżej,
Nigdy na żaden się ukaz
Nie ugnie i nie poniży.

Bardzo temu wierzymy: wiemy, że mało było artystów, odznaczających się taką niezależnością twórczą, jak Kasprowicz. A jednak ta dusza, „swych praw świadoma i dzierżaw", wyznaje:

A przecież bywają chwile —
O sił tajemnych przymierze! —
Iż coś ją więzi i pęta,
Coś ją na arkan bierze.
. . . . . .
Kwiat złotogłowia, co właśnie
Dziś zakwitł nam w całej ozdobie,
Każe mej duszy po cichu
Położyć skrzydła po sobie.

Ten kret tu, co pod korzeniem
Tych maków przyziemnych ryje,
Przymusza ją jak poddankę
Bezwolną uginać szyję.

Ta wrona, co dla swych piskląt
Chleb nam ze stołu kradnie,
Potrzebę i rozkosz niewoli
Budzi w jej sercu na dnie.
. . . . . .

Swobodna jest moja dusza,
Nikt jej uniżyć nie zdoła,
Ale są chwile, gdzie kornie
Musi pochylać czoła.

(ust. VIII, str. 23/25)

Że idzie tu o kontemplację osobowego Boga w przyrodzie, o tem świadczą dowodnie inne ustępy „Księgi ubogich", które później jeszcze przypomnimy.

Ale do ostatniej chwili pewności zupełnej, rozwiązania wszystkich zagadnień Kasprowicz nie znalazł, bo znaleźć na drodze, którą szedł, nie mógł. Powraca niepewność. Wprawdzie zdaje mu się, że zwalczył ją już, gdy mówi:

Z głębin tych mroków błękitnych —
Walczący z chwiejnością ludzie! —
Przypływa dziś ku mnie pewność
O cudzie i o nie-cudzie.

(„Ks. Ubog." str. 9)

Współczuje ludziom, „walczącym z chwiejnością", określa stan niewiary, jako „oczu przymglonych ślepotę" (str. 15), ale i wtedy jeszcze nie jest zupełnie pewien prawdy, bo towarzyszka życia pyta go, czy już doszedł, „co żyje za nieba i ziemi rubieżą" (str. 36), a on skarży się, że:

...choć widoczne są znaki,
Dostępne dla wszystkich w świecie,
Nie będziesz się mógł rozeznać
W ogromów tych alfabecie.

Rozsadzać cię będzie pragnienie
Powzięcia dokładnych wieści,
Lecz jasna się prawda w tej głowie
Snać nigdy już nie pomieści.

(Ust. XIII, str. 39)

Nie twierdzi więc poeta, że prawdy niema, ale uznaje niedostateczność umysłu ludzkiego do zgłębienia całej prawdy. I to jest również idea chrześcijańska.

Wojna, podczas której pisane były wspaniałe wyznania „Księgi ubogich", zagroziła poważnie zdobytej już wierze poety, który obawiał się przecież, że „z koła wytrącić go może, gdzieś jakaś umarła wierzba, gdzieś gradem pobite zboże". I oto wśród klęsk fizycznych, bijących w ludzkość podczas wojny, w nim drży przedewszystkiem troska o najwyższe dobro moralne, o wiarę własną i wiarę bliźnich, więc modli się:

Nie daj, by w ludzkiej rozpaczy.
Głębokiej, jak wielkie morze,
Zatonąć miało twe imię,
Twoje Królestwo Boże! (ust. 33, str. 68)

Mimo akordów silnej wiary w Boga i jego miłość kończy się ta księga jeszcze poczuciem braku zupełnej pewności, a przynajmniej niemożności wpojenia jej innym:

Na rzece mej w wieczność płynącej
Wspaniałe nie stoją mosty,
Kładka li z chwiejną poręczą,
Stawiał ją człowiek prosty.

Nie przejdą ci po niej tłumy —
Najlżejszy wiew ją porusza,
Lecz może na tamtą stronę
Spojrzy z niej jedna choć dusza.

Czy zoczy świat nowy, ja nie wiem,
Mgieł ja tych nie rozwieję,[1])
Co drzemią na tamtym brzegu,
Choć tę żywiłem nadzieję.
(ust. XLIII, str. 134)

Ale nie budzą już one jęków żalu i zgrzytów rozpaczy, lecz tylko cichy smutek, bo wie, że droga wiary, to miłość: „Ci, co kochali, uwierzą"... i wie, że:

Kto się patrzeć nie znuży,
Pod pyłu powłoką suchą
Zieloność zobaczy niezwiędłą,
Z słoneczną się spotka otuchą. (str. 135)

[1]) Podkreślenia moje.

W „Moim świecie", ostatniem dziele poety, wahań już niema. Autor wrócił do wiary prostej i naiwnej. Nie chce już badać, nie szuka pewności:

Dawniej sam ja też szumiałem,
Jak rozszalała fala,
Rozprawiający się z Bogiem,
Który mię słuchał — zdala.

Dzisiaj — ha, może to życie
Już całkowicie jest marne! —
Nie troszczę się wcale o to,
Jak ja szum wody ogarnę. (str. 279 n.)

Jest to może objaw pewnego znużenia, a może zupełnie już zdobytej pewności?

Pytanie to rozstrzygnąć trudno.

Przebiegliśmy w porządku chronologicznym twórczość Kasprowicza, zastanawiając się nad stosunkiem jego do wiary i nad tem, co od biedy możnaby nazwać teorją poznania poety. Uwydatniliśmy etapy tej drogi dokładniej, by uzmysłowić to nieustanne falowanie nastrojów i przekonań, które jest najbardziej może charakterystyczną cechą jego twórczości. Zkolei trzeba będzie, krótko już, rozpatrzyć merytoryczną stronę zagadnienia, uprzytomnić sobie, co było przedmiotem jego wiary.

Rozróżnić tu można dwojakie kwestje: zagadnienie bytu, sprawy ontologiczne i kwestję stosunku dobra i zła i odpowiedzialności, kwestję etyczną, związaną u Kasprowicza ściśle z pierwszą. Rzecz to ciekawa, że w drobniejszych lirykach poeta porusza przeważnie tylko sprawę stworzenia świata, istoty Boga etc., jednem słowem zagadnienia ontologiczne, podczas gdy zagadnienie etyczne w najszerszem tego słowa znaczeniu występuje, z niewielu wyjątkami, przedewszystkiem w utworach większych o szerszym oddechu. Pod tym względem „Aryman i Oromaz" (1899), „Chrystus" (1890), „Na wzgórzu śmierci" (1897), „Hymny" (1899—1901), „Uczta Herodjady" (1905), „Sawitri" (1907), „Marchołt" (1913), „Sita" (1917) układają się w ewolucyjny szereg.

(Dokończenie nastąpi)

Dr. Zofja Ciechanowska.

Najsmutniejsi.

Z niedawnej przeszłości polskości na Ukrainie.

Boście przybyli z najsmutniejszej ziemi,
Gdzie krwawą pieczęć położyły dzieje.

Temi słowy pozdrowił zmarły już poeta Kazimierz Gliński przed laty delegację kresową polską, przybyłą na zjazd do Warszawy. „Najsmutniejsi", więc z najsmutniejszej ziemi, ta nazwa charakteryzować może doskonale osiadłych tam Polaków.

A więc najsmutniejsi, bo odsunięci od życia kraju, od wieków przeznaczeni do wartowania u rubieży ojczyzny, zaprawieni do walki, nie znający spoczynku, twardzi dla siebie, bez miłosierdzia dla wrogów, czujni na wszelkie napaści — ten typ żołnierza kresowego stawia nam przed oczy Wincenty Pol, malując swego Mohorta.

Mohort na kłodzie powalonej siedział,
Tak jak na koniu, a choć sobie drzemał,
Lecz śpiąc, pistolet w prawem ręku trzymał.

W podobieństwie do tego typu mogą służyć słowa zasłyszane już w ostatnich dniach przejść pogromowych 1918 r., a wypowiedziane przez wieśniaczkę rusińską, chcącą wykazać różnicę między panem a chłopem. *Mużyk, jak narobytsia, spyt, a pan choczaj spyt idnym okom, a druhym wse taki dumaje.* Chłop, jak napracuje się, śpi, a pan, chociaż jednem okiem śpi, drugim wciąż rozmyśla. Takby się więc zdawało, że dola kresowa szła, pozostawiając i w dalszym rozwoju rysy podstawowe, przekształcając się w miarę zachodzących przemian dziejowych.

Przebrzmiały walki, kraj stał się własnością cudzą, ale

Polacy na kresach to była zawsze owa warta strażnicza, przechowująca poczucie trwania i obrony na rubieżach Rzeczypospolitej, święcie piastująca miłość tradycji i wiarę, że Polska wymarzona „będzie".

Wiarę tę przekazywały pokolenia pokoleniom, w tych uczuciach rośli młodzi osadnicy na Wołyniu, Podolu, Ukrainie, zwartą siłą zgrupowani przy warsztatach pracy polskiej, wynosząc przekonanie, że duże obszary ziemi w polskiem ręku są Polską, która trwa.

Nie mogąc mieć szerszego ujścia dla uczuć narodowych, odsunięci od prac państwowych, oddaleni od Polski, całą duszę skupili w tem jednem pojęciu, iż nie wolno sprzedawać ziemi. Ziemia sprzedana szła w obce ręce i tem samem waliły się środowiska polskie, które zgromadzone przy tych obszarach, stanowiły podstawę polskiego życia na kresach. Z jakąś wzgardą i potępieniem obrzucano tego, kto lekkomyślnie ziemię swą sprzedawał obcemu, uważając go za zdrajcę i odstępcę!

Tak rozumiały swój czyn ówczesny te pokolenia „najsmutniejszych", którym sądzoną była epoka przymusowej bezczynności dla zachowania miejsc polskich pracowników, fachowców, inteligentów. W tem haśle pozornie skromnem była samoobrona przed wrogiem, była wola nieustępliwa, która milcząc protestuje.

Dziadowie nasi mogli byli bronić ojczyzny w otwartej walce orężnej i nie obronili jej; synom i wnukom przypadł inny obowiązek w udziale. Trzeba było walczyć o tę ojczyznę codziennie, w każdej jednostce, w domu, rodzinie, szkole, kościele — słowem, jak za dawnych mohortowskich czasów, „śpiąc pistolet w mocnej dłoni trzymać!" Bo odkąd każda pierś musiała być warownią, każdy próg ojczyzną, każda dusza narodem, i tego dobra bronić trzeba było życiem całem. Z pozorem poddania i uległości prawom niewoli, z zatajeniem uczuć i myśli trzeba było stanąć do tej pracy trudnej, nieraz niemożliwej do wykonania, często tak zdradzieckiej, iż niepodobna było odkryć istotnych jej wartości — nieraz stawało się na niebezpiecznej pochyłości, w której jednak trzeba było zwyciężyć.

Stokroć milej było może unieść się zapałem, zorgani-

zować pracę szeroką, zgarnąwszy cały naród rozsiany w tem morzu obcem i nie bacząc na przeszkody zakładać ogniska polskiej kultury, tajne szkoły, bibljoteki. Byli tacy odważni tu i ówdzie i praca podziemna szła, rwąc się co chwila... Byli tacy, co pod grozą zsyłki lub konfiskaty, rezygnując z własnego życia i mienia, nieśli pracę twórczą w miasteczkach i wsiach ukraińskich. Praca ta jednak rwała się wciąż, krępowana obawą, bo ostre oko żandarma rosyjskiego przenikało tendencje i częstokroć nawet wygórowane opłaty i świadczone usługi nic nie pomagały. Wykrycie zaś pracy takiej było już jednocześnie jej zgonem, narażając jej uczestników na daleko idące konsekwencje. Każda taka praca najaw wydobyta budziła czujność policji i tamowała dalszy rozwój. Dziś, patrząc bezstronnie na to życie polskie na kresach z perspektywy lat ubiegłych, trudno się dziwić lub oburzać, że bardziej spokojna i mniej zapalna część społeczeństwa dla zachowania swych stanowisk, majątku, swobody i możności wychowania dzieci wstrzymywała się od udziału w tej pracy podziemnej, że na te młodzieńcze zapały rwących się bezsilnie a uparcie patrzano jak na szaleństwo. Bezwarunkowo, rola poddanych warunkom ówczesnym, toczących swój byt szary była rękojmią utrzymania egzystencji polskiego żywiołu. Nawet i owe gdzie niegdzie powstające śmielsze prace polskie, dzięki usunięciu się od nich przeważnej liczby Polaków kresowych, mogły w cieniu rozwijać się i rosnąć. Nikomu nie przychodziło na myśl, że wśród tych zrezygnowanych i milczących, oddanych rodzinie i majątkowym zabiegom mogły się budzić myśli jakiejś nielegalnej roboty i ta obojętność pozorna jednych niejednokrotnie stanowiła mur ochronny dla powstających tu i ówdzie prac.

Milczano, ale w głębi nie sprzedano nigdy uczuć. Marzenia wykołysane przeszłością bohaterską, wiecznie drogie i święte, w zatajeniu czekały na taką chwilę — ale, że milczeć musiano, tem były najsmutniejsze. Na tle życia odsuniętego od prac państwowych i społecznych paczyły się nieraz charaktery. Przymusowy zastój spowodował wiele bolesnych i niepowrotnych odejść. System szkolny gwałtownie rusyfikował, wprowadzając do domów nawet przymusowo książkę

rosyjską jako robotę wakacyjną, zadając olbrzymią ilość dzieł rosyjskich do przeczytania i tym sposobem rugując bezwzględnie polską lekturę. Historja Iłowajskiego, fałszywie komentująca historję polską, w umysłach młodych nieciła zamęt i ból, lub też ujemnie kształciła uczucia narodowe. Wpływ ducha rosyjskiego nieraz przenikał i przekształcał tak dalece polskie dusze, iż młodzież szukając ujścia dla burzącej się krwi młodej ginęła dla Polski na zawsze w szrankach rewolucyjnych związków rosyjskich. Bolesny przykład jawnego terroru daje nam rok 1890, kiedy to 36 polskich uczniów szkoły w Żytomierzu nie dopuszczono do matury za to, że założyli koło samokształcenia się w języku ojczystym i że nie chcieli brać udziału w donosach i szpiegowaniu kolegów, do czego zmuszał ówczesny dyrektor, znany rusyfikator Sidorow.

Zamożniejsza inteligencja, ziemianie jeździli rok rocznie do Warszawy, by spojrzeć w dokonywującą się tam pracę polską, nacieszyć się polską mową, ujrzeć polską scenę... lub też do Krakowa, by się tam „najeść, napić ojczyzny". Mając w oczach żywe obrazy Polski kontuszowej, odurzeni wolnością obchodów manifestacyjnych na wielkiej scenie „Dwadzieścia kroków wszerz i wzdłuż", wracali do swej Pipidówki pełni nowych wrażeń, lęków i protestów... A w głębi rosło jakieś ciche zamyślenie, jakaś modlitwa strażnicza ognisk rodzinnych, którą tak piętnuje poeta Wyspiański jako „zaprzysiężenie grobom". A jednak ona to w kornem skupieniu ratowała Polskę, przez nią w owym czasie pokutnym Polska trwała i przetrwała, bo był to ów bój bezkrwawy, w którym „o duszę walczono duszą".

Pałace, dwory i dworki to były ogniska kultury polskiej, rozsadniki polskiej myśli. To były przytułki podczas wakacyjnych urlopów dla niejednego uczonego, literata, poety, artysty, zmęczonego życiem miasta. Jakżesz spieszyli w te gościnne progi ziemian kresowych, spędzając tam nieraz długie miesiące, by w ciszy i spokoju, w warunkach odpowiednich dla pracy ducha, wzbogacić polską sztukę, wiedzę, kulturę nowem dziełem, nową zdobyczą! A te arcydzieła malarskich mistrzów naszych, skupywane na wystawach, zapełniające sale, te olbrzymie księgozbiory, zawierające

nieraz bezcenne materjały dla uczonego, historyka, poety, czyż to nie były namacalne dowody pielęgnowania ducha narodowego i tej miłości tradycji przechowującej wiarę w jutro Polski?

To były gwarancje trwania i budowania na przyszłość. Odrzucano narazie pracę podziemną, nielegalną, na chwiejnych podstawach, aby trwać w całości, aby nie obalić tego, co istniało, aby przechować i utrzymać.

Ilość ziemi w posiadaniu polskiem na Wołyniu, Podolu i Ukrainie wedle obliczeń dosięgała 3 miljonów hektarów, a to posiadanie rozwijało kulturę rolną, przemysł krajowy, utrwalało na tym zanikłym, zatęchłym ułomku wschodniego barbarzyństwa i dzikości tchnienie ducha i myśli. Uniemożliwione współżycie bliższe z ludnością miejscową i z pewnym odsetkiem polskiego włościaństwa i tak zwanej drobnej szlachty nie zatamowało jednak w zupełności pewnego dobroczynnego wpływu i pomocy, której ośrodkiem pozostawały zawsze dwory. Wraz z zanikiem polskości na kresach, wraz z hasłem „śmierć panom, śmierć burżujom", odeszło z ziem tych prawdziwe życie.

Jednak przez lat dziesiątki pielęgnowany ideał trzeźwości, trwania przy majątku jako jedynej ostoi polskiej, zacieśniał dusze i wyjaławiał myśli. Bezwzględne poddanie obcemu rządowi, który był uważany jako swój, z tego względu, iż cesarz rosyjski tytułował się królem polskim i wielkim księciem litewskim, wywoływał przymusowy zanik dążeń i w wielu wypadkach wykoszlawiał serca. Wychodząc z tego założenia, iż przysięgłszy rządowi nie wolno było przeciw niemu występować, nie wolno było nawet pragnąć niepodległości, kurczono duszę, kaleczono język, zatracano indywidualność polską... Oficjaliści, drobni właściciele, dzierżawcy i pracownicy fabryczni i rolni, ci którym brakowało funduszów na wyjazdy i odwagi na wypowiedzenie swych uczuć, ci najbardziej skazani byli na poddanie się temu losowi.

A przecież, kiedy w latach 1905 i później zaczęły odzywać się głosy wolnościowe, kiedy już wolno było myśleć o narodowej swobodzie, najpierwsze właśnie, najżywiej czujące okazały się te z pozoru zanikłe dla polskości dusze —

ci pracownicy, których synowie kuli w gimnazjach rosyjskich, przyjmując obojętnie wszystkie wpływy i poglądy dla karjery i przyszłości, te skromne panienki gimnazjalistki, których jedynem wyjściem były hasła rosyjskiej demagogji, te domy gdzie dla taniości kupowano rosyjskie książki i tworzono bibljoteki z wydawnictw „Niwy", najpierwsze stanęły do apelu. Jakby jednej chwili opadł pokost zewnętrzny przymusowego marazmu i zamanifestował się Polak, patrjota żądny pracy polskiej.

Cześć wam ubogie zagrody, szarzy pracownicy, iżeście tak zaraz, w tej chwili osobliwej, usłyszeli ów dzwon śpiżowy dzwoniący na powstającą ojczyznę! Każdy wasz ciężko zarobiony grosz dany na wojsko polskie, czy też na szkołę polską stwierdzał ów tak długo hamowany wybuch żywiołowego odczucia i radości, którego już nie było potrzeby ukrywać i który rodził nadzieję, wiarę, iż „nie zginęła".

Jeżeli zatrzymany w rozwoju, zachwiany w granicach dawnych duch Polski jednak trwał w pałacach i dworach, gorzej bywało z tą młodszą bracią, z tą, do której dostęp był wzbroniony, do których tylko czasami, ukradkiem dochodziło słowo otuchy i pokrzepienia.

Na Podolu, Wołyniu, a nawet Ukrainie nierzadko spotykało się całe osiedla zajęte przez ludność czysto polską — chłopów mazurów całemi rodzinami różnemi czasy sprowadzanych przez ziemian polskich dla prac rolnych. Skupienia takie w większych ilościach ludu polskiego chroniły ich od wynarodowienia; złączeni życiem wspólnem przechowywali właściwości narodowe, obyczaj i język, nie dając się pochłonąć większości ludu ruskiego. Bronił ich kościół, usuwali się z pod obcego wpływu w ścisłem, rodzinnem złączeniu. Szkoła nie obowiązywała, więc dowolnie można było uniknąć nauki rosyjskiej, zato nierzadko spotkać można było ojca lub dziadka, uczącego polskiego pacierza i pokazującego na starym, wytartym elementarzu polskie litery...

Ale najsmutniejsi z najsmutniejszych, najbardziej wydziedziczeni i upośledzeni to byli ci zagonowi, małorolni lub bezrolni, szlachta z dziada pradziada, herbowni Polacy o pięknie brzmiących nazwiskach, gdzieś od Jagiellonów, lub Batorego ród swój wywodzący. Tendencją rządu było, aby

spłynęli w jedną masę chłopów ruskich, zmieszali się z ludnością miejscową, co też stawało się powoli, przez ciągłe wspólne obcowanie, przystosowanie do wspólnych potrzeb, przez małżeństwa, przez to współżycie, w którem nie było żadnego powiewu, żadnej myśli wyróżniającej ich. Hasłem też ich było: „nie wyróżniać się", aby nie drażnić dzikich instynktów. Podobni tym anemicznym, bezramiennym sosnom, wciśniętym w las szeroko rozrośniętych dębów i buków, zanikali. Małżeństwa mieszane odrywały całe rodziny od Polski, zapisując je do ksiąg prawosławnych. Według prawa rosyjskiego dzieci takich małżeństw musiały być prawosławne. Ze zdumieniem rok rocznie spostrzegano zmniejszanie się elementu polskiego. Mówiono: „Jeszcze pięćdziesiąt, dwadzieścia lat temu cała Janiszówka-Bohatyrka, miejsce rodzinne Bohdana Zaleskiego, to były wsie katolickie, polskie, dziś ledwie kilka chat pozostało". Przystosowywali się, wsiąkając niewidocznie w żywioł miejscowy, zapominali mowy, plącząc jeszcze zniekształcony pacierz polski, zachowując zwyczaj wielkanocnej spowiedzi, której już nawet po polsku odbyć nie potrafili. Stawali się żyjącem odbiciem owego Zabudy z „Pana Balcera", który wszystko zapomniał.

„Od swoich my odeszli, a tutaj nas nie chcą", mówili żałośliwie. Niezatarte różnice pozostawały, drażniąc ruskiego chłopa, wywołując zawiść lub pogardę. Delikatniejsi, mniej zaprawieni do pracy, słabsi fizycznie, nieraz nie umieli, czy też nie chcieli sprostać robocie, szybciej i sprawniej wykonywanej przez chłopa Rusina, narażając się nieraz na jego lekceważenie. Znienawidzoną też bywała taka synowa „szlachcianka" „cia z chwostom", jak ją zwali pogardliwie. W tem wszystkiem tkwiła ich tragedja. Coraz częściej od 1905 r. powtarzające się agitacje, burzące lud miejscowy przeciw „panom", groźnie zwracały się przeciwko nim, tej pozostałej garstce drobnej szlachty, która się coraz bardziej kuliła, aby ujść niepostrzeżenie. „Was najprzód wyrżniemy, boście także „lachy" wołano. Nazwę ich „szlachta" tłumaczyli „szlajusyjsia", — włóczęgi. Takie warunki, takie uczucia, przeradzając się w bolesną trwogę, znieprawiały ten smutny odsetek polskiej ludności, która już tylko pragnęła spokojnego życia. Zdarzało się, iż zaniedbywano nawet chodzenia do kościoła,

byleby nie zwracać na siebie uwagi. W chatach mówiono nawet między sobą po rusku, a na zapytanie dlaczego przynajmniej u siebie w domu nie starają się przechować język ojczysty, odpowiadali: „Tak my już przywykli! My tu jak mysz pod miotłą siedzimy — zabiliby nas inaczej! Nam straszno!" Czasem, czasem, stara jak świat babcia próbowała odezwać się po polsku, kiedy się ją tak zaszło niespodzianie, potrafiła wydobyć z zamierzchłej pamięci wspomnienia poległych pod Dubienką... Bywało, iż w poufnej pogawędce ośmielał się „Zabuda", rozwiązywały się usta i oto opowiadał o ojcu — dziadku, którzy zginęli w powstaniach, o lasach, gdzie się kryli przed wrogiem... I wówczas z głębi kufrów wyciągano stare, zbutwiałe papiery, dowody szlachectwa, herbowne ślady zasług dla ojczyzny, nadania królewskie z XVII wieku jeszcze — i cicho z pietyzmem i łzą w oku układano je znowu w tychże miejscach. Tak się czasem udawało odsłonić rąbek tych dusz... Zabuda mówił i pamiętał.

Ale, bywało gorzej. Kościół jedyne miejsce, gdzie mogli słyszeć katolicką „pańską mowę" zbyt wielkiem, nieraz paromilowem oddaleniem utrudniał dostęp. Z konieczności nieraz, niedostatecznie poinformowani, dla chrztu lub pogrzebu udawali się do miejscowego popa, sami niebacznie tym sposobem wpisując się w księgi prawosławne.

Złe wspominki targały nimi, nie umieli przebaczać, nie chcieli rozumieć. Jakieś dawne procesy graniczne o kawał gruntu dworskiego, te źle uświadamiane tendencyjne powstania polskie, o których nauczano, iż panowie chcieli powrotu „pańszczyzny" i tak nawet przekształcono pieśń narodową: „pańszczyznę racz nam wrócić, panie!" To stanowiło nieprzyjednanie i zaciśnięcie się coraz większe w *status quo*. Inteligencja ziemiańska, pragnąca przebić ten mur niechęci, wchodząc do ich chat z miłością ofiarną, nieraz narażona bywała na bolesne przyjęcie. Nieraz zatrzaskiwały się drzwi z groźbą i łajaniem. A kiedyś jasno i dokumentnie tłumaczył jeden ponury szlachcic na wzmiankę o polskiej nauce: że się oni nie dadzą dziś wciągnąć, już oni nie tacy i wiedzą dobrze za co to rząd więził i skazywał na wygnanie, wiedzą czemu to panowie chodzili po lasach... Nie, oni nie dadzą dzieci

na żadną polską naukę... to na nic!" Inni z niedowierzaniem kiwali głową: „Niech się uczą po polsku, ale to im nic nie da!"

Najtrudniej było przezwyciężyć tę nieufność — nie szczędzono zapału, aby dopiąć celu. Byli tacy co potrafili pogodzić uczęszczanie na tajną naukę polską i oficjalne chodzenie do szkoły wiejskiej. W 1900 roku zorganizowano w najbardziej zapadłej części Ukrainy, w Taraszczańskim powiecie, dwie formalne cztero klasowe szkoły polskie, które pod oficjalną nazwą szwalni i stolarni garnęły chłopców i dziewczęta, dzieci polskiej ludności wiejskiej — i dzięki przychylności ówczesnego prystawa, dobrze opłacanego, który w tych zakładach chciał widzieć tylko „stolarnię i szwalnię", przetrwać zdołały lat dziesięć. Szkoły te przez szereg lat budziły ruch polski na wsi i garnąc polskie ziemiaństwo do współpracy, stały się podstawą dla przyszłych pionerów polskości wśród drobnej szlachty polskiej. Dzieci, wracając do chat, swych protestowały ostro przeciw mowie obcej z rodzicami i rodziną; wiadomości wynoszone ze szkoły imponowały rodzicom, którzy z większą ufnością powierzali dzieci opiece instruktorów polskich. Nadchodziły liczne prośby o przyjęcie na naukę tak, że szczupłe ramy zakładów nie były nieraz w stanie sprostać zadaniu, które się rozszerzało, rosło w oczach. Jednocześnie po 1905 roku poczęły się sypać błagania ludności ze wsi sąsiednich o zorganizowanie takiej szkoły u nich, zobowiązania przyjęcia na siebie wszelkich kosztów utrzymywania nauczycieli, ofiarowanie bezpłatnego mieszkania oraz miejsca dla szkoły. Rok 1911—1912 wniósł gwałtowne zmiany, rzucono się z zażartością na te zapoczątkowane zbożne prace; dzięki tylko uprzejmości niezwykłej „prystawa" oba zakłady cichutko, jak powstały tak też pokryjomu przestały istnieć. Te same dzieci, które kilka lat temu kryły się przed opieką polską, które narazie uciekały jak dzikie stworzonka, nie rozumiejąc usiłowań pracy kulturalnej polskiej, po kilku latach starań usilnych zjednane, przeobrażone — oto w tej chwili okrutnej, gdy im zapowiedziano koniec, zamknięcie nauki, powrót do domu, z płaczem rzuciły się na kolana wołając: „Co my im zrobiliśmy,

jacy ludzie są niedobrzy, czy oni wiedzą jaką krzywdę nam robią!"

Wiele dworów przyjęło częściowo rozpierzchłą gromadkę dzieci, wedle możności dopełniając przerwaną naukę, w ukryciu dalej pod różnemi pozorami kształcąc dzieci i wysyłając je do Warszawy do seminarjów nauczycielskich lub zakładów gospodarczych. Takie próby ryzykowne pod różnemi pozorami powstawały w różnych częściach Wołynia, Podola i Ukrainy, przeważnie po miastach w Kijowie, Żytomierzu, Berdyczowie, Kamieńcu, Winnicy, tworząc tajne koła oświaty, które roznosiły na prowincje swe kosztowne dobroczynne ziarna.

Nie chcę tu wymieniać nazwisk tych odważnych założycieli na polu narodowej twórczości, aby nie pominąć tych, którzy pozostali ukryci, nieznani do końca dzięki ostrożności swej mrówczej, podziemnej roboty, która właśnie dlatego dłużej i wydajniej działać mogła.

Nazwiska się zamazują, pozostają plony. W roku 1917 zawiązała się pierwsza oficjalna organizacja „Rady okręgowej" a później „Polski Komitet wykonawczy", który gromadzić miał rozsianą polskość na kresach pod jedną naczelną władzę, która przedstawić miała potem w Warszawie siły polskie pozostałe na dawnych rubieżach rzeczypospolitej. Kiedy olbrzymi pochód narodowościowy rozwinął się na ulicach Kijowa, pozdrawiając wolność ludów, ludność polska ze wszystkiemi organizaciami swemi, szkolnictwem ludowem, bracią rzemieślniczą, pomocą polskim żołnierzom i wygnańcom, Komitetem wykonawczym, polską Macierzą szkolną przesunęła przed oczami zdumionych obywateli miasta. Szli długo, w porządku, sprawnie, z chorągwią, na której Orzeł Biały i Matka Najświętsza świeciły jak pochodnie wieczne, a śpiew za ojczyznę lał się w przestrzeń zgodnym chórem. Patrzano z niedowierzaniem i niechęcią; słychać było z różnych stron głosy nieprzyjazne: „Co to jest, skąd ich tu tyle się nabrało". Wierzyć nie chciano, że ta ludność polska przetrwała w ciszy i skupieniu hodując naród.

Jednak z liczby tych, którzy pracę swą ofiarną z poświęceniem życia całego nieśli, aby przechować Polskę w sobie cisną mi się pod pióro nazwiska dwa, które przemilczeć trudno.

Pamiętam niewymowne chwile spędzone w ciasnych pokoikach na najniższem piętrze u tak zwanej powszechnie św. p. „babci" Ułaszyn w Kijowie. Gromadka dzieci obsiadła duże podłużne stoły i sypią się pytania i odpowiedzi jasne, zwięzłe, śmiałe, świadczące o rozbudzonych sercach i dobrze przygotowanych, rozwiniętych umysłach. I ten dzień piękny, kiedy na sali polskiego klubu „Ogniwo", w tymże Kijowie, w sali zapełnionej po brzegi polskimi obywatelami ukazała się drobna, nieco pochylona postać, Józafata Andrzejowskiego, powracającego z wygnania, na które był skazany za tę robotę polską tajną, oświatową, za zorganizowanie narodowe całej rzeszy robotników swej fabryki ceramiki — za opiekę nad dziećmi ich, za całe umiejętne, długotrwałe ujęcie tej zbożnej pracy. Powstał tysięczny tłum i długo niemilknące oklaski witały powracającego pracownika, w głębokim hołdzie do stóp jego padając.

I oto pod egidą i za przykładem tych ludzi krzewiła się oświata polska, aż zabłysła ową gwiazdą cudną 1917 roku, od której blasku ćmiły się oczy wrogów.

Lata późniejsze, zupełnie swobodnie rozwijającej się polskości, kreśli Jan Kornecki w książce swej: „Dzieje oświaty na Rusi", duże wspomnienie mieści się także w broszurce o sejmie i polskim Komitecie wykonawczym z roku 1917.

Znamienne jest, że od 1915—16 roku polska praca wybuchła lawą gorącą. Długo wstrzymane a niewygasłe uczucia przemówiły. Polska świtała... I na twarzach tych ludzi skupionych w jednej myśli, w jednej nadziei, w jednej bezprzykładnej pracy nad siły, odbił się naprawdę ogień Boży. Pewność, że „ta, co nie zginęła, powstanie z naszej krwi", dodawała lotu. Od poddaszy do suteryn, z chaty do chaty, cierpliwie, bez odpoczynku spisywano ludność polską wsi, miast i miasteczek — i dzień każdy przynosił swój plon. Ten przegląd i stwierdzanie polskiej ludności to była podróż po nieznanej krainie nowych odkryć lub rozgoryczeń, codziennie rodziła się Polska lub padała w gruzy.

Wielu wracało zapomnianych, wielu nie przyznawało się do polskości, kontentując się nazwą „katolik", ale Polska rosła z dnia na dzień mocniejsza, pewniejsza, bardziej zwarta w sobie. Bywały sceny rozczulające, wrażenie, iż na-

reszcie wolno być Polakiem i wolno mówić o tem upajało, podniecało, więc wielu, ośmielonych i już pewnych, radośnie tłoczyło się do zapisów — powracało do katolicyzmu gremjalnie. Wyrwy bolesne i odstępstwa goiły te chwile serdecznych powrotów. W tem była wiara, otucha, przyszłość. Istotnie, zważywszy warunki i okoliczności nieprzyjazne, nie oburzać się należało, że ich tak mało już było, ale dziwić się i radować, że ich tak wielu zostało.

I oto z tych serc najsmutniejszych szły nieraz rozrzewniające w swej prostocie hyperbolicznej słowa. Tak mówił Bratkowski, jeden z seniorów tej drobnej szlachty, wspominając czas ubiegły: „Było tu nas wielu, staliśmy na moście, nieraz zmuszano nas, aby przejść na tamtą stronę i nawet może trzeba było przejść, ale my staliśmy i stoimy dotąd i tak stać będziemy". Rodziły się nowe siły codziennie coraz mocniej rozbrzmiewało Polską.

Przyjście wygnańców polskich w 1916 r., tego chłopa polskiego, wywarło ogromne wrażenie na ten lud polski z pod wiejskiej strzechy. Uwierzono nareszcie, że Polak to nietylko „pan", ale to naród, który stanowi Polskę, że ona była naprawdę i stanie się jeszcze, jeśli o to dbać będziemy. Wołyń, Podole, Ukraina te ziemie przed rozbiorami stanowiące jedno z Polską, po zaborach powszechnie „zabranemi prowincjami" zwane, zakipiały, zabiły jednym tętnem, otworzyły się nagle ukryte głębie pragnień, w których widniała tylko Polska. Nie było dworu, dworku, pałacu, na wsi i w mieście, gdzieby zwarta praca pomocy wygnańcom, opieki moralnej, roboty oświatowej nie trwała szczerą myślą, nie organizowała nowych placówek, pociągających rzesze całe do czynu. Na całym obszarze Wołynia, Podola i Ukrainy zaroiło się od szkół, a szkoła polska i każda organizacja polska była wzorem ładu, sprawności, umiejętności, która imponowała obcym. Rusini ubiegali się o zaszczyt przyjęcia dzieci do polskiej szkoły. Żywioł polski rósł i potężniał; duży wpływ na rozwój języka miała ta napływowa ludność wygnańcza, już nie wstydzono się mówić po polsku, polska mowa z dumą i pewnością rozbrzmiewała we wszystkich chatach.

A wielka burza zbliżała się hucząc i grożąc. Nadchodził rok 1917.

Zdawna tlejące iskry w chłopie ruskim, moskiewsko-bolszewicka propaganda wybuchła strasznym płomieniem, w którym spłonąć miała i wiara tego ludu i ci, którzy wiarą tą zawsze żyli. Pracy nie przerywano. Burza już zrywała dachy, podkopywała grunt pod nogami, a złączona w zapamiętałej pracy inteligencja polska nie odrywała oczu od tego co się rozpoczęło tak wspaniale — pracowano wśród wichru i burzy. I ktoby spojrzał na tę garstkę polską wśród wrogich fal obcych, wśród rozpadających się podstaw społecznych, z zaparciem się i oddaniem sił wszystkich budującą i tworzącą wśród rozpętań wściekłych żywiołów, wziąłby ją za garść szaleńców.

Istotnie to była praca szaleńców, której co chwila groziła zagłada. Od tych szaraczków, od tych wczoraj jeszcze nieznanych, jeszcze dalekich, dziś już bliskich i swoich szła otucha, pociecha. Mówili: „Trzeba trwać, trzeba siedzieć, aż się dach zapali nad głową".

I trwaliśmy, aż się zapalił dach. A kiedy się zapalił, kiedy w gruzach legł dobytek wiekowy, prace ostatnie, myśli, które karmiły pokolenia, kiedy runął „dom"; ognisko pogody, dobra idei twórczej, kiedy na głowy ziemian polskich każdego inteligenta naznaczono ceny, a teror jak dym dławiący zatruwał wszystkie oddechy, kiedy wszystko waliło się w krwawych ogniach i jękach męki okrutnej... kto mógł, biegł do Polski,... kto nie mógł...

Gdzie wy dziś? Gdzie wy, coście z błogosławieństwem rodzicielskiem, z piersią wzruszeń pełną stali u progu pierwszej oficjalnej szkoły polskiej, powtarzając nabożnie słowa polskiej narodowej pieśni; wy co zebrani w chatach, łowiliście chciwie opowiadania o Polsce w kajdanach i o tej drugiej już wolnej i niepodległej słuchali, iż ledwie wam serca z radości nie pękły! Czy żywiście, czyście umarli w męczarniach prześladowań, czy też zmożeni walką, torturami, przemocą, chylicie znękaną głowę pod nowe, straszliwsze jeszcze jarzmo?

Te polskie dzieci nieszczęsne, skazane na bolszewickie zwyrodnienie, te nauczycielki ofiarne, które nie chciały ich porzucić, by czuwać cichym wpływem nad duszą przeszłości polskiej. Te rodziny bez środków, te wsie obałamucone, ci

zmuszani do pracy, od której z ochydą odwracały się serca, — a ręce i myśli przyjąć musiały, aby żyć. Ci kapłani święci, te dusze misyjne, wpatrzone w ducha ludzkości, niosące sztandar Boży? Wywieźć ich chciano, uratować, bezpiecznie w Polsce umieścić. Kiedy z tem przyjechano do Kijowa, ksiądz Naskręcki i ksiądz Skalski odpowiedzieli: „Przyjdźcie jutro do kościoła!“ A gdy nazajutrz weszli warszawscy posłowie do kościoła, uderzyła ich oczy zdumione świątynia po brzegi zapełniona ludem. To była odpowiedź czcigodnych kapłanów: tych potrzebujących, stroskanych, rozbitych nie mogli przecież, nie chcieli opuścić.

I pozostali. Nie ulękli się prześladowań, mąk, tortur, które stały się udziałem nieskończonej ilości męczenników, których imiona ognistemi zgłoskami zapiszą się na krawych kartach historji.

Zostali, bo byli potrzebni.

A ci, co dotarli, co przez wszystkie piekła bolszewickie dobili wkońcu do ojczyzny, padli na kolana, całując proch ziemi w ślubowaniu dozgonnem. Wszyscy stanęli do pracy. Jak kto mógł i umiał, odważnie, śmiało, bez fałszywego wstydu, z obawą jedynie, aby na zagonie ojczystym nie okazać się bezpożytecznym, byleby znaleźć miejsce, byle pracować. Ciasno było w ojczyźnie, rozpychano się, deptano wzajemnie. Dzień po dniu, cicho, z poddaniem zdobywać trzeba było szacunek i zaufanie rodaków. Walka o byt gorzką jest. W walce tej niejeden stawał bezsilny! Ale nikt, nigdy nie zaszemrał przeciw losom, które wzamian za byt niezależny, za dach swój własny, dały mu niepodległą własną ojczyznę.

Za nią tylko dziękowali Bogu, mówiąc z dumą: „Mamy Polskę!“

Szeregi bladych, smutnych kobiet, igłą lub szydełkiem zarabiających na chleb powszedni, dobijających się o najzwyklejszą pracę kuchenną lub pokojową, legjon nauczycielski, z uśmiechem witający dzień troski i głodu, mężczyźni w wytartych, wyłatanych ubraniach, pędzeni z biura do biura, wyczekujący napróżno!...

A ta młodzież polska, te polskie dzieci, z ekstazą i nadzieją biegnące do Polski jak do matki. Jęk mordowanych

rodziców, syk rozpadających się w płomieniach domów idzie za niemi i znaczy się w sercach przerażającem odbiciem. Żywot każdy, to bezmiar rozwijających się cierpień, na które niema wyrazu. Wikłają się straszne sceny i zapadają w bezdeń głucho. Ból tam tkwiący dostarczyć może na długie lata tematów do nieprawdopodobnych powieści. Ludzie to przeżyli i przeżywają.

Młodzieńcy, dzieci prawie, na pierwsze wezwanie stają na rozkaz Ojczyzny w obronie przed najściem bolszewickiem. Wielu ginie śmiercią walecznych, wielu przynosi zarodki nieuleczalnych chorób. Przejścia na Ukrainie, praca nad siły, wojna, źle wychowują.

Oni wychodzą z tego zwycięsko. Dzięki towarzystwu pomocy dzieciom i młodzieży polskiej z kresów, organizacji niedobitków kresowych, znajdują dach, opiekę, kończą szkoły. Potem w ubogich ogniskach akademickich, powstałych także za staraniem tychże kresowców, idą dalej. Uczą się i zarobkują, często upadając w pracy nad siły. Uczą się, by nie być ciężarem ojczyzny.

I wrócić do swego kraju.

Ojczyzna i kraj ojców, te dwa uczucia załamują się w sercach podwójnem ukochaniem. Cel jasny grzeje i przyświeca w tej drodze dalekiej jeszcze do przebycia. Trudno odwrócić wzrok od swej kolebki, nie odchodzi dusza od początku swego.

W wizjach prawdopodobieństw niemożliwe staje się możliwe.

Nadchodzą wyczucia przemian, powrotów, zjednań, snują się nici misyjnych przeznaczeń. Huczą z dna Dniepru trąby Bolesławowe i strażnicy Złotej Bramy przynoszą wołania: „Do pracy zwartej na zostawionej placówce!“ Nadzieją żyje młodzież stepowa.

Dla wykończenia jeszcze jeden obraz przesuwa się przed oczami.

Jest potęga myśli, która przekracza ciasne ramy polityki ludzkiej — są czyny, będące owocem natchnień, nie osądzone przez ludzkie rozumowania. Znaczenie ich pogłębia się twórczo poza granicami świata realnego.

Wchodząc do Kijowa, wojsko polskie było objawem majestatu Najjaśniejszej Rzeczypospolitej.

Niema słów w ludzkiej mowie na oddanie wrażeń i przeżywań tych „urodzonych w niewoli, okutych w powiciu!“ Nie dziw, iż pękały serca radosne, iż oglądały zbawienie.

Za to uniesienie niezapomniane serc „najsmutniejszych“, za potwierdzenie dziejowej przemiany, za ukazanie Polski żywej, działającej, niepodległej, za te nagle pobladłe twarze wrogów, niech będzie błogosławione szaleństwo.

Niech będzie błogosławiony ten, który je spełnił, ożywił karty dziejów naszych blaskiem dawnym, wskrzesił i umocnił nadzieję, z za mgły ukazał zarysy przyszłości.

Zwycięstwo tym, którzy wierzą.

Janina Przecławska.

Sądy w polskich lożach masońskich.

Dzieje polskiego wolnomularstwa wieku osiemnastego i pierwszego dwudziestopięciolecia wieku dziewiętnastego są bardzo mało opracowane. Jedynym historykiem „zakonu sztuki królewskiej" u nas był ks. Stanisław Załęski, który w swej książce *O Masonji w Polsce od r. 1738 do 1822*, opartej przeważnie na papierach po wielkich mistrzach Ignacym i Stanisławie Kostce Potockich, dał rzeczowy przebieg dziejów tego stowarzyszenia.

Wiele kwestyj nie zostało jednak jeszcze wyjaśnionych i ustalonych. Dlatego też każdy, choć drobny przyczynek, może mieć swą wartość.

Zapoznawszy się z dziesiątkami woluminów, zawierających rękopiśmienne materjały wolnomularskie, które składają się przeważnie z oryginalnych protokołów posiedzeń lożowych pierwszego dwudziestopięciolecia wieku dziewiętnastego,[1]) zebrałem poszczególne wypadki przekroczeń wolnomularzy przeciwko przepisom lożowym. Zajścia te ożywiają ogromnie jednostajne i szablonowe protokoły, w których z dnia na dzień powtarzają się identyczne opisy obrzędów.

Loże polskie do r. 1784 rządziły się ogólnie przyjętą w wolnomularstwie zachodniem konstytucją Andersona. W r. 1784 została przyjęta nowa konstytucja, opracowana przy wybitnym udziale wielkiego mistrza Ignacego Potoc-

[1]) Księgi budownicze lóż Kap. Br. Zjedn. pod Gwiazdą Wschodnią świątyni Minerwy; Rapports sur divers objets (Archiwum Akt dawnych w Warszawie); Pisma masońskie Jakóba Szymkiewicza (Rkp. Nr 3585 Bibl. Jagiel.).

kiego i sekretarza królewskiego, Maurycego Glair'a. Konstytucja ustalała ustrój Wielkiego Wschodu i podległych mu lóż kapitularnych i symbolicznych.

I.

Każda loża wolnomularska miała urzędników, obieranych na rok przez członków i urzędników, mianowanych przez kierownika loży — mistrza katedry. Do pierwszej kategorji należeli pierwszy i drugi, dozorcy, mowca, sekretarz, podskarbi, mistrz obrzędów, sędzia, jałmużnik, pieczętarz, archiwista, miecznik, budowniczy - rachmistrz i dwaj stuarci. Do drugiej — zastępcy mowcy, sekretarza, mistrza obrzędów, i stuarta, a także dyrektor harmonji i gościnnik.

Sędzia lożowy obowiązany był zgłębić gruntownie prawa i obyczaje zakonu wolnomularskiego. W każdem postępowaniu sądowem winien wysłuchać zeznania stron i świadków i sprawdzić dokumenty. Powinien też wpływać na przeciwników, aby doszli do porozumienia. Nie był jednak sędzią wyrokującym, a przedstawiał loży jedynie projekt wyroku, który loża mogła przyjąć lub odrzucić.

Przy Wielkim Wschodzie Narodowym Polskim był urząd wielkiego sędziego. Pełnił on te same czynności, co sędzia lożowy, lecz przygotowywał projekty wyroków w sprawach, które wpłynęły do Wielkiego Warsztatu z odwołania od wyroków lóż. Od wyroku Wielkiego Warsztatu można się było odwołać tylko do wielkiego mistrza.

W r. 1784 w. sędzią był Aubert, płatny szpieg ambasady rosyjskiej. W latach 1811—1812 wybitny wolnomularz, szambelan Jerzy Wilczewski, a później generał Piotr Reych, Stanisław Podoski i inni.

Przedmiotem sądu lożowego były przestępstwa najprzeróżniejsze, a najczęstszem z nich udzielenie samowolne stopni wolnomularskich za pieniądze. Ustawy wolnomularskie przestrzegały też specjalnej etyki w stosunkach między członkami zakonu. Nieliczenie się z ustawami karano surowo. Sąd lożowy karał też za zwykłe przewinienia, jak to kradzież, obelgi, pobicie.

Zacznę od spraw o udzielenie samowolne stopni wolnomularskich.

W r. 1812 „oddalonym został na zawsze od związków wolnomularskich" członek loży toruńskiej „Doskonałego Zjednoczenia" mistrz Kałużyński, b. oficer 14 pułku piechoty w. p., „za złamanie przysięgi, iż się odważył wydać tajemnice wolnomularskiego zakonu, udzielając samowolnie dwom światowym za pieniądze pierwszy mularstwa stopień".

Czasem oskarżonego o podobne przewinienie spotykała kara łagodniejsza: Mistrz katedry warszawskiej loży kapitularnej „Braci Zjednoczonych pod Gwiazdą Wschodnią" doniósł braciom w końcu r. 1818, „że jeden z braci członków czynnych loży, stopniem mistrza zaszczycony, niepomny przyjętych na siebie przy wstępie do tego starożytnego Towarzystwa poprzysiężonych obowiązków, dopuścił się na jednym z braci, wtedy jeszcze, gdy ten brat, będąc światowym, przez niego do Towarzystwa był podany, uwłaczającego prawdziwej przyjaźni wymagania i tym sposobem stał się winnym interesowności, tem bardziej karygodnej, że ją na karb braterstwa dokonał". Sędzia odczytał projekt wyroku, „aby brat mistrz członek loży za żądanie naprzód kruszców od recepcji i to jeszcze wtenczas właśnie, gdy światowego sobie jeszcze nawet niedość dobrze znanego, do Towarzystwa zaproponował, a zatem na karb przyszłego braterstwa dopuścił się — przy ogłoszeniu mu wyroku stojąc nad kobiercem był napomniany i aby tenże brat na trzech posiedzeniach loży w stopniu ucznia *ab activitate* był zawieszony".

Jeden z braci zabrał głos i oświadczył, że brat sądzony dostatecznie jest już ukarany i zawstydzony przez wytoczenie mu sprawy i wystarczy w danym wypadku samo napomnienie. Sędzia zgodził się na złagodzenie i loża postanowiła wyrok: „Samo napomnienie, stojąc na kobiercu, miejsce mieć ma". Mistrz katedry wygłosił mowę okolicznościową, „jako każdy z braci, zaciągnąwszy obowiązek doskonalenia się w cnocie, pilne na swoje postępki mieć powinien oko, iż używając względem drugich łagodności, powinniśmy być dla samych siebie surowymi i niedowierzać własnym skłonnościom, jeden bowiem krok z drogi prawej uczyniony prowadzi nas do dalszych błędów i uchybień, do

tych zaś nawyknienie wtrąca nas nakoniec na bezdenne bezdroże".

Ciekawą jest sprawa słynnego szpiega Henryka Mackrotta - ojca, wydalonego w r. 1819 z loży warszawskiej „Świątyni Izys", gdy wyszła najaw jego działalność szpiegowska.

Loża, obawiając się gniewu wielkiego księcia Konstantego, nie mogła wskazać istotnej przyczyny usunięcia starego szpiega ze swego grona. Jako powód wskazała więc udzielenie samowolne przez Mackrotta pierwszych stopni wolnomularskich pewnemu krawcowi warszawskiemu. Mackrott apelował do Wielkiego Warsztatu, tłumacząc, iż nie on udzielił temu krawcowi stopni, a członek loży „Jedności Słowiańskiej", pułkownik Tadeusz Piotrowski. Wielki Warsztat wykreślił Mackrotta z liczby wolnomularzy i zawiadomił o tem wszystkie loże. Sądził też Piotrowskiego i skazał go na takąż karę. Mackrott zwrócił się do ostatniej instancji — wielkiego mistrza Stanisława-Kostki Potockiego, ówczesnego ministra wyznań religijnych i oświecenia publicznego. Potocki odmówił mu jednak pomocy. „Uczyniłem w tej sprawie — odpisał Mackrottowi — co osoby doświadczone w sztuce wolnomularskiej mi poradziły, jeśli p. Mackrott chce, niech obierze inną drogę, aby otrzymać, o co prosi, gdyż ja nie mogę i nie chcę mieszać się więcej do tego".

Niekiedy przyczyna wykreślenia z loży nie wskazana jest w protokole posiedzenia i przez to okryta tajemnicą: Przewodniczący loży kapitularnej „Braci Zjednoczonych pod Gwiazdą Wschodnią" oznajmia w lipcu 1818 r., „iż jak dobrowolnie poddaliśmy się prawu, które unikać każe wszystkiego, coby Towarzystwo, dobro ludzkości na celu mające, znieważać, a członków jego niegodnymi czynić miało, tak całego usiłowania dokładać należy, abyśmy obowiązkom naszym zdołali zadosyć uczynić. Gdy wszelako smutna doszła wiadomość, iż brat Teodor Czempiński takowym nie odpowiadał, wstęp przeto do świątyni zabroniony onemu zostaje".

II.

Niezmiernie zajmujące są przyczyny, dla których wystąpił w r. 1817 z loży mińskiej „Pochodni Północnej" członek Samuel Kostrowicki i stosunek loży do jego wystąpienia.

Loża „Pochodnia Północna" w piśmie z d. 1 października 1817 r. do loży prowincjonalnej litewskiej „Doskonałej Jedności" pisze, że czeladnik Kostrowicki przestał uczęszczać na posiedzenia lożowe. Nieuczęszczanie na posiedzenia zwróciło uwagę braci; dowiedziano się, iż Kostrowicki naśmiewa się i lekceważy związek i postarano się nakłonić go łagodnym sposobem. Wezwany do tłumaczenia się oświadczył, iż nie może należeć do wolnomularstwa, gdyż zakazane zostało bullami papieskiemi, o czem przy wstępowaniu do loży nie wiedział. Pismo jego „nie wykazuje żadnych niepodobieństw w wykonaniu zaprzysiężanych obowiązków, ale się tylko zakazem bulli papieskiej składa".

Loża „Pochodnia Północna" zabroniła Kostrowickiemu przyjmowania udziału w pracach i tak pisała dalej do loży prowincjonalnej litewskiej: „Przypomniawszy oraz braciom całą moc i okropność wykonanej przysięgi, tudzież groźność słów przeciw wiarołomcy, wymierzonych nie przez zemstę, lecz za obrazę najświętszych prawideł i niedotrzymanie dobrowolnie przyjętych obowiązków, zapowiedziała wieczną wzgardę z odniesieniem się w tej mierze do wyższej władzy. Żeby zaś takowe odszczepienie się od Towarzystwa mimo srogości przysięgi popełniającemu przeniewierstwo bezkarnie nie uszło i zgorszenia ten bezprzykładny postępek w innych braciach nie zaszczepił" loża prosi o ukaranie Kostrowickiego. „Niech on, odbierając zasłużoną pogardę od wszystkich na całej kuli ziemskiej rozproszonych braci, domierzoną mieć będzie sprawiedliwość, któraby mu się tak w zakonie, jak i w światowem dała uczuć znaczeniu. Loża wasza, w tej słusznej przeciwko gwałcicielowi najświęcej zaręczonych ustaw i podwakroć ponawianej przed Najwyższym Budownikiem Świata pełnej strasznego zaklęcia przysięgi, ma niechybną nadzieję, iż skuteczną i dobru zakonu naszego odpowiednią otrzyma rezolucję".

Kostrowicki złożył do loży na piśmie: „Uwagi względem obowiązków w niewiadomości przez Samuela Kostrowickiego przyjętych, a jak się potem okazało do wykonania niepodobnych". Kostrowicki pisze: „Między nieodbitemi powinnościami wyznawcy religji Rzymsko-katolickiej, których bez odpadnienia od tejże religji przestąpić nie można, liczy

się i wszystkim jest wiadome posłuszeństwo w rzeczach duchownych zwierzchności kościelnej, a mianowicie posłuszeństwo biskupowi rzymskiemu, jako najwyższej głowie całego Chrześcijaństwa Rzymsko-katolickiego Kościoła, nie słuchać Jego rozkazów jest to samo, co odpaść od społeczeństwa Kościoła i przestać być katolikiem". Kostrowicki odzywa się w końcu o braciach lożowych, iż „Owszem nigdy ich nie przestanie uważać za braci, za bliźnich swoich, mających prawo żądać po nim wszelkiej jaką dać będzie mógł pomocy".

Nie posiadam wiadomości jak postąpiła w tej sprawie loża prowincjonalna litewska „Doskonałej Jedności".

III.

Protokoły obrad urzędników warszawskiej loży „Świątyni Minerwy" zaznajamiają nas z kilkoma ciekawemi sprawami sądu lożowego. Loża ta składała się z niższych urzędników ministerjalnych i kupców.

W r. 1817 wynikła sprawa pomiędzy dwoma urzędnikami loży: budowniczym-rachmistrzem Aleksandrem Boreckim, w znaczeniu świeckiem komisarzem nadzwyczajnym budowli Korony i bibljotekarzem Feliksem Chwatkowskim, obywatelem m. Warszawy. Loża zleciła wolnomularzowi Janowi Gładyszowi, znanemu malarzowi, wykonanie portretu mistrza katedry Michała Woźnickiego. Portret był wykończony na dzień imienin Woźnickiego i uroczyście umieszczony w loży. Po kilku miesiącach Borecki doniósł loży, iż Chwatkowski dłuższy czas nie zdaje rachunku z pieniędzy, zebranych od braci na portret. Loża poleciła Boreckiemu, aby pomówił z Chwatkowskim. Po pewnym czasie Chwatkowski podaje na Boreckiego skargę o obelgi doznane w miejscu publicznem w obecności podskarbiego loży Pawłowskiego i brata Daszewskiego.

Urzędnicy loży wysłuchali skarżącego, następnie oskarżonego i świadka Pawłowskiego. Sędzia dał ustne wyjaśnienie. Zgromadzeni bracia po naradzie uznali, iż „brat oskarżony dopuścił się był istotnie obelg słownych przeciw bratu skarżącemu, który znowu okazał się nieregularny w zbieraniu od członków loży składki na portret brata Woźnickiego i dopuścił niejakiej zwłoki, co oskarżony uważając za zbyt

wielkie ze strony skarżącego uchybienie, z tego powodu traktował go nieprzyzwoitemi słowy i to stało się przyczyną zaszłego pomiędzy nimi nieporozumienia". Bracia nakłonili strony do zgody i Borecki z Chwatkowskim „przeprosili się nawzajem w sposobie prawdziwej i braterskiej miłości, zapominając wszelkiej do siebie urazy, a nadto oskarżony brat Aleksander Borecki zapewnił jak najmocniej dziś zgromadzonych braci, iż odtąd tak się zachowywać będzie, iż żadnemu z członków loży nietylko nie da więcej powodu do użalania się na niego, ale owszem starać się będzie zjednać dla siebie każdego przez przyzwoite obchodzenie się".

Sprawa więc zakończyła się zgodą stron, lecz po kilku miesiącach wynika w tejże loży sprawa, w której udział bierze znowu Borecki.

IV.

Podskarbi loży Józef Pawłowski, „obywatel handel utrzymujący", zapozwany był przed trybunał handlowy przez braci Federowiczów, jednego, członka loży Świątyni Minerwy, i drugiego, nienależącego do zakonu. Pawłowski zapozwany był o zwrot weksli na 400 czerw. zł., jako zaspokojonych, wydanie piwnicy z pod zastawu i zapłacenie za butelki z winem, wzięte z niej potajemnie. Brat Borecki, badany przez trybunał w charakterze świadka, zeznał, iż „widział na własne oczy, jak Pawłowski butelkę jedną do kieszeni schował i toż samo przy drugiem zejściu się w piwnicy powtórzył, biorąc jedną butelkę do kieszeni, a drugą do ręki". Trybunał przysądził Federowiczom należną im od Pawłowskiego sumę, a co do brania przez Pawłowskiego wina potajemnie sprawę przesłał do sądu policji poprawczej.

Z powodu zeznania Boreckiego wynikło nieporozumienie między nim i Pawłowskim, które oparło się o sąd ložowy. Sędzia loży brat Majewski był jednocześnie adwokatem Pawłowskiego w trybunale handlowym. Sprawa w loży długo rozpoznawaną nie była, gdyż Majewski zwlekał z jej przygotowaniem. Obrada urzędników zważywszy, iż Majewski: „znajdował się może z tego względu w dopełnieniu zakonnych obowiązków w przykrem położeniu, lubo rada urzędników zupełne swoje zaufanie w gorliwości i cnocie wolno-

mularskiej brata Majewskiego pokładała, uprzątając jednak wszelkie pozory, któreby delikatność jego obrazić mogły", wyznaczyła brata Owiozkiego, jako zastępcę sędziego w tej sprawie.

Sąd lożowy uznał Boreckiego za niewinnego, „lecz jedynie za uchybiającego w niejakim względzie z powodu stosunków zakonnych, w jakich zostawał z bratem Pawłowskim, kiedy egzystujące ustawy zakonne dostatecznie wskazują środki jak w podobnych okolicznościach, pomiędzy Braćmi zachodzących, postępować należy".

Idzie tu o to, że Borecki nie powinien był świadczyć przeciwko Pawłowskiemu w trybunale i kompromitować go, a załatwić sprawę w obrębie loży.

Loża przystąpiła do sądzenia brata Pawłowskiego za przywłaszczenia butelek z winem i wydała wyrok następujący: „Brata Józefa Pawłowskiego, dotychczasowego podskarbiego, zawiesić w używaniu prawa do uczęszczania na prace nietylko loży naszej, ale nawet wszystkich innych pod tutejszym Wschodem zostających lóż, a to tak długo, dopóki tenże przez wyrok (koronnego sądu karnego) nie będzie oczyszczony, z tem oraz zastrzeżeniem, iż w razie, gdyby przez któregokolwiek z braci loży „Świątyni Minerwy" był w tej mierze dostrzeżony (że uczęszcza do innych lóż) i doniesiony, wtedy Rada będzie przymuszoną zawiadomić o takowej suspensie jego inne loże, a teraz wstrzymuje się z dopełnieniem tego w nadziei, iż wspomniany brat starać się będzie, ażeby przeciw temu warunkowi nie postąpił".

Przy rozpoznawaniu sprawy powyższej loża „dostrzegła także niektóre uchybienia we względzie zakonnym przez brata Jerzego Federowicza popełnione, lecz decyzję względem tychże do dalszego zostawia czasu". Według praw zakonnych brat Federowicz nie powinien był skarżyć brata Pawłowskiego przed sądem świeckim, a załatwić spór cywilny za pośrednictwem loży.

Po wyroku podskarbi Pawłowski musiał zdać rachunek kasy. Komisja wyznaczona do jej przyjęcia stwierdziła brak 2.083 zł.

Jednocześnie loża rozważała sprawę o oskarżenie tegoż

brata Boreckiego przez służącego loży Swobodę o ubliżanie mu w lokalu „Wielkiego Wschodu".

Przy rozprawie okazało się, iż „brat Borecki czynnie dopuścił się nieprzyzwoitych obelg względem brata skarżącego i to dwukrotnie z hałasem bez względu nawet na posiedzenie lóż, a szczególniej Wielkiego Wschodu Narodowego, iż w lokalu zwyczajnych zgromadzeń okazywał się w stanie mniej przystojnym i przez to do nieprzyjemności dla innych braci był powodem".

Loża zwróciła uwagę na przeszłe zachowanie się Boreckiego względem Chwatkowskiego i dane wówczas przez niego solenne zaręczenia i postanowiła: „Brata Aleksandra Boreckiego, dotychczasowego rachmistrza-budowniczego, wykreślić z liczby czyli poczetu braci, składających lożę „Świątyni Minerwy", dozwalając mu jednak, iż żądać może wydania dla siebie formalnej dymisji, lecz w tej mierze ma się oświadczyć najdalej w ciągu 14 dni, inaczej, skoroby się w tym czasie nie zgłosił, uważane to będzie, jakoby jej nie potrzebował i natenczas Rada zostanie przymuszoną o niniejszej decyzji donieść wszystkim innym pod tutejszym Wschodem zostającym lożom".

Borecki, niezadowolony z wyroku, apelował i wskutek tego rada urzędników wstrzymała wykonanie wyroku co do dymisji do czasu rozstrzygnięcia sprawy przez Wielki Warsztat. Ten ostatni, z powodu uchybień formalnych, uznał wyrok za nieważny i zlecił loży „Minerwie" ponowne rozrozpatrywanie sprawy.

Przechodzi półtora roku. Sprawy Boreckiego i Pawłowskiego kończą się pomyślnie dla nich, gdyż rada urzędników nie znajduje przeszkód, aby znów uczęszczali do loży. W roku 1821 Borecki, mając stopień szósty kawalera wschodu, reprezentuje lożę „Świątynię Minerwy" w „Wielkim Wschodzie Narodowym Polskim", a Pawłowski, mając też stopień szósty, jest członkiem czynnym tejże loży.

Pierwsze podane przeze mnie wypadki sądzenia członka loży toruńskiej Kałużyńskiego i brata nieznanego nazwiska za samowolne udzielenie za pieniądze nie wolnomularzom stopnia mularskiego są zwykłem wyłudzeniem pieniędzy.

Wolnomularz, dopuszczając się tego wykroczenia, wiedział dobrze, iż udzielenie przez niego stopni, za co otrzymywał pieniądze, nie będzie miało wobec loży żadnego znaczenia. Zdarzało się czasem, iż uproszczony obrzęd przyjęcia do loży odbywał się nie w lokalu lożowym, a w czyjemś mieszkaniu prywatnem i dokonywało obrzędu paru tylko braci, lecz musiało być na to specjalne zezwolenie loży. Stosowano tę ulgę względem bardzo wysoko postawionych w świecie osób, aby nie odstraszać ich zbytniemi formalnościami, a szczególniej „ostremi próbami mistycznemi".

Łamiąc sobie głowę, jakimby sposobem pozbyć się ze swego grona szpiega Henryka Mackrotta - ojca, wolnomularze jako powodu użyli wykroczenia, powtarzającego się najczęściej, a mianowicie oskarżyli go o samowolne udzielenie stopni wolnomularskich pewnemu krawcowi.

Zajścia w loży „Świątyni Minerwy" mówią nam, jak bardzo różnorodne towarzystwo znajdowało się w niej i jak niski był poziom etyczny członków.

Tem bardziej odbija się na tem tle postępek czeladnika loży mińskiej, Samuela Kostrowickiego, który miał odwagę przeciwstawić się sile wolnomularstwa i głośno wyrazić swą wierność Kościołowi katolickiemu.

Stanisław hr. Małachowski-Łempicki.

Eliza Orzeszkowa.

Ze wspomnień osobistych.

Pani A. Zahorska, pisząc w n-rze lipcowym *Przeglądu Powszechnego* o Rodziewiczównie, zestawiła ją z Orzeszkową i o tej ostatniej wypowiedziała zdanie o jej stosunku do religji, zgodne może z popularnem mniemaniem, lecz krzywdzące nieco Orzeszkową. Zaszczycony bliższą z nią znajomością przez ostatnie 13 lat jej życia, poczytuję sobie za obowiązek sprostować te mniemania na podstawie własnoręcznych listów Orzeszkowej. Drukowane one były po jej śmierci w *Myśli Katolickiej* w 1910 r., następnie wyszły w osobnej odbitce; niestety, zdaje się, mało są znane szerszej publiczności i dlatego uważamy za pożyteczną rzecz przypomnieć je jeszcze raz.

Nieszczęściem było Orzeszkowej, że obóz pozytywistyczny uważał ją za swego chorążego, i marka ta u wielu ciąży na jej pamięci, ale czy słusznie na nią zasłużyła? — Charakterystyczną cechą warszawskiego pozytywizmu był rozbrat z wiarą, poezją romantyczną i naszą tradycją narodową. Przeciw tym dwom słupom ognistym, wskazującym drogę narodowi, nigdy nie występowała, nawet wówczas, kiedy jej wierzenia religijne dopiero się wyrabiały i kiedy, akcentując postulaty etyki chrześcijańskiej, jeszcze nie czuła się katoliczką i wyznała to otwarcie w liście, który pisała do mnie 16. V. 1895 r., odpierając zarzut antyklerykalizmu, tak się wyraża:

Ani zasady moje, ani charakter nie usposabiają mnie do uczuć odrazy i trwałej urazy. Względem jednostek ludzkich nawet, tem bardziej względem całych grup społecznych, tem bardziej

względem grupy, przedstawiającej wiarę religijną, na której łonie się urodziłam, którą naród mój wyznaje.

W jednej ze swych powieści p. t. „Cnotliwi" przedstawiła Orzeszkowa w karykaturalnej formie fałszywą dewotkę pod imieniem Antyfony. Na uwagę, zrobioną jej przeze mnie, że, przedstawiając jedynie ujemny typ pobożności, rzuca niejako cień i potępienie na pobożność wogóle, odpowiedziała Orzeszkowa z całą prostotą i szczerością w tymże samym liście (z dn. 16. V. 1895 r.):

Co do Antyfony, jest ona, zarówno jak wiele ustępów z moich powieści, nowszych szczególniej, kolosalnym błędem artystycznym. Cała powieść, w której się znajduje ta postać, jest wielkim grzechem przeciw sztuce. — Byłabym ją i parę innych wykreśliła ze zbiorowego wydania pism moich, gdyby mnie nie przekonano, że nie bez pożytku dla krytyki literackiej jest widok całkowity drogi, którą postępowała mniejsza, lub większa, lecz zawsze pewna zdolność pisarska.

Pisałam „Cnotliwych" przed 27 laty, z pojęciami pod każdym względem niesformowanemi. W postaci „Antyfony" chciałam przedstawić pobożność obłudną i fałszywą, bo wszak pobożność może być szczera i prawdziwa, i fałszywa oraz obłudna, a właściwie nie przedstawiłam nic, tylko zrobiłam na papierze wielką plamę atramentu. — Sz. Ks. Profesor ma słuszność najzupełniejszą. „Antyfona" jest niemożliwą, jak i cała powieść ją zawierająca.

A nieco dalej, w tymże samym liście, pozwala zajrzeć głębiej do swego stosunku z Bogiem, pisząc:

Dlaczego moje postacie powieściowe nie modlą się nigdy? Owszem, Sz. Ks. Prof., modlą się niektóre; te, które z usposobień swoich czynić to mogą. Czasem tylko w sposób niezupełnie machinalny i rutyniczny, ale modlą się tak, jak modlę się ja sama — z serca, z myśli, z natchnienia, nie z pamięci; niekiedy nawet i z pamięci, ilekroć przyniesie ona, nie do warg, lecz do serca wezbranego słowa gorące, pokorne i wzniosłe.

Powyższe wyznanie będzie chyba dostatecznym dowodem, że między poglądami Rodziewiczówny, a tej modlącej się pozytywistki tak wielkiej rozbieżności niema. I jedna i druga, kochając swój kraj rodzinny, pracowały gorliwie nad podniesieniem jego ducha, a tem samem i dobrobytu kraju. Obie nawoływały do trzymania się ziemi, wytrwałości, a nawet u Orzeszkowej ta nuta silniej jest akcentowana.

Wielką jej zasługą pozostanie, że pierwsza zwróciła uwagę na możność i konieczność zbliżenia się zaścianka do dworu z jednej, a do chaty z drugiej strony („Nad Niemnem", „Bene Nati"). Ona pierwsza sięgnęła głębiej w duszę chłopa białoruskiego, przedstawiając go w całej jego realistycznej prawdzie, a jednak sympatycznie i pociągająco. Jako przykład służyć będą: „Niziny", „Zimowy Wieczór", „Dziurdziowie", a przedewszystkiem „Cham".

Czytając tę ostatnią powieść, odniosłem wrażenie, że mam przed sobą biografję świętego w sukmanie i zgrzebnej koszuli. Zewnętrznie — postać ta nie jest ani odrobinę idealizowana, lecz bije z duszy analfabety tego tak silny strumień wiary, opromieniającej wszystko dokoła, wszelkie jego czynności, wobec której duch człowieka korzyć się musi. Nie mogę się oprzeć wrażeniu, że studjum psychologiczne nad „Chamem", do którego się Orzeszkowa zabrała, wpłynęło również na nią samą i ożywiło drzemiące jeszcze na dnie jej duszy, aczkolwiek niezupełnie uświadomione, podstawy wiary, do której, w owej epoce życia, już się skłaniała. Napotkanie takiego typu w życiu (boć go przecie z głowy wysnuć nie mogła), poczytuję za wyraźną łaskę Boga, który tę błąkającą się jeszcze, ale bardzo szlachetną duszę do siebie pociągnąć pragnął.

Drugim wytycznym dogmatem warszawskiego pozytywizmu był przesadny kult wiedzy, która oczywiście miała zastąpić etykę i religję. Orzeszkowa jednak daleką była od takiego bezwzględnego kultu. Oto znowu jej słowa:

Czy stawię wyżej cnotę nad wiedzę? — Tak; stawię wiedzę wysoko, jako służebnicę cnoty. Jest ona także służebnicą ciała i spełnia wtedy czynność cenną, ale niższą, użyteczności materjalnej. Może być jeszcze służebnicą złych instynktów i namiętności ludzkich, kiedy wytwarza źródła wyrafinowanych uciech zmysłowych, albo sposoby jak najskuteczniejszych mordów pomiędzyludzkich. Wówczas należy ubolewać nad ułomnością i ograniczonością ludzką, które pierwiastki niebieskie pogrążają w kałużach ziemskich.

W kilka lat później, w artykule „O emigracji zdolności", polemizując z prof. Lutosławskim, który bronił tych, co nie znajdując w kraju sfery odpowiedniej swoim zdolnościom jadą zagranicę dla zdobycia sławy i pieniędzy, a któ-

rych ona argonautami nazywa, wskazuje na wielką krzywdę, jaką oni wyrządzają swemu krajowi, ogołacając go z najlepszych jego pracowników. Służba poza granicami państwa nie wynagrodzi, zwłaszcza u nas, tego ubytku. Oto jej słowa w tej kwestji:

Bo nie należy sobie wyobrażać, aby jedyną racją bytu na ziemi jednostek zdolnych stanowiło budowanie mostów, ulepszanie kultury lasów, pisanie książek, wymyślanie nowych maszyn i t. p. Wszystko to jest potrzebne, nawet bardzo, lecz przedstawia tylko część zadania jednostki zdolnej, część jej pożyteczności i wartości społecznej. Pozostaje duża reszta, mieszcząca się w sferze duchowej, w tej sferze, której zmierzyć, zważyć, zliczyć niepodobna, która przecież jest i na sferę miar, wag, cyfr znakomite wpływy wywiera! — Określić to można słowami: dobry ulepsza, światły oświeca, mężny skrzepia, skrzydlaty unosi w górę! Ani wymienić, ani przeliczyć niepodobna wzajemnych na siebie oddziaływań jednostek zdolnych i „najzdolniejszych" na mniej zdolne. Są one widzialne i niewidzialne, umyślne i nieumyślne. Widzialne i umyślne leżą na wierzchu. Trzeba wziąć tylko katechizm i przeczytać siedem uczynków miłosiernych co do ciała i siedem co do duszy, aby dowiedzieć się, co oprócz budowania mostów, podnoszenia kultury, leczenia chorych, bronienia spraw sądowych i wszelkiej, słowem, pracy fachowej, zdolni i najzdolniejsi w swem społeczeństwie czynić mogą... ...Tu nasuwa się potrzeba mówienia o tchórzostwie tych, którzy „w dusznej atmosferze" tkwią, i o bohaterstwie tych, którzy w niej tylko swoich najbliższych bliźnich pozostawiają. Z tą klasyfikacją bardzo dziwną nie po raz pierwszy się spotykam, bo już w recenzjach jednej z powieści moich wyczytywałam, że Australczyk mój, który wyrzekł się w bardzo odległem mieście urzędu prokuratorskiego, a osiadł w małem miasteczku rodzinnem jako obrońca sądowy, złożył przez to dowody „tchórzostwa", małoduszności. Najżarliwszy nawet zwolennik urzędów sądowych nie wpadłby pewnie na myśl, że prokurator i bohater to jednoznaczniki; ani też najzaciętszy wróg chrześcijanizmu nie posunąłby się aż do twierdzenia, ze „nieumiejętnych nauczać, smutnych pocieszać, wątpiącym dobrze radzić i t. p.", a w dodatku, dla możności czynienia tego w „dusznej atmosferze" i wśród „okoliczności" nieprzyjemnych osiadać, znaczy to samo, co być małodusznym tchórzem.

W „Australczyku" właśnie, wcielając wszystkie te poglądy, z natchnienia, gorącemi farbami, odmalowała Orzeszkowa nabożeństwo w wiejskim kościółku, rozbrzmiewającym chóralnym śpiewem ludu, ponad którym Ukrzyżowany Chrystus z ołtarza wyciągał błogosławiące ramiona.

Ta sama religijna struna drga w „Gloria Victis" i innych drobniejszych utworach, jak: „Z różnych dróg", „Anastazja". Ale najmocniejszy dowód tego, że autorka szczerze do wiary wróciła, znajdujemy w jej powieści „Ad Astra". Jest to coś w rodzaju „Wieczorów nad Lemanem" — dialog filozoficzno-religijny, jaki Orzeszkowa prowadziła z jednym z profesorów Uniwersytetu Krakowskiego, stojącym na gruncie naukowego sceptycyzmu, a pisującym pod pseudonimem Juljusza Rowskiego. W tym dialogu broniła Orzeszkowa wiary, wykazując raz jeszcze wyższość walorów etyczno-społecznych dla szczęścia ludzkości. W liście z dn. 22 marca 1900 r. tak autorka powiada o tej powieści:

Piszę obecnie rzecz dużą, niezupełnie powieść, coś z formą trochę nową, z oryginalnem tłem puszczy białowieskiej, którą poznałam bardzo zbliska. Idzie to powoli, bo doświadczam częstych omdlewań i osłabnięć ducha, wątpliwości o sobie i o tem, co czynię, których często przez szereg dni rozstrzygnąć nie mogę. Potem znowu przybywa nawał myśli, obrazów — przekonanie, że jakkolwiek daleka od doskonałości, od ideału sztuki, pisać powinnam, bo Bóg mi to dał, na tę drogę mię skierował: więc wracam do pracy i mam trochę dni szczęśliwych, przeżywanych pośród natury przepysznej, którą malować piórem usiłuję i idei, które czczę i opiewać się staram słowem najpiękniejszem, na jakie zdobyć się mogę.

Nazywać się to będzie: „Ad Astra" i nie powieść, tylko Dwugłos — rozmowa dwóch dusz, jednostajnie bogatych i silnych, lecz pod wpływami zupełnie odmiennemi, odrębnie ukształtowanych. On — uczony, krytyk i analista, zmaterjalizowany i zrozpaczony. Ona — poetka, idealistka, głęboko smutna smutkami świata, lecz z opornością natur wiernych i kochających, dążąca do gwiazd wielkich idei, ku którym i jego pociąga.

Gwiazdami temi są: Bóg, ojczyzna, dobro moralne, miłość czysta, z przewagą pierwiastka duchowego.

Jako przykład, jak głęboko i subtelnie Orzeszkowa traktowała wiarę, posłużyć może następujący urywek z listu:

Zajmują mię teraz ogromnie kwestje natury moralnej, dotyczące wewnętrznego udoskonalenia się, że śmiem tak się wyrazić, uświęcenia się człowieka.

Jednej z nich nie mogę sobie rozstrzygnąć, a pragnęłabym bardzo mieć ją rozstrzygniętą w duchu nauki chrześcijańskiej. Czy nie będzie z mej strony zuchwalstwem zbytecznem, jeżeli przedstawię ją Sz. Ks. Profesorowi i — jako bliskiego źródła — poproszę o sąd i zdanie?

Rzecz w tem. Jednym z przepisów chrześcijańskich, które najwyżej czczę i które mi najsilniej przemawiają do serca, jest przebaczenie. Nic sprawiedliwszego i wznioślejszego nie może być nad te słowa: „Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy"... Sprawiedliwszego — bo któż bez winy; wznioślejszego — bo szczytem tej wędrówki, którą, ku ulepszeniu się, odbywają serca ludzkie, byłoby złożenie wszystkich ich krwawych krzywd i łez u stóp jednego Ojca, w ofierze odkupienia wszystkich dzieci. Ale jest tu pewna subtelność, której sama przeniknąć nie mogę. Czynię przypuszczenie, że człowiek jakiś poniósł od innego człowieka krzywdy wielkie, doświadczył przez niego cierpień ciężkich i następnie, postawiony w okolicznościach odpowiednich, nietylko przebaczył krzywdzicielowi swemu, ale stał się jego dobroczyńcą, uczynił na jego korzyść wszystko, co mógł uczynić, przybrał go za brata, otoczył czułością i opieką, odgraniczył od wszelkich bied, trosk i t. p. Przypuśćmy, że o stosunku tych dwóch ludzi nikt w świecie nie wie i że skrzywdzony przebaczył w najrozciąglejszem tego słowa znaczeniu, wprost i tylko dlatego, że tak rozkazał czynić Bóg, że sam nie czuje się bez win innostronnych, że spełnia przez to akt pokory i dobra moralnego. Przypuśćmy dalej, że, uczyniwszy wszystko, co powyżej, a raczej czyniąc to ciągle, codziennie, nie może pozbyć się pamięci tego, co było i niejakiej antypatji dla swego byłego wroga. Pamięć ta i antypatja nie ujawniają się w niczem, a niczem, ale istnieją w najgłębszem wnętrzu, zaprawiając stosunek jego z owym drugim człowiekiem pierwiastkiem tajonej, wewnętrznej przykrości, walki, potrzeby zadawania sobie przymusu.

I tu właśnie zapytanie? Czy takie przebaczenie jest doskonałem i do dna chrześcijańskiem? Bo przecież powinniśmy miłować nieprzyjacioły nasze, i czystość wymaganą jest nietylko w czynach, ale i w sercu, najbardziej w sercu. A czyliż można nazwać zupełnie czystem serce, które drga jeszcze wspomnieniami uraz, poniewolnym wstrętem do tego, kto je wyrządził?

Z drugiej przecież strony, gdyby te wspomnienia i ten wstręt nie istniały, stosunek, wynikły z przebaczenia, utraciłby pierwiastek bólu, przykrości, które człowiek przebaczający tłumi w sobie, zamyka, ukrywa, do słów i czynów nie dopuszczając nic, prócz słodyczy i miłości. Więc może w samej tej walce i hamowaniu się jest zasługa?

Słowem, co jest wyższem i świętszem: czy, przebaczywszy i czyniąc dobrze nieprzyjacielowi, pokochać go nawet w najskrytszej głębi serca, czy też z głębi tej pewnego drgania wstrętu wyrzucić nie mogąc hamować je z walką i czynić miłość z cierpieniem?

Doprawdy, czuję wielkość zuchwalstwa swego, gdy obarczam Szan. Ks. Profesora temi, przesubtelnionemi może zagadnieniami, które mi w duchu powstają i, nie dając pokoju, wołają o rozwią-

zanie. Jednak ufam, że mi to za złe wzięte nie będzie, ze względu na intencję i na to także, że o sprawach, tej podobnych, z tak nieskończenie małą ilością ludzi mówić można: nikt się niemi nie zajmuje, a dla większości są wprost śmieszne. Dla mnie jednak posiadają wagę pierwszorzędną, nawet najwyższą. To też jestem w myślach swoich i sumieniu swojem bardzo samotną.

Po śmierci męża swego drugiego, odpowiadając na słowa kondolencji z mojej strony, odsłoniła znowu głąb swej katolickiej duszy:

... Przebywam teraz porę życia osobiście najnieszczęśliwszą. Przed trzema laty straciłam człowieka, którego przez całe życie kochałam i który był mi na ziemi jedynym opiekunem i przyjacielem prawdziwym. Jestem zupełnie sama pod okiem i strażą tylko Boga. Ale to bardzo wiele, tak wiele, że przez posłuszeństwo woli Jego żyję. Bez tego — pocóżby? Ale to znaczy — wszystko.

Ponieważ Bóg nie zabiera mnie stąd jeszcze, więc nie wolno mi sprzeciwiać się woli Jego i przestać żyć, a ponieważ żyję, więc zapewne dlatego, aby jeszcze pracować. Pracuję, ile mogę. Niewiele mogę, bo siły fizycznej często nie staje. Mam też uczucie człowieka, któremuby rozkazano iść przez kamienistą pustynię i na kamienie rzucać kwiaty. Ponieważ rozkazano, więc idę i całem jeszcze gorącem pragnieniem mojem jest wydobyć z serca jakie takie kwiaty. Jeżeli marnie zwiędną na kamieniach, które w dodatku rękę nie sparzą chłodem, lub okaleczą ostrem narożem, w tem nie moja moc. Co trzeba, to trzeba, i tak długo, jak trzeba.

Kończąc to wspomnienie, muszę tu dodać dla tych, którzy dotychczas w głęboką przemianę poglądów religijnych Orzeszkowej nie wierzą, że zmarła po katolicku i sprowadziła z Wilna ks. Stanisława Miłkowskiego, dawnego swego spowiednika, który ją na drogę wieczności dysponował.

Ks. W. Czeczott.

Przegląd piśmiennictwa.

Ks. Dr. Andrzej Krzesiński: W obronie świata transcendentnego. Poznań, Księgarnia Uniwersytecka Fiszer i Majewski, 1927 stron 160.

Immanentyzm czy transcendentyzm, zamknięcie w granicach świadomości czy też jej przekraczanie i poznawanie świata niezależnego od naszej konstrukcji myślowej, oto zagadnienie, omawiane w tej książce. Autor staje w obronie świata transcendentnego. Przeciw komu? Przeciw solipsyzmowi Schuppego i przeciw immanentyzmowi ogólnemu Rickerta. Pierwszy utrzymuje, że obracamy się wyłącznie w obrębie własnej, indywidualnej świadomości, drugi twierdzi, że wychodzimy w akcie poznawczym poza naszą świadomość, atoli wszystko, co poznajemy, ma związek z jakąś „świadomością wogóle". Niełatwo zrozumieć wywody Schuppego czy Rickerta. Autor stara się na mocy gruntownego studjum dzieł tych autorów i ich szkoły prostować niektóre błędne pojmowania i niewłaściwe zbijania tych filozofów; obiera w tym celu drogę nietyle szczegółowej analizy ich dzieł, ile syntezy zasadniczych ich twierdzeń. Słusznie bowiem twierdzi, że, wykazawszy błędność podstaw systemu, wykaże się zarazem fałszywość opartych na nich wniosków. Solipsyzm opiera się, zdaniem autora, na dwóch założeniach: 1) punktem oparcia filozofji i poznania świata rzeczywistego są bezpośrednie dane, czyli dane, istniejące w związku ze świadomością indywidualną; 2) świat rzeczywisty istnieje tylko w związku ze świadomością indywidualną. Uznając cząstkę prawdy, zawartą w solipsyźmie (udział podmiotu w akcie poznawczym), dowodzi autor, jak bezpodstawnem jest utożsamianie świata rzeczywistego z samym aktem poznawczym. Założenia immanentyzmu „ogólnego" sprowadza autor do trzech: 1) punktem wyjścia filozofji i poznania świata rzeczywistego są bezpośrednie dane; 2) świat rzeczywisty istnieje tylko w związku z jakąś świadomością „ogólną"; 3) sprawdzianem prawdziwości naszego poznania jest przymus wewnętrzny. W krytyce założeń Rickerta zwraca autor uwagę na bezpodstawność ucieka-

nia się do świadomości wogóle oraz na sprzeczności, tkwiące w systemie.

Po odparciu zarzutu solipsystów, jakoby samo pojęcie bytu transcendentnego zawierało w sobie sprzeczność oraz zarzutu immanentystów, jakoby przyjmowanie istnienia świata transcedentnego pozbawione było wszelkich podstaw, stara się autor podać pozytywnie swój pogląd na nasze poznanie świata rzeczywistego. Widzi on gwarancję przedmiotowości naszego poznania w analizie idei życia, a raczej działania (ruchu), odbywającego się we wszechświecie. „Jeśli byty wzajemnie na siebie oddziaływują i jeśli to ich oddziaływanie odbywa się według stałych i niezmiennych zasad, to dzieje się to dlatego, że posiadają naturalne ku temu uzdolnienie i że sobie wzajemnie odpowiadają. Gdyby nie miały takich uzdolnień i gdyby nie odpowiadały sobie wzajemnie, nie mogłyby na siebie w określonym kierunku oddziaływać... Rozum nasz musi posiadać zdolność odtwarzania czyli poznawania świata rzeczywistego, w przeciwnym bowiem razie odchylałby się od powszechnego porządku, jaki stwierdzamy w doświadczeniu. Z tego samego powodu między poznaniem a światem poznawanym musi istnieć jakaś zgodność" (str. 146). Życie poucza nas, że ta zgodność istnieje. Rozpatrywując bowiem bezpośrednio dane i porównując je ze sobą, możemy stwierdzić które czynniki są podmiotowe, a które przedmiotowe, czyli odnoszące się do świata transcendentnego. — Uważam to pozytywne rozprowadzenie za niewystarczające. Samo uciekanie się do idei życia czy porządku we wszechświecie może być zakwestjonowane, gdyż właśnie chodzi o to, czy ten świat doświadczalny jest przedmiotowy, transcendentny, czy też czysto podmiotowy. O ile rozprawienie się z immanentyzmem jest gruntowne i poważne, a świadczące o filozoficznych zdolnościach autora, o tyle pozytywna strona jego „realizmu krytycznego" wymaga zupełniejszego i obszerniejszego przedstawienia, na które może niedługo czekać będziemy.

Ks. Fr. Kwiatkowski.

Tadeusz Dzieduszycki: Teorja ruchu faszystowskiego i państwa syndykalistycznego. Warszawa, F. Hoesick, 1927, str. 323.

Autor z entuzjazmem człowieka, uwolnionego od ciężkiej depresji moralnej przedstawia, jak to „naród artystów, rzemieślników, sklepikarzy, lazaronów, wydziedziczony, bez węgla, żelaza, nafty i złota, z niedostatkiem chleba, przygniatany wierzytelnościami do samej ziemi — dzięki zmobilizowaniu produkcyjnej inteligencji, obejmującej miejsca zawodowych polityków i wypłaszającej pieczeniarstwo, lenistwo i małoduszność z życia narodowego... w parę zaledwie lat staje w pierwszym szeregu produkcyjności wielostronnej... na dobrą wróżbę cywilizacji łacińskiej,

stojącej dziś w głębokiej depresji i na zasadniczym rozdrożu". Tem zjawiskiem wywołane refleksje nazywa autor teorją ruchu faszystowskiego. Przedkłada ją głównie w pierwszej części swej pracy, poczem w części drugiej, szczegółowej, znajdujemy żywo skreślony obraz konkretnych wyników akcji faszystowskiej, a wreszcie w trzeciej wnioski „pro domo nostra".

Duży pożytek przynosi przeczytanie części szczegółowej, pozwala bowiem daleko lepiej wniknąć w istotę faszyzmu, niż część pierwsza ogólna. To też należałoby od niej rozpocząć czytanie pracy autora, zwłaszcza, że dostarcza ona kryterjów do rozpatrzenia się w wywodach teoretycznych autora, objętych częścią pierwszą. — Z części drugiej wyjaśnia się w czem leży historyczna, przełomowa doniosłość faszyzmu dla Włoch, a w dalszym ciągu dla Europy. Zasadza się ona na bardzo prostej idei: deproletaryzacja społeczeństwa przez podniesienie wytwórczości do maximum drogą współpracy wszystkich warstw. Ta idea nie jest czysto włoska. Zasługa faszyzmu, raczej Mussoliniego, jest tylko w tem, że w Europie na gruncie państwowym pierwszy ją zrealizował, „zinstytucjonalizował", wedle wyrażenia autora — wprowadzając ustrój, który nie tępiąc żadnej klasy, zmierza do usunięcia imperjalizmu klasowego, przewagi jednej klasy nad drugą, w imię wspólnego interesu, t. j. wzmożenia produkcji. W tem właśnie, że zapobiega „imperjalizmowi klasowemu" w zarzewiu zaburzeń społecznych, leży wyższość ustroju syndykalistycznego, wprowadzonego przez faszyzm nad ustrojem liberalnym z jednej a socjalistyczno-komunistycznym z drugiej. Zapobiega imperjalizmowi klasowemu względnie zmierza do tego przez wprowadzenie w każdym zawodzie między reprezentację kapitału a reprezentację pracy czynnika trzeciego, inteligencji danego zawodu, t. j. rzeczoznawców, jako czynnika nadrzędnego i temu czynnikowi powierza racjonalne usprawnianie produkcji, tak zwane „naukowe kierownictwo". W tem leży cały sekret innowacji ustrojowej Mussoliniego — co autor podkreśla, nazywając to wprowadzeniem dyktatury inteligencji produktywnej. Stąd, jak autor powiada, „powstaje tak charakterystyczny dla ustroju syndykalistycznego (produktywistycznego) schemat: 40% głosów produktywnego kapitału, 40% głosów przedstawicieli produktywnej pracy i 20% głosów przedstawicieli produktywnej inteligencji, osobiście możliwie nie zainteresowanej po żadnej stronie i odgrywającej wobec tego w każdym konkretnym wypadku sporu pracy i kapitału decydujący wpływ... po linji nadrzędnych interesów ogółu, jego produkcyjności i dalekowzrocznych przewidywań".

Można się zupełnie zgodzić z autorem, że przebudowa ustroju wedle wytycznych faszyzmu włoskiego jest wskazaną we wszystkich krajach europejskich, nie wyłączając Polski, dla sanacji podupadłego gospodarstwa społecznego i zwalczenia nędzy szerokich mas. Nie można jednak zrozumieć dlaczego warunkiem

nieodzownym do tego ma być, jak autor z wielką swadą w części ogólnej swej pracy wykłada, wprowadzenie bezdogmatycznej mentalności w Europie. Ma to być warunkiem zapanowania w umysłowości jednego jedynego pożytecznego dogmatu: heroicznej produktywności. To autor nazywa hellenizacją życia europejskiego, powrotem do kalokagatji greckiej. Wynalazek wątpliwej wartości nawet dla produkcji; autor jednak prekonizuje go z głębokiem przeświadczeniem, upatrując w dogmatyźmie myślowym wszystkie nieszczęścia społeczno-kulturalne Europy. Ten dogmatyzm myślowy miał, wedle autora, stworzyć najpierw ustrój teokratyczno-feudalny, po nim, na jego gruzach ustrój demokratyczno-feudalny. Bezdogmatyczny faszyzm zaś ma być pionierem ery intelektualno-feudalnej, t. j. coraz produktywniejszych rządów wszechstanowej, solidarystycznej elity wytwórczej, która sprowadzi „odrodzenie Europy helleńskiej". Na to wszystko wystarczy zauważyć pokrótce, że każdy f e u d a l i z m: teokratyczny, arystokratyczny, demokratyczny, proletarjacki czy inteligencki to wyraz imperjalizmu klasowego, nadużywającego zawsze dla swoich egoistycznych celów w życiu koniecznych dogmatów myślowych, by „konsumować" następnie produktywną pracę swych podwładnych; to też na tej drodze faszyzm może się doczekać tego samego losu, co inne feudalizmy: w imię produktywności i sprawiedliwości zostanie obalony, jako egoistyczno-konsumcyjna organizacja, służąca jednej głównie warstwie, warstwie rządzącej. Uzdrowienie stosunków społecznych wymaga chrystjanizacji nie feudalizacji stosunków i reforma ustroju społecznego, zamierzona przez faszyzm, tkwi w tem właśnie, że podjęła myśl chrześcijańską nie helleńską: „ciałom wszystkim rozdać chleba". Lecz krocząc dalej, jak autor chce, „bez dogmatu" po helleńsku, musi wreszcie przyjąć, jako jedyny drogowskaz polityki społecznej, egoistyczny interes klasy rządzącej — faszystów. Uniknąć tego nie może, jeśli się nie oprze na prawdziwym chrześcijaństwie, przerastającem niezaprzeczenie hellenizm i jego kalokagatję o tyle właśnie, o ile Perykles, na którego powołuje się autor, jest mniejszy od Chrystusa. By to uznać, trzeba się jednak orjentować w chrystjaniźmie nie wedle pojęć o nim W. Jamesa, ale wedle lepszych znawców, wedle Ojców i pisarzy Kościoła.

Autor stwierdza sam, że pisze szkic pobieżnie stylizowany. Istotnie pośpiechem można wytłumaczyć przypisanie Prusowi epizodu z Bartka zwycięzcy, a autorstwu Goethego cytatu: Ich bin ein Teil von jener Kraft, die stets das Gute will und stets das Böse macht. Zbyt pospiesznie również sformułował autor teorję, tłumaczącą klimatycznie zjawiska kulturalno-dziejowe, ukształtowanie się kultury starożytnej, greckiej (kalokagatji), rzymskiej (praworządnej), bizantyńsko-rosyjskiej, faszyzmu itd. Chyba tych zjawisk nie można wytłumaczyć, pomijając współczynnik rasowy i to bardzo kwalifikowany. Jakże bowiem wytłumaczyć, ze z po-

śród plemion greckich specjalnie Jończycy, zwłaszcza attyccy, a z pośród plemion zamieszkujących Italję specjalnie Rzymianie wybili się na czoło świata śródziemnomorskiego; przecież na równi z innymi byli w objęciach klimatu „oceanicznego", jak autor określa. A przyjąwszy nawet klimat jako czynnik decydujący, dlaczego nie przypisać klimatowi właśnie depresyj kulturalnych u narodów śródziemnomorskich, depresyj przecież obejmujących znacznie dłuższe okresy czasu, niż okresy rozkwitu kultur narodów?

Mimo tych wszystkich wątpliwych tez przyznać trzeba pracy autora jedną wielką zaletę: pobudza do myślenia i przeniknięta jest szczerą troską o Ojczyznę.

Dr. Jan Mikułowski.

Ks. Jan Piwowarczyk: Współczesne kierunki społeczne („Bibl. chrześc.-społeczna" Nr 13), Kraków, nakł. Związku stow. kat., 1927, str. 120.

W tej książeczce otrzymaliśmy doskonały popularny podręcznik dla tych, którzy pragną zaznajomić się z istotą i stanem obecnym kwestji społecznej a w szczególności kwestji robotniczej. Autor daje krótką historję i wykład głównych kierunków społecznych: liberalizmu ekonomicznego, socjalizmu, kierunku chrześcijańsko-społecznego, faszystowskiej próby stworzenia ustroju korporacyjnego. Oczywiście, najwięcej miejsca w książce zajmuje kierunek chrześcijańsko-społeczny: streszczona jest encyklika *Rerum novarum*, określony duch i cel tego kierunku, dotknięte wszystkie zagadnienia, nad których praktycznem rozwiązaniem pracuje chrześcijańska demokracja. Książeczka ta znaleźć się powinna nietylko w bibljotekach stowarzyszeń katolickich, ale w rękach wszystkich, co sprawami społecznemi zajmują się, a nie mają możności prowadzenia samodzielnych obszerniejszych studjów.

Tu i owdzie wkradły się rzeczowe błędziki. Na str. 32 powiedziano, że socjalizm w b. Galicji nazywał się polską partją socjalistyczną i tę nazwę potem na cały socjalizm w Polsce rozciągnięto. Rzecz się miała przeciwnie. P. P. S. powstała pod zaborem rosyjskim obok radykalniejszej Socjal-Demokracji Królestwa Polskiego i Litwy; w Galicji urzędowa nazwa socjalizmu brzmiała poprostu: socjalna demokracja. Przy fuzji dzielnicowych odłamów socjalizmu w jedną organizację przyjęto nazwę socjalizmu z Kongresówki, P. P. S. — Dana na str. 53 etymologja bolszewizmu i mienszewizmu nieprawdziwa. Te dwa odłamy socjalnej demokracji rosyjskiej wzięły swą nazwę nie od większego i mniejszego radykalizmu programów, lecz od liczby zwolenników dwóch programów na londyńskim kongresie w r. 1903. Stosunek Kościoła do kierunku chrześcijańsko-społecznego (str. 80 i nast.) w przedstawieniu autora nie wypadł jeszcze dość jasno.

Ks. J. U.

Mgr Sagot du Vauroux: Pie XI et l'Action Française. „Editions Spes", Paris, 1927, str. 126.

L'Eglise Catholique et l'Action Française. Documents romains. „Editions Spes", Paris 1927, str. 91.

O sprawie tak od roku głośnej Action Française informowaliśmy kilkakrotnie naszych czytelników. Przywódcy tej organizacji, będącej zarazem szkołą pewnej politycznej, potępionej przez Kościół ideologji, weszli już na drogę otwartego buntu przeciwko Kościołowi, którego karność wewnętrzna tak się im niegdyś podobała. Niedawno ogłosili publikację, usiłującą usprawiedliwić zajęte wobec Kościoła stanowisko i przerzucić odpowiedzialność za zatarg na Rzym, kierujący się rzekomo szkodliwą dla Francji polityką. Publikacja ta, podobnie jak poprzednie, została umieszczona na „Indeksie książek zabronionych".

Kto pragnie poznać całą sprawę ze źródeł, temu służyć mogą znakomicie dwie publikacje nowe wydawnictwa „Spes" (Paryż, rue Soufflot 17), których tytuły wymieniliśmy wyżej. Pierwsza z nich zawiera szereg artykułów i listów pasterskich biskupa Sagot du Vauroux z Agen, omawiających gruntownie ideologję maurrasowską z katolickiego punktu widzenia; druga jest zbiorem tekstów wszystkich urzędowych wystąpień Stolicy świętej w sprawie Action Française, poczynając od listu kard. Andrieu z Bordeaux. Są tu listy Ojca św., alokucje, artykuły z *Osservatore Romano* aż po 28 lutego 1927. Te dwie broszury są doskonałą odpowiedzią na krętackie obrony Maurrasa i jego uwiedzionych zwolenników.

Dodajmy, że już wcześniej w temże wydawnictwie „Spes" wyszły broszury w tejże sprawie: J. Boulier S. J. „L'Eglise et l'Action Française" i Thallier de Poncheville „A un Catholique d'Action Française", obie wydane jeszcze w końcu 1926 r.

Ks. J. U.

Ks. Nałęcz-Gostomski: Dzieje i rozwój Wielkich Katowic. Nakł. Magistratu W. Katowic, 1926, str. 252, mapa i wiele ilustracyj.

Książka napisana niedość poprawną polszczyzną, stylem ciężkim, z użyciem swoistej interpunkcji, zato ozdobiona pięknemi ilustracjami na kredowym papierze. Zawiera dzieje miasta, które jeszcze w r. 1865 było wioską, a obecnie jest stolicą województwa i siedzibą biskupa; kreśli jego rozwój krok za krokiem pod każdym względem: administracyjnym, kościelnym, kulturalnym, a przedewszystkiem gospodarczym. A ponieważ rozwój Katowic związany jest ściśle z dziejami Górnego Śląska wogóle, więc książka daje nam także pobieżną historję całej tej, niedawno do Polski przyłączonej dzielnicy. Na dzieje przemysłu górno-śląskiego i jego obecny stan autor najwięcej zwraca uwagi, opatruje więc książkę w rozmaite zestawienia i tablice statystyczne.

O poziom moralności publicznej.

Że moralny horyzont naszego społeczeństwa zaciągnął się chmurami, poprzez które przebija się tylko przyćmiony blask jesiennego słońca, jest rzeczą zbyt oczywistą, by ktokolwiek chciał jej zaprzeczać. Nieuczciwość i nadużycia spotykamy na wszystkich polach, od drobnego warsztatu do największych instytucyj, od człowieka prostego do osób, postawionych na czołowych stanowiskach. Nieposzanowanie własności prywatnej i państwowej, poniewieranie czci ludzkiej, krzywdzenie drugich, marnotrawna rozrzutność, zapominająca o nędzy innych, wszystkie te i podobne wypadki widzimy niemal na porządku dziennym. A obok tego alkoholizm, częste rabunki, samobójstwa, mordy, zamachy.

Wprawdzie wszystkie te wykroczenia nie zachodzą tylko u nas i nie są niczem nowem, ale rażą dziś swą częstością i wyrafinowaniem, w pewnych wypadkach bezkarnością, a nadewszystko rażą przyjęciem, z jakiem się spotykają u opinji publicznej i u jej organów, t. j. w prasie. W tej ostatniej zdaje się niekiedy zanikać rozróżnienie pomiędzy dobrem a złem moralnem i elementarne poczucie odpowiedzialności za dusze tych przelicznych czytelników, których mądrość życiowa kształtuje się głównie na studjowaniu jednego dziennika. Ohydne zbrodnie notuje się jako wypadki ciekawe; nawet niektóre z pism poważnych i reprezentujących pozą tem zdrowy kierunek, zaopatrują wiadomości o nich w tytuły sensacyjne i kreślą je z dowcipem, jakby z rzeczy smutnej w sobie i tragicznej chciały robić farsę. Publiczność czytająca nietylko przyjmuje to naogół bez krytyki i protestu, ale wyszukuje jeszcze dzienniki, odzna-

czające się tym sposobem pisania. I to jest właśnie najsmutniejsze — nie wykroczenia same, bo te były i będą, ale sposób, w jaki się je przedstawia i w jaki się je przyjmuje. Sposób ten świadczy, że w szerokich kołach społeczeństwa obniżyło się poczucie tego, co być powinno, zmniejszyła się odraza od złego i, co za tem idzie, wzrosły szanse występku, który liczyć może na wyrozumialsze przyjęcie, czasem nawet na rozgłos i sławę. Są to bolesne, bo wyraźne symptomy podupadania poziomu moralnego w społeczeństwie.

Utarło się jednak, że kiedy mówimy o poziomie „moralności" publicznej, nie podciągamy pod ten wyraz ogółu zjawisk moralnych — jakiemi są bezwątpienia wszystkie czyny człowieka, działającego jako istota rozumna i wolna — ale ścieśniamy jej pojęcie do pewnej tylko grupy tych czynów, lub mówiąc ściślej, aktów woli, jako władzy rozstrzygającej w ostatniej instancji o moralnej wartości czynu. Grupę tę określamy mianem obyczajowej i obejmujemy nią te wszystkie sprawy, które pozostają w związku z kwestją płciową, w najszerszem tego słowa znaczeniu. Należy tu więc cała dziedzina erotyczna i seksualna, zarówno w dodatnich swych funkcjach, jak w ujemnych.

Ten głos ogółu, który w popularnem użyciu ograniczył w ten sposób zakres pojęcia moralności, nie jest wszakże tylko przypadkowym — wskazuje na to choćby jego powszechność — ale ma swe głębsze uzasadnienie. Kiedy późniejszy profesor prawa i nauk społecznych w Paryżu, Paul Bureau, nakreślił w obszerniejszej pracy „La crise morale des temps nouveaux" (Paryż 1907) moralny stan Francji, wyliczył różne jej braki, ale zarazem dodał, że przewinieniami „najcięższemi, które są źródłem i przyczyną twórczą wszystkich innych, i z których człowiek najniechętniej się poprawia, a które przecież pierwsze należałoby uleczyć", jest rozprzężenie w życiu prywatnem, wyraźniej mówiąc „niemoralność w życiu rodzinnem i osobistem". I tłumaczy to szerzej: „Niepodobna, aby w życiu społecznem obeszło się bez licznych i ciężkich niedomagań, skoro upadki w życiu prywatnem podsycają je ciągle i współdziałają z niemi wiernie. Ponieważ w każdem społeczeństwie życie prywatne i rodzinne jest wielką szkołą, w której każda jednostka musi się

nauczyć cnoty i zaparcia, musi nieład, jaki wstrząsa tem życiem, odbić się z fatalną koniecznością na życiu społecznem i rozwinąć w niem swą niszczycielską działalność... Obserwacja stosunków społecznych wykazuje zresztą, że dobra organizacja życia osobistego i rodzinnego czyni narody dzielnemi i silnemi i że tam, gdzie ta dobra organizacja istnieje, inne błędy mają znaczenie tylko podrzędne i łatwo mogą być uleczone". [1])

Bliższe wniknięcie w naturę popędu płciowego potwierdza trafność tych uwag. Znany w dziedzinie socjologji seksualnej pisarz, dr. Al. Elster z Berlina, podkreśla w swej rozprawie p. t. „Sexualsoziologie", że popęd ten jest „popędem społecznym — pomimo indywidualnego swego charakteru" i że wpływ życia seksualnego na społeczeństwo „jest olbrzymi i dla każdego widoczny". Nieszczęściem jest tylko, że ów indywidualny charakter jest tak silny, iż „niema nic bardziej indywidualistycznego nad popęd płciowy", który dąży jedynie do własnego zaspokojenia, choćby kosztem człowieka, do którego należy i z pominięciem celów społecznych. Od płynących stąd zgubnych następstw może się też jednostka i ogół zabezpieczyć jedynie przez ujęcie popędu w karby i silne ograniczenie jego uroszczeń. Dr. Elster podkreśla mocno konieczność tego „opanowania popędu" i dodaje, że „należy ono do postulatów moralno-zdrowotnych, a tem samem społeczno-biologicznych". [2])

Lekarz i psycholog, wnikający w tajniki duchowego i fizjologicznego życia jednostek, stwierdza więc zgodnie z socjologiem, obserwującym gromadne zjawiska życia społecznego, tę samą prawdę. A tą „prawdą jest, że pomiędzy owemi wszystkiemi stosunkami, w jakich człowiek się znajduje, wszystkiemi postanowieniami, które czyni, wszystkiemi przyzwyczajeniami, jakich nabiera, niema niczego, coby na ekonomję życia prywatnego i życia społecznego wywierało wpływ podobny do tego, jaki wywierają stosunki, postanowienia i przyzwyczajenia, dotyczące podniet popędu płciowego. Czy bowiem opiera się im i panuje nad niemi, czy

[1]) La crise morale, str. 18—20, 64.

[2]) M. Marcuse: Handwörterbuch der Sexualwissenschaft, Bonn 1926, str. 732—5.

też ulega i pozwala im panować nad sobą, zawsze w najdalszych regjonach życia społecznego rozejdzie się echo ich oddziaływania i wskutek zrządzenia natury gest najbardziej ukryty, najbardziej tajemniczy, najbardziej wewnętrzny znajduje swe odbicie nazewnątrz po nieskończoną ilość razy". [1])

Dziedzina seksualna nie jest więc czysto prywatną ani oderwaną od pozostałych zagadnień życia zbiorowego, owszem wiąże się z niemi ściśle i sięga, bezpośrednio lub pośrednio, niemal wszędzie swym wpływem. Wpływ ów będzie dodatni i zbawczy, albo ujemny i destrukcyjny zależnie od tego, czy dany człowiek i społeczeństwo pojmą należycie rolę tej dziedziny i opanowawszy ją, wykorzystają drzemiące w niej twórcze siły do tych celów, dla jakich przeznaczył je Stwórca, czy też zapomniawszy o konieczności ujęcia jej silną dłonią, zostaną sami porwani niepohamowaną siłą popędu. Nie unikną wówczas nieszczęścia, ale stanie się to wskutek ich własnej nieroztropności, zato że zlekceważyli ów „instynkt, równocześnie wspaniały i groźny". Przecież nietylko jednostki, ale rodziny, w dalekie nawet pokolenia, owszem całe nawet społeczeństwa padły już ofiarą bezwzględności tego instynktu. Historja daje na to niemało dowodów; najsilniejsze państwa traciły swą świetność, a nieraz i byt, skoro wśród szerokich ich sfer zagnieździły się praktyki, sprzeczne z celem popędu płciowego. Następstwa bowiem tego sprzeniewierzenia się naturze nie ograniczyły się jedynie do chorób i fizycznego wyniszczenia, ale jeszcze bardziej odbiły się na sprawności moralnej, podcinały dusze, a wtedy już bez przeszkody wiodły nad brzeg przepaści.

Tym sposobem ograniczenie w codziennem użyciu pojęcia „moralności" do dziedziny seksualnej nietylko posiada pewną rzeczową podstawę, ale staje się publicznem wyznaniem, że w mniemaniu ogółu zwycięstwo lub klęska na tym terenie jest świadectwem stanu moralnego danej osoby czy społeczności. I faktycznie w porządku przyrodzonym tu rozgrywają się najcięższe zapasy, tu załamuje się najwięcej egzystencyj lub wyrabia dzielnych charakterów. Tem tłumaczy się troska, jaką kładzie się w wychowaniu młodzieży na

[1]) P. Bureau: L'indiscipline des moeurs. Paris 1921, str. 228—9.

cnotę czystości, dlatego z tak szczególniejszym naciskiem podkreśla ją wszędzie Kościół katolicki, chociaż wiele innych grzechów przewyższa ciężkością wykroczenia przeciw czystości. Kieruje nim bowiem świadomość, poparta doświadczeniem wieków, że właśnie ta sfera należy do najbardziej wpływowych w życiu, że nic nie zastąpi niedomagań na jej polu, że na wyżynach cnót chrześcijańskich nie utrzyma się żaden człowiek, który na punkcie moralności zeszedł do nizin.

Ład i porządek w dziedzinie seksualnej jest więc pierwszorzędnej wagi postulatem, zarówno indywidualnym jak społecznym, bo od niego zawisło fizyczne i duchowe zdrowie jednostek i rodzin, a z niemi stan państw i narodów. Troska o ten ład jest zatem obowiązkiem, do którego poczuwać się powinni w sumieniu wszyscy bez wyjątku, każdy w swoim zakresie.

Naturalnie obowiązek ten spoczywa przedewszystkiem na jednostce, moralność bowiem w dziedzinie płciowej jest, jak każda zresztą cnota, sprawnością wolnej woli człowieka, czyli zależy od niego samego, nie może mu zostać narzuconą z zewnątrz. On sam świadomie i dobrowolnie rozstrzyga w każdym poszczególnym wypadku, on pracuje nad wyrobieniem w sobie dobrego nałogu.

Lecz jeśli tak pojedynczy akt moralny, jak cnota moralności zawisły od woli jednostki, to przecież na wybór ten i ostateczną decyzję wpływają w stopniu niemałym, czasem nawet rozstrzygającym, czynniki zewnętrzne. Nie jeden ze schwytanych na kradzieży nie byłby się nigdy posunął do takiego czynu, gdyby nęcący widok cudzego przedmiotu i łatwość zdobycia go nie przełamały wkońcu oporu woli i nie pociągnęły do złego; inne okoliczności prowadzą podobnie do kłamstwa, oszustwa, do sprzeniewierzenia się poważnym nawet obowiązkom względem Boga i ludzi. I oto ta sama rzecz zachodzi również na terenie obyczajności, z tą różnicą, że okazje zachęcające do złego zdarzają się częściej, a trudność oporu bywa tu daleko większa z powodu żywiołowej siły popędu, któremu niezawsze sprosta słaba i niezahartowana wola. I jeśli człowiek wówczas ulegnie, to może być, że skończy się na jednym, drugim upadku,

po którym nastąpi ocknięcie się i zwycięska obrona. Ale może się stać i dzieje się często inaczej. Jedni na widok niepowodzenia tracą wiarę we własne siły, inni zrywają się wprawdzie do walki, ale słabnąca wskutek upadków wola niedopisuje im coraz bardziej i klęska poniesiona staje się początkiem długiego szeregu dalszych. W rezultacie zapaśnik może zostać pokonany gruntownie i dostaje się wtedy w moc przeciwnika niższego znacznie — bo przecież popęd sam w sobie należy do zwierzęcej części człowieka — ale właśnie dlatego tem bardziej okrutnego i bezwzględnego, który nie ogląda się na dobro człowieka, osobiste ani społeczne, ale szuka tylko własnego zaspokojenia. Człowiek wówczas upada w oczach własnych, bo zdaje sobie sprawę ze swego poniżenia i bezsilności, a zarazem staje się dla społeczeństwa członkiem mniej użytecznym, niekiedy nawet szkodliwym.

I tu trzeba sobie uprzytomnić, że ów ogrom nieszczęść, jakie spadają na jednostki, burzą ogniska rodzinne, wnoszą truciznę w organizm społeczny, rodzi się z przewinień na tle seksualnem, których zarodkiem i pierwszym początkiem były najczęściej drobne wykroczenia i okazje. Tu nieostrożna rozmowa lub zachowanie się rodziców, tam podszept kolegi, gdzie indziej nieodpowiednie obrazy, książki, przedstawienia, wystawa sklepowa, ulica, wystarczyły, by w młodym chłopcu czy dziewczęciu rozbudzić niezdrową ciekawość, która utorowała drogę budzącej się namiętności i pozwoliła jej wziąść górę nad niezahartowaną dostatecznie wolą. Żeby spalić wieś, nie potrzeba beczek benzyny, wystarczy jedna zapałka; podobnie ma się rzecz i tutaj. Wobec naturalnej łatwości, z jaką człowiek zwraca się do wszystkiego, co ma jakąkolwiek łączność z popędem płciowym, musi on wystrzegać się wszystkiego, drobiazgu nawet, by bez rzeczywistej potrzeby nie rozpętać niebezpiecznego żywiołu.

To wystrzeganie się drażnienia popędu należy też zdaniem lekarzy i pedagogów do najważniejszych zadań profilaktyki na polu seksualnem. Odwlec możliwie długo chwilę obudzenia się tego instynktu u młodzieży, dopóki nie zdoła wzmocnić się przedtem fizycznie i moralnie, oddalić od dorosłych okazje, które działają podniecająco

i wywołują niepotrzebne a przykre konflikty i walki — to są postulaty, dyktowane zgodnie przez naukę i przez Kościół. Wystawianie drugich na próby jest w tych sprawach zawsze nieroztropnem, a jeśli dotyczy młodzieży, wprost niegodziwem, zbrodnią prawie i to zbrodnią podwójną: wobec jednostki i społeczeństwa. Można się więc spuścić na ludzi wyrobionych etycznie, że sami czuwać będą nad sobą i bez dostatecznej racji nie będą narażali się na okazje — ale wobec mnóstwa innych niewyrobionych, a przedewszystkiem młodzieży, rolę tę opiekuńczą muszą przejąć te czynniki, które są odpowiedzialne za los drugich, to jest rodzice, szkoła, władze samorządowe i państwowe.

Ta ingerencja i opieka zgóry staje się tem konieczniejszą, że zanik poczucia moralnego i brak odporności idzie dziś w parze z rosnącem zainteresowaniem się sprawami seksualnemi i swobodą na tem polu. Kwestja seksualna jest dziś na ustach wszystkich, ale nie jako owo piękne, pełne poezji ujęcie stosunku mężczyzny do kobiety, które prześwietla go i podnosi do wyżyn duchowych, lecz jako ów pogląd niższy, abstrahujący od ducha a zamykający się w granicach zmysłów i ciała.

„Jakiż jest powód tego ogólnego zainteresowania się sprawami płciowemi? — pyta, mówiąc o Francji, P. Bureau. — Dlaczego ten nieprzeliczony zastęp młodzieńców i dorosłych wszelkiego wieku i stanu, do którego garną się z równym zapałem bogaci i ubodzy, arystokraci, mieszczanie i osoby z ludu, ludzie nauki i prowadzący interesa i rękodzielnicy, dlaczego on tyle okazuje zajęcia się aktem płciowym i tem wszystkiem, co do niego przygotowuje i przypomina go?" I odpowiada: „Na to pytanie nietrudno jest odpowiedzieć: jeżeli akt płciowy podnieca do tego stopnia uwagę i zainteresowanie w społeczeństwach współczesnych, dzieje się to jedynie dzięki tej szczególniejszej emocji, jaką sprawia. Doznawać jak najczęściej tego uczucia, zmieniać ile możności w nieskończoność okoliczności i formy jego dodatkowe, zwłaszcza zmieniać osobę wspólnika, z którym się go dzieli, oto jest powód esencjonalny tej straszliwej gonitwy". Co gorsze, przewracając porządek natury, która do aktu płciowego przywiązała pewne obowiązki, ogromna większość od-

rzuca je i „sądzi, że wolno traktować go (akt płciowy) tylko pod kątem osobistej przyjemności, jaką sprawia... przyjmujemy przyjemność, ale odrzucamy obowiązek". [1])

Z pewnemi modyfikacjami słowa powyższe dotyczą wszystkich społeczeństw Zachodu, nie wyjmując Polski, a napiętnowany przez nie prąd szerzył się już w okresie przedwojennym. Znany pedagog, F. W. Foerster, przestrzegał już przed wojną światową, że cywilizacja współczesna olśniewa i pociąga przedewszystkiem naszą naturę zmysłową, a wysuwając na czoło jej potrzeby, staje się „istotną przyczyną przeceniania doniosłości spraw seksualnych" i wiedzie do „przerażającego upadku pojęć moralnych" w tej dziedzinie. [2]) Po wojnie stosunki te uległy znacznemu pogorszeniu i dziś, jak się wyraził belgijski deputowany, Ign. Sinzot, „żyjemy naprawdę pod dyktaturą niemoralności, która narzuca się nam, w imię wolności, w teatrze, w księgarniach, nawet na ulicy, która plami spojrzenia i serca naszych dzieci".

Taki stan rzeczy musiał wywołać reakcję ze strony odpowiedzialnych czynników, gdziekolwiek potrafiły one stanąć na wysokości swego zadania. W ostatnich czasach jesteśmy też coraz częstszymi świadkami wkraczania władz wszelkiej kategorji w sferę obyczajności publicznej. Mnożą się we wszystkich częściach świata ustawy i przepisy, wydawane przez władze szkolne, miejskie, policyjne, samorządowe i państwowe, przeciw propagandzie demoralizacji, prowadzonej drogą niewłaściwej literatury, prasy, teatru, kina, sztuki, mody, tańców, popisów gimnastycznych kobiet, nieodpowiedniego zachowania się w miejscach kąpielowych i t. d. Z ważniejszych ostatnich zarządzeń podnieść można uchwalone w Niemczech d. 3 grudnia 1926 roku prawo o ochronie młodzieży przed pornografją, oraz energiczną akcję rządu włoskiego na wszystkich polach obyczajności publicznej.

Oczywiście Kościół katolicki, stojący zawsze na straży wiary i obyczajów, nie zaniedbał ze swej strony niczego, by zapobiec obniżeniu poziomu moralnego. Pozbawiony

---

[1]) L'indiscipline des moeurs, str. 8—9, 11.

[2]) Seksualna etyka i pedagogika, wstęp do etyki płciowej.

możności użycia środków zewnętrznych, przysługujących państwowej władzy wykonawczej, nie mógł wprawdzie przeprowadzić tego skuteczniej i poprzestał na kilku zarządzeniach na terenie czysto kościelnym, ale zato tem energiczniej odezwał się do sumienia i dobrej woli katolików całego świata. Papież Pius X, a jeszcze więcej Benedykt XV i Pius XI, zabierali głos niejednokrotnie w tej sprawie, a za nimi szedł zgodnie episkopat i duchowieństwo. Biskupi niektórych krajów — jak Belgji r. 1914, Niemiec r. 1925, Hiszpanji i Austrji r. 1926, paru prowincyj włoskich i Bawarji r. 1927 — wydali zbiorowe Listy Pasterskie w kwestji moralności, z wezwaniem do naprawy stosunków i podaniem szczegółowych w tej mierze przepisów; poza tem prawie wszyscy Pasterze pozostałych diecezyj wystosowali podobne Listy do swoich podwładnych.

Wyeliminowanie z widowni publicznej tych czynników zewnętrznych, które przez niezdrowy wpływ, jaki wywierają na wyobraźnię i popęd płciowy, przyczyniają się do obniżania poziomu moralności wśród ogółu, a zwłaszcza wśród młodzieży, okazuje się więc postulatem koniecznym dla uzdrowienia stosunków publicznych, nad którego realizacją powinny czuwać wszelkie kompetentne władze, a pomagać im winno całe społeczeństwo. Czynniki te, jak wspomnieliśmy, są różnorodne, lecz, rzecz znamienna, jako na jedną z najważniejszych przyczyn zepsucia wskazuje się dziś na niewłaściwą modę kobiecą. Przepisy prawne zwracają na nią mniej uwagi, choć nie pomijają jej całkowicie — nietylko we Włoszech, Hiszpanji i na Węgrzech, lecz także w Czechosłowacji, Turcji i gdzie indziej — ale zato coraz częściej wspominają o niej odezwy różnych organizacyj, przedstawicieli Kościoła i nauki, zwłaszcza lekarzy. Wnikając głębiej w społeczną stronę problemu seksualnego dochodzą bowiem wszyscy do przekonania, że moda, jeżeli jest nieodpowiednią, musi się stać czynnikiem wysoce demoralizującym przez swą powszechność, jawność i wpływ na opinję publiczną.

Dla lepszego zrozumienia tej rzeczy, zwykle niedocenianej wśród szerokich sfer, warto przypomnieć, że według

słów dra A. Elstera, „prawdziwe i ostateczne wyjaśnienie zagadki mody leży rzeczywiście w erotyce"; chęć naśladowania, różnice społeczne i względy gospodarcze są tylko racją drugorzędną jej bytu.[1]) Słowa powyższe, choć trochę przesadne, zawierają jednak głęboką prawdę, na potwierdzenie czego można przytoczyć zarówno historję ubrania i mody w krajach cywilizowanych, jak zwyczaje u ludów dzikich. Kobieta pragnie się podobać, jedna drugiej, ale przedewszystkiem mężczyźnie; jest to jej cecha naturalna i nic jej nie można zarzucić, jak długo utrzymuje się we właściwych granicach, t. j. jak długo nawiązane lub spotęgowane przez nią społeczne stosunki mężczyzn i kobiet pozostają na tej wyżynie, która odpowiada godności ludzkiej, łączy się z wzajemnem poszanowaniem i prowadzi do współpracy. Poza wspólnemi bowiem ogólno-ludzkiemi właściwościami posiada każda płeć pewne swoiste, odrębne cechy, które uzupełniając się harmonijnie z sobą wpływają dodatnio na obie strony, podnoszą ją duchowo i niosą z sobą ową atmosferę słoneczną, która w każdem zdrowem społeczeństwie tak umila i ułatwia współżycie mężczyzny i kobiety, a która szczyt swój znajduje w dobranej rodzinie. Piękny ten i przez samą naturę zamierzony cel może być jednak osiągnięty tylko pod warunkiem, że miłość czy sympatja wzajemna oprze się w pierwszej linji na wartościach wyższych, duchowych, że niższy, zmysłowy pierwiastek, zachowując w pełni swoje prawa, odgrywać będzie wszakże rolę drugorzędną i tamtej podporządkowaną. Wtedy dopiero może się zawiązać ów stosunek podniosły i trwały, w którym pociąg ku drugiej osobie idzie w parze z prawdziwym szacunkiem i życzliwością, a tem samem nie pozwala na nic, coby mogło jej przynieść jakąkolwiek ujmę lub szkodę.

Ten ostatni punkt, bez zrealizowania którego niema mowy o altruiźmie, miłości i wogóle o ludzkich stosunkach, musi być przestrzeganym na wszystkich polach, a zwłaszcza w dziedzinie seksualnej, gdyż zachowanie go napotyka tu na szczególniejsze trudności. „Nigdzie bowiem dysharmonja w człowieku nie daje się tak dotkliwie odczuć, jak w życiu

[1]) Handwörterbuch d. Sexualwissenschaft, str. 362.

płciowem", zauważa dr. med. I. Bloch,[1]) a prawdziwość jego słów potwierdza wystarczająco codzienne doświadczenie. Popęd płciowy, którego żaden człowiek nie zdoła przecież wyrwać z siebie, reaguje z mechaniczną przeciętnie koniecznością na podniety zewnętrzne, narażając człowieka na niepożądane rozterki i walki, a w dalszym ciągu często na upadki i nieszczęścia. Toteż konsekwencją tego nieuniknionego stanu rzeczy jest nietylko konieczność uważania na siebie samego, ale także głęboki obowiązek, płynący z miłości i poszanowania drugich, by nie wystawiać ich na tego rodzaju trudności, owszem pomagać im do utrzymania się w dobrem przez staranne unikanie wszystkiego, co działa drażniąco na zmysły. Obowiązek ten jest obustronny, ale przedewszystkiem dotyczy kobiety, ponieważ właściwy jej bierny, receptywny charakter pozwala jej łatwiej przechodzić w tych sprawach do porządku dziennego, podczas gdy mężczyzna z powodu swego czynnego, agresywnego charakteru jest narażony na większe trudności, gdyż z natury swej silniej reaguje na podniety zewnętrzne. Otóż tę prawdę, czysto naturalną, winna kobieta zrozumieć i stąd oszczędzać mu przykrości przez odpowiednie zachowanie się ze swej strony; dyktować jej to powinno serce i wrodzona delikatność. Tak postępowała zawsze i postępuje kobieta, godna tego imienia, skromna, t. j. unikająca w całem swem wystąpieniu wszystkiego, coby mogło drażnić mężczyznę — ale nie robi tego, owszem działa wprost przeciwnie kobieta, która z braku tego poczucia ubiera się i zachowuje niewłaściwie. Już bowiem przez to, że kładzie zbyt wielki nacisk na wygląd zewnętrzny, pozbawia się wielu duchowych cech „kobiecości", która tak zawsze podnosiła i uszlachetniała mężczyznę, a starając się uwydatnić pewne fizyczne swe właściwości i wogóle działać na zmysły, staje się dla niego ciągłą „okazją", naraża na rozterki i nieraz na upadki. Zamiast szczytnej, z natury sobie powierzonej misji, spełnia, świadomie czy mimowoli, smutną rolę uwodzicielki. Zarzut ten nie traci nic na sile nawet po przyznaniu pewnej ewolucji w pojęciach obyczajności. Bezwątpienia ten sam

[1]) Das Sexualleben unserer Zeit, Berlin 1908, str. 121.

sposób ubierania czy zachowania się będzie bardzo rażącym w pewnej epoce, a mniej rażącym albo nawet przyzwoitym w innej; zawisło to od warunków miejsca i czasu, od zwyczajów, tradycyj i poziomu moralnego danego środowiska. Ale względność ta nie jest bynajmniej absolutna, dotyczy przeważnie szczegółów drugorzędnych i ma ściśle określone granice, gdyż czynnik seksualny, jako mający od początku istnienia ludzkości te same zadania, co i obecnie, pozostaje zawsze i wszędzie niezmienny, a stąd reaguje jednako na podniety tej samej natury; dlatego kiedy kilka lat temu ukazało się tłumaczenie „Sztuki kochania" Owidjusza, recenzenci pisali, że wskazówki w niej zawarte są zupełnie aktualne dla czasów dzisiejszych.

Słowa powyższe są krótkiem streszczeniem tego, co stanowi istotę wszystkich konfliktów wewnętrznych, wybuchających na tle nieodpowiedniej mody i zbyt swobodnego zachowania się, jakich świadkami jest dziś codziennie ulica i przesuwające się nią tłumy publiczności. „Ubranie — tłumaczy bowiem paradoksalnie ale głęboko wspomniany dr. A. Elster — staje się czynnikiem seksualnie mocno pobudzającym, ilekroć przez okrycie coś odkrywa... zawsze bowiem jest to pewnym apelem do wyobraźni", będącej przecież w sferze płciowej najniebezpieczniejszym czynnikiem podniecającym.[1]) Stąd zdaniem znawców kwestji seksualnej niewłaściwa moda działa nawet ujemniej niż nagość. Specjalista w tej gałęzi wiedzy, dr. I. Bloch, powiada wyraźnie, że „największe podniecenie zmysłowe wywiera połowiczne okrycie lub obnażenie ciała" i dlatego potępia ubrania przejrzyste i dekolt.[2]) Że słowa te nie są czczą teorją, świadczy opinja tylu wychowawców młodzieży i obserwatorów stosunków społecznych, którzy nie wahają się otwarcie wskazać na nieodpowiednią modę i zachowanie się wielu kobiet jako na przyczynę wybujałego erotyzmu, wykroczeń na jego tle i obniżenia poziomu moralności wśród młodszej generacji. „Głębiej myślący działacze społeczni — czytamy w jednem z poważnych czasopism amerykańskich — jedno-

[1]) Handwörterbuch d. Sexualwiss., str. 361—2.
[2]) Das Sexualleben unserer Zeit, str. 150—1.

myślnie przypisują rażący upadek moralności publicznej po wojnie, w wielkiej części niewłaściwej modzie kobiety obecnej". Oskarżeń takich słyszy się dziś coraz więcej z różnych krajów, a z niemi łączy się owo przedtem nie do pomyślenia zjawisko, że publicznie przypomina się kobiecie obowiązek skromności i wstydliwości. Przedtem słyszała to z ambony lub w cztery oczy, teraz mówią o tem głośno zjazdy międzynarodowe, piszą książki i dzienniki; zmusza do tego bezwstyd, okazywany jawnie przez wielką część kobiet, a milczenie i inercja pozostałych.

Istota wstydliwości, zwanej w codziennem życiu także skromnością, polega na tem, że na sprawy, związane z instynktem rozrodczym rzuca się pewną zasłonę.[1]) Nie znaczy to, jakoby się niemi pogardzało, lekceważyło ich znajomość lub zabraniało zajmować się niemi w potrzebie — stanowisko takie byłoby błędnem z ludzkiego i chrześcijańskiego punktu widzenia — ale, jak trafnie określił P. Bureau, „uczucie wstydu służy do tego celu, by powstrzymać tę ciekawość intelektualną, która absolutnie jest niezdrową i aby zmniejszyć u ludzi skłonność do uważania za środek osobistego zadowolenia tej funkcji, która w pierwszym rzędzie powinna być obróconą na usługi rasy".[2]) Poczucie wstydu jest do tego środkiem nieocenionym, gdyż, jak powiada F. W. Foerster, jest ono „najsilniejszym hamulcem w sferze płciowej... który zapobiega ciekawości i przeciwdziała temu, by jednostka uważała czynności, przeznaczone do utrzymania gatunku, za cel osobistej rozkoszy".[3]) Dzięki zaś temu, że to uczucie wstydliwości jest wrodzone, pozwala się bowiem z największą łatwością wywołać i rozwinąć już u dziecka, staje się ono w sferze moralnej najpotężniejszą obroną dla młodzieży, a dla dorosłego silną bronią odporną — „ein Mechanismus der Abwehr", jak się wyraża berliński profesor, Alfred Vierkandt.

[1]) Co innego jest pruderja, czyli przesadna wstydliwość, wyrosła na tle niezdrowego wychowania lub zbytniej wrażliwości, upatrującej zło w każdym drobiazgu. Jest ona raczej stanem chorobliwym, niekiedy nawet swojego rodzaju poszukiwaniem podniety zmysłowej, choć reaguje na nią w formie gwałtownego oburzenia.

[2]) L'indiscipline d. moeurs, str. 511.

[3]) Seksualna etyka i pedagogika, rozdz. o poczuciu wstydu.

Rola wstydliwości nie kończy się jednak na tem, że stanowi ona wał ochronny i jest zawsze czujnym a wiernym sprzymierzeńcem człowieka w walce z namiętnością. Jest ona zarazem jego ozdobą i wielkością, wlewa majestat i otacza blaskiem. Ona podnosi popęd płciowy na „ludzki poziom... ponieważ ona jedynie poddaje go pod sąd i panowanie ducha", jak powiada A. Elster.[1]) Dr. I. Bloch podkreśla, że „uczucie wstydliwości jest niezatracalną zdobyczą kultury, jest to poprostu szacunek dla siebie samego"; i uzasadnia to w następujący sposób: „prawdziwe uczucie wstydliwości jest wędzidłem dla zmysłowości. Jej zawdzięczamy uszlachetnienie i uduchowienie surowego popędu seksualnego... Ona ucywilizowała popęd płciowy, nie podkopując bynajmniej jego właściwej podstawy".[2]) Nie innego zdania był tegoroczny kongres Związku lekarzy niemieckich dla badań etyki seksualnej i społecznej; w odezwie swej potępił szerzący się dziś kult nagości i oświadczył: „Musimy otwarcie wypowiedzieć, że uczucie wstydliwości w swej naturalnej i uzasadnionej formie... musi być uszanowanem, w uczuciu tem bowiem widzimy szacunek dla osobowości człowieka. Burzyć je znaczyłoby to samo, co zniszczyć moralne podstawy poczucia osobowości".[3])

Wobec zdań powyższych, wygłoszonych przez ludzi nauki i, dodajmy, z wyjątkiem P. Bureau niekatolików, owszem odbiegających niekiedy znacznie od zasad etyki chrześcijańskiej, nie może nikogo dziwić, jeżeli Kościół katolicki występuje surowo przeciw niewłaściwej modzie, jako czynnikowi demoralizacyjnemu. W enuncjacjach swoich stara się on być oględnym, piętnuje zło a oszczędza osoby, ale też zło potępia bezwzględnie i stanowczo żąda zerwania z niem. Modę nieodpowiednią zwalcza jako „neopogańską", jako powrót do tego stanu upadku moralnego, z którego niegdyś dźwignął świat i kobietę, a do którego ona powraca obecnie przez zapomnienie na skromność i wstydliwość, związane bezpośrednio z jej godnością osobistą i chrześci-

---

[1]) Handwörterbuch d. Sexualwiss., str. 732.
[2]) Das Sexualleben unserer Zeit. str. 175.
[3]) *Schönere Zukunft*, 1927 nr. 47, str. 1016.

jańskiemi zasadami. Pogańskim jest nadto ten kierunek, ponieważ jest następstwem naturalistycznego poglądu na świat, u podstaw jego tkwi, jak się wyraził papież Benedykt XV, niezdrowy „kult ciała, połączony z niegodnem wprost niekrępowaniem się niczem“, [1]) oraz zaprzeczenie prawdy wiary o grzechu pierworodnym; owocem bowiem grzechu jest w człowieku walka pomiędzy duchem a ciałem, a tymczasem katoliczka, hołdująca niewłaściwej modzie i lekceważąca tem samem wstydliwość, staje otwarcie lub skrycie na stanowisku przeciwnem.

Wszyscy papieże ostatni, a zwłaszcza obecnie rządzący, zwalczają też z całą stanowczością nieprzyzwoitą modę, podkreślają wyraźnie, że jest ona źródłem zepsucia i stąd obrazą Boga. Akcja ich jest podyktowana troską o dusze i dobro ogółu i dlatego jest prowadzona, jak tylekroć powtarzał papież Pius XI „w imię ludzkości, w imię godności chrześcijańskiej i w obronie czci kobiety“. Wydany od czasu wojny światowej zakaz dopuszczania kobiet nienależycie ubranych do sakramentów św., a gdzie niegdzie nawet do kościoła, ma swe uzasadnienie właśnie w tym fakcie i dziwić się tylko można, że ze strony niektórych katolików odzywały się głosy krytyki tych zarządzeń. Włoski dziennik *Tribuna* pisał z tej okazji w r. 1924, że w żadnej sprawie kobiety nie wykazały, jak wielką słuszność miał filozof, gdy powiedział, że „brak im zawsze zdolności liczenia się z tem, co jest odpowiednie“, jak wtedy, kiedy „ubrane jak poganki“ chciały uczęszczać na chrześcijańskie ceremonje religijne. Kiedy zaś papież Pius XI rozciągnął nakaz przepisanej toalety także na audjencje w Watykanie, składali mu za to wyrazy uznania nawet niektórzy protestanci. [2])

Że mimo to, wbrew głosom przedstawicieli nauki a prze-

---

[1]) Encyklika „Sacra propediem“. *Acta Apostolicae Sedis* 1921, nr. 2 str. 39.

[2]) Toaleta, w której wolno kobiecie przystępować do sakramentów św., lub asystować w kościele przy ślubie, została przez biskupów różnych krajów naogół jednolicie określona: suknia ma być zrobiona z materji nieprzejrzystej, powinna sięgać poniżej kolan i łokci, a u góry po szyję lub z nieznacznem wycięciem. To samo odnosi się do dziewcząt i dlatego inaczej ubranych nie wolno dopuszczać do uroczystej pierwszej komunji św.

dewszystkiem Kościoła, wiele katoliczek, i to praktykujących i wykształconych, ubiera się dziś niewłaściwie, tego świadkami jesteśmy codziennie na ulicy w porze ciepłej, na zebraniach zaś towarzyskich czy balach przez cały rok. Nie umieją, czy nie mogą, czy nie chcą się zorjentować w sytuacji. W rezultacie zamiast na widok upadku obecnego ratować społeczeństwo, pracują wytrwale, nawet nie wiedząc o tem, by przyczynić się do dalszego obniżenia poziomu moralności publicznej. Po wyjaśnieniach, zamieszczonych uprzednio, można to z całym naciskiem powiedzieć. Lekceważąc sobie mimo wskazówek Kościoła potrzebę wstydliwości, wpajają to samo niechrześcijańskie mniemanie w szerokie sfery pozostałe, niższe zwłaszcza, i psują je; kardynał arcybiskup Kolonji, K. J. Schulte, w liście wydanym w r. 1925, wytknął im też w oczy „zły przykład, dawany przez t. zw. najwyższe sfery". Niedość na tem; usiłując widocznie zrobić jakąś różnicę między sobą a dziećmi, ubierają córki swe w latach dziecięcych wprost bezwstydnie i w ten sposób, zamiast rozwijać w nich poczucie skromności, która ma być ich najpiękniejszą ozdobą i najpotężniejszą obroną, starają się wytępić je doszczętu, a tem samem podcinają zdrowie moralne przyszłych pokoleń. Zaślepienie na tem polu idzie tak daleko, że niektóre z pań, poważnych stanowiskiem, nie wahają się twierdzić, że wstydliwość dawna jest już „dziś" zbyteczną, że może pozostać czystą, nie zachowując skromności tradycyjnej. Sprawdziły się na nich słowa Foerstera, że „siła sugestyjna oderwanych i modnych teoryj zabija najpierwotniejszą zdolność spostrzegawczą"; lekceważą sobie czynnik wstydliwości w życiu i jego znaczenie pedagogiczne, a wszystko to „wypływa ze złudzenia, któremu podlega człowiek współczesny, iż on dopiero posiadł istotne poznanie życia. Tymczasem, dzięki oderwanemu sposobowi myślenia, utracił on bezpośredni kontakt z prawdą życiową".[1])

Postępowanie takie musi jednak sprowadzić fatalne następstwa i zwolna ale skutecznie przygotowywać w sercach grunt pod niezdrowy erotyzm i zmysłowość, a potem pod różne występki z tej dziedziny. Trudno bowiem zwalczać

[1]) Seksualna etyka i pedagogika, rozdz. o poczuciu wstydu.

nagość na scenie i w sztuce, kiedy to, co się widzi na ulicy, niewiele się różni od tamtej, a, jak wspomnieliśmy już, czasem bardziej drażni. Niepodobna zwalczać pikantnych romansów i drażliwych scen, gdyż szerokie warstwy szukają ich jako uzupełnienia tego, czem ich karmiła ulica. Nikt, widzimy to stale, nie broni dziś kobiety przed niewłaściwem przedstawianiem jej na scenie lub w literaturze, bo ona pierwsza poniewiera siebie przez dobrowolne odrzucanie skromności. Stąd do pewnego stopnia zrozumiałem jest nawet mnóstwo uwodzeń, nadużyć i gwałtów na tle „miłosnem", gdyż pod wpływem ubierania się i zachowania kobiet wyrobiła się u wielu ludzi opinja, że kobieta jest przedmiotem do podobania się i zabawy. Czasopisma, teatr i kino — pisał o stosunkach amerykańskich jeden z tamtejszych tygodników — są odbiciem upadku skromności kobiety; „obrazy, filmy i *revues,* które dziesięć lat temu byłyby skonfiskowane przez policję, dziś zaledwie zwracają uwagę, tak niezdolnem do odczucia tego, co jest niewłaściwe, stało się społeczeństwo przez wzmagającą się pogańską nieprzyzwoitość mody kobiecej".

Słowa powyższe charakteryzują znakomicie stan umysłów i serc wielkiej części obecnego społeczeństwa i zarazem stanowią rozwiązanie naszego tematu: n i e z d o l n o ś ć d o r o z e z n a n i a i o d c z u c i a t e g o, c o w ł a ś c i w e a c o n i e w ł a ś c i w e, jest bowiem wynikiem i zarazem najsilniejszym dowodem głębokiego obniżenia poziomu moralności publicznej. Tam bowiem zachodzi prawdziwy upadek moralny, gdzie człowiek zatraca już zdolność odczucia złego, owszem jeszcze stara się je usprawiedliwić; a jedno i drugie stwierdzamy dziś na szeroką skalę i — co wzmacnia siłę dowodu — nawet ze strony osób najlepszej woli. Tak uległy panującym prądom, tak oswoiły się z otaczającem je złem, że nie umieją go teraz rozeznać i nie spostrzegają nawet, ile szkody przynoszą społeczeństwu. Bardzo wiele kobiet ubiera się obecnie zupełnie nieodpowiednio, rażą tem mężczyzn i przyczyniają się do demoralizacji, a nie domyślają się nawet tego, uważają swe postępowanie za zupełnie poprawne, owszem mówią nawet głośno, iż pod względem mody jest „dziś już dobrze", jak słyszy się z ust pań

poważnych i akademiczek. Subjektywnie są one więc dobremi i krzywdę wyrządziłby im, ktoby sądził inaczej, ale w porządku przedmiotowym to ich mniemanie nie ma żadnego znaczenia i stąd wywierają wpływ ujemny i przyczyniają się do ogólnego zepsucia. To połączenie osobistej niewinności z akcją demoralizatorską jest może najbardziej tragicznem zjawiskiem u kobiety obecnej. Usunięcie tego wprost anormalnego stanu rzeczy jest więc koniecznem, bo jeśli katoliczki będą tak dalej „w dobrej wierze" siały zgorszenie, to nie może być mowy o naprawie złego.

Uwaga ta narzuca się tem bardziej, że to dzieło naprawy nie obejdzie się bez współpracy kobiety, a trudno, by przystąpiła do niego z zapałem, jeżeli nie zdaje sobie nawet sprawy z jego potrzeby. Dlatego to papież Benedykt XV szczególnie ubolewał nad „zaślepieniem" wielu katoliczek, a Pius XI skarży się na „niedostateczne u nich zrozumienie obowiązków, jakie nakłada chrześcijańska skromność". To niezrozumienie sprawy zdaje się też najlepiej tłumaczyć niedopisanie kobiet katolickich w akcji na rzecz podniesienia moralności publicznej (u nas zwłaszcza; zagranicą bywa rozmaicie). Jakiś artykuł w czasopiśmie, rozchodzącem się w zamkniętem kółku, rzadki, bardzo rzadki i nieenergiczny kawałek w prasie codziennej, ubolewanie nad zepsuciem dzisiejszem i rezolucje, nie wychodzące poza ciasne grono katolickich organizacyj kobiecych i nie zachowywane ściśle nawet przez nie same, oto wszystko. Lecz to jest za mało, to nie jest akcja, jakiej oczekuje lepsza część społeczeństwa i Kościół, nie wywiera bowiem wpływu na szersze koła, nie dochodzi nawet do ich wiadomości i dlatego nie prowadzi do niczego. Pewna liczba kobiet szczerze oddanych sprawie i zachowujących najzupełniej poprawne stanowisko pod względem sposobu występowania nazewnątrz, chce wprawdzie pracować wydatniej, ale na przeszkodzie staje im olbrzymia bierna masa innych, które jedną ręką niszczą to, co drugą zasiały, które zapominają o tem, że aby być katoliczką, trzeba słuchać Kościoła i stosować się do tylekroć powtarzanych przepisów chrześcijańskiej skromności. Więcej dla nich znaczy głos mody, pomimo że za nią stoi kieszeń spekulantów, choć znany socjolog, J. Simmel, wskazuje im

na *demimonde,* jako na główną sprężynę mody, a F. W. Foerster ze zdumieniem stwierdza, jak „człowiek nowoczesny, nieświadomie nawet i mimowoli, przechodzi w swych poglądach moralnych pod hegemonję półświatka", dzięki czemu „nie trzeba się dziwić, jeżeli kobiety i dziewczęta nie umieją już rozróżnić pomiędzy tem, co w ich toalecie jest rzeczywiście czystem i szlachetnem, a tem, co jest w najwyższym stopniu dwuznacznem". Nie bez racji skarżył się więc papież Pius XI w liście, pisanym dnia 26 listopada 1926 r. do kard. arcyb. Schultego, na ubolewania godny fakt, że „kobiety, niepomne swej godności, używają często takiego kroju ubrania, który wyzywająco obraża skromność i dla wszystkich, a zwłaszcza dla młodzieńców, staje się powodem i podnietą do zmysłowości. Dlatego nie pomijamy żadnej sposobności, by otwarcie wskazywać na to źródło złego i by mocą Naszej powagi apostolskiej piętnować to niegodne postępowanie i usuwać je". [1])

Zatrzymaliśmy się dłużej przy niewłaściwej modzie, nie jakoby ona była wyłączną przyczyną dzisiejszego upadku moralności, lub żeby usunięcie jej stanowiło już jakieś panaceum na niedomagania w tej dziedzinie. Skłonił nas do tego fakt, że zarówno ze strony Kościoła jak poważnych osób świeckich i przedstawicieli nauki, także niekatolików, coraz częściej wskazuje się na modę obecną jako na czynnik wysoce demoralizacyjny — gdy tymczasem prawda ta nie znajduje dostatecznego zrozumienia wśród szerokich kół społeczeństwa a zwłaszcza u kobiet, między niemi bardzo wielu katoliczek. Należało więc wyjaśnić ją i uzasadnić bliżej. Jeśli bowiem sprawa zwalczania pornografji, niewłaściwej sztuki i wogóle propagandy niemoralności powinna być ujęta przez władze państwowe, samorządowe i szkolne, a poparta przez społeczeństwo, to dzieło poprawy na punkcie nieodpowiedniej mody i zachowania się kobiety może być dokonanem skutecznie tylko przez społeczeństwo i to głównie przez kobiety.

---

[1]) *Acta Apostolicae Sedis,* 1927, nr 3, str. 90.

Na czem ma polegać ta praca — powiedzieliśmy już. Najważniejszą rzeczą jest należyte uświadomienie kobiety o społecznym charakterze tego wszystkiego, co dotyczy stosunku obu płci, a więc także mody i sposobu zachowania się. Potrzeba takiego pouczenia, dokonanego w podniosłym, chrześcijańskim duchu, daje się dziś coraz bardziej odczuwać wobec rosnącego zepsucia obyczajów, któremu nie zapobiegnie żadna czujność zgóry, ale której przeciwstawić się może tylko sam człowiek, obznajomiony z życiem i przygotowany do niego. Drugą najważniejszą sprawą jest wpajanie większego poczucia skromności w serca dziewcząt i to od lat najmłodszych, odpowiednie ich ubieranie i czuwanie nad zachowaniem się. Braki na tym punkcie są dziś tak rażące, że napełnić mogą tylko głęboką obawą o przyszłość; dlatego papież Pius XI z taką stanowczością domaga się od matek i wychowawczyń, by skromności w ubieraniu dziewcząt przestrzegały „za wszelką cenę".

Pracy tej, wśród starszych i młodszych, towarzyszyć jednak muszą dwa niezbędne warunki. Po pierwsze trzeba z całym naciskiem podkreślać, że walka z niewłaściwą modą nie jest walką z pięknem ani żądaniem powrotu do jakiejś mody przestarzałej. Nigdy Kościół nie będzie potępiał wlanego człowiekowi przez Boga dążenia do piękna, ani utrzymanego we właściwych granicach pragnienia podobania się, tak naturalnego u kobiety. Nie walczy więc z estetyczną modą, tylko gani ubliżającą kobiecie służalczą względem niej uległość, piętnuje nadużycia i każe usunąć to wszystko, co zniekształca wyższe, duchowe piękno, nadające kobiecie właściwy jej czar. — Drugą doniosłą rzeczą jest sposób prowadzenia akcji. Zarówno ze względu na delikatność materji, jak zwłaszcza wobec faktu, że wiele kobiet i dziewcząt nie zdaje sobie sprawy ze złego, jakie szerzy w społeczeństwie i subjektywnie pozostaje w dobrej wierze, musi się przy całej stanowczości postępować z ogromnym taktem i wyrozumiałością, wystrzegać się zbyt silnych wyrażeń i metod, unikać przesady w oskarżeniach i żądaniach, traktować rzecz poważnie a nie ośmieszać tylko i drwić, wogóle trzymać się zasady, by potępiać zło a oszczędzać osoby. Niestety, nie można powiedzieć, że wszyscy nasi działacze

na polu moralności pamiętają o tych wskazaniach, a jednak tylko przy zachowaniu ich będzie można liczyć na zrozumienie rzeczy i należyte jej przyjęcie ze strony tak kobiet jak mężczyzn.

Poza tem pragniemy zwrócić uwagę na dwie jeszcze rzeczy, pod względem moralnym niezdrowe, a w ostatnich czasach coraz bardziej aktualne. Jedną z nich jest wzmagająca się a niewłaściwa swoboda w miejscach kąpielowych, zwłaszcza nad morzem polskiem. Sporo osób, obojga płci, inteligentnych, nie widzi w tem nic nieodpowiedniego, jeżeli w kąpielowym stroju zasiada przy stoliku nadbrzeżnej restauracji czy kawiarni, a jeszcze więcej pozostałych (także dorastających i dorosłych uczniów i uczennic) uważa za stosowne urządzanie w temże ubraniu wspólnych spacerów dość daleko od brzegu. Byłoby niezmiernie pożądanem, aby czuwano nad tem bardziej i uregulowano przepisy przyzwoitości publicznej w tych miejscach; istnieją podobno jakieś rozporządzenia miejscowe w tym względzie i kary pieniężne, ale, o ile mi wiadomo, tylko na papierze.

Druga rzecz najnowsza, to publiczne popisy gimnastyczne i sportowe dziewcząt w kostjumach, które można nazwać kąpielowemi. W czerwcu b. r. wyprowadzono w Warszawie na Agrykoli około 1.400 dziewcząt z siódmej klasy publicznych szkół powszechnych, mających zatem do piętnastu i szesnastu lat wieku i kazano im, nie licząc się ze względami dziewczęcej wstydliwości i oporem niektórych z nich, ćwiczyć w takiem ubraniu przed tłumnie zebraną publiką, a asystowali temu przedstawiciele kuratorjum warszawskiego i ministerstwa W. R. i O. P. Próby tego rodzaju, robione gdzie niegdzie zagranicą od paru lat, spotkały się z potępieniem i zakazem ze strony biskupów, jako nieposzanowanie godności dziewczęcej i podkopywanie moralności publicznej. Kiedy mimo tego parę miesięcy temu ogłoszono w Bawarji znowu podobne popisy, biskupi tamtejsi raz jeszcze wystąpili z surowym sprzeciwem, nazwali występy takie „publicznem zgorszeniem" i zobowiązali kobiety i dziewczęta katolickie do usunięcia się od czynnego i biernego w nich udziału. Katolickie organizacje kobiece i zrzeszenia

rodzicielskie powinnyby i u nas zająć się zawczasu tą sprawą, jest to ich poważnym obowiązkiem.

Na ogólnem zobrazowaniu poziomu moralnego społeczeństwa, na przedłożeniu powyższych uwag i programu pracy możemy zamknąć niniejszy artykuł. Dalecy od wyczerpania tematu nie mogliśmy nawet rościć sobie pretensyj do tego, wobec rozległości i skomplikowania przedmiotu. Chodziło nam głównie o zwrócenie uwagi na to, że obniżenia poziomu moralności publicznej nie należy szukać w bijących w oczy cięższych wykroczeniach, ale przedewszystkiem w tych uchybieniach, które choć drobne, są zato powszechne, jawne i przez opinję tolerowane, dzięki czemu mogą bez przeszkody prowadzić swą, powolną wprawdzie ale systematyczną robotę podkopywania obyczajności publicznej, a z nią i samej moralności. Jak groźnem niebezpieczeństwem jest niedocenianie tych pozornie niewinnych objawów, tego dowody ujrzeliśmy w zacieraniu się wśród szerokich sfer zdolności rozeznania i odczucia tego, co właściwe a co niewłaściwe, niekiedy nawet tego, co dobre a co złe. Niepokaźny robak, który toczy duszę społeczeństwa, sprawił więc dość spustoszenia i szerzyć je będzie dalej, jeśli się nie położy tamy jego niszczycielskiej robocie.

Na pracy tej zapobiegawczej, niezbędnej wprawdzie ale tylko negatywnej, bo usuwającej przeszkody i grożące niebezpieczeństwa, nie można jednak poprzestać i obok niej rozwinąć trzeba szeroką akcję pozytywną, przez wychowywanie młodego pokolenia w gruntownych zasadach moralnych, oraz przez rozwijanie i pogłębianie tychże wśród dorosłych. Dom, szkoła, instytucje wychowawcze, organizacje społeczno-kulturalne, prasa, literatura i sztuka mają tu szerokie pole działania. Prawdziwie skutecznem będzie ono wszakże pod tym warunkiem, że w programie jego pierwsze miejsce zajmie religja, gdyż ona jedynie daje niewzruszone podstawy i najsilniejsze pobudki. Zrozumienie naczelnej jej roli w dziele podtrzymania moralności rośnie też dziś nawet wśród niekatolików, patrzących na bankructwo wszelkich usiłowań laicyzmu czy mdłej religji uczucia. Przytaczany już dr. A. Elster, który na walkę z demoralizacją patrzy ze stanowiska społeczno-biologicznego, wyraża się

z ogromnem uznaniem o stanowisku Kościoła i podkreśla, że przez ograniczanie rozpanoszenia się popędu seksualnego w życiu oddał on wielką usługę społeczeństwu.[1]) A protestant F. W. Foerster pisze: „Zwrot do religji jest jedyną drogą radykalnego uzdrowienia w dziedzinie płciowej. Wszystkie zaś teorje, które z tej drogi sprowadzają, wiodą na nowe manowce, do nowego zepsucia". I dodaje: „Jest mojem najgłębszem przekonaniem, że największą siłą wychowania płciowego jest religja".[2]) Ona bowiem przez wyższy pogląd życiowy, jaki daje, przez wiarę w życie przyszłe, przez pogłębienie i uszlachetnienie uczucia wpływa skutecznie na poskromienie i ujarzmienie popędów płciowych.

---

[1]) Handwörterbuch d. Sexualwiss., Str. 735.

[2]) Seksualna etyka i pedagogika; rozdz.: religja a życie płciowe, religja i pedagogika płciowa.

Ks. Stanisław Podoleński T. J.

Konwencja międzynarodowa w sprawie zwalczania pornografji.

Polska podpisała międzynarodową konwencję w sprawie zwalczania obiegu i handlu wydawnictwami pornograficznemi, zawartą w Genewie 12 września 1923 r. Rząd ratyfikował ją 13 stycznia 1927 r., poczem tekst Konwencji wraz z aktem końcowym opublikowany został w *Dzienniku Ustaw* (pozycja 621 z r. 1927) z dodatkiem, że dokument ratyfikacyjny złożony został w Sekretarjacie Ligi Narodów.

Konwencja obejmuje 16 artykułów, z których najbardziej istotnym jest artykuł I. Kontrahenci zgadzają się przedsięwziąć wszelkie środki w celu wykrycia, ścigania i ukarania każdej osoby, która dopuści się jednego z czynów niżej wymienionych i wskutek tego postanawiają, że czynami karalnemi są: 1) sporządzanie lub przechowywanie pism, rysunków, rycin, malowideł, druków, wizerunków, afiszów, emblematów, fotografij, filmów kinematograficznych lub innych pornograficznych przedmiotów, w celu handlowania niemi lub rozpowszechniania, bądź publicznego ich wystawiania; 2) wwóz, przewóz, wywóz, bądź zlecenie wwozu, przewozu lub wywozu dla powyższych celów pomienionych przedmiotów lub puszczanie tychże w obieg w jakikolwiek sposób; 3) handel, nawet nie publiczny, powyższemi przedmiotami, wszelkie transakcje niemi, rozpowszechnianie ich, wystawianie ich publiczne lub zawodowe zajmowanie się ich wypożyczaniem; 4) ogłaszanie lub oznajmianie w jakikolwiek sposób w celu ułatwienia wyżej wzmiankowanego karalnego obiegu lub handlu, że pewna osoba uprawia którykolwiek

z czynów karalnych wyżej wymienionych; ogłaszanie lub oznajmianie, w jaki sposób i przez kogo wspomniane przedmioty mogą być dostarczone, bądź wprost, bądź pośrednio.

Art. II postanawia, że dla tem skuteczniejszej represji winny podlega zarówno sądom tego kraju, gdzie czyn został popełniony, jak i kraju ojczystego, chociażby czyn został popełniony poza terytorjum kraju ojczystego.

Art. III zawiera postanowienia proceduralne.

Zapamiętania godny jest art. IV, gdyż zawiera zobowiązanie się państw, których prawodawstwo nie byłoby w chwili obecnej wystarczające, do przedsięwzięcia lub zaproponowania ciałom ustawodawczym zarządzeń niezbędnych dla zapewnienia skutków Konwencji.

Podobnie art. V zawiera zgodę układających się stron, których prawodawstwo nie byłoby wystarczające, na wprowadzenie doń postanowień o rewizjach w miejscowościach, gdzie przypuszczalnie są sporządzane lub znajdują się dla celów wymienionych w art. 1 przedmioty, o które chodzi, oraz na wprowadzenie do prawodawstwa również zajęcia, konfiskaty i zniszczenia tych przedmiotów.

Art. VI traktuje o wzajemnem iniormowaniu się państw o czynach według treści konwencji karygodnych. Reszta artykułów jest natury formalnej.

Równolegle z polskim wydrukowany jest tekst francuski i angielski; te nie używają wyrazu „pornograficzny" lecz *obscène.* Wyraz ten pochodzący z łaciny *(obscoenus)* znaczy szkaradny, plugawy, brzydki, wszeteczny, sprośny. Żałować wypada, że w polskim tekście konwencji zamiast jednego z tych dosadnych, czysto polskich, wyrazów, użyto wyrazu obcego, którego zastosowanie może być w praktyce mniej jasne. Jest to bowiem psychologicznie zrozumiałe, że aby skwalifikować coś jako pornografję, stawiać się będzie z powodu sztuczności tego wyrazu jakieś niezwykłe kryterja, których w polskim bezwstydny, sprośny i t. p. szukać byłoby zbytecznem.

Tak więc rząd polski, aby wykonać konwencję, zmuszony jest obecnie zastanowić się nad tem, czy prawodawstwo polskie jest „wystarczające, aby zapewnić skutki niniejszej konwencji", a więc, praktycznie, czy nasze ustawo-

dawstwo karne obejmuje: 1) sporządzanie lub przechowywanie przedmiotów w konwencji wymienionych, w celu handlowania niemi, rozpowszechniania i wystawiania ich, 2) transport lub jakiekolwiek puszczanie w obieg, 3) handel temi przedmiotami, 4) ogłaszanie lub oznajmianie o osobach sporządzających, przechowujących, puszczających w obieg i handlujących, wogóle dostarczających przedmiotów pornograficznych. Z artykułu II wynika, że mowa jest o karalności sądowej, nie administracyjnej, stąd konieczność zbadania i porównania obowiązujących u nas kodeksów karnych.

Otóż § 184 pruskiego kodeksu karnego postanawia: karze więzienia do roku i grzywnie do tysiąca złotych, lub jednej z tych kar ulega: kto pisma, odwzory, lub utwory nierządnej treści trzyma na sprzedaż, sprzedaje, rozdaje w miejscach dostępnych dla ogółu, wystawia lub przybija, albo w inny sposób rozpowszechnia, celem rozpowszechnienia wyrabia lub w tym celu trzyma na składzie, ogłasza, lub zachwala. Brakuje więc przestępstwa przywozu, wywozu i przewozu przedmiotów nierządnych. Natomiast pod konwencję podpadać może także § 184 b) ustanawiający karę za publiczne podawanie wiadomości, zdolnych wywołać zgorszenie, z rozpraw sądowych, których jawność wykluczono ze względu na zagrożoną obyczajność, lub z pism urzędowych, stanowiących podstawę tych rozpraw (kodeks ma na myśli akt oskarżenia). Takie zawiadomienie np. w prasie może być pornograficznem, lecz niem być nie musi.

Austrjacka ustawa karna z r. 1852, w dziale występków i przekroczeń przeciw moralności publicznej, w § 516 określa, jako przekroczenie, naruszanie moralności i wstydliwości w sposób prostacki i wywołujący publiczne zgorszenie obrazowemi przedstawieniami (albo sprośnemi czynnościami) i zagraża za to karą ścisłego aresztu od 8 dni do 6 miesięcy, a jeżeli naruszenia takiego dopuszczono się drukiem, ścisłego aresztu od sześciu miesięcy do roku. Tu już widzimy kryterja: prostactwo i wywołanie publicznego zgorszenia, których konwencja nie zawiera. Zapewne pornografja jest i prostacką i gorszącą, a wystawiana, puszczana w obieg i t. p. jest publicznie gorszącą, lecz konwencja uznaje za podlegającą karze każdą pornografję, bez potrzeby udowod-

nienia konkretnie, że pismo, wizerunek etc. było prostackie i że wywołało publiczne zgorszenie. Kodeks więc austrjacki stanowczo konwencji nie odpowiada.

Kodeks karny rosyjski z roku 1903 postanawia (w art. 284), że winny przechowywania w celu sprzedaży, sprzedawania, wystawiania publicznego lub innego rozpowszechniania dzieł lub wizerunków świadomie bezwstydnych ulegnie karze aresztu na czas do trzech miesięcy lub marek polskich sześciuset grzywny (ta grzywna jest już dziś przerachowana na złote). Jeżeli winny jest handlującym lub redaktorem wydawnictwa perjodycznego, sąd będzie nadto mocen pozbawić go prawa handlu, lub redaktorstwa od 1 roku do 5 lat. Jedynie Kodeks rosyjski, jak widzimy, zawiera skutki pozbawienia pewnych praw za szerzenie bezwstydu i zarazem najjaśniej określa przedmioty, o które chodzi, mianem „bezwstydnych". Natomiast przysłówek „świadomie" znacznie osłabia postanowienie art. 284, wprowadzając moment subjektywności i przez to pozwalając obwinionemu bronić się, że dane dzieło lub wizerunek jego poczucia wstydu nie obraża. Nadto brakuje znów przywozu, wywozu i przewozu, oraz puszczania w obieg, chyba że to pojęcie przyjmiemy za równoznaczne z rozpowszechnianiem. Zauważyć też należy, że nasze prawodawstwo ma na myśli tylko pisma, utwory, wizerunki, odwzory, dzieła, a więc to, co obejmujemy ogólnem pojęciem „utwory graficzne", podczas, gdy konwencja dotyczy także innych pornograficznych przedmiotów *(autres objets obscènes)*. Przytem okazuje się, jak niewłaściwy jest wyraz „pornografja" ze względu na tkwiące w nim pojęcie pisma, rysunku i t. p., podczas gdy może być przedmiot, który swoim kształtem jest już *obscoenus* czyli bezwstydny. Słownik Larousse'a definjuje wyraz *obscène* słowami: *qui blesse la pudeur*. Nie może być krócej i jaśniej.

Akt końcowy konwencji ma na celu określenie genezy jej, którą jest uchwała Zgromadzenia Ligi Narodów z dnia 28 września 1922 r., zawierająca wezwanie z mocy art. 24 Traktatu Wersalskiego do Rady Ligi do upoważnienia Sekretarjatu, aby członkom Ligi i wszystkim innym państwom, biorącym udział w zwalczaniu wydawnictw pornograficznych,

udzielał wszelkiej pomocy. Dowiadujemy się też stamtąd, że już w r. 1910 zawarta była odnośna umowa międzynarodowa, która stanowiła podstawę obecnej konwencji. Ciekawy jest ustęp 2-gi aktu końcowego, z którego wynika, że konferencja po rozważeniu, czy możliwem jest umieścić w konwencji określenie wyrazu *obscène* (pornograficzny) doszła do wniosku negatywnego i uznała, że należy pozostawić każdemu państwu staranie o nadanie temu wyrazowi określenia, jakie ono uzna za najściślejsze (*exacte*). Dalej punkt 3: „Według ogólnej opinji Konferencji, przestępstwo zaofiarowania, wręczenia, sprzedaży lub rozdawnictwa artykułów pornograficznej natury (dlaczego nie przedmiotów, po francusku krótko: *obscènités)* winny być uważane za cięższe, o ile popełnione zostały w stosunku do małoletnich. Konferencja wypowiada życzenie, aby każde prawodawstwo ustanowiło zaostrzenie kary za zaofiarowanie, doręczenie, lub rozdawnictwo artykułów pornograficznego charakteru, dokonywane w stosunku do młodzieży. Rzeczą każdego prawodawstwa będzie określić ściśle wiek, poniżej którego młodzież winna być pod ochroną.

Ze względu wreszcie na rozróżnianie w poszczególnych prawodawstwach książek i innych druków, wyrażono w punkcie 7-ym życzenie, aby prawodawstwo w razie potrzeby zmienione zostało w ten sposób, by książka pornograficzna włączona została do druków wzmiankowanych w art. 1 konwencji i narówni z niemi pod tym względem, o który tu chodzi, była traktowana. Konwencję podpisało trzydzieści pięć państw.

W samej konwencji i w akcie końcowym rząd polski ma, jak widzimy, obfity materjał do studjów nad reformą ustawodawstwa, które zaprowadzić jest obowiązany. Wszyscy, którzy gorsząc się obecną bezkarnością pornografji w Polsce, pragną poprawy tego stanu rzeczy, powinni nie szczędzić rządowi bodźca w tym względzie i domagać się rychłego wprowadzenia konwencji w życie w całej jej rozciągłości i przy jak najszerszej jej interpretacji.

Lwia część zadania zaciąży na Komisji Kodyfikacyjnej Rzpltej Polskiej, która *volens nolens* będzie zmuszona wycofać się ze stanowiska zajętego już w odnośnej uchwale

z dnia 31 maja 1923 r., którą postanowiono pornografji, chociaż jest przestępstwem, nie umieszczać w Kodeksie karnym.

Według protokułów Komisji Kodyfikacyjnej (Sekcja prawa karnego, t. II, str. 139 i dalsze) zwolennicy tej uchwały wychodzili z założenia, że kodeks karny nie powinien wogóle obejmować przestępstw przeciw moralności, które należą do dziedziny religijnej (grzech nieczystości). Podczas gdy dla religji główne znaczenie ma życie człowieka duchowe, a więc pobudki czynu, państwo broni pewnych instytucyj własnych i społecznych, lub dóbr jednostek w miarę potrzeby dla utrzymania państwa i jego siły. Kodeks karny nie ma za zadanie kierować poglądami moralnemi tej, czy innej grupy społecznej, lecz ma na celu obronę pewnych dóbr, w sposób wskazany przez interes państwowy. Państwo karze wprawdzie niejedno przestępstwo z grupy „przeciw moralności", lecz z różnych punktów wyjścia: np. cudzołóstwo dla utrzymania związku małżeńskiego, zgwałcenie w imię wolności jednostki, i t. p. Nie można nie wyrazić zdziwienia, że autor tych słów nie dostrzegł jak wielki, przeważający i pierwszorzędny interes ma państwo w tem, aby obywatele w czynach swych powodowali się moralnością. Wysoki poziom etyczny jednostki to uczynienie władz bezpieczeństwa, sądów, więzień i t. p. w znacznej mierze zbytecznemi, to najlepszy, co więcej, jedynie trwały fundament pomyślności, dobrobytu i potęgi państwa. Są to rzeczy tak znane, że należą już do rzędu komunałów. Ale właśnie najprostsze prawdy, dlatego że są proste i stare, wymagają przypomnienia. I jakżeż państwo nie ma chronić całą swą powagą i siłą karzącego miecza tego dobra, które jest dla niego podstawą wszystkich innych dóbr?

Na jednem z posiedzeń Komisji Kodyfikacyjnej (tamże str. 140) rozwodzono się także nad niewłaściwością używania nazwy „przestępstwa przeciw moralności publicznej" w odniesieniu wyłącznie do przestępstw mających za przedmiot popęd płciowy, podczas gdy przestępstwa np. przeciw bezpieczeństwu czci również są czynami przeciw moralności. Zapewne; jest tu tak zwane *pars pro toto*. Ale jeżeli nawet można skrytykować tę nazwę ze stanowiska ścisłej logiki,

to ona jest niemniej psychologicznie uzasadniona i stanowi tradycję, której zbyt lekko brać nie należy. Niema bowiem silniejszej podstawy etycznej, jak czystość obyczajów, i naodwrót grzechy przeciw szóstemu przykazaniu są, jak doświadczenie dowodzi, źródłem przeważnej liczby wszelkich innych kategoryj występków. Sławne *cherchez la femme* z tego spostrzeżenia wywodzi swą popularność, a że u młodzieży i u kobiet zwłaszcza życie występne przeważnie ma źródło w nieczystych sprawkach miłosnych, tego długo dowodzić nie potrzeba.

Pozostaje zarówno dla teorji, jak dla praktyki zagadnienie: co to jest pornografja? Co to jest *obscoenum?* Jak widzieliśmy, konwencja genewska pytania tego rozstrzygnąć nie umiała. Jak ją rozstrzygnie przyszły Kodeks karny polski, przewidywać trudno, ale nie o to chodzi, by paragrafy były zredagowane tak lub inaczej, lecz o to, aby były wykonane. Tak kazuistyczno-szczegółowe ujęcie bowiem, któreby sędziego zwalniało od samodzielnego myślenia, pozwalając mu podporządkować ślepo dany fakt pod formułkę kodeksową, jest nie do pomyślenia, a okazałoby się w praktyce gorszem od ogólników. W ostatnim rzędzie — tak jest we wszystkich sprawach państwowych i społecznych — decyduje duch, który ożywia literę prawa, decyduje człowiek, który do stosowania prawa jest powołany.

Trudności w określeniu istoty czynu niewątpliwie istnieją. Przeważnie wskazuje się na niebezpieczeństwo zapanowania tak zwanej „pruderji" nad swobodą artysty w wyborze tematu obrazu, ryciny, powieści, co miałoby być przekreśleniem znacznej części literatury pięknej i sztuki malarskiej, rzeźbiarskiej i t. p. Ale przedewszystkiem co mają sprośne fotografje reklamowane prawie we wszystkich dziennikach, co mają t. zw. humorystyczne pisemka ilustrowane, pocztówki najobrzydliwszej treści, piosenki kabaretowe, sprzedawane i reklamowane na ulicach — wspólnego ze sztuką? Czy można być tak ślepym, żeby nie widzieć, że wszystko to, co się narzuca dziś po miastach oczom i uszom z wystaw sklepowych, kiosków z gazetami, u roznosicieli gazet po stacjach kolejowych, te figurki nagich kobiet z porcelany, z mydła, w magazynach konfekcji, galanterji, nawet w połączeniu ze

sportem (pomijając już nonsens np. naga kobieta na nartach) są jedynie i wyłącznie pomyślane jako pobudki zmysłów? Więc dziewięć dziesiątych już mamy, niechże władza z tem zrobi porządek, a będzie uczyniony tak ogromny krok naprzód, że będzie można spokojnie i trzeźwo przystąpić do rozsądzenia rzekomego sporu między zacofańcami, reprezentantami pruderji, a zwolennikami swobody artystycznego wypowiadania się piórem, ołówkiem, rylcem i t. p. O cóżby tu chodziło? Wyeliminujmy przedewszystkiem sztukę historyczną: o reprodukcję posągów starożytnych, obrazów wielkich mistrzów, chociażby to była Leda z łabędziem Michała Anioła, lub Io Correggia z Muzeum Nadwornego w Wiedniu, żaden moralista dziś kopji kruszyć nie będzie. Czy oglądane na wystawach obrazów wstrętne w swej brzydocie i nagości nowoczesne akty, według modelek z najbrudniejszych przedmieść, są sztuką, o to już raczej można się sprzeczać. Jeżeli dla zrozumienia ciała ludzkiego i jego ruchu uczeń przejść przez to musi, jeżeli artysta w późniejszej praktyce czuje potrzebę wprawiania pędzla czy dłuta na takich modelach, dlaczego my, publika, mamy to oglądać? Skoro nie urządza się wystaw pokreślonych przez profesora zeszytów wypracowań uczniów szkół średnich, dlaczego wystawia się, i to bezpłatnie, akty malowane przez uczniów szkoły sztuk pięknych, które przecież mają wartość tylko szkolną, a pod względem artystycznym są tego rodzaju, że widok ich odbiera apetyt. A sale szkoły sztuk pięknych były w czasie wystawy pełne dzieciaków.

Co do literatury o kryterjum także niełatwo, ale znalezienie go nie jest niemożliwe. Jeżeli przeważa strona bezwstydnie erotyczna i poza tem książka nie ma wartości, ani co do treści, ani co do formy, nie może chyba być wątpliwości. Ale zdarza się, że i prawdziwe talenty idą na drogę pornografji, czyto dla zarobku, czy przez wrodzoną przewrotność. I tu jeszcze są różnice: albo książka ma już założenie niemoralne i takąż tendencję, albo pod tym względem jest bez zarzutu, lecz znajdują się w niej epizody bezwstydne. Wszystkie te wypadki wymagają oczywiście różnej oceny. Sądy ludzkie są omylne, i co do poszczególnych utworów literackich były i zawsze będą spory, czy powinny być do-

zwolone, lub ścigane, jako pornografja; ustalić niezawodne kryterjum pod tym względem będzie może trudno. Jedno jest tylko stanowisko niemożliwe do przyjęcia, mianowicie panujący obecnie pod tym względem nihilizm. Nie stosuje się kodeksu karnego, bo władze państwowe nie wiedzą, co to jest pornografja.

Wziąwszy za przewodniczkę etykę chrześcijańską, etykę katolicką, i tkwiące w każdym uczciwym człowieku uczucie wstydu, które jednak wymaga pielęgnowania a nie świadomego tłumienia, wyzbywszy się obawy o pomawianie o wstecznictwo, obawy przed przemożną kliką fabrykantów pornografji, sędzia znajdzie wkońcu odpowiedź na trapiące dziś reprezentantów władz pytanie: co to jest pornografja? Tylko nie trzeba być Piłatem, nie trzeba zrażać się trudnościami, które są przeważnie tylko pozorne. A przedewszystkiem obawie zwycięstwa pruderji należy przeciwstawić obawę o wiele bliższego, dziś nawet bardzo bliskiego, zwycięstwa bezwstydu. Musielibyśmy ogromnie daleko się cofnąć, aby dojść do tej drugiej ostateczności, gdzie zapytaćby wypadało, czy niema przypadkiem przesady, czy odcinając szkodliwe odrośle literatury i sztuki nie podcinamy czasem zdrowego korzenia. Zasada prawa karnego: *in dubio mitius* jest niewątpliwie słuszna, ale i w tym względzie można przesadzić, upatrując wątpliwości tam, gdzie ich właściwie niema, lub gdzie przy dobrej woli, chociaż z pewnym wysiłkiem, można je usunąć. Nie byłoby od rzeczy dla wypadków prawdziwie niejasnych stworzyć jakiś areopag rzeczoznawców z pomiędzy rozumnych i zaufania godnych obywateli.

Przedewszystkiem jednak trzeba więcej powszechnego zrozumienia doniosłości zagadnienia walki z bezwstydem, a do tego otrzymuje Polska obecnie bodziec w formie Konwencji o zwalczaniu pornografji. Oby Konwencja ta stała się rzeczywistym punktem zwrotnym dla naszego niedbalstwa i naszej opieszałości w ochronie wielkich dóbr moralnych i narodowych, o które chodzi w danej sprawie!

Zgodnie z zaleceniami Konwencji genewskiej należy przy zwalczaniu obsceniów rozróżniać młodzież i wiek dorosły, a że ulica i wystawa sklepowa należy do wszystkich, przy ocenianiu więc charakteru pornograficznego pism, ry-

sunków i t. p. przykładać trzeba naogół tę surowszą miarę ze względu na młodzież. W muzeum można tolerować niejedno, z zastrzeżeniem, że młodzież nie będzie miała tam wstępu bez starszych i w nadziei, że starsi będą mieli na tyle rozumu, że dzieci do sal dla nich nieodpowiednich nie wprowadzą; poza tem jednak, gdzie tylko oko i ucho młodzieńcze sięga, tam i starsi muszą pozbawić się przyjemności oglądania choćby pięknego obrazu i słuchania niejednej piosenki, jeśli ten obraz lub ta piosenka mogłaby dla stanu moralnego młodzieży być szkodliwa.

Stanisław Okęcki.

Dwie twierdze.

Przyczynek do dziejów kultury polskiej na wschodnich ziemiach Rzeczypospolitej.

I.

Przezorna, konsekwentna i śmiała polityka Rosji wieku XVIII, dążącej zuchwale do zagarnięcia ziem, leżących poza jej zachodniemi granicami, aby w ten sposób wzmocnić swą pozycję w Europie, uwieńczyła się całkowitem powodzeniem. Po trzech rozbiorach Polski ogromne połacie ziemi Rzeczypospolitej stały się własnością młodego imperjum, decydując znakomicie o jego potędze. Triumf był tem większy, że wysiłek ze strony Rosji nie należał do zbyt wyczerpujących; więcej przyczyniła się do zwycięstwa zręczna, nieprzebierająca w środkach gra dyplomatyczna, niż czyn orężny, bo wojny, prowadzone w tym celu, nie były ciężkie i wyczerpujące i raczej wzmacniały Rosję, dając możność stałego ćwiczenia wojska, które w nagrodę za rzetelną służbę mogło wesoło i z iście rosyjskim rozmachem „pohulać" na Pradze.

Drugim momentem, podnoszącym znaczenie świetnego zwycięstwa Rosji, było to, że — jak zapewniali politycy i jak zaczęła dowodzić rodząca się literatura historyczna — przyłączone zostały ziemie rdzennie rosyjskie, które w ciągu paru wieków jęczały pod jarzmem polskiem i wyglądały z utęsknieniem tej chwili, kiedy wreszcie można będzie paść w otwarte ramiona swych braci z nad Wołgi, Oki i Moskwy. Nie było jeszcze wówczas literatury „naukowej", wskazującej na historyczność ziem r u s k i c h od Kamczatki aż po Odrę, nie twierdzono jeszcze, jak to zrobił znacznie później historyk rosyjski Herbersztejn, iż ziemie r o s y j s k i e

znajdowały się i rozwijały pod panowaniem trzech władców: moskiewskiego, litewskiego i polskiego, ale mówiło się i wierzyło szczerze w istnienie dwóch Rosyj: wschodniej i zachodniej, moskiewskiej i litewskiej. Ta ostatnia jakoś nie miała ścisłych granic; przesuwano je dowolnie na południe i zachód, zagarniając ziemie, które z tych lub innych względów chciało się, lub należało uważać za swoją własność. W każdym bądź razie nikt nie wątpił, że po rozbiorach Polski wróciło do Rosji jej historyczne dziedzictwo, którem rządzenie nie będzie przedstawiało żadnej trudności. Przecież jako najwyższy reprezentant państwa już rządził na Litwie marszałek polny, książę Repnin, który umiał w sercu Polski, przy boku króla, być czemś więcej, niż królem; przecież w centrum Polski na czele wielkich armij stali: Suworow, świeżo ozdobiony krwawym wawrzynem Pragi i Ferzen, zwycięzca Kościuszki.

Pewne siebie, spodziewając się entuzjastycznego przyjęcia, łatwych nagród i wielkich korzyści materjalnych, rzuciły się na Litwę zastępy rosyjskich urzędników, wojskowych, obywateli ziemskich, popów i awanturników wszelkich stanów.

Bynajmniej nie elitę narodu wysyłała potężna carowa Katarzyna w celu objęcia władzy nad „litewskimi Rosjanami". Jest to już zwykły los nowoprzyłączonych do każdego państwa ziem, stających się nagle „kresami", że władze centralne mogą je obsłużyć narazie elementem, który zawsze jest pod ręką w ilości nieograniczonej: urzędnikami z przeszłością kryminalną, szumowinami, szukającemi łatwego żeru, awanturnikami, żądnymi przygód i karjery, słowem hołotą wszelakiego autoramentu.

Rosja ówczesna bynajmniej nie stanowiła pod tym względem wyjątku. Tłumy wpółanalfabetów, czyto w mundurach oficerskich, jako dowódcy zastępów niewolników, znajdujących się w szeregach obrońców ojczyzny za zbrodnie kryminalne lub ze względu na przeklęty los; czyto w mundurach urzędniczych, wkładanych z myślą o zdobyciu coraz większych rang, cudotwórczo przerabiających ludzkie bydlę na człowieka; czyto w „riasach", które już-już miały spaść z ramion za czyny, puszczane w niepamięć pod warunkiem wyjazdu z misją apostolską na zachód; czy wreszcie w stro-

jach przeróżnych, zależnie od rozmaitych okoliczności, tłumy te zalały miasta litewskie, szukając pieniędzy i zaszczytów, do których droga przed nimi we własnym kraju była zdecydowanie zamknięta.

Wyjeżdżano na Litwę nie bez obawy o własne życie, bo ostatnie walki polsko-rosyjskie były zbyt świeże w pamięci, ale jednocześnie i z beztroską pewnością łatwego poskromienia obcego krajowi elementu polskiego i niezbyt trudnego rządzenia na prastarych ziemiach rosyjskich. Lecz oto już od pierwszego momentu wkroczenia na nowe tereny państwa rosyjskiego przed oczami zdumionych rzesz sług wielkiej carowej zarysowywał się coraz wyraźniej kraj o zupełnie odmiennej, całkowicie obcej kulturze.

Nie chodziło tu tylko o inny język, stroje lub obyczaje; odrębność zaznaczała się we wszystkich przejawach życia materjalnego i duchowego: od innych, niż rosyjskie, potraw do innej religji. W każdym ruchu, w każdem słowie, w każdym czynie, w całym układzie życia nowopozyskanych „braci Rosjan z Litwy" biła ta odrębność, która utrudniała obcowanie z nimi i poznanie ich. Nazwano ich pogardliwie „opolaczennymi", lecz ta etykietka niewiele pomogła, gdyż zjawisko obcości pozostało nadal pomimo starannego dowodzenia rosyjskości „Litwinów". Polskość kraju i ludzi nie była tak powierzchowna i błaha, jak przypuszczano z początku, sięgała ona głębi dusz, zaznaczała się dumnie na każdym kroku. Niesposób więc było usunąć ją zapomocą odpowiednich rozkazów, niepodobieństwem było ignorowanie jej, trzeba było rozpocząć z nią walkę. I walka ta nie mogła nie przestraszać Rosjan, znających tylko jeden najwymowniejszy argument we wszystkich sprawach: mocno uzbrojoną pięść. Teraz trzeba było rozpocząć walkę nie na pięści i nie zapomocą ślepo oddanych wodzom zastępów żołnierzy; nie! należało wykazać wyższość kulturalną, podporządkować sobie najgłówniejsze przejawy życia duchowego, porwać serca i umysły, wyprzedzić kulturę polską i zacząć prowadzić.

Zadanie to nie było łatwem. Kultury rosyjskiej na Litwie nie znano wcale, Rosjan, oprócz wojskowych i dyplomatów, nie widywano dotąd. Do jakiego stopnia rosyjskość

była obca ziemiom nadniemeńskim dowodzi charakterystyczny fakt przesunięcia terminu przyjęcia od mieszkańców Grodna przysięgi na wierność carowej (w listopadzie r. 1794), gdyż z braku w drukarniach litewskich czcionek rosyjskich manifest Katarzyny był odesłany do drukowania aż do... Berdyczowa i na czas nie był nadesłany.[1]) W takich warunkach opanowanie sytuacji i objęcie kierownictwa nad życiem duchowem i umysłowem kraju wymaga ogromnego wysiłku mocnych intelektualnie i natchnionych jednostek, no i przedewszystkiem kultury, wyższej od miejscowej. Rosja, od niespełna stu lat starająca się wejść do grona narodów europejskich, tego nie miała. Literatura, nauka, sztuka — wszystko to było dopiero w pieluchach, zaledwie stawiało pierwsze kroki, ogarniając swemi wpływami tylko warstwy najwyższe i wskutek tego nie mogąc podnieść poziomu jednostki przeciętnej. Polska pod tym względem znajdowała się w warunkach nieporównanie lepszych, gdyż jej kultura sięgała warstw najniższych i piętno swe wycisnęła na całym narodzie. Rywalizacja Rosji z Polską na ziemiach polskich, chociażby i nazywanych „litewską Rusią", była utrudniona dla Rosji i dlatego jeszcze, że młode imperjum nie posiadało wcale odpowiednich do pracy kulturalnej sił.

Jakich Rosjan poznała Litwa po rozbiorach Polski? Wojskowych, urzędników i duchownych. Te trzy grupy urzędowych osób miały się stać przewodnikami kultury rosyjskiej, reprezentantami potęgi duchowej Rosji. Rola wojska, siłą rzeczy, musiała być pod tym względem ograniczona: nie mogło ono brać udziału w życiu społecznem kraju, a tem bardziej — w życiu politycznem. Łączność z ludnością była czysto formalna, obcowanie z najkulturalniejszym elementem miejscowym prawie niemożliwe. Zresztą, wojsko rosyjskie, do ostatnich czasów słynne z wielkiej odwagi i wytrwałości i z jeszcze większej ciemnoty i barbarzyństwa, cechy te w w. XVIII posiadało w sposób szczególnie jaskrawy. Były to właściwie dobrze wytresowane bestje ludzkie, trzymane w ryzach zapomocą rózeg i nahajów i pro-

[1]) Michaił de Poulet, Stan. A. Poniatowskij w Grodnie i Litwie w 1794—1797 godach. Petersburg, 1871, str. 4.

wadzone przez analfabetów-oficerów, słuchających ślepo rozkazów swych zwierzchników i tracących głowy w razie śmierci lub nieobecności dowódców. Rok 1794 zademonstrował przekonywująco, czem jest wojsko rosyjskie. Podczas kwietniowych walk w Warszawie żołnierze, broniący Igelstroma, porzucili swego wodza tylko poto, aby rozpocząć rabunek, upić się i polec niesławnie pod ciosami Polaków. Opisując ostatnie chwile obrony Rosjan w Warszawie, rosyjski historyk Kostomarow podaje takie obrazki: „Dyscyplina upadła. Żołnierze trzeci dzień nic nie jedli, koło stu z nich poszło samowolnie na rabunek. Jedna banda przedarła się w nocy na Leszno, włamywała się do domów i szalała, mszcząc się na Polakach za to, co oni zrobili z Rosjanami. Wezwane przez mieszkańców wojska polskie napadły na nich i wycięły. Pistor [1]) opowiada, że sześćdziesięciu żołnierzy wpakowało się do piwnicy, upiło się na zabój i wszyscy zostali zamordowani. Druga paczka grenadjerów wytoczyła na plac beczkę z winem i tak gorliwie zajęła się nią, że nie zauważyła, jak ją całą położyły na miejscu polskie kule". [2])

I te właśnie wojska, tak osobliwie „roztargnione", ginące w stanie nieprzytomnym lub haniebnie dezerterujące, pokazały w listopadzie, na Pradze, do czego są zdolne w lepszych dla nich warunkach.

Niema potrzeby specjalnego oczerniania armji rosyjskiej, która w swych szeregach zapewne miała sporo jednostek rycerskich, szlachetnych, gorąco miłujących swą ojczyznę; nie można jednak nie skonstatować, że ówcześni dowódcy z rozmysłem kultywowali barbarję żołdactwa, przeznaczając wojskom rolę niszczącej szarańczy lub dzikich zwierząt, których tylko wola zwierzchnika trzyma na uwięzi i które zawsze mogą być spuszczone z łańcucha, jeżeli zajdzie potrzeba tego. Ten sam historyk rosyjski z naiwnem uznaniem podkreśla zręczne, dyplomatyczne posunięcie posła rosyjskiego, hr. Sztakelberga, który w okresie pierwszego rozbioru, aby nastraszyć społeczeństwo polskie, kazał wprowadzić wojska do Warszawy. „To nastraszyło senatorów

[1]) Ówczesny rosyjski generał-kwatermistrz i pisarz.

[2]) Nikołaj Kostomarow. Poslednije gody Rieczy Pospolitoj. Petersburg, 1886, t. II, str. 484, 485.

i posłów: wiedzieli oni, że jeżeli pozwolić żołnierzom choć na jeden dzień rozlokować się po domach miejskich, powstaną olbrzymie straty; żołdactwo wszystko zniszczy, połamie, mieszkańcy zaś padną ofiarą zniewag i gwałtów, tem bardziej, że wprowadzając wojsko do stolicy, w celu zmuszenia sejmu do uległości, poseł rosyjski przecież chyba niewiele by dbał o spokój mieszkańców; przeciwnie, im bezczelniej i więcej znieważająco zachowywaliby się żołnierze w Warszawie, tem korzystniejszem byłoby to dla sprawy trzech mocarstw". [1])

Ślepe narzędzie terroru i zniszczenia — armja rosyjska, świetnie wykonywująca swą niezbyt zaszczytną rolę, nie mogła na Litwie stać się reprezentantką kultury Rosji, bo zanadto szczerze odsłoniła tej kultury strony najciemniejsze, nie wywołując wśród ludności ani szacunku, ani nawet zaciekawienia względem Rosji.

Pozostawały więc do pozytywnego działania na rzecz Rosji dwa inne czynniki: urzędnicy i duchowieństwo. Sytuacja, w której się znajdowały te dwie grupy pjonerów rosyjskości w Polsce, szczególnie pierwsza, była bardzo pomyślna: tak jedni, jak i drudzy stykali się z ludnością bezpośrednio, poznawali wszystkie warstwy społeczeństwa od dołów do szczytów, reprezentowali zaś nie brutalną siłę fizyczną, jak wojsko, lecz kulturę państwowo-społeczną i religijną. Urzędnikom szczególnie łatwo było odegrać rolę łącznika pomiędzy dwoma narodami i pociągnąć do Rosji: trzeba było tylko („tylko!") wprowadzić wzorową, lepszą od polskiej administrację i sądownictwo i zaprezentować zastępy pracowników nieposzlakowanej uczciwości, wielkiej inteligencji i żelaznej energji, z których każdy byłby kontrastem urzędnika dawnego, polskiego i których każdy czyn świadczyłby o kulturalnej wyższości cesarstwa wschodniego.

Naturalnie, o takim zespole urzędników nie można było nawet marzyć. Do nowoprzyłączonych do Rosji ziem pociągnęły tłumy kompletnych wyrzutków społeczeństwa rosyjskiego. Jechali tam tylko w celu łatwej karjery: posad urzędniczych nietylko nie brakowało, lecz był wielki wybór; polowano na

[1]) Kostomarow, t. I, str. 146.

każdą jednostkę, która zdradzała chęć do włożenia urzędniczego munduru, rozdawano hojnie rangi, awansowano w sposób wyjątkowy. Na połów rang, równoznacznych w Rosji z patentem na człowieka, rzucali się ci, którym na tym szczególnie zależało: najdrobniejsza, bezrolna szlachta, najnędzniejsi urzędnicy lub od kilkunastu lat niefortunni kandydaci na stopień urzędniczy, do nich przyłączyli się młodzi awanturnicy, marzący o krwawych walkach, niezwykłych romansach z polskiemi księżniczkami lub przynajmniej (i to najczęściej) o zręcznem napchaniu kieszeni. Takie były kadry urzędników na Litwie. Element lepszy, światlejszy zjawiał się tylko jakby na gościnne występy: parę miesięcy, najwyżej parę lat pokuty na odludziu — i oto — kilka orderów na piersi, piękna ranga, zwiększona pensja i mająteczek na Litwie, który można sprzedać, aby kupić sobie kawałek ziemi gdzieś w guberni tulskiej lub kałuskiej.

Robienie karjery było ułatwione na ziemiach polskich już chociażby dlatego, że gubernatorom przysługiwało prawo samodzielnego nadawania rang cywilnych, odpowiadających ober-oficerskim, rozdawano więc awanse na prawo i na lewo, uprawiano nawet zręczny handelek rangami urzędniczemi. Kancelarje gubernatorów i inne urzędy były przepełnione tłumem urzędników, nie mających nic do roboty i nie kwapiących się zresztą do pracy; wszędzie panował chaos, gdyż nikt za nic nie chciał odpowiadać, lecz każdy pragnął rządzić i ciągnąć korzyści. Próżniacze życie demoralizowało jednostki dotychczas zdrowe moralnie: hulanki, gra w karty, a w związku z tem poszukiwanie łatwych zarobków i korzystanie z każdej odpowiedniej sytuacji, deprawowały wszystkich i robiły z urzędników istną plagę.

Bułgakow, pomocnik i następca Repnina, tak mówi o swych podwładnych: „Sprawy tu rosną, ale ludzi niema. Nie mam nikogo na widoku (na stanowisko sekretarza urzędu gubernjalnego) oprócz rannego w rękę porucznika Teodora Szepiłowa, człowieka dobrego, który był sprawnikiem w Nowogródku... Byłego horodniczego (wileńskiego) trzeba gdzieś przenieść, chociażby do innej guberni: on jest do niczego na tem stanowisku, więc ja (gubernator) zmuszony jestem sam wykonywać obowiązki horodniczego! W powiecie troc-

kim sprawnik Rodzewski — warjat, sekretarz Kuźmiński — oszust, oficer etapowy Wróblewski — dureń, hultaj i pijak". [1])

Polskie brzmienie nazwisk urzędników, szczególnie dosadnie scharakteryzowanych przez gubernatora, mogłyby nasuwać przypuszczenie, że tylko społeczeństwo polskie dało do kadr urzędniczych element doborowy, lecz jednak Rosjanie rdzenni górowali pod tym względem. Generał-intendent D. Mertwaho, który w r. 1801 robił inspekcję urzędów prowjantowych na Litwie, notuje obraz ponury: „Wiele poznałem takich miejscowości, w których nie można było dostać kawałka chleba, a jednak w miastach panowały rozpustny przepych i rozkoszne próżniactwo. Żydzi są przyczyną wszystkiego złego i wszystko się robi przez nich. Rabunek podły i zuchwały. Komisarze prowjantowi wspólnie z urzędnikami gubernjalnemi, dzieląc się z wojskowymi lub oszukując ich, kradną bezczelnie śmiało. Żydzi pośredniczą i są przez wszystkich honorowani. Słowem kompletna rozpusta". [2])

W atmosferze złodziejstwa, pijaństwa, rozpusty i nadużyć odbywa się praca urzędników wszystkich — tych głównych przedstawicieli państwowości, prawa i ładu rosyjskiego na ziemiach polskich. Nie wpływały te bandy umundurowanych rabusiów na zmianę na lepsze stosunków administracyjnych i społecznych, były czynnikiem wybitnie destrukcyjnym, niezdrowym, odpychającym od siebie, pod względem zaś oddziaływania na społeczeństwo — nietylko bezradnym, lecz nawet poddającym się wpływom obcym. Kultura polska nietylko nie kapitulowała przed rosyjską, lecz ją zwyciężała, wdzierała się aż pod suto złotem haftowane mundury rosyjskie. Już Repnina i wyższych urzędników otwarcie oskarżano o polonofilstwo i ledwie nie zdradę narodową, już nawet najciemniejsze rzesze drobnego urzędnictwa „europeizowały się", coprawda, w sposób bardzo osobliwy. Tak, idąc z prądem czasu, naczelnik kancelarji gubernatora mohylewskiego zorganizował z podwładnych mu urzędników... lożę masońską! O posiedzeniach wolnomularzy mohylewskich stało się wkrótce

---

[1]) De Poulet, str. 141.

[2]) Zapiski D. B. Mertwaho. *Russkij Archiw*, r, 1867, str. 134.

bardzo głośno, tem bardziej, że w sposób niebywały wzrósł popyt na wino szampańskie, które wówczas kosztowało bajecznie tanio, bo 1 rubel 60 kop. butelka. Gubernator zawezwał do siebie organizatora masońskiego, radcę Alejewcewa, i zażądał wyjaśnień. Ten rozpoczął od ogólnej charakterystyki:

„Niema nic łatwiejszego jak powiedzieć prawdę. Chociaż w mojej kancelarji niema pijaków, ale swawolników i łobuzów nie brak. Wasza Ekscelencja, ze względu na swą dobroć, nie odmawia żadnej prośbie i wstawiennictwu, więc tyle się narobiło sekretarzy i protokulantów, że mamy przepełnioną przez nich kancelarję, choć do pracy niema żywe duszy. Wielu z nich byłoby dzielnymi ludźmi, gdyby nie tak łatwo stali się urzędnikami. Wasza Ekscelencja często się gniewa, że kancelarja nie może nadążyć z wykonaniem rozkazów i że często szwankuje kancelaryjna organizacja. Byłbym głupim człowiekiem i kiepskim naczelnikiem kancelarji, gdybym tego nie widział. Ale cóż mam z nimi robić? Oni słuchają mnie i chętnie mnie naśladują wówczas, kiedy bywają ze mną u znajomych na ucztach, bo pracować na swych stanowiskach i być wdzięcznymi za otrzymane bez zasług rangi, to nie ich rzecz". [1])

Gubernator przerwał mowę urzędnika, zbyt dosadnie charakteryzującego stosunki w kancelarji. Wówczas mistrz loży masońskiej przyznał się szczerze, iż rzeczywiście założył lożę w Mohylewie, a to z pobudek dydaktycznych, mając na względzie uszlachetnienie „braci". Praktyki tej loży nie były zbyt skomplikowane. Otó w punkcie kulminacyjnym pijatyki mistrz nagle wołał: „Wszyscyśmy tu bracia — masoni!"... Wówczas bracia doświadczeni zaczynali krzyczeć: „Bracie kochany, przyjm od nas pocałunek!" i wszyscy się całowali. Tymczasem nowych członków rozbierali i powiedziawszy im, że muszą wypróbować swą wolę podług rytuału masońskiego, kładli na ławkę i bili rózgami. Ofiara mogła wrzeszczeć ile się jej podobało: nikt nie słyszał, gdyż jedni śpiewali na całe gardło pieśni ludowe, inni — wciąż krzyczeli o braterskich pocałunkach, a wszyscy popijali szam-

[1]) Zapiski Dobrynina, *Wilenskij Wiestnik* r. 1869, str. 21.

stoimy na stanowisku, że faszyzm zbliża, nie zaś oddala od bolszewizmu.

Jeżeli zechcemy obecnie sprecyzować wogóle niebezpieczeństwo, które zagraża państwu współczesnemu ze strony wszelkiej dyktatury, to stwierdzimy, że polega ono przedewszystkiem na tem, że wszelka forma dyktatury podkopuje jedyną, posiadającą jeszcze jakie takie podstawy, zasadę życia państwowego, to jest demokrację, nie dając wzamian żadnej innej, lub też dając fikcyjną, która ma się dopiero wytworzyć w przyszłości, jak to czyni faszyzm. Dyktatura w obecnych zdechrystjanizowanych w znacznej części i zdezorjentowanych społeczeństwach wytwarza straszliwą pustkę duchową, przygotowując grunt pod rewolucję bolszewicką. Jeżeli w dawnych przedrewolucyjnych czasach masy nie posiadały i nie domagały się praw politycznych, to posłuszeństwo ich względem władzy oparte było na zasadzie hierarchji, ugruntowanej na religji, zaś ich chrześcijański naogół światopogląd dawał im duchową treść poza polityką, masom tym nie groziło przeto przeistoczenie się w potworny kolektyw bolszewicki. Obecnie, wobec upadku zasady hierarchji nadzmysłowej i coraz to potęgującej się dechrystjanizacji społeczeństw, demokratyczne prawa polityczne stanowią właściwie ostatni i jedyny puklerz przeciw bolszewizacji, społeczeństwa przeto, które rezygnują ze swych praw politycznych, dają tem samem dowód, że żyją jedynie interesami materjalnemi i dojrzewają już właściwie dla bolszewizmu. Społeczeństwo pod rządami dyktatorskiemi nie ulega żadnej zasadzie, lecz tylko przemocy fizycznej, dlatego też rozwija się w niem stopniowo zupełna bierność, nadzwyczaj niebezpieczna w naszych czasach, gdy bolszewizm czyha tylko na wciągnięcie nowych ofiar do swego potwornego systemu rządów bezosobowych, opartych na niczem nieusankcjonowanym przymusie.

Wszystkie formy dyktatury występują obecnie pod hasłem sanacji moralnej i społecznej, oraz łagodzenia przeciwieństw klasowych, ale nikt chyba nie uwierzy w to na serjo, by jakabądź forma dyktatury mogła dokonać choć częściowej sanacji moralnej, wobec fali korupcji, ogarniającej

ludzkość w związku z jej dechrystjanizacją. Może ona raczej tylko pogłębić zło, czyniąc je mniej widocznem przez wpędzanie choroby społeczeństw współczesnych wewnątrz, która wytwarza pozory poprawy, gdy w rzeczywistości rozkład kroczy w tem groźniejszem tempie.

Dyktatura na wzór faszystowski, to jest oparta na skrajnym nacjonaliźmie, zawiera w sobie jeszcze jedno wielkie niebezpieczeństwo, o którem już zakomunikowaliśmy poprzednio, mianowicie niebezpieczeństwo wywoływania groźnych komplikacyj na terenie międzynarodowym. Demokracje współczesne, pomimo swych olbrzymich defektów, są jednak w gruncie rzeczy pacyfistyczne, a właściwie ogarnięte lękiem przed historycznością, która od początku świata przejawia się przeważnie w nieustannych walkach zbrojnych, i Liga Narodów miała stać się w zasadzie środkiem do usunięcia z areny świata widma wojny, wiecznie wiszącego nad nim. Gdyby Liga była w stanie wykonać przewidzianą dla niej rolę i mogła rzeczywiście usunąć ze świata upiora wiecznych walk zbrojnych, to usunięte byłoby w ten sposób jedno z głównych niebezpieczeństw, które może w przyszłości przyspieszyć tempo bolszewizacji świata. Ale oparta od początku na ideach i zasadach racjonalistyczno-masońskich, nie może Liga wypełniać owocnie swego zadania, to jest ugruntowywania pacyfikacji świata, w każdym jednak razie nawet w swych obecnych ramach instytucja ta może być użyteczną w pewnym stopniu, jako wyrazicielka ogólnych demokratycznych tendencyj świata, przeciwstawiających się w pewnym stopniu bolszewizmowi.

Wytworzenie się w Europie wyraźnych form dyktatury na modłę faszystowską, które, rzecz jasna, nie będą posiadać lęku przed historycznością, ale odwrotnie pęd ku niej, wytworzenie się takich form na terenie całej, lub przeważnej części Europy, musiałoby nieuniknienie sprowadzić znaczenie Ligi Narodów do zera i wywołać konflikty zbrojne na wielką skalę, które doprowadziłyby nasz kontynent do ostatecznego wyczerpania i rzuciłyby go przeto na łup krańcowej niwelacji bolszewickiej, usuwającej w mechaniczny sposób z areny świata walki narodowościowe, tak jak usunęła ona już w Rosji walki klasowe.

Żadne więc formy dyktatury, a tem bardziej faszystowska, nie jest w stanie rozwiązać problematu kryzysu państwowości współczesnej; odwrotnie, nawet przyspieszy ona nieuniknienie rozkład tej państwowości przez przygotowanie podłoża do niwelacji bolszewickiej.

Jakież więc pozostają ostatecznie na przyszłość drogi dla państwowości współczesnej? A tylko te, które zostały wytyczone już przez chrześcijaństwo. Innych niema, nie łudźmy się napróżno. Życie narodów, państw i ludzkości całej, by rozwijać się normalnie, by uniknąć katastrofy, która zawisła nad niemi, oparte być musi ponownie na pierwiastku irracjonalnym, na tej więzi wewnętrznej, która została dana przez chrześcijaństwo. Zewnętrzną zaś formę państwowości współczesnej, wobec upadku zasady hierarchji nadzmysłowej, która się już restytuować nie da, zewnętrzną jej formą musi pozostać demokracja, lecz demokracja, oparta o zasady chrześcijańskie, nie zaś, jak obecnie, o zasady indywidualizmu racjonalistycznego, który wytwarza tylko egoizm jednostek i klas i doprowadza społeczeństwa współczesne do zupełnego rozproszkowania i zatomizowania. Jeżeli zaś ludzkość w dalszym ciągu będzie uważała siebie za zupełnie niezależną od Boga i będzie stała na stanowisku swej autonomiczności, czyto na podstawie kultu narodu, jako najwyższej kategorji świata, czy też na podstawach masońsko-racjonalistycznego uniwersalizmu, jeżeli idee masońskie będą w dalszym ciągu przeżerać mózg i serce demokracji, jeżeli trwać to będzie jeszcze pewien czas, to nie może ulegać najmniejszej wątpliwości, że w niedalekiej przyszłości załamią się podstawy wszelkiej normalnej państwowości i nad światem zawiśnie straszliwe i groźne widmo państwowości, opartej na niczem nieusankcjonowanym przymusie, czyli państwowości bolszewickiej, gdzie garstka uzurpatorów panować będzie przy pomocy tyrańskich metod nad resztą ludzkości.

Faszyzm nie może być uważany za stałe ubezpieczenie przed bolszewizmem. Do tego musiałby odbyć dalszą jeszcze ewolucję w kierunku uznania irracjonalizmu chrześcijańskiego za rzeczywistą podstawę życia. Czy ewolucja taka jest mo-

żliwa, czy faszyzm może zerwać ze swą podstawową ideą państwa narodowego, jako najwyższej kategorji, jako najwyższego dobra świata, i uznać zasady uniwersalizmu chrześcijańskiego? Na pytanie to można odpowiedzieć różnie; co do mnie, to sądzę, że nie, bo byłoby to dla faszyzmu zaparciem się samego siebie, byłoby samobójstwem swego rodzaju, którego on prawdopodobnie popełnić nie zechce.

Inż. Adolf Kliszewicz.

pana. Po tem niezwykłem i dość bolesnem wypróbowaniu siły ducha, brat przewodnik poucza nowego masona o jego obowiązkach służbowych, towarzyskich i społecznych, ten zaś był obowiązany podziękować wszystkim braciom za naukę i zaszczytne przyjęcie do tak zacnego grona i wszyscy wówczas pili zdrowie nowego brata.

Pan Alejewcew z dumą zakończył swe opowiadanie: „Niech Wasza Ekscelencja zechce wejść do kancelarji i spojrzeć na siedzących obok siebie trzech młodzieńców, ubranych czysto i schludnie, uczesanych i upudrowanych. Oni po tygodniu nie chodzili do kancelarji i zjawiali się tylko tam, gdzie mnie zapraszali znajomi. Od onegdajszego wieczora masońska oświata postawiła ich na nogi: oni kwitną obecnie jak mak. Na przyszłą noc znów muszę brać się do pracy. Czas już opromienić światłem masoństwa dwóch szlachetnie urodzonych łobuzów. Zresztą jest i okazja: toropecki kupiec Chabarow otrzymał w spadku 5000 rb. i nie daje mi spokoju, prosząc, abym go „uszczęśliwił". Pójdziemy do niego: będziemy mieli trzech „szczęśliwców". Gubernator uśmiał się szczerze po takiem tłumaczeniu i powiedział: „Ja o niczem nie wiem i wiedzieć nie chcę. Ty sam będziesz odpowiadał nie wciągając mnie, gdyby cię spotkała jaka nieprzyjemność z powodu tych warjackich figlów". [1])

II.

Tak niezwykle edukowani urzędnicy mohylewscy stanowili element nienajgorszy, a może nawet wybrany wśród Rosjan na Litwie, lecz, naturalnie, nie na wiele mogli się przydać w pracy kulturalnej. Wpływ ich sięgał tak daleko, jak daleko słychać było brzęk kieliszków, to też wesołe w miastach panowało życie. Magnaci polscy wcale się nie stykali z urzędnikami poza wypadkami nieuniknionemi; natomiast mieszczaństwo, kupcy i drobna szlachta chętnie dotrzymywali towarzystwa wesołym, a tak często potrzebnym rosyjskim kompanom.

Szlachcie drobnej, która w ilości około pół miljona stała się wówczas obywatelami państwa rosyjskiego, wyjąt-

[1]) Ibidem, str. 22—23.

kowo zależało na dobrych znajomościach w sferach urzędniczych: trzeba było bronić swej ziemi i swych praw, bo często szlachtę zaliczano do chłopów i sprzedawano lub rozdawano razem z ziemią. Panowała wówczas istna anarchja w stosunkach ziemskich: rozdawano ziemię i chłopów bez miary i bez sensu, odbierano z powrotem, zamieniano, sprzedawano, — tak, że chłop często nie wiedział, kto jest jego panem i tylko jęczał pod jarzmem coraz się zwiększających ciężarów. Nieliczenie się z własnością prywatną i nieodróżnianie szlachty od chłopów zwiększało straszliwy zamęt.

W krótkim czasie, bo w połowie r. 1797 rozdano koło 130.000 „dusz"; otrzymali je nietylko trzej bohaterowie, jak Suworow (13.279 dusz), Rumiancew (10.854), Zubow (28.445), Igelstrom (2.989), Ferzen (1.464), — lecz dziesiątki osób zupełnie małych i nieznanych: rozmaici sowietnicy, pułkownicy oraz dobrze urodzone a jeszcze lepiej ustosunkowane damy. Przez kurtuazję, wdzięczność lub względy dyplomatyczne przeszło 17.000 chłopów rozdano i Polakom.[1])

Jakiś szał ogarnął wszystkich: każdy chciał urwać, ile się da, każdy myślał o zyskach, o nagrodach za czyny bliżej nieznane. Historyk rosyjski tak charakteryzuje ówczesne stosunki: „Najwięcej kłopotu i nieporozumień było ze sprawą, wobec której ginęły wszystkie abstrakcyjne rozważania i wzniosłe idee: ze sprawą własności i zysku. Jednym trzeba było dawać majątki, wybierając najlepsze, najsmaczniejsze kąski, innym — zwracać, za trzecich prosić. Dążenie do posiadania własności ogarnęło wszystkich: chłopów litewskich otrzymywali od nowego rządu Rosjanie, Polacy, Niemcy, Francuzi. Chłopów pańszczyźnianych rozdawał nietylko rząd, ale i ich właściciele. Tak marszałek Suworow podarował ze swego kobryńskiego majątku stu ludzi niejakiemu hr. de Pontmartin, emigrantowi, pułkownikowi francuskiej służby".[2])

---

[1]) Otrzymali: Hr. Ignacy Potocki (3407), hr. Branicka (3167), żona i dzieci ks. Czetwertyńskiego (2887), żona i dzieci ks. Ożarowskiego (2018), „generał Józef Poniatowski" (1536), hr. Manucy (1856), hetmanowa Zabiełłowa (976), synowie gen.-lejt. Patryka (971), spadkobiercy marszałka wileńskiego Szwejkowskiego (501) oraz kowieński klasztor ss. bernardynek (388). — De Poulet... str. 137—9.

[2]) Ibid., str. 144.

Robił to Suworow, nie posiadając jeszcze formalnych praw do majątku, wskutek czego powstaje sprawa, wobec której gubernatorzy, a nawet sam generał-gubernator czują się bezradni. „Tak gubernator wileński wręcz się przyznaje, iż nie śmie pisać do Suworowa w sprawie majątku kobryńskiego". [1])

Można sobie wyobrazić jaki chaos musiał panować w sprawach majątków ziemskich i z chaosu tego zaczęło się wyłaniać groźne widmo katastrofy. Niezadowolenie rosło. Magnaterja polska nie mogła obojętnie patrzeć na ruinę polskiej własności na Litwie, na ohydny, bezczelny handel ziemią przodków i szlachta drobna czuła wielką krzywdę, jaka jej się działa z przejściem wolnej ziemi nie do jej rąk, lecz do rąk obcych, — w wypadkach utraty wolności osobistej krzywda ta przybierała rozmiary potworne i chłop traktowany jak bydło, mające na rynku popyt i cenę, jęczał, przechodząc z rąk do rąk i wreszcie niezadowolenie ogarnęło nawet Rosjan. W wielkim pośpiechu rozdawano ziemię ludziom, nieposiadającym żadnych zasług i odznaczającym się tylko sprytem; kiedy zaś w coraz większej ilości zaczęli zjawiać się ludzie zasłużeni i przedstawiali rachunki za swą wierną służbę i wspaniałe wiekopomne czyny, zabrakło ziemi i „dusz" i zaczęły się tworzyć zastępy malkontentów, wywołujących kłótnie, intrygi, denuncjacje i fałsze.

Sam wielkorządca Litwy, potężny i niezwykle obrotny Repnin, poczuł, że grunt się chwieje pod nogami. I znowu z rosyjskiego źródła: „Książę Repnin nie mógł nie zauważyć, że sprawa się chwieje, nie klei się, że zapomocą rozdania majątków kraju się nie przywiąże do Rosji, gdyż jego siły ekonomiczne były więcej mocne i produkcyjne, a więc mniej podatne do asymilacji i zwyciężyć je było niesposób; trzeba było rejterować". [2])

I Repnin rejterował w znaczeniu dosłownem: uciekł do Petersburga, żeby już więcej nie wracać na te ziemie, z któremi imię swe związał na zawsze. Z Petersburga wydał on w r. 1797 ostatnie, jakby pożegnalne zarządzenie, normujące warunki powrotu urzędników do Rosji. Współpracując

[1]) Ibid., str. 144.
[2]) Ibid., str. 143.

widocznie z tymi, co na Litwie pozostali, podniósł on uposażenia urzędników, dał możność lepszym z nich przeniesienia się do Petersburga, a wszystkich, życzących sobie wrócić do kraju, pozwalał puszczać bez przeszkód, udzielając odpowiedniej zapomogi na drogę.

Sprytny i doświadczony stary dyplomata wiedział dobrze, że stosunki na Litwie muszą się popsuć, sielankowe polowanie na rangi i ziemię kiedyś się skończy i śpiące lecz gdzieś głęboko schowane siły narodu polskiego przypomną o swem istnieniu. I rzeczywiście: śmierć Katarzyny i wstąpienie na tron cara Pawła w grudniu r. 1796 nieco ożywiły społeczeństwo polskie. Zbudziły się nadzieje, łączone z imieniem nowego cara, zaczęto wierzyć, nie bez słuszności, że gorzej, niż jest obecnie, być już nie może, więc można było przypuszczać, iż nastaną czasy lepsze. Początek nowego panowania jednak niewiele się różnił od poprzedniego i zaznaczył się tylko wzmożonem rozdarowywaniem ziemi rozmaitym dostojnikom rosyjskim oraz mniej obchodzącym Polskę deszczem orderów i gwiazd. Jedno natomiast zarządzenie Pawła, napozór błahe, poruszyło społeczeństwo polskie i stało się przyczyną pewnych zawikłań, a wkońcu — polepszenia stosunków: było to polecenie cara, aby na jego koronacji w Moskwie, w kwietniu r. 1797, wśród innych byli i delegaci szlachty litewskiej.

Możność zetknięcia się z carem oko w oko, w okolicznościach wyjątkowo pomyślnych, bo w okresie uroczystego i radosnego dla niego objęcia wielkiej władzy, zachęciła szlachtę polską do zbiorowego wystąpienia. Musiała być przecież ogłoszona, zgodnie z tradycjami, amnestja dla przestępców politycznych i dla jeńców wojennych; powinien był nowy monarcha być szczególnie uprzejmy dla przedstawicieli stanu uprzywilejowanego; wreszcie musiał interesować się wszystkiem, co się działo w rozległem państwie. Stąd jako wniosek nasuwała się myśl złożenia na ręce cara obszernego memorjału, zarysowującego sytuację polityczną i społeczną na Litwie i zawierającego słuszne, bo minimalne żądania szlachty polskiej. Myśl ta zrodziła się przedewszystkiem w Mińsku. Niejaki Daszkiewicz, prezes izby cywilnej, poruszył miejscową szlachtę, która po kilku zebraniach opra-

cowała memorjał, wyznaczyła delegatów i skomunikowała się z Wilnem, gdzie szlachta miała zamiar wystąpić z żądaniem usunięcia z Litwy rosyjskiego wojska i urzędników. Drgnęło nawet steroryzowane przez Repnina, przygnębione pobytem koronowanego jeńca — Grodno. Jednak tylko szlachta mińska posunęła sprawę dalej. Została wybrana delegacja z sześciu najznakomitszych mińszczan: z marszałka szlachty gub. mińskiej, radcy tajnego Ksawerego Chomińskiego, generała porucznika wojsk polskich Józefa Judyckiego, kasztelana witebskiego Ignacego Korzenieckiego, byłego ministra w Anglji Franciszka Bukatego, rzeczywistego szambelana ks. Michała Radziwiłła i generała porucznika wojsk polskich Józefa Wilczyńskiego. Ci delegaci mieli reprezentować podczas uroczystości koronacyjnych szlachtę mińską, dwóch zaś, a mianowicie Chomiński i Bukaty, byli upoważnieni do złożenia memorjału.

Obszerny memorjał, charakteryzujący sytuację i zawierający słuszne dezyderaty szlachty, składał się z szesnastu punktów. Punkt pierwszy zawierał prośbę o amnestję dla jeńców polskich, znajdujących się w niewoli rosyjskiej, oraz dla działaczy politycznych, którzy wskutek rozbiorów musieli opuścić kraj. Punkty 2—9, 11—14 i 16 poruszają sprawy administracji, zarysowują w sposób ciekawy i obrazowy stan kraju. Zawarte są tam prośby o język polski w sądach i udział w nich więcej miejscowych obywateli, o zwrot wywiezionych archiwów, o zabezpieczenie bytu byłych wojskowych armji polskiej, o unormowanie spraw, związanych z rozdawaniem majątków, o zwrot majątków duchownych; są uwagi, dotyczące działania komisyj poborowych, o konieczności zmniejszenia podatków, o niezbędnem subsydjowaniu przez rząd poczty, będącej zbyt wielkim ciężarem dla ludności etc. Największą jednak uwagę zwracają na siebie dwa punkty: dziesiąty i piętnasty. Poruszone są w nich zagadnienia pierwszorzędnego znaczenia w życiu duchowem ówczesnego społeczeństwa: uprasza się o podniesienie szkół i wskrzeszenie Akademji Wileńskiej (p. 15) oraz o zwrócenie uwagi na sprawę brutalnego nawracania unitów na prawosławie (p. 10). Ta ostatnia smutna i poważna sprawa poruszona jest w memorjale obszernie i głęboko. Mówi się o faktycznem

pogwałceniu ukazu tolerancyjnego Katarzyny, o prześladowaniach wyższego kleru unickiego i o gwałtach, czynionych na chłopach, zmuszonych do przyjęcia prawosławia wbrew ich woli. Wkońcu uprasza się o wyznaczenie komisji, któraby zbadała na miejscu, kto przeszedł na prawosławie dobrowolnie, kto zaś pod przymusem.

Rzeczowy, bardzo dobrze przemyślany i poważnie opracowany memorjał szlachty mińskiej podpisali marszałkowie szlachty: gubernjalny — Chomiński oraz powiatowi: miński — Walkowicz, ihumeński — Jelski, wilejski — Wołodkiewicz, nieświeski — Rejtan, dokszycki — Zenowicz, bobrujski — Oseciński oraz asesor mozyrskiego wyższego sądu ziemskiego — Jeleński.

Delegacja, mająca reprezentować szlachtę mińską i złożyć carowi memorjał, w składzie znacznie zmniejszonym wyjechała nagle a niespodzianie z Mińska nie w marcu, lecz w lutym, nie do Moskwy, lecz do Petersburga. Stało się to wskutek tego, że ruch wśród szlachty mińskiej zaniepokoił władze, które zaalarmowały Petersburg i tam wywołały popłoch. Przerażony car delegował do Mińska generała Filozofowa, który tłumił bunty chłopów w namiestnictwach pskowskiem i połockiem. Filozofow niezwłocznie zaaresztował inicjatora petycji Daszkiewicza oraz marszałka Chomińskiego i obu wysłał pod konwojem do Petersburga. Po przeprowadzeniu jednak śledztwa ten sam Filozofow złożył carowi raport o tem, że buntu ani zamachu stanu wcale nie było, że tendencyj separatystycznych w postępowaniu szlachty mińskiej nie skonstatował, a więc cech przestępstwa właściwie nie znalazł.

Strach jednak, jaki ogarnął sfery urzędowe Rosji wskutek memorjału, był wielki i zaznaczył się jaskrawo w postępowaniu cara podczas jego podróży pokoronacyjnej. Po odbytej 5 kwietnia 1797 r. koronacji w Moskwie wyjechał car do Petersburga drogą okrężną przez Smoleńsk, Mińsk, Słonim, Wilno, Kowno, Mitawę i Rygę. Jechał razem z synami Aleksandrem i Konstantym w otoczeniu najwyższych dostojników państwa. Instrukcje, wydane przez Repnina gubernatorom na czas przejazdu cara, dowodzą, iż władca potężnego państwa nie miał zaufania do swych nowych poddanych

i czegoś się bał. Uzyskanie audjencji było niezwykle utrudnione; przemówienia powitalne podlegały cenzurze i były dozwalane w drodze wyjątku (delegacje kupców prawa głosu nie miały wcale); w domu, gdzie się zatrzymywał car, nie wolno było mieszkać nikomu oprócz gubernatorów i generałów-dowódców armij i ruch uliczny w czasie przejazdu był ograniczony itp. — Przy wyjeździe cara z Wilna pozwolono było kupiectwu zebrać się tylko przy ratuszu i Ostrej Bramie; ludność mogła w niewielkiej ilości stać na ulicach, ale nie wolno było poruszać się z miejsca; szlachta zaś miała prawo patrzeć przez okna. Trwoga cara miała swe uzasadnienie: jeżeli sam fakt pisania memorjału wywołał śledztwo i areszty, a tekst budził ponure myśli o niezbyt mocnem zespoleniu ziem Wszechrosji, to nieuniknione spotkanie się z autorami petycyj lub ich krewnymi i sympatykami nie należało również do wielkich przyjemności. Bał się car może zamachu, a najpewniej — tylko śmiałego słowa, dumnej postawy, najlżejszego zaznaczenia protestu, ośmieszającego władzę i podkopującego i tak nie zanadto mocny autorytet.

Memorjał jednak miał swój wpływ na dzieje kraju: car się zapoznał z nim i wydał szereg odpowiednich zarządzeń. Zostały wprowadzone zmiany w sądownictwie i administracji, Akademja Wileńska, której losy po kasacie zakonu OO. Jezuitów zdawały się być przesądzone, uzyskała możność egzystencji i rozwoju, korzystając z dawnych praw i ram organizacyjnych — wreszcie w sprawie unitów polecono gubernatorowi mińskiemu przeprowadzić osobiście dochodzenie i złożyć raport bezpośrednio carowi.

III.

Memorjał miński był kijem, nieoczekiwanie wsadzonym w mrowisko rosyjskie na Litwie. Ułożony przez ludzi, dalekich od myśli o rewolucji, utrzymany w tonie bardzo poważnym, rzeczowy, spokojny i lojalny wobec władz najwyższych, przeraził on panicznie rząd rosyjski, niepewny swych losów na ziemiach „zwróconych przez Polskę“ i wciąż oczekujący wojny, zamachów, lub mniej krwawego, lecz również energicznego wypędzenia przez Polaków rosyjskich urzęd-

ników. Władze rosyjskie stale wykazywały wyjątkowe zdenerwowanie: r. 1794 dowiódł wielkiej energji i sił, tkwiących w ukryciu w sercach polskich, bijących nad Niemnem, Wilją i Dnieprem, pobyt króla Stanisława-Augusta był ciągłem szarpaniem nerwów przeczulonych i do nieprzyzwoitości niepewnych siebie urzędników rosyjskich, to też w wystąpieniu szlachty mińskiej dopatrywano się zdrady stanu i uważano je za pierwszy grzmot, zwiastujący burzę. I rzeczywiście: nie przebrzmiały jeszcze echa sprawy mińskiej, nie skończyły się raporty, doniesienia, tłumaczenia się, nie zdążono wprowadzić wszystkich zmian w ustroju administracyjnym, zgodnie z wolą cara, — jak uderzył istny piorun: w Wilnie wykryto najprawdziwszy spisek polityczny, unicestwiono zamach stanu! Straszliwy ten zamach dziś, z odległości 130 lat, nie budzi ani grozy, ani zachwytu i jeżeli został w swoim czasie potwornie wyolbrzymiony przez Rosjan i pociągnął za sobą ogromne kary, to tylko wskutek wprost histerycznej paniki serdecznych braci z Rusi Moskiewskiej, czujących się wciąż nieswojo na „Rusi Litewskiej".

Osnowa sprawy była taka. Zapomocą usłużnego żyda-faktora, który dostarczył gubernatorowi Bułgakowi zapomniany w jego zajeździe list Stanisława Judyckiego, ucznia Pijarów i syna generała, niedoszłego delegata mińskiego, — dowiedziano się o istnieniu w Wilnie jakiegoś zgromadzenia politycznego, które wysyłało zagranicę „dla ratowania ojczyzny" młodych ludzi, przeważnie byłych wojskowych. Nim znaleziono Judyckiego, przyaresztowano w Grodnie byłego porucznika wojsk polskich Sebastjana Cecerskiego, który jechał za fałszywym austrjackim paszportem. Przy rewizji w kołnierzu fraka znaleziono akt powstania wileńskiego, statut „asocjacji", instrukcje dla członków oraz sekretny alfabet. Przyciśnięty do muru Cecerski małodusznie wydał spólników i podał szereg szczegółów, dotyczących organizacji. Asocjacja miała się dzielić na diecezje, składające się z kilku zaledwie osób. Każdy członek wpłacał do kasy minimum trzy czerwońce na wydatki i był obowiązany zwerbować nowych członków, niewięcej jednak niż trzech. Bezpośredniem zadaniem było wysyłanie byłych oficerów do Włoch, do szeregów generała Dąbrowskiego. Duszą organizacji był

ksiądz Aureljusz Dąbrowski, przeor Trynitarzy w Beresteczku na Wołyniu, który był przedtem w klasztorze Trynitarzy wileńskich (na Antokolu); do organizatorów należeli: ks. Wacław Ziółkowski, kapelan klasztoru Benedyktynek w Wilnie, oraz przeor Dominikanów ks. Cecerski; w charakterze członków, sympatyków lub przygodnie zamieszanych znalazło się do dwudziestu osób.

Trudno odtworzyć paniczne przerażenie Rosjan na wieść o „zamierzonem powstaniu". Aresztowano każdego, kto się tylko podwinął pod rękę; schwytanych odsyłano do Petersburga, gdzie miał się odbyć sąd o zdradę państwa i sprawę przekazano senatowi. Stosunek władz do tej sprawy był nierówny i niekonsekwentny. Z jednej strony strach, a nawet pewne racje polityczne nakazywały wyolbrzymiać niebezpieczeństwo, aby zwiększyć efekt zwycięstwa i mocniej zadokumentować potęgę Rosji. Z tego więc powodu dokonano masowych aresztów (przeważnie bezcelowych), zwiększono ochronę granic i tak już pilnie strzeżonych ze względu na grasującą na Ukrainie epidemję dżumy; zaalarmowano wreszcie rząd austrjacki, gdyż nici spisku prowadziły do Lwowa, do osoby poety Cyprjana Godebskiego. Jednocześnie jednak starano się zbagatelizować całą sprawę. Nie chciano pozwolić na skonstatowanie duchowej nierozerwalności Litwy i Korony, przerażano się na myśl, że serce polskie, mocnem, swobodnem tętnem dające znać o sobie pod jasnem niebem Włoch, oddźwięk potężny znajduje w zachmurzonem, dalekiem, „rdzennie rosyjskiem" Wilnie. Dlatego już w czasie śledztwa robiono z oskarżonych hołotę z pod najciemniejszej gwiazdy: oficerowie, wyjeżdżający do Włoch, byli pijakami i rozpustnikami, którzy wcale nie myśleli o jakiejś dalekiej i obcej im Polsce, lecz tylko pragnęli urwać zapomogę na wyjazd, aby dobrze się zabawić w Wilnie i Grodnie; księża byli wpółwarjatami, natrętami, prowadzącymi niewyraźną i nieczystą grę i wyłudzającymi od łatwowiernych gotówkę na cele niewiadome; wszyscy zaś byli potomkami bliżej nieznanych magnatów, „włóczęgami, nie posiadającymi ani domu, ani własności, którzy czcili jednego tylko boga — zysk i dla których prawem były — rozpusta, grabież i mordy".

Trudne zadanie miał przed sobą senat rosyjski, mający

sądzić „zamachowców". Z jednej strony marzenia o wolności były już zdradą stanu; łączność z Polską i dążenie do wolnych polskich szeregów — zbrodnią państwową; z drugiej zaś była to przecież niepoczytalna banda pijaków, nikczemników, rozpustników i próżniaków, których nie należało traktować poważnie, gdyż to wprost ubliżało godności mocarstwowej Rosji. Wreszcie samo przestępstwo: wysyłanie oficerów do wojsk polskich, które, gdyby nawet szczerze pragnęły, nie mogły walczyć z Rosją, będąc przedzielone Austrją i Niemcami, przestępstwo to, raczej jego zamiar, był skierowany bynajmniej nie przeciw Rosji, więc zasługiwał na łagodniejszą karę. Senat jednak poszedł drogą niekonsekwencyj śledztwa i opinji urzędniczej i wydał jak najohydniejszą opinję o moralności oskarżonych, lecz jednocześnie potraktował ich jako wyjątkowo poważnych i wskutek tego niebezpiecznych przestępców politycznych. Wyrok był barbarzyńsko surowy: księża Dąbrowski, Cecerski i Ziołkowski oraz por. Cecerski i Stanisław Judycki zostali skazani na śmierć, zamienioną później na bezterminową katorgę w straszliwych kopalniach nerczyńskich; sześciu: Michał Grabowski, adwokat wileński, Czarnowski, rządca domu biskupa Łopacińskiego, bracia Siestrzewitowscy z Kobrynia, prof. Kondratowicz oraz Paździerski — zesłani do gubernji tobolskiej. Innych uniewinniono.

Barbarzyńskie kary, które zastosowano nie ze względu na czyny, lecz z powodu charakteru przestępstwa, oburzyły nietylko społeczeństwo polskie, ale spotkały się z protestem ze strony najmniej oczekiwanej — jednego z senatorów rosyjskich, znakomitego poety epoki Katarzyny, przyszłego w r. 1803 ministra sprawiedliwości — Gabrjela Dierżawina. W jego wspomnieniach znajdujemy taką jego rozmowę z dyrektorem tajnej kancelarji Makarowym, który zbierał zdania senatorów w sprawie wileńskich spiskowców. Dierżawin zamiast odpowiedzi zwrócił się do Makarowa z pytaniem: „Czy byli winni Pożarskij, Minin i Palicyn, że pragnąc wyzwolić Rosję z niewoli polskiej zorganizowali spisek i zrzucili obce jarzmo? — Nie — odpowiedział Makarow — oni nietylko nie są winni, ale zasługują na najwyższe pochwały i szczerą wdzięczność. — Czemuż tak surowo sądzeni są ci

nieszczęśliwcy, którzy prowadzili ze sobą rozmowy o ratowaniu swej ojczyzny z pod naszego panowania i czy można ich sądzić za zdradę i krzywoprzysięstwo podług tych samych praw, które są zastosowywane w podobnych wypadkach do rdzennych obywateli: to jest, — że kto należał do spisku lub słyszał o nim, lecz nie zawiadomił o tem, podlega karze śmierci? Nic oprócz tego nie mogę powiedzieć o nich; ale jeżeli byli oni kiedyś wiernymi poddanymi, zapytajcie się sumienia wszystkich tych dostojników, którzy wówczas podpisali wyrok śmierci, t. j. hrabiego Ilińskiego, hr. Potockiego i innych,[1]) będących wówczas senatorami i znajdujących się na posiedzeniu w tej sprawie — czyż nie tak samo myślą oni, jak i ci osądzeni? Przyjdzie czas — wszyscy się przekonają, iż, żeby naród podbity zrobić wiernym sobie, trzeba najpierw pociągnąć serca zapomocą sprawiedliwości i dobrodziejstw, a wówczas dopiero można karać za przestępstwa narówni z innymi obywatelami i podług praw narodowych. Więc, mojem zdaniem, niech oni myślą i mówią o ratowaniu swej ojczyzny, co chcą, ale niech nie zaczynają działać i tego właśnie powinien pilnować nasz rząd i zapomocą łagodnych i rozumnych środków nie dopuszczać ich do tego, a nie karać i nie wysyłać wszystkich na Sybir, gdyż Polski całej ani wymordować, ani wsadzić do więzienia — nie można!“[2])

Opinja Dierżawina jest niezwykle ciekawa nie dlatego, że to był głos przyjazny Polakom (Dzierżawin zresztą nigdy przyjacielem Polaków nie był), ale dlatego, że było to mężne postawienie kropki nad „i“. Po raz pierwszy od chwili rozbiorów (i po ostatni bodaj) Rosjanin, znający przyłączony kraj, odważnie stwierdził obcość kultury polskiej, pominął całkowicie słodką bajkę o rdzennej rosyjskości „zwróconych przez Polskę“ ziem i wskazał jedyną drogę rozumnej polityki: obchodzenie się z nowymi poddanymi jako z elementem państwowym, potrzebującym umiejętnego pozyskania dla spraw imperjum, a nie jako z Rosjanami drugiej kate-

[1]) Mowa tu o Józefie Auguście hr. Ilińskim, b. generale inspektorze kancelarji koronnej, a w służbie carstwa rzeczywistym szambelanie i generał-majorze, oraz o Sewerynie hr. Potockim.

[2]) Zapiski G. Dierżawina. Moskwa, 1860, str. 424—5.

gorji, zasługującymi na karę już za to, że „zerwali z Rosją" i ulegli polonizacji.

Głos Dierżawina przebrzmiał bez echa: car, dowiedziawszy się o stanowisku znakomitego poety, kazał mu powiedzieć, aby więcej „nie mędrkował"; twórcy sprawy — gubernator Bułgakow i wice-gubernator Fryzel otrzymali rangi (pierwszy — rzeczywistego radcy tajnego, drugi — rzeczywistego radcy stanu) i życie popłynęło dawnem korytem. Tak samo ciemne rzesze urzędników gnębiły ludność, tak samo słabo piśmienni dygnitarze nie rozumieli życia, w przejawach pokojowych węsząc zbrodnie, zbrodnie zaś rzeczywiste uważając za normalny wyraz sprytu i rozumu życiowego, tak samo wreszcie reprezentowana przez nich kultura rosyjska ponosiła klęski, nie mogąc walczyć z polską.

(Dokończenie nastąpi)

Walerjan Charkiewicz.

Krwawy lud.

Przyczynek do psychologji ludu na Ukrainie.

Czy o tobie mówić mam, ziemio, na której Słowacki czuł Boga, Bohdan Zaleski jak o łaskę najwyższą błagał, by mógł cię oglądać w niebie? Ukraino, o której tęskny poeta śpiewa: „U nas inaczej, inaczej, inaczej!“ bo słońce tam buja jak na morzu, a kłos złoty rodzi obficie, a myśl, goniąc z wiatrem w zawody, nabiera owego rozmachu szerokiego!

Kultura i marzycielstwo polskie różnemi czasy wydobywało twe czary, kołysząc serca do dumek i baśni. Dziś lud twój staje przede mną, ten z ciebie wyrosły, na gruncie twym od wieków osiadły. Rusini, czy jak obecnie nazywają się sami — Ukraińcy.

Geneza ludu tego trudna do oznaczenia. Czy zrodziły go bandy wysiedlone buntowników, które ukrywały się na rubieżach rzeczypospolitej przed gniewem królów polskich, czy też odstawieni tam jeńcy wojenni, turcy, tatarzy, kozacy? Czy zrodziła ich matka polka, ojciec tatarzyn, hodowała rodzina kozacka, czy odrębne ruskie plemię zmieszało się z krwią obcą, wydając ten lud krwawy? Rozmaite są wyobrażenia o źródłach, zgrupowaniach i związkach tych bądź co bądź rdzennych mieszkańców tej ziemi. W twarzy ich zarysowuje się często jasny typ słowiański o szczerem, prostem, do duszy idącem wejrzeniu, ale spotyka się niemniej często ostry dziki rys kałmucki w oczach skośnych, grubych wargach, nosie spłaszczonym... tęskne zadumy i okrucieństwo bezlitosne, poddanie i bunt, jad kipiącej nienawiści i poświęcenie bez granic równoważą szalę sprzeczności.

Staje on przede mną takim, jakim był przedewszystkiem w latach od 1905 i przedtem jeszcze aż do r. 1918 i do dni ostatnich w stosunku do polskiego społeczeństwa. Nieufny, zamknięty w sobie, podejrzliwy i łatwowierny zarazem, stosownie do tego, z kim ma do czynienia, lekceważący wszelki wysiłek „pana" odnośnie do prac rolnych i wszelkich rozporządzeń, idących ze dworu. Posiada silne poczucie własności, ale tylko swojej, której bronić będzie kłami i pazurami, jak dziki zwierz. Duchowy rozwój i kulturę zewnętrzną, drobne zdobycze cywilizacji odpycha z całą pogardą pierwotnego człowieka, który, czując, iż nie dorówna, woli odeprzeć raz na zawsze, niż tentować o coś, co mu „niedostępne". „U nas w mużyćtwi — mówi — tak buło i bude", a dźwięczy w tem twierdzeniu jakby przewaga, zaznaczenie nieprzejednanego stanowiska, głęboki żal i niewyjaśniona krzywda i ból wyrzeczenia.

Takim cię widzę, biedny „mużyku" ukraiński, sam w swym chłopskim mózgu zaplątujący swój los, wiecznie w ciemności brodzący, w wiecznym wysiłku opierania się swej doli, po którym zapàdasz w noc coraz głębszą. Widzę cię, „rozjuszoną bestję", pod wpływem agitacji r. 1905, wołającego o zmianę, o jakieś prawo, które zdało ci się, żeś pojął i wiesz, o co wołasz! Niestety, nic nie pojąłeś i nic nie wiesz! przedewszystkiem nie masz pojęcia, czego ci brakuje, potrzeb swoich nie znasz, zmian nie pragniesz.

Krzywda! Uczucie to tkwi w nim, jak rana wieczna! Przesuwają się w jego pamięci ciężkie dni pańszczyzny, praca źle opłacana, razy odbierane; przeszłość tę przywołuje, podnieca wrogi rząd, wyolbrzymiając polskie winy, zapominając, że „pańszczyzna" to było prawo czasu i obyczaju, stosowanego wszędzie w pewnej epoce. Jednak były wsie, w których pańszczyzna łączy się ze wspomnieniem dobrego „pana", dbającego o szczęście podwładnych, życia bez troski pod opieką czujną i mądrą. Bierne natury radośnie przyjmują byt, w którym — jak się wyrażali — „o nic ich głowa nie bolała".

Wśród polskiego społeczeństwa budziły się nieraz mocne pragnienia: współżyjąc z tym ludem trudno było wyrzec się pracy dla niego! Dusze gorętsze, szersze roiły o zbrataniach

serdecznych, o podniesieniu moralnem tego ludu, o uświadomieniu narodowem, któreby ludowi temu ukazały drogi inne. Cel myśli polskiej tkwił w wiecznem marzeniu: „Jak odna mołytwa, tak u świti cia odyna Polsza, Ruś i Łytwa". W myśl tego powiedzenia ukazywał się ów lud bratni złączony z Polską przeciw wspólnym wrogom. Lecz na straży stał żandarm moskiewski i polityka rządu, której celem była właśnie ciemnota tego ludu i odgrodzenie go wszelkiemi sposobami od „pana" — Lacha. Więc nie szczędzono barw jaskrawych, aby w oczach chłopa ukraińskiego wyolbrzymić wiekowe winy polskiego „pana", obniżyć dzisiejszy jego autorytet. Od lat dziesiątków wsiąkało w lud ten przekonanie, że „pan" to jest uzurpator, zły i nieprawny władca, „krowopijca", jak ochrzczono go w ostatnich latach, kiedy już wroga agitacja dosięgła miary. Rząd rosyjski natomiast, zawsze ustępliwy dla chłopa, zamykający oczy na wszelkie przewiny, usprawiedliwiający nawet zbrodnie, rozstrzygający przychylnie spory graniczne, dopomagający chłopu, kiedy chodziło o wykupienie ziemi z rąk polskich, pozostawał uosobieniem tej dobrej władzy, którą czcili z zabobonną trwogą i szacunkiem.

Oczy wrogie strażników moskiewskich czatowały na wszelkie porozumienie między chatą i dworem polskim, gotowe każdej chwili przeciąć je brutalnie, groźbą zsyłki lub konfiskaty, bardziej czujne na owo zbliżenie się niż na stosunek do ludności polskiej, której znikoma garstka tonęła w morzu ludności ukraińskiej.

Dzieliły nas i ich wyznanie, język — a jednak sympatje polskie niepokonane wbrew przeszkodom szły do tego ludu. Panowie polscy brali udział pieniężnie w rozwoju teatru ukraińskiego, drużyn śpiewaczych, w zakładaniu warsztatów tkackich, kilimkarskich, jedwabniczych, przyczyniali się do wydawnictw książek ukraińskich i takich pism jak *Światowa Zernycia,* w większej części będąca pracą polskiego społeczeństwa, przez Polaków subsydjowana. Były dwory, które w „zuchwalstwie" swem szły dalej jeszcze. Ufne w siłę swego zapału i dobre stosunki z „prystawem" i „urjadnikiem", osobami urzędowemi, policyjnemi, których można było przekupić zbożem i pieniędzmi, organizowały formalną

szkołę, ogródki dziecięce, bibljoteki ludowe, wchodząc w ów zabroniony kontakt z ludnością.

Działo się to mniej więcej w 1900 roku podczas lata. Już przed siódmą rano olbrzymią falą kołatały dzieci całej wsi do bram pewnego dworu, wołając natarczywie i nagląco: „Czy można wże pryjty?" (Czy można już przyjść?) Bezwątpienia była to duża ulga dla całej wsi; matki spokojnie szły do pracy pewne, że dzieci zajęte nie walają się w błocie, nie zapalą ognia w chacie, by jak się to nieraz podczas żniw zdarzało puścić ją z dymem. Dla dzieci była to olbrzymia atrakcja; zamiast bezmyślnych, niczem niezajętych godzin rannych — porządnie ułożony dzień pracy. Rozpierzchały się dzieci po całym ogrodzie, szukając swoich miejsc. Godziny podzielone na naukę czytania, pogadanki, rysunek, roboty, śpiewy, zabawy i gimnastykę upływały szybko. Gdyby praca ta mogła przetrwać, dałaby stanowczo ogromne rezultaty. Niestety nie przetrwała roku. Podobno sami rodzice donieśli władzy, iż dzieci ich chcą „opolaczyć". Prystaw dał ostrzeżenie, uznając, że to wszystko jest bardzo ładne, ale tego robić nie wolno, bo pociągnąć może nieobliczalne skutki. W zimie jeszcze zorganizowano czytelnię, wybrano książki, na które na ręce „pani" przyniesiono zebrane pieniądze. Te wysiłki przekonały, że w ludzie tym są pierwiastki siły i dobra, leżące odłogiem lub marnowane, że użyte stosownie, kierowane sercem i myślą stworzyć mogą naród. Dzieci szybko poddawały się wpływom cywilizacyjnym, organizowały się z łatwością. Umysły świeże, zdolne chwytały i przyswajały chętnie wiadomości, orjentując się i pojmując wlot. Niestety, trzeba było przerwać. Dzieci poszły do swych szkół parafjalnych, które prócz wiadomości cerkiewnych nie zdołały nawet po paru latach nauczyć ich czytać i pisać. Długo jednak jeszcze brzmiały na wsi piosenki, których uczono „w ogródku": „Hej, hej idem w pole, hej, hromado ciła!" i długo jeszcze dzieci ze smutkiem stawały przed bramą dworu, pytając czy mogą wejść.

Pozostawała inna droga, droga pomocy samarytańskiej, opieki sanitarnej, dobroczynnej. I tej nie zaniedbano. Niepodobna było przezwyciężyć niechęci ludu do szpitala i lekarza. Szpital uważany był za miejsce katuszy i śmierci, dok-

tor „nic nie wiedział", wiedziała „pani" i w jej ręce z ufnością oddawano chore dziecko, opatrunki wszelkie. „Pani" zwykle łącząc w swej osobie lekarza, aptekę i siostrę miłosierdzia, szybko działała na natury nieprzyzwyczajone do lekarstw. Pewna hygjena i czystość także miały swą wagę. Chorzy zwykle powracali do zdrowia, wówczas „pani", słynęła jako cudotwórczyni i do takiej „pani" biegł chłop z urwanym przez maszynę palcem w kieszeni, wierząc, że mu go „pani" przyklei znowu. Kiedyś po wielu staraniach udało się umieścić w szpitalu ciężko chorego na rany w żołądku, po dwu dniach uciekł stamtąd, wyciągnąwszy dreny, zrzuciwszy bandaże, twierdząc, że tam w szpitalu nic nie umieją i tylko „pani" może go wyratować, byleby zechciała.

Tak się układał stosunek dworu polskiego, wynikający z wiary w misję polską i daleko idących marzeń na przyszłość. Znając owe wysiłki polskiego ziemiaństwa i prawdziwą sympatję, którą ono czuło dla miejscowej ludności, jak dziwnie brzmią słowa, iż gdyby wszyscy utrzymywali łączność z chłopem ukraińskim i wchodzili z nim w bliższy kontakt, zadawalniając jego potrzeby i wypełniając braki, to nie byłoby tej krwawej karty i tego tragicznego końca dla polskiego właściciela na kresach! Niestety, jedno jeszcze stwierdzić można, że właśnie ów bliższy stosunek wywoływał większą zuchwałość i że najpierwsze padły dwory znane ze swej przyjaźni względem chłopa ukraińskiego, że tam, gdzie pan był surowy, srogi w obchodzeniu się, wahano się dłużej — powstrzymywał od gwałtów sam autorytet i obawa.

Chłop ukraiński, korzystając i przyjmując wszelkie ze strony „państwa" dobre chęci, patrzał ponuro, nieufnie i podejrzliwie. Długo nie mógł pojąć powodu dobrego postępowania, przyjaznych względów, wkońcu zdawało mu się, że wpadł na właściwy domysł. Oto działo się to wszystko z rozkazu cara! Przychodził więc do dworu po lekarstwa jak do apteki, przyjmował wszelkie zabiegi i starania, jako z prawa sobie należne. Potem wytłumaczono mu to jeszcze inaczej; powiedziano mu, iż wiedzieli panowie, że wszystko do niego należy i dobrocią chcieli go przekupić. To pobudziło bardziej jego nienawiść i stłumiło w nim raz na zawsze wszelkie uczucie wdzięczności.

Już w roku 1905 krzyczano: „Nie trzeba nam waszej łaski, wszystko sami sobie zrobimy, bo to wszystko nasze!" Później nastąpiło chwilowe uspokojenie — zamilkł zdumiony chłop jeszcze na lat kilkanaście, bo go w owych niefortunnych usiłowaniach buntowniczych pierwszej rewolucji zatrzymano policyjnie. Powikłało mu się w głowie, w żaden sposób nie mógł sobie wyjaśnić dlaczego buntowano go przeciw „panom" w imieniu cara, a potem w imieniu tegoż cara otoczono go wojskiem, zmuszając do milczenia. Ukorzył się wnet, pozornie uległy, w głębi nieprzejednany, wzburzony.

Do zrozumienia przyczyn okrutnych przejść lat ostatnich, które odbiły się na dużej części naszego narodu, niszcząc gniazda polskie i wiekowy ich dorobek, trzeba rzucić kilka rysów, w których wystąpi jaśniej charakter ludu ukraińskiego. Popatrzmy jak wygląda on w życiu.

Oto ten chłop poruszający się leniwie, przesypiający zimę na piecu lub trwoniący czas w karczmie, gdzie upija się do nieprzytomności, budzi się z błyskiem wiosny cały przesiąknięty myślą o ziemi. Ponadto niema ukochania! Jak najwięcej ziemi, aby bez końca sadzić kartofle i siać zboże i być na swym kawałku władcą, właścicielem bez zastrzeżeń. Żona, dzieci, sąsiad, rodzice, wszystko to nie ma dla niego wartości; zastyga w nim serce, gdy pomyśli, iż może być posiadaczem jedynym! O kawałek gruntu toczą się krwawe bójki, o prawo do swej części długie wiodą się spory, a bójki w tej rozpaczliwej żądzy kończą się nieraz śmiercią lub kalectwem. Na uczucie niema żadnego miejsca, kiedy występuje jasna, stanowcza chęć posiadania. Opowiada jeden z sędziów przysięgłych, obecny podczas sądzenia chłopa, który chcąc pozostać sam w chacie i pozbyć się wszelkich współwłaścicieli i dziedziców, zamordował rodziców, żonę i dzieci. Na pytanie jak to uczynił, chłop odpowiada bez drgnienia, poprostu uważając swój okrutny czyn za racjonalny. „Ot tak, wziaw sokiru, perekrestywsia, taj po hołowońci, persz starych pośle żinki i ditki". (Wziąłem siekierę, przeżegnałem się — i tak po główce, najprzód starych, potem żonę i dzieci). Opowiada o tem bez najlżejszego wyrzutu sumienia, nerwy jego spokojne nie dają mu widzieć krwawych widm pomordowanych, czuje się jakby po speł-

nieniu zwykłego czynu, który pomnoży mu dobrobyt. Jest to pewna atrofja moralna, nieczułość nerwowa, która może nam również wytłumaczyć dlaczego cierpienia fizyczne nie są tak przez nich odczuwane, jakby się to zdawać mogło ludziom bardziej wrażliwym. Często się zdarza, iż kobieta rodzi w polu, nazajutrz już staje znowu do pracy; dzieci przechodzą najcięższe choroby, biegając w koszulach po mrozie, chociaż większość umiera, ale są takie, co przetrzymują. „Na toj bik, albo na toj", (albo na tę, albo na tamtą stronę) powiadają ojcowie bez wzruszenia; jak wyjdzie z choroby, będzie zdrów i silny. Zdarzyło się, że młoda kobieta zmarła nagle — przy badaniu okazało się, że przeszła ciężki tyfus, chodząc codziennie do pracy w 40^0 gorączki. „Aż poczerniła ciła", opowiada mąż, stwierdzając fakt z spokojem. Raz po zaciętej walce z sąsiadem, w której latały noże i siekiery, chłop uderzony w głowę wraca do domu, po drodze, zatrzymał się, by porozmawiać z „panem", który mu czynił wymówki z powodu tego zajścia. Chłop stał wyprostowany, tylko czapką przyciskał głowę — dopiero w chacie okazało się, iż miał przez głowę tak straszne cięcie, iż mu kawałkami mózg wypływał z czerepu. W parę chwil skonał.

Obdarzeni w wysokim stopniu zmysłem praktycznym, poczuciem realności, chłopi ukraińscy umieją sobie zawsze zdać sprawę i wytłumaczyć każde dobrodziejstwo pochodzące ze dworu, lecz nigdy, a przynajmniej bardzo rzadko odczuwają wdzięczność, traktując podziękowanie jako grzeczność nie poruszającą nic w ich sercach; wracają do domu, roztrząsając przyczyny tego dobrodziejstwa. Nieraz budzą się w nich, zupełnie inne uczucia. Baba, otrzymawszy wór mąki od obywatela, idzie przez wieś i urąga mu bez ceremonji: „Szob tobi tak łehko buło w świty żyty, jak ce meni nesti" (Oby ci tak lekko było żyć, jak mnie dźwigać ten wór!).

Na zezwierzęcenie i tak brutalnych instynktów wpływała ogromnie wódka, która także w agitacji 1917 i 1918 r. odegrała rolę niemałą. Rozjuszona bestja, tkwiąca w każdym chłopie ukraińskim, występowała ze zdwojoną potęgą, nie szczędząc niczego i nikogo. Rząd rosyjski rok rocznie zwiększał ilość monopoli, a poza tem handel wódką bezkar-

nie bywał uprawiany po chatach. Grosze zarobione szły na wódkę — dość powiedzieć, że dwie niewielkie wsie przepiły 36.000 rubli przez rok jeden, co w owych czasach było bardzo pokaźną sumą. Wódka, to był właściwy sens i cel życia, które poza tem nie posiadało żadnych pragnień, nurzając się bez miary w pijaństwie.

Ani szkoła, ani duchowieństwo prawosławne nie pobudzały do podnioślejszych uczuć, nie wskazywały szerszych horyzontów. Religja nie uczyła moralności, bo to był zbiór ciasnych formułek, które chłop pełnił z tępą zaciętością ciemnego człowieka. Niewykonanie przepisów cerkiewnych było w jego pojęciu zbrodnią, więc na Wielkanoc tłumnie znoszono dzieci do cerkwi dla przyjęcia komunji, bez względu na gorączkę lub przebytą świeżo ospę lub szkarlatynę; ciężko chorzy woleliby umrzeć, niż złamać post ścisły na oleju przez wypicie szklanki mleka lub rosołu przepisanego przez lekarza. To wszystko nie przeszkadzało jednocześnie popełniać rabunki, zbrodnie, upijać się do upadłego. Bóg, przystosowując się do ich pojęć, nie gniewał się o takie małostki; post i spowiedź wielkanocna rozgrzeszały z łatwością i człowiek czuł się wolny, sumienie nic mu nie wyrzucało. Dusza, pozostawiona w mroku i zaślepieniu, układała sama sobie pojęcia, nie wychodzące poza ciasne ramki chłopskich rozumowań, a „pasterz dusz", bardzo obojętnie zwykle usposobiony, nie usiłował nawet z tem walczyć. „Pop" była to osoba najmniej wzbudzająca miłości i szacunku, a on sam bardzo zwykle pesymistycznie zapatrywał się na swe owieczki. Raz słysząc o staraniach podjętych przez pewną ziemiankę dla umoralnienia ludności, taki miejscowy kapłan powiedział wzgardliwie: „Proszę pani, to bydło"! Takie było wewnętrzne przekonanie „pasterza ludu", który w tych słowach starał się zrzucić z siebie odpowiedzialność.

Istotnie, to był zbydlęcony, znieprawiony, niekultywowany człowiek, z którego jednak pomimo wszystko niekiedy przezierała dusza. Tak, dusza człowiecza, ale okrutna, ponura, mściwa, a nieraz zasnuta jakby mgłą zadumy nad własnym losem, niby żalem szczyptą poezji kraszonym, który dźwięczał w pieśni zawodzącej, który młodej dziewczynie kazał wpatrywać się z zachwytem w świerki owiane szro-

nem i mówić tęsknie: „meni zdajeťsia szo ony wse taki cwetut". Albo w poczuciu nieznanej, a żywo odczutej krzywdy mówić: „ja nyczyho ne znaju, jak toj peniok". Albo pomrukiwać przez zaciśnięte zęby: „ja mużyk temnyj i tra szob takim ostawsia". Zapewne były to tylko pojedyncze głosy, ale w nich tkwiło jakby poczucie tajonego żalu, niewysłowionej tęsknoty, skarga niemocy ducha.

A ta siła ich świeża, radosna, dziecinna, porywająca się w tych wstęgach barwistych, w tych pieśniach weselnych, nastrojach świątecznych, ta młoda dusza wybłyskująca z gromady, kiedy pełni uroczystości rozpoczynali pracę na roli — czas orki, siewów, żniw. Zapominano wówczas o bójkach i pijaństwie, cała moc zdrowa, niewydana tego ludu wnikała w ten dzień pracy, w epokę stanowiącą o nadziei jutra.

Czy nie była to „dusza", odzywająca się w przywiązaniu i oddaniu zacnej służby dobremu panu, ta umiejętność wierności do grobu przez tradycję całych pokoleń?

Rozumienie „narodowości" nigdy nie występuje u tego ludu wyraźnie; nazwa, którą sam sobie nadaje „mużyk" zaznacza tylko odrębność, z jaką się odgradzają od „pana" i od wszystkiego co „pańskie", a więc przedewszystkiem nieprzejednana odraza do oświaty, kultury, wszelkich wprowadzonych ulepszeń, uprzedzenie niepokonane do pracy umysłowej i nawet pewna trwoga przed nią. Raz chłopak wiejski, dostawszy się do dworu, za staraniem „pani" wyuczył się czytać, pisać i skończywszy sześć klas dostał odpowiednią dobrą posadę. Po pewnym czasie zachorował na wrzód w uchu, trzeba mu było robić ciężką operację, po której umarł w szpitalu. Wieś osądziła, że te wszystkie nauki tak mu zaszkodziły; byłby zdrów, gdyby się nie uczył. Bywają jeszcze wsie na Ukrainie, do których zupełnie nie dotarła cywilizacja nowoczesna; jeszcze do ostatnich czasów automobil witano ze strachem, jako „nieczystą siłę", a kiedyś chłop po odmierzeniu przez geometrę przestrzeni między wsią a najbliższem miasteczkiem, po skonstatowaniu, że wedle obliczenia odległość wynosi nie jak liczono dotychczas 14 wiorst lecz 16, skonsternowany twierdził naiwnie:

„Dobrze jeśli dobra droga, ale kiedy będą te szarugi jesienne, jak ja te dwie wiorsty jeszcze przejadę?"

Z podobną naiwnością traktowano też posiadanie ziemi i swobody. Ziemia, upragnione bogactwo, ale użycie jego przedstawiało się w wiecznem pijaństwie i swobodnem, niekrępowanem niczem leżeniu na piecu, a gdy zabłyśnie słońce, machinalnem zasiewaniu tej samej roli, która zawsze wiernie powinna była dostarczać zapasów zboża i dlatego jedynie była tak pożądana! Choroba konia lub krowy bardziej wzruszała chłopa niż śmierć żony lub dziecka. Gdy się zdarzyło raz, iż chłop wyprzągł konia z pługa, aby pojechać po lekarza dla śmiertelnie chorej żony, opowiadano sobie o tem z najwyższem zdumieniem.

Nie na tle różnic plemiennych rozwijała się niechęć do „pana", ale na podstawie ekonomicznej; widziano w „panu" jedynie posiadacza i właściciela. Rosjanin i polak jednakową wzbudzali nieufność. Jeden i drugi był dla chłopa zawadą, tak jak w chacie przeszkadzał mu brat lub syn, mający pretensje do posiadania i władzy. Na dnie myśli może spoczywało nieokreślone marzenie, aby pozostać samemu; może to było nieobjawione dotąd pragnienie budzącej się indywidualności, przez wieki tłumionej i usuwanej, a jednak wyrywającej się bezwiednie, wszechmocnie, jako dusza powstającego do życia narodu? Kiedy raz w poufnej rozmowie pytano bardziej inteligentnego chłopa czy woli lacha, czy moskala, odpowiedział: „Szob toj utikał a tamtoj za nym pustywsia, my szczeb batohom dokłały" (Gdyby ten uciekał, a tamten puścił się za nim, tobyśmy im jeszcze batogiem dołożyli).

Kiedy jednak idea odrębności narodowościowych występować zaczęła silniej i rozeszły się wieści o wolności każdego narodu, wiadomości o szkole ukraińskiej, o prawie językowem, chłop ukraiński przyjął to obojętnie, nawet z niechęcią. Nie chciał zrozumieć, iż ma uczyć dzieci w tym języku, którym mówi w chacie. Nadsyłane broszurki i gazety, pisane obcym dialektem, odczytywał z trudnością i twierdził z uporem, że dzieci powinny chodzić do szkół polskich albo rosyjskich, bo on nie myśli pozostawić je na życie całe „mużykami". Tyle narazie zdziałały nowe prądy. Lud miej-

scowy nie dał sobie nigdy wytłumaczyć co to narodowość, co zwłaszcza organizacja państwowa, to była dla niego martwa litera. To też nigdy w zaburzeniach, które przyszły, sprawa plemienna nie grała żadnej roli. Trudno nie wspomnieć o owym dniu niezwykłym, kiedy to ogłoszono rząd rewolucyjny z Kiereńskim r. 1917. Wieś przejęta ważnością chwili, z której zupełnie nie zdawała sobie sprawy, z okrzykami dzikiego triumfu, z popem i całą paradą cerkiewną wypłynęła na ulice, gromadząc się naprzeciw dworu. Każda niemal wieś miała już wówczas swą polską szkołę, prowadzoną otwarcie i swój polski szkolny sztandar. Wysłana starszyzna wiejska przyszła do dworu prosić o ten sztandar dla dodania świetności tej uroczystej chwili. „Dajte nam waszu „Flaku", tak harno bude", wołano. Zaprawdę dziwny był widok tego popa bijącego pokłony przed dworem polskim i dla podniesienia rewolucyjnych haseł wymieniającego w nabożeństwie całą rodzinę cesarską — a nad tem powiewający polski narodowy sztandar z białym orłem i Marją Częstochowską.

I przyszły te najgorsze chwile. Zwierz w duszy ludzkiej zawył strasznym głosem, pobudzony apetyt pożądaniem tego, co najbardziej było mu pożądanem, dzika zwierzęca chciwość prześwietlona ludzką chciwością. Okazała się w całej ohydzie ta bestja człowiecza, nie hamowana żadnem dobrem, nie łagodzona zasadami religji, promieniem wiary. Dusza ludzka, jeśli nie unosi się wyżej, upada niżej od zwierzęcia. Tak się też stało. Uderzono w najczulsze miejsce i ozwał się ryk bestji przeszywając drżeniem i męką. Zwierz rzucił się na zdobycz bez wahań. Reszty dopełniła wódka. Niech mi nikt nie mówi o wdzięczności, natura ludzka wogóle posiada jej mało — być może, iż to wynika z tej natury ludzkiej właśnie, która chce czuć własną siłę — łaska, wdzięczność upokarza mocnego człowieka. Zawyło nieokiełznane, gwałtowne pożądanie samodzielności, nie oparte na żadnej podstawie, nie ujęte w karby prawa i umiejętnego działania. Projekty sypały się bezmyślnie. — Chciano odrzucić szpitale — chorzy i starcy niech umierają. Chłopi będą siedzieli w pokojach, jak panowie, jeździć powozami i t. p. Panowie, którzy, wedle insynuacyj wrogich, chcieli

ich przekupić, wiedząc iż wszystko do nich należy, stawali w ich oczach jako ludzie niegodni, nie zasługujący na współczucie. Przywiązanych do dworu uważano za zdrajców i zemsta ludu straszna dosięgała ich.

Nowy ład układał się chaotycznie w rozpitych mózgach — mówiły tylko rozkiełzane apetyty, prawo bezprawia.

Nie chcę powtarzać tu obrazów krwawych, pożogi rozpętanej nad krajem stepów i mogił, obrazów, których niesamowita groza blednąć każe najbardziej wyuzdanym opisom mąk średniowiecza i Sienkiewiczowskiej trylogji, uczyniono to już nieraz. Historja nasza powtarza je niejednokrotnie... Szukamy w tem głębszej przyczyny, pytając niespokojnie, czyja wina? Upornie stawiamy jedno rozwiązanie; jedynie tylko w postępowaniu „panów" względem „chłopów", lub w dawnej jeszcze kozackiej tradycji szukamy rozwiązania problemu dziejowych nienawiści!... A jednak czyż nie inaczej sądziłby to wypadło! Rozwój ducha i pojęć ludzkich, prawo człowieka i godność jego, idąc tu jednako, stopniowo przyjmują się wszędzie, niosąc złagodzenie praw, znosząc pojęcie przywilejów i nierówności społecznych — przyczyny tkwiły właściwie gdzie indziej.

Brak siły dla rozwoju odrębności narodowych, brak poczucia państwowości, wyzyskiwane przez państwa wrogie! Nie stawało tej siły nigdy, bo i wówczas w latach zespolenia z Polską, kiedy nic nie stawało na przeszkodzie, a obojętność Polski w tym względzie nie krępująca w niczem, wydająca prawa równe bez zastrzeżeń dla różnej nacji swych poddanych, czyż nie torowała drogi do rozwoju języka, literatury, świadomości narodowej? Zanik tego przyrodzonego uczucia poddaje lud ten wiecznie wpływom polskim lub rosyjskim. Obrządek wschodni religijny zdaje się pozornie łączyć go z Rosją, a jednak jest chwila, w której unoszą się ponad ubóstwo duchowe przez walkę unji z prawosławiem. Prześladowania podlaskie budzą na chwilę uśpione dusze, unosząc na szczyt męczeństwa i zwracają lud ten ku zachodowi, ku Polsce.

Położenie geograficzne między Polską a Rosją stawia ten naród w niepewnej przynależności, niepewność tę umiejętnie wyzyskuje jedyny wróg słowiańszczyzny, Niemcy.

A kiedy rozbiory dzielą Polskę na trzy części wraz z włączonemi Litwą i Rusią, wrogie agitacje podburzają z podwójną siłą, kierując z dwu stron swe ostrza przeciw Polsce.

Ta bierność i nieświadomość uczuć narodowych sprawiła zapewne, iż kiedy w pewnej fazie burzy bolszewickiej chciano obudzić w ludzie ukraińskim samopoczucie narodowe, spotkano się z odpornością i niechęcią, ze zdumieniem, które odrzucało z pogardą tę odrębność jako ubliżenie. Jedynie działać mogła nienawiść na tle ekonomicznem, przemawiająca zrozumiale do instynktów pierwotnego człowieka i to rzuciło ten lud w brutalną, zwierzęcą walkę bez godności i sumienia.

Więc nie działały tam pobudzone plemienne nienawiści, ale przystosowane do pojęć pierwotnych idee bolszewickie, dogadzające w swej brutalności niskiemu poziomowi dusz. Bezmyślne, bezduszne ofiary zbrodniczych namiętności bez ideału i celu wyższego pokazały światu czem stać się może istota ludzka, dla której jedynem pożądaniem jest zdobycie żerowiska. Ale i w tej ostatniej krwawej karcie czyż nie widzimy tychże powtarzających się rzezi, z poza których wysuwa się okrutna dłoń Carycy i słychać śmiech szatańskiego Fryderyka? Wiecznie to samo. Historja się nie powtarza, ale jest w niej ciąg jednej myśli, idącej systematycznie, tym samym szlakiem wiążąc nici.

Deprawowany, utrzymywany rozmyślnie w ciemności po zaborach, nieświadomy siebie, szczuty na Polskę, w której widzi tylko nienawistnego „pana", nie pobratymczy naród, z którym idąc ręka w rękę mógłby wspólną siłą uderzyć w tego wroga, lud ukraiński nie mający siły aby być narodem, staje się ślepą igraszką w ręku nieubłaganem. Czyż i w polityce rządów Rosji nie odczuwamy, iż zawsze każdym ruchem, każdem złowrogiem uderzeniem wymierzonem w Polskę, kieruje ta sama dłoń niemiecka? Dziś w bezstronnem spojrzeniu na lud krwią naszą obluzgany, w wejrzeniu w przeszłość naszą wspólną, słyszymy wyraźnie też same głosy nienawiści germańskiej.

Polska mocna i wielka pozbawiona zachłanności, nie dążąca do wynaradawiań, umiejąca utrzymać władzę siłą wewnętrznej potęgi, skłonna do bratań, zniewalająca mocą

swej idei, może być ową dłonią bratnią wyciągającą się do bratniego narodu. Polska przez wygórowaną miłość Ojczyzny powinna potrafić uszanować odrębność narodu pokrewnego. Wtedy też wiele osiągnie dążąc drogą pojednań bratnich przeciw nieprzyjacielskiej sile.

Jaką rolę przeznacza nam przyszłość w związku z tym ludem? Czy złączy jeszcze nasze ręce, jak już się wielokrotnie łączyły nasze kości i mieszała nasza krew we wspólnej przed wrogiem obronie? Przyszłość milczy, a Ukraina dzisiejsza to wielkie cmentarzysko, gdzie senne mogiły dumają o krwi tak strasznie przelanej. Lecz dzieje narodów nieskończone i Bóg je pisze.

Janina Przecławska.

Przegląd piśmiennictwa.

Iosephus Fröbes S. I.: Psychologia speculativa in usum scholarum, 2 vol. Fryburg, Herder 1927.

Znany chlubnie ze swego poważnego dwutomowego dzieła: „Lehrbuch der experimentellen Psychologie" (wyd. II w r. 1923), O. Fröbes, profesor psychologji doświadczalnej i psychologji spekulatywnej w Instytucie filozoficznym jezuitów niemieckich w Valkenburgu w Holandji, dał się namówić do druku swych wykładów z dziedziny psychologji scholastycznej, jakie w formie rękopisu posiadali już jego uczniowie. Jeśli neoscholastyka polega na dostosowaniu zasad filozofji Arystotelesa, św. Tomasza i innych mistrzów średniowiecza do nowoczesnych zdobyczy naukowych, to taki znawca psychologji doświadczalnej, jak O. Fröbes, był najlepiej powołany do tego dzieła.

W pierwszym tomiku (str. VIII i 254), pominąwszy objawy życia roślinnego, omawia zaraz objawy życia zmysłowego, w drugim (str. VI i 344) rozprawia o objawach życia duchowego w człowieku. Tomik pierwszy dzieli na dwie księgi: pierwsza przedstawia psychologję ogólną życia zmysłowego (podmiot czucia, zakres czucia, instynkt zwierząt, natura podmiotu czucia, dusza zwierzęca), druga podaje psychologję szczegółową życia zmysłowego (sposób poznawania zmysłami zewnętrznemi, zmysły wewnętrzne), lokalizacja czucia, pożądanie zmysłowe, władza ruchu, nałogi. Tomik drugi obejmuje trzy księgi: o rozumie, o woli, o naturze duszy ludzkiej. Podręcznik O. Fröbesa zaleca się przedewszystkiem wielką znajomością nowoczesnej psychologji doświadczalnej. Przy jej pomocy prostuje niektóre szczegóły psychologji scholastycznej, w głównych jednak zarysach podtrzymuje istotne tezy scholastyczne, wykazując, ile światła wnoszą w nie nowoczesne badania doświadczalne.

Na szczególniejszą uwagę zasługują w pierwszym tomiku rozdziały: instynkt czy rozum zwierząt (I, 26—54), bezpośredniość poznania świata zewnętrznego, którą jednak stara się autor pogodzić z przekonaniem, iż jakości drugorzędne są tylko przyczy-

nowo (causaliter) w rzeczach (I, 98—135). W drugim tomiku gruntownie roztrząśnięty dowód na wolność woli, czerpany ze świadomości (II, 172—182), przyczem autor broni zdania, że wolność woli jest raczej sądem pośrednim, opartym na danych świadomościowych. W kwestji połączenia duszy z ciałem stawia wprost twierdzenie, że dusza ludzka nie łączy się bezpośrednio z „materją pierwszą", jak chcą tomiści ze św. Tomaszem, lecz raczej z materją już uorganizowaną (II, 326), przyczem podoba mu się zdanie Suareza, że jakości tkwią za pośrednictwem ilości w materji i wskutek tego pozostają przy zmianach substancjalnych. Wogóle usiłuje autor pominąć kwestje sporne między filozofami scholastycznymi, a broni tylko tego, co im wspólne. Czy ten eklektycyzm zawsze popłaca, wolno powątpiewać. Do czego on prowadzi, pokazuje np. pewna ustępliwość autora nawet wobec zdania, ze dusza zwierzęca powstaje może drogą aktu twórczego a ginie drogą unicestwienia, bo bez ciała istnieć już nie może (I, 86, C).

Ks. Fr. Kwiatkowski.

Dr. Józef Macko: Prostytucja. Nierząd — handel „żywym towarem" — pornografja ze stanowiska historji, etyki, higjeny i prawa. Warszawa, nakładem Polskiego Komitetu walki z handlem kobietami i dziećmi. 1927. Str. 464.

Plagą, która prześladuje ludzkość od czasów najdawniejszych i która stanowi prawdziwą hańbę dla cywilizacji nowożytnej, jest prostytucja. Zło jej nie kończy się, jak się to pospolicie sądzi, na moralnej stronie dorywczych niedozwolonych stosunków, utrzymywanych wzamian za pewną rekompensatę, ale pociąga za sobą szereg ujemnych następstw i towarzyszących im okoliczności, które z procederu tego tworzą istną klęskę społeczną i zmuszają dziś do coraz energiczniejszego przeciwdziałania. Dotychczasowa praktyka, sięgająca zamierzchłych czasów, ograniczała się do zamykania prostytutek w „domach publicznych", otoczonych specjalną opieką policyjną i sanitarną; jest to t. zw. system reglamentacji. Obok niego powstał jednak drugi potężny ruch abolicjonistyczny, który głosi, że system reglamentacyjny nie wiedzie do celu i to z różnych względów. Przedewszystkiem poza skoszarowaną rozwija się daleko liczniejsza jeszcze prostytucja tajna; powtóre, mieszkanki domów publicznych są w wielkiej lub przeważnej części ofiarami podstępu i niegodziwości handlarzy „żywym towarem", który to handel rozwija się jedynie dzięki tolerowaniu tych instytucyj; po trzecie, system reglamentacyjny nie zapobiega wcale szerzeniu się chorób wenerycznych, gdyż i kontrola lekarska, stosowana w domach publicznych, jest niewystarczającą i nie objęci nią mężczyźni roznoszą dalej zarazę, a wreszcie szerzy ją masa prostytutek tajnych; do tego dołączyć jeszcze należy momenty natury etycznej, podwójną moralność, podepta-

nie godności kobiety itd. To też pogląd abolicjonizmu, stosujący system prewencyjny i opieki prawnej, w miejsce represyjno-policyjnych metod reglamentacji, zyskuje dziś coraz więcej uznania i jest uzasadniona nadzieja, że zwycięży w niedługim czasie, i że miejsce dotychczasowej walki z prostytutką zajmie walka z prostytucją, z handlarzami żywym towarem i z chorobami wenerycznemi.

Książka dr. Macko poświęcona jest właśnie powyższym zagadnieniom i stara się je przedstawić w całej rozciągłości, zwłaszcza ze stanowiska prawnego i społecznego. W krótkim zarysie przechodzi autor historję prostytucji od starożytności do czasów najnowszych, poczem zasadniczo analizuje jej istotę, formy, przyczyny i następstwa. Tu dopiero pokazuje się, jak niezmiernie skomplikowanem jest to zagadnienie; obok tła moralnego wchodzą tu bowiem w grę czynniki społeczne i ekonomiczne, wywierające silny wpływ na wzrost lub zatamowanie złego, którego jedne skutki odbijają się na moralności publicznej, drugie zaś, zwłaszcza choroby weneryczne, zagrażają poważnie rodzinom, społeczeństwom i narodom. Dlatego to walka z prostytucją tak jest niezmiernie trudną, gdyż rozgałęzia się i wciąga w swój zakres przeróżne dziedziny życia publicznego; tem tłumaczy się również dość znaczna rozbieżność poglądów na prawną stronę problemu, jaką widzimy w poszczególnych krajach. Obraz tych różnic i wysiłków roztacza przed nami autor, kiedy rozbiera obszernie dwa zasadnicze systemy walki z prostytucją, reglamentaryzm i abolicjonizm, oraz pośredni system neoreglamentacji (reglam. sanitarnej) i przechodzi szczegółowiej ustawodawstwo poszczególnych państw Europy, a częściowo Ameryki i Azji. Polska, która wprowadziła u siebie system neoreglamentacji, została uwzględniona obszerniej, zarówno w dziale historycznym, jak zwłaszcza akcji zapobiegawczej i prawodawstwa, których poszczególne etapy i rozporządzenia zostały tu dokładnie przytoczone.

Ponieważ kwestja prostytucji łączy się ściśle ze zwalczaniem chorób wenerycznych i handlu żywym towarem, przeto sporo miejsca poświęca autor wyjaśnieniu obu tych spraw, oraz narodowej i międzynarodowej akcji na tych polach, wzmożonej silnie od czasu powstania Ligi Narodów, która utworzyła przy sobie osobną Komisję Doradczą i Komitet Ekspertów i nie ustaje, z pomocą innych międzynarodowych organizacyj, interesować się temi zagadnieniami. Stan dzisiejszy tej akcji i jej postępy znajdzie czytelnik dobrze zestawione w niniejszej książce, a krótki dodatek o pornografji stanowi pożądane jej zakończenie.

Że w pracy tak obszernej znajdą się jakieś usterki, to rzecz nieunikniona. Pewne pojęcia i kwestje wymagałyby bliższego objaśnienia, podczas gdy niektóre rzeczy możnaby bez szkody dla całości skrócić znacznie lub streścić. Układ książki, w której mówi się czasem o rzeczach, jakie dopiero w dalszym ciągu zostaną

dokładniej wytłumaczone, albo też powraca się w paru różnych miejscach do tej samej kwestji, pozostawia również nieco do życzenia. Także niektóre mylne pojęcia o początku i rozwoju życia płciowego i rodzinnego, zaczerpnięte z przytoczonych źródeł, wymagałyby pewnej korektury. Są to jednak rzeczy podrzędnej wagi wobec właściwego tematu i nie potrafią zmniejszyć wartości dzieła, w które autor włożył nietylko ogromną pracę ale też prawdziwy zapał; widać, że pobudką jego, jak powiada we wstępie, był „wyłącznie obowiązek moralny i żywy głos sumienia ludzkiego". Świadomość, że tu nie pomogą same represje karne, ale koniecznem jest podniesienie moralności ogólnej, wysokie ujęcie obowiązków moralnych i godności człowieka, współczucie z jego upadkiem i pragnienie zachęcenia czytelnika do akcji na tem polu uderza wszędzie. Książkę tę, łączącą w sobie gruntowne i jasne przedstawienie rzeczy z szlachetną tendencją szukania dobra ogółu, można szczerze polecić wszystkim, którzy interesują się zagadnieniami moralnemi i społecznemi, a zwłaszcza duchowieństwu, które mając styczność z ludnością wiejską i robotniczą, mogłoby wiele dobrego zdziałać na tem polu.

Ks. St. Podoleński

R. P. Coulet: L'école et le foyer. Paris V rue Soufflot 17. „Editions Spes". Str. 212.

Książka powyższa stanowi IV tomik kolekcji „L'Église et le problème de la famille" i obejmuje pięć konferencyj na temat szkoły. W pierwszej z nich autor rozbiera zasadniczo pytanie, o ile prawo kształcenia dziecka przypada w udziale rodzicom, państwu i Kościołowi. W drugiej wykazuje prawa zgromadzeń zakonnych do nauczania dzieci i niesprawiedliwość ustawodawstwa francuskiego w tym względzie. Trzecia konferencja zajmuje się problemem szkoły świeckiej i tłumaczy, że mniemana jej zupełna „neutralność" nie jest i nie może być w praktyce zachowaną. W czwartej przedstawia autor, że sprawiedliwość i poszanowanie wolności przekonań będzie dopiero wtedy okazaną przez państwo, gdy ono zostawi rodzicom swobodę kształcenia dzieci w szkołach rządowych lub prywatnych wedle ich uznania i jeżeli jedne i drugie instytucje będzie popierało proporcjonalnie z funduszów państwowych. Piąta wreszcie konferencja poświęcona jest szkole jednolitej, jej dodatnim i ujemnym stronom. Aktualność przedmiotu, oraz jasny, spokojny i przekonywujący sposób przedstawienia, tak właściwy autorowi, sprawiają, że książkę powyższą, podobnie jak poprzednie trzy tomy, można gorąco polecić wszystkim, których interesuje sprawa rodziny i chrześcijańskiego wychowania.

Ks. St. Podoleński.

Prosper Guéranger: Rok liturgiczny. Adwent. Wydali XX. Świetlicki i Nowacki. Sandomierz 1927. Str. 478.

Naszą literaturę liturgiczną dość jeszcze ubogą postanowili księża Świetlicki i Nowacki wzbogacić przyswojeniem dzieła bardzo cennego. Jest niem L'Année liturgique, książka licząca 15 tomów, z których 9 pierwszych ułożył słynny opat Benedyktynów francuskich z Solesmes, Guéranger, a 6 następnych jego uczeń Benedyktyn, Łucjan Fromage.

Opat Guéranger żył od r. 1805—1875. Napisał szereg prac z zakresu historji i prawa kościelnego. Największą jednak sławę zjednał sobie, a przysługę drugim oddał przez swe pisma liturgiczne. Najsłynniejsze z nich to trzytomowe „Institutions liturgiques" i omawiany tu „Rok liturgiczny". — Przez pierwsze dzieło i przez szereg artykułów polemicznych wyrugował z Francji różne lokalne liturgje, które w XVIII i XIX wieku rozmnożyły się tam w sposób wprost niewiarygodny. Nie mówimy tu o starożytnej, czcigodnej liturgji gallikańskiej, ale o produkcjach stosunkowo świeżych, które tak się rozpleniły, że niektóre diecezje francuskie miały wówczas po sześć mszałów i tyleż brewjarzy odmiennego układu, wśród których kler mógł dowoli wybierać. Otóż Guéranger przez swe polemiczne artykuły i przez wspomniane „Institutions" wydał im walkę, którą wygrał, bo przyczynił się bardzo do przyjęcia wśród duchowieństwa francuskiego jednolitej liturgji rzymskiej.

Inną jego wielką zasługą to rozbudzenie zainteresowania wśród wiernych dla liturgicznej modlitwy Kościoła. Dokonał tego właśnie przez swój „Rok liturgiczny". Zdaje się, że żadna książka nie przyczyniła się tak bardzo do rozszerzenia pobożności liturgicznej, jak ta właśnie. Postanowił Guéranger zwykłym wiernym, dla których mszał i brewjarz są niedostępne, otworzyć wszystkie skarby liturgji. W tym celu przedstawia im kolejno wszystkie okresy roku liturgicznego, jego tajemnice i święta. Żeby czytelnika wprowadzić w ich nastrój i znaczenie, podaje przedewszystkiem teksty liturgji rzymskiej po łacinie i w języku ojczystym, ale nie wyłącznie. „Do wspólnego skarbu modlitw, pisze w Przedmowie, złożą pokolei coś ze swoich bogactw także liturgje: ambrozjańska, gallikańska, mozarabska, grecka, ormjańska, syryjska... Kościoły zachodnie wydały w średniowieczu szereg sekwencyj rzadkiej piękności, postaramy się zapoznać z niemi czytelnika". Obok tekstów ściśle liturgicznych daje autor na początku każdego okresu Wstęp tłumaczący historję, mistyczne znaczenie tegoż okresu, a wśród tekstów zamieszcza osobiste wyjaśnienia i stosowne wyjątki z Ojców i wybitnych pisarzy Kościoła. Wszystko to razem wprowadza czytelnika wybornie w ducha nabożeństw liturgicznych i daje mu wystarczające ich zrozumienie.

Przyswoić tak cenne dzieło językowi polskiemu rzecz doprawdy godna trudu. Jakże się wywiązali z niego Wydawcy? Na-

ogół dobrze. Tłumaczenie czyta się wcale gładko i jest wogóle wierne. „Wydanie drugiego tomu pozostaje w ścisłej zależności od przyjęcia, z jakiem się spotka próbny tom pierwszy", czytamy w Przedmowie. Życzymy jak najlepszego, bo pragniemy, żeby całe to dzieło dostało się w ręce polskiego katolika i rozszerzyło w kraju naszem zamiłowanie i zrozumienie liturgji.

W imię tej życzliwości pozwolimy sobie na podstawie obserwacyj zrobionych na I tomie na kilka uwag dla dobra 14 następnych tomów.

1) Pod względem typograficznym: Maszynista musi sobie zadać ten trud, żeby wszystkie stronice były jednakowo wyraziste i czytelne. Korekta bezwarunkowo musi być staranniejsza, przecież w samym „Ordo Missae" (str. 50—86) można naliczyć 50 błędów zecerskich, a nie brak ich i gdzie indziej. Usunięte powinny być te czcionki wyskakujące ponad linję wiersza, to znów zapadające się. Liturgiczne książki odznaczały się zawsze dotychczas nadzwyczajną precyzją typograficzną, niechże i sandomierski „Rok liturgiczny" dotrzyma im kroku w następnych tomach. Przyczyni się to na pewno do przychylniejszego przyjęcia.

2) Pod względem przekładu. Powiedzieliśmy, że naogół dobry i wierny i gładki dość w czytaniu. Ale mamy wrażenie, że te święte teksty możnaby nieraz oddać znacznie staranniej, z właściwą im zwięzłością i jędrnością. Przy tłumaczeniu zwykłej książki można nie żądać takiej dokładności, tutaj jest konieczna, bo każde słowo ma swoją wagę, jest ciężarne w znaczenie. Szczupłość miejsca nie pozwala na przytoczenie choćby kilku przykładów.

Mimo powyższych usterek zasługuje I tom „Roku liturgicznego", roztaczający przed czytelnikiem bogate myśli i tęskne uczucia właściwe Adwentowi, na szeroki popyt. Szkoda tylko, że ogół nie zobaczy go w handlu księgarskim, utrudni to nabywanie. Obecnie jest do nabycia u ks. dr. Stef. Świetlickiego, Sandomierz, Seminarjum duchowne.

Ks. J. Andrasz.

A. Bessières S. J.: Pour le Pape. „Éd. Spes", Paris 1927.

Francja, „pierworodna córa" Kościoła katolickiego przechodziła ciężkie kryzysy w życiu swojem kościelnem. Gallikanizm, ujawniający się w 4 artykułach, kalwinizm, jansenizm, quesnelizm, kwietyzm, inwazja racjonalizmu, tworząca we Francji szkołę encyklopedystów, konstytucja cywilna duchowieństwa katolickiego w czasie w. rewolucji, rewolucja lipcowa, wreszcie rządy masońsko-socjalistyczne trzeciej republiki, rok 1905 i jego do dzisiaj znaczenie, sillonizm i dzisiejsza *L'Action française.* Oprócz jednak katalogu groźnych chorób, przechodzących w stan chroniczny, może się pochlubić Francja świetną kartą wybitnych obrońców

praw Kościoła i papieża. O. Bessiéres zadał sobie właśnie trud, by zebrać w jeden tomik całą tę antologję papieską.

Występują w niej i zabierają głos: św. Franciszek Salezy, słodką swoją wymową ściągający do owczarni Kościoła katolickiego protestantów; Bossuet, przemawiający za jednością Kościoła, na generalnem zgromadzeniu francuskiego kleru, 9 listopada 1681 r., które miało zakończyć się schizmą gallikanizmu; Bourdaloue, gromiący jansenizm i obstający twardo przy posłuszeństwie Kościołowi; Józef de Maistre, Ludwik Veuillot, Karol Montalembert, świeccy apologeci, mówcy parlamentarni, publicyści, pracujący nad ożywieniem porewolucyjnego zamierania wiary i przywiązania do Stolicy apostolskiej; Lacordaire i Félix, konferencjoniści; Mgr. de Ségur i wreszcie Amédée Guiard, przywódca sillonistów, stojący na ich czele w chwili, kiedy przychodzi z Rzymu list do biskupów francuskich, potępiający ruch „Sillonu". Guirard przemawia tu ze swego pamiętnika słowy, które świadczą o ciężkiej walce, jaką przechodził, jak również o głębokiej jego pokorze i dziecięcem przywiązaniu do Stolicy św.: „Przez zasługi Jezusa Chrystusa, mego Zbawiciela i przez pośrednictwo N. Marji Panny Matki mojej, daj mi, Ojcze wiekuisty, Boże wszelkiej pociechy i Ojcze miłosierdzia, siłę do złamania mej pychy i gniewu".

Książka ta posiada aktualne znaczenie dla dzisiejszych francuskich katolików, ogromne ze względu na sprzeciw, jaki się dziś podnosi przeciw Rzymowi za potępienie „L'Action française".

Ks. J. G.

Les Psaumes. Traduits de l'hébreu par H. Meiss et G. Houde. Beaulieu s/m, Imprimerie moderne, str. 160 in 12°.

Oryginalna spółka, wielkiego rabina synagog francuskich i księdza marjanisty, gorliwego pracownika na niwie chrystjanizacji Żydów, obdarzyła nas niniejszym, bardzo miłym tomikiem, za którem ma pójść kilka innych. Przekład, oparty ściśle na tekście massoretycznym, gdzie niegdzie tylko poprawionym, ale bynajmniej nie rekonstruowanym, nietylko jest wzorowy, ale wprost śliczny. Język poważny, lekko tylko archaizujący i charakter stylu prawdziwie kościelny nadają temu tłumaczeniu ton równie miły, jak wysoce podniosły. Cały szereg psalmów daje się w tym przekładzie lepiej zrozumieć i pełniej ocenić. Wszyscy, co dobrze władają francuską mową, będą mieli z tej książki równie wielki pożytek, jak pociechę.

J. R.

Stanisław Sopicki: Pacyfizm. Zagadnienia wojny i pokoju. Kraków, Bibl. Chrześc.-Społeczna. Nr. 12, str. 78.

Że licznych i bezmiernie wielkich pytań, wiążących się z powyższym tematem w maleńkiej broszurce niepodobna wyczerpać

aż do dna, to rzecz łatwo zrozumiała. Zważywszy jednak, że katolicka literatura pacyfistyczna jest u nas dopiero w samym zawiązku, należy autorowi być szczerze wdzięcznym nawet za tę pierwszą próbę spojrzenia w oczy wielkim problemom. W treści czuć, co zresztą nieraz się czuje u „poczynających" pacyfistów, że myśl pracowicie się przebija przez mgły dawnych uprzedzeń i lekko jeszcze oscyluje między nacjonalistycznym a pacyfistycznym na świat poglądem. Ale w rezultacie ten drugi pogląd bierze jednak górę, znajduje dobre, choć niezbyt wymowne, uzasadnienie i rozumne, trzeźwe określenie granic. Zwłaszcza wdzięczni jesteśmy autorowi za rozdziały VI i VII, omawiające stosunek pacyfizmu do internacjonalizmu i Paneuropy oraz za słuszne wytknięcie pacyfistycznych przesad odnośnie do tradycyj militarnych dawnych epok. Rzecz cała zasługuje na szczere polecenie i odda propagandzie idej pacyfistycznych dobre usługi.

J. R.

Ks. Dr. A. Szymański: Mussolini i korporacyjna przebudowa Włoch. (Prace z dziedziny socjalistyki, zesz. 2). Lublin 1927, str. 112.

Prof. A. Peretiatkowicz: Państwo faszystowskie. Bilans rządów pięcioletnich. Skład: Dom Książki polskiej, Warszawa, str. 29.

Jan Wolski: Z dziejów i doświadczenia włoskiej korporacji pracy. Wyd. Związku Spółdzielni Spożywców R. P. Warszawa, 1927, str. 32.

O pracy ks. prof. Szymańskiego pisać obecnie już nieco za późno, wyszła bowiem jeszcze na wiosnę tego roku, przed ogłoszeniem „Karty pracy" i dlatego nie zawiera jeszcze wszystkich danych, z jakich dzisiaj trzeba sądzić o korporacyjnym ustroju Włoch faszystowskich. Notujemy ją jednak obecnie jeszcze jako broszurę, zawierającą w przekładzie całkowity tekst ustawy z dnia 3 kwietnia 1926, jak również dekretu wykonawczego z dnia 1 lipca 1926, które położyły podwaliny pod przebudowę Włoch w zakresie stosunków ekonomicznych. Treść samej broszury jest ciekawą ze względu na dany w niej rozbiór pozytywnych haseł faszyzmu i zeszłorocznej ustawy o korporacjach.

Broszura prof. Peretiatkowicza, będąca odbitką z czasopisma *Ruch Prawniczy i Ekonomiczny*, zwięźle ale dokładnie charakteryzuje pięcioletni dorobek rządów faszystowskich, oceniając go życzliwie, ale nie tając także słabych stron faszyzmu. Temi słabemi stronami są: „skasowanie wolności politycznej", „zachwianie praworządności" i oparcie całej rewolucji na jednym człowieku, Mussolinim. Co się stanie z faszyzmem po Mussolinim? czy przeżyje dzieło swego twórcę? Autor sądzi, że „w braku Mussoliniego faszyzm musiałby znaleźć nowe formy organizacyjne, nowe ukształtowanie formalne i prawne, dostosowane do nowej sytuacji personalnej". Sądzi także autor, że zasady narodowo-wychowawcze, głoszone przez

faszyzm, posiadają znaczenie trwalsze i od czynników personalnych mniej zależne. Nasi czytelnicy na podstawie doskonałego studjum inż. A. Kliszewicza wyrobią sobie może nieco inne o trwałości faszyzmu zdanie.

J. Wolski na podstawie studjów na miejscu kreśli historję bujnego rozrostu we Włoszech spółdzielni pracy, doprowadzając ją jednak tylko do r. 1922, to znaczy do rewolucji faszystowskiej. Już w roku 1921 spółdzielni pracy i wytwórczych było 7643. Większość ich skupiały w sobie centrale: socjalistyczna (2700 spółdzielni) i katolicka (1148 spółdzielni). Cieszyły się poparciem parlamentu i rządu, który im przeważnie powierzał prowadzenie rozmaitych robót publicznych i założył specjalną dla nich instytucję kredytową. Broszura przedstawia przykład obcy, zachęcający do spółdzielczości i u nas; przestrzega jednak autor przed etatyzmem, pisząc: „Spółdzielczość wogóle, a zwłaszcza spółdzielczość pracy i wytwórcza może być tworzona jedynie przez tych, kogo ma zrzeszać. Jeśli się tworzy inaczej, albo się nie uda, albo będzie pseudo-spółdzielczością".

Ks. J. U.

W. St. Turczyński i J. Rutkowski: Konserwacja cudownego obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. Częstochowa 1927, nakł. OO. Paulinów na Jasnej Górze, str. 60 in 4^0 i 22 heliograwury.

Śliczna, doskonale odbita i dobremi heliograwurami opatrzona ta publikacja podaje nam opis ostatniego odnowienia, czyli technicznie mówiąc „konserwacji" cudownego obrazu jasnogórskiego. Zawiera protokóły oględzin obrazu przed odnowieniem, przebieg prac konserwatorskich wykonanych przez prof. J. Rutkowskiego, wreszcie mowy wygłoszone w dniu ponownego wniesienia cudownego obrazu do kaplicy. Plansze unaoczniają jak wyglądały różne części obrazu przed, a jak wyglądają po konserwacji. Historji pochodzenia obrazu publikacja ta nie dotyka; tylko analiza drzewa, na którem obraz jest wymalowany, wykazała, że jest to lipa, nie zaś cedr lub cyprys, jak głosiło podanie, odnoszące obraz do czasów św. Łukasza. Co do historji obrazu można wywnioskować przynajmniej tyle, że pochodzi on co najpóźniej z początków XIV wieku. Malowany temperą na kredowym gruncie. Był restaurowany już w r. 1430 po uszkodzeniu przez bandę, która napadła na klasztor jasnogórski. Późniejsze częściowe olejne przemalowania zostały przy obecnej konserwacji usunięte.

Książkę, którą chętnie nabędzie każdy czciciel Matki Boskiej w Jej częstochowskim obrazie, można dostać u OO. Paulinów na Jasnej Górze po 12 zł. za egz.

Ks. J. U.

Księga pamiątkowa sodalicji marjańskiej akademików w Poznaniu. Poznań 1928. Str. 95 i 4 ilustr.

Ożywiający się coraz bardziej ruch sodalicyjny wśród młodzieży wyższych uczelni znalazł świeżo swój wyraz w powyższej broszurze, wydanej z okazji dziesięciolecia akademickiej sodalicji marjańskiej w Poznaniu. Chodziło o podkreślenie swego istnienia i zapału dla sprawy, a chwila ogólnopolskiego Zjazdu kongregacyj akademickich w Poznaniu, który odbył się z końcem października b. r., była szczególnie sposobną do tego celu. Kilka utworów poetyckich, kilkanaście ustępów prozą, wraz ze wstępem J. Em. ks. kard. Hlonda i J. Eks. bpa Radońskiego, składa się na treść tej broszury, która w gustownem wydaniu i ozdobiona kilku ilustracjami, stanowić będzie miłą pamiątkę dla sodalisów i będzie bodźcem do dalszej pracy. *S. P.*

Marjan Padechowicz: Kalkulacja w stolarstwie. Wyd. 2. Kraków 1928. Nakładem miejsk. Muzeum Przemysł., str. 108.

Nie siląc się oczywiście na fachową recenzję, witamy tę książkę z szczerem zadowoleniem nietylko jako dowód rozwoju naszej literatury rękodzielniczej, ale jako jeden z pierwszych literackich owoców Związku młodzieży przemysłowej i rękodzielniczej, którego autor gorliwym jest członkiem. Starannie, a nawet wytwornie wydana ta praca, nosząca cechy wielkiej sumienności i znajomości rzeczy, dedykowana jest przyjaciółce Związku, profesorowej Dziewickiej. *J. R.*

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakładem Polskiej Akademji Umiejętności, Kraków 1927.

Juljan Krzyżanowski: Poncjan (Historja o siedmiu mędrcach), przekładania Jana z Koszyczek, 1540. Bibljoteka Pisarzów Polskich nr. 79. Str. 176.

Kazimierz Zakrzewski: Rządy i opozycja za cesarza Arkadjusza. Rozprawy wydziału hist. fil. Serja II t. XLI, nr. 3. Str. 157.

Stanisław Ciszewski: Żeńska Twarz. Praca Komisji etnograficznej, nr. 4. Str. 36.

Zamki drewniane przy drzwiach. Praca Komisji etnograf. nr. 5.

Stanisław Skimina: De Joannis Chryzostomi rhythmo oratorio cum 36 tabulis. Archivum filologicz. nr. 6.

Helena Willman-Grabowska: Les composés nominaux dans le Satapathabrahmana. Première partie: Index de la composition nominale du Satap. avec 4 suppléments.

Prace Komisji dla atlasu historycznego Polski Zeszyt II.

Sprawozdanie Komisji fizjograficznej za r. 1926. Tom 61.

Sprawozdanie z czynności i posiedzeń, t. XXXI, n. 6, 7.

Bulletin international de l'Académie polonaise des sciences et des lettres: classe de philologie, d'histoire et de philosophie, janvier-mars, 1927, classe des sciences mathématiques et naturelles série A: sciences mathématiques, avril-mai, 1927, série B: sciences naturelles, novembre-décembre, 1926.

Nakładem różnych.

Ignacy Czuma: „Kościół, Naród i Państwo". Nakł. Polskiego Stronnictwa Katolicko-ludowego" Kraków, 1927. Str. 63.

Lucjan Marjan Freytag: Nauka i polityka w świetle prawa natury, z 7 rysunkami. Nakł. Gebethnera i Wolffa. Warszawa 1927, str. 106.

Wojciech Więcek: Sodoma i Gomora czyli dzieje karczmy w jednej wsi. Wyd. III, Nakł. Towarzystwa trzeźwości, Warszawa 1927, str. 92.

Ks. F. Gryglewicz: Św. Chłopczyk. Obrazki dla dzieci z życia św. St. Kostki. Zakład katolickich wydawnictw w Częstochowie. Str. 76.

— Święta Teresa od Dzieciątka Jezus i jej stosunki rodzinne. Zakład Kat. wydawnictw w Częstochowie. Str. 24.

Aleksander Domaradzki: Bolszewizm w pisowni polskiej. Nakł. autora, Włocławek, 1927, str. 26.

Czarny Lew: Kulisy propagandy czeskiej. Nakł. „Wiadomości Polsko-Słowackich". Cieszyn, 1926, str. 20.

X. Charszewski: Z bojów o Żeromskiego. IV na forum sądowem Włocławek, 1927, str. 32.

Rocznik gimnazjum humanist. Im. Ks. J. Długosza w Włocławku za rok 1926—27, str. 84.

X. W. Kruszka: Listy z Polski, Rzymu i Ameryki. Milwaukee Wis. 1926, str. 271.

Karl Anton Prinz Rohan: Moskau. Ein Skizzenbuch aus Sowietrussland, G. Braun, Karlsruhe, str. 142.

O. José Joaquim Góral C. M. Diccionario portuguez-polono, t. I., str. 673.

Wskazania programowe Obozu Wielkiej Polski, Nakł. O. W. P. (Warszawa, Złota 5). 1927. Zesz. I. R. Dmowski: Zagadnienie rządu, wyd. 2. — Zesz. II. R. Rybarski: Polityka i gospodarstwo. — Zesz. III. J. Zdziechowski: Polityka finansowa. — Zesz. IV. B. Wasiutyński: Praworządność. — Zesz. V. R. Dmowski: Kościół, naród i państwo. — Zesz. VI. Z. Berezowski. Polityka zagraniczna.

Ks. J. Makłowicz: Mały modlitewnik dla młodzieży. Nakł. autora, Lwów, 1927, str. 128.

Jan Kurek: S. O. S. Powieść, str. 128.

Dr. Marja Szczepańska: Do historji polskiej pieśni w XV w., Poznań „Ostoja", 1927. Str. 8.

Kazimierz Twardowski: Rozprawy i artykuły filozoficzne Książnica Atlas, Lwów, 1927. Str. 446.

Karol Homolacs: Podręcznik do introligatorskiego zdobnictwa stemplowego. Nakł. Miejskiego Muzeum przemysłowego. Kraków, 1927. Str. 105.

Wacław Lipiński: Wśród lwowskich orląt. Z 13 rysunkami. Nakł. Instytutu naukowo-wyd. Warszawa, 1927. Str. 132.

Antoni Kudasiewicz: Mój Kalejdoskop. Wyd. II. Nakł. Autora, Warszawa, 1927. Str. 175.

Dr. R. Radzwiłłowicz: Alkohologja. Książka podręczna dla walczących z alkoholizmem. Opracowanie zbiorowe. Część I. Nakł. Polskiego Tow. walki z alkoholizmem. Warszawa. 1927. Str. 186.

Stanisław Dobrzycki: Historja literatury polskiej. T. I. Literatura Polski niepodległej. Nakł. Autora, Poznań, 1927. Str. 600.

Casimire Proczek: Ce que les parents devraient savoir sur leurs filles. Imprimerie Centrale, Lausanne, 1918. Str. 195.

— Contribution à la psychologie de l'adaolescente. Imprimerie Centrale, Lausanne, 1918. Str. 193.

Ks. Dr. Józef Umiński: Sprawozdanie z poszukiwań rzymskich o Kard. Stanisławie Hozjuszu. Odbitka z „Ateneum kapłańskiego".

Ks. Dr. Mieczysław Węglewicz: J. A. Komeńskiego Didactica magna i system szkolny Komisji edukacji narodowej. Studjum porów. Warszawa, 1927. Str. 156.
Ks. Władysław Budzik: Nauka religji katolickiej. Nakł. Książnicy-Atlas, Warszawa, 1927. Str. 221.
Pamiętnik I, (VIII) Zjazdu Pracowników Polskich w Wilnie 8—10 VI, 1927. Str. 143.
Mémoire du I (VIII) congrès des Juristes Polonais à Wilno. (Résumé).
Rocznik prawniczy wileński, Rok II. Wilno 1927. Str. 616.
Ks. Kazimierz Siedlecki; Życie wewnętrzne Jezusa i Marji w oświetleniu eucharystycznem. T. I. Nakł. Księgarni Św. Wojciecha, 1927. Str. 354.
Ernest Böminghaus S. J.: Die Aszese der Ignatianischen Exerzitien. Ihr Sinn und Wert im Lichte heutiger Fragen und Bedürfnisse. Herder, Freiburg, 1927. Str. 176.

Z cyklu „Dobra prasa", Płock, 1927.

S. Kamieński: Co to jest rewolucja.
Ks. Adam Pęski: Na Misje.
Adam Czekalski: Komunizm a rolnik.
Z. Zaleska: Komunizm a kobieta.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Urzędowe wprowadzenie Polski na łany misyj zamorskich. — Katolicyzm w Japonji i pierwszy biskup Japończyk.

Do rozmaitych krajów misyjnych, niby na poszczególne łany niezmierzonej niwy Bożej, Zastępca ziemski „Pana żniwa", papież, wysyła na pracę oddziały robotników, zgrupowane według zgromadzeń zakonnych, do których należą i najczęściej według narodowości, z których pochodzą. Taki dobór bowiem ułatwia pracę misyjną, kiedy stają do niej ludzie, którzy się lepiej rozumieją i ściślejszemi węzłami organizacji i wspólną szkołą złączeni zgodnie i według jednej metody pracują. Dlatego ilekroć w urzędowym organie Stolicy Apostolskiej czyta się o utworzeniu nowego terytorjum misyjnego, lub wyodrębnieniu jakiejś części, jako samodzielnej jednostki, czyta się zazwyczaj, że nowy teren został powierzony kapłanom z takiej to kongregacji i do takiej narodowości należących.

Imienia Polski nigdy się dotąd nie spotykało w podobnych zarządzeniach. Nie dlatego, jakoby z rzesz polskich kapłanów żaden nie pełnił prawdziwej misjonarskiej służby; owszem było ich wielu, ale albo pracowali na terenach urzędowo nie zaliczanych do krajów misyjnych, chociaż takiemi naprawdę były, jak np. rozległe obszary carskiego imperjum, na których setkami budowali kościoły, napełniając je dźwiękami katolickiej służby Bożej — albo — w krajach zamorskich — nie mogąc stworzyć samodzielnej grupy, przyłączali się, idąc za powołaniem Bożem, do swych braci zakonnych innych narodowości. Tak pracowali OO. Jezuici, Salezjanie, Bernardyni, Tow. Słowa Bożego, Oblaci i innych reguł zakonnych kapłani-Polacy, ginąc w liczbie przeważającej swoich współbraci z innych krajów. Oczywiście, jeśli trud misjonar-

ski zapisywany jest w rachunkach Bożych także na dobro narodu, który tych pracowników odstąpił, to trud naszych rozprószonych i nieznanych misjonarzy nie przepadł dla Polski.

Od lat kilkunastu grono polskich Jezuitów misjonarzy zaczęło się skupiać na jednym terenie, najpierw w należącej do Portugalji Zambezie, a po wypędzeniu stamtąd w sąsiedniej północnej Rodezji, w Afryce. Pracowali tam wszakże jeszcze, jakby na wypożyczonym łanie, pod firmą i zwierzchnictwem angielskich współbraci. Praca ich wszakże musiała już dawać rękojmie umiejętności i trwałości, bo oto Stolica św. postanowiła wydzielić terytorjum, na którem pracują, z prefektury apostolskiej, do której należało, i utworzyć z niego osobną prefekturę. Dokonanem to zostało listem apostolskim *Ex hac sublimi* z dnia 14 lipca tego roku, ustanawiającym nową prefekturę zwaną *Brokenhill* i powierzającym ją na stałe i wyłącznie „p o l s k i m Ojcom Towarzystwa Jezusowego". Zeszyt organu urzędowego Stolicy św. *Acta Apostolicae Sedis* z dnia 3 listopada b. r., w którym ów dokument papieski został ogłoszony, to uroczyste po raz pierwszy wobec katolickiego świata wprowadzenie Polski na łany pracy misyjnej. Niebawem został także mianowany nowy przełożony kościelny tego terytorjum — prefekt apostolski, a został nim O. Bruno Wolnik T. J., do niedawna jeszcze rektor kolegjum zakonnego w Krakowie. [1])

Urzędowa inauguracja polskiej misji w Afryce zbiegła się z obudzeniem się zainteresowania w naszym narodzie misjami zagranicznemi wogóle. O zainteresowaniu takiem świadczy odbyty w październiku w Poznaniu „Międzynarodowy Akademicki Kongres misyjny", który — jak wiemy ze sprawozdań (a wielu nieobecnych w Poznaniu wiedziało odrazu z radja) — przeszedł oczekiwania i rozsadził właściwie ramy, stworzone przez nazwę „akademicki". Słuszniej nazwaćby go można kongresem całej inteligentnej części społeczeństwa. Okazało się naocznie, jak dużo zmieniło się w opinji publicznej od tej niedawnej chwili, kiedy to jeden z „narodowych" publicystów z przekąsem pisał o „sporcie" polskiej arystokratki, której się zachciało tworzyć stowarzyszenie dla popierania misyj wśród jakichś tam Murzynów! Obecnie już można uważać za fakt dokonany, że o misjach zamorskich nie słucha się w Polsce jako o rzeczy obcej, obojętnej, nie budzącej nic w duszy oprócz chwilowego zaciekawienia, ale, że czynny udział w szerzeniu Królestwa

[1]) Pragnącym się zapoznać z historją powstania polskiej misji w Rodezji, jej obecnym stanem i potrzebami, polecamy broszurę: „Polska Misja w Afryce", napisaną przez OO. J. Krzyszkowskiego i St. Hankiewicza, Wydawn. Ks. Jezuitów w Krakowie, cena 1·50.

Chrystusowego wśród niewiernych uważa się za jeden z obowiązków katolickiej Polski. Tym obowiązkiem przejmują się szerokie koła inteligencji świeckiej, ten obowiązek uświadamia sobie młodzież uniwersytecka i szkół średnich, dziesiątek popularnych specjalnych czasopism szerzy poczucie tego obowiązku wśród ludu. Jeżeli temu zainteresowaniu, które niezawodnie wznieciła łaska Boża, nie pozwolimy zaniknąć albo wyrodzić się w swego rodzaju snobizm i modę, ale ujmiemy je w ramy ścisłych organizacyj stowarzyszeń misyjnych, to naród polski stanie, jak ważny współpracownik, w rzędzie tych narodów katolickich, przez które dzieją się *gesta Dei* na szerokim świecie.

Nasz udział we spomaganiu misyj katolickich czynną pracą, modlitwą i ofiarą pieniężną będzie posiadał tem większą religijną wartość i zasługę, że z misyj zagranicznych nie oczekujemy dla siebie żadnych bezpośrednich materjalnych korzyści, że nie powodujemy się żądzą żadnych kolonjalnych nabytków, co może u innych narodów odgrywać rolę przynajmniej pobocznej pobudki. Polska, jeżeli weźmie duży udział w szerzeniu Królestwa Chrystusowego, uczyni to dla jednej nagrody: poczucia spełnionego katolickiego obowiązku. Rodzaj i wysokość zapłaty za tę pracę pozostawi Gospodarzowi, który hojnie wynagrodził także tych, co do roboty stanęli o jedenastej godzinie.

Konsekracja pierwszego rodowitego Japończyka na biskupa katolickiego, dokonana przed miesiącem w Rzymie, obudziła zapewne ciekawość katolików z Europy co do stanu katolicyzmu w państwie „wschodzącego słońca". W rzeczy samej tak historja katolicyzmu w Japonji, jak i obecny jego stan jest w wysokim stopniu ciekawy i pouczający, a zatem warto im w „Sprawach Kościoła" udzielić nieco miejsca.

Po raz pierwszy słowa Dobrej Nowiny rozległy się w Japonji w roku 1549, kiedy do portu Kagoszima zawinął 15 sierpnia chiński żaglowczyk, wiozący Wielkiego Apostoła Indyj, Franciszka Ksawerego z jednym towarzyszem i trzema Japończykami, ochrzczonymi w Indjach, którzy mieli służyć za przewodników pierwszym na tej ziemi chrześcijańskim misjonarzom. Praca dwuletnia Franciszka a po nim jego współbraci zakonnych i innych głosicieli Chrystusa sprawiła, że po 30 latach liczba chrześcijan szła już w setki tysięcy. Wiara w Jezusa Chrystusa podbijała nietylko niższe warstwy, ale szlachtę, rycerstwo, trafiała na dwory książęce. Już w r. 1582 ruszyło w drogę poselstwo książąt chrześcijańskich z hołdem do papieża Grzegorza XIII, które wszakże dotarło do stolicy chrześcijaństwa dopiero za następnego papieża w parę lat później.

Ten bujny plon pierwszego posiewu prawdy Chrystusowej został wszakże rychło prawie doszczętnie zniszczony. Już w ostatnich latach 16 stulecia wybuchła reakcja pogańska przeciw nowej wierze, wyzyskująca zręcznie nacjonalistyczną dumę, zazdrość i fanatyzm sług dawnych kultów, polityczne antagonizmy książąt przeciwko Europejczykom, podsycane nawet przez protestanckich sekciarzy, którzy wślad za misjonarzami katolickimi poczęli nawiedzać dalekie wschodnie wyspy. Na kilka zawodów zrywała się ta burza, znacząc swą drogę strumieniami krwi przelanej, krzyżami, na których zawiśli, stosami, na których płonęli żywcem katoliccy misjonarze. Od r. 1622, najkrwawszego ze wszystkich, ustał wszelki jawny kult katolicki, a w połowie 17 wieku już nie było ani jednego kapłana, i odtąd przed apostołami ewangelji, a nawet wogóle przed Europą zamknęły się na długo wszystkie porty wysp japońskich. Dopiero w r. 1844 mogli stanąć na tej ziemi męczenników nowi misjonarze, którzy jednak natknęli się na nieporównanie większe trudności w apostołowaniu, niż ich poprzednicy z przed trzech wieków; pozwolono im tylko na obsługę duchowną obcokrajowców w kilku miastach portowych. W r. 1867 przeszła jeszcze raz fala prześladowania, i dopiero rok 1873 przyniósł edykt tolerancyjny, umożliwiający głoszenie krajowcom słowa Bożego.

Nowi misjonarze doznali niewymownej radości, kiedy w okolicach Nagasaki, miasta wsławionego męczeństwem setek misjonarzy w r. 1622, odnaleźli tysiące wiernych, którzy przez półtrzecia wieku przechowywali z pokolenia w pokolenie wierność Chrystusowi, sami chrzcząc swoje dzieci i cierpliwie oczekując przybycia nowych kapłanów. Z pokolenia w pokolenie przekazywano trzy znaki, po których kiedyś miano poznać prawdziwych apostołów wiary Chrystusowej i odróżnić od fałszywych: mieli oni być wysłani przez papieża z Rzymu, mieli czcić Matkę Boską i żyć w bezżeństwie. Ci starzy chrześcijanie, tak cudownie przez Opatrzność zachowani w morzu pogaństwa, mieli się stać zaczątkiem odrodzonego Kościoła w państwie mikada. Roznieśli oni po kraju wiadomość o chrześcijaństwie, rozpędzeni po różnych prowincjach w czasie prześladowania 1867 r.

Postępy ewangelizacji Japonji w nowym okresie jej historji okazały się wielce utrudnione. Nowożytna Japonja, po zwaleniu feudalnego ustroju, poczęła się politycznie i społecznie przekształcać według wzorów europejskich. Przedewszystkiem poczęła dopędzać Europę w dziedzinie technicznych wynalazków, mogących zapewnić jej materjalną potęgę, zamożność i kulturalny wygląd kraju. Tylko po taką naukę udawała się na daleki Zachód, czy też na daleki Wschód,

do Ameryki. A że były to czasy, kiedy u nas w nauce panoszył się gruby materjalizm i kiedy religję chrześcijańską usiłowano podać w pogardę i usunąć od wpływu na życie, nic dziwnego, że edukacja europejska nie mogła natchnąć chciwych wiedzy, przedewszystkiem praktycznej wiedzy, Japończyków czcią dla chrystjanizmu i zrozumieniem jego. Co mogła u siebie dać chrześcijaństwu ta goniąca za materjalnym postępem Japonja, to chyba tylko obojętność na zagadnienia religijne, wyrażającą się w zasadzie urzędowej tolerancji. Dusze jednak Japończyków nowoczesnych już się nie otwierają z taką łatwością na słowo ewangelji krzyża, z jaką się otwierały dusze ich przodków z przed trzystu lat. Dodać trzeba dużą zarozumiałość, z jaką Japończyk, dziedzic wysokiej i starej kultury humanistycznej, odnosi się do duchowych wartości Europy. Brać od niej maszyny, elektryczność, broń — to dobrze, ale co ma Europa do powiedzenia w jego zwyczajach życia, w historji jego kraju, w jego literaturze, sztuce, wierzeniach?

Trudności, jakie napotyka praca katolickiego misjonarza w tym kraju, wydają się prawie nie do pokonania i trzeba zaiste heroicznego zaparcia się i wiary nieustraszonej, by rąk nie opuścić. Katoliccy misjonarze nie zwykli opuszczać ręce i dlatego pomimo wszystkich trudności liczba nawróconych Japończyków wzrasta stale, chociaż niezmiernie powoli w porównaniu z innemi terenami pracy misyjnej. Obecnie ogólna liczba katolików w samej Japonji wynosi 90 tysięcy, do czego dodać trzeba drugie tyle wiernych w zależnej od Japonji Korei i po parę tysięcy na wyspach Karolińskich, Maryjskich, na wyspie Formozie i t. d., tak, że ogólna liczba katolików we wszystkich krajach, znajdujących się pod rządami japońskiemi, wyniesie co najmniej 200 tysięcy.

W miarę wzrostu liczby wiernych postępuje także organizacja Kościoła. Pierwszy po wznowieniu pracy misyjnej w 19 stuleciu wikarjat apostolski w Japonji został erygowany w r. 1866; po 60 latach mamy już w niej pięć diecezyj (Tokio, Nagasaki, Osaka, Hakodata i Fukuoka) i siedem prefektur apostolskich. Nie mówimy tu o krajach innych, zależnych od Japonji. Na placówkach misyjnych pracują różne zgromadzenia zakonne, jak Paryskiego Sem. Misyj Zagranicznych, Jezuici, Franciszkanie, Salezjanie, Werbiści i inni. W Japonji może żywiej niż gdzie indziej odczuwano potrzebę stworzenia kadrów duchowieństwa miejscowego pochodzenia i w tym celu założono seminarjum duchowne, które dotąd dostarczyło już kilkudziesięciu krajowych kapłanów, a wychowuje około 200 kandydatów do kapłaństwa. Nie trzeba

chyba dodawać, że oprócz zakonów męskich czynne są także żeńskie zgromadzenia szkolne i dobroczynne.

W kraju o tak wysokiej, jak japońska, kulturze katolicka misja nie mogła się ograniczyć do prostego, katechizmowego głoszenia wiary, ani nawet do prowadzenia niższych i średnich szkół, lecz należało iść tam także z nauką wyższą, by katolicyzmowi zapewnić poważanie wśród klas najinteligentniejszych. Rozumiał to doskonale papież Pius X, który postanowił założyć w stolicy mikadów wyższą uczelnię katolicką. Stawało się to tem pilniejszą potrzebą wobec wzrastającej wciąż liczby uniwersytetów rządowych i prywatnych, wśród których istniał już cały szereg uniwersytetów, prowadzonych przez organizacje wyznaniowe, mianowicie buddystów i protestantów. [1]) Zadanie zorganizowania uniwersytetu katolickiego zostało zlecone niemieckim Jezuitom, którzy też jeszcze przed wojną (w r. 1913) otwarli pierwsze kursy swej uczelni. Dwaj z tych Ojców, znany indjanista Dahlman i znawca literatur europejskich Overmans [2]) otrzymali nawet zaproszenie do wykładania na uniwersytecie cesarskim w Tokio. Uczelnia katolicka, zwana Joki Daigaku — „Szkoła mądrości", wielce ucierpiała podczas trzęsienia ziemi w r. 1923, dźwiga się wszakże z ruin i rozwija się stale, liczy obecnie 10 profesorów zakonnych i wielu świeckich miejscowych uczonych i zyskuje sobie coraz większe u społeczeństwa japońskiego uznanie.

Jakie widoki przedstawia ewangelizacja tego kraju w najbliższej przyszłości? Są pewne oznaki, pozwalające być dobrej myśli. W ostatnich latach, może nie bez wpływu wojny światowej i objawiającego się w Europie pewnego zwrotu umysłów głębszych ku religji, zdaje się spostrzegać większe nią zainteresowanie także w wyższych sferach społeczeństwa japońskiego. Przez bliższe zapoznawanie się nietylko z naukami technicznemi ale i duchowemi skarbami Europy oswaja się powoli umysłowość japońska także z tem, co jest nam drogie a bądź co bądź jest źródłem całej naszej cywilizacji — z chrystjanizmem. Nie dziwią już nikogo takie rzeczy, jak wykłady ewangelji albo filozofji tomistycznej na uniwersytecie cesarskim. Znamienną są rzeczą sympatje dla

---

[1]) Ciekawe szczegóły o organizacji, liczbie i poziomie naukowym uniwersytetów japońskich będą podane w najbliższym zeszycie *Przeglądu Powszechnego.*

[2]) O. Jakób Overmans, Westfalczyk, studja teologiczne odbywał w kolegjum zakonnem w Krakowie, tu się nauczył doskonale po polsku i przełożył na język niemiecki znane: „Wieczory nad Lemanem" ks. M. Morawskiego. Notujemy to dla informacji naszych ziomków, którychby losy zapędziły do stolicy Japonji, a pragnęliby spotkać tam kapłana, rozumiejącego nasz język.

chrystjanizmu, szerzące się wśród studentów japońskich. Kiedy przed dwoma laty zarządzono z pozwoleniem rządu ankietę wśród studentów wyższych szkół w mieście przemysłowem i handlowem Osaka na temat religji, na 10.000 zapytanych: jaką religję wyznają ich rodziny, a jakiej oni sami dają pierwszeństwo, okazało się, że tylko 339 było chrześcijan z pochodzenia, ale z sympatjami dla chrześcijaństwa oświadczyło się 1513-u, podczas gdy za buddyzmem opowiedziało się 3.156 z 8.000 zapytanych buddystów, a za szintoizmem 686 na 1.563 szintoistów. Znamiennem chyba i to nazwać można, że w Jamaguczi, mieście, które miało niegdyś szczęście być terenem pracy św. Franciszka Ksawerego, można było pomyśleć o wystawieniu wspaniałego pomnika temu Świętemu Apostołowi, że do wykonania tego dzieła przyczynili się w znacznej mierze nawet niechrześcijanie i że odsłonięcie monumentu mogło się odbyć ze współudziałem przedstawicieli rządu japońskiego. Na tle takiego budzenia się sympatyj dla chrześcijańskiego światopoglądu i jego przedstawicieli ze strony elity intelektualnej japońskiego społeczeństwa, nic dziwnego, że trafiają się sporadyczne, formalne nawrócenia w sferach wyższych, nawet urzędowych. Z ostatnich czasów mamy do zanotowania przyjęcie chrztu przez jednego z profesorów uniwersytetu cesarskiego w Tokio i przez syna ambasadora japońskiego w Londynie.

W związku z tem sfery urzędowe okazują coraz więcej życzliwości dla Kościoła katolickiego. Przedstawiciele rządu biorą np. udział w uroczystościach konsekracji biskupów, przeznaczonych dla Japonji; obecny cesarz jest pierwszym władcą tego kraju, który osobiście złożył hołd Ojcu św. w Rzymie podczas swej podróży po Europie, będąc jeszcze następcą tronu; istnieje poważny zamiar, może już bliski urzeczywistnienia, utworzenia ambasady rządu japońskiego przy Stolicy świętej.

Na tem tle zrozumiałem będzie, jak ważnem wydarzeniem była nominacja pierwszego biskupa Japończyka i ta okoliczność, że konsekracji udzielił mu sam Ojciec święty. Nowy biskup, Mgr January Hajasaka, urodzony w r. 1885, pochodzi z rodziny, należącej do owych starych chrześcijan, którzy przetrwali w wierze przez wieki prześladowania i opuszczenia. Był on jednym z pierwszych krajowców, którzy się poświęcili stanowi duchownemu, a pierwszym alumnem wysłanym na studja teologiczne do kolegjum Propagandy w Rzymie. Po powrocie do ojczystego kraju, ks. Hajasaka zajmował wybitniejze stanowiska w zarządzie kościelnym, między innymi był dłuższy czas sekretarzem delegatury apostolskiej w Tokio. Obecny papież Pius XI postawił

jako zasadę tworzenie w krajach misyjnych hierarchji kościelnej i pracowników ewangelicznych o ile można z miejscowych wiernych. Urzeczywistniając tę zasadę, konsekrował w roku 1926 sześciu biskupów dla Chin z pośród rodowitych Chińczyków. Pragnąc iść po tej linji i odnośnie do najkulturalniejszego z terenów misyjnych, Japonji, zwrócił uwagę na wybitną osobistość Mgra Hajasaka i jego mianował biskupem diecezji Nagasaki, diecezji ze wszystkich japońskich najliczniejszej, bo obejmującej przeszło połowę wszystkich katolików japońskich. Jest to przytem terytorjum rodzinne nowego pasterza i szczycące się najpiękniejszemi tradycjami stałości w wierze podczas wiekowych prześladowań. Dla zaznaczenia szczególnej życzliwości względem tych oddalonych swoich dzieci, postanowił elektowi udzielić sakry osobiście w bazylice Księcia Apostołów. Nawet dzień, jaki obrany został dla dopełnienia tego aktu, miał mieć symboliczne znaczenie: konsekracja odbyła się 30 października w uroczystość Chrystusa-Króla, którego boskie królowanie rozszerzać po całym świecie jest zadaniem katolickiego Kościoła. Ceremonja odbyła się z wielką uroczystością wobec grona kardynałów i korpusu dyplomatycznego; Ojciec Święty po konsekracji wypowiedział homilję, zwróconą do nowego biskupa, podnosząc w niej stałość w wierze Japończyków, którzy „skoro raz wiarę katolicką przyjmą, trwają przy niej niewzruszenie", jak tego dowiódł przykład chrześcijan z 17 stulecia, którzy ją przechowali mimo zupełnego opuszczenia przez czas tak długi.

Dzień objęcia rządów nad duszami Japończyków-katolików przez ich Rodaka będzie początkiem nowego rozdziału w historji katolicyzmu w Japonji. Można chyba wyobrazić sobie z jaką wdzięcznością przyjęli oni ten dowód zaufania do nich ze strony Stolicy Apostolskiej. Z wielką życzliwością fakt nominacji pierwszego Japończyka na biskupa katolickiego powitany został także przez sfery urzędowe i nawet w społeczeństwie pogańskiem. Dość rozpowszechnionem jest zrozumienie, że przez ten fakt Japonja zacieśnia węzły z wielką rodziną narodów chrześcijańskich, których Rzym jest wciąż ośrodkiem duchowym, a przynajmniej kolebką tej całej kultury, z której one są dumne, a którą i Japonja od nich przejęła. Poczucie obcości między światem chrześcijańskim a własnym krajem w ten sposób maleje i jeśli dążenie do poczucia solidarności wszechludzkiej będzie nadal brało górę wśród Japończyków nad rasowym i tradycyjnym szowinizmem, można będzie spodziewać się także postępów w ewangelizacji katolickiej kraju. Katolicyzm z natury swojej, jako religja braterstwa wszystkich ludzi i narodów w Chrystusie, jest najdzielniejszym czynnikiem rozwoju tej

solidarności, ku której poprzez wszelkie antagonizmy i wojny, rozdzierające ludzkość, orjentują się wszystkie głębsze umysły i szlachetne serca. Może i Japonji sądzonem jest w katolickiej jedności odnaleźć drogę do spełnienia jakiejś wielkiej roli, zakreślonej jej przez kierujący dziejami Rozum.

Ks. Jan Urban T. J.

Z historji badań ciał promieniotwórczych.

Zbliża się trzydziesta rocznica epokowego odkrycia. W r. 1898 dzięki pomysłowości uczonej Polki, pani Skłodowskiej-Curie, dowiedział się świat o istnieniu nowego pierwiastka chemicznego; jest nim metal r a d. Fakt wykrycia nowego pierwiastka nie miałby sam przez się zbyt doniosłego znaczenia, gdyby nie osobliwsze własności radu. Aby ocenić ważność tego odkrycia, trzeba rzucić okiem na rozwój chemji prawie od jej początkow, sięgających połowy XVIII wieku.

Okres narodzin nowożytnej chemji obfituje w odkrycia pierwiastków, jak gazy: fluor, chlor, metale: bar, wolfram, cyrkon, uran i inne. Pierwsze bowiem zadanie chemji — to ustalić najmniejszą ilość ciał zasadniczych, pierwiastków, z których syntetycznie dałyby się otrzymać wszystkie inne ciała jako związki pierwiastków. Równolegle z tem pierwszem zadaniem musiano zbadać prawa, według których pierwiastki wchodzą w połączenia chemiczne.

Te podstawowe prawa wykryli przy pomocy wagi Lavoisièr w drugiej połowie XVIII wieku, a Proust i Dalton na przełomie wieku XVIII i XIX. Prawa te odznaczają się niezmierną prostotą i wskazują na równie niezmierną prostotę ustroju materji. Obraz tego ustroju materji stworzył Dalton, budując hipotezę atomów, z której pierwsze prawa chemji wynikają drogą dedukcji.

Według tejże hipotezy każdy pierwiastek składa się z minimalnych cząstek, już dalej niepodzielnych, z tak zwanych atomów. Atomy różnych pierwiastków różnią się między sobą masą; atomy tego samego pierwiastka są wedle Daltona idealnie równe. Jedyną zatem cechą, wyróżniającą pierwiastki, są masy ich atomów, czyli „ciężary atomowe". Najmniejszą masę posiada atom najlżejszego z gazów, wodoru. Przyjmując ciężar atomu wodoru za jednostkę, można porównać z nim atomy reszty pierwiastków i w ten sposób każdy pierwiastek będzie scharakteryzowany swym „ciężarem atomowym". Dla przykładu przytoczyć warto, że główny składnik wszystkich istot organicznych, węgiel, ma atomy 12 razy cięższe

od atomów wodoru; tlen, pierwszorzędny obok azotu składnik atmosfery, ma ciężar atomowy 16; największe atomy posiada uran, bo 238 razy cięższe od atomów wodoru.

Nie tu miejsce opisywać metody, któremi wśród rozwoju chemji powyższe liczby zostały uzyskane i wielokrotnie stwierdzone. Ale liczby te, zwane ciężarami atomowemi, pozwalają tylko porównać atomy pierwiastków pomiędzy sobą; pełne pojęcie o masie atomu możnaby uzyskać dopiero wtedy, gdyby się dowiedzieć, jakim ułamkiem grama wyraża się ciężar bezwzględny atomu choćby jednego pierwiastka. I na to pytanie znaleziono odpowiedź. Ilość atomów wodoru w jednym gramie wyraża się liczbą 6 z następującemi po niej 23 zerami. Aby o tej liczbie wytworzyć sobie niejakie wyobrażenie, pomyślmy maszynę do liczenia, przeliczającą w ciągu jednej sekundy miljon atomów; na przeliczenie atomów wodoru, ważących łącznie jeden gram, spotrzebuje ta maszyna 19 miljardów lat. Prócz masy znamy dziś także przestrzenną wielkość atomów. Wyobrażając sobie atomy jako kule, obliczono ich średnicę; okazuje się, że na długości centymetra możnaby ustawić około 50 miljonów atomów wodoru.

Do dziś poznano 90 pierwiastków chemicznych. Połączenia atomów różnych pierwiastków tworzą drobiny, najmniejsze cząsteczki związków chemicznych. Te drobiny mogą dosięgać rozmiarów gigantycznych w porównaniu z atomem wodoru; ale nawet największe z nich, jak drobiny białka, są to jeszcze pyłki, niedostępne nawet dla mikroskopu. Cały zatem świat drobin i atomów może być badany jedynie przez swe pośrednie objawy — i dlatego sporo filozofów przyrody, jak np. E. Mach, uważało istnienie atomów za rzecz wyłącznie hipotetyczną.

W r. 1860 przyszło w pomoc chemji ważne odkrycie, dokonane przez Kirchhoffa i Bunsena w dziedzinie optyki, tak zwana analiza spektralna, czyli widmowa. Jeśli przez wąską szczelinę rzucimy na kartkę wiązkę światła, otrzymamy oczywiście obraz tej szczeliny. Jeśli jednak w drogę światła wstawimy pryzmat, zamiast obrazu szczeliny otrzymamy wstęgę tęczową, zwaną widmem; wstęga ta jest poprostu szeregiem obrazów szczeliny w świetle rozszczepionem na wszystkie tony barwne, widniejące w tęczy. O tem wiedziano już od czasów Newtona w XVII wieku. Odkrycie z roku 1860 polegało na tem, że o ile światło pochodzi od pierwiastków w stanie gazowym, znajdujących się pod małem ciśnieniem, to zamiast wstęgi tęczowej otrzymuje się widmo nieciągłe, złożone tylko z kilkunastu równoległych, rozstawionych na ciemnem tle barwnych prążków czyli linij, które kształtem swym dokładnie odtwarzają rozmiary szczeliny. Jest to t. zw. widmo linjowe. Widmo linjowe wodoru zawiera w sobie linję czerwoną, zieloną, ciemnoniebieską i dwie fioletowe, a światła tych linij mają określone długości fali.

Ponieważ różne pierwiastki różnią się widmem, przeto obok ciężaru atomowego widmo stało się drugą cechą specyficzną, odróżniającą pierwiastki. Znając widma pierwiastków spotykanych na ziemi, można było stwierdzić istnienie tych samych pierwiastków na gwiazdach. Analiza widmowa, zastosowana do światła słonecznego, święciła wkrótce niebywały triumf, gdy Lockyer w 1868 r. zauważył na słońcu pierwiastek nowy, nazwany helium, który dopiero w 1898 r. wykrył Ramsay na ziemi w rzadkim minerale, kleweicie. Atomy helu są tylko cztery razy cięższe od atomów wodoru.

Dzieje chemji notują co pewien czas odkrycie nowego pierwiastka. Oddawna jednak niepokoiło umysły pytanie, czem wytłumaczyć tę obfitą stosunkowo różnorodność pierwiastków. Nasuwało się przypuszczenie, że atomy wszystkich pierwiastków mogłyby być skupieniami atomów najlżejszego z nich, wodoru. To przypuszczenie wypowiedział angielski uczony, Prout, już w 1815 r., ale poprzeć go nie mógł żadnemi faktami, a nawet trudno było obronić przed takim, na pierwszy rzut oka najsłuszniejszym zarzutem, że np. atom chloru o ciężarze 35.45 musiałby zawierać w sobie 35 atomów wodoru i jeszcze mały ułamek atomu.

W poszukiwaniu związku pomiędzy pierwiastkami zaobserwował Mendelejew w 1869 roku uderzającą prawidłowość. Ustawiwszy pierwiastki za porządkiem, według wzrastającego ciężaru atomowego, zauważył, że co ósmy lub co osiemnasty pierwiastek są sobie pokrewne własnościami chemicznemi. Przełamując szereg pierwiastków na siódemki i siedemnastki i ustawiając pokrewne pierwiastki pod sobą, otrzymał Mendelejew słynny układ perjodyczny, noszący dziś nazwę „układu Mendelejewa".

Perjodyczność w szeregu pierwiastków pozwoliła przewidywać istnienie nowych, nieodkrytych jeszcze pierwiastków, a nawet zgóry określić ich ciężar atomowy i inne cechy. Uwzględniając bowiem perjodyczność i kierując się pokrewieństwem, łatwo było każdemu znanemu pierwiastkowi przydzielić odpowiednie miejsce w układzie Mendelejewa; ale tem samem uwidoczniono miejsca puste, należne pierwiastkom jeszcze niewykrytym. Wkrótce na takie puste miejsca wstąpiły gal, german, holm, neodym, prazeodym, oraz cała grupa krewniaków helu t. zw. gazy szlachetne: neon, argon, krypton i ksenon. Wielka natomiast luka widniała na końcu układu pomiędzy bismutem (cięż. atom. 209) a torem (232).

Taki mniej więcej był stan wiedzy o pierwiastkach przed rokiem 1898. Czem są atomy, czy są istotnie niepodzielne, czy i jaki jest związek między atomami różnych pierwiastków — do tych zagadnień wiedza nie posiadała klucza. Kluczem miało się stać odkrycie radu.

Od roku 1895 naczelnem zagadnieniem, lub raczej zagadką dla fizyki, były promienie Röntgena. Celem zbadania ich natury poddawano doświadczeniom przeróżne znane źródła promieniowania, zwłaszcza ciała, które naświetlone, potem w ciemności same przez pewien czas świecą. Takiem ciałem jest pierwiastek o najcięższych atomach, uran. Badając światło uranu zaobserwował w 1896 r. Becquerel, dwa nieznane przedtem fakta: 1) uran, także nienaświetlony, wydaje promieniowanie, czerniące kliszę fotograficzną; 2) to promieniowanie ma jedną cechę wspólną z promieniami Röntgena: zdolność przenikania przez przedmioty nieprzeźroczyste.

Spostrzeżeniami nad promieniowaniem uranu zainteresowała się Skłodowska, która studjując chemję, pracowała pod kierunkiem La Chatelier'a nad własnościami stali. Poddawszy badaniu różne rudy, zawierające uran, stwierdziła, że ich zdolność promieniotwórcza nie jest proporcjonalna do zawartości uranu. Postawiła więc hipotezę, że prócz uranu istnieje jakiś pierwiastek, którego promieniowanie przewyższa analogiczną zdolność uranu. Chodziło tylko o wydzielenie tego pierwiastka w czystej postaci. — Hipoteza Skłodowskiej okazała się trafną. Dzięki skomplikowanym przemianom chemicznym otrzymała Skłodowska czysty chlorek nowego pierwiastka, któremu nadała imię r a d i u m; z tych samych minerałów uranowych uzyskała inne jeszcze ciało promieniotwórcze, nazwane przez uczoną na cześć ojczyzny p o l o n i u m.

Wydobycie radu z rud uranu nie było rzeczą prostą. Żeby otrzymać gram czystego radu, trzeba poddać przeróbce średnio pięć tysięcy kilogramów dobrej rudy uranowej. Przy pomocy bardzo małych ilości radu zdołała Skłodowska wyznaczyć ciężar atomowy radu; okazało się, że atom radu jest 226 razy cięższy niż atom wodoru.

Najbardziej interesującą własnością nowego pierwiastka było jego niezwykle silne promieniowanie, którem rad miljon razy góruje nad uranem.

Promienie, wyrzucane z radu prostolinjowo, dały się rozłożyć przy pomocy magnesu na trzy odrębne wiązki, które nazwano promieniami α, β, γ. Promienie γ nie ulegają odchyleniu od prostolinijnego biegu, gdy do nich przybliży się magnes; własnościami swemi identyfikują się z promieniami Röntgena. Promienie α i β za przybliżeniem magnesu rozchylają się w przeciwne strony względem wiązki γ; przytem α ulegają mniejszemu odchyleniu niż β. — To zachowanie się promieni α i β względem magnesu przypominało dobrze znane zjawiska, towarzyszące prądowi elektrycznemu w rurkach, z których wypompowano powietrze. W takiej rurce ujawnia się natura prądu elektrycznego i zasadnicza różnica między dwoma rodzajami elektryczności, elektrycznością dodatnią i ujemną. Prąd elektryczny składa się

tam z dwóch prądów, płynących w strony przeciwne. Prąd „ujemny" stanowią według hipotezy Thomsona (rok 1897) bardzo drobne cząsteczki, niosące na sobie ładunek elektryczny ujemny, a pędzące — jak pomiary wykazały — z prędkością około stu tysięcy kilometrów na sekundę. Cząstki te nazwano elektronami. Prąd „dodatni" składa się z cząstek, posiadających masę tak wielką, jak atomy gazu, którego resztki nie uległy wypompowaniu z rurki; niosą one na sobie elektryczność dodatnią, a prędkość ich jest około sto razy mniejsza niż prędkość ujemnych elektronów.

Te dwa prądy, nakładające się w rurce, można rozdzielić, zbliżając do rurki magnes. Prąd ujemny, złożony z elektronów, odchyli się silniej niż prąd dodatni. Zdumiewającą jest analogja między prądem dodatnim a promieniami α, oraz prądem ujemnym a promieniami β. Tę analogję potęguje jeszcze fakt, że gdy w wypróżnionej rurce wstawimy w drogę elektronów jakąkolwiek przeszkodę, np. blaszkę platynową, rozpędzone elektrony doznają gwałtownego zahamowania i stają się ośrodkiem nowego promieniowania, które znamy jako promienie Röntgena, zasadniczo identyczne z promieniami γ ciał promieniotwórczych.

Wracając do hipotezy Thomsona, której ogłoszenie szczęśliwie zeszło się z odkryciem radu, musimy kilka słów poświęcić elektronom. Te małe cząsteczki materjalne są opatrzone nieoddzielnym od nich nabojem elektrycznym ujemnym. Zmierzono i nabój i masę tych drobiazgów i stwierdzono, że nabój ich jest niezmienny, ani też nigdzie nie napotyka się mniejszego quantum elektryczności niż nabój elektronu; masa zaś jest około 2000 razy mniejsza nawet od masy atomu wodoru. Elektron jednak nie jest jakimś nowym pierwiastkiem chemicznym, jaki zaś jest jego stosunek do atomu, na to rzuciły światło ciała promieniotwórcze. — Zanim to jednak nastąpiło, szły po sobie w szybkiem tempie odkrycia innych ciał promieniotwórczych. W 1898 r. wykazuje Skłodowska, że i t o r, oddawna znany pierwiastek, jest promieniotwórczy. W 1899 r. Debierne wydziela z rudy uranowej nowe ciało silnie promieniotwórcze, a k t y n.

Stałe pojawianie się radu i aktynu w towarzystwie uranu zdawało się wskazywać na związek genetyczny wśród tych ciał; stwierdzono również, że w radzie, pierwotnie oczyszczonym, gromadzi się gaz o ciężarze atomowym 222, nazwany emanacją. Emanacja, zamknięta w rurce Geisslera i pobudzona iskrami elektrycznemi do świecenia, daje charakterystyczne widmo linjowe, które pozwala odróżnić ją od innych pierwiastków. Powtarzając jednak jo doświadczenie na tej samej emanacji po trzech dniach, otrzymuje się obok widma emanacji także widmo helu. Skąd powstał hel? Ponieważ emanacja promieniuje z siebie tylko cząsteczki α, tasną jest rzeczą, że promienie α są to dodatnim elektrycznym

nabojem opatrzone atomy helu; niezależne od tego pomiary wykazały również, że masy cząsteczek α są czterokrotnie większe od atomów wodoru, mają więc ciężar atomowy helu.

Porównując ciężary atomowe radu, emanacji i helu, otrzymujemy bardzo proste prawo promieniowania:

$$226 = 222 + 4$$

Atom radu = atom emanacji + atom helu

Podobne równanie łączy rad z uranem:

$$238 = 226 + 4 + 4 + 4$$

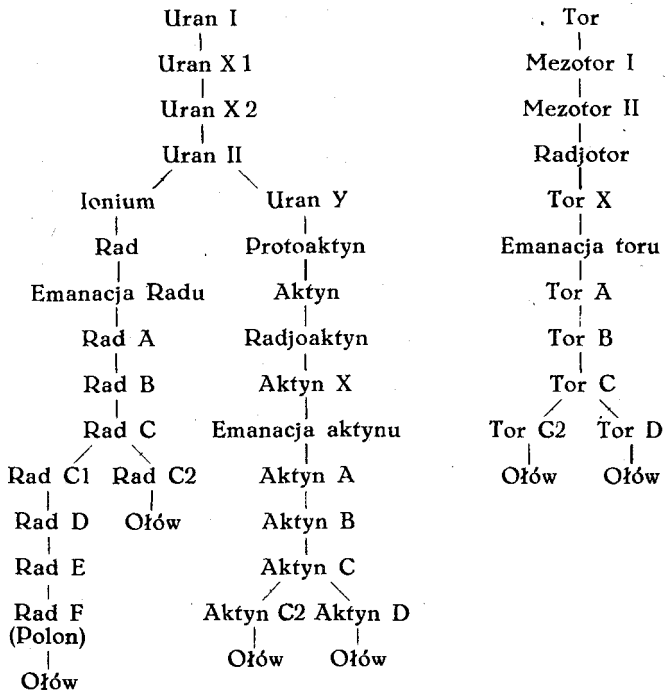
Atom uranu = atom radu + 3 atomy helu.

Istotnie obecność helu stwierdzono w minerałach promieniotwórczych. — Powyższe fakta ujawniły nieznaną dotąd prawdę, że atomy pierwiastków mogą ulegać rozpadowi, przyczem powstają nowe pierwiastki.

Kilka razy była wzmianka o większej lub mniejszej „sile" promieniowania. Po niej łatwo odróżnić jedne ciała promieniotwórcze od drugich. „Siła" ta jest równoważna szybkości, z jaką pierwiastek promieniotwórczy ulega rozpadowi. Tak np. w ciągu roku ulega rozkładowi z jednego grama uranu zaledwie jedna dziesięciomiljonowa część miligrama, natomiast z jednego grama radu w ciągu roku rozkłada się cztery dziesiąte miligrama. Emanacja radu zanika do połowy w niepełnych czterech dniach, a polon zanika również do połowy w 135 dniach. Godnym uwagi jest rozpad promieniotwórczy polonu; część polonu, która przestała być polonem, rozpadła się na ołów i hel.

Myśl o rozpadzie atomu przeprowadził konsekwentnie Rutherford. Przyjmując, że utrata jednej cząstki α lub β daje z pierwotnego atomu atom nowego ciała promieniotwórczego, ustalił przy wydatnej współpracy innych badaczy całą genealogję rodziny uranowej i torowej. Generacje następują po sobie w ten sposób, że utrata cząstki α obniża ciężar atomowy o 4; utrata cząstki β, która jest elektronem, niema prawie wpływu na ciężar atomu, zmienia jednak zasadniczo jego własności chemiczne. Epigonem rozkładu jest zawsze ołów, a hel stanowi szczeble; po których spada ciężar atomowy.

Rezultatem tych badań są następujące dwa szeregi promieniotwórcze:



Jakie przyczyny powodują rozpadanie się atomów? Na to nie posiadamy dziś jeszcze odpowiedzi. Zauważyć jednak można pewną okoliczność, która rzuca nieco światła na tę kwestję. Ciała promieniotwórcze stoją w układzie pierwiastków na samym końcu. Ich atomy są olbrzymami w porównaniu z atomem wodoru. Należy zatem przypuszczać w ich wewnętrznej budowie znacznie większą zawiłość, niż w atomach lżejszych, a tem samem większe prawdopodobieństwo zaburzeń, których wynikiem katastrofa mikrokosmiczna wewnątrz atomu, kończąca się utratą cząstki α lub β. Jednakowoż najcięższe atomy nie są jedynemi ofiarami katastrof śródatomowych. Stwierdzomo słabe promieniowanie β także u potasu (cięż. atom. 39) i rubidu (85.45). Doświadczenia, wykonane na innych pierwiastkach, nie dały wyników bez zarzutu. Być może jednak, że dotychczasowe metody badania ciał promieniotwórczych są za mało czułe na to, by wykryć słabe promieniowanie wszystkiej wogóle materji.

Wobec rozpadu atomu stanęło przed nauką pytanie, jaka jest wewnętrzna struktura tego pyłku materji, zwanego atomem, jeśli zburzenie tej struktury zaznacza się tak wybitną prawidłowością.

Pytanie to wymaga obszerniejszego omówienia niż na to pozwala zakres niniejszego sprawozdania. Tu zauważymy tylko, o czem pouczyły nas ciała promieniotwórcze. Odkrycie ich stało się rozstrzygającym dowodem, że atom nie jest tak prostą cegiełką, jak to wystarczało Daltonowi do wytłumaczenia pierwszych praw chemji. Przetwarzanie się jednych pierwiastków w inne dało doświadczalną podstawę idei Prouta o jakiejś pramaterji, z której zbudowane są wszystkie pierwiastki. Najważniejszem jednak dla teorji materji jest uchylenie rąbka tej tajemnicy, jaka osłaniała związek pomiędzy materją a elektrycznością. Wszystko to nadaje odkryciu radu takie znaczenie w sferze mikrokosmosów atomowych, jakie dla makrokosmosu miały idee Kopernika.

Ciała promieniotwórcze znalazły także niejedno zastosowanie w praktyce. Ale na tem polu znaczenie ich jest ograniczone głównie dlatego, że ciała te występują w przyrodzie w stanie wielkiego rozprószenia wśród innych ciał. Choć od wykrycia radu ubiega lat trzydzieści, dotychczas całkowita produkcja radu nie dosięgła jeszcze liczby 200 gramów.

Najpoważniejsze zastosowanie znalazł rad w lecznictwie, jest on konkurentem promieni Röntgena w radjografji oraz w leczeniu schorzeń skóry. Emanacji radu przypisuje się nie bez słuszności skuteczność znacznej ilości wód mineralnych. Emanacja bowiem, w niezmiernie drobnych ilościach zresztą wszędzie w skorupie ziemskiej obecna, działa pobudzająco na funkcje fizjologiczne; w większych ilościach jest dla tkanek zabójczą. Wprowadzanie sztuczne emanacji do organizmu głównie drogami oddechowemi, stało się podstawą t. zw. emanoterapji.

Kolosalną przysługę mogłyby ciała promieniotwórcze oddać ludzkości przez wielkie ilości ciepła, wywiązane wskutek rozpadu. Gram radu (wraz z produktami swego rozkładu) wydaje w godzinie około 135 kaloryj gramowych, t. j. ilość ciepła, wystarczającą do ogrzania ćwierćlitrowej szklanki wody o przeszło pół stopnia Celsiusa. To ciepło powstaje przy rozpadzie tylko pięciu stutysięcznych miligrama radu; opał zatem byłby idealnie wydatny. Niestety — za mało jest radu; a choć i z jednego grama radu możnaby mieć fantastyczne ilości ciepła, to jednak nie mamy sposobu na to, by ciepło to wydobyć odrazu; rozpadu atomów ani przyspieszyć ani opóźnić nie możemy. Może kiedyś teoretyczna nadzieja na wyzysk tak bogatej kopalni ciepła, jaką jest burzenie atomów, stanie się dla ludzkości rzeczywistością.

Ks. Jan Dorda T. J.

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

Druk ukończono 30 listopada 1927 r.

Spis rzeczy tomu 176.

Artykuły.

Str

Ks. J. Urban: O ideę dla Polski 3
Prof. F. Koneczny: Bizantynizm niemiecki 18
Ks. T. Karyłowski: Hymny kościelne ku czci Chrystusa Króla 46
Dr. L. Lewandowski: Rozporządzenie waloryzacyjne w świetle prawa i ekonomji 50
Ks. St. Podoleński: Sytuacja demograficzna Polski . . 67
Dr. M. Gumowski: Starsze bazyliki romańskie w Polsce średniowiecznej 82
Inż. A. Kliszewicz: Faszyzm i jego ideologia . . . 129, 257
Ks. E. Kosibowicz: Kulturalne znaczenie Misyj 155
Dr. Z. Ciechanowska: „Credo" Kasprowicza 176
J. Przecławska: Najsmutniejsi 199
St. hr. Małachowski-Łempicki: Sądy w polskich lożach masońskich 215
Ks. W. Czeczot: Eliza Orzeszkowa. 225
Ks. St. Podoleński: O poziom moralności publicznej. . 286
St. Okęcki: Konwencja międzynarodowa w sprawie zwalczania pornografji 309
W. Charkiewicz: Dwie twierdze 319
J. Przecławska: Krwawy lud. 340

Przegląd piśmiennictwa.

Nauka Polska, tom VI i VII. (Ks. St. Bednarski). . . . 97
Źródła mocy. Czasopismo poświęcone kulturze regjonalnej ziem Wielkiego Księstwa Litewskiego. Zeszyty 1 i 2. (Ks. J. Urban) . . 98
Maurice Bouyges T. J., Algazel: Tahafot al-falasifat. („Inconhérence des philosophes"), texte arabe établi et accompagné d'un sommaire latin et d'index. (Ks. P. Siwek) 99
Dr. J. Pogonowski: T. G. Masaryk. Studjum. (Ks. J. Urban) 100
Ks. Dr. Stanisław Domińczak: Kardynał Mercier. (J. U.). . . 100

Jerzy Remer: Madonna warowni wileńskiej. Odbitka ze „Sztuk Pięknych". — Album Ostrobramskie w fotografjach J. Bułhaka. — Królowej w hołdzie. Od wileńskich sodalicyj marjańskich. — Panno święta, co w Ostrej świecisz Bramie. (J. U.) 101

Ojcu Serafickiemu w hołdzie. W 700 rocznicę śmierci św. Franciszka z Assyżu. (J. U.) 102

Eleonora Reicher: Święty Wincenty à Paulo. (J. U.) 103

Jan Suchowiak: Niemieckie szkolnictwo w Poznańskiem i na Pomorzu (odprawa roszczeń niemieckich). — Zygmunt Stoliński: Szkolnictwo niemieckie w Polsce. (P.) 103

P. Willibrord Bessler O. S. B.: Der frohe Prediger. (K s. J. Godaczewski) 104

Franziskus Maria Stratmann O. P.: Regina Pacis. (K s. J. Godaczewski) 105

Rodzina Polska, miesięcznik ilustrowany. (St. P.) 106

Ks. Dr. Andrzej Krzesiński: W obronie świata transcendentalnego. (K s. Fr. Kwiatkowski) 232

Tadeusz Dzieduszycki: Teorja ruchu faszystowskiego i państwa syndykalistycznego. (D r. J. Mikułowski) 233

Ks. Jan Piwowarczyk: Współczesne kierunki społeczne. („Bibl. chrześć. społeczna". Nr. 13). (K s. J. U.) 236

Mgr. Sagot du Vauroux: Pie XI et l'Action Française. L'Eglise Catholique et l'Action Française. Documents romains (K s. J. U.). . 237

Ks. Nałęcz-Gostomski: Dzieje i rozwój Wielkich Katowic. (K s. J. U.) 237

Karl Griewank: Staat und Wissenschaft im Deutschen Reich. Zur Geschichte und Organisation der Wissenschaftsplege in Deutschland. — Emil Clemens Scherer: Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zu selbstständigen Disciplinen. (K s. St. Podoleński) 238

Georgij Bennigsen: K woprostu o diejstwitielnosti Angikanskawo Swiaszczenstwa. (K s. J. Urban) 239

Katoliczeskij Wremiennik. (K s. J. U.) 240

Jerzy Gutsche: Na drogę akademickiego życia. Książka dla maturzystów, akademików i rodziców. (K s. St. Podoleński) . . 241

Z niwy kaznodziejskiej: Ks. Władysław Staich: Królewski orszak Marji. Kazania majowe o Świętych polskich. — Ks. Stanisław Grzęda: Co wzgórę jest miłujcie. Kazania i przemowy ku czci św. St. Kostki. — Ks. Arcybiskup Teodorowicz: O ducha narodu polskiego. Przemówienie wygłoszone w Kossowie 15 sierpnia 1927. (K s. (J. Godaczewski) 242

Wydawnictwa „Bibljoteki Narodowej": Jan Kochanowski: Treny, opracował Tadeusz Sinko. — Jan Kochanowski: Pieśni i wybór wierszy, opracował Tadeusz Sinko. — Juljan Niemcewicz: Powrót posła, opracował Stanisław Kot. — Klementyna Tańska: Listy Elżbiety Rzeczyckiej, opracowała Ida Kotowa. — Najdawniejsze zabytki ję-

zyka polskiego, opracował Witold Taszycki. — Ignacy Krasicki: Jan Podstoli, opracował Juljan Krzyżanowski. — Juljusz Słowacki: Fantazy, opracował Stefan Kołaczkowski. (Ks. T. Karyłowski) . . 244
Josephus Fröbes S. J.: Psychologia speculativa in usum scholarum, 2 vol. (Ks. Fr. Kwiatkowski) 354
Dr. Józef Macko: Prostytucja. Nierząd — handel „żywym towarem" — pornografja ze stanowiska historji, etyki, higjeny i prawa (Ks. St. Podoleński) 355
R. P. Coulet: L'école et le foyer. (Ks. St. Podoleński) . 357
Prosper Guéranger: Rok liturgiczny. Adwent. Wydali Księża Świetlicki i Nowacki. (Ks. J. Andrasz) 358
A. Bessières S. J.: Pour le Pape. (Ks. J. G.) 359
Les Psaumes. Traduits de l'hebreu par H. Meiss et G. Houde. (J. R.) 360
Stanisław Sopicki: Pacyfizm. Zagadnienia wojny i pokoju (J. R.) 360
Ks. Dr. A. Szymański: Mussolini i korporacyjna przebudowa Włoch. — Prof. A. Peretiatkowicz: Państwo faszystowskie. Bilans rządów pięcioletnich. — Jan Wolski: Z dziejów i doświadczenia włoskiej korporacji pracy. (Ks. J. U.) 361
W. St. Turczyński i J. Rutkowski: Konserwacja cudownego obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej (Ks. J. U.) 362
Księga pamiątkowa sodalicji marjańskiej akademików w Poznaniu. (St. P.) 363
Marjan Padechowicz: Kalkulacja w stolarstwie. (J. R.) . . . 363
Nadesłane: 107, 246, 363

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła:
Październik: Kongres katolików niemieckich w Dortmundzie. Walka o konkordat i szkołę wyznaniową. — Z rosyjskiej cerkwi na emigracji. — Radjo a katolicy. (Ks. J. Urban) 109
Listopad: Wymiana zdań w kwestji rzymskiej. (Ks. J. U.) 245
Grudzień: Urzędowe wprowadzenie Polski na łany misyj zamorskich. — Katolicyzm w Japonji i pierwszy biskup Japończyk. (Ks. J. Urban). 366
Aktualne tematy „Tygodni Społecznych". Chrześcijańska Rodzina (Genua). — Kobieta w społeczeństwie (Nancy). — Wychowanie chrześcijańskie (Florencja). — „Tydzień Społeczny" w Lublinie. (Ks. St. Podoleński) 124
II Polski Zjazd Filozoficzny. (Ks. Fr. Kwiatkowski). . . 253
Z historji badań ciał promieniotwórczych. (Ks. Jan Dorda) 374

Dla ściślejszego zespolenia rozmaitych części Rzeczypospolitej bardzo są przydatne tego rodzaju publikacje. Ma więc i ta książka znaczenie nietylko lokalne. Z żywem zainteresowaniem przeczyta ją warszawiak, lwowianin i litwin. A dla Ślązaków znowu trzeba książek, z którychby mogli poznać dobrze dzielnice inne wspólnej Ojczyzny.

Ks. J. U.

Karl Griewank: Staat und Wissenschaft im Deutschen Reich. Zur Geschichte und Organisation der Wissenschaftspflege in Deutschland. Herder, Freiburg i Breisg. 1927, str. VIII+133.

Emil Clemens Scherer: Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zu selbständigen Disziplinen. Tamże, 1927, str. XXX+522.

Znaną jest rzeczą, że Niemcy nie żałowały nigdy pieniędzy na cele naukowe, uposażały hojnie zakłady i pracownie, ułatwiały chętnym pracę naukową. Okres powojenny, pomimo wewnętrznych przemian politycznych w r. 1919, nie zmienił tego kursu, choć finansowo odbił się na budżecie oświatowym, gdyż pielęgnowanie wiedzy uważa się tu słusznie za czynnik pomocny do rozwoju kultury i bogactwa, do wzmocnienia prestige'u państwa w kraju i na terenie międzynarodowym. Praca K. Griewanka ma właśnie za zadanie zestawić udział państwa i poszczególnych jego prowincyj w popieraniu wiedzy, w ciągu ostatnich dziesiątków lat aż do najnowszych czasów. Opierając się na obszernym materjale, częściowo jeszcze nie opublikowanym, stara się podać historyczny obraz rozwoju stosunków, zwłaszcza po wojnie światowej i ilustruje go tablicami statystycznemi, które szczegółowo podają sumy, wyłożone na cele naukowe w pojedynczych latach do roku 1927. Zestawienia te, którym autor poświęca 41 stron, są bardzo interesujące i umożliwiają studjum porównawcze okresu przedwojennego z obecnym.

E. C. Scherera „Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten" jest już obszerną specjalną pracą, która przechodzi dzieje nauczania historji na uniwersytetach Niemiec i Austrji, od zarania, t. j. od epoki Renesansu, aż do chwili, w której studjum to rozdzieliło się na dwie zupełnie samodzielne gałęzie wiedzy: historji powszechnej i historji kościelnej. Początkowo autor zamierzał ograniczyć się do badań początków studjów historji kościelnej na katolickich fakultetach teologicznych w Niemczech, lecz sam temat siłą rzeczy wiódł go do znacznego rozszerzenia zakreślonego planu. Przedewszystkiem musiał uwzględnić także uniwersytety austrjackie, ponieważ z nich szła główna inicjatywa na tem polu nauczania. Nadto historja kościelna była przez dłuższy czas wykładana razem z historją uniwersalną i dopiero później wyzwoliła się jako osobny przedmiot; autor był

więc zmuszonym cofnąć się aż do samych początków studjum historji powszechnej na uniwersytetach, czyli do epoki humanizmu. Wreszcie fakt, że w okresie późniejszym studjum historji kościelnej rozwinęło się szczególnie wybitnie na wyższych uczelniach protestanckich, skłoniło autora do rozciągnięcia swych badań także na te uniwersytety. W rezultacie praca jego urosła znacznie, a literatura pomocnicza przybrała olbrzymie rozmiary, tak że szczegółowe i wszechstronne jej opracowanie, wobec braku tego rodzaju zestawień, było poprostu niemożliwością. Autor ograniczył się też w pierwszym rzędzie do przedstawienia zewnętrznego rozwoju studjum historji kościelnej, przyczem przeszedł dzieje około 40 uniwersytetów, a w nich kolejno działalność profesorów historji kościelnej i częściowo powszechnej; sam wykaz literatury, z jakiej korzystał, obejmuje 42 stron druku. Cały okres czasu od epoki Renesansu do końca 18 wieku podzielony został na trzy części: pierwsza obejmuje początek wykładów historji, głównie starożytnej, opartych na lekturze greckich i łacińskich historyków; druga rozpoczyna się z rokiem 1555, z wprowadzeniem przez Melanchtona właściwego studjum historji uniwersalnej; trzecia jest okresem stopniowego różniczkowania się studjum historji powszechnej świeckiej i kościelnej, aż do całkowitego wyemancypowania się tej ostatniej. Dzieje tego procesu przechodzi autor najobszerniej i to osobno na uniwersytetach protestanckich, gdzie kończy się on z r. 1734, a osobno na katolickich, gdzie trwa prawie do końca 18 wieku. Jak widać z powyższego objaśnienia, dzieło Scherera jest nietylko cennym nabytkiem dla literatury niemieckiej, ale ze względu na swój temat zainteresuje także szersze sfery naukowe zagranicą.

Ks. St. Podoleński

Georgij Bennigsen: K woprosu o diejstwitielnosti Angikanskawo Swiaszczenstwa. Paryż 1927, str. 126.

Rzecz napisana przez rosyjskiego emigranta w Londynie na temat tak na Zachodzie dyskutowany — ważności święceń anglikańskich. Autor wyzyskał ogromną literaturę przedmiotu, chociaż sam tłumaczy się, że nie do wszystkich publikacyj mógł dotrzeć. Zresztą rozszerzenie erudycji nie zmieniłoby ostatecznych rezultatów. G. Bennigsen daje szkic historji utworzenia anglikańskiego kościoła za Henryka VIII, Elżbiety i Edwarda VI i wykazuje, że ciągłość nowych ministrów heretyckich ze starą hierarchją katolicką została zerwana. Podobnież cała dogmatyka anglikańska, zwłaszcza urzędowa nauka tego wyznania o sakramentach wykluczają intencję wyświęcania prawdziwych kapłanów czy biskupów. Z dwóch więc źródeł: braku historycznej ciągłości i braku intencji czynienia tego, co czyni Kościół, musi się uznać anglikańskie ordynacje za nieważne, co zresztą dla katolików jest już niewątpliwe po decyzji papieża Leona XIII.

Rosyjska praca o anglikańskich święceniach posiada duże znaczenie. Dla tej części hierarchji rosyjskiej, która zachowuje jeszcze wiarę w tradycyjne dogmaty prawosławia, zgodne z nauką katolicką o sakramentach, będzie ta publikacja przestrogą wobec usiłowań z jednej i drugiej strony nawiązania jedności kościelnej między wschodniem prawosławiem a anglikanizmem. Dowodzi, że taka jedność jest niemożliwa bez zaparcia się prawdziwej kościelności, która jest przecież — pomijając kwestję prymatu papieskiego — zasadą prawosławia. Nie jest praca G. Bennigsena obojętna i dla nas, Polaków, mianowicie interesujących się akcją unjonistyczną lub misją na kresach wschodnich, dostarcza bowiem dużo apologetycznego materjału.

Ks. J. Urban.

Katoliczeskij Wremiennik. Wydanie Towarzystwa św. Jana Złotoustego, zeszyt I-szy, Paryż 1927, str. 155.

Wśród rosyjskich kół na emigracji, zwłaszcza w paryskim jej ośrodku, można zauważyć pewne zainteresowanie się katolicyzmem i zbliżenie się do niego. Pracują w tym kierunku ruchliwsze jednostki z pośród młodzieży, ale pomagają jej także ludzie ze starszej generacji, zwłaszcza kapłani katoliccy, pochodzący z prawosławia albo przynajmniej z Rosji. W tych kołach przez lat parę wydawano miesięcznik katolicki w języku rosyjskim p. t. *Wiera i Rodina* (Wiara i Ojczyzna), który jednak od 1 stycznia 1927 r. przestał wychodzić. Obecnie z tychże kół otrzymujemy pierwszy zeszyt publikacji, która ma być, zdaje się, nieperjodyczną, p. t. *Katoliczeskij Wremiennik* (Czasopismo katolickie). Jako wydawca figuruje Tow. św. Jana Złotoustego w Paryżu. Treść zeszytu przedstawia się interesująco. Po antologji różnych zdań, dotyczących cierpienia, znajdujemy następujące prace: ks. A. Sypiagin kreśli historję stosunków między Rzymem a mniszą republiką na górze Atos długo jeszcze po dokonaniu schizmy greckiej. Jeszcze w wieku 17 i 18 papieże opatrywali kwestarzy z Atosu listami polecającemi; wielu z mnichów tego klasztoru uznawało kościelne zwierzchnictwo Rzymu. O. Stan. Tyszkiewicz broni nauki katolickiej o nierozerwalności małżeństwa, jak wiadomo w prawosławiu bardzo podkopanej. Wyjątki z listów św. Teodora Studyty dowodzą, że ten zakonodawca wschodnich mnichów uznawał prymat Rzymu. Dalej znajdujemy przekład znakomitego studjum L. Duchesne'a z historji patrjarchatu konstantynopolskiego, wreszcie opowiadania o męczennikach z Ugandy, beatyfikowanych przez Benedykta XV.

Zamówienia na tę publikację można skierowywać pod adresem: Librairie Universelle, 18, rue Mabillon, Paris (VI).

Ks. J. U.

Jerzy Gutsche: Na drogę akademickiego życia. Książka dla maturzystów, akademików i rodziców. Księg. Św. Wojciecha, Poznań, str. 80.

Poradnik powyższy przeznaczony jest dla uczniów, kończących szkoły średnie ogólnokształcące i zastanawiających się nad wyborem stanu, oraz dla akademików, którym chce podać praktyczne wskazówki co do studjów i życia akademickiego. Dwie zatem są tu części. Pierwsza (do str. 38) poucza, czem się kierować w wyborze zawodu; autor zwalcza opinję, jakoby wszyscy po maturze musieli przechodzić na uniwersytet, zwraca uwagę na trudności naukowe i finansowe studjów akademickich, podaje szereg praktycznych uwag o rodzajach zakładów naukowych, o wymaganiach co do zdrowia, a wkońcu przedstawia, jakie widoki otwierają się dziś w Polsce dla niektórych zawodów. Część druga, obszerniejsza (str. 38—77) przeznaczona jest dla akademików. Autor rozwija tu zadanie i organizację studjów wyższych, metodę i higjenę pracy umysłowej, kwestję lektury, sprawę organizacyj i kończy wezwaniem dążenia do ideału. Osobny ustęp poświęcony jest sprawie wyższych studjów kobiet; uznaje się tu w zupełności ich potrzebę, ale każe nie zapominać o tem, co koniecznem jest kobiecie dla spełnienia właściwego jej posłannictwa.

Co powiedzieć o tej książeczce? — Podkreślić trzeba, że autor włożył w nią sporo trudu i najlepszych chęci, podaje wskazówek wiele i opiera się na zasadach zdrowych; z tego względu pracę jego można szczerze polecić. Jeden wszakże ważniejszy brak możnaby jej zarzucić. Przechodząc poszczególne zawody, autor przedstawia je zbyt czarno, zwraca bowiem uwagę na ujemne ich strony, a pomija dodatnie; mówi o niskich pensjach, przeciążeniu pracą i innych „fatalnych warunkach", a zapomina o stronach jasnych, które przewyższają tamte i na które wzrok młodzieży należy stale kierować. Umiłowanie jakiegoś zawodu, a zwłaszcza świadomość, że pracuje się dla dobra drugich, dla narodu, dla Boga, sprawiają, że nawet przy skąpych zasobach można się czuć bardzo szczęśliwym; należało to podnieść przy zawodzie nauczycielskim, a jeszcze w większym stopniu przy stanie kapłańskim. Bez zaznaczenia tej strony zawodu informacja pozostanie jednostronną i właściwie mylną. O ile chodzi o uwagi czysto praktyczne, byłoby wskazanem wymienić, do jakich zawodów można przejść po ukończeniu poszczególnych studjów uniwersyteckich; np., że prawo otwiera karjerę nietylko w sądownictwie i adwokaturze, ale także przy kolei, policji, wojsku i t. d. Uzupełniony w ten sposób poradnik będzie bardzo pożądanym dla młodzieży szkół średnich i wyższych, choć już w dzisiejszej swej formie odda niezawodnie spore usługi; autorowi należy się też uznanie, że podjął się pracy, jakiej brak odczuwaliśmy już oddawna.

Ks. St. Podoleński.

Z niwy kaznodziejskiej.

Ks. Władysław Staich: Królewski orszak Marji. Kazania majowe o Świętych polskich. Nakł. Księgarni Krakowskiej, 1927. Str. 332.

Ks. Stanisław Grzęda: Co wzgórę jest miłujcie. Kazania i przemowy ku czci św. St. Kostki. Nakł. „Ostoja", Poznań, 1927, str. 230.

R. P. Lacordaire: Jezus Chrystus. Myśli zebrane z różnych przemówień. Nakł. Księgarni św. Wojciecha. Str. 277 in 16.

Ks. Arcybiskup Teodorowicz: O ducha narodu polskiego. Przemówienie wygłoszone w Kossowie 15 sierpnia 1927. Nakł. Księgarni św. Wojciecha. Str. 43.

Kazania ks. Staicha odznaczają się sporą dozą intuicji. Intuicją w tym wypadku nazywam łatwość przenoszenia się w zamierzchłe czasy i kombinowania psychologicznych przeżyć bohaterów danej epoki, którą się zna powierzchownie i musi się wiele uzupełnić, aby obraz wyjęty z tych czasów był żywy i barwny. Kaznodzieja twórczy musi posiadać tę zdolność w wysokim stopniu, inaczej panegiryk, który stworzy, oparty tylko o parę suchych dat i szczegółów, zapełniać będzie nudnem moralizatorstwem.

Ks. Staich zebrał skrzętnie materjał z uczonych rozpraw i pobożnych podań, odnoszący się do życia mało znanych i mało czczonych polskich świętych i błogosławionych, a przytem, wczuwając się intuicyjnie w ich epokę, starał się uzupełnić brak historycznych szczegółów co do całości ich życia, celem zbudowania wiernych czyli zachęty do dobrego. Oczywiście, że tego rodzaju uzupełnienia, względnie rozprowadzenia materjału noszą na sobie charakter raczej dewocyjny, niż historyczny.

Przy niektórych postaciach, np. św. Jędrzeju Żórawku, danych historycznych jest tak mało, że nawet śmiała kombinacja ks. Staicha nie mogła stworzyć szerszego tła i życiorysu i wtedy dopiero zdrowy jego instynkt kaznodziejski każe mu uciekać się do przedstawienia ogólnych praw, normujących życie świętych, np. o umartwieniu, czyli mówić de *communi Sanctorum.*

Ze względu, że to były przemówki majowe i to w kościele marjackim, szanowny autor nie pomija przy żadnej postaci czynnika marjańskiego. Na pierwszy rzut oka zdaje się, że jest to wiązanie tematów *per fas et nefas;* po bliższem jednak wglądnięciu w kazania trzeba podziwiać spryt mówcy. Naprzód wychodząc z założenia, i całkiem słusznie, że nabożeństwo do Matki Najśw. w życiu każdego świętego wybitną musi odgrywać rolę, nie omieszkuje tego komunału oratorskiego wpleść przy okazji w życie danej świętej postaci w sposób świeży i oryginalny. Tak np. maluje ks. Staich, przy opisie pięciu braci pustelników, obraz Marji jako pierwszej pustelniczki, zamykającej się dla rozważania tajemnic Jezusowych w wieczerniku i stawia jej posąg w celce pustelniczej jako przodowniczki i krzewicielki tego rodzaju odosobnień się. Lecz to przy tylu żywotach wyrodziłoby się w szablon i mo-

notonję. Dlatego od czasu do czasu ucieka się ks. Staich tylko do dalekich podobieństw i analogij; jak Matka N. wnosiła wszędzie w życie sprawę Jezusową, nawet do tak pozornie odległej od planów bożych akcji, jaką były gody w Kanie, tak bł. Wincenty Kadłubek, jako wychowawca narodu polskiego, wnosił lepszą „cząstkę Chrystusową" w ducha tego narodu — oto treść panegiryku na cześć bł. Kadłubka.

Dla tego rodzaju zalet kombinacyjno-oratorskich powtarzamy słowa uznania dla mowcy za ks. dr. Korzonkiewiczem: „szczęść mu, Boże, ku chwale i pożytkowi sztuki u nas homiletycznej".

Mniej szczęśliwe, zdaje mi się, są pewne uogólnienia, zbyt często u nas powtarzane po kazaniach i zbyt banalne, niedość realne, np. że rozsprzęgające się państwo Bolesława Chrobrego po jego śmierci zwarła moc, której wyrazem: „Boga-Rodzica-Dziewica-Marja".

Nie wiem, czy dla audytorjum były zrozumiałe takie wyrazy, jak np. „ludziszcza". Z omyłek drukarskich można zauważyć drobne błędy, np. str. 120 „kruszłył" zam. kruszył i bałamuctwo w przypiskach przy końcu kazania na św. Stanisława Szczepanowskiego, gdzie nieszczęśliwa 13 wlazła na miejscc 14.

„Co wzgórę jest miłujcie". Pod tym tytułem zebrał ks. Grzęda kazania, egzorty i przemówki jubileuszowe ku uczczeniu św. Stanisława Kostki. Dwunastu mowców pomieściło tu swoje produkta homiletyczne. Wymieńmy przynajmniej ich nazwiska: ks. ks. Mochylski, Portych, Lesiewicz, Tomanek, Dziedziak, Łęgosz, Weryński, Zych, Momidłowski, Kwiatkowski T. J., Żukiewicz, Kalinowski i prof. Walczak. Z tych ks. Dziedziak podał szkic do całej nowenny, Łęgosz triduum, ks. Kwiatkowski nowennę in extenso. Są to egzorty czy kazania, ze względu na podobne tematy, ideowo bardzo ze sobą spokrewnione, trzeba im jednak przyznać dużo świeżości, pisane są stylem wartkim, jak szybkie tempo młodzieńczego życia i z gorącem umiłowaniem tejże młodzieży, którą mowcy chcieliby zapalić i porwać na wyżyny duchowe jej patrona.

Na wyszczególnienie za pełne obrobienie tematu zasługują kazania ks. Rudolfa Tomanka i ks. dr. Momidłowskiego. Nowenna ks. Kwiatkowskiego tem się zaleca, że wyzyskując momenty z życia św. Stanisława krótko, jędrnie, dramatycznie rozpina na ich tle tematy ogólniejszej i równoleglejszej natury, np. o powołaniu, szkole katolickiej, życiu rodzinnem i nie nuży czytelnika względnie słuchacza powtarzaniem znanych mu dobrze szczegółów.

Konferencje Lacordaire'a mają już swoją ustaloną sławę i dlatego nie potrzebujemy wdawać się w ich wewnętrzną ocenę. Chcemy tylko na tem miejscu zaznaczyć, że pozbierano je z rozmaitych lat i ułożono w ten sposób, by tworzyły rodzaj małej,

kieszonkowej apologetyki. Więc naprzód idą konferencje o Bóstwie Chrystusa i jego stwierdzeniu, następnie o Chrystusie jako twórcy Kościoła, wreszcie o Jego wpływie na nasze życie osobiste.

Tłumaczenie p. K. Bobrowskiej naogół gładkie, czasami jednak wjeżdża na grudy i nie harmonizuje z duchem języka polskiego. Oto próbka... „sprawa szczerości wiąże się ze sprawą rzeczywistości. I nie jest to odkryciem z mojej strony..." zam. poprostu powiedzieć: mojem odkryciem. „Dawno już Ewangelja przeświadczając umysły uważnych czytelników...", mówi się wprawdzie o przeświadczeniu ale osobistem, nigdy zaś o przeświadczaniu kogoś w znaczeniu przekonywania kogoś. To wszystko na jednej stronie 43.

Przemówienie ks. arcybiskupa Teodorowicza „O ducha narodu polskiego" nakreśla właściwe granice faktowi, który nazywamy pospolicie „cudem Wisły", co stanowi wstęp do dalszych wypowiedzeń się o dziejowej idei i posłannictwie Polski. Opierając się na przeszłości, wysnuwa Dostojny mowca zadanie Polski na przyszłość: „Polska ma być tarczą i puklerzem Europy, rycerzem czujnym na kresach cywilizacji..., jej misją jest bronić skarbów Chrystusowej kultury przed duchem antychrysta, idącym od Wschodu, a jednocześnie być Wschodowi samemu apostołem i misjonarzem". Jest to rozprowadzenie tych samych myśli w sposób oratorski, którym dał filozoficzne ugruntowanie na łamach tego czasopisma w październikowym numerze O. Jan Urban w artykule: O ideę dla Polski.

Ks. J. Godaczewski.

Wydawnictwa „Bibjoteki Narodowej":

Jan Kochanowski: Treny, opracował Tadeusz Sinko. Wyd. 6, ponownie opracowane, str. XXVIII + 56.

Jan Kochanowski: Pieśni i wybór wierszy, opracował Tadeusz Sinko, str. LXXIV + 208.

Juljan Niemcewicz: Powrót posła, opracował Stanisław Kot. Wydanie 4, przejrzane, str. XLI + 102.

Klementyna Tańska: Listy Elżbiety Rzeczyckiej, opracowała Ida Kotowa, str. LX + 141.

Najdawniejsze zabytki języka polskiego, opracował Witold Taszycki, str. XLII + 150.

Ignacy Krasicki: Pan Podstoli, opracował Juljan Krzyżanowski, str. LXI + 374.

Juljusz Słowacki: Fantazy, opracował Stefan Kołaczkowski, stron XLVII + 121.

Duży dorobek nowo wydanych książek Krakowskiej Spółki Wydawniczej zniewala nas do ograniczenia się do krótkich tylko uwag o charakterze raczej informacyjnym.

Obecne szóste wydanie „Trenów" uległo pewnej odmianie. W poprzednich wydaniach komentarz naukowy był tak szczegółowy, że nie zostawiał niejako pola dla samodzielnej pracy ucznia.

Otóż obecnie, na życzenie kół pedagogicznych, ograniczono objaśnienia do rzeczy niezbędnych. Przyczyni się to do większej samodzielności uczniów przy studjowaniu „Trenów“ i zbliży je bardziej do sposobu komentowania, przyjętego ogólnie przez Bibljotekę Narodową. Zresztą obszerniejsze przedstawienie znaczenia Kochanowskiego w literaturze, opis życia jego i twórczości znajdujemy we wstępie prof. Sinki, napisanym do „Pieśni i wyboru wierszy“, tegoż poety. Wstęp ten odznacza się właściwą autorowi erudycją i jasnością wykładu, wybór trafny opuszcza rzeczy mogące być balastem lub z innych względów nie nadające się do druku.

„Powrót Posła“ ze względu na swą wartość polityczno-wychowawczą, we wskrzeszonej Polsce staje się utworem jakby na nowo aktualnym mimo różnicy warunków, wśród których komedję tę niegdyś układano, a dzisiejszych. Wstęp prof. Kota zawiera wiele trafnych uwag, ilustrujących tło polityczne poematu.

„Listy Rzeczyckiej“ ciekawe są jako odzwierciadlenie zwyczajów, panujących w Polsce u schyłku czasów saskich. Szlachetna tendencja tych listów i łatwy styl sprawia, że do dziś dnia są one lekturą pożyteczną i kształcącą umysły w duchu prawdziwie obywatelskim. Oczywiście zakradły się tu i ówdzie poglądy fałszywe, jak np. gdy Rzeczycka z pewnym podziwem opowiada o ojcu, że nazwany „Żydem“ wyzywa na pojedynek przeciwnika, albo o owej wódce gdańskiej i winie, po którem spało się czternaście godzin i t. p.

Dla studjów nad starodawnym językiem polskim bardzo pożytecznem będzie wydanie „Zabytków języka polskiego“. Urywki, zamieszczane po różnych literaturach, były zbyt szczupłe dla tego celu, na seminarjach uniwersyteckich musiano z konieczności posługiwać się niewielu egzemplarzami dostarczanemi przez profesora, egzemplarzami, których z zasady nie można było zabierać do domu. Obecnie nawet bez fachowego kierownictwa na podstawie podanych wyjątków można sobie wyrobić pojęcie o trudnościach, z jakiemi łamało się początkowo nasze piśmiennictwo przy wyrażaniu pismem i drukiem tego, z czem chciało się zaznajomić szersze koła społeczeństwa. Teksty łacińskie i staropolskie w trudniejszych miejscach zestawiono z tekstem polskim, ułożonym według obecnej pisowni, co ułatwia zrozumienie i innych tekstów i dalsze samodzielne studja nad zabytkami dawnego języka.

Książką bardziej jeszcze interesującą, niż „Listy Rzeczyckiej“, jako obraz życia polskiego z dawnych czasów, jest „Pan Podstoli“ Krasickiego. Ma on, jak słusznie zaznacza we wstępie J. Krzyżanowski, wartość dokumentu historycznego, a nadto jest pierwszą próbą stworzenia romansu obyczajowego, przedstawiającego życie polskie wyrażonej epoki. Zacięcie epickie, umiłowanie narodowego obyczaju i tradycji, przedstawianie wyrazistych typów dziś już

zamarłej przeszłości sprawia, że „Pan Podstoli" poczesne zajmuje miejsce w szeregu utworów obyczajowych, dochodzących do najwyższego swego artystycznego wyrazu w „Panu Tadeuszu". Zestawiając uważnie te dwa utwory, zobaczymy w obu sporo cech wspólnych. Ale pominąwszy nawet literackie względy, „Pan Podstoli" swym trzeźwym, ziemiańskim rozumem rozstrzygający poprostu niejedno i dziś aktualne zagadnienie, nie powinien tracić wzięcia jako książka prawdziwie pożyteczna.

„Fantazy", mimo braków i niedociągnięć, należy do lepszych utworów dramatycznych Słowackiego. Narodowa treść, wysoce dramatyczne sytuacje i mistrzowska charakterystyka postaci zawsze pociągać będą w tym utworze, nie mówiąc już nic o głębokich momentach lirycznych, które przecież tak bardzo wzmagają zainteresowanie, jakie budzić winna akcja dramatyczna. O „Fantazym" mało dotychczas pisano, a wydania popularne Słowackiego utwór ten pomijały. Nawet tytuł jego zmieniono na „Niepoprawni". Wydanie więc tego utworu z osobnym wyczerpującym wstępem jest bardzo na czasie.

Ks. T. Karyłowski.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakładem Księgarni św. Wojciecha, 1927.

O. M. Lekeux: Płomień ofiarny (Maggy Lekeux) Przekład autoryzowany J. Kozarzewskiej. Str. 248.
J. O. Curwood: Władca skalnej doliny. Przekład autoryz. Jerzego Marlicza. Str. 208.

Nakł. Księgarni „Ostoja", Poznań, 1927.

K. Nowacka: W krainie baśni. Fantazja sceniczna w 3-ech odsłonach. Str. 24.
Czesława Wolniewiczówna: Lipa św. Stanisława. Uscenizowana legenda w 3 aktach. Str. 38.
Eremus: Razem młodzi. Żywe obrazy, deklamacje. Str. 50.
H. Antoine: Korsarz Bałtyku. Utwór sceniczny. Str. 95.
Ks. Paweł Wieczorek: Dobra córka. Baśń ludowa w siedmiu obrazach scenicznych. Str. 95.
Marja Ojerzyńska: Powstanie listopadowe. Deklamacje, odczyty, żywe obrazy, fragmenty sceniczne. Str. 103.
Feliks Nowowiejski: O Stanisławie, patronie ty nasz. Na 2 głosy w takt fortep. lub organu.
— My chcemy Boga. Na chór mieszany.

Nakładem Herdera, Freiburg, 1927.

D. August Adam: Arbeit und Besitz nach Ratherius von Verona. 1927, str. 274.
Karl Schwarz: Ich in Ihm. Erster Teil, str. 423 in 16.
Joseph Schofer: Studenten-Seelen und Präses-Sorgen, str. 114.
Dr. Tihamér Tóth: Bildung des jungen Menschen, str. 170.
Dr. Jerzy Grunwald: Die Pädagogik des 20 Jahrhunderts, str. 286.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Wymiana zdań w kwestji rzymskiej.

Do spraw, które od czasu do czasu powracają na łamy prasy, zawsze jako nowe i budzące sensację, należy tak zwana „kwestja rzymska". Właśnie w ostatnich dwóch tygodniach zajmowały się nią wszystkie dzienniki z okazji wymiany zdań między paru faszystowskimi publicystami a urzędowym organem Watykanu, *Osservatore Romano.* Rzecz przedstawiano tak, że zdawało się, jakoby ta sprawa od kilkudziesięciu lat po raz pierwszy została przypomniana i była bliską rozwiązania. Naraz w organie faszystowskim *Foglio d'Ordini* całej wymianie zdań postawiono kropkę, i wszystko pozostało po staremu.

Kwestja rzymska to problem rozwiązania trudności, jakie wynikły z zaboru państwa kościelnego przez zjednoczone Włochy. W r. 1870 Rzym, dotąd polityczna stolica posiadłości papieskich, zbrojnie został opanowany i stał się stolicą Italji; świecka władza Głowy chrześcijaństwa nad terytorjami, stanowiącemi „ojcowiznę św. Piotra" *de facto* upadła. Zjednoczone Włochy uznały wprawdzie osobistą suwerenność i eksterytorjalność papieża, nie pozostawiły mu wszakże nawet prawa własności nad pałacami papieskiemi i znajdującemi się w nich zbiorami, przenosząc je na naród, a papieżowi pozostawiając tylko użytkowanie niektórych z nich i stałą rentę ze skarbu włoskiego, jako odszkodowanie. Pius IX nie akceptował „ustawy gwarancyjnej", która w drodze jednostronnego wewnętrznego prawodawstwa włoskiego chciała uregulować położenie instytucji o charakterze międzynarodowym, jaką jest papiestwo; stworzony przez tę ustawę stan rzeczy uznał za niewystarczający dla zapewnienia należytej Głowie chrześcijaństwa wolności, oferowaną

rentę odrzucił i w Watykanie, w którym się znajdował w dniu wtargnięcia wojsk królewskich do Rzymu, zamknął się na stałe, jako więzień wytworzonych nienormalnych stosunków. Od tej pory ustały wszelkie dyplomatyczne stosunki między Stolicą św. a rządem włoskim; katolicy zostali zobowiązani do bojkotowania ciał prawodawczych Italji, nie biorąc udziału w wyborach, ani nie pozwalając się wybierać.

Tak powstała „kwestja rzymska", która przez 57 lat trwania prawie nic nie posunęła się ku zasadniczemu rozwiązaniu. Włochy, rządzone przez koła liberalno-masońskie, nie chciały słyszeć ani o restytucji chociażby najmniejszej cząstki obszarów papieskich, ani o żadnem innem rozwiązaniu poza tem, jakie same stworzyły w ustawie gwarancyjnej. Wogóle nie uznawały istnienia „kwestji rzymskiej". Wszyscy zaś papieże ze swej strony ponawiali przy objęciu rządów Kościoła protest Piusa IX i przypominali Włochom i światu, że położenie, wytworzone przez zabór Rzymu, jest dla wolności Stolicy św. nieznośne, słowem, przypominali, że „kwestja rzymska" istnieje i domaga się sprawiedliwego załatwienia.

Publicystyka, raz po raz powracając do kwestji rzymskiej, skłonna jest do przedstawiania rzeczy w ten sposób, jakoby nieprzejednane stanowisko Stolicy św. ulegało powolnej ale zasadniczej zmianie, jakoby *non possumus* Piusa IX szło w zapomnienie, i papieże, zwłaszcza ostatni, pogodzili się ze swem położeniem, albo jakoby Włochy uczyniły już coś, co możnaby uważać za zasadnicze ustępstwo żądaniom Stolicy Apostolskiej. Właśnie ostatnia wymiana zdań między prasą faszystowską a watykańską obala takie pojmowanie obecnego stanu kwestji rzymskiej. Z jednej i drugiej strony uczyniono wprawdzie niemało, aby zbliżenie punktów widzenia watykańskiego i rządowego umożliwić i osiągnięto przynajmniej to, że się wytworzyła psychologiczna możliwość spokojnej wymiany zdań, debatowania nad drażliwą sprawą — ale to i wszystko! Sama sprawa zasadniczo, trudno powiedzieć, by ruszyła z miejsca.

Co uczyniono ze strony Watykanu? Pozwolono katolikom brać czynny i bierny udział w życiu politycznem Włoch (za Piusa X); zmieniono protokuł przyjęcia głów koronowanych i naczelników rządów w Rzymie, tak aby mogli być jednocześnie gośćmi króla i papieża; dla obecnego rządu akcentowano przy każdej sposobności uznanie za to, co uczynił w kierunku przywrócenia znaczenia i powagi religji katolickiej w kraju. Ale to wszystko nie uprawniało do komentarzy, że Stolica św. rezygnuje ze swoich zasadniczych żądań. Owszem, te żądania, może częściej niż przedtem, były przypominane przez obecnego papieża. Kiedy w lutym

1922 r. z faktu udzielenia przez nowoobranego Ojca św. Piusa XI błogosławieństwa *urbi et orbi* z zewnętrznej loży bazyliki św. Piotra wysnuwano wnioski o rozpoczynającej się jakoby nowej erze w stosunkach Watykanu do rządu włoskiego, rozszedł się z Watykanu protest papieża, ogłoszony za przykładem poprzedników, przeciwko temu położeniu, w jakiem zmuszony jest pozostawać wskutek nienaprawienia krzywdy, wyrządzonej przez zabór Rzymu. Podobną skargę z ust Ojca św. słyszymy w kilka miesięcy później po kongresie eucharystycznym w Rzymie, który chociaż się udał znakomicie, tą okolicznością był zasępiony, że uczestnicy jego nie mogli widzieć udziału w nim Najwyższego Pasterza, którego mogli odwiedzać tylko w jego watykańskiem zamknięciu. Ta sama skarga i protest ponawiają się w programowej encyklice Piusa XI *Ubi arcano* z dn. 22 grudnia 1922 r. W allokucji z dn. 22 marca 1924 r. *Amplissimum consessum* Ojciec św. uznaje zasługi rządu faszystowskiego, ale stwierdza, że wszystko, co uczyniono dotąd, to tylko częściowa restytucja ze strony państwa pogwałconych praw religji i Kościoła, że wszakże pozostaje niezałatwioną sprawa zasadnicza stosunku urzędowych Włoch do Stolicy Apostolskiej. Po innej allokucji papieskiej z 14 grudnia 1925 r. pisano dużo o kwestji rzymskiej, jakoby wstąpiła ona w nową fazę, może bliską ostatecznego rozwiązania, a przecież w tej allokucji zawierało się nie co innego, jak kategoryczne stwierdzenie, że kwestja rzymska istnieje w całej swojej rozciągłości. Wreszcie, gdy w tymże grudniu 1925 r. i styczniu 1926 r. rząd włoski, przy udziale kilku księży, zaproszonych w charakterze prywatnych doradców, układał statut, mający uregulować prawne stanowisko Kościoła i kleru w królestwie włoskiem, a prasa faszystowska przedstawiała te przygotowania jako coś w rodzaju konkordatu (*quasi*-konkordatu) między państwem a Kościołem, Watykan w swym oficjalnym organie i w liście papieża do kardynała sekretarza stanu, uznając dobre zamiary rządu, zaprotestował przeciwko regulowaniu spraw Kościoła jednostronnym państwowym aktem prawodawczym, co zaś do konkordatu, to uznał zawarcie jego za niemożliwe, dopóki nie nastąpi rozwiązanie zasadniczej kwestji rzymskiej.

Oto stanowisko, jakie Stolica św. stale podtrzymuje już za rządów obecnego Ojca św. Piusa XI. Czy rząd Mussoliniego uczynił cokolwiek, co pozwalałoby mieć uzasadnioną nadzieję, że się do zapatrywań Stolicy Apostolskiej zbliży? Może czytając powierzchownie to, co pisało się w dziennikach z okazji ostatniej na ten temat wymiany zdań w prasie włoskiej, mógł ktoś mniemać, że rzeczywiście następuje już jakieś uzgadnianie między rządem włoskim a Stolicą św.

w kwestji zadawnionego sporu. Zdaje się, że rządowej prasie włoskiej nieco chodziło o wywołanie takiego wrażenia. Uważny jednak czytelnik, rozumiejący przytem rdzeń zagadnienia, nie mógł żywić złudzeń.

Bo jakaż to była wymiana myśli i zdań i kogo z kim? Powód do niej dał kongres eucharystyczny, jaki się odbył w tym roku w Bolonji. Omawiając ten kongres, pisma faszystowskie *(Tribuna, Popolo di Roma)* dopatrzyły się w nim charakteru politycznego, zresztą nie w znaczeniu nagannem, owszem pożądanem z ich stanowiska. Mianowicie miał on być manifestacją religijną ale tego odrodzenia politycznego narodu, jakie wywołał we Włoszech faszyzm. Miał on być też wyrazem konkordji, wytworzonej między państwem a Kościołem i jakoby wyrównaniem wszelkich między niemi różnic. Wszak władzę państwowe czyniły wszelkie honory dygnitarzom kongresu! Na takie oceny znaczenia kongresu eucharystycznego zareagował *Osservatore Romano*, dowodząc w artykułach naczelnych z dnia 21 i 22 września, że miał on znaczenie ściśle religijne bez żadnych ubocznych celów politycznych, co zaś się tyczy kwestji rzymskiej, której przy tej okazji dotknęła prasa faszystowska, to została ona przez tę prasę przedstawiona nie dość jasno i rzeczowo. Organ Watykanu przypomina, że kwestja ta polega na absolutnej konieczności zapewnienia Głowie Kościoła tej wolności w sprawowaniu urzędu, jaka wynika z nauki Kościoła. Wolność ta powinna być nietylko faktyczną, ale dla wszystkich widoczną, aby świat katolicki miał pewność, że papież w żaden sposób nie jest zależny od żadnego rządu, ani żadnej partji stojącej u władzy. Kwestja rzymska nie jest więc kwestją wyłącznie włoską, lecz powszechną, w której są zainteresowane wszystkie narody katolickie, kwestją zatem tem bardziej ważną i delikatną, że jest tak skomplikowaną, czego nie spostrzegają powierzchowni politycy, wyznawcy starego i nowego liberalizmu. Bliższego określenia w jaki sposób przedstawia sobie praktyczne rozwiązanie tej skomplikowanej kwestji *Osservatore Romano* na ten raz nie dał jeszcze.

Do dalszych precyzyj, które stały się zarazem polemiką, zmusiły dziennik watykański artykuły, jakie się ukazały niebawem w *Corriere della Sera* i w *Popolo d'Italia.* W pierwszym wystąpił senator Gentile, dowodząc, że kwestji rzymskiej nie można lepiej rozwiązać, jak uczyniła to ustawa gwarancyjna z r. 1871, w drugim dzienniku Arnaldo Mussolini, brat dyktatora, streścił całe dowodzenie swoje w tezie, że Włochy faszystowskie posiadają wszystkie atrybuty, potrzebne do tego, by stać się sędzią i poręczycielem w trudnej kwestji rzymskiej.

Senator Gentile na poparcie swej tezy powoływał się na „serdeczne porozumienie", jakie się wytworzyło między Kościołem a państwem w czasach ostatnich; czy warto je mącić przypominaniem starych niewyrównanych rachunków? Wyrównanie, jakiego wymagała by p r a w n a niezależność papieża, polegaćby musiało na stworzeniu choćby minimalnego państwa papieskiego, ale to jest czystą utopją. Nie może go bowiem stworzyć samo państwo włoskie, więc chyba interwencja obca, lecz jak się da to pogodzić z suwerennością Italji?

W artykule z 14 października daje *Osservatore* odprawę senatorowi Gentile. Nie wie, jakie to „serdeczne porozumienie" Kościoła z państwem ma senator na myśli. Nie rozumie dlaczego samo państwo włoskie nie mogłoby wynagrodzić wyrządzonej Stolicy Apostolskiej krzywdy, przywracając choćby w zmniejszonych najbardziej granicach państwo kościelne, jeśli ono jest, jak uznaje sen. Gentile, koniecznem jako warunek jurydycznej niezależności papieża? Dziennik watykański uspakaja, że Stolica św. nie myśli uciekać się dla rozwiązania kwestji rzymskiej do mocarstw obcych, lecz spodziewa się jej rozwiązania od poczucia słuszności i sprawiedliwości u narodu włoskiego. Obcym mocarstwom pozostanie tylko przyjąć do wiadomości ugodę, jaka zostanie zawarta ze Stolicą Apostolską. Na twierdzenie sen. Gentile, że papież i w obecnem położeniu, pod działaniem ustawy gwarancyjnej, jest wolny, odpowiada, że przeczą temu wszystkie oświadczenia papieży, począwszy od Piusa IX, aż do Piusa XI.

Arnaldowi Mussoliniemu odpowiedział *Osservatore* 15 października. Wywodzi gruntownie i jasno w jakiem znaczeniu kwestja rzymska jest sprawą powszechną: papież nie może być, ani nawet być o to podejrzanym, aby był jakimś „kapelanem" jednego państwa i dlatego jego absolutna niezależność powinna być widzialna dla wszystkich katolików, czego brak w obecnych stosunkach. Nie znaczy to jednak, by katolicy całego świata mieli być sędziami w tym sporze między papieżem a Włochami. Jedynym sędzią jest tutaj sam papież, który jedynie może orzec jakie warunki są konieczne nietylko dla zapewnienia mu prawdziwej wolności, ale i dla upewnienia o niej wiernych całego świata i odwrócenia niebezpieczeństwa powstawania kościołów nacjonalnych, co grozi w warunkach, w których Głowa Kościoła wydaje się być poddanym jakiegoś państwa lub gościem w cudzym domu. Zapewne Kościół przetrwał gorsze jeszcze warunki, ale to nie racja, by z warunkami w jakich znajduje się papież, miał się pogodzić.

Oto znowu cała „wymiana zdań" nie między obu rządami, papieskim i królewsko-włoskim, lecz między dzienni-

kami watykańskim i faszystowskiemi, wymiana zdań, która żądnej sensacji prasie dała okazję nawet do konkretnego oznaczania granic mającego być wskrzeszonem państwa kościelnego.

Wreszcie przemówił w dyskutowanej sprawie sam rząd Mussoliniego w urzędowej publikacji *Foglio d'Ordini.* Stwierdziwszy, że dotychczasowa wymiana zdań stała na odpowiednim poziomie, przyjąwszy do wiadomości wyjaśnienie *Osservatore Romano,* że Watykan rozwiązania kwestji rzymskiej spodziewa się nie od czynników międzynarodowych, lecz od ugody między państwem włoskiem a Stolicą św., wywnioskowuje urzędowa nota z artykułów *Osservatore,* że sprawa faktycznej, politycznej i jurydycznej niezależności Stolicy Apostolskiej nie jest koniecznie uzależniona od warunków natury terytorjalnej. Nota urzędowa uważa za rzecz jasną, że w faszystowskiej Italji nie może być mowy o przywróceniu obalonej w r. 1870 świeckiej władzy papieża choćby w rozmiarach ograniczonych. Obalenie tej władzy, — mówi nota — według naszego mniemania, wyszło na wielką korzyść dla moralnej powagi Kościoła rzymskiego.[1]) Wreszcie nota gani zarówno stanowisko tych, co kwestję rzymską uważają dogmatycznie za nierozwiązalną, jak i tych, co uważają jej rozwiązanie za rzecz lekką. Pociesza tem, że faszyzm, przed którym stoi do rozporządzenia cały wiek 20, potrafi dokonać tego bez jakiegokolwiek naruszenia praw państwa, czego nie zdołał dokonać demokratyczny liberalizm.

Roma — tym razem Roma faszystowska — także *locuta est,* ale czy *causa* została *finita?* Otóż cała sprawa pozostała wyraźnie przez rząd faszystowski odłożona na czas nieograniczony. Zresztą jeśli co określonego można wyczytać z ogłoszonej noty, to to przedewszystkiem, że Włochy faszystowskie, zupełnie podobnie jak Włochy demokratyczno-liberalne, nie chcą słyszeć o wskrzeszeniu państwa kościelnego choćby w najskromniejszych rozmiarach. Owszem zabór Rzymu uważają za fakt dla podniesienia prestiżu Kościoła korzystny, co trzeba chyba uważać za nową brutalną zniewagę pamięci Piusa IX, który przeciwko temu „korzystnemu faktowi" protestował i zniewagę następnych papieży, którzy jego protest ponawiali. Podrugie, to z noty rządu faszy-

[1]) Powyższe dwa zdania noty, w oryginale zresztą stanowiące jeden długi i zawikłany ustęp, tak zostały podane w polskim przekładzie przez Polską Ajencję telegraficzną: „Jasnem jest, że dla Włoch faszystowskich jest i będzie poza wszelką dyskusją, iż przywrócenie nawet w zmniejszonym stopniu doczesnej władzy papieża, która ustała w 1870 r. związane jest z olbrzymim z naszego punktu widzenia wzrostem moralnej powagi Kościoła rzymskiego". Mamy więc myśl wręcz odwrotną do tej, jaka jest w oryginale. Czyby P. A. T. nie powinna postarać się o lepszych tłumaczów?

stowskiego można wyczytać, że konkretnego projektu rozwiązania kwestji rzymskiej nie posiada i pociesza się tem, że na wynalezienie jego ma jeszcze przed sobą cały wiek dwudziesty. Czy nie zanadto ufa trwałości swego panowania?

W ten przykry dla katolików sposób wymiana zdań na temat kwestji rzymskiej została zamknięta. Może ją wznowi jakieś odezwanie się uroczyste Ojca św. w tej sprawie.

Ks. Jan Urban T. J.

II Polski Zjazd Filozoficzny.

Pierwszy polski Zjazd filozoficzny odbył się w maju 1923 r. w murach Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. Przedtem brali nasi filozofowie udział w Zjazdach lekarzy i przyrodników polskich, na których przemawiali, począwszy od 1881 r., kiedy chodziło o zagadnienia z dziedziny metody badań, albo o teorję nauk przyrodniczych a także o kwestje psychologiczne. Na IV Zjeździe, odbytym w Krakowie w 1891 r., spotykamy już osobną sekcję psychologiczną, którą na Zjeździe X we Lwowie w 1907 r. przekształcono na wniosek prof. Twardowskiego na sekcję filozoficzną. Wniosek swój uzasadniał prof. Twardowski faktem, że na sekcji psychologicznej wygłaszano do owego czasu referaty także z zakresu logiki, teorji poznania, metafizyki i historji filozofji. Stworzona w ten sposób sekcja filozoficzna powzięła na XI Zjeździe lekarzy i przyrodników polskich, odbytym w Krakowie w 1911 r., uchwałę zwołania w r. 1914 samoistnego Zjazdu filozoficznego. Przeszkodziła temu wojna. Dopiero w 1923 r. doprowadziło do skutku tę uchwałę Polskie Towarzystwo filozoficzne, zwołując po porozumieniu się z Warszawskim Instytutem filozoficznym I Polski samoistny Zjazd filozoficzny do swej siedziby, do Lwowa.

Drugi polski Zjazd filozoficzny, z uczestnictwem zaproszonych gości z krajów słowiańskich, odbył się w murach Uniwersytetu Warszawskiego w dniach 23—28 września b. r. Czuwał nad nim Ogólny Komitet Polskich Zjazdów filozoficznych ze swym prezesem, prof. Twardowskim ze Lwowa na czele; prezesem Komitetu Wykonawczego był prof. Kotarbiński z Warszawy, sekretarką Dr. Marja Ossowska, pomagali im prof. Tatarkiewicz i Ajdukiewicz. Wzięło udział w Zjeździe 144 uczestników, w tem przedstawiciele Czechosłowacji (Vorovka i Pelikan), Rosji (Bierdiajew, Łosskij, Hessen), Jugosławji (Petroniewicz), Ukrainy (Mirczuk). Uniwersytet bułgarski w Sofji przysłał telegram z życzeniami. Ponadto wydano 200 kart wstępu, co jest miarą zainteresowania społeczeństwa Zjazdem. Wygłoszono na Zjeździe 70 referatów z różnych działów filozofji, dyskusje były naogół ożywione, po niektórych referatach nawet bardzo ożywione. Dopuszczone były

języki: polski, czeski, rosyjski, ukraiński, francuski, niemiecki. Pracowano bardzo poważnie przez pięć dni, po cztery godziny rano (posiedzenia plenarne) i po cztery godziny po południu (posiedzenia sekcyjne: historji filozofji, logiki, metafizyki i epistemologji, filozofji przyrodoznawstwa, psychologji, semantyki i estetyki). Posiedzenie inauguracyjne zaszczycił swą obecnością i przemową Minister W. R. i O. P., Dobrucki. W niedzielę udali się uczestnicy Zjazdu na wycieczkę do Wilanowa a wieczorem wzięli udział w raucie, urządzonym dla nich w kamienicy Książąt Mazowieckich na starem mieście. Słowem: zewnętrzna organizacja Zjazdu wypadła znakomicie.

W e w n ę t r z n a c z y l i t r e ś c i o w a przedstawia się bardzo bogato, atoli ogromnie rozbieżnie. Nie pracowano nad jednem jakiemś zagadnieniem, by je pogłębić i wyświetlić, ale poruszano najróżnorodniejsze kwestje z różnych dziedzin badań filozoficznych. Trudno zdać ze wszystkiego sprawę szczegółowo, zwłaszcza z posiedzeń sekcyjnych, które odbywały się równolegle, co uniemożliwiało z natury rzeczy obecność na wszystkich referatach. Księga pamiątkowa, jaką ma wydać redakcja „Przeglądu filozoficznego", pozwoli się zapoznać ze wszystkiemi szczegółami obrad. Wspomnę tu o najważniejszych. Na posiedzeniu inauguracyjnem mówił prof. Łukasiewicz na temat: „O metodę w filozofji", wyświetlając, że chodzi mu o metodę „naukową", opartą na nowej logice, głównie dedukcyjnej, stara bowiem logika arystotelesowska już się przeżyła, a o logice naukowej nawet Kant nie miał pojęcia. Nie trzeba się oglądać na tradycję filozoficzną, bo ta „bałamuci" tylko umysł w pracy, trzeba iść śmiało naprzód nowemi drogami, jakie toruje nowoczesna logistyka. Twierdzenia te wywołały zrozumiałe sprzeciwy; sam następny referent, prof. Znaniecki, oświadczył, że stoi na zupełnie przeciwległym biegunie i sądzi, że „synteza filozoficzna" powinna się opierać właśnie na pracy wieków, to zaś wglądnięcie w historję filozofji każe nam dziś oddzielić dziedzinę „bytu" od dziedziny „wartości" i wyrzec się systemu, któryby obowiązywać miał wszystkich, roszcząc sobie prawa do bezwzględności. — Na drugiem posiedzeniu plenarnem mówił prof. Vorovka o powrotach materjalizmu w historji, przestrzegając przed materjalizowaniem ducha, a ks. K. Michalski o zachodnich prądach filozoficznych XIV w. i ich wpływie na środkową i wschodnią Europę. — Na trzeciem prof. Petroniewicz wykładał swe koncepcje o przestrzeni nie-ciągłej i geometrji nie-euklidesowej, a prof. Białobrzeski o aksjomatyzacji fizyki. — Na czwartem wzniecił poważną dyskusję prof. Bierdiajew referatem: „Metafizyczne zagadnienie wolności"; pomieszał w nim pierwiastki rozumowe z mistycznemi (symbolicznemi), które można tylko wyczuć a nie udowodnić. — Wreszcie na końcowem posiedzeniu plenarnem poruszył prof. Mirczuk sprawę filozofji „słowiańskiej", usiłując w zajmujących wywodach podać obecny stan filozofji w krajach

słowiańskich, oraz naszkicować cechy charakterystyczne tej filozofji, zachęcając przytem do wydatniejszej współpracy Słowian na tem polu.

Z referatów, wygłoszonych na posiedzeniach sekcyjnych, następujące uważam za godniejsze uwagi. Z historji filozofji: prof. Tatarkiewicza: „O niektórych postaciach racjonalizmu XVII i XVIII w.", — p. Suchorzewskiej: „Geometryczny schemat architektoniki kantowskiej", — p. Wizego o fenomenaliźmie Jana Śniadeckiego i aprjoryźmie Kanta (prelegent wykazywał, jak dobrze przejrzał Śniadecki błędy zasadnicze porzuconego dziś systemu Kanta). Z epistemologicznych referatów wyróżnić wypada prof. Rubczyńskiego: „O niektórych stronach problemu rzeczywistości" (broni stanowiska realizmu), prof. Handelsmana: „O pewności poznania historycznego", p. Elzenberga: „O doniosłości poznania metaforycznego", p. Hessena: „Obraz świata u Arystotelesa i u Galileusza" (rehabilitacja Arystotelesa, z którego założeń wyszedł Galileusz, by je dalej rozwinąć), prof. Łapszina: „Intuicja w twórczości naukowej, technicznej i filozoficznej" (referat urozmaicony mnóstwem trafnych spostrzeżeń i przykładów). Sekcja przyrodoznawstwa poruszała znowu zagadnienie przyczynowości (prof. Czeżowski, Dr. Gawecki). — Liczny udział brano w posiedzeniach sekcji logiki, na której t. zw. „szkoła warszawska" logistów wykładała swe konstrukcje matematyczno-logiczne, nie we wszystkiem znajdując uznanie u słuchaczy, zwłaszcza gdy się podawała za jedynie zbawczą metodę filozoficzną (prof. Łukasiewicz, Leśniewski, Ajdukiewicz, Tarski). Na tem wyliczeniu poprzestaję.

Jeśli chodzi o scharakteryzowanie Zjazdu pod względem treści referatów i dyskusyj, to najpierw rzuca się w oczy ogromna rozbieżność w zapatrywaniach naszych polskich filozofów, a nie mniej i słowiańskich gości. Różnice zaś te nie są wcale błahe, gdyż dotyczą samych określeń prawdy, pewności, materji, ducha, zadania filozofji i t. d. Nikt prawie nie broni przedmiotowej wartości naszego poznania, na każdym kroku przejawia się agnostycyzm i relatywizm. Odrzuca się wprawdzie system Kanta, przyznając mu wartość historyczną jedynie, hołduje się jednak głównym jego zasadom, że rozum teoretyczny nie jest zdolny do poznania przedmiotowej prawdy. Logiści nasi, którym nie można zaprzeczyć wielkich zdolności matematycznych, sprowadzają filozofję do oderwanych formuł i powiedziałbym zabawek dedukcyjnych, ale napróżno szukać u nich odpowiedzi na pytania, zadawane od wieków filozofji: czem jest świat, czem człowiek, czem Bóg. I tak być musi, jeśli logika jest wszystkiem, a metafizyka niczem. Padły na Zjeździe i takie słowa, że: „Bóg nowoczesny nie jest poza nami ale w nas, owszem każdy z nas staje się przez swą pracę Bogiem" (O filozofji religji T. G. Masaryka) i takie: „podział na materję i ducha już dziś przestarzały" (prof. Znaniecki w dyskusji

nad referatem Vorovki), i takie: „pojęcia nasze powszechne, to tylko symbole, fikcje, którym nic nie odpowiada poza podmiotem poznającym". Mimowoli przychodzi na myśl ustęp, którym kończy Windelband swoją: „Geschichte der Philosophie" (wyd. 7. z 1916 r. str. 556), a w którym twierdzi, że filozofowie XIX wieku dużo się napracowali i z niemałym skutkiem na polach, graniczących z właściwą filozofją (historja filozofji, religji, historjozofja, nauki przyrodnicze), natomiast w istotnych zagadnieniach filozoficznych nie zdobyli się na samodzielny i gruntownie przemyślany system. To samo, niestety, powiedzieć trzeba i o obecnej polskiej filozofji. Umysłów zdolnych nam nie brak (twierdził prof. Vorovka, że poziom referatów i dyskusyj w Warszawie był wyższy, niż na ostatnich międzynarodowvch Zjazdach filozoficznych w Neapolu i Cambridge pod Bostonem w Ameryce), atoli za dużo w nas rozproszkowania, za dużo naśladownictwa każdej nowej teorji filozoficznej Zachodu, za dużo agnostycyzmu i relatywizmu. To też taka filozofja, nie oparta na zasadach pewnych, niezmiennych, wieczystych, nie może w żaden sposób dać narodowi fundamentu do działań praktycznych i do prawdziwego postępu, a tem samem spełnić oczekiwania min. Dobruckiego. Neorealizm i neoscholastycyzm nie zyskał sobie jeszcze prawie wcale wyznawców pośród naszych polskich filozofów poza sferami duchownemi. Inaczej jest pod tym względem zagranicą (Geyser w Niemczech, Maritain, Gilson we Francji). Rozumie się, że taka filozofja, jakiej wyrazem był Zjazd warszawski, nie może też torować drogi wierze katolickiej, tylko modernizmowi, podług którego wiara nie jest rzeczą rozumu, tylko uczucia. Niestety ten modernizm praktyczny panuje w sferach naszej inteligencji, a uwolnić ją zdoła od niego tylko zwrot do zdrowego rozsądku i opartego na nim systemu filozofji neo-scholastycznej, broniącej dzielnie w swym realiźmie umiarkowanym i praw rozumu i praw doświadczenia.

Na ostatniem posiedzeniu plenarnem, na którem przemówił imieniem Uniwersytetu warszawskiego ks. Rektor Szlagowski, a imieniem rosyjskiego instytutu naukowego w Berlinie prof. Frank, powzięto szereg uchwał, a mianowicie: a) wniesienia prośby do Ministerjum o dodanie w klasie 7 gimn. dwóch godzin na propedeutykę filozoficzną, b) utworzenia stałej delegacji Zjazdów fil. polskich i zagranicznych, c) utworzenia przy Lidze narodów Biura tłumaczeń dzieł fil. polskich na obce języki i obcych na polski, d) ułatwiania sobie współpracy filozoficznej, e) założenia w Warszawie „Instytutu filozofji słowiańskiej". Wnioski te oddano do rozpatrzenia bliższego i do załatwienia Ogólnemu Komitetowi Zjazdów filozoficznych w Polsce. Daty przyszłego Zjazdu nie ustalono.

Ks. Franciszek Kwiatkowski T. J.

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

Druk ukończono [illegible] października 1927 r.

Faszyzm i jego ideologja.

(Dokończenie)

Przechodzę obecnie do rozważań nad drugiem zasadniczem pytaniem: o ile system faszystowski posiada sam przez się cechy trwałości i o ile przeto mógłby on wytworzyć rzeczywistą zaporę przeciw zbolszewizowaniu świata, w razie gdyby nawet dopuścić możliwość rozszerzenia się jego poza granice Italji.

Jak już zaznaczyliśmy, faszyzm włoski wystąpił na arenę dziejów wówczas, gdy Italja po wojnie światowej przechodziła okres dezorganizacji i wzmagającej się anarchji życia państwowego w związku z osłabieniem dawnego autorytetu rządzącego, ześrodkowanego we władzy królewskiej i parlamencie. Faszyzm stworzył nowy, napozór silny autorytet rządzący, oparty na zbiorowej woli znacznej grupy narodu pod wodzą Mussoliniego. Początkowym celem nowego ustroju było zabezpieczenie pokoju wewnętrznego, a następnie organizacja gospodarcza narodu, wprzągnięcie wszystkich sił jego do metodycznej pracy dla dobra państwa. Jakież więc są obecnie widome rezultaty rządów faszystowskich?

Nie znam bliżej życia gospodarczego Italji przed- i powojennej, nie mam przeto danych do sądzenia, w jakim stopniu wzmocnienie tętna życia gospodarczego tego kraju może być poczytane za zasługę faszyzmu, uważam jednak wogóle, że okres rządów faszystowskich jest jeszcze nadto krótki, by organizacja gospodarcza narodu mogła już dać bardziej dotykalne i widome rezultaty, wzmożenie zaś tętna życia gospodarczego można, jak się zdaje, przypisać w dużym stopniu zwycięskiej wojnie i wyzbyciu się groźnego

konkurenta na Bałkanach, jakim były Austro-Węgry. Jedno zdaje się jednak być bezsprzecznem, mianowicie to, że faszyzm zatrzymał narazie Italję nad brzegiem przepaści, ku której zdawała się stacząć. Utworzenie silnej władzy usunęło anarchję i widomą walkę klasową, która zdawała się prowadzić do zbolszewizowania państwa, i tym sposobem zabezpieczyło pokój wewnętrzny, nie oparty wprawdzie na harmonji, ale umożliwiający narazie normalny rozwój życia państwowego wewnątrz i nazewnątrz. Ta zasługa faszyzmu wydaje się być niewątpliwą i o ile Italja rzeczywiście nie była już w stanie wybrnąć ze swego kryzysu drogą demokratyczną, to cezaryzm faszystowski uważać należy za konieczność historyczną. Nie należy tylko powierzchownie i lekkomyślnie twierdzić, jak to czynią zapaleni zwolennicy faszyzmu, że system ten realizuje wyższą formę państwowości, bo w rzeczywistości realizuje on niższą formę od demokratycznej, bo opartą na niwelacji jednostki i przymusowem podporządkowaniu jej nacji, jako jednostce zbiorowej. Ta niższa forma państwowości posiada jednak w danej chwili większą odporność przeciw gwałtownemu procesowi niwelacji bolszewickiej, tak jak niższy organizm wogóle jest więcej odporny od wyższego na wrogie wpływy świata zewnętrznego.

W naszych oczach Italja przeobraziła się raptownie ze zdysharmonizowanego państwa demokratycznego w *quasi*-antyczne państwo narodowe, czyli w państwo oparte na wyraźnym przymusie, któremu sankcję ma dawać w teorji wola narodu, jako jednostki zbiorowej, w praktyce zaś wola dyktatora rządzącej grupy. Demokratyzm w Italji upadł, miejsce jego zajął autorytet *de facto* cezarystyczny, poza tem wszystko pozostaje po staremu, i kapitalistyczny system produkcji i związany z nią podział na klasy i wogóle stosunek państwa do całego duchowego i materjalnego dorobku ludzkości. Więc w oczach zmaterjalizowanego świata współczesnego, który przestaje ostatecznie cenić nietylko już wszelkie wartości duchowe w znaczeniu transcendentalnem, ale nawet wartości te w znaczeniu ziemskiem, i dla którego państwo staje się coraz wyłączniej związkiem przymusowym o celach gospodarczych i militarnych, w oczach świata tego

w państwie włoskiem nie zmieniło się właściwie nic ku gorszemu bez względu na zniwelowanie i obezwartościowanie jednostki, natomiast wszystko przeobraziło się ku lepszemu, wzmógł się przedewszystkiem nadzwyczajnie autorytet rządzący, wobec czego ustała widoma walka klas wewnątrz kraju, wzrosło następnie poważnie znaczenie państwa nazewnątrz, podniósł się wreszcie znacznie dobrobyt ogólny.

Przypuśćmy nawet, że wszystkie te dodatnie przejawy w życiu Italji współczesnej są rzeczywiście wyłączną zasługą faszyzmu, że demokratyzm zbankrutował rzeczywiście w Italji ostatecznie i że przeto zniwelowanie polityczne jednostek było koniecznością historyczną — przypuśćmy nawet to wszystko, to jeszcze pozostanie otwartem pytanie, o ile sam ustrój faszystowski w Italji posiada cechy trwałe i może wytworzyć rzeczywistą, nie chwilową i pozorną tylko zaporę przeciw dalszemu procesowi niwelacji nietylko jednostki samej, ale wogóle wszelkich walorów duchowych i wszelkich form ludzkiego współżycia, jak to jest w bolszewiźmie.

Odpowiedź na powyższe pytanie jest równoznaczną z odpowiedzią na pytanie, czy autorytet rządzący typu faszystowskiego uważać można za trwały na dłuższą metę. Na to ostatnie pytanie należałoby już *a priori* dać odpowiedź przeczącą, chociażby już z tego względu, że historja stwierdza niezbicie, że wszelka władza, nie oparta na zasadach religji i moralności, lub przynajmniej nie kontrolowana w pewnym stopniu przez rządzonych, ma zawsze i wszędzie tendencję do wyradzania się i wykorzystywania swych prerogatyw w egoistycznych celach. Dlatego też średniowiecze ugruntowało zasadę hierarchji nadzmysłowej, w myśl której rządzący odpowiedzialny jest za swe rządy przed Bogiem, zaś przewodnią myślą demokracji, która powstała na gruzach tej średniowiecznej zasady, było kontrolowanie i uzależnienie władzy wykonawczej od reprezentantów rządzonych, czyli ludu. To prawo kontroli i usuwania władzy wykonawczej w osobie ministrów wyrodziło się, wprawdzie, na gruncie korupcji obecnej w oligarchiczne rządy partyj, które interesy państwa podporządkowują interesom osobistym, ale pomimo tych ogromnych wad rządy demokratyczne posiadają jednak tę olbrzymią zaletę w porównaniu z innemi, że

kontrola nad czynnościami władzy wykonawczej nie zanika tu nigdy, chociażby już ze względu na rywalizację samych partyj, i droga do poprawy nie zostaje odcięta.

Inaczej się rzecz przedstawia przy absolutystycznych rządach jednostki czy też pewnej grupy pod wodzą jednostki, jak jest w faszyźmie. Grupa taka mogłaby, wprawdzie, wytworzyć rzeczywiście trwalszy ośrodek autorytetu rządzącego, gdyby składała się w myśl Platona z mędrców o wyższym poziomie moralnym i duchowym, ale grupa, składająca się z najróżnorodniejszych elementów, osobliwie w czasach upadku moralnego, zapomni nieuniknienie wkrótce o swych szczytnych hasłach dobra ojczyzny, o ile nawet z początku szczerze hołdowała tym hasłom, i zacznie wykorzystywać prerogatywy swej władzy przeważnie w osobistych celach, poczem suwerenność państwa, reprezentowana przez tę grupę, posiadałaby już cechy niczem nieusprawiedliwionej tyranji, o której wspomina prof. Rocco w swej poprzednio cytowanej pracy, a przeto musiałaby być też pozbawioną wszelkich cech trwałości. Już obecnie nawet rządy faszystowskie posiadają wszystkie cechy rządów, opartych na wyraźnym przymusie, nie mającym sankcji w duszy narodu, bo jeżeli wierzyć dziennikom i osobom, które powracają z Italji — a nie wierzyć im niema racji — to system szpiegostwa jest tam rozwinięty w wysokim stopniu w stosunku do ludzi podejrzanych o niesprzyjanie faszyzmowi, a najniewinniejsza krytyka, nic nie znaczące słowo, mogą sprowadzić karę kilkoletniego więzienia.

Tak więc rządy faszyzmu mogą się łatwo przerodzić w tyranję, nieusprawiedliwioną żadnemi wyższemi względami, to też obecny wódz faszyzmu w słusznem zrozumieniu tego niebezpieczeństwa, które zagraża wogóle wszelkiej absolutystycznej formie rządu, dąży przedewszystkiem do urobienia i przeobrażenia psychiki mas ludowych w ten sposób, by kult nacji i państwa stał się główną religją tych mas, a ustrój faszystowski przestał być sztucznym tworem, któremu może wciąż zagrażać niebezpieczeństwo przerodzenia się w rządy tyrańskiej grupy, a stał się rzeczywistym i trwałym tworem ducha narodowego. Ale już same te dążenia do przeobrażenia psychologji mas posiadają charakter nad-

zwyczaj sztuczny i nie mogą zapowiadać trwalszego i na szerszą skalę powodzenia. O ile bowiem całkowite podporządkowanie jednostki państwu było, jak to już zaznaczyliśmy, zjawiskiem naturalnem w zdrowym okresie państwowości antycznej, jako oparte na psychice ówczesnej, o tyle psychika współczesna ,urobiona na zasadach indywidualizmu racjonalistycznego, temu podporządkowaniu w gruncie rzeczy się sprzeciwia, o ile nie chodzi o doraźne materjalne zyski jednostki. Wskrzesić przeto w duszy szerszych mas ludowych naturalne uczucie bezinteresownego oddania się państwu jest obecnie również, a nawet być może, bardziej trudnem, niż wskrzesić zamarłe poczucie hierarchji nadzmysłowej, na którem jedynie opierać się może wszelki zdrowy monarchizm.

Dlatego też uległość i podporządkowanie się szerokich mas nowemu ustrojowi w Italji należy brać wcale nie na karb raptownie dokonanej zmiany w psychice tych mas, ale przedewszystkiem na karb ich politycznej bierności, a następnie na karb osobistych wpływów Mussoliniego, który przecież niedarmo otrzymał nazwę *duce.* Rozumieją to i przyznają sami faszyści, dlatego też otaczają taką czujną pieczą życie swego wodza. Słusznie rozumieją, że w razie jego śmierci przed ostatecznem ugruntowaniem się systemu faszystowskiego Italja wstąpić może w okres groźnych katastrof, wywołanych załamaniem się faszystowskiego autorytetu rządzącego. Więc kwestję trwałości ustroju faszystowskiego uznać należy za równoznaczną z kwestją, w jakim stopniu już za życia Mussoliniego da się dokonać niezbędnych zmian w psychice mas włoskich, by faszyzm nie okazał się zjawiskiem tylko krótkotrwałem, efemerycznem, ale mógł się utrwalić w Italji i stać się twórczym czynnikiem na dłuższy okres czasu.

W tym celu faszyzm dąży obecnie do takiego przeobrażenia psychiki mas ludowych, by państwo stało się w ich oczach najwyższą kategorją, najwyższem dobrem, któremu winny być całkowicie złożone w ofierze interesy jednostki. Faszyzm dąży do tego, by kult państwa stał się niejako zasadniczą religją ludności. Wskazywaliśmy już też, że psychika współczesnych ludzi nie da się już skierować w natu-

ralny sposób na antyczne tory, przeto musi być ona urabiana w kierunku niezbędnym dla faszyzmu w jedyny możliwy obecnie sposób, to jest przez wytwarzanie kultu dla wzrastającej wielkości i potęgi państwa. Więc to, co w antycznym Rzymie było zjawiskiem zupełnie naturalnem, to znaczy kult państwa, kult potęgi samego imienia Romy, to musi być obecnie sztucznie przyszczepianem psychice mas ludowych w Italji. Bo w starożytności kult Romy był wytworem jej poprzedniej wielowiecznej, niezłomnej siły i mocy, oraz hartu i cnót jej obywateli w pierwszych wiekach republiki, współczesna zaś Italja, która dopiero przed 60 laty zrzuciła z siebie ostatecznie obce jarzmo, zaś od upadku zachodniego cesarstwa rzymskiego nie posiadała właściwie niezależnego bytu państwowego, a obecnie jest tylko jednem z mniejszych i słabszych mocarstw świata, Italja taka, jako państwo, nie może być przedmiotem kultu swych obywateli.

Rozumie to dobrze sam Mussolini i dlatego stawia przed oczyma ludu miraż wskrzeszenia dawnej potęgi państwowej Rzymu, by utrzymując nerwy jego w ciągłem napięciu, dokonać w międzyczasie niezbędnej przebudowy struktury państwa. Ale tu kryje się już jedno z niebezpieczeństw systemu faszystowskiego, albowiem nerwów ludu nie można trzymać bezkarnie w stałem napięciu, mirażem przyszłej potęgi, ale za tym mirażem i za temi obietnicami musi przyjść rzeczywista, realna wielkość, która usankcjonuję ostatecznie system.

Potęga taka przy obecnych warunkach i obecnem ustosunkowaniu się sił w świecie, osiągniętą być może przez Italję tylko drogą wielkiej zwycięskiej wojny na morzu Śródziemnem. Dążenia w tym kierunku uwidoczniają się już często w impulsywnych wystąpieniach poszczególnych grup faszystowskich przeciw Francji, które czasem graniczą z psychozą, i tu dopiero staje się nad miarę jasnem, że gdyby faszyzm zastąpił wszędzie w Europie obecną skorumpowaną, ale w gruncie rzeczy pacyfistyczną demokrację, to nowy ogólny pożar europejski nie dałby długo czekać na siebie i neoantyczne państwa narodowe ległyby ostatecznie w gruzach w tej nowej katastrofie świata, by ustąpić miejsca neo-

antycznemu uniwersalizmowi, czyli bolszewizmowi, któryby odegrał rolę systemu tworzącego *pacem universalem* na podstawie najszerzej pojętej niwelacji jednostek, klas i narodów.

Gdyby zaś ustrój faszystowski pozostał udziałem Italji jedynie, co jest najprawdopodobniejszem, to utrwalenie się jego, jak zaznaczyliśmy przed chwilą, możliwemby było tylko na gruncie wielkiego zwycięstwa na morzu Śródziemnem nad Francją, jako potęgą konkurencyjną, zwycięstwa, któreby otworzyło przed Italją perspektywy rozwoju wielkomocarstwowego i pozwoliło przeto ugruntować w pewnym stopniu w psychice ludu kult państwa. Zwycięstwo takie jednak, ze względu na słabe walory wojskowe narodu włoskiego, uważać należy za bardzo mało prawdopodobne, porażka zaś musiałaby wywołać nieuniknione załamanie się faszyzmu i nieobliczalną wprost katastrofę dla narodu, dla którego, wobec ostatecznego obalenia przez faszyzm podstaw demokracji i monarchji, pozostawałaby jedyna możliwa otwarta droga w kierunku bolszewizmu. Zresztą nawet w razie zwycięstwa Italji nad Francją, przed faszyzmem, jako ustrojem państwowym, nie mogłyby się otworzyć żadne szersze horyzonty, ponieważ trudno jest chyba uwierzyć, by współczesna Italja nawet, jako pierwsza potęga na morzu Śródziemnem, była w stanie odegrać rolę chociażby w małym stopniu podobną do roli antycznego Rzymu i przez swój wpływ i znaczenie narzucić ustrój faszystowski innym państwom Europy, przeciwdziałając w ten sposób bolszewizmowi, kroczącemu ze Wschodu.

Tak więc trwałości faszystowskiego autorytetu rządzącego, a więc i trwałości samego systemu stoi na przeszkodzie w pierwszym rzędzie trudność, wprost nawet niemożliwość odpowiedniego przeobrażenia psychiki mas w sensie niezbędnym dla faszyzmu, ze względu na historyczne, oraz obecne znaczenie Italji, jako państwa, oraz słabe widoki jego wszechmocarstwowego rozwoju na przyszłość.

Ale wogóle wszelkim próbom budowy neoantycznego państwa narodowego w naszych czasach stanąć musi na przeszkodzie jeden jeszcze ważki czynnik, jakim jest egoizm i demoralizacja szerszych warstw ludności w związku z ich dechrystjanizacją, dla trwałości bowiem tej budowy niezbę-

dny jest pewien dość wysoki poziom moralny obywateli, oczywistym przykładem czego może służyć Rzym republikański. Moralność zaś ludu opartą być może tylko na religji, czyli na pewnym stosunku do świata nadzmysłowego, dlatego też głównem spoidłem wszystkich narodowych państw antycznych był pierwiastek religijny, i wraz z rozkładem tego pierwiastka, rozkładała się sama państwowość antyczna. Dlatego również Mussolini i faszyzm wogóle starają się obecnie przywrócić w pewnym stopniu znaczenie religji, by osiągnąć tą drogą umoralnienie ludzi, a tem samem mieć lepszy materjał dla budowy neoantycznego państwa narodowego. Z drugiej znów strony wiara we wszechwładzę państwa, które, w myśl przytoczonej powyżej cytaty z pracy prof. Rocco, dbać ma między innemi również o moralność ludu, wiara ta sprawia, że faszyzm dąży do przeprowadzenia pewnej sanacji skorumpowanego społeczeństwa powojennego drogą rozmaitych rozporządzeń administracyjnych i prohibicyj, których tu szczegółowiej rozpatrywać nie będziemy. Jaka jest jednak wartość umoralnienia społeczeństwa drogą administracyjną, o tem historja wydała już ostateczny sąd i dowodzić zupełnej bezpłodności tych zarządzeń niema chyba potrzeby.

Ale na drodze ku budowie neoantycznego państwa narodowego stanąć musi inna jeszcze podstawowa przeszkoda, a jest nią uniwersalizm religji chrześcijańskiej, albowiem ta część ludności państwa, która pozostaje wierną zasadom tej religji, nie może uznać w państwie fetysza, któremu ma złożyć w ofierze swą indywidualność. Religja chrześcijańska nie jest, wprawdzie, i nie była nigdy zasadniczo wrogą państwu, zgodnie ze słowami Chrystusa: „oddajcie cesarzowi, co cesarskie, a Bogu, co boskie", ale prawdziwy chrześcijanin nie może się zrzec swych celów nadzmysłowych w imię zmysłowych, ziemskich, nie może przeto na wzór antyczny uznać państwa narodowego za najwyższą kategorję, za najwyższe dobro świata, mające pochłonąć całkowicie jego indywidualność. Stąd pochodził wrogi stosunek antycznego Rzymu do chrześcijaństwa ongiś, stąd też dwoisty stosunek do niego faszyzmu w czasach obecnych. Z jednej bowiem strony państwo narodowe typu antycznego opierać się musi na

pewnym stosunku do świata nadzmysłowego, to jest na pewnych wierzeniach religijnych, które, jak stwierdza historja, niezbędne są do utrzymania więzów państwa narodowego, i tu należy szukać, jak już wskazywaliśmy, źródła względnie przychylnego stosunku faszyzmu do religji chrześcijańskiej; z drugiej strony jednak uniwersalizm tej religji musi nieuniknienie przeciwstawiać się idei wszechwładzy państwa; i tu należy szukać znów źródła odwrotnego, to jest wrogiego stosunku faszyzmu do niej. Obecny wódz faszyzmu dąży wprawdzie do nadania narazie przewagi tendencjom pokojowym, ale mimo to byliśmy już, od czasu powstania tego systemu rządów w Italji, świadkami niejednokrotnych wrogich występów faszystów przeciw katolicyzmowi, co nas najzupełniej uprawnia do wniosku, że faszyzm nie może być w gruncie rzeczy szczerze przychylnym chrześcijaństwu, pragnie tylko posiłkować się i opierać na religji dla celów państwowych. Dla lepszego udowodnienia tej tezy przytoczę tu jeszcze treść nacjonalistycznego katechizmu, wydanego przed paru laty dla faszystowskich stowarzyszeń młodzieży. Odzwierciedla on podstawowe myśli i dążenia wszelkiego nacjonalizmu. Oto pytania i odpowiedzi: „Co znaczy być faszystą? Być faszystą, znaczy być ślepo posłusznym zarządzeniom i przykazaniom Italji. Jakie jest wyznanie wiary faszysty? Jest to wyznanie wiary, stworzone przez Apostołów Italji i faszyzm. Z ilu artykułów się składa? Składa się z XII artykułów następnych: wierzę w Rzym wieczny, matkę mej ojczyzny, — w jego dziecię pierworodne Italję, która z dziewiczego łona Rzymu pochodzi, — cierpiała od napadów barbarzyńców, ukrzyżowana została, umarła i pogrzebiona, — zmartwychwstała w XIX wieku, — wstąpiła na niebiosa w latach 1918—1922, — siedzi po prawicy matki wiecznej Rzymu, — stamtąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych. Wierzę w ducha Mussoliniego, naszego ojca świętego, faszyzm i obcowanie jego męczenników, w nawrócenie Włochów i zmartwychwstanie cesarstwa. Amen".

Jeżeli przytoczone wyznanie wiary jest rzeczywiście wyznaniem wiary faszystów, a że tak być może, za tem przemawia cała ideologja faszyzmu, ubóstwiająca naród i państwo, to w takim razie staje się już zupełnie jasnem,

co oznaczają w gruncie rzeczy zewnętrzne oznaki czci i szacunku, jakiemi faszyzm stara się otaczać religję katolicką. Religja ta i jej zasady mają służyć do skonsolidowania i lepszego utrzymania w posłuchu szerokich warstw ludności, szarego tłumu rządzonych, kasta zaś władcza, rządząca, to jest faszyści, mają wyznawać inną religję, której bóstwem jest Italja. Normy i nakazy tej religji nie mogą przeto być w żaden sposób identyczne z przykazaniami religji chrześcijańskiej. Zresztą już same podstawowe hasło faszyzmu: „wszystko dla państwa, nic poza państwem, nic przeciw państwu", już samo to hasło stwierdza wyraźnie, że cele ziemskie, uosobione w państwie powinny dominować nad wszystkiemi innemi, a również nad celami transcendentalnemi, reprezentowanemi przez religję chrześcijańską.

Dla dalszej interpretacji tego hasła przytoczę tu pogląd na znaczenie i cel małżeństwa, który miał wypowiedzieć sam wódz faszyzmu w rozmowie z korespondentem angielskiego pisma *The Graphic*. „Małżeństwo — miał powiedzieć Mussolini — jest instytucją konieczną; jest to umowa zawarta między mężczyzną a kobietą na korzyść państwa, i dlatego nie może być nigdy rozwiązanem za życia małżonków". Pogląd ten, jak widzimy, stoi w rażącem przeciwieństwie z chrześcijańskiem ujęciem zadania i celów małżeństwa. W wypadku tym faszyzm staje pod pewnym względem na stanowisku racjonalistycznego indywidualizmu, który wszelkie stosunki i wszelką więź między ludźmi sprowadza do umowy, na wzór umów gospodarczych. Według tego ujęcia małżeństwo owo jest niczem innem, jak tylko umową zawartą w interesie obu kontrahentów, to jest mężczyzny i kobiety, jest ono pozbawionem wszelkiego głębszego, wewnętrznego znaczenia, i dlatego może być rozwiązanem w każdej chwili, gdy przestaje już odpowiadać interesom osób, które je zawarły; dla faszyzmu natomiast małżeństwo jest również pozbawionem wszelkiego transcendentalnego znaczenia i jest umową tylko, ale umową zawartą na korzyść państwa i dlatego nierozwiązalną.

Gdybyśmy zanalizowali oba światopoglądy chrześcijański i faszystowski pod wszelkiemi innemi względami, to wszędzie odnajdziemy rażące przeciwieństwa w ujęciu pod-

staw życia, chociaż w praktyce faszyzm może zbliżać się w poszczególnych wypadkach ku chrześcijaństwu, ale przecież i socjalizm pretenduje często również do tego, że ma być praktycznem zrealizowaniem ideałów chrześcijańskich, chociaż w rzeczywistości stoi z chrześcijaństwem na diametralnie przeciwnem ujęciu podstawowych zagadnień bytu i życia. Przeciwieństwa między chrześcijaństwem a doktryną faszystowską wypływają przedewszystkiem z zupełnie odmiennego pojęcia zbiorowości wszelkiej i jej stosunku do jednostek. Dla chrześcijaństwa wszelka zbiorowość wogóle, a państwo w szczególności ma się opierać na harmonijnem współżyciu jednostek, z których każda posiada pewną niezależną i bezwzględną wartość, dla faszyzmu natomiast państwo jest organizmem, w którym rozpływa się każda pojedyncza jednostka, jako komórka tego organizmu. Dla chrześcijaństwa państwo ma być tylko etapem ku transcendentalnemu Królestwu Bożemu, które obejmie ludzkość całą, drugiemi słowy chrześcijaństwo jest uniwersalistyczne, dla doktryny faszystowskiej natomiast poszczególne państwo jest zamkniętym, odosobnionym celem samo w sobie, czyli faszyzm jest zasadniczo antyuniwersalistyczny, a propaguje egoistyczny kult nacji w celu ograniczenia bezładu życia państwowego, wywołanego ścieraniem się egoizmów indywidualnych. Z tego wszystkiego wynika, że niema właściwie żadnych stycznych punktów w teoretycznem ujęciu życia pomiędzy chrześcijaństwem, a doktryną faszystowską i że faszyzm chętnieby wskrzesił na wzór Juljana Odstępcy bogów antycznych, gdyby to było psychologicznie możliwem i gdyby to mogło zapewnić rozkwit i potęgę państwu italskiemu, obecny zaś jego tolerancyjny stosunek względem religji katolickiej wypływa z psychologicznej konieczności oparcia państwa narodowego w pierwszym rzędzie na podstawach religijnych.

Zasadniczy antyuniwersalizm faszyzmu musi go czynić wrogo usposobionym wogóle dla wszelkiej doktryny, propagującej uniwersalizm, dlatego też jak powiedzieliśmy przed chwilą, nie może być faszyzm rzeczywiście wewnętrznie przychylnym chrześcijaństwu, zmuszony jest jednak poważnie się z niem liczyć ze względów państwowych i dlatego za-

chowywać zewnętrznie poprawny, przyjazny stosunek względem niego. Natomiast uniwersalizmowi racjonalistycznemu, reprezentowanemu przez masonerję, propagującą uniwersalne braterstwo ludów na podstawach li tylko racjonalnych, z wyłączeniem wszelkich podstaw irracjonalnych, uniwersalizmowi takiemu faszyzm wydał śmiertelną walkę, i stąd jego wrogi nietylko wewnętrznie, ale i zewnętrznie stosunek do masonerji, która odrzuca wogóle wszelki pierwiastek irracjonalny w życiu, a przeto odrzuca również irracjonalny kult narodu, jako najwyższego dobra, kult, będący podstawą ideologji faszystowskiej.

W wywodach naszych doszliśmy do wniosku, że w faszyźmie istnieje nieunikniona wprost sprzeczność pomiędzy rzeczywistym a zewnętrznym stosunkiem jego do religji chrześcijańskiej. Tej sprzeczności i dwoistości w stosunku do religji niema w bolszewiźmie, który, odrzucając, jako system krańcowy osobowość nietylko już jednostek ale i narodów, nie potrzebuje szukać żadnego oparcia w świecie nadzmysłowym, odrzuca przeto zupełnie wszelką religję, w stosunku zaś do chrześcijaństwa zajmuje stanowisko wyraźnie wrogie, a współżycie ludzkości oprzeć pragnie na nieusankcjonowanym niczem przymusie tyrańskiej grupy, wyłonionej z międzynarodowego proletarjatu. Natomiast faszyzm, jako etap pośredni na drodze od indywidualizmu chrześcijańskiego ku ostatecznej niwelacji bolszewickiej, zajmować musi z natury rzeczy i w stosunku do religji stanowisko pośrednie, nie będąc wyraźnie ani *pro*, ani *contra* religję, lecz ustosunkowując się do niej każdorazowo zależnie od domniemanych interesów państwowych.

Ta dwoistość faszyzmu w stosunku do religji stanowi, rzecz jasna, jedną ze słabych stron tego systemu, a ponieważ życie nie znosi na dłuższą metę zasadniczych przeciwieństw w żadnym praktycznym systemie, przeto stosunek faszyzmu do religji będzie nieuniknienie zdążał do wykrystalizowania się, albo przez podporządkowanie ustroju państwowego wymogom świata nadzmysłowego, czyli przez uznanie świata tego za kategorję wyższą od państwa narodowego, co byłoby równoznacznem z restytucją zasady hierarchji nadzmysłowej, albo też odwrotnie przez otwarte wy-

danie religji wojny na wzór bolszewicki. W obu tych wypadkach jednak państwo faszystowskie musiałoby zatracić swój obecny swoisty charakter państwa narodowego o typie zbliżonym do antycznego, w pierwszym wypadku wobec odrzucenia podstawowej zasady, która stanowi o charakterze tego typu, to jest uznania państwa narodowego za najwyższą kategorję świata, a w drugiem wobec podkopania samych podstaw takiego państwa, które opierać się musi na wierzeniach religijnych, coby musiało znów skierować państwowość faszystowską na tory bolszewickie.

Na podstawie dotychczasowych wywodów stwierdzamy, że faszyzm, który powstał w Italji dzięki swoistemu, historyczno-psychologicznemu podłożu, nie da się sztucznie przeszczepić na teren innych państw Europy, zaś w samej Italji nie może on również posiadać widoków trwałości ze względu na niemożliwość sztucznego przeobrażenia psychiki mas oraz moralnego ich podniesienia w sensie niezbędnym dla jego trwałości, a także wskutek swego dwoistego stosunku do religji chrześcijańskiej, który go zmusi ostatecznie do wyjścia poza ramy swej obecnej formy. Faszyzmowi italskiemu należy wobec tego przyznać znaczenie stosunkowo skromne, jako systemowi rządów *sui generis*, który, być może, wstrzymał narazie rozkład państwowości italskiej kosztem obalenia demokracji poprzez niwelację jednostki, wywołał natomiast niezdrowy oddźwięk w całej Europie, budząc niczem nieuzasadnione nadzieje, że to, co się stało w Italji, stać się może również dobrze gdzie indziej, byle udało się organizować odpowiednio siły narodowe, i odwracając myśl polityczną od szukania jedynie możliwych i rzeczywistych dróg ku naprawie i złagodzeniu współczesnego kryzysu państwowości, jakie prowadzić mogą jedynie przez reorganizację i umoralnienie demokracji.

Na zakończenie należy jeszcze dać odpowiedź na pytanie, jakie jest psychologiczne podłoże dla szerzenia się haseł faszystowskich w całym świecie, i gdzie należy szukać w świecie przedwojennym źródeł do genezy tego systemu.

Za psychologiczne podłoże dla rozwoju wogóle współczesnych prądów politycznych, dążących do nadania ponownie przewagi w życiu państwowem władzy wykonawczej

nad prawodawczą, do liczby których należy również zaliczyć faszyzm, za podłoże takie musimy uważać w pierwszym rzędzie rozczarowanie w liberaliźmie wogóle, a demokratyźmie w szczególności. Początek tego rozczarowania sięga już stosunkowo odległych czasów, gdy liberalizm w życiu gospodarczem stał się hasłem przewodniem burżuazji, która starała się wykorzystywać tę doktrynę w celach nieograniczonego niczem wyzysku klasy robotniczej. To też nic dziwnego, że klasa ta musiała od początku ustosunkować się wrogo względem zasad liberalizmu gospodarczego, czyli tak zwanego *laissez-faire'izmu* w stosunkach gospodarczych między jednostkami, który wyłączając wszelką ingerencję państwa w stosunkach między pracą i kapitałem, otwierał wrota najbrutalniejszej eksploatacji robotnika.

W tym wrogim stosunku klasy robotniczej, do zasad liberalizmu gospodarczego tkwi tajemnica początkowego powodzenia socjalizmu, który zwalczając liberalizm ekonomiczny z jednej strony, oparł się z drugiej o liberalizm w polityce, to jest o zasadę ludowładztwa. Do ruchu tego przed wojną światową przyłączyła się przeważna część robotników oraz znaczna część uboższej inteligencji, i ta grupa będąc antyliberalną w dziedzinie ekonomiki, hołdowała najskrajniejszemu liberalizmowi w dziedzinie polityki, drugiemi słowy hołdowała zasadzie ultrademokratyzmu. W przeciwieństwie do tego klasy posiadające, hołdując naogół liberalizmowi ekonomicznemu, ustosunkowywały się wrogo względem liberalizmu w polityce, dążąc do utrzymania państwa na podstawach usankcjonowanego przymusu, któryby oddawał władzę w ich ręce w oparciu o istniejącą jeszcze po części zasadę hierarchji nadzmysłowej.

W obu więc przeciwnych obozach, zarówno w obozie pracy jak kapitału, rozwijał się już na długo przed wielką wojną zarodek antyliberalizmu wogóle, uznającego szkodliwość swobód indywidualnych w tym lub innym zakresie. Bolszewizm rosyjski złączył te oba prądy przez uznanie zasad antyliberalizmu zarówno w zakresie życia gospodarczego jak i politycznego, co odnalazło swój wyraz w całkowitem podporządkowaniu jednostki ludzkiej Molochowi fikcyjnej jednostki zbiorowej. Natomiast w reszcie powojennej Europy

triumf haseł skrajnego liberalizmu i ultrademokratyzmu w polityce zbiegł się z okresem zubożenia szerokich warstw ludności robotniczej i inteligencji, które występując przeciw zasadzie liberalizmu gospodarczego, budowały przesadne nadzieje na triumfie skrajnego liberalizmu w polityce. Tu rozczarowanie jest nad miarę gorzkie, albowiem najidealniejsza nawet demokracja nie byłaby w stanie w krótkim przeciągu czasu odrobić to, co popsuła wojna, a cóż dopiero mówić o demokracjach współczesnych na tle korupcji powojennej. Toteż nie można się dziwić, że zubożałe i zmęczone masy zaczynają stopniowo zatracać zaufanie do wszelkich form liberalizmu i demokracji, i albo się zwracają wyraźnie ku bolszewizmowi, będącemu zaprzeczeniem liberalizmu pod każdym względem, albo też pokładają złudne nadzieje w rozmaitych mężach opatrznościowych, mających rzekomo kosztem pogwałcenia zasad liberalizmu zarówno ekonomicznego jak i politycznego, dokonać poprawy bytu mas pracujących. Jeżeli społeczeństwa *quasi* demokratyczne nie chcą żyć według zasad etyki chrześcijańskiej, to trzeba je albo przemienić w stado, w którem każdy otrzyma pewną porcję jadła: jest to zasada bolszewizmu, albo nie doprowadzając do tej krańcowości, należy tak niemi kierować, by egoizm i korupcja były w najmniejszym stopniu szkodliwemi dla ogółu.

Taki jest moralny sens obecnego wrzenia światowego i współczesnych przewrotów politycznych i społecznych. W związku z tem w Europie całej wytwarza się stopniowo nastrój antyliberalny, któremu można już dać śmiało miano cezarystycznego. Jaskrawym przykładem tej przemiany może być ustosunkowanie się naszego socjalizmu do przewrotu majowego w roku 1926. Socjaliści do niedawna rzecznicy i szermierze demokracji, opowiedzieli się otwarcie za przewrotem, który podeptał zasady demokratyzmu, dlatego tylko, że się spodziewali ze strony człowieka, który ten przewrót zainicjował, pewnych posunięć korzystnych dla swej partji. Faktu tego nie należy uważać za odosobniony, wszystkie już bowiem warstwy społeczeństwa gotowe są obecnie naogół do uznania dyktatury, byle szła ona po linji ich ekonomicznych dezyderatów. Dowodzi to tylko, że demokracja

europejska, która powstała na tle przeciwieństw starego feudalno-klasowego porządku, a która rozwijała się następnie na gruncie walki pomiędzy pracą a kapitałem, że demokracja ta nie była nigdy celem sama w sobie, lecz tylko środkiem walki klasowej, prowadzącej do przegrupowania dóbr materjalnych. O ile istniejąca obecnie demokracja nie jest w stanie tego dokonać, wczorajsi jej rzecznicy nie powstydzą się zdeptać ją w imię haseł ekonomicznych. Najcyniczniej i najbrutalniej postąpili tu bolszewicy, którzy wszystkie hasła demokratyczne, jakiemi operowali poprzednio, odrzucali po dojściu do władzy jak niepotrzebne rupiecie, a następnie oparli swe państwo, o ile je wogóle państwem nazwać można, na najbrutalniejszym przymusie, ucisku i sponiewieraniu jednostki, jakie znają dzieje.

Na tem podłożu obezwartościowania wszelkich haseł liberalnych wogóle a demokratycznych w szczególności powstał faszyzm italski i na tem podłożu znajduje on zwolenników w innych krajach Europy. Wprawdzie wódz faszyzmu twierdzi sofistycznie, że faszyzm jest demokratyczny, ale gdybyśmy mu chcieli przyznać to miano, to musielibyśmy chyba z gruntu zmienić nasze dotychczasowe pojęcia o demokratyźmie, a uznać za demokrację wszelką wogóle formę cezaryzmu, która nie uznając żadnych różnic i przywilejów klasowych, sprowadza wszystkich obywateli do jednakowego poziomu sług jednostki czy też państwa. Z tego punktu widzenia możnaby uznać za demokrację nawet Rzym cesarski po nadaniu przez Karakallę obywatelstwa rzymskiego wszystkim mieszkańcom państwa. Byłby to jednak rzeczywiście bezsprzeczny sofizmat, za sofizmat uznać też należy twierdzenie o demokratyczności faszyzmu, bo nie odgrywa tu zasadniczej roli kwestja, czy cezaryzm koncentruje się w jednostce, czy też w znaczniejszej grupie, która pod wodzą jednostki organizuje resztę narodu według swej woli; ważnem jest natomiast to, że w obu wypadkach ta reszta jest obezwartościowaną pod względem politycznym i ulega przymusowi, nie zaś zasadzie, co wyklucza samo przez się wszelką myśl o demokracji. Zdanie Mussoliniego o demokratyczności faszyzmu mogłoby mieć jeszcze pewne podstawy, gdyby nastąpiło rzeczywiście przeobrażenie psychiki ludu w sensie

niezbędnym dla faszyzmu, i naród włoski stał się w pewnym stopniu podobnym do rzymskiego z pierwszych wieków republiki, ale wówczas cała organizacja faszystowska stałaby się już zbędną i naród włoski potrafiłby samorzutnie na wzór starorzymskiego wytworzyć silną władzę, będącą wytworem jego ducha. Ale są to wszystko mrzonki jedynie, i dlatego też w ustroju faszystowskim trzeba widzieć to tylko, czem on jest właściwie, to jest nadzwyczajne wzmocnienie egzekutywy przez rządy oligarchicznej grupy, która potrafiła się ukonstytuować pod wodzą Mussoliniego i następnie narzucić swą wolę reszcie narodu.

W dalszym ciągu pozostaje nam dać odpowiedź na pytanie, czy faszyzm jest rzeczywiście jakimś nawskroś oryginalnym tworem, jakiemś wprost nowem objawieniem w zakresie państwowości, jak twierdzą zapaleni jego zwolennicy, czy też stanowi on dalszy etap rozwoju pewnych kierunków życia państwowego z poprzednich czasów i gdzie w takim razie należy szukać źródeł jego. Już przedtem zaznaczyliśmy, że zarówno w zakresie życia moralnego wogóle, jak i państwowego w szczególności nie są do pomyślenia żadne nowe odkrycia, żadne nowe objawienia, które byłyby w stanie przeobrazić z gruntu życie społeczne i państwowe, a życie to, by rozwijać się normalnie, musi być budowane na niezłomnych prawach moralnych, założonych u podstaw świata, w swych zaś odchyleniach od normalnego rozwoju nie może ono w każdym razie zasadniczo odchylać się od nielicznych wzorów, danych już nam przez historję. Dlatego też w faszyźmie nie możemy odnaleźć żadnych nowych zasad, któreby nie były już znane dawniej, a system faszystowski określiliśmy poprzednio jako próbę nawrotu do wzorów państwowości antycznej świata zachodniego, która źródło przymusu i solidaryzmu znajdowała w idei narodu, jako jednostki zbiorowej. Ale dla faszyzmu nietrudno odnaleźć źródeł z niedalekiej stosunkowo przeszłości, a są niemi z jednej strony nacjonalizm, a z drugiej imperjalizm XIX wieku.

Nacjonalizm, który począł się krzewić w swej egoistycznej formie, najprzód w państwach protestanckich po reformacji, jako skutek upadku idei *Civitatis Dei*, stał się następ-

nie w XIX wieku pod wpływem rewolucji francuskiej hasłem do wyzwolenia uciemiężonych ludów z pod obcego jarzma, w miarę zaś wzrostu antagonizmów klasowych na gruncie walki pracy z kapitałem, nacjonalizm począł zdradzać pierwsze dążności do stania się w pewnym stopniu narzędziem rządzenia przez potęgowanie kultu nacji, natomiast pewne obezwartościowanie jednostki w stosunku do tejże. Nacjonalizm jednak przedwojenny zadawalał się stosunkowo skromnym celem łagodzenia w pewnym stopniu waśni klasowych drogą przeciwstawiania własnego narodu, jako całości, innym otaczającym go narodom, z któremi musi konkurować o egzystencję, nie dążył natomiast jeszcze do organizacji narodu, jako jednostki zbiorowej, po pierwsze ze względu na istniejącą jeszcze w wielu państwach dość silną zasadę hierarchji nadzmysłowej, która ideę narodu i państwa łączyła po części z osobą monarchy, lub nie dyskredytowaną jeszcze zasadę demokratyzmu, a powtóre ze względu na to, że wzrost ogólnego dobrobytu nie czynił jeszcze aktualną kwestję takiej organizacji. Dopiero wojna światowa przez ostateczne usunięcie zasady hierarchji nadzmysłowej z areny życia państwowego w połączeniu z dyskredytowaniem demokratyzmu i pauperyzacją szerszych warstw ludności, uczyniła aktualną kwestję wyzyskania nacjonalizmu, jako jedynego jeszcze moralnego waloru, który może nadać podstawę i sankcję przymusowi; to też od czasu tej wojny na arenie życia politycznego pojawia się już skrajny nacjonalizm rozmaitych odcieni, stawiający odrębny naród na piedestale, jako najwyższą kategorję, jako najwyższe dobro świata. Faszyzm jest przedewszystkiem takim skrajnym nacjonalizmem urzeczywistnionym na terenie Italji, dzięki przypadkowemu zespoleniu z cezaryzmem, który posiada odpowiednie podstawy w psychice narodu własnego; widzieć zaś w tym systemie jakieś nadzwyczajne walory, coś w rodzaju nowego objawienia w dziedzinie życia państwowego, mogą chyba tylko ludzie, albo doreszty zmęczeni nietrwałością rządów demokratycznych i niepewnością jutra, albo też ludzie, świadomie aprobujący obezwartościowanie jednostki zgodnie ze swym antychrześcijańskim i materjalistycznym światopoglądem.

Drugą przejawiającą się nazewnątrz stroną faszyzmu jest

imperjalizm, w okres którego wstępuje obecnie Italja. Imperjalizm ten jest odpowiednikiem tylu innych poprzednich imperjalizmów, które przewijają się na arenie świata w XIX wieku. Widzieliśmy ongiś imperjalizm cezarystycznej Francji porewolucyjnej, następnie imperjalizm Niemiec zjednoczonych, mamy przed oczyma trwający już od wieku imperjalizm W. Brytanji, obecnie mamy rodzący się imperjalizm Italji. Różnica między temi imperjalizmami polega chyba tylko na tem, że gdy imperjalizm Francji występował pod wodzą nad miarę osobowego cezara, zaś imperjalizm Germanji pod wodzą imperatora, otoczonego jeszcze nimbem pomazaństwa Bożego, a imperjalizm W. Brytanji pod kierownictwem klasy lordów, a następnie i burżuazji, imperjalizm Italji współczesnej, podobnie do imperjalizmu Rosji sowieckiej, występuje jakby pod egidą kolektywnej, napozór bezosobowej władzy, zgodnie z bezosobowym duchem naszej epoki.

Dla charakterystyki powstającego imperjalizmu italskiego wystarczy przytoczyć następujący ustęp z cytowanej już poprzednio mowy, którą Mussolini wygłosił w izbie deputowanych 25 maja 1927 r.: „W połowie XX wieku ma być Italja o 60 miljonach ludności. Za lat 15 będzie ona mogła zmobilizować pięć miljonów ludzi. Aeroplany italskie zasłonią blask słońca. Wtedy będziemy mogli zjednać posłuch naszemu głosowi i uznanie naszych praw. Nastąpi to między 1935 a 1940 r. Muszę sobie zapewnić ster nad narodem włoskim na przeciąg lat 10—15".

Pomijając już samą pompatyczność tego ustępu, musimy przyznać, że wyziera z niego niczem nieprzykryty imperjalizm, który nie umie czy nie chce się maskować. W zgodzie z tą mową prasa faszystowska wykazuje już całkiem wyraźnie, w jaką stronę skierowane są aspiracje włoskie. Tak między innymi wzmiankowany powyżej P. Coppola pisze: „Sycylja jest mostem przerzuconym przez morze Śródziemne ku naszemu imperjum kolonjalnemu. Szerokie ziemie czekają na wybrzeżach afrykańskich na pojawienie się nowych legjonów rzymskich". Zaś w *Roma fascista* znajdujemy następujący ustęp: „Jeśliby naród francuski był skazany nieodwołalnie na wymarcie, to mógłby znaleźć pociechę, że konać będzie w tych samych nieśmiertelnych ramionach,

które ukołysały go w dzieciństwie... zostałby wchłonięty w łono macierzyste Rzymu". Jak widzimy, imperjalizm italski, zainicjowany przez faszyzm, nie różni się niczem od znanych nam poprzednio z historji imperjalizmów, a wobec tego swoiście wygląda ta misja dziejowa, nałożona na narody o starej kulturze, misja, o której tak szumnie prawi faszyzm przez usta prof. Rocco. Jest ona tylko płaszczykiem, przykrywającym najzwyczajniejsze w świecie imperjalistyczne cele, których widzieliśmy już tyle od początku dziejów. Wszystko to już było, i napróżno faszyzm sili się tworzyć pozory nowości i oryginalności pod tym względem.

Aby być sprawiedliwymi musimy jednak przyznać, że obecny imperjalizm włoski zda się posiadać podstawy w istniejących warunkach ekonomicznych Italji, która jest nad miarę przeludnioną i dla której sprawa ekspanzji terytorjalnej jest kwestją bytu, szczególnie w związku z zamknięciem emigracji do Stanów Zjednoczooych. Z tego punktu widzenia rodzący się imperjalizm włoski należy uważać za więcej usprawiedliwiony od wszystkich poprzednich, nie należy tylko łudzić się co do losu, który go ostatecznie oczekuje; historja bowiem stwierdza niezbicie, że udziałem wszelkich imperjalizmów jest katastrofa wcześniej lub później, z wyjątkiem chyba wypadków nadzwyczajnej misji dziejowej, jaką nam wykazuje jedynie Rzym antyczny. Zjawisko to stoi w związku z istnieniem nieubłaganego prawa dziejowego, że żaden naród nie może stale wzrastać w potęgę przez gwałt popełniony nad innemi narodami, i że ludzkość, jako całość, wzrastać może trwale w dobrobyt i potęgę tylko na gruncie solidarności ogólnoludzkiej. Rodzący się imperjalizm włoski uważać wprawdzie należy za usprawiedliwiony z punktu widzenia istniejących stosunków, to znaczy sytuacji gospodarczej narodu włoskiego, ale fatum dziejowe nie liczy się z interesami odrębnych nacyj, bo dla niego znaczenie posiada tylko ludzkość, jako całość, wszelki zaś imperjalizm jest wrogiem ludzkości, ponieważ podkopuje w ostatecznym rezultacie korzenie jej bytu przez potęgowanie rozdźwięków narodowych, co jest szczególnie niebezpiecznem w obecnych czasach, gdy ważą się losy między

zdechrystjanizowaną demokracją współczesną a wyraźnie antychrześcijańskim i antydemokratycznym bolszewizmem.

Po zanalizowaniu faszyzmu ze wszystkich możliwych stron, określimy obecnie system ten pod względem wewnętrznym, jako dążenie do odbudowy antycznego typu państwa narodowego przez skoncentrowanie suwerenności państwa w egzekutywie wyłącznie wyłonionej z partji faszystowskiej, przy jednoczesnem ujęciu reszty narodu w karby organizacji zawodowej pod sztandarem kultu nacji, jako najwyższego dobra, zaś pod względem zewnętrznym określimy faszyzm, jako przejaw rodzącego się imperjalizmu włoskiego, który marzy, być może, w głębi duszy o zmartwychwstaniu cesarstwa.

Poświęciłem stosunkowo dużo miejsca rozważaniom nad faszyzmem, albowiem ustrój ten stawia na widowni świata pewien zrealizowany już typ państwa nacjonalistycznego, do którego w głębi duszy wzdycha tylu nacjonalistów innych krajów, nie chcących zrozumieć, że współczesny nacjonalizm włoski zawdzięcza zrealizowanie swych dążeń jedynie oparciu się o cezaryzm, który ma właściwie dopiero dokonać przeobrażenia i organizacji nacji. Nie widzą przytem zwolennicy faszyzmu ciemnych stron tego systemu, do których należy przedewszystkiem to, że jest on właściwie grą *va banque*, ostatnią stawką, ostatnią próbą ratowania państwa przed bolszewizmem. Faszyzm mógł być smutną koniecznością dla narodu italskiego, nie przesądzamy tej kwestji, ale dążyć do przeszczepienia tego systemu na teren innych krajów, gdzie istnieje jeszcze możliwość naprawy demokracji, to znaczy świadomie dążyć do obniżenia typu państwa, do cofnięcia go wstecz ku niższym formom.

Faszyzm, jak już zaznaczyliśmy poprzednio, jest właściwie stawką na zmianę psychologji mas ludowych. Odrzucił on ostatecznie zasadę hierarchji nadzmysłowej, czyniąc króla tylko reprezentantem państwa, statystą jedynie, otoczonym pewną pompą, jak było ongiś w Japonji za czasów Szoganatu. Nie doszedł on do ostatecznej konsekwencji, jaką z tego należałoby wyciągnąć, to znaczy nie skasował zupełnie władzy królewskiej, ale fakt ten należy przypisać z jednej strony ostrożności samego Mussoliniego, który nie

chciał dyskredytywać od początku faszyzmu przez gwałt, popełniony nad zasłużoną dla kraju i popularną dynastją, a z drugiej strony, być może, podświadomemu poczuciu, że nie należy ostatecznie palić mostów za sobą i odcinać zupełnie możności odwrotu w razie załamania się faszyzmu. Również i demokratyzmowi, uosobionemu w parlamentaryźmie, pozostawił faszyzm zaledwie część dawnego życia, i więcej, niż wątpliwem jest, by obce te zasady, to jest zasada hierarchji nadzmysłowej i zasada demokratyzmu zdołały powrócić ponownie do życia i zatrzymać państwo włoskie nad przepaścią w razie załamania się systemu faszystowskiego. Zniweczenie ostateczne obu tych zasad i próba oparcia państwa na nowej zasadzie, która może nabrać trwalszej wartości tylko w razie odpowiedniej zmiany psychiki ludowej, co jest więcej niż problematycznem, rewolucję tę uważać należy za faktyczne zbliżenie państwa włoskiego ku otchłani bolszewickeij, chociaż stwarza się pozory oddalenia go od niej. Postaram się obecnie bliżej uzasadnić to twierdzenie.

W obecnej powojennej epoce uderza w oczy przedewszystkiem groźny objaw zatracenia przez większość ludzi swej indywidualności w znaczeniu chrześcijańskiem tego słowa, miejsce której zajmuje brutalny, zwierzęcy egoizm, spotęgowany do niebywałych rozmiarów, a przejawiający się w nienormalnym kulcie własnej osoby. Jednocześnie z tem świadomem potęgowaniem się egoizmu poprzez świat cały kroczy podświadomy proces stopniowego zakuwania jednostki w kajdany kolektywu. Jest to zresztą zjawisko zupełnie naturalne, albowiem dla ludzkości możliwe są w zasadzie dwie tylko drogi: albo uznanie zasad indywidualizmu chrześcijańskiego, doprowadzającego do negacji brutalnego egoizmu i do oparcia współżycia ludzi na harmonji, albo też uznanie zasad indywidualizmu nacjonalistycznego, czyli właściwie egoizmu, który doprowadzić musi ostatecznie do upadku prawdziwego indywidualizmu, a wraz z tem i do podświadomego roztworzenia jednostki w kolektywie, jakim się staje wówczas naród według koncepcji nacjonalistycznej, a ludzkość według koncepcji bolszewickiej. Wszystkie objawy tego procesu roztwarzania się współczesnej egoistycznej jednostki

we wszechwładnym kolektywie mamy już obecnie przed oczyma, i proces ten możemy już prześledzić we wszystkich szczegółach współczesnego życia, a więc przedewszystkiem w zaznaczającej się ogólnej niechęci do demokratyzmu, co nie jest tylko wynikiem defektów tego systemu, jakby się mogło wydawać na pierwszy rzut oka, w niesłychanym dotychczas niewolnictwie mody, przyjmowaniu ze ślepą uległością pojawiających się niewiadomo skąd najbezmyślniejszych tańców i zwyczajów, w doprowadzonej wprost do jakiegoś obłędu manji sportowej, będącej przeważnie objawem ślepego naśladownictwa i chęci zapomnienia o swej jaźni wobec jej pustki, i wreszcie w ogólnem dążeniu do militaryzacji szerokich warstw ludowych.

Czem się da wytłumaczyć ten zaznaczający się wszędzie pęd ku militaryzacji? Pęd ten przejawia się najjaskrawiej w Rosji sowieckiej, i tu jest on wytworem z jednej strony świadomej dążności rządzącej bandy do ostatecznego zmechanizowania ludności, do ostatecznego przeobrażenia jej w kolektyw, pochłaniający zupełnie odrębną jednostkę ludzką, a z drugiej strony dążności do wytworzenia możliwie silnego taranu dla rozbicia istniejących państw burżuazyjnych. Militaryzacja kraju i wychowania przeprowadza się również na szerszą skalę w Italji faszystowskiej, i tu też cel jej jest jasny, albowiem państwo to przeobraża się również w kolektyw, chociaż na inną modłę, niźli Rosja sowiecka. Ale czem wytłumaczyć analogiczne tendencje w społeczeństwach, pozostających jeszcze z imienia demokratycznemi? Tu tendencje te można uznać jedynie za podświadome dążenie mas do przeobrażenia się również w kolektyw mechaniczny, czemu najlepiej może służyć ogólna militaryzacja nacji. Nie może bowiem wyjaśnieniem tego zjawiska służyć obawa przed nową wojną, gdyż obawa przed nią była również niemniejszą dawniej, jednakże nie było wówczas mowy o militaryzacji nacji, gdyż nacja nie przeistaczała się jeszcze wówczas w kolektyw, a proces ten zaczął się wyraźnie zaznaczać dopiero po ostatniej wojnie światowej. Na podstawie powyższych wywodów dochodzimy do wniosku, że społeczeństwa współczesne stają się coraz więcej zbiorowiskiem, zdolnem do przeistoczenia się w jednostkę zbiorową i do

akceptowania systemu państwowego, opartego na nieusankcjonowanym przymusie, dlatego też wszelki ustrój, który może sprzyjać rozwojowi i przyspieszeniu tego procesu, należy uważać za skrajnie niebezpieczny, jako przygotowujący grunt pod niwelację bolszewicką.

Zasadniczą cechę bolszewizmu stanowi, jak wiemy, świadome i planowe obezwartościowanie jednostki we wszystkich dziedzinach życia, co w życiu państwowem znajduje swój wyraz w oparciu państwa na niczem nieusankcjonowanym przymusie. Mieszkańcy państwa bolszewickiego dzielą się wprawdzie na rządzących i rządzonych tak, jak to ma miejsce wogóle w każdym ustroju państwowym, opartym na przymusie, ale podział ten przedewszystkiem nie posiada żadnej sankcji, a następnie charakter jego jest zupełnie bezosobowy, albowiem selekcja do grupy rządzącej nietylko nie odbywa się na zasadzie jakich bądź kwalifikacyj indywidualnych, ale odwrotnie podstawowym warunkiem wejścia do tej grupy jest wyrzeczenie się indywidualności, uznanie natomiast władztwa ateistycznego i bezosobowego kolektywu nad jednostką ludzką. Dla bolszewizmu kolektywem tym jest ludzkość cała, zbuntowana przeciw Bogu i negująca samo Jego istnienie, a uznająca siebie za najwyższą, ostateczną kategorję świata, w której roztwarza się zupełnie odrębna jednostka ludzka. Koncepcja ta, opierająca się i wywodząca się z materjalistyczno-monistycznego ujęcia świata, jest zupełną antytezą chrześcijańskiej koncepcji, według której celem świata jest dobrowolna, harmonijna łączność jednostek między sobą i z Bogiem osobowym. Każda jednostka posiada tu swoją odrębną, niezależną wartość, a celem historji świata według pojęć klasycznego średniowiecza, które najgłębiej ujęło ideały chrześcijaństwa, miało być połączenie ziemi z niebem, utworzenie państwa idealnego, wiecznego, *Civitatis Dei,* opartego na zgodzie i harmonji universalnej.

Ludzkość współczesna odbiega coraz to dalej od tych ideałów, by dojść w bolszewiźmie do ostatecznego odrzucenia i podeptania ich. Dlatego też w bolszewiźmie niema mowy o żadnej harmonji i dlatego też bolszewizm czuje taką nieprzepartą niechęć i nienawiść nietylko już do chrześcijaństwa, ale wogóle nawet do wszelkiego systemu współ-

życia ludzkiego, który chociaż w pewnym stopniu opiera się na harmonji, jak naprzykład demokracja. W bolszewiźmie natomiast istnieje zupełnie przypadkowy, bezosobowy, a mechaniczny podział na rządzących i rządzonych, podłożem dla którego muszą być dechrystjanizowane i dezorjentowane masy, pozbawione poczucia swej indywidualności nietylko już w znaczeniu transcendentalnem, ale w znaczeniu ziemskiem, demokratycznem.

Wszelki więc system rządów, który sprzyja i przyśpiesza dezorjentację polityczną mas i przeobrażenie ich w kolektyw, przyspiesza tem samem proces bolszewizacji. Już przeto wszelka forma dyktatury jednostki jest niebezpieczną pod tym względem, albowiem potęguje dezorganizację mas i przyzwyczaja je stopniowo do akceptowania systemu rządów, opartego na nieusankcjonowanym przymusie, ale stokroć niebezpieczniejszym pod tym względem jest faszyzm. Stara się on wprawdzie nadać sankcję wywieranemu przez się przymusowi, ale nie może osiągnąć tego bez zasadniczej zmiany psychiki mas ludowych i dlatego też obecny podział na rządzących i rządzonych w ustroju faszystowskim pozbawiony jest jeszcze sankcji w duszy ludu. Poza tem w dyktaturze faszystowskiej tkwi niebezpieczeństwo, którego nie wytwarza dyktatura jednostki. Dyktator współczesny nie nie dąży bowiem w zasadzie do zniwelowania jednostki na rzecz kolektywu, pretenduje natomiast tylko do utworzenia czasowej władzy ponadklasowej, któraby mogła dokonać niezbędnych reform, jakich nie jest w stanie przeprowadzić władza demokratyczna, poczem w zasadzie państwo ma ponownie wracać na tory demokratyczne. Inaczej się rzecz przedstawia w faszyźmie. Tu władza dąży planowo do wykorzenienia idej demokratycznych z umysłowości obywateli, planowo ugruntowuje zasadę bezosobowości w życiu w celu przeistoczenia państwa w jednostkę zbiorową, której kult ma się stać twałą podstawą rządów, jednem słowem faszyzm prowadzi niebezpieczną grę, niwecząc ostatecznie resztki demokratyzmu i monarchizmu, przez co wytwarza się podłoże, na którem po załamaniu się obecnego ustroju, rozwielmożnić się może jedynie kolektyw bolszewicki, i dlatego też