PRZEGLĄD POWSZECHNY

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

ROK XLV. Tom 177.

STYCZEŃ — LUTY — MARZEC

1928

KRAKÓW
DRUKARNIA „PRZEGLĄDU POWSZECHNEGO"

SPIS RZECZY NA KOŃCU TOMU.

Piękno ideałów rycerskich a dążenia katolickiego pacyfizmu.

Można nie podzielać a nawet nie rozumieć znanego entuzjazmu dla wojny wielkiego autora „Petersburskich Wieczorów", ale nie da się zaprzeczyć, że w samej walce orężnej oraz w wewnętrznych i zewnętrznych jej okolicznościach tkwi potężny urok, który po wszystkie czasy niesłychanie żywo i głęboko do serc ludzkich przemawiał. Któż zliczy tych wszystkich mistrzów słowa lub pędzla i dłuta, którym wojna dostarczyła natchnienia do najwspanialszych pomników nieśmiertelnego piękna? Kto zda sobie sprawę, jak dalece język wojennego dzieła wzbogacił skarbiec tych symbolów i przenośni, jakiemi posługują się wszystkie ludzkie mowy, nawet wtedy, gdy zwracają się w modlitwie do swego Stwórcy, albo gdy w Piśmie świętem lub liturgji wyrażają najwyższe tajemnice objawionej prawdy? Kto wreszcie oceni, ile pięknych, zdrowych, szlachetnych porywów wywołała idea boju w duszach ludzkich, począwszy od tych chłopców nieletnich, co z rozkoszą bawią się w żołnierzy, skończywszy na owych ogromnych bohaterach każdego narodu, z których wielu odczuwało to, co o Judzie i o braciach jego opowiadają Księgi Machabejskie, że „walczyli walkę Izraela z weselem".

W jakimże więc stosunku stoi to niezaprzeczone piękno wojny do owego ideału powszechnego pokoju, który zdobywa sobie dzisiaj coraz ogólniejsze uznanie? Czy między temi dwoma światami uczuć i dążeń leży zupełne i nie dające się niczem złagodzić przeciwieństwo? Czy zaliczając się

do zwolenników stałego pokoju, trzeba koniecznie wszystkie przeszłe wojny, nie wyłączając wypraw krzyżowych, piętnować jako zbrodnie i starać się zatrzeć wszystkie ślady, jakie pod wpływem tych „zbrodni" zachowały się dotąd w mowie, pojęciach, zwyczajach i całej ogólnoludzkiej kulturze?

Zagadnienia te są bardzo aktualne i rozwiązywane bardzo rozmaicie. Są tacy, co istotnie wszelkie wojny, jakich pamięć zachowały dzieje, obkładają uroczystą klątwą, jako wołające o pomstę występki przeciw Bogu i najwyższym ludzkim wartościom. Inni przeciwnie upatrują, nie w wojnie samej, ale w psychice, która w pewnych wypadkach wojnę dopuszcza, coś tak pięknego i zdrowego i tak blisko spowinowaconego z chrześcijaństwem, że nie mogą się pozbyć głębokiej nieufności względem wszelkiego pacyfizmu, posądzając go o ukryte schlebianie masońskiemu kultowi doczesności i człowieka.

Chcąc tę kwestję do gruntu wyświetlić, trzeba najpierw poddać dokładniejszej analizie oba te tak różne rodzaje piękna, które bezsprzecznie cechują i wojnę i pokój, aby potem, zestawiwszy je ze sobą, bezstronnie osądzić, które z nich ma większą doniosłość dla prawdziwej życia ludzkiego kultury.

Pomimo wszystko czem współczesny sposób wojowania osłabił urok dawnych rycerskich bojów, pomimo niewymownie okropnych fizycznych i moralnych nieszczęść, które dzisiejszym wśród narodów orężnym rozprawom nieodłącznie towarzyszą, w wojnie, jako takiej zostały przecież rzeczy nietylko wielkie, ale wysokim rodzajem duchowego piękna wprost prześliczne. A mówiąc to nie myślimy wyłącznie o wspaniałym bezwątpienia widoku samego napięcia i zmagania się olbrzymich sił, a tem mniej o tajemnych zamiarach, które Bóg przez wojenne katastrofy w dziejach ludzi i narodów przeprowadza. To, co stanowi samą istotę piękna właściwego wojnie, to jest ta cudowna rzecz, jaką jest ofiara, składana w imię wysokich ideałów. Czy bowiem rozgrywa się ona otwartą, jednodniową bitwą „na polu chwały", czy wielomiesięcznem cierpieniem w gehennie okopów i strzeleckich rowów, czy narzędziem jej jest koncerz i kopja husarska, czy kulomiot i bomba i zdradziecka fala trującego gazu — wojna jest zawsze ogromną sumą wspaniałych po-

święceń. Bo te tysiące i miljony ludzi, które rozkaz władców przeciw sobie uzbraja, mniej lub więcej chętnie i świadomie, ale w gruncie przecież wypełniają w pewnej mierze to, że „miłości większej nikt nie ma nad tę, by duszę swoją kładł za przyjacioły swoje" i stwierdzają głośno tą swoją ofiarą ową podstawową prawdę wszelkiej duchowej kultury, że są na świecie dobra wyższe i cenniejsze niż zdrowie i życie. Można wojnę nie wiem jak zeszpecić i znieprawić, czyto przez sposób jej prowadzenia, czy przez odnoszenie jej do poziomych, materjalistycznych celów, ale tego zasadniczego piękna nikt nigdy jej nie zaprzeczy i nie odejmie.

I z tego środkowego jasnego punktu pada blask na inne rzeczy, które do wojny należą, przedewszystkiem na to przygotowanie do niej, jakiem jest żołnierskie życie. Młody, nieprzeżarty jeszcze cynizmem Anatol France pisał najsłuszniej: *Il y a sous les armes une grande dignité de vie. Le devoir y est clair et d'autant mieux déterminé que ce n'est pas le raisonnement qui le détermine. Il faut être prêtre ou soldat, pour ne pas connaître les angoisses du doute.*[1]) Istotnie życie żołnierza to posłuch, to dyscyplina, to ład, to prostolinijność, to idąca z tem wszystkiem w parze całkowitość, odwaga i duchowa tężyzna. Żołnierz nie rozumuje, nie gubi się w analizie, nie politykuje, tylko idzie najjaśniej wytkniętą drogą pełnienia rozkazu. I skutkiem tego wyrabia się w nim ta prosta, piękna służbistość, która już setnikowi w ewangelji kładła na usta te śliczne słowa, że „i ja jestem człowiek pod władzą postanowiony, mający pod sobą żołnierze i mówię temu: idź a idzie a drugiemu: przyjdź i przychodzi". A ponieważ to poczucie zależności i służby jest jakby stosem pacierzowym całej moralności, nierzadko się zdarza, że prawdziwie żołnierski duch staje się podstawą i stróżem rzeczywistej cnoty. Oczywiście, że w tym, jak we wszystkich innych zawodach, nie brak przykładów przeróżnych słabości i zboczeń, ale jest to stosunkowo dość częste zjawisko, że pod mundurem żołnierskim bije serce szczere, prawe, pokorne, nie miłujące siebie, a bardzo rzadko zupełnie zepsute. Nie potrzeba tu sięgać aż do Zawiszów i Bayardów,

[1]) Le livre de mon ami. Ed. 6. p. 69.

do Żółkiewskich i Czarnieckich. Jeszcze w czasie ostatniej niezapomnianej wojny na wszystkich frontach były tysiące takich, o których można było powtórzyć słowa starej piosenki o „rycerzu prostym“:

Na gołej ziemi spał bez kobierca.
Bił się i modlił z całego serca.

Le Voyage d'un centurion i *L'Appel aux armes* Psicharego są tej żołnierskiej cnoty i pobożności śliczną ilustracją.

Bo i ta rzecz, lubo napozór nieprawdopodobna, ale niewątpliwie prawdziwa, że w tym człowieku, co roznosi śmierć i rozdaje rany, o ile jest prawdziwym żołnierzem, nietylko niema okrucieństwa, ale niema zazwyczaj ani trochę mściwości i osobistej nienawiści. Co po potyczce w Soplicowie mówi ten Rykow, któremu całe niemal życie zeszło na jednem paśmie wojen

A skądby się w człowieku tyle złości wzięło
Gniewać się o przegraną?

to wyjęte jest wprost z życia. Żołnierz przeważnie nie myśli o tem, że zabija, a raczej patrzy na tę konieczność swego zawodu pod takim kątem widzenia, że śmierć, jaką zadaje, przestaje być zabójstwem i wogóle traci charakter osobiście przedsięwziętego i dokonanego na jednostce czynu. Ostatnia wojna znów nauczyła na setkach przykładów, jak często można było natrafić wśród zbrojnych szeregów na serca nietylko dobre, ale miękkie i tkliwe, prawdziwie dziecięce.

Żeby zdać sobie sprawę, co wojna dała całej ludzkości, trzebaby sięgnąć głęboko i szeroko w dziedziny moralności i innych form duchowego życia, sztuki, ogólnej kultury, opatrznościowego kierownictwa dziejów. Wojna wykołysała Dawida i nastroiła lutnię Homera; wojna wyciosała z jednego głazu to przedziwne zjawisko historyczne, które nazywa się Rzymem, z jego mową, prawem i duchem; wojna zburzyła partykularyzm starożytnych narodów i utorowała drogę podbojom chrześcijańskim; wojna stworzyła we wszystkich narodach postacie bohaterów, którzy dla całych pokoleń byli przedmiotem podziwu oraz potężną pobudką do szlachetnego natężania sił duszy i ciała; wojna, jak burze i wichry w przyrodzie, czyściła i odświeżała atmosferę świata, usuwała bakterje gnilne i przecinała tworzące się wrzody, otrząsała

ludzkość z prozy poziomego filisterstwa lub bezczynnego, demoralizującego używania.

Ale jeżeli po wszystkie czasy pośrednio lub bezpośrednio przynosiła wojna ludzkości bardzo wielkie korzyści, to przedewszystkiem w tej porze, w której pod ożywczem tchnieniem chrześcijaństwa zrodziło się właściwe rycerstwo. Kiedy pewnego razu mądremu cudzoziemcowi, dobrze znającemu Rosję, postawiono pytanie, jak się to dzieje, że wśród szlachty rosyjskiej tak mało poczucia godności i podniosłości ducha, *Que voulez vous?* brzmiała krótka odpowiedź, *ils n'ont pas eu les croisades.* I w rzeczy samej trudno powiedzieć, jak głęboko, jak wysoce uszlachetniająco wpłynęły wieki rycerskie na całą kulturę ludów zachodnich. One podniosły do niewidzianych przedtem wyżyn osobowość ludzką i poczucie odpowiedzialności za własne czyny; one nieomal stworzyły tak głęboko chrześcijańskie i w moralnej organizacji człowieka tak niesłychanie doniosłe, poczucie honoru; one stosunkom towarzyskim nadały formy wysokiej ogłady; one niezmiernie podźwignęły stanowisko kobiety i rozwinęły szacunek dla biednych i słabych; one — czytajmy tylko pierwszy tom Historji Rewolucji Taine'a — położyły podwaliny całej nowoczesnej cywilizacji.

W tym też czasie dokonało się owo, w pewnem znaczeniu i w pewnych rozmiarach, niezaprzeczone spowinowacenie czy skojarzenie miecza i krzyża. Jak cały feudalny porządek przesiąknięty był od góry do dołu chrześcijaństwem, tak jeden z najgłówniejszych tego porządku czynników, stan, a bardziej jeszcze duch rycerski nie mógł nie mieć udziału w rozlanym wszędzie blasku nadprzyrodzonego uświęcenia. Kościół błogosławił oręże i uzupełniał przez swe obrzędy świecki akt rycerskiego pasowania; on poświęcał sztandary i pozwalał wyrażać na nich święte wizerunki i imiona; on modlił się za walczących i w progach swych świątyń śpiewał po odniesionem zwycięstwie dziękczynne *Te Deum;* on żył i najściślej współczuł z całem tem społeczeństwem wieków średnich, które modliło się wprawdzie po kościołach: „Od powietrza, głodu, ognia i wojny", ale mimo to uważało orężną walkę za rzecz nietylko w pewnej mierze potrzebną, ale nawet pożądaną i chlubną.

I Kościół ją za taką mógł wówczas uważać i uważał, patrząc na nią głównie jako na niezastąpiony niczem środek do wyższych celów, jako na ostateczny środek obrony praw słabszych i wogóle sprawiedliwości, obrony chrześcijaństwa przeciw zalewowi pogańskiemu. I jeszcze z jednego powodu ideał chrześcijański tak się splótł z ideałem rycerskim: mianowicie ponieważ między jednym a drugim jest wiele podobieństw i punktów stycznych. I tu i tam swojego rodzaju walka, wymagająca wiele hartu i poświęcenia; i tu i tam pogarda śmierci i lekceważenie cierpień dla miłości dóbr wyższych; i tu i tam cały szereg podobnych nastrojów, które znajdują sobie wyraz w niezmiernie zbliżonych obrazach i symbolach. Gdy się patrzy w duchu na przecudną wizję Wyspiańskiego w katedrze w Chartres albo na niezrównany nagrobek rycerza w Rawennie dłuta Gindarella Gindarelli, czuje się, że ci słudzy miecza, co pomnikami swojemi zapełnili średniowieczne świątynie, byli nieomal hierarchicznymi sługami Kościoła i że każdy z nich, łącząc w jedno żołnierską i chrześcijańską cnotę

bił się i modlił z całego serca.

Kiedy umysły wychowane na tradycji tych rycerskich pojęć i usiłowań spotykają się z propagandą dzisiejszego pacyfizmu, wydaje im się nieraz, że cała ta tendencja jes jedną jeszcze formą naporu demokratycznych idej na stare i święte w ich oczach „okopy św. Trójcy". Uspokojenie świata uważają nietylko za mrzonkę, która się nigdy nie może ziścić, ale nawet za mrzonkę zupełnie szkodliwą, bo przeciwną zdrowemu ułożeniu stosunków ludzkich. „Wy sami nie wiecie — taki sąd nieraz słyszeć się daje — jak dalece wasz bezwzględny wstręt do wojny przeciwny jest duchowi, którym po wszystkie czasy oddychało chrześcijaństwo". Niedarmo przecież głośny Antychryst Benson'a występuje na widowni jako rzecznik i sprawca wiecznego pokoju!

Naszkicowaliśmy pokrótce piękne i zdrowe strony tej wielkiej rzeczy, jaką jest wojna, trzeba zkolei przejść do oceny tego ideału, który przyświeca dążeniom zdecydowanych jej wrogów. Zanim jednak poddamy go bliższej i dokładniejszej analizie, wypada nam zrobić ważne i głębokie

rozróżnienie. Jest mianowicie pacyfizm i pacyfizm. Są ludzie, co dlatego tylko radziby usunąć z dziejów świata wszelkie orężne rozprawy, że każdy ból i cierpienie a tem bardziej śmierć uważają za największe zło, owszem za jedyne zło godne tej nazwy. Ludzie ci nie uznają dla człowieka innego szczęścia poza doczesnym dobrobytem, dlatego radziby wyrzucić zupełnie za nawias możliwości społecznych te krwawe porachunki państw i ludów, które zwykły tak potężnie wstrząsać ogólnym dobrobytem i spokojny bieg codziennego życia gwałtownie zakłócać. Wzgląd na dobra i ideały narodów jako takich nie wchodzi dla nich w rachubę, bo równoległe z dążnością do powszechnej pacyfikacji chcieliby wymazać z karty świata wszelkie granice i połączyć wszystko czyto pod czerwonym sztandarem internacjonału, czy w formie jakichś stanów, nietylko ekonomicznie, ale i politycznie zjednoczonych. Jako motyw do pracy w powyższych kierunkach — bo ideologji wyższej tu niema — wysuwa się względy bądź sentymentalnej, bądź ogólno-humanitarnej natury, bądź wreszcie zasady i poglądy dobrze znane z socjalistycznych naukowo-literackich produkcyj.

Że tego rodzaju pacyfizmu nie można zgoła brać pod rozwagę, gdzie chodzi o rzeczywiste zabezpieczenie przyszłych losów ludzkich społeczeństw, to jest chyba zupełnie oczywiste. Ta teorja jest istotnie nieziszczalną utopją, bo w sferze materjalnych wielkości, w jakiej ona całkowicie się zamyka, niema zgoła dostatecznych sił do zapewnienia ludzkości pożądanego pokoju. Żadnego równego a mniej więcej wystarczającego podziału dóbr doczesnych nie da się przeprowadzić, a póki tego nie da się osiągnąć, póty chciwość, zazdrość i inne namiętności, których ani uśpić się nie zdoła, ani żadnym rodzajem umiejętnego wychowania ludzi wykorzenić, do spokojnego pożycia państw i ludów nigdy nie dopuszczą.

Zresztą choćby tego rodzaju pacyfikacja świata miała jakiekolwiek widoki powodzenia, trzebaby bardzo się zastanowić, czy dobra, jakie niosłaby ze sobą, zrównoważyłyby straty, jakie niezawodnie poszłyby w jej ślady. W duszach zmarniałoby wiele przymiotów, które jeśli nie z wojny, to z ducha wojennego się rodzą; wskutek braku podniet nie

rozwinęłoby się mnóstwo energij, które tylko burza zwykła pobudzać do kiełkowania; w letniej, nieruchomej atmosferze, jak w stojącej wodzie, przyszłaby smutna stagnacja myśli i dążeń, a za nią wieloraka zgnilizna; skurczyłaby się skala odczuć, obniżyłyby się lub zgasły ideały, jeszcze silniej niż dzisiaj wysunęłyby się na pierwszy plan życia doczesność i ziemia, z równoczesnem odwróceniem serc od dóbr wiekuistych. Po bardzo niedługim czasie trwania takiego pokoju przekonanoby się niewątpliwie, że on niesłychanie zubożył całą ludzkość pod względem duchowym, a wiadomo, że za ubóstwem duchowem musi iść i materjalny niedostatek.

Poza tym pierwszym jest jednak inny jeszcze pacyfizm, wychodzący z całkiem odmiennych założeń i dlatego w całej swej ideologji i charakterze od pierwszego bardzo różny. Stojąc na stanowisku zdecydowanie katolickiem, nie patrzy on na to życie doczesne jako na najwyższe dobro i nie łudzi się nadzieją, jakoby przez zażegnanie wojen lub przez jakiekolwiek inne środki dało się usunąć z powierzchni ziemi wszystkie nieszczęścia i niedole. I owszem, choć życzy sobie, w granicach możliwości, polepszenia bytu ludzi i ludów, w gruncie rzeczy bynajmniej nie pragnie, by świat niniejszy dał się zamienić na jakiś spokojny raj bez trosk i cierpień. Stąd też, jeśli szczerze i usilnie do tego dąży, by zamiast wojen wprowadzić inne sposoby regulowania międzynarodowych zagadnień i stosunków, nie czyni tego jedynie w imię doczesnego spokoju i dobrobytu, ale w imię innych, bezporównania wyższych ideałów.

Katolicki pacyfizm patrzy mianowicie na ludzkość jako na jeden, nietylko przyrodzonemi węzłami krwi ale przedewszystkiem nadprzyrodzonemi spojeniami łaski złączony i ustrojony organizm. Wszyscy ludzie i wszystkie narody są dla niego potomkami jednego wspólnego ojca, a nadto są, bądź w rzeczywistości, bądź przynajmniej w przeznaczeniu członkami jednej duchowej społeczności, która w tajemniczy, ale bardzo prawdziwy sposób jest ciałem Chrystusowem. A ciała tego duchem jest i powinna być miłość wzajemna, bo wszystkie członki, będąc Chrystusowemi i w pewnym rzeczywistym sensie Chrystusem, są też czemś jedne

dla drugich, podporą, uzupełnieniem, wzbogaceniem przez ścisłą i wewnętrzną przynależność. „Albowiem wiele nas jednem ciałem jesteśmy w Chrystusie, a każdy zosobna jeden drugiego członkami... a nie może rzec oko ręce: nie potrzeba mi cię, abo zasię głowa nogom: nie potrzebuję was, ale członki jedne o drugich staranie mają, iżby nie było rozerwania w ciele" (Rzym 12, 4. 5, 1 Kor. 12—27).

Otóż jakiekolwiek korzyści przynosiłaby wprost czy ubocznie wojna, ona właśnie jest tem „rozerwaniem" w jednem ciele, ona uzbraja przeciw sobie własne członki Chrystusowe, szarpie jedność, krwawi jedno i to samo duchowe ciało, burzy jego harmonję i tamuje naturalny wzrost jego i rozwój. Wojna może mieć strony nawet bardzo piękne i szlachetne, może wyrabiać niezmiernie cenne rysy charakteru i oddawać narodom wielorakie i duże korzyści, może w indywidualnem, duchowem życiu uczestników nie pozostawiać żadnej plamy moralnej, ale mimo to wszystko w jednem ciele jest zjawiskiem niepożądanem i stanem chorobliwym, który powinno się koniecznie najpierw ograniczyć, a potem zupełnie usunąć.

Ale czy jest w tych myślach coś rzeczywiście nowego i świeżego? Czy wszystkie te prawdy nie od początku chrześcijaństwa były znane, a mimo to na dzieje katolickich nawet państw i ludów składały się niezliczone prawie wojenne porachunki?

To prawda, że nauka o ścisłej łączności odkupionej przez Chrystusa ludzkiej rodziny i o płynących z tej łączności konsekwencjach jest tak stara, jak ewangelja i jak listy Apostoła narodów. Mimo to jednak pacyfizm nie waha się bynajmniej na tej właśnie nauce opierać swój program, choć tyle w nim jest zupełnie nowych i nieomal rewolucyjnych zasad. On wierzy mianowicie, że cała ekonomja chrześcijańska jest w ciągłym postępie i rozwoju, nietylko wszerz, przez coraz dalsze podboje wiary, ale przedewszystkiem w głąb, przez coraz pełniejsze rozumienie i urzeczywistnianie myśli Chrystusowych.

Że duchem ewangelji w gruncie rzeczy jest pokój i że owocem zastosowania jej zasad do społecznego życia musiałoby być powszechne uspokojenie świata, to jest zupełnie

jasne. U pierwszych pisarzy kościelnych, nawet pomijając wyraźne przesady Tertuljana i Laktancjusza, nie widać wprawdzie zasadniczego potępienia wojny, ale czuć, że nie uważają jej za zgodną z cichością i łagodnością chrześcijańską, a nawet żywią nadzieję, że dalszy rozwój idej ewangelicznych usunie ją z praw i obyczajów ludzkich. Na ziszczenie tych nadziei trzeba było czekać długo, a prawdopodobnie nawet jeszcze dzisiaj nie na całej linji spodziewać się można radykalnego zwrotu w poglądach. Ale przełom zaczyna się już dokonywać i pacyfizm stara się właśnie do tego przełomu całą siłą dopomóc.

Sądzi on, że przez długie, choć powolne działanie ewangelicznego kwasu w świecie już potrochu dojrzały umysły i serca do wyższych nad moc fizyczną, bardziej kulturalnych i bardziej duchowych sposobów rozstrzygania narodowych sporów i zatargów. Wierzy on, że jeśli dumny aforyzm, pisany niegdyś na lufach armat: *regis ultima ratio* przez długie wieki istotnie mógł mieć swe znaczenie, a nawet dobre oddawać usługi, to dzisiaj może i powinna ludzkość zdobyć się na „racje" szlachetniejszego typu, mniej zależne od zbiegu przeróżnych, materjalnych przyczyn i od gry namiętności w duszach jednostek czy narodów. Przekonany on jest wreszcie całą siłą najgłębszych zasad katolickiej filozofji moralnej, że tego rodzaju „racje" czyli maksymy prawne do słusznego rozwiązania nieporozumień między narodami rzeczywiście i s t n i e j ą w objektywnem, zdrowemu rozumowi dostępnem, przyrodzonem prawie Bożem. Pojmuje on, że sformułowanie, a zwłaszcza zastosowanie tych maksym prawnych w niejednym wypadku może być niesłychanie trudne i zawiłe, rozumie, że do wydobycia ich na światło potrzeba często ogromnej sumy wysiłków myśli i dobrej woli serc, ale n i e w i e r z y, żeby istniały sytuacje, w których nie byłoby innego sposobu pogodzenia zwaśnionych, jak bagnet i kula i gaz trujący. Gdyby bowiem było to prawdą, że na pewne zawikłania wśród narodów niema innego środka, jak rozlew krwi, to byłoby też prawdą, że w gruncie, bo chodzi tu zazwyczaj o najważniejsze i najgłębsze zagadnienia, niema już dla ludzi słuszności i prawa, ale że jedynie siła jest ostatnią instancją. A że taki pogląd

byłby grobem wiary w opatrznego i wszechmądrego Boga, uświadomionemu katolikowi trzymać się go niepodobna.

Oparty na powyższych niezłomnych przekonaniach, głosi katolicki pacyfizm, że nadszedł już czas dźwignięcia się na wyższy szczebel duchowej kultury, czas pracy nad spełnieniem tych prześlicznych i niewątpliwych proroctw, że za panowania oczekiwanego Mesjasza „przekują ludzie miecze swe na lemiesze a włócznie swe na sierpy i że nie podniesie miecza naród przeciw narodowi ani się będą ćwiczyć więcej ku bitwie" (Iz. 2, 4), że będzie mieszkał wilk z jagnięciem, a cielę i lew i owca pospołu mieszkać będą; nie będą szkodzić ani zabijać po wszystkiej górze świętej i będzie dzieło sprawiedliwości pokój i bezpieczność w odpocznieniu bogatem (Iz. 11, 6. 9. 32, 17. 18). A głosi to nie prywatną tylko powagą sympatyków pokoju, ale ustami najwyższych Pasterzy Kościoła. Bo czterech już papieży z rzędu nawoływało usilnie do tego, co z największym naciskiem niezmordowanie podnosił przez całą wielką wojnę Benedykt XV, że „miejsce materjalnej siły oręża powinna zająć moralna siła prawa i że w zatargach międzypaństwowych nie zbrojne armje rozstrzygać powinny, ale odpowiedniemi ustawami i sankcjami wyposażone trybunały".

Jeżeli ustanowienie takich trybunałów, a przez to odebranie racji bytu wszelkim wojnom jest dalszym pacyfizmu celem, to celem bliższym jest urabianie w tym kierunku opinji ogólnej. Przez stowarzyszenia, pisma, odczyty, konferencje i wszystkie możliwe środki propagandy starają się pacyfiści w najszersze koła wpoić to przekonanie, że wojna nietylko nie jest koniecznym ale nawet nie jest właściwym środkiem do rozstrzygania międzynarodowych sporów, że może i powinna ludzkość stanąć wreszcie na tym poziomie, na którym duchowe wartości w wyższej są cenie niż materjalne czynniki. A dopóki ta propaganda nie zwycięży nagromadzonych uprzedzeń i nie obali przeciwnych pokojowi różnych, fałszywych bożyszcz, starają się, gdzie tylko można, uspokajać umysły, rozpraszać nieporozumienia, tłumić lub lokalizować zarzewia niechęci między narodami, zbliżać je do siebie przez przyjacielskie spotkania, wymianę korespondencji, wreszcie wspólną modlitwę.

Że to dzieło pokoju samo przez się jest piękne i szlachetne i wysokie i duchowi Chrystusowemu jak najbardziej odpowiednie, to jest chyba rzeczą zupełnie jasną. Cóż bowiem może być większego, jak wyrywać ze serc nienawiści, jak szukać dróg do harmonijnego współżycia i współdziałania narodów, jak uczyć wyzyskiwać swe siły i zasoby, nie na wzajemne niszczenie się walką, ale na wspólne budowanie wzniosłego gmachu wspólnego dobra?

Ale jeżeli tego rodzaju akcja „pokój czyniąca" zawsze i wszędzie zasługuje na błogosławieństwo i Boga i ludzi, to dzisiaj przedewszystkiem powinna ona być w największem poszanowaniu i w największej cenie. Któż bowiem nie wie, jaką straszliwą, nieobliczalną w skutkach katastrofą byłaby przyszła wojna? Z powodu niezmiernie ścisłego splecenia ekonomicznych interesów świata musiałaby ona wciągnąć w swe odmęty wszystkie prawie narody, a skutkiem olbrzymich postępów techniki niszczenia musiałaby wywołać wprost niepojęte ruiny. Kto zliczy te miljony i miljony istnień ludzkich, które padłyby jej ofiarą? Któż zmierzy rozległość i głębię straszliwego, przez nią wywołanego zniszczenia? Kto oceni zawrotne w swych rozmiarach sumy zmarnowanego, z dymem puszczonego, a tak niezmiernie potrzebnego, wysiłkami całych lat pracy zdobytego grosza? Kto ogarnie nieznośne, przytłaczające całe pokolenia ludzkości, zabijające nieomal wszelkie życie, powojenne ciężary? Kto wreszcie zgłębi to morze cierpień moralnych i fizycznych, a nadewszystko ten wylew wszelkiego brudu, który w ślad za wojną skalałby świat i zamącił na długo normalne jego życie?

Doprawdy, chociaż pacyfizm katolicki wspiera się na motywach czysto pozytywnych i od przejściowych warunków bytu danej epoki niezależnych, sam wzgląd na niewymowne nieszczęścia, jakieby nowożytna wojna przyniosła, powinien aż nadto wystarczyć, by przysporzyć mu jak najliczniejszych zwolenników. Żeby całem sercem nie przykładać ręki do dzieła pokoju, trzeba albo zupełnie nie rozumieć, czem stałby się dzisiaj zbrojny konflikt narodów, albo trzeba nie mieć ludzkich i chrześcijańskich uczuć miłości i miłosierdzia.

Ale gdzież wobec tego znajdą zastosowanie rzeczywiste

dobre strony wojny i co się stanie z niezaprzeczonem pięknem rycerskich ideałów?

Tu właśnie, naszem zdaniem, zaznacza się najsilniej różnica tych dwu odmian współczesnego pacyfizmu, jakie krótko scharakteryzowaliśmy powyżej. Gdyby owocem dążeń pokojowych miała być jedynie jakaś pozioma, kultem materjalnego dobrobytu przejęta, kupiecko-bankierska Paneuropa, to możnaby istotnie się obawiać, że przepadną w niej bezpowrotnie nietylko wysokie ideały z wojną i żołnierskiem życiem związane, ale i inne jeszcze, tu nie dotknięte, które grupują się około wzniosłych idej narodu i ojczyzny. Jeżeli jednak powszechny pokój urzeczywistniłby się w formie głębiej pojętego i lepiej wprowadzonego w życie Królestwa Bożego, wiążącego ludzi i ludy świętem braterstwem w Chrystusie, to niema najmniejszej obawy, żeby coś prawdziwie pięknego i zdrowego mogło nie znaleźć miejsca i zastosowania w tym planie nowej budowy społecznego życia ludzkości. Niepodobna bowiem, żeby kłóciło się z jakąś prawdą i pięknem to, co rodzi się z samego źródła prawdy i piękna.

Co się specjalnie tyczy rycerskich ideałów, żołnierski duch z najpiękniejszej swej strony i w najwznioślejszych swych przejawach jest od chrystjanizmu zupełnie nieodłączny. Życie chrześcijańskie zawsze będzie walką i ofiarą; na tem polu wielkiego zewnętrznego i wewnętrznego bojowania zawsze będą rozwijać się te cnoty i przymioty, które zwykły wyrabiać się w szlachetnej służbie oręża. Niegdyś, gdy jeszcze dusze ludzkie z grubszego były materjału ciosane, sposobnością i pomocą do zdobycia tych cnót był koń i zbroja i pole chwały. Dziś przy dużym wzroście kultury i wysubtelnieniu wewnętrznego życia mogą równie dobrze dopomóc do nabycia tych skarbów duchowych walki i prace, które rozgrywają się na innych polach. O'Connel czy Windthorst, De Mun czy Garcia Moreno byli zupełnie takimi samymi i tego typu bohaterami, co Bayard lub Żółkiewski. Niema więc obawy, by nawet wśród powszechnego pokoju zabrakło czyto ozdoby dziejom i szlachetnych wzorów sercom, czy wielkich źródeł energji czynu.

Bo i pod tym względem może chrześcijański pokój dorównać korzyściom wojny, że nietylko nie pociąga za sobą,

ale nawet nie znosi martwoty i stagnacji. Chrześcijaństwo jest ciągłem rośnięciem i odnawianiem, ciągłym rozwojem i postępem. Jeżeli pojmuje się je na serjo i praktykuje całkowicie, jest ono zdolne ciągle odświeżać dusze i stosunki społeczne, zasilać źródła artystycznej, naukowej i ekonomicznej nawet i narodowej twórczości. *Pax Christi*, jeżeli naprawdę będzie *in regno Christi*, przyniesie ze sobą cudowną pełność wszechstronnego i wielobarwnego życia.

Ale czy to wszystko nie jest pięknem a zupełnie nieziszczalnem marzeniem?

Cokolwiek o tej kwestji sądzą rozmaici, bądź to sceptycy religijni i historjozoficzni, bądź zwolennicy nacjonalistycznych ideałów, autor niniejszych uwag przekonany jest do głębi, że właśnie to a nie co innego jest rzeczywistą przyszłością świata, ku której pójdzie się coraz prościej i szybciej. Myśl ogromnej większości ludzi tak przywykła do rzekomej konieczności wojny, że nie może pojąć porządku świata, w którym dla tego sposobu załatwiania porachunków międzynarodowych nie byłoby już miejsca. Wystarczy jednak wmyśleć się w ogromną wyższość pokoju, wystarczy przypatrzeć się uważnie rozwojowi idej pacyfistycznych i duchowi, który je ożywia, by z wszelką oczywistością zrozumieć, że do tego kierunku należy zwycięstwo. Być może nawet, że niezbyt odległa jest ta chwila, w której wedle przepowiedni Wiktora Hugo armaty pokazywać się będzie w muzeach, jak dziś pokazuje się narzędzia tortur, a ludzkość dziwić się będzie, że istniały czasy, w których zapomocą takich środków próbowano wymierzać dziejową sprawiedliwość.

Cała rzecz, żeby do tego wielkiego celu wybrać właściwą i prawdziwie skuteczną drogę, to jest usilne pogłębianie w życiu indywidualnem i społecznem zasad Chrystusowej ewangelji. Wspaniałe, rozumne, ogromny krok naprzód oznaczające hasło: *Si vis pacem, para pacem* wtedy tylko odniesie pełny swój skutek, gdy pokój, który chce gotować i do którego chce dążyć, będzie płynął z nauki i ducha Zbawiciela.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Dwie twierdze.

Przyczynek do dziejów kultury polskiej na wschodnich ziemiach Rzeczypospolitej.

(Dokończenie)

IV.

Zastanawiając się nad ciężkiemi zadaniami, które nagle zarysowały się wobec Rosji na ziemiach polskich i wskazując na trzy czynniki, mające reprezentować i zaszczepiać rosyjską kulturę: wojsko, urzędnictwo i duchowieństwo, może za wiele poświęciliśmy uwagi urzędnikom rosyjskim, a w związku z ich pracą — wypadkom społecznym i politycznym. Trzeba jednak dobrze zdawać sobie sprawę z ówczesnego układu sił i rozwoju życia, aby zrozumieć rolę czynnika trzeciego, starającego się oddziaływać nie na formy zewnętrzne życia, lecz na kształtowanie się, raczej przekształcanie dusz.

Rola wszystkich misjonarzy była i jest niezwykle trudna. Trzeba zgóry być przygotowanym do długiej, uporczywej walki z oporem nawracanych i z wrogiem stokroć straszniejszym: ich obojętnością. Misjonarz musi posiadać dar porywania i zniewalania nawet najobojętniejszych. Żeby zaś porwać, musi mieć duszę, zdolną do lotów najwyższych i serce czyste; żeby podporządkować i prowadzić, musi reprezentować kulturę bezwzględnie wyższą od posiadanej przez nawracanych. Kultura duchowa i materjalna muszą jednakowo mieć w misjonarzu swego reprezentanta i rycerza: przecież zadaniem jego będzie nietylko wyjaśnienie poco mamy żyć,

lecz i jak mamy żyć, nietylko wskazywanie na niebo, ale i na ziemię.

Duchowieństwo rosyjskie, które po rozbiorach Polski poczuło się do obowiązku apostołowania, znalazło się w sytuacji wielce kłopotliwej. Trzeba było walczyć z Kościołem katolickim, potężnym i doskonale zorganizowanym, prowadzić pracę w kraju o kulturze bezporównania wyższej. Do takiej roli duchowieństwo rosyjskie wcale nie było przygotowane. Pierwszymi pionierami prawosławia na ziemiach polskich byli kapelani wojskowi. Były to istoty nieszczęśliwe, ciemne, zahukane, traktowane przez wojskowych z pewną pogardą, która w armji rosyjskiej przetrwała wieki, bo jeszcze przed wojną europejską, a nawet podczas wojny duchowny był uważany za człowieka bezwzględnie niższego w porównaniu z oficerami. W w. XVIII duchowieństwo prawosławne stało na przerażająco niskim poziomie umysłowym i moralnym. Kiedy w drugiej połowie w. XVIII hr. Orłow zapraszał do Petersburga J. I. Rousseau'a, tak m. in. charakteryzował swój kraj: „Mieszkańcy tutejsi nie rozumieją ani po angielsku, ani po francusku, a jeszcze mniej po grecku lub łacinie. Duchowny nie umie prowadzić dysput i wygłaszać kazań, owczarnia zaś, gdy się przeżegna, naiwnie przypuszcza, że dokonała wszystkiego.[1])

Tacy byli pasterze i owczarnia w Petersburgu, gdzie poziom kultury był dostatecznie wysoki; co się działo na prowincji, a szczególnie w pułkach, trudno sobie nawet wyobrazić. Socjalne położenie duchownych prawosławnych było wprost okropne: zależni od byle urzędnika, znajdujący się w nędzy materjalnej, byli oni poniewierani przez każdego silniejszego i nigdy nie mieli pewności co do dnia jutrzejszego. Znane są wypadki, kiedy duchownych prawosławnych ćwiczono rózgami lub zakuwano w kajdany bez sądu i śledztwa.[2]) Synowie popów, jeżeli nie należeli do stanu duchow-

---

[1]) *Russkij Archiw* r. 1869, Nr 3, str. 583.

[2]) W czasopiśmie *Russkij Archiw* (r. 1869, Nr 6, str. 1082) podana ciekawa historja o atamanie bandytów, synu popa, „Michale Niedźwiedziu". Mówi się tam m. in., że po urządzonej przez dzieci popa bójce z robotnikami fabrycznymi właściciel fabryki „cudzoziemiec Ignacy Szyr-

nego, byli albo zapisywani do chłopów i stawali się czyjąś własnością, albo zabierani do pułków; stąd było rozpowszechnione ukrywanie dorosłych synów, którzy stawali się okropnym ciężarem dla ojców, albo musieli szukać łatwego zarobku, uzupełniając liczne wówczas bandy zbójeckie.

Jak nisko w hierarchji społecznej stało duchowieństwo rosyjskie, dowodzi ciekawy dekret cara Pawła z roku 1796, zwalniający duchowieństwo od kar cielesnych! Dekret ten, jak stwierdza historyk rosyjski, nie był wprowadzony w życie, tak dziwnem wydawało się zarządzenie cara, i dopiero po kilku latach, mianowicie 22 maja r. 1801, car Aleksander potwierdził i zastosował w praktyce wolę swego ojca. Zrobił to Aleksander, „pragnąc dać narodowi przykład poszanowania godności kapłańskiej a zarazem zaszczepić w duchowieństwie poczucie własnej wartości". [1]) Dopiero od dekretu cara Aleksandra rozpoczyna się dla duchowieństwa rosyjskiego jaśniejsza era: w w. XIX zaprzestali prawosławni karać chłostą swych pasterzy i zaczęli uczyć się szacunku dla kapłanów!

Wychowani w upokarzającem poniżeniu, ciemni i nędzni popi nie nadawali się wcale do roli misjonarzy i jeżeli podjęli się tego, to tylko z pobudek czysto materjalnych, tem bardziej, że warunki sprzyjały im pod względem stale zapewnionej jak najenergiczniejszej pomocy władz administracyjnych.

Działalność tych władz mogła zaszkodzić każdemu ideowemu duchownemu prawosławnemu, gdyż zohydzała w oczach ludności wszystko rosyjskie; misjonarze jednak ówcześni bynajmniej tem się nie zrażali, sami się nie orjentując w sytuacji.

Perspektywa podporządkowania Kościoła unickiego cerkwi prawosławnej, a może i całkowitego zlikwidowania

---

man" najpierw złapał i zakuł w kajdany jednego z synów popa, przyszłego atamana bandytów, później zaś — „Szyrman kazał złapać i jego (popa) i po zakuciu obu w kajdany, przywiózł ich do swego domu w Moskwie"...

[1]) P. Znamienskij. Cztienija iz istorii russkoj cerkwi. *Prawosławnyj Sobiesiednik,* czerwiec 1885, str. 197.

Unji była zbyt wabiąca, aby tego nie spróbować. Prowadziły do tego dwie drogi: z góry i z dołu: od strony duchowieństwa unickiego i od strony owczarni — olbrzymich, ciemnych mas chłopskich. Ofensywa na Kościół unicki rozpoczęła się właśnie z dwóch stron. Szeregowy prawosławny pop nie mógł nawet i marzyć o „nawróceniu" unickiego parocha, stokroć więcej od niego inteligentniejszego i więcej niezależnego, rozpoczęto więc szykanowanie władz unickich, dokuczano na każdym kroku, często w sprawach błahych. Ale to nie prowadziło do niczego i przyczyniało się tylko do zaognienia stosunków, dlatego zaczęto gwałtownie nawracać szare masy ludowe. Nawracanie to odbywało się w sposób zgoła niewyszukany i jednostajny, operując argumentami mało teologicznemi, lecz wielce skutecznemi. Zbierano więc grupkę chłopów i powiadano im, że kto się zapisze do cerkwi prawosławnej, która przecież niczem właściwie nie różni się od unickiej, ten będzie zwolniony od podatków i robót, a może pozyska wolność. Chłop, sprzedawany i rozdawany po kilka razy na rok, dręczony przez okrutnych właścicieli, zawsze głodny i ulegający najprzeróżniejszym chorobom, pożerany wreszcie tęsknotą za spokojnym kątem i pewniejszym kawałkiem chleba, — szedł na lep tych obiecanek. Zbierano wówczas „podpisy", czyli „kryżyki"; wciągano do spisów nawróconych dziesiątki i setki innych („przypadkowo") — i oto powstawała parafja prawosławna. Drugim etapem było wypędzenie parocha i zabranie kościoła; odbywało się to przy pomocy policji i wojska sprężyście, prędko, bez wielkiego hałasu, gdyż parafjanie często nie rozumieli o co chodzi. Ten okres „apostołowania" był szczególnie miły rosyjskim duchownym: budowa lub przebudowa cerkwi pociągała za sobą koszty, które nie zanadto obciążały hojne państwo, lecz bardzo dopomagały nowym proboszczom.

Lecz tu właściwie kończyła się misjonarska działalność wschodnich apostołów: dalej zaczynała się tragedja, lub tragikomedja — zależnie od okoliczności. Owczarnia, jak tylko przekonywała się o tem, że została oszukana, unikała cerkwi i zaczynała garnąć się z powrotem do Kościoła ka-

tolickiego. Popi, nie mając dochodów i węsząc intrygi parochów i księży, zanosili skargi i sprowadzali na nich kary i szykany, wskutek czego tamci, bojąc się denuncjacyj, unikali prawosławnych i pseudo-prawosławnych jak zarazy. Prawosławni zaś z imienia, tracąc łączność z bliskimi im z ducha i krwi unitami i nie uznając znienawidzonej cerkwi, do której wciągnięto ich podstępem, zaczynali obchodzić się bez posług kapłańskich: ślubów nie brano wcale, grzebano zmarłych pokryjomu, dzieci chrzczono przez kogoś ze starszych. Wytwarzała się straszliwa sytuacja, przy której, dzięki takiemu apostołowaniu ludność ledwie nie stawała się pogańską. Ofiarą takiej „misji" duchowieństwa prawosławnego padła jednak stosunkowo mała ilość parafij unickich, gdyż inne, mając wymowny przykład, unikały starannie światła ze wschodu; ale zdziczenie już nawróconych trwało wciąż w ciągu szeregu lat.

Kiedy szlachta mińska układała swą petycję, nic dziwnego, że umieściła punkt, dotyczący osobliwego nawracania unitów. Domaganie się powołania komisji śledczej dowodziło pewności siebie i słuszności sprawy. Rzeczywistość jednak była znaczniej jaskrawa i brutalniejsza, niż obraz, narysowany w memorjale mińszczan. Mamy o tem relację najpewniejszą, bo ze strony, której nie można posądzić o tendencyjność na rzecz Polaków, mianowicie od gubernatora Karniejewa.

Gubernator miński, po otrzymaniu cesarskiego rozkazu przeprowadzenia dochodzenia w sprawie nawracania unitów, w ciągu całego miesiąca objeżdżał prawosławne parafje i zebrał wyczerpujące wiadomości o stanie rzeczy. Suche, niezgrabne zdania urzędowego raportu zawierają tak straszliwy i ponury obraz beznadziejnej rozterki unitów, oddanych na pastwę barbarzyńskich pseudo-misjonarzy, gwałcących dusze i sumienia, że jakiekolwiek komentarze są zbyteczne. Jest to dokument niezwykłej wartości, aktualny nietylko w okresie, w którym powstał, lecz i na dłuższy jeszcze czas, gdyż metody nawracania niewiele się zmieniły i w w. XIX. Dlatego też ośmielamy się podać ów raport w całości, w ścisłym przekładzie:

Do Najjaśniejszego, Najpotężniejszego Pana, Imperatora i Samodzierżcy Wszechrosji.

Rzeczywistego radcy stanu, gubernatora mińskiego Karniejewa

Najpoddańszy raport.

Wykonując Najwyższe Waszej Cesarskiej Mości zarządzenie z 4 dnia zeszłego miesiąca, zwiedzałem wszystkie te parafje, w których nawrócona na prawosławie ludność waha się w wyznawaniu religji i których chociaż jest niewięcej niż dwadzieścia trzy w całej gubernji mińskiej, lecz są one rozrzucone po siedmiu powiatach tak, że trzeba było dłuższego czasu na obejrzenie i szczegółowe zbadanie przyczyn, dla których ludność unika bywania w cerkwi i wykonywania obrządków religijnych.

W postępowaniu swem starałem się przestrzegać Najwyższych Waszej Cesarskiej Mości zleceń, badając lud w sposób łagodny i uprzejmy i dowiadując się szczegółowo o przyczynach usuwania się od cerkwi i jej prawowiernych obrządków i, zdaje się, że wszyscy byli szczerzy, opowiadając tak o początkach swego nawrócenia, jak o przyczynach uchylania się.

Co do początku, ponieważ większa część tych osad znajduje się pomiędzy parafjami unickiemi, przeto po pierwszem wezwaniu obecnie się wahających wieśniaków do nawrócenia się, częściowo kierowali się oni nadzieją na to, że razem z nimi nawrócą się i inne wsie, a więc oni nie utracą odwiecznych między sobą więzów pokrewieństwa i przyjaźni oraz że będą im zmniejszone podatki i roboty (co, być może, było im nieostrożnie przyrzekane przez nawracających), częściowo zaś byli zapisani bez ich wiedzy, gdyż mała ilość świadomie nawracających się parafjan podawała nazwiska wszystkich. Wskutek tego w niektórych parafjach po nawróceniu się bardzo mało ludzi chodziło do cerkwi prawosławnej, w innych — wcale nikt, jak również nie wykonywano praktyk religijnych w ciągu lat dwóch lub więcej. Póki więc nie było surowego zakazu, niektórzy zwracali się do sąsiedzkich parochów unickich, inni sami udzielali niemowlętom chrztu św., a wielu przeszło na obrządek rzymsko-katolicki, jak to w dwóch parajach powiatu wilejskiego zrobili wszyscy bez wyjątku mieszkańcy.

Duchowni prawosławni — pozostając przy cerkwiach sami — im większą czuli krzywdę, będąc pozbawieni przez parafjan wszelkich dochodów, tem większych dopuszczali się gwałtów, znieważając ludność do chodzenia do cerkwi i wykonywania obrządków, oraz składając w sposób gorszący fałszywe skargi na sąsiednich unickich parochów, skutkiem czego powstało mnóstwo spraw, i ludność po większej części niewinna, podlegała znęcaniom się.

Być może, że w pierwszym okresie nawracania naród wolał pozostać przy unji pod wpływem zręcznych działań dawnego duchowieństwa i obywateli, ale obecnie wszystkie te osoby, zgodnie z surowym zakazem ze strony władz zwierzchnich, zostały usunięte od najmniejszego nawet udziału w wichrzeniu tych ludzi.

Są trzy główne przyczyny, dla których lud unika cerkwi.

Pierwsza — to nagły, gwałtowny i zbyt niezgrabny zwrot od unji do prawosławia, bo nigdzie nawracający nie spotykali się z powszechną zgodą, duchowieństwo zaś nie dokładało należytych starań, aby przekonać ich i skłonić do sumiennego wyznania prawosławia, lecz pozostawiało tylko w cerkwiach, które odtąd nazywano prawosławnemi — duchownych, którzy, szczególnie przysłani z diecezji smoleńskiej, niezdolni nietylko do piastowania swej godności, lecz i do utrzymywania dobrych stosunków z ludnością, całą swą energję skierowywali na zorganizowanie strony zewnętrznej obrządku: jak np. ikonostasów z przeróżnych obrazów, procesyj naokoło cerkwi w lewą stronę, wbrew starym miejscowym zwyczajom i t. p., wskutek czego stali się zdecydowanie nienawistni ludowi, który się przyzwyczaił, przychodząc do kościoła, wysłuchiwać kazania i przyjmować nauki, z czego nie mógł już korzystać wskutek nieznajomości przez duchownych języka polskiego oraz wskutek ich nieudolności.

Druga—to odseparowanie parafij prawosławnych od otaczających je parafij unickich; lud, nie mając dokładnego pojęcia o wyznaniu unickiem, wcale się nie sprzeciwia i prawosławnemu, ale jest przygnębiony tem, że po przerobieniu cerkwi unickich na prawosławne zostaje pozbawiony wszelkich wygód, z których dawniej korzystał, a mianowicie już parochowie uniccy nie chodzą do nich z procesjami w święta kościelne i inne, wskutek czego ustały większe zebrania ludowe, zaczęły upadać targi i jarmarki; mieszkańcy tych parafij zostali pozbawieni możności sprzedawania swych produktów i kupowania rzeczy potrzebnych; zabawy i spotykania się z krewnymi z innych wiosek przerwały się, i oni poczuli się nagle osieroconymi i pozbawionymi wszelkiego obcowania, gdyż wskutek surowego zakazu udzielania przez parochów pociech duchownych parafjanom prawosławnym, tych ostatnich nie przyjmują nigdzie w innych wsiach nawet podczas świąt, lecz stronią od nich i uciekają. Takie położenie parafij, leżących pośród unickich, do najwyższego stopnia rozgorycza lud, tak, że niektórzy z przepisanych na prawosławie, słabo orjentując się w swem wyznaniu, nie mogą wytrwać w postanowieniu i pragną jednomyślnie pozostać wszyscy razem z innemi wioskami w jednej wierze z tem, że jeżeli cerkwie tamtych będą obrócone na prawosławne i oni z radością pozostaną prawosławnymi, jeżeli zaś tamci będą unitami, to i oni proszą o pozostawienie ich unitami, gdyż nie chcą wyznawać religji odmiennej, pragnąc jak dawniej mieć wolne ze wszystkimi stosunki i wspólne dzielić życie.

Trzecią przyczyną jest niemożliwość utrzymania cerkwi przez świadomych tylko prawosławnych; w żadnej bowiem z omawianych parafij niema i nie było niewymuszonej, szczerej chęci do przyjęcia prawosławia, większa część ludności trzyma się unji, niektórzy przeszli na obrządek rzymski; wskutek tego cerkwie, obrócone na prawosławne, święcą pustkami, są tak nędzne, że duchowni nie mogą odprawiać nabożeństw. We wszystkich 23 parafjach, oprócz wsi Naczy, gdzie, wjeżdżając do gubernji mińskiej, miała Wasza Cesarska Mość pierwszy nocleg i gdzie wszyscy mieszkańcy w zeszłym miesiącu dobrowolnie i jednomyślnie przeszli na prawosławie i złożyli w cerkwi przysięgę, z wyjątkiem dwóch ludzi, którzy przyjęli wiarę rzymsko-katolicką, we wszystkich 23 parafjach nie znalazłem ani jednomyślnego na początku nawrócenia, ani stanowczego obecnie życzenia pozostania przy wyznaniu prawosławnem; z drugiej strony nie spotkałem najmniejszego oporu co do przyjęcia prawosławia, jeżeli się nawrócą sąsiednie, unickie parafje, jak również nie znalazłem innych przyczyn, uchylania się od prawosławia oprócz trzech wyżej podanych, wskutek czego, przejeżdżając przez miejscowości unickie, prowadziłem rozmowy z parochami unickimi na temat różnicy religji i oni sami mówili, że oprócz uznania papieża za głowę Kościoła i jednego artykułu wiary, dotyczącego pochodzenia Ducha Św. od Ojca i Syna, właściwie wszystko jest jednakowe i całe nabożeństwo odbywa się na podstawie rosyjskich ksiąg grecko-katolickiego wyznania. Dlatego też pytałem się ich, czemu oni, znając zasady tych religij, w istocie swej jednakowych, nie starają się połączyć się z panującą grecko-katolicką cerkwią tak, jak niegdyś ich przodkowie stali się unitami wskutek panowania Kościoła rzymsko-katolickiego; z rozmów ze światłymi i przykładnymi parochami wywnioskowałem o ich skłonności i chęci połączenia się z prawosławnymi, ale powstrzymuje ich obawa przed ich władzą duchowną, która, zatrzymując innych przy unji, może wytworzyć dla nich podobne warunki, w jakich się znajdują 23 parafje, nawrócone na prawosławie.

Po ustaleniu położenia, w jakiem się znajdują 23 parafje, opisałem wszystko szczegółowo arcybiskupowi mińskiemu i wołyńskiemu i kawalerowi orderów Hiobowi i prosiłem, aby na zasadzie Waszej Cesarskiej Mości rozporządzenia dozwolił mieszkańcom tych parafij przyjmować posługi duchowne od księży unickich, nie czyniąc żadnych trudności; żeby zaś w tych miejscowościach, gdzie częściowo są prawosławni mieszkańcy, ci ostatni mogli stać przy nowej wierze i pociągnąć innych do wspólnego wyznania — niechby zechciał on tam zamienić obecnych nieudolnych duchownych na innych, z miejscowych, znających język polski i zdolnych do nauczania ludu.

Oprócz tych 23 parafij niegruntownie nawróconych i dlatego obecnie się wahających, wszystkie inne parafje zachowują

mocną wiarę i spokój, tamte zaś po mojej wizytacji zostały zupełnie uspokojone, gdyż dozwoliłem wyznawać wiarę zgodnie z sumieniem i przyjmować posługi duchowne od kogo zechcą. Trzeba tylko, w celu utrzymania ogólnego porządku w prowadzeniu ksiąg metrycznych, do których się wpisują nowonarodzeni, zmarli i biorący ślub i z których robią się wypisy dla sądów, aby były one prowadzone prawidłowo; ale ponieważ w parafjach unickich nigdy nie było należytego porządku, bo i władze duchowne, znajdujące się w innej gubernji, niedostatecznie kontrolują, przeto byłoby dobrze, jeżeli to się nie sprzeciwia prawom kościelnym, podporządkować pod tym względem wszystkie parafje unickie gubernji mińskiej arcybiskupowi Hiobowi, aby one, prowadząc metryki i opracowując sprawozdania, komunikowały się z nim, narówni z parafjami prawosławnemi; w ten tylko sposób dałoby się ściśle ustalić, jak ludność wykonywa obowiązki swej zgodnie z głosem sumienia wyznawanej religji.

Jeżeli Wasza Cesarska Mość raczy zatwierdzić niniejszy mój raport, to nie wątpię, iż pewna łączność unickich popów z arcybiskupem Hiobem może pobudzić ich do powzięcia stanowczej decyzji co do przejścia z parafjanami na prawosławie, jak to niedawno zdarzyło się w powiecie mozyrskim, gdzie jeden unicki pop, przyjmując prawosławie, przyłączył jednocześnie cztery parafje za ogólną zgodą wszystkich mieszkańców, gdyż lud tutejszy, mając wielkie zaufanie do księży i parochów (rzeczywiście zasługujących na to ze względu na ich sposób życia, poziom umysłowy i gorliwość w nauczaniu ludu) — gotów iść za nimi wszędzie; popi zaś uniccy, gdyby mogli zachować swój strój i nie nosić brody, a w kościołach unickich zostawić na pewien czas obecne ołtarze — chętnieby przyjęli prawosławie; zmiana jednak tych rzeczy wywołuje wielkie wrażenie wśród ludu, który parochowie mogą i umieją trzymać w rygorze.

Uważając to wszystko za niezbędne dla spokoju tutejszego kraju i w celu szybkiego ujednostajnienia wyznawania religji, ośmielam się najpokorniej złożyć to Waszej Cesarskiej Mości do Najwyższego rozpatrzenia.

6 lipca 1797 r. Mińsk. [1])

Raport Karniejewa jest dokumentem jedynym. Gubernator miński przejął się rzetelnie swą rolą, zbadał sytuację gruntownie, zrozumiał dobrze przyczyny niepowodzenia prawosławia. Pisząc bezpośrednio do cara, uważa on za swój obowiązek mówić szczerą prawdę, dlatego odważnie nazywa rzeczy po imieniu. Stąd te mocne słowa o fałszywych de-

[1]) *Russkij Archiw*, r. 1869, Nr 9, str. 1359.

nuncjacjach popów, o znęcaniu się nad ludem podczas śledztwa, o wstręcie, jaki wywołali popi wskutek swego postępowania i t. d. Ustalenie trzech przyczyn ucieczki z cerkwi prawosławnej byłych unitów, przyłączonych do niej gwałtem lub podstępem, jest trafne. Nawet końcowa część raportu, zawierająca naiwny projekt zbliżenia kleru unickiego do prawosławnego, posiada jeden moment bardzo głęboki: oto jedyną drogę do miljonów unitów widzi gubernator przez kler unicki. Nie mylił się; bezpośrednie nawracanie unitów przez prawosławnych ponosiło sromotną klęskę, wykazując niedołęstwo, a często i nikczemność kleru prawosławnego. Unici jeszcze ściślej jednoczyli się, garnąc się do swych przewodników — księży katolickich, którzy w zestawieniu z popami wyrośli w ich oczach.

Trudna wytworzyła się dla Rosji sytuacja: gwałtownie zagarniając zdobyte bez większego wysiłku ziemie, spotkała się ona z naturalnym oporem, którego przezwyciężyć nie mogła. Dwie kultury, dwie religje, dwa światy: wschodni i zachodni zetknęły się na spokojnych, cichych, biednych ziemiach nad Dnieprem, Dźwiną i Niemnem... Wywiązała się walka bez krwi, bez słów... Walka tem dziwniejsza, że już zgóry ogłoszono *urbi et orbi* triumf Wschodu i że od zgnębionego, bezsilnego Zachodu oczekiwano tylko przyznania klęski i słowa błagalnego o litość. I Zachód ów, choć słowa tego nie wyrzekł, jednak, zdawało się, zrezygnował z walki... Nie było znać czynów zdecydowanych, ruchu energicznego, postawy groźnej... A jednak działo się coś dziwnego... Triumfator zaczął przeżywać dziwną rozterkę, zatrzymał się na miejscu, aż wreszcie rozpoczął sromotny odwrót na całej linji...

V.

Wiek XIX rozpoczął się pod dobrą dla Polaków na Litwie gwiazdą. Pierwsze lata, pierwsze dziesięciolecia szły pod znakiem nadziei. Śmierć niepoczytalnego Pawła i wstąpienie na tron Aleksandra w r. 1801, otwarcie uniwersytetu Wileńskiego na miejscu dawnej Akademji w r. 1803, wojny napoleońskie i szczytowy rok marzeń i entuzjazmu, r. 1812 — wszystko to porywało społeczeństwo polskie, zmuszało do

silniejszego reagowania na wypadki dziejowe, przyzwyczajało do czynu. Nowy wiek jakby zbudził wszystkich: olśnił świetlaną perspektywą i zażądał ruchu i pracy. Skończył się okres rezygnacji i bezmyślnego zamykania oczu na życie otaczające, jaki zapanował po rozbiorach, skończyły się czasy petycyj i niedołężnych spisków, rozpoczęła się nowa era, której zwiastunem był odrodzony uniwersytet. Znaczenie prastarej wszechnicy Batorego było wprost kolosalne. Posiadający doskonałą organizację, obejmujący szerokie horyzonty naukowe, grupujący wreszcie pierwszorzędne siły nauczycielskie, stał się uniwersytet ogniskiem, do którego garnęły się wszystkie szlachetniejsze i mocniejsze jednostki i którego ciepło i światło ogarniało tysiące. Nagłe zjawienie się odmłodzonej, pełnej sił wszechnicy wileńskiej na widowni szarego życia jakby otworzyło wszystkim oczy na zadania Polaka w niewoli. Trzeba się wzmacniać duchowo i umysłowo, trzeba się skupiać, tworząc jedność, trzeba wreszcie, lekceważąc granice fizyczne, dzielące Litwę od Korony, połączyć się z Macierzą mocno, nierozerwalnie, aby serce ojczyzny tętnem śmiałem odezwało się w murach grodu Giedymina. Uniwersytet Wileński nie był wówczas tylko poważną, europejską wyższą uczelnią, nie był nawet świetną polską wszechnicą, był czemś więcej: pochodnią oświaty, wulkanem polskości, kryjącym głęboko przepotężne płomienie i tak olbrzymi żar, że nawet jednostki dalekie od przeżyć narodowych przetapiał na patrjotów polskich. Czartoryski, Śniadeccy, Jundziłł, Słowacki i inni przy całym swym patrjotyźmie nie potrafiliby rozpalić do biała uczuć narodowych, rozentuzjazmować wręcz młodzieży akademickiej i stworzyć grunt do rozkwitu tak pięknych postaci, jak Groddeck, a szczególnie — Frank, gdyby nie to, że w murach uniwersytetu Wileńskiego już było serce całego narodu i że duch polski, dotychczas tłumiony, więziony i zatruwany, do lotu się szykował, siły zbierając właśnie wśród sędziwych gmachów, otaczających prastary kościół św. Jana.

Uniwersytet Wileński stał się ośrodkiem wszelkich kulturalnych wysiłków społeczeństwa polskiego, a nawet punktem, koło którego koncentrowało się życie towarzyskie, społeczne i polityczne. Wobec społeczeństwa odegrał uniwersy-

tet rolę różdżki czarodziejskiej, budzącej ze snu zaklętych rycerzy, i wpływami swemi sięgnął daleko.

Jednym ze skutków wzmożonych wpływów uniwersytetu Wileńskiego było przekształcenie stosunków wśród duchowieństwa unickiego, a co za tem idzie, i samej pozycji kościoła unickiego. Kler unicki świecki, obarczony rodzinami, znajdujący się zwykle w dość ciężkich warunkach materjalnych i krzywdzony lub lekceważony przez Bazyljanów, zajmujących w Kościele stanowiska naczelne, zaczął dochodzić do władzy i zabierać coraz więcej stanowczy głos. Seminarjum Główne, otwarte przy uniwersytecie w r. 1808 i nieczynne tylko w latach 1812—16, rozwijało się pomyślnie, kształcąc alumnów katolickich — łacińskich i unickich, spotykających się na wykładach uniwersyteckich ze studentami świeckimi z różnych sfer. Unici gorliwie przykładali się do nauk tak, że wkrótce w temże seminarjum objęli dwie katedry (Bobrowski i Sosnowski), weszli do kapituł a i na parafjach zaczęli czuć się pewniej, gdyż niejednokrotnie spotykali swych dawnych uniwersyteckich kolegów na stanowiskach kolatorów lub wśród wyższych dygnitarzy. Kultura polska, promieniująca na uniwersytecie Wileńskim, nakładała odrębne piętno na młode pokolenie duchownych unickich, a brutalne posunięcia rusyfikatorów-popów i ciemnota duchowieństwa prawosławnego odsuwały ich od cerkwi panującej. Wśród szerszych mas ksiądz unicki cieszył się coraz większym szacunkiem, był coraz poważniej traktowany i zaczynał zdecydowanie zbliżać się do łacinników.

Jeden z późniejszych likwidatorów Unji, Placyd Jankowski, sam stwierdza, że w okresie poprzedzającym likwidację panowała wyjątkowa zgoda. „Bezżenni albo wdowcy — księża uniccy zajmowali często stanowiska kapelanów domowych przy dworach obywatelskich, wikarjuszy kościołów, kapelanów klasztornych, a nierzadko były i takie wypadki, że dzieci parochów, zmieniając obrządek i przechodząc do duchowieństwa rzymskiego, osiągały w hierarchji kościelnej stopnie najwyższe, nawet biskupie, jak np. biskup łucki ks. Piwnicki". [1])

[1]) Placyd Jankowski. Na rubieże. *Litowskija Jeparchialnyja Wiedomosti* r. 1868, Nr 10, str. 442.

Zgodni i przyjaźni ze sobą kapłani katoliccy łacińscy i uniccy byli często wychowankami jednej Almae Matris, a stale — synami jednej ziemi, jednego narodu... Jednakowe mieli przed sobą zadania i jednego posiadali wroga...

Jeżeli wschodnie ziemie polskie w pierwszym okresie po rozbiorach przypominały pobojowisko, to na początku w. XIX wyglądały jak teren przygotowawczy do walki i posiadający mocne twierdze i reduty.

Dwie potężne twierdze polskości stanęły na tych ziemiach ku przerażeniu i zdumieniu wrogów.

Pierwsza skupiała element najwięcej czynny i twórczy: szlachtę, wyższe warstwy mieszczaństwa, duchowieństwo — i za zadanie miała wychowanie żołnierza, któryby walczył na szańcach pierwszych i któryby, reprezentując Polskę całą, mógł innym przewodzić. Bo w sędziwych, wówczas trzeci wiek liczących murach, które się rozłożyły na skrzyżowaniu dwóch wielkoksiążęcych dróg: z Trok i (przez Ostrą Bramę) z Nowogródka i które się twierdzą stały z rozkazu Króla-Żołnierza — w tych murach siedlisko swe znalazły duch, myśl i natchnienie polskie. Była to nietylko twierdza obronna, ale i szkoła rycerska narodu. A na imię jej było Uniwersytet Wileński.

Druga twierdza nie była tak efektowna i zwracająca na siebie uwagę: skromna i cicha skupiała ona przy sobie prawie dwumiljonową armję chłopów i drobnej szlachty i granicami swych wpływów sięgała poza Dniepr i daleko poza Dźwinę. Była to Unja kościelna.

Zaznaczamy stanowczo i wyraźnie: były to twierdze polskości. Znaczenie uniwersytetu polegało nie na tem tylko, że był on świetną uczelnią, ale i na tem, że stał się on wspaniałym warsztatem narodowym, kształtującym dusze i serca polskie. Znaczenie Unji nie ogranicza się dziedziną świata religijnego, lecz wielkie jest i dlatego, że była Unja przewodnikiem idej narodowych polskich.

Historycy rosyjscy, mówiąc o Unji kościelnej w w. XIX, nie mogą się powstrzymać od złośliwych, pełnych oburzenia uwag, dotyczących jej polskości. Zaznaczają, że Kościół unicki zatracił w w. XIX swój charakter unijny, stał się ekspozyturą kultury polskiej i tracąc równowagę, przechylał się

w sposób zdecydowany ku łacinizmowi, oddalając się coraz więcej od Cerkwi wschodniej. Wytykają wreszcie unitom uprawianie polityki narodowej polskiej i prowadzenie wojny domowej z prawosławnymi.

W zarzutach Rosjan, przykrych zwykle pod względem formy, tkwi jednak sporo prawdy. Kościół unicki po rozbiorach Polski wyraźnie się polonizował i zbliżał się do Kościoła rzymskiego. Może to źle świadczyło o jego samodzielności i zmniejszało jego znaczenie, może to zapowiadało bliską jego likwidację i zlanie się z Kościołem rzymskim, ale stwierdzić stanowczo należy, iż głównymi inspiratorami nowego ruchu byli bynajmniej nie Polacy („magnaci i księża"), ale... Rosjanie.

Jak nikczemna polityka i dusząca atmosfera, wytworzone przez Rosjan, wywoływała twórczy protest w formie uduchowienia uniwersytetu Wileńskiego, tak brutalne gwałty nad sumieniami ludzkiemi i odrażające wzory „misyjnej" pracy ciemnych popów zmuszały unitów do więcej zdecydowanego demonstrowania swej odrębności, co, naturalnie, zbliżało nawet jednostki najmniej uświadomione — do łacinników i Polaków. Pewien historyk rosyjski, zastanawiając się nad tem zjawiskiem, nie może powstrzymać się od uwagi.

„Rzecz dziwna: im mocniej przyciągało państwo do siebie tak zwane „zwrócone przez Polskę gubernje", tem mocniej rozpowszechniała się w tych gubernjach polonizacja... Kraj, niegdyś całkowicie rosyjski, chociaż i osobliwego, nie wschodnio-rosyjskiego typu, — zmienił się do niepoznania; całkowicie zmienił swój charakter, polonizował się, zatracał swe cechy narodowe, a nawet i pamiątki przeszłości. Wszystko to było — w stanie średnim, wśród duchowieństwa i mieszczan, dziełem polskiej państwowości i kultury, które nie spotykały w kraju najmniejszego oporu, — w warstwach zaś niższych, pośród ludu — dziełem Unji kościelnej. Wyższe warstwy społeczeństwa, szlachta, na Litwie całkowicie, na Białej Rusi częściowo — stała się oddawna całkowicie polską, nie spolszczoną, jak to się u nas mówi, lecz Polakami. Ale wyraz „spolszczony" był najzupełniej stosowny w odniesieniu do duchowieństwa unickiego, które nietylko w życiu domowem, ale i w korespondencji, a nawet

w kościołach używało języka polskiego; żony parochów unickich, bodaj w zdecydowanej większości, były rodowitemi Polkami; wreszcie wśród kleru unickiego sporo było ludzi nietylko prawdziwie polskiego pochodzenia, ale i wyraźnych łacińskich sympatyj. Obojętność narodowa i wyznaniowa doszła do tego, że w jednej rodzinie jeden brat był parochem, a drugi księdzem; kapłani uniccy i łacińscy często odprawiali nabożeństwo w kościołach obu obrządków, nie robiąc różnicy. Z wyjątkiem języka cerkiewno-słowiańskiego, który był używany podczas unickiego nabożeństwa, nie pozostało już prawie nic ruskiego, a nawet zatraciła się świadomość rosyjskiego pochodzenia; mówimy tu o masach, a nie jednostkach i wyjątkach". [1])

I słusznie: tylko wyjątki, bardzo nieliczne, wahały się, nie mając ustalonych poglądów na wytworzoną sympatję; Kościół unicki stawał się Kościołem coraz bardziej polskim. Już w królestwie biskup chełmski, Ferdynand Ciechanowski, zasiadł w senacie; już dziesiątki kapłanów unickich piastowały godność kanoników i prałatów; nawet wygląd zewnętrzny parocha unickiego nie różnił się wcale od wyglądu księdza łacińskiego.

Sytuacja Rosji stawała się coraz bardziej przykrą i fałszywą. Wysiłki całej armji urzędników i zastępów popów nietylko nie dawały pożądanych owoców, lecz wywoływały skutek wręcz przeciwny zamiarom. Element rosyjski ginął bezradnie wśród polskiego społeczeństwa, kultura polska triumfowała, wpływając nawet, chociażby tylko zewnętrznie, na inteligentniejszych urzędników rosyjskich. Rosyjskość była w poniewierce, była bezsilna i nieznaczna; jeszcze trochę i, zdawało się — musiałaby zginąć. Przed Rosjanami coraz wyraźniej zarysowywała się konieczność albo całkowitej kapitulacji, albo stoczenia decydującej walki. Pierwsze wyjście było nie do przyjęcia, aczkolwiek błąkały się wstydliwie nieśmiałe projekty połączenia Litwy z Koroną i przygarnięcia całej Polski pod berło carów; pozostawało wyjście drugie. Trzeba było zaatakować i zmiażdżyć dwie twierdze

[1]) De Poulet. P. Jankowski. Drewniaja i Nowaja Rossija, r. 1876, Nr 8, str. 324.

polskości: uniwersytet i unję; zadanie niełatwe, bo Rosja mogła popisać się tylko siłą fizyczną, pod innemi względami zdecydowanie ustępując Polsce.

Trudno sobie wyobrazić, jakby się ułożyły losy Polaków na Litwie i jaki koniec miałaby milcząca choć uporczywa walka dwóch kultur, gdyby Rosjanie nie znaleźli wcześniej sposobności do zastosowania brutalnej przemocy, bo r. 1823 otworzył przed nimi tak pożądaną przez nich drogę. Dziecinny i nieobliczalny w skutkach „kawał" studenta Massalskiego, który pragnąc ratować sprawy majątkowe ojca, dotarł do wielkiego księcia Konstantego zapomocą fałszywego przyrzeczenia udzielenia informacyj o nieistniejącym spisku, napis na szkolnej tablicy, skreślony przez młodocianego wielbiciela Konstytucji 3 Maja, wiersze pornograficzne Jana Jankowskiego, wreszcie zbrodnia nad zbrodniami: prawdziwy spisek — Filomaci i Filareci...

Dzika pasja, z jaką rzucono się na młodzież, komedja sądów i barbarzyństwo oprawców, to wszystko, co nas dotychczas przejmuje grozą i wprowadza w zdumienie, miało podstawy znacznie głębsze, niż chęć zrobienia karjery, szukanie łatwych odznaczeń lub jakiś sadyzm, czy zemsta za krzywdy bliżej nieznane. W interesie już nie jednostek, lecz państwa całego, leżało rozdmuchanie procesu filomatów i filaretów do granic najpotworniejszych, wyszukiwanie i szczególne podkreślenie pierwiastków zdrady stanu, nadanie pozorów odkrycia spisku, ledwie nie zastępów zakonspirowanej armji rewolucyjnej. Trzeba było (i tak się robiło podczas śledztwa i sądu) wykreślić, zniszczyć, schować pierwiastek duchowy organizacji młodzieży akademickiej, natomiast wyolbrzymiać, ledwie nie reklamować pierwiastki polityczne, które pozwalały na zastosowanie jedynej konkretnej siły rosyjskiej — siły fizycznej. Więzienia, knuty, kibitki — to była broń, skierowana nie przeciw młodzieży polskiej, lecz przeciw duchowi polskiemu, który zanadto dumnie zapanował w murach Almae Matris Vilnensis, porywając naród cały. Potworne kary, jakie spadały wówczas na chłopców polskich, były jednak zbyt małe i słabe, jako broń, skierowana przeciw nieuchwytnemu wrogowi i jako środek rehabilitacji potęgi Rosji. Chodziło Rosji nietylko

o unieszkodliwienie wcale dla niej niegroźnych filaretów, lecz o to, aby zademonstrować (w jakikolwiek sposób) niezwyciężoną potęgę państwa carów — złamać ducha narodowego, gasząc największe na Litwie ognisko — zdemoralizować i steroryzować młodzież. Racje więc polityczne oraz interes państwa wymagały postępowania jak najbrutalniejszego wobec, choćby sztucznie stworzonego, groźnego spisku.

Tanie zwycięstwo rządu rosyjskiego nad młodzieżą polską wzmacniało jednak pozycję Rosji i zrobiło szczerbę w murze obronnym wielkiej twierdzy polskiego ducha, choć ani brutalne kary, ani prześladowania najlepszych profesorów, ani nawet obsadzenie stanowisk kierowniczych przez swoich ludzi i zorganizowanie policji uniwersyteckiej nie zgasiło jasnego ogniska wszechnicy wileńskiej. I choć nie wolno było studentom wileńskim tworzyć związków, czytać i kupować książek, nie odnoszących się bezpośrednio do przedmiotów studjów, choć nie mieli oni prawa bez specjalnego, na piśmie, pozwolenia rektora bywać w innych kościołach, oprócz uniwersyteckiego, oraz wychodzić na wycieczki zamiejskie, choć rózgi krwawiły ciała studentów (i to w gmachu uniwersytetu!), choć wreszcie intrygi, kłótnie, denuncjacje i najnikczemniejsze walki panoszyły się wśród profesorów — jednak uczelnia wileńska stała wciąż wysoko i prawie tak, jak dawniej, przyciągała do siebie młodzież polską, szczerze kochaną przez społeczeństwo.

I znowu rząd rosyjski zaczął przegrywać walkę, kultura zaś polska mocniej i dumniej zabierała głos. Rok 1831 pozwolił jednak Rosjanom po raz drugi zadokumentować swą potęgę fizyczną. Twierdza polska zachwiała się pod straszliwym ciosem. Ale i po likwidacji uniwersytetu jego spadkobierczynie — dwie akademje — jeszcze dzielnie się broniły przed przemocą, aż wkońcu ulec musiały... na jakiś czas...

VI.

Pierwsza twierdza polskości na ziemiach wschodnich załamała się pod ciosami uzbrojonej pięści. Druga była jeszcze do zdobycia. Próby rozsadzenia Unji z dołu zakończyły się jeszcze w poprzedniem stuleciu sromotną porażką; najciemniejszy nawet lud, pociągnięty fałszywemi obietnicami

ulżenia jego doli, przekonał się wkrótce o kłamstwie i zareagował w sposób jedynie mu dostępny: zapomocą masowej ucieczki z cerkwi i zaniedbania wszelkich praktyk religijnych. Inni, nastraszeni ponuremi skutkami apostazji, stawiali zdecydowany opór. O zastosowaniu siły zbrojnej i zmuszeniu gwałtem do przejścia na prawosławie mowy być nie mogło, już chociażby dlatego, że prawie dwumiljonowa ludność unicka wymagałaby ogromnej armji oprawców i całego lasu „apostolskich" rózeg. Niesposób było wszystkich zakuć w kajdany lub wysłać na Sybir; wreszcie, w najlepszym wypadku można było wszystkich „zapisać w prawosławie", ale nikt nie potrafiłby zmusić nowych prawosławnych do bywania w cerkwi i wykonywania praktyk religijnych. Zresztą bezskuteczna, choć długa i zdecydowana walka prawosławnych z setkami najprzeróżniejszych sekt religijnych w Rosji była ponurem memento. Przecież pomimo karnych ekspedycyj i krwawego terroru gdzieś tam, w dzikich lasach nadwołżańskich kryli się nietylko staroobrzędowcy, roskolnicy, duchoborcy, ale i skopcy, chłysty, a nawet morelszczycy, palący się żywcem... Niezdolna do zlikwidowania nawet zbrodniczych sekt cerkiew prawosławna, choć i wspierana przez policję i wojsko, nie mogła marzyć o zlikwidowaniu Kościoła.

Pozostawała więc niepewna droga rozsadzenia Unji zgóry przez kler. Była to właściwie jedyna droga, co już słusznie zauważył w swym raporcie gubernator Karniejew. Ale pociągnięcie całego kleru spotykało się z wielkiemi trudnościami. Wykluczone było steroryzowanie setek księży unickich, niełatwe było oszukanie ich tak, jak się oszukiwało parafjan, nieprawdopodobne było dobrowolne połączenie się z cerkwią prawosławną. Księża uniccy, kokietowani lub straszeni przez prawosławnych, pozostawali obojętni na zalecanki lub groźby, bo cóż właściwie mogło im przynieść przejście na prawosławie? Gdyby nawet istniała wśród kleru unickiego zupełna obojętność względem religji lub niezrozumienie wartości dogmatów, jednak i wówczas odstraszałyby od prawosławia inne przeszkody. Należałoby przecież, przechodząc na prawosławie, zerwać kompletnie ze światem polskim, wyrzec się pochodzenia, rodziny, znajomych, zmienić otoczenie i warunki życia, zerwać ze wszystkiem, z czem

się zrosło od kolebki. Ale na tem nie koniec. Musiałaby się pogorszyć i sytuacja materjalna, gdyż kler prawosławny, upokarzająco zależny od władzy świeckiej, nędzny i ciemny, znajdujący się pod kontrolą parafjalnych komitetów, starostów, opiek i t. p., nie mógł się równać z klerem unickim. Unici, korzystając z opieki kolatorów, mieli więcej zapewniony byt i nie znali wcale duchownego proletarjatu. Parochowie, aczkolwiek nie wszyscy odpowiednio wykształceni, stali jednak na dość wysokim poziomie i nie byli w sytuacji popów, którzy, sami wpółanalfabeci, mieszali się z kompletnymi analfabetami — pseudo-duchownymi: „djakami", „djaczkami", „pryczetnikami" i t. p., używającymi sukni duchownej i wpływającymi na znaczne obniżenie i tak niewysokiej moralności i powagi umysłowej duchownych prawosławnych. W ten sposób, pomijając już nawet kwestję sumienia i zastosowując tylko zwykłą kalkulację kupiecką, każdy paroch mógł łatwo się przekonać, iż przejście na prawosławie „nie opłaca się".

Bezsilny i bezradny wobec potęgi Unji, tej drugiej twierdzy ducha polskiego na rubieżach wschodnich, rząd rosyjski całą energję skierował na zburzenie twierdzy pierwszej — Uniwersytetu. I kiedy ta twierdza załamywała się pod drugim zkolei potężnym ciosem, pierwsza jeszcze stała groźna, mocna, choć osaczona ze wszystkich stron. Bronić się można było do nieskończoności, tem bardziej, że walka wyrabiałaby zastępy nowych bojowników, coraz więcej energicznych i zdecydowanych; w grę przecież wchodziły tu nietylko względy narodowe lub polityczne, ale zagadnienia sumienia i zbawienia duszy. Rząd rosyjski dobrze zdawał sobie sprawę z niemożliwości prowadzenia otwartej walki ani na dusze, ani na pięści, dlatego też jął się zupełnie innego sposobu: zatruł ducha zgóry, skorzystał z najohydniejszej i najnikczemniejszej zdrady.

Trudno jest obecnie orzec, jaki był stosunek wysiłku rządu rosyjskiego do inicjatywy usłużnych jednostek, ale z tego, co wiemy dotychczas, sądzić można, iż ta ostatnia górowała bezwzględnie. Skąpe dokumenty, dotyczące likwidacji Unji, jakie się przechowały dotychczas, wykazują ostrożność rządu, brak decyzji, a często odwagi, stanowcze

zapewnienia (mniejsza czy szczere) lojalności i szacunku dla ustalonych zwyczajów i form Kościoła unickiego, jeżeli te nie były w wyraźnej kolizji z dogmatami cerkwi prawosławnej.

Jednostki natomiast, a raczej jednostka naczelna — Józef Siemaszko, nie znał żadnych skrupułów, nie uznawał żadnych kompromisów, wolał posunięcia tak zdecydowane i śmiałe, że aż się spotykał z opozycją rządu. Jakiś potworny wallenrodyzm dokonał tego, czego nie zdołał rząd potężnego imperjum: rozsadził Unję od wewnątrz, zgangrenował ducha, potężną twierdzę z miljonową armją oddał na mocy rozkazów najwyższych dowódców, na łaskę lub niełaskę zwycięzcy, nie wierzącego w swój triumf i bojącego się głośnej o nim wiadomości!

Potwierdzenie aktu likwidacji Unji przesłał rząd do nowych, prawosławnych biskupów jako pismo poufne, z zakazem ogłaszania publicznego! A jednocześnie na Witebszczyźnie pchnięto pułki kozackie. Oporu jednak otwartego prawie nie stawiano; większość unitów nawet się nie orjentowała w sytuacji, nie rozumiała tego, co się dzieje, co już się stało. Zdezorjentowani, opuszczeni, steroryzowani parochowie musieli ulec i pójść za przykładem i rozkazem swych kapituł i biskupów.

Klęska, jaką ponieśli wówczas Polacy, i z której dotychczas nie zdajemy sobie sprawy, jest tak olbrzymia, że dobrodziejstwem stały się klęski powstań, które zaćmiły inne wypadki i odwróciły uwagę społeczeństwa w inną stroną. Chodzi już nawet nie o całkowitą utratę wpływów na ogromne tereny, nie o ziemię samą, tak obficie krwią polską zroszoną, nie o porażkę nawet Kościoła katolickiego, ale o tragiczne wykolejenie miljonów dusz.

Jeden z likwidatorów Unji na własne oczy zaobserwował nagły i niebywały upadek religijności w centrum dawnej Unji — w Żyrowicach i o tem dobitnie powiedział;[1]) gubernje „Siewiero-Zapadnawo Kraja", których ludność niegdyś się odznaczała wyjątkową żarliwością religijną, w drugiej połowie w. XIX były uważane przez Rosjan za teren

[1]) W. Charkiewicz. U grobu unji kościelnej. Kraków 1926, str. 28.

ledwie nie pogański i słusznie: bo odczucie potrzeb religijnych było tu potwornie małe; religję zastąpiły zmartwychwstałe upiorne zabobony pogańskie; wreszcie obecnie antyreligijna, bolszewicka propaganda znajdzie ponoć najwięcej podatny grunt na ziemiach białoruskich wśród ludności prawosławnej.

Gwałt nad duszą ludzką, gdyby nawet z pobudek najlepszych, mści się straszliwie. — Walki i klęski dwu potężnych twierdz polskich, które przed stu laty stawiały czoło nieprzebranym rzeszom nieprzyjacielskim, wymagają studjów obszernych i głębokich, uwzględniających znaczenie obu jednocześnie świetnych ognisk ducha polskiego. Znając dobrze dzieje uniwersytetu Wileńskiego, nie rozumiemy jednak dotychczas w jaki sposób z jego murów, w okresie filomatów i filaretów wyszli z wydziału teologji najgłówniejsi likwidatorzy Unji; bolejąc nad cierpieniem młodzieży akademickiej i szkolnej, nic nie wiemy o stokroć większych i tragiczniejszych cierpieniach setek tysięcy unitów; rozpaczając nad upadkiem wspaniałej uczelni, nie zastanawiamy się nad tem, że ten upadek był dla kultury polskiej na kresach wschodnich ciosem stokroć mniejszym, niż upadek Unji; wytykając wreszcie barbarzyństwo Moskali, miażdżących ognisko kultury już nie polskiej, lecz ludzkiej, boimy się myśleć o innem ognisku, już nie kultury polskiej, lecz ducha katolickiego, zgaszonem usłużnemi rękoma Polaków, niegdyś katolickich kapłanów: Siemaszków, Łużyńskich, Tupalskich, Momilickich, Jankowskich, — teologów-wychowanków wszechnicy Batorego lub jak Tupalski, Alumnatu Papieskiego w Wilnie.

Zastanawiając się nad dziejami upadku uniwersytetu i Unji, biorąc momenty szczytowe: proces filomatów oraz akt połocki 1839 r. i przyglądając się szeregom bohaterów w cudzysłowie i bez, nie można nie zwrócić uwagi na dwie postacie: małe, drugorzędne, lecz bardzo ciekawe, jako bezradne i bezwiedne narzędzia zła i jako symbol łączności dwu wielkich, tragicznych zjawisk.

Mówimy o dwóch braciach Jankowskich, którzy smutną rolę odegrali w dziejach decydujących zmagań się ducha polskiego z Rosją. Losy rodziny Jankowskich są ciekawe i charakterystyczne jako przykład jakiegoś fatum, stawiającego

ludzi wobec wypadków pierwszorzędnego znaczenia dziejowego, ukazującego możność stania się sławnymi bohaterami i przeznaczającego jednocześnie rolę albo podrzędną, albo zgoła nieszlachetną. Pochodzący ze starej mazowieckiej szlachty i pieczętujący się herbem Jastrzębiec, Jankowscy, o których mowa, w w. XVI lub XVII wywędrowali na Podlasie i tam osiedli w powiecie włodawskim, nabywając majątek Orzechów. Lecz już w r. 1734 Piotr Jankowski, skarbnik chełmski, sprzedał ojcowiznę, nie porzucając jednak rodzinnego kąta. Jego syn Joachim zajmuje stanowisko zarządzającego dobrami słynnego ze swego sprytu i nieprzebierania w środkach hetmana Józefa Sosnowskiego, dobrego znajomego, a poniekąd protektora rodziny Kościuszków. W domu tego Sosnowskiego przeżywa Tadeusz Kościuszko swój pierwszy nieszczęśliwy romans z Ludwiką Sosnowską. Na przyszłego bohatera narodowego spoglądali nieraz na gruncie sosnowickim nietylko Joachim Jankowski, lecz i jego pięcioletni synek Gabrjel. Mija kilkanaście lat i oto Gabrjel Jankowski, który już się oderwał od ziemi i poszedł w świat szukać szczęścia i kawałka chleba, po długiej tułaczce, po pracy nauczycielskiej w szkole miejskiej w Stanisławowie, po służbie rachmistrzowskiej w dobrach Sobieskich, a później hr. Tarnowskich, — znajduje się nagle jako sztyk-junker w szeregach artylerji pod wodzą byłego kapitana-gościa w Sosnowicy. Po upadku powstania kościuszkowskiego chwyta się Gabrjel innej pracy i to już na stałe: staje się w sposób zgoła nieoczekiwany parochem unickim i osiada pod Brześciem, jako dziekan brzeski, proboszcz wojski, archiprezbiter katedralny. I właśnie pod Brześciem, we wsi Wojskiej, należącej dożywotnie do Gabrjela z tytułu jego stanowiska, przyszli na świat Jan (r. 1803) oraz Placyd (r. 1810). Obaj się kształcili w szkole brzeskiej i w sławnem gimnazjum świsłockiem, obaj wstąpili na uniwersytet w Wilnie. Jan się zapisuje na wydział literatury, zbliża się tam do grona filareckiego, uprawia poezję ultrapatrjotyczną, i... pornograficzną, wreszcie, zaskoczony znienacka nagłem aresztowaniem, przerażony docna, odgrywa w procesie haniebną rolę denuncjatora. Ratując siebie, rzuca oskarżenie (często fałszywe) na innych, wciąga coraz więcej osób, mówi

wszystko, co życzą sobie sędziowie, jest wspaniałem narzędziem walki w ręku Rosjan. Ale sam nie zostaje uratowany: idzie na wygnanie i umiera w zapomnieniu i pohańbieniu.

Placyd, zgodnie z wolą ojca, pragnącego ochronić swego drugiego syna przed losem jego brata, wstępuje na teologję i, przygotowując się do stanu kapłańskiego, więcej jednak myśli o studjach i pracy literackiej. Zbliża się do kolegów, szczególnie interesujących się zagadnieniami literackiemi: Mołowińskiego, Dibszewicza i in., zachwyca się wykładami Borowskiego i marzy o sławie literackiej. Po skończeniu uniwersytetu wyjeżdża do Żyrowic w charakterze profesora seminarjum unickiego, później się żeni z córką oficjała Tupalskiego, przyjmując święcenia kapłańskie, przechodzi razem ze wszystkimi na prawosławie, awansuje w hierarchji kościelnej i... coraz gorliwiej pisze, wydając przeważnie humorystyczne dziełka pod pseudonimem Johna of Dycalpa. Przyjaźni się wciąż prawie ze wszystkimi najwybitniejszymi literatami polskimi: hr. Mołowińkim, M. Grabowskim, J. Kraszewskim, W. Rzewuskim i in. Wszyscy pamiętnikarze rosyjscy, nie wyłączając samego Siemaszki, zgodnie stwierdzają wielką rolę Placyda w dziele likwidacji Unji; cieszył się on wielkim szacunkiem i zaufaniem wśród kleru unickiego, więc jego słowo, jako członka konsystorza i profesora teologji dogmatycznej wiele znaczyło... A jednocześnie on — protojerej prawosławny — należy do słynnej ultrakatolickiej „koterji Tygodnikowej", zdobywa rozgłos jako humorysta polski; mając zaś lat 36 nagle usuwa się od pracy kierowniczej w cerkwi prawosławnej, rezygnuje ze świetnej karjery, która jest zapewniona, i zarywa się na głuchej prowincji, w Słonimskiem, — dziwaczny pop bez brody i w sutannie księży katolickich. Umiera w r. 1872 — ostatni likwidator; umiera, widząc ogrom klęski, do której ręce przyłożył. Nie na długo przed śmiercią półsłówkiem napomyka o tem, że są na świecie pobudki i zamiary, które zupełnie się nie łączą z późniejszemi faktami i zaznacza, że pewne na ten temat przykłady zabierze ze sobą do mogiły...

Jankowscy są produktem przełomowych epok. Gdzie walczą tytany, tam jednostki słabe zginąć muszą. Nikt się nie spyta, czy te jednostki nie miały w sobie szlachetności,

czy nie mogły być pożyteczne, czy wreszcie — nie cierpią? Każdy wzruszy pogardliwie ramionami i pójdzie precz...

Jankowscy są symbolem. Dzieci włóczęgi z musu, oderwani od ziemi, z której wyrośli i pragnący spokoju, lecz zmuszeni do walki, nie mający sił do wielkich czynów, choć odczuwający potworną przemoc, — są oni wyrazicielami tragicznej rozterki słabych dusz, ulegających brutalnemu gwałtowi wroga i ratujących się z zamkniętemi na wszystko oczyma. „Jan Jankowski" — czy nie brzmi to imię jako pseudonim? Czy nie oznacza ono czegoś tak pospolicie szarego i poziomego, że aż się wierzyć nie chce w kształty realne? „Placyd" — placidus — czy nie jest to wskazanie na cechę istotną i zasadniczą wszystkich tych, którzy w walce klęskę ponieść muszą, za sobą pociągając innych? Nie bezbarwność, bezosobowość, pospolitość setek Janów Jankowskich, nie łagodność i bierny spokój Placydów potrzebne były narodowi polskiemu, kiedy w gruzy się rozpadały dwie najpotężniejsze, najświetniejsze twierdze polskie na wschodnich rubieżach...

Jankowscy wreszcie są przestrogą. Są oni dziećmi narodu, więc za ich czyny nietylko oni sami, lecz naród cały odpowiedzialność ponosić musi. Trzeba stworzyć teraz warunki i tak wychowywać młodzież, aby pamięć o Jankowskich stała się tylko smutną, ponurą legendą. Nie wolno do szeregów bojowych wprowadzać kalek; nie wolno władzy nad sumieniami ludzkiemi powierzać ludziom, którzy się nie rodzili natchnionymi wodzami; nie wolno wreszcie dusz ludzkich puszczać samopas, bez opieki, lekceważąc potęgę ducha i uwielbiając przemijającą siłę materjalną!

Walerjan Charkiewicz.

Wolność sztuki a prawo moralne.

Wyzwolenie sztuki, przyznanie jej autonomji w stosunku do całokształtu życia ludzkiego w tem znaczeniu, w jakiem rozumieją to współcześni artyści, a więc w sensie bezwzględnej wolności jest zjawiskiem charakterystycznem dla drugiej połowy XIX wieku. Nawet w okresie Odrodzenia, gdy sztuka zaczęła zdobywać pierwsze swoje swobody, była ona jeszcze tak ściśle związana z tradycją społeczną i pewnemi przepisami, które były jakby we krwi artystów, że daleką była jeszcze od tych haseł samowystarczalności, które zostały sformułowane w bojowym okrzyku: „Sztuka dla sztuki!" Nawet indywidualizm romantyków z jego buntem przeciwko normom i przepisom bądźto społecznym, bądź też artystycznym, uznawał jeszcze nakazy moralne, które zresztą tłumaczył na swój sposób. Uznawał przecież ideał dobra, któremu w sztuce chciał służyć. Postawienie tego hasła przez teoretyków tak zwanej czystej sztuki (parnasistów, symbolistów, współcześnie kubistów i formistów) jest jakby końcową fazą, ostatnią konsekwencją rozluźnienia węzła społecznego, całkowitej indywidualizacji jednostek, czy też pewnych dziedzin życia w stosunku do całości, która jest charakterystycznym rysem współczesności. Hasło to jest jeszcze jednym przejawem tego zburzenia systemu wartości i hierarchji celów, które obserwujemy we wszystkich dziedzinach życia.

Z drugiej jednak strony hasło wolności sztuki, pojęte w pewien sposób, zawiera wielką dozę prawdy i wysunięcie go przez artystów w końcu ubiegłego stulecia i żarliwa jego obrona przez współczesnych jest reakcją na niezrozumienie istoty i zadań sztuki, na narzucanie jej celów zgoła z jej

naturą sprzecznych, które rozpanoszyło się wszechwładnie w XIX w. Zburzenie porządku hierarchicznego życia, objawiające się z jednej strony w przeroście autonomji sztuki, w jej fałszywej wolności, objawiało się jednocześnie w nieusprawiedliwionych roszczeniach społeczno-moralnych życia wobec sztuki, w tendencyjności epoki pozytywizmu. I życie i sztuka poniosły szkodę z powodu tego zamieszania i wkraczania w nieswoje dziedziny. Jak zwykle, prawda, ład, harmonja są pośrodku między dwiema ostatecznościami. Postaramy się znaleźć tę linję demarkacyjną, oddać sztuce tę swobodę, która się jej należy, a etyce tę jurysdykcję nad wszelkiemi ludzkiemi sprawami, a więc i nad sztuką, która jest również jedną z form ludzkiej działalności, tak jak ma do tego moralność najzupełniejsze prawo.

Takie rozgraniczenie sfery i praw sztuki od sfery i praw moralności, a później pogodzenie ich w duszy artysty i na terenie życia społecznego nie jest rzeczą łatwą, jak czujemy to wszyscy doskonale. Nie jest rzeczą łatwą, gdyż istnieje pewna istotna przeciwstawność między temi dwiema dziedzinami. Jest ona widoczna nietylko w tem, że istnieje stałe mniej lub więcej ostre nieporozumienie między artystą a publicznością, nieporozumienie, w którem artysta zarzuca publiczności, że nie rozumie dzieła jego, stworzonego według czystych wymogów piękna i że narzuca mu względy moralności lub użyteczności publicznej, z drugiej zaś strony publiczność zarzuca artyście, że dzieła jego są jałowe, obce jej lub nawet wręcz szkodliwe. Ta sprzeczność jest nieraz bardzo wyraźnie widoczna w duszy samego artysty, który odczuwszy ją w sobie tragicznie, może dla wyższego prawa, które słyszy w sobie, być zmuszonym nawet do zerwania ze sztuką. Jaskrawym tego przykładem w naszej literaturze był Mickiewicz w epoce towjanizmu. Zastrzegam się, że nie oceniam w tej chwili, czy wyciąganie takich konsekwencyj z tej antynomji jest słuszne, cytuję je tylko jako niezmiernie charakterystyczne. Krasiński ze swem nieustannem: „Zgińcie me pieśni, wstańcie czyny moje" jest równie ciekawym przykładem bolesnego przeżywania tej sprzeczności. Baudelaire tak ją charakteryzuje w swojej „Sztuce Romantycznej":

„Nieumiarkowane zamiłowanie formy pcha do nieporządków potwornych i niepojętych. Pochłonięte przez okrutną namiętność do tego, co piękne, komiczne, ładne, malownicze, gdyż są różne stopnie w tem wszystkiem, pojęcia sprawiedliwości i prawdy znikają. Frenetyczna namiętność sztuki jest rakiem, który pożera resztę, a ponieważ zupełny brak pojęcia sprawiedliwości i prawdy w sztuce równa się brakowi sztuki, człowiek cały znika, nadmierna specjalizacja jednej władzy prowadzi do nicości. Rozumiem szały obrazoburców i muzułmanów przeciw obrazom. Uznaję wszystkie wyrzuty sumienia Augustyna z powodu nadmiernej rozkoszy wzroku. Szaleństwo sztuki jest równe nadużyciom duchowym. Stworzenie jednej z tych dwóch supremacyj rodzi głupotę, zatwardziałość serca i bezmiar pychy i egoizmu". Jakżeż świetną ilustracją tych słów jest genjalna kreacja w Nieboskiej Hrabiego Henryka, który jest właśnie wcieleniem takiego rozdarcia i przeciwstawności. Jak u Mickiewicza i u Goszczyńskiego spotęgowane życie moralne wchłania w siebie i zabija twórczość artystyczną, tak u autobiograficznego bohatera Krasińskiego twórczość artystyczna przygłusza i zabija prawie życie moralne. Niejednokrotnie ma artysta poczucie, że od prawdziwego, najwyższego piękna oddala się „na odległość słowa", że przez twórczość popełnia jakąś zdradę, sprzeniewierza się czemuś najlepszemu w sobie, że hoduje w sobie raka, potwora według słów Baudelaire'a. Kiedy indziej artysta, jak np. Słowacki lub Żeromski, wciśnięty w obowiązki służby społecznej, narzucone mu przez warunki czasu i sumienie, ma równie silne a niemniej tragiczne poczucie, że sprzeniewierza się nakazowi wewnętrznemu swej sztuki, która woła w nim o niepodzielną służbę

Na czem polega i skąd płynie ta przeciwstawność?

Ma ona swe źródło bardzo głęboko, bo aż w różności zasadniczej celów i środków postępowania moralnego i działalności artystycznej. Prawo moralne rządzi działalnością człowieka. Sztuka obejmuje pewną dziedzinę tej działalności. Życie moralne i sztuka należą do sfery praktycznej, nadają kierunek czynności ludzkiej, są jej formami. Oto jedyna ich wspólność. Poza tem jednak różnią się one najzupełniej w tem, co stanowi charakter ich specyficzny, ró-

żnią się celami. W życiu moralnem człowieką głównym czynnikiem jest nastawienie, naprostowanie woli w stosunku do najwyższego dobra. Wykłada się ono przez intencję czynu. Czyn ludzki jest wtedy moralny, gdy jest spełniony w dobrym celu, zgodnie z prawem moralnem. Wówczas wynik tego czynu, jego powodzenie lub niepowodzenie ostatecznie jest rzeczą drugorzędną, ważną w innej płaszczyźnie, przypuśćmy w płaszczyźnie korzyści społecznych, nie ma on jednak znaczenia dla wartości moralnej czynu. Czyn bohaterski, o ile jest nim naprawdę, nawet gdyby się zakończył klęską, nie przestaje być czynem bohaterskim, nie traci nic ze swojej wartości moralnej. Etyka chrześcijańska, która jest etyką *par excellence* bohaterską, wznosi nas ponad czysto utylitarystyczną ocenę naszych czynów do tego, co jest „zgorszeniem dla żydów, a głupstwem dla pogan" i co zostało nazwane „szaleństwem Krzyża". Nawoływanie Chrystusa w kazaniu na górze do zwrócenia całej uwagi na wewnętrzną stronę czynu, niezależnie od jego zewnętrznego wyglądu, jest znamieniem nauki chrześcijańskiej. Nie jest to, rozumie się, nieludzka bezinteresowność stoicyzmu lub etyki kantowskiej. Czyny ludzkie moralne są zawsze skierowane do celu. Celem tym jest zawsze jakieś dobro, dobro pośrednie, niższego rzędu, lub też Dobro Najwyższe. Wszystkie jednak dobra poszczególne, pośrednie są w jakiś sposób podporządkowane Dobru Najwyższemu, a cele pośrednie czynów moralnych, celowi najwyższemu, którym jest osiągnięcie najwyższego dobra: szczęścia wiecznego z posiadania Boga w niebie. To też tylko pod tym kątem rozpatrywane nabierają one p e ł n e j i całkowitej wartości czynów moralnych. To też najpierwszą troską w postępowaniu moralnem jest takie właśnie wyprostowywanie pobudek czynu, aby on wynikał zawsze z pożądania prawdziwego dobra i zmierzał do tego dobra. Tę właśnie stronę działalności ludzkiej reguluje z zewnątrz prawo moralne: naturalne, Boskie czy też pozytywne. Od wewnątrz zaś cnota, która jest pewną sprawnością w życiu moralnem człowieka, pomagającą mu w skierowywaniu i podporządkowywaniu woli dobru.

Zupełnie inaczej jest ze sztuką. Jej celem nie jest pewien sposób postępowania zgodny z pewnem prawem, gdzie

sposób postępowania jest rzeczą najważniejszą. Jej celem jest przedmiot, który ma być wytworzony, dzieło samo. Czy idzie tu o rzemiosło, którego średniowiecze nie oddzielało od sztuk pięknych, czy też o sztukę, działanie ma tu zawsze za cel przedmiot i jemu jest podporządkowane. Sztuka zegarmistrza zmierza do zrobienia doskonałego zegarka, sztuka malarza do namalowania obrazu. Obraz, zegarek są w tym wypadku jedynym celem, ich doskonałość jedynem prawem, którem rządzi się czynność tworzenia tych przedmiotów. Czynność ta ma swoje niezawodne, nieomylne prawa, prawa, które ją regulują od zewnątrz, ma swoją sprawność: sprawność sztuki, która ją reguluje od wewnątrz, ale te prawa i ta sprawność nie mają jako takie nic wspólnego z wartością moralną tych czynów. Zegarmistrz przez swoją pracę może zarobić pewną sumę pieniędzy, których użyje na jakiekolwiek cele społeczne lub dobroczynne i wtedy ta praca ma cel i wartość moralną, ale wartość ta nie ma bezpośredniego wpływu na wartość samego przedmiotu. Jeśli zegarmistrz jest nieudolnym rzemieślnikiem, zegarki jego będą złe. Jeśli jest dobrym zegarmistrzem, zegarki jego będą doskonałe, choćby jedyną pobudką jego pracy była materjalna korzyść i użycie zarobionych pieniędzy w sposób najbardziej niemoralny. Tak samo malarz stworzy obraz piękny, jeśli jest utalentowanym artystą, chociażby pobudką wewnętrzną jego twórczości była próżność lub zysk, a stworzy obraz marny, gdy nie posiada talentu i wyrobienia artystycznego, chociażby mu chodziło o służbę Bożą lub dobro społeczne. Rozumie się, ponieważ artysta jest człowiekiem, więc i te czynniki, dalekie od sztuki pewien wpływ na nią mają, wpływ pośredni i odległy, o tyle, o ile naprzykład wogóle regulują i powiększają życiową zdolność i sprawność człowieka. Ale o tem powiem dalej, gdy będę się zastanawiała nad rozwiązaniem tej antynomji. Narazie umyślnie przedstawiam zagadnienie w czystej jego formie, a więc zlekka schematycznej, aby wyraźnie uwydatnić tę obcość, tę zupełną niezależność dwóch dziedzin: dziedziny życia moralnego i życia sztuki, która jest naturalnem podłożem wyżej wymienionej przeciwstawności. Mówię, że jest podłożem, jeszcze nie samą przeciwstawnością, bo od-

rębność jeszcze nie stanowi sprzeczności; sprzeczność zjawia się dopiero wtedy, kiedy ta sama czynność może być kierowana jednocześnie jakby w dwóch przeciwnych kierunkach. Tak właśnie bywa najczęściej w danym wypadku.

Przyczyną tego jest, że i moralność i sztuka dążą do całkowitego panowania. Działalność twórcza ma swoje własne prawa, zmierzające do jej własnych celów: do dobra, doskonałości wytworzonego przedmiotu; z natury rzeczy innej regulacji nie chce znosić. Działalność moralna zdąża do swojego celu: dobra działającego osobnika i według niego chce regulować całą działalność człowieka, a więc i jego działalność artystyczną. I tu dopiero jest miejsce na konflikt. Artysta broni się przed człowiekiem, który chciałby mu narzucić swoje cele i dowieść mu naprzykład, że jego twórczość jest nieużyteczna, niemoralna, że dla jego celów ludzkich — przypuśćmy zbawienia — byłoby lepiej, aby on robił co innego, aby robił to samo inaczej, aby dobierał inne tematy i t. p. Starć takich czyto między artystą a społeczeństwem, czy też w duszy samego artysty może być ogromnie wiele. Człowiek znów broni się przed artystą, dla którego dzieło do stworzenia jest ponad dobrami jego życia osobistego, ponad rodziną, przyjaźnią, ojczyzną, jest niejednokrotnie tym rakiem, który wysysa dla siebie wszystkie soki żywotne organizmu duchowego artysty. Obie tendencje są absolutne, obie, zdaje się, mają za sobą całkowite prawo. Prawo moralności do regulowania całej działalności człowieka, prawo sztuki do regulowania całej czynności artystycznej, twórczej.

Konflikt ten zaostrza się jeszcze przez to, że prócz praw jakby przedmiotu, który ma być wytworzony, praw, które są wspólne w sztuce z rzemiosłem, w sztuce, w tem, co my nazywamy współcześnie sztuką, występuje jeszcze inne prawo, inna tyranja, jeśli kto chce tak je nazwać: jest to prawo piękna, które artysta realizuje w dziele, które stwarza. Piękno to wyprowadza go niejako poza sferę ludzką, w której ściśle obraca się rzemieślnik, tworzący bądź co bądź dla ludzkiej użyteczności. Piękno należy do tych właściwości przedmiotów, które wraz z bytem, dobrem, prawdą stanowią nieodłączną właściwość tego, co jest, przejawiają się we

wszystkiem co jest, a jednocześnie nigdy się w niem całkowicie nie mieszczą. Żaden przedmiot nie wyczerpuje pojęcia bytu, nie jest poprostu i zupełnie, żaden nie jest zupełnie dobry, ale dobry tylko pod pewnym względem, żaden nie jest zupełnie piękny, nie realizuje całego piękna, ale tylko pewną jego stronę, ale też żaden przedmiot, który istnieje, nie jest pozbawiony jakiegoś dobra, jakiegoś piękna. Takie właściwości przedmiotu trudno nazwać tylko pojęciami, bo posiadają one rzeczywiste bytowanie, nazywają się w języku filozoficznym *transcendentalia*, właśnie dla tej cechy, że przekraczają one zawsze, *transcendunt* przedmioty, w których się znajdują i pociągają jakby myśl ludzką ku tej istocie, w której realizują się już w pełni, identyfikując się nawet ze sobą w Bogu. W Bogu transcendentalia przestają właściwie być transcendentaliami, bo w Bogu jest cały byt, cała prawda, cała dobroć i całe piękno. W Nim nawet wszystkie te właściwości są jednem, są Jego naturą, są Nim Samym. Niedość powiedzieć, że On jest dobry, ale że jest samem Dobrem, że jest piękny, ale że jest samem Pięknem. Z Niego rozlewają się te przymioty, jakby na wszystkie stworzenia, realizując się w nich w różnym stopniu, zgodnie z naturą, którą Bóg każdemu z nich nadał. Piękno, które jest jednem z nich, jest rozbłyśnięciem jakby formy w materji, formy czyli tego kształtu celowego, rozumnego, który stwarza specyficzny charakter danego przedmiotu. Gdy forma przebija się przez materję, tak że ukazuje się myśl twórcza, która jej nadaje kształty i tak nad nią panuje, że z niej niemal tryska, opromieniając ją, wtedy powstaje umysłowa rozkosz, dająca wrażenie tego, co nazywamy pięknem. Piękno należy więc jednocześnie do dwóch porządków: wypływa z poznania, z rozeznania w przedmiocie jego formy, jego cząstki duchowej, a jednocześnie wymaga i pewnej rozkoszy, która jest uwieńczeniem pożądania, pragnienia.

W każdym razie piękno narówni z innemi transcendentaliami wyprowadza ze sfery ludzkiej i pociąga absolutnie. Gdy jest ono celem, musi się stać takim celem, który pociąga z nieprzepartą siłą i mocą. Oto jak tę moc określa ten sam Baudelaire, którego cytowaliśmy już raz: „To on, to ten nieśmiertelny instynkt piękna sprawia, że patrzymy

na ziemię i jej widoki jako na szkic, na odbicie nieba. Nieugaszone pragnienie wszystkiego, co jest z tamtej strony życia, a co życie objawia, jest najżywszym dowodem naszej nieśmiertelności. Jednocześnie przez poezję i wskróś poezji, przez i wskróś muzyki dusza ogląda potrosze wspaniałości mieszczące się poza grobem i, gdy piękna poezja wywołuje łzy, łzy te nie są dowodem nadmiaru rozkoszy, są one raczej świadectwem podrażnionego smutku, pragnienia nerwów, natury wygnanej w niedoskonałość natury, która chciałaby posiąść natychmiast, jeszcze na tej ziemi, raj obiecany". (Baudelaire: Wstęp do przekładu „Nadzwyczajnych Opowieści" Poego).

Celem artysty jest właśnie stworzenie przedmiotu pięknego. To znaczy, że do wymagań samego przedmiotu dołącza się jeszcze wymaganie piękna. Artysta jest tutaj naśladowcą Boga, gdyż tworzy przedmiot, któremu nadaje piękno, wciela formę. Przez ciężar i ciemność materji przeprowadza on promień duchowości, myśli twórczej, która, opromieniając materję, daje piękno. Oto cel właściwy twórczości artystycznej, cel szczególny, który wymaga swoich własnych środków i który posiada swoją wewnętrzną, poniekąd niezależną wartość i może pociągać z siłą szczególną całą aktywność artysty. Artysta tworzy dzieło i pragnie doskonałości tego dzieła i jako artystę obchodzi go tylko to, co go do tego celu zbliża. Ma on swoją regulację techniczną i artystyczną swoją sztukę (sprawność sztuki, jak nazywają filozofowie: *virtus)* i tej chce słuchać tworząc. Sztuka jest z dziedziny intelektualnej, a więc sama z siebie wyższa jest, niż to wszystko w człowieku, co ma związek z życiem moralnem, jako życiem praktycznem. Prócz tego piękno, któremu ona służy, jest czemś absolutnem, przerastającem cele ludzkie.

Oto jądro prawdy w haśle samowystarczalności sztuki. Widzimy, że jest ono bardzo znaczne i że artysta, który opiera się płytkiemu moralizowaniu, zapomocą którego starają się go skrępować, wtłoczyć w ramy pewnej służby, przykroić na miarę krawca pierś stworzoną na miarę Fidjasza, nie jest koniecznie człowiekiem amoralnym i aspołecznym. Że świadomie lub nieświadomie czuje się on tym, któremu Bóg powierzył talenty, za które ponosi odpowiedzialność

i z których ma zdawać sprawę. I czuje on nieraz bardzo wyraźnie, że ma z nich zdać sprawę w tym porządku, w którym one są, nie w innym. Takie poczucie niesłychanie silne miał u nas naprzykład Słowacki i niesprawiedliwością było warunków i chwili dziejowej, w której żył, że zmuszała go do innej służby i tragizmem jego było, ilekroć, opuszczając linję twórczości swej, linję czystej sztuki, służył potrzebom społecznym, tworząc gorzej. Tragizmem jego było, gdy przestawał, jak określa sam siebie „być rycerzem tej napowietrznej walki, która się o narodowość polską toczy", tylko i poprostu tworząc piękno. Bóg stworzył artystów, aby tworzyli piękno, nie trzeba wymagać od nich czegoś, co nie jest ich powołaniem. A tworzyć piękno to bardzo wiele, to jedno z najwyższych powołań na ziemi.

Oto jedna strona antynomji. Druga nie wymaga tak szerokiego omawiania, bo o ile, nie będąc artystami, niezawsze i niezupełnie rozumiemy prawa sztuki, to, będąc ludźmi, rozumiemy doskonale prawa moralności. Rozumiemy doskonale, że niema i nie może być w życiu człowieka nic, coby z tem prawem było w niezgodzie, że nie może być nic, coby się sprzeciwiało najwyższemu celowi człowieka, którym jest służba Najwyższemu Dobru i osiągnięcie go. Rozumiemy także, że wszystko w człowieku temu ostatecznemu celowi służy i że wszystko jest mu w ten lub inny sposób podporządkowane. Mimo, że istnieje cały szereg dóbr pośrednich, które są bezsprzecznie dobremi (do nich należy sztuka) i do których dążyć nietylko wolno, ale jest nawet rzeczą dobrą i godziwą, to żadnemu z nich jednak, jak to już było wyżej zaznaczone, nie wolno wysunąć się na plan pierwszy, jako dobru najwyższemu, bo wtedy człowiek popełnia grzech najcięższy, grzech bałwochwalstwa. Słowa św. Stanisława Kostki: „Do wyższych rzeczy jestem stworzony", mogą być wzięte jako wyrażenie najistotniejszej treści stosunku człowieka do wszelkich dóbr wysokich duchowych: jak miłość ojczyzny, nauki, sztuki. Wszystkie one są bardzo dobre, ale pod warunkiem, że nie są ostatecznym celem człowieka, który do wyższych celów jest stworzony. I widzimy, że w ten sposób prawo moralne, które ma strzec tego najwyższego Dobra i ułatwić człowiekowi osiągnięcie

go, nie może się wyrzec regulacji i jurysdykcji nad tą sferą działalności człowieka, którą rozporządza sztuka.

Widzimy więc, że te dwa prawa mogą być zawsze a są często w kolizji. Nie jest to zresztą jedyny w życiu ludzkiem przykład takiej kolizji. Można dopatrzeć się podobnej kolizji między obowiązkiem wiary, a prawem do swobodnego badania prawdy.

Postaramy się teraz znaleźć rozwiązanie tego konfliktu. I tu odrazu nasunie się pewne rozgraniczenie. Prawo reguluje p o z y t y w n i e, nakazując i n e g a t y w n i e, zabraniając. Prawo moralne ma w tym wypadku przedewszystkiem to znaczenie negatywne. I tutaj jego jurysdykcja w stosunku do sztuki jest w zasadzie nieograniczona. Wolno więc Kościołowi, względnie władzom ludzkim, sprawując tę jurysdykcję, odrzucać pewne dzieła sztuki jako szkodliwe dla moralności, obyczajów albo porządku społecznego. Niema natomiast i nie może być pozytywnej regulacji ze strony moralności. Moralność nie może narzucać artyście wizji artystycznej, formy twórczości, nie może też mieć mu za złe, że jego wizja lub forma są takie a nie inne. Społeczna lub religijna służba sztuki, która nie wypływa z samej sztuki, z wizji artystycznej twórcy, ale jest mu narzucona, wtłoczona z zewnątrz przez przymus lub namowę opinji publicznej, obniża wartość dzieła. Ta sama służba, jeśli jest tylko wyrazem moralnych lub społecznych pragnień samego nawet artysty, ale nie należy integralnie do jego pomysłu artystycznego tak, jak wyrasta on według wymagań formy i przepisów sztuki, również obniży wartość dzieła. Z niezrozumienia zasady płynie takie mnóstwo poronionych utworów sztuki o szlachetnej tendencji moralnej lub religijnej, która, nie przeszedłszy jednak w samą formę sztuki, obniża poziom całego dzieła. Nie mówię już o utworach, w których tendencja ma zastąpić artyzm, a które już ze sztuką nic właściwie wspólnego nie mają. Takie utwory, niestety, karykaturują wprost sztukę religijną, przynosząc wielką szkodę zarówno sztuce, jak religji.

Tak więc wszelka bezpośrednia pozytywna regulacja nietyle przez prawo moralne, które z natury swojej nie ma na to danych, ale nawet przez moralność szerzej pojętą,

jest czynnikiem dla sztuki wrogim i obniżającym jej wartość. Sztuka, aby być sobą, musi być czystą od wszelakich naleciałości. Nasuwa się tu jednak jeszcze pewne zastrzeżenie. Moralność, jako taka, jest też częścią rzeczywistości duchowej artysty. Czyż sfera jej, jej wymagania, całe bujne życie duszy ma być wyrzucone poza obręb sztuki? Nigdy. Życie moralne i religijne człowieka będzie zawsze najobfitszem i najszlachetniejszem źródłem twórczości artystycznej. Artysta jest człowiekiem i tworzy z pełności swego człowieczeństwa. Im człowieczeństwo jego jest pełniejsze, tem twórczość bogatsza. Ograniczenie, które wprowadziłam poprzednio, ma na widoku obronę strony formalnej sztuki. Chodzi o to, aby wszystkie elementy twórczości, a więc i jej elementy: moralny, religijny i społeczny, były przerobione przez sztukę jako taką i podane w formie artystycznej. Nie chodzi o to, by materjał sztuki wyjałowić z wszelkiej treści ludzkiej. Ideałem byłaby sztuka, która najwyższej treści ludzkiej umiałaby nadać doskonałą formę artystyczną i to byłaby sztuka religijna. I sztuka taka nie jest niemożliwą, gdyż była wspaniale zrealizowana już w średniowieczu. Płynie też ona z pełni, z takiego życia artysty, w którem jest doskonałe zrealizowanie prawdziwej hierarchji dóbr. Takim jest ideał sztuki, od którego, niestety, nasza rzeczywistość jest daleką, choć bliższą może, niż się wydaje napozór, bliższą naprzykład, niż była sztuka ubiegłego stulecia.

I przeciwnie, może być sztuka tak obca człowiekowi, samemu sposobowi przyjmowania wrażeń, pewnej podstawowej logice natury ludzkiej, jeśli chodzi o sztuki plastyczne i muzykę, tak obca tematom ludzkim, jeśli chodzi o literaturę, tak czysta, że aż oczyszczona prawie z treści ludzkiej. Prawo moralne nie może nic zarzucić takiej sztuce. Ale życie ma wobec niej swoje sankcje, człowiek takiej sztuki nie przyjmuje, człowiek jej nie zasymiluje; zawieszona w powietrzu, ginie ona przez brak łączności z ludzkością, przez brak tych bodźców, chociażby przypuszczalnego porozumienia z jednym wybranym widzem lub czytelnikiem. Sztuka taka ginie z przerostu formy przez przeidealizowanie, negację jakby materji twórczej, która jest koniecznym warunkiem twórczości artystycznej.

I tutaj dochodzimy do nowego zagadnienia. Widzieliśmy, że artysta ma zupełną swobodę w stosunku do formy artystycznej. Czy istnieje taka sama swoboda w stosunku do materji twórczości?

Są dwa stanowiska, z których wypływa dążenie do skrępowania swobody artysty w wyborze tematu. Jedno to stanowisko artystyczne szkoły, która uważa, że są tematy brzydkie z siebie lub pospolite, nie nadające się do ujęcia artystycznego. Jest to znane stanowisko klasyków, którzy dzielili tematy na szlachetne i mniej szlachetne. Zagadnienie to nie wchodzi w sferę niniejszego tematu jako natury raczej estetycznej, nie będę też go tutaj omawiała obszerniej. Wspomnę tylko ubocznie, że doktryna estetyczna, oparta na danych filozofji tomistycznej, którą starałam się tu naszkicować z podstawą piękna jako *transcendentaliów*, sprzyja raczej stanowisku, uznającemu, że niema tematów, któreby same w sobie z racji artystycznej nie nadawały się na materjał dla sztuki. Taż sama doktryna da nam klucz i do rozwiązania zagadnienia ze stanowiska moralnego. W zasadzie — podkreślam ten wyraz — w zasadzie niema tematu, któryby ze względów moralnych był wzbroniony sztuce, gdyż niema rzeczy istniejącej na świecie, któraby w sobie i pod jakimś względem nie posiadała cząstki piękna i dobra. Inaczej nie mogłaby istnieć. Wszystko, co istnieje, w tym stopniu, w jakim istnieje, jest dobre i jest piękne. A artysta to właśnie ten człowiek, który umie wydobyć cząstkę piękna z każdej cząstki stworzenia, tak jak święty to człowiek, który widzi i umie wydobyć dobro z duszy, w której zwykłe oczy widzą tylko grzech i zatwardziałość potępieńca. A więc, powtarzam: sztuka w zasadzie ma prawo do wszystkich tematów.

Sztuka tak, ale niezawsze i nie każdy artysta. Tu powracamy do zagadnienia negatywnej regulacji czynności artystycznej przez prawo moralne, którą już rozpatrywałam częściowo na terenie społecznym. Jeśli zastanowimy się nad miejscem, jakie prawo moralne zajmuje w duszy poszczególnego artysty, to dojdziemy bezsprzecznie do wniosku, że jest ono w jego duszy tem samem, czem w duszy każdego innego człowieka. Obowiązuje go ono bezwzględnie.

Niema specjalnej moralności dla artysty, ani też w jego duszy autonomji dla jego działalności artystycznej. Twórczość artysty jest zawsze czynem człowieka, a więc czynem moralnym. Niezależnie od wartości artystycznej wytworzonego dzieła sztuki, jest ona czynem, który go zbliża lub oddala od jego celu ostatecznego, jest czynem zgodnym albo sprzecznym z prawem moralnem. O ile zgodność ta, wartość moralna dzieła sztuki niezawsze jest jasna i łatwa do wykrycia, to jednak jego sprzeczność z prawem jest czemś zupełnie pochwytnem. Artysta w swojem sumieniu wyraźnie odczuwa, albo powinien odczuwać, czy tworząc tworzy czysto, czy nie żywi grzesznego zainteresowania lub upodobania do swojego tematu, czy tworzy z odpowiedniej wysokości. Jeśli sumienie mówi mu, że nie, nie ma do tego tematu prawa, gdyż popełnia poprostu grzech, którego nie usprawiedliwia to, że ma on formę artystyczną. Jeśli artysta ma w sumieniu swojem poczucie, że tworzy zgodnie z prawem moralnem, może czerpać materję twórczości, skąd mu się podoba. Naogół ta wysokość moralna artysty będzie gwarancją czystości jego dzieła niezależnie od tematu. W naszej literaturze, naprzykład, Bolesław Prus ma tę przedziwną niewinność epika, objektywisty i człowieka czystej duszy, która daje czystość jego ujęciu wszelkich spraw ludzkich, czystość, której nie posiadają nawet skądinąd pisarze o tendencji wyraźniej religijnej. Artysta wtedy nigdy nie przylega jakby do tematu i to jego od tematu oddalenie wywołuje analogiczne wrażenię u czytelnika lub widza.

Sprawa komplikuje się jednak przez to, że niezawsze artysta i publiczność w jednakowy sposób przyjmują przedmiot, nawet gdy jest on przez artystę przedstawiony zupełnie zgodnie z jego poczuciem moralnem. Mogą być tego różne przyczyny: małe wyrobienie kulturalne i artystyczne publiczności, która, niewrażliwa na artystyczną stronę dzieła, reaguje bezpośrednio, wyłącznie i brutalnie na samą materję dzieła. A więc, naprzykład, zamiast podziwiać piękno formy, opromieniającej rzeźbę starożytną, gorszy się jej nagością, albo zamiast wzruszać się tragicznym losem bohatera tragedji, wzruszać się aż do przeżycia momentu oczyszczającego, który Grecy uważali za istotę tragedji, gorszy się jego

akcją miłosną, patrząc na grzech nie w jego tragicznej grozie ale w jego fabule uzupełnionej przez wyobraźnię. Może być też przyczyną tej rozbieżności specyficznej, powiedziałabym pozaludzka niewinność spojrzenia artysty, który pociągnięty swoją wizją artystyczną, pięknem, które ma wcielić, nie widzi tego, co widzą inni, obdarzeni zwykłem ludzkiem spojrzeniem, widzi natomiast to, czego oni nie widzą, jakąś jedyną niezastąpioną formę piękna. W jakim stopniu artysta ma obowiązek liczyć się z temi niezawinionemi konsekwencjami swojej twórczości? W jakim stopniu jest za nie odpowiedzialny? Do jakiego stopnia i jakiemi środkami społeczność ludzka ma prawo bronić się przed temi konsekwencjami? Oto cały szereg nowych, trudnych, a praktycznie ważnych, zagadnień.

Zdaje mi się, że artysta nie ma obowiązku liczyć się z tą publicznością, dla której nie tworzy. Jeśli intencja jego i wykonanie są naprawdę czyste, ma on prawo tworzyć według wymagań pogodzonych: swego sumienia i swojej wizji artystycznej. Musi być on jednak niezmiernie czujnym i bardzo pokornym w stosunku do wymagań swego sumienia. Nie powinien zbyt śmiało iść za głosem sztuki, za niewinnością swojej wizji artystycznej, kontrolując raz po raz jej czystość. Pamiętać powinien, według słów Maritaina (Jacques Maritain: Art et Scolastique), że jedynym sposobem uzyskania wolności jest doskonałe poddanie się prawu. Od prawa z jego zakazami uwalnia tylko świętość. Ponad cnotą roztropności jest tylko Mądrość, która jest darem Ducha Św., i która nieomylnie prowadzi wszystkie uczynki ludzkie i wszelkie dzieła ku Bogu. Jeśli artysta chce poruszać się swobodnie w obszarze całego stworzenia i z całości czerpać materjał do swojej twórczości, niech uzyska swobodę i czystość dziecka Bożego, niech się stanie „współdziedzicem Chrystusa", według słów św. Pawła, ale niech pamięta, że aby poruszać pewne tematy, aby wchodzić do pewnych zakamarków duszy ludzkiej, aby mieć prawo używać pewnych słów i nie brudzić się niemi i nie gorszyć innych, trzeba być aż świętym. Póki artysta nie osiągnie świętości, póty nie ma prawa do zupełnej swobody, póty musi się liczyć ze słabością swoją i ze słabością innych. A jeśli w zapale

nawet czystym tworzy rzecz, którą sumienie jego uznaje za zupełnie moralną, a którą jednak sankcja społeczna (w tym wypadku za uprawnioną uznaję cenzurę Kościoła) odrzuca jako szkodliwą i nieodpowiednią *hic et nunc*, powinien się poddać temu sądowi, uznając prawo innych ponad swojem prawem. Powinien wierzyć, że toż samo dzieło w czystszej i lepszej epoce będzie podnosić i radować dusze, rozsiewając blask piękna.

A teraz ostanie pytanie. W jakim stopniu, jakiemi środkami i jakiemi narzędziami społeczność ludzka ma prawo bronić się przed ewentualnemi niebezpieczeństwami sztuki? W tym stopniu, w jakim zachodzi istotna tego potrzeba. Znaczy to, że zarówno nie wolno bagatelizować, jak i nie należy przeceniać niebezpieczeństw płynących ze sztuki. W tej dziedzinie zarówno pobłażliwość zbytnia i rozpanoszenie się rzeczy złych, jak i tanie moralizatorstwo i ciasna pruderja są złem i mogą mieć następstwa nieobliczalne. Nadewszystko nie każdy posiada dane do wypowiadania się i działania w tej sprawie. Niezawsze opinja publiczna nawet w najlepszych swych przedstawicielach jest tu sędzią miarodajnym. Aby opinja publiczna była zdrowa, musi wypływać ze zdrowej społeczności. Aby opinja publiczna była miarodajna, musi być wyrazem kulturalnego i wyrobionego artystycznie społeczeństwa. Tutaj chodzi o sąd pewniejszy, szerszy i bardziej nieomylny, niż jest sąd opinji. Tutaj powinien być sąd, który zarówno uwzględni dobro społeczne jak i prawo jednostki, użyteczność ogółu i wartość kulturalną i bezwzględną piękna. Takim sprawiedliwym, surowym a jednocześnie szerokim i miłosiernym sędzią jest Kościół. Jeśli chcemy obronić społeczeństwo przed trucizną, która się mieści w sztuce, bądźmy posłuszni orzeczeniem Kościoła, przyzwyczajajmy młodzież do liczenia się z orzeczeniami Kościoła, miejmy uszanowanie dla Indexu, miejmy zrozumienie dla mądrości orzeczeń Kościoła, wnikajmy w ducha Jego wymagań i współżyjmy z tym duchem. Nauczmy się zawsze wątpliwości i trudności poddawać pod sąd urzędu nauczycielskiego w Kościele.

Nie może on jednak wnikać w drobiazgi i wypowiadać się w poszczególnych wypadkach, natychmiast gdy zachodzi

tego potrzeba. Dlatego powinna tu interwenjować także świadoma rzeczy, kulturalna, równie wrażliwa na walory artystyczne, jak i na wartości moralne, katolicka krytyka. Znajdzie ona w nauce Kościoła i w jego dotychczasowych orzeczeniach wystarczające dyrektywy dla swoich ocen i może zkolei dostarczyć materjału dla dalszych orzeczeń... Niech jednak nie chce być surowszą niż Kościół. Bo niezawodnie przeciw najgłębszej pokusie i ponętom tej możnej czarodziejki, którą jest sztuka, gdy chce nią być, najlepszą ostoją są wewnętrzne opory i przyzwyczajenia moralne, wewnętrzna czystość artysty i czytelnika. W zdrowej i czystej moralnie atmosferze wyrasta swobodna, zdrowa i czysta sztuka czystych artystów dla czystej publiczności. A kiedy życie i jego obowiązki zmuszają do przeciwstawiania się jakimś prądom lub dziełom sztuki, czynić to należy z miłością, nie wmawiając w artystę pobudek, które może były mu obce, a które tylko nasza własna słabość lub zepsucie mu narzuca. Szanujmy w artyście jego wysokie powołanie poszukiwacza śladów Bożych w stworzeniu. Miejmy zrozumienie dla wielkiej trudności i wielkiej odpowiedzialności, jaką jego powołanie na niego wkłada. Rozumiejmy, że jest on sługą dobra, będąc sługą piękna, nawet mimo pozorów innych. Ufajmy, że zawsze bliskim on jest wiekuistego Dobra i że czasem chwila jedna, jedno szczęśliwe otwarcie oczu odda go temu Dobru na służbę. Francja współczesna z jej nieprawdopodobnemi nawróceniami artystów, jak Jan Cocteau, Reverdy, Guéon i tylu innych, którzy, zdawałoby się, byli na przeciwnym krańcu, jest tego najlepszą ilustracją. Podoba się Panu Bogu pociągać do siebie tych, którzy Mu służą bezinteresownie, a nieraz nieświadomie w pięknie, które jest jednem z Jego oblicz.

Zofja Landy.

„Credo" Kasprowicza.

(Dokończenie)

W poezji Kasprowicza można odnaleźć echa kilku koncepcyj, dotyczących istoty bytu. Jedną z nich jest buddyjska wiara w nirwanę, wraz z wypływającym z niej nakazem moralnym, który w tej formie powtórzył poeta raczej za Schopenhauerowską filozofją pesymizmu: „Stłum tę chęć życia!" (1889); a jednak „nic bezdenne" przeraża poetę, więc pokrzepia się zaczerpniętą może z ezoterycznej filozofji hinduskiej Śankary, idealistyczną wiarą, że świat to „widma senne". Ale to mu nie wystarcza. Wyraz wiary w nirwanę i do pewnego stopnia agnostycyzmu, jest raczej sporadycznym objawem. Poeta stara się zrozumieć i ująć w słowa istotę Boga, świata i człowieka i ich wzajemnego stosunku. Wiara tradycyjna znajduje wyraz w niektórych młodzieńczych poezjach włączonych później do wydania „Dzieł poetyckich". [1]) W pierwszych drukowanych utworach pojawia się koncepcja o zabarwieniu monistycznem, a raczej panteistycznem, przyczem świat jest pojmowany jako emanacja pierwiastka boskiego, natomiast struktura świata przedstawia się najczęściej analogicznie do koncepcji monizmu psychofizycznego.

W najwcześniejszym: „U piramidy Cestjusza", poświęconym cieniom Shelley'a, w którym autor wprowadza ulubionego poetę pod postacią Alastora, czytamy:

[1]) Tom I, Lwów 1912, str. LXXX „Do Bogarodzicy" — str. LXXXII „Przeszłość i przyszłość" — str. LXXXVI „Do Bogarodzicy".

Wszystko, co żyje, w hymn się wzniosły składa
Powietrze, gwiazdy i złociste słońce... etc.

Wszystko, a w wszystkiem żywot wieczny gości,
W jeden się wielki składa hymn miłości...

Skarłowaciały rodzie Prometeja!
Nie drżyj, gdy brwi swe ściąga Gromowładny!
...Nie drżyj, lecz poznaj, żeś jeszcze olbrzymem,
Co umie gardzić ofiarniczym dymem!...
(Dzieła, IV, 64, 65)

Panteizm nie został wyraźnie sformułowany, pogląd tu zawarty możnaby nazwać monizmem spirytualistycznym, jest tu też rodzaj zerwania z wiarą w osobowego Boga. Kasprowicz nawiązuje w tym wierszu zresztą nie do poematu Shelley'a „Alastor", lecz raczej może do „ateistycznego" utworu „Królowa Mab", w którym wiara w osobowego Boga zastąpiona została wiarą w „Ducha przyrody" (por. zwłaszcza ust. VII „Królowej Mab"). Naogół wiersz zajmuje się raczej społeczną ideą.

Więcej metafizyki jest w utworze „Giordano Bruno" (1886). To, sztandarowe dla niektórych kół, imię szesnastowiecznego odnowiciela greckich jeszcze, a później średniowiecznych teoryj panteistycznych, jest dla poety raczej symbolem t. zw. wolnej myśli, gnębionej przez „wsteczników", a koncepcja filozoficzno-religijna nie jest w tym wierszu zupełnie jasno skrystalizowana. Jest tu, jak u G. Bruno, panpsychizm, czy hylozoizm. Jest mowa o duchu gwiazdy. Dalej jest wiara w niezniszczalność uduchowionej materji: „Wśród świata nic nigdy nie ginie", jest tylko wieczysta przemiana postaci. Tak samo i „duch człowieka, do pierwotnego źródła kroplą ścieka". Właściwego panteizmu (utożsamienia Boga z przyrodą) tu niema, tylko pierwiastek duchowy łączy się z materją, poczem powraca do pierwotnego źródła. „Duchu potężny, który swojem tchnieniem napełniasz światów szereg niezliczony... ty jesteś strumieniem, którego krople... z martwem się mieniem zlewając, żywych rodzą miljony" t. j. według teorji G. Bruno miljony monad duchowo-materjalnych. A więc Bóg przenika i ożywia materję, ale nie jest z nią jednem. Nie różni się to wiele od

teorji G. Bruno, będącej immanentyzmem panteistycznym: u niego eter nieskończony, który wypełnia nieskończoną przestrzeń, kryje w sobie zarodki wszystkiego. Bóg jest monadą monad; wszystko z Niego pochodzi i wszystko jest w Nim. Światy stworzył przez wewnętrzną konieczność. Przedstawiona przez Kasprowicza teorja przypomina raczej z jednej strony nowsze systemy monistyczne, niż właściwy panteizm,[1]) z drugiej pewne koncepcje hinduskie, jak zobaczymy dalej. Podobne idee filozoficzne brzmią w wierszu „Anadyomene" (1886): idea niezniszczalności materji, złożonej z atomów („najmniejszy atom, który trwa bez skonów"), jak również monizm: „Człek, co dotąd za uściskiem gonił Mar niepochwytnych, i, choć się wyłonił Z ziemi, tę ziemię, śniąc o rajskim chlebie, Jako macochę odpychał", teraz „przylgnął do tej matki i w niej poznał siebie".

Ten panteizm, czy monizm Kasprowicza, nie przybiera czystej formy doktryny filozoficznej. Jest to, jak zawsze u niego, filozofja poety. W tym wypadku idzie nieraz tylko o podkreślenie kultu przyrody. Należy też pamiętać, że omówione poezje, złączone przez poetę w cykl „Sny i marzenia" już tym tytułem wskazują na to, że nie mają znaczenia zasadniczych wypowiedzeń się i są w wielkiej części, jak to było u niego częstem, komentarzem do obrazu opiewanych postaci z świata myśli. Podobnie jest w sonecie „Demokryt" (1889). Powtarza tu poeta idee tego twórcy atomizmu o nieznanym początku wiecznego ruchu atomów:

Hej! z praprzyczyny, z przedwiecznego wątku
Snuje jak z kłębka bytów się konieczność,

ale przeciw zupełnemu materjalizmowi zastrzega się — wbrew Demokrytowi — ostatnia strofa, głosząc spirytualizm duszy ludzkiej i inną, niż u Demokryta, etykę:

I nam istoty dana nieśmiertelność,
Ale nietylko nieśmiertelność gliny,
Lecz którą daje serc i duchów dzielność. (IV, 85)

Inne ujęcie powstania świata i stosunku Boga i świata jest w wierszu „Chwila zadumy" (druk. w pierwszym tomiku 1889):

[1]) Por. rozróżnienie panteizmu i monizmu w F. Klimke: „Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen". Freiburg in Breisgau 1911.

On mi dał życie, gdy z własnej istoty
Oddzielił cząstkę i w chaos ją rzucił,
Jaki panował w bezdennym przestworze.
Z nim byłem razem... (Dzieła, IV, 54)

Występuje tu wyraźnie platońsko-plotyńska wiara w preegzystencję duszy ludzkiej. W sprawie powstania świata jest tu wiara, przypominająca plotyńską koncepcję emanacji, a jeszcze bardziej hinduskie wierzenia religijne Rigwedy.[1])

Piękny wiersz: „Przy szumie drzew" (1894) zawiera marzenia o preegzystencji i może jakieś rojenia panteistyczne, ale nie może być uważany za zasadnicze wyznanie wiary. W kilku sonetach, należących do późniejszego cyklu „W ciemności schodzi moja dusza", zaczynających się od słów „Tęsknię ku tobie, o szumiący lesie!" (1895), jest monistyczne poczucie jedności z przyrodą i wiara w preegzystencję duszy podkreślona bardzo silnie. Poeta rozumie duszę lasu, bo:

Wonczas gdy żywioł za żywiołem rwie się,

Kiedy Tworzyciel blask swój i swe cienie,
I cichość swoją i swój rozgwar niesie
W pustą bez końca i bez nocy głusz. —

To samo wonczas spłodziło nasienie,
O, rozśpiewany, o szumiący lesie,
Dwie siostry bliźnie: mą i twoją duszę. (IV, 146)

W wierszu tym występuje już wyraźniej Bóg transcendentny. Natomiast koncepcja powstania świata nie jest jasna: z zacytowanej strofy możnaby sądzić, że Kasprowicz ma tu na myśli Boga, nie twórcę świata, ale raczej demiurga, organizującego pierwotny chaos, lub nawet koncepcję, podobną do tej, jaką poznał w tłumaczonym przez siebie wedyjskim hymnie. Myśl tę, właściwą zresztą wielu systemom filozoficznym i niektórym sektom, można odczytać i w innym ustępie tego ważnego utworu:

...pod budowę wszechświata przyciesie
Pramistrz układał w niezmiernym przestworze, (IV, 45),

natomiast echami Starego Testamentu może brzmią słowa:

[1]) Por. Deussen, Zarys filozofji indyjskiej, Lwów 1914, str. 24, 118 [przekład Andrzeja Gawrońskiego].

... kształty bytów święte Słowo boże
Przybierać jęło. (IV, 146)

W wcześniejszym cyklu „W turniach" (1894) i w niektórych utworach cyklu „Z Alp" jest wizja Boga-stwórcy, ale Boga nieosobowego. „Na jeziorze czterech kantonów" (1895) widny jest poecie „duch boży", „Twórca świata", „Na lodowcach Aletschu" (1895) widzi „znak bożej siły, źródło wielkiej wiary" i „słyszy onego ducha, co miał moc, by w tumy, Nieb sięgające pospiętrzać opoki", ale zarazem duch jego klęka przed „n i e z n a n e m źródłem tego świata". Że, mimo pozorów, wywołanych modlitewnym nastrojem, ma tu poeta na myśli raczej nieosobowego Boga, wskazywałby dość słaby artystycznie, wzorowany wyraźnie na kilku poezjach Goethego, utwór, należący do tego cyklu p. t. „Ze szczytu Eggishornu" (1895). „Chwałać Duchu, jasny, święty!" — woła poeta — „iżeś przebił mrok chaosu i słoneczny stawił gród" i tak dalej wypowiada swoje „credo":

Ale w tem jest dziw nad dziwy,
Że rozdrabniasz własny byt
Na cząsteczek miljony,
Wprawiające wszechświat w ruch,
Ach! a wszędzie — w ziołach niwy,
Pośród fal i skalnych płyt,

W płazach, w wierchach, w duszy onej,
Co w hymn bliźni wszystek słuch
Wytężyła w kształt cięciwy,
Jesteś niby szczytów szczyt,
Jeden, cały niezdrobniony —
Jeden Wszechświat, jeden Duch! (VI, 167—8)

Cytat ten, a zwłaszcza ostatni wiersz: „Jeden W s z e c h ś w i a t, jeden D u c h", wskazuje na wyraźniejszy, niż dawniej panteizm. Trudność jednak przejścia od metafizycznej jedności do empirycznej wielości usiłuje rozwiązać — podobnie jak G. Bruno — teorją monady monad. W wierszu tym, obok pełniej rozwiniętej, niż w odpowiednim dawniejszym utworze, teorji Giordana Bruno, słychać już echo hinduskich wierzeń religijnych z późniejszych Upaniszad, których idealistyczny monizm zbliżał się do dawnych mitów; według tej koncepcji atman pierwotny, jedyny byt, rozrodził

się, stał się wielością, poczem wstąpił w utworzone w ten sposób przez siebie światy, jako ich dusza.[1])

Wyrazem zajęcia się poety koncepcjami religijnemi Indji jest hymn do Waruny (druk. 1897) i wiersz „Nie było bytu, ani też niebytu" (druk. 1898), który wraz z owem końcowem pytaniem „A może On nie wie?" jest pogłębioną parafrazą sławnego hymnu X, 129 Rigwedy. W parafrazie Kasprowicza mniej wyraźnie występuje emanacyjny charakter powstania świata, niż w hymnie Rigwedy,[2]) natomiast podkreśla on dualizm świata i Boga w wyrazach:

> ...jest przedział w wszechbycie —
> Tutaj: przyroda, tam: siła i wola,
> Tutaj: spoczynek, a tam zaś: dążenie, (IV, 244)

którego w odpowiedniej strofie hymnu hinduskiego prawie że niema.[2])

Zajęcie się tym kręgiem myśli starożytnego Wschodu odbiło się jednak najwyraźniej w cyklu „Nad przepaściami". (1897). Duch poety wznosi się w ekstazie ponad ziemię i „wieczności ma widzenie". Wznosi się tam,

> Gdzie tajemniczy, wielki „On",
> Obcy ziemskiemu oku,
> Wysnuwa z siebie plonów plon
> W nieustającym toku.
>
> Gdzie „On", co jeden jest i wraz
> Miljonem jest miljonów,
> Wchłania znów w siebie w ciągły czas
> Pierwiastki swoich plonów (Dzieła, IV, 223)

Ów „On" jest kombinacją atmana Upaniszad, stwarzającego z siebie świat i dawniejszego, niemal identycznego z nim Pradżapati z Rigwedy, który przekształca swe ciało w wszechświat, a potem powraca do siebie[3]) i wreszcie

[1]) Deussen o. c. str. 32.

[2]) Przynajmniej w przekładzie tak świetnego znawcy, jakim był Andrzej Gawroński (w jego bezimiennem tłumaczeniu książki Deussena o. c. str. 20—22). Nie wiedząc, na jakim przekładzie opierał się Kasprowicz, możemy przypuszczać, że znalazł w nim interpretację trudnych i rozmaicie komentowanych miejsc tego hymnu, zbliżoną do tej, jaką znajdujemy w jego parafrazie.

[3]) Deussen o. c. str. 24.

identycznego z atmanem brahmana, który stwarza i wchłania świat w ciągu długich okresów, od wieków, na mocy moralnej konieczności, jak uczy egzoteryczna kosmologja Śankary.[1]) Również następujące w tym cyklu utożsamienie niemal duszy ludzkiej z Bogiem pokrewne jest ezoterycznej znów koncepcji Śankary, według której dusza indywidualna, dżiwatman, jest właściwie tem samem, co dusza najwyższa, paramatmam i posiada te same właściwości: wszechprzenikliwość, wieczność, wszechmoc.[2])

Obok tej, powtarzającej się u Kasprowicza i później, koncepcji metafizycznej, będącej rodzajem panteizmu immanentno-emanacyjnego, spotykamy koncepcję inną, napozór zasadniczo różną. W bliskim związku z ideą monistyczną stoi idea Przeznaczenia, odwiecznego ładu i prawa, występująca w szeregu wierzeń dawnych — jużto jako grecka moira, jużto jej odpowiedniki w religjach hinduskich i irańskich. U Kasprowicza łączy się ona bardzo często z wiarą w dualizm metafizycznego pierwiastka dobra i zła, która właściwa jest religjom Wschodu, przedewszystkiem wierzeniom ludów irańskich. Stamtąd wziął ją Kasprowicz, któremu nadto nie były obce, jak się zdaje, również wierzenia dualistyczne sekt gnostyckich i manichejskiej.[3]) Powszechnie mówi się o owym dualiźmie w poezji filozoficznej Kasprowicza. A jednak, jak zobaczymy, w czystej formie, wyrażającej się odwiecznem przeciwstawieniem dwóch metafizycznych pierwiastków, jako podwójnej zasady bytu, nie występuje prawie nigdzie. Już w utworze „Aryman i Oromaz" (1889), będącym, jakby się zdawało, klasycznym przykładem tego dualizmu, Kasprowicz odbiega od tej koncepcji. Po-

---

[1]) O. c. str. 59.

[2]) O. c. str. 65.

[3]) Por. np. wyrażenie „moc czarnego eona" w poemacie *Chrystus*, „eonów młot" *(W Turniach I)*; koncepcja eonów właściwa jest gnostykom, koncepcja walki dobra i zła jako światła i ciemności powtarza się u manichejczyków. Por. Dictionnaire de théologie catholique, t. VI, II partie, Paris 1924 kol. 1434—1467, oraz tom X, 1926, kol. 1841—1895. Znane jest zainteresowanie się temi sektami St. Przybyszewskiego, „współpowietnika" Kasprowicza także i w twórczości (por. St. Przybyszewski: „Moi współcześni" Warszawa 1926, str. 242—268).

między księciem dobra i księciem zła (Ahura Mazda i Angra Mainyu), toczy się w poemacie Kasprowicza, jak w Awescie, nieubłagana walka. Nie są oni jednak w mitologji Awesty zupełnie równorzędni. Ormuzd jest tam raczej właściwym Bogiem, który stwarza świat i człowieka.[1]) U Kasprowicza obaj zapaśnicy mają równe siły, a ponad nimi stoi jeszcze Zerwane-Akerene (bóstwo czasu) niby najwyższy sędzia, który ogłasza wynik walki. Ormuzd, a więc pierwiastek dobry, stwarza człowieka. Dzięki temu zwycięstwo przypada jemu, bo w duszy człowieka dominuje dobro. Walka toczy się u poety na terenie moralnym; jest to walka o duszę człowieka, którą powtórzył potem wielki pieśniarz „Na wzgórzu śmierci". Oromaz symbolizuje tu wolę czynu i zapał, Aryman zwątpienie i bezwład.[2])

Ta ciekawa koncepcja, w której ponad dualizmem pierwiastka dobrego i złego, stoi jeszcze odwieczne Przeznaczenie, zrodziła się, być może w umyśle Kasprowicza pod wpływem Shelleyowskiego „Prometeusza rozkutego". Tam pierwiastek dobra przedstawia Prometeusz, będący zarazem (podobnie jak Ormuzd) twórcą i opiekunem człowieka; pierwiastek zła przedstawia Jupiter. Ponad nimi jest Demogorgon, jako symbol odwiecznej sprawiedliwości i konieczności. Wynik walki jest podobny jak w Kasprowiczowskim „Arymanie i Oromazie" i podobnie, jak u Kasprowicza walka toczy się na terenie moralnym; w tym wypadku dobro zwycięża w duszy Prometeja i to zwycięstwo decyduje o wyniku zewnętrznej, symbolicznej jego walki z Jupiterem. Takie ustosunkowanie walczących potęg jest oryginalnym pomysłem Shelley'a. Prometeusz Aischylosa, uważany jest przez swego autora raczej, jako buntownik, który za nadmierną dumę słusznie ponosi karę.[3])

[1]) Por. „Die Religionen des Orients". 2. Auflage. Leipzig u. Berlin, 1923 (Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. III, 1), st. 90—98.

[2]) Inny symbol chce widzieć w tym dualiźmie autor artykułu w Encyklopedji Larousse'a (t. 10, str. 1075, Paris 1873): Ormuzd — religja i mistycyzm, Aryman — duch nauki i interesów materjalnych. Pomysł w duchu pozytywizmu.

[3]) Por. Wstęp St. Witkowskiego do wydania Aischylosa „Prometeusza skowanego" w przekładzie Kasprowicza w Bibl. Narodowej, Kraków, s. a. str. 29—33.

W utworach Kasprowicza, w których poruszony jest problem dobra i zła, zawiera się również w związku z nim kasprowiczowska etyka. Sprawa metafizyczna odpowiedzialności za zło, staje się dla poety zarazem sprawą etyczną odpowiedzialności za grzech, jako źródło zła, a z tem łączy się problem psychologiczno-etyczny wolności woli. Odtąd więc z problemem ontologicznym wiąże się najściślej problem etyczny, zajmując powoli jego miejsce. W „Arymanie i Oromazie" sprawa etyczna postawiona jest jasno. Człowiek ma naturalną skłonność do dobrego:

Nie! promień boski w człowieku nie gaśnie
On nieśmiertelny! ukrywa się w duszy,
Aż go sam człowiek, bój tocząc zapaśnie
Siłą i wolą na nowo poruszy —

Arymanie! człowiek to potęga,
Której nawet piekło nie przełamie,
Gdy go zdobi woli jasna wstęga,
Kiedy w sercu nosi hartu znamię. (Dz. IV, 18, 19)

Oto — ogólnikowy zresztą — nakaz moralny. Powtarza on się w szeregu liryków „Z padołu walki" (Dzieła IV). Praca wewnętrzna nad wyrobieniem hartu woli ma być środkiem do altruistycznego działania:

W imię Ludzkości dla dobra Ojczyzny,
W imię Ojczyzny, gdzie Ludzkości słońce.
(„Z więzienia" IV, 53)

O działalności w imię miłości Boga, niema jeszcze mowy. Dobrem to — dla ludzkości chleb i oświata, dla ojczyzny — wolność. Te same ideały głoszą pośrednio utwory, zebrane w cyklach: „Obrazy i opowiadania", malujące czarno nędzę ludu i „Z motywów biblijnych", w których postaci Starego Testamentu przedstawia poeta, jako bohaterów narodowych i działaczy społecznych. Jak zdołał poeta godzić te hasła i nakazy etyczne z głoszonym równocześnie determinizmem woli — pozostaje jego zagadką.

Ten sam stosunek sił motorycznych świata co w „Arymanie i Oromazie" występuje również w jednym utworze cyklu „Z Alp", wyjątkowo w wierszu o mniejszych rozmia-

rach, podczas, gdy zwykle widzimy go w większych utworach. „Jungfrau" — to dlań „symbol wiecznych trwań i prawd strzelistych, wiecznych". Tłum Manfredów wspina się z trudem i męką po jej zboczach i pyta: „Kto zbawi Czart, czy Bóg? o mocy Przeznaczenia!". A więc pierwiastek dobra i zła podlega Przeznaczeniu a ono... milczy.

Z spokojem Przeznaczenia
W bezkresny patrzy świat
Ta Jungfrau niewzruszona... (Dz. IV, 161, 163)

W koncepcji tej Bóg jest tylko symboliczną nazwą na oznaczenie pierwiastka Dobra, a ponad tym Bogiem stoi nieznane Przeznaczenie.

W utworach, posługujących się symboliką, zaczerpniętą ze świata chrześcijańskiego, rzecz wygląda inaczej. Rola pierwiastka dobrego rozdzielona jest między Chrystusa i Boga, ale o tyle tylko, o ile nazwiemy pierwiastkiem dobrym — ten pierwiastek, przeciwko któremu walczy pierwiastek zły — usymbolizowany w Szatanie. Bogu również przypada rola Przeznaczenia, które ponosi w pełni odpowiedzialność za wynik walki.

Tego rodzaju pogląd zawarty jest w poemacie „Chrystus", w którego ujęciu odbija się wyraźnie Shelleyowski „Prometeusz". W poemacie Kasprowicza układ sił jest napozór taki sam jak u Shelley'a. Z jednej strony Chrystus, jak tam Prometeusz, z drugiej Szatan, jak tam Jupiter, a ponad niemi Bóg, jak tam Demogorgon, względnie ten nieznany Absolut, który Demogorgon sobą przysłania. Ale tak jest napozór. Tchnienie pesymizmu usunęło w utworze Kasprowicza odwieczną sprawiedliwość i dało inne zakończenie walki. Zło zwycięża, a odpowiedzialność za to spada na ten czynnik, który włada nad wszystkiem. A jednak i to zawartem jest w głębi poematu Shelley'a. Pomimo zwycięstwa Prometeusza nad Jowiszem i pomimo hasła ofiarnej woli, poemat ten zawiera wiele pierwiastków pesymizmu i ślady determinizmu. Jest w nim scena, gdy Prometeusz ogląda wizję daremnej śmierci Chrystusa i zwycięstwo zła triumfującego nad prawdziwemi sługami Chrystusa. Ta scena zaważyła na wyobraźni Kasprowicza i zadecydowała o ujęciu postaci Chrystusa i jego

roli. Scen, w których dana jest Prometeuszowi wizja również dodatnich czynów ludzkich, Kasprowicz nie uwzględnił. A w ujęciu Shelley'a można widzieć jeden symbol w postaci i Chrystusa i Prometeusza. Stąd może pochodzą niemal chrystusowe rysy, jakie poeta nadał Tytanowi: bronią jego jest posunięty do najdalszych granic heroizm ofiary z siebie dla ludzi, który tak wielką rolę odgrywa w twórczości Kasprowicza. Myśl odpowiedzialności Boga za zło jest również zawarta w poemacie Shelley'a. Zawiera się ona w dialogu Demogorgona z Azyą, która pyta o najgłębsze zagadki bytu; pyta, kto stworzył rzeczy dobre i piękne, ale pyta też, kto stworzył:

... trwogę, kto szaleństwo,
Zbrodnie, sumienia żądła...
Kto zawiedzioną nadzieję i miłość,
Obracającą się w gorzką nienawiść —
Kto samowzgardę ... etc. [1])

i na wszystko otrzymuje odpowiedź: Bóg. Ale imienia tego Boga Demogorgon nie powie. Jest to Bóg nieznany: Przeznaczenie.

W „Chrystusie" walka dobra i zła toczy się raczej na terenie społecznym, w przedziwnym poemacie „Na wzgórzu śmierci" (1897) przenosi się zupełnie na teren moralny i na tem polega zasadnicza różnica między temi dwoma utworami o tym samym temacie.

Pesymizm Kasprowicza zaczyna teraz znajdować uzasadnienie metafizyczne. Wiersz „Byłeś mi dawniej bożyszczem, o tłumie!" oznaczał zasadniczy przełom w źródłach tego pesymizmu. Nie jest on egoistycznem zerwaniem z niedolą ludzkości, ale oznacza to, że poeta przestał widzieć wyłącznie nędzę materjalną. Zrozumiał znaczenie dóbr moralnych i teraz nędza moralna, zło duchowe staje się źródłem jego pesymizmu. Zachodzi jednak różnica w pojmowaniu grzechu. Dawniej, w utworach społecznych, uważał poeta nędzę moralną za bezpośredni skutek nędzy materjalnej. Obok tego głosił pogląd, że powodem upadku są przemożne

[1]) P. B. Shelley: „Prometeusz rozpętany". Przełożył... Feliks Jezierski, Warszawa 1887, str. 62 i n.

popędy zmysłowe uwarunkowane fizycznym rozwojem jednostki, które silniejsze są od nabytych „zasad moralnych". Przyjmując „grę popędów" przeciwstawiał się zasadzie wolnej woli, odsuwając tem samem od jednostki odpowiedzialność osobistą (por. znamienny wstęp do wiersza „Na służbie" [1890] Dzieła I, XLII).

Wraz ze zmianą stosunku do zaświata wkracza w twórczość Kasprowicza metafizyczne ujęcie problemu dobra i zła. Przyczyn zła w najogólniejszem znaczeniu (realizującego się dlań przez grzech, ból, śmierć) szuka poza granicami zmysłów i warunków społecznych. Teraz rozgrywa się potężny dramat w głębinach ducha. Pesymizm sięga warstw najgłębszych.

Nie o dobro lub zło urządzeń społecznych, nie o chleb i odzież tu idzie, ale o zaspokojenie duchowych aspiracyj ludzkości, o wieczne szczęście „duszy wygnanej z raju". Szatan, pojęty już po chrześcijańsku, jako duch buntu przeciw Bogu, nie jako równy mu metafizyczny pierwiastek zła, walczy z Bogiem, budząc zwątpienie w jego wszechmoc w duszy człowieka, wskazując na daremność ofiary najlepszych i każąc mu szukać szczęścia w grzechu. Jednym z etapów tej walki, według poety, jest śmierć Chrystusa, „jednego z dobrych", który przez tę śmierć ma zbawić „duszę, wygnaną z raju". Bo grzech pierworodny jest przyczyną nieszczęścia ludzkości, zgodnie z wiarą chrześcijańską. Chwilowo widok męki nawraca duszę ku Chrystusowi, który jest Prawdą, Dobrem, Pięknem, Miłością. Ale żal za grzech wyraża się złorzeczeniem Bogu, że duszę wogóle stworzył. Szatan zwycięża, ale zwycięża pozornie. Dusza w uściskach Szatana szuka zbawienia, ale go nie znajdzie. Na pytania jej:

> Znajdęż wiecznego wybawienia drogę
> W twoich uściskach?...
>
> Zgoi się rana, co taką katuszą
> Dręczy mnie wieki — ? (VI, 298/9)

szatan nie odpowiada słowem: „tak", bo słowem tem odpowiedzieć nie może. Więc kto ją wyratuje, skoro Bóg nie miał mocy, by pokonać szatana ostatecznie, by mu odebrać

nieśmiertelność? Poeta nie wie. Bóg jego jest Bogiem dobrym, ale nie jest wszechmocnym, nie można go więc uważać za Boga w prawdziwem tego słowa znaczeniu. Takie jego ujęcie przez Kasprowicza stoi może w związku z niewyjaśnioną tu sprawą wolności woli. Poeta czuje instynktowo, że Bóg nie narzuca decyzji moralnej duszy, determinizm jest już zachwiany, ale na zupełne przyjęcie wolności woli człowieka i płynącej stąd odpowiedzialności moralnej tegoż za zło, jeszcze się nie zdecydował. Dlatego może walka pozostaje nierozstrzygnięta. To wahanie przetrwa i nadal, zerwanie z determinizmem nastąpi dopiero w hymnie „Salve Regina". Teraz nastąpił bowiem ostatni akt tragedji: cykl „Hymnów" (1898—1902)

W pierwszych „Hymnach" powracają dotychczasowe sposoby ujmowania zagadnień bytu, przeważnie w formie bardzo niejasnej. Potężna wizja „Dies irae" jako wyraz przedewszystkiem n a s t r o j u, niewolny od niejasności i sprzeczności myśli, usuwa się od ścisłej analizy. W pochodzie przejmujących, olbrzymich symbolów, w skomplikowanym amalgamie różnych koncepcyj metafizycznych, jakie działały na duszę poety, trudno dostrzedz zarysy jakiegoś jednego i jednolitego systemu. Jest tu mowa o „Konieczności", która triumfuje „nad boskiej woli złomem", prócz niej jest i Bóg, będący stwórcą świata i sędzią człowieka. Ale jego rola pozostaje podobną do roli owego śmiertelnie obojętnego Przeznaczenia. Bóg to o rysach kasprowiczowskiego Waruny „kamienny, lodowaty" i niebardzo można odróżnić, czy poeta przyjmuje, jako osobny pierwiastek Przeznaczenie, czy też Bóg zajmuje miejsce dawnego Przeznaczenia. Co więcej ten Bóg jest niemal jednoznaczny z pierwiastkiem zła, z Schelleyowskim Jowiszem, a może ma on symbolizować nieświadomą wolę Schopenhauera. W każdym razie nie jest to Bóg chrześcijański, tak, jak i szczegóły wizji Sądu ostatecznego nie odpowiadają słowom Ewangelji. Nie Chrystusa-sędzię na majestacie widzimy w utworze Kasprowicza, lecz nieokreślonego Boga. Wizja Chrystusa umęczonego, symbolu bólu ludzkości, nie przedstawia Chrystusa-Boga, lecz zdaje się być ofiarą okrutnego Waruny. Jako symbol współczucia, miłosierdzia przeciwstawiona jest ta „głowa uwieńczona cier-

niową koroną" [1]) — symbolom zła: zbrodniczej parze szatana i Ewy. W przedstawieniu Ewy, jako źródła zła, jako matki śmierci i kochanki grzechu, jako niemal metafizycznego zła, pobrzmiewają może echa wierzeń manichejskich, w których takie pojmowanie znajdowało mitologiczne uzasadnienie: według nich Ewa to twór, w którym przeważają pierwiastki ciemne, to antyteza Adama, w którym przewaga pierwiastków świetlanych. [2]) W zakończeniu hymnu brzmi wiara w buddyjską Nirwanę, a może echo niektórych, skrajnie idealistycznych filozofów nowożytnych, wyrażone w słowach: „Bo cóż być może, jeślim ja zaginął?". Ponad wszystkiemi jednak pierwiastkami metafizycznemi panuje w tym utworze, jak i w następnych schopenhauerowski bezwzględny pesymizm. — Problem psychologiczno-etyczny przedstawia się tu jako zdecydowana wiara w determinizm woli. Odpowiedzialnym za czyny człowieka nie jest on sam, tylko Bóg-Przeznaczenie. Stworzeniem Boga jest Ewa, matka grzechu. Poeta-Adam odmawia wręcz Bogu prawa sądzenia go i wyraża to w słowach silnych bluźnierczem szyderstwem:

Ojcze rozpusty! Kyrie eleyson
Nic się nie stało pod sklepem niebiosów
bez twej się woli nie stało!
Kyrie eleyson!
O, źródło zdrady! Kyrie eleyson!
Przyczyno grzechu
i zemsty i rozpaczy szaleńczego śmiechu! (Dz. VI, 122)

Ale to bluźnierstwo płynie z głębokiego umiłowania ludzi, którego brak zarzuca utworzonemu przez siebie Bogu. Poeta wikła się w sprzecznościach, nie widzi drogi rozwiązania zagadki i w konwulsjach rozpaczy naprzemian wyrywają mu się z ust bryzgi bluźnierstwa i jęki modlitwy. Bo pomimo

[1]) Przypuszczenie, że źródłem tej wizji i nastroju „Hymnów" wogóle mógł być rozpaczliwy nastrój melodji pieśni wielkopostnych, potwierdzałby opis nabożeństwa wielkopiątkowego w kościółku w Górze, nakreślony przez Przybyszewskiego, gdy to „ta pieśń, ta jedyna pieśń: *Żegnaj mi głowo święta w cierniowej koronie* wżarła mu się w duszę do samego dna". (Por. Przybyszewski o. c. str. 10).

[2]) Por. Dictionnaire de théologie catholique, fasc. LXXV—LXXVII, col. 1876—7.

rozumowych kombinacyj, serce odczuwa głęboko potrzebę oparcia się o Boga-Opatrzność. O głęboko etycznym podkładzie duszy poety świadczy jednak to, że widzi on grzech i uznaje jego potworność i odczuwa silnie konieczność odpowiedzialności. Na pytanie, kto jest odpowiedzialnym, wypada odpowiedź Kasprowicza trojako; tu mamy pierwszą odpowiedź: winnym grzechu jest Bóg-Przeznaczenie.

W hymnie „Święty Boże" odpowiedź ta jest cokolwiek inna. Odpowiedzialność za zło spada na szatana, „który w dom przychodzi i dusze zwodzi", ale jednak i na Boga, który w obojętności swej temu nie przeciwdziała. Poeta przypuszcza nawet, że może szatan jest stwórcą świata („Ogromne przez szatana zapłodnione światy,[1]) a może przez Ciebie, o Święty, Nieśmiertelny, Święty, Mocny Boże!" (VI, 144). Poeta błaga Boga daremnie o litość nad bólem ludzkości, usymbolizowanym w pogrzebie biednego człowieka. A tymczasem „z moczarów łożyska, gdzie nocą ognikami błyska, wstał szatan i... nad Ciebie, Boże, wzrósł", więc poeta „z nieukojoną żałobą" klęka przed szatanem i jego błaga o litość. Ale już nie o odwrócenie klęsk, bo wie, że szatan tego nie uczyni, lecz tylko o samotny grób. Pierwiastek dobra ginie w tym hymnie zupełnie — włada tylko pierwiastek zła, który urasta ponad Przeznaczenie-Boga. Bóg nie jest pierwiastkiem dobra, tylko głuchym, nieczułym, a może bezsilnym, jest czemś bezosobistem, a może nawet niema go wcale. Zawiódł nas poeta na krańce rozpaczy. Dusza bezwolna, stratowana, zrównana z ziemią. Niema już nic.

„Moja pieśń wieczorna", włączona w cykl „Hymnów", jest jakgdyby syntezą dotychczasowych koncepcyj metafizycznych, a zarazem kryje w sobie zalążki dalszego rozwoju. Wraca tu giordanowska i hinduska koncepcja emanacyjnego panteizmu, wyrażona z pełnią poezji:

---

[1]) Mimowoli nasuwa się znów wspomnienie wierzeń gnostyckich, według których stwórcą, względnie demiurgiem świata czyli materji, jest nie Bóg, ale zbuntowany eon (jakby analogon do zbuntowanego anioła, t. j. szatana. Pamiętać jednak trzeba, że eony, to nie mają być stworzenia, lecz emanacje Boga (o. c.).

Gdzież moc ci równa i równa potęga?
Sam z siebieś powstał, majestat Twój płonie
na tym z wieczności zbudowanym tronie.
Z siebie stworzyłeś ten przestwór bez końca
i z siebieś w niego rzucił żar na słońca.
Istnienieś swoje zamknął w prochu ziemi,
i wichr piersiami oddycha Twojemi,
Duszę człowieka wywiodłeś ze Siebie
wraz z duszą globów, świecących na niebie.
Tyś, Boże, ziarnem i kłosem i listkiem,
wszystko jest z Ciebie i Ty jesteś wszystkiem.
(Dz. VI, 165/6)

Jak widać o panteiźmie w czystej postaci niema i tu mowy. Bóg nie przestawał być dla Kasprowicza Bogiem transcendentnym. Z wiarą tą, tym swoistym „monizmem", łączy się ta sama koncepcja odpowiedzialności za zło, którą poeta łączył przedtem z owym pozornym dualizmem pierwiastka dobrego i złego. Stworzenie człowieka stało się początkiem grzechu, a więc pośrednio Bóg-Świat jest przyczyną zła. Przedtem dusza człowieka była jednością z Bogiem: „On był i myśmy, byli przed początkiem, zanim się stało to, co nas pożera" t. j. zanim Bóg emanował z siebie świat, zanim przeszedł z jedności do wielości, zanim powstała materja, czy jak inaczej jeszcze zechcemy to określić. To połączenie sprzecznych, jakby się zdawało koncepcyj, odsłania fakt inny: oto dualizm dobra i zła, jako metafizycznej podwójnej zasady bytu u Kasprowicza nie istnieje, jest tylko pozorny. We wszystkich utworach poety jako najwyższa zasada ujawnia się jeden Bóg, czasem mający rysy olbrzymie i ciemne Przeznaczenia. A ponieważ i panteizm nie występuje u niego w czystej postaci, więc za najgłębszą głąb jego duszy można uważać może wiarę w jednego, transcendentnego Boga, zbliżoną do pojęć chrześcijańskich. Różnica zaczyna się dopiero wtedy, gdy poeta usiłuje określić stosunek tego Boga do świata i do człowieka. Pierwotna jedność przez stworzenie, czy emanowanie świata, została zakłóconą. Powstanie świata jest więc jakby obniżeniem się Absolutu, coś, jakby w teorjach aleksandryjskich. Stworzenie świata i człowieka było okropną pomyłką, bo w człowieku są złe pierwiastki. Ale skąd one pochodzą? Od Boga.

A więc Bóg nie jest absolutnem dobrem, jest stwórcą niedoskonałym; a więc ponad Bogiem musi być jeszcze jakiś inny czynnik dodatni (jak u gnostyków Bóg dobry, ponad Bogiem sprawiedliwym). Czemuż więc ten absolut dopuszcza zło? Odpowiedź możnaby uzyskać, przyjmując zasadnicze Zło, jako absolut. Skąd więc pochodziła pierwotna harmonja, która była „zanim się stało to, co nas pożera", a którą nazywa poeta niekiedy rajem: Oto nie wybiegając poza krąg myśli „Mojej pieśni wieczornej" na tyle trafiamy pytań i sprzeczności, w jakich myśl się plącze, jeśli zło uważa się za coś pozytywnego i jeśli neguje się wolność woli. Mnoży je jeszcze rozważanie, jak poeta ujmował zło. Jest ono dwojakie: z jednej strony najwyższem złem jest grzech, z drugiej śmierć. Mimo całej metafizyki zbyt głęboko tkwi poeta jeszcze w ziemskim poglądzie na świat, jeśli uważa śmierć za realne zło. Tu tkwi zarazem całe nieporozumienie pesymizmu. Dla oczu, patrzących na jedną tylko, ziemską i doczesną stronę bytu, pesymizm zdaje się być poglądem bardzo uzasadnionym. Tu tkwi także całe nieporozumienie „walki z Bogiem". Scharakteryzował je dosadnie i głęboko C. Norwid w jednym z nieogłoszonych listów, gdy pisał o mickiewiczowskiej Improwizacji, jakże podobnej w swem „wyzwaniu Boga na serca" do Kasprowiczowego „Dies irae":

Wieszcz tego to narodu genjalny Mickiewicz skoro spotka trudność tę, to nie powie

Bóg, którego zrobiliście sobie, jest bałwanem we waszych piersiach i ja go do boju wyzwę i połamię...

ale — powie:

Ty, co jesteś w Niebiesiech, nieczuły i niesprawiedliwy... słuchaj, że ja Ciebie wyzywam na pojedynek... (Improwizacja Dziadów [1]).

* * *

Zapowiedzią nastrojów następujących teraz hymnów chrześcijańskich jest w „Mojej pieśni wieczornej" wiara w Opatrzność (dowodząca, jak powierzchownym i pozornym jest panteizm Kasprowicza) i nastrój skruchy. Odpowiedź

[1]) Podkreślenia Norwida. List ten z daty: luty 1870, pisany do J. Rustejki, znajduje się w zbiorach Bibljoteki kórnickiej i będzie publikowany w czasopiśmie „Silva rerum".

na pytanie, kto odpowiada za zło moralne, zaczyna przybierać już trzecią formę. Część odpowiedzialności ponosi teraz człowiek, którego nieprawość „przeszła granice bożych zamiarów". Idea wolnej woli zaczyna przebijać się coraz silniej. Ale mimo tego przygotowania, jakiem jest w niektórych swych elementach „Moja pieśń wieczorna" sprawia następujący teraz hymn „Salve regina" wrażenie rewelacji i to nietylko w biegu myśli, ale i w nastroju i kolorycie. O ile „Dies irae" możnaby porównać z dantejską wizją piekła, to w „Salve Regina" oddychamy seledynowym powietrzem dantejskiego czyśca, a „Hymn św. Franciszka" ma blaski dantejskiego nieba. W hymnie „Salve Regina" z głębin rozpaczy wydobywamy się nagle na słońce. Wszystek żal i ból rozpływa się w nagle pojętej świadomości, że zasadą bytu jest miłość metafizyczna.

Więc poeta modli się w parafrazie pieśni:

Zawitaj Pani świata
niebieska Królowa
witaj, Panno nad Panny, gwiazdo porankowa.
Wieniec twą skroń oplata,
zwity z promiennych liści:
o niech się w nich nadzieja biednych ludzi ziści!
Biała, jak śnieg, Twa szata,
a z białegoć łona
lilja Twą czystością rośnie ubielona.
A wąż, który na ziemię przyniósł śmierć, przez Ciebie
został podeptan na wieki —
Salve Regina! (Dz. VI, 177)

A modlitwa, którą brzmi teraz dla poety cała ziemia, sprawia cud:

O, wy modlitwy i łzy!
O, wy głębokie westchnienia
naszej samotnej tęsknoty,
poklękującej na krzemiennej drodze,
z kielichem goryczy w dłoni
i z czarnym krzyżem na wątłem ramieniu!
Zmieniacie w mgły się pajęcze
i, otuliwszy jej postać
w swoje rozwiewne przędze,
czynicie z niej by obłok, wstający z poranku
na wielkich obszarach świata,
i rwiecie ją z sobą do góry! (VI, 179)

O krzyżu na wątłych ramionach
naszej serdecznej tęsknoty...
w skrzydła się zmieniasz anielskie
i wnet ją niesiesz ku blaskom,
lśniącym nad mocy głębiami...
Tam lśni jej biała szata
a z białego łona
lilja jej czystością rośnie ubielona. (VI, 180)

Ukojenie bólu znajduje się tylko tam — w górze. Zresztą ból, zło nie jest czemś pozytywnem:

Milczcie!
Płaczem i jękiem,
u r o d z o n e m i z n i c o ś c i
nie zakłócajcie tej pieśni. (VI, 181)

Więc zaraz rodzi się nakaz moralny wytrwania:

Dlaczego płaczesz?
Nędza jest wszędzie!
Nędza w miłości i nędza w cierpieniu!
Łam się!

I tu przychodzi rzecz najważniejsza. Rozwiązanie zagadki zła i bólu:

Łam się!
Pomiędzy sobą a morzem miłości!
huczącem pieśnią potężnych zapomnień
i przepotężnych pożądań,
i nieodkrytych, Twórcy pełnych głębin,
i uświadomień potężnego szczęścia,
sameś piekielną budował opokę.
Rozbite ciosy swej duszy
na samolubny znosiłeś Babilon,
albowiemś sądził, że jesteś sam jeden,
i że nad ciebie nie może być — życia.
I wówczas Szatan stawał na twej wieży,
śmiał się ku tobie oczyma Pokusy
i, pełną kłamstwa czarą swych przyrzeczeń
ubezwładniwszy twą duszę,
kazał ci jedno: abyś kochał siebie!
kazał ci jedno: abyś wierzył w siebie!
kazał ci jedno: abyś zbawiał siebie! (VI, 184)

A więc nie Bóg i nie szatan, ale człowiek sam winien jest swych nieszczęść. To lapidarne, potężne samooskarżenie zawiera najgłębszą prawdę. Szatan wtedy tylko owłada człowiekiem, gdy ten sam do tego dopuści. Człowiek czyni sam

pierwszy krok na drodze grzechu. Kusiciel czynił więcej: oto przybiera postać Zbawcy, cierpi i kona,[1]) by potem rzucić krzyż w przepaść i wybuchnąć na świat cały wielkim szyderczym rzechotem. To szatan kazał poecie opłakiwać rzekomą daremność ofiary Chrystusa i ginąć z rozpaczy.

A poza tobą — jak blisko! jak blisko! —
huczało pieśnią potężnych zapomnień
i przepotężnych pożądań
i nieodkrytych, Twórcy pełnych głębin,
i uświadomień potężnego szczęścia
to wielkie, święte, jasne, nieskończone
morze miłości...

A Zbawca
XP [Chrystus]
oblany morzem miłości,
tem wielkiem, świętem, jasnem, nieskończonem,
krzyż wyciągnąwszy z szumiącego dołu
płakał nad tobą. (VI, 187)

Miłość boża, wcielona w Chrystusie, zwycięża zło — wbrew Szatanowi. Ten wprawdzie śmieje się jeszcze, ale dusza ludzka odpowiada:

Śmiej się!
A moja tęsknota,
na barkach ciężki dźwigająca krzyż,
otwiera usta,
by wraz z Tęsknotą świata
zaśpiewać hymn przenajświętszy:
Salve Regina! (VI, 191)

Miłość Boga ku człowiekowi, wcielona w Chrystusie, i idea wolności woli i odpowiedzialności człowieka za zło — to najważniejsze myśli tego hymnu i to zarazem odpowiedź na wszystkie rozpaczliwe pytania o zagadkę bytu i zarazem określenie stosunku człowieka do Boga. Wraz ze zdobyciem tej wiedzy następuje ukojenie. Znaczenie tego hymnu i zawartego w nim przełomu ideowego, jak również i artystycznej wartości tego dramatu lirycznego, są przeważnie niedo-

[1]) Ten pomysł formalnie możnaby odnieść do wierzeń Mani (por. Dictionnaire J. w. fasc. LXXV—LXXVII, col. 1890), który sądził, że nie Zbawiciel cierpiał na krzyżu, lecz szatan, bo Zbawiciel nie mógł podlegać cierpieniom, ani mieć coś wspólnego z materją.

ceniane.[1]) Powszechnie przecenia się znaczenie poematów buntu na niekorzyść miłości, jakie teraz stworzył poeta. Należy tylko, dla odpowiedniej oceny „Salve Regina", pojmować symbole hymnu, Bogarodzicę, Chrystusa, szatana, niekoniecznie jako odległe symbole, przestać ulegać sugestji ich dalekiej wieloznaczności, a godząc się na ich znaczniejszą dosłowność, sięgnąć w bliższą dziedzinę katechizmowych prawd. Dla wierzącego katolika symbolistyka tego hymnu jest jasna. Wartością artystyczną dorównywa on mickiewiczowskim dwom poematom o Bogarodzicy, a śmiałością obrazowania może nawet je przewyższa.

To nagłe, tak radykalne przejście do wprost przeciwnej dawnym wiarom wiary jest naprawdę zadziwiające. Wprawdzie cały rozwój ideowy poety zmierzał zwolna ku temu szczytowi, ale niemniej zdumiewa nagłość pojawienia się rezultatów tej podświadomej ewolucji, jako niespodziewanego zjawiska psychologicznego. Przyczyn jego nie szukam. Sądzę jednak, że ostatnią kroplą przepełniającą naczynie, ostatnim wyzwalającym bodźcem, mogło być głębokie i silne przeżycie Assyżu, które zadziwia nas niespodziewanie na tle nieco racjonalistycznego opisu pielgrzymki polskiej do Rzymu.[2]) Cudowna postać „Biedaczka" musiała i w polskim poecie, jak w tylu innych ludziach, wywołać przełom. Mało kto wżył się tak w miłującego ducha Świętego, jak niedawny „bluźnierca" Kasprowicz. „Huczące morze miłości" unosi na potężnej fali, drukowany zaraz po „Salve

[1]) Spotykamy się z tem i w pierwszym rzędzie przez S. Kołaczkowskiego: „Twórczość J. K." Kraków 1924. Pełnię zrozumienia dla tego utworu ma natomiast Z. Przesmycki (Miriam) w znakomitej recenzji poezji Kasprowicza *(Chimera*, tom V, Warszawa 1902, str. 344).

[2]) „Ad limina apostolorum", Słowo Polskie, 1902, nr. 211 i nn. („porwany urokiem tej świątyni, chodziłem po kilka razy na dzień do jej wnętrza", „stawał przed Madonną Lorenzettiego lub równie piękną Bogarodzicą z Aniołami i św. Franciszkiem Cimabuego", „freski Giotta"; „gdzie prawdziwie betlejemskie legendy... wiją się niezwiędłym dotychczas liściem naokół postaci wielkiego wyznawcy Ducha... ekstatycznego twórcy pieśni o słońcu, ... źródła nieśmiertelnych natchnień takich i podobnych mu twórców, choć nie otoczonych aureolą urzędowej kościelnej świętości, jak Dante, jak Fra Angelico, jak Giotto i Cimabue, jak Lorenzetti i Signorelli, jak tylu a tylu innych chwał i prawdziwych dobroczyńców już nietylko Włoch, ale całego cywilizowanego świata" etc., etc.).

Regina" — „Hymn świętego Franciszka". Nie jest ten hymn w najmniejszym stopniu wyrazem panteizmu, jak sądzą niektórzy. Przyroda nie jest bynajmniej utożsamiona z Bogiem. Przeciwnie przyroda ta, przyroda słoneczna, włoska, zjednoczona z ruinami starożytnych gmachów i wspomnieniami wielkich duchów, wielbi osobowego Boga. Pisząc ten hymn miał poeta niewątpliwie na myśli otoczenie Assyżu. W Assyżu, jak świadczy sam, zrozumiał tajemnicę miłości świętego Franciszka i społeczne tej miłości znaczenie.

Bądź pozdrowione cierpienie
Gdyż z Ciebie rodzi się miłość.

Jest to najbardziej chrześcijańskie wyjaśnienie celu cierpienia: ból wyzwala najszlachetniejsze skarby ducha: oskard bólu wyłamuje kryształy uczucia. Miłość ma wartość nietylko dla indywiduum; znaczenie jej głębi i szerzy jest przedewszystkiem społeczne — święty Franciszek przynosi orędzie pokoju ziemi, która jeszcze szaleje w zbrodni. Nad obrazem, pożarem krwi płonącej ziemi unosi się wizja sądu, jak w „Dies irae". Teraz jednak owa zagadkowa, bez twarzy Konieczność, zmienia się w Boga — sprawiedliwego Sędzię. Ale Sprawiedliwość rozbraja Miłość — Chrystus; dla zasług i męki Chrystusa — jak uczy katechizm — Bóg odpuszcza grzechy ludzkości.

... Bóg-Człowiek
Krzyż dźwigający w jednej
a drugą na swe blizny wskazując otwarte
Cierpienia wzywa głosem,
aby ukochać Miłość,
gdyż ona-li odwlecze
dzień Sądu...

Jest to dopełnienie, zarazem pełne kojącego pojednania, tej odpowiedzi na pytanie o odpowiedzialności za zło, która zaczęła wyłaniać się już w „Mojej pieśni wieczornej".

Słabsza w sile środków artystycznej ekspresji, jest wizja Sądu w tym hymnie myślową odpowiedzią na wizję „Dies irae". Te same symbole wyrażają wraz ze zmienionym poglądem filozoficznym, nową zawartość. Nie są to zresztą tylko symbole.

Nadludzka miłość Chrystusa stygmatyzuje wszechogarniającą miłością duszę Świętego:

O ziemio, siotro moja, żądna krwi i hańby,
do ciebie ja przychodzę
bosy, z odkrytą głową
i jarzmo twe i grzech twój i wszystką twą grozę
chcę dźwigać razem z tobą
i razem z tobą śpiewać
przedziwny hymn miłości
boć ona-li odwlecze
dzień Sądu... (VI, 202)

W tych słowach brzmi głębokie zrozumienie katolickiej nauki o roli świętych, których zasługi równoważą ciężar grzechów świata.

W ogniu miłości ginie bez śladu ból śmierci. Rodzi się uznanie i ukochanie śmierci: „Raduje się moje serce, Raduje się wielką radością, że twój serafin biały Śmierć już prowadzi ku mnie: Bądź pochwalony przez mą siostrę — Śmierć. Nie na to ją stworzyłeś, aby nam była zniszczeniem, tylko w łagodnych jej oczach, patrzących na mnie błękitną światłością, Źrenic mej siostry Klary, potęgę-ś zamknął zbawczą, Przez którą człowiek się staje Szczęśliwym uczestnikiem, Nieśmiertelnego żywota!" (Dz. VI, 208).

I tu dochodzimy do ostatniego słowa odwiecznego zagadnienia bytu. Żywot wiekuisty! to słowo tłumaczy, rozjaśnia i rozświetla sens życia. W jego promiennym blasku ginie bez śladu wszelki cień: przestaje istnieć, jako coś pozytywnego ból, zło i śmierć. Symfonja przedziwnych szmerów, błękitnych świateł, najsubtelniejszych uczuć, jaką jest zakończenie hymnu św. Franciszka kończy się okrzykiem: „O wschodzie nowego bytu!" Wyzwolona z ciała dusza, żegnając świat o wschodzie słońca, rzuca ostatnie spojrzenie na ukochany Assyż:

Płonie już moja góra,
pali się ogród róż,
anieli na skrzypcach grają
u wejścia Porcjunkuli
ptaszęta wyśpiewują
oliwek liście szepcą
poranny cichy pacierz,
a korni braciszkowie
na prostych niosą marach
to grzeszne ciało moje, owite w czarny habit itd.
(Dz. VI, 209)

To nie anieli grają, nie ptaszęta śpiewają, nie oliwek liście szepcą — to szepce, śpiewa i gra w najczystszej harmonji dusza poety.

Na tem możnaby skończyć. To są najwyższe wyże, do jakich wzbił się duch Kasprowicza. Następny okres jego twórczości, odznaczający się coraz większem okrzepnięciem artyzmu, treści ideowej zasadniczo już nie pomnaża.[1]) To okres, który wydał taką perłę bezpośredniości i najwyszukaniej oryginalnego ujęcia artystycznego jak zbiór poematów prozą p. t. „Ballada o bohaterskim koniu i walącym się domu"; są tam takie arcydzieła liryzmu, jak „Wędrowcy" i „Portal katedry"[2]), taka siła ekspresji, jak w „Cieniu" i „O walącym się domu", uzbrojony jest takim sarkazmem, jak w „Modlitwie episjera" i „Równi z równymi"; okresowi temu zawdzięczamy wcześniejszą o rok „Ucztę Herodjady", w której renesansowa bujność barw rywalizuje z subtelnością lirycznych niedopowiedzeń; okres ten dał nam cykl ballad z potężną, prometejską „Pieśnią o Waligórze", w której powtarzają się wszystkie

---

[1]) Drukowane w tym samym 1901 r. hymny „Judasz" i „Marja Egipcjanka" zawierają pod postacią, pełnej dramatycznego wyrazu, tragedji dusz, tę samą, co „Salve Regina" treść ideową: miłość boża, upostaciowana w Chrystusie i wolność woli, wraz z odpowiedzialnością za grzech. Ciekawem *pendant* do smutnej litanji grzechów człowieka-mężczyzny w „Mojej pieśni wieczornej" jest taka sama litanja upadków, przewin i zbrodni, do jakich zdolna jadem grzechu przeżarta niewiasta w „Marji Egipcjance". Wybór postaci z Nowego Testamentu i ze świata hagjologji katolickiej jest dla tej nowej epoki znamienny.

[2]) Dla okazania, że nastrój „Hymnów" chrześcijańskich nie opuścił poety nawet w burzliwej i grożącej zwaleniem się wiary epoce „Walącego się domu", przytoczę najbardziej charakterystyczne, pełne przesubtelnych tonów religijnych, zakończenie „Portalu katedry":

„O dniu radosny, w którym mi było dane dotrzeć do głębi duszy, wyprowadzić z niej bliźniacze rodzeństwo, podziw i pokorę i w niewysłowionych modłach kazać im wielbić portal gotyckiej katedry.

Zapaliły się czerwone, niebieskie, fioletowe, zielone i żółte gwiazdy w wielkim, okrągłym witrażu, od zachodniego słońca spłonęły marmurowe pochodnie aniołów, strzegących Dziewicy, Chrystus, przed chwilą jeszcze uwięzion w trójkącie tympanonu, stanął ponad pastuszym swym żłobem, ponad heblem i dłutem ojcowskiego warsztatu i, żywe podniósłszy dłonie, głaźnemi poruszył wargami i błogosławił dzieciństwo swoje i moje, dzieciństwo biednego człowieka..." (Dz. VI, 18).

duchowe walki poety na nowo.[1]) W tym okresie powstały zbiory liryków „Ballada o słoneczniku" i „Chwile"; ostatni z nich zapowiada już „Księgę ubogich". W tym okresie wreszcie został wyśpiewany utwór „Savitri", symbolizujący zdobytą prawdę: „miłość zwycięzcą śmierci". Myśl poety w wiecznem dążeniu do Boga, jak Marja Egipcjanka w swej wędrówce przez wielkie morze, przez piaski pustyni, słania się niekiedy ze znużenia, traci cel wędrówki z oczu, ulega czarowi ziemi, cofa się, pada i podnosi. Wołają jeszcze zgrzytliwe echa przeszłości i zastępują drogę upiory widm, ale cel dążenia rysuje się coraz jaśniej. Pewne nowe wartości wnosi poemat dramatyczny o Marchołcie, który poeta uważał za dzieło życia i w którym starał się skrystalizować praktyczną filozofję swoją, czyli wskazania etyczne. Toteż żadne z dzieł Kasprowicza nie jest ozdobione taką ilością aforyzmów, jak właśnie „Marchołt". Szczegółowy rozbiór tej etyki wymagałby osobnego studjum. Tu ograniczam się do zaznaczenia, że ideał doskonałości moralnej rozciąga poeta na społeczeństwo, głosi program sanacji moralnej. Credo Marchołtowe brzmi:

A świat kona, a świat ginie,
w krwawej topi się ulewie,
bo świat nie wie,
albo nie chce wiedzieć o tem,
że nie po to
stworzył go przedwieczny Dech,
iżby był, jak liść na drzewie,
wątły liść,
lub jak kiść
zwiędłych, zeschłych, bladych ziół,
lub jak błoto
tylko aby
dobrze wiedział, dobrze czuł,
boży syn,
że ma iść
człowiek mocny, a nie słaby,
wśród swojego tu rozłogu,
iżby stać się bliskim Bogu!

Rozwiązanie problemu społecznego nastąpi przez miłość:

Chleb mieć będziecie, gdy w bracie
brata swego ujrzy brat. (str. 211)

Ustami matki-gospodyni głosi Kasprowicz hasło wierności obowiązkom:

O, nie trzeba,
ma dziecino,
bać się żadnej gadki, wróżby,
tylko spełniać swoje służby. (str. 245)

[1]) Według interpretacji Kołaczkowskiego o. c. 89—94.

Hasła tężyzny woli, wytrwałości w energji działania, bohaterstwa powtarza sam Marchołt wielokrotnie. Z wzniosłością ideału powinna iść w parze umiejętność doboru środków, liczenie się z realnem życiem. Poeta potępia jednostronny idealizm w działalności społecznej, nawracając w tem do młodzieńczego okresu twórczości. Zaznacza się to i w aluzjach do Chrystusa. Chrystus, jak w poemacie z r. 1890, byłby tu pojmowany jako prototyp tych koniecznych w dziejach świata ludzi, walczących, jak Marchołt, ze złem. Będąc, jako arcy-człowiek, obrazem Boga, Marchołt ma silniejszą niż inni pogardę dla zła i podłości i silniejsze poczucie moralne. Mimo to upada. Upada, bo głosi swój program zbyt radykalnie, bo nie ma miłości i zrozumienia ludzi, bo z drugiej strony wchodzi ze złem w kompromisy, upada wreszcie, bo jest człowiekiem, a los osobistych dążeń ludzkich stwierdza prawdę poznania: „Vanitas vanitatum". Ale choć upadł Marchołt, choć upadły przed nim i po nim upadną setki takich, jak on zapaleńców, myśl ich przetrwa pokolenia i musi się zrealizować. [1])

Spokój osobisty da Marchołtowi śmierć; śmierć nie jest teraz dla Kasprowicza okropnym fantomem, ale pojmowanie jej nie sięga już tych wyżyn, co w „Hymnie św. Franciszka". Śmierć jest zbawieniem w tem znaczeniu, że jest wypoczynkiem po bohaterskim trudzie życia. Koncepcja ta przypominałaby „Fausta" Goethego (w zakończeniu Części II), z tą różnicą, że protestant Goethe w końcowej symfonji „Fausta" o wiele bardziej zbliżył się do katolickiej wiary o zbawieniu, jako uszczęśliwiającej kontemplacji Boga.

„Marchołt" miał być syntezą społecznych poglądów poety. Ostateczne credo jego osobistego stosunku do Boga i świata stanowi przedziwna „Księga ubogich". Nastało ukojenie: poeta zrozumiał Boga. Doszedł doń tą klasyczną drogą, którą każda dusza myśląca i wobec siebie samej szczera dojść musi. Oto dostrzegł Go w przyrodzie i zrozumiał Jego wszechwidną, jak mówi, miłość. I temu

---

[1]) Że sam poeta w ten sposób pojmował ideę Marchołta świadczy cykl sonetów: „Na marginesie „Marchołta", ogłoszony w *Rzeczypospolitej* z 21. XI. 1920.

Bogu - Ojcu oddał się z zaufaniem. Powszechnie już przytacza się strofę:

Ta jedna licha drzewina — Nie trzeba dębów tysięcy! —
Z szeptem się ku mnie przegina: Jest Bóg i czegóż ci więcej.

Twórca „Księgi ubogich" widzi Boga w przyrodzie. Ale nie jest to już panteizm. Poeta wie, że Bóg to „świat niedosięgły, władnący gdzieś nad tym światem" (ustęp XXII), a objawia mu się On w świecie, jako tego świata stwórca. Biblijna wiara w stworzenie świata brzmi w całej pełni w wspaniałej melodji ustępu VI, który jest tem szukanem przez nas „Credo" Kasprowicza:

O stanowiernie melodje!
O bogomodlne organy!
Słucham was dzisiaj jak dawniej,
Do głębi rozmiłowany.

Przychodzę pod zrąb zczerniały
Modrzewiowego kościoła
I słucham, jak głos mnie odwieczny
Do wielkich wyznań woła.

Przytulon do lipy stuletniej
Oszołomiony jej wonią
Ulegam świętym urokom
Co w pieśni organnej dzwonią.

Zda mi się, że w jej potędze
Odzywa się grom znowu,
Gdy Twórca nadawał kształty
Swemu płodnemu słowu.

Że w tych przycichłych akordach —
O jakżeż czekam ja na nie! —
Odzywa się jego serdeczne
Tych kształtów umiłowanie.

Wierzy więc poeta w Boga osobowego, Stwórcę wszechrzeczy, wszechmocnego i najmiłościwszego. Odsłania nam też dalsze źródła swej wiary: wspomnienie wiary z lat młodych i liturgję katolicką.

Ale nie koniec na tem. Z chwilą, gdy doszedł poeta do wyraźnego stwierdzenia, że Bóg jest jego i świata Stwórcą i że jest Bogiem pełnym miłości, samorzutnie rodzi się w duszy najwyższy nakaz etyczny: Miłość za miłość; wola służby Bogu. Służby tem, co jest w nim najlepsze: poezją. Prawdziwa wiara jest wiarą żywą, wiarą uczynków. Prawdziwa wiara jest w o l ą służenia Bogu i chwalenia go. Prawdziwa wiara gruntuje się na woluntaryźmie. I oto — zdumieni — czytamy rzeczywiście zaraz po wyznaniu wiary:

Czuję, zagubion w przedwieczu
Jak dusza się moja przemienia,
Jaka ją żądza porywa
Jakie ją wznoszą pragnienia.

Z gliny, rzuconej mym rękom,
Chciałbym ulepić dzieło,
Co serceby miało organne,
Co z Niego początek wzięło.

Wiem: nie dorówna ci ono
Prawdzie Pierwszego Mistrza,
Ale odbijać ją będzie,
Jak niebo woda najczystsza.

Chciałbym, ażeby się miłość
Spełniła w tworzącej duszy,
By oczy jej były otwarte
I zawsze otwarte uszy.

Wiem, nie dorówna ci ona
Jego wszechwidnej miłości
Ale ku źródłu swojemu
Iść będzie jak najprościej.

I oto, gdy w wiejskim kościele
Organy brzmią rozmodlone
Ja z jarzmem tych pragnień moich
W Jego wędruję stronę.

Słowa te nie wymagają komentarza. Wystarczy tylko nastroić duszę na ich wysoki diapazon.

Praca wewnętrzna prowadzi do walki z własną duszą. Miłość Boga budzi w tej duszy na nowo miłość bliźnich — braci, która całe życie cechuje poetę. Nie jest ona już tem uczuciem twardem, szorstkiem, bliższem czasem nienawiści, ale słodkiem wyciąganiem rąk ku całemu światu. Po dawnemu szlachetnemu jego sercu najbliżsi są „maluczcy i przeubodzy", ale w świadomym wysiłku pragnie obudzić w sobie miłość doskonałą,

co się ku wszystkim skłania.

Rodzi się i świadomość zależności od Boga i pokora (ust. VIII), ale na nowo brzmią też nuty energji i woli wytrwania: wie poeta, że trzeba czasem „zaciskać zęby i pięście", gardzi „cienią i źródłem" i wie już dlaczego, spieszący

Ku ostatecznej światłości
Nie myślę już gasić pragnienia
Wyciągać znużonych kości. (ust. IX)

Tężyzną ducha chce natchnąć współbraci i na „skalną popchnąć ich drogę" (ust. XXII).

Zdobywszy szczyt poznania, zwycięski wędrowiec ogląda się za siebie i mierzy oczyma przebytą drogę i ocenia walki jej i trudy spokojnie i objektywnie (ust. XI):

Przestałem się wadzić z Bogiem

stwierdza i określa zaraz charakter tych minionych zapasów:

Serdeczne to były zwady
Zrodziła je ludzka niedola,
Na którą już niema rady.

Rezygnacja chrześcijańska kazała walki zaprzestać. Lecz któż był jej przyczyna? O zarzewiu tlejącem w piersi człowieka wiedziały „moce, które złośliwość popędza",

By szły powiększyć nędzę
Tam, gdzie największa jest nędza.

Wiedziały, że jeno się zbliżyć
Ku popiołowi mej kuźni,
A serce odrazu wybuchnie
Zuchwale zaklnie, zabluźni.

Ale na skruchę się nie zdobywa, może w poczuciu, że jednak walki te doprowadziły go do Boga i że ani na chwilę nie opuszczała go szczera i dobra wola.

Bo w sporze o szczęście świata
Swawolność mi była daleka
A tylkom korzystał z prawa
Wojującego człowieka.

Dziś dostrzegł, że Bóg z ludzkością nie walczy. Więc i sam poeta:

I dziś ja sam uśmiechnięty
Gdy krzyczą: „W żelazo się okuj!"
Jak ongi miecz niosłem walczącym,
Tak dzisiaj niosę im spokój.

Lecz już nie wadząc się z Bogiem
Mam jeszcze cichą nadzieję,
Że na dnie mojego spokoju
Żar świętej wojny tleje.

Ale czy wojny przeciw Bogu, czy może z Bogiem przeciw onym ciemnym mocom?

W świetle zdobytej wiary w miłość bożą niczem jest już cierpienie i ból życia. Nawet wojna, po chwilach goryczy, budzi już tylko uczucie poddania się konieczności cierpień fizycznych, tem bardziej, jeżeli za cenę ich mogą być zdobyte wartości moralne dla ludzkości:

Może w zapasach olbrzymów
Zło się nareszcie przełamie
I Bóg już na jego miejscu
W ludzkim zamieszka chramie. (XXVI)

W świetle wiary niczem także jest śmierć cielesna. To rzecz zwykła i konieczna. Rozumieją to ludzie prości w dalekim zakątku górskim, który opisał z miłością jego mieszkaniec:

Niema tu nic szczególnego
Bo jakiż cud tu być może,
Gdzie w wieczór na górskich szczytach
Żagwią się ognie boże?

Zagasły!... Że zgasły tak prędko —
O ludzie żywota chciwi! —
I że zagasnąć musiały
Nikt się tu temu nie dziwi. (III)

Zetknięcie się z wiarą ludu, obraz śmierci w przyrodzie pogodził go z tą straszną Panią, która takie w duszy jego rozpętywała burze. Zorze zagasnąć musiały, wszystko, co żyje, umrzeć musi. Niema nad czem filozofować. Źródłem tego spokoju jest teraz głębokie przekonanie:

Pogardził Bóg lichem ciałem
W pierwotny proch je rozkrusza
Lecz tegom ja wielce jest pewien
Że wielce mu drogą jest dusza. (XIV)

Bo śmierć nie jest już tylko wybawicielką z męki życia, ale jest nowem życiem. „Twórcze" są „podmuchy wieczności". Ona „śmierć na życie przetwarza". To przeświadczenie jest zupełnem ukojeniem, ono „ścieżki myśli mych prości". Lęka się teraz poeta tylko jednego, lęka się śmierci wiecznej: Przed oczyma staje mu chwila sądu, lęka się rzeczy ostatecznych i zapytuje się z trwogą:

Czy padnę, jak gałąź odcięta,
Czy w bujny się ogród rozplenię —
Żem duszę swą wyjałowił,
To miewam niekiedy wrażenie.

I lękam się o jej losy
O przyszłość niespodziewaną
Gdy ręce opadną zgrzybiałe
Gdy stopy w niemocy staną.

Jakiego tchu też zachwyci
I jakim głosem zawoła
Skoro jej oczy rozwidni
Płomienny miecz Archanioła?

Czy wstydem się spali, czy duma
Szczęsne jej wnętrze rozeprze,
Skoro Majestat Sądu
Oddzielać będzie, co lepsze?

Kiedy potęgi Majestat
Złoży swą dłoń na jej ramię,
Wytrzyma-li próbę tej wagi,
Czy też się pod nią załamie?

Gdy trwania wiecznego nadzieja
Do głębi jej dotrze, do dna,
Nie będzie-li szepnąć zmuszona:
„Ja tego nie jestem godna?"
(XXIII)

Po gigantycznej wizji Sądu ostatecznego w „Dies irae", po potężnych wizjach w „Hymnie św. Franciszka" i w cyklu „Wstań orkanie", po sarkastycznej w „Balladzie o bohaterskim koniu" — ta cicha, jakże subtelnem uczuciem etycznem promieniejąca, jak bardzo chrześcijańska w zrozumieniu całej wagi osobistej odpowiedzialności człowieka! Ale

już nietylko o szczęście wieczne mu idzie. Wznosi się do najwyższych szczytów miłości bożej:

„I oto, widząc w tem polu
Jak brat mój zagon orze
Chciałbym, ażeby w mą duszę
Pługi się wryły boże.
Rząd radeł, jak świat ogromnych
A twardych, jak brak zmiłowania
Na niebie w godzinę pomsty
Niech wnętrze mej gleby odsłania

Niech skibę odwala za skibą,
Bruzdy swe żłobi żelazem,
Głębokie, jak żądza, by niemi
Bóg chodził z człowiekiem razem".

„Księgę ubogich", wyniesioną na takie wyżyny myśli i artyzmu, że w pozornem swem ubóstwie, w szarej swej prostocie, dorównywa najbardziej sławionym utworom literatury świata, uważam za szczyt rozwoju filozoficznego poety i za ostatnie słowo jego religijnego na świat spojrzenia. Ten cykl najbardziej dojrzały w całej jego twórczości jest właśnie owem „Credo", do którego, po strasznem zmaganiu, doszedł poeta-filozof, „Credo" może niezupełnem, bo pewne uzupełnienia są rozproszone we wcześniejszych poematach, ale zawierającem ostateczne wyjaśnienie najistotniejszych, gnębiących go problemów. Tu zrozumiał już problem śmierci — a był on, jak wspomniałam na początku, osią, na której obracała się potężna machina umysłu Kasprowicza. Pogodził się ze śmiercią ostatecznie i wiadomość o tem czytamy na pierwszych kartach arcy-cyklu.

Wydany w r. 1917 dramat „Sita" dorzuca do prawd poznanych nową, a raczej krystalizuje w myśl teizmu jedną z myśli dawnych. Oto ból, cierpienie zsyła Bóg na człowieka w celach pedagogicznych:

„Doświadcza jego duszy
Aby przez ból
Stała się czystszą i większą". (str. 53)

„Złe moce" pozornie źródło zła, są tylko n a r z ę d z i e m w ręku Boga" (por. Księgę Hiob.).

W dziesięć lat po „Księdze ubogich" wychodzi „Mój świat". Przewodnią nutą stosunku do Boga, który się w ciągu tych dziesięciu lat ułożył, jest rzewna, wstępna m o d l i t w a wędrownego grajka, pełna głębokiej pokory. Ten grajek — to poeta sam. Jedyny niemal ton, który brzmi w „Moim świecie"

to przeświadczenie o słonecznej, wszechogarniającej miłości bożej. Bóg jest przyjacielem człowieka, zawsze z nim obecny. Wie o tem kochana pani Pawłowa, wiedzą już teraz też o tem dwaj staruszkowie, co myśleli, że Bóg ich opuścił:

Dyć to nasz Pan Bóg, o raty!
O, przepraszamy Cię mile
Za głupią myśl naszą, że mógłbyś
Rzucić nas choćby na chwilę.
(„Przeprosiny Boga")

Jeśli Bóg zsyła cierpienie, to jest to kara za grzechy. Bo Bóg ten nie jest Bogiem dobrym tylko, jest i Bogiem sprawiedliwym („Anioł"). Człowiek jest tylko człowiekiem. Jego zależność od Boga jest zupełna. Życie i śmierć są w ręku Boga:

Dola kwiatów, ludzi, ptaków
Ze sobą jest sprzągnięta:
Jednaką spójnią los je spina,
O losie Bóg pamięta.
(„Dzień przedżniwny")

Oto czem stał się dawny panteizm kasprowiczowski, oto czem stał się Los-Przeznaczenie.[1]) Wiara dawna, wiara prostaczków, wysubtelniona niemal na miarę duszy św. Franciszka, ta wiara, którą Kasprowicz zawsze głęboko i serdecznie umiał pojmować, wróciła w całej pełni. Czynnik wiejski przeważył. By pojąć, jakim skarbem jest ta wiara, jak duszę rozsłonecznia, jak rozszerza ją w odblasku boskiej miłości na miłość braterską całego stworzenia, trzeba wczytać się w „Mój świat". Tego, pełnego wyrazu, zespolenia realizmu z idealizmem, tej jędrnej barwności, a zarazem lekkości tonów niesposób tu powtórzyć.[2])

[1]) Charakterystycznym przykładem tego, jak nowo zdobyta prawda rozwiązuje wszystkie dawne wątpliwości jest wiersz „W Sobotę rezurekcyjną", gdzie na wątpliwość co do celu męki Chrystusa, znajdzie się prosta odpowiedź: „gdzie niema śmierci, nie może być zmartwychwstania!" Odpowiedź ta jest możliwa dopiero teraz, gdy hasła ponadziemskie zwyciężyły hasła ziemsko-społecznikowskie.

[2]) Ta pełnia światła, jaka rozbłysła na końcu twórczości Kasprowicza nie była czemś niespodziewanem; rozjaśniał tu żar, którym płonęła głąb duszy poety od czasu „Salve Regina" już stale — wystarczy wczytać się choćby w takie utwory jak „Sierotka" (1902), „Kordecki" (1903), „Dzień Matki Boskiej Anielskiej" (1905), „Procesja" (1905), „A kiedy

Oto bilans rozważań nad myślą Kasprowicza: najprostsza wiara, ufność i miłość stała się najwyższą filozofją! Ten rozwój myśli jednego z najtęższych duchów współczesnej Polski jest jeszcze jednem stwierdzeniem oczywistych prawd dla tych, co „mają oczy otwarte ku patrzeniu".

Rzecz niniejsza, pisana pospiesznie, nie rości sobie pretensji ani do wyczerpania, ani do głębszego t. j. naukowego opracowania przedmiotu. Z konieczności pominięto szereg utworów, przynoszących różne warjanty naczelnych myśli, związki z filozofją dawną zostały zaledwo dotknięte, stosunek do Schopenhauera, koniecznie domagający się zbadania, zaledwo został wspomniany, nie mówiąc o szeregu innych problemów. Celem artykułu, z którego rozlicznych wad zdaję sobie dobrze sprawę, było danie może impulsu innym, bardziej powołanym. W pracy nad poezją Kasprowicza czasby już było wyjść poza zaklęte koło komentujących estetycznych rozważań całej twórczości, a zająć się poszczególnemi jej problemami. Dobry i piękny początek zrobił p. Konrad Górski swą pracą „Tatry i Podhale w twórczości Jana Kasprowicza" (Zakopane 1926); kolej na innych. Zbadanie związków tej twórczości z szukającą myślą ludzkości jest jednem z pierwszych zadań do podjęcia.

---

zmartwychpowstał" (1908) — a wobec którego i dawny pozytywizm, panteizm, dualizm, pesymizm i inne — izmy zdają się być powierzchownym okrzepem lawy. Utajony płomień — religijność chrześcijańska — dawał znać o sobie i wtedy nieraz nagłym błyskiem. Do takich błysków należy „Narodzenie Chrystusowe" (1890) i niektóre tony „Chrystusa" w okresie pozytywistycznym, a „Bóg się rodzi" (1898) i duch „Na wzgórzu śmierci" w okresie symbolizmu. Bo z postaci Chrystusa płynęła „światła moc władnąca nad mrokami".

Dr. Zofja Ciechanowska.

Arcybiskup Ledóchowski podczas Kulturkampfu.

Niemiecki poeta, katolik, Weber stawiał w roku 1869 to bolesne pytanie: „Zali przestaliśmy już być ludem chrześcijańskim?“ Istotnie wśród liberalnego odłamu społeczeństwa niemieckiego, owładanego coraz potężniej szałem szowinizmu, ujawniła się zdecydowana chęć walki z Kościołem. Jako sztandar tej walki wywieszono obłudnie hasła, które znajdowały nawet poklask u przeciwników prusactwa. Taki Garibaldi zachwycony jest wprost „wiekopomnym entuzjazmem“, dzięki któremu w imię „niemieckiej prawdy, wiedzy niemieckiej i postępu oraz niemieckiego państwa“ Niemcy zdecydowały się wytoczyć zwycięską walkę Kościołowi, by ostatecznie przyczynić się do jego poniżenia. Jakże wątłe, coprawda, okazały się rachuby wrogów Kościoła. Ale wówczas ponosił wszystkich łatwy entuzjazm. Zdawało się, że jak udało się papieża pozbawić jego państwa, tak uda się mu wyrwać rząd dusz. Mylne to były nadzieje. Kościół mający już za sobą tradycję katakumb, nie ugiął się pod przemocą świeckiego ramienia. Przeciwnie prześladowanie znacznie wzmogło jego potęgę.

Tymczasem jednak w Niemczech szykowano się do walki z Kościołem. Heroldem jej i głównym przywódcą miał zostać Bismark. Żelazny kanclerz był człowiekiem bardzo żywej wyobraźni. Pod tym względem był podobny do Napoleona. Lecz fantazja ponosiła Bismarka często za daleko. Mallinckrodt powiada, że kanclerz wyposażony jest w „władzę woli i zmysł gwałtowności, ale brak mu jednej władzy,

tej, co pozwala dokładnie mierzyć skutki i następstwa czynów. Nie umiał on spojrzeć tak głęboko w przyszłość, by na jej planie zobaczyć siebie jako starca, który poczyta przegrany Kulturkampf jako głupie nieporozumienie i na pociechę będzie usiłował sobie wmówić, że to „Polacy poznańscy go spowodowali".

Jak to w roku 1854 przepowiadał kardynał Wiseman, „na brandenburskich piaskach wydaną została decydująca walka między wiarą i bezbożnością, między chrześcijaństwem a jego wrogami" i po przegranej Bismarkowi pozostało tylko utyskiwanie, że „posłużyła ona do obudzenia żywiołu polskiego na Śląsku i przywrócenia mu świadomości narodowej".

Takiego obrotu rzeczy nie umiał Bismark jako jednej z ewentualności dostrzec. Pobudzany swą nieposkromioną fantazją Bismark chciał uczynić z Kościoła narzędzie swych planów politycznych. Z jednej strony liczył, że papież będzie interwenjował wobec francuskiego kleru w sprawie zawarcia pokoju, był to rok 1870, z drugiej strony, że i w zakresie wewnętrznej polityki interwencja Kościoła pójdzie po linji jego zamierzeń. Bismark tworzył Rzeszę niemiecką w sposób bezceremonjalny, gwałcąc interesy poszczególnych dzielnic niemieckich. Katolicy bawarscy domagają się zachowania autonomji swego kraju i zarazem gwarancji dla Kościoła w cesarstwie. Bismark domaga się znów, by Watykan uśmierzył te usiłowania katolików. Kiedy zaś dla zorganizowania obrony praw katolicyzmu w Niemczech powstaje stronnictwo katolickie, które znane jest następnie pod nazwą Centrum, Bismark domaga się wprost, by papież wystąpił wobec Centrum w sposób kategoryczny, nakazując mu uległość polityce Prus.

A wpływy centrum rosły. Na tle żądań episkopatu niemieckiego oraz różnych organizacyj katolickich, by rozciągnięto na teren całego cesarstwa gwarancje wolnościowe dla Kościoła, jakie zawierała konstytucja pruska, odbywała się intensywna akcja wyborcza. Na Śląsku cały szereg okręgów, których wyborcy systematycznie dotąd popierali arystokratów katolickich, skoligaconych z dworem berlińskim, przeszedł do centrum, które w samych Prusach zyskało 57 mandatów.

Na tle tak skomplikowanej sytuacji jako przeciwnik Bismarka występuje arcybiskup Ledóchowski.

Arcybiskup poznański po raz pierwszy zetknął się z Bismarkiem jeszcze w czasie oblężenia Paryża, w głównej kwaterze niemieckiej. Przybył on do kwatery niemieckiej w sprawie rzymskiej. Włochy po wycofaniu się armji francuskiej z Rzymu, oczekiwały zezwolenia Niemiec, a ściślej mówiąc kanclerza, by przystąpił do okupacji wiecznego miasta. Ostatecznie dnia 20 września Rzym dobrowolnie kapitulował. W listopadzie przybył do Wersalu arcybiskup Ledóchowski, by przedłożyć królowi pruskiemu szereg petycyj katolików niemieckich, w których wskazywano, że dzień zajęcia Rzymu był zamachem przeciwko porządkowi chrześcijańskiemu, przeciwko samej instytucji władzy monarszej, w obronie której, jak i w obronie praw papieża winni stanąć inni monarchowie, a więc i król pruski. Jeden z memorjałów przygotowała królowa Augusta, katoliczka, która stale następnie podczas Kulturkampfu paraliżowała poczynania Bismarka. To też nienawidził ją wprost za to Bismark i z nienawiścią tą bynajmniej się nie krył, jak to stwierdza ambasador francuski p. de Gontault. Królowa też skłoniła arcybiskupa do tej podróży dyplomatycznej. Zresztą wówczas Ledóchowski jeszcze wierzył w pomyślny obrót rzeczy dla losów Kościoła i w przychylne załatwienie sprawy ze strony Prus. „Co do mnie — pisał w tym czasie — jestem przekonany, że rząd pruski postara się o uśmierzenie nadciągającej burzy. Lecz czy to mu się uda, to całkiem inna sprawa. Gdy trzeba będzie, bronić się będziemy. Ale niestety nawet obrona w takich wypadkach zwykle zła nie hamuje". Pisząc te słowa, dostojny kapłan nie mógł przypuszczać, że spotka się z tak nieprzejednaną i niegodziwą wprost polityką Bismarka.

Charakterystyczne będzie przypomnieć tu fakt z zamierzchłej przeszłości Niemiec, kiedy to pewien szlachcic niemiecki, nazwiskiem Bismark, rzucił w gniewie o ziemię dostojnika kościelnego i nie prosił przebaczenia, mimo ekskomuniki. Bismark XIX wieku zaaranżował walkę z całą zwierzchnością kościelną, pragnąc podporządkować ją swym planom politycznym.

Z takim to człowiekiem miał pertraktować arcybiskup Ledóchowski. Z pierwotnego przebiegu pertraktacyj nie można było się zresztą zorjentować, do czego zmierza kanclerz. Jego próżności i nieokiełznanej fantazji dogadzała wizyta dostojnika Kościoła. Przytem Bismarkowi układały się w pożądliwe obrazy możliwości, których oczekiwał po pertraktacjach z przedstawicielem papieża, pozbawionego swego państwa, skazanego jakoby na tułaczkę. Uśmiechała mu się perspektywa powitania papieża w jednem z miast niemieckich, które stać się mogło siedzibą nową papieża. A wówczas polityka Niemiec płynęłaby torem, który wytknąłby jej Bismark. Papież „pomagałby" Bismarkowi w zlikwidowaniu tych trudności, jakie nastręczali autonomiści katolicy... „Mieliśmy wówczas za sobą Polaków".

Z takim balastem rojeń witał Bismark arcybiskupa poznańskiego, pocieszając się z koniecznej straty czasu, którą jego zdaniem mogła w najgorszym razie przynieść wizyta Ledóchowskiego, że „Arcybiskup sam się przekona, co możliwe, a co nie, my zaś będziemy wiedzieć, co on za możliwe poczytuje". Przedewszystkiem stanął arcybiskup przed królem Wilhelmem. Pierwszym przedmiotem rozmowy była sprawa ewentualnej interwencji Prus w sprawie zajęcia Rzymu. Król odpowiedział, że inicjatywa należy tutaj do państw katolickich. Wilhelm okazał się także bardzo wstrzemięźliwym co do ewentualnego udzielenia gościny papieżowi wygnańcowi w któremś z miast niemieckich. Natomiast Bismark, chociaż nic konkretnego nie obiecał, rozpływał się w grzecznościach. Kanclerz żądał przedewszystkiem, by papież interwenjował u kleru francuskiego w sprawie zawarcia pokoju.

Słowem wizyta pozostała bezowocna. To prawda, że nie było na niej rozgłośnych targów, przeciwnie królowała godność i kurtuazja, w której celował ks. Ledóchowski, umiejący milczeć, gdy trzeba i pobłażliwie traktujący u innych pewne nieodzowne zamilczenia.

Pod względem zewnętrznego stosunku Bismarka do arcybiskupa przypomina się tu postępowanie Napoleona w czasie zawierania konkordatu w 1801 r. Gdy kardynał Sekretarz Stanu, Consalvi, przybył do Paryża w celu pro-

wadzenia rokowań, Napoleonowi przyszła fantazja, by ten dostojnik Kościoła zjawił się doń w pełnym stroju kardynalskim. Jego pysze parwenjusza, który wydobył się na szczyty władzy świeckiej, trzeba było zaspokojenia i hołdu, choć niemego, na który składała się świetność stroju kościelnego.

W rezultacie poza fałszywą czołobitnością, która kazała Bismarkowi odprowadzić arcybiskupa aż do drzwiczek powozu i nawet własnoręcznie opuścić jego stopnie wsiadającemu dostojnikowi, nic więcej wizyta owa obu stronom nie przyniosła.

Bismark chciał wykorzystać położenie papieża dla swych celów, co mu się nie udało. Arcybiskup nie otrzymał też przyrzeczenia interwencji i pomocy dla papieża.

Przeciwnie po skończonej wojnie, Bismark wbrew woli starego Wilhelma, zawiera porozumienie z narodowo-liberalną partją niemiecką, by razem z nią przeprowadzić walkę z Kościołem. Do pomocy jeszcze, choć niebardzo wierząc w celowość tego, sprzągł się Bismark ze staro-katolikami.

No i teraz ujawnił się już w całej pełni jego nienawistny stosunek do Polski. Jak powiada Georges Goyau, autor pięknej monografji o Kulturkampfie: „W jakimby czasie obserwować Bismarka, zawsze trwa u niego niezmienne uczucie, które ciśnie mu się na usta, zawsze wyrażając się w słowach gwałtownych, wprost prawie szaleńczych, to uczucie — to jego nienawiść do Polski. Nienawiść do Polski popychała go poczęści na drogi Kulturkampfu. Będzie ona później hamować i ubezwładniać poczynania, mające na celu zniesienie pewnych ustaw. Nienawiść ta była niezręczna i jałowa: wytwarzała właśnie niebezpieczeństwo, przeciw któremu chciała walczyć".

Im bardziej srożyły się prześladowania bismarkowskie, tem więcej odradzał się narodowo Śląsk, jak o tem już wspomnieliśmy.

Pod jednym względem tylko Kulturkampf okazał się czemś dodatniem. Oto katolicy niemieccy i zresztą z innej strony biorąc całe Prusy i Niemcy opłaciły przez jego dolegliwości, dzięki niezbadanym prawom sprawiedliwości i solidarności dziejowej — fakt rozbiorów Polski.

Nienawiść, jako motor postępowania wobec Polaków przejawia się już u Bismarka w roku 1864. W roku 1867 wystąpił z furją w parlamencie Niemiec Północnych przeciw kapłanom polskim i polskim matronom, które pouczały chłopów, że jeśli będą głosować za Niemcem, to w skutku wkrótce dostaną się pod opiekę pastorów. Także w latach 1885 i 1886 Bismark, mimo że będzie czynił próby pogodzenia się z katolikami innych ziem Rzeszy Niemieckiej, przeciw Polakom zawsze będzie się odzywał z wyzwiskami i nie będzie chciał im „przebaczyć". Nie wstydzi się posługiwać argumentami wprost śmiesznemi, byle tylko podtrzymać oskarżenie o „polski spisek" przeciw Niemcom. Takim faktem potwierdzającym to oskarżenie ma być, że pewien kalendarz toruński nazywał Ledóchowskiego Prymasem Polski, spadkobiercą jej królów i zapisywał jego imię w poczet książąt panujących. Podstawą do tych informacyj kalendarza było to, że na soborze watykańskim Pius IX przywrócił Ledóchowskiemu tytuł Prymasa.

Wogóle kanclerz robił zawsze pozory przerażonego przeświadczeniem, że powstało wszechświatowe sprzysiężenie Watykanu z całym światem katolickim w celu wydarcia Prusom prowincyj polskich.

Na tle takich uprzedzeń Bismarka i wprost chorobliwego traktowania „polskiego niebezpieczeństwa", którego groźbę podnoszą wpływy Radziwiłłów i polskiego duchowieństwa — jakoby Bismark nie zawaha się sięgnąć do wzorów rewolucji francuskiej. Z jednej strony poczytuje on Niemcy za wzór i opokę konserwatyzmu, z drugiej strony niszczy własne dzieło zjednoczenia Rzeszy. Rewolucja francuska, przez t. zw. cywilną konstytucję kleru, usiłująca wprowadzić schizmę z Kościele, wywołała jedynie olbrzymi i krwawy przewrót w kraju: walkę religijną, zaprawioną krwią niewinnych ofiar. Jak ongi król Ludwik XVI zginął na szafocie, a niewątpliwie za jedną z przyczyn tego faktu poczytać możemy ową nieszczęsną cywilną konstytucję kleru, tak i Bismark upadnie na skutek przegranego Kulturkampfu.

Zaślepienie jego w nienawiści do Kościoła sprawiło, że Bismark, który tak zagorzale zwalczał także socjalistów, musi być świadkiem potężnego wzrostu ich wpływów.

Głuchy pozostaje bowiem na przedłożenie Centrum, które mimo walki religijnej zwraca uwagę rządu na niedomagania ustawodawstwa społecznego i ciężką dolę ludu pracującego. A właśnie na tle tego wzmagały się wpływy socjalistów. Dopiero później, po przegranym Kulturkampfie Bismark będzie zabiegał u Leona XIII, aby wywarł on wpływ na katolików niemieckich i skłonił ich do popierania projektów rządowych w zakresie ustawodawstwa socjalnego.

Pierwsza utarczka Kulturkampfu wypadła na dawnych ziemiach polskich, a mianowicie w diecezji brandenburskiej. Biskup Krementy nie chciał się zgodzić na przyjęcie do grona nauczycieli wyłącznie katolickiego gimnazjum w Brunsberdze, które miało za sobą tradycję kolegjum założonego przez polskiego kardynała Hozjusza, jako nauczyciela religji księdza staro-katolickiego t. j. odszczepieńca. W konsekwencji biskup zamknął gimnazjum, a rząd pruski uważał biskupa za złożonego z urzędu.

Drugim takim wypadem przeciw Kościołowi było zarządzenie rewizji w mieszkaniu i papierach Koźmiana. Dotknąć Koźmiana znaczyło tyle, co zaczepić Ledóchowskiego. Bismark, który niedawno z takiem ugrzecznieniem przyjmował Prymasa, zdecydował się na wszystko.

Pretekstem do zarządzenia rewizji u Koźmiana było, że był on niejako nieoficjalnym przedstawicielem Stolicy Apostolskiej na Królestwo Polskie. Powykrywane przez policję dokumenty zostały niewątpliwie zakomunikowane rządowi w Petersburgu. Jak ważną rzeczą dla Rosji było otrzymać te wiadomości, najlepiej świadczą słowa księcia Czerkaskiego, że powypuszczałby chętnie wszystkich księży polskich z więzień, byleby można było Koźmiana popędzić na Sybir.

Wreszcie po tych przygrywkach Bismark kazał zamknąć „dywizję, czyli sekcję katolicką" w Ministerstwie oświaty. Bismark zarzucał departamentowi temu, że nazbyt popiera interesy polskie, że przyczynia się do nadmiernego rozwoju szkolnictwa wyznaniowego polskiego na Śląsku i w Poznańskiem.

Następnie minister Mukler, konserwatysta, po długiej opozycji uległ woli kanclerza i zaprowadził nową świecką

organizację inspektorów szkolnych. Na ziemiach polskich odegrali oni rolę bezwzględnych prusyfikatorów. Przeciwko temu zarządzeniu katolicy i protestanci słali protesty. Nie zważano na nie, zwłaszcza gdy pochodziły od Polaków, choćby protestantów. Bismarkowi chodziło bowiem pod płaszczykiem walki z Kościołem o zaprowadzenie niemczyzny w Poznańskiem.

Wogóle po zakończonych prześladowaniach religijnych ziemie polskie długo jeszcze znoszą szykany i same jedne nie zaznają tak prędko amnestji. Po ustawie o inspektoratach szkolnych przyszło prawo przeciw Jezuitom i „im podobnym". Tu Bismark wskazywał, że Jezuici są przychylni „polonizmowi". Oczywiście prawo to zastosowano przedewszystkiem na ziemiach polskich. Wogóle całe poznańskie i Śląsk stały się jednem więzieniem śledczem. Policja zajęła się podsłuchiwaniem kazań, wypatrywaniem, czy księża, szczególnie Polacy, biorą udział w uroczystościach narodowych niemieckich. Donosy sypały się jak grad.

Wskazanie na sympatje ze sprawą polską było w ustach Bismarka wyrazem kompletnej nieufności. Kanclerz w momencie ostrzejszych wystąpień przeciw biskupom niemieckim oświadczał na dowód ich złej woli, że korespondują z Koźmianem.

Wreszcie Ministerjum objął słynny Falk. Przystąpił on do opracowania specjalnych praw przeciw Kościołowi, które miały normować nietylko jego statut prawny ale i wewnętrzną konstytucję.

Jedne z tych ustaw miały dotyczyć przygotowania do kapłaństwa i nominacyj kościelnych, inne dyscypliny duchownej i przynależności do Kościoła. Podstawą było nowe prawo, znoszące artykuły konstytucji pruskiej, które zapewniały pełną swobodę sumienia. Koroną tego wszystkiego było prawo karne na całe cesarstwo, dotyczące „nielegalnych" czynności kapłańskich i uzupełniające prawo pruskie o administracji biskupstw „opróżnionych". Dalej wydano prawo o zawieszeniu poborów kościelnych, o zakonach i parafjach katolickich, o nowem ograniczeniu konstytucji, o kościele starokatolickim. Prawa te pojawiały się kolejno od r. 1873 do r. 1875.

Pierwsze ustawy dawały Prusom możność ingerencji w wewnętrzne życie wszystkich wyznań, uznanych przez państwo, następne wprost już były skierowane przeciwko katolickim biskupom, duchowieństwu i ludowi katolickiemu. Państwo usiłowało wziąć w swe ręce sprawę wychowania przyszłych kapłanów, wkraczając w ten sposób w kompetencje biskupa. Państwo orzekało, kto jest katolikiem, a kto nie, orzekało o władzy biskupiej, odwoływało biskupów i kapłanów; biskupi zostali pozbawieni prawa zawieszania w czynnościach nieposłusznych i odstępczych duchownych. Państwo nakazywało oddawać kościoły katolickie sekcie starokatolików, konfiskowało majątki kościelne, karało pieniężnie i więzieniem za wierność wierze. Słowem wkraczało we wszystkie zakresy wiary, sakramentów i czynności kapłańskich.

Celem tych ustaw było stworzyć rozłam między episkopatem i klerem, między wiernymi i duszpasterzami. Na tem tle stworzyć zaś narodowy tj. pruski kościół, niezależny od Rzymu, ale zato posłuszny Berlinowi i w myśl jego wskazań tworzący swe dogmaty i prawa.

Zanim weszły w życie powyższe ustawy, Falk zwrócił ostrze swych zabiegów na ziemie poznańskie. Zażądał mianowicie, aby od Wielkiejnocy r. 1873 nauka religji była udzielana po niemiecku. W szkołach poznańskich liczba dzieci niemieckich była niewielka. W gimnazjach polskich liczba Niemców przeciętnie wynosiła 20. Na 120 Polaków w Gnieźnie było zaledwie dwu Niemców, a na blisko 600 uczniów gimnazjum poznańskiego było tylko 11.

W tych warunkach arcybiskup Ledóchowski odmówił spełnienia żądań Falka. W odpowiedzi na uroszczenie ministra pisze: „Chcę zapewnić małym Polakom naukę religji w zrozumiałym dla nich języku. Dlatego cyrkularz ministerjalny zostanie uwzględniony w wyższych klasach gimnazjalnych, w niższych klasach imienia Boskiego będziemy uczyć po polsku".

Wówczas minister zagroził nauczycielom posłusznym woli arcybiskupa, że stracą posady. Nie ulegli woli prześladowcy. Minister groźbę swą wykonał. Ale zaszła konieczność znalezienia świeckich nauczycieli religji, niestety kan-

dydatów nie było. A wykłady religji poczęły odbywać się po domach. Berlin bynajmniej nie ustąpił, przeciwnie w złości rozciągnął swe ukazy na Wschodnie Prusy. Dobrowolni katecheci ulegali zaś najrozmaitszym represjom. W gminach o przewadze żywiołu niemieckiego, jak np. w Elblągu lub Toruniu powzięto uchwały, że religji będą nauczali wyłącznie świeccy, którzy przytem nie uznają nieomylności papieskiej. W Poznaniu szkoły katolickie zostały przekształcone na międzywyznaniowe. Następnie walka poszła o seminarja duchowne, które w mieście Poznaniu zostały pozamykane. Wówczas arcybiskup zaczął wysyłać kleryków zagranicę. Rząd pruski ostrzegł go, że studja te w obrębie Rzeszy są nieważne. Szykany zkolei dotknęły dom księży emerytów. Wkroczyła doń policja i ogłosiła, że mieszkańcy jego mogą się rozejść. Słowem była to zachęta do buntu przeciw władzy biskupiej. Jednak tylko jeden kapłan nie oświadczył się za posłuszeństwem rozporządzeniom biskupa.

Wreszcie wydano prawa majowe. Wielcy panowie śląscy, zniemczeni lub Niemcy, choć katolicy, publicznie dziękowali cesarzowi za wydanie tych praw. Zdarzyło się, że pewien ksiądz Polak podpisał ów adres dziękczynny. Arcybiskup Ledóchowski w specjalnym liście pasterskim, który podpisał jego sufragan, Janiszowski, zagroził nieostrożnemu kapłanowi ekskomuniką. Dało to rządowi pruskiemu powód, by na Ledóchowskiego nałożyć pierwszą karę pieniężną. Tak została wynagrodzona śmiałość wystąpienia w obronie praw całego Kościoła.

Druga kara w kwocie 200 talarów spadła na arcybiskupa za mianowanie pewnego wikarjusza prepozytem. Ale arcybiskup nie uląkł się i nadal dokonywał mianowań bez zgody rządu pruskiego. Rząd mobilizował całe zastępy żandarmerji, która tym razem nie wstydząc się używać języka polskiego, tłumaczyła chłopom polskim, że ci księża nie są dobrymi duszpasterzami, że źle i nieważnie błogosławią związki małżeńskie, że nie potrafią dobrze chować umarłych. Za każdą odprawioną mszę św. sporządzano protokół. Oczywiście w następną niedzielę znów odprawiało się nabożeństwo, które kończył protokół policyjny.

Ale te wszystkie zabiegi nad otumanieniem ludu lub jego zastraszeniem chybiały celu.

Wówczas władze pruskie zaczęły kapłanom utrudniać spełnianie obowiązków stanu, odbierając im księgi metrykalne i zakazując sporządzania aktów urodzin i t. p. W ten sposób chciano odstraszyć lud od duchowieństwa, narażając go na nieporządek w księgach stanu cywilnego.

Rząd tymczasem umyślił sobie jeszcze większą szykanę. Zażądał mianowicie, aby przyszli biskupi składali przysięgę na prawo cywilne. Oczywiście odpowiedź brzmiała odmownie. Rząd wówczas zmienił taktykę, uznał starokatolika, Reinkensa, biskupem katolickim. Reinkens prawa zaprzysiągł, a rząd postanowił mu powierzyć zwierzchnictwo nad katolikami Rzeszy. Pius IX ogłosił wówczas ekskomunikę. Rząd postanowił wobec tego ścigać katolickich biskupów sądownie.

Sytuacja była do niemożliwości naprężona. Z całego świata szły słowa uznania i zachęty. Prasa bismarkowska nazywa niemieckich biskupów „mącicielami, którymi — o zgrozo — dowodzi Polak! Tacy ludzie tylko, jej zdaniem, zasługują na chłostę".

Prymas Belgji wyraża wówczas w liście do ks. Ledóchowskiego wiarę w zwycięskie zakończenie walki. Biskupi z Chicago, z Bourges, z Francji, z Londynu ślą płomienne zachęty do wytrwania dla sprawy Kościoła.

Arcybiskup Ledóchowski nie wahał się zresztą ani chwili, trwał na swem stanowisku, nie licząc nawet już kar, które sypały się nań, jak z rogu obfitości.

1 października 1873 r. rząd odebrał mu dotację z kasy Ministerstwa Wyznań. Tymczasem Min. Sprawiedliwości zalewało go wprost nakazami karnemi. Wreszcie suma należności urosła do 16.000 talarów. Arcybiskup nie zapłacił dotąd dobrowolnie ani feniga. Zjawili się zatem w jego pałacu komornicy królewsko-pruscy, którzy obłożyli aresztem jego meble.

Na to wszystko wystąpił publicznie przyjaciel Bismarka, Keyserling, prusak, ale człowiek uczciwy i rozumny, który stwierdził, że te kary pieniężne czynią państwo godnem pogardy. Sumienie kapłanów katolickich nie przypomina umysłu pruskiego biurokraty — pisał — który uważa sobie za

zaszczyt, że państwo go wynagradza i jest dotknięty, jeśli go karze. Innego zdania był starokatolik Schulte, który podniecał opinję i rząd insynuacjami, że istnieje sprzysiężenie, którego ośrodkiem jest Ledóchowski i poznańska szlachta, Watykan zaś, angielscy katolicy i Francja mechanikami i suflerami i finansującymi cały ten „bunt". Schulte zaklina więc rząd, by nareszcie energicznemi represjami skończył z Polakami! Prusakom ta legenda o złocie, płynącem do skarbców biskupich, bardzo się podobała, no bo oczywiście w drodze mandatów karnych mogło zawędrować do kas pruskich.

To też w czasie głosowania nad majowemi ustawami w Izbie Panów, katolik Gruehl spytał się, co będzie, gdy biskupi staną się niewypłacalni. Na to odpowiedział komisarz rządowy, że biskupi to bogacze. Była to omyłka, rychło bowiem okazało się, że niema z czego ściągnąć tak wielkich kar.

Wówczas wśród wrzawy gazeciarskiej, wśród walki stronnictw parlamentarnych rząd zdecydował się na czyny radykalne. Rozkazał mianowicie osadzić w więzieniu kapłana, który uchylał się od płacenia kar. Był nim ks. Loga, który śpiewając „Te Deum laudamus" poszedł do więzienia.

W tym samym momencie ostatnie meble arcybiskupa Ledóchowskiego zostały wystawione na sprzedaż, ale suma ściągniętych w ten sposób kar nawet nie osiągnęła połowy należności. Słowem Prymas polski stał się niewypłacalnym przestępcą, który miał odwagę przyjmować w pustym, o nagich ścianach pałacu cesarskich komorników.

Przyszedł moment, że zamiast wysłańców skarbu należało wydelegować do Prymasa przedstawicieli władz więziennych. I rząd pruski nie zawahał się posłać mu żandarmów. Wierni chcieli go uchronić od tej możliwości i ofiarowali mu mandat do Reichstagu lub Landtagu, który udzieliłby mu przywileju nietykalności. Prymas odmówił. Niech się spełni — zdecydował się!

Dnia 24 listopada 1873 r. prezydent prowincji wezwał arcybiskupa do rezygnacji ze swej stolicy. I tu Ledóchowski odmówił. Wówczas złożono go w drodze administracyjnej ze stolicy biskupiej. Nakazano mu dnia 7 stycznia 1874 r.

stawić się przed władze sądowe w celu przesłuchania. Nie stawił się! Dnia 3 lutego tegoż roku między trzecią a czwartą rano zjawiło się u niego trzech policjantów, aresztowali go i wśród śpiącego miasta, które nie mogło zaprotestować przeciw temu bezprawiu, wywieziono go do więzienia w Ostrowie. Zabroniono mu pisywać lub otrzymywać listy. Dwa miesiące pozbawiono możności odprawiania mszy św. Dano mu zato miotłę i kubełek, aby własnoręcznie zamiatał sobie celę.

Wreszcie w kwietniu Trybunał królewski zatwierdził odjęcie mu arcybiskupiego dostojeństwa. Rząd pruski odnośnym dekretem zniósł godność Prymasa, której autorytetu się obawiał.

Jednocześnie w Poznańskiem srożył się teror rządowy. Rząd przystąpił do wprowadzenia ślubów cywilnych, aby dokuczyć Kościołowi i Polakom i aby zniszczyć w ten sposób polsko-katolickie życie rodzinne.

Dalej odmówiono stypendjów studentom uniwersytetu poznańskiego na polonistyce. Wyrzucono Franciszkanów, jako obcych poddanych. Proboszczowie otrzymali rozkaz, by księgi stanu cywilnego prowadzili po niemiecku. Falk wydał nowy cyrkularz, znoszący nauczanie języka polskiego we wszystkich gimnazjach.

Tymczasem płynęły miesiące, a Prymas pozostawał w więzieniu ostrowskiem. Biskupi niemieccy, wśród których biskup Koett z Fuldy odznaczał się szczególnem zdecydowaniem, wystosowali list pasterski do wiernych i duchowieństwa, w którym wskazując na los Poznańskiego i jego arcypasterza, stwierdzili, że nadeszła ostatnia chwila wolności, że Prusy chcą sprotestantyzować Kościół katolicki w Niemczech. I zachęcali wiernych do wytrwania w walce o swobody kościelne. Stany Zjednoczone, Anglja, Irlandja, Włochy, Holandja, Belgja nadsyłały korne adresy dla polskiego męczennika z Ostrowa i entuzjastyczne słowa zachęty.

A sądy pruskie głowiły się nad coraz nowemi motywami kar na arcybiskupa, w imieniu którego pełnili czynności biskupie naznaczeni przezeń kapłani. Tak np. nałożono karę 200 talarów za to, że arcybiskup wysłał kapelana specjalnego do cholerycznego okręgu, gdzie było także cho-

rych kilku księży. Rząd zamyślał dalsze szykany. Postanowił więc obsadzić według swego widzimisię wakującą stolicę biskupią. Dnia 9 czerwca 1874 r. kanonicy poznańscy otrzymali wezwanie do dokonania wyboru administratora diecezji. Oczywiście Prusacy nauczyli się jednego, że Polacy na każdym kroku będą stawiać opór. To też tegoż jeszcze dnia popołudniu zjawili się urzędnicy, by nałożyć sekwestr na kasę diecezji i wprowadzić komisarza rządowego do pałacu arcybiskupiego.

Od wspomnianej wyżej daty do dnia 1 października 1875 r. obłożono kler poznański olbrzymiemi karami do 50.000 talarów, czyli blisko 300.000 złotych polskich, a to wobec uchylania się od posłuszeństwa komisarzowi. Pod presją moralną i groźbą gwałtu fizycznego kanonik Korytkowski zjawił się przed komisarzem i wydał mu klucze.

W cztery dni później kanonicy oświadczyli, że administratora diecezji nie wybiorą, ponieważ zarządza nią arcybiskup Ledóchowski, któremu nie zesłał śmierci ani Bóg ani państwo. 35 okręgów dekanalnych zsolidaryzowało się z tą dzielną odpowiedzią, nadsyłając listy gratulacyjne.

W podobny sposób rząd umyślił przymusić dwadzieścia parafij, wbrew kanonom, do obioru proboszczów. Parafje odmówiły, idąc za wzorem swego duchowieństwa, wolały zostać pozbawione swego kapłana wogóle, niż wybierać. Wówczas rząd zaczął nadsyłać intruzów na plebanje. Tak np. w pewnej parafji zjawił się niejaki Kubeczek. Lud zupełnie odsunął się od niego, nikt nie zjawiał się na plebanji, ani w kościele. I Kubeczek, jak niepyszny, wychyliwszy ten puhar wzgardy, musiał uciekać, skąd przyszedł.

Kapłanów, którzy na polecenie arcybiskupa spełniali czynności arcypasterskie, rząd pakował bez litości do więzienia. Ks. Korzuchowski, kanonik gnieźnieński, sufragan poznański Janiszowski poszli do więzienia za spełnianie czynności biskupich i niepłacenie kar. Tego ostatniego osadzono w więzieniu dnia 27 lipca 1874 r. W więzieniu zakomunikowano mu, że został jeszcze dodatkowo skazany za udzielenie sakramentu bierzmowania kilkudziesięciu młodzieży.

Ojciec święty, Pius IX, który upewniał Arcybiskupa

i wiernych jego o uwielbieniu całego świata dla ich męczeńskiego losu, postanowił oficjalnie rzucić swój autorytet na szalę walki. Mianował więc Prymasa kardynałem. Pierwszy to raz po rozbiorach Polski purpura miała przyozdobić barki Polaka. W chwili zaś tych prześladowań była ona symbolem męczeństwa dla Kościoła.

Rząd pruski znalazł się w kłopotliwej sytuacji. Ostatecznie zwolnił więc z więzienia w lutym 1876 kardynała Ledóchowskiego. Wobec zakazu pobytu w Poznańskiem lub na Śląsku, kardynał udał się do Wiednia, gdzie katolicy zgotowali mu owacyjne przyjęcie. Jednocześnie jednak szowiniści niemieccy urządzili awanturę przeciw Polakowi. Wobec tego kard. Ledóchowski udaje się do Rzymu, gdzie pracuje dalej dla dobra Kościoła.

Bismark zaś, który w latach 1874 i 1875 szalał wprost z nienawiści do Kościoła, wyrażając się, że „nie uzna Piusa IX", który usiłował przeszczepić ogień Kulturkampfu na całą Europę, by ledwie w Armenji wywołać prześladowanie ormjan, widzi krach swej polityki — i kapituluje.

To też bezsilny, zdobyć się tylko mógł co najwyżej na wydalenie z granic państwa wodzów duchowych katolików polskich i niemieckich, kardynała Ledóchowskiego i kardynała Melchersa, arcybiskupa kolońskiego. Obaj oni dopiero w trumnach mogli powrócić do swych diecezyj. Ale wrócili jako triumfatorzy.

Józef Czarnecki.

Przegląd piśmiennictwa.

Prof. Dr. med. Paweł Gantkowski: Medycyna pastoralna. Podręcznik naukowy dla kleru katolickiego. Nakład księgarni św. Wojciecha. Poznań 1927, str. XII + 458 z 24 rycinami w tekście.

Treścią obszernej książki prof. Gantkowskiego jest całokształt tych zagadnień, które stanowią pogranicze, gdzie się styka teologja praktyczna z nauką lekarską. A pogranicze to jest bardzo szerokie i pojemne zarówno z jednej jak i drugiej strony: schodzi się tu bowiem z jednej strony teologja moralna, pastoralna i prawo kanoniczne, z drugiej zaś — najprzeróżniejsze dziedziny wiedzy lekarskiej. A dziedzina ta jest dla kapłana w jego pracy duszpasterskiej niezmiernie ważna: wszak bez uwzględnienia tej sfery praca jego często byłaby bezowocna i mogłaby znaleźć się, przynajmniej niekiedy, wprost na fałszywych torach.

To też w 25 rozdziałach na przeszło 400 stronach porusza autor najprzeróżniejsze kwestje z dziedziny lekarskiej, które kapłanowi w jego pracach duszpasterskich mogą być potrzebne. A więc obok encyklopedycznych wiadomości z anatomji, biologji i fizjologji, znajdą się tam szczegółowe i pożyteczne wyjaśnienia i wskazówki zarówno z całokształtu hygjeny życia codziennego, jak np. kwestja wody i studzien, znaczenie i wpływ powietrza i słońca, hygjena mieszkania, ubrania i pożywienia — jak i hygjeny specjalnej tak osobistej kapłana, jak i specjalnej hygjeny kościołów, cmentarzy. Szczególnie podkreślić należy doskonałe uwagi autora o hygjenicznym sposobie budowania i rozmieszczania konfesjonałów w kościele, o przestrzeganiu hygjeny w kropielnicy lub przy całowaniu relikwji, obrazów; to znowu uwagi o pielęgnowaniu głosu, dla kapłana tak ważnego narzędzia pracy duszpasterskiej. Również przystępnie a jednak gruntownie poucza autor o pierwszej pomocy w nagłych wypadkach, to znowu o istocie i profilaktyce w najczęściej spotykanych w praktyce chorobach zakaźnych, o suchotach, o chorobach wenerycznych tudzież o chorobach nerwowych i psychicznych; osobno też i obszernie omawia plagę alkoholizmu, jego wpływ na ustrój i środki zaradcze. W innych znowu rozdziałaeh znajdziemy omówienie sprawy

dojrzewania płciowego, uświadomienia młodzieży (kto, jak i kiedy) i wychowywania pod tym względem, to znowu kwestje celibatu i wstrzemięźliwości absolutnej ze stanowiska lekarskiego. Osobne rozdziały poświęcone są psychopatologji płciowej tudzież niektórym kwestjom z zakresu położnictwa i pedjatrji, o ile mają one związek z moralnością chrześcijańską albo duszpasterstwem. Doskonałe też a praktyczne pomieścił autor uwagi o sposobie zachowania się kapłana przy zaopatrywaniu chorych, ze względu na specjalną ich psychikę.

Ciekawą jest geneza tej książki, — jak powiada autor na wstępie — powstała z wykładów w poznańskiem seminarjum duchownem, które mu zlecił jeszcze śp. ks. arcyb. Stablewski, chcąc w ten sposób przemycić pod panowaniem pruskiem język polski do wykształcenia seminaryjnego.

Ale jakkolwiek praca autora, przy pięknym naprawdę i potoczystym wykładzie, z którego przebija umiłowanie przedmiotu i posłannictwa, ma niepospolite zalety, to jednak tu i ówdzie nie ustrzegł się autor niektórych usterek i błędów, ktore domagają się koniecznie poprawy.

Tak koniecznie musi być gruntownie przerobiony i poprawiony rozdz. XVI o impotencji, jako przeszkodzie małżeńskiej — gdyż wedle prawa kanonicznego małżeństwo unieważnia *impotentia coeundi* a nie *generandi*. Również należałoby dokładniej i ściślej, a w związku z dekr. S. Officii z 5. V. 1898 i de Prop. Fide z 20. III. 1902 określić kwestję zabiegów chirurgicznych w wypadkach ciąży pozamacicznej. Co do wypadku kraniotomji (str. 79) trudno zgodzić się ze zdaniem autora, że konflikt wówczas zachodzący, lekarz „sam musi rozstrzygać wedle zasad swej wiedzy lekarskiej" i jakoby „w kazuistyce moraliści dotąd wyjaśnienia konkretnego nie dali". Odnośnie do odpowiedzialności moralnej w pewnych szczególnych wypadkach u kobiet podczas ciąży (str. 73), poprawniej byłoby powiedzieć, że „najczęściej" nie mogą one ponosić „pełnej" odpowiedzialności, tudzież należałoby dokładniej określić, jakich to pokut nie powinno się im nakładać i jakich przyrzeczeń nie można od nich wymagać. Przy kwestji, że ze względu na ewentualne niebezpieczeństwo życia przy porodzie (str. 80) ma kobieta wpierw przyjąć Sakramenta święte, należałoby zaznaczyć, że nie ma autor na myśli i Ostatniego Namaszczenia, którego udziela się w rzeczywistem tylko niebezpieczeństwie życia, za takie zaś poród w normalnych warunkach nie uchodzi. Wyrażenie „baptismus in necessitate" przetłomaczone jako „chrzest z konieczności" jest nie poprawne. Również przy kwestji udzielania chorym Ostatniego Namaszczenia nieszczęśliwem jest wyrażenie „nieuleczalnie chorych" — sakramentu tego bowiem udziela się nie „nieuleczalnie" chorym, ale w takich chorobach, które połączone są z rzeczywistem niebezpieczeństwem życia.

W całości jednak książka prof. Gantkowskiego ma niepospolite zalety i przewyższa naprawdę analogiczne podręczniki zagraniczne pod niejednym względem, dlatego też nie powinno jej zabraknąć w bibljotece domowej żadnego kapłana duszpasterza.

Ks. Dr. Eug. Chomrański.

Małgorzata Sarfatti: D u x. Autoryzowany przekład z włoskiego. Nakład Gebethnera i Wolffa, 1927, str. 338.

Przekład nic nie byłby stracił, gdyby włoski tytuł książki: D u c e pozostawiono bez przetłomaczenia na łacinę. Nie byłoby wtedy trzeba zaczynać recenzji od objaśnienia, że to książka o Mussolinim.

Napisała ją długoletnia współpracowniczka publicystyczna i partyjna Mussoliniego. Nieprzeciętne pióro i umysł. Książka jej jest nadto dowodem, że kobieta wcale nie potrzebuje się wyzbywać swej kobiecości, by dać wnikliwie napisaną rzecz o sprawach świata męskiego. To, że nie sili się na męskość w sposobie ujęcia spraw opisywanych ułatwia jej pracę, zaś inteligencja autorki wnika w te sprawy głęboko i umie je wyrażać subtelnie, żywo i realnie.

Praca nie jest biografją w ścisłem tego słowa znaczeniu ani też wyłącznie charakterystyką. Trudno bowiem opowiadać wszystko o osobistości żyjącej, dla której nadto ma się względy, a jeszcze trudniej dać definitywną charakterystykę człowieka, który w 44 roku życia nie skończył jeszcze swego rozwoju duchowego i uważa, że prędzej jak za 50 lat nie należy przystępować do określenia czem jest, twierdzi bowiem, że „dziś sam nie wie dokładnie, kim jest, więc prawdopodobnie tem mniej mogą to wiedzieć inni". Można jednak robić studjum psychologiczne o tem, jakie momenty wewnętrzne i zewnętrzne zrobiły z niego Wodza i to właśnie uczyniła aktorka. W szeregu szkiców o zakroju feljetonowym daje z artyzmem malowane konterfekty podziwianego szefa w różnych fazach jego życia, zaczynając od jego dzieciństwa, które nie upłynęło wcale w otoczeniu sielskiem-anielskiem. Nie w domu, ale wśród przyjaciół domu jego rodziców pełno było krwawych namiętnych tragedyj, na które patrzał jako dziecko. Rozważając ich wpływ, słuszną robi autorka uwagę, że „dla formującego się charakteru ludzi nie są tak niebezpieczne przykłady namiętności choćby nieokiełzanej i surowej, uwydatniającej zwierzęce wartości życia, jak przedwczesne wpływy sceptycyzmu i niedołęstwa, jak obojętność, która wszystko sprowadza do jednej miary, pozbawia ukochania wszystkiego i zatruwa zdradziecko pełne mocy soki życiodajne". Ten cytat illustruje też metodę, przyjętą przez autorkę przy opracowaniu książki. Studjując Mussoliniego, wprowadza w głąb problemów moralnych, ścierających się w życiu indywidualnem i społecznem środowiska, będącego areną jego działalności. Wynurzenia jego — osobiste lub

natury ideowej — splata z epizodami z jego życia i z tem, co się działo we Włoszech, tworząc z tego żywą i ogromnie interesującą całość, przeplataną własnemi uwagami, tak że praca jej wygląda we wielu rozdziałach na powieść psychologiczno-społeczną.

Wartość jej pracy podnosi i to, że mimo podziwu dla Wodza, nie jest zaślepioną entuzjastką, pozbawioną objektywizmu. Umie krytycznie spojrzeć na jego poglądy i usposobienie. Jego stanowisko wobec katolicyzmu nie budzi w niej jednak krytycznych uwag. Uznaje na równi z Wodzem, że działalność Kościoła powinna być kontrolowaną przez państwo, pojmując katolicyzm jako religię nie tyle Chrystusa ile Włoch, którą trzeba otaczać opieką jako czynnik stwarzający i gwarantujący najpewniej jedność narodową a nadto jako siłę, zapewniającą ekspansję wpływu Italji na zewnątrz. Mniej zgadza się z zapatrywaniem Mussoliniego, że kobieta jest przedewszystkiem przeznaczona do tego, by się podobać mężczyznie i że tylko do tego istotnie ma prawo, choć sama nie uważa za ideał kobiecy „politykującej kwakierki" à l'anglaise, i zdaje się przyznawać słuszność Mussoliniemu, że „biada, jeśli mężczyźni na świecie będą pozbawieni wypoczynku przy duszach niewieścich". Razi ją żywo jego lekceważenie wolności politycznej jednostki. Głównie jednak razi ją u niego pogarda ludzi. Tłomaczy go jednak. „Jakżeż mógłby on kochać ludzi? Widzi ich takimi, jakimi są, z bezlitosną bystrością. A że rządzi nimi, rości sobie prawo do poprawienia ich i utworzył sobie z Włoch abstrakcyjnie ideę tak wielką, że my biedni Włosi żyjący nie możemy jej nie obrazić". Widać, że mu wybacza. Pogardą tłomaczy jego zasadniczą i ogólnikową nieufność do ludzi, powód licznych pomyłek Wodza.

Reasumując wszystko, co o nim napisała, powiada, że „trzy są charakterystyczne rysy jego osobistości: ambicja, która go podtrzymuje i pożera, poczucie wielkości, które dlań jest miarą i istotą życia i pogarda, która jest cieniem na tem życiu". Trafnie w innem miejscu podnosi wpływ Nietzschego na urobienie wewnętrzne Mussoliniego. Istotnie bezlitosny idealizm Nietzschego, którego pisma chłonął namiętnie za młodu, głęboko wrył się w jego duszę i działa w niej dotąd, odbijając się w wyrażeniach i nienasyconej ambicji Mussoliniego, by wyryć swój znak na epoce choć spełnia to inaczej niż mistrz polecał. Znamienne w tym względzie wynurzenie się przytacza autorka: „A cóż takiego zrobiłem zresztą dotychczas? Nic. Jestem skromnym dziennikarzem i ministrem, jak wielu innych... Trzeba nauczyć porządku ten naród. Dopiero wówczas spełnię me zadanie. Dopiero wówczas będę się czuł kimś... Tak — jestem opętany przez to pożądanie. Pali się ono we mnie i pożera mnie i wyczerpuje, jak choroba fizyczna. Wyryć mą wolę, wyryć znak na epoce, jak lew swym pazurem: ot tak" i gest ręką...

Przytoczeniem tych słów, skierowanych ku przyszłości, za-

myka autorka swą książkę o przeszłości Wodza. Ułatwia nią zrozumienie tego niezwykłego człowieka, jego dążeń i pubudek. Jak rozwinie się dalsza jego działalność, trudno prorokować. Dotąd szedł on naprzód w dobrej wierze, nie doszedł jeszcze do swego rozdroża. Co tem rozdrożem będzie, trudno ze studjum dwóch lat cennych, jak omawiane, przewidzieć.

Tłomaczenie polskie nieznanego pióra wcale dobre, szwankuje miejscami odtworzeniem myśli autorki przez zbyt wierne trzymanie się tekstu włoskiego.

Dr. Jan Mikułowski.

Ks. Dr. Mieczysław Węglewicz: J. A. Komeńskiego „Didactica Magna" i system szkolny Komisji Edukacji Narodowej. Warszawa 1927, str. 157.

Powołując się na pracę prof. A. Karbowiaka, wskazującą na pewne pokrewieństwo myśli pomiędzy planami nauczania Narodowej Komisji Edukacyjnej a systemami Rousseau'a, Lockego i Bacona, którzy ze swej strony pozostawali pod wpływem Komeńskiego — usiłuje autor przeprowadzić bezpośrednie studjum porównawcze między poglądami Komeńskiego, zawartemi zwłaszcza w jego „Didactica Magna", a zasadami Komisji Edukacyjnej. Nie chodzi mu przytem o wykrycie wzajemnej ich zależności, tylko o zaznaczenie „ideowych związków myśli", ich podobieństwa i różnic, jakie narzucają się przy bliższej analizie programów wychowawczo-dydaktycznych jednej i drugiej strony. Przy tej okazji czyni autor także krótkie praktyczne refleksje i aluzje do dzisiejszej pedagogiki, trafne wprawdzie, lecz zdaje mi się, że naukowy charakter studjum zyskałby raczej na ich opuszczeniu (np. str. 26, 69, 102, 128). Nie wdając się w bliższą rzeczową ocenę, której podjąć się może jedynie gruntowny znawca przedmiotu, notujemy z chęcią ukazanie się tej pracy, jako nowego nabytku dla naszej literatury pedagogicznej. Szkoda tylko, że nieostrożność drukarni zeszpeciła niektóre strony starannego pozatem pod względem zewnętrznym wydawnictwa.

Ks. S. P.

Dr. Tihamer Toth: Bildung des jungen Menschen. Herder, Freiburg in Breisg., 1927, str. 176.

Pisaliśmy już parę lat temu o innej książce T. Totha, profesora fakultetu teologicznego na uniwersytecie budapeszteńskim, p. t. „Reine Jugendreife", skierowanej do dorastającej i dorosłej młodzieży męskiej, którą zachęcał do czystości obyczajów. Obecnie zwraca się autor znowu do niej z szeregiem innych praktycznych uwag życiowych, które grupuje w czterech częściach. Pierwsza mówi o obcowaniu z ludźmi i poucza wszechstronnie młodzieńca o zaletach do tego potrzebnych: o dobrem wychowaniu, płynącem jednak z wewnętrznego wyrobienia i czystego serca,

o umiejętności zachowania się w różnych pozycjach, w domu i u obcych, o stosunku do swoich i znajomych, równych i niższych, o panowaniu nad sobą i roztropności. Druga część poświęcona jest wskazówkom zdrowotnym i podaje rady co do higjenicznego urządzenia życia. Trzecia mówi o studjum i lekturze; udziela szczegółowych wskazówek co do metody, czasu i przedmiotu studjum, co do lektury, jej sposobu i wyboru. W czwartej wreszcie zwraca się autor do młodzieńca, który ukończył szkołę średnią i poucza go, że teraz dopiero zaczyna się okres poważnego zastanowienia się nad przyszłością i wyborem stanu, poczem przechodzi krótko różne zawody, duchowne i świeckie, a kończy wezwaniem, by i po skończeniu uniwersytetu kształcić się dalej, a zawsze pamiętać o Bogu i ojczyźnie.

Całość czyta się z zajęciem; podzielona na krótkie ustępy przedstawia rzecz treściwie, praktycznie i z życiem. Naturalny, męski a jednak pogodny ton, z jakim autor przemawia, świadczy o głębszej znajomości duszy młodzieńczej i zapewnia jego książkom chętne przyjęcie. Ze strony wydawnictwa podnieść wreszcie należy gustowną szatę zewnętrzną.

Ks. St. Podoleński

Ks. Mag. Edw. Szwejnic: Etyka. Podręcznik dla szkół średnich. Nakład Księgarni św. Wojciecha, Poznań, 1927. Str. 254 in 8^0.

W 49 lekcjach, na które autor podzielił wyżej wspomniany podręcznik, zawiera się następująca treść. Pojęcie, podział, przedmiot, postulaty i aktualność etyki; zasady etyczne myślicieli Grecji i Rzymu pogańskiego: Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Epikura, Stoików; nauka Chrystusa o człowieku; sposób wcielania w życie ideału Królestwa Bożego przez kształcenie charakteru, kształcenie charakteru przez kształcenie rozumu i uczucia; kształcenie uczucia przez potęgowanie cnoty czystości, ćwiczenie się w modlitwie i altruiźmie czyli miłości bliźniego, kształcenie woli; chrześcijański charakter; czem jest łaska poświęcająca, jej skutki, jak kształtować chrześcijański charakter; etyka społeczna Chrystusa; pojęcie równości społecznej, rodzina, małżeństwo, jego nierozerwalność, podstawy chrześcijańskiego wychowania w rodzinie; geneza i zadanie państwa w świetle etyki chrześcijańskiej, ocena teorji Hobbesa i Rousseau'a; o miłości ojczyzny; wzajemny stosunek Kościoła do państwa; podstawy demokracji; zagadnienia prywatnej własności; kwestja socjalna; norma postępu kultury; etyka Kanta, Herberta, Spencera, Nietzschego; podstawy etyki Chrystusa, jej wpływ na życie.

Powyższa treść wyraźnie wskazuje, że autorowi chodziło o to, aby starszej młodzieży szkolnej dać w oświetleniu nauki katolickiej odpowiedź na najważniejsze i najaktualniejsze zagadnienia natury moralnej. Oceniając wspomniany podręcznik z tego punktu widzenia, potrzeba przyznać, że dobór tematów jest

trafny. Autor w drobiazgi nie wchodzi, ale nie pomija żadnego zagadnienia, które w życiu inteligentnego człowieka odgrywa więszą rolę. Jeżeli przez etykę mamy rozumieć naukę o moralności, wypływającą ze światła rozumu przyrodzonego, to podręcznik ks. Szwejnica jest nietylko etyką, lecz i teologją zarazem, ponieważ w znacznej mierze posługuje się przy rozwiązywaniu kwestyj argumentami teologicznemi. Z drugiej zaś strony nie jest to w ścisłem znaczeniu podręcznik teologji moralnej, gdyż brak tu wielu szczegółów, które zwykle wchodzą w zakres teologji, a jest natomiast sporo kwestyj, które teologja zazwyczaj suponuje. Jest to raczej podręcznik apologji chrześcijańskiej nauki moralności, dostosowany do potrzeb dzisiejszej młodzieży inteligentnej.

W podręczniku ks. Szwejnica mamy mocno podkreśloną różnicę, jaka istnieje między etyką Chrystusa, a każdą inną, gdy chodzi o treść i uzasadnienie. Podając przegląd, charakterystykę i ocenę systemów etyki starożytnej, autor daje jednocześnie ciemne tło, aby na niem jak najmocniej uwydatnić majestat, wzniosłość i wpływ na życie etyki Chrystusa. Wierny temu założeniu autor w każdej kwestji stara się wykazać na czem ta wyższość polega. Wszędzie zwraca uwagę na to, że między nauką Chrystusa a wymaganiami natury ludzkiej istnieje wspaniała harmonja. Chrystus jest doskonałym znawcą duszy ludzkiej (str. 81). Nauka Chrystusa posiada twórcze siły (str. 86). Zamiarem Bożym jest, by człowiek był współtwórcą z Bogiem, a nie biernym obserwatorem, gdyż takie stanowisko odpowiada godności natury ludzkiej (str. 88). To podkreślanie harmonji pomiędzy najszlachetniejszemi aspiracjami duszy ludzkiej oraz całego społeczeństwa, a nauką Chrystusa występuje w książce ks. Szwejnica bardzo widocznie.

Autor chce nietylko uzasadnić wyższość tej nauki, ale też rozbudzić w duszy młodzieży entuzjazm ku niej. Odpowiednio do tego celu dopasował swój styl, dobierając słowa i wyrażenia krótkie, trafne, jasne, ale pełne siły. Najtrudniejsze zagadnienia stara się ująć jak najprościej i jak najkrócej, aby czytelnika nie męczyć subtelnościami dystynkcyj. Przemawia nietylko do rozumu, ale i do serca, budzi uczucie i w ten sposób nawiązuje z czytelnikiem żywy, serdeczny kontakt.

Aby mocniej podkreślić aktualność poruszanych zagadnień, oraz wykazać ich wpływ na umysłowość współczesną autor przeplata swoje wywody licznemi i obszernemi cytatami, zaczerpniętemi z dzieł poetów, uczonych, myślicieli doby obecnej, albo niedawnej przeszłości. Cytaty dobrze dobrane z dzieł przeszło 50 pisarzy, doskonale świadczą, jak dalece autorowi chodziło o to, aby wykazać, że poruszane przez niego tematy zajmują myśl ludzką zarówno dziś jak i dawniej. Wykładając naukę Chrystusa, autor nie zapomina zwracać uwagę na panujące dziś odchylenie w rozmaitych punktach od tej nauki w tym celu, aby natychmiast

wykazać całą bezpodstawność i bezmyślność takiego odchylenia; argumentuje *ad. hominem*, zwraca uwagę na konsekwencje i, jeżeli zachodzi potrzeba, przytacza statystykę oraz opinje ludzi fachowych.

Jakżeż ubogą wydaje się w zestawieniu z etyką Chrystusa modna dziś etyka Kanta albo Herberta, Spencera, czy też etyka Nietzschego, którym autor pod koniec swego podręcznika poświęca kilka lekcyj! Kant nie może uzasadnić, skąd rozum bierze moc do rozkazywania i to bezwzględnego, a domagając się dla moralności autonomji, kładzie podwaliny pod zarozumiałość człowieka. Ten sposób oceny teoryj błędnych przez zwracanie uwagi na wypływające z nich konsekwencje praktyczne jest bardzo chachakterystyczny w książce ks. Szwejnica i nie ulega wątpliwości, że jest też najbardziej trafiający do przekonania młodzieży. Jedna tylko nasuwa się wątpliwość, czy książka nie jest za obszerna i za trudna jako podręcznik, a wątpliwość ta stąd pochodzi, że materjału zawiera dużo i od czytelnika wymaga dużego przygotowania filozoficznego. Wątpliwość ta jednak łatwo ustąpi, jeżeli prefekt pracą ucznia umiejętnie pokieruje.

Byłaby wielka szkoda, gdyby podręcznik ks. Szwejnica pozostał tylko w obrębie szkoły. Z wielkim pożytkiem mógłby go przeczytać każdy inteligentny człowiek.

Ks. Ignacy Świrski.

Rodzina Chrześcijańska. Dzień parafjalny Ligi Katolickiej w Czerniakowie. Nakładem Komitetu Głównego Akcji Kat. w Warszawie. Str. 75. (Skład główny: Warszawa, ul Miodowa nr. 17 m. 12).

Dzieło zakładania Lig Katolickich, któreby grupowały w sobie wszystkich, mężczyzn i kobiety, młodzieńców i dziewczęta, na platformie czysto religijnej, zdala od polityki i różnic partyjnych, i któreby wiodły ich do akcji, do czynnego pogłębiania i szerzenia ducha katolickiego w życiu prywatnem i publicznem, zaczyna się rozbudzać dziś coraz żywiej na terenie naszego kraju. Dla zapoznania się z niem wydano już różne broszury; do nich należy też wyżej wymieniona, podająca praktyczne wskazówki, jak przygotować i urządzić doroczny „dzień parafjalny" Ligi, którego celem jest zapoznanie wszystkich uczestników z dorobkiem pracy dotychczasowej i planami na przyszłość, oraz pobudzenie ich do dalszej gorliwej pracy. W tym celu przedstawiono tu cały przebieg takiej uroczystości, zorganizowanej w Czerniakowie (Warszawa), we wrześniu 1927 r. na temat rodziny chrześcijańskiej: powitanie J. Em. ks. kardynała przez proboszcza Ks. Kęsickiego, okolicznościowe kazanie, wygłoszone podczas mszy św., a następnie sam przebieg zjazdu, jego otwarcie, przemówienia powitalne, cztery referaty (o rodzinie chrześcijańskiej i wychowaniu), uchwały i zamknięcie zjazdu. Cennem uzupełnieniem całości jest podwójne sprawozdanie ks. proboszcza K. o założeniu Ligi czer-

niakowskiej i o organizacji zjazdu. Tym sposobem wszyscy ks. proboszczowie znajdą w tej broszurze szczegółowe pouczenie i wzór takiej pracy, a częściowo i gotowy materjał, co ułatwi im pracę i pomoże do zachowania jednolitości w akcji.

Ks. St. Podoleński.

Nowości gwiazdkowe Gebethnera i Wolffa w Warszawie.

Nowości gwiazdkowe — obok celu głównego, dla jakiego są przeznaczone — są jako druki przeważnie ozdobne wyrazem możliwości wydawniczych i graficznych danej firmy, jako zaś druki dla dzieci zasługują na szczególną uwagę wychowawców. Rodzice niestety rzadko kierują się w wyborze wydawnictw gwiazdkowych względami na ich treść i tendencje moralno-wychowawcze, decydującym bywa u nich raczej zewnętrzny wygląd książki, mniejsza lub większa jej reklama i cena. W nowszej literaturze dla młodzieży dają się zauważyć dwa niebezpieczne kierunki, jeden to indyferentyzm religijny, a drugi to pogoń za senzacyjnością; z książek dla dzieci usuwa się zupełnie sferę religji, wskazując przez to niedwuznacznie, że wychowanie dziecka bez czynnika religijnego może się obejść. Tę tendencję mają niektóre pisma polskie dla młodzieży przeznaczone, a także i książki. Ostatnim wydawnictwom Gebethnera nie mamy nic poważniejszego do zarzucenia pod tym względem. Ładnie wydana książka *Marji Dynowskiej:* P o l s k a w z w y c z a j u i o b y c z a j u, zawiera w wypisach i opisach autorki całą obyczajowość Polski. Autorka dzieli książkę wedle roku kościelnego na cztery okresy, zaczynając od adwentu. Przy ważniejszych partjach daje objaśniający rozdział, a potem wyjątki z autorów polskich, odnoszące się do danej uroczystości kościelnej. Tak n. p. przy wilji, po objaśniającym rozdziale autorki, następuje wyjątek z „Potopu", Wigilja w polskim dworze (Jaraczewskiej), Wigilja w polskiej chacie („Chłopi"), Wigilja wśród Jakutów (Szymańskiego: Szkice), Na wybrzeżu brazylijskiem (Dygasińskiego: Na odlocie) i Wigilja na Murmanie (Małaczewskiego: Koń na wzgórzu). W ten sposób ujęta jest całość. Książka zasługuje na gorące uznanie. Związkom i stowarzyszeniom młodzieży może oddać usługi przy urządzaniu wieczorków, dostarczając bogatego materjału do deklamacyj.

W świat przyrody i jej czarów przenoszą duszę dziecięcą trzy inne książki: *M. Dynowskiej:* P r z y g o d y C i p u s i a, dla najmniejszych, przedstawiające w szeregu barwnych ilustracyj pierwsze zetknięcie się kurczęcia ze światem, dalej A l a w k r a i n i e c z a r ó w, *(Lewis Carroll),* bardzo znana zagranicą i ulubiona przez dziatwę książka, wreszcie angielskiej autorki *F. H. Burneff:* T a j e m n i c z y o g r ó d. W dłuższej powieści wprowadza autorka w świat przyrody dwoje dzieci, złą nieznośnią dziewczynkę i histerycznego, rozgrymaszonego chłopca kalekę, ukazując zbawienny wpływ, jaki na ich dusze i ciała wywiera przyroda.

St. Barszczewski autor znanej książki dla młodzieży: W 8 dni naokoło świata, wydał drugą powieść podróżniczą: Przygody kapitana St. Clair. Wszystkie wymienione książki wydane bardzo starannie, ozdobione są barwnemi okładkami i ilustracjami, wśród których rysunki Mackiewicza świetnego artysty-ilustratora stoją na bardzo wysokim poziomie pod względem graficznym.

S.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakładem Gebethnera i Wolffa.

Bibljoteka biologiczna: nr. 1—4.
Witold Adolph: Zaba. Podręcznik do ćwiczeń zootomicznych dla przyrodników i nauczycieli z 8 rysunkami i tablicami barwnemi, str. 173.
Kazimierz Czerwiński: Wypisy z zakresu teorji ewolucji (Lamarck, Darwin, Wallace) z 12 rysunkami, str. 175.
Jan Bowkiewicz: Życie wód słonych, z 109 rysunkami, str. 207.
Kazimierz Demel: Biologja morza. Rys ogólny z uwzględnieniem życia w Bałtyku, str. 155.
Zdzisław Dębicki: Rozmowy o literaturze, str. 242
Zygmunt Wasilewski: Wspomnienia o Janie Kasprowiczu i Stefanie Żeromskim, str. 186.
Jerzy Kossowski: Zielona Kadra. Nowele, str. 303.
T. Brudzewski: Zatrute źródło, Powieść, str. 157.
Zuzanna Rabska: Grzech markizy. Nowele, str. 272.
J. Todhunter: Algebra początkowa, cz. III, str. 187.
Juljan Ejsmond: W puszczy. Opowieści o sercu zwierzęcem, str. 129
X. Ferdynand Machay: Honorni Orawiacy, str. 127.

Nakł. Krakowskiej Spółki Wydawniczej.

Zygmunt Krasiński: Psalmy Przyszłości, Juljusza Słowackiego Odpowiedź na Psalmy Przyszłości. Opracował Manfred Kridl, str. LXIV + 81.
Euripides: Hippolytos czyli Fedra. Przełożył Bogusław Butrymowicz, wstępem i objaśnieniami zaopatrzył profesor Seweryn Hammer, str. XL + 92.
Dr. Maciej Starzewski: Środki zabezpieczenia prawnego konstytucyjności ustaw, str. 317.
Dr. Wł. Natanson: Porządek natury. Odczyty, przemówienia szkice, str. 207.
Ku-Hung—Ming: Duch narodu chińskiego. Z oryg. angielskiego przetłumaczył i wstępem zaopatrzył Józef Targowski, str. 136.
Józef Wybicki: Życie moje oraz Wspomnienie o Andrzeju i Konstancji Zamoyskich, z rękopisów wydał i objaśnił A. M. Skaśkowski, str. XXXIV + 355.
Henryk Rzewuski: Pamiętniki Soplicy. Z autografu wydał i opracował Zygmunt Szweykowski, str. LV + 398.

Nakł. Wojskowego Instytutu Nauk.-Wyd.

Za kratami więzień i drutami obozów. Wspomnienia i notatki więźniów ideowych z lat 1914—1921. Tom I. Opracował Komitet Red. 1927, str. 315, z ilustr.
Szopka Benjaminowska. (Utwór sceniczny, por. W. Biernackiego). In 4°. str. 90, z ilustr.

Stanisław Kara: Podręcznik historji wojskowości powszechnej. Grecja i Macedonja. Warszawa, 1928; str, 90.

Nakł. Ferdynanda Schöningha, Paderborn.

Kurt Schute: Das Wahrheits- und Erkenntnisproblem nach Thomas von Aquino, str. 81.

Dr. K. Emmel: Des Aurelius Augustinus drei Bücher gegen die Akademiker, str. 127.

Nakładem różnych.

— Rodzina chrześcijańska. Nakł. Komitetu głównego Akcji Katolickiej w Warszawie, str. 74.

Edward Godwin: Co czytać z zakresu spółdzielczości. Katalog informacyjny, str. 78.

Wiktor Mondalski: W sprawie łatwiejszych badań regjonalnych. Nakł. „Kresów Ilustrowanych". Brześć nad Bugiem. 1927, str. 48.

Ks. Ferdynand Machay: W mieście św. Franciszka. Nakł. autora, Kraków, 1927, str. 63.

Juljusz Kijas: Źródła historyczne powieści „Ogniem i Mieczem". Nakł. autora, Lwów, 1927, str. 19.

Hospes: Konferencje Episkopatu prowincji warszawskiej 1906—1918. Odbitka z „Ateneum Kapłańskiego", Włocławek, 1927.

— Acta V. Conventus velehradensis anno 1927, str. 332. Olomucii, 1927 — Sumptibus „Academiae Velehradensis".

P. Zarzycki: O wychowaniu, wskazówki dla rodziców. Kraków, 1927, str. 106.

Antoni Kudasiewicz: Mój kalejdoskop. Wyd. II. Warszawa, Książnica-Atlas 1927, str. 176.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Obowiązek katolickich sumień wobec bliskich wyborów.

W krajach o parlamentarnym ustroju, ilekroć zbliżają się wybory do ciał ustawodawczych, staje przed sumieniami katolickiemi obowiązek poparcia głosami katolików tych ludzi i stronnictw, co obiecują stać na straży wiary, praw Kościoła i prowadzić politykę w duchu nakazów chrześcijańskiej etyki. Obowiązek ten jest łatwy do spełnienia tam, gdzie istnieją silne, karne i wypróbowane stronnictwa o skrystalizowanych przekonaniach katolickich, jak np. Centrum w Niemczech lub partja katolicka w Belgji. Trudniejszym jednak się staje ów obowiązek tam, gdzie takich skrystalizowanych katolickich stronnictw dla jakiegokolwiek powodu niepodobna utworzyć, gdzie ludzie nie umieją się zrzeszać na podstawie wyraźnych ideologij uwzględniających także swój stosunek do zasad religijnych, ale rozbijają się na grupki według innych, czysto doczesnych, kryterjów, albo tylko według stosunku do osób przywódców, którzy zdołali w ten czy inny sposób zapewnić sobie jakąś stałą klientelę. Trudność ta niepomiernie potęguje się w systemie głosowania nie na poszczególnych kandydatów, ale na listy, wystawiane przez stronnictwa, jeżeli te stronnictwa nie posiadają wyraźnej religijnej fizjognomji, a na listy swoje obok katolików mniej lub więcej pewnych wnoszą nazwiska dużo pod względem wiary i stosunku do Kościoła wątpliwe i podejrzane. Może się więc zdarzyć, że katolicy najlepsi w takich okolicznościach zmuszeni są oddać swe głosy na listy, z których nie są zupełnie zadowoleni. Wtedy katolickie sumienie obowiązuje przynajmniej do tego, by z kilku niezadawalniających list obrać tę, która ze stanowiska zasad katolickich jest najmniej złą. Obowiązek bowiem głosowania i wtedy się

narzuca katolickiemu sumieniu, bo powstrzymanie się od niego byłoby pośredniem poparciem stronnictw bardziej pod względem katolickim niezadawalniających i niebezpiecznych. Z tego rozumowania wychodząc, naprzykład, katolicy francuscy w tych okręgach wyborczych, w których nie mogą wysunąć kandydatów wierzących, głosują częstokroć na ludzi, dalekich od wymagań katolickich, ale mniej od innych w radykaliźmie antyreligijnym zaawansowanych, żeby przyczynić się do ich zwycięstwa nad kandydatami bardziej radykalnymi. Stąd wynika, że oddanie katolickich głosów na taką czy inną listę nie zawsze może być poczytywane za dowód solidaryzowania się z całemi programami politycznemi tych stronnictw, które daną listę wystawiły. Trzeba bowiem byłoby stwierdzić, czy wyborcy katoliccy mieli możność lepszego wyboru, a zaniechali go.

U nas, w Polsce, sumienie szeregowego wyborcy katolika staje wobec szczególnych, podobno nam tylko właściwych trudności. U nas — mówimy tu wyłącznie o polskiej narodowości — zamało jest katolicyzmu uświadomionego, konsekwentnego we wszystkich zastosowaniach, gorliwego w przeprowadzaniu zasad chrześcijańskich w życiu publicznem; z drugiej strony i radykalizm antyreligijny jest u nas względnie słaby. Naogół mówiąc, nie jesteśmy ani gorący ani zimni, lecz raczej letni. W takiej temperaturze religijnej dość duże zastępy wyborców, którzy pozostają katolikami nie z imienia tylko ale i ze zwykłych praktyk religijnych, całe masy ludu wiejskiego i roboczego, gdy się zbliżają do urny wyborczej, nie mają zwyczaju nawet zastanawiać się nad tem, jakie stanowisko stronnictwo, któremu oddają swój głos, zajmuje wobec religji, Kościoła i chrześcijańskiej moralności w polityce. Dla nich jest to wszystko rzeczą obojętną, albo raczej nie zdają sobie sprawy z tego, że ich menerzy polityczni zdolni są do zwalczania religji i Kościoła, jak często obojętni są na zagadnienia wielkiej polityki, sprawy narodowościowe, ustrój państwowy i inne niebardzo dla siebie zrozumiałe rzeczy. Wiedzą tylko tyle, że to „ich" przywódcy, że obiecują im materjalne korzyści, że "będzie w Polsce lepiej", skoro „ich" wybrańcy w jaknajwiększej liczbie dostaną się do sejmu, albo nawet do rządów dojdą.

Wobec tak naiwnej psychiki mas wyborczych nie trudno o sukcesy rozmaitym niesumiennym demagogom, którzy też, związani sami w zwalczające się wzajemnie grupki, dzielą między siebie owe masy wyborców nie tyle wedle różnic swoich programów, ile wedle zasięgu swoich zdolności i środków agitacyjnych.

Wobec takiego prymitywizmu swoich politycznych klientów menerzy stronnictw radykalnych i krzykliwych są na-

ogół dość ostrożni w rzucaniu haseł otwarcie niereligijnych. Z wyjątkiem komunistów, którzy walkę z wszelką religją, jako taką, wypisują na naczelnem miejscu swoich programów, ale też w tym duchu konsekwentnie kształcą obałamuconych przez siebie, inne stronnictwa radykalne, jeżeli nawet *de facto* dążą do zwalczania albo osłabienia religji i Kościoła, to albo milczą o tem w swoich odezwach przedwyborczych, albo okrywają właściwy sens swych dążeń frazesem walki z „klerykalizmem" tylko, który odróżniają od religji. Oczywiście szara masa łatwo zrozumie, że taki wróg dobra ludu, którego trzeba aż tak dziwnie nazywać, musi być wrogiem prawdziwym, którego też zwalczać się musi. Zachodzi tu wypadek psychologji przysłowiowego prostaka, który niedobre swe uczucia względem drugiego wyładowuje w strasznem przezwisku: ty, sufraganie! Tylko tu mamy drogę odwrotną: od przezwiska do uczuć. Z „sufraganem" trzeba się też bić, bo to sufragan i z „klerykałem" także, bo to klerykał. Tyle rozumie z „walki z klerykalizmem" przeciętny nasz wyborca, który się na nią godzi, podczas gdy obdarzony jego zaufaniem poseł zamierza, powołując się na wolę swoich wyborców, walczyć nietylko o mniejsze podatki a więcej chleba, ale także o usunięcie nauki religji ze szkoły, o rozwody, a może i wogóle o odwrócenie ludu od religji i Kościoła. Wiemy, że jeżeli taki „antyklerykalny" kandydat na posła ma więcej sprytu i znajomości psychiki naszego ludu, to nie zapomni przed swą harangą na klerykalizm pozdrowić Pana Boga po katolicku...

Mając na uwadze takie nieuświadomienie religijne naszego ludu, z tradycji przywiązanego do wiary, ale nie rozumiejącego istotnego znaczenia przeciwnych jej haseł, nie potrzeba jeszcze wysnuwać zbyt pesymistycznych wniosków z faktu, że tyle głosów chłopskich i robotniczych pada na stronnictwa radykalne, religji i Kościołowi wrogie. Z faktu tego ujawnia się tylko widoczniej konieczność cierpliwego a stałego pouczania tego ludu o wartości tych wszystkich instytucyj religijnych, jakie radykalizm religijny zwalcza, jak również o znaczeniu prawdziwem, gdzieindziej już ujawnionem, tych mało zrozumiałych haseł, któremi swe zamiary podstępnie przykrywa. Sytuacja zyska na jasności, kiedy na każdym wiecu ludowym, na każdem zgromadzeniu robotniczem znajdzie się ktoś śmiały, kto pod adresem stronnictwa czy mówcy rzuci jasne pytania: jaki wasz stosunek do wiary? czy przyrzekacie, że nie będziecie zwalczali żadnego katolickiego dogmatu, czy nie będziecie propagowali sekciarstwa? czy chcecie nauczania religji w szkole, czy nie będziecie czasem głosowali za rozwodami i ślubami cywilnemi, które religja katolicka potępia? Chcemy wyraźnej odpowiedzi na

te pytania, bo takie frazesy, jak „walka z klerykalizmem", jak „religja rzeczą prywatną", jak żądanie „szkoły świeckiej" i t. p. są dwuznacznikami, mogącemi mieć znaczenie rozmaite. Chcemy wiedzieć, co one w waszych ustach znaczą. Takie konkretne przyparcie do muru dałoby lepsze rezultaty, niż ogólnikowe zwalczanie „socjalistów", czy „wyzwoleńców" poza ich zebraniami. Zmusiłoby może podejrzane stronnictwa do sprecyzowania swego stosunku do religji i Kościoła w hasłach nie pozostawiających żadnych dwuznaczności, ani niedomówień. Dla katolicyzmu jest stokroć lepiej mieć nawet więcej wrogów wyraźnych a mniej zamaskowanych, niż odwrotnie. Odmówienie odpowiedzi jest także odpowiedzią, którą doskonale można wyzyskać.

Lecz oto mamy także do czynienia z całym szeregiem stronnictw politycznych, które w swoich enuncjacjach publicznych oświadczają wyraźnie, że „stoją na gruncie katolickim". Czy wszystkie czynią to z szczerego religijnego przekonania, Bóg to tylko wie i o to można nie pytać. Ale trzeba pytać o to, jak szeroko pojmują ten „grunt katolicki", o którym mówią i czy dalsze punkty programów, jakie wystawiają, nie kolidują przypadkiem z jakąś zasadą chrześcijańskiej etyki, nie gwałcą naprzykład zasady sprawiedliwości w stosunku do innych społecznych klas, albo innych narodowości w państwie. Zapewne takich pytań nie postawi sobie przeciętny katolicki wyborca, a wielu pewne nie zupełnie katolickie punkty programu partyjnego przyjmie z aplauzem, nie przestając być w swojem przekonaniu najlepszymi katolikami. Zdarza się, że niektóre zagadnienia polityczne czy społeczne, których rozwiązywanie winnoby się podporządkować wymogom katolickiej etyki, usuwa się z pod supremacji tych kryterjów etycznych, czyni się z nich jakieś domeny autonomiczne, w których religja nie ma nic do mówienia. A pochodzi to z przerostu u wielu ludzi kategoryj myślenia nacjonalistycznych, czy gospodarczych przy częściowej atrofji uczuć i zasad religijnych i moralnych. Rzecz jasna, że katolik uświadomiony i konsekwentny może zawahać się, czy wolno mu w sumieniu rzucić do urny wyborczej kartę z numerem jakiegoś stronnictwa, które nawet głośno ze swoim katolicyzmem oświadcza się. I jeżeli wahanie swe przezwycięży i głos na takie stronnictwo rzuci, to chyba zmuszony niemożliwością wybrania w danym okręgu listy pod względem katolickich zasad bardziej zadowalającej. Rzeczą natomiast osobistości i grup prawdziwie katolickich jest zmusić jeszcze przez datą zgłoszenia list takie „katolickie" stronnictwo do wyraźniejszego określenia swych programów partyjnych w tych punktach, które mogą podlegać zakwestjonowaniu czy wątpliwościom ze stanowiska ka-

tolickiego, i jeżeli się da — do zupełnego sharmonizowania tychże programów z wymaganiami integralnego katolicyzmu.

Sytuacja przedwyborcza a z nią trudność stojąca przed sumieniem katolika-wyborcy wikła się w Polsce jeszcze z jednego powodu. Mamy na myśli okoliczność, że wybory obecne przygotowują się przeważnie pod hasłem: za rządem obecnym, czy przeciw niemu? Tymczasem co do rządu obecnego to trudno wydać jakiś sąd o jego stanowisku względem religji i Kościoła. Skład jego dobrany został na podstawie zupełnie innej, niż taka czy inna platforma religijna, i należą doń ludzie pod tym względem bardzo różni. O program wyraźny polityki religijnej tego rządu lepiej nie pytajmy: wiadomo, że najszczersi nawet zwolennicy jego napróżno przymawiają się o jakiś program wogóle, o „uchylenie przyłbicy", — rząd wytrwale milczy, „przyłbicy" nie uchyla i cały stosunek jego zwolenników do niego, przynajmniej dotąd i pomijając może jakieś ciasne kółko wtajemniczonych, opiera się na zaufaniu natury osobistej, na swego rodzaju wierze w osobę. Nie przesądzam jak historja taki rodzaj stosunku rządzących do rządzonych osądzi, — może w niektórych społeczeństwach jest on jedynie zbawienny i korzystny... O polityce religijnej rządu obecnego trudno także wydać sąd zdecydowany na podstawie faktów: były pewne objawy zupełnej jego lojalności wobec Kościoła, ale były także pewne posunięcia, nasuwające obawy, zamało było jednak i jednych i drugich, by domyśleć się, jaką może być polityka religijna tego rządu w przyszłości. Wobec tego wszystkiego niepodobna z popierania obecnego rządu czynić obowiązek katolickiego sumienia ze względu na dobro religji i Kościoła, ze względu na religijny program rządu (inne względy pomijam), ale pono jeszcze mniej można opozycję przeciw rządowi narzucać komukolwiek, jako obowiązek katolicki. Zdaje się co do tego punktu każdy wyborca katolicki stoi wobec pewnego ryzyka i to ryzyko musi podjąć na własny rachunek, nie angażując w niczem powagi religji Kościoła.

Wobec tylu i takich niejasności, trudności, niewyrobienia katolickiego szerokich mas, rozbicia partyjnego i komplikacyj, stworzonych przez potrzebę zajęcia stanowiska wobec obecnego rządu — ukazał się list pasterski Księży biskupów polskich w sprawie wyborów. Pasterze dusz nie mogli sumień katolickich pozostawić na rozdrożu bez żadnego promienia światła, płynącego z nauki Kościoła, ale czy mogli w takiem rozbiciu i rozproszkowaniu, jakiemu uległ nasz naród, wskazać wierzącym na jedną jakąś grupę polityczną i powiedzieć: za nimi idźcie?

Obrali też inny sposób przemówienia do katolickich

sumień: wskazali na jednego niewątpliwego wroga narodu i wiary, przeciwko któremu wszyscy katolicy i dobrzy Polacy winni zjednoczyć swe siły — na komunizm, co się zaś tyczy różnic programów partyjnych to wskazali na hierarchję celów praktycznej polityki, wysuwając na czoło obronę religji, Kościoła i moralności chrześcijańskiej, przed czem na drugi plan zejść powinny inne cele, choćby najsłuszniejsze i najbardziej usprawiedliwione. Przypomnieli katolickiemu społeczeństwu polskiemu potrzebę tej orjentacji życiowej, którą niedawno francuski myśliciel Jacques Maritain rozwijał tak pięknie i głęboko w książce o „prymacie rzeczy duchowych". Czy społeczeństwo nasze, jego lud, owszem jego inteligencja, dojrzały do zrozumienia tej głębokiej prawdy, do przejęcia się nią? Czy okres przedwyborczy jest jeszcze dość długi, aby można było prawdzie tej zapewnić triumf przy najbliższych wyborach? Pewnym sceptycyzmem pod tym względem dźwięczy pod koniec sam list pasterski, nie zmniejsza to jednak jego znaczenia dla narodu: w jego duchu pracować trzeba będzie wytrwale nawet po nieudanych wyborach, owszem wtedy tem bardziej.

Tymczasem orędzie księży biskupów wywołało skutek, który chwilę zrealizowania jego przewodniej myśli raczej oddalił niż przybliżył. Postawiono niedorzeczne pytanie: czy episkopat polski oświadcza się za obozem antyrządowym, za „sanacją" czy opozycją. Pytanie to nazywamy niedorzecznem, gdyż episkopat wystąpił w imieniu zasad, leżących zupełnie na innej płaszczyźnie, niż na jakiej toczy się dzisiejsza polityczna walka. Pewne autorytatywne wyjaśnienia winny już położyć koniec nieporozumieniom, jakie powstały naokoło pasterskiego orędzia. Zdaje się już chyba rzeczą jasną, że do uważania się za ośrodek krystalizacyjny jedności, o której księża biskupi pisali, nie upoważnia żadnego obozu politycznego ta okoliczność, że w jego programie figuruje „stanie na gruncie katolickim i narodowym", t. j. te wyrazy, których użyło orędzie pasterskie. Chodzi jeszcze o to, aby w te wyrazy włożyć odpowiednią treść, a może zretuszować nieco treść poprzednią, by stała się ona możliwą do przyjęcia dla innych stronnictw, które również uważają się, może z prawem niemniejszem, za „katolickie" i „narodowe". Nie wolno zaś, korzystając z identyczności ogólnikowej formuły w programie własnym a liście biskupim, uważać całego programu partyjnego za pozytywnie potwierdzony niejako przez episkopat, a zatem za obowiązkowy dla katolików innych i za jedyną platformę zjednoczenia, o które księżom biskupom chodzi. Tem bardziej nie wolno w liście pasterskim doszukiwać się jakiejś aprobaty dla opozycyjnego stanowiska wobec rządu, do

czego nie upoważniają ani żadne dogmatyczne ani, jak widzieliśmy, nawet empirycznej natury względy.

Zbliżające się wybory i list pasterski z okazji ich ogłoszony stawiają przed sumieniami polskich katolików zaiste wielkie problemy. Nie rozwiąże się ich należycie metodami, jakich używano dotąd w polityce. Trzeba nie tyle politycznego sprytu i partyjnej zaciekłości, ile oświecenia umysłów pełnią katolickiego światła i przerodzenia serc w chrześcijańskiej miłości narodu i ojczyzny, by przedewszystkiem szukano dla niej dóbr ogólnych i wyższych, niż dotychczasowe cele partyjne i egoistyczne.

Ks. Jan Urban T. J.

Związek Polskich Nauczycieli Szkół Powszechnych.

Stan obecny i działalność. — Stosunek do religji i Kościoła.

W dniach od 1—3 listopada ub. roku odbył się w Warszawie doroczny IX Zjazd delegatów „Związku Polskich Nauczycieli Szkół Powszechnych". Przedmiotem jego były, obok spraw organizacyjnych i zawodowych, głównie narady nad stanowiskiem, jakie zająć wypada wobec ogłoszonego niedawno projektu „Ustawy o ustroju szkolnictwa", zredagowanego przez Komisję, powołaną przez ministerstwo W. R. i O. P.; oświadczono się stanowczo za szkołą jednolitą i z pewnemi zastrzeżeniami zgodzono się w zasadzie na projekt rządowy. Nie mamy zamiaru poruszać obecnie tych spraw, sądzimy natomiast, że dla czytelników *Przeglądu Powsz.* będzie rzeczą interesującą zaznajomić się bliżej z samą organizacją i stanem Związku P. N. S. P., skupiającą w sobie przeszło połowę nauczycieli szkół powszechnych w kraju. Materjału do tego dostarcza nam, obok innych źródeł, obszerne sprawozdanie za rok szkolny 1926/7, wydane krótko przed Zjazdem i zamieszczone w organie związkowym *Głos Nauczycielski*, Nr. 31—33, str. 500—637.

Organizacja ta powstała w r. 1919 przez połączenie, założonego w r. 1905 małopolskiego „Krajowego związku nauczycielstwa szkół ludowych" ze „Zrzeszeniem nauczycielstwa polskich szkół początkowych", powstałem w r. 1916 na terenie b. Kongresówki. Miejscowe koła Związku, noszące nazwę „ognisk", skupiają się w oddziały powiatowe, nad któremi w poszczególnych okręgach szkolnych stoją Komisje zarządu głównego Związku, naczelną zaś władzą jest Zarząd Główny, wybierany przez zjazd delegatów, z siedzibą w Warszawie.

Stały i szybki wzrost Związku uwidoczni najlepiej zamieszczone poniżej porównanie jego stanu z r. 1920 z końcem czerwca 1927 r. Na całym obszarze Rzeczypospolitej liczył Związek P. N. S. P.

w roku	ognisk	członków
1920	658	24.123
1927	1.467	37.598

Widzimy zatem, że w okresie tych siedmiu lat liczba członków wzrosła o 55·9%, ognisk zaś o 122·9%. Procent nauczycieli, stowarzyszonych w Związku, jest naturalnie w poszczególnych województwach rozmaity. Największy jest on w wojew. krakowskiem, gdzie do Związku należy 84·9% miejscowego nauczycielstwa, potem idą: wojew. kieleckie 82·3%, lubelskie 77·9%, białostockie 72·3%, nowogródzkie 71·2%, poleskie i Warszawa po 69·9%, łódzkie 69·8%, wołyńskie 64·2%, lwowskie 53·1%, wileńskie 49·7%, śląskie 43·2%, stanisławowskie 41·5%, tarnopolskie 38·1%, poznańskie 17·9%, pomorskie 10·7%.

Wysoką liczbę członków i rosnący wpływ osiągnął Związek dzięki sprężystej organizacji, trosce o prawne i zawodowe interesy nauczycielstwa, oraz działalności oświatowej, jaką rozwija zapomocą kursów i sporej liczby wydawnictw. Zarząd Główny rozporządza w tym celu szeregiem organów wykonawczych, któremi są sekcje: reformy ustroju szkolnictwa, pedagogiczna, szkolnictwa specjalnego, wychowania przedszkolnego, wychowania fizycznego, robót ręcznych, szkół dokształcających (zawodowych), krajoznawczo-wycieczkowa, muzyczna, zagraniczna (kontakt z zagranicą w sprawach szkolnych), wdów i sierot, burs (w Tarnopolu dla 60 uczennic i w Warszawie dla 12 chłopców), pomocy doraźnej, kształcenia nauczycieli, powszechnych uniwersytetów regionalnych, prasowo-wydawnicza; nadto istnieje centralna komisja rysunkowa, wakacyjne kursy uniwersyteckie, powszechny uniwersytet korespondencyjny (dla samokształcących się), wydział oświaty pozaszkolnej, wiejski uniwersytet ludowy w Szycach, Instytut oświaty i kultury im. Staszica.

Z wydawnictw Związku P. N. S. P. wymienić należy tygodnik *Głos Nauczycielski*, centralny organ Związku (39.500 egz.) i dodatek do niego *Praca Szkolna*, miesięcznik dla spraw pedagogicznych i szkolnych; *Ruch Pedagogiczny* miesięcznik; *Szkoła Specjalna* kwartalnik, poświęcony wychowaniu dzieci anormalnych; *Polska Oświata Pozaszkolna* dwumiesięcznik, poświęcony zagadnieniom nauczania dorosłych; *Kształt i Barwa* dla spraw nauki rysunków; *Roboty Ręczne* kwartalnik; *Polskie Archiwum Psychologji* kwartalnik, poświęcony zagadnieniom psychologji teoretycznej i stosowanej; *Wiedza i Życie*, popularno-naukowy miesięcznik dla szerszych sfer; dwa ilustrowane tygodniki dla młodzieży, *Płomyk* dla starszych i *Płomyczek* dla dzieci.

Szeroką rubrykę w działalności Związku zajmuje również samopomoc nauczycielska, zwłaszcza lecznicza. W r. 1926 otwarto w Zakopanem sanatorjum na 180 łóżek, dla chorych na gruźlicę nauczycieli; do września 1927 r. korzystało z niego przeszło 800 osób. Poza tem prowadził Związek w r. 1926/7: dom turystyczny

w Zakopanem, pensjonat w wydzierżawionej willi w Krynicy, kolonję wypoczynkową w Brodach (pod Kalwarją Zebrz.), pensjonat w puszczy Marjańskiej, kolonje wypoczynkowe na Helu, w Zakopanem na Olczy i w Kutach.

Finansowa strona Związku jest dobrze zorganizowana i pozostaje pod naczelnym nadzorem Rady Finansowej, pracującej przy Gł. Zarządzie. Własnością jego jest również „Nasza Księgarnia" (Warszawa-Łódź), sklep książek szkolnych i przyborów piśmiennych „Szkolnica" (Kraków), księgarnia „Kresy" (Cieszyn), majątek ziemski Brody, oraz poważny udział w zakładzie sprzedaży materjałów odzieżowych (Kraków).

Krótkie to sprawozdanie jest świadectwem rozrostu Związku, który stara się swą działanością objąć nie tylko interesa zawodowe nauczycieli szkół powszechnych, ale rozciąga ją także na pracę szkolną i oświatową w szerokim stylu.

Wśród szerszych kół utarła się opinja o wrogim stosunku Związku P. N. S. P. do religji i Kościoła. Źródłem jej były różne nieprzychylne wystąpienia, uchwały lub głosy, rozpowszechniane pod firmą Związku, oraz tarcia, zachodzące pomiędzy jego członkami a duchowieństwem. Sprawę tę pragnęlibyśmy nieco bliżej rozpatrzeć, wymaga tego jej ważność.

Osobom jednostronnie poinformowanym wydaje się ona jasna, dla niektórych jest nawet przesądzona. W rzeczywistości tak nie jest. Nawet przeciwnicy Związku muszą przyznać i uznają, że bardzo wielu jego członków jest najlepszymi katolikami, którym nie można postawić żadnego zarzutu; szereg Ognisk nauczycielskich pracuje w najlepszej zgodzie z duchowieństwem i robi wiele dobrego. Z drugiej strony nie brak jednak i faktów przeciwnych. Wśród członków Związku lub w poszczególnych Kołach zdarzały się wystąpienia przeciw religji i Kościołowi, które objawiały się w nieprzychylnie nastrojonych przemówieniach, odczytach, artykułach albo uchwałach, żądających zniesienia praktyk religijnych, niekiedy, chociaż bardzo rzadko, nawet usunięcia nauki religji ze szkoły.

Wypadkiem, który w ostatnich miesiącach wydobył na nowo tę sprawę na porządek dzienny, była kwestja praktyk religijnych w szkole, unormowana rozporządzeniem min. K. Bartla z d. 9 grudnia 1926 r. Nie było ono czemś zupełnie nowem, ponieważ już d. 29 listopada 1922 r. ówczesny minister W. R. i O. P., K. Kumaniecki, wydał rozporządzenie, w którem wylicza „nabożeństwa i inne praktyki religijne, w których młodzież szkolna (szkół powszechnych oraz średnich ogólno-kształcących i zawodowych) bierze udział zbiorowo" i poleca, że „tak w czasie zbierania się młodzieży, jak w czasie nabożeństwa i kazania szkolnego (egzorty) opieka nad młodzieżą i nadzór nad jej zachowaniem się należy do wychowawczych obowiązków księży prefektów

i nauczycieli", którzy mogą to spełniać przez kolejne dyżury. Rozporządzenie min. Bartla z r. 1926 jest — odnośnie do praktyk religijnych w szkole (par. 7) — uzupełnieniem poprzedniego. Przedewszystkiem mówi wyraźniej, że praktyki te są „obowiązujące" i „należą do całości nauczania i wychowania religijnego"; wymienia egzortę, jako przepisową; określa dokładnie, iż wspólna spowiedź i komunja św. młodzieży ma się odbywać „trzy razy do roku", a rekolekcje wspólne mają być „trzydniowe"; dodaje wreszcie „wspólną modlitwę przed lekcjami i po lekcjach". [1])

Rozporządzenie min. Bartla zawierało więc parę naprawdę cennych uzupełnień i dlatego zostało powitane z uznaniem przez sfery katolickie, a wywołało silne protesty ze strony przeciwnej. Pomiędzy protestującymi znalazł się niestety i Związek P. N. S. P., a wspomniane przedtem jego Sprawozdanie zamieszcza na str. 509, w rubryce „obrony służbowo-zawodowej", następujące uzasadnienie tego opozycyjnego stanowiska:

Art. 36 Pragmatyki wprowadził niejasno sformułowane wymaganie aby nauczyciel w niedziele i święta poświęcał także w pewnych wypadkach swoje wolne chwile odpoczynkowe — pracy szkolnej. Minister oświecenia p. K. Bartel wydał słynny okólnik, w którym art. 36 Pragmatyki interpretowany został wręcz nieoczekiwanie. Nauczycielstwo zostało zobowiązane służbowo do zmuszania dzieci szkolnych, aby wykonywały praktyki religijne, chodziły masowo do kościoła pod dozorem nauczycielstwa i t. p. Nadto katecheta szkolny otrzymał przywilej opieki nad moralnością życia szkoły (a więc i nauczycielstwa). Te niedopuszczalne przepisy wywołały nietylko rozgoryczenie wśród nauczycielstwa, ale tu i ówdzie miały już miejsce niefaktowne wystąpienia katechetów i proboszczów, nadużywających okólnika p. Bartla.

Zarząd Gł. w obronie niezależności szkoły przed wpływem jakichkolwiek czynników trzecich i w obronie nauczycielstwa, któremu odebrano możność świątecznego odpoczynku po mozolnej pracy — występował o wycofanie okólnika. Przeciw treści tego okólnika delegacja Zarządu Gł. założyła protest u ministra W. R. i O. P. i u p. Bartla.

Przyjrzyjmy się treści tego komunikatu. Niema tu wystąpienia, skierowanego wyraźnie przeciw religji, Kościołowi, ani nawet przeciw praktykom religijnym w szkole. Jasno natomiast sformułowane są trzy zarzuty: 1) służbowe zobowiązanie nauczycielstwa, aby „zmuszało" dzieci szkolne do wymienionych praktyk religijnych; 2) „przywilej" opieki ks. prefekta nad moralnością „życia szkoły (a więc i nauczycielstwa)"; 3) pozbawienie nauczycielstwa odpoczynku świątecznego.

Nie będziemy tłumaczyli bliżej kwestji „zmuszania" młodzieży do spełniania praktyk religijnych, gdyż uczyniliśmy to już dawniej (*Przegląd Powsz.* 1927, kwiecień str. 140). Wyjaśniliśmy tam obszerniej, że jeżeli w tym kierunku wywiera się na młodzież pewien nacisk, to po pierwsze, odnosi się on wyłącznie do dzieci katolickich, odpowiada zatem przekonaniom ich i ich ro-

[1]) Dokładny tekst obu Rozporządzeń p. *Dziennik Urzędowy Ministerstwa W. R. i O. P.*, r. 1922 nr. 31 poz. 401 i r. 1927 nr. 2 poz. 25.

dziców, u powtóre, ma on charakter czysto zewnętrznego regulatora, koniecznego wogóle u młodzieży ze względów wychowawczych, wobec niedostatecznego jeszcze jej wyrobienia duchowego, i dlatego stosowanego we wszystkich dziedzinach jej pracy, zachowania się, a nawet rozrywki i spoczynku.

Nieuzasadniony jest również drugi zarzut, mniemanego „przywileju", dającego ks. prefektowi prawo „opieki nad moralnością życia szkoły (a więc i nauczycielstwa)". Wychowawcami w szkole są wszyscy nauczyciele razem z ks. prefektem, ten ostatni czuwa razem z nimi nad „moralnością życia szkoły" i w ramach tegoż posiada równe z nimi prawa; w razie zauważenia jakich uchybień winien je więc przedłożyć, podobnie jak każdy inny nauczyciel, dyrektorowi szkoły lub wyższej władzy do załatwienia, nie posiada zaś, jako prefekt, żadnego specjalnego prawa do upominania nauczycieli ani do nadzoru nad nimi poza życiem szkolnem. Jeżeli się więc zdarzyło, że któryś z księży prefektów sądził, iż posiada takie prawo, to była to jego osobista pomyłka i niedostateczne zrozumienie rozporządzenia min. Bartla, nie może więc służyć za podstawę do zwalczania okólnika. Tem mniej można się w tym celu powoływać na zajścia pomiędzy nauczycielstwem a miejscowym ks. proboszczem, gdyż Rozporządzenie ministerjalne mówi tylko o ks. prefektach.

Jako trzecią rację przeciw Rozporządzeniu wysunięto obronę nauczycielstwa, któremu przez zobowiązanie go do czuwania nad wykonaniem przez młodzież religijnych praktyk w niedzielę i święta „odebrano możność świątecznego odpoczynku". W sprawie tej zauważyć należy, że praktyki religijne odgrywają ważną rolę w dziele wychowania, wypada więc, by nauczyciel, jako wychowawca, nie pozbawiał tu młodzieży swej pomocy i dobrego przykładu. Inna rzecz, przyznajemy to najzupełniej, że w praktyce zachodzą tu nieraz trudności, choćby tego rodzaju, iż nauczyciel, trochę słaby, chciałby się dłużej przespać, inny zaś wyjechać na ten dzień do rodziny. W mieście, zdaniem samych nauczycieli, sprawa ta nie przedstawia trudności, gdyż w nadzorze nad młodzieżą bierze udział tylko pewna część grona nauczycielskiego, a i ci mogą się wzajemnie zastąpić. Na wsi jednak, tam zwłaszcza, gdzie sił nauczycielskich jest mało, czasem jedna tylko, sprawa przedstawia się istotnie gorzej i dlatego powinna być załatwiona przez zgodne, przyjacielskie porozumienie się władzy kościelnej i szkolnej, ułożenie dogodnego czasu, wyszukanie osoby, któraby w potrzebie mogła zastąpić nauczyciela i t. p.

Analiza zarzutów, postawionych w *Głosie Nauczycielskim*, pokazuje więc, że dwa pierwsze są bezpodstawne, a trzeci miewa czasem zastosowanie, zwłaszcza na wsi. Wobec tego on jedyny mógłby być brany w rachubę, jako uzasadnienie protestu Związku P. N. S. P. przeciw Rozporządzeniu min. Bartla i to głównie dla względów ubocznych, mianowicie z powodu nieporozumień, jakie

na tle praktyk religijnych szkolnych zachodzić mogą tu i ówdzie pomiędzy duchowieństwem a nauczycielstwem. I rzeczywiście z rozmów z przedstawicielami Związku miałem wrażenie, że o ten szczegół najwięcej im chodzi; żaden z nich nie próbował nawet zaprzeczyć moim wywodom co do pierwszych dwóch punktów, a natomiast wszyscy powoływali się na trudności i nieprzyjemności, wynikłe w różnych miejscach pomiędzy księdzem a nauczycielstwem. Okoliczność tę podnosi również przytoczony powyżej z *Głosu Naucz.* tekst protestu.

Chcąc zbadać rzecz gruntowniej i otrzymać ścisłe informacje w tej sprawie, zwróciłem się osobiście do przedstawiciela Gł. Zarządu, a wyjaśnienia, udzielone mi przez niego z całą uprzejmością, streszczam poniżej:

Związek P. N. S. P. — oświadczył — jest zupełnie apolityczny. Nie wchodzi on w osobiste przekonania członków, ale jako związek wyklucza całkowicie politykę i zajmuje się tylko sprawami ideowemi, ma na celu troskę o dobro szkoły i narodu, o potrzeby stanu nauczycielskiego. Należą do niego ludzie różnych obozów politycznych, od Nar. Demokracji do P. P. S. włącznie, przyczem ci ostatni są nieliczni tylko.

Co się tyczy stosunku do religji katolickiej, Związek oświadcza się stanowczo za religją i Kościołem i „niema nikogo" w Gł. Zarządzie, ktoby chciał prowadzić walkę z religją w szkole. Owszem kiedy po zmartwychwstaniu Polski układano plany szkolne, ogół przedstawicieli Związku wypowiedział się za tem, by religja zajmowała pierwsze miejsce w planie nauki. Oczywiście wskutek tego, że do Związku należą członkowie różnych przekonań, zdarzało się nieraz, że na zebraniu pewnego okręgu lub na zjeździe ogólnym przez któregoś z delegatów oświadczono się przeciw praktykom religijnym w szkole lub za zniesieniem nauki religji; ale ogół zawsze sprzeciwiał się temu stanowczo, wnioski owe zdołały skupić koło siebie zaledwie śmiesznie małą liczbę głosów i przepadały stale.

Skoro jednak Związek jest przychylnie usposobiony dla religji i Kościoła, jak wytłumaczyć zachodzące fakta walki duchowieństwa ze Związkiem, względnie Związku z duchowieństwem? — Tu trzeba się cofnąć do historji Związku. Powstał on na terenie b. zaboru austrjackiego, gdzie nauczyciele byli pod każdym względem licho sytuowani i nieraz poniewierani. W obronie ich powstał Związek i zdarzało się, że musiał prowadzić walkę nie tylko przeciw rządowi, ale także z czynnikami miejscowemi, do których na wsi zwłaszcza obok właściciela jej należał niekiedy ksiądz, z którym stosunki nie układały się poprawnie Wypadki te przyczyniły się z czasem do utworzenia opinji, jakoby Związek był wrogo usposobiony względem duchowieństwa, a nawet Kościoła, lecz twierdzenie to jest niesłuszne, gdyż stanowiska takiego Zwią-

zek nie zajmował, a występował jedynie sporadycznie przeciw nadużyciom jednostek.

Co do Rozporządzenia min. Bartla — zakończył mój interlokutor — Związek zwalczał je tylko dlatego, że było „niepotrzebnem", ponieważ praktyki religijne w szkole istniały i nikt przeciw nim nie występował, a popsuło tylko sytuację, gdyż wielu księży wytłumaczyło je sobie jako prawo do nadzoru nad nauczycielstwem; dowodem tego były dość liczne przykre wypadki, jakie zaszły na tem tle wkrótce po wydaniu Rozporządzenia w miejscowościach, w których przedtem panowała zupełna harmonja.

Przytoczyłem wiernie wyjaśnienie, udzielone mi ze strony Gł. Zarządu, zgodne, dodaję zaraz, w wielu szczegółach ze zdaniem różnych księży, z którymi rozmawiałem. Jest ono cenne, gdyż wyjaśnia niejedną trudność i tłumaczy wiele. Tak n. p. przykre zajścia pomiędzy nauczycielstwem a duchowieństwem należałoby w jego świetle uważać za fakty odosobnione, lokalne i czysto prywatnej natury, mające swe źródło w konfliktach, wyrosłych na tle osobistych nieporozumień, braku roztropności czy taktu z jednej lub z drugiej strony — a nie możnaby przypisywać ich zasadniczo niechętnemu stanowisku Związku do duchowieństwa lub odwrotnie i używać dla celów agitacyjnych przeciw którejkolwiek stronie. Podobnie głosy poszczególnych nauczycieli lub uchwały miejscowych kół, skierowane przeciw praktykom czy nauce religji w szkole, a nawet przeciw Kościołowi, trzebaby uważać tylko za wyraz prywatnych przekonań, z któremi Związek jako taki nie miałby nic wspólnego; inna rzecz, dodajemy wszakże z naszej strony, że dla wyklarowania sytuacji byłoby pożądanem, aby występy takie, ilekroć odbywają się pod przybraną firmą Związku, zostały zawsze przez Zarząd Gł. sprostowane, a członkowie, nadużywający autorytetu organizacji, pociągnięci do odpowiedzialności, Postąpienie takie zrobiłoby bez wątpienia dodatnie wrażenie wśród katolickich członków Związku — nie zapominajmy, że 92·3 % nauczycieli szkół powszechnych w Polsce przyznaje się do religji katolickiej — a przedewszystkiem zmniejszyłoby dotychczasowe podejrzenia i niechęci ze strony sporej części duchowieństwa, przyczyniło się do porozumienia i zgodnej współpracy.

Ks. St. Podoleński T. J.

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

Druk ukończono 31 grudnia 1927 r.

Mistyka w świetle najnowszych studjów.

Wzmożone zaciekawienie sprawami i zagadnieniami mistycznemi datuje się od końca wojny wszechświatowej. Ludziom szlachetnym, którzy przez kilka lat patrzyli na pogwałcenie najświętszych nieraz praw Bożych i ludzkich przez siłę brutalną, zbrzydły wszystkie teorje materjalistycznego poglądu na świat. Jedni odczuli, drudzy zrozumieli, że nie może być prawdy w poglądach tak sprzecznych z wznioślejszą cząstką naszej ludzkiej natury.

Stąd też wśród ludzi, bez światopoglądu katolickiego, albo z nim bardzo słabo związanych, zaczęły się rozwijać przeróżne sekty, kółka teozoficzne, a nadzwyczaj liczni wróżbici „wyrobu" europejskiego albo azjatyckiego mają poczekalnie stale natłoczone, robiąc majątek na naiwności ludzkiej. Że tak jest, nic w tem dziwnego, bo przesąd, zabobon i sekciarstwo rosną w stosunku odwrotnie proporcjonalnym do wiary nadprzyrodzonej. Widzimy nieraz, że ludzie skądinąd inteligentni przyjmują z prawdziwą powagą brednie różnych jasnowidzów i „proroków", dla których niejedna kobiecina wiejska miałaby jedynie pogardliwe wzruszenie ramionami.

W sferach katolickich, szczególnie wśród inteligencji, ta tęsknota za czemś więcej idealnem wyraziła się w dążeniu do lepszego poznania mistyki i pogłębienia w sobie życia wewnętrznego. Skutkiem tego było powstanie prawie jednocześnie kilku miesięczników poświęconych kwestjom życia duchownego. W Hiszpanji założono „Vida sobrenatural", we Francji „La Vie Spirituelle" i „Revue d'ascétique et mystique". Wreszcie przed dwoma laty począł wychodzić

w Austrji miesięcznik „Zeitschrift für Aszese und Mystik". Wielu dzielnych, a nawet pierwszorzędnych teologów poświęciło swe pióra studjom mistycznym. Artykuły, przyczynki, większe studja posypały się obficie. Dyskusja nad kwestjami spornemi była ożywiona, nawet gorąca.

Celem niniejszego artykułu jest właśnie zapoznanie czytelników *Przeglądu Powszechnego* z rezultatami teoretycznemi tego wzmożonego zainteresowania się kwestjami mistycznemi. Ponieważ jednak *Przegląd Powszechny* nie jest pismem czysto teologicznem, przeto, aby nie nadużywać cierpliwości łaskawych czytelników, pominiemy pewne szczegóły, które byłyby konieczne w miesięczniku fachowym.

Ponadto, mając zamiar przedstawić w formie syntetycznej owoce najnowszych badań naukowych nad zagadnieniami mistycznemi, nie będziemy się zupełnie zajmowali ani historycznym rozwojem dyskusyj w kwestjach nas obecnie obchodzących, ani wyliczaniem autorów i ich dzieł, na co również chciałbym zwrócić uwagę.

Słowo „mistyka" i od niej pochodne należą do tych nieszczęśliwych wyrażeń, jak nauka, wolność, sztuka, których się nietylko używa ale i nadużywa. Wszystko to, co jest tajemnicze, niezrozumiałe, nadzwyczajne, lubi się nazywać — mistyką. Ba, są nawet powieściopisarze, mówiący nam z dużą dozą delektacji o „uniesieniach mistycznych", które każdy normalny człowiek pod względem etycznym nazwałby krótko a ściśle — orgjami.

Czemże więc jest mistyka?

Aby ułatwić sobie odpowiedź na to pytanie, zastanówmy się trochę nad istotą życia wewnętrznego, zbadajmy następnie jego strukturę i przypatrzmy się działaniu w różnych stadjach rozwoju jego.

Bardzo często używamy wyrażeń takich, jak życie roślin, życie zwierząt, życie ludzkie, życie nadprzyrodzone, życie wewnętrzne, życie łaski i t. d. Czy pojęcie „życie" w tych wyrażeniach jest w jednakowem znaczeniu użyte, czy też może ono występuje w niektórych z nich w znaczeniu tylko analogicznem, przez podobieństwo pewne, jak np. pojęcie „ojciec" w wyrażeniach: „ojciec rodziny", „ojciec

chrzestny", „ojciec duchowny", „ojciec ojczyzny" i t. d.? Zróbmy więc małą analizę tego pojęcia? Mówimy, i to zupełnie słusznie, że rośliny, zwierzęta, ludzie i aniołowie żyją, że mają życie. Jednak te cztery grupy stworzeń nie w jednakowym stopniu doskonałości posiadają życie.

Życie roślin ogranicza się wyłącznie do życia wegetatywnego. Życie zwierząt jest pełniejsze, bo zawiera w sobie również dziedzinę zmysłów. Człowiek, jako zwierzę rozumne, posiada wszystkie doskonałości życia zwierzęcego, a ponadto przewyższa je niezmiernie bogactwem, związanem z istotnym składnikiem swego bytu, to znaczy rozumnej i wolnej duszy.

Aniołowie stoją na najwyższym szczeblu wśród stworzeń. Nie mając w sobie pierwiastka materjalnego, są wolni od ograniczeń, jakie nakłada na przejawy życia duchowego materja, której istota w samej sobie zawiera cechy niedoskonałości. Jakkolwiek doskonałe, życie aniołów, narówni z innemi stworzeniami, jest nieskończenie dalekiem od posiadania absolutnej pełności. To zacieśnienie ich życia wynika z tego, że racji swego istnienia nie mają w sobie, że są bytami „przez uczestniczenie", jak mówią teolodzy.

Ponad wszystkiemi bytami stworzonemi, ograniczonemi, jest Byt niestworzony, nieograniczony, nieskończony, to jest Bóg. Będąc pełnią bytu, posiada też pełnię absolutną życia, życia właściwego jedynie tylko Jemu, jako Bogu w Trójcy św. Jedynemu.

Otóż spodobało się Bogu, aby Jego stworzenia rozumne — człowiek i anioł — żyli nietylko właściwem im życiem, ale również brali udział w Jego życiu Bożem. I sprawia to Bóg, dając nam łaskę poświęcającą. Z chwilą, gdy ją otrzymujemy, w duszy naszej zostaje wszczepione nowe życie, nieskończenie szlachetniejsze, cenniejsze i realniejsze, niż życie naturalne, które posiadamy, jako ludzie. Według energicznego wyrażenia św. Piotra, stajemy się wtedy „współuczestnikami natury boskiej" — *divine consortes naturae* (II Piotr. I, 4). To współuczestnictwo człowieka w życiu Bożem jest formalne, rzeczywiste, ale jednak tylko przypadkowe, bo łaska poświęcająca jest tylko przypadłością *(accidens)* w stosunku do samego podłoża *(substantia)* duszy.

Otóż istota życia wewnętrznego polega właśnie na tem życiu nadprzyrodzonem, bożem, wszczepionem w duszę naszą przez łaskę poświęcającą. Pojęcie życia wewnętrznego utożsamia się zupełnie z pojęciem uczestniczenia rzeczywistego i formalnego w życiu właściwem Trójcy Przenajświętszej. Stąd też, jasnem jest dla nas, że pojęcie „życie" jest w ściślejszem znaczeniu użyte i pełniejszy ma wyraz w powiedzeniu „życie wewnętrzne", niż w każdem innem, o których była mowa przed chwilą.

W porządku przyrodzonym, jak wiemy, człowiek podlega prawom rozwoju: z dziecka staje się mężem dojrzałym, tak pod względem fizycznym, jak i umysłowym. W życiu wewnętrznem naszem to samo spostrzegamy. Chwilę chrztu świętego, względnie od momentu odzyskania zpowrotem utraconej łaski poświęcającej, życie nadprzyrodzone zaczyna się rozwijać. Gdy w duszy jakiejś rozwój ten dojdzie do swej pełności, to mówimy, że osoba ta jest świętą. Świętość bowiem jest to tylko doskonale pełny rozkwit życia bożego w nas, którego stajemy się uczestnikami przez łaskę poświęcającą.

Tę definicję świętości pogłębimy, gdy zrobimy jeszcze jedną analizę. Ponieważ łaska poświęcająca jest zarodkiem życia błogosławionych w niebie (*semen gloriae*), przeto obecne nasze życie nadprzyrodzone, co do swej istoty, jest identyczne z życiem chwalebnem w niebie, a więc, tem bardziej, pełny rozkwit życia wewnętrznego czyli świętość, jest zapoczątkowaniem życia wiecznego na ziemi.[1]) Św. Tomasz wyraźnie naucza, że „łaska i chwała (*gloria*) niebiańska są tej samej natury".[2]) Rozumiemy też lepiej teraz, czemu P. Jezus, mówiąc o człowieku w stanie łaski, wyraża się, że on już posiada żywot wieczny: „Zaprawdę, zaprawdę, Ja wam to mówię, ten, kto wierzy we Mnie, ma już życie wieczne" (Jan 6, 47). — „Kto pożywa Ciała mego i pije moją Krew ma życie wieczne" (Jan 5, 55).

A jakaż jest cecha zasadnicza, specyficzna życia wewnętrznego, a więc i świętości?

[1]) Ładnie rozwija tę myśl Garrigou-Lagrange w „Perfection chrétienne et Contemplation" tom I str. 131.

[2]) II—II q. 24 a. q ad 2.

Życie Trójcy Przenajświęszej polega na doskonałem poznaniu siebie i miłości wzajemnej. Życie błogosławionych w niebie — na widzeniu Boga twarzą w twarz i również na miłości. Zważywszy zaś, że na tym świecie człowiek nie może oglądać Boga twarzą w twarz, a poznaje Go jedynie niedoskonale przez wiarę, której w niebie już niema, (bo nie jest potrzebna), przeto obecne życie nadprzyrodzone musi polegać zasadniczo na miłości nadprzyrodzonej Boga i, konsekwentnie, na miłości bliźniego.

Stąd też lepiej pojmujemy, czemu św. Paweł nazywa miłość „więzią doskonałości" *(vinculum perfectionis)* i czemu z takim wielkim naciskiem podkreśla: „Gdybym mówił językami ludzkiemi i anielskiemi, a miłościbym nie miał, stałem się jako miedź brzęcząca, albo cymbał brzmiący. I chociażbym miał proroctwo, i wiedziałbym wszystkie tajemnice i wszelką naukę i miałbym wszystką wiarę, tak iżbym góry przenosił, a miłościbym nie miał: nic nie jestem. I choćbym wszystkie majętności moje rozdał na żywność ubogich i choćbym wydał ciało moje tak, iżbym gorzał, a miłościbym nie miał, nic mi nie pomoże... A teraz trwają wiara, nadzieja, miłość: to troje, a z tych większa jest miłość". (I do Korynt., r. XIV).

Ta uwaga, że życie wewnętrzne, a więc i świętość, polega specjalnie na miłości, ma duże znaczenie przy analizie podziału życia nadprzyrodzonego.

Struktura naszego organizmu nadprzyrodzonego.

Podobnie jak każdy organizm naturalny, nasz organizm nadprzyrodzony składa się również z pewnych części organicznych, że tak się wyrazimy. Są niemi: łaska poświęcająca, cnoty nadprzyrodzone i siedem darów Ducha Św. Przyjrzyjmy się im uważnie, gdyż od tego zależeć będzie mniej lub więcej dokładne wniknięcie w istotę mistyki, co jest obecnie naszym głównym celem.

Łaska poświęcająca, wlana do duszy naszej przez Boga, czyni w niej wielkie, wspaniałe, cudowne zmiany. Przez nią bowiem stajemy się, przedewszystkiem, uczestnikami natury i życia Bożego. Nie czyni ona nas, to jest pewnem, równymi Bogu, ale istotami przebóstwionymi, *deiformes*, jak się wyrażają teologowie. Życie nasze wewnętrzne staje się rze-

czywiście i formalnie podobnem do życia Bożego. Gdybyśmy chcieli uzmysłowić sobie działanie łaski poświęcającej w naszej duszy, to byłoby zupełnie błędnem porównać łaskę poświęcającą do złota, którem jakiś inny metal, np. srebro, zostaje pozłocony. Jeżeliby był jakiś środek, któryby miał moc przemiany srebra na złoto, to jego działanie mogłoby być symbolem roli, jaką spełnia łaska poświęcająca w duszy naszej, lecz symbol ten byłby jeszcze bardzo niedoskonałym. Różnica bowiem pomiędzy srebrem i złotem jest skończona, a pomiędzy naturą naszą, a Bożą — nieskończona.

Przez tę łaskę również tworzy się związek nietylko moralny, ale i fizyczny duszy naszej z Bogiem. Słowa „fizyczny" nie bierzemy, naturalnie w znaczeniu „materjalny", lecz jako przeciwstawienie do pojęcia „moralny". W Piśmie św. czytamy w kilku miejscach, że dusza nasza jest „świątynią Boga". Z tego wynika, że Trójca Przenajświętsza jest obecna w duszy, będącej w stanie łaski. Otóż ta obecność Boża w nas jest i co do swej istoty i co do swego sposobu nadnaturalna. Nie należy jej więc utożsamiać z obecnością Boga w nas, jako Przyczyny Sprawczej naszego bytu naturalnego, a nawet samej łaski. Dusza nasza jest „świątynią Boga", do której On przychodzi, jako „Słodki Gość duszy", łącząc się z nią na podobieństwo swego zjednoczenia ze świętymi w niebie.

Ponadto, dając nam życie nadprzyrodzone, Bóg podniósł nas do godności dzieci swoich, choć adoptowanych, lecz tem niemniej rzeczywistych. Usynowienie ludzkie jest fikcją tylko. Ograniczając się jedynie do prawnych stosunków, nie ma nic wspólnego z prawdziwem ojcostwem. Co innego jest z adoptacją naszą przez Boga. Jest ona nietylko nominalną, ale rzeczową. Bo jak w porządku fizycznym ojcem jest ten, kto daje dziecku swą naturę, swą krew, a potem swe nazwisko, tak Bóg, czyniąc nas uczestnikami swej natury Bożej, chciał *ut filii Dei nominemur et simus*, abyśmy się nazywali i b y l i Jego dziećmi. Wreszcie, łaska poświęcająca, a ściślej mówiąc łaska sakramentalna, którą otrzymujemy przez chrzest św., sprawia jeszcze jeden cudowny skutek. Wspominamy o nim, choć pokrótce, gdyż w życiu mistycznem świętych odgrywa wielką rolę. Mamy na myśli

tę wielką prawdę, że odrodzeni chrztem świętym, tworzą razem z Chrystusem Panem jedną, wielką całość fizyczną.[1]) Pismo św. porównuje ją do organizmu, którego Chrystus Pan jest głową, a my członkami. Bo i rzeczywiście, przez charakter sakramentalny powstaje pomiędzy nami i Chrystusem taki związek, jaki istnieje pomiędzy naszą głową i innemi częściami naszego ciała fizycznego. Z tą, coprawda, różnicą, że my tworzymy z P. Jezusem nie organizm materjalny, ale duchowy, i że głowa naszego ciała nie może żyć oddzielnie poza organizmem, a Zbawiciel Pan ma życie oddzielne, niezależne od nas. Św. Paweł nazywa to zjednoczenie się nasze z Chrystusem „ciałem" Chrystusa Pana. Tę samą prawdę wyrażają również w sposób obrazowy słowa Pana Jezusa: „Jam jest szczep winny, wyście latorośle".

Ten bosko-ludzki organizm żyje właśnie łaską poświęcającą. Razem z łaską poświęcającą otrzymujemy od Boga cnoty nadprzyrodzone i dary Ducha Św. Według wyrażenia św. Tomasza, wypływają one z łaski poświęcającej, jak z istoty duszy jej władze, a celem ich jest danie człowiekowi możności wykonywania aktów nadprzyrodzonych.

Cnoty nadprzyrodzone moralne różnią się od cnót moralnych nabytych zasadniczo, specyficznie. Pomiędzy niemi jest różnica nieskończona. Gdy cnoty moralne nabyte pomagają nam postępować zgodnie ze światłem rozumu naturalnego, to cnoty moralne, wlane w nas przez Boga, dają nam możność wykonywania czynów zgodnych z rozumem, oświeconym wiarą i roztropnością nadprzyrodzoną. Cnoty nadprzyrodzone teologiczne: wiara, nadzieja i miłość — łączą nas bezpośrednio z Bogiem. Są one nadprzyrodzone co do swego pochodzenia, pobudki i treści *(objectum formale quod).*

Poznać możemy Boga w trojaki sposób. Przez rozum który, badając dzieła rąk Bożych, wytwarza sobie pewne pojęcie o ich Twórcy. To poznanie ogranicza się do wiadomości o Bogu jako o Stwórcy świata naturalnego, nic nam nie mówiąc, że tak się wyrazimy, o życiu wewnętrznem

[1]) Również i tutaj pojęcie „fizyczny" nie oznacza „materjalny".

Boga, czyli o Trójcy Przenajświętszej i o prawdach z tą prawdą związanych. W niebie poznamy Boga takim, jakim jest, bo będziemy nań patrzeć twarzą w twarz. Znajomość Boga przez wiarę — jest nieskończenie doskonalszą od wiadomości, jakie nam daje czysty rozum, a różni się od poznania Boga w niebie tem, że święci widzą Boga wprost, twarzą w twarz, a sprawiedliwi na ziemi — przez zasłonę. Zauważmy to dobrze, że nic pośredniego pomiędzy wiarą i wizją Boga w niebie być nie może. Św. Tomasz mówi dlatego, że kontemplacyjne poznanie Boga przez aniołów przed ich próbą i przez Adama przed upadkiem nie różniło się istotnie od naszego poznania przez wiarę. Ten sam wniosek wyciągniemy później, mówiąc o naturze kontemplacji, opisanej nam przez świętych.

Dary Ducha Św. należą do tematów najczęściej poruszanych na łamach pism, poświęconych kwestjom życia nadprzyrodzonego. Nic w tem dziwnego, gdyż odgrywają one pierwszorzędną rolę w życiu wewnętrznem wogóle, a szczególnie — w jego pełnym rozkwicie, t. j. świętości.

Trójca Przenajświętsza, obrawszy duszę człowieka w stanie łaski za swój przybytek, działa w niej bezustannie. Ponieważ działanie to ma na celu uświęcenie nasze, przeto Pismo św. i Tradycja przypisuje je Duchowi Św.

Żeby żyć życiem nadprzyrodzonem, uświęcić i zbawić się, nie wystarcza posiadać łaskę poświęcającą i z nią związane cnoty nadprzyrodzone. Potrzebna nam jest jeszcze stała pomoc nadprzyrodzona Ducha Św. W początkach życia wewnętrznego objawia się ona w ten sposób szczególnie, że Duch Św., działając na nasz rozum i wolę naszą, przystosowuje się, że tak się wyrazimy, do naszego sposobu postępowania. Innemi słowy, tak jak w porządku przyrodzonym rozum ludzki jest miarą naszych czynów moralnych, tak samo w porządku nadprzyrodzonym ten sam rozum ludzki, choć oświecony wiarą, pomimo działania Ducha Św. może nie przestać być nadal regułą naszych czynów. Jasną jest wtedy rzeczą, że sposób wykonania naszych uczynków nadnaturalnych jest wówczas ludzki, stosownie do zasady teologicznej: sposób zależy od miary. Stąd też czyny nasze moralne wykonane na sposób ludzki *(modo humano)* są z na-

tury swej niedoskonałe pomimo wpływu większego lub mniejszego łaski posiłkowej. Rozum bowien nasz — ta miara naszych czynów moralnych — choć wzbogacony światłem wiary nadprzyrodzonej, nie jest i nie może być doskonałą regułą naszego postępowania w porządku nadprzyrodzonym.

Gdyby rozum ludzki nie był nawet skażony przez grzech pierworodny „raną ignorancji" i „nie zboczył od swej skłonności wrodzonej do prawdy", jak się wyraża św. Tomasz, to i w tym razie nie byłby doskonałym przewodnikiem w dziedzinie nadprzyrodzonej. Światło nadprzyrodzone, dane mu przez Boga, rozum nasz posiada nie w całej pełni, ale cząstkowo, a więc niedoskonale. Stąd też nie może być doskonałą regułą naszych czynów nadprzyrodzonych. Jeżeli chodzi o porządek nadnaturalny, to rozum nasz oświecony wiarą jest podobny do przewodnika górala, który prowadzi wycieczkę na szczyty, znane mu jedynie z opowiadania.

Nasze doświadczenie codzienne poucza nas o tej prawdzie Czyż nie widzimy jasno, że wszystkie nasze „dobre" uczynki mają zawsze dużo i bardzo dużo niedoskonałości! Jesteśmy podobni do ucznia, któremu mistrz-harfiarz wyłożył wszystkie arkana gry harfiarskiej i którego palce wydobywają tę samą melodję, a jednak nie tak samo. To będzie zawsze gra na sposób „ucznia", a nie „mistrza". A gdyby ten mistrz był tak doskonałym, że mógłby nietylko nauczyć i wspierać ucznia, ale dać mu możność grania „po mistrzowsku", nie odbierając możności użycia własnego sposobu, to harfa wydawałaby tony „na sposób mistrza", choć palce ucznia dotykałyby strun. Przyjmować biernie od mistrza jego sposób, poddawać się doskonale jego działaniu, byłoby jedynem zadaniem ucznia.

Co jest niemożliwem dla człowieka, jest możliwem dla Boga. Duch Św. jest tym mistrzem doskonałym, a my Jego uczniami w sztuce świętości. Czasami, dając nam Swą łaskę, pozostawia nam „nasz sposób" wydobywania tonów z duszy naszej. I będzie to niedoskonale, po ludzku, na „sposób ucznia" zrobione. A czasami, według swych praw Bożych, chce, byśmy wydobyli z siebie melodję na „Jego sposób", po mistrzowsku, doskonale. Wtedy działa na rozum i wolę łaską szczególną. Dusza poddaje się temu działaniu Bożemu,

nie przeszkadza, nie dorzuca od siebie swego działania i wtedy już nie rozum ludzki oświecony wiarą jest miarą sposobu działania, ale szczególne natchnienie Ducha św. Wówczas czyn moralny jest prawdziwie doskonały, bo wykonany na sposób „nadludzki" *(modo suprahumano)*, „po bosku" *(modo divino)*.

Ten specjalny rodzaj łaski, o którym obecnie mówimy, w słowniku św. Tomasza nosi nazwę dotknięcie Boże i natchnienie Boże. To dotknięcie, to natchnienie specjalne Ducha Św. w różnych duszach na różny sposób się objawia. Czasami jest więcej, czasami jest mniej uchwytne dla nas. Jednak jest pewnem, że ono istnieje, a nawet według św. Tomasza — jest nieodzownem dla naszego zbawienia.

Tak jak w porządku przyrodzonym, aby odczuć np. działanie fal radjowych, musimy być do tego odpowiednio przygotowani: mieć aparat odbiorczy, tak również w świecie nadprzyrodzonym, dusza nasza, jej sposób myślenia i chcenia musi się „dopasować" do sposobu Bożego. „Albowiem moje myśli nie są waszemi myślami, ani wasze drogi mojemi, mówi Pan. Rzeczywiście, „o ile niebo wznosi się wyżej ponad ziemią o tyle moje drogi wznoszą się ponad waszemi i moje myśli ponad waszemi myślami" (Iz. LV, 8—9).

Otóż dary Ducha Św. uzdalniają nasz rozum i naszą wolę do chwytania tych natchnień specjalnych, któremi Bóg chce nas pobudzić. Jasnem też jest, że od stopnia naszego dostosowania się do działania Bożego, zależeć będzie jego skutek. Im radjoodbiornik jest silniejszy, im większa cisza panuje w pokoju, tem wyraźniej i lepiej produkcje radjowe dają się słyszeć. Podobnie, im dary Ducha św. są więcej rozwinięte, a one mogą się rozwijać, i im ciszej jest w duszy naszej t. j. złe skłonności lepiej opanowane, tem rozum nasz dokładniej poznaje natchnienie, a wola — lepiej uczuwa dotknięcie „słodkiego Gościa duszy naszej".

Jakiż jest stosunek tego specjalnego działania Ducha Św. do naszej świadomości? Czy możemy mieć świadomość — nie pewność, bo taką mamy — o jego istnieniu?

Podobnie jak obecność Boża w duszy naszej, nie podpada pod naszą świadomość, również nieuchwytnem jest dla

naszej świadomości Jego działanie. Przecież nawet w porządku naturalnym jedynie tylko przez rozumowanie wiemy, że Bóg stale działa w nas, aby nam zachować nasze istnienie. Tem bardziej więc działanie Jego nadnaturalne musi się uchylać z pod zakresu naszej świadomości i światło wiary nic tutaj nam nie może pomóc, gdyż sposób poznania przez wiarę jest naturalny,[1]) a natchnienie Ducha Św. jest pod każdym względem nadnaturalne.

Chociaż to specjalne dotknięcie duszy naszej przez Ducha Św. nie podpada bezpośrednio pod naszą świadomość, jednak uwidacznia się ono nieraz przez swoje skutki, więcej rzucające się nam w oczy. Jeżeli np. jakiś prostaczek albo nawet człowiek inteligentny — bez głębszych studjów teologicznych, — ma głębokie pojęcie o trudnych dla naszego umysłu prawdach wiary, co się nieraz zdarza, to słusznie możemy powiedzieć, że ta znajomość została nabyta pod wpływem inspiracji Ducha Św. Gdyby dusza nasza zdobyła się kiedy na czyn prawdziwie doskonały, trudny lub heroiczny, to również i w tym wypadku moglibyśmy słuszny uczynić wniosek o szczególnem działaniu Boga w nas. Jednak podobne wnioski nie opierałyby się na bezwzględnej pewności, chyba żeby Bóg chciał nam to dać poznać przez łaskę nadzwyczajną.

Postawmy sobie teraz pytanie, czy czyn wykonany nie sposobem zwyczajnym, „po ludzku", ale na „modłę Bożą", jest naprawdę naszym czynem, czynem moralnym, a więc wolnym i zasługującym? Dusza bowiem, której umysł jest oświecony specjalnem natchnieniem a wola podlega szczególnemu dotknięciu Bożemu, nie działa wtedy sama lecz, poddając się zupełnie wpływowi łaski, wykonuje czynność nie będącą rezultatem uprzednich rozważań i czynów. Niektórzy teologowie, mając to na względzie, twierdzą, że taki uczynek nie jest wolnym i dlatego nie może być zasługującym na życie wieczne. Św. Tomasz twierdzi inaczej. Według niego taki czyn jest bezporównania więcej wolnym, aniżeli każdy inny: rozum bowiem poznaje lepiej, a wola — „chce" mocniej.

---

[1]) Odróżniamy w akcie wiary sposób poznania od pobudki, treści i pochodzenia. Te trzy ostatnie elementa są nadnaturalne.

Jeżeli się mówi, że uprzednie rozważanie, zastanowienie się jest koniecznym warunkiem czynu moralnego, to nie chodzi tutaj naturalnie o rozważanie, jako o rozważanie. W genezie czynności moralnej rozważanie ma na celu usunąć wątpliwości i dać nam sąd jasny o przedmiocie deliberacji. Gdy zaś ktoś nie ma wątpliwości, to naturalnie jego rozważanie sprowadza się do oczywistości, która jest dokładniejszem poznaniem niż każde inne. Wolna wola aniołów i Boga jest doskonalsza, a przecież ani aniołowie, ani Bóg nigdy nie rozważają, bo intuicyjnie widzą.

Otóż natchnienie Ducha Św. daje nam światło co do naszego działania bezporównania większe i oczywistsze, a więc pewniejsze, aniżeli poznanie, zdobyte naszem własnem rozumowaniem. A to jest również przyczyną, pomiędzy innemi, które obecnie pomijamy, doskonalszego działania wówczas naszej wolnej woli, lepszego jej „chcenia", stosownie do zasady: im doskonalszy jest umysł, tem doskonalszą jest wolność.

Dary Ducha Św. są nam dane jednocześnie z łaską poświęcającą. Mając bowiem za zadanie uczynić nas podatnymi na Działanie Ducha Św. muszą naturalnie znajdować się w duszy naszej od chwili, gdy Trójca Przenajświętsza uczyni z niej przybytek, w którym ma działać. Dusze więc dzieci ochrzczonych są już niemi wzbogacone. Stąd też nic dziwnego, że już nawet w latach dziecięcych mogą być wykonane czyny moralne prawdziwie doskonałe. To nam potwierdza hagjografja. Św. Teresa od Dzieciątka Jezus już od piątego roku życia postanowiła służyć Panu Bogu, a św. Róża z Limy w tym samym wieku uczyniła ślub czystości.

Cztery dary Ducha Św., to jest mądrość, rozum, rada i umiejętność odnoszą się do rozumu, udoskonalając jego sprawność. Pobożność — do woli, a męstwo i bojaźń Boża do naszych władz wykonawczych, jako mogących brać udział pewien w działaniu woli. Można również powiedzieć, że dar pobożności udoskonala naszą wolę w wypełnianiu naszych obowiązków względem Boga, dar męstwa — pomaga wypełniać obowiązki w niebezpieczeństwie, a wreszcie, dar bojaźni Bożej — pozwala nam pójść doskonalej za natchnieniem

Bożem pomimo sprzeciwu niekarnych pożądań naszej niższej natury *(passiones)*.

Ponieważ dary Ducha Św.: mądrość, rozum i umiejętność odgrywają pierwszorzędną rolę w modlitwie kontemplacyjnej, o której będzie mowa później, przeto zatrzymamy się nad niemi dłużej.

Dar rozumu usprawnia nasz umysł do przyjęcia światła specjalnego, danego nam przez Boga w celu głębszego przeniknięcia prawd nadprzyrodzonych, jakoteż rzeczy, związanych z niemi. Staje się to albo przez lepsze poznanie prawd drugorzędnych, odnoszących się do wiary, albo przez zrozumienie jasne, że prawdy nadprzyrodzone nie mają nic w sobie sprzecznego i że zarzuty, przeciwko nim wymierzone, są naprawdę błahe.

Gdy ten dar dojdzie do swego rozwoju, to przed duszą ukazują się wtedy w całej pełni i wzniosłość prawd wiary i ich wspaniała harmonja. Św. Teresa, reformatorka zakonu karmelitańskiego, mówiła, że za każde słowo *Credo* oddałaby życie. Dar rozumu udoskonala w szczególny sposób naszą wiarę.

Jeszcze wspanialszym darem jest dar mądrości. On daje nam dokładniejsze poznanie Boga, rzeczy bożych; uczy oceniać rzeczy stworzone według ich Pierwszej Przyczyny i Ostatecznego Celu i co najważniejsze, wytwarza w duszy naszej upodobanie, smak do prawd nadprzyrodzonych. Dusza wtedy nietylko wie, ale prawie czuje, że „dobry jest Pan". Ona już jest doświadczalnie poniekąd przekonana o tem, do czego zachęca nas Psalmista: „Próbujcie i patrzcie, ponieważ słodkim jest Pan". Przez inklinację do rzeczy Bożych dar mądrości czyni naszą miłość Boga szlachetniejszą, większą i wytwarza w nas sąd słuszniejszy o sprawach nadprzyrodzonych. Miłość bowiem też jest pewnego rodzaju poznaniem. Ona to pod wpływem daru mądrości sprawia, że święci doskonale rozumieją słowa św. Pawła: „mnie żyć jest Chrystus, a umrzeć — zysk".

Wreszcie, dar umiejętności. Mądrość i umiejętność mają dużo wspólnego z sobą. Jeden i drugi dar bowiem ułatwiają nam poznanie i ocenę słuszną Boga i stworzeń. Różnią się jednak tem, że dar mądrości działa wtedy,

gdy Duch Św. daje nam poznać wartość stworzeń przez głębszą znajomość i ukochanie Boga. Gdy zaś Duch Św. kieruje nas do znajomości Boga przez poznanie stworzeń, to wtedy dar umiejętności jest czynny. On to wykazuje nam jasno całą próżność i nicość stworzeń. On przyczynia się do umiarkowanego używania rzeczy ziemskich. On skłania nas do umartwienia, do umiłowania krzyżów, do żalu doskonałego za grzechy, który tak podziwiamy u świętych. Idąc za św. Tomaszem, należy powiedzieć, że dar umiejętności usprawnia nas do czynienia lepszych, doskonalszych aktów nadziei nadprzyrodzonej, gdyż wykazuje nam nicość nadziei pokładanej w stworzeniach znikomych. To nam ilustrują słowa św. Pawła: „Owszem, poczytam wszystko za szkodę dla wysokiego poznania Jezusa Chrystusa Pana mego, dla którego wszystko postradałem i mam sobie za gnój, abym Chrystusa zyskał". (Fil. III, 8).

Dary Ducha Św. mogą się rozwijać i, jak zgodnie twierdzą wszyscy teolodzy, ich rozwój jest wprost proporcjonalny do rozwoju życia wewnętrznego. Ściślej mówiąc, działalność, rozkwit życia Bożego w duszach naszych są uzależnione od rozwoju Darów Ducha Św.

Jak rozumieć mamy rozwój darów Ducha Św.? Zadaniem siedmiu darów jest uczynić nas podatnymi na specjalne działanie Ducha Św. w nas. Otóż, gdy dusza stanie się więcej podatną, posłuszną, mówimy wtedy, że dary Ducha Św. wzrosły, rozwinęły się. Słuchacz jest więcej podatnym na wpływ profesora, czyli więcej korzysta z jego wykładów, gdy jest lepiej przygotowanym, t. zn. gdy mniejsza jest różnica pomiędzy wiedzą profesora i jego i wreszcie, gdy większe czuje zamiłowanie do przedmiotu wykładanego. Taki sam stosunek mniej więcej zachodzi pomiędzy duszą i działaniem Ducha Św. Im dusza jest więcej zbliżona do Boga, czyli im więcej ma łaski poświęcającej, i im większą ma skłonność do tych dobrych uczynków, do których skłania ją specjalne Boże natchnienie, to tem więcej jest podatną do postępowania pod kierunkiem Ducha Św.

Stąd możemy odrazu wyciągnąć wniosek, że to wpływa na rozwój darów Ducha Św., co nam może pomnożyć łaskę

poświęcającą i dać łatwość w wykonywaniu aktów właściwych tym darom.

A więc, jeżeli chodzi o powiększenie łaski poświęcającej, to na pierwszem miejscu należy wymienić Sakramenta św., a wśród nich zaznaczyć sakrament bierzmowania, który w sposób szczególny czyni nas zdolnymi do posłuszeństwa Duchowi Św., naszemu wodzowi w walce duchowej.

Następnie, akty cnót nadprzyrodzonych i samych darów mogą nam wyprosić u Boga wzrost łaski poświęcającej, a nawet zasłużyć na nie.

Jeżeli zaś chodzi o łatwość wykonywania czynów właściwych darom Ducha Św., to ona zależy od wyrobienia w nas odpowiednich cnót przyrodzonych, nabytych. Te bowiem cnoty usuwają przeszkody naturalne, utrudniające funkcjonowanie darów Ducha Św. To jest też przyczyną i tłumaczy nam zarazem fakt, często spotykany w życiu świętych, że niektóre uczynki doskonałe wymagają więcej wysiłku, a inne mniej, chociaż rozwój wszystkich darów jest równomierny, bo uzależniony od stopnia łaski poświęcającej.

Obecnie pisze się bardzo dużo i dysputuje gorąco w różnych czasopismach religijnych na temat powołania do modlitwy kontemplacyjnej nadprzyrodzonej, a może za mało zwraca się uwagi, pomimo wszystko, na tę zależność pośrednią, ale pewną działania darów Ducha Św. od cnót przyrodzonych. Kontemplacja nadnaturalna jest przejawem działalności darów mądrości, umiejętności i rozumu. Otóż ta działalność będzie tem więcej wyraźna i silna, gdy we władzach naszych naturalnych, biorących tutaj udział, a więc w rozumie i woli, będzie mniej przeszkód naturalnych.

Cnoty naturalne, ułatwiające nam wykonywanie czynów właściwych darom Ducha Św., zdobywać możemy przez często powtarzane uczynki naturalne, jak również przez akty wszystkich cnót nadnaturalnych, a szczególnie darów Ducha Św. Działanie cnót wlanych i darów Ducha Św. pociąga za sobą nieodzownie funkcjonowanie naszych władz przyrodzonych. Jeżeli ono będzie powtarzać się często, to

nic dziwnego, że będzie wpływać na wytworzenie się pewnych sprawności przyrodzonych.

Czy dary Ducha Św.. mogą się zmniejszać w nas? Grzech ciężki usuwa je zupełnie z duszy naszej. Grzech powszedni zaś i stałe opieranie się natchnieniom Ducha Św., chociaż nie zmniejsza wprost, to jednak wytwarza we władzach naszych naturalnych złe nałogi, utrudniające działanie darów, czyli zmniejsza, ale pośrednio tylko.

(Dokończenie nastąpi)

Ks. Dr. Eugenjusz Kulesza.

Madonna Wieluńska.

Chociaż dotychczas niema inwentaryzacji zabytków sztuki, to jednak dzięki niestrudzonej, pełnej poświęcenia i w bardzo ciężkich warunkach prowadzonej pracy naszych uczonych, dzieje rzeźby gotyckiej na polskiej ziemi zarysowują się już z roku na rok coraz to wyraźniej. Ale obraz, na który złożyłaby się wyłącznie twórczość naszych kamieniarzy i snycerzy, nie byłby całkowity, gdyby w nim zabrakło produkcji złotniczej na polu rzeźby. Niemieccy historycy sztuki, którzy w ostatnich czasach zwrócili baczną uwagę na przejawy artystyczne w tym dziale złotnictwa, doszli już do interesujących wyników. Okazało się, że figuralna rzeźba złotnicza nie tylko szła w parze ze stylistyczną ewolucją rzeźby kamiennej i snycerstwa, ale że ją nawet niekiedy wyprzedzała. Dziś wiadomo, że w Niemczech styl monumentalny pojawił się o jakie pół wieku wcześniej w rzeźbie złotniczej, niż w kamiennej.[1]) Zanim w drugiej ćwierci XIII w. portale niemieckich kościołów wczesnogotyckich przyozdobiły się w swoich ościeżach posągami świętych — w posążkach na bokach romańskich skrzyń relikwjarzowych istniały już w drugiej połowie XII w. znamiona stylu monumentalnego.[2]) Należy więc także zbadać znajdujące się w Polsce zabytki rzeźby złotniczej, na które dotychczas zbyt

[1]) E. Redslob, *Deutsche Goldschmiedeplastik*. München 1922. p. 8.

[2]) Cf. antependjum z drugiej połowy XII w. w Groszcomburg, G. Pazaurek, *Alte Goldschmiedearbeiten aus schwäbischen Kirchenschätzen*. Leipzig 1912. tabl. II—III; relikwjarz Trzech Króli z tegoż czasu w katedrze kolońskiej, E. Redslob, o. c. tabl. IX—X; relikwjarz św. Godeharda z XII w. w katedrze w Hildesheim, E. Redslob, o. c. tabl. VII.

mało zwracano uwagi, jak przepyszne popiersie relikwjarzowe św. Zygmunta z r. 1370, darowane katedrze płockiej przez Kazimierza Wielkiego, popiersie św. Marji Magdaleny w farze w Stopnicy, również z r. 1370 i z daru tegoż króla, relikwjarz na głowę św. Florjana z XV w. i relikwjarz na głowę św. Stanisława z r. 1504, obydwa w katedrze krakowskiej, że pominę już inne gotyckie, a także i późniejsze tego rodzaju dzieła. Niewielki to materjał i niema nadziei, by się bardzo powiększył, naogół bowiem cenniejsze zabytki figuralnej plastyki złotniczej są nam już znane, niewątpliwie jednak historyk sztuki wydobędzie jeszcze z ukrycia tu i ówdzie godne uwzględnienia okazy, a czego świeżym przykładem jest odkrycie posągu św. Stanisława z pierwszych lat XVI w. w kościele oo. paulinów na Skałce w Krakowie.[1]) Niebawem po wydaniu pracy, poświęconej wspomnianemu zabytkowi, natrafiłem na drugie dzieło złotnicze, niewiele od niego późniejsze, a mianowicie na srebrny posążek Madonny z Dzieciątkiem w kościele parafjalnym w Wieluniu.

Madonna wieluńska jest posążkiem wykutym z kilku sztuk srebrnej blachy. Wysokość statuetki wraz z postumentem, wykonanym tą samą techniką, wynosi 423 mm. Madonna, ubrana w suknię przepasaną w pasie, a pod szyją wyciętą w półkole, i w płaszcz spięty na piersiach agrafą z dużym, lekko wypukłym, na brzegach fasetowanym almandynem, trzyma na lewej ręce Dzieciątko, które prawą rączką błogosławi, w lewej zaś ma „świat". Matka Boska miała w prawej ręce berełko, jak to widać po układzie palców. Rozpuszczone włosy Marji spływają w długich lokach na plecy aż prawie do połowy postaci; jeden lok opada na piersi. Na głowie przeźroczysta korona, której motywem są skręcone, asymetrycznie rozłożone łodygi, tworzące wzór skomplikowany. Stylizacja łodyg tak daleko odbiega od natury, że wzór korony można już bezmała zaliczyć do wzorów abstrakcyjnych. Obręcz korony, ujęta we dwa, pionowo prążkowane wałeczki, jest gładka. Na niej lśnią kamienie:

[1]) J. Pagaczewski, *Posąg srebrny św. Stanisława w kościele oo. paulinów na Skałce w Krakowie.* Kraków 1927.

Fot. A. Bochnak.

MADONNA WIELUŃSKA.

almandyn, turkus, dwa ametysty, trzy szafiry i dwa topazy. Szafiry i topazy z fasetowanemi brzegami są płasko szlifowane, inne kamienie mają szlif wypukły (cabochon). Kaszty ich są pierwotne. Korona spoczywa na wałku z cienkiej, skręconej tkaniny, by głowy nie uciskała.

Postument posążku ma rzut nieumiarowego, symetrycznego sześcioboku. Składa się z cokołu, trzonu oraz zamykającego go od góry gzymsu. Profile cokołu i gzymsu są bogate, późno-gotyckie. Całość spoczywa na sześciu kulkach, przymocowanych do narożników sześcioboku. Uskrzydlone główki aniołków tworzą przejście od kulek do cokołu postumentu. W bokach postumentu mieszczą się półkuliste wgłębienia w liczbie sześciu, służące do osadzenia puszek na relikwje. Tylko trzy z nich wypełnione są puszkami z relikwjami. Największa puszka przypada na przednią ścianę postumentu. Ta otoczona jest sznureczkiem, podobnie jak jedna z puszek bocznych. Brzegów puszek czepiają się zeschłe łodygi, stylizowane podobnie jak łodygi korony. Puszki zawierają relikwje św. Barbary i św. Józefa. [1]) Oszklenie puszek bocznych jest nowsze (fasetowane szybki przypominają szkła kieszonkowych zegarków), starą natomiast jest szybka puszki środkowej, lekko wypukła, bez brzegu fasetowanego. Pod puszkami, na cokole postumentu, wyryto banderole bez napisów; tylko na środkowej widnieje data 1510. Z wyjątkiem wspomnianej daty, niema na posążku żadnych napisów, herbów, gmerków ani znaczków złotniczych.

Do ożywienia posążku przyczynia się pozłota w ogniu, zastosowana zresztą bardzo oględnie. Widzimy ją na włosach Madonny i Dzieciątka, koronie, gładkich szlakach sukni i płaszcza, kuli symbolizującej świat w ręce Dzieciątka, na trzewiczku Madonny, wysuwającym się z pod płaszcza, wreszcie na niektórych częściach cokołu. Pozłota jest pierwotna. Srebro pokryło się — jak to zazwyczaj bywa — nierówną i niełądną patyną.

Figurka zachowała się naogół dobrze. Brak tylko tylnej części korony, berełka w ręce Madonny, nimbu koło głowy Dzieciątka (są ślady, że był), krzyżyka na „świecie", jednego

[1]) Podług inwentarza kościoła z roku 1811.

kamyka na obręczy korony i klejnociku na pasku Madonny, jak o tem świadczy pozostały po nim otworek. Z sześciu pierwotnych kulek, tworzących nóżki postumentu, odpadły dwie. Zastąpiono je mosiężnemi, posrebrzanemi kulkami. Tym nowym kulkom brak połączenia z cokołem postumentu zapomocą uskrzydlonych główek aniołków. Cokół postumentu zagięty jest z przodu wgórę, a gzyms wdół.

Znaczenie naukowe zabytku wieluńskiego w dużej mierze podnosi okoliczność, że jest datowany. Madonna wieluńska, jako niewątpliwie wiążąca się z ówczesnem snycerstwem i od niego zależna, może w przyszłości dopomóc do ustalenia chronologji rzeźb drewnianych z przełomu gotyku i renesansu. Jak dalece plastyka złotnicza wiązała się ze snycerstwem, tego dowodem posążki, rzeźbione z drzewa i pokryte srebrną lub złotą blachą. Taką jest np. romańska Madonna na tronie w Essen,[1]) Madonna z XIII w. w Muzeum Diecezjalnem w Paderbornie,[2]) a nawet jeszcze gotycka Madonna na tronie, z początku XV w., w skarbcu katedralnym w Osnabrück.[3]) By nie mieć wątpliwości co do oddziaływania snycerstwa na późno-gotycką rzeźbę złotniczą, wystarczy spojrzeć na loki Madonny wieluńskiej, opracowane podobnie jak w tylu rzeźbach drewnianych z tego czasu.

W trzechkrotnem załamaniu osi figury przejawia się dążność do ożywienia postaci. Nieco pochylona Marja zdaje się iść ku wiernym z ołtarza, na którym relikwjarz ten musiał mieć niegdyś stałe miejsce. Wprawdzie Marja wyobrażona jest jako królowa w koronie na głowie i z berłem w ręce, Dzieciątko zaś trzyma w lewej rączce „świat", a prawą błogosławi, to jednak mimo tego hieratycznego ujęcia tematu, mimo braku rodzajowości oraz relacyj między matką a dzieckiem, jest w tem dziele pewna swoboda, życie i odczucie natury. Główka młodziutkiej Madonny, o nieznacznym owalu, drobnych, regularnych rysach, ma

[1]) E. Redslob, *Deutsche Goldschmiedeplastik.* München 1922. tabl. XXVI, pp. 14, 35, datuje ją na czas około r. 1150. O. v. Falke w G. Lehnerta *Illustrierte Geschichte des Kunstgewerbes I.* Berlin. pp. 238—239, fig. 193, wyznacza datę jej powstania na czas około 1050 r.

[2]) E. Redslob, o. c. pp. 35—36.

[3]) Ibidem, tabl. XXVII, pp. 14, 36.

dużo wdzięku. Młoda to matka, która swój skarb najdroższy niesie ostrożnie na ręku, pragnąc go wszystkim pokazać i poszczycić się nim. Tak realna, po ziemsku pojęta matka, nie zaś królowa niebios, budzi zaufanie i pociąga ku sobie. Korona i berło są tu już tylko zewnętrznemi, tradycją uświęconemi znakami jej królewskiej godności. Przepaść dzieli tę Marję od uroczyście sztywnych Madonn romańskich o surowem spojrzeniu, jak i od wytwornych, dworskich dam w rodzaju Złotej Madonny w Amiens. Taką żywą, intymną Marję-Matkę, taką pełną wdzięku mieszczaneczkę, jak wieluńska, mogły wydać tylko czasy, w których religja zaapelowała do uczucia, a nie do rozumu, i w których dzięki poszanowaniu tradycyj i związków krwi, zakwitło życie rodzinne, co zwłaszcza dotyczy wzbogaconego i na straży tych tradycyj stojącego mieszczaństwa. Madonna wieluńska jest już wyrazem innego ducha. Pochodzi ona z 1510 r., więc z czasu, w którym dawniejszy pogląd na świat uległ już zasadniczej zmianie.

Z nastaniem chrześcijaństwa zmienia się stosunek ludzkości do doczesnego, przez starożytnych tak bardzo cenionego świata. Duch ludzki, gardząc znikomym bytem doczesnym, zwraca się do trwałych, wiecznych wartości, których na ziemi znaleźć nie mógł. Sztuka wieków średnich, starochrześcijańska, romańska i gotycka — ta ostatnia nawet już nie w całej swej rozciągłości — jako wyraz duchowego poglądu na świat, płynie z nadziemskich założeń. Z natury bierze ona indywidualnie tylko tyle, ile koniecznie potrzebuje do unaocznienia nadziemskich, przez siebie formami plastycznemi wyrażanych idei. Sztuka średniowieczna nie dąży do wiernego odtwarzania natury, to też wartości jej nie można mierzyć zgodnością z naturą. Chcąc zrozumieć i należycie ocenić sztukę tych czasów, trzeba odrzucić „metr naturalistyczny", jak również wszelkie przez antyk i renesans przekazane nam kryterja prawidłowości naturalistycznej, któremi ją długo, niewłaściwie i nieraz z krzywdą dla niej mierzono, a natomiast głębiej wniknąć w nadziemski świat idei, który ona swoistemi formami wyraża.[1]) Z powyższych

[1]) Cf. M. Dvorzák, *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte*. München 1924. passim.

Fot. A. Bochnak.

MADONNA WIELUŃSKA.

założeń płynie idealizm rzeźby wczesnogotyckiej — takich posągów w królewskim portalu katedry w Chartres z XII w., lub nawet późniejszych, w Reims czy Amiens z XIII w., z których nadziemski, pełen tajemnic świat, przeziera poprzez kształty już nieco więcej do natury zbliżone. Taką jest jeszcze Złota Madonna w Amiens z XIII w., będąca wyrazem nie tylko gorącej w epoce gotyku czci Marji, ale zarazem rycerskiego kultu kobiety, którą poezja trubadurów i minnesengerów wyniosła na wyżyny ideału. Tego ideału kobiecego odblaskiem będą wątłe, uduchowione Madonny mistrzów kolońskich z XIV w., Dantejska *donna angelicata,* a nawet jeszcze Madonny Lochnera († 1452) i współczesnego mu Fra Angelica da Fiesole († 1455). Podniosły idealizm rzeźby i malarstwa jakże godzi się z duchem architektury ówczesnej, która, jak nigdy przedtem i nigdy potem, zdołała pokonać opór materji i wznieść się do nieba, jakże godzi się z idealnem zamknięciem przestrzeni witrażami, temi oknami na świat nadziemski, z ostremi łukami sklepień, których tylko słabe zarysy w zawrotnej wysokości dostrzec można. Tajemniczość gotyckich wnętrz, nieprzeparty ich czar, porywa dusze modlących się i jednoczy je z Bogiem. Tylko mistycyzm i głęboka wiara mogły wydać tak bardzo uduchowioną i do głębi wzruszającą sztukę. Dopiero w połowie XV w. i nie bez wpływu objektywnego naturalizmu, polegającego na dokładnem, wiernem odtwarzaniu przyrody, a który o pół wieku wcześniej, niż gdzieindziej, wystąpił w Niderlandach, styl idealny w sztuce północnej zamiera. Od tej pory sztuka zbliża się coraz więcej do natury i do życia codziennego, staje się bardziej ludzką, by wreszcie zejść na ziemię, gdy duch ludzki, odwróciwszy się od świata nadziemskiego, dobra doczesne znowu wysoko cenić zacznie. Do tego przyjść musiało, bo piękno przyrody, blask słońca, błękit nieba, zieleń lasów i barwność łąk kwiecistych, rozkosze zmysłowe, które życie daje, słowem wszystko, czem świat doczesny łudzi i nęci człowieka, było zbyt silne, by wreszcie nie obudzić w nim znowu radości życia. Ten nowy pogląd na świat skrystalizował się najwcześniej i najwyraźniej we Włoszech. Włoska, na nim oparta sztuka, zaczęła przedostawać się na Północ w ostatnich latach XV i pierw-

szych XVI w. Renesans włoski polegał na zwrocie do przyrody i życia codziennego, a nadto był refleksem grecko-rzymskiej kultury i sztuki. Pierwszy z tych dwóch pierwiastków nie był już, jak wiemy, obcym Północy, drugi przyłączył się doń dopiero na przełomie XV i XVI w. Wtedy sztuka północna przejęła z Włoch estetyczną prawidłowość, zdobytą tam nie tylko obserwacją natury, lecz także wniknięciem w sztukę grecko-rzymską.

Na przełomie tych dwóch wielkich światów, gotyku i renesansu, stoi Madonna wieluńska. W całym posągu niema jeszcze ani jednego renesansowego ornamentu i motywu, niema ze sztuki rzymskiej, poprzez włoską, przejętych sznurów pereł, liści akantu, delfinów lub nagich, rozbawionych puttów. Kształt korony jest typowy dla kończącego się gotyku, rozmiłowanego w bogactwie linij, ich niepokoju i skomplikowaniu. Trzechkrotne złamanie osi posągu odnieść trzeba do gotyku. Nasz złotnik, jak to najczęściej bywa na schyłku średniowiecza, przywiązując dużą wagę do efektów draperji, lubuje się w jej obfitych fałdach i gubi w nich anatomiczną budowę postaci, zresztą chwiejną i niezbyt jasną. Płaszcz Madonny układa się w mnóstwo fałdów i fałdzików, tworzących liczne zagłębienia i wypukłości. Cienie kładą się w zagłębieniach, światło igra na grzbietach fałdów. W tej grze światłocienia, jak i w zarzuceniu obficie sfałdowanej poły płaszcza na rękę Madonny, znać świadomą dążność do ożywienia powierzchni i do malowniczości, tak znamiennej dla rzeźby kończącego się gotyku. W układzie draperji niema jeszcze przestrzeganej przez renesans jasności i prawidłowej statyki, jak niema prawidłowej dynamiki pozy, zdobytej w epoce reuesansu pod włoskiem niebem na podstawie ścisłej obserwacji natury. Dynamika pozy ogranicza się tu do trzechkrotnrgo złamania osi figury. Najwięcej renesansowem jest miłe, pulchne Dzieciątko, zbudowane prawidłowo i wymodelowane nie bez poczucia natury. W rękach Madonny, o długich, cienkich palcach, przejawia się jeszcze gotyckie poczucie formy. Trzewiczki już nie są tak spiczaste jak we wcześniejszym gotyku; lekkie zaokrąglenie zbliża je do zasadniczego kształtu obuwia renesansowego. Krój cyfr daty 1510, układ wstęg wyrytych na cokole pod pusz-

kami, jak wreszcie poligonalna forma postumentu i uskrzydlone główki aniołków na jego kulkach, są późno-gotyckie.

Analiza stylistyczna wykazała więc, że zabytek wieluński, mimo daty 1510, w gruncie rzeczy należy jeszcze do gotyckiego świata form. Lekkie tchnienie renesansu przejawia się, jak to już zresztą nadmieniłem, tylko w opracowaniu aktu Dzieciątka, nieznacznem zaokrągleniu trzewiczka i w mniejszej wysmukłości Madonny, w porównaniu z wcześniejszemi jej posążkami. Gotycki naogół charakter tego zabytku nie może zadziwiać, wiadomo bowiem, że w złotnictwie, nie tylko naszem, ale i niemieckiem, tradycje gotyckie żyją bardzo długo, nawet jeszcze w pierwszej połowie XVII w.

Oprócz lakonicznej wzmianki w inwentarzu kościoła parafjalnego w Wieluniu z r. 1811, która brzmi: *Osobka Matki Boskiey dęta srebrna z Relikwią S. Barbary i S. Józefa funtów 3*, niema o tym zabytku żadnych źródłowych wiadomości. Na pytanie, gdzie wykonano Madonnę wieluńską i jaki ją wykuł złotnik, nie można w dzisiejszym stanie wiedzy dać stanowczej odpowiedzi. Zbyt jeszcze mało znamy dzieje naszego złotnictwa, w Polsce niema też z tego czasu podobnego zabytku, który pod tym względem mógłby nam przyjść z pomocą. Prawie współczesny, przypuszczalnie z lat 1505—1506 pochodzący, srebrny posąg św. Stanisława w skarbcu kościoła oo. paulinów na Skałce w Krakowie,[1]) który dotychczas był jedynem znanem tego rodzaju dziełem, różni się od Madonny wieluńskiej. Najwięcej jeszcze zbliżony jest postument, o kształcie zresztą w tym czasie bardzo rozpowszechnionym. Twórca posągu św. Stanisława, a był nim przypuszczalnie Stanisław Stwosz, złotnik i snycerz, syn Wita,[2]) miał technikę o wiele dalej posuniętą. Widać to po subtelnym, szczegółowym modelunku twarzy oraz umiejętności odtworzenia licznych i skomplikowanych fałdów kapy w ten sposób, że ich grzbiety są znacznie węższe, aniżeli fałdów płaszcza Madonny. Złotnik krakowski kuje nie tylko wprawniej, ale, przy braku manjery, wykazuje

---

[1]) J. Pagaczewski, *Posąg srebrny św. Stanisława w kościele oo. paulinów na Skałce w Krakowie*. Kraków 1927. p. 45.

[2]) Ibidem, p. 46.

Fot. A. Bochnak.

MADONNA WIELUŃSKA.

pewniejsze — z naturalistycznego punktu widzenia — opanowanie formy. Wystarczy porównać indywidualne, pewnie narysowane i wymodelowane ręce św. Stanisława, ze schematycznemi, ogólnikowo modelowanemi rękami Madonny, w opracowaniu których przejawia się manjera, by nie móc oprzeć się myśli, że takie same ręce musiały mieć wszystkie kobiece postacie, wykute przez tego złotnika. To samo dotyczy schematycznych, szablonowych włosów Matki Boskiej. Jakkolwiek twórca Madonny wieluńskiej nie wznosi się do tych wyżyn artyzmu i techniki, na jakich stanął złotnik krakowski, to jednak posążek ten jest dziełem szlachetnem, które na punkcie wartości artystycznej nie ustępuje współczesnym niemieckim tego rodzaju statuetkom. O ile posąg św. Stanisława na Skałce mieści się zupełnie w rzeźbie krakowskiej, która na całej linji uległa wpływowi potężnej indywidualności Wita Stwosza, a co także dotyczy ówczesnego złotnictwa, bo i ono od tego przemożnego wpływu ustrzec się nie zdołało, czego dowodem choćby tylko relikwjarz na głowę św. Stanisława z 1504 r. w katedrze krakowskiej, lub grawirunki na stopie pacyfikału w kościele św. Florjana na Kleparzu, to dla Madonny wieluńskiej przyjdzie szukać innego środowiska. Krakowskiem podłożem artystycznem stylu jej wytłumaczyć się nie da. Delikatna główka młodziutkiej Madonny wieluńskiej przy całym realizmie ma dużo wdzięku i uroku świeżości. Realizm jej jest daleki od realizmu Madonn Stwoszowskich, a w bogatym i efektownym układzie fałdów draperji, tutaj także dużą rolę odgrywającej, nie natrafiamy nawet na słabe reminiscencje stylu, tak charakterystycznego dla rzeźb tego mistrza. Uzyskaliśmy więc tylko negatywny rezultat, że twórcy wieluńskiego posążku nie można szukać wśród krakowskich złotników, ani krakowskich snycerzy, gdybyśmy nawet chcieli przyjąć, że złotnik wykuł go podług modelu, dostarczonego mu przez snycerza. Jeżeli więc nie Kraków, to jakież środowisko mogłoby być brane pod uwagę? Niema żadnych danych, by w Wieluniu istniał na początku XVI w. jakiś większy warsztat złotniczy. W Poznaniu złotnictwo stało wysoko, ale zachowane zabytki nie upoważniają do związania Madonny wieluńskiej ze złotnictwem tamtejszem. Naj-

bliższe Wielunia środowisko artystyczne, silne i żywotne, to Wrocław. Niestety, nie tylko złotnictwo, ale nawet i snycerstwo śląskie z przełomu XV i XVI w. nie zostało dotychczas należycie opublikowane i opracowane, to też brak nam materjału porównawczego. Może zapowiedziana wielka publikacja śląskiej sztuki średniowiecznej, wiążąca się z wystawą, urządzoną we Wrocławiu w 1926 r., rzuci światło na pochodzenie posążku wieluńskiego. Wrocław oddziaływał w tym czasie na zachodnią Polskę, jak naodwrót Kraków promieniował na Śląsk, ale ta osmoza nie została dotychczas ani z polskiej ani z niemieckiej strony bliżej wyjaśniona. Na tle tych wzajemnych artystycznych i handlowych stosunków tem łatwiejszym do przyjęcia jest eksport dzieł sztuki z Wrocławia do Polski zachodniej.

Posążek wieluński był od samego początku relikwjarzem, jak o tem świadczą owe półkuliste wgłębienia na bokach postumentu, służące na pomieszczenie puszek z relikwjami. Widać z tego zarazem, że posąg św. Stanisława na Skałce, zgodnie z mojem twierdzeniem, wyrażonem w dotyczącej pracy, nie był pierwotnie relikwjarzem, lecz samoistnym, dewocyjnym posążkiem, jednym z tych, które ustawiano na ołtarzach ku ich ozdobie i jako wyraz czci jakiegoś miejscowego świętego. Ścianka trzonu postumentu, do której śrubami przytwierdzono brutalnie puszkę z partykułą palca św. Stanisława, jest gładka, bez wgłębienia, a co więcej, pokryta rytym maswerkiem, który puszka z relikwją prawie w całości zasłania. W dodatku puszka ta, z powodu swoich nieproporcjonalnie wielkich rozmiarów, zachodzi na cokół i gzyms postumentu.[1]) Puszka na przedniej ścianie postumentu Madonny wieluńskiej, większa niż dwie sąsiednie, robi na pierwszy rzut oka wrażenie tak samo nieproporcjonalnie wielkiej, powodem tego jest jednak silne zagięcie górnego gzymsu postumentu ku dołowi, a cokołu ku górze, skutkiem czego przeznaczone dla niej pole znacznie się skróciło.

Brak herbów, względnie gmerków mieszczańskich na

---

[1]) J. Pagaczewski, *Posąg srebrny św. Stanisława w kościele oo. paulinów na Skałce w Krakowie.* Kraków 1927. pp. 14—15.

tym posążku, oraz napisów na banderolach, wijących się na cokole postumentu, a zwłaszcza istnienie zapasowych wgłębień na puszki z relikwjami, pozwalają domyślać się, że statuetka wieluńska nie powstała na specjalne zamówienie, ale że nieznany nam bliżej złotnik wykuł ją z myślą o sprzedaniu nadarzającemu się nabywcy. Widocznie dzieła takie miały zbyt zapewniony, a warsztaty złotnicze robiły ich dużo na handel, co w pewnej mierze tłumaczyłoby szablonowe nieraz wykonanie tych posążków. Puste wgłębienia można było dowolnie wypełniać puszkami z relikwjami, a ofiarodawca figurki mógł swoje nazwisko wraz z dedykacją przekazać potomności na banderolach. Wszystko to wskazuje na pochodzenie Madonny wieluńskiej z jakiegoś większego i dużo produkującego warsztatu złotniczego.

Nóżki posągu wieluńskiego w kształcie kulek mogę również przytoczyć na dowód, że nie myliłem się, uważając srebrne jabłka za nie należące do posągu św. Stanisława od początku,[1]) albowiem rozmieszczone są anormalnie, nie zaś na narożnikach sześcioboku, jakby to w tym wypadku być powinno, a jak jest w zabytku wieluńskim. Relikwjarze figuralne, względnie samoistne figurki dewocyjne, które z poprzedniemi z formalnego punktu widzenia jedną tworzą rodzinę, stoją na aniołach, lwach, lwich łapach, albo na kulkach, będących najskromniejszym kształtem nóżek. Nigdy nie napotyka się nóżek w kształcie jabłek, które zresztą nie miałyby żadnego sensu.

Genezę relikwjarzy posążkowych, oraz podobnych, samoistnych figurek, Redslob próbuje wywieść ze skrzyń relikwjarzowych, jakie stworzyła epoka romańska, w której relikwjom wielką cześć oddawano. Relikwjarze tego typu zdobne były na bokach wypukło rzeźbionemi figurkami apostołów i różnych świętych. Wszystkie techniki zlotnicze składały się na tego rodzaju dzieła, kute ze złotej lub srebrnej blachy, ożywione filigranami, grawirunkami, emalją, niellem, oraz mnóstwem wielkich, wypukło szlifowanych kamieni, co wszystko razem tworzyło bardzo bogatą i barwną całość.

---

[1]) J. Pagaczewski, *Posąg srebrny św. Stanisława w kościele oo. paulinów na Skałce w Krakowie.* Kraków 1927. p. 13.

Fot. A. Bochnak.

MADONNA WIELUŃSKA.

Na ołtarzach, w mrocznych romańskich kościołach, do których światło przedostawało się z trudem przez małe, wąskie okna, kosztowne te skrzynie lśniły tajemniczym blaskiem. Z nastaniem gotyku skrzynie relikwjarzowe tracąc powoli dotychczasową barwność z powodu ograniczenia, względnie zupełnego usunięcia klejnotów i emalji, zaczęły upodabniać się do architektury kościołów. W miarę postępów realizmu figurom, stojącym w ostrołukowych niszach wzdłuż ścian skrzyni i traktowanym już prawie jako pełne rzeźby, zaczęto dawać poligonalne, coraz wyraźniejsze i wyższe cokoliki.[1]) Jako wymowny przykład przytoczę skrzynię św. Patroklusa z r. 1313, pochodzącą z Soest, a która obecnie znajduje się w Muzeum Przemysłu Artystycznego w Berlinie.[2]) Z biegiem czasu posążki odłączyły się od skrzyń i zaczęły żyć samodzielnie. Nie sądzę, by hipoteza Redsloba wyczerpywała rzecz bez reszty, albowiem trafiają się — aczkolwiek wyjątkowo — srebrne, samoistne posążki z epoki romańskiej. Są to prawie wyłącznie Madonny na tronie,[3]) których bodaj czy również nie możnaby uważać za introdukcję do gotyckich Madonn stojących. Największy rozkwit posążkowej plastyki złotniczej przypada dopiero na wiek XV, zwłaszcza na jego koniec, oraz na początek w. XVI. Później, w następstwie reformacji i przewagi świeckich pierwiastków w sztuce renesansu, ten dział złotnictwa zamiera, lecz nie na długo, bo już w epoce kontrreformacji, na przełomie XVI i XVII w., skarbce kościołów zaczynają znowu zapełniać się posążkami świętych, a w czasach baroku i rokoka z warsztatów złotniczych wyjdzie dużo dzieł tego rodzaju.

W Polsce znamy więc dotychczas tylko dwa srebrne, gotyckie posążki, św. Stanisława na Skałce i Madonny wieluńskiej, nie brak jednak wiadomości, że ten dział złotnictwa był u nas dobrze reprezentowany. Jak dalece zasobną w posążki świętych była choćby tylko katedra krakowska, mówi nam jej inwentarz z r. 1563.[4]) Wśród nich

[1]) E. Redslob, *Deutsche Goldschmiedeplastik*. München 1922. p. 15.

[2]) Ibidem, tabl. XIX.

[3]) Cf. cytat 1 na str. 149 niniejszej pracy.

[4]) Cf. J. Pagaczewski, *Posąg srebrny św. Stanisława w kościele oo. paulinów na Skałce w Krakowie*. Kraków 1927. pp. 18—19, cytat.

znajduje się także statua Madonny z Dzieciątkiem, na postumencie której umieszczone były w trzech miejscach relikwje różnych świętych.[1]) Siedm z tych posążków istniało jeszcze w 1763 r., a między niemi owa Madonna, której wysokość z piedestałem oznaczono w tymże roku na pół łokcia.[2]) Dziś katedra krakowska nie posiada żadnego samoistnego srebrnego posążku ani relikwjarza tego typu. Niema powodu sądzić, by wszystkie te posążki musiały być zagranicznego pochodzenia, skoro na przełomie XV i XVI wieku produkcja artystyczna — zwłaszcza w stolicy państwa, Krakowie — tak bardzo się wzmogła i na wysokim stanęła poziomie i skoro z tego czasu zachowało się dzieło do tej właśnie kategorji należące — przepyszny posąg św. Stanisława na Skałce, którego styl schodzi się zupełnie ze stylem ówczesnego snycerstwa krakowskiego.

Niestety, klęski, jakie kraj nasz w ciągu wieków nawiedziły, najazdy szwedzkie i różne wojenne kontrybucje, ogołociły skarbce kościołów polskich z wielu cennych dzieł złotniczych. To też rozbitki, które z tej powodzi ocalały, mają tem większą wartość i tem bardziej powinny być szanowane.

---

[1]) Cf. J. Pagaczewski. *Posąg srebrny św. Stanisława w kościele oo. paulinów na Skałce w Krakowie.* Kraków 1927. p. 18, cytat. statua secunda.

[2]) *Sprawozdania Komisji do badania Historji Sztuki w Polsce VII.* Kraków 1906. p. LXXXV.

Juljan Pagaczewski.

Hozjusz i Orzechowski w ostatnim roku Soboru Trydenckiego.

W drugiej połowie XVI stulecia nowe prądy religijne antykatolickie i antychrześcijańskie nawet, podbijają znaczną część szlachty polskiej i mieszczaństwo w większej części niemieckie. Polska staje się terenem namiętnych walk o władzę nad sumieniami i ściąga, dzięki panującej w niej wolności wyznaniowej, liczne zastępy prześladowanych w innych krajach wyznawców skrajnych idei religijnych i społecznych. Doktryny Lutra, Zwinglego, Kalwina, braci czeskich, anabaptystów, Stankara, antytrynitarzy znajdują zapalonych wielbicieli i szerzą zamęt w umysłach. Myśl religijna, pchnięta w kierunku przeciwkatolickim, nie spotykając mocnego oporu, schodzi na manowce, daremnie szukając wyjścia z koła błędnego sprzeczności i niekonsekwencyj. Huragan targa więzy, łączące wiernych z Kościołem Katolickim, sieje zwątpienie i niewiarę. W tym smutnym okresie chaosu religijnego coraz bardziej się wzmaga tęsknota za utraconym rajem jedności kościelnej nietylko w obozie prawowiernych katolików, lecz i wśród myślicieli, hołdujących nowym wierzeniom religijnym.

To uczucie głębokiego smutku i bólu na widok rozdarcia kościelnego znajduje dobitny i silny wyraz w dziełach teologicznych i politycznych tak odmiennych przedstawicieli ówczesnego życia kulturalnego, jakim byli Stanisław Hozjusz, Andrzej Frycz Modrzewski i Stanisław Orzechowski.

Hozjusz jest przekonany, iż prawda może być tylko jedna.[1]) Bóg nasz nie jest Bogiem rozdarcia i niesnasek,

[1]) Hosii. Confessio catholicae fidei christiana. Cap. 26. Opera omnia, Coloniae 1584, t. I, str. 52.

lecz pokoju i miłości. Kościół, jak sam Chrystus, nie może się dzielić. W tym „nieszczęsnym wieku" odszczepieńcy od Kościoła katolickiego wolą się nazywać ewangelikami, nie zaś chrześcijanami.

Wśród dostojników Kościoła katolickiego nie spotykamy nikogo, ktoby z takim zapałem, z niezłomną energją i wytrwałością, jak Hozjusz, walczył z herezją w obronie zagrożonej wiary i pobudzał zarówno króla, jak i biskupów, do wystąpień przeciwko wrogom Stolicy Apostolskiej. Podobnie jak wielu innych, uważał, że najlepszym środkiem do zatamowania zła będzie sobór powszechny, to też, gdy papież Paweł III zwołał w r. 1545 oczekiwany oddawna sobór do Trydentu, Hozjusz, kanonik krakowski, obstawał za udziałem przedstawicieli duchowieństwa polskiego w pracach soboru.[1])

Srożąca się wojna Karola V ze związkiem Szmalkaldzkim i wybuch epidemji w Trydencie wywołały w marcu r. 1547 przeniesienie soboru z Trydentu do Bolonji. Wieść ta przejęła smutkiem w Polsce wszystkich, pragnących odrodzenia i zwycięstwa katolicyzmu. Jako sekretarz królewski Hozjusz ułożył pismo do papieża, w którem dowodził, iż przeniesienie soboru jest niepożądanem i szkodliwem.[2]) Podobne pismo wystosował Hozjusz do papieża i w imieniu prymasa Dzierzgowskiego.[3])

We wrześniu 1549 r. papież ogłosił zawieszenie soboru w Bolonji. Prace soborowe wznowiono w Trydencie w 1551 r. przez następcę Pawła III — Juljusza III, dążącego w porozumieniu z cesarzem Karolem V do przywrócenia jedności kościelnej i reformy koncyljarnej. Niechętna atoli postawa Francji, której biskupi nie uzyskali pozwolenia królewskiego na udanie się do Trydentu, jak również nieprzejednane stanowisko posłów książąt i miast protestanckich, żądających na soborze uznania zwierzchnictwa soboru nad papieżem, tamowały normalny tok prac soboru i utrudniały wzajemne

[1]) Dr. Fr. Hipler et Dr. W. Zakrzewski. Hosii Epistolae I. Appendix 23, Acta historica... IV, str. 427.

[2]) 7 list. 1547 r. Hosii Epistolae. Acta Historica, t. IV, Cracoviae 1879, str. 245–247.

[3]) 20 paźdz. 1547 r. Ibid. str. 240–242.

porozumienie. Wybuch wojny w Niemczech w r. 1552 pociągnął za sobą odroczenie narad soboru.

Po śmierci papieża Juljusza III w r. 1555 i Marcelego II, który rządził Kościołem zaledwie kilkanaście dni, objął rządy nieugięty, prawy, ale surowy papież Paweł IV, który pragnął usunąć nadużycia w Kościele i odnowić życie religijne, lecz wolał sam przeprowadzić reformy niezbędne, nie zwołując soboru. Wszak sobór mógł wznowić tezę wyższości swojej nad papieżem! Pozatem reformę koncyljarną uniemożliwiała wojna, którą, w przymierzu z Francją, sojuszniczką odwiecznego wroga świata chrześcijańskiego — Turcji, prowadził Paweł IV z królem hiszpańskim, Filipem II.

Pomimo to wszystko zamierzał papież zwołać sobór powszechny, lecz tylko w Rzymie, by mieć możność osobiście brać udział w czynnościach soborowych. Pisze o tem w liście z 30 maja 1556 r. do Lippomana, nuncjusza papieskiego w Polsce, książę di Palliano, synowiec Pawła IV: „Życzeniem Ojca ś. jest, aby ten sobór zwał się Lateraneńskim i odbywał się w Rzymie, dla wielu przyczyn, o których w swoim czasie obszerniej napiszemy W. Przewielebności, lecz głównie dlatego, aby Ojciec ś., któremu niepodobna dla podeszłego wieku oddalić się z Rzymu, mógł się na nim znajdować, chcąc powagą swoją usunąć wszystkie niepotrzebne spory i wykrętarskie rozumowania, uspokoić wszczęte w Kościele niesnaski, tudzież zaprowadzić poprawę obyczajów w stanie duchownym i świeckim, której oba te stany tak bardzo potrzebują". [1]) O tem zawiadamia też Lippomani Hozjusza listem z Łowicza 3 sierpnia 1556 r. [2])

Wzrost protestantyzmu w Polsce wzbudzał słuszne obawy papieża. Biskupi polscy, niemal wszyscy, nie odznaczali się należytą gorliwością. Chlubny wyjątek stanowił Hozjusz, wyniesiony w r. 1549 na stolicę biskupią chełmińską, od r. 1551 biskup warmiński, który, jeszcze będąc biskupem chełmińskim, na synodzie piotrkowskim r. 1551 odegrał wybitną rolę i z polecenia zgromadzonych na nim w ciągu czterech

[1]) Relacye nuncyuszów apostolskich i innych osób o Polsce od roku 1548 do 1690. Tom I. Berlin—Poznań, 1864, str. 30—31.

[2]) Hosii Epistolae A. H. t. IX, str. 736—737. Por. też Ioannes Brandes, Proconsul Gedanensis, Hosio Augusti 7. Gedani. Ibid. str. 741.

dni ułożył „Professio catholicae fidei christiana", ujawniając w tem znakomitem dziele niepospolitą erudycję, wiedzę teologiczną i zdolności polemiczne. Z wielkiem uznaniem przyjęte przez synod, rozszerzone następnie i pogłębione, wydrukowane było ono p. t. „Confessio catholicae fidei christiana" po raz pierwszy w Krakowie r. 1553; później bardzo często przedrukowywano je i tłumaczono na różne języki. [1])

Tymczasem fale ruchu nowinkarskiego wzbierały coraz wyżej. Na sejmie r. 1555 uchwalono zażądać od papieża dla Polski kielicha dla osób świeckich, zniesienia bezżeństwa księży, wprowadzenia do nabożeństwa języka narodowego i wreszcie zezwolenia na zwołanie w Polsce synodu narodowego. Żądania te popierali nawet liczni katolicy. Zwłaszcza idea synodu narodowego, której niezmordowanym orędownikiem w kilka lat potem był przez czas pewien prymas Jakób Uchański, znalazła oddźwięk i wśród oddanych Kościołowi mężów takich, jak Janusz Kościelecki, wojewoda sieradzki i Jan Ocieski, kanclerz koronny. [2])

Zaniepokojony papież Paweł IV już w końcu 1555 r. wysłał do Polski pierwszego nuncjusza apostolskiego Lippomana, biskupa Werony, który zwołał synod w Łowiczu we wrześniu następnego roku. Tymczasem w imieniu króla kasztelan Stanisław Maciejowski na prywatnej audjencji 26 maja 1556 r. [3]) wyłożył papieżowi żądania sejmu i usłyszał od niego, iż są one kacerskie a zatem nie mogą być uwzględnione.

Celem naradzenia się nad tem, co należy uczynić dla odrodzenia i wzmocnienia Kościoła katolickiego, wezwał 22 października 1557 r. Paweł IV na dwór swój Hozjusza, [4]) który przynaglany przez papieża [5]) przybył do Rzymu

[1]) Constitutiones Synodi Piotrcoviensis 1551 a. A. H. I, str. 513. Stan. Cardinalis Hosii vita, auctore S. Rescio, lib. I, c. 18, A. H. t. IV, str. XXII—XXIII.

[2]) Wiemy o tem z dzienników trzy lata później w r. 1558/9 odbytego sejmu. Dzienniki sejmów walnych koronnych za panowania Zygmunta Augusta 1555 i 1558. Kraków, 1869, str. 148, 152—153.

[3]) List ks. di Palliano 30 maja 1556 r. do Lippomana. Rel. nunc. apost. I, str. 29.

[4]) Hosii epist. A. H. t. IX, str. 907, 1033.

[5]) 18 grudnia 1557 i 8 marca 1558. Ibid. str. 931 i 954.

1 września 1558 r. Ze śmiercią Pawła IV w r. 1559 upadł jego projekt zwołania soboru powszechnego do Rzymu. Następny papież, Pius IV, postanowił zebrać go znów w Trydencie.

Dążąc do ziszczenia powyższego zamiaru, musiał usunąć najpierw przeszkody, które się piętrzyły i mogły udaremnić wszelkie wysiłki. Mianowicie cesarz Ferdynand przez posłów swych nastawał na to, by sobór obradował nie w Trydencie, tudzież żądał dla swych krajów zezwolenia na udzielanie komunji św. pod obiema postaciami i na małżeństwa księży. Król francuski protestował również przeciw wyznaczeniu Trydentu i groził, w razie dalszej zwłoki ze zwołaniem soboru powszechnego, odbyciem soboru narodowego. Pragnąc ułatwić sobie porozumienie z protestantami w swych krajach, tak król francuski jak i cesarz żądali, by sobór powszechny nie był wznowieniem soboru trydenckiego, odroczonego w r. 1552. Nawet Filip II ze względów politycznych dość ozięble zrazu był usposobiony do projektu wznawiania soboru. A chociaż później poseł króla hiszpańskiego żądał wznowienia soboru w Trydencie, to duchowieństwo hiszpańskie i król prowadzili swą politykę, nie licząc się wcale z potrzebami stolicy Apostolskiej i ujawniając dążności do pewnego separatyzmu.[1]) Właśnie celem usunięcia rozdźwięku między sobą a cesarzem wysłał papież do Wiednia w początku 1560 r. Stanisława Hozjusza, który przybył tam w kwietniu tego roku.

29 listopada r. 1560 Pius IV wydał bullę, zwołującą sobór do Trydentu na Wielkanoc r. 1561; nie było mu sądzone atoli zebrać się w terminie oznaczonym. Hozjusz, mianowany 20 lutego 1561 r. jednym z pięciu legatów apostolskich na sobór, zaszczycony 26 lutego godnością kardynała, przybył do Trydentu 20 sierpnia 1561 r.

Sobór obradował od 18 stycznia 1562 r. do 4 grudnia 1563 r. i dokonał wielkiej pracy: podźwignął Kościół kato-

[1]) Na posiedzeniu konsystorza 17 kwietnia 1563 r. Pius IV „archiepiscopum Granatensem et episcopum Quinqueecclesiensem inter eos castigat, qui Summum Pontificem universalis ecclesiae pastorem esse negant". Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, Epistularum, tractatuum nova collectio, edidit societas Goerresiana, t. IX, str. 1137.

licki i wlał weń nowe siły, łącznie z uchwałami dawniej już powziętemi usunął wątpliwości w sprawach wiary, potępił błędne nauki protestantów, wypowiedział się w obronie celibatu i udzielania Najśw. Sakramentu osobom świeckim pod jedną postacią (z zastrzeżeniem prawa papieża, dotyczącego zezwolenia w poszczególnych krajach na wyjątki od tej ogólnej zasady) i podniósł karność kościelną.[1]) Wyraźne rozwiązanie kwestyj dogmatycznych spornych uniemożliwiało wszelkie kompromisy i próby przywrócenia zgody drogą ustępstw. Mrzonki zwolenników t. zw. irrenizmu, tworzących w wyobraźni swej ponętne obrazy bliskiego wskrzeszenia dawnej jedności kościelnej, która miała nastąpić przez ułożenie wspólnego dla wszystkich chrześcijan wyznania wiary, po usunięciu drogą kompromisu różnic dogmatycznych, rozwiane zostały, jak mgła, ustępująca przed promieniami słońca.

Andrzej Frycz Modrzewski, utalentowany przedstawiciel tego prądu „pojednawczego" w Polsce, twierdzący tak samo jak Hozjusz, iż prawda może być tylko jedna, ubolewający nad rozdarciem religijnem, nawołujący w r. 1546 rodaków do wzięcia udziału w soborze, zrażony i zniechęcony zdecydowanem ustaleniem przez sobór prawd wiary z potępieniem nauk i praktyk, których bronił był w swych traktatach, wydaje o soborze trydenckim sąd nieprzychylny.[2]) Nieprzychylne wobec soboru trydenckiego stanowisko zajęli też wszyscy ci, co bronili małżeństwa księży i kielicha dla wszystkich chrześcijan, a także i ci, co sądzili, że sobór trydencki nie jest soborem powszechnym, ponieważ nie byli obecni na nim przedstawiciele wyznań wschodnich patryjarchowie schyzmatyccy aleksandryjski, antjocheński i konstantynopolitański.

Wśród tych ostatnich orędowników idei połączenia Kościołów Wschodniego i Zachodniego, wysuwa się na jedno z pierwszych miejsc namiętny, porywający swą wymową ksiądz katolicki, żonaty, napoły Rusin z pochodzenia, lecz uznający się za Polaka (gente Ruthenus, natione Polonus), Stanisław Orzechowski.

[1]) L. Pastor, Geschichte der Päpste, t. VII, str. 204—287. Por. Br. Dembiński, Rzym i Europa przed rozpoczęciem trzeciego okresu soboru trydenckiego. Cz. I, Kraków. 1890.

[2]) Andreae Fricii Modrevii, Sylvae quatuor, 1590, str. 125, 130.

Urodzony w Przemyślu w r. 1513 z córki parocha ruskiego, Orzechowski w swych listach niejednokrotnie podkreślał swe częściowo ruskie pochodzenie.[1]) Istotnie pochodzenie to zaciążyło na całym przebiegu jego życia. Po powrocie w r. 1543 z zagranicy, gdzie podczas pobytu swego w Wittemberdze ulegał Orzechowski wpływowi Lutra, z czego jednak wyzwolił się częściowo za bytności swojej w Rzymie, następuje krok decydujący. Ulegając żądaniom ojca, który zmusza go, aby wstąpił do stanu duchownego, przyjmuje święcenia kapłańskie. A chociaż potępiał wszystkich wrogów Stolicy apostolskiej, naruszających i targających zbawienną jedność kościelną, i uznawał władzę i powagę papieża, jednak będąc już księdzem, nie wahał się w traktatach i listach namiętnie występować w obronie żądania kielicha dla osób świeckich, małżeństwa księży, i propagować swej ulubionej myśli zjednoczenia wyznań.

W traktacie „Baptismus Ruthenorum" (list do Piotra Gamrata — 1544) Orzechowski dowodzi, iż różnica pomiędzy obrządkiem wschodnim a zachodnim nie może stanowić przeszkody ku połączeniu Kościołów. Nie należy chrzcić powtórnie osób wyznania greckiego przyjmujących katolicyzm. Ten sąd Orzechowskiego zgodny jest z ustaloną praktyką Kościoła katolickiego, który zwykle się wypowiadał przeciwko ponownemu chrzczeniu heretyków i schyzmatyków. W końcu XV wieku atoli kwestja ponownego chrztu Rusinów przyjmujących katolicyzm staje się aktualną, polityczną, na tle stosunków wzajemych Polski a Rusi, wywołuje rozbieżne zdania. Spory o rebaptyzację Rusinów powstają w związku z układami r. 1494, dotyczącego „mieszanego" małżeństwa księcia litewskiego Aleksandra z Heleną, córką Iwana III, księcia moskiewskiego. Bernardyni, apostołowie katolicyzmu na Rusi, mniemają, że od porzucających schyzmę należy wymagać tylko uznania władzy papieża i obietnicy posłuszeństwa mu, jako głowie Kościoła. Przeciwko takiemu rozwiązaniu kwestji spornej wystąpili świeccy prałaci i doktorzy,

[1]) Naprz. „Atqui ego, homo ex Ruthenis ortus, Romano tamen ritu susceptus..." Orichoviana. Opera inedita et epistulae Stanislai Orzechowski 1543—1566. Dr. Joseph Korzeniowski, Cracoviae 1891. vol I. str. 38. Cfr. tamże, str. 440, 587, 588.

broniąc zasady rebaptyzacji. Wezwany przez biskupa wileńskiego Wojciecha Tabora do ułożenia memorjału o błędach Rusinów, teolog krakowski Jan z Oświęcimia, zwany Sacranus, uczeń Filelfa, wydał w maju r. 1501 dziełko p. t. Elucidarius errorum ritus Ruthenici", zawierające rozbiór błędnych nauk schyzmatyków i stwierdzający potrzebę rebaptyzacji Rusinów.

Opinję tę Sacranus'a, podzielaną przez teologów Akademji Krakowskiej, odrzucił pap. Aleksander VI w bulli swej z sierpnia r. 1501. Bulla Provincialis Leona X wznawiała natomiast zasadę rebaptyzacji. Zwalczając we wspomnianym powyżej traktacie „Baptismus Ruthenorum" poglądy Sacranus'a, Orzechowski błądzi, nazywając go „Ślązakiem i obcym człowiekiem", słusznie zaś pomawia go o przesadną surowość.[1]) Twierdzi też, iż Sacranus nie może wydawać sądu o błędach Rusinów, nie zna bowiem w dostatecznej mierze języka ruskiego, ani rzeczy greckich. Podobną ocenę traktatu Sacranus'a podaje Skarga w skierowanym przeciwko Theophilowi Orthologowi (Melecjuszowi Smotryckiemu) traktacie: „Na Threny y Lament Theophila Orthologa do Rusi Greckiego nabożeństwa przestroga" w Krakowie — „ciemny Ortholog" „wolał odmowę czynić na jakiegoś nieznacznego u nas Sacrana, nie tak dobrze spraw historyi wschodniego Kościoła świadomego" dlatego „boby próżno gwoździa mocną ręką wbitego, zębami dobywać miał".[2])

Kwestje sporne miał rozstrzygnąć sobór powszechny zebrany w Trydencie. Jednak już w r. 1547 Orzechowski „nie spodziewał się po nim nic dobrego", jak pisze w swej „Apologji".[3]) Wspominając w liście swym do Orzechowskiego z 1 kwietnia 1547 r. o dekretach soboru ogłoszonych na 6 sesji, Marcin Kromer wykazuje swemu korespondentowi, jak niesłuszne były jego posądzenia.[4])

[1]) K. Morawski, Historya Uniwersytetu Jagiellońskiego, tom II, Kraków 1900, str. 70—82. Cfr. Ks. Dr. J. N. Fijałek, Studya do dziejów Uniwersytetu Krakowskiego i jego wydziału teologicznego w XV wieku, Kraków 1898. str. 31— 52.

[2]) J. Tretiak, Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii brzeskiej, Kraków, 1912, str. 315.

[3]) Orechowiana, str. 80.

[4]) Ibid. str. 71.

Wystąpienia swoje przeciw celibatowi, który uważał za pogwałcenie praw natury ludzkiej, i zatarg przez nie wywołany z biskupem przemyskim Dziaduskim, zakończył Orzechowski wstąpieniem w związek małżeński z Magdaleną Chełmską. Zrywać z Rzymem przez to samo jednak nie myślał. Owszem starał się, aczkolwiek bezskutecznie, o uznanie przez władzę duchowną małżeństwa. Rzym nie chciał uskutecznić żądania Orzechowskiego, lecz dla względów taktycznych postępował ostrożnie. Wobec tego klątwę nań rzuconą zawieszono w r. 1552 z zastrzeżeniem ostatecznego rozgrzeszenia Stolicy Apostolskiej. Po ostrym zatargu z Rzymem w r. 1556, Orzechowski w r. 1559 mityguje się, a choć nie zrywa związków małżeńskich i skutkiem tego definitywnie z Rzymem pogodzonym być nie może, to jednak w pismach swych gwałtownie zwalcza heretyków.

Niemniej w stosunku do soboru powszechnego trydenckiego w dalszym ciągu zajmuje stanowisko raczej negatywne: odmawia mu charakteru powszechności, a, co zatem idzie, i mocy obowiązującej. Dowodem tego są listy jego, jeden z dn. 29 maja 1563 r., drugi bez określonej daty, niezachowany w całości z tegoż 1563 r. Rozpatrzeniem listów tych zajmiemy się w dalszym ciągu pracy.

Hozjusz i Orzechowski żarliwie walczyli z herezją, upatrując w niej bunt przeciwko Bogu i władzy państwowej, największą zbrodnię i najpoważniejsze niebezpieczeństwo dla Polski; obydwaj też, coprawda nie w jednakowej mierze i na całkiem różny sposób, czcią wielką otaczali powagę Stolicy Apostolskiej. Czy utrzymywali jednak ze sobą bliższe stosunki? Czy korespondowali regularnie? Na te pytania wydane dotychczas źródła nie dają możności odpowiedzieć stanowczo.

W wydaniach dzieł Hozjusza (1572, 1584) znajdujemy list St. Orzechowskiego do St. Hozjusza z dn. 29 maja 1563 r. i odpowiedź Hozjusza z dn. 31 sierpnia 1563 r. Dr. Józef Korzeniowski w zbiorze „Orichoviana", Kraków 1891 r., przedrukował tenże list Orzechowskiego z dn. 29 maja 1563 r. i umieścił niezachowany, niestety, w całości inny list Orzechowskiego do Hozjusza z tegoż r. 1563 (daty ścisłej ozna-

czyć nie mogłem), będący odpowiedzią na list Hozjusza z dn. 31 sierpnia. W zbiorze listów Hozjusza, przezeń i do niego pisanych, wydanych przez Fr. Hiplera i W. Zakrzewskiego 1879—1881 (Acta Historica t. t. IV i IX), spotykamy zaledwie trzy wzmianki o Orzechowskim. Z nich jedna Hozjusza w liście do Marcina Kromera, pisanym z Lubawy 28 kwietnia 1551 r.;[1]) w drugiej Paweł Głogowski, archidjakon płocki, 4 stycznia 1558 r. powiadamia Hozjusza o wrogiem usposobieniu Orzechowskiego do Rzymu.[2]) Prof. St. Kot w dziele swem: „Andrzej Frycz Modrzewski" Kraków 1923, str. 223 przytacza wyciąg z listu St. Hozjusza do prymasa Uchańskiego, gdzie jest wzmianka o utworach Orzechowskiego, poza tem w życiorysie Hozjusza, skreślonym przez St. Reszkę, posiadamy wzmiankę o liście Hozjusza do Orzechowskiego.[3]) Wszakże przypuszczać można, że dwóch tych tak odmiennych działaczy, o tak niepodobnem usposobieniu i różnym temperamencie, nie łączyła przyjaźń, ani nawet wzajemna życzliwość. Nie mógł chyba Hozjusz, zwalczający gwałcicieli celibatu, utrzymywać przyjaznych stosunków z żonatym księdzem Orzechowskim, którego zatarg z biskupem wywołał zgorszenie i przyczynił się do wzmożenia różnowierców.

---

[1]) A. H. t. IX str. 29—30.

[2]) Ibid. str. 942. Por. też ibid. 876.

[3]) Hosii Epist. t. I. Str. XLIII. Jan Hotman de Villiers (syn znanego pisarza z szkoły t. zw. monarchomachów, Franciszka Hotmana) opracował listę, czyli *Syllabus,* obejmujący, jak Grotius bratu donosił „pisma i prace około uśmierzenia waśni kościelnych, o dążności szlachetnej, co do skutku dotychczas bezużyteczne, orędownikom ich zaś szkodliwe". (Grotii Epp. 1687 str. 806). W tem dziełku, wydanym w Strasburgu w r. 1628 bez podania imienia autora. Wśród katolickich pisarzy podniesiono w Syllabusie na honorowem miejscu Modrzewskiego: De emendanda Republica et Ecclesia libri quinque, które ten „pierwszorzędny teolog i mąż umiarkowanego ducha" spisał z rozkazu króla Zygmunta dla posłów, mających jechać do Trydentu; następnie drugą księgę de Ecclesia emendanda, wydaną przezeń w 1559 r., „pisaną z nadzwyczajną swobodą i skromnością", wymieniono też Orzechowskiego list do Hozjusza, żalący się na niezaproszenie do Trydentu Kościołów greckich. Wśród synodów protestanckich zwrócono uwagę na zgody Kościołów polskich z lat 1570, 72, 78 i 1595". St. Kot, Hugo Grotius a Polska. (*Reformacja w Polsce* 1926, rocznik IV, str. 113).

Orzechowski atoli w dziełach swych składa hołd czci i poważania wiedzy Hozjusza. „Słyszycie Stanisława Hozyjusa, biskupa i kardynała, praesidentem być concilii; ten się w Polszce rodził nie w królewskim pałacu w Krakowie, ani na Tarnowie, ani na Tęczynie; a wżdy widzicie, jako usiadł wysoko prze dzielność rozumu oświeconego swego, któremu się dziś królowie i cesarzowie kłaniają, na którego patrząc wszystek świat się zdumiał, słuchając go i czytając pisma wysokiego rozumu i nauk jego; skąd wszystek naród polski przed wszem światem taką cześć i sławę ma, że tym jednym Hozyjusem polska korona przede wszystkiemi krześcijańskiemi królestwy pewnie wygrała. Nie dadzą nam Niemcy, Włoszy, Hiszpani i Francuzi, nie da Anglija, Skocyja, Danija, Boemija, Grecyja człowieka drugiego, Hozyjusowi, Polakowi naszemu, uczonym rozumem a k'temu osobliwym piórem uraczonym równego. Oto widzicie tu w tej mojej ubogiej libraryjej rozlicznych ksiąg dosyć; są tu rozliczne rozlicznych ludzi przeciwko rozlicznym kacerzom pisma, a to też tu są i Hozyjusowe księgi; stosujcież je między sobą, najdziecie to jawnie, że dzisiejszych czasów Hozyjus kardynał w szkole krześcijańskiej mistrz, a żacy są drudzy. I proszę was, tobie ja to mówię, ewanieliku, czytaj Hozyjusa pilnie, będziesz, wierz mi i uczeńszym i lepszym; omierźnieć łatwie z czytania jego wszystka luteranija i kacerska nauka.[1])

„A co się tycze pióra mego, mnie dosyć jest na tym, że czasem piszemy to, co ku dobremu rzeczypospolitej naszej drugdy być rozumiemy; ale jednak wiedz to, a toć prawdziwie o sobie powiadam, żem ja nie jest godzien w ten czas świeczki ku czytaniu dzierżeć, kiedy Hozyjus czyta albo Kromerus pisze; a jeśliże mię Hozyjusowi albo Kromerusowi za towarzysza dać chcesz, tedy podobno na to się przygodzić im mogę, abym za Hozyjusem księgi, a za Kromerem kałamarz nosił, a za nimi, a nie przed nimi chodził; a tego mię mówić i czynić to nie wstyd, chociaj je wy za plebejusze macie, a ja jestem Okrzyc i szlachcic polski; na co, by mię kto naganił, musiałbym wieść u prawa świadki, żem

[1]) St. Orzechowskiego, „Rozmowa około egzekucyjej" 1563, 1564. Wydał J. Łoś z objaśnieniami historycznemi Dr. St. Kota. Kraków 1919. Wyd. Akad. Um. „Bibljoteka pisarzów polskich" Nr. 74, str. 104—105.

jest szlachcicem; czym ja jestem Hozyjusowi i Kromerowi nie rówien, bo ja ludźmi innymi, a oni sami sobą szlachectwa swego dowodzą, i to nie herbem w Norembergu rytem, ale rozumem oświeconem i też dzielnością swą sławną przed Bogiem i przed ludźmi ukazują". [1])

W liście swoim 29 maja 1563 r. Orzechowski porusza sprawę zjednoczenia Kościołów i kwestjonuje powszechność soboru trydenckiego, występując stanowczo przeciwko monarchicznemu ustrojowi Kościoła. Zaczyna list od powinszowania Hozjuszowi najwyższego zaszczytu — godności kardynalskiej. [2]) Zaszczyt ten jest w istocie pochlebnym dla Polaków, których rodakiem jest Hozjusz. Dzięki przepięknym pismom jego, Polacy, uchodzący niegdyś za nieokrzesanych *(ἄμουσοι)* i nieobeznanych z prawem *(ἄνομοι)*, uważani są obecnie za pobożnych i uczonych, wykorzeniono obyczaje spotykane u ludów barbarzyńskich. Hozjusz pierwszy wskazał rodakom drogę prostą, prowadzącą w dziedzinę nauk wyzwolonych i studjów systematycznych. Pobudzeni przezeń z zapałem wielkim przystąpili Polacy do zdobycia wiedzy. Liczni jednak z nich, dumni ze swych zdolności, zeszli z drogi prawej i wstąpili na bezdroża, zamiast wzmożenia potęgi Ojczyzny i okrycia chwałą jej imienia, wyrządzili jej największe szkody. Usiłują oni, by Polska, targana przez sekty rozmaite i zdania różne, odstąpiła od wiary katolickiej i do dawnego bałwochwalstwa powróciła. Czemże innem, w samej rzeczy, są komentarze heretyków, jak nie bałwanami, których czcić wzbrania prawo boskie; dowiódł tego szczegółowo i przejrzyście Hozjusz w dziełach swych: „Confessio fidei catholicae christiana" 1553, „De expresso Dei verbo" 1558 i „Confutatio prolegomenon Brentii" 1560.

[1]) Ibid. Str. 107. Również chlubną ocenę Hozjusza daje Orzechowski w listach do Mikołaja Stadnickiego 6 lipca 1560 r. Orichoviana str. 508—509, do Marcina Kromera 14 marca 1563. Ibid. str. 542, do kard. Aleksandra Farneze 15 stycznia 1566, Ibid. str. 616.

[2]) Gratulacja ta, spóźniona, jak stwierdza sam Orzechowski — „Primum omnium tibi, *sero* (kursywa moja. A. K.) licet, sed tamen aliquando hanc celsissimam sedem dignitatis et honoris cardinalitii ita, ut debeo, gratulor, in qua tu civitatis Dei dignitatem et decus sustines". (Orichoviana str. 550), — może chyba świadczyć, iż Orzechowski nie korespondował regularnie z Hozjuszem.

Skoro bałwany te się broni nie dowodami rozumowemi, lecz siłą zbrojną, można się obawiać, by fale heretyków nie uniosły do dawnego bałwochwalstwa Illirów, od których Polacy pochodzą.[1]) Hozjusz i inni ojcowie soboru trydenckiego obowiązani są zapobiec temu niebezpieczeństwu, w przeciwnym bowiem razie Polska miotana i pokrajana przez sekty, dla nadmiernej wolności, która się wyrodziła w swawolę, upadnie prędzej jeszcze, niż Niemcy lub Francja.

Za najstosowniejszy sposób walki z niebezpieczeństwem uważa Orzechowski zgromadzenie, skupienie podwładnej królowi polskiemu ludności, składającej się z wyznawców rozmaitych obrządków, w jeden naród Boży, zjednoczony wspólnością wiary i związkiem pobożności. Skoro się porzuci dawną nieszczęsną drogę błędną, w której Łacinnicy z Grekami, Grecy z Ormianami dysputując, wzniecają niesnaski, wszyscy się zleją w jeden naród, wyznający jednego Boga, jedną wiarę — złączeni jednym chrztem będą stanowili jedno w Bogu, jak jeden mąż.[2]) Obwarowana w ten sposób Polska z większą łatwością będzie mogła powściągnąć heretyków wściekłych i pełnych zgnilizny, gdyż oni zauważą, iż mają do czynienia nie z samym Kościołem Rzymskim, którym pogardzają, lecz z wszystkiemi obszarami Północy i Wschodu. Najdoskonalszym sposobem przeciwdziałania heretykom w Polsce jest tedy, zdaniem Orzechowskiego, wydanie przez sobór trydenkci dekretu, iż Rusini i Ormianie tak samo powinni być uważani za chrześcijan, jak i Polacy.[3])

[1]) „... verendum est ac maximopere pertimescendum, ne fluctibus hisce haereticorum referamur ad veterem illam Illyriorum idololatriam, e quibus orti sumus". Ibid. str. 551. W kronice („Annales" str. 6 i 7) Orzechowski broni teorji pochodzenia Polaków od ludów illiryjskich. Z Macedonji, Dalmacji i innych ziem Illirji część Słowian udała się w kierunku północnym, gdzie teraz jest „Moschovia", część zaś pod Lechem usadowiła się nad nad morzem Bałtyckiem, Karpatami i rzeką Wisłą, trzecia wreszcie grupa, prowadzona przez Czecha, brata Lecha, zajęła Morawję i całą „Bohemiam..." „Haec igitur sunt incunabula gentis Polonicae, ut Poloni, ad Slavonicum hoc est ad Macedonicum atque Dalmaticum gloriosum referantur genus".

[2]) „... uno Deo, una fide, uno baptismo in unum populum redigamur et unum simus, quasi vir unus in Domino". „Orichoviana", str. 551—552.

[3]) Ibid. str. 552.

Niektórzy heretycy, zaciekle walcząc z katolikami, popierają natomiast Rusinów i Ormian. „Wyrwijmy więc, wzywa Orzechowski, tyle szczepów i narodów z towarzystwa tych bezbożnych i z niemi się zjednoczmy i złączmy celem obrony władzy i majestatu Kościoła katolickiego, który doskonale wiarę katolicką w różnych obrządkach i wino to samo w rozmaitych naczyniach nieskazitelnie i całkowicie przechowuje". [1])

Nie może się sprzeciwiać połączeniu Łacinników z Rusinami i Ormianami w jeden naród Boży różnica obrządków. Rusini bowiem posłuszni są stolicy carogrodzkiej, Ormianie — antjocheńskiej, obie zaś stolice są uważane w Kościele zdawna za powszechne i apostolskie. Jeżeli pogardzimy niemi i wypędzimy je, jako schyzmatyckie, z Kościoła, co się stanie z Kościołem powszechnym? gdzie będzie to niezmierzone królestwo Chrystusa, które obiecuje dać Synowi Swemu Ojciec niebieski: „Żądaj ode mnie i dam ci pogany dziedzictwo twoje, a osiadłość twą kraje ziemi." [2]) Skoro uznajemy królestwo Chrystusa, którego granicami są ocean i gwiazdy, uznajmy też czterech patrjarchów, — rządców tego królestwa. Musimy uznać Rusinów i Ormian, podległych stolicom carogrodzkiej i antjocheńskiej, za prawe części Ciała Chrystusowego i obok Łacinników dać im miejsce w królestwie Chrystusa. W przeciwnym razie nie może być utrzymana powszechność Kościoła. [3])

Orzechowski kwestjonuje powszechność soboru trydenckiego, ponieważ nie byli na nim obecni patrjarchowie carogrodzki, aleksandryski i antjocheński. Trzej kardynałowie rzymscy, przewodniczący obradom, nie mogą być uważani za sędziów; [4]) nie zezwala na to dawne prawo kano-

[1]) Ibid. str. 552.

[2]) Psalm 2, 8.

[3]) Podobne zdania wypowiada Frycz Modrzewski: „An hoc catholicum est, qud soli Romani sanxerunt? An sola Romana ecclesia est ecclesia catholica? Ubi igitur sunt numerandae ecclesiae Antiochena, Alexandrina, Constantinopolitana?" „De republica emendanda" 1559, str. 533, cfr. ib. str. 222.

[4]) Z pięciu mianowanych przez Piusa IV legatów dla przewodniczenia obradom soboru, jeden, mianowicie, Marek Sittich, biskup konstancjeński, udał się w paźdz. r. 1562 do Konstancji, dwóch umarło w Try-

niczne, które księży, delegowanych z Rzymu na sobór nazywa zastępcami *(ποποτήρητας)* biskupa rzymskiego, nie zaś naczelnikami *(ἄρχοντας)*, ani wodzami *(ἡγεμόνας)*. Ci legaci — zastępcy podpisy swe umieszczali, jak błędnie mniema Orzechowski, pod podpisami wszystkich patrjarchów. Wynika stąd, iż w żaden sposób nie może być nazwany powszechnym sobór, na którym nie byli obecni patrjarchowie, ani ich zastępcy.

Dlatego więc, by Ciało doskonałe Chrystusa było nieuszczuplone, patrjarchowie winni zająć w Trydencie w należytym porządku przysługujące im w Kościele Bożym miejsce i pospołu z nimi wszyscy, jakkolwiek się różnią obrządkami lub zwyczajami, mają żyć razem w Kościele powszechnym, jakgdyby w jednem Ciele Chrystusa.

Orzechowski zaznacza, iż do dłuższego omówienia tej kwestji pobudziło go przedewszystkiem świeżo przeciw niemu wydane dzieło Andrzeja Frycza,[1]) w którem ten „bezbożny" osłabia powagę soboru trydenckiego; — wszak nie byli obecni na nim potępieni przez Łacinników, jako schizmatycy, trzej parjarchowie, w obronie których chce prowadzić walkę ze Stolicą apostolską. W zamierzonem przeto „oskarżeniu" Frycza Orzechowski ma dowieść, iż Kościoły Zachodni i Wschodni mają jedne i te same podstawowe nauki.[2])

Nadmienia Orzechowski, że spór jego zacięty z Fryczem dotyczył żony, którą Orzechowski pojął i substancji

---

dencie w marcu 1563 r. Na wieść o zgonie kardynała Gonzagi papież natychmiast, bo już 7 marca, wyznaczył dwóch nowych legatów kard. Moronego i Navagera. Jan Morone przybył do Trydentu 10 kwietnia, lecz 16-go wyjechał z misją dyplomatyczną do Innsbrucka, skąd powrócił 17 maja. Legat Navagero przyjechał do Trydentu 28 kwietnia 1563 r. Właściwie więc tylko przez krótki okres czasu od 2 do 17 marca obecni byli w Trydencie trzej legaci: Stanisław Hozjusz, Ludwik Simonetta i Girolamo Seripando. L. Pastor, l. c. str. 238—250. Na posiedzeniu 15 lipca 1563 r. przewodniczyli legaci: Jan Morone, Stanisław Hozjusz, Ludwik Simonetta i Bernard Navagero. L. Pastor l. c. str. 257.

[1]) Andreae Fricii Modrevii Orichovius sive depulsio calumniarum Stanislai Orichovii Roxolani. 1562. Dec. 24 „ex conventu Petricoviensi" s. l.

[2]) Ibid. str. 554. Omówiwszy w wspomnianym już liście do Gamrata (1544) spory dogmatyczne o „filioque", Orzechowski twierdzi: „Verbis enim tantum Graeci, ut in aliis, sic etiam hac in re differunt a Latinis, re autem vera omnes sentimus unum atque idem". Ibid. str. 42.

chleba w Przenajświętszym Sakramencie, natomiast w kwestji udzielenia komunji św. pod obiema postaciami obydwaj nie mają powodu do dyskusji. Orzechowski sądzi, iż z pomocą Boską przekona Frycza, że on nietylko nie ma nic wspólnego z Kościołem Wschodnim, lecz i w mniemaniu tego Kościoła musi być potępiony jako heretyk.

Celem wyświetlenia tych wszystkich spornych kwestyj, których rozwiązanie niezbędnem jest rzekomo dla obrony soboru, Orzechowski zwraca się do Hozjusza tem bardziej, że w niektórych dziełach swoich ten ostatni obniża powagę Greków, Rusinów i całą ludność „illiryjską" traktuje jako schizmatyków. Sąd taki znieważa majestat Królestwa Chrystusa, ogranicza rozwój Kościoła, podporządkowuje biskupowi rzymskiemu, jakgdyby władcy absolutnemu, innych patrjarchów, wywołuje właściwe rozszczepieństwo, cios ciężki zadaje miłości, rozdziera na tysiące kawałków szatę Chrystusa. „Wiem, oświadcza Orzechowski, i tak wierzę, że Piotr Rzymski (tem przecież imieniem przeze mnie Papież nazywany jest i zawsze będzie) jest głową i ostoją wszystkich innych kapłanów w Kościele Bożym, o ile będziesz mieć wzgląd na jego urząd pasterski. Twierdzę jednak, iż władzą swą patrjarchy równy on jest innym patrjarchom". [1]) Urząd swój pasterza papież — „Piotr Rzymski" przyjął od Pana Jezusa i tą władzą swą przewyższa wszystkich ludzi. Granice jednak juryzdykcji jego, jako patrjarchy, sprawowanej w Rzymie, nie przekraczają zachodnich krain; gdzie indziej zaś władzę piastują patrjarchowie w wyznaczonych dla nich diecezjach. Taką była, mniema Orzechowski, opinja soborów powszechnych i nauczycieli Kościoła, stanowiąca wynik swoistego plebiscytu i zgody wszystkich narodów.

Hozjusza, „którego teraz wszyscy uznają za filar Kościoła Bożego", prosi Orzechowski o rozwiązanie zawikłanej kwestji, zanim odpowie Fryczowi. [2]) Od zadania tego się uchylić Hozjusz nie ma prawa. Orzechowski stwierdza, że, wskutek nieobecności Hozjusza i Kromera w Polsce, cały ciężar walki z heretykami spadł na jego „wieśniaka opalo-

[1]) Ibid. str. 555.
[2]) Ibid. str. 555.

nego i zakurzonego" barki. W ogniu walki wyłoniły się pisma: „Chimaera", „Fricius",[1]) „epistula cum conclusionibus ad principem Radivilum"[2]) i „dialogi".[3])

W paru słowach Orzechowski rozwija przed Hozjuszem myśl przewodnią swych utworów ostatnich. Kościół jest ostoją Polski, którą symbolicznie przedstawia Orzechowski jako trójkąt; wierzchołek jego podtrzymuje ołtarz, z prawego boku u podstawy trójkąt się opiera o kapłana, z lewego zaś o króla.

A.
S. △ R.

Ostatnią część listu Orzechowski poświęca wypadkom z życia politycznego: zdobycie przez Iwana Groźnego Połocka,[4]) oraz nieszczęsnemu losowi Brasławia, który stał się pastwą ognia.[5])

Powiadamia Orzechowski, iż sejm piotrkowski nic nowego nie przyniósł. Niezmiernie się przytem oburza, iż uchwalono nowy porządek sądów sprzeczny z naszemi obyczajami i instytucjami; niektórzy sędziowie przysięgają nie

[1]) „Stanislai Orichovii Roxolani Chimaera sive de Stancari funesta Regno Poloniae secta" 1562, 1563; „Stanislai Orichovii Roxolani ad Iacobum Uchanicium, Cuiaviae episcopum, Fricius, sive de maiestate sedis Apostolicae" 1562.

[2]) Orichoviana, str. 530—539.

[3]) Stanisława Orzechowskiego polskie dialogi polityczne. („Rozmowa około egzekucyjej polskiej korony").

[4]) 15 lutego 1563 r.

[5]) „Braslavium etiam nuper ad solum exusta est". „Orichoviana" str. 557. Dr. J. Korzeniowski w przypisach wysuwa pytanie, nie rozwiązując go: „Oppidum Bracław in palatinatu eiusdem nominis, an Brasław in palatinatu Vilnensi?" Ibid. str. 558. Źródła współczesne nic nie mówią o pożarze Brasławia. Jedynie w zbiorze materjałów p. t. „Археографическій сборникъ документовъ относящихся къ исторіи сѣверо-западной Руси, издаваемый при управленіи Виленскаго учебнаго округа". Wilno, 1867, tom IV, w liście Wasylisy Wołosieckiej Masalskiej do syna jej ks. Jerzego Druckiego Horskiego pisanym znalazłem wzmiankę o rzeczach, które się spaliły w zamku brasławskim. List ten, pisany bez oznaczenia roku, wydawca datuje ogólnikowo, jako pochodzący z końca XVI w. Można jednak określić w przybliżeniu czas jego ułożenia. Ta sama Wołosiecka Masalska w liście do synowej Bohdany, córki Filona Kmity (Nr 38), mianuje ją wojewodzianką smoleńską. Wojewodą smoleńskim został Filon Kmita w r. 1579, umarł zaś w r. 1587. (Boniecki, „Poczet rodów w Wielk. Księ-

na krzyż, godło zbawiciela, lecz na słońce.[1]) Godło to Syna Człowieczego, skarży się Orzechowski, u nas tak zlekceważono, że na wzór pogan mamy przysięgać na armję niebieską, nie wierzymy zaś w Chrystusa ukrzyżowanego. Tak Polacy, o biada, odstąpiwszy od Kościoła katolickiego, powracają do dawnego bałwochwalstwa. „O Panie, woła Orzechowski, ratuj nas! giniemy!“ [2])

Kończąc list, Orzechowski przesyła Hozjuszowi pozdrowienie żony i dzieci i prośbę, by, jeżeli się zdarzy dobra sposobność, nie zaniechał wśród Ojców soboru poprzeć sprawy jego małżeństwa. Za tę przysługę i on i rodzina będą Hozjuszowi tak obowiązani, że będą stanowili z nim jakgdyby jedno serce i jedną duszę.[3])

Odpowiedź Hozjusza, „boga papistów“, jak go nazywali różnowiercy, na streszczony powyżej list Orzechowskiego stanowi cenne źródło do historji odradzającego się katolicyzmu. W liście tym, pisanym 31 sierpnia 1563 r., Hozjusz bardzo spokojnie i rzeczowo analizuje szczegółowo poruszone przez Orzechowskiego kwestje, dowodząc, że sobór

---

stwie Litewskiem w XV i XVI w.“ Warszawa 1887, str. 133). Wnioskuję stąd, że list wysłano po r. 1579 i prawdopodobnie przed r. 1587. Nie rozstrzyga to atoli kwestji, ponieważ nie możemy z pewnością określić, w jakich okolicznościach się spaliły rzeczy Wołosieckiej Masalskiej. Mogło to nastąpić w r. 1563 podczas wojny Zygmunta Augusta z Groźnym, jak również podczas wyprawy Batorego. Wszakże sądzę, iż Orzechowski pisze tu chyba o Brasławiu położonym w województwie wileńskiem. Przypuszczenie to potwierdzają: 1) transkrypcja nazwy miasta w liście Orzechowskiego: Braslavium, nie zaś Braclavium, 2) umieszczenie wzmianki o pożarze Brasławia wraz po powiadomieniu Hozjusza o zdobyciu Połocka przez Groźnego.

[1]) Na sejmie piotrkowskim 1563 r. uchwalono: „Ordinatio et constitutio novorum iudiciorum“. „Volumina Legum“, ed. Ohryzko, t. II. Petersburg 1859, str. 21 i n.

[2]) „Orichoviana“ str. 557. Tekst nowy przysięgi sędziów, przyjęty na sejmie 1563 r. i umieszczony w II t. „Volumina Legum“, str. 22, nie zawiera wzmianki o słońcu, która tak oburzyła Orzechowskiego. Być może, niezawsze podczas składania przysięgi stawiano na stole krucyfiks, i dlatego Orzechowski mówi o przysiędze na słońce? W r. 1564 pisze Uchański, iż nie chciano odbierać po sądach przysięgi na krucyfiks, ani w imię Trójcy św. (A. Brückner, „Różnowiercy polscy“ I. 1905. str. 187—188).

[3]) „Orichoviana“ str. 557.

trydencki jest bezwątpienia soborem powszechnym, wyświetlając swe stanowisko wobec nader doniosłego problemu dziejowego przywrócenia jedności kościelnej przez usunięcię schizmy i broniąc umiejętnie i z zapałem zasady prymatu papieskiego.

Początek listu zawiera wynurzenia Hozjusza, wzruszonego gratulacją Orzechowskiego, której, jako wypływającej z pełni miłości, nie można uważać za spóźnioną. Czego winszuje mu Orzechowski? Stanowisko to, które mu raczył nadać Pan Bóg, wkłada na jego barki wielkie troski i ciężar prac niepomiernych, obok licznych przykrości. Pocieszenia on bardziej potrzebuje niż gratulacji. Nie usuwa się jednak od trudów i niebezpieczeństw, gotowym będąc dla ratunku Kościoła skołatanego pić z tego kielicha goryczy, z którego czerpał Pan nasz Jezus Chrystus. Zdaniem Hozjusza, nie jest on uzbrojony w przymioty, niezbędne dla dokonania tak wielkiego dzieła, nie posiada nic, prócz dobrej woli. Od innych, mających większą możność ratowania, należy żądać pomocy. Przedewszystkiem winniśmy uciekać do Boga, bez którego nic nie jesteśmy w stanie uczynić. „Jeźli Pan nie zbuduje domu, próżno pracowali, którzy go budują. Jeźli Pan nie będzie strzegł miasta, próżno czuje, który go strzeże". (Ps. 126, 1).

Słusznie Orzechowski narzeka na ubolewania godny stan rzeczy tak w większej części świata chrześcijańskiego, jak również w naszej Polsce. Bardzo wielu ludzi utalentowanych porzuciło drogę prostą i zeszło na manowce. By tych zabłąkanych nawrócić, chętnie się Hozjusz podejmie pracy, chociażby, obarczony troskami i kłopotami, miał wyzionąć ducha. Czułby się szczęśliwym, gdyby śmiercią swą mógł przyspieszyć zbawienie świata lub przynajmniej ojczyzny. Ratować jednak tych, którzy wyzwolenia nie pragną, jest zadaniem niezmiernie trudnem. Ci nieszczęśliwi, podobno, otwarcie oświadczyli na sejmie, iż wszelki dekret na tym soborze, którego oni nawet nie zaszczycają mianem soboru, będzie tylko fraszką. Jaki środek leczniczy może być stosowany względem tych, co wszelkie lekarstwo odrzucają i zadają sobie śmierć wieczną? Przybyło tu ze wszystkich niemal ziem świata 260 ojców soboru, pragnących zbawienia

dzieci swych. Są oni tak doświadczeni w sztuce leczniczej, że tylko od nich można czekać ratunku. Lecz cóż zrobić z tymi, którzy uważają siebie za zdrowych, chociaż się znajdują w największem niebezpieczeństwie, ich życiu zagrażającem? W modlitwie należy szukać pomocy Boga, który może z kamieni stworzyć synów Abrahama, błagać Go, by wyjął tym ludziom serca kamienne i włożył serca cielesne i zesłał im ducha Swego, z którego pomocą mogliby pełnić przykazania, by naród stał się narodem Bożym i nie powrócił do dawnego bałwochwalstwa.

Proponowany przez Orzechowskiego sposób przeciwdziałania ciężkim bólom, któremi ojczyzna tak okropnie jest trapiona, Hozjusz obiema, jak się mówi, rękami przyjmuje, jeżeli tylko przyjmą to Rusini i Ormianie. Myli się, bowiem, jeśli mniema, że z powodu różnicy obrządków nie są oni uważani za katolików [1]). Na soborze lateraneńskim, na którym byli obecni patrjarchowie jerozolimski i carogrodzki, metropolici, biskupi, opaci, legaci cesarstwa greckiego i rzymskiego, posłowie królów jerozolimskiego, francuskiego, hiszpańskiego, angielskiego i Cypru, uchwalono, by Greków, powracających do posłuszeństwa Stolicy Apostolskiej, wspomagać i czcić zachowując w miarę możności zwyczaje i obrządki. [2]) Wszystkie różnice omówiono na soborze florenckim. Obrządek Greków może być utrzymany, byleby oni nie potępiali obrządku rzymskiego. Wielką jednak zawsze była duma i krnąbrność Greków, którzy, wymówiwszy posłuszeństwo Stolicy Apostolskiej, taki wstręt poczuli do Łacinników, iż przed nabożeństwem obmywali, jako splugawiony przez Łacinników ołtarz, przed którym dawniej odprawiał mszę św. ksiądz obrządku rzymskiego. Z aktów soboru lateraneńskiego, zwołanego przez papieża Innocentego III, widzimy, że Grecy chrzcili powtórnie tych, co już byli ochrzczeni przez księży Kościoła Zachodniego. [3]) Dzięki staraniom papieża

[1]) Hosii. Opera omnia, Coloniae 1584, t. I, str. 711.

[2]) Hefele-Leclercq, Histoire des Concils, t. V. Paris 1913; can. 4 i 5 sob. later. IV, str. 1333—1334. — Ks. Prof. Dr. J. Umiński, Henryk arcybiskup gnieźnieński zwany Kietliczem (1199—1219), Lublin, 1926, str. 115 i n., 123. — Sprawą stosunku do Greków, uznających władzę papieża, zajmował się przedewszystkiem sobór lyoński II 1274 r.

[3]) Can. 4 sob. later. IV.

Eugenjusza IV, Grecy i Ormianie powrócili do Kościoła. Znaną jest jednak wszystkim lekkomyślność i niestałość tych narodów. Wkrótce potem przyszło znów do odłączenia, na którego skutki z przykrością patrzymy. [1])

Oto i teraz, przygotowując się do wznowienia soboru trydenckiego, wyprawił papież do księcia moskiewskiego nuncjusza z zaproszeniem na sobór; niczego nie pominął, coby się mogło przyczynić do zjednoczenia z nami Rusinów. Ale sprawa ta się nie powiodła wskutek niespokojnych czasów. [2]) Hozjusz pyta Orzechowskiego, do czego on zmierza, mówiąc: „Wyrwijmy tyle ludów z towarzystwa bezbożnych i razem z niemi się zgromadźmy"? Dlaczego my mamy się z niemi złączyć, a nie raczej oni z nami? Słusznie możemy o nich razem z Cyprjanem powiedzieć, iż nie my od nich, lecz oni od nas się odłączyli. „Niech powrócą skąd odeszli — wzywa Hozjusz — nie zawadza wcale odmienność obrządków, byśmy się wszyscy złączyli w jeden lud Boży".

Następnie zbija Hozjusz zarzuty Orzechowskiego przeciw powszechności soboru trydenckiego. Zaprzecza Orzechowski twierdzeniu, iż legaci na soborze przewodniczą w imieniu papieża? Czegóż innego z wielkim wrzaskiem dowodzą ci, którzy się odłączyli i tak ostro i pięknie są napastowani

---

[1]) Hosii. Opera omnia, t. I, str. 712.

[2]) Nuncjusz apostolski Canobio oświadczył cesarzowi Ferdynandowi, że papież postanowił przesłać bullę o zwołaniu soboru razem z breve z dn. 13 kwietnia 1561 r. nietylko do króla polskiego Zygmunta Augusta, lecz również do cara Rusi Iwana Wasiljewicza IV z wezwaniem go też do udziału w pracach soboru. Ferdynand na to się godził. Hozjusz namawiał nuncjusza, by on się podjął tego poselstwa. Gdy Canobio przybył do Polski, Zygmunt August oznajmił mu, iż gotów jest poprzeć wszystkie czynności soboru, ale pomimo to nie może zezwolić na przejazd nuncjusza przez Polskę do Moskwy. Papież Piuś IV nie zrzekł się jednak swego zamiaru. Bez wiedzy króla polskiego i cesarza wyprawił na Ruś Moskiewską nowego posła Giovanni'ego Geraldi'ego, który w Polsce został uwięziony i odzyskał wolność dopiero w r. 1564. — Pastor, op. cit. str. 193—194. Por. też O. Halecki, Dwaj ostatni Jagiellonowie. Hist. Pol. Polski, t. II, 1920, str. 79. — „Wiem, iż często papieżowie do Moskwy i do dzisiejszego książęcia posyłać chcieli posły swoje, i na Concilium Trydentskie onych wzywali, ale dla królów Polskich, przez wojny i niepokoje, przyjść do tego nie mogli". Piotr Skarga, O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem. Kraków 1885, str. 210.

przez Orzechowskiego w jego pismach? Teraz on — najwaleczniejszy dotychczas obrońca papieża, trzyma ich stronę?

Błądzi też Orzechowski, uważając samych tylko legatów za sędziów na soborze, któremu przewodniczą. Wyrok wydają biskupi. Legaci zaś, po zaciągnięciu rady posłów królów i książąt, podają kwestje do rozstrząsania, pilnują, by narady odbywały się w należytym porządku, wstrzymują się przecież od wypowiadania swych zdań. Po odczytaniu dekretu legaci wydają swą opinję, potem czynią to samo obecni na soborze patrjarchowie, arcybiskupi i biskupi.

Powiadamia Hozjusz Orzechowskiego, iż chociaż z patrjarchów tylko patrjarcha jerozolimski jest na soborze obecny, przybyli na sobór i niektórzy z biskupów greckich, których imiona spisane na liście mu przesyła.

Bardzo się myli Orzechowski, twierdząc, że legaci, czyli zastępcy papieża na soborach, podpisy swe umieszczali pod podpisami wszystkich patrjarchów. Niechby udowodnił to chociażby na jednym przykładzie! Po szczegółowem rozpatrzeniu roli, jaką odgrywali legaci papieża na pierwszych ośmiu soborach powszechnych, dochodzi Hozjusz do wniosku, iż, z wyjątkiem soborów drugiego i piątego, zawsze na soborach przewodniczyli legaci i pierwsi się podpisywali na aktach soborów, a potem dopiero następowały podpisy obecnych na soborze patrjarchów, arcybiskupów i biskupów. Bardzo się dziwi Hozjusz, skąd Orzechowski powziął ten sąd, nie odpowiadający rzeczywistości; być może, miał on pod ręką inne księgi aktów soborowych, nie te, które były dwukrotnie wydane w Kolonji, albo błąd ten zaczerpnął z dzieł nowatorów?

Dzieło Frycza, zmierzające do obniżenia władzy soboru trydenckiego przez podkreślanie nieobecności trzech patrjarchów, nie może kwestjonować powszechności soboru tego. Jedynym patrjarchą powszechnym jest „Piotr Rzymski" (Petrus Romanus). Wszelki sobór biskupów przezeń zwołany jest soborem powszechnym, chociażby i nie wszyscy zaproszeni na sobór przybyli.

Jakkolwiek papież wyprawił nuncjusza do Anglików, Duńczyków, Szwedów, niektórych książąt niemieckich, nie usłuchali oni wezwania. Czyż dlatego odmówimy soborowi

miana soboru powszechnego? „Chociażby to Ciało Chrystusa sprowadzono, broń Boże, do nielicznych członków, któremi mogą być tylko posłuszni Chrystusowi i Jego namiestnikowi Piotrowi Rzymskiemu, nie może ono z tej przyczyny być nazwane niedoskonałem. Gdziekolwiek Piotr Rzymski bądź sam jest obecny, bądź ma swych zastępców, ponieważ on jedyny prawdziwie jest nazywany patrjarchą powszechnym i jest nim, sobór jego władzą zwołany słusznie się mianuje powszechnym.[1])

Przesłał papież i do patrjarchy aleksandryjskiego wezwanie, zachęcając go, by przybył na sobór, lub wysłał swych zastępców. Czyż można winić papieża, że poselstwo to nie dało pomyślnych wyników?[2]) Posłowie papiescy spostrzegli, że patrjarcha ów wraz z ludem hołduje nestorjanizmowi. Hozjusz nie wątpi, iż, gdyby wskazani przez Orzechowskiego patrjarchowie wschodni byli powszechnymi, bez wszelkiego wahania wysłaliby do Trydentu swych zastępców. W rzeczy samej zaś, to, co opowiedział o patrjarsze aleksandryjskim poseł do niego wysłany, można rozciągnąć i na patrjarchów carogrodzkiego i antjocheńskiego.

Obecny na soborze florenckim patrjarcha carogrodzki podpisał wraz z cesarzem i przyprowadzonymi przezeń biskupami dekrety tego soboru. Po śmierci jednak patrjarchy i powrocie Greków, uchwał soboru już nie potwierdzono. Lekkomyślność i niestałość tego narodu sprowadziła nań ciężkie kary. Złamawszy przyrzeczenie, uległ potędze Turków, pod których jarzmem najsroższem obecnie ciemiężony przebywa. Zresztą nie samemu narodowi Greków to się zdarzyło. Wszelkie inne narody, zrzucające łagodne brzemię Chrystusa, rządzącego Kościołem przez namiestnika Swego, Piotra Rzymskiego, doznawały podobnych klęsk.

Potrzeba jest, aby była jedna owczarnia i jeden pasterz. Chętnie się zgadza z Orzechowskim Hozjusz, iż tym

[1]) Hosii opera omnia, t. I, str. 715.

[2]) W piśmie z dnia 17 lutego 1561 r. poleca Pius IV Gabrjelowi, patrjarsze aleksandryjskiemu, wysłać na sobór swego zastępcę. Powtarza papież wezwanie w piśmie do Krzysztofa Rodrigueza Soc. Jes. nuncjusza w Egipcie z dn. 15 sierpnia 1561 r. St. Ehses, „Concilium Tridentinum" t. VIII, Nr. 98,str. 156, Nr. 174, str. 244.

jedynym pasterzem jest Chrystus. Opuszczając ziemię wszakże, nie chciał on pozbawiać Kościoła Swej obecności, lecz polecił kierownictwo jednemu, przez którego mogłaby być utrzymana jedność Kościoła. Postawił Chrystus na swe miejsce w Kościele jednego Piotra, któremu poruczył paść owce Swoje. Chciał Chrystus, by Piotr posiadał najwyższą powagę i władzę nad wszystkimi patrjarchami nietylko na Zachodzie lecz i na Wschodzie; czytamy, iż Piotr nieraz tej powagi i władzy względem nich używał. [1])

W dalszym ciągu listu sięga Hozjusz do bogatej skarbnicy pism Ojców Kościoła. Tak, np., zwracając się do pap. Damazego, św. Hieronim oświadcza: „Kto nie zbiera z tobą, rozprasza. Kto nie jest Chrystusów, antychrystusów jest". [2]) Grzegorz Wielki znów stwierdza, iż Kościół carogrodzki poddany jest Stolicy Apostolskiej. [3])

Pozbawieni nieprawnie swych stolic patrjarchowie carogrodzcy szukali opieki u Stolicy Apostolskiej. Z licznych przykładów, przytoczonych przez Hozjusza celem udowodnienia prawdziwości tego sądu, wymienię dwa bardziej znamienne.

Jan, patrjarcha carogrodzki, słusznie Chryzostomem przezwany, osądzony niewinnie na synodzie, udał się do papieża Innocentego, który sprawę rozpatrzył, uznał niewinność patrjarchy i zatroszczył się o przywrócenie mu stolicy. Gdy upomnieni przez papieża cesarze Arkadjusz i Honorjusz zwlekali zastosować się do woli papieskiej, rzucił Grzegorz W. klątwę na nich, jak również na Arsacjusza, już zmarłego wówczas, i Attyka carogrodzkiego, którzy otrzymali stolicę po Chryzostomie, i na Teofila aleksandryjskiego, winowajcę udręk Chryzostoma.

Patrjarcha carogrodzki Flawjan ze zmyślonych powodów został potępiony na drugim synodzie efeskim. Jakkolwiek synod ten uważał siebie za sobór powszechny, apelował Flawjan do Stolicy Apostolskiej. Leon, papież go uniewinnił i usilnie się starał o przywrócenie mu stolicy. Nie

[1]) Ibidem, str. 716.

[2]) Ibidem. — Ma tu Hozjusz na myśli list św. Hieronima do św. Damazego I, pisany koło końca r. 376. — Epist. XV.

[3]) Migne P. L., t. LXXVII, str. 957.

dokonał tego papież za jego życia, zato zwłoki zmarłego sprowadzono z Efezu do Konstantynopola i z wielką okazałością złożono u wejścia przy kościele apostołów.

Biorąc pod swą opiekę cnotliwych i świątobliwych patrjarchów carogrodzkich, stosował Piotr Rzymski najcięższe kary względem winnych, opornych. Rzucali papieże na nich klątwy, np.: Celestyn na Nestorjusza, Mikołaj i Hadrjan na Focjusza. Podaje Hozjusz dużo innych przykładów. [1])

Wszystkie synody prowincjonalne prosiły papieża o potwierdzenie powziętych na nich uchwał. Nawet heretycy uznawali powagę Stolicy Apostolskiej. Euzebjusz, który ze swym synodem antjocheńskim trzymał stronę arjan, odpisał papieżowi Juljuszowi, prosząc, by osądził sprawę Atanazego i potwierdził akta synodu. Św. Augustyn pisze o Celescjuszu, że obiecał Innocentemu I potępić wszystko, co potępiła była Stolica Apostolska. Pelagjusz zaś do tego samego papieża przesłał listy, w których się usprawiedliwiał, i wyznanie swoje wiary. O tem się dowiadujemy też od św. Augustyna. Eutyches przesłał papieżowi dzieło swe, skarżąc się na niesłuszne, zdaniem jego, potępienie i obiecując ulegać we wszystkiem jego opinji. Flawjan, do którego Leon I W. się zwrócił, żądając wyświetlenia sprawy, objaśnił papieża, dlaczego wyklął Eutychesa; papież zaś przyznał Flawjanowi słuszność i potwierdził, co ten był uczynił. Gdy św. Bernard rzucił na Piotra Abelarda podejrzenie o wyznawanie poglądów heretyckich, apelował ten do Stolicy Apostolskiej.

---

[1]) Wymieniłem nie wszystkie podane przez Hozjusza.

(Dokończenie nastąpi)

A. Kossowski.

O estetyźmie Maurycego Mochnackiego.

I.

Umówmy się, że estetyzm oznacza taki stosunek do życia, w którym piękno odgrywa rolę decydującą.

Dla estetyzmu istnieje głównie jeden sprawdzian wartości danych zjawisk lub przedmiotów: są piękne lub są brzydkie. Oczywiście nie wyklucza to oceny etycznej i poznawczej, ale oceny te usuwają się w cień wobec „kategorycznego nakazu“ piękna. Estetyzm jest szczególną odmianą usposobienia życiowego, bardziej płynną, bardziej nieuchwytną niż, dajmy na to, humor, pesymizm, optymizm, ale bądź co bądź równie niezaprzeczalną jak tamte.

Estetyzm stanowić może podstawę poglądu na świat. Ba, nietylko „może“ lecz i stanowił. Pogląd artysty na świat — jest pierworodnem dziecięciem estetyzmu, wszystko w nim układa się według jakiegoś „stylu“, według zasad „wewnętrznego“ piękna. Panuje w nim harmonja, dążność do artyzmu całości, dbałość o „wykończenie“. Owiewa go nastrój, podmywający często wiązadła logiki. W życiu człowiek, nawiedzony przez estetyzm, wybiera z pośród wielu sposobów działania sposoby najbardziej zgodne z jego wyobrażeniem o pięknie. Piękno staje się tutaj czynnikiem, pobudzającym najsilniej — wolę. Nie wzniosłość etyczna, nie poczucie obowiązku, nie zaciekawienie poznawcze, ale właśnie — piękno.

Dlaczego np. Petronjusz (z „Quo Vadis“) odrzuca naukę Chrystusa? Posłuchajmy: „Nie! szczęśliwy małżonku królewny jutrzenki! Wasza nauka nie dla mnie. Mamże mi-

łować Bityńczyków, którzy noszą moją lektykę, Egipcyan, którzy palą w moich kąpielach, Ahenobarba i Tygellina? Na białe kolana charytek przysięgam ci, że choćbym chciał, nie potrafię. W Rzymie jest najmniej sto tysięcy ludzi, mających albo krzywe łopatki, albo grube kolana, albo wyschłe łydki, albo okrągłe oczy, albo za wielkie głowy. Czy każesz mi ich kochać także? Kto kocha piękno, dla tego samego nie może kochać brzydoty" (Quo Vadis 1901. 129. VI).

Oto bardzo znamienny przykład najczystszego estetyzmu. Petronjusz odrzuca etyczne zasady chrześcijaństwa, bynajmniej nie ze względu na ich małą wartość filozoficzną, społeczną, czy wprost życiową, ale ze względu na tkwiący w nich pierwiastek tolerancji w stosunku do brzydoty.

Ponadto — Petronjusz ujawnia w stosunku do brzydoty bezwzględność, graniczącą z bohaterskim fanatyzmem. Dla ocalenia różanych bogów, dla ocalenia niepokalanie harmonijnej sielanki z Eunice, dla ocalenia zaczarowanej w głębi duszy krainy piękna skazuje się na śmierć dobrowolną, na śmierć wyzwalającą z ucisku brzydoty.

Z Petronjuszem ginie piękno. W danym razie estetyzm pobudził wolę do czynu heroicznego.[1])

Czy to heroizm papierowy? Chyba nie! Bo cóż wtedy sądzić o Byronie, który zginął pod Missolungi dla Grecji i to bezwarunkowo dla tej klasycznej Grecji, ojczyzny Homera, Sofoklesa, Fidjasza, ojczyzny nieśmiertelnego piękna?

Estetyzm zabiega nietylko o wyzwolenie z ucisku brzydoty. W równym stopniu dąży do przeobrażenia rzeczywistości w mit o pięknie. Tego rodzaju dążność była podstawą działalności pisarskiej i praktycznej Ruskina. Przyświecała ona również odosobnionym wysiłkom Norwida.

Jest to najwyższy gatunek estetyzmu, w którym bierne odczuwanie piękna świata jednoczy się z wysiłkiem woli, zmierzającej do usunięcia brzydoty.

Jeżeli chodzi o stosunek do czynników poznawczych, to należy zaznaczyć, że wyobraźnia artystyczna uskrzydla i zaostrza zmysł poznawczy. Stwierdza to przykład Flam-

[1]) Porów. Brzozowski: „Legenda Młodej Polski" str. 316—318.

mariona. Zresztą, jak sądzi H. Poincaré, znaczna ilość hypotez naukowych powstaje dla dogodzenia artystycznym potrzebom badacza. Opinję tę Campbell rozszerza na całą naukę w ogólności: „Wszelka prawdziwa filozofja nauki powinna uznać, że zdobycie każdej cennej teorji wymaga obecności pewnego pierwiastka intelektualnego, który jest równie osobistym, nie dającym się opisać, ani też na innych przelać, jak ten, co charakteryzuje dzieło wielkiego artysty. Nauka w najwyższej swej postaci nie jest przeciwstawieniem sztuki, lecz pewną jej formą". [1])

Z estetyzmem tedy należy się liczyć, jako z odrębną postawą wobec świata. Tem bardziej, że, jak widzieliśmy, ogarnia on szeroki zakres życia świadomego: pobudza wolę, działa na uczucie, a zarazem uskrzydla poznanie, uskrzydla do zuchwałych lotów w sferę prawd nieodgadniętych, a już wyczuwanych. Ponadto estetyzm wytwarza specjalny typ człowieka, ujmującego świat pod kątem widzenia — piękna.

W mniemaniu takiem nie jestem zgoła odosobniony. Już Kierkegaard zwrócił uwagę na powyższe zagadnienie, acz oświetlił je z innej strony i podkreślił w niem inne szczegóły. Opinję Kierkegaarda — przytoczymy. [2]) Narazie wyliczam innych jeszcze myślicieli, którzy zastanawiali się nad tym przedmiotem: Volkelt w „System der Ästetik", III; Guyau w „L'art au point de vue sociologique", Ruskin we wszystkich dziełach dotyczących zagadnień sztuki i ekonomji; Wundt w „Völkerpsychologie", t. III „Mythus und Religion"; Norwid w „Promethidion", niektórzy estetycy niemieccy — romantyczni — Schlegel'owie, Tieck, Jean, Paul. [3])

Lista bardzo daleka od wyczerpania. Zamykam ją wszakże ze względu na cierpliwość czytelnika.

Pozwolę sobie naszkicować pogląd Kierkegaard'a na estetyzm. Według niego jest to dla „estetycznego poglądu na życie znamienne", że każdy stosunek życiowy jest tylko przedmiotem użycia; stykamy się z nim, żeby otrzymać

---

[1]) Campbell: Zasady elektryczności, tłum. Silberstein. — Wstęp.
[2]) „Nienaukowe post-scriptum". „Studya na drodze życia".
[3]) Por. Oscar Walzel: „Deutsche Romantik" I.

świeże wrażenie, ale unikamy powtarzania, gdyż nie zawiera ono nic podniecającego, przeciwnie — powoduje przytępienie... Dowolnie, igrając, trzymamy się w ten sposób ponad wszyskiemi stosunkami życiowemi". [1])

Powyższe uwagi Kierkegaard'a wymagają zastrzeżeń. Istotnie, estetyzm może wyrodzić się w płochą igraszkę z przeżyciami, w lekceważenie energetycznej i moralnej strony bytu. Zanika wtedy poczucie odpowiedzialności za własne czyny, zanika nawet chęć do czynu. Życie przedstawia się jako mozaika przelotnych, nieuchwytnych nastrojów. Działanie woli ogranicza się do wyboru tych lub innych środków, ułatwiających osiągnięcie największego odsetka rozkoszy estetycznej. Anatol France jest dobrym przykładem chorobliwego estetyzmu. [2])

Ale estetyzm może być również wyładowaniem energji twórczej, mocnej, bezwzględnej. Energja ta przetwarza życie w piękno. Mozół codzienny, cierpienie, wysiłek najpospolitszy, ofiara, zapał heroiczny, życie narodu, natężenie pracy ekonomicznej, cechujące świat współczesny — wszystko to przeobraża się w piękno pod wpływem tej energji.

Dlatego Conrad może być ślepy na urok tych zjawisk życiowych, które stanowią przedmiot estetycznego zachwytu Schelley'a.

Zdaje się, iż zagadnienia, powiedzmy silniej — przeżycia moralne, intelektualne, osobiste i społeczne — są dla „estety" przedmiotem estetycznego wyzysku. Chodzi mu przedewszystkiem o wyciśnięcie z nich upajającego moszczu — piękna. Jest pod tym względem tyranem.

Zdrowy estetyzm, w przeciwieństwie do chorobliwego, zawiera w sobie czynnik dynamiczny. Dąży do całkowitego opanowania życia, a przynajmniej niektórych jego dziedzin. Lekceważy niebezpieczeństwo. Chce stykać się z życiem bezpośrednio, a nie za pośrednictwem cudzych wrażeń, cudzych myśli, cudzych doświadczeń, cudzych książek. Tymczasem estetyzm chorobliwy (przykład literacki — Kordjan), bywa często kolekcjonerstwem „przeżyć bibułowych", wy-

[1]) Höffding — Psychologja, 434.

[2]) Folkierski: „An. France". *Przegląd Współczesny*, maj 1925.

czytanych z dzieł obcych i swojskich mistrzów, wysłuchanych z melodyj, wypatrzonych z obrazów i z posągów różnych wieków, różnych narodów i różnych twórców.

W estetyźmie tego rodzaju zanika pierwiastek woli. Wolę bowiem cechuje pewna jednostronność. Musi ona z wielu możliwości wybierać jedną, aby ją skonkretyzować w czynie. Natomiast życie świadome, w którem wola odgrywa rolę drugorzędną wobec zmienności impulsów i wzruszeń, w którem zbliża się ona do granic abulji — życie to wykazuje sprzeczne tendencje i złożoność.

Dlatego sztuka społeczeństw schyłkowych ujawnia charakter skomplikowany. Brak jej ześrodkowania na pewnych, koniecznych do opanowania, momentach życia. Zainteresowania czynne ustępują miejsca zainteresowaniom wzruszeniowym, biernym. I to jest podkład, na którym wyrasta estetyzm chorobliwy.

Zdrowy estetyzm nie uwalnia od wysiłku. Przeciwnie, dojrzewa w atmosferze natężonej woli i w bezustannej styczności z najgłębszą treścią życia — z jego kosmicznem pięknem. Ponadto sięga on aż do biologicznych podstaw istnienia. Wyładowuje się w nim bowiem nadmiar tej energji życiowej, która nie mogła być zaspokojoną we właściwy sposób. I to nam wyjaśnia istotne znaczenie ognistych wersetów „czwartej części „Dziadów": pali się w nich niezaspokojona żądza miłosna, to również tłumaczy twardą mizantropję Byrona: jest to wyraz niezaspokojonego heroizmu. Co więcej, pozwala nam to zrozumieć biologiczny sens naszej poezji romantycznej: jest to niezaspokojona energja narodu, który pozbawiono swobodnego istnienia, jest to upoetyzowany instynkt samozachowawczy.

Zresztą napięcie biologiczne czujemy u wszystkich rzetelnych twórców. Wystarczy odczytać kilka stronic pism Conrada, Mickiewicza, Byrona, Hamsuna.[1])

Każdy „twórca" jest w mniejszym lub większym stopniu estetą. Piękno stanowi główny cel jego zabiegów twórczych i wysiłku wyobraźni artystycznej.[2]) Przedewszystkiem—piękna.

[1]) Por. studjum Kołaczkowskiego o Conradzie w *Przeglądzie Współczesnym* 1925 r.

[2]) Patrz Höffding, Psychologja 282, 283 i n.

A więc estetyzm oznacza taki stosunek do świata, w którym wszystkie wartości są podporządkowane wartości kierowniczej, t. j. p i ę k n u.

II.

Stawiając pytanie: czy Maurycy Mochnacki był estetą (oczywiście w dopiero co ustalonem znaczeniu), stawiamy zarazem pytanie, jaki typ osobowości wyobrażał? Są to zagadnienia nierozłączne, o ile przyjmujemy, że estetyzm stanowi podstawę usposobienia życiowego danej jednostki.

A zatem Mochnacki?

Spójrzmy na portret. Dziwne oblicze: zwarte, mocne, surowe. Oczy owiane orlą, drapieżną zadumą. Patrzą naskos, w siebie. Jest to oblicze trybuna, myśliciela, piraty marzeń. Łączy się w nim zamyślenie z ognistą fantastyką, spokój z ustawiczną zmiennością, umiar z rozwichrzeniem.

Świadectwa ludzi współczesnych potwierdzają nasze impresjonistyczne domysły. Bohdan Zaleski w Przypisku do „Zadumy i Nokturna" skreślił następujący wizerunek Mochnackiego: „Namiętny, rzutki, podejmował się najróżnorodniejszych prac w dziedzinie wiedzy ludzkiej; z niesłychaną łatwością improwizował na wsze strony, porywając za sobą pokolenie całe nieudanym zapałem swoim, tudzież urokiem polszczyzny wskroś Skargowskiej". [1])

Jeden z trochę podejrzanych przyjaciół w ten sposób odzywa się o Mochnackim: „Mówił i pisał z największą łatwością i ogniem, tylko znać było, że oddychał jakąś niepohamowaną nienawiścią do wielu. Miał piersiową chorobę. Stan jego zdrowia może przyczyniał się w nim do owej niepolskiej surowości i ostrego charakteru, z jaką pospolicie traktował swoich towarzyszy". [2])

I na słońcu są plamy. Stwierdza to list Nabielaka do Maurycego Mochnackiego z powodu pism auxerskich. Chodziło o cokolwiek niezrozumiałą zmienność upodobań społeczno-politycznych. Mochnacki bowiem zdążył w krótkim

---

[1]) Cyt. według Tretiaka, Boh. Zaleski, I. 418.

[2]) Cyt. według Śliwińskiego: M. Mochnacki, str. 332.

czasie przedzierzgnąć się z radykała i rewolucjonisty w obrońcę szlachetczyzny i w zagorzałego rojalistę.[1])

Oto wyjątek z epistoły Nabielaka, płonącej oburzeniem: „Szczerze nad tem boleję, żeś przez ten nierozważny postępek, wiarę twoją, twój charakter polityczny i tak już chromej sławy do reszty na szwank wystawił nawet sam piękny talent pisarski w lekceważenie u ziomków podał". [2])

O talentach najdłużej rozpisał się Bohdan Zaleski: „Sława Maurycego Mochnackiego jako statysty i pisarza zaćmiła pamięć o niepospolitym jego talencie muzycznym. Owóż mistrzował on i jako fortepianista... Nowa poezya i nowo rozbujane fale ducha narodowego porwały go w swój wir". [3])

Interesujące napomknienia znajdujemy w wynurzeniach matki, pani Bazylowej Mochnackiej. Szpotański wyłuskał z nich ciekawe wiadomostki. Podobno Mochnacki chciał za wszelką cenę odłożyć wybuch powstania, aby skończyć swoje dzieło „O literaturze". [4]) Dalej: „Po wydaniu odezwy przez Radę Administracyjną (odezwy, usiłującej wydarzenia nocy listopadowej zbagatelizować) przybiegł Maurycy do domu i stanąwszy na środku pokoju improwizował z ogniem, z energją mowę do narodu, którą na drugi dzień jako odezwę ogłosił". [5])

Odezwał się w nim aktor i literat. Niemniej wymowne są liryczne eskapady autora „Powstania narodu polskiego". Szczególnie w listach do rodziny. W zakroczymskiej *Gazecie narodowej* Mochnacki wypisał na cześć koczującego Sejmu — dytyramb, godny Pindara. „Rada w obozie, a niedługo może wśród szczęku oręża jest wielka i wspaniała, daleko wspanialsza niż w najozdobniejszych gmachach, niżeli na krzesłach złoconych i na kosztownych kobiercach..." [6]) A w liście do ojca: „Co tam robiono, jak wszędzie i zawsze —

---

[1]) Odnośne zestawienia w cennej monografji Szpotańskiego: „Maurycy Mochnacki" *passim*.

[2]) Śliwiński, op. cit., str. 201.

[3]) Cyt. według Tretiaka, Boh. Zaleski, I 418.

[4]) Szpotański M. M., profil histor., str. 9.

[5]) Szpotański, op. cit. str. 48.

[6]) Pisma rozmaite, Berlin. 1860. II 226.

nic. Grali w karty i upijali się żołnierze, oficerowie i panowie radni". [1]) Tak się przechodzi z hymnu do prostej powieści.

O własnej osobie Mochnacki wyrażał często opinje — co najmniej pochlebne. Naprzykład: „Pisze papa o potwarzach na rewolucyę miotanych. O! nie to co bają, plotą, albo szykanują w Galicyi, w Krakowie, w Warszawie, ale co my tu, albo raczej co ja tu w Paryżu powiem o rewolucyi polskiej, to będzie miało swoje europejskie znaczenie, sławę i rozgłos". [2])

Z tych skąpych przesłanek możemy wysnuć pewne wnioski.

Osobowość Mochnackiego wzbudzała podziw — swoją renesansową bujnością. Współcześni wyczuwają w niej ognisty temperament zdobywcy życia, oraz wszechstronne uzdolnienie artystyczne. Ponadto dostrzegają w Mochnackim zmienność upodobań, giętkość przekonań, a jednocześnie twardy despotyzm w stosunku do otoczenia. Dla współczesnych Mochnacki jest przedewszystkiem uosobieniem czynnej energji. Jeżeli ktoś z uczestników 29 listopada lub ktoś z wychodźców poświęci mu słów kilka, to słowa te bezwiednie układają się w wykres działania pewnych sił: artystycznych, społecznych, kulturalnych.

Osobowość Mochnackiego nie da się ująć statycznie. Wymaga ujęcia dynamicznego. Budzi zachwyt, podziw, gniew, nienawiść, uniesienie. Jest żywiołem! Gdy inne postacie emigracyjne usposabiały do zadumy, do liryzmu — on płoszył zadumę i liryzm, jak ogień płoszy sen.

A dalsze wnioski?

Wola Mochnackiego była stale naprężona. Świadczy o tem styl. Każdy wyraz jego pism drży jak strzała na cięciwie. Mochnacki nie wahał się zajmować w tej samej sprawie stanowisk wręcz przeciwnych. [3]) Jak łucznik czyhał na łup; stąd za dozwolone uważał wszelkie środki. Chciał panować nad chwilą. Panować samowładztwem wielkiego arty-

---

[1]) Dzieła 1863, I. List z Metzu 14 stycznia 1832.

[2]) Tamże.

[3]) Por. Szpotański, l. c. 86—88, 190—203.

sty. „Stosujmy się do czasu, do okoliczności jak mówią. Czemuż nikomu nie wpadnie w głowę: że ten czas i te okoliczności są naszym własnym utworem. Że nie my jesteśmy dziećmi czasu, ale że przeciwnie czas z woli naszej rodzi się i że w naszej jest władzy kierować jego kołami". [1])

Nie chodziło mu o logiczne opanowanie chwili, ani o jej wyzyskanie dla zabiegów politycznych, ani o umiejętne zaszachowanie jednej chwili — drugą. Chodziło mu o jej treść artystyczną, o jej napięcie dynamiczne. Dlatego chwile przedpowstaniowe ujmował jako: improwizację poematu narodowego powstania, jako pieśń heroiczną, której rytm stanowi huk dział i szczęk pałaszy „Czas nareszcie przestać pisać o sztuce. Co innego zapewne teraz mamy w głowie i w sercu. Improwizowaliśmy najśliczniejsze poema Narodowego powstania. Życie nasze już jest poezyą. Zgiełk oręża i huk dział: ten będzie odtąd nasz rytm i ta melodya". [2])

Artysta snuje obrazy, wyczarowuje nastroje, chwyta odległe podobieństwa, stwarza z przeżycia — dzieło sztuki. Oczywiście intelektualizm góruje. [3]) W estetyźmie Mochnackiego odgrywa on rolę pierwszorzędną. Przedewszystkiem jasne pojmowanie zagadnienia, zjawiska lub zbiegu okoliczności, nietylko jasne, ale nawet uproszczone dla celów estetycznych (np. metoda samoobrony w liście do Hubego, p. III). Dopiero potem — artystyczny obraz chwili. Zagadnienia, osoby, wypadki — wszystko to staje się narzędziem artystycznej wyobraźni. Wizja chwili wciela się w słowo, które samo przez się może być dostatecznym dowodem estetyzmu Mochnackiego. [4])

Sąd Mochnackiego wynikał z temperamentu. Temperamentem rządził zmysł estetyczny. Naprzykład: temperament skłaniał Mochnackiego do obrony romantyzmu, w którym zmysł estetyczny wyczuwał niespotykane dotąd piękno (idea nieskończoności, nastrojowość, tytanizm i. t. p. III); w latach późniejszych estetę Mochnackiego olśniło piękno

[1]) Pisma wyd. przez Śliwińskiego, str. 497.

[2]) Przedmowa do literatury pol. XIX. w.; por. też Piotr Bańkowski: M. Mochnacki, jako teoretyk i krytyk romant. polsk. Kraków 1913, str. 153.

[3]) Por. Höffding: Psychologja 410.

[4]) Por. L'Art de la prose, par Gustav Lanson, str. 15—17.

rewolucji (heroizm, rozpęd, wicher nowych idej III), jemu też poświęcił swój temperament pisarski i życiowy (artykuły: „Królowie a rewolucya" „O rewolucyi w Niemczech"), przyczem zapomniał o pięknie romantyzmu i zaczął je zwalczać namiętnie.

W osobowości Mochnackiego dostrzegamy dwie, według nas najistotniejsze cechy:

1) heroiczne napięcie woli — oraz

2) estetyzm.

Z połączenia tych czynników wyrosła indywidualność jedyna w swoim rodzaju: zaborcza, bezwzględna, często nieobliczalna, wikłająca się w sprzecznościach, a przecież zawsze jednolita, żelazna w postanowieniach, a przecież niekiedy dwuznaczna etycznie.

Musiała istnieć energja, która zespalała te rozbieżne wartości. Była nią, według nas, heroiczna wola, zmierzająca do przeobrażenia polskiej rzeczywistości według zasad historycznego i życiowego p i ę k n a. Rzeczywistości polskiej trzeba nadać styl wzniosły, monumentalny, heroiczny. Oto Polska, którą wykołysał temperament Mochnackiego: „Dawniej, kiedy republikanckie kwitły u nas instytucye, Polska miała wielu znamienitych mówców; dzisiaj ma wielkich poetów. Rzecz naturalna! Życie swobodne, potęga narodu, duch wolności wykształciły mówców i prozę. Gdy upadł naród pod ciężarem niesłychanych przygód, zostały wspomnienia — wielka przeszłość i smutek wielki. Prawdziwym charakterem naszej poezyi, piętnem rodowitości apollinowej naszych poetów jest żal i dumanie, muzą ich nieszczęście kraju, inspiracyą przyszłość, ideałem — Polska Bolesławów i Jagiellonów". [1])

Przy tej sposobności trudno pominąć uwagi St. Brzozowskiego: „...i zarysuje się wreszcie Mochnacki człowiek, umiejący się posługiwać całą swoją duszą, poezyą, artyzmem, filozofią — tak, że w pewnej chwili stawały mu się te zdolności organami, że zanalizowawszy sytuacyę, opanowały ją logicznie — myślą, odczuwszy to wszystko, czego pojęcie nie ujmuje, siłą poetyckiego widzenia, wznosił się on jak

[1]) Cyt. wedł. Szpotańskiego. l. c. 27, 26.

ptak drapieżny ponad całem życiem, które tak opanował i z całą bezwzględnością kształtował jego krwawą miazgę".[1])

III.

Pozostaje udowodnienie wypowiedzianych ogólnikowo założeń. Wysuwa się szereg zagadnień. Wybieramy najważniejsze.

a) Estetyzm metafizyczny.

„Die Natur ist die Odyssee in der nach mancherlei Irrwegen der Geist zuletzt schlafend seine Heimat d. h. sich selbst findet".[2]) Tak określa Walzel istotę schellingiańskiej filozofji natury. Schelling pojmował wszechświat jako najdoskonalsze dzieło sztuki. Rozważał go pod kątem widzenia zadumy estetycznej. Czynił z przyrody mistyczny poemat, Odysseję ducha. Mochnacki odczuł żywo urok tych filozoficznych... marzeń. Przejął się nawskróś tem wszystkiem, co tutaj określamy jako estetyzm metafizyczny. W estetyźmie metafizycznym dążenia poznawcze nie występują samoistnie, ale w związku z wyobrażeniem piękna zjawiska lub przedmiotu poznawanego. Przytem związek ten jest bardzo ścisły. Ścisły do tego stopnia, iż wartości estetyczne rozstrzygają o wyborze zagadnień.

Romantyzm zwrócił uwagę ludzi współczesnych na piękno życia kosmicznego, na wzniosły urok nieskończoności, na poezję wszechświata, pojmowanego jako doskonałe dzieło sztuki. Dla romantyka wszechświat był metapsychiczną baśnią ducha, był żywą mistyką i najczystszą poezją nieskończoności. Metafizyka romantyzmu graniczyła często z mitologją.[3]) Mochnacki pod tym względem nie ustępował innym romantykom. Był poetą życia kosmicznego, wyznawcą „podziemnej astrologji", zwolennikiem „nauki przyrodzenia jako sztuki magicznej i czarnoksięskiego misterstwa" jako opowieści o wcieleniu myśli, wędrującej od kształtów natury nieorganicznej do świadomości człowieka.[4]) Polot artystyczny

[1]) St. Brzozowski: Głosy wśród nocy 501.
[2]) O. Walzel: Deutsche Romantik, I 40.
[3]) Por. O. Walzel: Deutsche Romantik, I 53.
[4]) „O literaturze polsk. w. XIX" str. 8, 9, 17, 24, 25.

nadaje szczególny urok jego spekulacji. Zjawiają się obrazy poetyckie. Domysły i mrzonki otrzymują zaszczytne miano pewników filozoficznych (np. magnetyzm zwierzęcy). Pierwsze stronice książki „O literaturze" — odrazu przywodzą na myśl „Genezis z ducha" „List do Rembowskiego" — dialogi helioniczne, mistykę „Psalmów" i „Przedświtu". Tyle w nich poezji.[1]) Naprzykład:

„Wszystko się tu na dwoje roznosi. Drzewa i kwiaty na ziemi, sama ziemia z swojemi stworzeniami, słońca, księżyc i gwiazdy w wodzie się ukazują. Masy niezmiernej wielkości odbija drobny kryształ, rozłam świecącego metalu, częstokroć jedna kropelka płynu. Też same przedmioty rozścielają cienie kształtów swoich na płaszczyznach poziomych, pochyłych i t. d. A cienie rzeczy bywają to większe, to mniejsze od nich samych. Nawet dźwięk głosu powtarza się w miejscach górzystych. Echo jest jako obraz, jako cień, a może jako zwierciadło głosu... Obłoki w powietrzu, oto niby fantastyckie myśli ziemi. Patrząc na te główne krajobrazy, na te urwiska skał, na te przepaści, grody, lasy, na tych jeźdźców, harcujących po mglistem błoniu, rzekłbyś, że ziemia duma i zawiesza wysoko nad nami senne kształty swojej fantazyi". [2])

Albo: „A przecież każda dzika okolica ciągnie nas taką ponętą ku sobie. Dlaczegóż tak wspaniałe, tak śliczne się wydają rwiste potoki, prędkie strumienie? W górach sytuacye niektóre podnoszą umysł do wysokości, czasem aż w ów błękitny przestwór, gdzie jest niebo, jako mniema prostota z prawdą w sercu, z szczerością w duszy... W innych znowu miejscach podróżny nie wie, czy się cieszyć, czy smucić. Natura ma tyle wdzięków, że ją bez afektacyi kochać można. Bądźmy jako dzieci, kiedy się ku niej zbliżamy".[3])

Upodobania estetyczne Mochnackiego ciążą wyraźnie... ku romantycznemu pojmowaniu przyrody. Dzikość, pierwotność, nieuchwytna nastrojowość, mistyczny urok tajemnic, niedostępnych dla rozumu, wzniosłość ogromu wszech-

[1]) Por. H. Życzyńskiego wstęp do „O lit. polsk. w. XIX" str. XLV wyd. „Bibljot. Nar." Nr 56.

[2]) „O lit. polsk. w. XIX" wyd. B. N. 56, str. 8.

[3]) Ibid. str. 18.

świata — oto uczuciowe przesłanki logicznych wniosków polskiego schellingianina.[1])

b) Piękno romantyczności.

„Waldeinsamkeit und Waldeszauber, der rauschende Mühlbach; die nächtige Stille des deutschen Dorfes, Nachtwächterruf und plätschernde Brunnen; ein verfallener Palast mit verwildertem Garten, in dem Marmorstatuen verwittern und zerbröcheln; die Trummer einer zerstörten Burg: alles, was Sehnsucht weckt das eintönige Treiben des Alltags zu fliehen ist romantisch".[2])

Estetyczne odczucie romantyzmu nadaje pismom krytycznym Mochnackiego nieprzestarzały urok. Zapominamy o sprzecznościach logicznych, o zapożyczeniach i sądach zbyt porywczych i jednostronnych.[3]) Imaginację naszą pociąga tamten miniony świat Gustawów, Werterów, sonetów, ballad i poematów byronicznych. Mochnacki wtajemnicza nas w piękno romantyzmu. Oto kilka przykładów:

„Dalej: odwrót opacznej woli; odstępstwo człowieka od porządku ogólnego, — wydarcie się ze wszech rzeczy jestestwa. Czas tworzydeł fantazyi, wiary, uniesień, smutku, melancholii, wysoka poezya człowieka, — mrok w blasku posępnym i łagodnem świetle księżyca. Prawdziwa romantyczność. Człowiek jest tylko snem, cierpieniem w tej pięknej epoce".[4])

I jeszcze wyjątek z młodocianej rozprawy: „O duchu i źródłach poezyi w Polszcze": „Prowadząc wzrok po nieskończonym horyzoncie przestrzeni morza lub czystego nieba, nie doświadczamyż wzruszeń niepojętych i nie dających się oznaczyć? Nie słyszymyż czasem harmonii, schodzącej z wysokości nieba, ze szczytu skał, brzmiącej w falach rzek i strumieni, wynikającej z ciemnych borów lub z głębokich otchłani. Zdaje się, że w poważnym locie kruków, w żałobnym krzyku nocnych ptaków, w ryczeniu dzikich zwierząt,

---

[1]) Por. „O sonetach A. Mick." w wyd. Śliwińskiego 72—81 i artykuł, do którego był powodem Zamek Kaniowski Goszczyńskiego.

[2]) O. Walzel: Deutsche Romantik I, str. 1.

[3]) Por. Bańkowski: M. Mochnacki jako krytyk i teoretyk romant. polskiej.

[4]) „O lit. polsk. XIX w." str. 32.

przez skały, jary i doliny powtarzanym jest coś okropnie wróżącego o przyszłości. Wszystko mówi do serca naszego, co nie jest ucywilizowane, co nie podlega sztucznemu berłu człowieka". [1])

W słowach tych czujemy romantyczne upodobanie do krajobrazów dzikich, budzących grozę oraz tęsknotę za nieskończonością. Romantyczna filozofja przyrody, naszkicowana zlekka w rozdziałku *A*, wyrabiała wrażliwość na tego rodzaju wartości malarskie. [2])

Romantyzm pod ognistem piórem Mochnackiego nabierał cech piękna heroicznego, stawał się przejawem bohaterskich, rewolucyjnych sił duszy ludzkiej. Wychodził poza obręb literatury.

„Czegóż chcieli romantycy na ziemi Bolesława Chrobrego? Ojczystej poezyi, związku z dawniejszą Polską i rozumem starego czasu... Pokochali wyobrażenia i fantazję gminu, dlatego, że w prostocie serca najwięcej poetyckiej prawdy i szczeroty. Nabijali romantycy w ucho ziomkom swoim, że przeminął czas, kiedy u nas pisano wiersze na cześć kształtnych stóp kobiecych i misternie trefionych kędziorów. Do górniejszego wznieśli się lotu. Ten gdzieindziej zmierzał". [3])

Między innemi... do insurekcji narodowej. Mochnacki rozumiał to doskonale; uwielbiał w poezji polskiej rytm — Tyrteuszowy. [4]) Wyśmiewał „systema maleńkich rzeczy, systema drobnostek". [5])

W rozbiorze „Maryi" wykazał subtelną wrażliwość na jej piękno romantyczne. Podstawą oceny było tu raczej odczucie estetyczne, niż analityczne rozumowanie. Stąd dytyrambowy nieco charakter tego „nekrologu" „Maryi". „Malczewski był prawdziwym artystą. Rzuca rys za rysem, kształci, maluje; porządek, pasmo wydarzeń wiąże w całość,

---

[1]) „O duchu i źródłach poezyi w Polszcze", w wyd. Śliwińskiego „Pisma", str. 13.

[2]) Por. A. Biese: „Die Entwickelung des Naturgefühls..." II. rozdz. poświęcony romantyzmowi.

[3]) „O liter. polskiej w. XIX", str. 90.

[4]) „O krytyce i sielstwie" str. 260. i „Woronicz" wyd. Śliwińskiego, str. 225—234.

[5]) „Gust publiczności warszawskiej", str. 454.

wszystko usuwając z przed oczu naszych — wszystko tym powiewnym, lekkim zasłaniając całunem, tą przezroczystą astralną siatką, która się w poezyi nigdy podobać nie przestanie. Tą ponętą mocnego uroku podbija, ciągnie ku sobie czytelnika. Powiedziałem już w jakiem świetle pojął i wykonał myśl swego poematu. Nie jest to brzask zaranny, ale zmierzch dnia, chmurzącego się ku wieczorowi dzikiej, ponurej, melancholijnej fantazyi. Stepowe pola, roztworzyste błonia Ukrainy godne były takiego poety". [1]) Lub inny wyjątek: „Północna godzina Szekspira! Rodzicielka wielkich tragicznych wrażeń. W tym mroku imaginacyi, za tą mglistą zasłoną fantazyi pojął Malczewski rzecz swego poematu. Nie rozbieram krytycznie, kreślę tylko, co czułem, co mi się zdawało przy częstem odczytywaniu tej powieści". [2])

Niektóre sądy krytyczne Mochnackiego i niektóre jego uogólnienia były w większym stopniu wyrazem temperamentu pisarza, niż dążnością do logicznego opanowania niepowiązanych ze sobą zjawisk. Pisma Mochnackiego cechuje, mimo jaskrawych sprzeczności logicznych, wybitna jednolitość stylu i sposobu ujmowania zagadnień. Osobowość autora wyciska na nich piętno wspólnego pochodzenia. Z charakterystyki, podanej w rozdz. II, wynika, iż piękno życia zawierało się dla Mochnackiego w natężeniu woli, w ruchu, w grze sprzecznych żywiołów, w błyskawicach twórczej namiętności. Podkreślił też ze szczególnem upodobaniem te wszystkie cechy w romantyźmie. Mamy na myśli jego zasadę dynamiki w sztuce: „Wyobrażenie, z teoretycznych wyciągnione rozumowań, jest stateczne, nieruchome i nieodmienne, a sztuka ustawnie w ruchu, w życiu, w odmianach. Płyn powietrzny, oblewający ziemiokrąg nie jest powiewny, ruchomy i tak swobodnie na wszystkie strony się nie roznosi, jak myśl poety". [3])

c) Piękno życia narodowego i piękno rewolucji.

Stanisław Szpotański wypowiada w swojem dziele o Mochnackim [4]) kilka twierdzeń, które zasługują tutaj na

[1]) „O lit. polsk. w. XIX", str. 101. Por. str. 75.
[2]) „O lit. polsk. w. XIX", str. 95.
[3]) Tamże str. 701.
[4]) St. Szpotański: M. Mochnacki, Kraków 1910.

baczniejszą uwagę. Wchodzą bowiem w zakres naszego przedmiotu.[1]) Oto jedno z nich: „Jemu, który jest agitatorem piękna w życiu politycznem, wydaje się zawsze, że jest wielkim politykiem, największym mężem stanu w Polsce. Przy pierwszem na rzecz spojrzeniu budzi się w nim artysta, ale argumentuje polityk.[2])

Istotnie, zdaje się, iż w życiu polityczno-społecznem Mochnacki był przedewszystkiem artystą; widział masy, rozumiał duszę ulicy, chciał być herosem. Nigdy nie zapominał o koturnach. Dążył do narzucenia swojej woli tłumom. Chciał je urabiać według wymarzonej skali heroizmu.

W życiu społecznem porywały jego wyobraźnię gwałtowne przewroty, ogniste burze, wichrowe zapędy. Lubił paradoksy życiowe. Zaznaczamy to ogólnikowo. O dowody jednak nietrudno. Wystarczy sięgnąć do pism Mochnackiego.

Wyjątki, stwierdzające słuszność naszych twierdzeń, ułożymy według bardziej charakterystyczniejszych momentów.

1) artystyczny obraz Ojczyzny. W obrazie Ojczyzny łączył Mochnacki: tradycję (świetność urządzeń dawnej Polski, poezja czasów Bolesławowskich i Jagiellońskich, urok epopei konfederackiej, świetność kultury staropolskiej), przyrodę (roztworzyste błonia Ukrainy, ciche piaski Mazowsza, dwór rodzinny w Bojańcu, dzień jesienny w Lubelszczyźnie), bieżące życie narodowe (chwile insurekcyjne w Warszawie, sprawy emigracyjne).

Co to jest Ojczyzna? „Zaprawdę nie jest nią ta piaszczysta przestrzeń Mazowsza, ani Wisła, przerzynająca niezmierzone okiem równiny wasze, ani stolica, ani wspaniałe w niej siedliska władz rządowych, ale jest nią owa wielka myśl politycznej niepodległości i nadzieja, że się kiedyś za przewodnictwem i pomocą bożą w jedną, nierozdzielną sprężymy całość, że będziemy twierdzą Europy, pogromem dla złych sąsiadów i wybranym z Słowiańszczyzny ludem. Te tylko wyobrażenia, senatorowie, są dzisiaj Polską".[3])

[1]) St. Szpotański: Maurycy Mochnacki, Kraków 1910. 25. 33. 35 180. 181.

[2]) Tamże str. 35.

[3]) Cyt wedł. Szpotańskiego „M. Mochnacki", str. 36 z „Głosu obywatela z Poznańskiego do senatu Królestwa Polskiego z okazji Sądu sejmowego".

Szpotański bardzo słusznie zauważa, iż tak abstrakcyjnego pojęcia ojczyzny nie mógł mieć polityk, ani mąż stanu „w owym czasie, gdy Polska bądź co bądź żyła w swoich instytucyach". „Pojęcie takie stworzył poeta, dla którego instytucye owe uroku nie miały, ani mu wyobraźni zająć nie mogły". [1])

Piękno ojczystej tradycji, piękno przyrody i piękno życia potocznego — zespoliły się pod wpływem artyzmu w harmonijną całość, która z pism Mochnackiego czyni jedyny w swoim rodzaju romans o Polsce heroicznej.

2) piękno przeszłości narodowej. O przeszłości narodowej Mochnacki myśli „obrazami". „W dziejach polskiego narodu niejedna wielkiemi nadziejami rozbłysła chwila. Mieliśmy poetyckie czasy, czasy olbrzymiej mocy, mieliśmy rzeczywistą poezyę". [2]) „Wystawmy sobie Bolesława w domu drewnianym, którego ściany... bogato ubrane i srebrnemi blachami, szablami od kamieni i kruszcu lśniły się. Wyobraźmy go sobie, jako duma o darowiźnie Ottona"... i. t. d. [3])

Jest to walter-scottyczny obrazek przeszłości. „Wszystko się tam zeszło: nieukrócona duma arystokracyi, zdrożne możnowładztwo ze staroświecką cnotą i uczciwą godnością szlachcica pod skromną strzechą słomianą, toż rycerskie męstwo i charakter światowy". [4])

„Posiłek ich (t. j. konfederatów) skromny, ubiór dziwny, oręż niewyszukany, jaki kto miał lub mógł dostać, a sen krótki jak ptaków spoczywających na gałęziach drzew w wietrznej jesieni. Serca leśne, napół zdziczałe, ale otwarte, szczere, polskie". [5]) „Były zbory świeckie, były uczty, dworskie zabawy, uroczystości, turnieje; ale także był i kościół, były klasztory, były poświęcone miejsca. Było rycerstwo, było i duchowieństwo... Jedno i drugie wyrażało się w pier-

---

[1]) Szpotański: „M. Mochnacki", str. 36.
[2]) „O liter. polskiej w. XIX", str. 80.
[3]) Tamże, 81.
[4]) Tamże, 100.
[5]) Pisma — Berlin 1860 I, 97

wotnym kształcie... Dziećmi ziemi burzliwsze może niż w późniejszym czasie namiętności miotały". [1])

„Pogasły były stare tradycye, pocichły wieści i powiastki tak potrzebne każdemu ludowi i każdemu wielkiemu poecie, wielkiemu sztukmistrzowi. Rozstroił się, ba, nawet roztrzaskał na kawałki stary, dźwięczny ów bardon, którym niegdyś chwalono Boga w kościele i walecznych w boju". [2])

Oto garść przykładów, stwierdzających estetyczną wrażliwość Mochnackiego w stosunku do przeszłości narodowej. Oczywiście podnosił w niej, zgodnie ze swym temperamentem, cechy rycerskiej rzeźwości, mocarstwowej potęgi, twardej, prężnej energji. Przytem tendencja idealizatorska osiąga przewagę nad krytycyzmem. Zdaje się, że walterscottyzm i romantyka niemiecka (Wackenroden, Tieck) wywarły pewien wpływ na sposób odczuwania przeszłości. [3])

Mochnacki lubi np. pejzaż — walter-scottyczny: ruiny zamków, turnieje, poświatę księżycową, lubi obyczaj rycerski, a nadewszystko ma w swojem spojrzeniu na przeszłość urok melancholji prawdziwie romantycznej. [4])

3) piękno rewolucji. Mochnacki czyni z rewolucji poemat siły, poświęcenia, bohaterstwa i despotyzmu idei. Chwyta zatem te cechy, które podniecają wyobraźnię. Charakterystykę rewolucji upraszcza w sposób znamienny dla umysłowości artystycznej. Założeniem jego jest uwielbienie żywiołu. Pomija cały szereg czynników, które sprawiają, że rewolucja jest zjawiskiem wysoce złożonem. [5]) Wyznacza jej cel fantastyczno-poetycki: nieokreślony bliżej despotyzm idei i przemiany społeczno-polityczne. Analityk rewolucji jako zjawiska społecznego niewiele mógłby skorzystać z jego artystycznych spostrzeżeń.

„Z trzech części, z trzech rozdziałów składa się umiejętność rewolucyjna, którąby potrzeba nazwać umiejętnością

---

[1]) Pisma, Lwów 1910. „Mnich" — str. 370.

[2]) „O liter. polsk. w XIX w." str. 88.

[3]) Por. O. Walzel „Deutsche Romantik" I$_1$ 82, 83. rozdział „Udział Tiecka i Wackenroden'a".

[4]) Patrz: „O duchu i źródłach" 26, „Mnich" 361, 370, „O liter. polsk." 88, 79.

[5]) Por. St. Grabski: „Rewolucja".

dziewiętnastego wieku. Pierwsza uczy chować umarłych. Druga na tem zależy, żeby nie dać długo umierać konającym. Trzecia nakoniec, która nas najbliżej obchodzi, jest to sztuka odgrzebywania żywych". [1])

„Dlaczego sprawa nasza tak silna z początku, wśrodku i na końcu zginęła? Dlatego, żeśmy patryotyzmu w potęgę despotyczną zamienić nie umieli". [2])

„Nareszcie, gdy to wszystko bez skutku minęło, jeszcze jeden środek pozostawał, można było Moskwę wysadzić w powietrze z połową Warszawy i zagrzebać ją w gruzach stolicy. Ten finał byłby godny nocy 29". [3])

Piękno rewolucji do tego stopnia pochłonęło wyobraźnię Mochnackiego, że zapomniał o pięknie romantyzmu. Wyrzekł się leśnych bogunek, smutnych upiorów, wzniosłych półbogów — dla zapachu prochu, dla barykad ulicznych, dla krwi rozlanej po brukach miejskich w imię wolności. Przeklął literaturę. Wyniósł ponad wszystko życie heroiczne, twarde, niespokojne; życie — spalające się w ciągłym wysiłku.

Zestawmy takie dwa orzeczenia (jedno z wczesnej młodości, drugie z okresu wychodźtwa): „Uważajmy naukę Niemców (t. j. filozofję romantyczną) jako osobliwość; miejmy ją za osobliwość naszego wieku, która przecież warta takiego uważania. Skoro winnego nie odmawiamy hołdu postronnym dziwom urody, talentu, modnych fraszek, ulotnych zabaw, atletycznej mocy... czemuż także nie miałyby nas pociągnąć ku sobie dziwy rozumu i myśli tych rzeczywistych mocarzów świata". [4]) To jedna cytata. A druga: „W tym wieku dzikość będzie zaletą, tryumfem rozumu ludzkiego. Być pisarzem, filozofem, poetą, antykwaryuszem w Anglii prawie nic już nie znaczy — nic i we Francyi. Literatura w tych dwóch krajach zamieniła się w gazetę codzienną... Z gazety będzie narożnym afiszem. Póki nie zabraknie Europie sławnych tancerek i śpiewaczek, wielkich filozofów, wielkich poetów i wielkich sztukmistrzów,

[1]) Pisma 1860. Berlin II 160.
[2]) Tamże II 168.
[3]) Tamże 142.
[4]) „Roztrząsania filozoficzne". Pisma w wydaniu Śliwińskiego 466

Giraff i Paganinich, póki walterskotyzm i byronizm nie przestanie jej bawić, zachwycać, póty królowie bezpiecznie spać mogą. Rewolucya i literatura są to rzeczy we wszystkiem sobie przeciwne... Poezya rewolucyjna być nie może". [1])

d) Estetyzm a wartości moralne.

Kierkegaard widział bezduszną przepaść między etycznym a estetycznym stosunkiem do świata (p. I). Ale twierdzenie jego wymaga ograniczeń. Poczynił je częściowo H. Höffding w swej „Psychologji" (435, 434). Do zastrzeżeń Höffdinga należy dorzucić jeszcze to, iż najwznioślejsze przejawy życia etycznego bywają częstokroć przedmiotem użycia estetycznego. Tego rodzaju stosunek zachodzi w tragedji, gdzie zawikłania i katastrofy moralne dostarczają widzowi wrażeń estetycznych. Życie realne dostarcza również niemało przykładów tego rodzaju „odwrócenia wartości". Kult dla bohaterów jest w równej mierze hołdem moralnym jak i zachwytem estetycznym.

Dlatego niektóre uczynki ludzkie nazywamy pięknemi.

Mochnacki jest typowym przedstawicielem etyki estetyzującej. Uznaje piękno świata moralnego, umie zdobyć się na „stylowe" bohaterstwo, ale brak mu tej nieugiętej wierności wobec raz przyjętych zasad moralnych, która cechuje ludzi o wrodzonem poczuciu etycznem. [2])

Sprawa memorjału karmelickiego [3]) zdaje się potwierdzać nasze spostrzeżenie. W więzieniu Mochnacki miał doskonałą sposobność do okazania hartu moralnego. Tymczasem wykazał jedynie wrażliwość artysty na akcesorja więzienne. W liście do Hubego stara się zmniejszyć wagę zarzutów, skierowanych przeciw sobie zapomocą środków ze sprawą luźno związanych: jak np. malowanie okropności więziennych lub wyliczanie orderów, zdobytych w czasie kampanji powstańczej. Przytem wdziewa togę nieuzasadnionej, oratorskiej zarozumiałości, gdy podkreśla z naciskiem, że list jego nie jest tłumaczeniem się wobec niegodnych tego jednostek, ale jest raczej hołdem dla osobistej

[1]) Pisma 1860 Berlin. II str. 152.

[2]) Stwierdzenie tych faktów znaleźć można w danych biograficznych u Śliwińskiego, Szpotańskiego, Krzemińskiego i t. d.

[3]) Przedrukowany u Sz. Askenazego: „Łukasiński" t. II 381—385.

moralnej wartości Hubego i szacunku dla sprawy narodowej. Z tej racji nie można uważać „Listu" za zwykłą polemikę z zarzutami bądź co bądź uzasadnionemi, widzieć w nim trzeba raczej wyniosłą filipikę artysty, który lekceważy otoczenie i mało dba o harmonijny układ stosunków z ludźmi przeciętnymi. Żyje bowiem w świecie własnych wyobrażeń i przeżycia stylizuje na miarę artystyczną. Oto przykład tego rodzaju stylizacji: „Czasem w nocy rozległ się krzyk: Strzeżcie się, bracia, trują nas... Następowała potem cichość i słychać było na dziedzińcu albo na korytarzu turkot bębna, tłumiący konającego przestrogę. Kogóż to wynoszą po nocy cicho na marach przy latarni? Mieszkańcy Leszna szepcą jeden drugiemu: To więzień od Karmelitów... Kogóż potem grzebią na rozstajnej drodze? To więzień od Karmelitów". [1])

Może tedy istnieć wyraźna sprzeczność między etyczną oceną danej sytuacji życiowej (zarzuty referendarza Hubego), a ujęciem jej ze stanowiska artystycznego (oratorskie wywody Mochnackiego).

W związku z powyższem zostaje pewna jednostronność psychiki Mochnackiego. Zwrócił na nią uwagę H. Życzyński we wstępie do swego wydania dziełka „O literaturze polskiej w XIX w." Pisze tam: „Istotnie były mu (t. j. Mochnackiemu) obce zagadnienia natury moralnej, a bez pojęć etycznych nie można wniknąć w istotę tragedji. Mamy więcej dowodów na to, że na przełomy moralne był Mochnacki głuchy i ślepy". [2])

Swój sąd opiera Życzyński na analizie stosunku Mochnackiego do „Hamleta" i „Konrada Walenroda". W obu tych utworach Mochnacki przeoczył stronę moralną, przyczem charakterowi Hamleta przypisał cechy co najmniej wątpliwe: zimną logikę w postępowaniu i prostolinijność. [3]) Wynika to, jak słusznie zaznacza Życzyński, z typu umysłowości, z charakteru wykształcenia, a przedewszystkiem z temperamentu Mochnackiego, z temperamentu, który nie znał wahań. Czy estetyzm odegrał tu jaką rolę? Może Mochnacki uprościł

[1]) Pisma I, 1860, List do Hubego.

[2]) „O liter. pol. w XIX w." „Bibl. Nar." Nr 56, str. XXXIII.

[3]) „O liter. polsk." str. 118, 119, „Szekspir" w „Pismach" wydał Śliwiński. Str. 358, 359, 360.

charakter królewicza duńskiego z tej przyczyny, iż piękno natur jednolitych było dla niego więcej zrozumiałe, niż piękno natur złożonych? Wszak sentymentalizm Konrada raził go przedewszystkiem swoją niezgodnością z twardym, okrutnym charakterem rycerza-mściciela. Zato podziwiał hart moralny, wiejący z „Grażyny", podziwiał dziką malowniczość Nebaby, Kseni, Szwaczki z „Zamku Kaniowskiego", smakował w rycerskiej tężyźnie i „ponurej" melancholji „Maryi". Piękno heroiczne było dla niego najwięcej dostępne.

IV.

Dochodzimy do ostatecznych wniosków. Jeżeli estetyzm nie wypaczył Mochnackiego w kierunku abulji i dowolności przeżyć — to należy przypuścić, że był to zdrowy estetyzm (p. I),

Potwierdzenie tego uogólnienia możemy uzyskać przez zestawienie danych z rozdz. II i III. Po dokonaniu zestawienia zrozumiemy głębię i trafność charakterystyki Brzozowskiego (p. II).

Wreszcie możemy zaryzykować własną hipotezę.

Według nas, ze wszystkich wartości życiowych najsilniej przemawiało do Mochnackiego piękno. Był on całkowicie samodzielny w jego odczuciu i przedstawieniu. Charakter określania piękna określały zgóry cechy jego osobowości. Dlatego związaliśmy ze sobą te dwa zagadnienia: osobowość Mochnackiego i przejawy estetyzmu (II i III).

W sferze spekulacji Mochnacki ujawniał skłonności naśladowcze i kompilatorskie.[1]) Dlatego trudno jest przyjąć twierdzenie, iż w stosunku do życia wyobrażał on typ intelektualisty.

Nie mniejsze wątpliwości nasuwałoby przypuszczenie, iż podstawą siły życiowej Mochnackiego był zmysł moralny. Zdają się przeczyć temu jego liczne wahania moralne i etyczne niedociągnięcia, zrozumiałe jedynie przy uwzględnieniu popędu do osiągnięcia pewnego stylu i artyzmu w przeżyciach oraz przerostu wyobraźni artystycznej.

---

[1]) Por. Bańkowski l. c. i Ujejski *Pamiętnik Literacki* rocznik XII.

Z. Falkowski.

Uniwersytety japońskie.

Już od czasu wojny rosyjsko-japońskiej wzrastające u nas stale zainteresowanie się Japonją, u katolików wzmóc się jeszcze musiało wobec dokonanego niedawno przez Ojca św. wyświęcenia pierwszego biskupa Japończyka i zamiaru rządu japońskiego zawarcia konkordatu z Stolicą Apostolską.

Wiadomą jest rzeczą, że główny wpływ na życie społeczne i ekonomiczne danego narodu wywiera jego inteligencja, to też zajmie zapewne czytelników artykuł Ks. J. Overmans'a T. J., profesora prywatnego uniwersytetu w Tokio, umieszczony w miesięczniku *Stimmen der Zeit*, listopad 1927, o rozwoju japońskich uniwersytetów, który tu w streszczeniu podajemy.

Jakkolwiek Japończycy od stu przeszło lat walczyli o zaprowadzenie w kraju akademickiego sposobu nauczania Zachodu, przed 50 zaledwie laty zdołali doprowadzić do otworzenia własnych uniwersytetów. Jeszcze w połowie XVIII w. lekarze japońscy poczęli przyswajać sobie zasadnicze podstawy europejskiej medycyny i dzielić się temi zdobyczami z licznie napływającymi uczniami. Około połowy XIX w. inne działy zachodniej nauki zaczęły przekradać się do tego ściśle zamkniętego kraju. Z początkiem lat sześćdziesiątych rząd otworzył w Tokio wyższą szkołę medyczną i wyższą szkołę nauk filozoficznych i przyrodniczych, a w r. 1877 obie te szkoły złączono pod jednem kierownictwem i nazwano oficjalnie „Uniwersytetem w Tokio".

Do końca prawie XIX wieku rząd japoński szukał sposobów dostosowania nowoczesnego szkolnictwa do całkiem odrębnych uzdolnień i potrzeb narodu. Nic więc dziwnego, że dwadzieścia lat upłynęło na urządzaniu pierwszego uniwersytetu w Tokio i że dopiero w r. 1897 otworzono drugi uniwersytet rządowy w Kioto. Szybciej już powstawały uniwersytety rządowe w Sendai, Fukuoka, Sapporo i w Seulu w Korei, a w ostatnich latach sześć mniejszych uczelni rządowych otrzymało nazwę i stopień uniwersytetów.

Utworzenie w krótkim czasie dwunastu rządowych uniwersytetów nie wystarczało dążeniu Japończyków do akademickiego

wykształcenia. Postanowiono więc upoważnić zarządy prowincyj i osoby prywatne do zakładania uniwersytetów, zastrzegając państwu nadzór nad niemi. Uniwersytetów prowincjonalnych jest dotąd tylko cztery, ale wybitne jednostki i stowarzyszenia różnego rodzaju skorzystały z prawa zakładania uniwersytetów prywatnych. Największem powodzeniem cieszyli się Jukichi Fukuzawa, który w r. 1890 założył uniwersytet w Keio i były prezydent ministrów hrabia Szigenobu Okuma, założyciel wolnego uniwersytetu w Waseda, otwartego w r. 1902. Z czasem powstawały dalsze uniwersytety prywatne. Z prawa tego korzystały naturalnie również liczne wyznania religijne w Japonji; buddyści otworzyli dziesięć uniwersytetów, protestanci dwa, katolicy jeden.

Stosunek uniwersytetów prywatnych do rządowych długo był niejasny. Dopiero od r. 1919 istnieje rozporządzenie cesarskie, pozostawiające istniejącym już uniwersytetom prywatnym nazwę „Uniwersytet", przyznające ją jednak na przyszłość tylko tym zakładom, które wypełnią wszystkie w rozporządzeniu wymienione warunki. Wymaga się mianowicie złożenia niewielkiego coprawda kapitału zakładowego, od którego odsetki zapewniałyby pokrycie kosztów utrzymania uniwersytetu. Dotychczas 22 uniwersytety, w tem cztery buddyjskie i dwa protestanckie, zrównane są na tej zasadzie z czterema uniwersytetami prowincjonalnemi i dwunastu rządowemi. Oprócz tego w toku są przygotowania do zupełnego zatwierdzenia przez rząd dwóch dalszych uniwersytetów buddyjskich i dwóch protestanckich. Katolickiemu uniwersytetowi, utrzymywanemu przez niemieckich Jezuitów, udało się również w tym roku zdobyć żądany kapitał zakładowy. Na czele wszystkich uniwersytetów, oprócz misyjnych chrześcijańskich, stoją Japończycy, a nawet na uniwersytetach misyjnych przeważają japońskie siły naukowe.... Prywatnych wyższych uczelni, którym prawnie przysługuje nazwa uniwersytet, jest około dwunastu. Doliczywszy je więc do 38 pełnouprawnionych zakładów, otrzymujemy zdumiewającą liczbę 50 uniwersytetów, które powstały w ciągu niespełna 50 lat.

Niestety te twierdze japońskiej nauki bardzo nierównomiernie po kraju są rozdzielone. Dwie trzecie stłoczone są w trzech wielkich miastach. W Osaka są dwa uniwersytety, w Kioto 8, w Tokio 23, w tem 18 pełnouprawnionych. Coprawda, na niektóre z tych uniwersytetów uczęszcza zaledwie do stu słuchaczy; ale są i takie, prywatne i państwowe, które liczą ich tysiące. I tak prywatny uniwersytet Keio ma około 4000 słuchaczy, Waseda około 6000, rządowy uniwersytet w Kioto równo 4000, a w Tokio równo 7000.

Do liczby uniwersytetów bez pełnych praw należą dwa uniwersytety kobiece, z których jeden stara się obecnie o równouprawnienie. Zwyczaj uczęszczania na uniwersytet kobiet wraz z mężczyznami nie przyjął się jeszcze w Japonji...

Podstawowe znaczenie dla wewnętrznego urządzenia uniwersytetów ma drugi artykuł cesarskiego rozporządzenia z 5 grudnia 1918 r. Brzmi dosłownie: „Zasadniczo każdy uniwersytet ma się składać z kilku fakultetów, wyjątkowo wystarcza i jeden. Prawo, medycyna, technika, literatura, przyroda, agronomja, ekonomja, handel mają mieć swoje osobne fakultety. W razie potrzeby kilka tych działów może być przydzielonych do jednego fakultetu, pod warunkiem, że będą miały rzeczywiście potrzebne urządzenia". Już to zarządzenie wykazuje jasno różnicę między pojęciem „uniwersytetu" w Japonji a w Europie. W rzeczywistości na 38 pełnouprawnionych uniwersytetów w Japonji, 16 ma tylko jeden fakultet, z pięciu wyjątkami — medyczny, a w liczbie tych 16 jest 6 uniwersytetów rządowych i 4 prowincjonalne. Dalszych 9 pełnouprawnionych uniwersytetów ma po dwa fakultety, w tych w pięciu wypadkach literacki. Fakultet literacki w Japonji odpowiada mniej więcej humanistycznemu działowi na naszych filozoficznych wydziałach.

Religjoznawcze fakultety mają wszystkie uniwersytety buddyjskie i jeden z dwóch protestanckich. Ale i na innych uniwersytetach wykładają religje, mianowicie buddyzm i protestantyzm, na religjoznawczych oddziałach fakultetu literackiego. Szczególniej troskliwie uprawiane jest badanie buddyzmu w dziale indyjskiej filozofji państwowych uniwersytetów. Chrześcijaństwem zajmowano się w ostatnich czasach na rządowym uniwersytecie w Tokio w wykładach o mesjańskich proroctwach i o teologji św. Tomasza z Akwinu. Na tym samym uniwersytecie, w liczbie siedmiu religjoznawczych rozpraw jednego roku, dwie poświęcono św. Pawłowi, a jedną Królestwu Bożemu w gminach starochrześcijańskich.

Poszczególne fakultety większych uniwersytetów są doskonale zaopatrzone w potrzebne dla każdego działu urządzenia. Rządowy uniwersytet w Tokio ma np. 3 katedry prawa międzynarodowego, 2 prawa angielskiego, 1 niemieckiego i francuskiego, 33 katedry medycyny, 7 katedr budowy okrętów, po 4 lotnictwa, artylerji i górnictwa, po 5 budownictwa i chemji stosowanej, również 5 katedr pedagogji, po 2 angielskiego i niemieckiego języka i literatury, 1 katedrę francuskiego języka i literatury, 5 katedr matematyki, tyleż chemji rolniczej, 4 katedry leśnictwa, 3 katedry hodowli ryb, 5 katedr nauk handlowych, 6 ekonomji i t. d. Uniwersytet ten ma ogółem 600 profesorów, rządowy uniwersytet w Kioto około 400, prywatny uniwersytet w Keio około 300, a prywatny uniwersytet Waseda przeszło 400. Zapewne, że seminarja i laboratorja, obserwatorja, muzea i kliniki, hale maszyn, wzorowe folwarki i place lotnicze pozostawiają nieraz wiele do życzenia, ale czasami nadspodziewanie dobrze są zaopatrzone w najnowsze środki naukowe, naturalnie szczególniej przy uniwersytetach rządowych. Stosuje się to również do bibljotek.

Książek japońskich i chińskich jest w większych zbiorach zwykle nieco więcej niż europejskich. Zniszczona wskutek trzęsienia ziemi i pożaru we wrześniu 1923 r. bibljoteka przy rządowym uniwersytecie w Tokio zebrała już, przez darowizny i kupno, przeszło pół miljona tomów. Nowy budynek, wykonany w niezwykle silnej konstrukcji żelazo-betonowej, zawierać będzie cztery czytelnie, o łącznej powierzchni 2200^2. Na miejsca wypoczynku i ogrody na dachach poświęcono tyleż miejsca.

Oprócz sal dla poszczególnych fakultetów, uniwersytet prywatny musi mieć i inne lokale naukowe. Wstęp na uniwersytet japoński otrzymują absolwenci pewnego rodzaju wyższego gimnazjum. Uniwersytety rządowe nie troszczą się o te szkoły, ale prowincjonalne i prywatne utrzymują je same, a niektóre mają nawet gimnazjum niższe i szkołę powszechną. Wskutek tego uniwersytety prywatne, takie jak Keio lub Waseda, liczą przeszło 10000 młodzieży, kształcącej się na różnych stopniach nauki. Taki zastęp studentów potrzebuje naturalnie placów sportowych i sal do gier. Oprócz tego — ze względu na zwyczaj, że w południe jest tylko godzina przerwy między wykładami — urządzone są wielkie hale wypoczynkowe dla profesorów i studentów. Wobec tego uniwersytet rozrasta się prawie w dzielnicę miasta.

Autonomja uniwersytetu japońskiego w zakresie sądownictwa nad studentami bardziej jest ograniczona niż np. w Niemczech. Najwyższy zarząd uniwersytetu rządowego wybierany jest na kilka lat; w skład jego wchodzi rektor, zwany prezydentem, i senat. Członkami senatu są: dziekan i dwóch profesorów każdego fakultetu. Słuchacze również wybierają przedstawicieli i wydziały dla spraw różnego rodzaju. O współrządzie niema wprawdzie mowy, ale studenci umieją przez uzasadnione wnioski lub bierny opór przeprowadzać swoje postulaty.

Członkowie ciała nauczycielskiego, o ile na mocy nominacji są urzędnikami państwowymi, dzielą się na dwie grupy: profesorów właściwych i pomocników. Na uniwersytetach rządowych równie prawie liczna jest grupa trzecia — zawdzięczająca głównie swe istnienie dysproporcji liczby profesorów rządowych do ilości wykładów — grupa prywatnych uczonych, którzy prócz tego mają zwykle jakiś inny urząd państwowy. Tych, według angielskiego zwyczaju, nazywają *Lecturers*, a stanowisko ich równa się mniej więcej stanowisku prywatnego docenta czy lektora u nas. Dochody japońskich profesorów uniwersytetu są stosunkowo małe, a po ukończeniu 60 roku życia zmuszeni są opuszczać swe stanowiska. Dlatego wielu musi wykładać na kilku uniwersytetach równocześnie, lub nawet uczyć w szkołach niższego typu.

Prawie wszyscy japońscy profesorowie przepędzili kilka lat w Europie lub Północnej Ameryce i władają kilku zachodniemi językami. Wobec wielkiej różnicy europejskiego a japońskiego

sposobu myślenia i wyrażania się, potrzeba niemałej inteligencji i pracowitości, aby zapomocą książek i innych naukowych wydawnictw przyswoić Japończykom obce pojęcia. Wielka jednak liczba japońskich profesorów nie zadowolniła się tłumaczeniem, czy dostosowywaniem obcych książek ale oddawna zaczęła posługiwać się zachodnią metodą w samodzielnych badaniach. Najczęściej stosowano to do nauk praktycznych. Przez stałe zbiory przyczynków naukowych pielęgnuje np. prywatny uniwersytet Waseda głównie nauki polityczne i prawnicze, rządowy uniwersytet w Kioto nauki przyrodnicze, prawnicze i gospodarstwa narodowego, rządowy uniwersytet w Tokio medycynę, nauki przyrodnicze, techniczne i rolnictwo. Oprócz tego uniwersytet ten wydał już około 150 tomów japońskich źródeł historycznych.

Profesorowie uniwersytetów japońskich pracują również w różnych związkach naukowych, a najwyższym celem ich aspiracji jest Akademja Cesarska. Uniwersytety japońskie wydały już wiele dzieł naukowych w językach europejskich, a Akademja Cesarska postanowiła przed dwoma laty rozsyłać do wszystkich najważniejszych Instytutów naukowych świata po europejsku pisane streszczenia swych rozpraw.

Przygotowanie do studjów uniwersyteckich wymaga bardzo dużo pracy i czasu. Po ukończeniu 7 klas szkoły powszechnej, gimnazjum niższego i wyższego — do każdej z tych szkół, z powodu przepełnienia, wymagają osobnego egzaminu, przy którym wielki procent kandydatów odpada — młody Japończyk może zgłosić się na uniwersytet, gdzie znów czeka go wstępny egzamin, który zaledwie połowa zdaje. Niektórzy czekać muszą po kilka lat na przyjęcie do każdej z tych uczelni. Wskutek tego Japończyk w najlepszym razie dopiero w 24 roku może ukończyć uniwersytet i otrzymać tytuł, odpowiadający tytułowi magistra na uniwersytetach europejskich. Jakie 6 % do 7 % studjuje jeszcze dwa lata i przedkłada pracę, za którą otrzymać można tytuł doktorski. Inni starają się o posady, ale że tych jest mało, więc często muszą w inny sposób zarabiać na kawałek chleba.

Zdolniejsi urzędnicy państwowi lub wielkich przedsiębiorstw prywatnych, otrzymują często w krótkim czasie roczny, lub dwuletni urlop na studja uniwersyteckie w Europie lub Ameryce. Urzędnicy państwowi otrzymują w tym celu zapomogę, wynoszącą zasadniczo 10.000 marek. Samo Ministerstwo Oświaty utrzymuje obecnie zagranicą przeszło 300 studentów. Ogółem studjuje obecnie w Europie, głównie w Niemczech, Francji i Anglji, około 350 Japończyków i 12 Japonek, w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej zgórą 1500 Japończyków i około 900 Japonek, w innych krajach Ameryki 70 Japończyków i 20 Japonek. Liczba obcokrajowców, studjujących na uniwersytetach japońskich, przed rewolucją chińską 1912 r. dochodziła czasami do tysięcy; obecnie wynosi około 400, zawsze jeszcze przeważnie Chińczyków.

Opłaty uniwersyteckie wynoszą około 200 marek za rok akademicki. Wielu stosunkowo ubogich studentów zarabia na utrzymanie pracą fizyczną. Rządowy uniwersytet w Tokio udziela około 200 stypendjów, a to w ten sposób, że wyznaczony przez fakultet słuchacz otrzymuje 60 marek miesięcznie, jako pożyczkę, której spłacanie musi rozpocząć w rok po ukończeniu studjów.

Cel japońskich uniwersytetów jasno określa pierwszy artykuł rozporządzenia cesarskiego z 5 grudnia 1918 r.: „Uniwersytety teoretycznie i praktycznie nauczać mają wiedzy i sztuki, przyczyniających się do dobra państwa. Służyć również mają samodzielnym badaniom na terenie nauki i sztuki. Mają wkońcu przyczyniać się do udoskonalenia charakteru i pielęgnowania narodowych ideałów". Masataro Sawajanagi, uczony, który w szkolnictwie zajmował najwyższe stanowiska, w dziele swojem o japońskich szkołach silne akcentowanie dobra państwa, jako głównego celu wszelkiej wiedzy przypisuje wielkiemu wpływowi nauki Konfucjusza na całe życie Wschodu.

Chcąc należycie ocenić właściwości japońskiego wykształcenia uniwersyteckiego, zważyć przedewszystkiem należy, że przygotowanie uczniów do tegoczesnego rodzaju studjów napotyka na ogromne trudności językowe. Już samo opanowanie japońskiego języka naukowego, w którym są pomięszane bez bliżej określonych reguł chińskie i japońskie pierwiastki, wymaga wielkiego wysiłku; chińskie pismo utrudnia to jeszcze bardziej. Znaki tego pisma przedstawiają, jak wiadomo, nie dźwięki, ale pojęcia. Dlatego Japończyk zamiast dwudziestu do trzydziestu liter, wystarczających Europejczykowi do czytania wszystkiego, musi już w szkole powszechnej przyswoić sobie dwa tysiące znaków. Zanim dojdzie do uniwersytetu przybywa ich jeszcze przynajmniej trzy tysiące. Powoduje to nietylko wielką stratę czasu, ale również wielką przewagę pamięci nad krytycznem i twórczem myśleniem.

Ponieważ większość dzieł naukowych, używanych na uniwersytetach japońskich, pisana jest w językach europejskich, przeto już w niższych i średnich szkołach Japończycy uczą się obowiązkowo angielskiego, niemieckiego lub francuskiego. Pomimo tego, zdaniem japońskich rzeczoznawców, różnicy między japońskim a europejskim sposobem mówienia i myślenia nie dało się jeszcze wyrównać na tyle, aby przeciętny student japoński mógł z pożądaną łatwością posługiwać się w pracy naukowej europejską książką.

Na mocy ustawy, wprowadzonej w życie w 1925 r., studenci, liczący ponad 25 lat mają prawo głosowania do parlamentu. Od tego czasu studenterja zajmować się zaczęła gorąco sprawami partyjnemi. Już wkrótce po wojnie światowej przeniknęły ją zachodnie prądy demokratyczne, a skoro na mocy nowego prawa wyborczego, trzykrotnie przynajmniej zwiększającego liczbę wy-

borców, powstała szybko wzrastająca partja robotnicza, społeczne studja młodzieży uniwersyteckiej nabrały częściowo zabarwienia politycznego ze skrajnym radykalizmem graniczącego. Rząd, tocząc stanowczą walkę z „niebezpiecznemi myślami" przez różne zarządzenia, objął nią również uniwersytety. W obecnych warunkach niełatwo rozróżnić można wolne studjum ruchu socjalistycznego od socjalistycznej propagandy. Jakkolwiek zatem zrozumiałą jest czujność rządu, to jednak prof. Iwasaburo Takano, kierownik „Instytutu socjologicznego Ohara", ostrzega w *International Supplement of the Imperial University News* przed próbami zbyt bezwzględnego ucisku.

Dzienniki uniwersyteckie, w których ta walka częściowo się ujawnia, założyli studenci głównie w celu zaprawiania się do współpracy w wielkiej prasie. Treść, składająca się z wiadomości i krytycznych artykułów, pisanych przeważnie przez studentów, odnosi się prawie wyłącznie do spraw danego uniwersytetu. Wielu jednak woli popisywać się żywem słowem; zakładają więc również kluby mowców, gdzie tak w słuchaniu, jak i w mówieniu okazują niebywałą wytrwałość. Także sporty wszelkiego rodzaju uprawiają studenci z zapałem. Na uniwersytetach, podobnie jak w szkołach niższych typów, rozpoczęto ćwiczenia wojskowe z wykładami oficerów z dziedziny taktyki i strategji, ale te, jak dotąd, nie budzą wielkiego zainteresowania.

Główny cel uniwersytetu, wychowanie dzielnych charakterów, osiąga się już po większej części przez wykształcenie umysłowe i wyrobienie fizyczne. Celowi temu służą także różne specjalne zarządzenia uniwersytetów japońskich. Tak rząd, jak i władze uniwersyteckie zaznaczyły niejednokrotnie, że patrjotycznym obowiązkiem profesorów jest dawanie słuchaczom przykładu szlachetnego charakteru. Słusznie jednak się żalą, że wskutek przeciążenia profesorów ubocznemi zajęciami, a częściowo wskutek nadmiernej liczby słuchaczy, bezpośrednie oddziaływanie wychowawcze jest przeważnie niemożliwe. Naogół profesorowie i studenci spotykają się kilka razy do roku w mniejszych lub większych zespołach przy jakiejś swobodnej uczcie, lub na wycieczce. Osobiste rozmowy w cztery oczy są stosunkowo rzadkie. — Współżycie japońskich studentów nie jest tak zwarte, jak życie akademickie w Europie; naogół nie mają jeszcze akademickich organizacyj, ale widać już dążność do zakładania związków samopomocy i braterstwa narodów dla zapewnienia światowego pokoju.

Do stosunków moralnych młodzieży uniwersyteckiej zastosować można zdanie, którem prof. uniwersytetu w Waseda, Takenobu, zwykł od lat kończyć swoje sprawozdania w *Japan Yearbook* o ogólnem wychowaniu moralnem w szkołach japońskich: „Zdaniem pewnego fachowego cudzoziemca, obecny system moralnego wychowania w Japonji cierpi na brak internatów, w którychby młodzież, pozostająca zdala od rodzinnych domów, mogła znaleźć

potrzebne oparcie, dalej na przymusowy i mechaniczny charakter nauki moralności, a wkońcu na brak religijnego wpływu".

Jak we wszystkich japońskich szkołach z prawem publiczności, tak i na uniwersytetach wszelkie religijne oddziaływanie jest zabronione. Ale również do niezależnego od szkoły religijnego oddziaływania wielka część młodzieży uniwersyteckiej odnosi się obojętnie, lub wrogo. Bezreligijne wychowanie w rodzinie i szkole, dziedziczna skłonność do wygodnego urządzenia sobie życia na ziemi, bez zastanawiania się nad przyszłem, obawa decyzji wobec różnorodności form religijnych — tłumaczą tę niechęć. Pomimo tego protestanci, pomijając ich własne uniwersytety, stworzyli głównie przez „Chrześcijański Związek Młodych Ludzi" silne grupy na terenie uniwersyteckim. Koło YMCA, istniejące od czterdziestu lat na uniwersytecie rządowym w Tokio, liczy np. 700 członków, w tem 40 profesorów uniwersytetu. Przez czytanie biblji i religijne wykłady, a bardziej jeszcze przez prawniczą i lekarską poradę, jak również przez kierownictwo jednego z największych towarzystw handlowych stolicy rozwija Związek działalność pomocniczą, obejmującą rocznie wiele tysięcy ludzi. Od r. 1919 buddyści usiłują naśladować ten przykład. Ich „Buddyjskie Związki Młodych Ludzi" mają również akademickie Koła, poświęcające się głównie pracy w szkołach niedzielnych i poradniach i rozpowszechnianiu buddyjskich pism. Katoliccy studenci na żadnym uniwersytecie nie są dość liczni, aby mogli rozwinąć jakąś szerszą działalność. Utworzyli jednak wraz z katolikami profesorami małe Koła, mające na celu dalsze kształcenie się religijne i utrwalenie wiary. Czy roztrząsane w ostatnim czasie przez rząd plany dania japońskiemu szkolnictwu jakiegoś religijnego podłoża wychowawczego urzeczywistnią się, i o ile uniwersytety temi planami objęte będą, nie da się jeszcze powiedzieć.

Światli i ambitni Japończycy nie ukrywali nigdy, że łatwiej jest uniwersytety mnożyć i zewnętrznie wspaniale urządzać, niż ożywić je prawdziwie naukowym i moralnie uszlachetniającym duchem. Ostrzegali zawsze przed złudzeniem, jakoby możliwem było opanować nauki zachodnie, bez zachodnich metod myślenia i jakoby te metody łatwo można było nabyć. Kto jednak ogromne trudności, jakie tu przezwyciężyć trzeba, porówna z tem, co zrobiono przez pół wieku, ten nie może japońskiemu uniwersytetowi odmówić podziwu i życzeń powodzenia. W narodzie japońskim żyje jeszcze ta siła, która niegdyś z młodzieńczą odwagą i uniesieniem rozpoczęła drogę na Zachód. Rozwój japońskiego uniwersytetu coraz doskonalej dostosowuje się do zdrowych potrzeb ogółu narodu, a harmonijne połączenie wschodniej i zachodniej kultury uważa za najwznioślejszy swój cel.

Praktyka przy emisji pożyczek zagranicznych w Stanach Zjednoczonych.

W życiu gospodarczem Polski ostatniego kwartału najdonioślejszym bez wątpienia jest fakt dojścia do skutku pożyczki amerykańskiej. Doniosłość jego leży nietylko w tem, że złoty stężał na walutę równie stałą jak dolar i można już w nim kalkulować na dalszą metę, ani też tylko w tem, że nasza polityka gospodarcza otrzymała na długo kierunek, wytyczony warunkami umowy pożyczkowej, ale i w tem, że Polska weszła w orbitę systemu światowego, obmyślonego przez suwerenne sfery finansowe Stanów Zjednoczonych.

Wciągnięcie Polski w tę orbitę było w planie, może właśnie dlatego sprawę przygotowano i przeprowadzono solidnie. Niemniej nie zrobiono dla nas wyjątku od praktyki, stosowanej względem innych państw, ubiegających się o pożyczki, co nam wcale nie ubliża, praktykę tę bowiem podyktowały Stanom długoletnie doświadczenia, nabyte nieraz bardzo kosztownie. Warto się z tą praktyką choćby pobieżnie zapoznać, bo wyjaśni się stąd cały szereg momentów, dotyczących pertraktacyj i samej treści umowy pożyczkowej, która zresztą prawdopodobnie nie jest ostatnią, jaką Polska zawarła za oceanem.

Praktykę tę cechuje we fazie wstępnych rokowań dążność do zapewnienia solidnej podstawy dla projektowanej emisji pożyczkowej. Państwo więc czy też gmina, które chcą zaciągnąć w Stanach Zjedn. pożyczkę, muszą postarać się o to, by emisję pożyczki objął tam syndykat bankowy możliwie największy t. zn. z najsilniejszych banków złożony. Równocześnie muszą postarać się o to, by rząd Stanów zgodził się na zaciągnięcie pożyczki. Zgoda ze strony rządu waszyngtońskiego zależy od stanu gospodarczego i politycznego tak państwa ubiegającego się o pożyczkę jak i samych Stanów.

O możliwości pożyczki decyduje w łonie rządu t. zw. departament państwowy. Zanim ten powezmie swą decyzję, zasięga opinji ministerstwa spraw zagran., czy w interesie Unji leży popieranie danego państwa. Następnie wypowiada się minister skarbu łącznie z ministrem handlu, czy stan ekonomiczny przyszłego

dłużnika przedstawia należyte gwarancje dla nabywców pożyczki, czy nie możnaby na część sumy pożyczkowej uzyskać zamówień na towary amerykańskie, by pieniądz pozostał w kraju. Ministrowie skarbu i handlu przy wypowiadaniu się biorą również pod uwagę stosunki pieniężne w Stanach Zjedn., t. j. czy wywóz gotówki jest w danej chwili wskazany. Wyrobienie sobie sądu w tych wszystkich kwestjach nie przedstawia dla rządu zbyt wiele trudności, bo posiada on w każdej chwili w archiwach ministerjalnych dokładny, wyczerpujący i wciąż uzupełniany materjał statystyczny, orjentujący tak dokładnie w stosunkach europejskich, że odnośne ministerjum, zapytane o opinję, może każdej chwili ocenić położenie poszczególnych krajów starego lądu.

Niezależnie od rządu syndykat bankowy bezpośrednio interesowany prowadzi we własnym zakresie badania, zwłaszcza odnośnie do wypłacalności klienta i dopiero doszedłszy do przekonania, na podstawie własnych, niemniej gruntownych jak rządowe, materjałów, iż wypłacalność dłużnika jest na długie lata zapewniona, podejmuje się operacji pożyczkowej. Dopiero jednak po aprobowaniu pożyczki przez rząd waszyngtoński, rozpoczyna właściwe, merytoryczne układy z rządem państwa kompetującego o pożyczkę.

Przedmiot rokowań stanowią: wysokość pożyczki, jej zabezpieczenie, jej oprocentowanie, jej umorzenie, wreszcie kurs emisyjny i prowizja syndykatu. Przy tych ostatnich punktach zwłaszcza rokowania nieraz ulegają rozbiciu.

Po sfinalizowaniu umowy syndykat przystępuje do realizowania pożyczki. Rozkłada swą pracę na trzy grupy: 1) *purchasing syndicate*, t. j. nabywców z pierwszej ręki; 2) *selling syndicate*, t. j. nabywców z drugiej ręki i 3) *banking group*, t. j. wielkich kapitalistów obejmujących pożyczkę na własny rachunek.

Pierwsza grupa, którą stanowi syndykat bankowy, umowę przeprowadzający, gwarantuje rozmieszczenie pożyczki. Bywa jednak czasem, że nie poręcza rozmieszczenia, wtedy dłużnik sam ponosi ryzyko — tak było z pożyczką dillonowską. Widać, że odtąd opinja o nas zmieniła się na lepsze, albowiem naszą pożyczkę zagwarantował, a gwarancją rozmieszczenia pożyczki służy się tylko pierwszorzędnym państwom.

Ulokowaniem pożyczki jednak syndykat ten się nie zajmuje. Dokonywa tego syndykat sprzedawczy (selling syndicate). Syndykat ten składa się ze znacznej ilości przedsiębiorstw wyspecjalizowanych do lokowania obligacyj pożyczkowych i rozporządzających w tym celu całą armją agentów rozrzuconych po wszystkich stanach Unji. Syndykat ten nie przyjmuje gwarancji za ulokowanie, pobiera jednak $1^1/_2\%$ premji od sumy pożyczkowej.

Trzecią grupę, jak wspomniałem już, stanowią możni kapitaliści, którzy obejmują na własny rachunek z g ó r y ustaloną sumę pożyczki, za co zarachowują sobie odpowiednią prowizję, wyższą niż grupa druga, która niczego nie poręcza.

Zarobek od przeprowadzonej operacji finansowej stanowi dla syndykatu prowizja. Prowizja ta wynosi zazwyczaj 4—6%. (Od ostatniej naszej pożyczki prowizja wynosiła, jak wiadomo, 6%). Znaczną część jednak tego zarobku chłoną koszta propagandy na rzecz emitowanej pożyczki, propagandy bądź to w formie ogłoszeń, w Ameryce szczególnie w tych wypadkach drogich, tak że 1000 dol. od jednego ogłoszenia w dziennikach uchodzi za normalną taksę, w pismach zaś specjalnych wynosi znacznie więcej, bądź też w formie ulotek, o ile można dobrze ilustrowanych, dla unaocznienia i objaśnienia położenia kraju, wypuszczającego obligacje pożyczkowe. Do współdziałania w propagandzie wciąga się nadto kina, dla pokazania zdaleka kraju pożyczającego. Te koszta pochłaniają mniej więcej 1% prowizji, a rozkładają je między sobą grupy w umówionych częściach. Dalsze koszta stanowią podróże do Europy finansistów, członków syndykatu głównego dla prowadzenia układów. Korespondencja ich z mocodawcami stanowi również niemałą rubrykę (wiadomo, że jeden z telegramów wymienionych podczas układów w Warszawie kosztował 30.000 zł.). Ogromne sumy pochłaniają wreszcie t. zw. wydatki prawne za sporządzenie kontraktu przez doradców prawnych. Adwokat amerykański, wyjeżdżający do Europy w sprawach pożyczkowych, liczy sobie honorarja idące w dziesiątki tysięcy dolarów. Zdarza się też, że wydatki ogólne dochodzą takich sum, że o to rozbijają się układy, koszta te bowiem obciążają ostatecznie dłużnika, zostają strącone przy realizacji pożyczki. Dla przeprowadzenia transakcji obligacjami pierwsza grupa musi sprzęgnąć się z drugą grupą i trzecią. Te nie przyłączają się darmo. Każda z nich stara się o jak największą korzyść własną, tak, że dla pierwszej pozostaje niewiele więcej ponad $1^1/_2$% na czysto. Lecz wobec wysokości emisji nie mogą syndykaty bankowe obyć się bez pomocy dalszych grup. Umowy odnośne są bardzo skomplikowane. Jednym z najważniejszych punktów jest zobowiązanie, dotyczące blokowania na pewien czas, zazwyczaj na 6 miesięcy, nierozsprzedanych obligacyj pożyczkowych, a to dla zapobieżenia przeciążenia rynku. Uczestnik syndykatu, nie dotrzymujący umowy, zostaje wykreślony z listy zaproszonych do syndykatu.

Do środków propagandy należy też zamykanie subskrypcji niezwłocznie po otwarciu. Mimo, że cała suma nie została jeszcze podpisana, banki komunikują, że pożyczkę subskrybowano s olbrzymią nadwyżką *(tremendously oversubscribed)*. Robią to dla utorowania drogi do obrotu obligacjami wyżej kursu emisyjnego. Informacja taka ma za sobą tyle prawdy, że istotnie syndykat główny zbył na całą sumę obligacje syndykatom pomocniczym. Zaznaczyć należy, że tego *truc'u* nie zastosowano przy pożyczce polskiej, którą poza syndykatami rozkupiła istotnie publiczność prywatna w bardzo szybkiem tempie.

Dr. J. Mikułowski.

Przegląd piśmiennictwa.

Z literackiej niwy.

Leopold Staff: Ucho igielne, wyd. J. Mortkowicza, Warszawa. — Tad. Łopalewski: Piękna podróż, wyd. F. Hoesicka, Warszawa. — Wit. Hulewicz: Sonety instrumentalne, wyd. F. Hoesicka. — Stan. Baliński: Wieczór na wschodzie, wyd. J. Mortkowicza. — M. Pawlikowski: Cisza leśna, wyd. F. Hoesicka. — Jul. Kaden Bandrowski: Nad brzegiem wielkiej rzeki, wyd. Zakładu im. Ossolińskich, Lwów. — Ad. Nowaczyński: Komendant Paryża, wyd. Księg. św. Wojciecha, Poznań. — W. Serafinowicz: Szczęście, wyd. F. Hoesicka. — Jerzy Szaniawski: Łgarze pod Złotą Kotwicą, wyd. F. Hoesicka. — W. Miłaszewska: Pierwsza miłość, wyd. F. Hoesicka. — Wł. Perzyński: Znamię, wyd. Gebethnera i Wolffa, Warszawa. — Henryk Łubieński: Zwycięzca, wyd. Gebethnera i Wolffa. — W. Gąsiorowski: Bem, powieść historyczna z XIX w., wyd. II, „Dom Książki Polskiej".

Przyszedł czas, gdy śmierć stanęła z kosą nad owem pokoleniem, które nazwano ongi „Młodą Polską". Po Kasprowiczu odeszli zkolei Stanisław Przybyszewski i Gustaw Daniłowski.

Przybyszewski — długo tułał się po drogach obłędnych, by wkońcu znaleźć drzwi kościoła i zapukać w nie z miłością i nadzieją. Historja jego powrotu do wiary nie rozległa się tak głośnem echem, jak należało się spodziewać. Było to poczęści dlatego, że Przybyszewski przestał już być duchem przewodnim pokolenia, a poczęści może z powodu obojętności naszej na sprawy ważne, obojętności, która jest jeszcze pozostałością choroby powojennej, bezwładu duchowego i bezideowości. Ze względu na wielką rolę, jaką Przybyszewski odegrał nietylko w literaturze polskiej, lecz i europejskiej, należy mu się obszerniejsze wspomnienie.

Gustaw Daniłowski związał swe imię z dążeniami całego pokolenia do wolności politycznej. Dążenia te wyraził trochę klasycznie, ale pięknie w poemacie „Na wyspie". Chociaż poemat ten nie miał siły obrazowania takiej, jak „Imagina" Konopnickiej o podobnej tendencji, pozostanie jednak na zawsze w literaturze naszej. „Z minionych dni" i cały szereg nowel większych i mniejszych poruszały tematy, związane z walką rewolucyjno-narodową, jaka toczyła się w Polsce pod caratem w ostatnich latach niewoli.

Światopogląd Daniłowskiego był zbliżony do tego systemu zacofania, który nosi nazwę „postępu". Wyzwolenie instynktów w imię praw człowieka wchodzi również w ten system. „Jaskółka" Daniłowskiego, osnuta na tle stosunków studencko-rewolucyjnych, podnosiła sztandar walki z prawem społecznem w imię szczęścia jednostki. Powieść ta podobała się w swoim czasie — teraz znikł jej sens i znaczenie. Nie uratowały jej ładne stronice liryczne. Nowe pokolenie szuka innych wskazań. Walczy się nie o rozbicie rodziny, lecz o jej utrzymanie.

Najsmutniejszą kartą twórczości Daniłowskiego była „Marja Magdalena". Przedstawił w niej Chrystusa, jako człowieka, a uczucie dla Niego nawróconej grzesznicy oświetlił zgoła po ziemsku. Książkę tę w swoim czasie skonfiskowała cenzura austrjacka. Rozpowszechnienie jej było małe. Idee Straussa i Renana przebrzmiały już wtedy były w znacznym stopniu.

Daniłowski był jednak duchem ofiarnym, który po swojemu dążył do wyzwolenia Ojczyzny i należy w twórczości jego uszanować nutę gorącego patrjotyzmu.

Ci, którzy odeszli w ostatnich latach — pisarze z pod znaku „Młodej Polski", byli to ludzie o szerokich, kosmicznych horyzontach, o olbrzymim zakresie uczuć i idei. Nie widać wśród nowych pisarzy żadnego o tem samem napięciu, o tych samych widnokręgach, któryby potrafił zakląć współczesność w symbole i obrazy tej samej potęgi, co Przybyszewski, Kasprowicz... Przy żadnym nie wyrwie się z piersi okrzyk: Znalazłem człowieka, dalekom go szukał i mnogie przebiegłem dlań światy!

Wszelako żyje jeszcze Staff. Dziwny łuk zatoczyła jego twórczość — od nietzscheanizmu „Mistrza Twardowskiego", „Skarbu" i „Snów o potędze" do wierszy prostych, białych, uciszonych w powiewach wieczności i miłości ku najmniejszości.

Parabola tej twórczości zwiera sobą, jak klamrą całą ewolucję dwóch pokoleń. Staff zaczął tworzyć w okresie, gdy pokolenie przeżarte analizą naukową, pogrążone w indywidualiźmie, pokolenie wyrosłe po klęsce, uginające się pod „ciężarem dwudziestu czterech godzin powszedniego dnia" wegetowało, niezdolne do walki. Był to okres depresji politycznej i razem obniżenia duchowego. Staff zaczął „śnić o potędze". Zarzucano mu, że nie było w nim pierwiastka prawdziwie czynnego — jeno wola kształtująca się pewną postawą estetyczną.

Ale z postawy estetycznej wyrastają czyny; napięcie wyobraźni i uczucia w pewnym kierunku kształtuje rzeczywistość. Staff odtworzył pracę wewnętrzną młodych, którzy chcieli przygotować się do walki, z biernych kontemplatorów życia stać się jego rzeźbiarzami. Obrazy rzeźbiarzy i kowali, podnoszących zwycięski młot w ogniu twórczego wysilenia — to były symbole zmagań tych, którzy z biernych niewolników stawali się — bojowni-

kami. Ci, którzy bili się potem o Polskę, wykarmili się po więzieniach, zsyłkach, wśród prac narodowych — poezjami Staffa wolą potęgi i czynu. Bojownicy powtarzali za Staffem:

Bo najdumniejsza rzekła myśl człowiecza:
Raj mój spoczywa w cieniu mego miecza.

Drugiem dziełem Staffa było wniesienie do poezji nuty radości, nuty pojednania z życiem. Smucił go deszcz jesienny, ale stokroć bardziej cieszyły kwitnące jabłonie i gościńce włóczęgi. Życie społeczeństwa w pierwszym okresie jego twórczości było stężałe, zastygłe w bezruchu. Staff, wołając wdal, na kwitnące miedze, do sadów wiosennych, do szeregów falangi tragicznej, rozpuszczał, nadawał płynność stężałym kształtom psychicznym. Usposabiał je do podjęcia twórczych prac. Zew jego był uderzeniem burzy, zrywającej z kotwicy okręt, który gnuśnieje w przystani.

Ale predyspozycja religijna nakazywała Staffowi podjąć cyzelowanie własnej duszy. Tak powstał cykl „Ptakom niebieskim". Niejedna tam jest jeszcze naleciałość poganizmu, ale już nad tym cyklem unosi się tchnienie pogody franciszkańskiej. Nastrój ten pogłębiał się u Staffa coraz bardziej. Pod jego wpływem zapewne, znalazłszy tony pokrewne w życiu św. Franciszka z Assyżu, przełożył Staff „Kwiatki św. Franciszka". W przedmowie, którą do tej książki napisał, znać jeszcze ujęcie laicystyczne. A i wiadomości o św. Franciszku czerpał Staff z akatolickiej książki Sabatier'a. Tak samo, tłumacząc poprzednio „Złotą legendę" upatrywał znaczenie żywotów świętych w tem, że dają nam wzory do kształcenia silnego charakteru. Ale z każdą nową książką uczucie religijne Staffa pogłębia się i chrystjanizuje.

Tak jest z nową jego książką „Ucho igielne". Pięknym był okrzyk młodej jego mocy, wzywający do walki i czynu. Ale serce jego przeszło przez ogień i topiele ciężkich doświadczeń. Skruszyło się dumne zadufanie w sobie. Stała się jasną ta prawda, że ten, kto klęka w skrusze i adoracji, wywyższa się, a kto ze szczytu z dumą spogląda — poniżon jest. Staff pisze teraz:

I codzień Tobie przynoszę w podzięce
Za me skruszenie łzy gorące, słone,
W modłach pokornych i żarliwych tonę
I dnie pokuty za grzechy Ci święcę.

Z radością i łzami odczuwa poeta wszechobecność Boga:

Szukałem Ciebie w chmurach, na niebiosach
I na tej niskiej, pełnej grobów glebie
I dzisiaj widzę w radosnych łez rosach,
Że Bóg był bliższy mnie, niż ja sam siebie.

U niejednego z poetów spotykamy teraz wiersze religijne. Przeżywamy powrót do Boga. I dlatego treścią tych wierszy: radość odnalezienia Najwyższego, zachwyt, że nie puste jest niebo i stwierdzenie nieśmiertelności.

Motywy te spotykamy w „Pięknej podróży" Tadeusza Łopalewskiego. Ładne są poezje do Matki Boskiej Ostrobramskiej. Ładne opisy Wilna. Oryginalnym jest obraz wojska, które w swym pochodzie wytacza walkę złym siłom i prosi o niebo:

Jesteśmy strojni, jesteśmy zbrojni,
Godni Twojego znaku żołnierze:
Na inne Ty nas poprowadź wojny —
Gdy zechcesz — ziemię djabłu odbierzem!

Ojczyznę, ojczyzn naszych dalekich,
Ziemię, złożymy na ręku Twem,
A Ty nam oddaj, oddaj na wieki
Niebo, ojczyznę światów i ziem!...

Łopalewski nie ma obrazów nowych i uderzających, nie stara się o nowoczesne „rekwizyty" poezji. A przecie jego wiersze ujmują świeżością i bezpośredniością. Jest w nich prawdziwy żywioł liryczny.

Wrażenie zabawy poetyckiej wywierają „Sonety Instrumentalne" Witolda Hulewicza i „Cisza leśna" Marji Pawlikowskiej. Hulewicz w licznych sonetach opiewa wszystkie możliwe instrumenty muzyczne. Niektóre sonety są zręczne, a dla ludzi muzykalnych transpozycja poetycka wrażeń dźwiękowych będzie niewątpliwie interesująca.

M. Pawlikowska („Cisza leśna") trochę naśladuje Iłłakowiczównę. Poza tem wyczuwa góry i wogóle przyrodę. Ale poza strzępami wrażeń, mile i estetycznie ujętych, niema jednociągłej myśli i woli. Trudno! Wielkiemi będą zawsze tylko talenty szukające wielkiej, jedynej prawdy.

To samo da się powiedzieć o „Wieczorze na Wschodzie" Stanisława Balińskiego. Wiersze zdolnie pisane, egzotyczne, zatem modne. Wyższe tem od innych egzotyzmów najmłodszych, że oparte na rzeczywistych wrażeniach. Ale te estetyczne malowanki minaretów, nocy wschodniej, miłości i wina nie mają nawet tego ogólno-ludzkiego liryzmu, który stanowi nieprzemijającą wartość „Sonetów Krymskich". Mimowoli ciśnie się na usta zapytanie z „Tajemnic", wiersza w ostatnim zbiorku Staffa:

Czyliż nie byłem jak najciaśniej ciasny
Dla własnej duszy, gdym chciał być — swój własny?

Juljusz Kaden-Bandrowski, zbrukany propagowaniem w Polsce sprośnego nihilizmu Erenburga, wydał znowu opowiadania z życia dzieci „Nad brzegiem wielkiej rzeki". Chciał w tych opowiadaniach zabawić się w pedagogję narodową. Ale pozostały one powiastkami w stylu Amicisa, doskonałemi dla dzieci. I czemu było nie napisać odrazu na okładce: książka dla dzieci i skierować ją do rąk właściwych?

„Komendant Paryża" Adolfa Nowaczyńskiego jako utwór jest zagadnieniem historycznem. Nowaczyński zainteresował się postacią Jarosława Dąbrowskiego, komendanta Paryża podczas komuny 1870 roku. Postać tę socjaliści polscy wcielili do galerji bohaterów rewolucji socjalnej. Nowaczyński postarał się ukazać w zamierzeniach Dąbrowskiego, w pobudkach jego czynów patrjotyzm polski bezkompromisowy, nie paktujący z tem, co sam uważa za nieprawdę, choć uwikłany w szereg błędów i pomyłek.

Historyk oceni, czy trafnie oddał Nowaczyński moment historyczny i jego atmosferę. Zato każdy z czytelników pozna się odrazu, że cięgi, wymierzane przez niego demokracji i rządom motłochu sięgają aż w dzisiejsze stosunki.

Nowaczyński podpatrzył świetnie psychikę Polaka, robotnika i inteligenta, który nawet idąc na lep haseł radykalnych nie zrywa z religją. Kapitalna jest scena, gdy komunardzi-Polacy spowiadają się przed wstąpieniem na barykadę, która ma być ich grobem. Głęboka różnica psychiki rewolucjonisty Polaka a Francuza lub Rosjanina ujawnia się w scenie pogrzebu poległych Polaków, w sprawie postawienia barykady przed kościółkiem św. Andrzeja na Monmartre...

Tak było nietylko podczas komuny, tak jest dotąd wśród ludu polskiego, któremu socjalizm nie może odebrać wiary. Dotąd na niejednym pogrzebie widzimy czerwone wstęgi na wieńcach — i księdza kroczącego na czele konduktu. Dotąd zdarzają się wiece, na których komuniści gardłują przeciw zniesieniu świąt katolickich, bo „burżuje chcą zredukować Matkę Boską..."

Dramat, napisany przez Nowaczyńskiego ze zwykłą mu swadą i bogactwem lingwistycznem, czyta się zajmująco.

„Szczęście" zaczynającego autora, Wacława Serafinowicza, ze względu na swe walory literackie nie zasługiwałoby na uwagę. Zastanawiającą, w sposób smutny zastanawiającą jest ta książka, gdyż pisana jest dziwnie twardo, jakby przez człowieka, któremu obcą jest dobroć.

Ktoś zareplikuje, że literatura polska grzeszy sentymentalizmem — i że dobrze jest twardo i przenikliwie ujmować zjawiska odtwarzane. Może zyskają one na sile wyrazu artystycznego. Ale co innego jest ujmowanie sentymentalne, co innego uczucie opanowane, które jest dojrzałością artysty.

Przechodzimy nad całym szeregiem brzydot, opisanych przez Serafinowicza, jak wąchanie kokainy w godzinach przedśmiertnych dla pokonania tchórzostwa, jak poczucie zupełnego szczęścia na widok cierpienia bliźniego. Zastanawia nas twierdzenie w ostatniej noweli zbiorku: „Nic nie zdoła przekreślić ani życia, ani szczęścia naszego! Ani sprawy niehonorowe, ani wzgląd na opinję, ani głos moralności..." Symptomatyczne. Nie napróżno czerwoniaki demonstrują każdodziennie bestję ludzką, która, pragnąc

się wyżyć, kroczy przez wszystkie przeszkody, stawiane przez religję i kulturę... Konflikt dramatyczny, podług Serafinowicza, istnieje tylko w duszy poety, ludzie zwyczajni potrafią usunąć te pojęcia, które konflikt ten wytwarzają.

Jerzego Szaniawskiego nowele p. t. „Łgarze pod Złotą Kotwicą" przedstawiają szereg nieporozumień marzycieli lub ludzi szukających kolorowej, odświętnej złudy z otoczeniem codziennem. Najjaskrawiej wyraził to Szaniawski w noweli „Jenerał".

Podług Bergsona (studjum „Śmiech") objawy nieprzystosowania do życia wywołują uczucie komizmu u otoczenia. Ale w duszy nieprzystosowanego narasta patos tragizmu. Szaniawski patrzy na świat zawsze od strony nieprzystosowanego. Jak u Czechowa w jego sztukach pełnych chandry. Postawa Szaniawskiego nie jest po polsku romantyczna — bohater romantyczny w rozdźwięku z otoczeniem stawał ponad życiem. Postacie Szaniawskiego są w środku życia i są zwyciężane.

„Pierwsza miłość" Wandy Miłaszewskiej, to szereg opowiadań bezpretensjonalnych, najczęściej jednak smutnych, jak „Balbina ostatnia panna respektowa", „Pierwsza miłość" i in. Książka jest owiana atmosferą czystą, jaką znajdywało się u Orzeszkowej i czasami przypomina jej utwory, mające założenie psychologiczne.

„Znamię" Włodzimierza Perzyńskiego zawiera obok nowel niesmacznie erotycznych — niewinne i komiczne obrazki („Ogłoszenie małżeńskie", „Niewinne kłamstwo" i t. d.) z domieszką zgryźliwego pesymizmu. Twórczość to nie orzeźwiająca, jak drzewo zwiędłe i zakurzone.

„Zwycięzca" Henryka Łubieńskiego jest romansem, osnutym na tle wynalazku. Rodzaj modny i zagranicą, wprowadzony do nas przez Barszczewskiego. Powieść Łubieńskiego wyróżnia, oprócz dobrej konstrukcji, nuta zwycięskiej siły życiowej i patrjotyzmu.

Warto zanotować ukazanie się drugiego wydania powieści „Bem" Wacława Gąsiorowskiego (Wiesław Sclavus). Jest powieść ta aktualna ze względu na przeniesienie zwłok Bema do Polski. Powieść Gąsiorowskiego, doskonałego powieściopisarza-batalisty oświetla wojskowe zalety jenerała Bema i jego rolę podczas powstania 1831 roku. Inaczej tu są trochę rozłożone światła i cienie, niż nam to ukazują niektóre dzieła historyczne. Dlatego wysoce interesującem byłoby przeczytać krytykę tej powieści pióra historyka fachowego, który miał dostęp do odnośnych dokumentów.

Anna Zahorska.

Konfederacja barska. Wybór tekstów. Wstępem i objaśnieniami zaopatrzył Władysław Konopczyński. „Bibljoteka Narodowa" nr. 102. Kraków nakł. Krak. Spół. Wyd. 1928, str. XLVI + 215.

Żaden z przełomowych momentów w dziejach nowożytnej Polski nie jest może tak mało znany i opracowany jak konfederacja barska. Z tem większem uznaniem przyjąć należy inicjatywę kierownictwa „Bibljoteki Narodowej", które, odbiegając od utartego szablonu analogicznych wydawnictw, uprzystępniło szerokim warstwom czytelników obraz wielkiego ruchu narodowego, a wykonanie przedsięwzięcia złożyło w najbardziej powołane ręce jedynego specjalisty przedmiotu. Prof. Wł. Konopczyński, najlepszy dziś znawca naszej historji XVIII w., której poświęcił szereg wybitnych prac edytorskich i konstrukcyjnych (wydawnictwa diarjuszy sejmowych i pamiętników, dzieła o Polsce w okresie wojny siedmioletniej, o ustanowieniu Rady Nieustającej, o stosunkach polsko-szwedzkich, o Konarskim, nadewszystko zaś znakomite opracowanie syntetyczne w *Encykl. Akad. Um.*), daje w niniejszym tomiku kwintesencję długoletnich badań, przeprowadzonych nad konfederacją barską w pięćdziesięciu archiwach polskich i zagranicznych.

Wstęp uderza wyjątkowem wręcz bogactwem treści, skupionej na niewielu stronicach. Zestawiwszy pokrótce dotychczasowe zapatrywania historyków, kreśli autor zwarty, świetnie skonstruowany, obraz działań politycznych i orężnych konfederacji. Mimo całego mnóstwa dat, nazwisk, szczegółów, ani na chwilę nie zacierają się kontury dominujących zagadnień, postaci i momenty pierwszoplanowe rysują się z całą wyrazistością. Na konfederację barską złożyły się dwa odrębne elementy. Z jednej strony proste, żarliwe a zacofane rzesze szlacheckie, które na wezwanie Józefa Pułaskiego chwyciły za oręż w obronie wiary i złotej wolności, a stopniowo uświadomiły sobie, że walka toczy się o zagrożoną przez Moskwę niepodległość; z drugiej, nierównie oświeceńsza umysłem a lichsza sercem koterja magnacka, dążąca przedewszystkiem do zaspokojenia swych ambicyj i zemsty, przez detronizację znienawidzonego Ciołka i zastąpienia go elektorem saskim. Wśród sylwetek licznych działaczy wysuwa się na pierwszy plan niepospolita postać biskupa Adama Krasińskiego, który potężną wolą i światłym patrjotyzmem potrafił ujarzmić porywy namiętności partyjnej, głęboko zakorzenione instynkty oligarchiczne i wyrósł na prawdziwego wodza konfederacji, jej najtęższego dyplomatę i ducha reformatorskiego. Podziwiamy niezłomną postawę starych Czartoryskich, którzy dawne czepianie się protekcji rosyjskiej okupują obecnie bezwzględnem odpychaniem gróźb i kuszeń Katarzyny, a wobec brutalnej przemocy jej prokonsulów znajdują dumną odpowiedź: „Polska pozostanie Polską".

Wprowadza nas autor w wir intryg, zabiegów, rywalizacyj, rozgrywających się w łonie konfederacji, na dworze elektorskim

w Dreźnie, w otoczeniu króla w Warszawie; wiedzie szlakiem bitew, w których ogniu wykuwał się nowoczesny oręż insurekcyjny; szkicuje postawę mocarstw zagranicznych. Austrja, antycypując późniejszą swą politykę wobec powstań, łudzi maską życzliwości, by następnie pierwsza wyciągnąć pożądliwą rękę po polski łup. Turcja pod płaszczykiem opieki nad polską niepodległością kryje dawne apetyty na Kamieniec. Dla sternika polityki francuskiej, ks. Choiseula, Polska jest pionkiem w wielkiej grze dyplomatycznej, którym posługuje się bez skrupułów, czyto częstując Fryderyka II polskiemi Prusami, czy popierając pretensje tureckie. Szczegółowiej zapoznaje nas autor z rolą, jaką odegrał na terenie polskim zarozumiały intrygant Dumouriez, który, przysłany z Wersalu dla ratowania konfederacji, zadał jej cios śmiertelny, zmuszając do bezkrólewia.

Następny rozdział poświęca autor wszechstronnej charakterystyce konfederacji, określając kolejno jej cechy umysłowo-moralne, rolę i udział poszczególnych warstw społecznych, religijność, stosunek do zagadnień reformatorskich. Wbrew utartej opinji, że w łonie konfederacji dominował fanatyzm wyznaniowy oraz tępy konserwatyzm, dowiadujemy się, że wybitny udział brali w niej masoni oraz *esprits forts,* światli zaś kierownicy ruchu śmiałością pomysłów reformatorskich nie ustępowali otoczeniu Stanisława Augusta (ograniczenie elekcyjności tronu, zniesienie *liberum veto,* kollegjalność władz administracyjnych). Końcowy pogląd autora na konfederację, pełen dojrzałego krytycyzmu, dalekim jest zarówno od apologji jak potępienia. Przyznaje, że „Bar nie był najlepszą szkołą polityki narodowej", że „nie był też dobrą szkołą czynu, skoro prowadził swych żołnierzy od klęski do klęski, a swych polityków od błędu do błędu"; równocześnie jednak podkreśla z naciskiem rezultat dodatni działań konfederacji, wyrażający się w rozbudzeniu świadomości narodowej, w uodpornieniu duszy polskiej na wpływy rosyjskie. „Konfederacja barska usypała cały wał mogił rycerskich na tem szerokiem, odwiecznem pograniczu, którędy polskość najłacniej mogła spłynąć w ramiona chwilowo silniejszej Moskwy... Na tym to froncie wytrzymały próbę, i oblekły się w czyn dumne słowa księcia kanclerza, że Polska zostanie Polską".

Umiejętnie dobrane źródła, ugrupowane w dziesięciu rozdziałach, nietylko stanowią dla czytelnika barwną ilustrację wywodów autora, ale przedstawiają niemałe znaczenie dla zawodowego historyka. Dość wskazać, że na 74 teksty, 61 po raz pierwszy ogłoszono z archiwów. Całość wydawnictwa tem bardziej każe wyczekiwać pojawienia się przygotowanej przez autora obszernej monografji, która ostatecznie wypełni jedną z najdotkliwszych luk w naszej historjografji.

Józef Feldman

Ks. Dr. Ludwik Wasilkowski: Sakrament Kapłaństwa w świetle tradycji starochrześcijańskiej do r. 258 po Chr. Włocławek, 1927, str. 168.

W swej monografji patrologicznej stara się ks. Wasilkowski wiernie odtworzyć całokształt nauki św. Cyprjana o kapłaństwie.

Dawniejsi protestanccy racjonaliści w rodzaju Hatch'a śmiało głosili, że starożytność chrześcijańska nie uznawała wcale sakramentalnej i hierarchicznej władzy kapłańsko-biskupiej. W pierwszych wiekach byli biskupi, według ich opinji, li-tylko urzędnikami gmin chrześcijańskich, nie zaś zastępcami najwyższego Kapłana, Chrystusa. Nowsi uczeni protestanccy jak np. A. Ritschl, Reuter, O. Ritschl, Hackenschmidt, Achelis, Harnack, Sohm, przyznali, że pisarze chrześcijańscy trzeciego wieku już większym nimbem otaczają kapłanów, że ich przedstawiają jako spadkobierców władzy kapłańsko-sędziowskiej Jezusa, lecz mimo tego kroku naprzód ku prawdzie stają w połowie drogi i upornie utrzymują, iż nietylko Ojcowie Apostolscy i Apologeci, ale nawet św. Cyprjan biskup z Kartaginy nie uznawał sakramentalnego i hierarchicznego charakteru władzy kapłańskiej.

Otóż autor w dwu częściach swej monografji przedstawia naukę św. Cyprjana o istocie, skutkach i cechach władzy kapłańsko-biskupiej. Kapłani-biskupi to zastępcy Boga, osobliwe narzędzia Ducha Św. w dziele zbawienia i uświęcenia dusz, dziedzice kapłaństwa Chrystusowego, szafarze łask sakramentalnych. Oni legalnie udzielają chrztu i bierzmowania, składają ofiarę eucharystyczną, odpuszczają grzechy. Tych przywilejów, które siłą rzeczy wynoszą kapłanów ponad ogół wiernych, dostępują oni nie przez samouznanie ludu, lecz przez włożenie na nich rąk biskupa t. j. przez zewnętrzny obrzęd „święcenia-ordynacji". Ten akt zewnętrzny i widzialny daje „wyświęconemu" władzę uświęcania innych, otacza go aureolą kapłaństwa Chrystusowego i czyni zeń specjalne narzędzie Ducha Św. Jak więc włożenie rąk przy „ordynacji" jest sakramentem, czyli widzialnym znakiem łaski i władzy nadprzyrodzonej, tak też władza kapłańska jest sakramentalną, od samego Boga daną, stąd hierarchiczną.

W trzeciej części autor wykazuje, że nauka św. Cyprjana o sakramentalnej i hierarchicznej władzy kapłańskiej nie jest żadnem nowatorstwem lub jego jedynie pomysłem, lecz prawdą objawioną i od Apostołów przekazywaną z pokolenia w pokolenie. Wprawdzie pisarze kościelni I. i II. wieku nie podkreślają tak jasno i dobitnie, jak Cyprjan, sakramentalnego charakteru święceń kapłańskich, mimo to ich świadectwa zupełnie wystarczą do gruntownego udowodnienia boskiej instytucji kapłaństwa Nowego Zakonu. A więc i tradycja przed-cyprjańska stwierdza istnienie w Kościele Jezusowym władzy hierarchiczno-kapłańskiej.

Monografję ks. Dra L. Wasilkowskiego cechuje rozległa i wszechstronna znajomość tak pism św. Cyprjana, jak odnośnej

literatury patrologicznej. Dowodzenie jest solidne i przekonywujące. Przedewszystkiem przy dowodzeniu widać gruntowne znawstwo epoki cyprjańskiej, i wyśmienite orjentowanie się w jej prądzie i sporach teologicznych, dlatego argumenty wyraziście występują na tle historycznem.

Szata zewnętrzna mniej na pochwałę zasługuje. Pomijam to, że od błędów drukarskich aż się roi, jak również to, że jednostajność druku nie ułatwia lektury. Zaznaczam atoli, co ważniejsza, że forma literacka zaniedbana, budowa zdań niekiedy zawiła. Dziwnie się autor przywiązał do określnika „takowy" i prawie wyłącznie się nim posługuje, jakby innych (taki, ten, ów i t. p.), w polskim języku nie było; rażą niepotrzebne nowotwory, jak: „starotestamentowy" kult, „starotestamentowa" teokracja, „starotestamentowe" cytaty, „jedno-rodna" władza, „sposób spożytkowania tekstów starotestamentowych".

Nadto sądzę, że praca zyskałaby wiele na przejrzystości i sile dowodowej, gdyby autor zaczął był od części trzeciej i chronologicznie aż do św. Cyprjana śledził był ewolucję omawianej prawdy. Wreszcie logicznej budowie poszczególnych rozdziałów możnaby niejedno zarzucić. Lękając się, z nadmiaru akribji, by jakiegoś szczególiku, opinji czyjejś, lub reminiscencji, nie pominąć, doczepia autor i w uwagach i w tekście częste dygresje i wtręty, które rzecz przedłużają i zaciemniają.

Mimo wszystko, omawiana monografja jest w polskim języku walnym przyczynkiem do obrony hierarchicznego ustroju kościoła i po dziele Ks. J. Rostworowskiego T. J. („Charakter i znaczenie Biskupstwa w pierwszych dwóch wiekach dziejów Kościoła" Kraków 1926.) oraz Ks. Dra Jana Czuja („Hierarchja kościelna u św. Augustyna". Lublin 1925), jest tej apologji ważnem, środkowem ogniwem.

Ks. Wł. Lohn.

R. Cornely S. J.: Introductionis in S. Scripturae libros compendium. Editio nova auctore Aug. Merk S. J. Parisiis 1927, Lethielleux, 8⁰ str. 1096.

Wśród tak zwanych „wstępów do Pisma św." *compendium* Cornely'ego uchodziło za klasyczne i zażywało po katolickich uczelniach wielkiej wziętości, i to zupełnie zasłużonej tak dla znakomitego opanowania materjału, jak i praktycznego układu. W coraz to nowych wydaniach uwzględniano świeże wyniki badań nad Pismem św., które w ostatnich dziesiątkach lat niezmiernie posunęły się naprzód. Obecny wydawca tego dzieła O. Merk przepracował je do gruntu, tak że powstała prawie że nowa książka. Przyznać trzeba, że dzieło zyskało na tem bardzo, stanęło na wyżynie nowoczesnych badań biblijnych.

Niemal na każdej stronicy poczynił Merk zmiany ku lepszemu. Wskażmy na kilka ważniejszych innowacyj. Historję ka-

nonu poprzedził rozdziałem: nauka Kościoła, skrystalizowana w definicji soboru trydenckiego, o Kanonie. Rozszerzył znacznie ustęp o apokryfach Starego i Nowego Testamentu, szkoda tylko, że w układzie nie poszedł za „Dictionaire apologétique", który się odznacza wielką przejrzystością. Wobec znaczniejszego zainteresowania obecnie literaturą rabinistyczną poświęcił kilka stron Misznie, Talmudowi i Midraszim. Ustęp o hermeneutyce gruntownie przerobiony. Ciekawe są uwagi (n. 130) „de sensu litterali multiplici", który przypisują św. Augustynowi, a nawet św. Tomaszowi, wznawiany obecnie np. przez Zapletala.

Warto zwrócić baczniejszą uwagę na charakterystykę stylu hebrajskiego, a zwłaszcza na jego skłonność do powtarzań w opowiadaniu (n. 140, 4), tak że nieraz opowiadanie na nowo się rozpoczyna, jakgdyby o danej rzeczy nic jeszcze nie powiedziano. Takie powtórzone opowiadania spotkać można już na cylindrze Gudei, pochodzącym z Lagasa z r. około 2540 przed Chr., a więc na tysiąc lat przed Mojżeszem. Ważny to rys stylu hebrajskiego, gdyż na podstawie tych powtarzań powstały teorje o różnych dokumentach, zwłaszcza słynna teorja Astruca o dokumentach jahwistycznych i elohistycznych w Pentateuchu. Autor teorji dokumentów wogóle nie odrzuca, przyznaje, że wiele ona tłumaczy, ale dowodzi również (n. 188), że hipoteza Astruca, zbudowana na imionach Elohim i Jahwe, jest nieprawdopodobna.

Jeśli o introdukcji do Starego Testamentu trzeba powiedzieć, że Merk ją znacznie udoskonalił, to o szczegółowym wstępie do ksiąg Nowego Zakonu należy powiedzieć, że stworzył z niego prawie nową rzecz. Oparł się tutaj na znakomitej „Histoire des livres du N. Test." Jacquier'a, uwzględniając wszędzie najnowsze zagadnienia i najświeższą literaturę.

W ten sposób odmłodzony Cornely będzie znów pewnym i światłym przewodnikiem po tym rozległym labiryncie zagadnień, w jaki się rozrosła w ostatniem stuleciu nauka o Biblji.

Ks. J. Andrasz.

Dr. Georg Grunwald: Die Pädagogik des zwanzigsten Jahrhunderts. Ein kritischer Rückblick und programmatischer Ausblick. Herder, Freiburg in Breisg. 1927. Str. VIII + 286.

Wychodząc z założenia, że pedagogika, jako wiedza praktyczna, musi służyć przedewszystkiem przyszłości, podkreśla autor silnie, że celu tego nie osiągnie się bez dokładnego zapoznania się z przeszłością i teraźniejszością na tem polu. Kwestje wychowawcze pozostają bowiem w zbyt bliskiej łączności z prądami myślowemi i kulturą danego czasu i miejsca, by można było nie liczyć się z niemi i pocieszać się tem, że mając pewny pogląd na świat, posiadamy już wystarczające zasady wychowania. Należy więc ciągle uwzględniać obecne warunki i to tem bardziej, im więcej one są zmienne i niepewne, a w tym celu trzeba zazna-

jomić się z panującemi kierunkami pedagogiki, jako odzwierciedlającemi epokę współczesną, jej prądy i wymagania. Najwięksi pedagogowie chrześcijańscy trzymali się tej zasady i dzięki temu pedagogja chrześcijańska tak wielkie poczyniła postępy.

Wykazawszy w ten sposób konieczność studjum nowożytnej pedagogiki, próbuje autor dać treściwy obraz głównych jej kierunków w ostatniem dwudziesto-pięcioleciu, któryby pozwolił zorjentować się wśród mnóstwa różnorodnych poglądów, spornych kwestyj, pojęć i projektów. W tym celu dzieli je na cztery zazadnicze grupy — pedagogiki rewolucyjnej, eksperymentalnej, filozoficznej i teologicznej — charakteryzuje każdą zosobna, przechodzi szczegółowiej teorje ich przywódców i kończy uwagami krytycznemi.

Opierając się na tym materjale przystępuje autor w drugiej części do skreślenia programu, któryby podał ogólne, najważniejsze wytyczne, jakich pedagogika musi się trzymać w przyszłości. Ponieważ zaś pokazało się, że przyczyna rozbieżności na jej polu tkwi w spornej części w metodach badania i ponieważ wogóle postęp danej wiedzy łączy się ściśle z udoskonaleniem jej metod, przeto autor poświęca kilkadziesiąt następnych stron rozbiorowi trzech zasadniczych metod badania. Wniosek, do jakiego tu ostatecznie dochodzi, jest ten, że pedagogika w istotnych swych linjach zawisła od poglądu na świat i życie i że wobec tego należy stworzyć osobną jej gałąź, którą analogicznie do istniejących już „wstępów do filozofji" chce nazwać „wstępem do pedagogiki". Są bowiem wprawdzie kwestje, których rozwiązanie nie zależy od żadnego systemu filozoficznego, ale naogół, zwłaszcza gdy chodzi o kierunek i ostateczny cel, nauka wychowania pozostaje w nierozerwalnym związku z pewnym światopoglądem, ponieważ wchodzi w całe życie człowieka; nie może więc być „neutralną". W tem znaczeniu pedagogika idzie w parze z filozofją, a wszechstronne oświetlenie wewnętrznych związków pomiędzy niemi ma stanowić właśnie przedmiot „wstępu do pedagogiki", który stałby w pośrodku między temi dwiema gałęziami wiedzy i stanowił pomost od jednej do drugiej. Zadaniem jego byłoby jasne postawienie problemów pogranicznych, a tem samem usunięcie z terenu pedagogiki tych kwestyj spornych, które należą raczej do filozofji i teologji. Autor spodziewa się wydać niedługo taki „wstęp", a praca niniejsza ma być poniekąd wprowadzeniem do niego.

Jak wynika z powyższego zestawienia, treść książki jest bogata, a myśli głębokie i daleko sięgające. Jeżeli do tego dodamy jasny sposób przedstawienia, tak właściwy autorowi, znanemu z kilku prac w dziedzinie filozofji i pedagogiki, to nie potrzebujemy chyba przekonywać czytelnika, jak polecenia godną jest ta książka. Zewnętrzna jej szata jest gustowna, jak wogóle wydawnictw Herderowskich, druk czytelny, całość przejrzysta.

Ks. St. Podoleński.

W sprawie projektu ustawy o ustroju szkolnictwa. Opinja Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Jana Kazimierza. Lwów 1927, str. 24.

Drobna ta rozmiarami bruszurka zasługuje na podkreślenie ze względu na powagę osób, wydających opinję o ogłoszonym w ubiegłym roku przez Ministerstwo W. R. i O. P. projekcie „Ustawy o ustroju szkolnictwa". Rada Wydziału Humanistycznego uniwersytetu lwowskiego zajmuje co do niej raczej stanowisko negatywne. Rozbudowa szkoły powszechnej taka, aby jej najwyższe trzy klasy mogły zastąpić trzy pierwsze klasy dzisiejszego gimnazjum, grozi jej zdaniem obniżeniem poziomu szkoły średniej ogólnokształcącej, a konsekwentnie brakiem należytego przygotowania młodzieży do studjów akademickich; obawa co do ostatniego punktu narzuca się tem silniej, że projekt ustawy chce umożliwić dostęp na uniwersytet także jednostkom, nie posiadającym skończonej szkoły średniej. Uwagi powyższe oraz szereg innych zastrzeżeń, np. co do przygotowania nauczycieli szkół powszechnych, wprowadzenia w życie nowej ustawy i t. d., poparte są licznemi racjami i powinny być wzięte pod rozwagę tych wszystkich, którzy pragną wyrobić sobie zdanie w tej trudnej a doniosłej sprawie.

Ks. St. Podoleński.

P. Zarzycki: O wychowaniu. Wskazówki dla rodziców. Kraków, Księgarnia Krakowska, 1927, str. 106.

Zarówno dobór treści jak sposób pisania wskazuje na to, że autor miał na myśli przedewszystkiem sfery robotnicze i wiejskie, których rodzicom chciał dać przystępny i jasny zbiór wskazówek wychowawczych. Nie zapuszcza się nigdzie w głębsze racje i definicje, nie wchodzi w sytuacje trudniejsze, uwzględnia przeciętne potrzeby, ale tu okazuje się bystrym obserwatorem i znawcą stosunków. Ogół wskazówek odnosi się do dzieci obojga płci, młodzieżą dorastającą zajmuje się autor niewiele, nie poświęca również osobnego miejsca wychowaniu dziewcząt. Liczne przykłady i prosty styl ułatwiają zrozumienie całości, która przeniknięta jest zdrowym, szczerze katolickim duchem i dzięki wspomnianym zaletom zasługuje na rozpowszechnianie jej wśród rodzin, zwłaszcza warstw pracujących i wiejskich.

Ks. St. Podoleński.

Ruch prawniczy, ekonomiczny i socjologiczny, organ wydziału prawno-ekonomicznego uniwersytetu poznańskiego poświęcony nauce i życiu prawnemu i gospodarczemu Rzeczypospolitej Polskiej. Zeszyt 1, 2 i 3. Poznań 1927. Skład główny: Księgarnia św. Wojciecha.

Kwartalnik fakultetu prawnego poznańskiego zajmuje wśród wydawnictw polskiego świata prawniczego jedno z pierwszych

miejsc, jeśli chodzi o ilość przedmiotów, objętych planem redakcyjnym. Każdy zeszyt stanowi gruby tom, obejmujący, prócz artykułów naczelnych, bogaty przegląd piśmiennictwa prawniczego, ekonomicznego i socjologicznego, a poza tem przegląd naszego prawodawstwa, ze zwięzłemi objaśnieniami, przegląd orzecznictwa Sądu Najwyższego i Najwyższego Trybunału Administracyjnego, wreszcie Kronikę ekonomiczną i Miscellanea, gdzie między innemi pomieszcza redakcja polemiki; wysoko postawiony przegląd piśmiennictwa dostarcza bardzo cennych i nieraz wyczerpujących informacyj o ruchu naukowym bieżącym.

Wśród artykułów naczelnych o kwestjach aktualnych życia prawnego i ekonomicznego, pisanych przez pierwszorzędne siły naukowe, znajduje się kilka, mogących wzbudzić ogólniejsze zainteresowanie, jak artykuł prof. Uniw. Jag. dra Fryd. Zolla, omawiający projekt ustawy o zwalczaniu nieuczciwej konkurencji w związku ze sprawą kredytu realnego dla przedsiębiorców, objaśniający nową konstrukcję prawną zastawu na przedsiębiorstwie; dalej ciekawe studjum b. ministra skarbu dra Jerzego Michalskiego o reorganizacji monopolu soli w Polsce, wyjaśniający, jak dzięki wadliwej gospodarce przy wartości produkcji soli, wynoszącej 13 milj. zł., koszty obrotu w handlu solą doszły do 17 milj. zł. Bardzo interesujący i pouczający jest również spór o przyczyny drugiej inflacji polskiej, objęty artykułami prof. Taylora o przyczynach spadku złotego i b. min. skarbu, prof. Wład. Grabskiego o drugiej inflacji polskiej 1925/26 r.

Dr. J. M.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakładem Polsk. Akad. Umiejętności.

Regina Lilientalowa: Dziecko żydowskie. Prac Komisji etnograficznej Nr 3. Str. 97.

Jan Gwiazdomorski: Przejęcie długu. Wydział historyczno-filozoficzny. Serja II. t. XLI. Nr. 4,

Jan Jakubowski: Mapa W. Ks. Litewskiego w połowie XVI w. Część północna.

Sprawozdanie z czynności i posiedzeń Polskiej Ak. Um. t. XXXII. Nr. 8.

Bulletin international de l'Académie Polonaise des sciences et des lettres.
Série A: No 6 A, juin, 1927.
Série B: No 1—2 B, janvier–février, 1927.

Nakład Gebethnera i Wolffa.

Michał Bobrzyński: Dzieje Polski w zarysie. Tom I i II. Wydanie czwarte uzupełnione. Str. 296 + 332.

Władysław Mickiewicz: Pamiętniki. Tom II. 1862—1870. Str. 440.

Włodzimierz Perzyński: Lekarz miłości. Komedja w 3-ch aktach. Str. 127.

Józef Gardecki: Było nas trzech. Powieść bez romansu. Str. 259.
Wojciech Baranowski: „Gaudeamus!" Powieść. Str. 350.
Wacław Grubiński: Człowiek z klarnetem. Nowele. Str. 234,

Nakładem różnych.

Kazimierz Błaszczyński: Konkordat i jego wykonanie Nakł. Spółki Pedagogicznej T. A. w Poznaniu. Poznań, 1928, str. 176.
Marceli Handelsman: Francja. Z cyklu „Najnowsze prądy umysłowe zachodniej Europy" I. Wydawnictwo Koła Historyków S. U. W. Warszawa, 1928, str.24
Józef Wasowski (Widz): Wielkie czasy. Nakł. Księgarni F. Hoesicka. Warszawa, 1928, str. 180.
Dr. Franfiszek Grivec: Slovanszti Aposztolé św. Cyryl a Metodej. Przeložil Fr. Jemelka, V Olomouci, 1927, str. 172.
Dr. Augustin Jakubisiak: Essai sur les limites de l'espace et du temps. Librairie Felix Alcan, Paris, 1927 str. 106.
Kapitan Stefan Gąsiewicz: Podręcznik terenoznawstwa dla podoficerów. Nakł. Głównej Księgarni wojskowej. Warszawa, 1928, str. 259.
Tadeusz Łopalewski: Betlejem ostrobramskie. Misterjum. Nakł. Bibljoteki „Źródeł Mocy". Wilno, 1928 str. 62.
Juljusz Kleiner: Juljusz Słowacki. Dzieje twórczości, tom trzeci, z 6 ilustracjami. Nakł. Zakł. Nar. im. Ossolińskich. Wyd. drugie, Lwów, 1928, str. 329.
Dr. Otto Forst Battaglia: Stanisław August Poniatowski und der Ausgang des Alten Polenstaates. Mit einem Faksimilie und 16 Bildbeigaben. Paul Franke Verlag, Berlin. Str. 394.
G. Hoornaert S. J.: A propos de l'Evangile. Librairie Albert Dewit, Bruxelles, 1927 str. 468.
Ks. Paulin Giloteaux: Anioł Karmelu. (Św. Teresa od Dzieciątka Jezus). Tłum. z franc. Z. Rieff. Nakł. „Kroniki Rodzinnej", Warszawa, 1927, str. 29.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Encyklika o prawdziwej jedności w wierze. — Konkordat Litwy z Stolicą św.

W uroczystość Trzech Króli tego roku wydał Ojciec święty Pius XI encyklikę, rozpoczynającą się od słów *Mortalium animos,* a dotyczącą prawdziwej jedności w wierze — *de vera religionis unitate fovenda.* Pod względem dogmatycznym nie przynosi ona niczego, co nie byłoby jasno określone w dotychczasowych dokumentach doktrynalnych Kościoła, jak dekrety Soboru Watykańskiego, albo w wiekopomnych encyklikach Leona XIII, jak ów apel uroczysty: *Praeclara gratulationis officia* z r. 1894, zaadresowany: „Do wszystkich panujących i narodów" i encyklika *Satis cognitum* z r. 1896, będąca obszernym traktatem o prawdziwym Kościele Chrystusowym. Nowe orędzie papieskie, zredagowane krótko, przypominając i podkreślając pewne punkty katolickiej nauki o Kościele, ma znaczenie przedewszystkiem praktyczne niezmiernie wielkiej doniosłości.

Chodzi o stanowisko katolików wobec przeróżnych, nurtujących w społecznościach niekatolickich, usiłowań wytworzenia jakiejś jedności chrześcijańskiego świata, rozbitego przez niezliczone schizmy i herezje.

Tęsknoty za utraconą jednością religijną budziły się zawsze w bardziej religijnych duszach, błąkających się poza Kościołem katolickim; słowa Chrystusowej modlitwy: „Ojcze, spraw, aby wszyscy, którzy uwierzą w imię moje, byli jedno" musiały odzywać się w wielu sumieniach, jak gryzący wyrzut; stąd nie ustawały próby osiągnięcia jakiejś jedności większej lub mniejszej ilości grup wyznaniowych, uważających się za chrześcijańskie. Odbiciem i dowodem tych prób jest dość bogata literatura „pojednawcza", są przeróżne wymiany myśli między przedstawicielami różnych

wyznań, są liczne zwłaszcza w czasach ostatnich zjazdy i konferencje międzywyznaniowe. Encyklika *Mortalium animos* zaznacza właśnie na wstępie te próby i usiłowania, tak odpowiadające zresztą innym usiłowaniom i próbom, politycznej natury, związania wciąż waśniących się ludów w jakiś jeden harmonijny zespół i organizm.

Niestety, o ile chodzi o próby przywrócenia jedności religijnej, podejmowane poza Kościołem katolickim, wszystkie one cierpią na ten kardynalny defekt, że właśnie zapominają o czynniku, bez którego jedność religijna w Kościele Chrystusowym jest nie do pomyślenia, albo ten czynnik wprost świadomie z rachub swych wykluczają. Jest zaś nim Stolica Piotrowa, jako podstawa, źródło i ośrodek jedności wierzących w Chrystusa. Więc tworzone są przeróżne kombinacje sekt protestanckich, zawierają „unje" uczniowie Lutra z uczniami Kalwina, ewangelicy „episkopalni" z ewangelikami „prezbyterjanami", lub wogóle nie uznającymi żadnej hierarchji, usiłują anglikanie nawiązać „interkomunję" z prawosławnymi Wschodu, to znowu prawosławni gotowi są przyhołubić starokatolików czy jansenistów i t. d. Wszystkie te „unje" albo nie dochodzą do skutku, albo też, ogarniając tylko część wyznawców danych wyznań, wytwarzają jedynie nowe słabe organizacje i powiększają liczbę i tak nadmierną sekt istniejących. Wszyscy ci, poszukujący takich czy innych unij kościelnych, są z reguły przeciwni zjednoczeniu z Rzymem i rzucają kamienie potępienia na te odłamy wschodniego prawosławia, które do jedności katolickiej powróciły.

W ostatnich dziesiątkach lat wśród poszukiwanej jedności religijnej poza katolicyzmem poczęła przeważać koncepcja, podług której nie chodziłoby o przywrócenie jedności ścisłej, jedności organizacji kościelnej, którą się już uważa za niemożliwą do osiągnięcia, ale o stworzenie jakiejś federacji ogólno-chrześcijańskiej, do którejby mogły wejść na prawach równych rozmaite Kościoły i denominacje bez rezygnowania ze swoich partykularnych wierzeń, form kultu czy też ustrojów kościelnych. Poprostu chce się już nie żadnego podporządkowania jednych drugim, nie ustępstw nawet doktrynalnych w sensie odrzucenia jakichś swoich tez na rzecz tez kompartnera wzamian za podobne ustępstwa jego w innym punkcie, ale chce się uznania za platformę jedności tych tylko nauk czy instytucyj, które są wszystkim wspólne, a pozostawienia na stronie wszystkiego tego, co dzieli i różni wyznania między sobą. Różnice te każdy „Kościół" pozostawiłby sobie, nie żądając uznania ich przez „Kościoły" inne, a mimo to uważałby się za należący do jednego wielkiego Kościoła chrześcijańskiego.

Niektórzy z promotorów tak pojętego „zjednoczenia Kościołów" żywią złudzenia, że może uda się kiedyś pozyskać dla niego także Kościół Rzymski. Dlatego kilkakrotnie za ostatnich dwóch pontyfikatów zjawiali się w Watykanie wysłańcy protestanckich inicjatorów wszechchrześcijańskich konferencyj, sondując możliwości wciągnięcia przedstawicieli Kościoła katolickiego do swoich poczynań. Dawano im poznać, że iluzje ich są nieziszczalne. Na zwołaną w r. 1925 konferencję „praktycznego chrześcijaństwa" w Stockholmie udał się wprawdzie jeden katolik, redaktor miesięcznika *Stimmen der Zeit,* O. Henryk Sierp T. J., ale jedynie w charakterze prywatnym — obserwatora i sprawozdawcy swego czasopisma. Na zeszłorocznej konferencji, zwołanej w Lozannie pod hasłem „wiary i organizacji" kościelnej, nawet takiego obserwatora ze strony katolickiej nie było. Na krótko przed konferencją (8 lipca 1927) ukazał się nawet dekret Św. Oficjum, zabraniający wyraźnie katolikom brania udziału w podobnych zwoływanych przez akatolików konferencjach. Jedyne spotkania i rozmowy o rzeczach wiary i widokach zjednoczenia kościelnego, jakie się odbywały w latach powojennych między przedstawicielami katolicyzmu a anglikanami, były to owe kilkakrotne głośne „rozmowy mechlińskie", odbywane w pałacu ś. p. kardynała Merciera, obie jednak strony zastrzegały się przed nadawaniem im jakiegokolwiek oficjalnego charakteru i wiążącego znaczenia.

Nieustępliwe stanowisko Rzymu wobec wszelkich prób wytworzenia sztucznej jedności kościelnej na modłę protestancką dawało, oczywiście, akatolikom powód do oskarżań papieży o „pychę", „absolutyzm", „żądzę panowania" i t. p. złe rzeczy. Nie jest wykluczone, że i wśród katolików nie wszyscy zdołali zrozumieć i uznać słuszność postępowania Stolicy Apostolskiej. Zwłaszcza w Niemczech pojawiały się zapatrywania, zapewne w najlepszej wierze i intencji, o możności bliższego kontaktu katolików z temi kołami protestanckiemi, które tęsknią za jakiemś zbliżeniem się do wierzeń i form kultu katolickiego chrześcijaństwa, bez zamiaru wszakże nawrócenia się na katolicyzm. W Niemczech w latach powojennych objawił się w protestantyźmie pewien ruch, nazwany „wysoko-kościelnym" — *hochkirchliche Bewegung,* usiłujący przywrócić różne praktyki katolickie, odrzucone przez reformację, jak np. spowiedź, episkopalną organizację Kościoła i t. d. Ruch ten, zresztą niebardzo szerokie koła obejmujący, zdążył się już rozdzielić na parę prądów. Jeden z nich ma pioniera w osobie niejakiego Friedricha Heilera, który się uważa jednocześnie za katolika i protestanta i swoją koncepcję religijną nazywa *Ewangelische Katholizität* (taki jest tytuł jednej z jego książek, wydanej w Monachjum 1926 r.),

odróżniając tę swoją „katolickość" od rzymskiej. Protestanccy „wysokokościelnicy" czy też „ewangeliccy katolicy" wydają pismo p. t. *Una Sancta,* propagujące koncepcję Kościoła, złożonego z rozmaitych wyznań, stojących tylko na pewnej wspólnej, dość zresztą wąskiej dogmatycznej platformie. Ponieważ niektórzy katolicy niemieccy obiecywali sobie zbyt wiele po tym ruchu i popierali „Unam Sanctam", przeto już przed rokiem musiał wystąpić z przestrogą i zakazami biskup wrocławski, kard. Bertram.

Otóż tym wszystkim złudzeniom co do możliwości przywrócenia jedności religijnej w chrześcijaństwie podobnemi drogami i metodami kładzie kres nowa encyklika papieska. Występuje ona przeciwko tym, co wszystkie religje zarówno uważają za dobre i sądzą, że dałoby się je połączyć w jakiś związek. Skoro bowiem Bogu spodobało się objawić religję ludzkości, to tem samem odjętem im zostało prawo i możność tworzenia sobie religij według własnych pomysłów, lecz wszyscy obowiązani są uznać religję objawioną taką jaką ona jest i poddać jej się całkowicie. To zaś objawienie, przyniesione na świat przez Chrystusa, powierzone zostało jedynemu Kościołowi widzialnemu, założonemu na Piotrze, którego następcami legalnymi są papieże rzymscy. Odrzuca więc dalej dokument papieski wszelkie koncepcje o Kościele jako federacji różniących się w nauce wyznań chrześcijańskich i jeżeli zwolennicy takiego zjednoczenia występują w imię miłości ogólno-chrześcijańskiej, to przypomina im Ojciec św., że miłość prawdziwa i zupełna musi opierać się na zupełnej zgodności i jedności wiary i poddaniu się temu, którego Chrystus najwyższym Kościoła swego pasterzem i nauczycielem ustanowić raczył. Kto tego nie uznaje, nie może się łudzić, że jego wyznanie stanowi część prawdziwego Chrystusowego Kościoła. Dlatego jasnem jest czemu Stolica Apostolska nigdy nie pozwala swoim wiernym na udział w konferencjach akatolików, nie można bowiem popierać inaczej zjednoczenia chrześcijan, jak tylko starając się o powrót dyssydentów do jednego prawdziwego Kościoła Chrystusowego, od którego na nieszczęście swe odpadli. Kończy Ojciec św. swoje orędzie apelem do błądzących, nawołuje ich do powrotu do Kościoła katolickiego, w którym z ojcowskiem uczuciem ich przyjmie, zaleca modlitwę, obiecując, że światło Boże zaświta w duszach tych, który szczerze będą szukali całkowitej prawdy.

Encyklika *Mortalium animos*, stawiając zagadnienia zjednoczenia kościelnego zasadniczo a jasno, na zawsze czyni niemożliwemi wszelkie rozmowy dyssydentów z Kościołem katolickim na temat unji pojmowanej na wzór politycznych, ziemskich umów, w których godziwe są targi i ustępstwa

z obydwóch stron. W religji ma się do czynienia z rzeczami Bożemi, które nie mogą być przedmiotem przetargów i kompromisów. Oczywiście dotyczy to objawionych prawd wiary i zasadniczego ustroju Kościoła, bo w sprawach obrządku i dyscypliny, o ile one pochodzą z ustanowienia jedynie kościelnego, Stolica Święta, jak to stwierdza cała historja unji na Wschodzie, skłonna jest do pozostawiania nietkniętemi wytworzonych lokalnych zwyczajów, nie sprzeciwiających się czystości wiary. Takie jasne postawienie sprawy zapewne zasmuci narazie wielu akatolików, którzy szczerze pragną jedności kościelnej z Rzymem, łudzili się wszakże, że dojdą do niej swojemi drogami. Będzie to wszakże dla wielu zasmucenie zbawienne, bo jeżeli według zalecenia Ojca św. ze szczerem poszukiwaniem prawdy połączą modlitwę serdeczną, prędzej wyprowadzi ich na jedyną drogę wiodącą do prawdziwej owczarni Chrystusowej.

Czy encyklika papieska stawia jakieś nowe trudności przed gorliwością katolickich misjonarzy i innych kapłanów i wiernych, zbliżających się do zbłąkanych braci, by ich dla prawdziwego Kościoła pozyskać? Bynajmniej! będzie ona przeciwnie nowym dla nich bodźcem do zbożnych wysiłków, przestrzeże ich tylko przed pewnemi metodami apostołowania, które może niejednemu podsuwałaby roztropność zbytnio ludzka. Trzeba iść do dyssydentów z całkowitą prawdą katolicką, nie uciekając się do niedomówień i podtrzymywania jakichś cudzych złudzeń, a jeśli światło tej prawdy uważamy za zbyt jaskrawe dla czyichś uszu, to jedyny sposób łagodzenia go mamy w miłości dla błądzących i bezgranicznem poświęceniu się dla ich dobra.

Jeszcze 27. września ub. roku został podpisany w Rzymie przez kard. Gasparri i litewskiego prezesa ministrów Valdemarasa konkordat między Stolicą świętą a Litwą, który wszakże został ogłoszony równocześnie w Rzymie i na Litwie dopiero 14 grudnia, to jest w dniu wymiany dokumentów ratyfikacyjnych, a zarazem i wejścia jego w życie. Zawarciem tego aktu został zlikwidowany zupełnie zatarg z Watykanem, na jaki pozwoliła sobie Litwa przed trzema niespełna laty.

Przypomnijmy perypetje tego zatargu. Kiedy został zawarty konkordat z Polską (10 lutego 1925), według którego ustalone zostały granice diecezyj polskich zgodnie z aktualnemi granicami Rzeczypospolitej, Litwa nie uznająca tych granic, uznała za możliwe czynić z tego powodu jakieś remonstracje w Watykanie, a u siebie dopuścić nawet do obrazy przedstawiciela Stolicy św. W rezultacie tych nieobliczonych kroków wizytator apostolski opuścił Kowno,

a pełnomocnego ministra w Rzymie wprost wyproszono stamtąd, oświadczając rządowi litewskiemu, że jego przedstawiciel przestał być *persona grata*. Stolica św. jednak nie czekała z uporządkowaniem stosunków kościelnych na Litwie, aż inicjatywa wyjdzie od rządu kowieńskiego. Po określeniu granic diecezyj polskich koniecznem się stawało uporządkować na stałe pod względem jurysdykcji kościelnej terytorja od dawnych diecezyj oderwane i w granicach niezależnej Litwy znajdujące się. Wysłany więc został na Litwę, jako delegat apostolski, z obszernemi pełnomocnictwami, b. biskup wileński Matulewicz, który też przygotował i przeprowadził utworzenie nowej prowincji kościelnej, składającej się z arcybiskupstwa kowieńskiego, czterech biskupstw i jednej prałatury *nullius*.[1]) Odbyło się to wszystko jednostronnym aktem Rzymu bez formalnego udziału rządu kowieńskiego. Wtedy snać i sfery rządzące na Litwie zrozumiały bezcelowość dąsania się na Stolicę św. za uznanie Wilna za miasto, przynależne do Polski, i stosunki z Rzymem nawiązały, poczem w dość szybkiem tempie a bez rozgłosu przygotowano konkordat, na podpisanie którego przybył umyślnie do Rzymu p. Valdemaras.

Zawarty konkordat co do formy, układu, a w wielu paragrafach nawet dosłownie skopjowany został z konkordatu polskiego do tego stopnia, że nawet formuła przysięgi, jaką biskupi mają składać w ręce prezydenta rzeczypospolitej, jest w obydwóch konkordatach identyczna. Można więc powiedzieć, że redaktorzy konkordatu polskiego stali się także, nie spodziewając się tego, redaktorami konkordatu dla Litwy. Widać, że rząd litewski nawet nie usiłował formułować jakichś szczególnych żądań i zgodził się bez targów na przedłożony sobie tekst umowy.

Ale są między obydwoma konkordatami także pewne różnice, które w konkordacie litewskim uważać można za korzystniejsze dla Kościoła. Tak np. w art. 13 (odpowiadającym naszemu 13-mu) silniej podkreślone zostały prawa religji i Kościoła w szkołach publicznych i subwencjonowanych przez państwo, bo państwo zobowiązuje się wyraźnie do czuwania nad tem, by obowiązki religijne były przez uczniów wypełniane. W art. 14 przyznanem zostało duchowieństwu prawo prowadzenia metryk, które się tem samem stają aktami stanu cywilnego państwowemi, a w art. 15 małżeństwom kościelnym przyznano znaczenie wobec prawa państwowego — obie sprawy w konkordacie polskim pominięte i przez prawodawstwo nasze dotąd nie ujednostajnione dla wszystkich byłych zaborów. Nie istnieje wcale w konkordacie litewskim

[1]) Szczegółowo referowaliśmy o tem w *Przegl. Powsz.* maj 1926.

odpowiednik do art. 20 naszego konkordatu, określającego procedurę w razie, jeżeli władze Rzeczypospolitej podnoszą przeciwko duchownemu zarzuty natury politycznej: widać rząd litewski i bez tego pewny jest swoich księży, że nie obstawał przy zatrzymaniu artykułu, nieco upokarzającego u nas. Zamiast naszego art. 23, zabraniającego wszelkiej zmiany w języku nabożeństw dodatkowych, kazań, i t. p. bez specjalnego upoważnienia konferencji biskupów, w konkordacie litewskim znajdujemy art. 21-y, głoszący krótko: „Biskupi będą czuwać nad tem, aby wszyscy wierni mieli obsługę religijną w języku macierzystym według zasad Kościoła". W konkordacie litewskim niema mowy o wywłaszczaniu dóbr kościelnych na parcelację, niema żadnego *maximum* dla dóbr martwej ręki, zresztą pewne szczegóły, dotyczące uposażenia duchowieństwa, odesłane zostały do umowy dodatkowej.

Na szczególną uwagę zasługuje art. 9 konkordatu z Litwą. Rząd kowieński akceptuje w zupełności utworzenie i rozgraniczenie diecezyj, dokonane przez papieża bullą *Lithuanorum gente*, a w art. 23-im zobowiązuje się do uposażenia nowych biskupstw. Przytem głosząc zasadę, że granice diecezyj litewskich nie mogą się różnić od granic politycznych państwą, a jednocześnie godząc się na granice diecezyj, określone przez papieża, *implicite* akceptuje granice obecne między Litwą a Polską, których jednak w stosunkach do tej ostatniej uznać nie chce.

Przez konkordat świeżo zawarty zostało ostatecznie uregulowane na Litwie prawne położenie Kościoła i usunięte zostały wszelkie ograniczenia, pozostałe po prawodawstwie rosyjskiem. Jednocześnie Kościół na Litwie wykazuje liczbowo stan nader zadawalający. Według „Elenchus omnium ecclesiarum" za r. 1927, wydanego dla wszystkich diecezyj litewskich, ludność katolicka tej małej republiki wynosi okrągło 1.685.000, a kapłanów jest około 850 (po 2000 dusz na jednego kapłana). Z tego widać, że obsługa duchowna jest tam łatwiejsza, niż w Polsce, gdzie na każdego księdza przypada przeciętnie 3000 wiernych. Największa diecezja (kowieńska) liczy wiernych 430 tysięcy, podczas gdy u nas niektóre diecezje przekraczają miljon wiernych. Litwa narazie posiada dwa seminarja duchowne (w Kownie i w Wiłkowyszkach) z wystarczającą liczbą powołań. W ostatnich latach rozwija się także życie zakonne, powstały domy zakonne OO. Marjanów i Jezuitów i nowe kongregacje żeńskie, jak św. Kazimierza, św. Krzyża i Marjanki. Przy uniwersytecie kowieńskim istnieje wydział teologiczno-filozoficzny, posiadający 25 profesorów i docentów i jakieś półtorasta słuczaczy.

Tylko wskutek odwrócenia się od Polski, katolicyzm ten i nowe instytucje opierają się o katolicyzm niemiecki i z jego korzystają pomocy.

Pragniemy, aby Litwa katolicka rychło przypomniała sobie skąd otrzymała niegdyś światło prawdziwej wiary i odnowiła ten związek — jeżeli nie polityczny, to kościelny, katolicki — w jakim trwała z Kościołem polskim, dzieląc z nim przez wieki dobrą i złą dolę.

Ks. Jan Urban T. J.

Stowarzyszenie Chrześcijańsko-Narodowego Nauczycielstwa Szkół Powszechnych.

W poprzednim zeszycie *Przeglądu Powsz.* podaliśmy stan Związku P. N. S. P. i przytoczyliśmy wyjaśnienie, w którem przedstawiciel Gł. Zarządu starał się wytłumaczyć zasady i taktykę Związku, zwłaszcza w stosunku do Kościoła. Spodziewając się, że czas pokaże, czy tłumaczenie to, które nie zadowoliło wielu, było dostateczne, pozostawiamy tę rzecz na później, a obecnie zajmiemy się drugą organizacją zawodową tejże kategorji nauczycielstwa, znaną pod nazwą „Stowarzyszenie Chrześcijańsko-Narodowe Nauczycielstwa Szkół Powszechnych", z prezesem b. sen. Michałem Sicińskim na czele. Pisaliśmy o niem już dawniej (Grudzień 1923 r.), obecnie po kilku latach istnienia możemy ocenić lepiej jego stan i działalność. Zawiązało się ono w Warszawie, d. 27 września 1921 r., na zjeździe delegatów 9-u zespołów nauczycielskich z różnych dzielnic Polski, między któremi znajdowało się także istniejące od r. 1868 i zasłużone dla kraju, „Polskie Tow. Pedagogiczne" we Lwowie. Od tej chwili wzrost „Stowarzyszenia Chrześc.-Nar." odbywał się stale i szybko, jak świadczy zamieszczona poniżej statystyka Kół i członków:

W roku	Kół	Członków
1922	153	7.129
1924	221	9.174
1925	306	11.571
1926	314	12.026

A zatem od r. 1922 do 1926 wł. liczba członków wzrosła o 68·7%, a Kół o 105·2%. Nominalna cyfra osób była zrazu wyższa, ale wychodząc z słusznego założenia, że „nie ilość, lecz jakość członków stanowi o sile i wartości organizacji", usunięto tych, którzy nie spełniali należycie zobowiązań. Członków posiada

Stowarzyszenie w wszystkich okręgach, najwięcej w poznańskim, lwowskim, pomorskim i śląskim.

Organem zawodowym Stowarzyszenia jest miesięcznik *Nauczyciel Polski*; oprócz niego wydaje się sporadycznie kilkustronowe Komunikaty. Inny miesięcznik pedagogiczny *Szkoła*, poświęcony jest sprawom kształcenia i wychowania. Oba pisma ukazują się w kilkunastu tysiącach egzemplarzy. Jako organy Oddziału śląskiego wychodzą: *Szkoła Śląska*, poświęcona sprawom szkolnictwa śląskiego i *Młody Polak*, piękne, ilustrowane pismo dla młodzieży. Od czasu do czasu wydaje się też własnym nakładem broszury o kwestjach aktualnych.

Działalność Stowarzyszenia, jako organizacji zawodowej, obejmuje wszelkie odnośne sprawy, jak troskę o materjalne i moralne potrzeby nauczycieli szkół powsz., sprawy uposażeniowe, obronę i poradę prawną, samokształcenie członków, kursa uzupełniające, staranie o należyte przygotowanie przyszłych nauczycieli. — W dziale samopomocy podkreślić należy zwłaszcza akcję na polu zdrowotnem. W Zakopanem posiada Stowarzyszenie pięknie położoną willę „Modrzejów" z dwumorgowym parkiem, na którym zamierza się postawić później obszerny dom; w sezonie 1926 r. korzystało z niej 342 osób. Osobno zajęto się umieszczeniem członków, chorych na gruźlicę. W Szczawnicy własnością Stowarzyszenia jest trzymorgowa parcela leśna i dom o 24 pokojach, mieszkalny latem i zimą. W okresie wakacyjnym urządzono dla członków letniska nadmorskie w Oksywju i Gdyni; do Stowarzyszenia należy też parcela nad Bałtykiem w Wielkiej wsi Hallerowie. — Dochody czerpie Stow. głównie z wkładek członków; nadto własnością jego jest „Księgarnia Nauczycielska" we Lwowie i sklep „Zioła Polskie" w Warszawie.

Sprawy szkoły i oświaty w kraju stanowią drugie, niemniej doniosłe pole działalności Stowarzyszenia. Interesowało się ono żywo kwestją ustroju szkolnictwa, budżetu oświatowego, zwłaszcza szkół powsz., walką z analfabetyzmem, akcją antyalkoholową po szkołach i oświatową wogóle; odbywało częste narady w sprawach pedagogicznych, organizowało kursa dokształcające, prowadziło badania uzdolnień uczniów szkół powsz. do pracy zawodowej; w planie jest założenie własnej poradni pedagogicznej, oraz ruchomych wypożyczalni dzieł naukowych i zawodowych. — W sprawie ustroju szkoły oświadczano się zrazu za programem szkoły jednolitej, później znaleziono szczęśliwą drogę pośrednią; żądano wprawdzie uzgodnienia programu 7-o klasowej szkoły powsz. z niższemi klasami szkoły średniej, ale nie wysuwano żądania zniesienia tychże, suponując tem samem pozostawienie 8-oletniego gimnazjum.

Do wykonania wspomnianych prac służą liczne sekcje, jak pedagogiczna, nauczycieli szkół zawodowych i dokształcających, nauczycieli szkół specjalnych i robót ręcznych, wychowawczyń

przedszkoli, organizowania kursów, utrzymywania stosunków z władzami i instytucjami społeczno-kulturalnemi. Sekcji oświaty pozaszkolnej nie robiono umyślnie, aby nie rozbijać tej pracy, lecz popierano czynnie różne organizacje bezpartyjne, działające na tem polu. Współpracowano również pilnie z organizacjami gospodarczemi i kulturalnemi ludności wiejskiej i robotniczej, pomagano w kooperatywach, kółkach i kursach rolniczych; pozostawano w łączności z licznemi innemi instytucjami w kraju, oraz utrzymywano ściślejszy kontakt z nauczycielstwem polskiem w pn. Francji.

Tem jednak, co stanowi główną wartość i chlubę Stowarzyszenia, jest poziom jego ideologji i wierność w jej służbie. Od samego początku platformą zjednoczenia i wszelkiej akcji było zachowanie charakteru chrześcijańskiego i polskiego. Na pierwszym walnym zjeździe zaznaczono, iż hasła swego: „Bóg i Ojczyzna" Stowarzyszenie „nie uważa za pusty dźwięk, lecz za rzeczywisty czynnik najszlachetniejszych intencyj i wytężonej, świadomej i celowej pracy", a w parę lat później, na IV walnym zjeździe, mogło sobie dać publiczne świadectwo, że „w żadnym wypadku zasadom swym się nie sprzeniewierzyło, ani też dla doryweczych korzyści idei się nie zaparło".

Trosce o szkołę, o wychowanie młodzieży i przygotowanie przyszłych kadr nauczycielskich przyświecał tu zawsze jeden cel: „świetlana przyszłość, moc, potęga i szczęście całej Rzeczypospolitej". W Stowarzyszeniu chciano widzieć organizację, któraby mogła służyć ojczyźnie jak najlepiej przez ugruntowanie jej przyszłości zapomocą umiejętnego wychowania młodego pokolenia, i stać się siłą twórczą, która współdziałając z innemi czynnikami w budowie państwa, mogłaby się przeciwstawić wszelkim próbom rozstroju. Stosownie do tego żąda się od członków wytrwałej i ofiarnej pracy, obowiązkowości w szkole i poza nią, a w trosce o rozwój organizacji wkłada się główny wysiłek „w pogłębienie — a nie rozszerzenie budowy organizacyjnej". Uznając zaś, że warunkiem powodzenia jest wyrobienie zdrowego poglądu i oparcie na zasadach moralności chrześcijańskiej, wnosi Stowarzyszenie czynnik religijny w całe życie i pracę nauczycielstwa; domaga się, by uwzględniano go bardziej w kształceniu nowych nauczycieli, od programu zaś szkoły 7-oklasowej żąda między innemi, by dawał rękojmię, iż wychowanek wyniesie z niej „oprócz wiedzy, wychowanie w duchu chrześcijańskim i narodowym". W zakończeniu ostatniego sprawozdania czytamy te piękne słowa, że jeśli Stowarzyszenie osiągnęło wcale pokaźny dorobek pracy, „zawdzięczać to trzeba przedewszystkiem tej sile, która ożywia członków Stowarzyszenia. Tą siłą — to wierność ideałom narodowym i chrześcijańskim w rozumieniu zasad Kościoła kat. Stąd płynie i nasz stosunek do innych organizacyj i współdziałanie z czynnikami wychowania publicznego, jakiemi są: Kościół, rodzina i szkoła".

Tak przedstawia się stan i działalność „Stowarzyszenia Chrześć.-Nar.", organizacji zasługującej rzeczywiście na wszelkie uznanie i poparcie. Dziś nie jest ona jeszcze zbyt liczna, nie doznaje bowiem tego poparcia z góry, jakiem cieszy się Związek P. N. S. P. — ale rośnie stale, a im więcej zgromadzi w sobie jednostek dobrych i dzielnych, tem szerzej będzie mogła rozwijać akcję dla dobra ojczyzny i społeczeństwa. Życzyć tylko należy, by ogół Polaków i katolików zainteresował się żywiej tą sprawą, oraz by ustały te niewłaściwe trudności, jakie robi się gdzie niegdzie Stowarzyszeniu i tym z nauczycielstwa, którzy chcą do niego należeć.

Ks. St. Podoleński. T. J.

Ostatnie dwudziestolecie Bibljoteki Jagiellońskiej.

(1905—1926)

W życiu instytucji, ciągnącem się zgórą pięćset lat, okres dwudziestoletni stanowi odcinek nader nikły. Jeżeli więc tak krótki stosunkowo czasokres jednak wycisnął swe piętno na tej instytucji i zaznaczył się w jej rozwoju widocznym postępem, to może to być wynikiem bądź specjalnie korzystnych warunków ogólnych, bądź indywidualnego wpływu jednostki, bądź też wypadkową współdziałania obu tych czynników. Nam tutaj nie chodzi o sprawdzanie przyczyn, które wywołały wyraźny postęp w rozwoju Bibljoteki Jagiellońskiej w ciągu ostatnich dwudziestu lat, lecz tylko o skonstatowanie tego postępu i jego scharakteryzowanie na tle jej dotychczasowych dziejów.

Nie jest tajemnicą, że warunki życia naszej Bibljoteki oddawna nie odpowiadały zasadom, na jakich rozwój i celowa sprawność tego rodzaju instytucyj wogóle są możliwe. Wiadomo, że osiągnięte mimo tego postępy i wyniki były rezultatem nadzwyczajnej energji i nie dającego się zniechęcić zapału w walce z piętrzącemi się tu przeszkodami i trudnościami.

W starożytnym gmachu dawnej wszechnicy krakowskiej, a więc budowanym dla zgoła odmiennych celów, mieściły się tylko z trudem olbrzymie i szybko wzrastające zbiory bibljoteczne. Biura i czytelnie gnieździły się w małych salkach, pozbawionych światła i powietrza. W czytelni, urządzonej w dwóch połączonych ze sobą przez wybicie ściany pokojach, zawalonej książkami i garderobą, mogło pracować przy 8 stołach zaledwie 32 czytelników. Nie znajdywali oni tu również potrzebnego spokoju, skoro w tej samej sali czterech urzędników zajętych było katalogowaniem książek i porządkowaniem czasopism, obok zaś woźny pakował przesyłki pocztowe i stukał pieczątkami. W maleńkim przedpo-

koju obok czytelni pomieszczoną była wypożyczalnia i katalog. Czytelnia profesorska zajmowała mały, ciemny pokój, mogący pomieścić najwyżej 10 osób. Resztę ubikacyj administracyjnych tworzyły pokój dyr. Estreichera, mieszczący równocześnie drugi katalog i pokój kustosza, tak iż nowy dyrektor był zmuszony zająć dla siebie jeden z pokoi w świeżo oddanym dla celów Bibljoteki budynku dawnego gimnazjum św. Anny, czyli t. zw. kolegjum Nowodworskiego. Książki w magazynie, pomijając leżące tu i ówdzie w stosach lub ustawione w potrójnych rzędach, były ustawione przeważnie alfabetycznie w osobnych działach według swej przynależności do poszczególnych gałęzi piśmiennictwa. Do tego sposobu ustawienia przystosowane też były wprowadzone przez dyr. Estreichera sygnatury lokalne książek, składające się z oznaczenia odpowiedniego działu i numeru kolejnego danego dzieła. W katalogach wpisano te sygnatury tylko na kartkach katalogu rzeczowego, natomiast kartki katalogu alfabetycznego zaopatrywano w te sygnatury tylko okolicznościowo, gdy trzeba było przynieść z magazynu książkę zamówioną na podstawie katalogu alfabetycznego. W ostatnich latach dyrekcji Estreichera książek wogóle nie sygnowano, lecz ustawiano je w porządku alfabetycznym na końcu odpowiednich działów jako t. zw. „dodatki". Wszystkie te niedomagania w urządzeniu katalogów były wynikiem braku dostatecznej liczby urzędników i walka z niemi była trudna. Przy końcu roku 1904 obliczano druki Bibljoteki Jagiellońskiej na 375.515 tomów, ale obejmujący dyrektor zastrzegł się przeciw tej liczbie, uważając ją za przesadzoną. Charakter tych zbiorów był niejednolity, można było równie dobrze dziwić się temu, co Bibljoteka posiadała ze starego piśmiennictwa, jak temu, czego jej z nowszego brakowało. Do tego personel bibljoteczny, jak wspomniano, był niewystarczający, a składał się obok dyrektora z 3 urzędników etatowych, jednego wolontarjusza i dwóch pomocników; służbę stanowiło dwóch woźnych stałych i dwóch pomocniczych.

Chodziło więc przedewszystkiem o jak najłatwiejsze i najszersze udostępnienie zbiorów dla publiczności, o ile warunki istniejące mogły wogóle na to pozwolić. Wymagało to postawienia trzech zasadniczych postulatów: 1) uporządkowania magazynów, 2) przeprowadzenia reformy katalogów, 3) stworzenia odpowiednich warsztatów pracy, t. j. czytelń i biur. To zaś zależało od trzech warunków: 1) uzyskania potrzebnego miejsca, 2) pomnożenia funduszów, 3) powiększenia personelu.

Postulat najważniejszy, ale niestety aż do obecnej chwili jeszcze niezałatwiony, to zdobycie miejsca dla racjonalnego ustawienia zbiorów już będących własnością Bibljoteki oraz dla zapewnienia pomieszczenia przyszłych jej nabytków. Było rzeczą oczywistą, że miejsce uzyskane skutkiem przeniesienia czytelń i biur do kolegjum Nowodworskiego, o którego przyznanie dla

celów bibljotecznych wystarał się był jeszcze dyr. Estreicher, oraz skutkiem zajęcia dla celów bibljotecznych dawnego mieszkania dyrektorskiego w Collegium maius, nie stanowi załatwienia kwestji. To też dyrekcja Bibljoteki postawiła uzasadniony postulat budowy nowego gmachu bibljotecznego, a gdy pomyślne jego załatwienie było niepewne, wystąpiła w r. 1906 z projektem, z którym zresztą spotykamy się już za Bandtkiego, mianowicie przybudowania na terenie małego ogrodu botanicznego między Bibljoteką i Collegium minus nowego skrzydła dla rozszerzenia magazynów. Ale i ten projekt nie doczekał się urzeczywistnienia a na terenie ogrodu botanicznego stanęło Collegium physicum, zabierając Bibljotece światło i powietrze od strony plant. Aby choć czasowo zaradzić coraz bardziej utrudniającemu pracę brakowi miejsca, starała się dyrekcja od r. 1909 o uzyskanie dla celów bibljotecznych również parteru budynku Nowodworskiego. Ale niestety dzięki niesprzyjającym warunkom udało się dopiero w roku 1925 zdobyć jego część zaledwie. Tak więc dotychczas ciąży nad Bibljoteką, jak zmora, brak miejsca tak dla książek jak i dla czytelników, chociaż w ciągu omawianego tu okresu sprawa budowy nowego gmachu była już parę razy niedaleką zrealizowania. W r. 1922 otrzymano grunt pod budowę przy Alejach Mickiewicza i zostały opracowane wstępne plany przez architektę Wacława Krzyżanowskiego, ale na tem się i skończyło.

Do takich więc warunków, powiedzmy przestrzennych, musiały być przystosowane prace nad wyżej wspomnianem uporządkowaniem magazynów. Kardynalną zmianą było tu wprowadzenie od dnia 1 stycznia 1906 r. zgodnie z nowoczesną techniką bibljotekarską t. zw. *numerus currens*, normującego ustawienie książek według formatów a nie według ich przynależności do pewnych gałęzi piśmiennictwa. Dalej przeprowadzono w latach 1907 i 1908 przestawienie zbiorów w magazynach, celem racjonalniejszego wyzyskania miejsca, oraz biorąc wzgląd na ich konserwację. Czasopisma bieżące, rozproszone po całym magazynie, zniesiono do dawnego mieszkania dyrektora na drugiem piętrze, tam je uporządkowano i po większej części zinwentaryzowano, ustawiając według nowej sygnatury od nru 100.001 w górę. Z sal parterowych przeniesiono dział medycyny do nowych szaf, ustawionych na środku dużej sali na pierwszem piętrze, uzyskane zaś w ten sposób miejsce na parterze przystosowano do pomieszczenia rękopisów, które dotychczas były porozpraszane po gablotkach w całym magazynie. Nowe to pomieszczenie rękopisów, choć zabezpieczone przed pożarem i kradzieżą, okazało się później niestety niekorzystnem skutkiem wilgoci i braku urządzeń do opalania, które dopiero w 1926 roku tam wprowadzono. Inkunabuły wydzielono z ogólnego zbioru i umieszczono w oddzielnym pokoju. Powstałe wskutek tych przestawień luki zapełniono książ-

kami, leżącemi dotąd dla braku miejsca na pułtach, oknach lub nawet w stosach na podłodze. Można powiedzieć, że olbrzymia większość całego zasobu przeszła w ciągu roku 1908 przez ręce woźnych pod kierunkiem urzędników, tak że główny trzon zbiorów można było uważać pod względem ustawienia za zmeljorowany. Ale to tylko porządki wstępne do całkowitej rewizji zasobów książkowych oraz katalogów, a przedewszystkiem do zaprowadzenia całkowitego inwentarza generalnego. Celem przeprowadzenia tych prac uruchomiono w r. 1908 specjalne biuro meljoracyjne, uzyskawszy przyznanie 4000 K. rocznie na przesygnowanie, zinwentaryzowanie i ustawienie starego zasobu. Meljorację rozpoczęto od poloników i od nru 1-go i kontynuje się ją z przerwami dotychczas, przechodząc jeden dział po drugim.

Prace meljoracyjne zmierzały więc — jak widzimy — do reorganizacji nietylko ustawienia książek w magazynie, lecz także do przystosowania katalogów do nowoczesnych wymogów pracy naukowej. Jak już wspomniałem, istniały w Bibljotece Jagiellońskiej dawniej trzy katalogi: dwa alfabetyczne — osobno ogólny czyli dzieł obcych i osobno katalog poloników — oraz katalog działowy (rzeczowy). Używanie tych katalogów było bardzo utrudnione, gdyż sygnaturami lokalnemi zaopatrzone były tylko kartki katalogu działowego, podczas gdy kartki obu katalogów alfabetycznych nosiły przeważnie dawne, skutkiem przestawienia zbiorów już bezwartościowe, sygnatury według szaf i półek, a tylko znikomą ich ilość zaopatrzono przy sposobności zapotrzebowania danego dzieła sygnaturą Estreichera. Z wprowadzeniem w dniu 1 stycznia 1906 r. *numerus currens* otrzymywały wszystkie od tego czasu sporządzane kartki katalogowe nową sygnaturę, i to tak nowe nabytki jak i zmeljorowane książki starego zasobu. Równocześnie zaprowadzono też teraz dwa nowe katalogi: alfabetyczny dla poloników zmeljorowanych i nabytych po 1. I. 1906 i systematyczny rzeczowy, według nowego schematu, który jednak dotychczas nie został w zupełności rozbudowany. Niestety — nie można było zmienić formatu katalogu, co byłoby rzeczą nader pożądaną. Bardzo ważnemi zwłaszcza dla udostępnienia zbiorów pracami było skatalogowanie inkunabułów, dyplomów, zbiorów listów, do których opracowano specjalne indeksy, a wreszcie znacznie już posunięte katalogowanie gabinetu rycin. Aby w dziale czasopism umożliwić racjonalne kompletowanie, założono w r. 1910 centralny katalog wszystkich czasopism naukowych, prenumerowanych przez poszczególne krakowskie zakłady uniwersyteckie. Prowadzenie tego katalogu przerwało się niestety w czasie wojny i dopiero w ostatnich czasach robi się starania około jego reaktywowania. Poza tem wydano w r. 1915 drukowany katalog perjodików Bibljoteki Jagiellońskiej, który uprościł znacznie manipulację bibljotekarską, a w r. 1925 katalog bibljoteki podręcznej, czytelni oraz biura katalogowego.

Tak więc przy reorganizacji katalogów miano na względzie zarówno interes Bibljoteki jak i czytelników, dążąc z jednej strony do usprawnienia administracji bibljotecznej, z drugiej zaś do ułatwienia korzystania z zasobów książkowych. Te same cele przyświecały przy urządzeniu biur i czytelń w budynku Nowodworskiego. Sale szkolne poprzedzielano ścianami i połączono korytarzem, otrzymując w ten sposób oddzielne ubikacje mieszczące czytelnie i biura administracyjne. W dużej sali dawnej auli urządzono obszerną czytelnię główną, obejmującą początkowo 76 miejsc dla czytelników, które później pomnożono do 102 miejsc. Poszczególne biurą i czytelnie zaopatrzono w odpowiednie bibljoteki podręczne i dzieła pomocnicze, stwarzając w ten sposób celowo zorganizowany warsztat pracy tak dla administracji jak dla korzystania z Bibljoteki.

Zreorganizowana wypożyczalnia upraszczała manipulację, a dzięki energicznemu ściąganiu wypożyczonych — nieraz od dziesiątek lat — książek wzrosło znacznie prawdopodobieństwo otrzymania potrzebnych dzieł. Poza tem przystąpiono do systematycznego uzupełniania luk i defektów, dążąc do stworzenia obok bogatej *bibliotheca patria* poważnego i wszechstronnego księgozbioru naukowego o charakterze europejskim.

Do wykonania tak szeroko zakrojonego planu reorganizacyjnego koniecznem było z jednej strony powiększenie liczby personelu, z drugiej zaś pomnożenie funduszów Bibljoteki. Otóż tutaj musimy rozróżnić dwa etapy: jeden przedwojenny i drugi powojenny, uwzględniając również lata samej wojny, stanowiące okres martwy a nawet cofnięcie się rozwoju naszej Bibljoteki. W obu tych etapach trzeba było odnośnie do personelu i funduszów starania o ich pomnożenie prowadzić na nowo. Personel, który w r. 1905 składał się poza dyrektorem właściwie tylko z trzech urzędników, wzrósł w r. 1914 do dwunastu urzędników, liczbą woźnych zaś podniosła się do siedmiu. W czasie wojny zostało do pracy tylko pięciu urzędników Bibljoteki Jagiellońskiej i jeden przydzielony z Bibljoteki Uniwersyteckiej ze Lwowa. Również po ukończeniu wojny zmalała liczba urzędników a to skutkiem powołania kilku z nich na inne stanowiska. Musiano więc zacząć kompletować personel bibljoteczny na nowo i doprowadzono jego liczbę w r. 1926 do 15 urzędników i 13 woźnych.

Podobnej fluktuacji podlegały i fundusze Bibljoteki. Dyr. Estreicher wyjednał jej jeszcze w r. 1896 rocznej dotacji rządowej 20.000 K., której to wysokości dotacja mimo starań Dyrekcji i Senatu akademickiego nigdy nie przekroczyła. Uzyskano natomiast dodatkowe fundusze od rządu austrjackiego na adaptację kolegjum Nowodworskiego, na oszafowanie nowouzyskanych ubikacyj magazynowych, na meljorację, wreszcie na pokrycie dachu w r. 1913 miedzianą blachą. Ale dotacja n a u k o w a na pomnażanie zbiorów okazała się w miarę rozrostu produkcji piśmien-

nictwa naukowego i potrzeb pracowników naukowych za szczupłą i trzeba było szukać innych źródeł dochodowych. W tym celu zaprowadzono akademickie opłaty na bibljotekę, które w czasach krytycznych niejednokrotnie ratowały Bibljotekę z trudności finansowych. Ale podczas gdy za rządów austrjackich taksy akademickie nigdy nie dochodziły do wysokości dotacji, to w czasach polskich niejednokrotnie ją przewyższały. Wystarcza wspomnieć, że w r. 1925 dotacja wynosiła 27.100 zł. taksy zaś przyniosły 40.000 zł. Jest to więc pewnego rodzaju samopomoc publiczności, której jednak nie można i nie powinno się wykorzystywać ani nadużywać. W wielkich kłopotach finansowych znalazła się Bibljoteka zwłaszcza w czasie wojny, kiedy np. na rok administracyjny 1915/6 spadła dotacja do $^2/_3$ a taksy akademickie do połowy wysokości przedwojennej. Było to tem boleśniejsze, że równocześnie zaczęła wzrastać drożyzna książki przy obniżeniu się liczby egzemplarzy obowiązkowych skutkiem obniżenia się produkcji drukarskiej a wzmagania trudności komunikacyjnych. Sytuację ratują poniekąd dary, przedewszystkiem wspaniały pod względem jakości i ilości legat śp. ks. prof. Stefana Pawlickiego, obejmujący 5605 dzieł o przeszło 10.000 tomów, i cenny dar śp. prof. Wilhelma Creizenacha. Ale celowe kompletowanie zbiorów Bibljoteki zgodnie z jej charakterem i zadaniami umożliwić mogło tylko racjonalne nabywanie odpowiednich wydawnictw drogą kupna. Tymczasem z przywróceniem niepodległości miała sytuacja finansowa tak kraju jak i Bibljoteki ulec dalszemu pogorszeniu się, tak że w r. 1922 siła kupna dotacji rządowej wynosiła zaledwie $^1/_{15}$ część w porównaniu z przedwojenną. Do tego przyłączyła się niesłychana drożyzna, tak że nawet najskromniejsze uwzględnienie dezyderatów stawało się niemal niemożliwe a firmy księgarskie, skutkiem zalegania rachunków Bibljoteki, groziły jej wstrzymaniem dalszych dostaw. W tym krytycznym momencie przyszło jej z pomocą założone w r. 1923 Towarzystwo Przyjaciół Bibljoteki Jagiellońskiej, które zebrawszy drogą składek i darów oraz dzięki urządzeniu koncertu przez Józefa Śliwińskiego spory fundusz, pomogło jej spłacić długi, zasiliło kasę i utrzymywało przez $2^1/_2$ roku stypendystę dla odciążenia personelu etatowego. Dopiero z ustaleniem się waluty polskiej można mówić o jakiejś poprawie sytuacji finansowej, jakkolwiek i obecnie jeszcze dotacja rządowa nie stoi w uzasadnionym stosunku do potrzeb i znaczenia Bibljoteki Jagiellońskiej, nawet w porównaniu z uposażeniem innych naszych bibljotek uniwersyteckich i przy uwzględnieniu trudności gospodarczych i finansowych państwa.

Tak oto obok szczupłości miejsca gnębiło i gnębi najbardziej naszą Bibljotekę jej niewystarczające uposażenie. Odbija się to przedewszystkiem na jej zbiorach. Wzrosła wprawdzie ich liczba z 372.515 tomów do 501.505 tomów przy końcu 1925 r., ale chodzi jeszcze o ich przystosowanie do zadań i celów, jakie

ma przed sobą Bibljoteka Jagiellońska. Musimy przy tem zdać sobie sprawę ze zmian, jakie spowodowane tu zostały dzięki wskrzeszeniu państwa polskiego. W czasach niewoli stała Bibljoteka Jagiellońska na pierwszem miejscu pośród naszych bibljotek. Miała za sobą kilkuwiekową sławę, miała pod zaborem austrjackim stosunkowo znaczną swobodę i pomyślne warunki rozwoju, znajdowała się w ognisku nauki i kultury polskiej, jakiem był Kraków. Przyłączył się do tego ów patrjotyczny sentyment, który otoczył Kraków i jego zabytki specjalnym nimbem i umiłowaniem jako muzeum pamiątek narodowych i pomników kultury rodzimej, skłaniając patrjotycznych obywateli do składania w tem muzeum wszelkich przedmiotów kultu narodowego i narodowej kultury. Skorzystała z tego i nasza Bibljoteka. Napływały do niej dary z całej Polski, pieczy jej powierzano cenne rękopisy i rzadkie druki, tu bowiem znajdywały godne towarzystwo, tu były bezpieczne i łatwo dostępne. Dzięki tej sile przyciągającej a równocześnie dzięki umiejętnej i gorliwej zapobiegliwości wielkiego jej pomnożyciela Karola Estreichera, udało się zgromadzić w Bibljotece Jagiellońskiej jeden z najkompletniejszych zbiorów poloników, tak iż uważano ją ogólnie za naszą centralną *bibliotheca patria*. Licząc się z tym jej charakterem, dążono i w późniejszych latach do kompletowania bodaj ważniejszych wydawnictw polskich, a na skutek apelu dyrekcji do drukarzy i wydawców zobowiązało się wielu z pośród nich dostarczać jej dobrowolnie bezpłatnego egzemplarza bibljotecznego. Tak więc w czasach niewoli Bibljoteka Jagiellońska była predestynowaną do pełnienia funkcji bibljoteki narodowej, gromadzącej całą polską wytwórczość drukarską. Obok tego jednak musiała również spełniać zadania, ciążące na niej, jako na bibljotece uniwersyteckiej, a więc zaopatrywać się w miarę możności i możliwości finansowych w wybitniejsze wydawnictwa naukowe zagranicy. Szczególnie zaś wymagał starań dział czasopism, umożliwiający naszym pracownikom naukowym kontakt z życiem naukowem świata. Z chwilą odzyskania politycznej niezależności i połączenia w jedną całość wszystkich byłych zaborów, z chwilą kiedy Warszawa jako stolica państwa ma w sobie ogniskować i reprezentować wszelkie przejawy życia państwowego, narodowego i kulturalnego, z tą chwilą ona zaczyna wchodzić w prawa stworzenia oficjalnej Bibljoteki Narodowej. W tym kierunku poszła też już nowa ustawa prasowa, normująca m. i. również kwestję t. zw. obowiązkowego egzemplarza bibljotecznego.

Na osobną wzmiankę zasługuje sprawa konserwacji budynków naszej Bibljoteki. Domagały się one oddawna odrestaurowania, gdyż zaciekająca przez dziurawe dachy woda zagrażała murom i zbiorom, a odpadający tynk fasady życiu przechodniów. Po długich i wytrwałych zabiegach uzyskano w r. 1910 zarządze-

nie władz austrjackich odrestaurowania gmachu dawnego Collegium maius i opracowano kompletny plan i kosztorys stopniowego przeprowadzenia tegoż. Uporządkowano ubikacje parterowe, w których pomieszczono dublety, oraz podwórko między starym gmachem a kolegjum Nowodworskiego, pokryto też część dachu blachą miedzianą. Ale i tu weszła w drogę wojna, wszelkie prace restauracyjne ustały, władze wojskowe zdjęły ową blachę, pokrywając dach papą. Wkrótce okazały się skutki tego: dachy zaczęły na nowo zaciekać a także ruina fasady postąpiła znacznie naprzód. To też zaraz po ukończeniu wojny podjęto nowe zabiegi około konserwacji budynków bibljotecznych. Wynikiem ich było pokrycie dachu blachą cynkową w r. 1922, w r. 1923 gruntowne odnowienie fasady Collegium maius pod kierownictwem restauratora Wawelu, Adolfa Szyszko-Bohusza. Wypada też podnieść starania o uporządkowanie budynku Nowodworskiego. Najpierw w latach 1905 i 1906 przeprowadzono jego adaptację dla pomieszczenia w nim czytelń i biur bibljotecznych, później w r. 1915 po usunięciu z niego szpitala wojennego musiano odnowić jego wnętrze, wreszcie od r. 1923 rozpoczęto jego wewnętrzną restaurację, którą w roku 1926 ukończono. Wszystkie te tak konieczne, ale i kosztowne prace wymagały długich i uciążliwych zabiegów, ale rezultat ostateczny jest zadowalniający.

Zapoznawszy się pokrótce z planem, warunkami i drogami reorganizacji Bibljoteki Jagiellońskiej, oraz z jej dziejami w ciągu ostatnich 22 lat, możemy stwierdzić, że rozwój jej w tym okresie szedł po linji jak najszerszego udostępnienia jej zbiorów. Wyniki, jakie tu osiągnięto, dochodzą do maximum, jakie w danych warunkach można było wogóle osiągnąć. Moment przełomowy stanowił rok 1907, w którym oddano do użytku czytelników nową czytelnię i zaprowadzono również popołudniowe godziny bibljoteczne. Wtedy to frekwencja odrazu podskoczyła gwałtownie w górę, mianowicie z 5—6 tysięcy, do jakich dochodziła poprzednio, podniosła się w r. 1907 do 23 tysięcy. Z oczywistych powodów spadła ona w czasie wojny znacznie, zwłaszcza w r. 1915, kiedy cały budynek Nowodworskiego obrócony był na szpital wojenny. Wtedy frekwencja sięgała zaledwie 5 tysięcy czytelników, a po wojnie wzrosła znowu raptownie, dochodząc w ostatnich latach do 53 tysięcy. Dalszy wzrost frekwencji jest zatamowany brakiem miejsca, a czytelnicy muszą w obecnych warunkach wyczekiwać „w ogonku“ na opróżnienie się miejsca w czytelni. Również wypożyczalnia osiągnęła zdaje się maximum wyników, jakie w danych warunkach można uzyskać. Brak światła i urządzeń ogrzewalnych w magazynach, nadmiernie wysokie szafy i ciasnota utrudniają bardzo pracę nader szczupłego personelu naszej Bibljoteki. To też w wypożyczalni utrzymują się stale od dłuższego czasu cyfry około 11 tysięcy wypożyczeń i około 15 tysięcy wydanych tomów.

Tak więc po długim okresie gromadzenia zbiorów bibljotecznych przyszły lata ich udostępnienia. Bibljoteka nosząca dotąd więcej piętno muzeum książki, stawiając sobie za główne zadanie przechowanie swych zasobów dla jak najliczniejszych pokoleń potomnych, przekształciła się w ruchliwy i żywotny warsztat pracy naukowej, a bibljotekarz, strzegący surowo całości powierzonych sobie zbiorów, nabrał teraz charakteru przedsiębiorcy, któremu przedewszystkiem zależy na tem, aby „towar" jego dostał się do rąk jak najliczniejszych „klientów" bibljoteki. W spokój zalegający zapełnione książkami sale wstąpił ruch i energja pracy twórczej, w ciche mauzoleum wytworów ducha ludzkiego wkroczyło młode życie!

Dr. Józef Grycz.

Myśl niemiecka po wojnie.

Z jednej strony życie intelektualne narodu jest odblaskiem, odzwierciedleniem przeznaczeń, ku którym on idzie; z drugiej strony jednak jest ono czemś więcej, niż funkcją tylko środowiska historycznego, zawiera bowiem zawsze coś, co w zespole warunków historycznych nie znajduje całkowitego wytłumaczenia, owszem, coś, co prowadzi dalej poza epokę, ku przyszłości, lub co łączy myślicieli wszystkich wieków, stanowiąc ich wzajemną współzależność, zgodność lub przeciwstawienie. Idee nie są tylko wytworami swej epoki, są one także jej panami, jej władcami. Prawdę tych dwóch tez można dobrze wykazać na życiu intelektualnem Niemiec po wojnie.

Wmyślmy się w lata, które nastały bezpośrednio po wielkiej wojnie i w klęskę Niemiec cesarskich — nie zapominajmy też, że były to lata nędzy ekonomicznej dla środowisk wykształconych i kulturalnych, patrzących wówczas na obracanie się wniwecz wszelkich swych zasobów wskutek stopniowego spadku waluty i stojących oko w oko ze skrajnem ubóstwem.

Napomknienie to wydaćby się mogło naiwnem, a jednak jest inaczej; tłumaczy nam ono, w części bodaj, dlaczego ten kierunek myśli niemieckiej, który stał się najdonioślejszym po wojnie, odnaleźć mógł tak żywy oddźwięk i tak silnie pociągnąć za sobą tłumy ludzi wykształconych i niewykształconych. Mam tu na myśli uczucie p e s y m i z m u i f a t a l i z m u, wyrażające się zwłaszcza w filozofji historji, bardzo modnej w Niemczech powojennych. Czasy były jednakowo ciężkie zarówno dla tych, co się do jedności z pobitemi Niemcami poczuwali jak i dla tych, co się do tej wspólnoty nie poczuwali nigdy. Zdawało się, że świat jakiś runął w posadach, widnokrąg był tak ciemny, że zapowiadał

przyszłość jeszcze cięższą, niż przeszłość i teraźniejszość. Trzeba sobie uprzytomnić to wszystko, by zrozumieć ogromne powodzenie idei Oswalda Spenglera; wprawdzie sam Spengler nie zamierzał czynić z siebie proroka poczucia własnej słabości, i tylko pokolenie, szukające pocieszenia w myśli, iż samo nie może uczynić nic, by ujść przeznaczeniu, na które skazanem jest siłą ślepego fatalizmu, zdolne było do rozentuzjazmowania się tą posępną ideą o „schyłku Zachodu". Zresztą, filozofja Spenglera była dostatecznie pesymistyczną, mimo wielkich powołań, które Spengler stawiał przed narodem niemieckim w teraźniejszości i w przyszłości.

Warto porównać Spenglera z myślicielem francuskim XVIII wieku, który jest jakby jego przeciwstawieniem: z Condorcet'em, heroldem nieograniczonego postępu i skrajnym optymistą, a przekonalibyśmy się może, że odległość między nim a Spenglerem nie jest tak wielką, jak się w pierwszej chwili wydaje i że cała ta filozofja, przedstawiająca się zrazu tak rewolucyjnie, jest właściwie ściśle związana z rozwojem filozoficznym XIX wieku. Condorcet jest zwolennikiem teorji mechanistycznej, którą przystosowywano pokolei do wszystkich nauk moralnych; patrzono na wszechświat, jako na gigantyczny mechanizm atomów, na życie psychiczne, jako na mechanizm pojęć, na życie socjalne, jako grę atomów ludzkich. Na tej podstawie wzniosła się olbrzymia, ale w naturalistycznym optymiźmie nawskróś pogańska teorja nieskończonego postępu. Ale był jakby rozdźwięk wewnętrzny w tym naturaliźmie, który odrzucał metafizyk, by człowieka, pozbawionego wszelkich pierwiastków nadnaturalnych, wynieść aż na wyżyny nieskończoności. Człowiek dążąc coraz wyżej, chcąc z siebie Boga uczynić, zapomniał zupełnie, że skrzydła na ten lot ku słońcu utworzył sobie z ciężkiej, bezwładnej i zanadto ziemskiej konieczności fizycznej.

Upadek też jego stał się nieodzowny z chwilą, gdy w różnych dziedzinach teorje bardziej organiczne zastąpiły materjalizm mechanistyczny. Proces ten odbywał się powoli w ostatnich latach zeszłego stulecia i w pierwszych latach XX wieku. Nietzsche był jednym z pierwszych myślicieli, który uznał, że odtąd optymizm quasi-naukowy stał się niemożliwy i skończył się złoty sen o postępie. Coprawda — opinja publicza nie zdawała sobie jeszcze z tego sprawy. Mieszczanin-liberał i proletarjusz-socjalista śnili jeszcze o postępie, idącym z dnia na dzień z wzrastającą siłą. I jeden, i drugi to ostatni potomkowie wieku naiwnie optymistycznego; i trzeba było straszliwego wstrząsu wojny światowej i jej skutków, by wytworzyć usposobienie podatne do przejęcia się całkowicie poczuciem schyłku, staczania się ku upadkowi. Spengler zbiera w jedno idee przeciwne wszelkiej optymistycznej wierze w postęp. Jak Condorcet, filozof końca XVIII w., mechanistyczny naturalizm, tak Spengler doprowadza do ostatnich konsek-

wencyj naturalizm organiczny i biologiczny, patrzący na życie ludzkie i na historję cywilizacji z punktu widzenia biologicznego. Widzimy już pokrewieństwo ideowe dwu myślicieli, którzy na pierwszy rzut oka zdawali się być sobie skrajnie przeciwnymi.

Dla Spenglera, prawo naturalne rządzące historją nie jest już prawem postępu, ale straszliwem prawem śmierci, wszystko bowiem, co należy do świata organicznego, ma nietylko początek, ale i koniec!

Niema bardziej konsekwentnego i sarkastycznego krytyka liberalizmu ubiegłego stulecia, jak Spengler; nigdy liberalny „burżuj" nie został bardziej ośmieszonym, niż przez tego człowieka, który, wyszedłszy sam z liberalnej wiedzy przedwojennej, obala ją przez jej własne konsekwencje. Ale oto, czego uczy sam Spengler: on także jest ateistą, ale czuje cały tragizm tego przekonania o: κόσμος ἄθεος. Nie ma on już tego przekonania, żeśmy wszyscy włączeni w jakąś jedną linję, co prowadzi z fizyczną jakby koniecznością na najwyższe szczyty. Nauka Spenglera — to przekonanie posępne i grobowe o ciemnem, mrocznem przeznaczeniu, o losie okrutnym i nieuniknionym. Gwiazdy, „kultury" nie rodzą się, by świecić w nieskończoność czasów; krążą one wokół słońca rojonej wolności, by spłaciwszy wreszcie swą daninę konieczności odwiecznej, znów zapaść w noc i zakończyć w śmiertelnem stężeniu.

To jedna strona myśli spenglerowskiej, lecz Spengler jest i prorokiem nacjonalizmu. Zdaje się, jakoby wszystkie odcienie pogaństwa zebrały się pod piórem tego sceptyka, który wspaniałą pięknością stylu, przypominającą w majestacie harmonji i potęgi tragiczne chóry Aischilosa, umiał oczarować i natchnąć swą pseudoreligją ludzi nawet najbardziej niereligijnych.

Spengler jest panegirystą ducha pruskiego i etatyzmu — i to właśnie czyni myśl jego tak niebezpieczną. Rozwija on niejako przed oczyma duszy niemieckiej teorje wręcz sprzeczne z duchem zachodnim. Państwo jest wszystkiem — jednostka niczem — oto ostatnie słowo ducha pruskiego, którego jednym z najskrajniejszych może przedstawicieli jest właśnie Spengler.

Gdyby udało się filozofji spenglerowskiej przeniknąć nieodwołalnie całe jedno pokolenie niemieckie, byłoby to najgroźniejszem odchyleniem od myśli ogólno-europejskiej w Niemczech; bo nie trzeba się łudzić, że to, co Spengler nazywa „zachodem", jest tylko częścią właściwej Europy zachodniej, a spenglerowskie Niemcy oderwałyby się zupełnie od tej części Europy, któraby w dalszym ciągu reprezentowała to, co my nazywamy „zachodem" i „kulturą zachodnią".

Poświęciliśmy więcej uwagi tej książce pamiętnej i dziwnej, co miała tak olbrzymie powodzenie w całej środkowej Europie, która była zarówno wystawiana, jak i atakowana, i na którą odpowiedziano obfitą literaturą krytyczną. Ale książka ta, tak cha-

rakterystyczna, warta jest omówienia nawet teraz, kiedy opinja publiczna zaczyna zwolna hołdować innym bóstwom. Kiedy indziej zajmiemy się „teorją ras", która wybija się powoli na pierwszy plan w filozofji Niemiec współczesnych. Tak samo, jak spengleryzm, wykaże ona nam ścisły związek między teorjami naukowemi i tendencjami politycznemi. A obok tych protestancko-pogańskich kierunków współczesnej myśli niemieckiej, które mylnie uważa się często za jedyny wyraz ducha niemieckiego, w Niemczech katolickich nurtują także ciekawe prądy intelektualne, któremi zajmiemy się na drugi raz.

Vigil.

PROSIMY ŁASKAWYCH CZYTELNIKÓW

o poprawienie w zeszycie *Przegl. Powsz.* za styczeń 1928 r.

następujących błędów:

Na str. 37, w. 14 od dołu: Momilickich na: *Homolickich.*
„ „ 39 „ 9 z góry: Mołowińskiego, Dibszewicza na: *Hołowińskiego, Dobszewicza.*
„ „ 39 „ 18 „ hr. Mołowińskim na: *ks. Hołowińskim.*

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

Druk ukończono 31 stycznia 1928 r.

Wychowawczo-oświatowa akcja socjalizmu w Polsce.

I. Światopogląd socjalizmu i jego perspektywy.

Od pewnego czasu, zwłaszcza od lat powojennych, jesteśmy świadkami ożywionej działalności partyj socjalistycznych w tych krajach, w których cieszą się swobodą ruchu. Nie ogranicza się ona do kwestji społecznej i polityki, ale zwraca się coraz silniej w kierunku oświatowym, chce ująć w swe ręce wychowanie robotnika, od dziecka do dorosłego, owszem, nie poprzestając na tem, pragnie wciągnąć w orbitę swych wpływów także ludność wiejską i inteligencję. Akcja tego rodzaju nie może oczywiście być obojętną dla nikogo, kto wie, że socjalizm dąży do zupełnej przebudowy ustroju społecznego na nowych podstawach; toteż jasne zdanie sobie sprawy z jej charakteru i postępów jest dziś zewszechmiar wskazanem.

W tym celu musimy jednak sięgnąć do głębin doktryny socjalizmu. Samo przyglądnięcie się zewnętrznej jego działalności i biorącym w niej udział osobom nie wystarczy. Pamiętam żywo, jak pewien z księży proboszczów wielkiego miasta opowiadał, że do najlepszych jego parafjan należą socjaliści; a jego zdanie nie było wcale odosobnione. To znowu podczas wojny światowej jednym z największych dobroczyńców sierót i ubogich tegoż miasta był znany działacz i poseł socjalistyczny, który z prawdziwą uczynnością i życzliwością odnosił się do szpitali i instytucyj dobroczynnych, bez względu na to, czy były prowadzone przez osoby świeckie czy zakonne. Z drugiej wszakże strony dochodzą ciągle

głosy wprost przeciwne o Partji i jej członkach. W rezultacie, tą drogą nie doszlibyśmy nigdy do celu podobnie, jak z postępowania niektórych katolików nikt nie zdołałby odgadnąć prawdziwej nauki Kościoła. Dopiero wglądając w zasady socjalizmu, w jego pogląd na świat i życie, jego podstawy duchowe, stanowisko na polu moralności i religji, możemy ocenić należycie jego poczynania i wyrobić sobie sąd o ich rzeczywistej, dodatniej czy ujemnej wartości. Stąd bowiem płynie zasadniczy pogląd na najważniejsze zagadnienia człowieka i ludzkości, tu wytycza się ostateczne cele, do których zmierzać mają wszelkie przedsięwzięcia Partji.

Przedstawienie tej doktryny nie jest jednak rzeczą łatwą, czego dowodem jest choćby fakt, że prawie każda praca, usiłująca przedstawić jej całokształt, spotyka się w pewnych ważniejszych punktach z dość surową krytyką. Przyczyną tego jest istnienie różnych kierunków i prądów w socjalizmie oraz ciągła jego ewolucja. Dla ominięcia tej trudności spróbujemy dlatego przedłożyć naprzód system socjalistyczny w tych zasadniczych linjach, jakie mu nadał sam twórca, Karol Marx — przyczem oprzemy się głównie na klasycznem dziele Wernera Sombart'a „Der proletarische Sozialismus“ [1]) — następnie zaś postaramy się nakreślić zmiany, dokonane w epoce późniejszej aż do dni dzisiejszych, ze szczególnem uwzględnieniem Polskiej Partji Socjalistycznej.

Kwestja społeczna, jako praktyczny przedewszystkiem problem wyzwolenia i podniesienia szerokich warstw robotniczych, był koniecznością dziejową i postulatem, płynącym z ducha chrześcijaństwa. Kapitalizm — związany w swem powstaniu z systemem liberalizmu ekonomicznego i znajdujący moralne poparcie w rozkładzie duchowym, zapoczątkowanym przez Reformację, a dokonanym przez wiek Oświecenia — czynił rosnące, zwłaszcza z postępem techniki i przemysłu

[1]) Wyd. G. Fischer, Jena. Dzieło to, które dawniej nosiło tytuł „Sozialismus und soziale Bewegung“, ukazało się w r. 1924 w 10 wydaniu, obejmującem przeszło tysiąc stron druku. Prof. Rob. Michels nazwał je w *Archiv f. Sozialwissenschaft u. Soc. Pol.* (t. 53, zesz. 2) „eine Fundgrube sozialpsychologischer Erkenntnis und in dieser Zusammenfassung das Beste und zwar international das Beste, was wir besitzen“.

w 19 w., rzesze robotników armją białych niewolników, wydaną na łup pracodawców. Tak jednak zostać nie mogło; wzmagająca się świadomość praw człowieka i poczucie godności wiodły nieprzeparcie do obalenia tego stanu rzeczy. Chodziło jedynie o to, kto ujmie w swe ręce inicjatywę i przeprowadzenie dzieła. Literatura i próby w tym kierunku mnożyły się, aż wreszcie trzy prądy odrębne, choć przesiąknięte jedną zasadniczą ideą, wzięły górę: socjalizm (2 i $2^1/_2$ międzynarodówka), syndykalizm i komunizm (3 międzynarodówka). Z pośród nich socjalizm ma zająć naszą uwagę.

Przygotowany ideowo przez socjologów Anglji, Francji i Niemiec już prawie od połowy 18 wieku, został socjalizm ujęty ostatecznie w ramy doktryny przez K. Marxa i Fr. Engelsa; w r. 1847 kończy się właściwe dzieło twórcze, lata następne są tylko okresem uzupełnień i modyfikacyj. Od tej chwili staje socjalizm jako system, który ma przygotować teoretyczne i praktyczne rozwiązanie kwestji społecznej, wskazać proletarjatowi drogę do wyzwolenia i zorganizować całe dzieło. Panujące stosunki gospodarcze, polityczne, moralne a nawet narodowościowe ułatwiły mu objęcie kierowniczej roli i zrobiły go czynnikiem, z którym liczą się dziś społeczeństwa i rządy.

Przejmując na siebie sprawę rozwiązania problemu społecznego, stanął socjalizm przed zadaniem olbrzymiem, które wymagało nietylko wysiłków w dziedzinie czynu, ale także rozległej wiedzy. Twórcy jego zrozumieli to, i do dni dzisiejszych socjalizm zwykł się chlubić tem szczególnie, że jest „naukowo" uzasadniony, podkreśla niezbędność wiedzy, w niej spodziewa się znaleźć prawdę, nią wypełnić próżnię, jaka powstała po odrzuceniu Boga i religji. Wiedzą jednak, z której Marx czerpał podstawy dla swego systemu, była panująca wówczas filozofja materjalistyczna, a wyciśnięte przez nią piętno przetrwało niezatarte dotychczas. Socjalizm zerwał z metafizyką (pozornie przynajmniej, jak wogóle materjalizm), odrzucił Boga i duszę nieśmiertelną, a nie mogąc zaprzeczyć istniejącego w naturze ludzkiej dążenia do szczęścia, zamknął je w ciasnych granicach tego życia. Stąd hedonizm oraz apoteozowanie dostatku dóbr ziemskich i wszel-

kich przyjemności, któremi ma być zapełniony przyszły raj proletarjacki. Wogóle sprawy materjalne uchodzą za najważniejsze i tem się tłumaczy częściowo, dlaczego problem gospodarczy jest osią, koło której obracają się główne troski socjalizmu.

Związanie się z doktryną materjalizmu narażało jednak socjalizm na różne trudności, z których trzeba było jakoś wybrnąć. Przed zarzutem zacofania ochroniło go, przejęte z filozofji Oświecenia i powtarzane odtąd nieustannie hasło „postępu". Poważniejszą była sprawa, jak znaleźć drogę wyjścia ze skostniałego systemu zimnych praw mechanicznych. Z pomocą przyszła wszakże teorja ewolucji; nie potrzeba burzyć dogmatów materjalistycznych, cały przewrót gospodarczy i przejście do ustroju socjalistycznego odbędzie się samo przez się, siłą żelaznej konieczności, rozwoju dziejowego, niezależnego od woli człowieka, który może jedynie przyśpieszyć lub opóźnić tempo tego procesu, ale nie zdoła go zmienić ani mu przeszkodzić.

Rozwiązanie powyższe spotkało się z uznaniem, gorętsze jednak natury, zwłaszcza sam Marx, nie myślały czekać na samorzutne spełnienie się historycznej „konieczności" i postanowiły przyśpieszyć jej pochód. W tym celu należało naprzód zwalić przeszkody, stojące na drodze, t. j. stary „burżuazyjny" porządek, a przedewszystkiem znieść źródło nieszczęścia i wszelkiego złego, jakiem jest własność prywatna. Samo jej usunięcie nie wystarczy wszakże, jeżeli równocześnie nie zmiecie się z powierzchni ziemi tego wszystkiego, co jest z nią złączone, mianowicie nietylko panujący porządek społeczny i polityczny, ale również dzisiejsze małżeństwo, rodzinę i dzisiejsze wychowanie młodzieży. Nowe stosunki płci i nowe wychowanie, oparte na ideach wolności, równości i braterstwa, muszą wejść w życie. Ponieważ zaś niepodobna przypuścić, by zwolennicy obecnego stanu rzeczy zgodzili się dobrowolnie na ustąpienie, przeto trzeba ich zmusić siłą, przez rewolucję.

Kto ma ją jednak przeprowadzić? — Oczywiście ci, o których wyzwolenie chodzi, „pokrzywdzeni" czyli robotnicy. Trzeba więc apelować do mas, nastrajać je i wychowywać odpowiednio, podtrzymywać w nich ducha rewolu-

cyjnego. Do tego zaś celu należy posyłać im agitatorów i przywódców, którzyby umieli trafić do ich duszy. Nadto trzeba odrzucić te próby polepszenia doli robotnika, które uczyniłyby go zadowolonym z swego położenia; dlatego należy budzić w nim raczej niezadowolenie i stąd nienawiść do burżuazji. Potężnym środkiem do podtrzymania tego ducha stanie się zasada „klasowości". Klasa robotnicza, proletarjat, to ogół tych, którzy w produkcji biorą czynny udział przez wynajęcie swej pracy za pewną zapłatę i stąd są związani wspólnością interesów, za które powinni też społem walczyć i utworzyć jednolity front przeciw wyzyskiwaczom, do walki bez przerwy i bez kompromisów. Stąd płynie w dalszym ciągu zapoznanie ojczyzny i wysuwanie na pierwszy plan międzynarodówki, uwidocznione w haśle: „proletarjusze wszystkich krajów, łączcie się!"

Zanim jednak nastąpi ostateczne zwycięstwo, nim zniknie różnica „klas" i nastanie społeczeństwo bez państwa, niezbędną będzie przez pewien okres czasu „dyktatura proletarjatu" nad burżuazją i tą częścią świata robotniczego, która nie pójdzie za hasłami socjalistycznemi. Rządzący proletarjat odbierze wówczas posiadaczom cały kapitał i środki produkcji, zorganizuje je w ramach systemu socjalistycznego i przeinaczy cały porządek społeczny. Po ukończeniu tego procesu ustąpi przejściowy terror, nastanie szczęśliwa ludzkość i przyszły „raj". Jak się to stanie, tego doktryna ani bliżej nie tłumaczy, ani nie umie uzasadnić. Trzeba wierzyć, że dokona tego wszechmocna ewolucja, że doprowadzą do tego z żelazną konsekwencją prawa rozwoju dziejowego. — Nie wiedza, widzimy tu dobrze, ale „wiara w socjalizm" jest najgłębszą jego podstawą. Na niej też opierają się nadzieje przyszłej szczęśliwej epoki, ów „mit o raju", o przyszłym człowieku, szlachetnym, mądrym, wielkim, który posiędzie szczęście niczem nieprzyćmione i stworzy kulturę, wobec której zblednie wszystko, co zdobyliśmy dotychczas.

Tak wyglądałaby w najogólniejszych zarysach doktryna socjalizmu i plan pochodu ludzkości od obecnego porządku burżuazyjnego do przyszłego ustroju. Wśród haseł, które mają dopomóc w jego zrealizowaniu przez zjednoczenie mas robotniczych i pobudzenie ich do czynu, znajduje się jedno

zwłaszcza, które zasługuje na bliższą analizę — „wolność, równość i braterstwo!“ Te trzy ideały, których wzniosłość odczuwa bezwątpienia każdy, ma socjalizm urzeczywistnić w przyszłem społeczeństwie. Ale jak je pojmuje?

„Wolność“ rozumie się w najszerszem tego słowa znaczeniu, jako wyswobodzenie z wszelkich więzów i braków. Wolność od niedostatku, cierpień, trosk, połączona ze zaspokojeniem wszystkich ludzkich, materjalnych i duchowych potrzeb. Wolność na polu gospodarczem, która dzięki wciągnięciu do pracy produkcyjnej wszystkich bez wyjątku, zdolnych do niej, ma zredukować do minimum ilość pracy, przypadającej na każdego i dać mu jak najwięcej czasu wolnego. Wolność od wszelkiego skrępowania ze strony innych, nie wyjmując państwa, możność rozwinięcia wszystkich swych sił, swoboda używania. Przejście do tego państwa wolności, dziś jeszcze trudne do wytłumaczenia, dokona się prawdopodobnie przez jakiś „skok“, a trwałość jego opierać się będzie na doskonałości przyszłego człowieka.

„Równość“ ma być wszechstronną. Wszyscy winni być sobie bezwzględnie równi, nikt nie powinien posiadać więcej od drugiego, ani znaczyć lub umieć więcej. Równość najzupełniejsza na każdem polu: umysłowem, moralnem, społecznem i politycznem. Na jej podstawie ma być zbudowane przyszłe społeczeństwo, wychowanie, szkoła i oświata ogółu. Dla przeprowadzenia tej równości musi ustać państwo i wogóle wszelka władza i autorytet; ustąpić musi nawet parlamentaryzm, a nastać „rady robotnicze“, które umożliwią wszystkim posiadanie prawodawczej i wykonawczej władzy. Z tą zasadą łączy się również słynne „prawo wartości“, według którego kapitalista bogaci się kosztem robotnika, gdyż zatrzymuje sobie część plonu jego pracy. W przyszłym ustroju socjalistycznym ustanie ta niesprawiedliwość, ponieważ „przymus pracy“, produktywnej i fizycznej, zostanie rozciągnięty na wszystkich. Nie będzie on jednak przykrym, gdyż w przyszłości wszyscy będą umieli wszystko (równość wykształcenia), a przytem praca nie będzie, jak dziś, ciężarem, ale stanie się rozrywką. System ten przyczyni się do „uszlachetnienia“ pracy i zniesie wszelkie różnice między ludźmi. — Jak widać, twierdzenia powyższe są zbyt

mało prawdopodobne, by Marx i roztropniejsi jego zwolennicy nie spostrzegli się na tem. Dlatego też z taką siłą apelowali do „mas", t. j. nie do inteligentnych pracowników, lecz przedewszystkiem do niekwalifikowanych, ciemnych rzesz robotniczych, które łatwiej uwierzą, dadzą się porwać obietnicom i użyć za narzędzie.

A jak wyglądać ma „braterstwo", zapoczątkowane już dziś przez tytuł „towarzysz?" Fakt, że nietylko masy, ale i wielu inteligentnych ludzi pojmuje to hasło jako równoznaczne z ogólnoludzką miłością, która przeniknąć ma cały ustrój i społeczeństwo socjalistyczne od podstaw aż do szczytu, uważać należy za szczególnie niebezpieczne złudzenie. Miłość prawdziwa, w znaczeniu chrześcijańskiem, wygnaną jest bowiem z systemu socjalistycznego. Twórcy jego byli naogół ludźmi którym życie przyniosło ciężki zawód, którzy sami nie zaznali miłości, a nie mając oparcia w Bogu, przejęli się śmiertelną nienawiścią do drugich i uczuciem tem przepoili stworzoną przez siebie doktrynę. Nienawiść i chęć burzenia bije wprost z kart ich pism i prywatnej korespondencji, zwłaszcza u samego Marxa. Socjalistyczne „braterstwo" nie jest więc miłością, opartą na życzliwości i gotową do ofiary z siebie na rzecz drugich, tylko wyrosłem na tle gospodarczem współdziałaniem wszystkich w wspólnem wytwarzaniu dóbr, które ma być wyrazem powszechnej równości; jesteś moim bratem, znaczy tyle, co: nie jesteś niczem lepszem ode mnie. Dodajmy, że nawet ta parodja „miłości ludzkości" ma nastać dopiero w przyszłym ustroju socjalistycznym, narazie bowiem potrzeby dni dzisiejszych wysuwają raczej na czoło uczucie odmienne — nienawiści. Dyszący nią Marx wyśmiewał „niedorzeczność ogólnoludzkiej miłości", głoszonej jako nowa religja przez Feuerbacha, a zwolennicy jego zrozumieli również, że panowanie miłości należy odłożyć na czasy późniejsze, a naprzód trzeba głosić nienawiść. Hasło jej przyjęło się tak silnie, że wybucha i dziś przy każdej okazji, że wytworzyła się, jak powiada Sombart, istna „religja nienawiści". Oczywiście unika się tego wyrazu — wysuwa się zazwyczaj: prawo, sprawiedliwość — o miłości zaś powszechnej mówi się dlatego, aby przytłumić miłość rodziny i narodu, i aby porwać masy.

Tak przedstawia się w swej nagości hasło: wolność, równość i braterstwo. Pod wyrazami, zapożyczonemi z chrześcijaństwa, kryje się treść nowa, która w negatywnym swym momencie — nienawiści i burzenia — stanowi pozytywny program socjalizmu. I właściwie ta tylko jego część została jasno postawiona, poza nią bowiem wszystko tonie w mgłę. Stęsknione oczy proletarjatu wpatrzone są ciągle we wskazywaną mu w oddali cudowną wizję przyszłego „raju", ale czy i jak i kiedy on nastanie, jakim sposobem dokona się przejście do niego z obecnego porządku, jak z głoszonej dziś nienawiści zrodzi się miłość, tego jeszcze żaden z teoretyków socjalizmu nie wykazał. Mądrzejsi z nich, a przedewszystkiem sam Marx, nie zapuszczali się dlatego, jak A. Bebel, w malowanie świetlanych obrazów błogiej przyszłości, woleli zająć się tem, co pewniejsze, burzeniem starego świata i tu skierowali główne swe wysiłki. Jedni chcieli dokonać przewrotu środkami gwałtownemi, drudzy obierali drogę dłuższą, umiarkowaną, ale wszyscy zgadzali się z Marxem w tem, że dawny porządek musi runąć i że należy przyśpieszyć jego upadek.

Obraz powyższy potrzebuje obecnie dość znacznej korektury. W. Sombart kreśli bowiem doktrynę socjalistyczną w tych zasadniczych linjach, jakie jej nadał Marx. Poglądy tegoż, skrystalizowane w związku z panującą wówczas w Niemczech filozofją materjalistyczną, zmodyfikowano jednak później pod wpływem hasła „powrotu do Kanta", a od owego czasu, a zwłaszcza od wojny światowej, ewolucja ta socjalizmu posunęła się jeszcze dalej. Świadczą o tem programy Partji, oraz nowsza literatura socjalistyczna, której echem są u nas: prasa Polskiej Partji Socjalistycznej, przemówienia jej wodzów, zwłaszcza sejmowe, a pomiędzy wydawnictwami szczególnie książka obecnego redaktora *Robotnika,* Mieczysława Niedziałkowskiego p. t. „Teorja i praktyka socjalizmu wobec nowych zagadnień" (Warszawa 1926). W dalszym ciągu artykułu będziemy się starali korzystać przedewszystkiem z tych ostatnich źródeł, ponieważ chodzi nam głównie o drogi polskiego socjalizmu.

Na czem polegają te zmiany? — Przedewszystkiem oświadczono, że „materjalizm dziejowy" jest „tylko niezmiernie subtelną metodą myślenia o zjawiskach społecznych i badania tych zjawisk", a „nie powinien być ani zbliżany do jakichkolwiek odmian materjalizmu filozoficznego, ani, tem bardziej, z niemi utożsamiany", gdyż „niema tu żadnych punktów stycznych", jakie istniały za czasów Marxa.[1]) Konsekwencją takiego postawienia rzeczy było obalenie twierdzenia, jakoby stosunki gospodarcze były czynnikiem najważniejszym, a cały duchowy gmach społeczeństwa był tylko ich odbiciem. Odrzucono również „konieczność dziejową" w socjologji; zdanie, iż wszechmocna ewolucja dokona wszystkiego, że ustrój socjalistyczny musi przyjść siłą rzeczy, niezależnie od woli ludzkiej, uznano za niedorzeczność. Materjalistyczne pojmowanie dziejów, pisze K. Kautsky w obszernem dziele na temat, nietylko nie przeczy znaczeniu woli ludzkiej, ale owszem pokazuje, że wola ta tam tylko jest zwycięska, gdzie działa w kierunku, wytkniętym przez warunki ekonomiczne i gdy trzyma się w określonych przez nie każdorazowo granicach możliwości. W myśl tego podkreśla się dziś coraz silniej potrzebę planowej, systematycznej akcji, oraz przygotowania do niej robotnika i innych warstw społeczeństwa — wiejskich i inteligencji, którą socjalizm stara się obecnie wciągać w swe szeregi — przez odpowiednie ich wychowanie i kształcenie, przez zachęcanie do pracy i propagandę czynnej polityki robotniczej.

Demagogja została wogóle potępiona, dla ruchu socjalistycznego uważa ją p. Niedziałkowski nawet za „wyjątkowo duże niebezpieczeństwo" (str. 91), chociaż nie łudzi się, by w praktyce kiedykolwiek ustała. „Dyktatury proletarjatu", która w rzeczywistości, jak pokazuje Rosja bolszewicka, przeradza się w „dyktaturę nad proletarjatem", wyrzeczono się zupełnie. Wspomina o tem program P. P. S., uchwalony w Warszawie w r. 1920, na XVII kongresie Partji, a p. Niedziałkowski zalicza ją dziś do „mitów społecznych" i odrzuca nietylko jako stałą, ale nawet jako przejściową, lecz na dłuższą metę obliczoną, metodę rządzenia (str. 74, 89).

[1]) Teorja i praktyka socjalizmu, str. 8, 17, 18, 138.

Uznano również za niewłaściwą taktykę utrzymywania robotnika w niezadowoleniu, w tym celu, aby mieć z niego podatniejsze narzędzie dla swej polityki; „nie możemy stać — mówił na XX kongresie P. P. S., w Warszawie r. 1926, pos. Ign. Daszyński — na stanowisku niemoralnem, że im gorzej w klasie robotniczej, tem lepiej dla socjalizmu". [1])

Trzeźwy rozrachunek z rzeczywistością i bogate doświadczenie Rosji sowieckiej dyktują również coraz większe umiarkowanie w obietnicach. Polecając wytężoną pracę nad zrealizowaniem socjalistycznego ustroju społecznego, przestrzega jednak program P. P. S. (z r. 1920) przed złudzeniem, jakoby zwycięstwo klasy robotniczej pozwoliło na natychmiastowe uspołecznienie wszystkich warsztatów pracy. Umiarkowanie to posuwa się u pewnych jednostek nawet tak daleko, że np. p. Niedziałkowski nie waha się postawić pod znakiem zapytania samej kwestji nastania ustroju socjalistycznego w przyszłem społeczeństwie. Wynurzenia jego są niezwykle ciekawe i zasługują na przytoczenie jako głos rozsądku i liczenia się z przedmiotowym stanem rzeczy. „Wytężona, długoletnia praca szkoły marksowskiej — pisze on w swej książce (str. 138, 91, 139) — pozwoliła nam stwierdzić ze znaczną dozą prawdopodobieństwa, że Socjalizm, jako suma określonych ideałów społecznych, należy do kategorji m o ż l i w o ś c i d z i e j o w y c h". Tylko „możliwości!" Zdaniem więc autora ustrój socjalistyczny może, ale nie musi przyjść, co więcej, zupełna klęska, zupełna katastrofa ruchu socjalistycznego nie wykracza poza granice realnych przewidywań. Socjalizm jest bowiem tylko „próbą przebudowy świata", wprawdzie „o dużych szansach zwycięstwa", ale bez absolutnej jego pewności.

Wewnętrzne przemiany w socjaliźmie są więc wcale głębokie, a okres ich bynajmniej nie jest zamknięty. „Marksizm — jak powiedział E. Vandervelde na międzynaro-

[1]) Czy wszyscy tak szczerze myślą, to inna rzecz; prasa socjalistyczna polska utyskiwała niezbyt dawno, że dobrobyt robotnika amerykańskiego czyni go zadowolonym z losu i stąd niepodatnym na agitację socjalistyczną.

dowym zjeździe akademików-socjalistów w Amsterdamie w r. 1926 — musiał i musi wciąż jeszcze podlegać ewolucji".

Jak daleko postąpi jednak ta ewolucja? Czy i jakie będą jej granice? Pytanie to jest, u nas zwłaszcza, szczególnie żywotne ze względu na znaczną liczbę robotników katolickich, którzy bądź wskutek niedostatecznego uświadomienia religijnego, bądź z braku silnych organizacyj robotniczych chrześcijańskich na miejscu, bądź wreszcie z powodu zbiegu różnych okoliczności znaleźli się w szeregach Partji. Ludzie ci nie znają prawdziwego oblicza socjalizmu i utożsamiając interesy jego z własnemi, należą do niego w dobrej wierze, w przekonaniu, iż pomiędzy doktryną tą a religją katolicką niema żadnej sprzeczności. Przywódcy socjalistyczni utwierdzają ich w tem mniemaniu, maskując zręcznie swe cele; oportunizm ich polityki, posługującej się w potrzebie bez trudności zasadą „cel uświęca środki" i brak etyki,[1]) pozwalają im na tę metodę. Z drugiej strony Kościół liczy się z tym stanem rzeczy w naszym kraju i nie wypowiada w praktyce ostatniego słowa. Jest to sytuacja wciąż niewyraźna, która nie może trwać bez końca i domaga się wyraźnego określenia stosunku socjalizmu do katolicyzmu, określenia, którego dotąd socjalizm starannie unika.[2]) Otóż chodzi o to, czy ewolucja socjalizmu posunie się kiedyś tak daleko, by w imię dobra przyszłego społeczeństwa był gotów wyrzec się tych poglądów, które nie godzą się z katolicyzmem, czy też punkt ten stanie się dla niego słupem granicznym, poza który nie postawi kroku?

Na pytanie to, tak niezmiernej doniosłości dla przyszłego rozwoju stosunków, trudno odpowiedzieć z absolutną pewnością, skoro mamy do czynienia z doktryną płynną, nie opartą o żadne niewzruszone zasady. O ile jednak można wnioskować zarówno z dotychczasowej historji socjalizmu,

---

[1]) Możemy śmiało użyć tego wyrażenia, ponieważ zasada powyższa była niejednokrotnie potępiana na łamach prasy socjalistycznej, która próbowała nawet obłudnie robić zarzut stosowania jej duchowieństwu katolickiemu.

[2]) Stwierdziły to artykuły ks. J. Urbana w naszem piśmie w latach 1926 i 1927, na które socjaliści dawali tylko wykrętne odpowiedzi.

jak z dzisiejszej linji jego rozwoju, odpowiedź może wypaść tylko przecząco. Rozwińmy to nieco szerzej.

Im większe zdobycze notuje socjalizm w dziedzinie społecznej i gospodarczej, tem głębiej wkracza w życie człowieka, jednostkowe i zbiorowe, wnosi w nie swój pogląd na nie, stawia cele, poddaje motywy czynu. To też wysiłek jego powinien iść przedewszystkiem w kierunku stworzenia filozofji działania, któraby dała masom podstawowe zasady moralne, wyjaśniła kryterja dobra i zła, przedłożyła normy postępowania, obowiązek stosowania się do nich i sankcje odpowiednie. Bez tego klasa pracująca nie stanie się zdolną do samodzielnego dążenia naprzód, nie utrzyma się w dobrem, pójdzie łatwo na lep demagogji i haseł wywrotowych. Tej filozofji działania nie znajdujemy wszakże; socjalizm zaniedbał bowiem od początku problem etyki. Nie zajmował się nią Marx, chociaż ciągle poruszał zagadnienia moralne, nie stworzyli jej późniejsi teoretycy socjalizmu, którzy zadawalali się raczej rzucaniem haseł i dyktowaniem nakazów. Dopiero w nowszych czasach zrozumiano lepiej, że „potęga wyzwoleńczej idei socjalizmu zależy od moralnej wartości proletarjatu" i że trzeba zwrócić baczniejszą uwagę na jego wychowanie.

Tu wyłoniła się jednak nowa trudność: na czem oprzeć tę nową „socjalistyczną" etykę? — Filozofja materjalistyczna nie daje dla niej żadnych podstaw; idealizm kantowski jest również za słaby do tego celu, jego imperatyw jest tylko skonstatowaniem faktu istnienia w nas poczucia obowiązku, ale nie jest żadnem wytłumaczeniem jego ani uzasadnieniem. Coprawda, możnaby powiedzieć, że to nic nie szkodzi, ponieważ wogóle niema potrzeby stwarzania nowego systemu etyki. Zagadnienia życiowe, gospodarcze i społeczne nie wymagają go wcale, do pomyślnego ich rozwiązania wystarczą całkowicie zasady, zawarte w religji katolickiej; jeżeli czego brakuje, to tylko ich wykonania, i gdyby socjalizm do tego dopomógł, przyczyniłby się naprawdę do zrealizowania głoszonego przez siebie hasła: pracy „o lepsze jutro dla świata, o odrodzenie ludzkości, o zapanowanie prawdy, dobra i piękna". Niestety, tę jedyną, gotową już pomoc przywódcy socjalistyczni odpychają uparcie, pomimo tego, że czują, iż

wobec bezsilności ich doktryny, sytuacja jest bez wyjścia i że ogół prawie robotników polskich jest katolicki. Tak np. p. Niedziałkowski, zastanawiając się nad położeniem w świecie, konstatuje z jednej strony „zupełne zamieszanie w dziedzinie pojęć religijnych", bankructwo różnych systemów filozoficznych, przewartościowanie pojęć moralnych, wzrost prądów, stojących na pograniczu pomiędzy myślą religijną a zabobonem, a z drugiej widzi, że socjalizm nie posiada nic, coby mógł postawić na to miejsce i kończy melancholijną uwagą: „dawne podstawy poglądów na życie zachwiały się; nowych jeszcze niema; cechą dominującą okresu jest poszukiwanie" (str. 79).

Nazewnątrz stosunek socjalizmu do religji uległ wprawdzie poprawie. Nie powtarza się już dziś oficjalnie za Marxem, że „religja jest opjum dla ludu", wyraża się o niej z pewnym szacunkiem, zaręcza się, że Partja nie będzie przeciw niej występowała, przestrzega nawet „przed lekceważeniem życia religijnego". Myliłby się jednak bardzo, kto ze słów powyższych chciałby wnioskować o pogodzeniu się Partji z Kościołem katolickim. Socjalizm dopuszcza wprawdzie każdą religję i pod tym względem pozostawia swym członkom swobodę przekonań, ale pod jednym koniecznym warunkiem — by wierzenia te absolutnie nie wchodziły w drogę wskazaniom socjalistycznym na polu życia publicznego. Ten tylko sens — bezwzględnego podporządkowania się postulatom socjalizmu — ma głoszone nieustannie hasło, iż „religja jest rzeczą prywatną", do której Partja się nie wtrąca. Wobec tego oczywistem jest, że z liczby wyznań religijnych, dozwolonych socjaliście, właściwie wykluczona jest religja prawdziwa, która uznaje Boga osobowego, mającego prawo do żądania całkowitego posłuszeństwa Jego przykazaniom w życiu tak prywatnem jak publicznem; bez tego Bóg nie byłby Panem wszechrzeczy, nie byłby wogóle Bogiem, tylko jakąś istotą podrzędną, na którą człowiek nie potrzebowałby się oglądać, daleko mniej znaczącą od kierowników Partji. Dla katolicyzmu niema tu więc miejsca, i jeżeli przywódcy i agitatorzy P. P. S. tają tę prawdę przed robotnikiem katolickim i powtarzają mu ciągle, że nie walczą z religją, to czynią tak dlatego, aby uśpić jego czujność

i wykorzystać brak uświadomienia; na taką taktykę etyka socjalistyczna pozwala bez trudności. Przyznał to niedawno p. K. Czapiński, kiedy pisał w *Robotniku* (r. 1928 nr. 19), że przyczyną, dlaczego po wojnie szczególnie silnie podkreśla się w Partji zasadę niewtrącania się do religji, jest „praktyczna konieczność pozyskania tych zacofanych pracujących warstw miejskich i zwłaszcza wiejskich, które dotychczas trudne były do pozyskania".

Całe zresztą dzisiejsze ustosunkowanie się socjalizmu do Kościoła, znajdujące swój wyraz w programach, literaturze, prasie i publicznych wystąpieniach, jest niedwuznacznym dowodem jego zasadniczo wrogiego stanowiska względem katolicyzmu. Licząc się z przywiązaniem do niego, jakie tkwi w szerokich masach pracujących, unikają socjalistyczni wodzowie otwartego występowania przeciw Kościołowi i zaznaczają bezustannie, że walczą tylko przeciw „klerykalizmowi", przeciw czynieniu z religji „sprawy partyjnej i nadużywaniu jej dla celów politycznych". Jest to kłamstwo i kręta gra słów, w świetle powyższych wyjaśnień rozumiemy bowiem, że nie klerykalizm ale katolicyzm będzie zawsze takiem „nadużyciem", z którem socjalizm „toczy walkę bezlitosną".

I walkę tą widzimy prowadzoną wytrwale, nie jawnie naturalnie, ale podstępnie i skrycie. Przywódcy socjalistyczni nie pomijają niczego, by pośrednio przekręcać i burzyć prawdy wiary, podkopywać autorytet Kościoła, dyskredytować jego przedstawicieli, a w ten sposób torować drogę niewierze. Na święta Bożego Narodzenia dzienniki socjalistyczne zamieszczają artykuły wstępne o „rocznicy, owianej czarem legendy o Zbawicielu ludzkości" i o „cudnej legendzie o Matce Boskiej"; Wielkanoc znowu jest „symbolem Odrodzenia", który „religja osnuła cudowną przędzą nadprzyrodzonej legendy". Pisze się o Chrystusie Panu, lecz zamilcza o Jego bóstwie, wspomina o krzyżu, by głosić nienawiść klasową, tłumaczy pochodzenie świąt z pogaństwa, z całkowitem pominięciem ich nadprzyrodzonego charakteru. Jeżeli zaś do tego dodamy ustawiczne podkreślanie życia tylko na tej ziemi, teorję pochodzenia człowieka od zwierzęcia, zwalczanie chrześcijańskiego małżeństwa i rodziny,

głoszenie nowej moralności i absolutnej wolności myśli, żądanie rozdziału Kościoła od państwa, wołanie o „świecką" szkołę, niegodziwe napadanie na duchowieństwo, nie wyjmując najwyższych przedstawicieli hierarchji kościelnej, popieranie wszelkich sekt, to nie potrzebujemy chyba więcej na stwierdzenie antykatolickiego stanowiska Partji w Polsce. Duch marksowski, duch niewiary, pozostał nadal — przynajmniej w praktyce — istotną cechą nowożytnego socjalizmu i nie zanosi się bynajmniej na jego zmianę.

Jakież perspektywy otwierają się jednak wobec tego na przyszłość? Co sądzić o poczynaniach socjalizmu, w Polsce zwłaszcza? — Musimy tu znowu powrócić do rozróżnienia socjalizmu i socjalistów.

Nie mająca żadnych głębszych podstaw i wogóle nierozbudowana etyka socjalistyczna zwraca się, naturalnym biegiem rzeczy, z tem większą siłą do wyobraźni i uczucia, wyszukuje momenty, oddziaływujące na psychikę człowieka; stara się, w braku rzeczowych podstaw, rozbudzać zapał, radosny entuzjazm, operuje pojęciami światła, miłości, ideałów, zasypuje obietnicami „lepszego jutra", czując zaś, że cały ten świat marzeń i uniesień trzeba jednak na czemś oprzeć, ucieka się do „wiary".[1]) Na niej dotychczas spoczywają przekonania socjalistyczne i ofiarna służba, podtrzymanie i spotęgowanie jej to cel wysiłków przywódców Partji. Socjalizm, pisze w swej książce p. Niedziałkowski (str. 88), jest nietylko ruchem społecznym, ale stanowi zarazem „plastyczną i jaskrawą ideologję, t. zn. (?!) dość znaczną ilość tęsknot, marzeń, wyobrażeń o szczęściu powszechnem, o wyższym typie człowieka i t. p."; wartości te „należą raczej do kategorji wiary, niż wiedzy, emocji, niż rozumowania. Ale w życiu praktycznem grają rolę kolosalną, stanowią dźwignię potężną zapału, ofiarności, walki".

Uderzanie w jasne struny duszy działa oczywiście w kierunku dodatnim — u mas dzięki płynącemu z chrześcijaństwa optymizmowi i moralnym zasadom, u „ideowców" z powodu właściwej im psychiki; nic więc dziwnego, że natury lepsze, szlachetniejsze czują się tem pociągnięte do

[1]) Błędne koło, gdyż „wiara" ta nie ma również żadnych rzeczowych podstaw, lecz opiera się na uczuciu.

dobrego. Pomagają tu niemało pewne hasła, brzmiące rzeczywiście chlubnie: ujmowania się za pokrzywdzonymi, żądania pracy dla robotników, ochrony pracy, zabezpieczenia na starość, opieki społecznej, walki z bezrobociem, drożyzną i marnotrawstwem grosza publicznego, wołanie o demokrację, wolność, o pokój i zgodę narodów. Nigdy jednakże nie wolno zapominać — podkreślamy to starannie — że do tych wszystkich dodatnich przejawów doktryna socjalistyczna dała tylko impuls, ale nie stanowiła ich podstawowych przesłanek, ani nie potrafi uzasadnić ich siły obowiązującej. Nie mogła tego dać, bo nie ma podstaw i dlatego z niej z równą siłą mogą płynąć najszlachetniejsze porywy i zbawcze dzieła, jak 6 listopada w Krakowie i 15 lipiec w Wiedniu. Człowiek oparty tylko na niej, mógłby jedną ręką przyciskać do serca nieszczęśliwych, a drugą mordować współobywateli, teoretyk zaś socjalizmu zarzuciłby mu wprawdzie, że nie działa zgodnie ze wskazaniami doktryny, ale nie zdołałby udowodnić na jej podstawie, że mu absolutnie tak postępować nie wolno.

W tem świetle wypadnie więc ocenić socjalizm, jego zwolenników i działalność. Otwiera on przed sobą najszersze możliwości, dobra i zła, nie jest w stanie uzasadnić dostatecznie ani obowiązku czynienia pierwszego, ani konieczności unikania drugiego, i dlatego w praktyce nie może być ostoją dla jednostki, ani rękojmią dla społeczeństwa. Może liczyć na efekt, dokonać niejednej rzeczy pięknej, ale na dalszą metę tak długo, dopóki trwające jeszcze w chrześcijaństwie rzesze robotnicze znajdować tam będą siłę ducha, niezbędną dla życia prawego. Z chwilą jednak, w której tę podporę utracą, staną się zdolne do wszystkiego, do bohaterstwa i zbrodni. I dlatego socjalizm, zatopiony w swych marzeniach, może snuć nadal tęczowe plany błogiej przyszłości, ale na prowadzenie do niej nie będzie go stać; owszem, wskutek wniesienia rozstroju w duszę człowieka i zburzenia harmonji społecznej, opierającej się na prawach bożych, stać się może tylko czynnikiem zguby. I w tem tkwi chyba najgłębszy tragizm socjalizmu i tych, którzy się z nim związali — że pracują na unieszczęśliwienie tych, których chcieliby zbawić.

Ks. Stanisław Podoleński T. J.

Przygotowania do wojny w Niemczech

Po straszliwym kataklizmie wojny wszechświatowej, która pochłonęła około 14 miljonów ofiar ludzkich, a około 200 miljardów zł. szkód w mieniu i dobrobycie społeczeństwa ludzkiego, pragnienie pokoju rozpowszechnia się coraz więcej. Wyrazem tego pragnienia jest Liga Narodów, Paneuropa, trybunał w Haadze, konferencje rozbrojeniowe w Genewie, są przeliczne ligi i stowarzyszenia pacyfistyczne w Europie i całym świecie, ligi praw człowieka, wreszcie nawoływania Stolicy Apostolskiej pod hasłem „Pax Christi" i „regno Christi". Pokoju przedewszystkiem pragną nowe państwa, wytworzone przez pokój wersalski, pokoju łaknie Francja i Belgja, pokojową politykę prowadzi zmartwychwstała Polska. Wojny się lęka nawet bolszewicka Rosja, choć pałaszem pobrząkuje i podsyca żagiew wojenną, gdzie tylko może, w Afryce, Azji, zwłaszcza w Chinach. Do wojny się zbroją i tej wojny pragną jedynie w świecie Prusy militarne i prusactwem zarażone odłamy społeczeństwa niemieckiego. Militaryzm pruski, powalony w 1918 r. na ziemię, nie zgnębiony ostatecznie, podnosi znów groźnie głowę i zagraża światu, a przedewszystkiem Polsce nowym wojennym pożarem. To też dziś na sprusaczone Niemcy tak samo, jak przed wojną, zwrócona jest uwaga całego świata. O duszę niemiecką walczą dziś i szamocą się dwa wrogie sobie prądy: pacyfistyczny, dążący do utrzymania pokoju i militarny, głoszący hasła odwetu, a przedewszystkiem rewizji granic wschodnich, t. j. napaści na Polskę i dokonania na niej nowego rabunku, nowego rozbioru. Od wyniku walki między pacyfizmem a militaryzmem w Niemczech zależy pokój świata lub wojna w ciągu przyszłych 10 lat.

1. Kwestja winy wywołania wojny światowej.

Czy taka kwestja rzeczywiście istnieje? Czy wogóle istnieć nawet może? Z pewnością nie u nas, ani poza Niemcami. W Niemczech jednak istnieje, jest przedmiotem olbrzymiej literatury, omawiana jest w potężnym odłamie prasy nacjonalistycznej i przeciwnego obozu. Istnieje zaś dlatego, mimo najoczywistszych dowodów, mimo przeróżnych ksiąg białych, błękitnych i żółtych, mimo tak przekonywujących publikacyj, jak Grettinga „J'accuse", jak Kautsky'ego dokumenty z osławionemi uwagami marginesowemi Wilhelma II, mimo przelicznych pamiętników najwybitniejszych działaczy politycznych, wykazujących dowodnie zbrodnię wzniecenia pożaru świata przez militarystów pruskich, istnieje ta kwestja dlatego, że podpalacze pożaru wojennego w Niemczech nie chcą się przyznać do winy i gotują nowy pożar świata. Że zaś znajdują dowody niewinności niemieckiej w aktach, tłumaczy się tem, że dyplomacja niemiecka, reprezentowana przez Bethmanna Hollwega, rzeczywiście hamowała zapał wojenny militarystów, że jednak była tak samo bezsilna wobec partji wojennej, jak obecnie pokojowe dążności Stresemanna wobec odwetowych tendencyj Gesslera, Reichswehry i jej wodza v. Heye. Postępują zaś nacjonaliści niemieccy wedle recepty starego Fryca, który wobec uwagi, że Hohenzollerni nie mają prawa do Śląska, oświadczył: „Najpierw Śląsk zdobędziemy, a potem znajdą się uczeni, którzy czarno na białem udowodnią, że mamy prawa do Śląska".

W żadnym też kraju w świecie od czasów tak zw. reformacji, a i przed nią, od czasów magdeburskich centurjatorów nie puszczono tyle kłamstw w obieg i kłamstwami się łatwowierny lud tumani i to dziś więcej niż kiedykolwiek, co w Niemczech. Nie dziw więc, że podpalacze wojenni, niemieccy nacjonaliści, i dziś kłamią w żywe oczy i tem kłamaniem stają się ustawiczną groźbą dla świata. Kto bowiem nie przyznaje się do winy popełnionej, kto wszelką winę na drugich spędza, ten jest grzesznikiem niepoprawnym, od którego nowych zbrodni, nowych gwałtów spodziewać się należy.

Charakterystyczne pod tym względem są niedawne wynurzenia admirała Tirpitza, jednego z najzacieklejszych pod-

żegaczy wojennych, twórcy osławionej wojny łodziami podwodnemi, w Stockholmie, w listopadzie r. b., wobec prasy szwedzkiej. Tirpitz jest niejako wyrazem najwyższych sfer w społeczeństwie niemieckiem, i jego zapatrywania odzwierciadlają sentymenta owych „10.000" na wyżynach społecznych, decydujących o losach państwa. — Tirpitz zatem z naciskiem zaprzeczył, jakoby Niemcy spowodowały wybuch wojny światowej; odpowiedzialną za wojnę jest zdaniem jego przed innemi Anglja. Zapytany, czy Anglja w czasie wojny nie uczyniła propozycyj pokoju, odpowiedział: „Każda angielska oferta przyjmowana być musiała z największą nieufnością, jako że Anglja już kilkakrotnie nas zdradzała". Admirał następnie bronił wojny łodziami podwodnemi, twierdząc, że była konieczna i mniej ofiar pochłonęła od walki na lądzie. Nakoniec drwił Tirpitz z Ligi Narodów i wedle *Mülhauser Tagblatt*'u oświadczył, że nigdy nie przyjdzie do francusko-niemieckiego porozumienia.[1])

Niemcy urzędowe prowadzą niedorzeczną wprost propagandę za niewinnością swoją przy wybuchu wojny światowej. Podnosi to między innemi artykuł londyńskiego *Times*'a,[2]) który wyraża zdziwienie, jak głośny profesor prawa międzynarodowego, E. Meurer, mógł wygłaszać twierdzenia o niewinności niemieckiej bez najmniejszego dowodu, twierdzenia doprowadzone do absurdu przez dokumenty belgijskiego rządu w kompromitujący sposób dla niemieckiej uczoności. Podobną bardzo prostą metodą posługiwał się ongi pruski historyk Treitschke przy opracowaniu historycznych dokumentów. Gdy były dla Prus pomyślne, pisał o świętych prawach, gdy sprzeciwiały się interesom pruskim, traktował je jako podejrzane świstki papieru. W ten sam sposób traktuje dr. Meurer najazd niemiecki na Belgję. Sposób całej tej propagandy, mającej wykazać, że w kwestji winy wojennej czarne nie jest czarnem, a białe nie jest rzeczywiście białem, jest klasycznym dowodem dziwnego zachowania się Niemców, wywołującego zgorszenie nietylko w czasie wojny, ale i po niej.

---

[1]) *Die Menschheit*, nr 45 str. 345.
[2]) *Die Menschheit*, nr 32 str. 237.

Wszystkie rządy i narody, należące do koalicji, pragną rzeczywiście pogodzenia. Nie zapominają i nie powinny zapominać, czem była wojna i kto za nią jest odpowiedzialny. I radeby były z pewnością, gdyby straszliwe wspomnienia mogły zapomnieć, gdyby im na to Niemcy pozwolili. Życzenie to wyraził jasno i wyraźnie Poincaré w swem przemówieniu, w Orchies wygłoszonem, w miejscowości przez Niemców z zemsty podpalonej, wkrótce po spaleniu Lowanjum i Dinant w Belgji. „My wszyscy", oświadczył, „tęsknimy za chwilą, kiedy usposobienie duchowe Niemiec pozwoli nam o straszliwych doświadczeniach z lat 1914—1918 mówić jako o sprawach, definitywnie należących do przeszłości. Ale Niemcy nie pozwalają nam na to, dopóki nie przestaną zasypywać świata, który nic o tem wiedzieć nie chce, dokumentami swojej rzekomej niewinności. Jak długo to czynić będą, prowokują nieuchronnie silne sprzeciwy ze strony koalicji, albowiem ta nie może ignorować ustawicznego powtarzania zapewnień niewinności, które uznała wyraźnie za nieuzasadnione i bezpodstawne. Przeciwnie koalicja zniewoloną się czuje przed trybunałem historji te gwałty wyliczać, jakie Niemcy popełnili i ustawicznie na nowo to światu przypominać, coby Niemcy ukryć chcieli". Jest w interesie wszystkich krajów, a specjalnie w interesie Niemiec, by ta dyskusja co rychlej ustała, otwarcie to sprecyzował Poincaré co do stanowiska Francji temi słowy: „Gdyby nasi sąsiedzi zechcieli przestać świat tumanić, gdyby nie chcieli dalej kwestjonować odpowiedzialności za wybuch wojny centralnych mocarstw, czulibyśmy się szczęśliwymi, że możemy o tej tragicznej epoce mówić, jak o odległem wydarzeniu, które tylko w archiwach historji się przechowuje. Ale czy można sobie coś głupszego pomyśleć, lub czy można ukazać większą nieudolność w zrozumieniu opinji publicznej całego świata poza Niemcami, jak tego rodzaju nic nie ujawniające berychty publikować pod autorytetem rządu niemieckiego w naszych czasach?"

Tak czują, tak myślą kierownicy rządów i opinji francuskiej lub angielskiej — nacjonaliści niemieccy oczywiście piorunują na niegodziwego Poincarégo, a pacyfiści widzą jasno skutki tej propagandy uniewinniania zbrodni i twier-

dzą, że chęć ustawicznego wyłgiwania się jest manierą sztubaków, typowem znamieniem niedojrzałej męskości, nie umiejącej pogodzić czynów z własnemi słowami. W Anglji, Francji uchodzi to już we wyższych klasach za coś haniebnego i dlatego to wszyscy potrząsają głową na tę niemiecką zagraniczną politykę sztubacką. Coraz to więcej bowiem pojawia się dokumentów o winie sprowokowania wojny światowej przez państwa centralne. Niedawno temu opublikował jeden z organów wiedeńskich [1]) memorjał Tiszy, węgierskiego prezydenta ministrów, do Franciszka Józefa i hr. Berchtolda, w którym ten okrzyczany przez niektóre publikacje za podżegacza wojennego mąż stanu wyraźnie przestrzega 8 lipca r. 1914 swego monarchę przed rozpoczęciem wojny ze Serbją „mimo optymizmu Berlina", przewiduje, że „przez nas sprowokowaną wojnę prawdopodobnie zakończymy pod warunkami bardzo niekorzystnemi" i dlatego „nie podziela odpowiedzialności za wyłącznie agresywne i wojenne rozwiązanie zatargu serbskiego".

Dziś już tajemnica mordu serajewskiego, służącego za powód wojenny Austrji i Niemcom, częściowo, ale jednostronnie odsłonięta przez dr. Żiberta, [2]) coraz bardziej się wyjaśnia dzięki badaniom kilkuletnim serbskiego dziennikarza Duszana Twordeki. Zdaniem tegoż [3]) atentat był dziełem węgierskiego szefa detektywów Klobuczarycza, naturalnego syna arcyks. Ottona, ojca cesarza Karola. Atentat ten miał być sfingowanym nieudałym zamachem, sprowokowanym w porozumieniu z wojskowością austro-węgierską, celem uzyskania pretekstu do wywołania wojny ze Serbją. W tym celu pozyskał Klobuczarycz Cabrinowicza, suchotniczego fantastę, marzącego o rozgłosie, który w porozumieniu z władzami austrjackiemi podjął się tego dzieła, lecz zdradził się ze swojem zleceniem przed Gawrilem Principem, serbskim nacjonalistą. Ten w spółce z Cabrinowiczem uplanował rzeczywisty atentat, który następnie wykonał, po pierwszym zamachu nieudałym Cabrinowicza na osobach arcyksięcia i jego małżonki.

[1]) *Neuer Wiener Tageblatt* z 2 września r. 1927.

[2]) „Der Mord von Serajewo" III wydanie w Lublanie r. 1919.

[3]) „Enthüllungen zum Attentat von Serajewo". *Menschheit* nr 39 s. 291.

Z tego wynika niezawodnie, że w każdym razie atentat serajewski był prowokacyjną robotą wojskowości austrjackiej, mord zaś serajewski posłużył prowokatorom wojennym znakomicie do pozyskania opinji niemal całego świata i do upozorowania wybuchu wojny. Twierdzić więc na podstawie „aktów" o konieczności wojny prewencyjnej, jak to dziś czynią publicyści niemieccy, [1]) w kwestji winy wojennej, jest niczem innem jak tuszowaniem samej „akcji". Stwierdza to sprawozdanie bawarskiego jenerała Wenningera, z 29 lipca r. 1914 z Berlina do Monachjum przesłane. Wykazuje ono najjaskrawiej parcie szefa sztabu generalnego do wojny ze względu, że Francja znajduje się wprost w militarnej niemocy, a i Rosja wojskowo nie czuje się jeszcze na siłach, ze względu dalej na porę roku dla wojny przydatną, na ukończenie przeważnie żniw i ukończone wyćwiczenie rezerwistów wojskowych. [2])

Najsilniejszego jednak dowodu, że wojnę światową sprowokował Berlin, dostarczył pamiętnik [3]) austrjackiego szefa sztabu generalnego C. v. Hoetzendorffa. Wedle niego Berchtold otrzymał dnia 30 lipca r. 1914 telegram od Wilhelma II, który z powołaniem się na prośbę cara proponował, by Austrja po zajęciu Belgradu i innych placówek w Serbji proponowała swe warunki. Tymczasem równocześnie prawie otrzymał Hoetzendorff od austrjackiego attaché wojskowego z Berlina telegram, w którym Moltke poleca: „Ponownych angielskich propozycyj pokojowych nie przyjmować! Dla ratowania Austrji ostatnim środkiem jest przetrzymanie wojny europejskiej. Niemcy bezwarunkowo dopomogą". Berchtold po przeczytaniu tego telegramu zawołał: „Wybornie! Kto rządzi, Bethmann czy Moltke? Następnie odczytał mi wspomniany telegram Wilhelma II, aby oświadczyć Hoetzendorffowi: „Poprosiłem pana, mając wrażenie, że Niemcy się cofają — teraz posiadam uspakajające mnie oświadczenie z najbardziej miarodajnego wojskowego organu". Poczem nastąpiły nieszczęsne wypadki.

Z tych dokumentów wynika dowodnie, że niemiecki sztab generalny parł do wojny prewencyjnej i pruska partja

[1]) Dr. Thimme, *Berliner Tageblatt* nr. 460.

[2]) *Die Menschheit* nr 40 str. 294.

[3]) Memoiren des Grafen C. v. Hoetzendorff tom IV.

wojenna, obejmująca większość chrześcijańskich pastorów wraz z wielkim przemysłem eksportowym i wielkiemi bankami planowo wojnę wywołała. Niedarmo też francuski polityk Barthou niedawno oświadczył, że istnieją *dementi,* których historja nie uznaje. Gdyby Niemcy w r. 1914 miały „czyste serce", inaczej musiałyby się zachować wobec propozycji pośrednictwa pokojowego. Tam się też pokazało, kto rzeczywiście wojny pragnął. Dopóki więc naród niemiecki nie uzna swojej straszliwej winy, jaką na siebie ściągnął dzięki otumanieniu przez swe czynniki oświatowe i swe kierownicze koła wojskowo-polityczne, dopóty ani się nie pogodzi z resztą świata, ani nie zrozumie własnych dziejów nowożytnych, ani siebie, ani swego przeznaczenia i z tego powodu na nowe katastrofy się wystawi. [1])

Największego jednak figla wypłatał nacjonalistom niemieckim, tuszującym niezręcznie przed światem winę wywołania wojny, sam cesarz Wilhelm. Zazdroszcząc Hindenburgowi jego wojowniczej mowy tannenbergskiej, londyńskiemu reporterowi oświadczył wyraźnie, że Niemcy dlatego chwyciły się ofensywy, aby uprzedzić grożące niebezpieczeństwo, jakie on sam i jego ministrowie spostrzegli w zazdrości sąsiadów z powodu kwitnącego stanu Niemiec i z tego też powodu winę spowodowania wojny spędza na nieprzyjaciół Niemiec; przyczem bardzo dowcipnie porównywa swój kraj z tłustym baranem, zagrożonym przez stado głodnych wilków. Czy kto jednak słyszał o ofensywie barana i to tłustego barana na stado głodnych wilków? Dopóki był cesarzem, głosił: „Wśród pokoju napadł na nas wróg", obecnie, gdy już nie potrzebuje świata ćmić, mówi wyraźnie o „niemieckiej ofensywie" ku rozpaczy berlińskich Piłatów, umywających ręce obłudnie z win wojennych.

2. Kwestja gwałtów wojennych w Belgji.

Gwałty wojenne, popełnione podczas wojny przez wojska niemieckie, odbiły się głośnem echem w całym świecie, nawet w parlamencie niemieckim, [2]) nawet w wiedeńskiej ra-

[1]) Foerster, *Menschheit* nr 40 str. 294, 295.

[2]) Mowa Liebknechta w r. 1916 o mordach masowych w Galicji.

dzie państwa.[1]) Nigdzie jednak nie przybrały one takich rozmiarów i tak barbarzyńskich i brutalnych form, jak w Belgji i Francji. To też już w pierwszych miesiącach wojny pojawiło się głośne dzieło episkopatu francuskiego p. t. „La guerre allemande et le catholicisme". Dzieło to zrobiło ogromne wrażenie w świecie, tak iż Niemcy katoliccy z poduszczenia władz wojskowych czuły się zobowiązane odpowiedzieć na nie osobną książką, w której mimo obrony Niemiec, nie mogą zamilczeć wszystkich gwałtów. Gwałty te były tak wołające o pomstę do nieba, że cały świat wrogo ku Niemcom usposobiły, a wtedy 193 uczonych niemieckich miało tę smutną odwagę zaprzeczać tym gwałtom i winę za nie spędzać na nieludzko maltretowaną cywilną ludność belgijską, która rzekomo brała udział w walce wbrew prawom międzynarodowym. Haniebne to tuszowanie prawdy ze strony uczonego świata niemieckiego rzuciło straszliwe światło na mentalność uczonych niemieckich, tak że Clémenceau zarzucił całemu narodowi niemieckiemu *moral insanity,* skoro jego koryfeusze naukowi potrafią tak bezwstydnie oczywistej prawdzie kłam zadawać.

Mimo to wojskowi niemieccy[2]) i urzędowi badacze niemieccy[3]) głoszą bezpodstawnie, że obywatelska straż w Belgji brała w wielkiej liczbie udział w czynnościach wojennych bez przepisanych służbowych odznak. Niegodziwej tej i z palca wyssanej pogłosce zadają kłam kanonik J. Schmitz, sekretarz biskupa w Namur, oraz O. Norbert Nieuwland, opat z Maredsous w swem dziele: „Dokumenty do dziejów niemieckiej inwazji do prowincyj Namur i Luxemburg"[4]) wykazując, że III, IV i V armja niemiecka przemaszerowały między 17 a 24 sierpniem 1914 z podeptaniem praw międzynarodowych przez Namur i Luxemburg i że 16 korpusów

---

[1]) Mowa posła serbskiego o znęcaniu się nad ludnością serbską.

[2]) Pułkownik Bernhard Schwertfeger, Belgische Landesverteidigung und Bürgerwache 1914, Berlin 1920.

[3]) Der Weltkrieg, I B. Die Grenzschlachten im Westen. Eine Wissenschaftliche einwandfreie (???) Darstellung, str. 99. *Die Menschheit* nr 39 str. 295.

[4]) Documents pour servir à l'histoire de l'invasion allemande dans les provinces Namur et Luxembourg, tom VII str. 417.

armji ze strony regularnych wojsk francusko-belgijskich natrafiły na całkiem niespodziewany niesłychanie silny opór, przyczem Sasi a i Prusacy ponieśli olbrzymie straty, że mszcząc się za to, wymordowali 2812 niewinnych cywilów między nimi 47 dzieci poniżej 5 lat i spalili 6937 domów, że po najskrupulatniejszem badaniu nie można było ani jednego dowodu znaleźć na kłamliwe twierdzenia pruskich historyków o bezprawnem mieszaniu się ludności cywilnej w Belgji do działań wojennych. [1])

Nieludzkie gwałty niemieckich najeźdźców uwiecznili dwaj księża katoliccy, wyżej wymienieni, w ośmiotomowem wspomnianem dziele. Niezawiśle jeden od drugiego, ba nawet nie wiedząc jeden o pracy drugiego, zbierali już podczas wojny wśród największych osobistych niebezpieczeństw, jeden z polecenia biskupa namurskiego Heylena, drugi z polecenia kardynała Merciera. Kazali naocznym świadkom tych straszliwych bezprawi, proboszczom, lekarzom, osobom wszelkiego stanu i wszelkiego stopnia wykształcenia swoje przeżycia spisywać; spisywanie to odbywało się częstokroć w kilka dni po wypadkach; zbierali przez oficerów niemieckich i żołnierzy wystawiane pisma. Dzieło mieści niesłychaną ilość faksymilów, fotografij zburzonych miejscowości i gmachów, razem przeszło 1000 ilustracyj — jednem słowem dzieło to jest bezcennej wartości źródłem dziejowem o absolutnej wiarogodności, co nawet zarząd niemieckiego archiwum państwowego przyznać musiał. Dzieło to ograniczyło się tylko do dwóch wspomnianych prowincyj i do czasu okresu 11 dni od 15—26 sierpnia r. 1914. To jednak wystarczyło, aby treść jego zawarła najstraszliwsze i najpotworniejsze gwałty w całej historji wojny światowej, za wyjątkiem może masowych mordów Ormian przez Turków lub Serbów przez wojska austrjacko-węgierskie. Pod względem wyrafinowania, wyszukanego okrucieństwa i bestjalskiej brutalności, z jaką belgijską ludność cywilną systematycznie dręczono i teroryzowano, nierychło znaleźć gdzie indziej coś podobnego. To wszystko zaś dzieje się na wyraźny rozkaz najwyższych oficerów niemieckich,

[1]) *Die Menschheit* nr 39 str. 295.

ba, samego generalnego sztabu, który działał ściśle na podstawie staropruskiego teoretyka wojskowego Clausevitz'a, aby przez systematyczne akty teroru na ludności cywilnej dokonane demoralizować nastrój armji nieprzyjacielskiej. Wystąpienia przytem franktirerów, t. j. wolnych strzelców, któreby przynajmniej pozoru prawnego mogło dostarczyć do podobnego znęcania się nad ludnością cywilną, ani w jednym wypadku nie wykazano. Natomiast np. co do miejscowości Dinant, gdzie około 100 ludzi rozstrzelano, a całe miasto z ziemią zrównano, wyraźnie niemiecki gubernator Namuru przyznał,[1]) że tamtejsi cywilni nie strzelali. Niektóre z tych opisów nawet twardemu mężczyźnie wyciskają łzy z oczu. Wszędzie podaje się, jaki niemiecki oddział dopuszczał się gwałtów i na rozkaz jakich oficerów. W wielu wypadkach udało się za pośrednictwem jeńców wojennych wykryć nazwiska winowajców, niejednokrotnie podaje dzieło *facsimilia* autografów tych potworów. Wszędzie trzeba podziwiać ścisłość i metodyczność tej publikacji, będącej pomnikiem prawdy okropnej, straszliwej i oburzającej.

Już w pierwszym tomie dzieła, poświęconym pierwszym dniom inwazji, można wyczytać na początku[2]) pogląd, uzasadniony setkami przykładów: „Jak tylko niemiecki żołnierz stanął na ziemi belgijskiej, okazał się twardym i okrutnym. Znajdował w tem przyjemność, aby krzywdy wyrządzać, a zwłaszcza dręczyć słabych, każdą trudność winien był pokonać, choćby przytem i boskie i ludzkie prawo było podeptane. Gdy mu się podoba, podpala, burzy, zabija, nadziewa na bagnet kobiety i dzieci, rzuca ludzi żywcem w płomienie, nawet ciała zmarłych zbezczeszcza; cywilów zmusza maszerować przed atakującem wojskiem niemieckiem i posługuje się niemi, jakby puklerzem, licząc w ten sposób na złamanie oporu belgijskich lub francuskich obrońców, a tem samem na zabezpieczenie sobie łatwego zwycięstwa. Tom drugi opisuje zdobycie Namuru i sąsiednich miejscowości, jak np. Andenne, gdzie 223 ludzi niewinnie rozstrzelano, wedle relacji naocznego świadka proboszcza Thys

[1]) Tom VI 2 str. 24.
[2]) Tom I str. 3.

ze Seilles. Inny proboszcz, Piraud z Benge, opowiada, jak Prusacy w jego kościele tabernakulum wyłamali i zbezcześcili Przenajświętszy Sakrament. W III tomie opisane są mordy w Tamines, gdzie 374 cywilów zabito, a 242 domy podpalono. Opisane są tu masowe egzekucje ludzi wszelakiego wieku, rodzaju, szereg dzieci poniżej 10 lat, których jak trzodę bydła na rozkaz wyższych oficerów rozstrzeliwano.

Tom IV i V zajmują się rzezią ludzi w Dinant, najstraszliwszym epizodem w nieboskiej tragedji niemieckiego bestjalstwa. Plądrowanie, podpalanie i mordowanie było tu rozkazem dziennym, wydanym przez władze wojskowe i skrupulatnie wykonanym, a jedno z najpiękniejszych miast w Europie zamieniono w grób masowy i rumowisko. Jednym z głównych winowajców był tu pułkownik Kielmannsegg, który między innemi naraz kazał 109 ludzi rozstrzelać; przytem dostarczone są dowody, że tutaj przez najwyższą władzę wojskową wydany był rozkaz, by wszystkich cywilów wymordować. Przy jednym murze ogrodu Bourdona rozstrzelano 89 ludzi, w tem 7 dzieci poniżej 4 lat i małe dziewczątko trzytygodniowe (!). Drugim mordercą masowym był tu major Zeschau. W IV tomie znajduje się opis proboszcza Piette ze Sorinne, którego całemi dniami w najhaniebniejszy sposób maltretowano i dręczono, święte naczynia jego kościoła zezwierzęcone żołdactwo bezcześciło kałem, a tabernaculum używało za klozet. Serce się poprostu ściska, czytając opisy, jak matki w oczach swoich dzieci mordowano, a dzieci z rąk matek wydzierano, aby je pod najbliższym murem rozstrzeliwać. W Dinant naprawdę rzezunie niemieccy, po nazwisku wymienieni, wystawili sobie wieczysty pomnik hańby w oczach dziejów świata. Mentalność tych potworów, którzy nie wahali się nawet Boga uczynić współuczestnikiem swej zbrodni, najlepiej charakteryzuje w V tomie str. 7 zacytowane oświadczenie: Bicie granatów w domy, wieczorem pieśń polowa: Nun danket alle Gott! (Dziękujmy tedy wszyscy Bogu). Kto karty te czyta, a jeszcze nie dał się pouczyć o istocie nowoniemieckiego militaryzmu, tego raczej do bestyj policzyć należy, nie do ludzi.

Największe okropności przedstawia tom VIII, opisujący bitwę między rzeką Semois a Virton (La bataille de la Se-

mois et de Virton). Właśnie w belgijskim południowym Luxemburgu wojska niemieckie wyjątkową, zdaje się, okazały pomysłowość w wyszukiwaniu najpotworniejszych okrucieństw. Liczba wymordowanych jest tu może mniejsza, niż gdzie indziej — zabito w Ethe 277 ofiar, w Arlon 134, w Tintigny 83, a w Latour w pień wycięto wszystkich mężczyzn, atoli wyrafinowany cynizm, z jakim tu biednych ludzi na śmierć męczono, jest wprost bezprzykładny. Nadto w południowym Luxemburgu dopuszczano się najwięcej bezczeszczenia kościołów i poniewierania hostyj konsekrowanych. Niejednokrotnie rannych w szpitalach poniewierano z pogwałceniem Czerwonego Krzyża i żywcem w ogień rzucano. Właśnie ten tom należałoby od *a* do *z* czytać i trudno chyba znaleźć ludzkie serce, któreby przy czytaniu tych scen nie było do łez wzruszone. Do najokropniejszych wypadków zaliczyć trzeba tu straszliwe i powolne męczeństwo księdza Vitala Aleksandra, proboszcza z Mussy la Ville, którego do Telancourt we Francji wleczono i tam dopiero dobito. Są to sceny, wobec których niemal bledną męczeństwa z pierwszych wieków prześladowania chrześcijan. A co głównie czyni te gwałty tak okropnemi, to fakt, że tu nie chodzi o okrucieństwa niekarnego żołdactwa — bo taki zarzut niemieckie dowództwo mogłoby z łatwością odeprzeć — lecz o systematyczne okrucieństwo nakazane przez sztab generalny.[1]) Niejednokrotnie żołnierze byli więcej ludzkimi od oficerów i niejeden z nich został zastrzelony, jak Fryderyk Ruch ze Stuttgartu,[2]) za to, że nie chciał wykonywać krwawych wyroków na ludności cywilnej.[3])

Czego można się spodziewać od państwa, którego władze wojskowe podobne barbarzyństwa nakazują, uznają za konieczność wojenną, a potem tuszują, kwestjonują i przemilczają? Czy po odzyskaniu sił wyznawcy tego rodzaju sposobu wojowania nie grożą sąsiadom, wojskowym czy cywilom, takiemi samemi lub straszniejszemi aktami teroru? Że grożą terorem przedewszystkiem Polakom, to wykazuje odsłonięty przez pacyfistę niemieckiego, Karola Mertensa, plan napaści na Polskę celem odebrania kresów zachodnich Polsce.

---

[1]) T. V str. 7. [2]) T. VIII str. 394. [3]) *Die Menschheit* nr 32 str. 238, 239.

3. Plan Reichswehry najazdu na Polskę.

Mimo podpisania traktatu wersalskiego przez Niemcy, nacjonaliści niemieccy nie myślą ani na chwilę o jego utrzymaniu. Mimo wyraźnego zakazu budowania nowych fortyfikacyj na granicy wschodniej takich dokonali w skrytości robót fortyfikacyjnych, że pod Głogowem sięgały zaledwie kilka kilometrów od polskiej granicy i wyraźnie nosiły charakter gotującej się ofensywy na Polskę. Nacjonalistyczne organa wiele się z propagandą napaści na Polskę nie kryją, a nawet rząd niemiecki i jego przedstawiciele, że wymienimy mowę tannenbergską Hindenburga, domagają się rewizji granic wschodnich, zniesienia korytarza pomorskiego i aneksji Górnego Śląska, a nawet całego zaboru pruskiego. Fortyfikacje niemieckie, wybudowane wbrew traktatom nad polską granicą, wykazywały wprost plan operacyj wojennych przeciw Polsce, mających jednym zamachem wyprzeć wojska polskie na linję Wisły środkowej i zaokupować wszystko, co na zachód od tej Wisły leży. Koalicja musiała w to wkroczyć i część fortyfikacyj zburzono, ale czy wszystkie? Czy się ich w inny sposób nie uzupełnia?

Że władze niemieckie wojskowe napad na Polskę gotują, to wykazał Mertens, publikując w Nr 30 pisma *Die Menschheit* plany wojenne Reichswehry, opracowane mniej więcej od dwóch lat przez więcej niż 300 aktywnych i nieaktywnych oficerów generalnego sztabu wojennego. Plan en wojenny był na poufnych schadzkach oficerów Reichswehry w maju tego roku przez majora pozasłużbowego Stephaniego i rotmistrza Freyberga referowany i w korpusie oficerskim omawiany. Major Stephani jest kierownikiem Stahlhelmu, najsilniejszej organizacji wojskowej w społeczeństwie niemieckiem, a rotmistrz v. Freyberg jest kuzynem kontradmirała von Freyberga. Otóż wedle telegramu Mertensa z Genewy [1]) „Stahlhelm" utrzymuje od dłuższego czasu najściślejsze stosunki z oddziałem marynarki w ministerjum Reichswehry. Tem się tłumaczy propagandowa współpraca Stephaniego z rotmistrzem Freybergiem. Odsłonięte plany są więc streszczeniem kilkuletnich systematycznych przygo-

[1]) *Die Menschheit* nr 35 str. 259.

towań wojennych przeciw Polsce ze strony prywatnych organizacyj wojskowych i urzędowych organów wojskowych. Już jesienią tego roku miały te podstępne, napozór niewinne plany być przedłożone do aprobaty parlamentu i Ligi Narodów. Ich przedwczesna publikacja wywołała wściekłość wśród militarystów i nacjonalistów niemieckich, sprowokowała Stresemanna do ordynarnych wyzwisk na prof. Foerstera i Mertensa przed prasą całego świata w Genewie, nie licujących bynajmniej ze stanowiskiem i godnością dyplomaty i ministra spraw zagranicznych. Rewelacje te zmusiły tego kierownika polityki zagranicznej do przerwania urlopu i obradowania w osobnej sesji gabinetu nad zmienioną sytuacją i nowemi sposobami postępowania.

Jak więc wygląda w streszczeniu ten plan osławiony, który tyle hałasu w Europie narobił, ostatnią sesję Ligi Narodów w Genewie niemal rozbił, a militarystów i nacjonalistów w Niemczech pobudził do wściekłych represalij przeciwko pacyfistom? Ponieważ nie udało się na spółkę ze Sowietami uskutecznić pierwotnych zamiarów agresywnych w sposób potajemny, postanowiono to sprytnie uzyskać na drodze międzynarodowej.

Przedewszystkiem Niemcy pragną odzyskać suwerenność nad własnemi siłami wojskowemi i własnym przemysłem wojennym, suwerenność im słusznie odebraną przez traktat wersalski; dalej dążą do wzmocnienia swoich sił zbrojnych w drodze legalnej. Do tego celu zmierza obecnie urzędowa polityka ministerstwa Reichswehry. Cel pierwszy jest już częściowo osiągnięty przez usunięcie koalicyjnych organów kontrolnych, osiągnięty będzie w zupełności, gdy zapomocą chaosu paragrafów uda się przypuszczalną kontrolę Ligi Narodów uniemożliwić zupełnie. Drugi cel przygotowuje się obecnie. W odpowiedniej chwili, w każdym razie wtedy, gdy pertraktacje rozbrojeniowe (na co można liczyć na pewno) się rozbiją, cel ten stanie się przedmiotem dyskusji przed forum narodów. Ministerstwo Reichswehry na to jest wszechstronnie przygotowane, oczywiście kwestją jest czy wszystko przejdzie, czy możliwem będzie wszystkie życzenia odrazu odsłonić.

Aby się do istniejących międzynarodowych traktatów pozornie dostosować, opiera się najnowszy plan przygotowania wojennego w przeciwieństwie do wszystkich poprzednich planów, na sile wojennej 115.000 żołnierza wraz z marynarką. Tych 115.000 ludzi należy koniecznie zobowiązać do 12-letniej służby, ale tylko trzyletniej służby aktywnej, a dalszych 9 lat służby w rezerwie. W ten sposób armja niemiecka będzie posiadać 115.000 ludzi na stopie pokojowej, ale po kilku latach nadto 345.000 rezerw, a tem samem na stopie wojennej 460.000 wojska. Armja ta półmiljonowa będzie najlepiej wyćwiczonem wojskiem w Europie. Wedle nowych planów organizacji wojskowej, ma się powoływać corocznie zamiast 10.000 ludzi 40.000 do służby, a zapomocą osobnej klauzuli możnaby dodatkowo corocznie 10—15.000 rekrutów więcej zaciągać, a po roku służby z powodów zawodowych lub wojskowej sprawności puszczać do domu. Tych 100—160.000 jednorocznіaków w ciągu dziesięciu lat można w razie mobilizacji użyć jako wojsk pomocniczych przy dowozie amunicji, do formacyj etapowych i t. p. Aby już w czasie pokoju przygotować potrzebne sztaby i kadry na wypadek mobilizacji, należałoby stan liczbowy w jednostkach wojskowych (kompanjach, pułkach) pomniejszyć, natomiast ilość tych jednostek powiększyć. Zamiast podziału 100.000 armji na siedem dywizyj po trzy pułki piechoty, należałoby stworzyć siedem dywizyj po cztery pułki, lub dziesięć dywizyj po trzy pułki, lub osiem dywizyj po trzy pułki i jedną dywizję po cztery pułki w Prusiech Wschodnich. W każdym razie na pewno liczyć można, że przy reorganizacji Reichswehry przynajmniej jedna dywizja przybędzie, ósma z rzędu, którą należałoby umieścić na Śląsku, podczas gdy obecna trzecia dywizja, rozmieszczona dziś w Brandenburgji i Śląsku, skoncentrowanaby była w Brandenburgji, przez co się już w czasie pokoju osiągnie większą koncentrację wojsk na granicy wschodniej (przeciwko Polsce). Nietylko jednak pomnożenie kadr, ale zorganizowanie nowych oddziałów technicznych napotka na opór koalicji. Z tego powodu Reichswehra tylko skromne stawiać będzie żądania, np. na każdą dywizję bataljon strzelców na rowerach, jedną kompanję pionierów więcej, lub wywiadowców,

kompanję czołgową i lotniczą z 10 aparatami lotniczemi, zatem 8 kompanij dla wojsk lądowych, 9 dla marynarki, nadto bataljon ciężkiej artylerji (3—4 bateryj na każdą dywizję z 15 cm. haubicami i armatami 10 cm.), obok tego jedną baterję obronną przeciw aeroplanom na każdą dywizję, nie licząc w to ciężkiej artylerji w twierdzy Królewcu. Ponieważ ministerstwo Reichswehry nie liczy na zupełne akceptowanie ze strony mocarstw Ententy tych planów, godzi się nawet na czteroletnią służbę aktywną z równoczesnym obowiązkiem służby sześcioletniej w rezerwie, przy ściąganiu corocznem 30.000 rekrutów. W takim razie uzyskałoby się 350.000 armję wojenną, do czego w ciągu następnych dziesięciu lat możnaby ściągnąć jeszcze 100—150.000 dawnych dobrze wyćwiczonych wojaków na froncie. Takie siły zupełnieby wystarczyły do starcia się wojennego z Polską. W razie wojny możnaby ewentualnie liczyć na kilka roczników dawnych wojsk niemieckich. Dziś jeszcze stoją do dyspozycji Reichswehry jakie 5—7 roczników z r. 1890—1900, ponieważ jednak do wojny zdatni są ludzie tylko w granicach lat 30—35, przeto w latach 1932 i 34 dawne rezerwy z czasów wielkiej wojny przestaną wchodzić w rachubę.

Ze względu, że stosunki w Europie się coraz bardziej konsolidują, mimo to jednak nie są stałe i dają możliwość nowego ugrupowania mocarstw, przeto wybuch przyszłych wojen jest wprawdzie dość pewny, jednak termin wybuchu wojny nie ustalony jeszcze. Jeszcze pięć do dziesięciu lat upłynie pokojowo, a w tym czasie wszystkie dawne roczniki wojskowe, a nawet i dzisiejsze prywatne związki wojskowe utracą bojową wartość.

Obecnie jedną z najważniejszych kwestyj w nowym planie organizacyjnym Reichswehry jest: co robić z 40—50.000 żołnierzami po trzech- albo czteroletniej służbie aktywnej? Tylu ludzi corocznie w służbie państwowej zatrudnić jest niemożliwem z powodu nadmiaru urzędników w rządzie. Część pewna może być umieszczona przy poczcie lub kolei, część pewna przy policji i cle i zarządzie lasowym. W ten sposób udałoby się może coś 10—15.000 ludzi ulokować, ale co robić z resztą 20—25.000? Dla tej poważnej reszty jest przewidziane na wielką skalę przeprowadzone osadnictwo

na koszt państwa w pruskich prowincjach wschodnich, t. j. na granicy polskiej, w Prusiech Wschodnich, Pomorzu pruskiem, na wschodnich kresach Brandenburgji i Śląska, obecnie najrzadziej ze wszystkich prowincyj zaludnionych. To osadnictwo, przeprowadzone z urzędu na podstawie ustawy, stanowić ma stałe uprzywilejowanie przyszłych żołnierzy Reichswehry. W ten sposób dałoby się w ciągu 10 lat u granic Polski stworzyć około 200—300.000 osiedli wojskowych. Te osady wojskowe nadgraniczne stanowią jeden z najważniejszych punktów programów Reichswehry i muszą automatycznie wywołać ruch polityczny do odzyskania polskiego korytarza, dojrzałego zupełnie dla niemieckiej kolonizacji. O odzyskaniu poznańskiego terytorjum w Reichswehrze nikt nie myśli.

W razie odzyskania polskiego korytarza ewakuowanoby całą polską ludność, celem zastąpienia jej niemiecką. To samo zamierza się uczynić w razie zdobycia napowrót polskiego Górnego Śląska. Wobec takich zapowiedzi i asyryjskich wprost metod postępowania ze swymi sąsiadami w XX w., pruskie zapewnienia o zrezygnowaniu z Poznańskiego muszą się także wydawać bluffem. Kto bowiem weźmie w kleszcze pomorsko-prusko-śląskie Wielkopolskę, a posiada zachłanność i brutalność Fryderyka II, ten o szanowaniu cudzego mienia niech nikogo nie zapewnia.

4. Dlaczego politycy z Reichswehry są pewni zwycięstwa nad Polską?

Pruscy militaryści są pewni, że półmiljonową armją bojową dadzą sobie radę z Polską. Wiedzą o tem, że demokratyczna armja francuska kwalifikuje się znakomicie do walki obronnej, ale nie do zaczepnej i dlatego nie myślą Francji atakować. Co do wojsk angielskich i amerykańskich liczą na pewno, że już się w większych masach nie pojawią na kontynencie europejskim. Czeskie wojska, aczkolwiek technicznie i militarnie dobrze wyposażone, nie nadają się do wojny z Niemcami, albowiem mają zbyt wielką przymieszkę żołnierzy niemieckiego pochodzenia. Wobec tego pozostaje tylko armja polska, z którą niemiecka podejmie swój pierwszy wojenny pojedynek. „Całe wojsko niemieckie

do najmłodszego szeregowca jest o tem przekonane. Siła wojska polskiego, zdaniem Prusaków, nie polega na chwilowej przewadze liczebnej lub większym materjale wojennym, lecz głównie na poparciu Anglji i Francji. W Reichswehrze panuje przekonanie, że jeżeli Anglja, obecnie najsilniejsze poparcie Polski, Polskę opuści, to wtedy i Francja w czasie wojny polsko-niemieckiej zmuszona będzie pozostać neutralną. Z Polską Niemcy dadzą sobie szybko radę, albowiem wojsko polskie nie sprosta nawet o połowę mniej licznej armji niemieckiej. Wojsko polskie tylko naprzeciwko armji rosyjskiej posiada jaką taką wartość".

Sąd Prusaków o Polakach był zawsze lekceważący i pogardliwy — pozostał takim i co do armji polskiej. Może to oburzać uczucie polskie, niemniej przeto zapytać się należy, dlaczego dzisiejszy pruski militarysta tak bardzo wyższym się czuje od dzielnego notorycznie polskiego żołnierza? Zagadkę tę wyjaśnia pacyfista Mertens, pisząc o lotnictwie niemieckiem.[1]) Liczą się z niem poważnie Anglicy. Pisarz angielski Spamer napisał ostatnio romans fantastyczny p. t. „Złamany trójząb", w którym opisuje, jak flota angielska ulega zniszczeniu przez potajemnie stworzoną flotę lotniczą, wyposażoną w nowe środki techniczno-chemiczne. Jest to fantazja oczywiście, ale fantazja, służąca za przestrogę Anglikom przed realnem niemieckiem niebezpieczeństwem.

Na to niebezpieczeństwo niejednokrotnie zwracano w prasie uwagę. Wprawdzie głośny fabrykant aeroplanów, prof. Junkers, przezornie głosi: „Bogu dzięki, że lotnictwo nasze nie jest wmieszane w walki polityczne", ale nie należy zapominać, że ten Junkers bierze grube subsydja rządowe i dlatego się cieszy i cieszą się jego rządowi protektorzy, że pod pozorem przemysłu lotniczego i sportu lotniczego mogą w lotnictwie bez krytyki publicznej zbroić się do wojny odwetowej. Liczba fabryk lotniczych w Niemczech się mnoży, posiadają swe filje w Rosji,[2]) Turcji, Szwecji, Danji, a wszyst-

[1]) Militärische Auswertung der Luftschiffahrt. *Die Menschheit* nr 35 str. 260.

[2]) W Rosji z powodu krzyków prasy fabrykę latawców zlikwidowano coprawda, ale czy wszystkie, czy innych pod inną firmą nie założono?

kie te fabryki wraz z najpotężniejszym przemysłem chemicznym służą pozornie tylko celom przemysłowym, w gruncie rzeczy wojennym przygotowaniom. Mimo pokojowego znaczenia latawców w Niemczech między Wielkanocą a Zielonemi Świątkami ub. r. na lotnisku w Tempelhofie pod Berlinem w obecności ministerstwa obrony oraz komunikacji urządzono próbny popis latawcem z bombami (Junkers K. 30), który okazał wysoką wartość wojenną. Oczywiście latawiec ten z fabryki Junkersa w Szwecji był przeznaczony dla Turcji (?) — tak głosi urzędowe sprawozdanie — wiadomem jednak jest, że konsorcjum fabryki Junkers i Rohrbach zrobiło układ niemiecko-tureckiej współpracy na polu lotnictwa wojskowego. Innym razem przedstawiano w Berlinie komisji fachowców latawca, przeznaczonego do komunikacji osobowej, przy którym zapomocą osobnej konstrukcji można zastąpić kabiny dla pasażerów kabinami dla maszyn karabinowych. W ten sposób latawce osobowe w kilku minutach dadzą się zamienić na latawce wojenne. Oczywiście urzędowe *dementi* ogłosiło zakup tego wynalazku do Włoch (?), gdzie wszystkie latawce osobowe mają być przerobione na wojenne. Że przewaga niemieckiego lotnictwa nie jest tylko iluzją lękliwych dziennikarzy, tego dowodem jest sieć stacyj niemieckiego lotnictwa zagranicą. Niemieckie towarzystwa i fabryki lotnicze posiadają monopol lotniczy w Albanji, Austrji, Estonji i Finlandji, na Węgrzech, w Łotwie, Rosji i Szwecji, stacje lotnicze we Włoszech, Hiszpanji i Szwajcarji, dalej monopol lotniczy w Turcji i Persji. W Ameryce posiadają monopol w Argentynie, Boliwji, Kolumbji, Guatemali, lotniska w Meksyku. Nawet w południowo-afrykańskiej Unji posiadają monopol lotniczy. Jak szybko przytem się rozwija lotnictwo niemieckie, tego próbkę podaje czasopismo *Ausland*: w r. 1924 budowali Niemcy latawce o sile 200 koni, w r. 1927 o sile 2000 koni, a na r. 1928 buduje się latawiec o sile 6000 koni. Śledząc ten rozwój lotnictwa niemieckiego przychodzi *Ausland* do przekonania, że w każdym razie przed r. 1942 będzie niemieckie lotnictwo wojskowo wykończone. Nie żałują Niemcy urzędowe miljonów na latawce, w warsztatach Rohrbacha, Junkersa i Dorniera urządzają najkosztowniejsze próby, budują z niesłychaną troskliwością

przeliczne lotniska i place pomocnicze u siebie i zagranicą, a to wszystko dlatego, że „Bogu dzięki lotnictwo niemieckie nie jest wmieszane w polityczne spory codzienne". Jak wielce naiwnym jest niemiecki Michałek? Czy równie naiwną jest koalicja?

W Anglji tego roku urządzono manewry lotnicze nad Londynem. Wyniki tych manewrów są przerażające — mimo najtroskliwszej obrony i wszelkich możliwych środków technicznych, nie można w obecnych warunkach ochronić 7 miljonowego miasta przed zburzeniem i zatruciem gazami. Skutki nowego gazu arsenowego są tak straszliwe, że 1000 bomb wystarczy, by obszar Londynu zatruć gazami. Zważywszy, że każdy latawiec osobowy może 600 takich bomb spuścić, zrozumiemy, jak straszną bronią są dziś latawce i gazy. Kilku dobrych pilotów i chemików zdoła wojnę w kilku godzinach zakończyć. Przed kilkunastu laty głośna pacyfistka Bertha v. Suttner w dziełku: „Die Barbarisierung der Luft" pisała: „W czasach latawców i gazów trujących nie można przemocy zmóc przemocą. To oznacza albo koniec gwałtów, albo koniec ludzkości". Czy bylibyśmy już tak daleko? W każdym razie Hamletowe „być albo nie być" stoi przed naszym progiem!

We *Frankfurter Zeitung* z 6 października 1927 czytamy w wiadomościach lokalnych wiele mówiącą notatkę: „W industrji w Offenbachu we fabryce Mainkur J. G. Farbenindustrie przechowywano w rezerwoarze metalowym gaz trujący (Phosgen). Rezerwoar mimo wszelkich środków ostrożności nieco się rozluźnił. Jeden chemik i jedna chemiczka zginęli wskutek otrucia".

Fabrykacja gazów trujących jest w myśl traktatu wersalskiego w Niemczech zakazana. Traktat pokojowy jest prawem; niestety i państwo niezdolne wymusić poszanowania tego prawa. Dlaczego nie jest zdolne? Państwo niemieckie jest finansowo zainteresowane działalnością J. G. trustu farbierskiego. Użycie gazów trujących stoi w sprzeczności z konwencją haagską. W Anglji przy ostatnich manewrach lotniczych udało się przy próbie teoretycznej cały Londyn do wysokości 15—20 m. gazami wypełnić. Wobec tego cała Europa znajduje się pod grozą wojny gazowej, prowadzone

przez spisek szajki ludzi, która, opanowawszy lotnictwo i chemiczną fabrykację gazów trujących, dąży do opanowania władzy celem przeprowadzania swoich interesów gospodarczych. Wobec tego Europa potrzebuje silnej ręki, aby uchronić się od upadku w przepaść, w którą ją stacza ślepota ubóstwiającej państwo pruskiej racji stanu.[1])

5. Przygotowania do wojny a pacyfizm ich i nasz.

Szczęściem dla Europy jest rozbicie obecne społeczeństwa niemieckiego. Jak groźnemi są dla Europy zwarte siły 80 miljonowego narodu, to wykazała w całej pełni wojna wszechświatowa. Klęska niemiecka rozbiła to społeczeństwo, skuwane od kilku wieków przez nie przebierającą w środkach pruską politykę Hohenzollernów, w ostatnim wieku spojone krwią i żelazem przez Bismarka, a wkońcu dyplomatyczną przewagą i ruchliwą propagandą wszechniemieckich nacjonalistów. Dziś Niemcy rozbici są na dwa obozy: pacyfistów i militarystów. Pacyfiści, rekrutujący się z komunistów, części socjalistów, wolnomyślców i dużej części wierzących katolików, stanowią większość narodu, niestety ślamazarną, niezwartą, niezdecydowaną. Militaryści, złożeni z junkrów, fabrykantów, bankierów, urzędników i wojskowych, skupiają w sobie inteligencję, władzę, kapitał, wiedzą czego chcą i do czego zmierzają, mają jednolitą sprawną organizację. Dzięki temu panują coraz więcej nad sytuacją w Niemczech i niewątpliwie spokojny, ogółem biorąc, i potulny lud niemiecki, osławionego z naiwności Michałka niemieckiego, powoli zaprzęgają w swój rydwan. Wprawdzie grono idealistów niemieckich z głośnym prof. Fr. W. Foersterem i dr. Karolem Mertensem i Röttcherem rozpoczęli walkę na śmierć i życie z pruskim militaryzmem, wprawdzie w czasopiśmie *Die Menschheit* odsłaniają wszystkie machinacje nacjonalistów celem wznowienia nowej wojny odwetowej, celem wzniecenia nowego pożaru świata, — cóż kiedy w Niemczech była i jest zawsze „siła przed prawem". Foerster i Mertens musieli się

[1]) Röttcher, Tagung der deutschen Friedensgesellschaft in Erfurt. *Die Menschheit* nr. 41 str. 306 Karl Mertens, Weitere Beweise für die geheimen, gesetzwidrigen Kriegsvorbereitungen des preussischen Militarismus, *Die Menschheit* nr 35 str. 259.

schronić zagranicę i tam nie są pewni życia, a wydawca organu pacyfistycznego *Die Menschheit*, szlachetny Röttcher, w podstępny sposób wywabiony i ujęty przez policję, znalazł się w Moabicie berlińskim, skąd chwilowo wypuszczono go za kaucją. Ks. Hoffmann z Wrocławia, profesor uniwersytetu, za swe wystąpiene przyjazne wobec Polaków, aczkolwiek nie postradał swojego urzędu, jak głoszono, bo go poprzednio złożył, ale jest przedmiotem nacjonalistycznych napaści. Pacyfiści uchodzą za zdrajców kraju, a za zdrajców ojczyzny poczytują nacjonaliści — nietylko niemieccy — wszystkich tych, którzy im nie idą na rękę.

Walka ta pacyfistów z nacjonalistycznymi militarystami toczy się już od kilkunastu lat, rozpoczęła się już podczas wojny światowej. Jej ofiarą padł zamordowany głośny pośrednik pokoju, poseł Erzberger; walka toczy się z odmiennem szczęściem, zatacza coraz szersze kręgi. Jeżeli się wszakże weźmie pod uwagę propagandę teoryj o niemieckiej wyższości, o niemieckiem posłannictwie rządzenia światem, która opanowała szkołę, urzędowe wychowanie, prasę, teatr, kino, kościoły protestanckie a niekiedy i katolickie, wszystkie dziedziny życia, to można poważnie obawiać się, że prądy militarystyczne mogą zwyciężyć ostatecznie, a w takim razie wojna odwetowa Niemiec byłaby nieunikniona i pytaćby należało tylko kiedy wybuchnie. Że ta wojna jest przygotowana, o tem świadczy cały szereg dowodów. Fabryki Junkersa, Kruppa i Aniliny założyły z polecenia i w porozumieniu z ministerstwem obrony krajowej fabryki w Szwecji, Danji, Turcji, Rosji, służące celom zbrojeniowym. W chwili, gdy Stresemann paktował w Locarno o porozumienie i zgodę z koalicją, w tej samej chwili Cziczerin udał się manifestacyjnie do jenerała Seeckta, najwpływowszego przeciwnika Locarna, a obecnie usiłują Niemcy uzasadniać swoje życzenia co do ułatwień w zbrojeniach bolszewickiem niebezpieczeństwem. Zapomocą chwilowych ochotników i Czarnej Reichswehry usiłował minister obrony powiększyć niemieckie siły zbrojne, dopiero skandale tajnych sądów, eksplozje fabryki nad Wezerą wykazały w parlamencie nielegalne zbrojenia, wobec czego minister obrony był zmuszony wyrzec się nie-

legalności; natomiast domaga się w Genewie pozwolenia na legalne zbrojenie się. Oświadcza dalej w osobnym artykule: „Jeżeli przyjdzie do powszechnego rozbrojenia, wtedy niemiecka obrona kraju uzyska prawo bytu, jeżeli zaś nie przyjdzie do rozbrojenia, tedy Niemcy mają prawo żądać swobody działania w obronie kraju". Chcą więc Niemcy upadkiem projektu rozbrojenia umotywować uzyskanie ułatwień do zbrojenia się.

„Gdy inne narody zrywają pęta niewolnicze, zapewne i nasz naród da hasło: „Do broni, mój narodzie, sygnały ogniowe dymią", głosi jenerał-porucznik Schwartz. „Dzień i noc myślimy nad obroną kraju", mówi minister obrony. „Nowożytna technika wojenna w ostatnich latach wiele nowości przyniosła — także i w Niemczech", pisze minister Gessler. „Na konie siadajmy, przeciw Wschodowi", oświadczył minister Hergt. „Niemcy pragną pokoju i pokojowej rywalizacji między narodami", zapewnia zagranicę Stresemann. Czy szczerze? On się powinien właściwie nazywać Streusandmannem, ten pokojowy rzekomo niemiecki minister spraw zagranicznych. [1])

Termin zaś gotującego się najazdu na Polskę program wymienionej Reichswehry planuje na rok mniej więcej 1936. Wyżej wspomnieliśmy już, że wedle pisma *Ausland* wojenna flota lotnicza będzie w Niemczech wykończona przed rokiem 1942. Niemiecka publicystyka zwie wojnę tę „wojną o wolność" (Befreiungskrieg). Ale wybuch tej wojny zależny jest od szeregu czynników. Wylicza je prof. Foerster: zakończenie przygotowań wojennych zagranicą, opróżnienie przez okupację Nadrenji, wypłacenie sum reparacyjnych, udowodnienie niemieckiej niewinności przy wybuchu wojny światowej, możliwa rewizja postanowień traktatu wersalskiego i krytyczna sytuacja u nieprzyjaciela. Większość tych warunków zależy od sprawności ministerstwa spraw zagranicznych. Że o wykończenie zbrojeń wojennych wszelkiemi siłami stara się ministerstwo obrony, wykazały rewelacje Mertensa, dowodzą olbrzymie cyfry budżetu woj-

[1]) Karol Mertens, Dem nächsten Krieg entgegen, *Die Menschheit* nr 35 str. 258 i Weitere Beweise für die geheimen, gesetzwidrigen Kriegsvorbereitungen des preussischen Militarismus, *Die Menschheit* nr 35 str. 259.

skowego,[1]) dowodzi sam minister obrony, który na drodze legalnej chce uzyskać pomnożenie armji niemieckiej. A co do krytycznej sytuacji u nieprzyjaciela, to ta we Francji rychło nadejdzie z powodu ubytku urodzin w czasie wojny światowej. Ta najcięższa chwila krytyczna rozpoczyna się z r. 1935, a potrwa do r. 1938. Okres ten jest dla wybuchu rzekomej „wojny o wolność" wyznaczony i dlatego Wilhelm II przewiduje tę wojnę na rok 1937. Militaryści niemieccy liczyli się z polskiem państwem sezonowem i liczyli na współakcję z Rosją przeciw niemu — przeliczyli się jednak i obecnie ze względu na koalicję nie liczą wiele na traktat w Rapallo, zwłaszcza, że o sile wojsk sowieckich liche mają wyobrażenie. Wojnę zatem przewidują gdzieś na rok 1936, t. j. za jakichś ośm lat...

Pacyfizm — dążenie do zażegnywania na przyszłość wszelkich wojen — jest obowiązkiem chrześcijańskiego sumienia, jest więc obowiązkiem także katolików w Polsce. Ale nie obowiązuje on do zamykania oczu na rzeczywiste niebezpieczeństwo, zagrażające pokojowi. Owszem będzie pacyfizm tylko wtedy rozumny, kiedy na wszystkie takie niebezpieczeństwa obmyśli zapobiegawcze środki. Zamysły i przygotowania niemieckiego militaryzmu stawiają przeto przed pacyfistami w Polsce poważne problemy.

---

[1]) Na 115.000 żołnierzy dwa razy większy budżet wojskowy niż w Polsce, u nas 750 milj. zł., w Niemczech $1^1/_2$ miljarda, prawie tyle, co we Francji na pół miljona żołnierzy.

Dr. K. Krotoski.

Stanisław Przybyszewski.

Postrach i bicz na ludzi, zwanych w owym okresie burzy i naporu „mydlarzami", gorszyciel młodzieży, niszczyciel podstaw moralnych społeczeństwa, potworny indywidualista, satanista i anarchista, erotoman spowijający w mistyczne mgławice prymitywne instynkty zwierzęce, duch opętany niezdrową ciekawością perwersji i zjawisk okultystycznych — tak się przedstawiał pisarz wielkiego talentu, Stanisław Przybyszewski w większej części swych dzieł.

I pisarz ten z nielicznej, posępnej rodziny „poetów przeklętych" u schyłku życia odwołuje wszystko, czem mógł zaszkodzić wierze i duszom bliźnich. Dostępuje wielkiej łaski nawrócenia. I umiera, pojednany z Kościołem.

Dla tego, kto bacznie śledził ewolucję twórczości Przybyszewskiego, ta ostateczna konwersja nie jest niespodzianką. Należy się raczej dziwić, że nastąpiła dopiero tak późno.

Są pisarze, którzy stoją zupełnie poza kategorjami dobra i zła. Malują historje, do których materjału dostarczyło najczęściej życie, wcale nie przykładając do nich kryterjów etycznych, nie wprowadzając do różnych opisywanych sytuacyj i czynów pierwiastka sądu moralnego. Przybyszewski nawet w buncie i negacji prawa nie wychodzi ze sfery tego prawa, ze sfery nakazów sumienia. Nawet bluźniąc, nie obala, nie stara się obalić faktu obecności Bożej. Potrzeba było tylko opłukania się w sadzawce Siloe, zmąconej przez zstępującego Anioła, żeby przejrzały chore oczy, żeby wyzdrowiała dusza zbłąkana.

Natura Przybyszewskiego była miękka i podatna na wpływy otoczenia. Chociaż sam dosyć mocno sformułował

wytyczne ruchu literackiego z doby modernizmu, jednak w twórczości jego pokutuje tyle obcych wpływów — i Nietzsche i Ibsen, i Strindberg, i Stirner, i przeróżne teozofje i okultyzmy, że należy go uważać za ducha raczej receptywnego, niż wyciskającego własne piętno myślowe na swem pokoleniu. Cechą dominującą Przybyszewskiego jest bezwola obok „snów o potędze" — tylko snów. Nic dziwnego, że się przejął duchem epoki, że jest produktem środowiska ówczesnego. Nie za jedną zmarnowaną duszę, nie za jeden wypaczony talent ponoszą odpowiedzialność ci myśliciele, którzy siali zielę trujące, nie myśląc, komu zgubę przyniesie.

Przybyszewski był wyrazicielem skrajnego indywidualizmu, nie liczącego się z niczem. Życie ludzkie było wtedy ograniczone i skrępowane politycznie i społecznie, siły nie znajdywały nigdzie ujścia, nie było ani wielkich wstrząśnień, ani wielkich zadań. I wtedy to wybujał nadmiernie i potwornie, jak orchidea na moczarze, egotyzm, robiący z przeżyć osobistych centralne zdarzenie świata.

Jako przeżycie najbardziej osobiste została wywyższona ponad wszystko miłość. Stworzono metafizykę płci.

Przybyszewski najfatalniejszy wpływ wywarł rozpętaniem erotyki, postawieniem nad światem widma wszechwładnej i straszliwej Asztaroth. Było to jakieś cofnięcie się w przebyte już, okropne mroki zamierzchłych czasów, w podziemia pełne obrzędów tajemnych a ohydnych, z których ludzkość dawno wyszła na jaśnię.

Ale jest coś, co odróżnia Przybyszewskiego od pisarzy erotycznych. Jest to tragiczna jego walka z wszechwładzą miłości, pojętej jako chuć, jako niezwalczony głos natury. Jest to przeniesienie jej w sferę kosmiczną i wyciśnięcie na niej piętna tragizmu.

Dla współczesnego człowieka wiary jasną jest rzeczą, że osiągnąć pełnię doskonałości lub przynajmniej zbliżyć się do niej można tylko przez radość, przez rozjaśnienie wewnętrzne. Imię Jego, symbol Jego — światło. Dla dusz obudzonych i pogłębionych zadaniem najważniejszem staje się triumf nad cierpieniem. Uśmiech na kole męczarni to najwyższe zwycięstwo męczenników. Nie uchylenie się, lecz wytrzymanie bólu.

Tragizm nie do zwalczenia jest tam, gdzie jest siła bezpowrotnie łamiąca. Był w czasach Ananke. Niema go na drogach zmartwychwstania.

Ale dla dusz tkwiących w marazmie i bezruchu ciosy tragizmu mają wielkie znaczenie. Rzucić z płytkiej mielizny na wolę fal i wichrów — nauczyć głębi — jakież to ważne dla tysiąca dusz wegetujących!

Tragiczna męka Przybyszewskiego, rozwiązującego metafizyczne zagadnienie płci, wyżej stoi od płytkich utworów, z których błyska uśmiech satyra, gdzie niższość i wykroczenia zmysłowe toleruje się przez podłą pobłażliwość, przez bezideowość i uznanie materjalnej strony życia i jego instynktów. Słusznie pisano w ankiecie o przybyszewszczyźnie w *Kurjerze Teatralnym* 1903 r.: „Warszawa, wykarmiona na wyuzdanych farsach francuskich Capus'ów, Dumas'ów i Sardou, miłość traktuje lekko, zdradę ośmiesza, przysłowiowym trójkątem bawi, podczas gdy Przybyszewski przeraża walką ludzkiej duszy, duszy wzniosłej i wielkiej z pętami, jakie na nią rzuca ciało".

Swojski bezład erotyczny, cała dulszczyzna była uważana za objaw „zdrowia i tężyzny". Większość ludzi żyje z humorem, nie uważając za złe uszczknięcia wątpliwej wartości rozrywki gdzie się da. Dalekie to jest od ewangelicznego ubóstwa ducha ludzi prostych, nierozwiniętych umysłowo, a jednak żyjących ścisłem wykonaniem prawa bożego. Ludźmi płytkimi, prześlizgującymi się po powierzchni zjawisk, nie wychodzącymi z koła egoistycznej codzienności dobrze jest zatargać, nagle zedrzeć im z oczu zasłonę i ukazać straszliwą, surową powagę życia.

Takiem jest znaczenie twórców tragicznych, którzy ukazują się zazwyczaj w okresach spłycenia i zatycia społeczeństwa, w okresach wyścigania z niego wszystkiego, co jest w kolizji z groszoróbstwem i brutalnem użyciem. Jest to reakcja naturalna. A skutek tej reakcji? Taki, że ludzie używający z wyższością mówią o podobnych utworach: — Ja tego nie rozumiem, — (ergo — cóż to warte?) i robią dowcipy, zaś rozrania się i zaczyna tragizować część inteligencji już i tak wykolejonej i nastawionej na wysoki ton.

Obłędna, dochodząca do najwyższego napięcia walka

duszy z ciałem u Przybyszewskiego nie naprowadziła szerokich warstw społeczeństwa na zbawienne refleksje — o ostatecznem zwycięstwie duszy w tej walce. Za to odbiła się na najwrażliwszej części inteligencji twórczej. I Przybyszewski ponosi odpowiedzialność za niektóre zmarnowane, wykolejone istnienia.

Ale inaczej się wartościuje dzieło poczęte ze zmagań się tragicznych, w szalonej tęsknocie za wyzwoleniem, w niemocy i rozpaczy prawdziwej, inaczej zaś — poczęte z uśmiechu cynicznego i bezmyślnej żądzy uciech. Droga Przybyszewskiego sięgała najgłębszych otchłani grzechu, ale stamtąd po urwiskach, załomach, karkołomnych ścieżkach, przez czarne groty i podziemia wyszła nakoniec ku szerokim przestworom, na jasne trawy, ku czystym źródłom. Chcemy przejść razem z autorem tę drogę, wytyczając na niej sygnały otrzegawcze nie poto, by zaćmić pamięć nieżyjącego, lecz by nawróconego z obłąkań rozgrzeszyć, wielką jego szczerością i męką usprawiedliwić i duszę, która już się wzniosła ponad nią i sama nad nią sąd wydała, modlitwą pomocną otoczyć.

I.

Przybyszewski dojrzewał w okresie, gdy jeszcze ciążył nad umysłami wpływ Straussa, Büchnera, całego światopoglądu materjalistycznego, który spowodował ową ciężką chorobę duchową, „le mal métaphysique", tak boleśnie i księżycowo opisaną przez poetę, Jules'a Lafargue. Ale od samego początku Przybyszewski nie był materjalistą. Nigdy nie brał zjawisk z prostactwem uczonych onego okresu („przy sekcji zwłok nie znaleziono duszy"). Już w „Homo Sapiens" pisze: „Zapomniano o człowieku. Aby człowieka odnowa odkryć, trzeba zapomnieć o zdobyczach nauk przyrodniczych, trzeba się postarać o ten cudowny umysł dziecka, co we wszystkiem widzi straszność i tajemnicę i otchłań — trzeba się nauczyć odczuwać przed tem wszystkiem lęk, i grozę, i przerażenie".

Przybyszewski, tak samo, jak Kasprowicz, miał odczucie zjawisk, które można nazwać kosmicznem. W wyobraźni widział nietylko krążące po olbrzymich elipsach gwiazdy

i słońca, lecz i nieskończony obszar zjawisk duchowych, sięgających od ciemnych sfer nieświadomości do najostrzejszych przejrzeń intelektu.

Ta szerokość rzutu wzroku wewnętrznego daje najwyższy polot jego stylowi. W poematach o miłości i tęsknocie („Nad morzem", „Epipsychidion", „Androgyne", „Na tym padole płaczu" i t. d.) wizje kosmiczne zlewają się z krzykiem tęsknoty, z nieugaszonem pragnieniem miłości, urastającem w jakiś potworny pożar, który, zda się, światy pochłonie. Zdania jego poezji prozą rozmuzyczniają się w akordy, zakwitają barwami i linjami przedziwnemi. „Było, jakby się naraz dawno zamarłe światy roztęczyły kiedy jeszcze natura w olbrzymich potęgach się przejawiała; kiedy wierzchołki palm szczyty gór przewyższały, kiedy potężne pnie powojów i ljan lasy w nieprzerwane gąszcze pętały, kiedy jeszcze gwiazdy w bezatmosferycznych przestrzeniach, gdyby olbrzymie księżyce bezżarnym, metalicznym blaskiem łyskały, a niebo całe krwawiło się ciemną purpurą stęchłej krwi".

W kręgi coraz szersze pierścieni słowa, które, jak glob w stanie formacji, odrzuca od siebie dusza Przybyszewskiego, wplata poeta bluźnierstwa, myśli filozoficzne, strzępy gnozy, braminizmu i herezyj całego świata.

Nie znajdujemy u niego tego skończonego obrazu świata i jego ewolucji, jak u Słowackiego. Poglądy Słowackiego, wyrażone w „Genezis z ducha", „Liście do Rembowskiego", „Raptularzu", „Królu-Duchu" i t. d., Przybyszewski podzielał i komentował myśli Słowackiego w pracy „Ekspresjonizm, Słowacki i Genezis z Ducha" [1]) gdzie, prócz przeprowadzonej analogji do ekspresjonizmu niema nic, czegoby już u Pawlikowskiego w studjach o „Królu-Duchu" nie było. Z wytrysków zwątpienia i wizji Przybyszewskiego można sobie jednak obraz jego chaotycznego światopoglądu ułożyć.

Na sposób hinduski uważa Przybyszewski świat za jednię, rozbitą niewiadomo dlaczego, a więc stoi na stanowisku panteistycznem: „Będzie Bogiem wszechjedynym, znowu Bogiem, co tu na ziemi rozłamał się w kawałki i cząsteczki", — majaczy dusza, spragniona powrotu do jedni.

[1]) „Zdrój", Poznań 1918.

Jest to oczywiście teozoficzna inwolucja i ewolucja. W metampsychozę wierzył Przybyszewski jeszcze do niedawna: „Byłem już na tym świecie może raz, może kilka razy", — pisze z całą prostotą („Moi współcześni").

W kształtowaniu się tego świata odgrywa główną rolę „cierpienie — jedyna oś twórczego bytu, kosmiczna potęga, która światy ze siebie wyrzuciła, jądro wszelakiego istnienia" (Na drogach duszy). Wpływ Gnozy na poglądy Przybyszewskiego jest wyraźny. „To samo, co mózg rozdzielił na Boga i szatana jest nierozerwalną jednią", pisze gdzie indziej („Na marginesie tworu Ewersa"). W tej samej książce bluźnierczo przystosowuje prawdy duchowe wieszczów.

W braminiźmie istnieje wiara w taką nieograniczoną moc człowieka, że przez opanowanie zmysłów i rozwój wewnętrzny może on sam stać się bogiem. I dlatego nadmierne pokuty i doskonałość pustelników i mędrców przejmują bogów strachem i posyłają wtedy piękne apsary, by odwieść ich od ćwiczeń pobożnych. Ta zarozumiała wiara człowieka w swe siły stanowi niższość religij hinduskich w porównaniu z chrześcijaństwem, które rozumie szataństwo pychy i boskość pokory.

Znajomość tych dawnych błędów mogłaby wiele ludzi nauczyć i wtedy niejedno olśniewające objawienie, podane w obsłonach poetyckich, wydałoby się marą grobową, cuchnącą zgnilizną i pleśnią. Przybyszewski zatracił zupełnie granicę ludzkich możliwości w nietzscheańskiem dążeniu do potęgi. „Był Bogiem, olbrzymie słońce niósł w swej piersi", — pisze („Androgyne"). Ale od tych majaków wszechpotęgi wnet wraca do paroksyzmów rozpaczy i bezsiły, których źródło leży w tem, że świat to: „Jedna straszna rozterka między Duchem a materją, a raczej szatanem-materją a Duchem-Bogiem". Jest to napozór ujęcie chrześcijańskie. I istotnie ta walka straszliwa z naturą, z pożądliwością w człowieku, walka znana moralistom jest istotą wszystkich utworów Przybyszewskiego. Ale przesądy „postępowe" owej doby i wpływ lektury heretyckiej kazał mu rząd dusz artystycznych oddać demiurgowi-szatanowi. Bogiem sztuki uczynił szatana, boga instynktów i cielesnej rozkoszy. W „Synach ziemi" znajdujemy takie credo całkiem rene-

sansowe, apoteozujące materję: „Piękność stała się ohydą, rozkosz upojenia, w którem oczy człowieka patrzą w niewyczerpany czar i głąb życia, stała się rozpustą, samowolne panowanie nad własnem życiem i śmiercią — tchórzostwem, miłość nierządem, nagość — wstydem, zbytek i przepych — marnotrawstwem". Zrobiwszy z szatana patrona piękna i sztuki, Przybyszewski wchodzi w gąszczary satanizmu. Bada go napozór naukowo („Synagoga szatana", „Il regno doloroso"), ale wywleka tyle zjawisk potwornych i perwersyjnych, że na wszystkie te błędy w ujęciu, na mimowolne i świadome bluźnierstwa wolimy rzucić zasłonę.

II.

Życie całe — to taniec miłości i śmierci. W kosmicznym światopoglądzie Przybyszewskiego miłość ma pierwszorzędne znaczenie. Jest ona drogą do odzyskania zatraconej jedni: „On i ona mieli powrócić do wspólnego łona, by zlać się w jedno ognisko, w to jedno święte słońce" („Androgyne"). Miłość jest tajemnicą metafizyczną, można „rozwiązać ostatnie zagadki bytu przez stopienie dwóch istot w jedno kosmiczne Ja-Ty" („Na tym padole płaczu").

To już brzmi, jak hinduskie tah-twam-asi (ty jesteś ja), lokucja, stwierdzająca zasadniczą tożsamość istot i jedność wszechświata. I tu znowu jest ta niższość pojęć mistycznych odmiennych od chrześcijańskich: dla wytworzenia jedności chrześcijaństwo nie wymaga tożsamości — indywidualność nie stapiając się całkowicie z inną i zachowując swoją odrębność może trwać w harmonji — szczęściu najwyższem, z innemi indywidualnościami i najwyższą — Bogiem. „Będziemy jako bogowie w Bogu", pisał Krasiński, który boleśnie walczył o filozoficzne uzasadnienie dla siebie tak drogiej mu idei osobowości. dusz.

Moment miłości jest czynem metafizycznym. I Przybyszewski, który tak wielkie miejsce w życiu dał miłości, jako jednemu z gatunków narkozy, opiewa ją, jako straszliwą siłę kosmiczną. Ekstaza miłosna ma być drogą do absolutu. „W całem średniowieczu dusza objawia się tylko w dziedzinie życia religijnego — w naszych czasach dusza objawia się tylko we wzajemnym stosunku płci", pisał Przybyszew-

ski w „Pro domo mea". Ale w miłości, jak i w alkoholu, jak i w praktykach satanicznych upatrywał Przybyszewski jedno: środek zatracenia świadomości, do zapomnienia o szarzyźnie życia, do wyczucia w momencie oszołomienia kosmicznego bezmiaru Absolutu.

Ale Bóg, wstydliwie zwany przez autora Absolutem, nie schodzi wołany bełkotem żądzy, objawia się tylko w godzinie zupełnego zapanowania duszy nad ciałem. I Przybyszewski męczy się, bo się zlać z inną duszą nie może, bo nie następuje dwójgłos najczystszy, wznoszący się ku wieczności.

Nigdy tak nie cierpiano, jak w okresach, rzucających klątwy na ascezę, ból i ofiarę. Przybyszewski, jak mówi w swej trylogji „Synowie ziemi", „Dzień Sądu", „Zmierzch" doprowadził do szczytu zdolność cierpienia, raczej powiedzielibyśmy samoudręczenia. Nie walczył z bólem, gdyż uważał go za pierwiastek twórczy i zapładniający.

Ale bywa takim zazwyczaj ból oczyszczony z wszelkiej winy, ból ofiarny. Taki ból wyzwala. Zaś obłędna tortura Przybyszewskiego, wyrosła z grzechu i krzywdy, z poddawania się bezwolnego namiętności nękała dusze, jak zmora leżąca na piersiach i zostawiła duszny opar w literaturze.

III.

Nadmiernie wywyższając osobowość, Przybyszewski wyjął ją z pod nakazów moralności i postawił nad tłumem, który pogardliwie nazywa motłochem.

Zwłaszcza w „Homo Sapiens", w „Człowieku mocnym" i „Dzieciach szatana" odmalował takich nadludzi, którzy „wyrośli" nad moralność tłumu. Ci nadludzie jednak narówni z mydlarzami, a nawet silniej od nich, bo z anormalną pobudliwością czują w sobie naturę i nie próbują nawet z nią walczyć. O wszystkie swe bezeceństwa oskarżają ją poprostu i nad śnieg bielsi się stają: „Sumienie... zadziwiające zwierzątko, przez tysiące i tysiące lat trenowane przez szatańską naturę, aby sprawiać ludziom męczarnie i to za zbrodnie, które natura popełnia" („Homo Sapiens").

A dalej woła do Boga: „Jeżeli chcesz kłamstwo ukarać, to nie karz go na mnie, ale na naturze, która przeze mnie

działa". Natura kłamliwa, złośliwa i podstępna winna jest wszelkim wykroczeniom.

Jest to przykład rażący tego braku równowagi, jaki miewa człowiek bez podstaw prawdziwej wiary. Obok najdumniejszych snów o potędze — przyznanie się do tak nikczemnej słabości, że odruchów natury pokonać nie może!

Chcąc wymknąć się cierpieniu, Falk w „Homo Sapiens" chce wytępić nie przestępstwo, lecz sumienie: „Nie będzie cierpiał, skoro pokona w sobie wszystkie te głupie etyczne zabytki, te atawistyczne pozostałości".

Tłumem Przybyszewski gardzi, w ludziach widzi tylko cechy niższe: „Twarze poczęły przybierać jakieś ohydne, potworne kształty, ciała kurczyć się, naginać w kabłąk, garbiły się, to znowu rosły lub malały — usta wykrzywiały się w dzioby gryfów, chciwych jastrzębi, to znowu w ryje lub pyski ośle, końskie, wielbłądzie — dusze poczęły się obnażać, odsłaniać swą potworną nagość: zdrada, obłuda, zazdrość, chciwość rozpanoszyły się pod czarnem sklepieniem wspaniałych drzew".

Przypomina się tu ładne i słuszne psychologicznie twierdzenie Maeterlincka, że uczucia, tkwiące w nas, przyciągają do nas uczucia podobne innych ludzi i nawet kształtują do pewnego stopnia zdarzenia. Autor, miotany nieopanowanym szałem, oddający się bezopornie we władzę złego, nie potrafił przyciągnąć sfery dobrej i jasnej dusz wyzwolonych. Świat obracał się ku niemu straszną i wrogą twarzą.

Czegoż czekał od świata artysta „zapatrzony w bogactwo i przepych tego świata, który sam sobie w swej duszy odtworzył, jedyny, rzeczywisty świat?" Tak słabemi nićmi związany z ludźmi, nie wyczuwa w stosunku do nich żadnej odpowiedzialności — ani za szczęście i życie jednostek — jak Bielecki („Mocny człowiek") za życie Łusi, Ady, za twórczość Borsuka, jak Falk za szczęście Mikity, Janiny, Maryt. Nie czuje też odpowiedzialności społecznej — to pozwala jego typom wypowiadać hasła niszczycielskie. Jego społecznicy-anarchiści (w „Homo Sapiens", w „Dzieciach szatana") ogłaszają, że mają prawo palić fabryki albo też naprawdę są podpalaczami.

Ale każdy z nich nie dla czystej miłości pracuje dla ludzkości — pracuje z pogardą i wstrętem.

Dwa twórcze duchy Młodej Polski — Kasprowicz i Przybyszewski — doznały średniowiecznego lub nawet apokaliptycznego przerażenia przed złem i grzechem, przed władztwem szatana. Nikt w Europie nie wyraził silniej w owym okresie bólu i rozpaczy nad imanentnem złem świata. Daje się przytem zauważyć w wielu miejscach wpływ Kasprowicza na Przybyszewskiego. Powtarzają się obrazy z cyklu symfonji „Ginącemu światu". Przedziwnie rozumie Przybyszewski poemat Kasprowicza „Na wzgórzu śmierci" i jego motyw — ucieczkę od życia choćby w objęcia grzechu, byle utracić pamięć o życiu.

Rozpacz, że szatan duszami władnie, choroba metafizyczna jest przyczyną rozpaczy Przybyszewskiego. Z płytkością jeszcze wonczas marksowską mylnie interpretował tę rozpacz Stanisław Brzozowski w szkicu o Przybyszewskim, jako skutek zła społecznego. „On jest tą treścią — pisał — jaką musi mieć człowiek współczesny w sobie, gdy jest szczery: rozpacz". I dalej, w myśl swej *idée fixe* o „życiu zastanem" tłumaczy psychikę twórcy owych czasów: „Dzieje się coś strasznego we mnie i naokoło mnie, coś, czego ja nie uznaję, nie chcę, a w czem pomimo wszystko biorę udział".

Tłum odrzuca ludzi wzniosłych, niosących skarby duchowe. Jednakże malując taki konflikt („Odwieczna baśń"), Przybyszewski owym ludziom nowego świata, lepszego świata, każe reprezentować idee sprzeczne z tradycją społeczną, jakby jakiś postęp filozoficzny. Sprzysiężenie złych żywiołów przeciw nim opiera się na proteście ludu, przywiązanego do swych pojęć.

Sprawdziła się tu po raz niezliczony na ziemi ta prawda oczywista, że człowiek pokłócony z Bogiem nie może żyć w łączności i zgodzie z ludźmi, albowiem wielka komunja świata, wielkie sprzęgnięcie samotnych pojęków i wołań rozpaczy w chór wesela może się odbywać tylko w Chrystusie.

IV.

Tym indywidualizmem antyspołecznym nacechowana jest teorja estetyczna Przybyszewskiego, o którą tyle było sporów i to tak namiętnych. Przybyszewski odrzucił z pogardą „płaszczyk moralno-narodowy". W „Confiteor", w „Na drogach duszy", w przedmowie do „De Profundis" („Pro domo mea") wyraził swe prowokacyjne poglądy na prawa artysty, stojące w rażącej sprzeczności z potrzebami i dążeniami narodu, walczącego o utrzymanie swego bytu. Poszło o to, czy sztuka ma być celem samym w sobie, czystą sztuką, czy też ma służyć celom utylitarnym, społeczno-narodowym, czy musi poddać się nakazom moralności, czy też może z nią się nie liczyć.

Przybyszewszczyzna wywołała znany jędrny protest Sienkiewicza, kwalifikujący ją dwoma wyrazami, wywołała też książkę Nowińskiego,[1]), napaść Wincentego Lutosławskiego,[2]) protesty społeczne w imię dobra narodu.

Jesteśmy za ubodzy na czystą sztukę. Musimy utrzymać żywotność narodową. Takie były mniej więcej argumenty przeciwników.

Cóż przeciwstawiali przeciwnicy? Beletrystykę słabą, o formie mało oryginalnej, przeplecioną publicystyką. Prócz Wyspiańskiego, który wniósł pierwszy po wieszczach naszych olbrzymi rozpęd myśli i ducha w życie narodowe, większość pisarzy, którzy stali się publicystami i chcieli szerzyć tendencje bieżącego dnia w tych właśnie kartach swych książek, kulała i niedomagała artystycznie. Można to powiedzieć o wielu powieściach Weyssenhoffa, o licznych rozdziałach Żeromskiego, przeładowanych rozprawami publicystycznemi, a stanowiącemi w jego powieściach „glinę surową i nieobrobioną", jak on sam się wyrażał.

Aktualność ma tę złą stronę dla artysty, że nie zdąży nigdy wyżłobić dość głębokiego śladu w pokładach intuicyjnych jego duszy i dlatego nie może się oblec w kształt dość silnie wizyjny. Jest to zawsze refleksja a nie przeżycie — coś, co w sztuce nie powinno mieć miejsca. Zwalczanie czy-

[1]) Józefat Nowiński. Stanisław Przybyszewski. Warszawa, K. Trepte 1902.

[2]) Pogląd krytyczny na t. zw. satanizm nagich a pijanych dusz.

stej sztuki odbywa się nie na korzyść takich wielkich objawów sztuki, jak dzieła Wyspiańskiego, który tak silnie przeżył pewne strony życia narodowego, że dojrzały w nim w symbole artystyczne przedziwnej mocy, lecz na korzyść dzieł drugorzędnych, tendencyjnych, publicystycznych, nie dociągniętych do poziomu wielkiej sztuki.

Musimy utrzymać żywotność narodową, mówiono i mówią. Naszą żywotność stwierdzimy nietylko dziełami utylitarnemi w znaczeniu narodowem (czy nie lepiej spełnia to czasem publicystyka?), lecz i dziełami kosmicznemi, wszechludzkiemi, zdolnemi całą ludzkość zainteresować.

Panuje dotąd pogląd w niektórych warstwach działaczy narodowych, u niektórych wydawców i t. d., że jesteśmy narodem za biednym, o średniej kulturze i że nie stać nas na przepych sztuki na wysokim poziomie. Istnieje tendencja popierania tylko twórczości średniej, łatwo strawnej, dla szerokich warstw. W archiwach kultury polskiej warto przechować odpowiedź jednego z wydawców: „nie wydamy książki pana, bo jest dla nas za wytworna". Tendencje takie nie są obce po stronie katolickiej. Nic też dziwnego, że dużo talentów działa po przeciwnej stronie. Żeby podnieść ruch katolicki i uczynić go dostatecznie wpływowym, trzeba zasilić go materjałem ludzkim naprawdę twórczym. I tu staje przed nami aktualna kwestja: uprawnień sztuki i jej stosunku do społeczeństwa. Stwierdza tę aktualność Zdzisław Dębicki w swoich „Rozmowach o literaturze": „Poezja — mówi — zamiast podnieść nas ku sobie, zeszła ku nam, co w wyniku nie rozszerzyło, ale zwęziło jej horyzonty".

Ale uznając potrzebę, by sztuka nietylko działała pedagogicznie na społeczeństwo (ten rodzaj ma swe miejsce i zastosowanie), lecz dawała wyraz życiu duszy w najwyższych jej objawach, musimy odrzucić sformułowania Przybyszewskiego. „Sztuka jest odtworzeniem duszy we wszystkich jej przejawach — woła Przybyszewski w „Na drogach duszy" — niezależnie od tego, czy są dobre, czy złe, brzydkie lub piękne".

Przybyszewski zwalcza i wyszydza naturalizm, pojęcie człowieka jako bestji, wzięte w spadku po Zoli, doprowadza

go do szału, protestuje przeciwko niemu z pianą na ustach, wśród najdzikszych stwierdzeń bestjalności krzyczy jednocześnie nieprzerwanie przeciw niej swe „veto". W plastyce też tępi naturalizm („A teraz przyszedł czas na malarzy kartofli i błota", pisze ironicznie). A jednak o tyle jest jeszcze zależny od poprzedniej epoki, że uprawnia w sztuce wszystkie objawy.

Zdarzają się wypadki, że dla zdemonstrowania szkodliwości jakichś objawów pisarz je przedstawia, że moralista zatrzymuje się nad niemi w bolesnej zadumie, szukając sposobów do walki z niemi. Ale naogół sztuka, odtwarzająca stany kontemplacji, sięgająca do najgłębszych i do najwyższych objawów duszy ma za cel wzbudzenie w człowieku cech boskich, a więc piękna, które jest jednym z Jego atrybutów.

Sztuka katolicka będzie szukała nietylko wyrazu, lecz i piękna. Więc wszystkich objawów odtwarzać nie zechce. Celem jej nie będą nowe wrażenia, lecz rozjaśnianie świata.

Jak piękno, pojęte ekspresjonistycznie w krańcowem ujęciu zaprowadziło na manowce, tak samo zbankrutowało pojęcie potęgi, która manifestowała się symfonjami słów. Ale poza niemi tkwiła hańbiąca bezsiła. „Substrat sztuki istnieje dla nas tylko ze strony swej energji", głosił Przybyszewski. Ale energję ludzie wyładowują najsilniej w namiętności i zbrodni, nie zaś w miłości i ofierze. Dlatego rozpanoszyły się w literaturze wizje ciemnych czynów człowieka. I Przybyszewski energji szuka w napiętem do ostatnich granic pożądaniu człowieka, na które ani rozum, ani sumienie nie umie nałożyć hamulca. Przeciwnie, zdeprawowany rozum wykrętną dialektyką, pożądaniu pomaga.

Piękno stanie się znowu dążeniem sztuki, ale piękno przebóstwione. Takie piękno samo w sobie może być celem sztuki. Nie będzie ono ogarniało zjawisk złych i brzydkich. Demonizm będzie wyrzucony poza nawias estetyki — jako jeden z rekwizytów śmiertelnie banalnych i płytkich.

Dla sztuki, rozwijającej się w imię idei Chrystusowej, treść będzie miała zawsze pierwszorzędne znaczenie. Nie znaczy to, że, jak w obecnych dziełach autorów trzeciorzędnych, formę zabije publicystyka i refleksja. Jeżeli tak się

zdarza, to dlatego, że pewna myśl zdrowa i zbawienna nie stała się u autora autentycznem przeżyciem artystycznem w dość silnem napięciu, nie stała się ani emocją, ani wizją. Czysta sztuka nie wyklucza tendencji, ale nie pozwala jej wkraczać w postaci szkielecej, schematycznej, bez szat i obsłon, bez rozmuzycznienia wzruszeniem.

Jeżeli artyście wolno, podług zwolenników czystej sztuki, odtwarzać wszystkie objawy życia, to wśród nich wolno odtwarzać i prądy społeczne, i zagadnienia narodowe. Szerokość sfery ogarnionej przez autora zależy od jego sympatji wszechludzkiej, od szerokości jego serca.

Im silniej tętni miłość w człowieku, tem częściej będą do niego przemawiały zagadnienia życia zbiorowego. Nie będzie czuł prawa trwać w osamotnieniu, nie podejmując ani dziełem, ani czynem zadań zbiorowych. Leży to w epoce. Charakterystycznem pod tym względem jest życie zakonów religijnych, które podejmują coraz to więcej zadań społecznych.

Poprzednia epoka, w której wątpienie i mózg wysuszyły serce, najgłębsze emocje człowieka sprzęgła z przeżyciami osobistemi. Zjawiska zbiorowości nie zstępowały z powierzchni kory mózgowej do tego najtajemniejszego laboratorjum duszy, gdzie rodzi się dzieło artystyczne. Dlatego mogła powstać antynomja między dziedziną sztuki a życia narodowego, antynomja niemożliwa wtedy, gdy przeżycia zbiorowe stają się czemś najtajniej osobistem.

Tyle o czystej sztuce, w której objawia się „naga dusza" w istocie swej metafizycznej. Istoty swej duszy szukał Przybyszewski we wszystkich objawach najbardziej egotycznych — szalał z tęsknoty za zlaniem się z inną duszą, wyczuwając, że ból można złamać, przełamując osamotnienie i oderwanie od świata — przez zjednoczenie dwojga? — czemu nie zjednoczenie z legjonami istot żyjących?

Pięknym wydaje się sen o ludzkości, która „będzie tak bogata i tak królewska, że nie zażąda od sztuki pożytku". Ale piękniejszy jest sen o duszach artystów tak jasnych i tak białych, że nie wyjdzie z nich żaden dysonans, że dzieło ich będzie odradzającym eliksirem — a w ten sposób zaniknie kwestja rozdźwięku między pięknem a pożytkiem.

V.

W tragicznej szarpaninie, wśród bluźnierstw i negacji Przybyszewski zachował jedno: wiarę w karę, która w grzechu *implicite* jest zawarta. Lorentowicz pisze: „Przybyszewski wpadł w podwójne sieci: poszukując Absolutu w głębi swej rozterki, znalazł najpospolitsze prawo społeczeństw chrześcijańskich, a mianowicie: szóste przykazanie". A w innem miejscu: „W żadnej może sztuce, napisanej z wybitnym talentem, nie oddano prostszego hołdu zwyczajnej, potocznej moralności publicznej".

W dramatach swoich („Złote runo", „Goście", „Matka", „Dla szczęścia") Przybyszewski opisuje karę, jaka dosięga winowajców, przekraczających prawo moralne, depczących cudze szczęście. Ta nieuchronność kary nie jest podobna do greckiego przeznaczenia, jak chciała krytyka, lecz raczej do hinduskiej *karmy*. Kara mechanicznie prawie pokrywa winę — zło rzucone zło dalej rozmnaża. I nie słyszymy tylko nic o odkupieniu.

Stopniowo ten obłędny „taniec miłości i śmierci" ustaje. Na poetę schodzi zbawcza, jasna myśl o odkupieniu, o zmartwychwstaniu ze snu grzechu i bólu. Ukazują się dwie drugie części trylogji „Synowie ziemi": „Dzień Sądu" i „Zmierzch".

Pisałam wtedy (w „Świecie"), że Przybyszewski przezwyciężył przybyszewszczyznę. Ukazują się u niego jasne, dobre postaci kobiet (Nuza, Hanka, Sonka, Bronka). Ustaje lęk przed bólem, strach przed życiem. Świętość zaczyna przybierać właściwsze formy, niż u Górskiego, zachłystującego się pogardą i nienawiścią do Bieleckiego lub u Czerskiego, który jednym tchem wypowiada miłość do Chrystusa i poczucie prawa, żeby fabrykę wysadzić w powietrze.

Forma jego utworów zaczyna się zmieniać. Dotąd nawet powieści jego były majaczeniami chorych duchów, symfonjami nastrojowemi lub analizami psychologicznemi (graniczącemi z patologją). Zjawa zewnętrzna grała małą rolę, zlewała się z potwornemi halucynacjami, fabuła zaledwie istniała. Cały szereg utworów („De profundis", „Na tym padole płaczu", „W godzinę cudu", „Wigilje" i t. d.) to tylko poematy prozą. Stopniowo Przybyszewski cuci się

z długotrwałej halucynacji, zawiera pakt z rzeczywistością. Zaczyna opanowywać ją, operuje zjawiskami, buduje intrygę.

Powieści jego stają się podobne do tego, co w literaturze naszej zwykło się nazywać powieścią. „Mocny człowiek" to już beletrystyka, to już nie genjalna literatura. To dopiero poddanie się wymogom otoczenia, przyjęcie wspólnego języka ze społeczeństwem.

Linja dążenia ku jasności i czystości nieraz się jeszcze załamie. W „Odwiecznej baśni" zawoła: „Śniłem o panowaniu wspólności dusz czystych", — lecz wnet pogrąży się w potworne mroki twórczości Ewersa, w badania satanizmu.

W „Mocnym człowieku" przedstawi Bieleckiego, który odradza się przez miłość, czyny nikczemne głośno wyznaje i gotów jest do ekspiacji. Ale Bielecki ten jest tak wielkim łotrem, tak wyrafinowanym i nieczułym, że wydaje się nam niewłaściwością czynić z niego bohatera powieści. Bo przy całej swej demoniczności jest mały — a Szekspirowskie czarne charaktery, chociażby Ryszard III, mają wielkość i przez to dorastają do tragedji, zaś ten współczesny zbrodniarz nie wychodzi poza szranki kryminału.

W duszy Przybyszewskiego odbywa się dalsza praca. W nowelach jego wydanych podczas wojny przez N. K. N. p. t. „Powrót" opisuje odkupienie zbrodni przez czyn ofiarny na wojnie: „Pan stworzył wojnę, aby każden w krwi został oczyszczony ze swych zbrodni i wywyższony w swych cnotach".

Jest tu wyrażony ten sam pogląd, co u Słowackiego w „Królu-Duchu" i fragmencie „Książe Michał Twerski": zaleniwione duchy, które zaniechały pracy nad sobą i podnoszenia się ku doskonałości przez ból i śmierć idą wyżej. U Słowackiego przyplątane są do tego heretyckie rojenia o metampsychozie, o samodzielnem wypracowywaniu kształtów przez duchy i t. d. Ale myśl zasadnicza jest ta sama: oczyszczenie ludzkości przez krew, przez ofiarę z życia.

W Przybyszewskim odbywała się wielka przemiana. On, który, pomimo uczestniczenia w obcej literaturze, zawsze kochał swój naród, zaznaczając swe pochodzenie, wspominając o Polsce w książkach, pisząc o niepokalanej mocy Ducha Narodu („Szopen a Naród"), teraz, podczas wojny, żył jego losami i jego walką. Odrzuca pióropusz artysty,

by wykonać parę prac publicystycznych, dowodzących naszego prawa bytu narodowego.[1])

Grają mu w duszy przez całe życie echa dzieciństwa; nabożeństwa, w których uczestniczył podczas pobytu nad Gopłem, echa pieśni nabożnych, dźwięki organów... Nie mógł spocząć w ziemskim dosycie i zapomnieć o brzmiącem w nim coraz głośniej pytaniu. Nie dawała mu spocząć dręczycielska i twórcza tęsknota. Ona mu kazała ku wieczności wybiegać:

„Już słyszę wściekłą wichrzycę skrzydeł tej pieśni, już kłębi się orkan jej mocy w moich żyłach, już prężę się, rosnę, wybiegam głową w niebo, już pękają fale, już przebłysk bez granic, już oddech wieczności..."

Tak opiewał swą nieukojoną tęsknotę w poemacie „Na tym padole płaczu", który wielu obrazami tak przypomina „Moją pieśń wieczorną" Kasprowicza. I nie dała mu owa tęsknota spocząć. I póty mu kazała ku wieczności wybiegać, aż w godzinie łaski napotkał na jej progu promienną postać Chrystusa.

Wskrzesicielka-tęsknota, druh wierny, uczyniła ten cud, ona, która dała mu skrzydła i nie dała usnąć snem bez marzeń. Ona, ukazując mu woddali wizję nieskończonego, boskiego piękna, kazała się męczyć w pętach grzechu i niewiedzy, walczyć ze skazitelnością materji i pozwoliła wreszcie dostąpić łaski nawrócenia, owej godziny cudu, gdy martwy i pusty świat ożywa wszechobecnością bożą.

Nie zostało śladów tego nawrócenia w twórczości Przybyszewskiego — ostatni jego dramat „Mściciel" zaznacza przemianę dokonywającą się w nim tylko idealistyczną tendencją utworu — jeszcze tam jest Rosmersholm i okultyzm, niema Ewangelji. Ale kto przebiegł z nim jego drogi obłędne, ten rozumie, że koniecznością psychologiczną było to nawrócenie, że nienapróżno został w jego poezji tak głęboki ślad przeżyć religijnych z dzieciństwa, że zbyt długo i ciężko walczyło w nim ciało z duszą, by ta walka nie miała się zwycięstwem duszy zakończyć.

[1]) „Polen und der heilige Krieg". München, Müller 1916 i „Von Polens Seite". Jena, E. Diederich 1917.

Anna Zahorska.

Mistyka w świetle najnowszych studjów.

(Dokończenie)

Fazy rozwojowe życia wewnętrznego.

Mając zamiar obecnie dać obraz, chociaż schematyczny, rozwoju życia wewnętrznego, uczynimy to według najbardziej pełnych i klasycznych wzorów, jakiemi są święci, a w szczególności pójdziemy za opisem danym nam przez św. Teresę, reformatorkę Zakonu karmelitańskiego. To nam umożliwi poznanie wyższych stopni tego rozwoju, a zarazem da okazję do postawienia sobie pytania, czy i w jakim stopniu ten obraz klasyczny odtwarza fazy rozwojowe życia wewnętrznego ogółu dusz chrześcijańskich.

Rozwój życia wewnętrznego może i powinien iść w dwu kierunkach. Po pierwsze w kierunku pogłębienia, wzbogacenia się. Im więcej posiadamy łaski poświęcającej, tem lepiej, tem więcej uczestniczymy w życiu Trójcy Przenajświętszej, czyli życie Boże wszczepione w nas staje się coraz pełniejsze, obfitsze.

Następnie rozwój życia nadprzyrodzonego może iść wszerz, to znaczy pierwiastek nadnaturalny ma przeniknąć do naszego życia naturalnego i podnieść je do porządku nadnaturalnego przez skierowanie wszystkich jego objawów do celu nadnaturalnego. Czyny moralne naturalne stają się wtedy nadnaturalnemi co do sposobu; teolodzy nazywają je *supernaturalia quoad modum.*

Gdy Bóg nam daje życie nadprzyrodzone przez łaskę, to nie niszczy w nas nic, nie pozbawia nas tego życia, które jest nam wspólne z roślinami i zwierzętami, a tem mniej życia specyficznie ludzkiego, życia umysłowego. Lecz, aby

życie Boże, którego staliśmy się uczestnikami, mogło rozwinąć się w całej pełni, to bezwzględnie konieczną jest rzeczą podporządkować całkowicie wszystkie objawy życia naturalnego celowi życia nadprzyrodzonego, czyli wrócić, o ile to jest możliwe, do tej harmonji wewnętrznej, jaka cechowała człowieka przed grzechem pierworodnym. Wtedy wszystkie niższe władze człowieka były poddane doskonale woli, wola — rozumowi, a rozum — światłu nadprzyrodzonemu. Obecnie tak nie jest. Doświadczenie codzienne nam mówi, że nawet w porządku naturalnym, jeżeli życie niższe człowieka nie będzie podporządkowane życiu umysłowemu, to to ostatnie może być zahamowane w swym rozwoju, albo nawet zupełnie wypaczone. Stąd też żaden zawodowy atleta nie odznaczał się wielką subtelnością umysłu, a ludzie, których „Bogiem jest brzuch", według słów św. Pawła, dochodzą nieraz do zwyrodnienia umysłowego. Coś analogicznego spotykamy w porządku nadprzyrodzonym. Możemy mieć stale łaskę poświęcającą, a więc życie nadprzyrodzone, a bardzo rzadko niem żyć. Wszystkie nasze prace i czynności, ba, nawet działalność apostolska, mogą nie wychodzić poza ramy porządku naturalnego. Gdy dajemy jałmużnę li-tylko dlatego, że „tak wypada", albo że nasza wrodzona czułość na kalectwo bliźniego nas do tego pobudza, to naturalnie ten czyn nie jest wynikiem życia nadprzyrodzonego. Stąd też można pod względem życia umysłowego i fizycznego być doskonale rozwiniętym, a jednocześnie pozostać aż do śmierci karłem w porządku nadprzyrodzonym.

Powiedzieliśmy, że istotną, fundamentalną cechą życia łaski w nas jest miłość nadprzyrodzona Boga. Stąd wniosek taki, że pełnia rozwoju życia wewnętrznego, czyli świętość, będzie polegać na pełni miłości Boga. A kiedy posiądziemy tę pełność miłości Stwórcy? Wtedy, gdy Go będziemy kochać z całego serca, z całej duszy, ze wszystkich myśli i ze wszystkich sił swoich.

Otóż ten drugi rodzaj rozwoju życia nadprzyrodzonego polega na skierowaniu do Boga, jako naszego celu nadnaturalnego, wszystkich przejawów naszego życia. „Czy jecie, czy pijecie — wszystko na chwałę Bożą czyńcie" — mówi św. Paweł.

W przeciwstawieniu do pierwszego kierunku rozwojowego, nie podpadającego żadną miarą pod naszą obserwację, ten drugi jest możliwy do uchwycenia, bo miłość Boga może i musi się uwidaczniać w zewnętrznem postępowaniu. Z tej racji wielkość miłości Boga jest miarą rozwoju życia wewnętrznego.

Chociaż życie nadprzyrodzone zostaje normalnie wszczepione w nas w chwili Chrztu św., to o rozwoju jego właściwym można mówić dopiero od czasu, gdy rozum zacznie działać i gdy dziecko jest zdolne do wykonywania czynów moralnych. Od tego momentu zaczyna się pierwsza faza życia wewnętrznego.

Gdy ją analizujemy, to rzuca nam się w oczy najpierw ta jej cecha, że wszystko, co wówczas robimy dla pogłębienia swego życia nadprzyrodzonego i dla rozszerzenia jego zakresu oddziaływania, jest czynione „po ludzku", „po naszemu". Gdy przyjmujemy sakramenta św., gdy ćwiczymy się w cnotach, gdy podporządkowujemy życie naturalne życiu nadprzyrodzonemu, gdy się modlimy, to w tem wszystkiem przebija się nasz ludzki sposób działania. Wiara św., udoskonalając nasz rozum, nie zmienia jego naturalnego sposobu pojmowania, decydowania i kierowania. Duch Św., mieszkający w duszy naszej, bierze bardzo duży udział w tej pracy nad uświęceniem naszem, ale przystosowuje się do miary naszego postępowania. Dary Ducha Św. jeszcze nie działają prawie. Czasami tylko i to w sposób mniej uchwytny Duch Św. sprawia, że wykonujemy jakiś czyn moralny na „Jego sposób" doskonale.

Rodzaj modlitwy naszej wówczas sprowadza się do modlitwy ustnej i rozmyślania. Z postępem jednak na drodze cnoty i po pewnej dłuższej praktyce rozmyślania modlitwa myślna udoskonala się, dążąc do uproszczenia i skoncentrowania działania rozumu i aktów woli. Wyobraźnia schodzi potrochu na drugi plan.

Ten rodzaj modlitwy można nazwać albo modlitwą uproszczoną albo kontemplacją nabytą. Dajemy nazwę „kontemplacja", dlatego, że przypomina nam kontemplację filozoficzną, gdzie w jednej idei filozof doskonały widzi cały

swój system; dodajemy słowo „nabyta", gdyż ją nabywamy własnym wysiłkiem.

Jak długo ta pierwsza faza życia wewnętrznego trwa, nie można tego dokładnie określić. Dla niektórych dusz ogranicza się ona do kilku, dla innych do kilkunastu i więcej lat. To się odnosi do osób naprawdę pracujących nad kulturą swego ducha. Bo jeżeli chodzi o osoby oziębłe w życiu duchowem, to one nigdy ani nie zaznają tego szczęścia, ani nie odczują tego piękna, które jest zachowane dla tych, co doszli do dojrzałego wieku w życiu nadprzyrodzonem.

Tę pierwszą fazę rozwojową mistrzowie życia wewnętrznego nazywają życiem ascetycznem. A część teologji, badająca ten okres naszego życia nadprzyrodzonego, nosi miano ascetyki albo teologji ascetycznej.

Druga faza naszego życia nadprzyrodzonego nazywa się życiem mistycznem. Nauka traktująca o niem — mistyką, albo teologją mistyczną.

Chociaż przejście pierwszej fazy w drugą jest równie nieuchwytne, jak przejście z okresu młodzieńczego do wieku dojrzałego pod względem fizycznym, to jednak pomiędzy niemi istnieje różnica specyficzna, zasadnicza.

Tą cechę specyficzną, uznaną obecnie przez wszystkich teologów pracujących w dziedzinie mistyki, jest wykonywanie czynów moralnych stale w sposób doskonały, „nadludzki" pod wpływem darów Ducha Św. Stąd też wszystkie cnoty, a szczególnie miłość Boga wzrasta niezmiernie, dochodząc prędzej czy później do heroizmu.

W tym okresie życia duchowego, dusza jest „passywna", jak mówią teolodzy, bo jej działanie sprowadza się do jak najdoskonalszego poddawania się działaniu Ducha Św. Naturalnie, tej bierności duszy nie należy utożsamiać z bezczynnością.

Ponadto, nasz dawny sposób ujarzmiania naszej niższej natury i skierowywania do Boga wszystkich objawów naszego życia naturalnego, jako bardzo niedoskonały, schodzi na drugi plan. Duch Św. sam przykłada ręce, że tak się wyrazimy, do oczyszczenia naszej duszy. Zsyła wtedy Bóg na wybraną duszę różne próby, doświadczenia i krzyże, dające się ująć w dwie grupy. Pierwszą grupę — teologja

mistyczna nazywa biernem oczyszczaniem zmysłów, a drugą — biernem oczyszczaniem ducha.

Przeszedłszy przez ten czyściec ziemski, trwający nieraz długie lata, rozumie się wtedy nietylko teoretycznie, ale można powiedzieć praktycznie, że Bóg jest naszym jedynym celem i szczęściem. Cnoty teologiczne: wiara, nadzieja i miłość — dochodzą do swego pełnego rozkwitu. Człowiek zaczyna naprawdę kochać Boga z całego serca, z całej duszy i ze wszystkich sił swoich, czyli dochodzi do świętości.

Wreszcie, dzięki szczególnemu działaniu Ducha Św. sposób modlenia się ulega zasadniczej, specyficznej zmianie. Modlitwa ustna, rozmyślanie i modlitwa uproszczona schodzą na drugi plan. Może ktoś używać i nadal tych rodzajów modlitwy, jednak czyni to, jakby pod przymusem. Kontemplacja mistyczna nadprzyrodzona, której Bóg udziela, początkowo rzadziej, a później częściej — zależnie od swych planów Bożych — jest modlitwą właściwą życia mistycznego i jednym z najpotężniejszych czynników jego rozwoju.

Ponieważ kontemplacja mistyczna jest modlitwą, przeto możemy odrazu powiedzieć, że musi ona składać się z dwu zasadniczych pierwiastków każdej modlitwy, a mianowicie z czynności rozumu i aktu woli. Różni zaś się od każdej innej modlitwy tem, że jest owocem działalności darów: mądrości, rozumu i umiejętności. A więc jest zupełnie niezależną od naszej woli. Nie możemy oddawać się modlitwie kontemplacyjnej, ilekroć chcemy, lecz kiedy to się spodoba Bogu. Działanie bowiem duszy sprowadza się do jak najdoskonalszego poddawania się natchnieniu Ducha Św. W tej modlitwie „dusza nie działa, lecz ulega działaniu". Poznanie rozumu i aktu woli, wykonane na sposób Boży, odznaczają się wielką doskonałością. Umysł, podlegający specjalnemu natchnieniu Ducha Św., nie potrzebuje rozumować, lecz widzi i przenika jakby jednym rzutem oka prawdy nadprzyrodzone. Wola, ulegająca dotknięciu Ducha Św., trwa w jednostajnem uniesieniu miłosnem ku Bogu bez żadnego wysiłku.

„W tym stanie — mówi św. Teresa [1]) — dusza jest jakby niemowlęciem przy piersiach, któremu jego matka, podczas

[1]) „Droga doskonałości" rozdz. XXXI.

gdy ono znajduje się w jej ramionach, wlewa mleko do ust, aby je uraczyć bez potrzeby poruszania wargami. Tak samo jest i tutaj: bez pracy umysłu, wola kocha i Pan Bóg chce, aby, nie myśląc o tem, ona wiedziała, że jest z Nim, żeby się zadowolała ssaniem mleka, które Jego Majestat wlewa do jej ust, żeby się delektowała słodyczą, nie wiedząc nawet, że to jest od Pana. Uszczęśliwiona tem napawaniem się, niech nie stara się poznać, w jaki to sposób ona się napawa, ani co jest za dobro, którem się delektuje; niechaj się nie troszczy o siebie, będąc przekonaną, że Ten, który jest przy niej, nie zaniecha dostarczyć jej wszystkiego, co jest potrzebne". Przez te ostatnie uwagi św. Teresa chce powiedzieć, że w czasie kontemplacji mistycznej dusza powinna zaprzestać aktów rozumu i woli, czynionych na „swój sposób".

Według opisu, podanego przez reformatorkę Zakonu karmelitańskiego, modlitwa kontemplacyjna nadprzyrodzona posiada cztery stopnie. Miarą tego podziału jest wpływ, jaki działanie Ducha Św. przez tę modlitwę wywiera na władze duszy i na rozwój miłości nadprzyrodzonej Boga.

Wszyscy pisarze mistyczni zgodnie rozróżniają w modlitwie kontemplacyjnej nadprzyrodzonej składniki zasadnicze, istotne i drugorzędne, nie należące do jej istoty. Niema jednak zgody co do wyliczenia składników zasadniczych. Jeden z najruchliwszych pisarzy w dziedzinie, obecnie nas interesującej, O. J. de Guibert, zadał sobie trud zebrania różnych tych opinij i ugrupował je w cztery klasy. [1])

Dla jednych cechą istotną kontemplacji mistycznej jest specjalne, wlane poznanie Boga i rzeczy bożych. Dla innych jest nią akt miłości wlany do duszy przez szczególne działanie Ducha Św. Trzecia znowu opinja głosi, że pierwiastkiem zasadniczym jest bierność duszy. Wreszcie, czwarta — widzi go w miłosnem trwaniu w obecności Bożej.

Te różne opinje, chociaż każda posiada pewną dozę słuszności, nie są jednak zupełnie ścisłe. Mieliśmy już okazję zabrać kiedyś w tej sprawie głos. [2]) I powiedzieliśmy wtedy,

---

[1]) J. de Guibert. A propos de la contemplation mystique. *Revue d'ascétique et de mystique.* Octobre 1920.

[2]) *La Vie Spirituelle.* Rocznik 1924.

że do pierwiastków istotnych należy zaliczyć poznanie Boga, akt miłości wlanej i specjalne działanie Ducha Św. Bez tych trzech składników kontemplacja nadnaturalna nie może ani istnieć, ani być zdefinjowaną. Podobnie jak usunięcie jednego elementu z klasycznej definicji człowieka: „zwierzę rozumne" dałoby nam pojęcie niekompletne o człowieku, tak również niewyszczególnienie wszystkich trzech składników, wspomnianych wyżej, w definicji kontemplacji uniemożliwi nam danie prawdziwego o niej pojęcia.

Ponieważ dotąd niema jeszcze ogólnie przyjętej definicji modlitwy kontemplacyjnej nadnaturalnej, przeto pozwalamy sobie podać własną, opierając się trochę na określeniu O. J. de Guibert'a.[1])

Kontemplacja mistyczna — według nas — jest to modlitwa, będąca owocem specjalnej działalności Ducha Św. w nas, w której czynność rozumu polega na prostem, ale przenikliwem, intuicyjnem wpatrywaniu się w prawdy Boże, a akt woli — na spokojnem a miłosnem przylgnięciu do Boga.

Już oddawna toczy się żywa dyskusja nad istotą poznania kontemplacyjnego. Jak mamy wytłumaczyć sobie to intuicyjne wpatrywanie się w prawdy Boże? W jaki sposób ono się odbywa?

Normalnie, Bóg się daje nam poznać przez rozum naturalny, przez wiarę nadprzyrodzoną i przez oglądanie twarzą w twarz w niebie. W drodze nadzwyczajnej, poznajemy Go przez wizje i objawienia prywatne. Niema najmniejszej wątpliwości, że poznanie Boga w modlitwie mistycznej nie może być zaliczone do tego ostatniego, nadzwyczajnego sposobu. Prawda, pewne wizje lub objawienia prywatne mogą się zdarzyć w czasie kontemplacji nadnaturalnej, ale to się dzieje tylko ubocznie, dodatkowo i do jej istoty nie należy. W tym wypadku poznanie Boga opiera się na ideach specjalnie nam danych *(ideae infusae)*.

Ponieważ pomiędzy poznaniem Boga przez wiarę nadprzyrodzoną i oglądanie Jego twarzą w twarz w niebie, niema innego poznania, jak już o tem wspominaliśmy, to oczywistą

---

[1]) J. de Guibert. *Revue d'ascétique et de mystique.* Trois definition. Avril 1922.

rzeczą, że intuicyjne wpatrywanie się w prawdy Boże w kontemplacji musi się sprowadzać do znajomości Boga przez wiarę nadnaturalną, jako jej pełniejszy rozwój. Ale to doskonalsze widzenie Boga przez wiarę od czego znowu zależy?

Niektórzy teologowie upatrują przyczynę tego w nowych ideach *(species impressae infusae),* któremi Bóg bogaci nasz umysł w kontemplacji. Czy jednak ta opinja ma za sobą poważne racje? Doświadczenia mistyków, jak św. Teresa od Jezusa, św. Jan od Krzyża, na jej korzyść nic nie mówią. Przeciwnie, zdaje się nam, że nawet mogłyby świadczyć przeciw niej.

Nowa idea, czy nabyta, czy też wlana, musi wnosić coś wyraźnego, coś naprawdę nowego do skarbnicy naszego poznania. Tymczasem, według opisów mistyków, należałoby przypuszczać, że pojęcia, które oni już mają o prawdach nadprzyrodzonych, są jedynie „oczyszczane" z różnych naleciałości, wynikłych albo z niedołęstwa poznania naszego lub ludzkiego wogóle.

Zresztą, jakakolwiek byłaby wartość tego sprawdzianu doświadczalnego, wiadomą jest rzeczą, że doskonałość poznania nie idzie w parze z ilością idej. Zależy ona przedewszystkiem od bogactwa treści, jaką wkładamy w pojęcia nasze. Stąd też tylko umysły głębokie są zdolne powiedzieć bardzo wiele w kilku słowach.

Inni znów teolodzy uzależniają doskonalsze poznanie Boga w kontemplacji mistycznej od światła nadprzyrodzonego, udzielonego nam przez Ducha Św. w sposób specjalny. To światło daje nam możność zgłębić, przeniknąć idee, które już mamy o tajemnicach Bożych. Ten fakt nam tłumaczy, czemu to nieraz osoby bez wykształcenia teologicznego, ale prawdziwie świątobliwe, mają takie głębokie pojęcie o prawdach wiary, czego nie spostrzegamy zawsze u zawodowych teologów, mających dużo pięknych idej o Bogu w swej głowie. Intuicyjne poznanie Boga w kontemplacji mistycznej, według tej teorji, jest owocem wiary nadprzyrodzonej, jeżeli chodzi o jego treść *(substantia),* i daru mądrości, jeżeli weźmiemy pod uwagę jego sposób powstawania.

Drugorzędnemi cechami, nie należącemi do natury modlitwy mistycznej, są ekstazy ze wszystkiemi swemi obja-

wami, wizje i objawienia prywatne. Nie będziemy się nad niemi zastanawiać, gdyż wszyscy zgodnie twierdzą, że są one również rzeczą dodatkową i w życiu mistycznem.

Cechy istotne drugiej fazy życia wewnętrznego.

W schematycznym obrazie życia mistycznego, który staraliśmy się podać, na trzy rzeczy zwróciliśmy uwagę: na passywność duszy, połączoną ze specjalnem działaniem Ducha Św., na podwójne, specjalne, bierne oczyszczanie duszy i na modlitwę mistyczną. Pozostaje jeszcze rozstrzygnąć, a właściwie zreferować, zagadnienie, czy te trzy pierwiastki należą do istoty pełnego życia wewnętrznego, czy też nie. Innemi słowy, czy życie nadprzyrodzone wszczepione w nas przez chrzest św., jeżeli będzie dobrze pielęgnowane, musi je posiadać, czy też nie, aby dojść do pełnego rozkładu czyli świętości?

Chociaż już bardzo dużo pisano w tej sprawie, jednak zgodnej odpowiedzi na to pytanie dotąd nie osiągnięto. Że dwa pierwsze pierwiastki należą do istoty życia wewnętrznego w pełnym swym rozkwicie czyli do świętości, wszyscy pisarze teologiczni się na to zgadzają, jak stwierdza O. de Guibert w swym bardzo interesującym artykule w *Revue d'ascétique et de mystique* w lipcu 1927 roku. Nie wszyscy, coprawda, w jednaki sposób tłumaczą sobie genezę pierwszego składnika czyli „bierności" duszy, jednak co do jego istnienia nie mają żadnej wątpliwości.

Trzeci składnik — kontemplacja mistyczna — nie zyskała sobie ogólnej aprobaty.

Jedna grupa uważa ją za składnik istotny świętości i motywuje to tem, że razem z rozwojem łaski poświęcającej idzie w parze równomierny rozwój wszystkich darów Ducha Św., a więc i daru mądrości, którego szczególną funkcją jest właśnie kontemplacja mistyczna. Pomijamy tutaj umyślnie inne, mniejszej wagi, drugorzędne dowody, aby nie komplikować trudności.

Otóż, według tej opinji, jeżeli życie nadprzyrodzone jest naprawdę kultywowane, to prędzej czy później Bóg da łaskę kontemplacji mistycznej, nie dlatego, żeby tego wymagała sprawiedliwość Boża, ale że tak „wypada" dobroci

Jego *(de congruo)*. Ponieważ jednak łatwość funkcjonowania darów Ducha Św. jest zależna, jakeśmy już o tem wspomnieli, od pewnych zalet przyrodzonych naszego umysłu i woli przeto ich brak będzie utrudniał modlitwę mistyczną, szczególniej, gdy do tego dołączą się również warunki zewnętrzne nieodpowiednie dla życia kontemplacyjnego. Stąd też wyjątki od tej reguły mogą być liczne, podobnie jak to się dzieje w życiu przyrodzonem. Każde ziarnko zboża, rzucone w ziemię, powinno normalnie rozwinąć się w kłos. Jednak, gdy warunki zewnętrzne nie będą przychylne, ziarno nie wzejdzie.

Druga grupa teologów wygłasza przeciwne zapatrywanie. Że kontemplacja mistyczna jest bardzo skutecznym czynnikiem rozwoju życia wewnętrznego, przyznają oni również, jednak nie widzą w niej składnika istotnego życia mistycznego. Można posiadać całą pełnię życia wewnętrznego, dojść do świętości, nie ciesząc się jednocześnie posiadaniem łaski modlitwy mistycznej.

Przyczynę tego stanowiska widzimy w innem zapatrywaniu się na genezę aktu kontemplacji. O. de Guibert, który jest zwolennikiem tej teorji, twierdzi, że cechą charakterystyczną kontemplacji mistycznej są specjalne ideje, wlane do duszy przez Boga i świadomość stanu łaski. Otóż, nie jest udowodnionem, że te pierwiastki są niezbędne do pełnego rozwoju życia wewnętrznego. Doświadczenie zaś zdaje się stwierdzać, tak mówi O. de Guibert, że te elementy nie są konieczne, gdyż liczne są dusze istotnie świątobliwe, które nie posiadają tej łaski. [1])

Rozbieżność poglądów teologów na sprawę przynależności kontemplacji mistycznej do istoty życia wewnętrznego jest więc bardzo znaczna i niełatwo da się usunąć. Długie, sumienne i oparte na umiłowaniu prawdy studja z pewnością nie będą bezowocne. Muszą one pójść przedewszystkiem w kierunku analizy aktu kontemplacji, gdyż tutaj najwięcej da się wyczuć niedokładności u różnych autorów.

---

[1]) J. de Guibert. L'Appel à la contemplation infuse. — Ibidem. Juillet, Octobre 1927.

Często bardzo pisze się, że są osoby prawdziwie świątobliwe, których modlitwa nie jest kontemplacją nadnaturalną. Przypuśćmy, że autorom, wygłaszającym podobne zdanie, udało się stwierdzić, iż osoby badane są istotnie świątobliwe. Niezrozumiałą jest jednak rzeczą, w jaki sposób przekonać się oni mogli całkowicie o braku u tych osób modlitwy mistycznej. Jeżeli kontemplacja jest połączona z elementami drugorzędnemi, a więc ekstazą, wizjami i t. d., to podpada ona pod obserwację badacza, gdy jednak tych objawów niema dla tych, czy innych powodów, co jest zupełnie możliwem, wtedy badacz będzie skazany na zadowolenie się sprawozdaniem ustnem ze stanu duszy osoby badanej. A w tym wypadku możliwość pomylenia się będzie bardzo wielka.

Wyobraźmy sobie czwórkę dzielnych młodzieńców o jednakowej inteligencji, wspinających się na wysoki szczyt górski. Jeszcze jeden wysiłek i już są na szczycie. Głowy schylone się podnoszą, oczy ogarniają przewspaniałą panoramę, a z piersi wyrywa się okrzyk podziwu: ach! Po chwili, jeden z nich, niosący zapasy żywności, chcąc sobie ulżyć, a przytem pamiętając o swych obowiązkach kucharza, składa plecak na ziemi, szuka miejsca na ognisko i szykuje posiłek. Drugi młodzian, obdarzony talentem malarskim, chwyta na papier kolory widziane. Trzeci — podatny ponadto na wrażenia słuchowe — stara się natychmiast utrwalić swe nastroje w poetyckiej formie. Wreszcie, ostatni pod wpływem piękna odczutego, oddaje się głębokiej zadumie filozoficznej. Lecz zrywa się gwałtowny wiatr. Najwięcej utrudnia on pracę malarzowi, który też wkrótce składa swe stalugi. Dwaj następni podnoszą się później, szukając ochrony przed wiatrem. Każdy z tych młodzieńców miał akt kontemplacji artystycznej, trwający tylko jeden moment. Jednej bowiem tylko chwili trzeba na rzut oka. Wtórne elementy, będące wynikiem aktu kontemplacyjnego, objawiły się u pierwszego młodzieńca jedynie okrzykiem: „ach", u następnych, jak widzieliśmy, w formie więcej skomplikowanej i urozmaiconej.

To samo się dzieje z aktem kontemplacji mistycznej. W tej analizie abstrahujemy zupełnie od elementów nadzwyczajnych, jak ekstaza i inne. Osoby skłonne do skupie-

nia, samoanalizy i z mniej bujną albo już opanowaną wyobraźnią inaczej zareagują na specjalne natchnienie Ducha Św. w akcie kontemplacji, aniżeli osoby, nie posiadające tych danych i znajdujące się w warunkach zewnętrznych rozpraszających i absorbujących duszę przez rzeczy zewnętrzne. Kontemplacja nadprzyrodzona, co do swej istoty, jako akt woli i rozumu, trwa tylko jedną chwilę. Działanie bowiem Ducha Św. wogóle, a szczególnie przez dary jest momentalne. Umysł pojmuje wtedy intuicyjnie, wola „chce" bez wysiłku, bez wahania, gdyż wszystko jest wykonane na modłę „Bożą". [1]) Objawy jednak wtórne, a więc rozkoszowanie się światłem otrzymanem i napawanie się uczuciem miłości zapalonej w sercu może trwać już dłużej. Św. Teresa od Jezusa określa je na czas jednego „Zdrowaś", a najwyżej na pół godziny. To jest zupełnie zgodne z twierdzeniem św. Tomasza, że żadna czynność nie może trwać długo w całej pełni swego napięcia: *nulla actio potest diu durare in suo summo.* [2]) A wiadomą jest rzeczą, że w kontemplacji nadnaturalnej działanie umysłu i woli dochodzi do swego największego natężenia. Nieraz ono może być tak wielkie, że absorbuje całą energję naturalną duszy, tamując przez to działanie innych władz człowieka. Naturalnie, po pewnej przerwie możemy odtworzyć w sobie własnemi siłami to, cośmy przeżywali w chwili kontemplacji danej nam przez Ducha Św., ale to już nie będzie właściwa kontemplacja mistyczna. Nietrudno jest zrozumieć, że czas trwania objawów wtórnych będzie tem krótszy, im dusza ma mniej naturalnych skłonności do kontemplacji i gdy wogóle jej zajęcia nie sprzyjają temu. Modlitwa kontemplacyjna może mieć miejsce w czasie odmawiania modlitw ustnych, albo podczas rozmyślania nawet. Stąd osoba, nieprzyzwyczajona

---

[1]) Znany pisarz teologiczny Ad. Tanquerey w swojem ładnem dziele „Précis de théologie ascétique et mystique" mówi, że „la contemplation infuse est en soi un prolongement normal de la vie chrétienne" str. 978. Nam się zdaje, że to wyrażenie jest bardzo nieścisłe. Przecież kontemplacja mistyczna jest modlitwą, a więc tylko jednym z przejawów życia mistycznego. Nie można z tej racji nazywać jej „normalnem przedłużeniem życia chrześcijańskiego".

[2]) II—II q. 180 a. 8 ad 2.

do samoanalizy i nie zdająca sobie dobrze sprawy z istoty kontemplacji, nie będzie mogła nam dać ścisłej i dokładnej odpowiedzi, co do rodzaju swej modlitwy. Dlatego wydaje się nam, że nie jest zupełnie pewnem i uzasadnionem powiedzenie: są osoby istotnie świątobliwe, a nie posiadające łaski modlitwy mistycznej.

Cały ruch mistyczny ostatnich lat, którego rezultaty staraliśmy się ująć syntetycznie, odbywał się na łamach pism zagranicznych. Polska, jak dotychczas, nie brała w nim bezpośredniego udziału, chociaż pośrednio dorzuciła doń również swą cegiełkę. Powstały bibljoteki, wydające stale co pewien czas książki, nieraz bardzo dobre, z dziedziny życia wewnętrznego.

Wspomnieć tu można o „Bibljotece Życia wewnętrznego", wydawanej przez Ks. Jezuitów w Krakowie i łączącej już ponad 20 tomów. Wśród nich jedna z popularnych książek o mistyce, napisana przez O. de Maumigny: *Modlitwa mistyczna*, zajmuje w sprawie powołania wszystkich do kontemplacji mistycznej odmienne od nas stanowisko.

W seminarjach duchownych wprowadzono wykłady ascetyki i mistyki. Stanowiska Ojców duchownych w tych zakładach zaczynają być obsadzane ludźmi z uniwersyteckiem wykształceniem.

Niema jeszcze u nas miesięczników, poświęconych życiu wewnętrznemu, na wydziałach teologicznych brak katedr teologji ascetycznej i mistycznej, jednak żywimy nadzieję, że do tego dojdzie. Wymaga bowiem tego dobro dusz, dobro Kościoła i dobro Polski, bo świętość to ma do siebie, że, chociaż miłuje tylko niebo, to tę miłość swą objawia przez pracę dla ziemi.

Ks. Dr. Eugenjusz Kulesza.

Hozjusz i Orzechowski w ostatnim roku Soboru Trydenckiego.

(Dokończenie)

Przytoczone przykłady wyjaśniają, że Piotr Rzymski używał powierzonej mu przez Boga władzy nad wszystkimi patrjarchami. „Pamiętam, pisze dalej Hozjusz, że nigdzie nie czytałem, by ktokolwiek też z tamtych patrjarchów sprawował podobną władzę nad Piotrem Rzymskim, i mniemam, że i ty na to żadnego przykładu przytoczyć nie możesz". [1]) Nie może Orzechowski się powoływać na heretyków Dioskora i Akacjusza, których władza nie była prawowitą, lecz przywłaszczoną, wypływającą z osobistej namiętności.

Na soborze lateraneńskim, który się odbywał mniej więcej 350 lat temu, byli obecni patrjarchowie carogrodzki i jerozolimski. [2]) Za ich przyzwoleniem została przyjętą uchwała regulująca stosunek wzajemny patrjarchów. „Wznawiając dawne przywileje stolic patrjarszych, potwierdzając czynność soboru powszechnego, ustanawiamy, iż po Kościele Rzymskim, który z zarządzenia Boskiego nad wszystkiemi innemi posiada prymat prawowitej władzy, jako matka i opiekunka wszystkich wiernych w Chrystusie, pierwsze miejsce zajmuje Kościół konstantynopolitański, drugie — aleksandryjski, trzecie antjocheński, czwarte zaś — jerozolimski, zachowując właściwą każdemu godność. Kiedy więc

[1]) Hosii. Ibidem, str. 717.

[2]) Naprawdę byli to nie patrjarchowie wschodniego obrządku, ale Łacinnicy, na Wschodzie mający stanowisko. Por. Achille Luchaire „Innocent III. La papauté et l'empire". Paris 1906, str. 292; Hefele-Leclercq op. cit. t. V, Paris 1913, str. 1318.

przełożeni (tych patrjarchatów) otrzymają od biskupa rzymskiego paljusz, który jest godłem pełni władzy biskupiej, po wykonaniu przysięgi wierności mu i posłuszeństwa, swobodnie ze swej strony mają udzielać paljusz sufraganom swym, przyjmując od nich dla siebie wyznanie prawem przepisane, dla Kościoła zaś Rzymskiego obietnicę posłuszeństwa". [1])

W dwieście lat potem zgromadził się we Florencji sobór, na którym zaznaczono, że biskupowi rzymskiemu, w osobie św. Piotra, zostawił Pan nasz Jezus Chrystus pełną władzę pasterską (pascendi), kierowania i rządzenia Kościołem powszechnym. A nietylko przecież patrjarcha ze swymi metropolitami i biskupami był obecny na tym soborze, lecz i cesarz carogrodzki. Czyż się ośmieli Orzechowski zaprzeczać lub kwestjonować to, co przyjęto za zgodą biskupów nie samego Zachodu jedynie, lecz i Wschodu także? Czy odważy się twierdzić, iż Piotr Rzymski, jako patrjarcha, równy jest innym patrjarchom i nie ma nad nimi władzy? Władzę tę nad wszystkimi otrzymał on nie od człowieka i nie przez człowieka, lecz od samego Boga. Gdy Pan Bóg rzekł Piotrowi: „Paś owce Moje!" rozkazał mu paść nie Zachodu tylko lub Wschodu, lecz całego świata owce, do których chciał zaliczyć i patrjarchów; oni są pasterzami własnej trzody w Kościołach swoich, lecz w stosunku do Piotra są trzodą i do jego owiec należą.

Tylko wtedy Kościół stać może nieporuszony, gdy ktokolwiek jeden w nim piastuje najwyższą władzę. Schyzmy i herezje powstały z nieposłuszeństwa namiestnikowi Chrystusa. Czyżby Grecy, Rusini, Ormianie i inni, żyjący w diecezjach pozostałych patrjarchów, mogli tak się różnić mię-

---

[1]) Hosii, opera omnia, t. I. str. 717. — Can. 5 IV soboru lateraneńskiego. Tekst umieszczony w dziele Hefele-Leclercq — t. V, str. 1334, zawiera tylko następujące drobne odmiany od podanego przez Hozjusza, nie wpływające zresztą na sens ogólny: zamiast „reservata cuilibet propria dignitate" (Hozjusz), „servata cuilibet propria dignitate" (Hefele-Leclercq), „ita quod postquam eorum antistites, a Romano pontifice acceperint pallium, quod est plenitudinis pontificalis insigne"... (Hozjusz); „ita quod postquam eorum antistites a Romano pontifice receperint pallium, quod est plenitudinis officii pontificalis insigne"... (Hefele-Leclercq).

dzy sobą i obfitowali w różne i liczne błędy, gdyby uznawali Piotra Rzymskiego za namiestnika Chrystusa i głowę całego Kościoła?

To samo można powiedzieć o ościennych Niemczech. Nigdyby one nie zostały, w sposób opłakania godny, podzielone w tym nieszczęśliwym wieku naszym na tyle sekt, gdyby pierwej nie odmówiły posłuszeństwa Piotrowi Rzymskiemu. Powstali liczni papieże. Istnieje obecnie w Niemczech tyle wiar, ile wól, tyle nauk ile obyczajów. Skoro odstąpiono od wiary, która jest jedna, i napłodziło się dużo wiar, dochodzą do tego, że niema żadnej. [1]) Uznają to oni sami i czynią sobie zarzuty wzajemnie. Gani Filipa Iliryk, [2]) że chce być papieżem w Saksonji i nie może znieść cierpliwie, by ktokolwiek z jego zdaniem się nie zgadzał. Filip znów strofuje Iliryka i Galla, tych ludzi, z którymi nie można mieć nic wspólnego do czynienia. Podług swego widzimisię potępiają oni, co się im podoba, bez przesłuchania osób i zbadania sprawy, zwołują synody i przywłaszczają większą, bardziej nieznośną i mniej usprawiedliwioną władzę, niż ta, którą piastował kiedykolwiek papież. [3])

Bodajbyśmy — utyskuje dalej Hozjusz — nie mogli przytoczyć żadnego przykładu podobnego z kraju naszego!

---

[1]) Hosii Ib. str. 718. — Tu jak wielekroć gdzie indziej używa Hozjusz słów. św. Hilarego celem zobrazowania chaosu zupełnego w obozie protestantów. Por. np. Confessio cath. fidei christiana. Cap. XXV, Opera str. 51; De Iudicio et censura ministrorum Tigurinorum et Heidelbergensium de dogmate contra adorandam Trinitatem in Polonia nuper sparso, Opera, t. I str. 686; Martino Zborovsky Palatino Posnaniensi Epistola XXVI, Opera, t. II, str. 169.

[2]) Filip Melanchton (1497—1560), współpracownik i pomocnik Lutra, głosił odmienne w niektórych kwestjach teologicznych od teoryj Lutra nauki, np. o usprawiedliwieniu i o Eucharystji. Na czele skrajnych luteranów stanął Maciej Flacjusz Iliryk (1520—1575), twórca t. zw. „Centuryj magdeburskich".

[3]) O walce pomiędzy tymi wodzami dwóch ścierających się wzajemnie obozów Hozjusz w dziełach i listach swych wspomina często. Por. np., De Iudicio et censura ministrorum Tigurinorum et Heidelbergensium. Opera, t. I, str. 678—679; Julio Pflugio Numbergensi Episcopo, Epistola XLI. Opera, t. II, str. 182; Alberto Marchioni Brandenburgensi Duci in Prusia. Epistola XLII, Ibid. str. 184: Maximiliano Ungariae et Bohemiae Regi Epistola XLIII, Ibid. str. 189, Duci Braunsvicensi. Ibid. str. 202.

Niestety zdarzają się one częściej, aniżelibyśmy chcieli. Czyż teraz, gdy wielu u nas doszło do wniosku, że należy się wyzwolić z władzy arcypasterza rzymskiego, każdy z pospólstwa nie przywłaszcza sobie władzy nieograniczonej, despotycznej? Czyż Orzechowski nie dostrzega u nas anarchji? Co tę anarchję wywołało? Mnóstwo papieży. Skoro wszyscy stali się kapłanami i papieżami, wszyscy się poczynili królami. Nie jest większą powaga króla, niż papieża u tych, którzy zrzucili z siebie słodkie jarzmo Chrystusa, rządzącego Swym Kościołem przez Piotra Rzymskiego.

Jeżeli Orzechowski chce, by istniał jeden Kościół, wyznający jedną wiarę, by wierni mieli jedno serce i jedną duszę, niech uzna za rzecz konieczną, by w Kościele rządził jeden pasterz, jedyny patrjarcha powszechny, od którego godności zależy ratunek Kościoła. Pozbawiony papieża Kościół tworzy tyle sekt, ile ma kapłanów. „Skoro więc — temi słowy odzywa się Hozjusz do Orzechowskieoo, zamykając swą argumentację — w sposób wystarczający już, zdaje się, dowiodłem tobie (naco, jednak mówię, dowiodłem, gdy sprawa sama za siebie przemawia?), iż jedna wiara, jeden Kościół istnieć może tylko wtedy, jeżeli będzie jeden pasterz i jeden patrjarcha powszechny (ekumeniczny), którym jest nie kto inny, tylko Piotr Rzymski, czego i ty nie zaprzeczasz — zachęcaj tych władyków twoich i metropolitów, by uznali razem z nami Piotra, w osobie Piusa IV, jego prawowitego dziedzica, jako swego pasterza, by stawili się na ten sobór święty, przez niego prawnie zwołany, i, gdyby w jakimkolwiek dogmacie pomiędzy nami a nimi nie było zupełnej jednomyślności, niechby spuścili się na sąd Piusowy i jego wyrokowi się poddali. O ile zaś między nami nie będzie żadnego sporu o dogmaty, nic chętniej nie uczynimy, jak tylko obiema, jak się mówi, rękami przyjmiemy ich na łono Kościoła. Odmienność obrządków nie będzie przeszkodą ku temu, byśmy się zgromadzili w jeden naród Boży. Jeżeli za twą sprawą będzie to dokonane, na wielką chwałę u ludzi zasłużysz i nie będziesz mógł żadnej ofiary milszej nad tę Bogu złożyć". [1])

[1]) Hosii. Opera omnia, t. I, str. 718—719.

Powiadamiając Orzechowskiego, iż wydane przezeń dzieło „Chimaera" zyskało pochwałę wielu przebywających w Trydencie najuczeńszych mężów, Hozjusz oświadcza, że i on sam czytał-książkę z ukontentowaniem i nie może go nie lubić bardzo za chęć obrony wiary katolickiej. Wypowiada też sąd swój o „Dialogach" Orzechowskiego, podziwia siłę wymowy, zapał oratorski, przedewszystkiem zaś gorliwość prawdziwie chrześcijańską.

Skromny Hozjusz obawia się, że chlubne o nim świadectwo Orzechowskiego wypływa raczej z jego życzliwości, nie jest wyrazem prawdziwej oceny; nie widzi on w sobie zalet, przypisanych mu przez Orzechowskiego, który go o wiele przewyższa talentem pisarskim. [1])

Bardzo się podoba Hozjuszowi „trójkąt" Orzechowskiego, mający w sposób obrazowy wykazać znaczenie i powagę władzy duchownej. Dowiódł on niezbicie, iż gdzie niema ołtarza i kapłana, tam niema i króla prawowitego; w królestwie takiem nie może być nic trwałego. Wszak gdzie niema kapłaństwa i ofiary, tam niema wiary w Boga, bez której królestwo długo istnieć nie może.

Klęski, o których wzmiankuje Orzechowski, są, podług Hozjusza, zasłużoną karą za grzechy nasze. Wielka trwoga ogarnia Hozjusza na samą myśl, że te klęski są zwiastunami większych bied, że to padają liście, wkrótce zaś runą i drzewa.

List swój kończy Hozjusz modlitwą do Boga, do którego zwraca się z gorącem błaganiem: „...którego pokornie proszę, by się zlitował nad nami, okazał nam swe oblicze, nawrócił nas i gniew swój od nas odwrócił".

W zbiorze rękopisów z XVI w. z bibljoteki, będącej do niedawna własnością hr. Branickich, w Suchej, przechował się list Orzechowskiego — odpowiedź na list Hozjusza, pisany w dn. 31 sierpnia 1563 r. [2]) Brakuje, niestety, w liście

[1]) Ibid. Str. 719.

[2]) Obecnie bibjoteka ta należy do hr. Tarnowskich, posiada stare druki i rękopisy od XIII w. Por. E. Chwalewik, Zbiory polskie, t. II. 1927 r. str. 216—219. — T. Wierzbowski, Vade mecum. Pośm. wydanie. 1926 r. str. 239. — Stan. Ptaszycki, Encyklopedja nauk pomocniczych historji i literatury polskiej. Lublin. 1921, str. 90—91.

tym końca. Sądząc z treści, możemy przypuścić, iż Orzechowski pisał go przed ukończeniem obrad soboru trydenckiego.

Nie wiemy też wcale, czy na list ten Hozjusz się odezwał. W korespondencji Hozjusza z r. 1563 i lat następnych nie spotykamy wzmianki o nim. Być może odpowiedzi swej Orzechowski nawet nie przesłał Hozjuszowi?. Choćby atoli przypuszczenie powyższe się sprawdziło, list nasz nie mógłby stracić na wartości. Orzechowski bowiem przytacza w nim nowe argumenty celem udowodnienia tez swoich.

List swój Orzechowski zaczyna od podziękowania Hozjuszowi za pisanie. Oświadcza, że pismo jego, uwydatniające pobożność i erudycję, pobudziło go do uważnego zbadania i zestawienia mnóstwa ksiąg, by osiągnąć w ten sposób lepsze zrozumienie myśli, zawartych w dziełach Hozjusza i przygotować się należycie do odpowiedzi.

Omawiając sprawę podpisów patrjarchów na aktach soborów powszechnych, Orzechowski szczerze wyznaje, iż wprowadziły go w błąd kodeksy greckie rękopiśmienne z bibljoteki kijowskiej metropolitalnej, najdawniejsze wprawdzie, lecz skażone, podług jego przypuszczenia przez Greków, których największem pragnieniem zawsze było wywyższyć stolicę carogrodzką ze szkodą dla rzymskiej. Teraz, przekonany przez powagę Hozjusza i cytowanych przezeń autorów, odrzuca błąd swój i podaje mu rękę. Skoro bowiem stolica rzymska dawniejszą jest od innych stolic patrjarszych i biskupowi rzymskiemu zawsze przysługiwała władza zwoływania soboru, dlaczegóżby legaci jego nie mieli na nim przewodniczyć i pierwsi się podpisywać na jego aktach?

Pisząc list, nie może Orzechowski wstrzymać się od wzruszenia. Wszak on kocha Hozjusza, jako ojca, czci jako biskupa, szanuje go jako przewodniczącego na soborze powszechnym. Ścieląc się u nóg Stolicy apostolskiej, pokornie prosi Hozjusza, by zniósł cierpliwie wszystko, co powie lub napisze, i gdy błąd spostrzeże, by wywiódł błądzącego na drogę prawdy.

Gani Hozjusz pychę i zuchwalstwo Greków. Nietylko Kościół, lecz i filozofowie tudzież historycy starożytni stwierdzają, iż Grecy byli nierozsądni, niestali, a także *απειρόκαλοι*.

Czyż jednak, ta wrodzona pycha Greków ma powstrzymywać od złączenia ich z Łacinnikami w jeden naród Boży? Skoro Hozjusz zostawia Grekom ich obrządek, używanie podczas mszy świętej chleba kwaszonego, skoro, zdaje się, nic nie zmienia w stosunku do księży żonatych i bez przykrości znosi brak wyraźnego wymieniania „filioque" w greckiem wyznaniu wiary, ułożonym na soborze florenckim,[1]) cóż poza tem przeszkadza, by w Kościele Chrystusa Grecy byli tem samem, czem są Łacinnicy?

Mają Grecy pisma kanoniczne oraz prawowiernych komentatorów, tradycje kościelne, z czasów apostolskich pochodzące, niezamącone, niezepsute, mają sakramenta, których ilość, cechy i skutki są takie same, jak u Łacinników. Czegoż mamy jeszcze żądać od wiernych w Chrystusie? Posłuszeństwa? By ci chrześcijanie oddani byli wierze, głoszonej przez apostołów? Ależ od niej oni wcale się nie uchylili, czego dowodzi Ruś nasza. Być może posłuszeństwem Hozjusz nazywa uległość względem prawowitej władzy duchownej? Skoro Grecy czcią najwyższą otaczają księży, biskupów, metropolitów, patrjarchę swego, jak można uważać ich za owce, bez pasterzy się błąkające? Hozjusz może powiedzieć, iż nie są posłuszni pasterzowi pasterzy, Piotrowi Rzymskiemu. Lecz cóż innego oznacza — być mu posłusznym, jeśli nie: żyć sprawiedliwie (juste), rozsądnie, pobożnie t. j. zgodnie z ustawami Kościoła Katolickiego? Niech Hozjusz udowodni, iż Grecy nie żyją po katolicku! Skoro zaś żyją po katolicku, są więc posłuszni Piotrowi Rzymskiemu, są katolikami. Powołuje się Orzechowski na powagę św. Hieronima, który twierdzi, iż nigdy nie błądzi ten, kto zachowuje wiarę. Grecy i nasi Rusini we wszystkiem zachowują prawdy wiary katolickiej, nie odpadli od Kościoła Katolickiego, lecz

[1]) Orzechowski się myli, podając takie określenie wyników obrad soboru florenckiego w kwestji zagadnienia pochodzenia Ducha św. czyli t. zw. „Filioque". Ogłoszono na soborze, że Duch św. pochodzi od Ojca i Syna, iż w ten sposób należy pojmować orzeczenia doktorów i Ojców Kościoła o pochodzeniu Ducha św. od Ojca przez Syna, że zatem wyraz „Filioque" słusznie dodano do symbolu. Hefele-Leclercq, op. cit. VII, str. 1042 Dodać tu jednak można, że Stolica Apostolska od złączonych z Rzymem Greków nie wymaga, aby koniecznie podczas liturgji wymieniali „Filioque", byle przyjmowali katolicki dogmat.

w nim pozostają, różniąc się od Łacinników tylko mową i zwyczajem.

Powołując się na przyjętą na soborze florenckim 15 listopada (12 posiedz.) uchwałę, [1]) by świeżo mianowani patrjarchowie wschodni i nadal zdawali patrjarchom carogrodzkim sprawę ze swych zapatrywań w kwestjach wiary, Orzechowski zaznacza, jak wielką jest powaga Greków.

Pisze Hozjusz o wstręcie, jaki Grecy czują do nabożeństwa odprawianego przez Łacinników i do ich ołtarzy. Wywołała go nieszczęśliwa ambicja patrjarchów. Lecz czyż błędu tego nie popełniają i Łacinnicy, którzy w Kościele Rzymskim czynią to samo z nienawiści do Greków? Przypomina Hozjuszowi Orzechowski spór swój z biskupem przemyskim, Janem Dziaduskim, zwalczającym zdanie, iż nie należy powtórnie chrzcić Rusinów, powracających na łono Kościoła Katolickiego, skoro sami o chrzest proszą. [2]) Biskup ten sądził, że ksiądz rzymsko-katolicki nie powinien się znajdować przy ołtarzu, przy którym ksiądz Kościoła Wschodniego odprawiał nabożeństwo podług swego obrządku. Skoro więc obu stronom właściwy jest jednakowy błąd, należy usunąć te przykre przegrody, które osłabiają moc Kościoła Katolickiego.

---

[1]) 15 listop. 1438 r. Sobór obradował wtedy w Ferrarze. Zdaniem Syropulus'a i Giustiniani'ego sesja ta, która przez nich jest uważana jako XI, odbywała się nie 15, lecz 18 listopada. Hefele - Leclercq, t. VII, I., str. 984.

[2]) 16 czerwca 1551 r. synod piotrkowski przyjął uchwałę dopuszczającą chrzest Rusinów i innych schyzmatyków, przechodzących na katolicyzm. Acta Historica t. I., 1878, str. 521. Zresztą i schyzmatycy w metropolji moskiewskiej chrzcili powtórnie katolików przyjmujących wyznanie wschodnie. Por. Dr. Juljan Pelesz „Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart". I, Wien 1878, str. 491. Wszakże uchwała synodu piotrkowskiego sprzeczną była z praktyką Kościoła Rzymsko-Katolickiego. Teologowie uniccy również odrzucali rebaptyzację Rusinów - schyzmatyków. Oburzając się na wypowiedziane przez Gedeona Bałabana, władykę lwowskiego w nowo wydanym „Trebniku" zdanie, iż przy przyjęciu Łacinnika do Cerkwi greckiej należy zmyć chrzest łaciński i na nowo ochrzcić, metropolita unicki Hipacy Pociej w swej „Harmonji" (1608) woła do nich: „wy, bracia moi, Rosianie, nie słuchaycie tey bałamutni przeklętey, a do ognia z tym dyabłem!" J. Tretiak op. c. str. 294– 295.

Przystępuje następnie Orzechowski do omówienia głównego zagadnienia — prymatu papieża. Zapytuje Hozjusza, chcąc się nauczyć, nie zaś dyskutować (idque discendi, non tecum contendendi causa), czy rozpostarty wszędzie na całej kuli ziemskiej Kościół powszechny, jako związek mistyczny jedyny, tworzący państwo Boże, należy przez społeczność swych członków do niebieskiej Jerozolimy powszechnej, czy też jest od niej zupełnie odmiennym? Hozjusz zapewne, powie, że ta cała społeczność chrześcijańska, nad nami i pod nami, stanowi związek Kościoła powszechnego, którego wspólną głową jest Jezus Chrystus? Chociaż Kościół wojujący ulega tej samej władzy, co i Kościół triumfujący, jednak od tamtego bardzo się różni: ten wojuje, tamten triumfuje; ten wierzy, tamten widzi; ten spodziewa się, tamten posiada to, czego się spodziewał; wreszcie Kościół triumfujący nie ma żadnego ołtarza, przy którymby wznoszono hostję dla przebłagania za grzech. Kościół wojujący może być nazwany ciałem jednorodnem co do swej istoty z Kościołem triumfującym. W tym więc Kościele Chrystusa (sub capite Christo) niema ani Scyty ani Greka, ani Żyda, lecz wszyscy bez wyjątku stanowimy jedno ciało w Panu. Mamy przeto Kościół jako substancję i jako pewne wcielenie jej, dotykalne i widzialne; Kościół ten wypełnia kulę ziemską od wschodu, zachodu, południa i północy, opasany przez cztery stolice: rzymską, carogrodzką, aleksandryjską i antjocheńską. Te tylko cztery Kościoły Ojcowie Kościoła nazywali ekumenicznemi.

Należy odnaleźć swoistą właściwość Kościoła. Powiada Plato, iż we wszystkich rzeczach trzeba wyróżniać rzecz samą i jej przymiot. To samo twierdzi Arystoteles. To więc, co my nadajemy rzeczom w określeniu ich, różni się od tego, co w rzeczach tkwi. Określamy Kościół powszechny jako społeczność wiernych w Chrystusie, na którą Duch św. tak działa i tak namaszcza odrodzonych z wody i ducha, iż stają się oni jedną rodziną, jednem ciałem, odnosząc pożytek z jednej wiary i jednego chrztu. Odszukajmy teraz przymiot właściwy Kościoła! Apostoł Paweł mówi, że miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha św., który nam jest dany. Duch św. jest więc właściwym i wieczystym

darem, nadanym Kościołowi: obdarzył On Kościół władzą sądu, wiązania i rozwiązywania, władzą silną, dziwną, której oznaką są klucze, nadane przez Pana Boga samemu Kościołowi. „I ponieważ — oświadcza Orzechowski — sobór powszechny jest soborem Chrystusa i Jego Ciała - Kościoła i reprezentuje osobę jego, przeto sobór też legalny posiada zupełną zleconą mu przez Pana władzę sądu, wiązania i rozwiązywania o tyle, iż żaden, ktokolwiek wyznaje, że należy do tego samego Ciała, nie może nie być tej władzy jego poddany i nie ulegać jego prawom i to tak dalece, że ów Piotr zaiste nie może się uchylać z tego przysługującego Kościołowi powszechnemu prawa wiązania i rozwiązywania". Kto to mówi? Duch św. na 4 sesji soboru w Konstancji. Mówi przedewszystkiem, że „sam synod prawnie z udziałem Ducha św. zebrany, stanowiąc sobór powszechny, reprezentując Kościół powszechny wojujący, władzę swą posiada bezpośrednio od Chrystusa, której każdy, jakiegokolwiekbądź stanu lub urzędu, chociażby papieskiego, poddać się winien w tem, co dotyczy wiary i usunięcia teraźniejszego odszczepieństwa". Kościół powszechny wojujący jest więc głową wszystkich wojujących w imieniu Chrystusa. Głową tego Kościoła jest sam Chrystus, nikt inny ani z bogów, ani z ludzi. Wszystkie przeto Kościoły poszczególne, chociaż odmienne ze względu na język i obrządek, powinny być zawarte w tym Kościele powszechnym, jak członki w ciele. Dlatego żaden Kościół poszczególny nie może być nazwany całością, lecz z całości pochodzącym, ani część nie może nosić miana całego. Kościół rzymski więc, będąc częścią Kościoła powszechnego, powinien się nazywać nie społecznością kościelną, lecz jej częścią. Ponieważ zwierzchnik tego Kościoła poddany jest sądowi Kościoła powszechnego, jest częścią jego i poza nim zbawiony być nie może, — niegodnie i niesłusznie się nazywa ekumenicznym, powszechnym, najwyższym przełożonym Kościoła powszechnego.

Skoro tak jest, czy może sobór trydencki, składający się tylko z części rzymskiej — zachodniej, być nazwany soborem powszechnym, gdy inne stolice nie były na nim reprezentowane? Jakiem prawem mógł Kościół rzymski, który nie jest całością, lecz częścią całości Ciała Chrystusa, usunąć inne

części Kościoła powszechnego, jako ludy schyzmatyckie i cały świat zamknąć w samej zachodniej części?

Roztrząsając tę kwestję, zmuszony jest Orzechowski obrać jedną z dwóch dróg: albo, zaprzeczając najznakomitszym stolicom carogrodzkiej, aleksandryjskiej i antjocheńskiej prawa mianowania się częściami Ciała Chrystusowego i jego całości, wbrew dekretowi Ojców 8 soboru, oświadczyć, że Kościół rzymski sam jeden stanowi Ciało Chrystusa, — albo, dowodząc, iż sama część rzymska nie jest ciałem, nie jest całością, nie jest całym Kościołem, lecz członkiem ciała, od całości wziętym i częścią całego — uznać trzy pozostałe stolice jako latorośle, za części Kościoła katolickiego w powszechnem ciele Chrystusowem.

Nie odszczepiły się tamte stolice od Kościoła powszechnego. Nie mają przeto Rusini, podwładni stolicy carogrodzkiej, obowiązku powrócić do Kościoła, od którego nigdy nie odstąpili. Orzechowski oświadcza Hozjuszowi, że będzie czekał na opinję jego, jako przewodniczącego soboru, by rozwiązać kwestję zgodnie z jego zdaniem.

Przytacza atoli Orzechowski i oświadczenia, stwierdzające prymat Piotra: „Tyś jest opoka..." „Tobie dam klucze..." „Cokolwiek rozwiążesz... cokolwiek zwiążesz..." „Utwierdzaj braci twych...", wreszcie „Paś baranki Moje..." Obwieszczenia te i rozkazy nawet Boga uświęcają najgodniejszą władzę zwierzchnika Piotra w Kościele Bożym. Uznawana była wszędzie władza zwierzchnia Piotra Rzymskiego, którego opieki szukali usunięci przez heretyków biskupi wschodni i na mocy dekretu jego powracali do swych stolic. Wypływa stąd, że Piotr Rzymski jest faktycznie najwyższym władcą w Kościele.

Nie mogąc zaprzeczać, iż papież posiada zwierzchnią władzę w Kościele, nie odwołując jednak swego zdania o równorzędności władzy patrjarchów wschodnich, Orzechowski próbuje pogodzić te sądy, oświadczając równocześnie Hozjuszowi gotowość sprostowania swych twierdzeń, jeżeli błądzi.

Piotr Rzymski, jako część powszechności kościelnej w Ciele Chrystusa, nie jest ani powszechnym, ani ekume-

nicznym, ani najwyższym kapłanem. Te bowiem najświetniejsze i najozdobniejsze tytuły, z tego punktu widzenia, należą wyłącznie do Chrystusa, który jest istotną głową Swego powszechnego Kościoła. Rozpatrywany jednak z innego punktu widzenia Piotr Rzymski, w stosunku do poszczególnych członków Kościoła, nazywa się powszechnym, ponieważ rozciąga władzę swą na wszystkich bez wyjątku; najwyższym pasterzem jest bowiem, pasterzem nad wszystkimi innymi pasterzami, którzy się uznają za owce Chrystusa. Kościół powszechny, Ciało Chrystusa, składa się z osób różnego stanu i przyrodzenia. Względem nich Piotr Rzymski jest jedynym powszechnym, ekumenicznym, jedynym najwyższym biskupem i pasterzem w świętym Kościele Bożym. Wręczył jednak Pan Bóg Piotrowi klucze nie poto, by niemi wiązał lub rozwiązywał sam Kościół powszechny. Nie godzi się nawet tak mówić. Ten Kościół, do którego członków Piotr należy, jest filarem i utwierdzeniem prawdy, bez jakiejkolwiek skazy i zmarszczki, nie ma nic, coby Piotr mógł wiązać lub rozwiązywać, lecz przeciwnie, gdy zachodzi potrzeba, sam na mocy swej władzy najwyższej sprawuje ją względem Piotra. Poto więc otrzymał Piotr klucze, by używał ich w stosunku do poszczególnych członków Kościoła, wiążąc i rozwiązując, jako sługa (minister) Kościoła, który jest głową wszystkich. W liście do Koryntjan apostoł Paweł pisze: „Cóż tedy jest Apollo? a co Paweł? Jedno słudzy Tego, któremuście uwierzyli". „Bądź Paweł, bądź Apollo, bądź Cephas, bądź świat, bądź żywot, bądź śmierć, bądź teraźniejsze rzeczy, bądź przyszłe: bo wszystko wasze jest: a wy Chrystusowi, a Chrystus Boży". Oto Paweł otwarcie podporządkowuje Piotra, sługę Kościoła, Kościołowi, Kościół — Chrystusowi, Chrystusa zaś Bogu. Wreszcie dodaje: „Tak niechaj człowiek o nas rozumie, jako o sługach Chrystusowych i szafarzach tajemnic Boskich". Któż zaprzeczy, iż sługa niższym jest od tego, komu służy?

Piotr Rzymski jest zwierzchnikiem wszystkich członków Kościoła powszechnego. Przewyższa on wszystkich swym stanem arcykapłańskim, władzą kluczy i prawem zwoływania soborów, mu przysługującem; wraz, jednak, po rozpoczęciu obrad soboru, ten ostatni, jako reprezentujący Kościół

powszechny, któremu i papież musi ulegać, wyższym się stawa nad Piotra.

Jeżeli przeto porównamy tych patrjarchów do Kościoła powszechnego, który jest ciałem mistycznem, powiemy, że wszyscy oni są sobie równi i nikt z nich nie przewyższa władzą swą innych. Gdy zaś uwzględniając urząd Piotra zestawimy go z poszczególnemi członkami Kościoła, słusznie Piotrowi Rzymskiemu przyznamy pierwszeństwo przed wszystkimi innnymi kapłanami. Pierwszeństwo to nie oznacza jednak, by pomiędzy kapłanami a Piotrem Rzymskim zachodził taki sam stosunek, jak pomiędzy siekierą bezwładną, a człowiekiem używającym jej do rąbania. W bulli soboru florenckiego czytamy: „Wznawiając też usfanowiony w prawach kanonicznych porządek pozostałych przewielebnych patrjarchów, by patrjarcha carogrodzki był drugim po świętym biskupie rzymskim, trzecim zaś aleksandryjski, czwartym antjocheński, piątym — jerozolimski, zachowując zarazem wszystkie przywileje i prawa ich". Wywyższając w tej bulli Piotra Rzymskiego nad pozostałych patrjarchów, papież Eugenjusz zachowuje jednak, jako niewzruszone i nietykalne przywilej i prawo patrjarchów, które polegają na władzy wiązania i rozwiązywania w granicach ich terytorjów.

Wszystkich tych patrjarchów zdawna bardzo słusznie nazywano powszechnymi nie ze względu na ich juryzdykcję, lecz dlatego, że razem z najznakomitszemi i najobszerniejszemi Kościołami podwładnych sobie ludów należeli, podobnie jak Piotr Rzymski do Kościoła powszechnego. Wśród tych zwierzchników ekumenicznych w Kościele powszechnym Piotr Rzymski posiada pierwszeństwo i prawdziwe królowanie, ujawnia siłę i władzę swą, gdy zwołuje sobór, wykłada prawdy wiary, sądzi biskupów, pozbawiając ich urzędów lub przywracając im stolice.

Arystoteles w swej „Analityce" zaprzecza, by można było równie mówić o właściwym przymiocie dwóch podmiotów; nie można w jednakowem znaczeniu powiedzieć o trójkącie wogóle (de triangulo) i o trójkącie różnobocznym (de scaleno), że suma trzech kątów równa się dwom prostym. Tak samo nie możemy w jednakowy sposób określać władzy kluczów przynależną Piotrowi Rzymskiemu a Kościołowi

powszechnemu. Zgodnie z Awerroesem Orzechowski twierdzi, iż mając trzy kąty, których suma równą jest dwom prostym, mówimy z początku o trójkącie wogóle, potem o trójkącie różnobocznym (de scaleno); figura różnoboczna musi być w danym wypadku trójkątem, gdyż w przeciwnym razie suma kątów nie stanowiłaby dwóch prostych. Podobnie władza kluczów, czyli wiązania i rozwiązywania, przypada samemu Kościołowi powszechnemu i jest jego właściwym i wiekuistym przymiotem; w drugim dopiero rzędzie przymiot ten posiada Piotr Rzymski, który tak samo niemal jest częścią Kościoła powszechnego, jak pojęcie trójkąta różnobocznego jest częścią zakresu pojęcia trójkąta wogóle. [1])

Komu udzielono kluczy? Kto ich używa? Kto działa za ich pomocą? Kościół powszechny. W jaki sposób działa Kościół? Przez swą część najdostojniejszą, mianowicie, przez Piotra Rzymskiego. Mówimy przecież, że człowiek sam widzi, lecz narzędziem wzroku jest oko.

Hozjusz sądzi, że chociażby to ciało Chrystusa sprowadzono do nielicznych posłusznych Chrystusowi i Jego namiestnikowi członków Kościoła, nie byłoby jeszcze przez to niedoskonałem. Orzechowski chciałby uznać słuszność tego zdania, ponieważ wypowiedział je Hozjusz, lecz nie widzi dostatecznego powodu ku temu. Zastrzega się wprawdzie, że być może, jego niedosyć wprawiony umysł nie jest w stanie dociec ukrytych rozumowań. „Chciałbym więc, pisze, najzacniejszy i najuczeńszy Hozjuszu, byś mi odpowiedział": jeżeli sprowadzony do nielicznych członków Kościół z Piotrem Rzymskim na czele może być doskonałem ciałem ekumenicznem, gdzie będzie dla nas wschód słońca i zachód, wszak „od wschodu słońca aż do zachodu chwalebne jest imię Pana"? Gdzie będzie tamten wielki Kościół, w którym sprawiedliwy chwali Boga? Czytamy wszędzie w Psalmach: „Żądaj ode mnie i dam Ci pogany dziedzictwo Twoje, a osiadłość Twą kraje ziemi". (Ps. 2, 8).

Być może, Hozjusz sądzi, że to jest przesada, użyta dla oznaczenia tego, co mogłoby być, a nie dla wskazania na to, co kiedyś nastąpi? Nie zgadza się atoli Orzechowski

[1]) Właściwie w tekście listu: „ut scalenus ipsius trianguli pars est". „Orichoviana" str. 570.

z mniemaniem Hozjusza, by Kościół w małych i ciasnych granicach zamknięty, z Piotrem Rzymskim na czele, mógł się mianować powszechnym, ekumenicznym. Skoro samemu Piotrowi Rzymskiemu pozostawimy powszechność Kościoła, będziemy musieli uznać, że wschód, zachód, południe i północ, czyli Konstantynopol, Aleksandrja i Antjochja odpadły od prawej wiary.

Wypływałby też stąd szereg wniosków trudnych do rozwiązania. Chrystus wszystką krew Swoją przelał i, jednak, podług powyższego przypuszczenia, nie cały świat nią odkupił?! Fałsz zawierałby w sobie psalm 21 (wiersz 28), w którym czytamy: „Wspomną i nawrócą się do Pana wszystkie kraje ziemi; i będą się kłaniać przed obliczności Jego wszystkie familje pogańskie". Wreszcie, o ilebyśmy to przypuszczenie (Hozjusza) przyjęli, nie mógłby się rozlegać na całej ziemi ten głos donośny, który, wyszedłszy z ust apostołów, ma dojść do granic świata i dać trwałe owoce. Pismo św. przeminąć nie może. Nie może się więc stać, by Kościół powszechny do szczupłych granic sprowadzono lub od samego Piotra Rzymskiego mianowano ekumenicznym. Nazywa się bowiem ekumenicznym nie od człowieka, nie od przewodniczącego, lecz od mnóstwa wezwanych, którego częścią niejako jest sługa jego Piotr Rzymski.

Skoro tak jest, tamte trzy stolice patrjarsze, jako istotne części Kościoła powszechnego, nigdy nie mogą bez naruszenia istoty tego Kościoła znajdować się poza nim. Gdyby Ciało Chrystusowe mistyczne pozbawiono tych stolic, nie mogłoby się nazywać ekumenicznem i jeśliby ów Szymon z Galilei zmartwychwstał, nie powróciłby do nas i nie przyłączył się do części rzymskiej Kościoła. Bez tego mnóstwa wezwanych, którego granicą jest obwód nieba, nie może się Kościół mianować powszechnym.

Jeżeli więc Kościół katolicki bez stolic patrjarchów nie jest ekumenicznym i nie może się nim stać, przeto reprezentujący ten Kościół sobór trydencki, od którego odłączono trzy nieskazitelne stolice ekumeniczne, nie będzie mianowany powszechnym. „Nie jest tedy sobór trydencki takim powszechnym, jakiemi były tamte dawne sobory ekumeniczne, jak nicejski, konstantynopolitański, chalcedoński,

efeski, jakiemi nakoniec, były inne, na których cztery stolice patrjarchów jawnie, wyraźnie były wykazane; powagą tych stolic zwyciężono, złamano, pokonano, wykorzeniono herezje dawnych ludzi bezbożnych. Gdy zaś teraz sobór trydencki składa się tylko z jednej części rzymskiej, skoroście mu nadali tytuł soboru ekumenicznego, potrzeba, byście n a s [1]) tam w Trydencie obaczyli".

Wielki niezawodnie wpływ na Orzechowskiego wywarła rozpowszechniona wówczas, zwłaszcza na Wschodzie teorja t. zw. pentarchji, dążąca do zniesienia władzy zwierzchniej biskupa rzymskiego w Kościele i zastąpienia jej przez rządy ciała zbiorowego, mianowicie, pięciu patrjarchów: rzymskiego, carogrodzkiego, aleksandryjskiego, antjocheńskiego i jerozolimskiego, którzy są sobie równi i wzajemnie niezależni. Ta doktryna, której hołdowali przedewszystkiem patrjarchowie carogrodzcy, wyłamujący się jeszcze przed schyzmą często z pod zwierzchnictwa biskupa rzymskiego, wypływała z nauki, odrzucającej przewodnictwo św. Piotra wśród apostołów, tem samem zaś i prymat następców jego w Kościele. Skoro jedyną głową Kościoła jest Chrystus, wszyscy zaś apostołowie są sobie równi, nieusprawiedliwione są roszczenia biskupa rzymskiego, tego „patrjarchy Zachodu" do rządów naczelnych. Nie posiada on w stosunku do innych patrjarchów władzy wyższej od nich. Wszyscy patrjarchowie, nie wyłączając papieża, obowiązani są podporządkować swe dążenia woli zbiorowej, ujawniającej się w soborach powszechnych. Ustrój monarchiczny Kościoła sprzeczny jest z istotą społeczności chrześcijańskiej pierwszych wieków chrystjanizmu, nazywanej przez apostoła Pawła ciałem mistycznem Chrystusa.

Zasada pentarchji objawia się już w VI w., w ustawodawstwie ces. Justynjana I. (Nov. III, Praef.: lex ad Beatitudinem tuam et reliquos sanctissimos patriarchas scripta. Nov. V: Haec omnia sanctissimi patriarchae sub se constitutis... metropolitis manifesta facient.) Wcześniej jednak jeszcze, bo w końcu IV w., dążenie patrjarchy carogrodz-

[1]) Podkreślenie nasze. A. K.

kiego do zdobycia przewagi w życiu Kościoła, wbrew woli Boskiego Założyciela, zagraża wypaczeniem ustroju kościelnego. Motywy natury wyłącznie świeckiej, chęć panowania, podyktowały Ojcom 2 soboru powszechnego w Konstantynopolu r. 381 uchwałę, iż po biskupie rzymskim pierwszeństwo honoru należy do biskupa Carogrodu jako biskupa nowego Rzymu. Spory religijne i podboje muzułmanów pogłębiły waśń pomiędzy Rzymem a Carogrodem i innemi stolicami biskupiemi Wschodu tem bardziej, że tu szerzyły się herezje. Z 53 arcybiskupów carogrodzkich, piastujących władzę od 1 soboru powszechnego nicejskiego (325 r.) do drugiego soboru w Nicei (787), nie mniej jak 19-tu hołdowało poglądom heretyckim.

Od IX w. ustala się przekonanie o Boskiem pochodzeniu pięciu patrjarchów. Organizm człowieka obdarzył Pan Bóg pięcioma zmysłami; podobnież ciało mistyczne Kościoła z woli Bożej ma pięciu kierowników-patrjarchów. Na 8 sesji 8 soboru powszechnego patrycjusz Baanus wypowiedział tę zasadę bardzo dobitnie: „Posuit Deus ecclesiam suam in quinque patriarchiis et definivit Evangeliis suis, ut nunquam aliquando penitus decidant, eo quod capita Ecclesiae sint; etenim illud quod dicitur: Et portae inferi non praevalebunt adversus eam, hoc denuntiat: Quando duo ceciderunt, currunt ad tria; cum tria ceciderint, currunt ad duo; cum vero quatuor forte ceciderint, unum, quod permanet, in omnium capite Christo Deo nostro revocat iterum reliquum corpus Ecclesiae".

Zasada pentarchji nie odpowiadała wcale tendencjom rozwoju dziejowego. Równość patrjarchów istniała tylko w teorji. Prymat papieski wielokrotnie uznawali teologowie i patrjarchowie Wschodu. Poza tem biskup carogrodzki przewodził faktycznie na Wschodzie, wobec czego zasada pentarchji sprowadzała się w istocie do diarchji, do zabiegów Konstantynopola o uniezależnienie się od Rzymu. [1])

1) Por. H. Суворовъ, Учебникъ церковнаго права. Изд. 2. Москва. 1902, str. 38—40, 56—57, 66. — Acta IV Conventus Velehradensis. Olomuci 1925, str. 53—56, 83. — M. Jugie, Theologia Dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium I. Parisiis, 1926, str. 50—74 280—283.

Odpowiadając na zarzuty uwłaczające soborowi, Hozjusz w liście gani upór patrjarchów, którzy wezwani będąc na sobór przez papieża, nie przybyli do Trydentu. Pyta Orzechowski Hozjusza jako młodszy starszego, syn — ojca, niewykształcony uczeń — najuczeńszego mistrza; kto posłał legatów, do kogo i dlaczego? Posłać był winien Piotr Rzymski, zdaniem Orzechowskiego, do towarzyszy (ad socios), by jako towarzysze ze swych Kościołów, jakgdyby z okręcików, pospieszyli z pomocą Piotrowi, pracującemu w swym okręcie. Wszak nie mogą oni być uważani ani za schyzmatyków, ani za heretyków lub odstępców, przecież są jego towarzyszami i przyjaciółmi; w przeciwnym bowiem razie traktowałby ich jako złodziejów i łotrów, których serce nie jest nieskazitelnem przed Bogiem, łączyłby Kościół z bezbożnymi.[1]) Poco papież wzywał patrjarchów? By, potępiwszy herezje, przeprowadzili w chylącym się do upadku Kościele reformy „w głowie i członkach". Powinność swą wykonywali patrjarchowie na soborze jako towarzysze Piotra Rzymskiego, używając formuły: „podobało się Duchowi św. i nam..."

Na tych słowach kończy się dochowana część listu Orzechowskiego do Hozjusza. Co zawierał w sobie zaginiony końcowy ustęp listu? Czy pismo swe do Hozjusza Orzechowski wykończył?

Pytania te pozostaną bez odpowiedzi o ile poszukiwania w archiwach nie dostarczą nowego wyświetlającego kwestję tę materjału.

W literaturze teologicznej i politycznej XVI stulecia oraz w życiu publicznem, obok namiętnych wybuchów nienawiści wyznaniowej nieprzejednanych szermierzy, walczących w różnych obozach religijnych, ujawnia się gorące pragnienie uśmierzenia waśni i przywrócenia zgody powszechnej. Wśród protestantów polskich najzdolniejszym przedstawicielem prądu pojednawczego czyli t. zw. irenizmu, oczywiście na swój sposób pojmowanego, był Andrzej Frycz Modrzewski. Nie był on osamotniony. Z drugiej strony i na

[1]) Jest to jawny sofizmat. Można wzywać bezbożnego i niegodziwego celem nawrócenia i oświecenia duchem prawdy, miłości Boga i bliźniego.

inny sposób pragną wskrzeszenia dawnej jedności kościelnej tak odmienni działacze, jak Stanisław Orzechowski i Stanisław Hozjusz.

Idea zjednoczenia wszystkich Kościołów chrześcijańskich, z wyjątkiem protestantów, których nie uważa za chrześcijan, stanowi punkt wyjścia i ośrodek światopoglądu Orzechowskiego, silny bodziec jego działalności publicznej. Ten napół Rusin w listach swych do Hozjusza, wypowiada swą myśl ulubioną, iż tylko uznanie chrześcijan obrządku wschodniego za wiernych członków Kościoła powszechnego, tylko unja kościelna powstrzyma groźny upadek ducha religijnego i szerzącą się wszędzie niewiarę. Orzechowski chce, by wszyscy chrześcijanie, tak Rusini, Ormianie, Grecy, jak i Łacinnicy, zgromadzili się w jeden naród Boży, ożywiony jednym duchem, wyznający jedną naukę. Łączą Łacinników z Kościołem wschodnim wspólna nauka, wspólne źródła wiary, jedne i te same księgi kanoniczne i sakramenta św. Twierdzi Orzechowski, że wobec braku różnic dogmatycznych, różnice obrządków nie mogą tamować pracy podjętej celem usunięcia schyzmy w Kościele. [1])

Kwestjonuje Orzechowski powszechność soboru trydenckiego, podkreślając nieobecność na nim patrjarchów wschodnich; nie odrzuca jednak bynajmniej władzy zwierzchniej, głowy widomej Kościoła powszechnego — papieża, namiestnika Chrystusa, której każdy chrześcijanin winien ulegać. Wszedłszy w zatarg w r. 1561 z byłym przyjacielem swym, Fryczem Modrzewskim, Orzechowski zażądał od niego, by o ile nie chce być uważany za heretyka, zgodził się z następującą tezą, dotyczącą prymatu Stolicy apostolskiej: „Piotr Rzymski t. j. Pius Czwarty, jest namiestnikiem Chrystusa, następcą Szymona Piotra, pasterzem pasterzy i jedynym klucznikiem królestwa niebieskiego, dzierżącym prymat w Kościele, posiadającym pełnię władzy, której każdy

---

[1]) Podobne zdanie o wyznawcach obrządku wschodniego wypowiada Kromer: „Nec in multis praeterea a nobis, ii dissentiunt et quidem ritibus et institutis ecclesiasticis magis quam dogmatibus religionis; vulgant autem divortio, quamvis levi de causa". „Polonia", wyd Dr. W. Czermak. „Biblioteka pisarzów polskich". N. 40. Kraków 1901. str. 65.

pod karą utraty zbawienia słuchać jest obowiązany". [1]) Hołd czci i uznania składa Orzechowski papieżowi, który piastuje najwyższą władzę w Kościele.

To pragnienie przywrócenia jedności kościelnej, które pochłania jego umysł i wolę, podziela w zupełności i Hozjusz, pojmujący doniosłość idei zjednoczenia Kościołów. To też zwraca się on do Orzechowskiego z gorącem wezwaniem do niestrudzonej pracy celem przyspieszenia tak pożądanej przez wszystkich chrześcijan radosnej chwili połączenia wszystkich wyznawców Chrystusa pod Jego namiestnikiem i zaznacza, jak wielką będzie jego zasługa przed Bogiem, gdy tego dokona. Pochwala Hozjusz gorliwość Orzechowskiego w obronie Kościoła i uznawanie władzy zwierzchniej papieża w Kościele Chrystusowym.

Jakże odmiennem jednak, pomimo pozornej zgodności poglądów, jest ujęcie idei zjednoczenia Kościołów i prymatu papieża u Orzechowskiego a Hozjusza. Orzechowski pragnie połączenia Łacinników z Kościołem Wschodnim, przywrócenia jedności kościelnej, opartej na uznaniu zasady równości władzy wszystkich patrjarchów, nie wyłączając papieża. Papież jako część Kościoła powszechnego, jako patrjarcha, nie posiada władzy wyższej od tej, jaką piastują inni patrjarchowie, każdy w granicach swego patrjarchatu; w stosunku zaś do poszczególnych chrześcijan papież jest najwyższym pasterzem, głową Kościoła i namiestnikiem Chrystusa. Skoro papież zwoła sobór powszechny, władza najwyższa spoczywa w soborze, reprezentującym Kościół, którego częścią jest sam papież. Rozumowania Orzechowskiego, dotyczące wzajemnego stosunku papieża a soboru powszechnego można uważać za oddźwięk daleki teorji koncyljarnej. Piotr d'Ailly w traktacie swym „De ecclesiastica potestate" twierdzi, że władza w Kościele należy do papieża, jako podmiotu, podpory i wykonawcy władzy; przenośnie do Kościoła, jako jej przedmiotu, „causaliter et finaliter"; wreszcie do soboru powszechnego „tanquam in exemplo eam (t. j. władzę) repraesentante et dirigente" [2]).

[1]) A. Fricius Modrevius: „Narratio simplex rei novae et eiusdem pessimi exempli; simul et querela de iniuriis et expostulatio cum Stanislao Orichovio Roxolano". kw. 1561.

[2]) Hefele - Leclercq, l. c. t. VII, I, str. 416.

Chociaż Orzechowski w latach 1561—1569, wystąpił do walki z Fryczem Modrzewskim a w utworach z ostatnich lat swego życia apoteozował ustrój teokratyczny, jednak światopogląd jego jest bardzo zbliżony do światopoglądu Frycza. Pomimo gorliwości i wytrwałości w obronie Kościoła katolickiego i ostrej, zaciekłej, nieprzebłaganej nienawiści względem heretyków, Orzechowski, pragnący takiego połączenia Kościołów, któreby właściwie uniezależniało patrjarchów wschodnich od papieża, żądający kielicha dla laików i zniesienia celibatu, może być zdaniem mojem, zaliczony do przedstawicieli t. zw. protestanckiego irenizmu. Różnica zasadnicza pomiędzy Fryczem a Orzechowskim polega tylko na tem, że Frycz marzył o zjednoczeniu wszystkich „chrześcijan", czyli katolików, schyzmatyków i protestantów, tymczasem Orzechowski, narówni z Hozjuszem, wyłączał z Kościoła powszechnego protestantów, jako heretyków i nawet nie chrześcijan. Tak naprz., w liście do Franciszka Stankara z dn. 3 lipca 1560 r. dowodzi mu, iż pozostając poza obrębem Kościołów Rzymskiego, Carogrodzkiego, Aleksandryjskiego i Antjocheńskiego, na które się dzieli społeczność chrześcijańska, — nie może być uważany za chrześcijanina.[1])

W inny sposób rozwiązuje problematy zjednoczenia Kościołów i władzy papieża w Kościele Stanisław Hozjusz. Światopogląd jego skrystalizowany, ścisły, konsekwentny, powstał przez połączenie głębokiej wiedzy teologicznej, odczucia rzeczywistości oraz młodzieńczego wprost zapału i pragnienia czynu. On nie zna wahania ani ustępstw. Pragnie przywrócenia jedności kościelnej, lecz pojmuje ją nie tak, jak Orzechowski. Mówiąc o chrześcijanach Kościoła Wschodniego, Hozjusz pyta: dlaczego my, mamy do nich się przyłączyć, nie oni do nas? Niech powrócą do Kościoła, który porzucili! Niezbędnemi warunkami pojednania są: wspólność dogmatów i uznanie władzy zwierzchniej papieża, która powinna się rozciągać na cały świat chrześcijański, nie na Zachód tylko, lecz i na Wschód.

Mie mógł oczywiście Hozjusz przyjąć głoszonej przez Orzechowskiego teorji władzy papieskiej, nie mógł podzielać

[1]) Orichoviana, str. 498.

zdania, iż papież, posiadając władzę nad poszczególnymi biskupami, pozbawiony jest jej w stosunku do grona biskupów, jako całości. Nie posiadamy odpowiedzi Hozjusza na drugi list Orzechowskiego, nie wiemy więc w jakiby sposób zbijał Hozjusz jego rozumowanie. W encyklice „Satis cognitum", wydanej dn. 29 czerwca 1896 r., papież Leon XIII potępia podobną teorję. Wszak apostoł Piotr jest opoką, która nadaje cechy jedności i trwałości całemu gmachowi, nie poszczególnym częściom. Czyż może trzoda owiec, pyta papież, sprawować rządy nad pasterzem? Chrystus Pan udzielił Piotrowi i jego następcom władzy, jakiej sam używał, będąc na ziemi. Władzę tę mają oni, jako Jego namiestnicy, stosować w Kościele. Czyż można powiedzieć, by grono apostołów posiadało władzę większą niż sam Mistrz?

Jednem z najdonioślejszych i najboleśniejszych zarazem zdarzeń w rozwoju dziejowym Kościoła powszechnego był rozłam jaki się dokonał w Kościele w ciągu dwóch stuleci od połowy IX do połowy XI w. Schyzma ta zadała straszny cios ciału Chrystusowemu, rozdmuchała tlejący żar nienawiści. Świat chrześcijański rozpadł się na dwa wrogie, wzajemnie się zwalczające obozy. By należycie ocenić rolę dziejową schyzmy i bezskutecznych dotychczas prób zjednoczenia Kościołów, trzeba sięgnąć do dalekich źródeł tej katastrofy dziejowej, uwzględnić czynniki narodowościowe i kulturalne, różnice psychiki ludów Wschodu i Zachodu, odmienne pojmowanie prawd wiary i etyki chrześcijańskiej.

Od wieków myśl grecka zatopiona w spekulacji i refleksji pragnęła zerwać zasłonę, pokrywającą tajemnice wszechbytu. Dlatego, właśnie, Wschód był kolebką teologji chrześcijańskiej, lecz również i herezyj, ku którym się często staczał umysł, dążący poznać istotę zagadnień nadprzyrodzonych. Na Zachodzie przeciwnie, nie zagłębiano się nadmiernie w subtelne określanie pojęć i teoryj teologicznych; głównym celem, przyświecającym szermierzom katolicyzmu było udoskonalenie organizacji kościelnej, podniesienie powagi i znaczenia idei i władzy chrześcijańskiej w życiu narodowem, w rozwoju ludzkości, i zespolenie wszystkich chrześcijan w jedną wielką rodzinę, ożywioną uczuciem

miłości wzajemnej. Chrystjanizm harmonijnie łączy w sobie pierwiastki kontemplacji wschodniej i czynnej miłości bliźniego, ujawniającej się zwłaszcza na Zachodzie.

Utrwaleniu odmiennych swoistych cech i odrębności psychiki tych dwóch części świata kulturalnego sprzyjała rozbieżność dróg rozwoju dziejowego Carogrodu a Rzymu. Już przeniesienie rezydencji cesarskiej do Konstantynopola w r. 325 i naruszenie jedności politycznej cesarstwa było zwiastunem schyzmy kościelnej, podniecało bowiem ambicję patrjarchy carogrodzkiego, roszczącego, w charakterze biskupa miasta stołecznego, pretensję do tytułu biskupa powszechnego, patrjarchy Wschodu, do objęcia w Kościele przewodnictwa. Bizantynizm, obdarzający cesarza pełnią władzy nietylko w sprawach świeckich, lecz i w życiu kościelnem, podporządkowujący prawo Boskie ludzkiemu, spospołeczność Chrystusową samowoli despoty, oddzielała otchłań nieprzebyta od wzniosłych, szlachetnych planów namiestników Zbawiciela, zmierzających ku królestwu Bożemu i nakazujących chrześcijanom stosowanie zasad Ewangelji św. zawsze i wszędzie, tak w życiu publicznem, jak i prywatnem.

Słusznie zaznacza Bousquet,[1]) iż biorąc pod uwagę wielkie różnice kulturalne pomiędzy Wschodem a Zachodem, można się dziwić, że jedność kościelna przetrwać mogła tak długi czas. Nienawiść wzajemna Greków a Łacinników, której źródłem, obok innych czynników, były antagonizmy polityczne, wybuchała nieraz z mocą żywiołową. Tak naprz. nierozsądne postępowanie wielu Łacinników wywołało w r. 1182, po śmierci cesarza Manuela, krwawą rzeź. Ustaliły się jednak wrogie stosunki pomiędzy Grekami a Łacinnikami dopiero po r. 1204, z chwilą opanowania Carogrodu przez Krzyżowców których gwałty i okrucieństwa rozjątrzyły ludność i przedtem już źle do ludów Europy Zachodniej usposobioną. J. Bousquet podaje bardzo pouczające przykłady, świadczące o wzajemnej nienawiści Greków i Łacinników. Panowie francuscy rabowali kościoły greckie, traktowali chrześcijan Kościoła Wschodniego prawie tak samo, jak muzułmanów. Nie możemy zresztą się dziwić,

[1]) „L'Unité de l'Eglise et le Schisme grec." Par. M. l'abbé Joseph Bousquet. Paris 1913, str. 31.

gdyż patrjarcha carogrodzki w kościele św. Zofji zalecał wiernym swoim, jako dobry uczynek, mordowanie Łacinników. Wobec takiego usposobienia wzajemnego wszelkie próby pojednawcze musiały chybiać celu. Sobór w Lyonie zebrany nie dał trwałych owoców, jak również i unja florencka 1439 r.

Rewolucja religijna wszczęta przez Lutra odwróciła na pewien czas uwagę katolickiego Zachodu od schyzmatyckiego Wschodu. W Polsce jednak, problemat zjednoczenia Kościołów nie stracił na swej aktualności. Wobec starań Moskwy o wyzyskanie w swych widokach różnic wyznaniowych pomiędzy stanowiącą znaczny odsetek w Rzeczypospolitej Polskiej i zamieszkującą wschodnie połacie kraju ludnością ruską a panującą narodowością polską, problemat unji kościelnej nabywał wielkiej doniosłości politycznej. Idea zjednoczenia Kościołów głoszona przez Orzechowskiego i popierana, wprawdzie w odmiennem zupełnie ujęciu, przez Hozjusza, znalazła w Polsce zwolenników. Benedykt Herbest, kanonik katedralny poznański, w lecie r. 1566, wybrał się w podróż do Czerwonej Rusi i opisał tę podróż w piśmie p. t. „Chrześcijańska porządna odpowiedź na tę Confessią, która pod tytułem Braciey Zakonu Christusowego, niedawno jest wydana etc.“ [1])

Opowiadając o pobycie w Przemyślu, Herbest wielką pochwałę oddaje Orzechowskiemu: „Tam zastaliśmy onego dobrze uczonego y szlachetnego człowieka; który y Pisaniem y Przykładem swoim wiele ludzi do Kościoła powszechnego za sobą wiódł. Dorozumie się każdy, o kim mówię; znali dobrze y obcy ludzie Stanisława Orzechowskiego, Philosopha, wymowcę y Theologa wielkiego, z niemałym żalem naszym teraz niedawno zmarłego“. [2]) „Trzebaby nam o to Pana Boga prosić, pisze dalej Herbest, a Pasterzom i Panom o tym chodzić; jakobyśmy być mogli z sobą pod iednym Pasterzem w iedney Owczarni. Wiele może być

[1]) Opis podróży przedrukowano w tomie VII „Historji literatury polskiej“ Michała Wiszniewskiego. Kraków. 1845, str. 569—581, oraz przez prof. C. Studzińskiego w wydawnictwie Tow. im. Szewczenki: „Pamiatky polemicznoho pyśmieństwa kincia XVI i pocz. XVII w.“ Lwów 1906, T. I.

[2]) M. Wiszniewski „Historja literatury polskiej“, t. VII, str. 572.

pozwolono Grekom; gdy iedna Wiara y iedno posłuszeństwo będzie: pozwoliło im Concilium florentskie wszystkich ich Ceremonii; tak, iako też Ormianom: y o Liturgiey i o żonach kapłańskich toż trzymaią Grekowie; com o Ormianach niedawno powiedział: y Sakrament chowaią do roku dla niemocnych pod iedną tylko osobą". [1])

Był więc i Benedykt Herbest zwolennikiem idei zjednoczenia Kościołów. Niesłusznie jednak, jak widzieliśmy, Aleksander Brückner uważa go za pierwszego promotora unji ruskjej. [2])

Idea unji kościelnej w Polsce zataczała coraz szersze kręgi. W obronie jej wystąpił wymowny, utalentowany kaznodzieja Piotr Skarga w słynnem piśmie, wydanem w r. 1577, p. t. „O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem..." Ten utwór tak oddziaływał na współczesnych, iż bogatsi z Rusinów pospieszyli, jak pisze Skarga w przedmowie do drugiego wydania z r. 1590, wykupić wszystkie egzemplarze i spalili je. W liście do Skargi, pisanym w dn. 30 maja 1577 r., Hozjusz bardzo chwali to pismo jego, zwłaszcza jego epilog, uważa za rzecz pożądaną, by dzieło przetłumaczono na język łaciński, wypowiada natomiast obawę, by początek części trzeciej, zawierający niektóre zdania uszczypliwe, nie zadrasnął uczuć Rusinów. [3])

Wymowne, przekonywujące słowo Skargi wydało plon znakomity. Unja kościelna brzeska 1595 r., której inicjatorzy dążyli przedewszystkiem do uniezależnienia się od władzy patrjarchy carogrodzkiego, przetrwała pomyślnie zawieruchy wojen zewnętrznych i domowych, łagodziła antagonizmy narodowościowe i wyznaniowe, wypełniając wielkie posłannictwo dziejowe, chociaż rząd Rzeczypospolitej nie udzielał jej należytego poparcia, narówni z większością społeczeństwa lekceważył i poniżał ją, chociaż wreszcie miała licznych wrogów w Polsce i poza jej granicami. Znamienna rzecz,

---

[1]) Ibid. str. 578.

[2]) Aleksander Brückner, „Dzieje literatury polskiej w zarysie". t. I. Warszawa 1921, str. 126.

[3]) Listy ks. Piotra Skargi T. J. z lat 1566—1610. Podług autografów wydał i objaśnił Ks. Jan Sygański T. J. Kraków. 1912, str. 88.

iż wódz dyzunitów, książę Ostrogski, utrzymuje przyjazne stosunki z różnowiercami, których wpływom ulega, powierza obronę dyzunji arjanom (Motowiło, Philalet)! Ta żywotność unji świadczy o niepospolitej przezorności Orzechowskiego Hozjusza, Herbesta, Skargi, — tych apostołów, wielkiego dzieła połączenia Kościołów, którzy nawołują do unji jeszcze przed złowrogiem dlą przyszłości Polski utworzeniem patrjarchatu moskiewskiego w r. 1589.

W wymianie zdań, jaka się wywiązała w ostatnim roku działalności soboru trydenckiego pomiędzy Orzechowskim i Hozjuszem w kwestji powszechności tego soboru i ściśle z nią złączonego zagadnienia usunięcia schyzmy kościelnej, problemat władzy papieża, zakresu jej, stosunku Stolicy apostolskiej do patrjarchów, biskupów, soboru powszechnego stanowi treść główną dyskusji, ośrodek i punkt ciężkości argumentacji. Tu się bezpowrotnie rozchodzą drogi tych dwóch wybitnych przedstawicieli odmiennych prądów umysłowości polskiej.

To szczegółowe omawianie przez Orzechowskiego i Hozjusza wielkiej w swej istocie i roli dziejowej idei prymatu papieskiego nie było wcale dziełem ślepego przypadku. Już w pierwszym okresie soboru trydenckiego próbowano rozstrzygnąć kwestję sporną, czy obowiązek t. zw. rezydencji biskupów, czyli przebywania stałego ich w swych siedzibach, wypływa z boskiego, lub też ludzkiego tylko prawa. Wznowiono dyskusję w trzecim okresie soboru, już w pocz. 1562 r. Często potem zagadnienie to było przedmiotem obrad soboru, wybuchały namiętne spory, dotyczące stosunku wzajemnego biskupów a Stolicy apostolskiej. Francuzi i liczni Hiszpanie usiłowali udowodnić boskie pochodzenie praw i obowiązków biskupów, twierdząc, że biskupi władzę swą otrzymują bezpośrednio od Chrystusa. Głosząc takie zdanie, Francuzi i sprzymierzeni z nimi Hiszpanie, ożywieni ideą reformy koncyljarnej, duchem, panującym na soborach w Konstancji i Bazylei, pragnęli się uniezależnić od Rzymu lub przynajmniej rozluźnić więzy, łączące ich ze Stolicą apostolską. Nawet wyżsi dostojnicy kościelni w Hiszpanji ujawniali ambitne dążności. Tak naprz., na sesji dn. 15 maja 1563 r., podczas obrad w kwestji sakramentu kapłaństwa,

arcybiskup Granady oświadczył, że biskupi wszystko mają od Chrystusa i są Jego legatami i namiestnikami. [1])

Takie poglądy, wywołały, ma się rozumieć, silny sprzeciw obrońców niewzruszonej powagi Stolicy apostolskiej, z których się wyróżnił swą erudycją, wymową i zapałem generał jezuitów Lainez. W swem przemówieniu dn. 16 czerwca 1563 r. wyświetlał różnicę, pomiędzy władzą biskupów, płynącą ze święceń, a juryzdykcją, wykazywał na przykładzie biskupów t. zw. tytularnych brak nierozerwalnego związku pomiędzy władzą biskupa a jego rezydencją, wreszcie bezwzględnie potępił mniemanie o wyższości soboru powszechnego nad papieżem. Nieco później, w lipcu, Lainez również zwalczał przebłyski prądu koncyljarnego. [2])

Odbiciem poniekąd tych starć na sesjach soboru trydenckiego były spory pomiędzy Orzechowskim a Hozjuszem o władzę zwierzchnią Stolicy Apostolskiej. Problemat prymatu papieskiego był więc wtedy kwestją aktualną, którą wysuwało życie ówczesne.

---

[1]) Concilium Tridentinum, t. IX, str. 494,
[2]) Pastor, op. c. str. 255.

A. Kossowski.

Zapomniany utwór Joachima Bielskiego.

Tajemnica losów życia, jaka spowija kołyskę dziecka, jest wieczystem źródłem niepokoju dla najbliższego otoczenia. Starania, aby ją przeniknąć, w gwiazdach wyczytać czy z kart wywróżyć, zawodzą zwykle — i życie, wróżbom zaprzeczając, toczy się po linji niedojrzanej nawet dla, rozpalonego miłością, wzroku matki. Ale przędza myśli, ambicyj i trosk matczynych, osnuwających kołyskę, jak każde szczere i głębokie uczucie, dawała natchnienie i zapładniała niejednokrotnie wyobraźnię poetów. Stąd różne kołysanki, „kołybielnyja piesni", „Wiegenlieder".

Jeżeli zaś urodziny każdego dziecka są zdarzeniem pobudzającem u ojca i matki zatroskanie się o przyszłość, to nad królewską kołyską skupiała się nieraz myśl narodu, by odgadnąć koleje życia przyszłego władcy. Niewątpliwie, naród nigdy nie przeżywał tak głębokich uczuć z powodu narodzin królewicza, jak matka, ale poeta, obdarzony intuicją wyczuwania współczesnych nastrojów, bogaty wyobraźnią, mógłby stworzyć na ten temat utwór o silnych i ciekawych akcentach. Przykładem może tu być choćby sławna ekloga IV Wergiljusza „Ad Pollionem", uważana, jak wiadomo, przez niektórych za proroctwo o przyjściu Chrystusa. Nie lęk jednak o losy państwa lub dziecięcia najczęściej inspirował różne genethliaca, lecz zimne wyrachowanie, by, roztoczeniem wspaniałych horyzontów życia dziecka schlebiając rodzicom, pozyskać ich względy. Było to zjawiskiem powtarzającem się zwłaszcza, kiedy za jeden z rodzajów poezji uważany był panegiryk, których tyle wydało XVII i XVIII stulecie, a tak dowcipnie wyśmiał Węgierski:

Wiersze piszą, byleby czyje imieniny,
Wiersze znowu, byleby czyje urodziny...
Cel rymom jest wszystkich pochlebców gotowy.
Jeżeli syn, to będzie Aleksander pewnie,
Że się nie chciał urodzić prędzej, płaczą rzewnie;
Byłby niechybnie przez swe męstwo i swe dzieła
Obronił to, co obca przemoc Polsce wzięła,
Lecz i tak nieomylne powzięli nadzieje,
Że nam z jego pomocą szczęście zajaśnieje.

Utwór wysnuty z zimnej kalkulacji, jak większość panegiryków, jeżeli nie zawiera nic nowego, stanowi tylko jałową pozycję w bibljografji. Nieznane szczegóły genealogiczne lub nawet okruchy nastrojów przeżywanych przez naród dodają mu wartości, wówczas bowiem choć nie wzbogaca wrażeń estetycznych, może się stać materjałem dla historyka.

Tak właśnie przedstawia się zapomniany wiersz Joachima Bielskiego, napisany z okazji urodzin królewicza Władysława. Typowy panegiryk przechowany w jednym, dotychczas nieznanym egzemplarzu, zasługuje na uwagę nietylko jako rzadkość bibljograficzna, ale i ze względu na pewne momenty treści.

Na okolonej renesansową winietą pierwszej stronie tytuł: *Genethliacon Naiasnieyszego Władysława, Królewica Polskiego y Szweckiego Od Ioach. Bielskiego napisane w Krakowie, w Druk. Iak. Siebeneychera Roku Pańskiego MDXCV.* — Prawa strona winiety uszkodzona. Dalsze stronice ujęte w ramki z prostych linij. Jak *Pieśń nowa o szczęśliwej potrzebie pod Byczyną,* obejmuje *Genethliacon* cztery karty, tytuł jednak ma ozdobniejszy a format większy (192 × 146). Druga i trzecia karta są paginowane cyframi rzymskiemi. Dolnej połowy czwartej karty brak wskutek oddarcia bez szkody dla tekstu. Wiersze zajmują cztery i pół stronic. Na odwrotnej stronie karty tytułowej znajduje się dedykacja.

Autorem jest znany poeta i historyk z drugiej połowy XVI stulecia, Joachim Bielski. *Fata,* prześladujące tak często *libellos,* sprawiły, że utwory Bielskiego należą do białych kruków. *Pieśń nową o szczęśliwej potrzebie pod Byczyną z arcyksięciem Maksymilianem,* niedawno wydobytą z zapomnienia, ogłosił prof. Czubek na podstawie unikatu, znajdującego się w bibljotece katedralnej w Strengnäss. Egzemplarz *Genethliaconu* przechowała bibljoteka kościoła parafjalnego w Targowisku, położonego w zapadłym kącie województwa lubelskiego.

Bielski, który w chwili obejmowania tronu polskiego przez Zygmunta Wazę, dał wyraz swej radości z powodu zwycięstwa pod Byczyną, zostawszy sekretarzem królewskim, wchodził niejako w rolę piewcy nadwornego. Kiedy więc Zygmuntowi urodził się syn, jak sam wyjaśnia w dedykacji wiersza księdzu Janowi Tarnowskiemu, podkanclerzemu koronnemu, pomimo, że go, jako deputata z księstwa oświęcimskiego na trybunał, zabawiała „Astrea lubelska... jednak y Musom swym nie chciał się tak utaić, aby ten czas zawołany y ucieszny milczeniem zgoła opuścić". [1]) Wystąpił więc z *Genethliaconem.*

[1]) Dalszy ciąg kroniki polskiej Joachima Bielskiego wyd. Sobieszczańskiego zapisuje (str. 230 i ns.) wiadomość o urodzinach Władysława w ten sposób: „Tegoż roku dnia 9 miesiąca czerwca w dzień piętkowy skoro popołudniu, królowa syna Władysława na Łobzowie miała. A przetoż dnia tego tryumphy były wielkie: y z dział wszędzie strzelano.

Na początku utworu poeta chcąc odgadnąć przyszłość, zwraca się do Apollina i bogiń wszystko wiedzących z prośbą, aby mu odkryli:

Co zamknął w swey taiemney radzie
On nawyższy Monarcha, któremu się kładzie
Niebo mostem, y ten świat wisi z iego głowy,
W ten dzień, gdy się urodził nam królewic nowy.

I zaraz odgaduje, że Bóg, „który wielokonną Polskę uweselił", po wieczne czasy przedłuży „Jagiełłowe plemię", za którego granice będą rozszerzone, a czasy szczęśliwe, pełne pokoju, sprawiedliwości i cnót zakwitną. Następnie wita Władysława, z którego urodzin cieszy się niebo, ziemia i Tatry, a „Wiślne wody, szumiąc panem go swym znaią".

W dalszym ciągu roztacza korowód czynów bohaterskich, zwycięskich dla Polski. Królewicz jest postrachem dla Tatarów, którzy „w głos mówią o tym, że się nie osiedziemy w swym Kremie (!) napotym". Gdy Władysław podrośnie „a Muzom z posługi wynidzie, w Dzikie Pola ociec go wyprawi", gdzie pośród Kozaków nawyknie do życia obozowego — „kotara dom jego — o iedwabie, o złoto nic nie dba o wczasy". Takimi byli „naiezdnicy naszy... Witołt tatarskiej krwie potępca srogi", którego Władysław w harcie naśladować będzie. Zczasem przewyższy Bolesława Chrobrego, uzyska sławę nad „Nieprem" i poprowadzi Polaków „za Wołhę i Don". Poecie przytem wyrywa się modli tewne życzenie:

Bożeście prowądź, o nasz Władysławie drogi,
Któryć męstwo dał takie, do piękney urody.
A gdyś się tak zaiuszył iuż na Tatarzynie,
Weźm kopią w swą rękę czny boiowianinie,
A wsiaday na koń Turski sępem uskrzydlony,
Białły wszystek, lecz po bok farbą ubrocony.
Wsiaday w Boży czas, a iedź wprost przez Donay śmiele.

W ten sposób pomszczona będzie śmierć pod Warną „naddziada bitnego", który „miał ziąć z nóg Grecyey pęta", o którym pieśni składała młódź Słowieńska a teraz go opłakuje „Bosnak y Serbin ubogi". Już wieszczkowie trwożą Turków — „y hardym baszom idą krople z czoła" — że z północy przyjdzie król, co ich panowanie obali i „kray opanuie wszystek południowy", a nawet „święte mieysca od pogan wyzwoli".

Że ta wizja świetlana nie była wyśniona wyobraźnią ani pły-

A najpierwej w ogrodzie przed miastem u Xiędza Jana Tarnowskiego, podkanclerzego koronnego. Więc na zamku iako y w mieście tak z muru iako y basth ogromną strzelbę puszczono. Ognie przed ratuszem y indziey palono. Dnia 9 miesiąca lipca w niedzielę były krzciny: na które królowa stara z Warszawy przyjechała. W drugą niedzielę też tryumphy w Lublinie były: gdzie na ten czas trybunał się odprawował". Wobec tego, że dedykacja datowana 18 lipca wypadałoby, że Genethliacon dojrzewał w czasie, kiedy „tryumphy w Lublinie były" z powodu urodzin królewicza.

nęła z rozpalonego żarem uczuć serca, o tem świadczy brak w niej zwykłych w życiu ludzkiem wahań, obaw, brak cieni. Bijąca w oczy glorja czynów, przepowiedzianych przez Bielskiego, była oczywiście wyrazem pragnień i w dziedzinie pragnień tylko pozostanie, zasłaniając idące w szeregu wydarzeń rzeczywiste Żółte Wody, Korsuń, Piławce, Batoh; — choć przyszły one już po śmierci Władysława, były w części przynajmniej następstwem jego planów wojny ze Wschodem. Ale niedopatrzenia i pomyłki w proroctwach poetów są zjawiskiem normalnem i trudno brać za złe, że w powinszowaniu swojem Bielski pominął możliwe wątpliwości.

Godniejszem uwagi natomiast, że późniejsze czasy część przepowiedni potwierdziły. Uderza więc w śpiewie nad kołyską Władysława powiązanie jego dzieł wielkich z Kozaczyzną i ze Wschodem. Przepowiednia, iż dziecię, gdy dorośnie ćwiczyć się będzie na Ukrainie, znajdzie sympatję u Kozaków, w czajki wsiądzie na Dnieprze z „śmiałymi kozaki", poprowadzi Polaków nad Wołgę, zawładnie Krymem, pójdzie na Dunaj, wypędzi Turków z Europy i odbierze grób Chrystusa z rąk niewiernych, była to jakby wytyczna czynów i planów politycznych Władysława IV. Moskwa mu przecie koronę carów ofiaruje, a przez życie całe, jakby wsłuchany w śpiew Bielskiego, marzyć będzie Władysław o zawładnięciu Krymem i wypędzeniu Turków z Europy.

Gdyby postawić pytanie, czy i o ile utwór Bielskiego wprowadza nowe wartości do piśmiennictwa, trzeba przedewszystkiem przypomnieć, że Bielski jako humanista musiał znać poetykę ówczesną i nie były mu prawdopodobnie obcemi wywody o rodzajach poezji Scaligera, wielkiej powagi w swoim czasie. Według jego *Poetices libri septem* (ed. quinta, in Bibliopolio Commeliano 1617, str. 556 i ns.) wiersz na urodziny może za temat wziąć albo przeszłość rodziców albo przyszłość dziecięcia, może też edno z drugiem połączyć; przepowiednie i sny mogą posłużyć za wątek dla snucia przepowiedni. Wszystkie te momenty treści znajdujemy u Bielskiego. Bezwątpienia jednak większą rolę odegrały wzory poezji starożytnej. Poglądy Scaligera nie były zresztą niczem innem, jak teorją na nich opartą. Bielski, jak i Scaliger, kształcił się na utworach starożytnych łacińskich i miał je dobrze w pamięci. Znał więc IV eklogę (ad Pollionem) Wergilego. Trudno wprawdzie twierdzić kategorycznie, że *Genethliacon* powstał pod jej bezpośrednim wpływem, ale niewątpliwie istnieje pomiędzy obu utworami pokrewieństwo myśli, zwrotów i dyspozycji. U obu więc poetów mamy zapowiedź, że z przyjściem na świat dziecięcia rozpoczną się szczęśliwsze czasy:

tu modo nascendi puero, quo *ferrea* primum
desinet ac toto surget gens *aurea* mundo.
Za czym już one *złote* nam czasy popłyną
A ty *żelazne*, abo ieszcze twardsze miną.

Nowonarodzonego przyroda powita z radością:

At tibi prima, puer, nullo munuscula cultu
errantis hederas passim cum baccare tellus
mixtaque *ridendi* colocasia fundet acantho,
ipsae lacte...
molli paulatim flavescet campus arista,
incultisque rubens pendebit sentibus uva,
et durae quercus sudabunt roscida mella.

Ale patrzcie, dzieciątku iak się wszystko *śmieie*,
Niebo to malowane nawet się raduie,
A ziemia od radości mało nie tańcuie.
I Tatry iodłorodne iuż mu się kłaniaią
A Wiślne wody szumiąc, panem go swym znaią.

Naturalnie, obadwaj poeci zapowiedzą, odkąd rozpocznie się działalność nowonarodzonego:

Hinc, ubi iam firmata virum te fecerit aetas,
cedet et ipse mari vector, nec nautica pinus
mutabit merces:

Bo ten Polski Królewic (czas temu nie długi)
Iako trochę podrośćie, a Musom z posługi
Wynidzie, w Pola dzikie ociec go wyprawi...

W zakończeniu u Wergilego apostrofa do oczekiwanego chłopca:

incipe, parve puer, risu cognoscere matrem...
incipe parve puer: cui non risere parentes,
nec deus hunc mensa, dea dignata cubilist.

U Bielskiego apostrofa do rodziców:

O Boże wieczny...
A day Królewicowi wczas urość naszemu
Któremu niech iuż Parki wiek iedwabny przedą
A rodzicy obadwa nam łaskawi będą.

Przytoczone wiersze u obu poetów następują po sobie w tej samej kolei.

Jeżeli jednak łaciński poeta dostarczył wzoru i pewnych ram myśli Bielskiemu, to pokrewieństwo z nim na tem się kończy. Ramy te wypełnił Bielski polską treścią. Jak dla Wergilego urodziny tajemniczego dziecięcia były pobudką do poruszenia aspiracyj żywych w społeczeństwie rzymskiem epoki przełomowej dla pogaństwa, przyczem obywatelowi *imperium mundi* ukazały się *pax romana* i odrodzenie świata na falach przyszłości, tak Bielski, aczkolwiek powodowany kurtuazją względem dworu do pisania Genethliaconu nie zamknął radości z powodu urodzin królewicza w progach alkowy królewskiej czy zamku królewskiego. Jako Polak skorzystał z okazji, by poprzeć sprawę, która w tym czasie wysuwa się na czoło zagadnień państwowych — politykę Polski w stosunku do Wschodu, a zwłaszcza do Tatarów i Turków. W tę stronę więc zwróciła się Muza Bielskiego i gościniec

działalności Władysławowi wytknęła na Dniepr, Don i na Bałkany, wiążąc panegiryk z planami i dążeniami współczesnemi.

Ale i pod tym względem wszystko prawie, co Bielski szkicuje, można znaleźć rozwinięte i nieraz uzasadnione u innych pisarzy tego okresu. Kozaczyzna i wojna ze Wschodem nie były bowiem nowością ani dla obrad sejmowych i rządu, ani dla literatury. Od Warneńczyka, w miarę zbliżania się podbojów tureckich do granic Rzeczypospolitej, walka z Islamem zaprzątała umysły Polaków. *Pamiętniki Janczara*, pisma Kallimacha i Orzechowskiego coraz dobitniej przemawiają o tem do społeczeństwa. Na sejmach często radzą o wojnie. Nigdy zaś literatura staropolska nie wyda tylu utworów kwestji wschodniej, co przy końcu XVI stulecia, w przededniu Cecory i Chocima. Dość wspomnieć Warszewickiego *Turcicae tres*, Praga 1589 i *Turcicae quattuordecim*, Kraków 1595, — Wereszczyńskiego *Ekscytarz*, Kraków 1592, — *Publika*, Kraków 1594, — *Pobudka*, Kraków 1594, — *Sposób osady nowego Kijowa*, 1595, — *Votum*, 1597, — Grabowskiego *Zdanie syna koronnego*, 1595, — *Polska nižna*, 1596. W tym samym roku co *Genethliacon* wychodzą z druku *Turcicae quattuordecim, Sposób osady* i *Zdanie syna koronnego. De bello sociali turcico, Per orationes, I. Kostitz etc. Crac.*, — *Benkendorf I, De bello sociali turcico ad Sig. III, Gedani*, — *Mora, Sitne Turcis bellum infer. Vilnae* — oraz napisane, choć wyszło z druku 1596 r., *Votum szlachcica polskiego ojczyznę wiernie miłującego o założeniu skarbu Rzplej i o obronie krajów ruskich.*[1]) Na sejmie r. 1595 r. radzono o wojnie z Turcją.

Gdyby przyjąć za Tarnowskim, że „dwa były główne w Polsce zapatrywania na stosunek Rzeczypospolitej do Turcji, dwie odmienne polityki“ [2]), to Bielski zdaje się bliższym tych, co chcieli orężem raz i ostatecznie rozprawić się z wrogiem i na zawsze usunąć niebezpieczeństwo, najbliżej zaś stoi bezimiennego autora *Votum*. O lidze Bielski nie wspomina ani słowem. Polska sama, własną mocą zadaje cios decydujący wrogowi. Następstwo faktów przypomina plany Stefana Batorego: Polska najpierw z pomocą Kozaków opanowuje północne wybrzeża morza Czarnego aż po Don i Wołgę tak, że wrogowie będą zmuszeni „Caspyskimi branami się zamknąć“, a zkolei wypędza Turków z Europy i oswobadza grób Chrystusa.

Wszyscy prawie w Polsce piszący na ten temat pewni są zwycięstwa nad Wschodem. Wartość bojowa Kozaków, wykorzystanie ich do wojny są to myśli pospolite w czasach Bielskiego. Nie ulega kwestji, że ten, ktoby chciał porwać Kozaków dla swoich zamierzeń, musi mieć u nich sympatję: Władysław uzyskuje ją przez wspólne znoszenie niewygód życia obozowego.

---

[1]) Tarnowski, Pisarze polityczni, t. II, str. 80.
[2]) J. w. str. 73 i ns.

Zajęcie Krymu „już się nie osiedziemy w Kremie" mógł podsunąć Bielskiemu zwłaszcza Jazłowiecki swoim planem zawładnięcia Krymem. O proroctwie znanem Turkom, iż zguba ich przyjdzie z północy, jak wówczas komentowano — z Polski, pisze Grabowski w *Zdaniu syna Koronnego*. Nawet Wereszczyńskiego projekt założenia szkoły rycerskiej na Ukrainie ma tutaj myśl pokrewną choć daleką. Władysław ma się zaprawić do walki ze Wschodem na Ukrainie pośród Kozaków:

...w Pola dzikie ociec go wyprawi
I tam nieokruconą młodość w pracy strawi...
Już i w czajki wsiadł na Niepr z śmiałymi kozaki
Którzy z ognistą strzelbą, a drudzy z saydaki
Snują się, iako pwo pczoły, koło niego...

Wergili więc i współczesność dostarczyli obficie pokarmu Bielskiemu do wizji a *Genethliacon* był echem tych trosk i nadziei, jakiemi oddychała pierś przeważnej części szlachty polskiej. Własnością Bielskiego możnaby nazwać to tylko, że bohaterem walk ze Wschodem uczynił Władysława, jemu przepowiadał odwet za Warnę i ostateczną przewagę nad wrogiem, to zaś wypływało z okoliczności, jaka wiersz spowodowała.

Gdyby poetycki zapał Bielskiego potraktować z prozaiczną trzeźwością, możnaby zauważyć, że rozwiązanie sprawy wschodniej, tak pilnej w jego czasach, odwlekał aż do czasu, gdy Władysław dorośnie; nie spostrzegł, że jeżeli „ pokóy złoty" wsiądzie „na kotczy Gradinow" to nie może być walk z Tatarami i z Turkiem, a wreszcie pasując Władysława na rycerza bojów z Islamem, traktował Zygmunta jako niezdolnego do prowadzenia narodu do zwycięstwa. Naturalnie, były to rezultaty przesady panegirycznej, która wynosząc syna, nie spostrzegła, że poniżyła ojca.

Podkreślić należy, że na całą sprawę wschodnią Bielski patrzy jako patrjota ze stanowiska Polski. Rzeczpospolita jest nietylko czynnikiem ale i celem akcji. Wojny ze Wschodem przynoszą sławę i korzyść Polsce a następnie Słowiańszczyznie i chrześcijaństwu. Być może, że Bielski utożsamiał, jak się zdarzało u pisarzy XVI stulecia, interesy Polski z interesami chrześcijaństwa.

Ks. Ludwik Zalewski.

Przegląd piśmiennictwa.

Franc. Zorell S. J.: Psalterium ex hebraeo latinum. Romae 1928. Sumptibus Pontificii Instituti Biblici. Str. 310. Cena 35 lir.

Że Pismo św. bywa „trudne ku wyrozumieniu", doświadcza się tego również przy odmawianiu psalmów. Te przepiękne wylewy serca, tchnące religijną czcią, ufnością w Bogu, świętą bojaźnią, podziwem dla Stwórcy, są dość często przerywane wierszami o dziwnem, jeśli nie dziwacznem znaczeniu, bywają też wprost niezrozumiałe. Skąd to pochodzi? Stąd, że obecny tekst łaciński nie jest przekładem z oryginału hebrajskiego, ale z greckiej Septuaginty, i to przekładem niezbyt świetnym. Obecne „psalterium gallicanum", bo ono służy jako tekst liturgiczny, a nie przekład św. Hieronima dokonany z hebrajskiego, ma jeszcze i tę niedogodność, że nie uwzględnia stroficznej budowy psalmów, ale stawia je przed okiem czytającego jako długi nieokreślony szereg wierszy. Wskutek tego trudno się nieraz zorjentować, gdzie koniec jednej grupy myśli i uczuć, a gdzie początek następnej. Utrudnia również zrozumienie psalmów, niedostateczne albo wadliwe uwydatnienie t. zw. paralelizmu, który jest bardzo charakterystyczną cechą poezji hebrajskiej.

Wielu już egzegetów usiłowało te braki usunąć z większem lub mniejszem powodzeniem. Najświeższą a bardzo poważną próbą w tym kierunku jest powyższe dzieło profesora papieskiego Instytutu Biblijnego, O. Zorella. Wychodzi on z tego założenia, że najprostszym sposobem zrozumienia tekstu jest wierny i jasny jego przekład. Takiego też tłumaczenia łacińskiego postarał się dokonać z oryginału hebrajskiego. Czytając ten nowy przekład — o ileż zrozumialszy niż psalterium gallicanum! — oko już się nie nuży monotonją wierszy, bo każdy psalm podzielony jest na szereg strof i uwydatniona została paralelna budowa wierszy. Ułatwia to nadzwyczaj zrozumienie treści. Jest to bowiem właściwością poezji hebrajskiej, że każdy wiersz zawiera jedną myśl, a strofa obejmuje kilka wierszy rozwijających tę samą ideę, względnie pokrewne jej uczucia. Dla przykładu zacytujmy psalm 42 odmawiany

codzień przede mszą. Porównajmy trudniejsze jego miejsca, a zobaczymy, że niejasności prawie wszystkie się ulotniły.

Brewjarz:

1. Judica me, Deus, et discerne causam meam de gente non sancta. * ab homine iniquo et doloso erue me.
2. Quia tu es, Deus, fortitudo mea * quare me repulisti? et quare tristis incedo, dum affligit me inimicus?
3. Emitte lucem tuam et veritatem tuam:* ipsa me deduxerunt et adduxerunt in montem sanctum tuum et in tabernacula tua.
4. Et introibo ad altare Dei:* ad Deum, qui laetificat iuventutem meam.

5. Confitebor tibi in cithara, Deus, Deus meus: * quare tristis es anima mea? et quare conturbas me?
6. Spera in Deo, quoniam adhuc confitebor illi: * salutare vultus mei et Deus meus.

O. Zorell:

1. Jus meum tuere, Deus, et defende causam meam a gente non pia, a viro doloso et scelesto libera me.
2. Nam tu, Deus, es fortitudo mea: quare me repulisti? quare tristis incederę debeo, vexante inimico?
3 Mitte lucem tuam ac fidem tuam: ea me ducent, me perducent ad montem sanctum tuum et ad tabernacula tua.
4. Ut veniam ad altare Dei, ad Deum laetitiaę et exultationis meae et gratias tibi agam ad citharam, Deus, mi Deus.
5. Quid te contristas anima mea, et quid ingemiscis in me?

6. Eia spera in Deum! nam adhuc gratias ei agam, saluti vultus mei et Deo meo.

A więc zniknęło z w. 1 niemiłe wzywanie Boga, by nas sądził: *Judica me Deus*, a przyszła prośba, by słusznej sprawy naszej bronił przed wrogiem bezbożnym. Owo niezrozumiałe „deduxerunt et adduxerunt" z w. 3. zamieniło się na tę prostą myśl, że światło boże i wiara poprowadzi nas i zaprowadzi na górę świętą do przybytków Pańskich. Wadliwe połączenie w. od 4—6 zostało usunięte, wskutek tego treść zyskała na wyrazistości.

Po każdym psalmie, w ten sposób zrekonstruowanym, podaje autor krótką jego treść, wytłumaczenie trudniejszych miejsc i warjanty tekstualne. W dodatku znajdujemy tą samą metodą przełożone i wyjaśnione Cantica brewjarza rzymskiego. Dla każdego więc kapłana książka O. Zorella może się stać światłym przewodnikiem w codziennym wychwalaniu Boga.

Ks. J. Andrasz.

W. T. Dobrzyński: Egipt Współczesny. Warszawa, nakł. Instytutu „Bibljoteka polska", str. 239.
Ferdynand Goetel: Egipt. Wyd. Zakładu Nar. im Ossolińskich Lwów—Warszawa—Kraków, str. 234 z licznemi ilustr.

Napisana stylem nieco przyciężkim ale oparta na dobrej i obfitej literaturze obcej, książka W. T. Dobrzyńskiego służyć może przedewszystkiem zajmującym się polityką zagraniczną i zagadnieniami gospodarczemi. Ale i każdego inteligentnego obywatela zajmie historja z jednej strony usiłowań niektórych europejskich państw poddania Egiptu swoim wpływom i eksploatowania go, z drugiej wysiłków tego narodu w celu osiągnięcia zupełnej niezależności politycznej, wysiłków uwieńczonych powodzeniem w latach ostatnich. Ciekawą jest też konstytucja egipska, system monetarny, stan rolnictwa i przemysłu. Zato zagadnienia kulturalne i religijne ledwie zostały dotknięte piórem p. Dobrzyńskiego, o literaturze w Egipcie (oprócz publicystyki perjodycznej) nie dowiadujemy się z książki niczego.

Dla ogółu czytelników przeznaczona jest inna książka o Egipcie, Ferd. Goetla, nazwana przez samego autora „geografją literacką". Wyszła ona już rok temu i może za późno obecnie sygnalizować jej pojawienie się, trudno jednak ją pominąć, kiedy się pisze o innej książce o Egipcie. W przeciwieństwie do profesorskiej książki p. Dobrzyńskiego, książka p. Goetla jest opisem tego, co się w Egipcie rzucało w oczy ciekawemu podróżnikowi, jest interesującym obrazem tego, co w tym kraju można uważać za najciekawsze, skreślonym piórem niezrównanego opowiadacza i poety. Ilustracje, rozsiane po wszystkich stronicach książki, utrwalają w wyobraźni czytelnika to, co na niej autor chciał wyryć. Tam, gdzie opis, choćby poetyczny, powtarzałby rzeczy znane, mianowicie przy piramidach, woli autor odcyfrować ową niepojęcie wszechstronną wiedzę, jaką budowniczowie piramidy Cheopsa zakuli w jej rozmiarach i orjentacji. Rzeczy wprost fascynujące, jeśli ściśle obliczone... Niedużo uwagi poświęcił autor opisywanemu przez tylu innych Sfinksowi, zato Luksor, Karnak, dolina królów, wreszcie „piramidy" Willcoxa, owe gigantyczne tamy, pozwalające korzystać z wylewów Nilu długo po ich odpłynięciu — spodziewana podstawa przyszłego dobrobytu Egiptu — dały Goetlowi temat do iście epickich kart. Z obyczajów egipskich „bakczysz" i rozmaite inne plagi były dość znane w świecie, zato odmalowane w rozdziale „tysiąc i jedna noc" moralne piekło prostytucji kairskiej przypomina socjologom i politykom jeden z najpilniejszych obowiązków międzynarodowego współdziałania — walkę przeciwko handlowi „żywym towarem".

Ks. J. Urban.

Od Wisły do Maricy. Rocznik Towarzystwa bułgarsko-polskiego w Warszawie, 1927. Skład główny w księg. M. Arcta, str. 218.

Piękna ta i bogato ilustrowana książka zbiorowa wydana została jako pierwszy rocznik Towarzystwa bułgarsko-polskiego w Warszawie, istniejącego już od r. 1922. Ma ona zaznajomić polskiego czytelnika ze współczesną Bułgarją i stosunkiem jej do Polski. Rozpada się na trzy części: informacyjno-naukową, literacko-artystyczną i sprawozdawczą. Artykuły pochodzą od najpoważniejszych autorów, zarówno Polaków jak Bułgarów. Bułgarję poznać możemy z tego rocznika dość wszechstronnie, chociaż z natury rzeczy artykuły są bardzo krótkie. Na szczególną naszą uwagę zasługuje artykuł M. Rogalskiego, opowiadający dzieje pomnika króla Władysława Warneńczyka w Warnie. Ma na jednym z najpiękniejszych placów tego miasta stanąć pomnik naszego bohaterskiego obrońcy chrześcijaństwa, niestety fundusze gromadzą się zbyt powoli — dodajmy, że częściowo z powodu zbyt małego zainteresowania się tą sprawą polskiego społeczeństwa. W części literackiej znajdujemy kilka wdzięcznych przekładów z poezji buł-

garskiej. W sprawozdawczej — sprawozdania z działalności Towarzystwa polsko-bułgarskiego w Sofji i bułgarsko-polskiego w Warszawie. Pierwsze z tych towarzystw, ruchliwe bardzo w latach, kiedy Rzeczpospolitą reprezentował w Sofji minister Dr. T. Grabowski, po jego wyjeździe (obecnie jest reprezentantem Polski w Brazylji) znacznie osłabło w swej działalności. Towarzystwo warszawskie rozwija się również zbyt powoli. A szkoda, bo w interesie wspólnym, zarówno naszym jak i Bułgarji, leży dokładniejsze poznanie się i nawiązanie bliższych kulturalnych i ekonomicznych stosunków. To zresztą trzeba powiedzieć nietylko o stosunkach polsko-bułgarskich, ale także o stosunkach z wielu innemi narodami. *Ks. J. U.*

Otton Laskowski i Bronisław Pawłowski: Polska historja wojskowa, w wypisach źródłowych. Warszawa 1928, Wojskowy Instytut Naukowo-Wydawniczy, str. 322.

Wierna służba, wspomnienia uczestniczek walk o niepodległość 1910—1915. Tamże 1927, str. 328.

Za kratami więzień i drutami obozów. Wspomnienia i notatki więźniów ideowych z lat 1914—1921. Tom I. Tamże 1927, str. 315 z ilustr.

Stanisław Kara: Podręcznik historji wojskowości. Grecja i Macedonja. Tamże, 1928, str. 96 z ilustr.

Obok dzieł ściśle fachowych wydaje Wojskowy Instytut Nauk.-Wyd. także książki, które mogą zainteresować ogół społeczeństwa polskiego, gdyż poruszają wypadki, związane z dziejami ojczystemi, zwłaszcza z ostatnich walk o niepodległość. Trzy z powyżej wymienionych prac należą do tej kategorji. Polska historja wojskowa kreśli dzieje naszej wojskowości od Bolesława Chrobrego do powstania styczniowego, który to przeciąg czasu dzieli na trzy części: okres pospolitego ruszenia od roku 1003—1410, okres wielkich hetmanów do epoki saskiej i wojsko narodowe do r. 1864. Wartość tej książki podnosi okoliczność, że została ujęta w formę wypisów źródłowych, które obejmują kilkadziesiąt ustępów, wybranych przez znanych autorów wojskowych, mjr. O. Laskowskiego i ppłk. B. Pawłowskiego, ze źródeł pierwszej ręki, poczynając od kronik Dytmara i Galla aż do wspomnień uczestników powstania. Dzięki temu staje się ona cenną nietylko dla historji naszej wojskowości, ale także jako obraz dziejów Polski i ich ducha, i nadaje się dlatego na lekturę dla młodzieży szkół średnich.

Dziejom nowszych czasów, poświęcone są dwie następne książki. Wierna służba, to wspomnienie około 30 uczestniczek walk o niepodległość w latach 1910—1915, zestawione przez komitet red. z marsz. A. Piłsudską na czele. Jest to pierwsza książka, przedstawiająca czyn kobiety polskiej w walce o niepodległość, w organizacjach konspiracyjnych na ziemiach rosyjskich, w Związkach i Drużynach Strzeleckich przed wojną, a podczas

niej w Legjonach, zarówno na froncie jak poza nim. Jest ona pięknym pomnikiem poświęcenia kobiety dla ojczyzny i obejmuje pięcioletni okres do r. 1915; w opracowaniu znajduje się dalsza jej część, zestawiająca wypadki do r. 1920.

Specjalny charakter posiada książka Za kratami więzień i drutami obozów, która chce upamiętnić dzieje tych, co za walkę w obronie niepodległości kraju cierpieć musieli w więzieniach lub obozach koncentracyjnych wszystkich trzech państw zaborczych. Wspomnienia te, zebrane przez związek „b. więźniów ideowych z lat 1914—1921", zostały zestawione przez kom. red. pod przewodn. gen. bryg. Jul. Stachiewicza, a pierwszy ich tom, wydany niedawno i otwarty wyjątkiem z książki marsz. Piłsudskiego, zawiera 37 opowiadań z przeżyć różnych osób.

Do kategorji książek, które zasługują na uwagę profesorów historji i filologji klasycznej, należy zaliczyć I część Podręcznika historji wojskowości powszechnej: Grecja i Macedonja, w którym mjr. S. G., St. Kara, daje jasny pogląd na całokształt zagadnień wojskowych w starożytnej Grecji, od okresu homeryckiego do upadku niezależności, oraz w Macedonji. Praca ta, oparta na wynikach ostatnich badań naukowych, jest tem cenniejszą, że w związku z właściwym tematem porusza także stosunki owych krajów, a zwłaszcza polityczne i społeczne tło żatargów wojennych. *M.*

Wacław Lipiński: Wśród lwowskich orląt. (z 13 rysunkami) Warszawa, 1927. Wojskowy Instytut Naukowo-wydawniczy, str. 129.

Obrona Lwowa, stanowiąca jedną z najbardziej wzruszających kart naszej historji, zbyt jest świeżą, by mogła posiadać właściwe historyczne opracowanie. Każdy pamiętnik, pisany przez naocznego świadka, toruje jednak drogę temu dziełu, które niewątpliwie ukazać się musi. Z pamiętników tych niektóre, obok cennych dla historyka szczegółów, przynoszą walory literackie, dające doskonale odczuwać przeżycia uczestników tych, pełnych heroicznego poświęcenia zapasów. Do takich należy książka Lipińskiego. Nie obciążając czytelnika zbytnim balastem statystycznych cyfr, w ustępach krótkich, napisanych z dobrym umiarem artystycznym, maluje nam ona obrazy wielotygodniowych zmagań o Lwów rycerskich „Orląt". Epiczne zacięcie autora przejawia się wszędzie w pełnych życia, a niejednokrotnie nawet „leguńskiego" humoru obrazach i scenach bojowych. Autor wystrzega się szowinizmu narodowego, umie ocenić zalety przeciwnika, podkreśla tragizm walki, która związała tyle sił tak bliskich krwią narodów, z obopólną szkodą dla nich na innych polach i frontach bojowych. Gustowna kolorowa okładka i fotografje, ilustrujące pojedyncze epizody podnoszą wartość tej książki zasługującej na najszersze rozpowszechnienie, zwłaszcza wśród młodzieży.

Ks. T. Karyłowski.

Kazimierz Twardowski: Rozprawy i artykuły filozoficzne. Zebrali i wydali Uczniowie. Lwów, Książnica-Atlas, 1927. VIII + 417.

„Przegląd filozoficzny" wyszedł w r. 1920 jako „Księga pamiątkowa ku uczczeniu dwudziestopięcioletniej działalności nauczycielskiej na katedrze filozofji w Uniwersytecie lwowskim Kazimierza Twardowskiego, wydana staraniem uczniów". Złożyły się na tę Księgę liczne prace, przeważnie byłych uczniów jubilata. Poprzedził je wstępem prof. Witwicki, dając w nim piękną sylwetkę postaci i działalności naukowej prof. Twardowskiego. Wstęp ten przyda się bardzo każdemu historykowi filozofji w Polsce. Dowiadujemy się z niego, że K. Twardowski urodził się w 1866 r. w Wiedniu, wykształcenie średnie ze świetnemi postępami odebrał w tamtejszem „Theresianum", wykształcenie wyższe matematyczno-przyrodniczo-filozoficzne odebrał na tamtejszym Uniwersytecie, tam się też doktoryzował w 1892 r. i habilitował w 1894 r. Już 15 listopada 1895 r. rozpoczął wykłady z zakresu ścisłej filozofji na Uniwersytecie lwowskim, gdzie do dziś dnia pracuje, mając tę pociechę, że uczniowie jego zajęli pierwszorzędne katedry na uniwersytetach wskrzeszonej Polski. W tym życiorysie podaje prof. Witwicki długi szereg rozpraw i artykułów jubilata, rozrzuconych po rozmaitych czasopismach i wydawnictwach zbiorowych, nie bardzo dostępnych wszystkim. To też, czytając ten życiorys, odczuwało się pragnienie, by zebrano te okruchy w jedną książkę, któraby pozwalała czytelnikowi wyrobić sobie osobiste zdanie o zapatrywaniach czcigodnego Profesora. Otóż ze wstępu do świeżo wydanych Rozpraw dowiadujemy się, że zbiór ten miał się ukazać jeszcze na jubileusz 25-letni, przeszkodziły temu jednak trudności wydawnicze pierwszych lat powojennych.

Uczniowie-wydawcy podzielili zebrany materjał na: Rozprawy (sześć), Artykuły, Autoreferaty i Programy. Wśród rozpraw zasługuje na uwagę bardzo cenna: O potrzebach filozofji polskiej (str. 128—163). Cały szereg drobniejszych artykułów ujęto w następujące grupy: 1. Nauczanie filozofji — chodzi tu głównie o nauczanie filozofji w szkołach średnich, o które kruszy kopję ustawicznie prof. Twardowski. 2. Język filozoficzny — uderzają tu trafne uwagi, dotyczące polskiej terminologji filozoficznej, wypowiadane przez kogoś, kto całe swe studja odbywał w obcym języku. 3. Historja filozofji — o swym profesorze Franciszku Brentanie, o Fechnerze, Spencerze i Leibnitzu, Kappie, Nietzschem, o Henryku Struvem. 4. Psychologja — przedewszystkiem doświadczalna i stosunek jej do filozofji według Wundta. 5. Etyka — nowoczesny bezreligijny ruch etyczny, egoizm, optymizm, pesymizm, ewolucjonizm. 6. Organizacja pracy filozoficznej — dużo tu materjału o najnowszym ruchu filozoficznym w Polsce. 7. *Varia.* Dołączono do tego: I. Autoreferaty i II. Programy różnych wykładów.

Dzieło, wydane w ładnej szacie zewnętrznej, przedstawia się bardzo poważnie i przynosi prawdziwą chlubę jubilatowi. Kto je przestudjuje, odniesie niemały pożytek, a przyzna słuszność prof. Witwickiemu, że w pracach naukowych prof. Twardowskiego dominuje jako ton zasadniczy dążność do usunięcia mętów i nieporozumień, jakie za sobą pociąga wieloznaczność wyrazów i zwrotów filozoficznych, a także dążność do oparcia konstrukcji pojęciowej na analizie danych doświadczenia wewnętrznego. Nie gardzi prof. Twardowski dorobkiem filozoficznym innych, ale też nie oświadcza się za żadną szkołą, za żadnym systemem, chce patrzyć na wszystkie krytycznie. Pociąga jasnością wykładu i czystością stylu, te zaś zalety pozwolą czytać zbiór jego rozpraw i artykułów nietylko fachowym filozofom lecz także szerszym warstwom polskiej inteligencji. Uczniom zaś prof. Twardowskiego należy się szczere uznanie za taki hołd dla swego Mistrza.

Ks. Franciszek Kwiatkowski.

Dr. Stanisław Morawski: W Peterburku. Z cyklu: Gawędy o dawnym obyczaju. Wydali A. Czartkowski i H. Mościcki. Poznań, Wydawnictwo Polskie, str. 390 i 18 miedziodruków. 1927.

Przed kilku laty (1924) na tem samem miejscu daliśmy bardzo przychylną, entuzjastyczną recenzję o pierwszym tomie pamiętników Stanisława Morawskiego, wydanym za dobrych jeszcze czasów Instytutu wydawniczego „Bibljoteki Polskiej", pod tytułem: „Kilka lat młodości mojej w Wilnie". W tym naszym sądzie nie byliśmy odosobnieni, cała krytyka polska była zgodna w opinji i powitała „Kilka lat" jako pamiętnik-arcydzieło. Wydawcy zapowiedzieli wydanie dalszej części pamiętnikarskiej spuścizny dra Morawskiego. Zapowiedź ta spełniła się dopiero w ostatnich tygodniach. Wyszedł drugi tom wspomnień, tylko już nie w „Bibljotece Polskiej" ale w poznańskiem „Wydawnictwie Polskiem", którego druki stoją na wysokim poziomie pod względem grafiki i estetyki (przykład: Portrety polskie p. Le Brun).

Wydawcy drugiemu tomowi pamiętników Morawskiego dali tytuł, zapożyczony z wyrażeń Pani Telimeny: „W Peterburku", ponieważ on jeszcze najlepiej określa treść dość różnorodnych wspomnień, zawartych w książce. Nie jest już ona tak bujna i bogata w niezrównane konterfekty bajecznych typów, postaci, charakterów, przesuwających się przed oczyma czytelnika, jak jakiś huczny, barwny, rozochocony kulig staropolski; osłabła też nieco werwa pamiętnikarza i jego złoty humor, ale tych bogactw i przymiotów ma on tak obficie, że ich nieznaczne umniejszenie w drugim tomie pamiętników ledwie daje się zauważyć. Dlatego należałoby nam i teraz bez zmiany powtórzyć to wszystko, cośmy przed kilku laty powiedzieli o „Latach młodości". Nie będziemy jednak tego robić, bo i tych kilka słów wystarczająco charakteryzuje wartość książki. Poszczególne jej rozdziały poświęcone są

wspomnieniom o osobach, które w różny sposób zaznaczyły się w życiu Petersburga i jego polskiej kolonji w latach 1827 do 1838. A więc mamy portrety Puszkina, Józefa Sękowskiego, Orłowskiego, osławionego Żelwietra, Oleszkiewicza, Marji Szymanowskiej, prócz tego kilka drobniejszych opowiadań i próbek literackich. Rozmyślnie użyliśmy słowa portrety, bo autor, choć nie podaje w dosłownem słowa znaczeniu biografji opisywanych postaci, to jednak w swem mistrzostwie podpatrywania ludzi, obgadywania ich i opisywania kilku rysami, czasem jedną drugą sytuacją, wyrwaną na gorąco z życia, stawia nam przed oczyma ludzi żywych i wskrzesza to, co dawno już minęło. A w charakterystyce swej i ocenach nie jest ani trochę subjektywny. Z wiernością i objektywnością epika, z lekkim tylko odcieniem smutku i zgorzknienia, ale nie z nienawiścią do ludzi i świata snuje swą gawędę o ludziach tych i swoich czasach. Pod względem graficznym wspomnienia Morawskiego wydane są bardzo starannie, jak wogóle wszystko, co wychodzi z Wydawnictwa Polskiego; jedna tylko rzecz niemile razi, na co zresztą już zwrócono uwagę, a mianowicie niedbała korekta. Brak ten ujdzie w dzienniku czy w czasopiśmie, niema dlań zaś miejsca w książce, którą wydawcy chcieli puścić w świat nietylko w przyzwoitej szacie ale w pięknej i dostojnej.

Ks. St. Bednarski.

Szopka Benjaminowska. Warszawa, 1927 Główna Księgarnia Wojskowa. Nakładem Komitetu wydawniczego „Szopki Ben.", str. 92 folio.

Wszystko, co łączy się z naszemi walkami o odzyskanie niepodległości, z bohaterskim, a nieraz bardzo krwawym czynem młodzieży, pozostanie na zawsze drogiem polskiemu sercu, a to zaś, co czyn ten wskrzesza i przed oczy nam stawia, co go przypomina, nie może nie być przyjętem radośnie i życzliwie. Takim właśnie przemiłym darem, ofiarowanym społeczeństwu, jest „Szopka Benjaminowska". Autorem jej jest por. Wacław Biernacki. Zrodziła się w długich tygodniach przymusowej bezczynności i życia obozowego w Benjaminowie, w r. 1917. Jej treścią cała dola i niedola polskiego legjonisty, zarówno jego radości, marzenia i nadzieje, jak i biedy, smutki i zawody, jego myśli, uczucia, jego stosunek do wrogów i okupantów, wreszcie całe życie obozowe. Dwa razy „Szopkę" odgrywano w obozie, ku wielkiej radości i zadowoleniu widzów; była wtedy dla nich jasnym promieniem słońca w ciężkiem i przykrem życiu obozowem; nic przeto dziwnego, że po latach dawni jej uczestnicy i widzowie zapragnęli ją drukiem wydać i wszystkim pokazać, a przez to jeszcze raz przeżyć minione chwile. A że im droga jest, więc dali jej szaty nietylko piękne ale nawet bogate, wystawne, format duży, papier kredowy, i wszelkiego innego drukarskiego dobra niemało. *s.*

Ks. Ferd. Machay: Honorni Orawiacy. Szkic powieściowy. Gebethner i Wolff, str. 126.

Tematem tej zajmującej opowieści jest miłość Marysi i Hondrasa; ona szlachcianką na dwu morgach, on zaś zwykłym gazdą ale na trzydziestu. Honor „szlachecki" z jednej strony a „gazdowski" z drugiej rozbijają młodą parę zaraz na jej weselu. Szczera miłość zwycięża jednak wszystkie przeszkody. Na tym prostym wątku rozsnute zostało życie obyczajowe i społeczne wioski orawskiej, nie brak w niem odpustu, dziadów i dziadówek, nie brak i figlów orawskich. Gwara orawska i przyśpiewki ludowe podnoszą wdzięk tego interesującego „szkicu powieściowego". Zdałoby się jednak więcej opisów tamtejszej przyrody i zwyczajów ludowych. *J. U.*

Paweł Prawdzic: Protestantyzm na Śląsku Cieszyńskim w świetle prawdy. Przedruk z *Gwiazdki Cieszyńskiej*. Cieszyn 1928, str. 248.

„Protestantyzm jest pewną odrębną kulturą, wyrosłą na ewangelickiem podłożu religijnem, pewnym odrębnym światopoglądem społecznym i etycznym. Że ta kultura jest wyższa, aniżeli kultura romańsko-rzymska, o tem wszelka dyskusja jest zbyteczna". Tak niedawno, bo 22 maja 1927 pisał w *Zwiastunie Ewangelicznym* warszawski pastor Michelis. Inną pochwałą, jaką protestanci w Polsce lubią się popisywać, jest ta, że oni wytrwali przy polskości na Śląsku Cieszyńskim, owszem byli tam polskości podporą.

Ilustracją do tych dwóch twierdzeń — tylko w sensie przeciwnym — jest książeczka Prawdzica, dająca „wiązankę z pracy protestanckiej na Śląsku". Rozmawiają w tej prasie w stylu iście swoistej kultury protestanci różnych odcieni między sobą, zgodni tylko w napaściach na „papistów", „klerykałów", „jezuitów" itp. potworów. „Patrjotyzm polski" większości śląskich protestantów także nieszczególnie się z tej „prasy" prezentuje. Na pewne złagodzenie ujemnego sądu o „kulturze wyższej" protestantyzmu chyba to można zauważyć, że studjum p. Prawdzica odnosi się do ciasnego prowincjonalnego światka; — może na szerokim świecie protestantyzm jest kulturalniejszy, niż w okolicach naszego Cieszyna. *J. B.*

Kaz. Błaszczyński: Konkordat i jego wykonanie. Poznań 1928, Spółka Pedagogiczna, str. 176.

Książka podaje nietylko tekst konkordatu polskiego ze Stolicą Św., ale także wszystkie anneksy, odpowiednie artykuły prawa kanonicznego, rozporządzenia wykonawcze rządu, własne komentarze autora, tak że stanowi doskonały podręcznik obowiązującego dzisiaj w Polsce prawa w zakresie stosunków kościelnych. Znaleźć się powinna w każdej kancelarji parafjalnej, jak również w tych urzędach państwowych, w których skupiają się sprawy

Kościoła katolickiego. Szczególnie wymieniamy tutaj zestawienie wszystkich przepisów, dotyczących art. 13 konkordatu o nauczaniu religji w szkołach. *J. U.*

Z czasopism dla młodzieży żeńskiej.

Ze względu na potrzebę czasopism, któreby potrafiły zainteresować młode czytelniczki, a zarazem dostarczyć im zdrowego pokarmu duchowego dla umysłu i serca, podajemy poniżej parę wydawnictw, które kilkoletniem swem istnieniem i wypróbowanym kierunkiem wykazały, iż posiadają powyższe zalety.

Już czwarty rok wychodzi w Krakowie, pod redakcją M. J. Bronikowskiej, czasopismo *Dziś i jutro,* przeznaczone głównie dla uczącej się młodzieży żeńskiej, zwłaszcza starszej (dla młodszych wychodzi osobny dodatek *Mój światek*). Początkowo miesięcznik, przekształciło się już po roku na dwutygodnik, o treści obfitej i urozmaiconej. Wystarczy nadmienić, że w r. 1927 zamieszczono w niem artykułów treści religijnej, naukowej, społecznej i t. d. 53, powieści, opowiadań i utworów scenicznych 32, poezyj 43, kilkanaście opowiadań, napisanych przez uczennice, oraz sporo recenzyj; nadto zastajemy tu sprawozdania z różnych szkół w Polsce, kronikę ważniejszych wypadków, praktyczne porady, wskazówki o modzie i pracach ręcznych, szarady i łamigłówki. Miłe urozmaicenie stanowi dział korespondencyjny, obejmujący odpowiedzi redakcji i wymianę myśli czytelniczek, a kilka ilustracyj i artystyczna okładka nadają każdemu zeszytowi sympatyczny wygląd. (Kraków, ul. Starowiślna L. 3; rocznie 10 zł., kwart. 3 zł.).

Dla szerokich kół dziewcząt przeznaczony jest miesięcznik *Młoda Polka,* który pod redakcją p. Cz. Wolniewiczównej wychodzi 9 rok w Poznaniu, jako organ rozsianych po całym kraju Stowarzyszeń polskiej młodzieży żeńskiej, choć bezwątpienia interesować będzie także dziewczęta, nie należące do Związku. O bogactwie zawartego w niem materjału świadczą najlepiej cyfry; rocznik VIII, za rok 1927, obejmuje 35 artykułów i wiadomości organizacyjnych, artykułów okolicznościowych 28, moralno-wychowawczych 23, ustępów o wychowaniu fizycznem i higjenie 6, opowiadań z przyrody 8, jedną dłuższą powieść, nowelek 14, wierszy 30, praktycznych porad 29, obrazków scenicznych 2, a poza tem wiadomości i rozmaitości, odpowiedzi redakcji, listy, sprawozdania, nekrologi, żarty, zagadki, ogłoszenia, polecenia książek i 140 rycin. Ta rozmaitość treści, trafnie dostosowanej do czytelniczek i gustowna szata zewnętrzna sprawiają, że pismo to spotyka się z ogólnem uznaniem i zdobywa coraz więcej prenumeratorek, dzięki czemu może, pomimo niesłychanie niskiej ceny, rozwijać się coraz lepiej tak pod względem rzeczowym jak estetycznym. (Poznań, ulica Pocztowa L. 15, Spółka Akc. „Ostoja"; kwartalnie 60 gr.).

Miłem czasopismem, przeznaczonem dla uczennic szkół średnich, należących do sodalicyj marjańskich, jest miesięcznik *Cześć Marji*, redagowany przez ks. Marlewskiego. Odpowiednio do swego celu zawiera naogół artykuły treści religijnej i moralnej, referaty uczennic na ten temat, instrukcje, dotyczące życia sodalicyjnego, kronikę ze świata katolickiego, poezje religijne, dział korespondencyjny, recenzje książek i sprawozdania z poszczególnych sodalicyj. (Adm.: ks. B. Ciszak, Krotoszyn, Wielkop.).

Ks. S. P.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakł. Polskiej Akademji Umiejętności.

Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akadem. Um. T. XXXII. Nr. 9, listopad 1927.
Bulletin international de l'Académie Polonaise des sciences et des lettres.
Série A: sciences mathematiques Nr. 7 A. Juillet, 1927.
Série B: sciences naturelles Nr. 3 B. Mars, 1927.
" " " Nr. Supplémentaire 1, 1927.
Prace i Materjały archeologiczne z 14-toma rycinami w tekście, 10-cioma tablicami i mapą. Z prac i materjałów antropologiczno-archeol. i etnograf. tom IV. część I.
Georgius Schnayder: Quibus c'onviciis alienigenae Romanos carpserint. Archiwum filolog. Nr. 7.
Joachim Reinhold: Ze studjów nad starofrancuskiemi rękopisami. Część II.

Nakładem Krakowskiej Spółki Wydawniczej „Bibljoteka Narodowa".

Serja I, N 102: Konfederacja barska, opracował Wład. Konopczyński, str. XLVI+216.
N 106: Józef Wybicki, Życie moje, oprac. Ad. Skałkowski, str. XXXVI+355.
N 108: Poezja barska, oprac. Kaz. Kolbuszewski, LII+348.
N 110: Czary saskie, oprac. Józef Feldman, str. XXXV+256.
N 111: J. Słowacki: Marja Stuart, oprac. Józef Ujejski, str. XXXII+104.
N 112: H. Rzewuski: Pamiątki Soplicy, oprac. Z. Szweykowski, str. LV+400.
N 113: K. Brodziński: Wspomnienia mojej młodości, oprac. Al. Łucki, str. XXIX+108.
Serja II, N 50: Słowo o wyprawie Igoza, przeł. J. Tuwim, wstęp i objaśnienia A. Brücknera, str. XVII+43.

Nakł. Spółki pedagogicznej T. A. w Poznaniu, 1928.

Józef Birkenmajer: Łzy Chrystusowe. Str. 74.
Wanda Mielżyńska: Jazz-band i gitara. Str. 173.

Nakładem „Kroniki Rodzinnej" Warszawa, Podwale 4.

K. Klimowiczowa: Siostra ludu polskiego (Świątobliwa Wanda Malczewska), str. 48.
Z. Wołowska: Chrystus Król narodów, str. 16.
Reb: Mocarstwo podziemne (wyd. 5), str. 62.
Ks. E. Duplessy: Spowiedź a wzgląd ludzki, str. 16.
Maj. S. G. Marjan Porwit: Nauka o powinnościach żołnierza. Wyd. drugie uzup. Warszawa 1927, Główna Księgarnia Wojskowa, str. 259.

Nakładem różnych.

Ks. Michał Morawski: Bł. Bogumił Arcybiskup gnieźnieński. Włocławek, 1926, str. 52.

„ Sprawa zwołania Synodu prowincjonalnego w ll. 1578—1589. Odbitka z „Ateneum kapłańskiego", Włocławek, 1927, str. 35.

„ Zygmunt I a różnowiercy. Odbitka z „Kroniki diecezji włocławskiej". Włocławek, 1927, str. 14.

„ Ks. Stanisław Zdzitowiecki biskup diecezji włocławskiej, 1902—1927. Włocławek, 1927, str. 24.

„ W 200 letnią rocznicę kanonizacji św. Stanisława Kostki. Włocławek, 1926, str. 16.

„ Zasługi króla Stefana Batorego dla Kościoła. Włocławek, 1927, str. 23.

Ks. Marjusz Skibniewski T. J.: O warunkach pracy nad historją Kościoła. Odbitka z „Ateneum kapłańskiego". Włocławek, 1927, str. 8.

„ Kilka uwag o dydaktyce geografji. Odbitka z „Muzeum".

Czesław Lechicki: Kościół ormiański w Polsce. Szkic historyczny z 10 rycinami i mapą. Księgarnia Gubrynowicza, Lwów, 1928, str. 182.

C. Smogorzewski: Le jeu complexe des partis en Pologne. Extrait du „Correspondant". Gebethner i Wolff, Paris, str. 39.

X. Teofil Bzowski: Dobrzy ludzie. Wydawnictwo Sodalicji konwiktowej. Chyrów, 1928, str. 96.

X. Jan Dorszyński: Kazania katechetyczne o przykazaniach boskich. Nakł. „Bibljoteki religijnej" Lwów 1927, str. 355.

Bolesław Wilanowski: Ustępstwa ze strony Kościoła na rzecz Państwa poczynione w Konkordacie z 10 lutego 1925 r. w świetle Konkordatów innych. Odbitka z „Rocznika Prawniczego wileńskiego" z ar. 1926—1927, str. 64.

Stanisław Kalnia: Czamara. Powieść. Księgarnia św. Wojciecha, Poznań, 1927, str. 188.

Adam Wysokiński: Bajki i prawdy o karabinie z 10 ilustr. Mjr. S. G. A. Nałęcz-Korzeniowskiego. Nakł. Instytutu Naukowo-Wyd. Warszawa, 1928, str. 63.

Stanisław Dąbrowski: Polonjada. Dzieje Polski wierszem do r. 1413. Nakł. Autora, Nowogródek, 1927, str. 83.

Ks. Józef Markowski: Śpiew wolności. Warszawa, skład główny: „Dom Książki Polskiej", str. 103.

Dr. Anton Hilckmenn: Europa. Versuch einer strukturellen Analyse der abendländischen Kultur. Paderborn, str. 29.

Roman Zawiliński: Słownik wyrazów blisko znacznych i jednoznacznych. Kraków, nakł. „Poradnika językowego", zesz. III, IV, str. 289—632.

Dzieła św. Jana od Krzyża. Lwów, Nakł. „Bibljoteki religijnej" tom I, str. 427.

M. Marja Loyola: Jezus z Nazaretu. Lwów, „Bibljoteka religijna", 1927, str. 286.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Modus vivendi dla Kościoła w Czechosłowacji. — Nowy nuncjusz papieski w Polsce.

O sprawach kościelnych w republice czecho-słowackiej nie pisaliśmy na tem miejscu od września 1925 r., kiedy omawialiśmy sytuację, wytworzoną przez husycką politykę rządu, która to polityka spowodowała demonstracyjny wyjazd nuncjusza papieskiego, Mgra Marmaggi'ego z Pragi 6 lipca 1925 r. Bezpośrednim powodem tego kroku ze strony przedstawiciela Stolicy Św. był, jak wiadomo, udział rządu z prezydentem Masarykiem na czele w uroczystościach, urządzonych na cześć Jana Husa, wbrew przyjaznym ostrzeżeniom ze strony Rzymu, że nadanie temu świętu urzędowego charakteru będzie musiało być poczytane za obrazę Stolicy Św. i wyzwanie, rzucone katolikom czeskim. Rząd przestrogę Rzymu zlekceważył, wywołując faktyczne zerwanie stosunków dyplomatycznych z Watykanem.

Ale wiadomo, że każde zerwanie stosunków dyplomatycznych z Watykanem prowadzi do... nawiązania stosunków dyplomatycznych z Watykanem. Tak się też stało i w Czechosłowacji. Natychmiast po wyjeździe Mgra Marmaggi z Pragi liczne protesty katolików, jakie się odezwały w całym kraju przeciwko husyckiej polityce, przekonały rząd, że nie stoi za nim jednolita opinja narodu. Zresztą w samym gabinecie zasiadało paru ministrów z ramienia katolickiego stronnictwa ludowego, których wycofanie się rozbiłoby koalicję, na której się rząd opierał. Zaczęto więc deklaracjami, zresztą wykrętnemi, tuszować właściwy charakter udziału członków rządu w uroczystościach husyckich. Potrzeba zlikwidowania incydentu uwydatniła się jeszcze bardziej w jesieni 1925 r.,

kiedy katolickie stronnictwo ludowe wyszło wzmocnione z nowych wyborów do parlamentu, z drugiej strony partje, w których prądy husyckie nurtują najbardziej, to jest narodowi demokraci i narodowi socjaliści, wyszli z tychże wyborów osłabieni, ci ostatni zarazem z socjalnymi demokratami na rzecz wzmagającego się komunizmu. Wobec tych przesunięć w układzie stronnictw liczenie się z wolą katolickiej części ludności stało się tem konieczniejsze dla rządu, jeśli nie chciał dopuścić do dalszego wzmagania się wpływów wyraźnie wywrotowych. Jakoż poczęto się liczyć więcej zarówno z Niemcami czeskimi, jak katolickimi Słowakami. Wprawdzie hasło „rozdziału Kościoła i państwa" nie przestawało rozbrzmiewać w szeregach husyckich przy zgodnym wtórze socjalizmu i komunizmu, wprawdzie w szkolnictwie rozwijano w dalszym ciągu agitację za wyrugowaniem nauki religji, na szczytach jednak rządowych poczęto lepiej rozumieć potrzebę umiarkowania w polityce kościelnej. Zresztą otwarta walka z Kościołem wydaje się już coraz lepiej w świecie politycznym anachronizmem i barbarzyństwem, na które mogą sobie pozwolić jeszcze takie kraje, jak Meksyk i bolszewicka Rosja, które jednak nie zrobiłyby już dobrej sławy żadnemu demokratycznemu państwu Europy. Bądź co bądź przedstawiciele rządu czechosłowackiego powstrzymali się w latach następnych po incydencie z r. 1925 od urzędowego asystowania sekciarskim uroczystościom na cześć Husa, zaniechano prowokacyjnego zdobienia sztandarem kalikstyńskim pałacu prezydenta rzeczypospolitej i jeżeli niektórzy ministrowie, osobiście zaangażowani w sympatje sekciarskie, brali udział w husyckich obchodach — oświadczano wyraźnie, że czynią to jako osoby prywatne, podobnie jak ministrowie-katolicy asystować zwykli uroczystym obchodom kościelnym. Osiągnięto tym sposobem swego rodzaju *treugam Dei* między obozem katolickim a sprzyjającym sekciarstwu przy pewnej poprawnej neutralności rządu, jako całości.

To umiarkowanie się rządu w popieraniu husytyzmu umożliwiło mu nawiązanie rokowań ze Stolicą Św. Wprawdzie nuncjusz Marmaggi nie powrócił do Pragi, ale nie był przez papieża zwolniony ze swego stanowiska, ani też zastąpiony przez innego dyplomatę kościelnego, co z pewnością byłoby tłumaczone w Pradze jako pewnego rodzaju zwycięstwo nad nuncjuszem. Porozumienie miało nastąpić w ten sposób, by przedstawiciel Watykanu, który moralnie był zmuszony przez rząd wyjechać ze stolicy Czech, otrzymał całkowite zadośćuczynienie i mógł na swój posterunek powrócić. Rząd republiki do wszczęcia rokowań użył dra Krofty, który przed zerwaniem pełnił obowiązki ministra

pełnomocnego Czechosłowacji przy Watykanie i dobrze był tam widziany. W tym celu odwołano go z posterunku posła w Berlinie i wysłano do Rzymu. Ojciec św. Pius XI ze swej strony wysłał do Pragi dla nawiązania kontaktu z rządem Mgra Ciriaci, który pozyskać miał sobie koła rządowe. Z obu stron okazano dużo ustępliwości, jakkolwiek rząd republiki czecho-słowackiej, obarczony dziedzictwem swoich poprzednich posunięć i głoszonych haseł i licząc się z presją silnych jeszcze stronnictw socjalistycznych i husyckich bronił się przed myślą zawarcia pełnego i formalnego konkordatu. Wynaleziono przeto nową oryginalną formę jakiejś ugody, którą nazwano *modus vivendi*. Różnica między nią a konkordatem polega na tem, że *modus vivendi* nie obejmuje całokształtu spraw mieszanych, kościelno-politycznych, ale tylko niektóre z nich, uważane za najpilniejsze; powtóre, że forma ugody jest mniéj uroczysta, polegająca na porozumieniu się tylko dwóch rządów, nie zaś naczelników umawiających się potencyj, jak w konkordacie. Uproszczenie to, według wymyślonej przez prawników wykładni, zwalnia daną umowę od konieczności przedkładania jej do ratyfikacji parlamentu. Umowa taka między dwoma r z ą d a m i polega poprostu na wymianie między niemi jednobrzmiących not i stwierdzeniu ich odbioru przez obie strony. Taki więc *modus vivendi* został parafowany w Rzymie 16. grudnia, a 2 lutego r. b. dokonano przewidzianej wymiany not ugoda weszła w życie.

Jaka jest jej rozciągłość i treść? Bardzo szczupła. Zawarta w sześciu punktach dotyczy ona jedynie urządzenia hierarchji kościelnej w republice czechosłowackiej. W punkcie pierwszym ustalono zasadę, że granice diecezyj nie mogą się różnić od granic politycznych, to jest, że żadna część republiki nie może podlegać biskupowi, rezydującemu poza jej granicami, ani nawzajem żaden z biskupów czechosłowackich nie może rozciągać jurysdykcji duchownej nad terytorjum przynależnem do innego państwa. Ustalenie granic diecezyj w myśl tej zasady i udotowanie ich ma być przedmiotem nowego porozumienia się rządu ze Stolicą św., które to porozumienie mają przygotować dwie komisje, jedna ze strony rządu, druga kościelna. — Punkt drugi opiewa, że administracja rządowa dóbr kościelnych przez rząd zasekwestrowanych (chodzi o dobra biskupstw, których pasterze rezydują w państwach innych), jest tymczasową i ma być powierzona samemu episkopatowi dotyczącego terytorjum. — Według punktu trzeciego kongregacje i domy zakonne, znajdujące się na terytorjum republiki, nie mogą zależeć od obcych władz prowincjonalnych, lecz mają albo utworzyć nową prowincję, albo zależeć wprost od swoich generałów;

prowincjałami i przełożonymi domów zakonnych mogą być tylko poddani czechosłowaccy. — Punkt czwarty dotyczy sposobu obsadzania biskupstw, koadjutoryj z prawem następstwa i biskupstwa polowego. Mianowanie ich całkowicie należy do Stolicy św., która przed dokonaniem nominacji upewni się tylko, że rząd nie ma przeciwko kandydatowi zarzutów natury politycznej. Oczywiście biskupami mogą zostać tylko obywatele republiki. — Punkt piąty ustanawia rotę przysięgi, jaką biskupi przed objęciem katedr mają składać na wierność państwu czechosłowackiemu, rotę odznaczającą się większą krótkością i prostotą w porównaniu z rotą, przewidzianą w konkordacie polskim. — Wreszcie w punkcie szóstym rząd obiecuje uzgodnić w krótkim przeciągu czasu (jakim?) obowiązujące zarządzenia prawne z zawartym obecnie *modus vivendi.*

Jakkolwiek zawarta ugoda nie wymagała formalnej ratyfikacji przez parlament, jednakowoż minister spraw zagranicznych, Dr. Benesz, zaznajomił z nią parlament w długiej mowie, jeszcze przed wymianą not. Mowę tę przyjęły do wiadomości wszystkie stronnictwa polityczne naogół spokojnie, tylko niektóre z nich poczyniły stereotypowe zastrzeżenia, że dążą do rozdziału Kościoła od państwa. Ze swej strony minister zapewnił, że rząd nie zaciągnął żadnych innych zobowiązań, któreby krępowały na przyszłość wolność państwa w wewnętrznem prawodawstwie w sprawach kościelnych. Po dawnemu więc prawny stosunek Kościoła do państwa pozostaje nieuregulowany, a zatem istnieje możliwość takiego lub innego ukształtowania się jego w przyszłości zależnie od wewnętrznego układu sił politycznych. Bądź co bądź już to kuse porozumienie, jakie zawarto z Rzymem, zostało przyjęte przez katolików czechosłowackich z zadowoleniem. Zdjęło ono z kraju złą reputację pozostawania w wojnie z Kościołem, rozstrzyga ważną sprawę ostatecznego rozgraniczenia diecezyj, a co najważniejsze — stwierdza samym faktem swego istnienia, że w zakresie spraw kościelnych nie może się państwo nowoczesne obejść bez porozumienia ze Stolicą Piotrową.

Uregulowanie sprawy granic jurysdykcji kościelnej w Czechosłowacji ma wielkie znaczenie także dla państwa. Już po Austrji odziedziczyła Czechosłowacja takie pogmatwanie granic, że jurysdykcja arcybiskupa pragskiego głęboko wrzyna się w terytorjum pruskie (Glatz), podobnież do arcybiskupstwa ołumunieckiego należy spory kawał pruskiego Śląska. Natomiast do jurysdykcji biskupów wrocławskich w Prusach należy dotąd cały czeski Śląsk Cieszyński i większa część Opawskiego, razem około 400.000 dusz. Nadto prawie wszystkie dobra nieruchome biskupstwa

wrocławskiego znajdują się na terytorjum obecnej Czechosłowacji. Podobnież na Słowaczyźnie: diecezje węgierskie i słowackie wchodzą nawzajem na obce terytorja, przedewszystkiem duża część arcybiskupstwa ostrzychomskiego, którego pasterz jest zarazem prymasem Węgier i którego spora część uposażenia znajduje się na terytorjum obecnej republiki czechosłowackiej. Biskupstwa słowackie nie stanowią dotąd osobnej metropolji, lecz zależą nadal, przynajmniej w teorji, od tegoż prymasa Węgier. Uporządkowanie tych wszystkich spraw jurysdykcyjnych i majątkowych przyczyni się do usunięcia wrażenia tymczasowości i niepewności granic między Węgrami a Czechosłowacją. Rozumie się, że w uregulowaniu tych spraw przez Stolicę św. nie należy upatrywać jakiejś pozytywnej politycznej ratyfikacji rozbioru Węgier ze strony papieża, i niezadowolenie, jakie poczęto okazywać w Budapeszcie na wieść o zawartem z Czechami *modus vivendi,* nie ma żadnego uzasadnienia. Poprostu nie jest rzeczą Kościoła walczyć o takie czy inne granice państw lub domagać się ich zmiany; dobro religji wymaga raczej najlepszego urządzenia spraw kościelnych w takich granicach i warunkach politycznych, jakie stwarza historja. Niezadowolenie Węgrów z czechosłowackiego *modus vivendi,* jeśli jest rzeczywiste, upodobnić można do niezadowolenia, jakie wybuchło przeciw Rzymowi w Kownie po zawarciu konkordatu z Polską. I w jednym i w drugim wypadku Stolica św. miała na względzie jedynie najracjonalniejsze urządzenie hierarchji kościelnej w aktualnie istniejących granicach państwowych. Nie przeszkadza to wszakże uznaniu, że podobne zarządzenia posiadają wielkie znaczenie także dla tych państw, których dotyczą, i tak zrozumiano ostatnią ugodę z Rzymem w Czechosłowacji, jak poprzednio oceniono u nas ustanowienie metropolji w polskiem Wilnie.

Po zawarciu *modus vivendi* spodziewano się powszechnie powrotu Mgra Marmaggi na stanowisko nuncjusza do Pragi, z którego nigdy nie został zwolniony. Przepowiadano już w prasie przyjazd jego do Pragi lada dzień. Tymczasem Ojciec św. snać uznał, że incydent z 1925 został dostatecznie zlikwidowany i satysfakcja nuncjuszowi dana przez obecne załatwienie sprawy. Mgr. Marmaggi został z nuncjatury pragskiej przeniesiony do Warszawy, gdzie nuncjatura apostolska uważaną jest za nuncjaturę wyższego stopnia, jako odpowiadająca ambasadzie polskiej przy Stolicy św. Polska katolicka, która po odwołaniu kardynała Lauri'ego przeszło rok czekała na przedstawiciela Ojca św., przyjmie Mgra Marmaggi ze czcią należną mu ze względu na jego wysokie stanowisko, ale i ze szczególnem uznaniem dla jego stałości i konsekwencji w obronie praw Kościoła, okazanej gdzie

indziej, i z zaufaniem, że i u nas będzie godnie reprezentował majestat Kościoła i stał na straży praw religji. Z zaufaniem tem łączy się nadzieja, że przy uporządkowanym przez konkordat stosunku Polski do Kościoła katolickiego, rola nowego nuncjusza nad Wisłą będzie dużo łatwiejszą i zaoszczędzi mu tych przykrości, jakich doznał nad Wełtawą.

Ks. Jan Urban T. J.

Myśl niemiecka po wojnie.

II. Teorja rasy; jej źródło; rzut oka na całokształt teorji ras.

Historjozofja Spenglerowska, jakkolwiek nie straciła nic ze swej ogromnej doniosłości dla filozofji właściwej, nie jest już aktualną dla tego, co możnaby nazwać opinją publiczną krajów o języku niemieckim. Nie znaczy to bynajmniej, by filozofja spenglerowska została odrzuconą; powodzenie jakiejś teorji czy obniżenie jej praktycznego wpływu nie są dowodami jej fałszywości czy prawdy. Ale filozofja spenglerowska była pesymistyczną, a taka na dłuższy czas nie może odpowiadać umysłowości narodu, który za wszelką cenę wierzyć chce w lepszą od teraźniejszości przyszłość. Nic więc dziwnego, że filozofja Spenglera zastąpiona została przez inną koncepcję, a raczej zespół koncepcyj, które mają między sobą wiele wspólnego i zdają się być formą najdonioślejszą współczesnej myśli germańskiej. Możnaby je objąć wszystkie wspólną nazwą teorji rasy lub ruchu północnego.

Chcąc ująć wszystkie te doktryny w jedną jedyną formułę, znaleźlibyśmy się wnet w kłopocie; mnogość ich i różnorodność jest znaczna; w tym zespole teoryj są idee bardzo zdrowe i pożądane, nie mające w sobie nic wyłącznie, a tem mniej agresywnie niemieckiego czy teutońskiego i mogłyby jednakowo dobrze być przyjęte w każdym narodzie europejskim; ale są i inne, tak „szwabskie", że możnaby tu mówić o przygotowaniu ideowem do przyszłej wojny zaborczej barbarzyństwa pruskiego przeciw cywilizacji europejskiej i tym narodom, które ją wcielają.

Teorja ras jest więc zjawiskiem dużo bardziej złożonem, niż myślą krańcowi i nieprzejednani tak dobrze wśród jej zwolenników jak i wrogów. Jest to „Lebensphilosophie" (filozofja życia) i „Geschichtsdeutung" (koncepcja historji) tak, jak spengleryzm; dla wielu jest to tylko banalny frazes polityczny; dla innych teorja ras jest tem, czem jest ona w rzeczywistości, częścią, punktem patrzenia w syntezie o wiele szerszej, nie pomijającej i innych elementów realnej rzeczywistości.

Wprawdzie idee powstałe z różnych teoryj rasyzmu zostały przyjęte przez najniebezpieczniejsze i najbardziej pruskie prądy polityczne, jak np. socjalizm narodowy (Hitler) i stronnictwo lu-

dowe (Ludendorf), ale pomijając fakt, że idee przejęte z teorji ras zostały w tych wypadkach spaczone i odrzucone przez większość reprezentantów naukowych tej teorji, rasyzm zostanie w pierwszym rzędzie ruchem intelektualnym i narazie tylko jako takim będziemy się nim zajmować.

Kolebką teorji ras nie były Niemcy ale Francja. Wystarczy bowiem wymienić nazwisko słynnego hrabiego de Gobineau, by każdy Francuz wiedział już o co mi chodzi. Ale we Francji „Gobinizm" nie znalazł zwolenników i przez pewien czas myślano już, że zanikł zupełnie. Ale on żył.

I nawet gdyby nie istniały równoległe idee w tej potężnej socjologicznej doktrynie, jaką zawiera „Historja formacji partykularystycznej" Henryka de Tourville, nie możnaby nazwać Gobinizmu teorją martwą, albowiem żył on w krajach germańskich.

W r. 1900 wyszło pamiętne dzieło głośnego literata niemieckiego, Hustona Stewarta Chamberlaina, p. t. „Podstawy XIX w.". Od daty wydania tej książki zaczyna się „gobinizm" niemiecki. Chamberlain był pierwszym człowiekiem, który spoganił teorję ras i on pierwszy przez wielkie plany, których urzeczywistnienia domagał się od narodu niemieckiego, ubóstwił na podstawie teorji ras germanizm i rasę germańską.

Ale w obecnej chwili korzenie teorji ras nie tkwią wyłącznie w ideach Chamberlain'a i jego poprzedników. Poza temi ideami, którym brakło podstawy naukowej lub nawet pseudonaukowej, istniała antropologja naukowa, która metodami przyrodniczemi poczęła badać coraz dokładniej zagadnienia psychologiczne i historyczne. Kontakt różnych nauk sam w sobie jest rzeczą wielce pożyteczną, ale na nieszczęście umysłowość kierująca nim nie umiała być bezstronną i naukowo roztropną, wskutek czego niezawsze zachowano równowagę.

W każdym razie kontakt między naukami przyrodniczemi a wiedzą moralną stawał się coraz ściślejszy, aż wkońcu doszedł do nakreślenia pewnych granic naukowych dla przedmiotu niecałkiem jeszcze określonego. Ścisłe badania nad dziedzicznością wywarły wpływ na te prądy, choć wielkie powodzenie eugenizmu nie zaczęło się tu tak wcześnie, jak w krajach anglo-saksońskich. (Zresztą eugenizm jest już dzisiaj bardzo modny i w Niemczech).

Brakowało wszakże ciągle porozumienia między naukami, które napozór powinny iść ręka w rękę: mianowicie między przedhistoryczną antropologją ras z jednej strony a etnologją porównawczą, teorją etnologiczną „kręgów kulturalnych" z drugiej. Ostatnią teorję rozwinęły silnie dwie wielkie szkoły: Ratzel-Gräbner-Ankermann i druga, której twórcami byli księża-uczeni: Wilhelm Schmidt i W. Koppers, misjonarze Zgromadzenia Słowa Bożego, którzy stworzyli w Saint-Gabriel w Austrji Dolnej centrum naukowe. Szkoła ta zdobyła sobie ogromny wpływ w całym świecie naukowym, a ustaliwszy metody dokładne i bez zarzutu, spro-

stowała błędy dowolnych tłumaczeń ewolucjonistycznych w dziedzinie etnologji, historji porównawczej i socjologji. Wyniki gruntownej pracy intelektualnej tych uczonych nie mogą być pominięte przez żadną z najpopularniejszych nauk moralnych, jak socjologję, historję porównawczą kultury i filozofję historji.

Ale w dalszym ciągu nie było kontaktu bliższego między dwiema gałęziami wiedzy, o których wspomnieliśmy wyżej. Pochodziło to z łatwo zrozumiałej niezależności metod. Ale wkońcu rozdział ten musiał odbić się niekorzystnie na nauce o teorji ras, która sama jedna nie mogła rozwiązać wszystkich problemów moralnych a nawet historycznych, które zaczepiła z większą może odwagą niż ostrożnością.

Będziemy musieli wrócić do tego przedmiotu, ale wpierw rzućmy okiem na przeważającą formę teorji ras rozwiniętych we „wspaniałem odgraniczeniu" doktrynalnem i przeraźliwie izolowanych w swojej budowie zarówno imponującej jak bezwzględnej. Teorje te były i są uważane przez wielu za ewangelje nowej religji i za nową neo-pogańską mitologję, która według kilku reprezentantów tego kierunku, wznawia stosunki ze starożytnym germańskim poganizmem.

Vigil.

Spis rzeczy tomu 177.

Artykuły.

Str.

Ks. J. Rostworowski T. J.: Piękno ideałów rycerskich a dążenia katolickiego pacyfizmu 3
W. Charkiewicz: Dwie twierdze (Dokończenie) 17
Z. Landy: Wolność sztuki a prawo moralne 41
Dr. Zofja Ciechanowska: „Credo" Kasprowicza (Dok.) 57
J. Czarnecki: Arcybiskup Ledóchowski podczas Kulturkampfu 90
Ks. Dr. E. Kulesza: Mistyka w świetle najnowszych studjów 129, 314
J. Pagaczewski: Madonna Wieluńska 145
A. Kossowski: Hozjusz i Orzechowski w ostatnim roku Soboru Trydenckiego. 162, 327
Z. Falkowski: O estetyźmie Maurycego Mochnackiego . . 187
Uniwersytety japońskie 209
Dr. J. Mikułowski: Praktyka przy emisji pożyczek zagranicznych w Stanach Zjednoczonych 217
Ks. St. Podoleński T. J.: Wychowawczo-oświatowa akcja socjalizmu w Polsce 257
Dr. K. Krotoski: Przygotowania do wojny w Niemczech 273
A. Zahorska: Stanisław Przybyszewski 297
Ks. Zalewski: Zapomniany utwór Joachima Bielskiego . . 354

Przegląd piśmiennictwa.

Prof. Dr. med. Paweł Gantkowski: Medycyna pastoralna. Podręcznik naukowy dla kleru katolickiego. (Ks. Dr. E. Chomrański) 105
Małgorzata Sarfatti: Dux. Autoryzowany przekład z włoskiego. (Dr. J. Mikułowski) 107
Ks. Dr. Mieczysław Węglewicz: J. A. Komeńskiego „Didactica Magna" i system szkolny Komisji Edukacji Narodowej. (Ks. S. P.) 109
Dr. Tihamer Toth: Bildung des jungen Menschen. (Ks. St. Podoleński) 109

Ks. Mag. Edw. Szwejnic: Etyka. Podręcznik dla szkół średnich. (Ks. Ignacy Świrski) 110
Rodzina Chrześcijańska: Dzień parafjalny Ligi Katolickiej w Czerniakowie (Ks. St. Podoleński) 112
Nowości gwiazdkowe Gebethnera i Wolffa w Warszawie. (S.) 113
Z literackiej niwy. Leopold Staff: Ucho igielne. — Tad. Łopalewski: Piękna podróż. — Wit. Hulewicz: Sonety instrumentalne. — Stan. Baliński: Wieczór na wschodzie. — M. Pawlikowski: Cisza leśna. — Jul. Kaden Bandrowski: Nad brzegiem wielkiej rzeki. — Ad. Nowaczyński: Komendant Paryża. — W. Serafinowicz: Szczęście. — Jerzy Szaniawski: Łgarze pod Złotą Kotwicą. — W. Miłaszewska: Pierwsza miłość. — Wł. Perzyński: Znamię. — Henryk Łubieński: Zwycięzca. — W. Gąsiorowski: Bem, powieść historyczna z XIX w. wyd. II. (A. Zahorska) 220
Konfederacja barska. Wybór tekstów. Wstępem i objaśnieniami zaopatrzył Władysław Konopczyński. (J. Feldman) 226
Ks. Dr. Ludwik Wasilkowski: Sakrament Kapłaństwa w świetle tradycji starochrześcijańskiej do r. 258 po Chr. (Ks. W.Ł. Lohn) . 228
R. Cornely S. J.: Introductionis in S. Scripturae compendium. Editio nova auctore Aug. Merk. S. J. (Ks. J. Andrasz) 229
Dr. Georg Grunwald: Die Pädagogik des Zwanzigsten Jahrhunderts. Ein kritischer Rückblick und programmatischer Ausblick. (Ks. St. Podoleński) 230
W sprawie projektu ustawy o ustroju szkolnictwa. Opinja Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Jana Kazimierza. (Ks. St. Podoleński) 232
P. Zarzycki: O wychowaniu. Wskazówki dla rodziców. (Ks. St. Podoleński) 232
Ruch prawniczy, ekonomiczny i socjologiczny, organ wydziału prawno-ekonomicznego uniwersytetu poznańskiego poświęcony nauce i życiu prawnemu i gospodarczemu Rzeczypospolitej Polskiej. Zeszyt 1, 2 i 3. (Dr. J. M.) 232
Franc. Zorell S. J.: Psalterium ex hebraeo latinum. (Ks. J. Andrasz) 361
W. T. Dobrzyński: Egipt współczesny. — Ferdynand Goetel: Egipt. (Ks. J. U.) 362
Od Wisły do Maricy. Rocznik Towarzystwa bułgarsko-polskiego w Warszawie, 1927. (Ks. J. U.) 363
Otton Laskowski i Bronisław Pawłowski: Polska historja wojskowa, w wypisach źródłowych. (M.) 364
Wacław Lipiński: Wśród lwowskich orląt. (Ks. T. Karyłowski) 365
K. Twardowski: Rozprawy i artykuły filozoficzne (Ks. Fr. Kwiatkowski) 466
Dr. St. Morawski: W Peterburku (Ks. St. Bednarski) . 367
Szopka Benjaminowska (S.) 368
Ks. Ferd. Machay: Honorni Orawiacy. Szkic powieściowy. (J. U.) 369

Paweł Prawdzic: Protestantyzm na Śląsku Cieszyńskim w świetle prawdy. (J. B.) 369
Kaz. Błaszczyński: Konkordat i jego wykonanie, (J. U.) . . . 369
Z czasopism dla młodzieży żeńskiej. (K s. S. P.) 370
Nadesłane 114, 233, 371

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła:
Styczeń: Obowiązek katolickich sumień wobec bliskich wyborów. (K s. J. Urban T. J.) 116
Luty: Encyklika o prawdziwej jedności w wierze. — Konkordat Litwy z Stolicą św. (K s. J. Urban T. J.) 235
Marzec: *Modus vivendi* dla Kościoła w Czechosłowacji. — Nowy nuncjusz papieski w Polsce. (K s. J. Urban T. J.) 573
Związek Polskich nauczycieli Szkół Powszechnych. (K s. St. Podoleński T. J.) 122
Stowarzyszenie Chrześcijańsko-Narodowego Nauczycielstwa Szkół Powszechnych. (K s. St. Podoleński T. J.) 242
Ostatnie dwudziestolecie Bibljoteki Jagiellońskiej. (1905—1926) (Dr. Józef Grycz) 245
Myśl niemiecka po wojnie. (Vigil) 253, 378

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

Druk ukończono 1 marca 1928 r.