PRZEGLĄD POWSZECHNY

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

ROK XLVI. Tom 182.

KWIECIEŃ — MAJ — CZERWIEC

1929

KRAKÓW
DRUKARNIA „PRZEGLĄDU POWSZECHNEGO"

SPIS RZECZY NA KOŃCU TOMU.

Religijno-moralny rozwój człowieka.[1])

Idea rozwoju czyli ewolucji, chociaż bynajmniej nie nowa, nabrała w nowszych czasach nadzwyczajnego rozgłosu i zyskała sobie sympatje w najszerszych kołach. W tej idei zaczęto upatrywać nietylko klucz do rozwiązania wszystkich zagadnień, trapiących umysł ludzki, lecz także najskuteczniejszą broń do pokonania innych idej, które dla jakich bądź powodów chciano zwalczyć.

Między innemi chciano też tej idei użyć do podkopania idei religji objawionej, wychodząc z założenia, że ta z ideą rozwoju pogodzić się nie da. Tymczasem bynajmniej tak nie jest. Religja objawiona idei ewolucji wcale nie wyklucza, lecz przeciwnie w szerokim zakresie ją uznaje. By się o tem przekonać, wystarczy przeczytać choćby pierwsze rozdziały Biblji. Czyż tam nie jest mowa o wielorakim rozwoju całego świata i różnych jego części a także o rozwoju człowieka? Wszystko to opisuje Biblja nie metodą nauk ścisłych, lecz z punktu widzenia religijnego, to znaczy mając na względzie stosunek stworzeń do najwyższej przyczyny, czyli Boga. Dlatego też nie może zachodzić żadna sprzeczność między Biblją a naukami przyrodniczemi.

Stosownie do swego celu zajmuje się Biblja głównie rozwojem religijno-moralnym człowieka. Stary Testament po nakreśleniu krótkiego poglądu na początkowe dzieje rodzaju ludzkiego, poświęca dalszą swą uwagę przeważnie tylko rozwojowi religijno-moralnemu wybranego narodu. Tematem nowego Testamentu to Ewangelja Chrystusowa, oraz jej rozkrzewienie i rozszerzenie aż po krańce ziemi. Pomimo swego uniwersalizmu uwzględniają jednak pisarze

[1]) Odczyt publiczny.

Nowego Zakonu więcej, niż to uczynili autorzy Starego Testamentu religijno-moralny rozwój poszczególnych osób i opisują nietylko jego zewnętrzne objawy, ale odsłaniają też czynniki niewidzialne. Jeśli zestawimy razem wszystkie odnośne teksty Pisma świętego, otrzymamy wspaniały obraz tak bogatego i szczytnego rozwoju, jakiego żadne naukowe badania nie wykryły, ani wogóle umysł ludzki sam z siebie nawet wyobrazić sobie nie jest zdolny.

O tym religijno-moralnym rozwoju, który może i powinien się dokonać w każdym poszczególnym człowieku, chcę dziś mówić na podstawie Pisma św. i nauki Kościoła.

Nie mogąc w jednym wykładzie pokusić się o wyczerpanie tak obszernego tematu, ograniczę się do krótkiego szkicu, w którym przedstawię kolejno podstawowe prawdy o celu, czynnikach, stopniach i granicach religijno-moralnego rozwoju człowieka.

I.

Cel człowieka.

Zaczynam od określenia celu, ponieważ objawienie przedstawia nam religijno-moralny rozwój jako drogę do pewnego celu, do którego Bóg człowieka miłościwie prowadzi, którego osiągnięcie jednak także świadomego wysiłku z naszej strony wymaga.

Jakiż więc ostateczny cel przeznaczył Bóg człowiekowi? Do czego chce On człowieka drogą długiego i mozolnego rozwoju przywieść? Tym celem jest według Biblji uczestnictwo w szczęśliwości, samemu Bogu właściwej. Nie potrzebując niczego, wystarczając sam sobie najzupełniej, z powodu swej nieskończonej doskonałości, chciał Bóg swego szczęścia udzielić innym. Dlatego powołał On do życia mnóstwo stworzeń a w szczególności stworzenia obdarzone rozumem i wolą. Jak Bóg sam przez świadome posiadanie, t. j. przez poznanie i miłość Swej nieskończonej doskonałości jest niewymownie szczęśliwym, tak ma człowiek przez poznanie i miłość Boga w jego szczęśliwości mieć udział.

O tem zapewnia nas Pismo św. najwyraźniej. Sam Chrystus powiedział według św. Mateusza nietylko o aniołach, że „zawsze patrzą na oblicze Ojca, który jest w nie-

biesiech",[1]) ale także o ludziach: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądają".[2]) Opierając się na nauce Boskiego Mistrza, przedstawiają Apostołowie oglądanie Boga jako główny przedmiot chrześcijańskiej nadziei i zarazem określają dokładniej na czem to oglądanie polega, przeciwstawiając je poznaniu Boga, jakie w tem życiu mamy. Teraz „po części poznajemy" — pisze św. Paweł do Koryntjan[3]) — „ale gdy przyjdzie co jest doskonałe, wtedy co jest po części ustanie... Teraz widzimy przez zwierciadło i w zagadce; wtedy zaś widzieć będziemy twarzą w twarz". Podobnie zaręcza św. Jan Apostoł: „Wiemy, że podobni Bogu będziemy, iż Go ujrzymy jako jest".[4])

Z tego wynika, że w przeciwieństwie do obecnego życia, gdzie poznajemy Boga cząstkowo, bo tylko pośrednio ze stworzeń, w których się doskonałości Stwórcy odzwierciedlają i z których je odgadywać musimy — w życiu przyszłem mamy Boga poznać jasno i bezpośrednio w samej jego istocie, naturalnie nie oczyma ciała — ponieważ te Boga, który jest czystym duchem, widzieć nie mogą, lecz oczyma duszy.

Lecz powstaje pytanie, jak to jest możliwe? Przecież człowieka od Boga dzieli przepaść nieskończona! Jak zdoła umysł ludzki tę przepaść przekroczyć i tak dalece do Boga się zbliżyć, by mógł się weń wpatrywać, jak wpatruje się w istotę sobie równorzędną. Ta trudność narzucająca się samorzutnie rozumowi naszemu, doznaje pogłębienia w samem Piśmie św. Czytamy tam bowiem, że Boga nikt nigdy nie widział ani widzieć nie może i że bezpośrednie poznanie istoty Bożej jest tylko samemu Bogu albo Osobom Trójcy św. właściwe. Tak naucza wyraźnie Jan św. w pierwszym rozdziale swej Ewangelji: „Boga nikt nigdy nie widział, jednorodzony Syn, co jest na łonie Ojca, on sam Go objawił".[5]) Podobnie głosi św. Paweł, że Bóg „mieszka w światłości nieprzystępnej" i że Go „żaden z ludzi nie widział i widzieć nie może".[6])

[1]) Mt. 18, 10.
[2]) Mt. 5, 8.
[3]) 1 Kor. 13, 9 nstp.
[4]) 1 Jan 3, 2.
[5]) Jan 1, 18 porówn. 1 Kor. 2. 11.
[6]) 1 Tym. 6, 16.

Jak te teksty pogodzić z tekstami wprzód przytoczonemi? Jak mogą ci sami pisarze natchnieni, św. Jan i św. Paweł odmawiać tutaj człowiekowi możliwości bezpośredniego poznania Boga, a gdzie indziej takież poznanie podawać jako rzeczywistość, jako przedmiot nadziei chrześcijańskiej? Sprzeczność jest tylko pozorna! Uwzględniając kontekst widzimy, że Apostołowie, mówiąc o niemożliwości bezpośredniego poznania Boga, mają na myśli niemożliwość naturalną; chcą więc zaznaczyć brak naturalnego uzdolnienia człowieka jako też wszelkiego stworzenia do bezpośredniego oglądania istoty Bożej; przypisując zaś takie oglądanie zbawionym nie przedstawiają go jako rzeczy naturalnej, własnemi siłami osiągniętej, lecz jako owoc osobnego daru, danego przez Boga z czystej dobroci i łaskawości. Dar ten, który uzdalnia i podnosi do bezpośredniego widzenia Boga nosi w terminologji kościelnej nazwę „lumen gloriae" „światło chwały", w nawiązaniu do słów Psalmu: 35, 10 „W Światłości Twojej oglądać będziemy światło". [1])

Jest dogmatem, określonym przez sobór Wienneński (1311 r.), że „światło chwały" jest dla duszy ludzkiej niezbędnie potrzebnem, by mogła Boga widzieć i dostąpić uczestnictwa w jego szczęściu". [2]) W tem orzeczeniu, jako też we wspomnianych tekstach biblijnych zawiera się uzasadnienie nauki teologów, zatwierdzonej przez najwyższą władzę kościelną, [3]) że człowiek jest do celu nadprzyrodzonego powołany; albowiem nadprzyrodzonem jest to, co przechodzi wymagania i siły przyrodzone czyli naturalne.

II.

Czynniki religijno-moralnego rozwoju człowieka.

Po określeniu ostatecznego celu będzie nam łatwiej zrozumieć środki, zapomocą których Bóg nas do tego celu prowadzi.

---

[1]) Porówn. Objaw. św. Jana 22, 4 nstp.

[2]) Porów. Denzinger-Bannwart, Enchiridion symbol. n. 475.

[3]) Porów. Sobór Watykański s. III, rozdz. 2, Denzinger-Bannwart, Enchiridion symbol, n. 1786.

Czytając dalej w Piśmie św. dowiadujemy się, że Bóg człowieka już w tem życiu wyposaża w dary nadprzyrodzone, by mógł się odpowiednio przysposobić do osiągnięcia celu nadprzyrodzonego w życiu przyszłem. Albowiem oprócz ciała i duszy, wraz z władzami z natury wypływającemi, daje nam Bóg jeszcze drugą, wyższą naturę oraz odpowiednie władze, które uzdalniają do wyższych czynności, proporcjonalnych nadprzyrodzonemu celowi. Tę wyższą naturę stanowi łaska poświęcająca, która, według wyrażenia św. Piotra, czyni nas „uczestnikami natury Boskiej". [1]) Ponieważ istotne uczestnictwo w naturze Boga jest tylko właściwe Osobom Trójcy Przenajświętszej, a osobowe wyłącznym udziałem człowieczeństwa Chrystusowego, tłumaczą Ojcowie święci i teologowie słusznie, że nasze uczestnictwo w naturze Boskiej może polegać tylko na szczególnem upodobnieniu do Boga, upodobnieniu jednak nierównie wyższem, aniżeli to, jakie mamy na podstawie duchowości naszej duszy. Lecz to upodobnienie jest tak dalece rzeczywistem i doskonałem, że daje nam prawa synostwa i dziedzictwa Bożego. Jak Chrystus z powodu posiadania natury boskiej jest Synem Bożym i ma prawo do dziedzictwa, t. j. do szczęśliwości Bożej, tak my przez łaskę poświęcającą stajemy się przybranymi synami Bożymi i otrzymujemy prawo do uczestnictwa w szczęściu Bożem. „Patrzcie, jaką miłość dał nam Ojciec, że nazwani jesteśmy synami Bożymi i jesteśmy", [2]) woła Jan św. A św. Paweł pisze w liście do Rzymian: „Wzięliście ducha synostwa, w którym wołamy: Abba (Ojcze). A sam Duch daje świadectwo duchowi naszemu, żeśmy synami Bożymi. Jeśliże synami, tedy i dziedzicami: dziedzicami Bożymi a spółdziedzicami Chrystusowymi". [3])

Stąd wyprowadzają teologowie wniosek, że między łaską poświęcającą a światłem chwały istnieje ścisła łączność i wewnętrzny związek. Łaska poświęcająca wprawdzie jeszcze nie daje nam widzenia Boga, ale udziela nam prawa do otrzymania w swoim czasie, skoro w stanie łaski z tego świata zejdziemy, światła chwały, które bezpośrednio do wi-

[1]) 2 Piotr 1, 4.
[2]) 1 Jan 3, 1.
[3]) Rzym. 8, 15 nastp.

dzenia Boga podnosi. Łaska poświęcająca jest więc zadatkiem i jakby zawiązkiem światła chwały. Można nawet poniekąd powiedzieć, że łaska poświęcająca i światło chwały to jedna i ta sama rzecz, jeden i ten sam dar, tylko w dwóch stadjach swojego istnienia; tu w stadjum zawiązku, wzrostu i rozwoju, lecz pod zasłoną, a tam w stadjum pełnego rozkwitu i bez osłon; tu jako ziarenko w ziemi kiełkujące, a tam jako roślina w pełnym rozwoju swej piękności.[1]) Św. Jan Ewangelista nazywa łaskę poświęcającą „nasieniem Bożem w nas" i o stadjach jego rozwoju wyraża się w następujący sposób: „Najmilsi, teraz synami Bożymi jesteśmy, a jeszcze się nie okazało, czem będziemy. Wiemy, iż gdy się okaże, podobni Mu będziemy: iż Go ujrzymy jako jest".[2])

Przeznaczywszy człowieka do celu nadprzyrodzonego, obdarzył go Bóg od samego początku łaską poświęcającą, jako podstawą i zawiązkiem nadprzyrodzonego rozwoju. Według pierwszego planu Opatrzności Bożej miała łaska być darem dziedzicznym; wszyscy potomkowie Adama mieli ją otrzymywać razem z życiem naturalnem. Gdy grzech stanął temu na przeszkodzie, dał nam Bóg w jednorodzonym Synu swoim Zbawiciela, który nam prawo do łaski przywrócił. Na mocy zasług Chrystusa otrzymuje łaskę poświęcającą każdy, kto z Niego duchowo się odrodzi.

Aby to wszystkim ludziom umożliwić, ustanowił Bóg taki sposób duchowego odrodzenia, który nawet niemowlętom jest dostępnym. Dzieci, nie posiadające używania władz duchowych, otrzymują łaskę poświęcającą przez czysto bierne przyjęcie sakramentu chrztu. Kto atoli przed dojściem do używania rozumu i woli nie został ochrzczony, albo później łaskę z własnej winy przez grzech utracił, ten musi dla jej otrzymania albo odzyskania odpowiednio się przygotować. Albowiem łaska poświęcająca z istoty swojej tak ściśle łączy z Bogiem, że udzielenie jej człowiekowi wbrew jego woli nie byłoby ani godne Boga, ani zgodne z naszą naturą. Dopóki człowiek szuka swego szczęścia jedynie w stworze-

---

[1]) Porów. św. Tomasza z Akwinu: Sum. teol. 1. 2 q. 114 a. 3 ad 2 i Ks. Morawskiego: *Dogmat łaski*, Kraków 1924, str. 307.

[2]) 1 Jan 3, 2; 9.

niu z pogardzeniem Boga, dopóki grzesznik nie chce się z Bogiem zjednoczyć w sposób, do jakiego z natury jest uzdolniony — dopóty nie może on dostąpić tego wyższego zjednoczenia, które sprawia łaska. Dla jej otrzymania jest wyrzeczenie się nieuporządkowanego przywiązania do stworzeń i uznanie Boga za najwyższe dobro i ostateczny cel, co krótko nawróceniem się do Boga nazywać zwykliśmy — nieodzownem. „Nawróćcie się do mnie, a ja nawrócę do was" tak napominał Bóg już w Starym Zakonie przez usta Proroka.[1]) Dopiero gdy człowiek do Boga się nawróci, staje się godnym, by Bóg doń się nachylił i przez łaskę go w nadprzyrodzony sposób z Sobą zjednoczył.

Lecz już do nawrócenia się udziela Bóg człowiekowi wielorakiej nadprzyrodzonej pomocy. Taką pomocą jest najpierw Objawienie, które daje o wiele dokładniejsze poznanie Boga, aniżeli je ze stworzeń zaczerpnąć można i zarazem wskazuje drogę oraz środki, prowadzące do Boga. Oprócz tego działa Bóg też bezpośrednio na rozum i wolę grzesznika, budząc zbawienne myśli i nakłaniając do odpowiednich czynów. To bezpośrednie oddziaływanie Boże na władze duszy, zwane łaską uczynkową, ma cel podwójny: ułatwić pokonanie trudności przeciwstawiających się nawróceniu i podnieść czynności do nadprzyrodzonej sfery, by stały się proporcjonalne do nadprzyrodzonego daru łaski poświęcającej, do której przyjęcia mają duszę przysposobić.

Przykłady głośnych nawróceń pod wyraźnem działaniem łaski Bożej znajdujemy nietylko w Piśmie św., ale i w literaturze świeckiej wszystkich niemal narodów. Właśnie z ostatnich czasów posiadamy liczne utwory literackie w różnych językach, w których najwybitniejsi pisarze swoje wewnętrzne przeżycia, które ich zpowrotem do Boga i do praktyk religijnych przyprowadziły, szczegółowo opowiadają.

Mimo wielkich różnic, jakie te opisy wykazują, można we wszystkich nawróceniach pewne wspólne cechy odnaleźć. Owszem, wiemy z nieomylnej nauki Kościoła, że pewne etapy religijno-moralnego rozwoju każdy nawracający się grzesznik przebyć musi. Mianowicie Sobór Trydencki

[1]) Zach. 1, 3.

przy wykładzie nauki objawionej o łasce, przedstawia też dokładnie sposób przygotowania niezbędnego dla otrzymania łaski poświęcającej. [1])

Według tego orzeczenia bierze nawrócenie grzesznika swój początek od uprzedzającej łaski Bożej i dokonuje się przy ciągłej pomocy tejże łaski w szeregu świadomych aktów wolnej woli, przynajmniej wirtualnie po sobie następujących. Pierwszym aktem jest wiara, przez którą człowiek uznaje za prawdę, co Bóg objawił i co przyobiecał, a zwłaszcza i to, że Bóg grzesznika usprawiedliwia przez łaskę, wyjednaną nam przez Odkupiciela naszego, Jezusa Chrystusa. Oświecony światłem wiary przychodzi człowiek do świadomości swoich grzechów, i na wspomnienie o sprawiedliwości Bożej przejmuje się zbawienną bojaźnią. Równocześnie jednak budzi się w nim nadzieja i ufność w miłosierdzie Boże. Stąd rodzi się zaczątek miłości Bożej, grzesznik zaczyna Boga miłować jako źródło wszelkiego dobra. Następstwem tego jest obrzydzenie sobie grzechu i postanowienie pełnienia woli Bożej, przyjęcia sakramentu (chrztu, względnie pokuty) i prowadzenia w przyszłości nowego życia według przykazań Bożych. Dopiero tak dalece, aż do zupełnej moralnej odmiany posunięta ewolucja czyni grzesznika sposobnym do nadprzyrodzonego zjednoczenia z Bogiem, które dokonuje się przez łaskę poświęcającą.

Stosując się do naszej zmysłowo-duchowej natury daje nam Bóg łaskę poświęcającą zapomocą znaków sakramentalnych, lecz jeśli ktoś przy pomocy łaski uczynkowej wzniesie się do czystej, doskonałej miłości Boga, otrzymuje łaskę poświęcającą już przed przyjęciem sakramentu; jednak nigdy jak wyraźnie Sobór Trydencki zaznacza, bez pragnienia rzeczywistego przyjęcia Sakramentu, o ile ono będzie możliwe [2]).

Cały proces nawrócenia to tylko wstępny i przygotowawczy okres religijno-moralnego rozwoju. Z otrzymaniem łaski poświęcającej zaczyna się, przynajmniej powinien się zacząć, nowy okres bujniejszego wspanialszego rozwoju. Kto przez łaskę poświęcającą dostąpił rzeczywistego uczestnictwa

---

[1]) Ses. VI, rozdz. 6, Enchiridion symb. n. 798.
[2]) Ses. VI rozdz. 4, Tamże n. 796.

w świętości samemu Bogu właściwej i został wyniesiony do godności dziecka Bożego, ten nie powinien już nigdy wracać do dawniejszych grzechów, lecz winien, powodując się duchem synowskiej miłości, prowadzić życie święte i coraz więcej upodobnione do życia Ojca, który jest w niebie. Taka jest główna treść wszystkich biblijnych napomnień, skierowanych do sprawiedliwych.

„Wy jesteście rodzajem wybranym" — tak upomina św. Piotr wiernych w pierwszym swym liście, — „abyście cnoty opowiadali tego, który was wezwał z ciemności ku Swojej przedziwnej światłości; dlatego nie prowadźcie życia według dawniejszych pożądliwości nieumiętności waszej; ale według Onego, który was wezwał Świętego wy bądźcie świętymi we wszelakiem obcowaniu; ponieważ napisane jest: bądźcie świętymi, iżem Ja jest święty".[1]) Podobnie odzywa się święty Paweł do Efezów: „Proszę was, abyście wiedli życie godne powołania, do którego wezwani jesteście: zaklinam was w Panu, abyście już nie chodzili, jako chodzą poganie, w sprosności umysłu swego... oddani wszelkiej nieczystości, nienasyceni w swej żądzy. Wszak wy nauczeni zostaliście w Chrystusie, abyście wraz z życiem dawniejszem zwlekli z siebie starego człowieka, niszczonego przez żądze zwodnicze, a odnowili się duchem umysłu waszego i oblekli się w nowego człowieka, stworzonego na obraz Boży w sprawiedliwości i świętości prawdziwej: bądźcież tedy naśladowcami Bożymi, jako synowie najmilsi... wszelka nieczystość niechaj nie będzie ani wspomniana między wami, jako świętym przystoi".[2])

Przytem zaznaczają natchnieni pisarze z wielkim naciskiem, że chrześcijanie nie powinni poprzestawać na jakim bądź stopniu cnoty, lecz powinni się starać o ciągły postęp w dobrem, by coraz więcej upodobnić się do Boskiego pierwowzoru wszelkiej świętości. Według św. Mateusza powiedział Chrystus Pan w swem wielkiem kazaniu na górze, w którem wyłuszczył etyczno - moralne zasady królestwa Swego: „Bądźcież tedy doskonałymi jak i Ojciec wasz nie-

[1]) 1 Piotr 1, 14; 2, 9.
[2]) Efez. 4, 1, 17, nstp. 5, 1, nstp.

bieski doskonały jest".[1]) Za przykładem Boskiego Mistrza napomina książę Apostołów wiernych, by starali się róść ku zbawieniu,[2]) a Apostoł narodów, aby rozwinęli się w męża doskonałego.[3]) Jeszcze w ostatnim rozdziale ostatniej księgi biblijnej, t. j. Objawienia św. Jana, znajdujemy napomnienie: „Kto sprawiedliwy jest niechaj stanie się więcej sprawiedliwym, a kto święty jest, niechaj więcej się uświęci".[4])

Zachęcając w tym celu do usilnych i wytrwałych wysiłków, stawia nam Pismo św. zarazem przed oczy hojną pomoc, jakiej ze strony Boga możemy się spodziewać. Pomoc ta jest częściowo wewnętrzna.

Zewnętrznie ułatwia nam Pan Bóg postęp w dobrem przez światło objawienia, które według słów Psalmisty jest „pochodnią uświęcającą ścieżkę naszą i światłem dla nóg naszych",[5]) ponieważ przez jasno sformułowane przykazania i rady wskazuje nam drogę prowadzącą do doskonałości. „Wielokrotnie i w wieloraki sposób mówił Bóg do Ojców naszych", tak streszcza Apostoł dzieje objawienia Bożego, „naostatek tymi dniami mówił do nas przez Syna swego, który jest jasnością chwały Jego i wyrażeniem istoty Jego".[6]) W Nim też, w Jednorodzonym Synu swoim, który przyjął naszą naturę, wskazał nam Bóg nieskończoną swą doskonałość w ludzkiej postaci i dał nam niezrównanym blaskiem jaśniejący przykład do naśladowania. Dlatego właśnie Chrystus stał się nam podobnym we wszystkiem krom grzechu i tak długo na ziemi przebywał, ażeby nam wskazać jak we wszelakich okolicznościach postępować, czego unikać i co czynić powinniśmy, aby się przysposobić do osiągnięcia dziedzictwa Bożego.

Wewnętrzne uzdolnienie do tego otrzymujemy razem z łaską poświęcającą. Łaska ta zawierająca uczestnictwo w Boskiej naturze, stanowi, jak już powiedziałem, jakby drugą, wyższą naturę, i jak natura uzdalnia do czynności

---

[1]) Mt. 5, 48.
[2]) I Piotr 2, 2.
[3]) Efez. 4, 13.
[4]) Obj. św, Jana 22, 11.
[5]) Ps. 118, 105.
[6]) Żyd. 1, 1 — 3.

naturalnych, tak ta wyższa natura uzdalnia do czynności nadnaturalnych, czyli nadprzyrodzonych. Lecz jak natura nasza wyposażona jest w pewne władze, n. p. rozum i wolę, zapomocą których bezpośrednio działa, tak też w porządku nadprzyrodzonym uzupełnia Bóg dar łaski poświęcającej innymi dary, które na sposób władz bezpośrednio do aktów nadprzyrodzonych uzdalniają. Dary te nazywają się w terminologji kościelnej cnoty wlane, dla odróżnienia od cnót nabytych, które powstają w naturalny sposób przez powtarzanie tych samych czynności. Naczelne miejsce pomiędzy cnotami wlanemi zajmują: wiara, nadzieja i miłość, zwane cnotami teologicznemi albo Boskiemi, ponieważ nietylko od Boga pochodzą, ale Boga mają za bezpośredni swój przedmiot. Wiara obejmuje Boga, jako najwyższą prawdę, nadzieja jako najwyższe dobro dla nas, a miłość jako najwyższe dobro samo w sobie. Ponieważ także względem samych siebie i względem bliźnich winniśmy trzymać się porządku nadprzyrodzonego, daje nam Bóg wraz z łaską poświęcającą i cnotami Boskiemi także cnoty moralne, dające się sprowadzić do czterech głównych, któremi są: roztropność, sprawiedliwość, męstwo i wstrzemięźliwość. Uzupełnienie wszystkich wlanych cnót stanowią dary Ducha św., które czynią duszę posłuszną i powolną względem natchnień Ducha Św. i skłaniają ją do wykonania heroicznych i najdoskonalszych czynów. [1]) Wreszcie udziela nam Bóg oprócz wymienionych stałych darów, w każdej potrzebie i stosownej chwili doraźnej pomocy, czyli łaski uczynkowej, która do dobrych uczynków pobudza, przy ich spełnianiu wspomaga i spełnione dopełnia.

Przy tak obfitej nadprzyrodzonej pomocy pełnienie dobrego i postęp w dobrem staje się człowiekowi mimo wrodzonej słabości i zewnętrznych przeszkód nietylko możliwym, ale nawet łatwym. Wprawdzie łaska nie uwalnia od złych skłonności, pochodzących z grzechu, ale ułatwia ich pokonanie i ujarzmienie. Kiedy św. Paweł po trzykroć prosił Pana, aby go uwolnił od udręczeń ze strony złego ducha, otrzymał odpowiedź: „Dosyć masz łaski mojej, bo moc w sła-

[1]) Por. św. Tom. Sum. teol. 1. 2 q. 68 a. 1; 2; 2, 2 q. 19 a. 9.

bości wykazuje się doskonałą".[1]) Potwierdza to codzienne doświadczenie, że podobnie jak siły fizyczne, tak i siły moralne przez ćwiczenie się i wytężenie wzrastają. Nadto przez wierne współdziałanie z początkowemi łaskami oraz przez modlitwę, do której odczucie własnej niemocy pobudza, człowiek zasługuje sobie na dalsze obfitsze łaski i przy ich pomocy coraz łatwiej przychodzi mu zachowanie całego prawa moralnego, i coraz więcej przekonuje się o prawdzie słów Chrystusa: „Jarzmo moje słodkie jest a brzemię moje lekkie" [2]) i powiedzenia św. Jana: „Przykazania Jego nie są trudne".[3])

III.

Główne stopnie rozwoju życia w stanie łaski.

Chociaż rozwój życia w stanie łaski w poszczególnych duszach wykazuje wielką rozmaitość, można w nim naogół rozróżnić trzy główne stopnie.[4])

Na pierwszym, najniższym stopniu przeważa walka ze złem, a ćwiczenie się w cnotach ogranicza się do pełnienia woli Bożej i prawa moralnego w rzeczach ważnych czyli tak dalece, jak ono jest niezbędne dla ustrzeżenia się grzechu ciężkiego i utraty łaski poświęcającej.

Z postępującem opanowaniem złych skłonności staje się możliwem doskonalenie się w dobrem i zachowanie prawa moralnego w całej jego rozciągłości, nie wyłączając nawet rzeczy drobnych i najdrobniejszych. Cechą drugiego stopnia jest unikanie nietylko grzechów śmiertelnych, ale także powszednich, przynajmniej zupełnie dobrowolnych.

Trzeci najwyższy stopień zaznacza się usilnem staraniem o zmniejszenie także nawpół dobrowolnych uchybień, oraz pełnieniem, prócz przykazań, także rad ewangelicznych, czyli wyrzeczeniem się nawet rzeczy skądinąd dozwolonych za przykładem Chrystusa, który, jak pisze św. Paweł, „będąc bogatym, dla nas stał się ubogim" [5]) i posiadając władzę nad

[1]) 2 Kor. 12, 9.
[2]) Mt. 11, 30.
[3]) 1 Jan 5, 3.
[4]) Por. św. Tom. Sum. teol. 2. 2 q. 24 a. 9.
[5]) 2 Kor 8, 9.

wszelkiem stworzeniem „uniżył się i stał się posłusznym aż do śmierci, a śmierci krzyżowej".[1])

Przez wyzucie się z miłości własnej i kierowanie się we wszystkiem miłością Boga nietylko nic nie tracimy, ale największą odnosimy korzyść. Albowiem w miarę jak człowiek oddaje się Bogu, także Bóg oddaje się człowiekowi, przypuszczając go do coraz doskonalszego uczestnictwa w Boskiej naturze przez udzielenie wyższego stopnia łaski poświęcającej. Jest bowiem prawdą objawioną i dogmatem, że sprawiedliwy przez dobre uczynki wysługuje sobie pomnożenie łaski poświęcającej. Z tego wypływa wniosek, że równorzędnie z postępującem upodobnieniem naszych pragnień i czynów do woli i czynów Boga, postępuje też nadprzyrodzone upodobnienie naszej natury do natury Boga.

Oprócz dobrych uczynków mamy jeszcze inny środek do wzrostu w łasce poświęcającej i w zjednoczeniu z Bogiem. Tym środkiem są Sakramenta św., których bezpośrednim skutkiem jest właśnie udzielenie łaski poświęcającej. Sakrament chrztu, jako sakrament nadprzyrodzonego odrodzenia, daje łaskę poświęcającą w stopniu odpowiadającym stanowi niemowlęctwa. Sakrament bierzmowania w stopniu, wymaganym przez zadania wieku dojrzewającego i dojrzałego. Eucharystja zaś, ustanowiona jako pokarm duchowny, ma na podobieństwo pokarmu materjalnego nieustannie dostarczać nam nowych sił do pokonywania wszelkich trudności w życiu duchownem, oraz do dalszego rozwoju, jak św. Paweł się wyraża „w męża doskonałego w miarę wieku mogącego objąć pełność Chrystusową". [2])

Dla tych, którzy przyjmują na siebie doniosłe zadania społeczne, przez wstąpienie do stanu kapłańskiego lub małżeńskiego, przeznaczone są jeszcze osobne sakramenta, dające szczególne pomnożenie łaski poświęcającej wraz z zadatkiem łask uczynkowych, służących do doskonałego pełnienia obowiązków stanowych. Nadto, znając słabość ludzką i przewidując, że niektórzy łaskę poświęcającą, otrzymaną na chrzcie św., utracą, ustanowił Bóg sakrament pokuty, zapomocą którego można utraconą łaskę poświęcającą na nowo

[1]) Fil. 2, 8.
[2]) Ef. 4, 13.

odzyskać i przerwany nadprzyrodzony rozwój nadprzyrodzonego życia dalej prowadzić. Wreszcie dla doprowadzenia całego naszego religijno-moralnego rozwoju do szczęśliwego końca i dla usunięcia pozostałych braków służy sakrament ostatniego olejem św. namaszczenia.

Rozważając tę obfitość łask Bożych, ułatwiających nam w wysokim stopniu rozwój duchowny, porównuje Psalmista sprawiedliwego do drzewa, zasadzonego w żyznej, rzeką zwilżanej ziemi, które szybko rośnie i obfity owoc przynosi. „Kto się kocha w zakonie Pana i w zakonie jego ćwiczy się we dnie i w nocy, będzie jako drzewo, posadzone nad zdrojami wód, które owoc swój daje czasu swego i którego liść nie opada", tak czytamy zaraz w pierwszym psalmie, a na innem miejsku: „Sprawiedliwy jako palma zakwitnie, rozrośnie się jako cedr na Libanie".[1]) W Księdze zaś Przypowieści (4, 18) przyrównany jest rozwój sprawiedliwego do słońca, wznoszącego się na niebie i jaśniejącego coraz potężniejszem światłem: „Ścieżka sprawiedliwych jako jasna światłość, wschodzi i rośnie aż do doskonałości dnia".

W przeciwieństwie do świata materjalnego, gdzie wszelki rozwój ma swoje ściśle zakreślone granice, rozwój duszy naszej, zwłaszcza rozwój nadprzyrodzony, nie ma żadnych wewnętrznych granic. Na jakie bądź wyżyny moralne się wzniesiemy, zawsze możemy jeszcze wyżej postąpić. W zakresie moralnej doskonałości ma szlachetna ambicja i heroiczna nawet gorliwość prawdziwie bezbrzeżne przestworza do popisu. Albowiem im wyżej się ktoś wzniesie, tem jaśniej poznaje on doskonałość Chrystusa i Boga i tem lepiej uświadamia sobie, ile mu, dla upodobnienia się do niej, nie dostaje. Św. Paweł, który od samego swego nawrócenia nieustannie kroczył, owszem biegł naprzód na drodze doskonałości, pod koniec swego życia wyznawał: „Nie myślę o sobie, żebym Chrystusa doścignął: ale to jedynie czynię, iż zapominając o tem, co poza mną leży, a wytężając się ku temu, co przede mną, spieszę do wyznaczonej mety".[2])

---

[1]) Ps. 91, 13.
[2]) Filip. 3, 13.

IV.

Granica religijno-moralnego rozwoju.

Chociaż nieograniczony wewnętrznie, ma jednak religijno-moralny rozwój człowieka granicę zewnętrzną; mianowicie granicę czasu. Możliwość rozwoju rozciąga się tylko na życie doczesne. Ze śmiercią religijno-moralny stan człowieka się utrwala i staje się zasadniczo niezmiennym. Po śmierci łaski poświęcającej ani nabyć, ani pomnożyć, ani też utracić nie można. W życiu przyszłem następuje już tylko odpłata; każdy będzie zażywał na wieki takiego losu, na jaki sobie w tem życiu zasłużył. Prawda ta należy do podstawowych zasad wiary i etyki chrześcijańskiej, do prawd znanych każdemu dziecku chrześcijańskiemu.

Jeśli zaglądniemy do Pisma św. i do dzieł Ojców Kościoła, to widzimy, że już wtenczas prawda ta była w tym stopniu powszechnie znaną, że święci pisarze uważali za zbyteczne, osobno ją omawiać lub wyjaśniać i ograniczali się tylko do przypominania wiernym praktycznych wniosków, które z tej prawdy wypływają; mianowicie konieczność nawrócenia się i skarbienia sobie zasług w tem życiu. Takie napomnienia znajdujemy już w Starym Zakonie; np. w księdze Ekklezjastyka czytamy: „Przed śmiercią czyń dobrze przyjacielowi twojemu“ (14, 12). „Przed śmiercią wyznawaj“ (17, 21), „nie wstydź się aż do śmierci starać się o sprawiedliwość, bo zapłata Boża trwa na wieki“ (18, 22).

W Nowym Testamencie sam Chrystus przyrównuje życie ludzkie do dnia pracy, w którym pewne zadanie musi być spełnione, ponieważ z nastaniem nocy staje się to niemożliwem. Tę konieczność stosuje Chrystus nawet do siebie, mówiąc: „Mnie potrzeba pełnić dzieła tego, który mnie posłał, dopóki dzień jest“; poczem dodaje ogólnie: „Nadchodzi noc, w której nikt nie może działać“. [1])

To samo głosił Chrystus w przypowieści o dziesięciu pannach, z których pięć dlatego, że w swoim czasie nie napełniły lamp swoich oliwą, na zawsze zostały wykluczone od udziału w godach weselnych. [2]) Podobnie w przypowieści

[1]) Jan 9, 4.

[2]) Mt. 25, 1 nstp.

o Łazarzu i bogaczu dla obydwóch losy natychmiast po śmierci zostały na wieki rozstrzygnięte i bogacz nie mógł żadnem błaganiem osiągnąć najmniejszej zmiany swego strasznego położenia.[1])

Zgodnie z nauką Boskiego Mistrza także apostołowie przedstawiają zawsze życie doczesne jako czas pracy, zasiewu, walki, a życie przyszłe jako czas zbioru, odpłaty, nagrody.[2]) Ludzi odkładających lekkomyślnie poprawę życia z dnia na dzień upomina święty Paweł następującemi słowy: „Nie łudźcie się: Nie da się Bóg z siebie naśmiewać. Bo co człowiek sieje, to i żąć będzie... dlatego póki czas mamy czyńmy dobrze". [3])

Te same upomnienia, tylko w słowach jeszcze jaśniejszych, wygłaszają następcy apostołów. W liście, noszącym imię św. Klemensa, z drugiego wieku czytamy: „Póki żyjemy na ziemi czyńmy pokutę... Póki żyjemy na tym świecie ciałem okryci, żałujmy z całego serca za wszystko zło, któreśmy popełnili, by od Pana dostąpić zbawienia, póki czas do pokuty mamy. Albowiem skoro świat opuścimy, tam już więcej ani wyznawać, ani pokuty czynić nie możemy". [4]) W trzecim wieku naucza św. Cyprjan, biskup męczennik Kartageński, z największą stanowczością: „Po wyjściu z tego świata już niema miejsca na pokutę, ani zadośćuczynienie; tu tylko można wieczne szczęście sobie zapewnić albo utracić". [5]) To samo powtarzają przy każdej nadarzającej się sposobności, szczególnie przy tłumaczeniu wspomnianych przypowieści Chrystusowych o dziesięciu pannach, albo o Łazarzu i bogaczu, późniejsi Ojcowie.

Gdy Orygenes pod wpływem pogańskiej filozofji wystąpił z twierdzeniem, że można mieć nadzieję, iż kiedyś, choć po długim czasie potępieni będą przywróceni do dawnego stanu, zostało to zdanie określone jako herezja. Sobór, zebrany w Konstantynopolu w 543 roku, orzekł: „Jeśli kto mówi, że do czasu trwać będzie kara złych duchów i bez-

[1]) Łuk, 16, 22 nstp.
[2]) 2 Kor. 5, 10; 9, 6; Gal. 6, 8; 1 Kor. 9, 24 nstp; 1 Piotr 1, 6; Apok. 2. 10.
[3]) Gal. 6, 7—10.
[4]) Pisma Ojców Apostolskich, tom I. Poznań 1924, str. 184.
[5]) Ad Demetr. 25 Corpus Vindob. 3, 1, 370.

bożnych ludzi i kiedyś się skończy, a złe duchy i bezbożni ludzie będą przywróceni do dawnego stanu: niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych". [1])

Później jeszcze niejednokrotnie najwyższa władza kościelna stwierdziła w sposób najuroczystszy, nietylko, że jak nagroda, tak i kara w przyszłem życiu będzie wieczna; lecz nadto, że jedna i druga rozpocznie się natychmiast po śmierci. Przytoczę tu tylko orzeczenie powszechnego Soboru Florenckiego z 1438 roku, które brzmi w dosłownem przekładzie następująco: „Dusze tych, którzy w grzechu śmiertelnym umierają, dostają się natychmiast do piekła. Dusze zaś sprawiedliwych, które bądź po chrzcie św. żadnym nie splamiły się grzechem, bądź z plam się omyły, czy jeszcze w ciele mieszkając, czy już z niego wyzute w czyścu, wchodzą bez zwłoki do nieba i widzą tam jasno Boga tak jak jest w jedności natury i troistości Osób, wszelako nie jednakowo doskonale Go widzą, ale według różnicy swych zasług". [2]) Widzenie to dokonuje się, jak w pierwszej części wyłożyłem, zapomocą osobnej łaski czyli tak zwanego „światła chwały", którego łaska poświęcająca jest zadatkiem i jakby zaczątkiem. Dlatego też wszystkie dusze, które w chwili odłączenia od ciała, posiadają łaskę poświęcającą, otrzymują „światło chwały" — o ile są wolne od wszelkiej skazy grzechowej natychmiast; jeśli zaś obciążone są grzechami powszedniemi lub karami za grzechy, po ich odcierpieniu w czyścu. Łaska chwały zaś nietylko daje uzdolnienie do widzenia Boga, ale samo widzenie, podnosząc stworzedo bezpośredniego oglądania istoty Bożej. W tem intuicyjnem widzeniu i z tego widzenia rodzącej się miłości, oraz wypływającej stąd szczęśliwości, która trwać będzie wiecznie, dosięga religijno-moralny rozwój człowieka swego szczytu i swego kresu.

* * *

Jeśli u tej wyżyny, na którąśmy, trzymając się nauki Pisma św. i Kościoła, się wznieśli, spojrzymy wdół i ogarniemy wzrokiem cały przebieg religijno-moralnego rozwoju

[1]) Denzinger-Bannwart n. m. p. n. 203 (11) 33.
[2]) Denzinger-Bannwart n. 693.

człowieka, to widzimy, że ten rozwój dokonuje się w trzech głównych etapach. Pierwszy etap, to przejście ze stanu ciemności zabobonu, niewoli grzechu i szatana do światła wiary, umiłowania cnoty i wolności synów Bożych. Drugi etap to przejście ze stanu nadprzyrodzonego niemowlęctwa do stanu męża doskonałego pełności Chrystusowej, od umiłowania sprawiedliwości do doskonałego jej pełnienia. Trzeci etap to przejście ze stanu świętości do stanu chwały.

Gdy bliżej przypatrzymy się temu rozwojowi, poznajemy, że on jest wynikiem i dziełem dwóch czynników: łaski Bożej i wysiłków człowieka. Łaska daje mu początek, kierunek i dopełnienie; lecz człowiek musi także własne siły wytężać i z łaską współpracować. Linje wytyczne rozwoju wskazują przykazania Boskie i rady ewangeliczne oraz przykład Chrystusa i jego świętych.

Granice dla tego rozwoju nie istnieją żadne, oprócz granicy czasu. W każdem stadjum rozwój ten może jeszcze dalej postąpić; nawet w razie przerwania przez grzech ciężki może być na nowo podjęty, dopóki człowiek na ziemi żyje. Śmierć jednak kładzie na zawsze kres temu rozwojowi. Z tego powodu śmierć nazwano słusznie „momentum unde dependet aeternitas" (moment od którego zależy wieczność).

Prawda ta, tak jasno wyrażona w Piśmie św. i nauce Kościoła, uczy nas właściwej oceny tego życia i chroni w równej mierze od karygodnej lekkomyślności jak i od zgorzkniałego pesymizmu; bo mówi nam z jednej strony, że życie doczesne jest czasem pracy i próby, ale z drugiej strony upewnia nas, że praca i próba mają trwać krótko i dzięki obfitej nadprzyrodzonej pomocy Bożej możemy, jeśli tylko szczerze zechcemy, z tej próby wyjść zwycięsko i przez kilka chwil pracy i cierpienia zapewnić sobie wieczne uczestnictwo w niewymownej szczęśliwości Boga.

Ks. Alojzy Bukowski T. J.

Nowa szkoła w nowej Polsce.

W dobie zmartwychpowstania Polski żaden dział administracji publicznej nie był tak przygotowany, jak szkolnictwo, zwłaszcza w zakresie szkoły średniej. Skoro tylko pod względem politycznym nastąpiła pewna poprawa, podczas okupacji niemieckiej w r. 1915 i 1916 gromadziły się sfery nauczycielskie warszawskie i w przewidywaniu doniosłych zmian w świecie obradowały nad przyszłym ustrojem szkół, ich programem i innemi szczegółami, z wprowadzeniem nowych typów złączonemi. Poczęły się pojawiać w ówczesnych czasopismach pedagogicznych jak: *Nowe Tory, Wychowanie w domu i szkole* a następnie w *Przeglądzie Pedagogicznym* bądź artykuły w sprawach organizacyjnych, bądź szkice programów lub wykończone do pewnego stopnia programy, aż w r. 1917 nastąpiło porozumienie się dla współpracy z Tow. Nauczycieli Szkół średnich i wyższych, istniejącem w Galicji od r. 1882, poczem zjazd delegatów stowarzyszeń nauczycielskich z całej Polski w styczniu r. 1918, zajął się wypracowaniem zasadniczych podstaw ustroju.[1]) Tymczasem w jesieni tegoż roku runęły mocarstwa zaborcze, Polska odzyskała niepodległość i poczęła się organizować. Zaraz też w r. 1919 Ministerjum Wyzn. Rel. i Ośw. Publ. wydało „Program naukowy" jako „Projekt" szkolnictwa średniego[2]) i na jego podstawie poczęło reformować istniejące szkoły.

W dziesięciu latach od rozpoczęcia reform zmieniono

[1]) Zob. Protokół tego zjazdu, wydany we Lwowie 1918 roku p. t. „O szkołę polską".

[2]) Program naukowy szkoły średniej — Warszawa 1919.

niejedno, ale w gruncie rzeczy zrąb został ten sam. Poczynają się pojawiać głosy, że budowa nie jest dobra, że zmiany są konieczne, a najważniejszy jest głos b. ministra Dra St. Grabskiego, który głośno objawił niezadowolenie z obecnego ustroju i zapowiadał zupełną przemianę.

Żadne dzieło ludzkie nie jest doskonałe; nie może być niem i wymieniony projekt tem więcej, że pomimo zaznaczenia jakoby był „wypracowany przez Sekcję szkolnictwa średniego" (Ministerjum?), rzecz wiadoma, że jest dziełem człowieka jednego, pełnego zapału i dobrych chęci, ale, niestety, w różnych kierunkach uprzedzonego.

Rozpatrzymy więc przedewszystkiem ten „Projekt" na tle tradycyj szkolnych polskich, i na tle obecnych potrzeb społeczeństwa i narodu polskiego, zastanawiając się najpierw nad szkołą powszechną, potem nad szkołą średnią a wreszcie nad szkołami zawodowemi. Ten systematyczny przegląd pozwoli nam wejrzeć głębiej w istotę obecnego szkolnictwa, niżby to było możliwe w ocenianiu samego „Projektu", porządkiem jego myśli i rozważań.

I. Szkoła powszechna.

„Przewidywane są 3 stopnie szkolnictwa:

I. Szkoła powszechna siedmioletnia, obowiązująca wszystkich w wieku szkolnym od lat 7 do 14,

II. Szkoła średnia: *a)* ogólno-kształcąca 4-letnia
b) zawodowa 2—4-letnia

III. Szkoły wyższe".

Tak podały „Zasady ogólne organizacji szkolnictwa polskiego", przedstawione przez Komisję pedagogiczną Stowarzyszenia nauczycielstwa polskiego w Warszawie. Dodane do tego motywy głosiły, że „reforma szkolnictwa musi być nietylko poważnie przygotowana, lecz śmiała, o wielkich linjach demokratycznych, nietylko dla wierności naszej tradycji, ale dlatego, by odpowiadała w zupełności potrzebom czasów nowych". Z tego wynika potrzeba kształcenia zawodu nauczycielskiego, i zapewnienie szkole charakteru wychowawczego, co zrozumiano w ten sposób, że należy wychować cały naród przez powszechność nauczania i równe dla wszystkich minimum wykształcenia, że należy wprowadzać obywatela

w życie czynne przez danie mu świadomości czasów obecnych, (nauka o Polsce współczesnej), że wychowanie musi być oparte o nowoczesne zdobycze pedagogiczne a więc musi dbać o pracę ręczną już na najniższym stopniu nauki szkolnej, wreszcie, że przygotowanie szkolne obywateli powinno się odbywać z jak najmniejszą stratą czasu i wkładów, a dawać jak najszybsze i najobfitsze rezultaty.[1])

Już Ministerjum w swoim „Programie" poczyniło pewne zastrzeżenia. „Uznano, że projekt Komisji pedagogicznej da się urzeczywistnić tylko w miastach, które zdobędą się na organizację szkół powszechnych nietylko siedmioletnich, ale posiadających najmniej siedmiu nauczycieli; tylko bowiem w tych szkołach będzie można tak postawić naukę, by wyższe ich klasy zastąpiły w zupełności niższe klasy szkoły średniej... Szkoła średnia ma zostać ograniczona do pięciu klas (wyższych). Młodzież, chcąca otrzymać wykształcenie średnie, po ukończeniu sześciu klas szkoły powszechnej przechodzi wprost do pierwszej (dzisiejszej czwartej) klasy szkoły średniej, pozostała zaś idzie do klasy siódmej szkoły powszechnej, gdzie otrzymuje zakończenie i zaokrąglenie swego ogólnego wykształcenia". [2])

A więc podług zdania ministerjum nie można szkoły średniej pomieścić w czterech klasach, ale najmniej w pięciu, nadto utworzenie siedmioklasowej szkoły powszechnej napotkać musi na liczne trudności. „Wobec tego, iż marzyć nie można, aby w dającym się przewidzieć czasie wszystkie nasze miasteczka i wsie, a przynajmniej ich większość, osiągnęły szkoły powszechne o siedmiu (lub choćby tylko o sześciu, pięciu a nawet czterech) nauczycielach, że przeciwnie ogół ich będzie posiadał szkoły niżej zorganizowane, — postanowiono stworzyć nowy rodzaj szkół: szkoły wydziałowe, które stanowić będą uzupełnienie wyższego typu przeciętnych szkół powszechnych, a zarazem pośrednie ogniwo między niemi a szkołą średnią. Szkoły te będą czteroklasowe i będą posiadały przynajmniej po cztery siły nauczycielskie. Dzieci, zamieszkałe w poszczególnych

[1]) „O szkołę polską" str. 6 i 7.
[2]) Program str. 148.

miejscowościach gminy będą uczęszczały do znajdujących się w tych miejscowościach szkół powszechnych, posiadających przeważnie po jednym, dwóch lub trzech nauczycieli, a cztery do siedmiu lat nauki. Te z nich, które nie będą się miały kształcić ogólnie wyżej, ukończą w swojej wsi taką szkołę. Te, którym rodzice będą chcieli dać wyższe wykształcenie ogólne, po ukończeniu w swojej wsi czterech lat nauki przejdą do znajdującej się w ich gminie szkoły wydziałowej. Pragnący iść jeszcze wyżej mogą po ukończeniu trzeciej klasy szkoły wydziałowej przejść do pierwszej klasy pięcioklasowej szkoły średniej". [1])

Tak tedy w samym zarodku zarówno pomysł czteroklasowej szkoły średniej, jak i siedmioklasowej szkoły powszechnej doznał ze strony poważnej zmiany zasadniczej, i ostatecznie mamy obecnie:

1. próby szkół powszechnych siedmio-klasowych,
2. oprócz szkół dawnych trzech i cztero-klasowych szkoły wydziałowe 4-klasowe,
3. większość przeważającą szkół trzech, dwu i jednoklasowych powszechnych (niezupełnie zorganizowane).

Natomiast w szkołach średnich, nie klasycznych, zamieniono klasy I — III na szkołę powszechną (r. V — VII), obniżając zupełnie poziom dawnych klas niższych. Od kl. IV dawnej zaczyna się program szkoły średniej i ten został w roku 1925/6 już w całości przeprowadzony.

Co ta organizacja przynosi dobrego?

Przedewszystkiem nie rozumiemy, dlaczego przesunięto obowiązek szkolny dopiero poza 7 rok życia, skoro nietylko przywykliśmy byli do lat 6, ale znaczna większość państw europejskich rok ten ustanowiła. Ale mniejsza zresztą o ten drobiazg, związany prawdopodobnie z przejściem wychowanków do zawodów praktycznych, a który powinien dopuszczać do szkoły dzieci należycie rozwinięte i po roku 6 życia, ale zapytajmy, dlaczego wytworzono w ustroju podstawowego czynnika oświaty, jakim jest szkoła powszechna, tak niefortunną utopję, jaką jest siedmioklasowa szkoła powszechna? Kto się przypatrzy ustrojowi szkół powszechnych w państwach europejskich, zobaczy snadnie, że tego rodzaju

[1]) Program str. 149.

ustrój posiadają państwa wysoko kulturalne jak Belgja, Danja, które nie dziesiątki lat, ale wieki całe pracowały nad wytworzeniem takiego typu. Jest to, można powiedzieć, ustrój idealny, bardzo pożądany, ale jeszcze zawczesny, gdzie tak znaczny procent analfabetów wzdycha choćby do jednoklasowej szkoły, aby przestać być ciemnym i przejrzeć cudem. Wobec zastrzeżeń samego ministerjum, że nawet marzeniom nie można się oddawać, aby w krótkim czasie przynajmniej większość miast mogła mieć szkołę powszechną siedmioklasową, należy uważać taką utopję za szkodliwą, bo utrudnia liczenie się ze stosunkami obecnemi i dźwiganie tego, co jest, na wyżynę potrzeby i konieczności. Stawianie zasady siedmioklasowej szkoły powszechnej przypomina tego szlachcica, który postanowił wybudować pałac godny jego rodu, i położył stosowne fundamenty, nie mając jednak narazie funduszów, wybudował na nich skromny dworek drewniany, w którym nietylko on dokończył pracowitego żywota, ale i jego potomkowie, bo nigdy pałacu nie wybudowali.

W takich stosunkach, w jakich się znalazł nasz naród po odzyskaniu niepodległości, należało pracę około podniesienia oświaty przez szkoły powszechne, skupić w dwu kierunkach: istniejące szkoły podnosić i rozwijać w miarę środków i potrzeby; tam zaś gdzie szkół niema, zakładać choćby jednoklasowe, byle tępić analfabetyzm, a w przyszłości powoli dopiero te elementy rozwijać. Praca mogłaby być intensywniejsza i tem milsza, żeby wydawała natychmiast owoce, które każdego podnoszą i krzepią.

Dziś nastąpiło zamieszanie, zagmatwanie; ciągnie się jednych gwałtem wgórę, chociaż do tego nie mają ochoty, a drugich się zaniedbuje zupełnie. Ale zato stan nauczycieli szkół powszechnych zyskał bardzo wiele; posunął się do stopni płac tak wysokich, o jakich nigdy nawet nie marzył i chociaż wobec panujących stosunków niema mu czego zazdrościć, należy to przypomnieć, jako szczegół, który wpływa na zaciętą obronę szkoły siedmio-klasowej.

Najtwardszym orzechem do zgryzienia okazało się przystosowanie planu kl. V—VII szkoły powszechnej w ten sposób do planu szkoły średniej, aby uczniowie, chcący uczęszczać do szkoły średniej, mogli po ukończeniu kl. VII przejść

do kl. I gimnazjum (obecna kl. IV) po złożeniu stosownego egzaminu wstępnego, albo i bez niego. Praktyka wykazała, że nawet ci uczniowie po ukończeniu szkoły powszechnej, którzy złożyli pomyślnie egzamin wstępny do gimnazjum, okazali rozwój umysłowy nieporównanie niższy, niż uczniowie gimnazjalni i pomimo wysiłków i pomocy domowej a względności nauczycieli gimnazjum — nie mogli sprostać zadaniu. Na nic się tu nie zdadzą rozporządzenia ministerjalne (w rodzaju rozp. z 31 maja 1928. l. II. 8365) nakazujące objektywizm i ścisłość egzaminatorom, i nadające egzaminom wstępnym do obecnej kl. IV gimnazjum specjalny, niezwykły charakter.

Wszystkie zgrzyty, obwinienia i rozgoryczenia u zwolenników 7-klasowej szkoły powszechnej pochodzą z prostego nieporozumienia i niezrozumienia celów szkoły powszechnej. Zamiast stać silnie na utrwalonej podstawie i uważać szkołę powszechną za źródło oświaty, której kaganiec mają nauczyciele nieść w szerokie warstwy narodu — wyobrażono sobie, że szkoła powszechna i to 7-klasowa powinna częściowo zastąpić szkołę średnią, i tym sposobem tworzyć z nią j e d n o l i t ą organizację, nawzajem od siebie zawisłą. Pomijamy niewłaściwe znaczenie j e d n o l i t o ś c i,[1]) która nie może być zastosowana tam, gdzie cele szkół są różne, ale czyż to nie obniżenie wartości i znaczenia szkoły powszechnej, jeżeli się ją chce zepchnąć na stopień szkoły przygotowawczej do szkoły średniej, z zupełnem pominięciem jej celu osobnego i doniosłego? Narzekamy na brak oświeconych wieśniaków i robotników, oświeconych i fachowo wykształconych rękodzielników, oświeconych i wykształconych handlowców, kupców, przemysłowców — a chcemy wszystkich uczniów uczęszczających do szkoły powszechnej, bez koniecznej selekcji co do uzdolnienia, wepchnąć do szkół średnich, które i tak uginają się pod ciężarem przepełnienia, wepchnąć i do szkół wyższych, aby tworzyli proletarjat t. zw. inteligencji, niezadowolony ze siebie i z całego świata, bo mu się nie dano wykształcić na pożytecznego członka społeczeństwa, ale mu kazano być — uczonym.

[1]) „J e d n o l i t y niby z jednego ulany, jednostajny; tworzący zgodną i harmonijną całość". (Słownik warszawski).

Nie chcemy się już rozwodzić nad sprawą finansową proponowanej organizacji szkół powszechnych 7-klasowych. Sprawą tą zajął się *Przegląd Pedagogiczny,* który w r. 1927 (nr 20 i 21) i w r. 1928 (w dodatku do nru 11) roztrząsnął ją gruntownie i wszechstronnie, dochodząc do wyniku zupełnie negatywnego.

Szkoda tedy, żeśmy się puścili na tak rozbujałe flukta utopijnych pomysłów. A tymczasem, zajęci tworzeniem 7-klasowej szkoły powszechnej, pozwalamy wzrastać analfabetyzmowi, który w niektórych powiatach ma już zastraszające rozmiary (ponad 60%!)

Już to dawno powiedziano, że szkoła powinna stać zdala od wszelkiej polityki, a więc i politycznych ideałów czy haseł. Nie to jest celem szkoły powszechnej, aby „dawała wszystkim obywatelom minimum równego wykształcenia", ale „oświecenie ludu około religji, około powinności stanu jego, około robót i przemysłu w tymże stanie [1]) i „także wyćwiczenie młodzieży, aby z nich byli ludzie pobożni, cnotliwi, około swoich pożytków oświeceni, zdrowi i czerstwi: zgoła, żeby byli szczęśliwemi". [2]) Innemi słowy: ma szkoła powszechna dać miljonom oświatę i stworzyć z nich obywateli Rzptej polskiej, którzy na każdem polu pracy postępować będą świadomie i że znajomością obowiązków zawodowych i obywatelskich.

Tego nie powinni spuszczać z oka organizatorowie naszej szkoły, bo zgubią cel jej właściwy a nie osiągną celu upragnionego i spostrzegą za późno, że eksperyment się nie udał. A tymczasem wzrośnie liczba analfabetów niepomiernie, stan oświaty zamiast się podnieść upadnie i znajdziemy się w położeniu gorszem po upływie lat, niżeśmy byli w chwili odrodzenia Polski.

II. Szkoła średnia.

„*Program* naukowy szkoły średniej", zastępujący dotąd nieopracowany Statut organizacyjny szkół średnich, wychodzi ze słusznego zapatrywania, że „trzeba dążyć do ry-

[1]) Ustawy Kom. Ed. Narod. R. XXII.

[2]) G. Piramowicz — Powinności nauczyciela R. I. § 1.

chłej i jak najgruntowniejszej naprawy tej budowy szkolnej, którą już posiadamy" — po rządach zaborczych. Wiadomo, że dostaliśmy w spadku po Austrji w Małopolsce, zwanej Galicją, szkół średnich państwowych z językiem wykładowym polskim około stu, prywatnych około 70, po Prusach w Poznańskiem i na Pomorzu tylko państwowych niemieckich szkół średnich mniej niż połowę galicyjskich, po Rosji zaś szkół państwowych rosyjskich niewiele i z organizacją wsteczną, natomiast szereg kilkudziesięciu szkół prywatnych, dostosowanych przymusem do programu szkół państwowych. „Naprawa budowy szkolnej" mogła tedy być podjęta tylko w Małopolsce, gdzie szkoła była polską; w zaborze pruskim trzeba ją było zgruntu spolszczyć (to już coś więcej niż „naprawa") a w zaborze rosyjskim stworzyć, a więc nie naprawić. Jeżeli „Program" mówi (str. 7), że „ramy szkolnictwa średniego są obecnie wypełnione treścią, nieodpowiadającą wymaganiom współczesnej pedagogji i dydaktyki, nieodpowiadającą ani duchowi, ani potrzebom narodu" to się to w całej pełni mogło odnosić tylko do szkół rosyjskich, częściowo do pruskich, a w nieznacznym tylko stopniu do szkół galicyjskich, które od lat 50 kierowane były przez polską władzę szkolną, w których uczyli polscy nauczyciele i w których panował duch polski, ograniczany tylko nieuniknionemi drobiazgami państwowemi. Widoczna tedy, że użycie wyrazu „naprawa" do wszystkich tych szkół po trzech zaborcach objętych, nie jest ścisłe, ani nie znamionuje konkretnej pracy w uczynieniu z nich szkoły polskiej.

To też rychło wyraz „naprawa" znika z „Programu" a występuje bez przyłbicy — „reforma" i to tak gruntowna, że się szuka dla niej „podstawy wychowawczej", rozpatruje się „zasady organizacji" i następnie buduje „programy naukowe".

Zawiodłoby nas to za daleko, gdybyśmy chcieli przedyskutować wszystkie szczegóły „podstaw" i „zasad". Są w nich ziarna prawdziwej wiedzy pedagogicznej, ale nie brak w znacznej ilości plew uprzedzenia i stronniczego patrzenia na wiekową pracę gimnazjów klasycznych, i ich zasługi dla naszej kultury. Konstatujemy tylko, że wynikiem roztrząsań

autora czy autorów „Programu" jest potępienie gimnazjów klasycznych,[1]) wysunięcie naprzód typu matematyczno-przyrodniczego (dawnych szkół realnych zreformowanych) i postawienie obok niego typu humanistycznego. Wszystkie typy noszą nazwę gimnazjów; mamy więc

1. gimnazjum matematyczno-przyrodnicze
2. gimnazjum humanistyczne

nadto tolerowane do czasu:

3. gimnazjum humanistyczne z łaciną od kl. IV i
4. gimnazjum klasyczne z łaciną od kl. IV i greką od klasy V.

Te dwa ostatnie typy mimo skazania ich na wymarcie, zreformowano na sposób dwu typów pierwszych, że kl. I—III mają się równać programem kl. V—VII szkół powszechnych, a dopiero od kl. IV przybierają swój charakter, w myśl ogólnej reformy szkół powszechnych. Nowością w programie szkół średnich jest wprowadzenie za szkołami powszechnemi obowiązkowej nauki rysunków, śpiewu, pracy ręcznej i gimnastyki (zwanej także ćwiczeniami fizycznemi[2]). Jest to niewątpliwie zdobycz ważna i pożądana, mająca jednak tę stronę ujemną, że pociąga za sobą nieuchronnie pomnożenie godzin szkolnych od 6—13 tygodniowo, i daje w sumie zajęcie uczniom w szkole ponad 30 godzin tygodniowo a w pewnych wypadkach nawet 34! Ponieważ sam program uważa pięć godzin dziennie zajęcia w szkole za jedynie dopuszczalne maximum wynika z tego, że uczniowie musieliby pozostać w szkole albo cztery razy w tygodniu po godzin 6, albo dwukrotnie przychodzić po południu, przez co skoncentrowanie nauki szkolnej na przedpołudnie stałoby się pustym frazesem. Jeszcze poźniej wspomnimy o tem, że jest nawet tendencją obecnego programu, aby uczniowie po południu przychodzili na ćwiczenia fizyczne, przyrodnicze, chemiczne i do warsztatów, bez względu na trudności lokalne.

Drugą nowością w programie jest wprowadzenie ćwiczeń praktycznych, obowiązkowych, w naukach przyrodni-

---

[1]) „...szkoła klasyczna może być tylko bardzo drobnym ułamkiem szkolnictwa narodowego" (Program str. 30).

[2]) Niestety, przedmioty te w ostatnim czasie (od 1 lutego) doznały znacznego uszczuplenia i — upośledzenia.

czych (fizyka, chemja, nauki opisowe); ilość godzin tych ćwiczeń notowana jest w programie jako druga część sumy (np. +2). Rzecz to bardzo pożyteczna i dziwić się wypada, że dotąd w szkołach średnich nie praktykowana (prócz ćwiczeń chemicznych w dawnych szkołach realnych), tem więcej, że część ćwiczeń przyrodniczych pojęta jest w formie wycieczek na łono natury, a więc spełnia podwójne zadanie. Poza tem przyznać musimy, że programy matematyki i nauk przyrodniczych są bardzo racjonalne i ze znawstwem rzeczy ułożone, szkoda tylko, że z taką przygniatającą przewagą godzin szkolnych nawet w gimnazjach nie matematyczno-przyrodniczych: gimnazjum humanistyczne (bez łaciny), którego „podstawę wychowawczą" oparto na języku ojczystym, ma języka ojczystego zaledwo o 3 godziny więcej w programie, niż matematyki (37 a 34), która jest grupą w tym typie drugorzędną. To samo spotykamy i w gimnazjum humanistycznem z łaciną (j. pol. 35 mat. 33) — tylko w gimnazjum klasycznem ustępuje językom klasycznym (mat. 26. łac. 34. grec. 30.)

Jest też to gimnazjum klasyczne tolerowane, ale skazane na zagładę, dziwnie — poronionym płodem. Naturalnie jest pięcioklasowe (IV—VIII), bo kl. I—III to szkoła powszechna. Z niej przynoszą uczniowie początki nauki języka obcego, a łaciński rozpoczynają w kl. IV. grecki w V. Jakim sposobem mogli oni okazać w szkole powszechnej, że są „w tym kierunku wybitnie uzdolnieni i zamiłowani", jeżeli np. poczęli się uczyć w kl. VI powszechnej języka niemieckiego (bo wybór jest wolny) i już po roku przechodzą do klasy I (IV) gimnazjum klasycznego — pozostanie to zagadką programu. Ale pomijając już tę „nierealność", jak sobie wyobraża program uczenie gramatyki łacińskiej, że już na kl. IV (w 1 roku nauki łaciny!) przeznacza lekturę—Cezara! Jużci zapewne można i w Cezarze napotkać zdania łatwe, ale co zrobić z licznemi przemowami, ujętemi we formę mowy zależnej *(oratio obliqua)* ze wszystkiemi następstwami czasów i trybów! Widocznie w sekcji, układającej program, nie było ani jednego filologa, aby był otworzył kolegom oczy na tę niemożliwość.

Nic też dziwnego, że po takiem niezupełnie rocznem

przygotowaniu gramatycznem (choćby w 10 godz. tygodniowo) czyta się dalej w kl. V. Cezara, potem Owidjusza, a obok tego przerabia się składnię przypadków i składnię zdania tak, jak obok lektury Cycerona w kl. VI uzupełnia się i pogłębia wiadomości gramatyczne! Na taki program mógł się zdobyć ktoś, który o lekturze autorów klasycznych nie ma pojęcia; taki program może przeznaczyć śmiało nawet dla klasy VIII obok Horacego „uzupełnianie i pogłębianie wiadomości gramatycznych", bo ich niezawodnie bardzo będą potrzebowali. Tu nie pomoże nic „selekcja", wyławianie szczególnie do łaciny uzdolnionych (jak ich poznać?); tu trzeba odbyć porządny kurs gramatyki całej, aby z korzyścią zabrać się do lektury. Dostrzegli, zdaje się, ten nonsens stojący bliżej szkoły i rozumiejący sprawę, bo gimnazja klasyczne jak dawniej rozpoczynają język łaciński w kl. I i uczą go dawnym wypróbowanym trybem w latach dalszych; zmieniono tylko znacznie metodę lektury i jej tempo, odjęto jej charakter gramatyczny i stylistyczny, a zostawiono kulturalny i starożytniczy, i filologja klasyczna spełnia swe zadanie w sposób właściwy.

Nieco lepiej wyszło na reformie dawne gimnazjum realne, zwane teraz „gimnazjum humanistycznem z łaciną". Uzyskało poważną liczbę godzin dla języka ojczystego, i dla historji, wyróżniono geografję jako przedmiot osobny, tylko łacina znowu kuleje bardzo a pogłębianie wiadomości gramatycznych przepisane jeszcze w kl. VII. Mimo to przepisana lektura na kl. VIII obejmuje Liwiusza i Horacego. Rezultat nauki musi być niepewny, a nawet dość problematyczny, jeżeli się zważy, że do tego typu szkoły średniej nie dopuszcza się tylko „szczególnie" uzdolnionych; poziom naukowy musi się w takich warunkach porządnie obniżyć.

Jakież zalety wykazują inne dwa typy, polecone przez „Program"?

Typ matematyczno-przyrodniczy jest to w rzeczywistości ulepszona dawna szkoła realna. Ma klas 8, cały ciężar nauki przeniesiony na przedmioty matematyczno - przyrodnicze (g. 108), atoli ilość godzin tygodniowa dochodzi np. w klasie VI do 34 mimo, że rysunki zredukowano do godz. 2, prócz kl. I (4) i prócz kl. VII i VIII, gdzie rysunki przesu-

nięto do przedmiotów nadobowiązkowych. Gdyby się je wzięło na przedmiot obowiązkowy choćby po 2 godz. tygodniowo, byłaby znowu cyfra wysoka zajęć tygodniowych, ale w każdym razie mniej szkodliwa, niż usunięcie rysunków z przedmiotów obowiązkowych, którym wymiar tygodniowy zmniejszono do minimum.

Porównując typ humanistyczny zalecony z typem poprzednim, widzimy między niemi bardzo nieznaczne różnice: grupa przedmiotów przyrodniczych zajmuje godzin 91, chociaż nie tworzy „podstawy wychowawczej" a grupa humanistyczna 93. Jest to tedy tylko niezręcznie zamaskowana identyczność a tym sposobem nietylko się nie daje równoważnika za dawne gimnazja z łaciną i greką, ale się wartość kierunku humanistycznego zupełnie lekceważy.

I niech sobie kto co chce mówi i niech rozumuje jak najlogiczniej, że się możemy obejść nietylko bez znajomości greki, ale i łaciny; kultura nasza wiekowa a nawet nasz język tak się zrosły z łaciną, że nie jednego, ale setki byłych uczniów szkół realnych słyszeliśmy narzekających na to, że nie znają języka łacińskiego. Mówimy to w oderwaniu zupełnem od panującego do dziś dnia przekonania, że szkoła średnia ma przygotowywać do studjów uniwersyteckich, a łacina potrzebna nietylko teologowi, ale medykowi i prawnikowi, że nie cytujemy przyszłych filologów. Autor „Programu" odsyła ich wszystkich bardzo szerokim i lekceważącym gestem do — studjum prywatnego, może przy uniwersytecie, a wtedy coby się okazało? Że musiałaby być jakaś szkoła przygotowująca do uniwersytetu, i zasada „Programu" kształcenia młodzieży tylko do lat 18 znowuby się poważnie zachwiała.

Ale nie ona jedna. Uważając typ humanistyczny za nieudałą odmianę typu matematyczno-przyrodniczego, najlepiej skażmy go na zniknięcie, a wtedy zostanie na miejscu jeden jedyny typ uprzywilejowany (wbrew zapatrywaniom „Programu"!) szkoła średnia jednolita czyli jedna dla wszystkich, którąby niechybnie bardzo prędko została przez społeczeństwo obalona, bo pomimo frazesów programu społeczeństwo chce szkoły średniej — innej. A ponieważ uniwersytety nie przyjęłyby na przeważną część wydziałów

uczniów bez znajomości łaciny, więc musiałby autor „Programu" zreformować chyba uniwersytety, gdyby to potrafił.

Takie są skutki „Programu", wypoconego przy zielonym stoliku, bez oglądania się na tradycję, lub na potrzeby narodu. Łatwiej to reformować szkoły niż społeczeństwo, zmiana zaś ducha i upodobań a zarazem ideałów wychowawczych narodu nie dokonywa się przez szkołę.

Nie jest celem programu rozpisywanie się o *metodzie,* ale że ona ściśle z programem złączona, i że jej istota tylokrotnie poruszana w „Programie" nie możemy jej tu pominąć.

Ma „Program" najzupełniejszą rację, że potępia metodę objaśniającą i przedstawiającą, zastosowaną prawie do wszystkich przedmiotów. Tworzy ona z ucznia narzędzie bierne, apeluje głównie do jego pamięci, każe mu podaną treść zapamiętać i powtórzyć i śledzi tylko postępy wiedzy, gromadzące się jak w spichrzu. Ta metoda niewiele się różniąca od „paznogciowej" (stąd—dotąd), stosowana zwłaszcza w naukach przyrodniczych, wyrządziła wiele szkody a nie przyniosła pożytku. Słusznie tedy mówi „Program": „O ile uprawiana dotąd nauka fizyki i chemji najczęściej w sposób czysto werbalny, a co najwyżej ilustrowana pokazami, miała znaczenie tylko informacyjne, zwiększała erudycję, to wprowadzenie ćwiczeń praktycznych i oparcie na nich nauczania uczyni te przedmioty warsztatem rozwoju umysłowego, szkołą patrzenia i myślenia, szkołą dostrzegania, formułowania i stawiania sobie problemów, oraz samodzielnego rozwiązywania ich drogą obserwacji i rozumowania" (str. 103). Otóż ćwiczenia praktyczne, t. zw. heureza, wspólna praca nauczyciela i ucznia w zdobywaniu wiedzy, — to są obecnie drogi do rozwoju umysłowego i kształcenia intelektualnego. „Program" nazywa błędnie tę metodę dawną „werbalną" bo nie tylko samo słowo jest jej cechą; mniejsza jednak z tem, bo zasługa „Programu" leży w zdruzgotaniu sposobów dawnych a wyjaśnieniu metody nowej. Naturalnie nie można było rozwinąć i zastosować tej metody przy samym szkicu programu, ale samo położenie nacisku na osobne godziny ćwiczeń tam, gdzie je urządzić można było, jest uwydatnieniem metody.

W tej metodzie nauczyciel obok ucznia staje w roli

przewodnika i wskazawszy mu cel lekcji nie pozostawia wyłącznie jego pracy zdobycie tego celu, ale pod swem okiem, ze swoją pomocą wiedzie go do niego, prostuje ścieżki, usuwa przeszkody, aż osiągnie, co zamierzał, i znowu dalsze otwiera uczniowi horyzonty i do trudniejszych wiedzie go zadań. Każdy nauczyciel w swoim zakresie pracuje wspólnie z uczniami, i mając uczniów liczbę ograniczoną, dostrzega bystrość umysłu jednego, tępotę drugiego, chęć i zapał tego, niechęć i apatję tamtego — i ma czas i sposobność nietylko poznać uczniów i ocenić ich zdolności, ale wpłynąć na rozwój, usunąć uprzedzenia i niechęci, wzbudzić zaufanie w siły własne, i tym sposobem naprawdę wykształcić wychowanka, choćby w jego głowie niekoniecznie się znajdował cały magazyn pamięciowych rupieci.

To też nic dziwnego, że dziś słyszy się wszędzie o szkole pracy, że w tym kierunku kształci się nauczycieli, że się zmienia oblicze szkoły i czyni niepodobnem do tego, co było.

Ale aby wykonać tę metodę, aby ją uczynić jedyną formą nauczania, potrzeba *nauczycieli* i *środków pomocniczych.*

Nauczycieli, przysposobionych do swego zawodu miała tylko dawna Galicja, bo o jednostkach w Poznańskiem niema co mówić, a grupka nauczycieli prywatnych w Królestwie nie mogła nawet wypełnić luk w samych szkołach średnich warszawskich. Poczęła się silna emigracja nauczycieli zwłaszcza w Poznańskie i na Pomorze, potem i do Królestwa; ale to wszystko nie pokrywało zapotrzebowania. Przyjmowano tedy młodych adeptów z ukończonemi studjami uniwersyteckiemi, potem i z nieukończonemi, a nawet ledwie z maturą, i tak się stało, że nietylko w szkołach prywatnych, które rosły, jak grzyby po deszczu, ale i w zakładach państwowych znalazł się znaczny procent nauczycieli niewykwalifikowanych, nieprzysposobionych nietylko do nowej metody, ale z wiedzą bardzo niewystarczającą do spełniania obowiązków nauczycielskich w obranym przedmiocie. Radzi się kursami dopełniającemi podczas feryj, radzi się odraczaczaniem kandydatom terminu uzyskania kwalifikacji, a tymczasem — szkoła na tem dotkliwie cierpi. Jeżeli się jeszcze zważy, że między starszymi nauczycielami nie wszyscy od-

razu jęli się nowego kursu z zapałem, że wyjście z wydeptanej kolei nie takie łatwe, że przemiany wszelkie wstrząsają szkołą niekorzystnie — to łatwo zrozumieć, że najlepsze nawet rozporządzenia nie odrazu wchodziły w pełne życie, że brak potrzebnych nowych podręczników a jeszcze więcej sal do ćwiczeń i przyborów do nich, paraliżował nawet najlepsze chęci nauczyciela, i wszystko to tworzyło zamęt i nieład, w nauce szkolnej nietylko niepożądany, ale zawsze szkodliwy.

Bo nie jest to rzeczą obojętną np. dla nauki rysunków, czy jest światło należyte i obfite, czy są stoły wygodne, czy jest zapas modeli; nauka śpiewu potrzebuje fisharmonji i zasobu nut; nauka gimnastyki sali, a przynajmniej boiska stosownie urządzonego, i niezbyt odległego od budynku szkolnego, że już nie powtórzymy potrzeb do ćwiczeń fizykalnych i przyrodniczych powyżej wymienionych.

Bez tego wszystkiego trudno sobie wyobrazić nauki, a przecież niewiele zakładów dysponowało temi środkami w potrzebnej ilości i jakości.

Dodać do tego należy jeszcze dwa czynniki, które wpływały ujemnie na stan nauki w częściowo lub napół zreformowanych szkołach średnich. Pierwszym to było gorączkowe wysyłanie z najwyższej magistratury rozporządzeń jednego po drugiem, które miały przyspieszyć pracę nad uregulowaniem toku nauki, a naprawdę go przerywały i hamowały, zwłaszcza jeżeli się zważy, że ministerjum oświaty rzadko spoczywało w kompetentnych rękach, że nie było jasnego poglądu na sprawę i jasnego programu, że wreszcie często mieszały się do agend oświatowych i — partyjne interesy. Zanim powstały kuratorja i przekazanie im właściwego zakresu działania, ministerjum mieszało się w drobnostki nietylko dydaktyczne, ale nawet administracyjne i pomnażało w szkołach chaos i zamęt.

Drugim czynnikiem, płynącym jednak z tego samego źródła, to był coraz gorszy stosunek między władzą najwyższą a nauczycielami. Złożyło się na to bezprzykładne lekceważenie zasług i pracy nauczycieli starszych, nieuznawanie słusznych pretensyj, usuwanie na emeryturę dyrektorów i nauczycieli starszych (wobec braku sił doświadczo-

nych i kwalifikowanych!) a nawet przenoszenie do odległych zakładów za działalność polityczną! Wytworzył się brak zaufania stron obu do siebie, a co za tem idzie rozgoryczenie.

Trzeba było jeszcze takiego niedostatku w naszym skarbie państwowym, że nie było na to innego ratunku, jak tylko dość wysokie obcięcie dochodów urzędnikom a więc i nauczycielom i skreślenie wszelkich wynagrodzeń za czynności nieobowiązkowe. Co więcej — nakazano nauczycielom uczyć większą liczbę godzin, niż dotąd za to samo wynagrodzenie. Tę ustawę t. zw. sanacyjną po pewnym czasie zniesiono dla wszystkich urzędników, ale dla nauczycieli pozostawiono dotąd, czyniąc ich pośledniejszymi od całej rzeszy pracowników państwowych. Nie pomogły wielokrotne memorjały, przedstawienia, konferencje, — zawsze dla nauczycieli brak funduszu w skarbie.

Że tego rodzaju stosunki nie przyczyniają się do dobrego funkcjonowania maszyny szkolnej, że rozgoryczenie, zniechęcenie a za niemi obniżenie wydatności pracy nauczycielskiej objawiać się musi coraz jaskrawiej, znajdujemy potwierdzenie w następujących słowach: „Już blisko 3 lata ciąży na nauczycielstwie ustawa antynauczycielska, którą i posłowie i rząd uznali za krzywdę, a jednak nikt jej nie usuwa. A krzywda nauczyciela musi się odbić na stanie szkolnictwa. Pogwałcenie ustalonej przez fachowych pedagogów liczby etatowych godzin, powiększenie etatu, przymus do nadmiernej pracy — już przynosi owoce. Nauczyciel zużywa się, nie postępuje naprzód, dobrze już, jeżeli się nie cofa. Domagają się od niego władze doskonałości, a on przecie jest przepracowany, żyje pod grozą usunięcia lub przeniesienia... Szkolnictwo średnie mimo wspaniałych prac metodycznych i programowych, mimo posiadania licznych znawców i miłośników, nie zeszło jeszcze na normalne tory. Ciągle żyjemy w okresie przejściowym do czegoś, a jak obecnie — do upadku". [1])

Horoskop niewesoły...

A tymczasem trudności się mnożą. Oprócz zmiany

---

[1]) *Przegląd pedagogiczny* r. 1928, str. 594.

uczelni na szkołę pracy wysunięto naprzód *wychowawczy cel* szkoły średniej. Hasło bardzo pociągające i zdolne przetworzyć szkołę od gruntu. „Za najważniejszy postulat reformy szkolnictwa średniego — czytamy w „Programie“ [1]) — uważamy przekształcenie jej (szkoły) z uczelni na zakład wychowawczy, a więc uczynienie kształcenia charakteru celem głównym, któremu podporządkowane musi być wszystko, któremu więc ma służyć i nauka szkolna“.

Kwestja wychowania jest jednak więcej skomplikowana niż kwestja nauczania; wchodzi bowiem w grę w stopniu nierównie wyższym rodzina i społeczeństwo. Właściwie wychowanie w najszerszem tego słowa znaczeniu należy do rodziny i tego obowiązku nikt z niej zdjąć nie może, ani ona we własnym interesie pozbyć się go nie zechce. Zresztą na wychowanie składa się tyle różnorodnych czynników, że działać one muszą równocześnie i nieprzerwanie przez miesiące i lata, a temu, prócz domu i internatu wychowawczego nie może podołać szkoła, mająca wychowanka pod swoją władzą tylko kilka godzin dziennie.

Dlatego to pracę wychowawczą szkoły średniej skoncentrowano w pojęciu k s z t a ł c e n i a c h a r a k t e r u, jako że w tych latach (11—18 r. życia) zyskuje młodzieniec podstawy rozwoju woli. Właściwie szkoła wychowuje przez nauczanie, ale jeżeli nauczanie nie może być samą teorją, ale ma być praktyką, doświadczeniem, ćwiczeniem, tem mniej można wychowywać teorją, przepisami, wskazówkami. „Man muss Tugend üben, nicht Tugend lehren“ — powiedział wielki pedagog naszego stulecia, Foerster, i w tem się mieści cała sztuka kształcenia charakteru. Przykładem i ćwiczeniem, przyzwyczajeniem i wprawą wytwarza się zaparcie się siebie, silna wola, postanowienie, i osiągnięcie doskonałości. Trzeba więc jeszcze w wyższej mierze niż do nauczania mieć przysposobionych nauczycieli do wychowywania; mający kształcić charaktery muszą posiadać sami charakter wybitny, muszą przodować i świecić przykładem. Czy tego rodzaju nauczycieli potrafi zastąpić „wychowawca“ urzędowy, przez zarząd szkoły dla klas całych przeznaczony, a t. zw. „wycho-

[1]) Str, 146.

wawstwo" potrafi spełnić zadanie, które mu przepisy i regulaminy nakładają? Naszem zdaniem jest to surogat tego, co być powinno. jest to coś, z czego może zczasem rozwinąć się instytucja pożyteczna, ale narazie wobec przepełnienia zakładów, wobec braku przysposobienia wychowawców, wobec braków nauczycieli kwalifikowanych i tej rozterki, jaka w tym stanie obecnie panuje, nie można marzyć o pomyślnych wynikach.

Jakżeż się tedy obecnie po latach dziesięciu przedstawia szkoła średnia w Polsce? Pozwólmy mówić innym:

„Wszystkie te programy i wskazówki, układane zdala od gwaru izby szkolnej, przy zielonym stoliku ministerjalnym, z ołówkiem w ręku i dobrą wolą w sercu, ale w oderwaniu od rzeczywistości, okazały się już w ciągu kilku lat zgoła nierealnemi. „Podstawa wychowania" różnych typów szkół to fikcja, gimnazjum humanistyczne, skazane przez ministerstwo na zagładę, prosperuje (jest ich w Polsce — 514) gimnazjum neo-humanistyczne bez łaciny, szczególnie popierane, umarło w zarodku (jest ich aż 31); wogóle podział szkoły średniej na typy zbankrutował, programy są niewykonalne, metody nauczania podane w wątpliwość, młodzież przemęczona, rodzice szemrzą, profesorowie szkół akademickich narzekają — wszędzie rozgoryczenie i apatja! Ale dostojnicy Wydziału Programowego twierdzą uporczywie, że wszystkiemu winni nauczyciele, bo — programy są przecież doskonałe..." [1])

Jeszcze słów kilka o owem „szemraniu" rodziców.

Wiedząc, że mały procent rodziców rozumie się na programach i metodach, nie możemy przypuścić, żeby szemrali na naukę, chociaż pewne rzeczy zewnętrzne każdy ocenić potrafi. Szemrzą na co innego. Oto nietylko, że od opłaty szkolnej, wcale wysokiej, nikogo się nie uwalnia, ale szereg opłat za „zużycie" sprzętów szkolnych lub za zużycie materjałów w pracowniach — osiągnął już znaczną wysokość, i doszło do tego, że komitety rodzicielskie muszą kupować opał do szkoły, i muszą swoim kosztem odświeżać gmach szkolny podczas feryj. Są te datki, nazwane eu-

[1]) *Przegląd pedagogiczny* 1928. str. 880.

fonicznie „dobrowolnemi", takim już ciężarem dla rodziców mniej zamożnych (a takich jest najwięcej w szeregach urzędników nawet wyższego stopnia płacy), że rozumiemy całkiem dobrze szemranie uzasadnione, bo przecież w państwie demokratycznem podług konstytucji (§ 119) nauczanie w szkole powinno być bezpłatne.

U nas w ten sposób pojmuje się demokratyzm i bezpłatność.

III. Szkoły zawodowe.

„Projekt programu" zajmował się wyłącznie szkołą średnią ogólnie kształcącą, a przecież przynajmniej równą rolę powinny odgrywać w społeczeństwie szkoły zawodowe. Tak też pojęła rzecz Komisja pedagogiczna (zob. w cz. I) stawiając obok szkół ogólnie kształcących „równolegle szkoły zawodowe 2 i 4-letnie".

Nie mamy dotąd tych szkół zorganizowanych na podstawie ogólnego Statutu; statystykę ich (w przybliżeniu) podajemy podług czasopisma *Szkoła zawodowa* I. (1927) str. 126:

„Szkół zawodowych w Polsce jest 926 w tem państwowych 266, lub częściowo utrzymywanych przez państwo. Są to szkoły agrotechniczne (rolnicze, rolniczo-przemysłowe, ogrodnicze, leśne, mleczarskie, ludowo-rolnicze, gospodarstwa domowego), razem 52; artystyczne (malarstwa, rzeźby, rysunków, sztuki stosowanej, tkactwa artyst., haftu, kilimkarstwa, koronkarstwa, koszykarstwa i t. d.) razem 218; handlowo-kupieckie (męskie, żeńskie, koedukacyjne, dzienne i wieczorowe) razem 220; kolejowych jest 7; mierniczych 8; przemysłowo-techniczne (górnicze, salinowe, włókiennicze, chemiczne, elektro-techniczne, budownicze, maszynowe), razem 188; wojskowych 16". Doliczywszy do tego około 300 seminarjów nauczycielskich i preparand, będziemy mieć szkół zawodowych ponad 1300 z frekwencją, nie dochodzącą do 200.000.

A tymczasem pracujących w różnych zawodach na 100 ludzi trudni się rolnictwem 65%, przemysłem i górnictwem 14%, handlem i komunikacją 8%, w innych zawodach 13%.

Szczególnie w rzemiosłach i drobnym przemyśle pracuje w Polsce około 600.000, w przemyśle fabrycznym około 150.000, a górnictwie i hutnictwie około 250.000, razem przeszło miljon pracowników. [1])

Obok rolnictwa rozwinięty jest między ludem polskim domowy przemysł, którym się zajmuje około 2 miljonów ludzi. „Roczna wartość materjalna produkcji przemysłu ludowego przedstawia okrągło 1 miljard złotych, natomiast nie czyni się nic dla zorganizowania racjonalnego zbytu tej cennej produkcji ludowej". [2])

Niema prawie zakątka, gdzieby się nie rozwijał przemysł domowy, przystosowany do warunków lokalnych; a więc: kamieniarstwo, garncarstwo, kowalstwo, koszykarstwo, tkactwo, hafciarstwo, koronkarstwo, kuśnierstwo z garbarstwem, rymarstwo, szczotkarstwo i t. p.

Czy potrzeba się zapatrywać na Amerykę lub inne kraje zachodnie, aby zrozumieć potrzebę popierania tego przemysłu przedewszystkiem przez szkoły zawodowe? Sieć tych szkół powinna być prawie tak gęsta, jak szkół powszechnych, a ich organizacja nie szablonowa, ale zastosowana do potrzeb lokalnych. Przedewszystkiem potrzebna tu inicjatywa prywatna samorządowa; wieś lub okolica powinna odczuć potrzebę szkoły, a państwo powinno ją poprzeć, rzecz ułatwić i w trudnościach dopomóc. Zwłaszcza szkoły zawodowe niższe (2 klasowe?) powinny opierać się na funduszach miejscowych, inna rzecz ze szkołami wyższemi, czy średniemi (4-klasowemi), które się będą mieścić przeważnie w miastach. Wyjątek tworzyć muszą seminarja nauczycielskie, w których państwo przysposabia sobie nauczycieli, albo szkoły kolejowe, dla kolei specjalnie służące.

Że szkoły zawodowe powinny być przedewszystkiem praktyczne, że nauka teoretyczna ma być w nich ograniczona do minimum, a warsztaty, pracownie, ćwiczenia muszą stanowić istotę nauki — nikt nie zaprzeczy. To też z tego stanowiska nie uważamy dokonanej już reformy seminarjów nauczycielskich za szczęśliwą. I przedłużenie lat nauki na 5,

---

[1]) *Szkoła Zawodowa* I, 118—119.
[2]) Tamże I, 167.

i rozwinięcie ogólnego wykształcenia nie prowadzi do celu. Ogólne wykształcenie powinna dać kandydatom inna właściwa do tego szkoła, a seminarjum powinno być „paedagogium" w całem tego słowa znaczeniu najwyżej 3-letnie, a może nawet 2-letnie. Nie sądzimy, że aby to osiągnąć, należy żądać od kandydatów ukończenia szkoły średniej a potem instytutu pedagogicznego (może w Uniwersytecie); nie trzeba bowiem żądać za wiele do spełnienia zadania ograniczonego i głównie oświatowego. Przygotowanie do zawodu nauczycielskiego powinna dać szkoła zawodowa niewieloletnia, a seminarja nie powinny być 5 czy nawet 6-klasowe i dźwigać na sobie równocześnie obowiązek kształcenia ogólnego i zawodowego.

Również przemawiamy gorąco za rozwojem szkół handlowych czy kupieckich. Jest to dział pracy społecznej u nas zaniedbany i pozostawiony w rękach wrogich, a przecież handel i kupiectwo bardziej nam potrzebne przy rolnictwie, niż przemysł wielki fabryczny. Uprzedzenia powoli nikną, znalazłoby się w naszem społeczeństwie dość uzdolnionych do tej pracy jednostek, ale muszą otrzymać właściwe przysposobienie, aby zająć właściwe stanowisko.

Trudno mówić a jeszcze trudniej dążyć do zwrócenia młodzieży na tory praktyczne a „odciążenie" zawodów naukowych, jeżeli niema dostatecznię uposażonych i rozwiniętych szkół zawodowych, zapewniających młodzieży stanowisko w społeczeństwie poczestne a osobiście intratne. Każdy bowiem ojciec radby dziecku zapewnić chleb rychły i obfity, przedewszystkiem lepszy, niż go zwykle sam spożywa; musi jednak zgóry wiedzieć, jakie koleje czekają dziecko, jakimi drogami dojdzie najrychlej do celu i jakie osiągnię stanowisko. Ponieważ u nas przeważnie brak kapitałów na założenie jakiegoś przedsiębiorstwa lub handlu, należałoby tworzyć jakieś spółki czy towarzystwa, popierające łatwym kredytem handel i przedsiębiorczość, której u nas nie brak, ale wszelkie usiłowania idą na marne — deficiente pecunia...

Zbierając wszystkie uwagi dochodzimy do następującego wyniku:

1. W rozwoju szkół powszechnych porzucić należy program maksymalny, możliwy do wykonania za lat dziesiątki a może i setki, a powrócić do programu minimalnego, i zakładać w każdej wsi szkołę choćby na początek jednoklasową, byle zdążać szybko do wytępienia analfabetyzmu. Nie przenosić programu szkół miejskich na wiejskie, bo potrzeby są inne, więc i środki ich zaspokojenia muszą być inne. Natomiast popierać szkoły dopełniające, zimowe kursy dla analfabetów starszych, szkoły rolnicze, rękodźielnicze i przemysłu domowego, w zastosowaniu do okolicy.

2. Zachować dotychczasowy sposób przechodzenia uczniów zdolniejszych do szkoły średniej po ukończeniu czwartej klasy szkoły powszechnej i zdaniu egzaminu wstępnego. Ze szkół więcej niż czteroklasowych jednostkom uzdolnionym zapewnić przejście do odpowiedniej klasy szkoły średniej.

3. Szkoła średnia powinna być 6-klasowa (liceum) jednego typu dla wszystkich, z małemi zmianami i dla dziewcząt. Szkoła taka naprawdę ogólnie kształcąca, z językiem łacińskim od 3 lub 4 klasy z programem umiarkowanym, dawałaby podstawę do szkół zawodowych wyższych, a więc do seminarjów nauczycielskich (tylko 2-letnich) do szkół handlowych, przemysłowych, kolejowych, do praktyki pocztowej, do szkół wojskowych, i t. p.; uczniowie wybieraliby sobie więc zawód najmniej po 16 roku życia, kiedy już okazali pewne zamiłowanie i zdolności. Najzdolniejsi przechodziliby do

4. gimnazjum trzechklasowego albo filologicznego z łaciną, greką i językiem nowożytnym, albo do matematyczno-przyrodniczego ze znaczną przewagą tych przedmiotów. Pierwsi uzyskiwaliby przygotowanie do uniwersytetu (wydz. teologiczny, prawniczy, filozoficzny, językowy i historyczny) drudzy do wydz. lekarskiego, nauk przyrodniczych, rolniczych wyższych, górniczych, technicznych i t. p. [1])

Tym sposobem dokonywałoby się dwukrotnie selekcji, czyli wyboru, stosownie do uzdolnienia, raz przed szkołą

[1]) Projekt dość szczegółowy podałem w dziełku p. t. *Życie a szkoła*, wyd. 2. w Krakowie 1919.

średnią ogólnie-kształcącą, drugi raz przed gimnazjum, przysposabiającem do zawodów uczonych i to wyłącznie jednostki najzdolniejsze.

Kończę słowami Fr. Paulsena, jednego z najwybitniejszych filozofów niemieckich: „Dla jednostki ma największą wartość kształcącą to, do czego ją ciągnie chęć i zamiłowanie; chwila dobrowolnej pracy i z niej uzyskanego rozwoju więcej znaczy, niż cetnar wiedzy, ciężko zdobytej, ale nie przetrawionej. Dążenie do równego wykształcenia ludzi, z natury nierówno uzdolnionych, musi wieść do niedokształcenia, przekształcenia lub półwykształcenia i wytwarzać chorobę społeczną, trudną do uleczenia". [1])

[1]) Das moderne Bildungswesen (w Allg, Grundlagen d. Kultur d. Gegenwart I. 1.)

Roman Zawiliński.

Głosy z zaświata.

Zainteresowanie się szerokich sfer społeczeństwa zjawiskami spirytyzmu, czy okultyzmu wogóle, rośnie z roku na rok. Owiane mrokiem tajemnicy seanse budzą nadal wśród bezkrytycznych mas niezdrowy dreszcz sensacji, stają się ulubionym, wprost roznamiętniającym, sportem. Biuletyny spirytystycznych klubów obliczają liczbę swych członków na 20 miljonów. Potężna to i międzynarodowa armja wyznawców nowej pseudoreligji, zwolenników nowej, bo zaledwie kilkadziesiąt lat liczącej, doktryny. Mimo wszystko dziwny ten prąd obłąkanej myśli ludzkiej nie przeraża nas zbytnio. *Πάντα ῥεῖ* powtarzał uparcie starożytny filozof, a nie trzeba być zaraz zagorzałym relatywistą-sceptykiem, by na swój sposób powtórzyć heraklitowskie: wszystko płynie. Zwłaszcza bowiem gdy chodzi o ludzką myśl, mniej lub więcej skrystalizowaną w poglądach, szkołach, systemach, może przedewszystkiem myślowych modach, owa zmienność, płynność i nastrojowość staje się zjawiskiem wprost namacalnem. Czegoż to w tym zakresie nie widział, czy raczej nie słyszał, cierpliwy glob ziemski?

Doktryna spirytyzmu, jesteśmy mocno o tem przekonani, minie, przepali się, rozsypie w własnej swej niemocy, pozostanie po niej jedna mogiła więcej na cmentarzysku myśli ludzkiej. Zresztą już dzisiaj, pomimo wybujałości spirytyzmu gminnego, sycącego się bezkrytyczną sensacją, wyłoniły się towarzystwa naukowe, by poważnie badać zjawiska z zakresu tak zwanej metapsychiki czy parapsychologji. Krytycyzm w tym względzie, podziałał zbawczo na rozgorączkowane umysły, dowodem tego choćby całkowita

reorganizacja paryskiego instytutu dla badań parapsychologicznych. Fenomenalne sukcesy Home'ów, Cook'ów, Palladin czy choćby Guzików minęły, okryły się śmiesznością, karmią co najwyżej nadal wyobraźnię gminu.

Nie mamy więc bynajmniej zamiaru opisywać zjawisk spirytyzmu, analizować dziwów seansowych, jak lewitacje, aporty, transfery, materjalizacje duchów i t. d. żargon ten znany już dziś wszystkim, a odnośna literatura sensacyjna i krytyczna wcale bogata. Także i stanowisko Kościoła w tej kwestji jest jasne, a jego wskazania kategoryczne.

Interesuje nas raczej fakt, iż w całem zjawisku spirytystycznej doktryny i jej praktycznych przejawów widzimy niezdrowy, mimo to realny, odruch przeciw gangrenie materjalizmu i agnostycyzmu, który chciał zabić w człowieku wiarę w duszę, w duchy i w pozagrobowe życie. Reakcja fałszywa, na błędne skierowana tory, mimo to charakterystyczna dla dziejów myśli ludzkiej.

Do niedawna na podłożu materjalistycznego pozytywizmu żerowało zwycięsko zwątpienie i pesymizm, błąkały się po świecie echa rozbitych dzwonów i zerwanych strun, mocne dyssonansem buntu ludzkiego umysłu i ludzkiego serca, wyrzekającego się uparcie zaświatów. Dziś sytuacja zmieniona, i kiedy zdrowa część społeczeństwa ludzkiego odnalazła i odnajduje wnętrzną równowagę w odrodzeniu religijnem, odłam inny rzucił się w odmęty spirytyzmu, szukając w nim odpowiedzi na dręczące od wieków pytanie: „Skąd się wziął człowiek i dokąd dąży?" Pragnie się eksperymetować, wydrzeć zaświatom ich tajemnicę, wskrzesić umarłych, by z ich ust otrzymać odpowiedź czy żyją? Wiarę chce się zastąpić opartą na doświadczeniu pewnością!

Jakżeż się przedstawia bilans tych wysiłków?

Znaczna liczba spirytystów, w towarzystwie teo- i antropozofów, sądzi z mocnem przekonaniem, iż osiągnęła u kresu wysiłków, najpomyślniejszy rezultat. Zapomocą medjów wglądnęła w życie pozagrobowe, stwierdziła je doświadczeniem, obcuje dowoli z duchami zaświata, co więcej ogląda je a nawet fotografuje.

W ostrej opozycji staje frakcja nowożytnych metapsychików i parapsychologów, zadając kłam twierdzeniom

swych starszych kolegów, zarzuca im bezkrytycyzm, a we wszystkich objawach rzekomego obcowania z zaświatem widzi tylko ciekawe epizody przeżyć ludzkiej psyche. „Wszystkie zjawiska medjumistyczne, wszelkie zjawy „zaświatowe" nie mają nic wspólnego z zaświatem, należą całkowicie do sfery przeżyć mniej lub więcej ekscentrycznych, ale zawsze ziemskich".

Trzecia wreszcie grupa trzyma się w tem zagadnieniu placówki środkowej. Odrzucając niezdrową łatwowierność spirytystów, chlubiących się „dowolnem wywoływaniem" duchów, potępia równocześnie hiperkrytyzm parapsychologów. Zdaniem zwolenników tego poglądu, możemy na podstawie krytycznego badania spontanicznych zjawisk natury okultystycznej stwierdzić z niemałem prawdopodobieństwem, a w pewnych warunkach z całkowitą pewnością, fakt pozagrobowego życia.

Któryż z trzech wyżej naszkicowanych poglądów posiada najwięcej szans prawdy? Czy wogóle kwestję tę wolno stawiać oraz poddawać ją swobodnej dyskusji? Czy nie prowadzi to do konfliktu z wiarą, opartą na objawieniu?

Jest rzeczą dzisiaj pewną i naukowo udowodnioną, iż twierdzenia właściwego spirytyzmu nie wytrzymują poważnej krytyki. Podkreślono to niedwuznacznie w czasie posiedzeń trzeciego międzynarodowego kongresu badań psychicznych, w Paryżu (r. 1927).[1]) Już bowiem w swem przemówieniu inauguracyjnem stwierdził prof. K. Richet z naciskiem, że spirytyści „pomimo niesłychanego wysiłku osiągnęli zaledwie mierne wyniki". Popełnili oni błąd, biorąc za punkt wyjścia istnienie duchów i ich zdolność do stałego porozumiewania się z żyjącymi, czyli suponowali zgóry prawdę, którą należało odkryć. Stąd pochodzi brak bezstronności w badaniach. Stąd „w metapsychice bolesny nadmiar źle poczynionych doświadczeń i źle dokonanych spostrzeżeń". Doświadczenia spirytystów są w olbrzymiej większości dziecinne, nieprzyjemne, przedewszystkiem podejrzane. Najsprawniejszym medjom udowodniono oszustwa, nieraz wprost kompromitujące.

[1]) Cfr. L. Roure: *Le congrès international de recherches psychiques. Où en est la métapsychique?* Etudes t. 197. (1928) str. 314—321.

Wszystkie zawodowe medja, choćby o europejskiej czy światowej sławie, wzbudzają w pewnej chwili słuszną nieufność.

Jeśli od medjów przejdziemy do zjawisk, to nie mniejszego doznamy zawodu. Na pierwszy plan występują zjawiska fizyczne zwane przez spirytystów objektywnemi, jak przenoszenie i podnoszenie się przedmiotów, działanie na odległość, głosy czy dźwięki bezpośrednie, zimne powiewy, działanie na kliszę fotograficzną i t. d. Wszystkie te zjawiska przedstawiono na paryskim kongresie, jako „znane oddawna, ale nie ponawiane w ciągu ostatnich lat piętnastu, lub ponawiane tylko rzadko". Oto autentyczne oświadczenie na kongresie, w którym wzięły udział prawie wszystkie narody Europy, a również rozmiłowane w spirytyzmie Stany Zjednoczone, Indje i Turcja. Oświadczenie to warto zapamiętać, jako argument wprost druzgocący, gdyż właśnie przedewszystkiem na tych zjawiskach fizycznych żeruje w ostatnich latach pospolity spirytyzm. Aż oto z mównicy w Sorbonie dowiadujemy się, iż zjawisk tych w ciągu ostatnich lat piętnastu nie ponawiano, czyli, że prawie wszystkie, jeśli nie wszystkie, głośne w tym względzie produkcje były mistyfikacją.

Po wykluczeniu zaś zjawisk ściśle fizycznych, cóż nam jeszcze pozostanie dla obserwacji? Zapewne zjawy oraz ektoplazmy. Ale tu właśnie wstępujemy na grząski teren, na którym chwast oszustwa krzewi się z niesłychaną bujnością. Tutaj też bezpośrednio dotykamy zagadnienia, które nas obecnie najbardziej obchodzi mianowicie: czy spirytyzm mógł w ciągu lat ostatnich zapisać w swych kronikach pojawienie się autentycznej zjawy, inkarnację ducha zmarłej osoby, by w ten sposób udowodnić fakt pozagrobowego życia?

I otóż właśnie p. René Sudre, zazwyczaj wstrzemięźliwy w swych sądach, zadał w tym względzie śmiertelny cios rzekomo objektywnym doświadczeniom spirytyzmu. „Przypomnę — mówił w czasie kongresu, — doświadczenie świętokradzkie, oczywiście dla spirytystów, doświadczenie mimo to cudowne, gdyż postawiło ono naturze zagadnienie kapitalne, a natura dała jak najjaśniejszą odpowiedź. Chodzi mi o doświadczenie Stanley'a Hall z panią Piper, w którem, za jej pośrednictwem, udało mu się wywołać zjawę, ucieleśnio-

nego ducha jednej z jego krewnych, Bessie Beals, która nigdy nie istniała. Co więcej, fikcyjna osobistość była tak świetnie przystosowaną do tego nazwiska, iż inne uosobienie, znane w zaufanem kole słynnego medjum Hodgson, nie chciało żadną miarą uznać fikcyjnego charakteru Bessie Beals i podtrzymywało z uporem, iż istniała ona rzeczywiście w królestwie cieniów. Takie samo doświadczenie ponowił świeżo w Londynie S. G. Soal z panną Blanką Cooper. Protokół tego doświadczenia ogłosiło *in extenso* w grudniu 1925 r. Society for Psychical Research. Nie chodziło, ściśle mówiąc, w tym wypadku o sugestję świadomie fałszywą; ale wypadek ten jest tem donioślejszy, gdyż badacz widział, jak utworzono mu przed jego oczyma osobistość kompletnie fikcyjną, która zaczęła do niego przemawiać gdzieś z głębi zaświata. Miał on jeszcze i tę dodatkową przyjemność, iż mógł w czasie seansu porozmawiać ze zjawą jednego ze swych przyjaciół, który podawał się za zmarłego, choć w rzeczywistości żył w swem własnem śmiertelnem ciele". Widocznie medjum było licho poinformowane.

Oto kilka próbek zjaw spirytystycznych, omówionych na międzynarodowym kongresie paryskim. Dowiadujemy się więc z najpoważniejszych źródeł, iż spirytyści potrafią nietylko wywoływać duchy zmarłych, którzy niegdyś żyli, ale nawet duchy osób, które nigdy nie istniały poza wyobraźnią nielojalnego wobec spirytyzmu eksperymentatora. Wobec tak kompromitujących doświadczeń, a równocześnie przy całkowitym braku innego niepodejrzanego materjału doświadczalnego w tym zakresie, dojdzie chyba każdy człowiek inteligentny a nieuprzedzony do przekonania, iż upadek spirytyzmu, przynajmniej wobec nauki, jest dzisiaj faktem dokonanym. Upada więc równocześnie teza, iż na podstawie spirytystycznych doświadczeń można udowodnić istnienie pozagrobowego życia. Twierdzeniu temu nie wystarczy przeczyć, trzebaby je zbić faktycznym dowodem, takiego zaś dowodu spirytyzm nie posiada wcale.

Czyż wobec takiego stanu rzeczy nie jest naukowo uzasadnionym krytycyzm nowożytnych parapsychologów, odrzucających *a limine* możliwość stwierdzenia pozagrobowego życia zapomocą okultystycznych zjawisk? Tak, i to bez za-

strzeżeń, jeśli chodzi o mity spirytystyczne. Ale nie zapominajmy, iż improwizowane przez medja seanse nie wyczerpują bynajmniej zagadnienia o zjawach pozagrobowych. Wszak ludzie, którzy ze spirytyzmem nie mają najmniejszego związku, opowiadają, iż widzieli tę czy inną zjawę w swem życiu, iż ten czy inny członek ich rodziny, krewny lub znajomy po śmierci im się pokazał, „straszył" ich lub też prosił o modlitwy. Co więcej historja porównawcza religij wykaże nam dowodnie, iż wiara w powracające z zaświata duchy zmarłych, jest prawie integralną częścią wszystkich religijnych wierzeń. Obrzędy dziadów (dziadys, radunica, roditelskije suboty, zadusznica, stopanova gozba), wiara w zduhy (zduhacze), praktyki dokonywane na trupach, świadczą o głębokiem przekonaniu Słowian pogańskich, iż dusze zmarłych wracają z zaświata.[1]) Analogiczne elementy odnajdziemy we wszystkich niemal religjach świata, a tak rozpowszechniony manizm czy kult przodków, na tem właśnie przekonaniu w znacznej mierze się opiera.

Czyżbyśmy zatem mieli do czynienia z jakąś ogólnoludzką psychozą i zakorzenionym w ludzkości przesądem, wobec którego nauka powinna przejść z uśmiechem wyższości, czy też może w tych wszystkich podaniach starych i współczesnych tkwi jednak coś prawdy? Innemi słowy, czy spontaniczne zjawy pozagrobowe można, choćby w nielicznych wypadkach, uznać za istotnie prawdziwe i konsekwentnie oprzeć na nich dowód na istnienie pozagrobowego życia?

Dwie kategorje faktów odnoszą się do naszego tematu. Jedna dotyczy zjaw ludzi konających, którzy uwiadamiają o swej śmierci inne osoby lokalnie odległe; do drugiej kategorji zaliczymy zjawy osób dawniej zmarłych.

Słyszymy nieraz o uderzających objawach telepatji, o odczuciu z pełnią świadomości zjawiska, które dochodzi do skutku w znacznej odległości; matka np. odczuwa nagle

[1]) Cfr. J. Máchal: *Slavic mythology.* (The mythology of all races III). Boston U. S. A. 1918 str. 227—232, 235—239.

M. A. Czaplicka: *Slavs,* w „Encyklopaedia of Religion and Ethics", edit. by J. Hastings vol. XI. 1920.

śmierć syna, ginącego gdzieś woddali tragiczną śmiercią. To znowu nagle daje się słyszeć w pokoju jakiś trzask czy łoskot, jawi się jakiś niesamowity znak, a później dowiadujemy się, iż właśnie w tej chwili konała droga nam lub bliska osoba.

Podajemy jeden drugi przykład.

J. Illig opisuje w swem znanem dziele [1]) następujące zdarzenie:

„Pewna starsza pani była umierającą. Kiedy odczuła, iż zbliża się jej ostatnia chwila, zwróciła się do swej wnuczki, stojącej przy łóżku, z pytaniem: „Czy wszyscy tutaj jesteście?" Otrzymawszy odpowiedź twierdzącą, ponowiła pytanie: „Czy jest tu także N." (bliska jej znajoma). Kiedy, chcąc ją uspokoić, odpowiedziano twierdząco, choć niezgodnie z prawdą, umierająca zapadła nagle w stan całkowitego odrętwienia, skierowawszy przenikliwe a nieruchome spojrzenie w przeciwległy kąt pokoju. Myślano, że zmarła. Po kilku jednak minutach pojawił się znowu głęboki oddech, także i oczy poruszyły się, rzucając kolejne spojrzenie na obecnych, jakby na znak ostatniego pożegnania. Potem nastąpiło głębokie westchnienie i agonja się skończyła. Kiedy pospieszono o jedno piętro niżej, by pani N., o którą umierająca pytała, donieść o jej śmierci, ta, nie czekając na wiadomość, odrzekła: „Już wiem, przed kilku minutami była tutaj u mnie". Następnie opowiedziała, iż leżąc przy świetle w łóżku odmawiała modlitwy, mając twarz zwróconą ku otwartym drzwiom. Nagle umierająca stanęła przed drzwiami, ubrana biało, z welonem na głowie. Na okrzyk p. N.: „O Boże!" zjawa natychmiast zniknęła. Ustalono więc w tym wypadku, iż zjawa pokazała się dokładnie w tej chwili, kiedy umierająca leżała w łóżku w stanie odrętwienia".

A oto inne zdarzenie, które opisał mi dokładnie sam autentyczny świadek owego przeżycia.

„Misjonarz S., brat zakonny, Polak, znajdował się w r. 1913 w południowej Rodezji, w Afryce, w misyjnej stacji Empadeni. Pracował tam jako zarządca wielkiej i bogatej farmy. Rok to był dla gospodarki rolnej bardzo ciężki, ze względu na straszną posuchę. Otóż pewnego dnia w listopadzie wrócił brat S. znużony całodzienną pracą do misyjnego domu, opatrzonego od frontu szeroką werandą. Od strony właśnie tej werandy ochronnej znajdowało się okno celi misjonarza. Po odprawieniu wieczornych

[1]) J. Illig: *Ewiges Schweigen.* Stuttgart, str. 112. Cyt. Ks. A. Gatterer S. J. w *Stimmen der Zeit,* t. 113. str. 89.

modlitw położył się br. S. do łóżka, zgasiwszy światło. Zmęczony, już właśnie zasypiał, gdy około jedenastej godziny usłyszał delikatne pukanie do okna. Myśląc, iż służący murzyn przychodzi o coś zapytać, zawołał misjonarz po kafersku, w narzeczu Matabele: „Czego tam chcesz?" Nie otrzymawszy żadnej odpowiedzi, począł na nowo zasypiać. Tymczasem powtarza się znowu to samo pukanie. Zdenerwowany misjonarz woła po kafersku: „Jeszcześ nie poszedł, zabieraj się stąd co prędzej!" Ponowna cisza, ale w parę chwil tem donośniej rozlega się identyczne pukanie. Zaniepokojony tym razem misjonarz pyta po kafersku: *Ubani?* (Kto tam jest?) I otrzymuje odpowiedź po polsku: Jan. Momentalnie pomyślał, iż zapewne to jego ojciec staruszek, sięgający w tym czasie prawie stu lat życia, więc pyta po polsku: „Ojciec?" Otrzymuje odpowiedź: „Nie, brat!" „Cóż ja ci pomogę?" — „Pomódl się za mnie!" Cisza całkowita. Zrywa się misjonarz z łóżka, zapala gazową lampę, sięga po notatnik i zapisuje dzień oraz godzinę tego osobliwego zdarzenia. Następnie bierze książkę do nabożeństwa i przez 20 minut odmawia modlitwy za konających. Skończywszy modlitwy w nastroju duchowej pociechy, kładzie się do łóżka i zasypia snem najzupełniej spokojnym. Nazajutrz, zaraz po obudzeniu się przypomina mu się wczorajsze zdarzenie. Przypuszczając, iż chodziło tylko o sen, zbliża się do stolika i stwierdza, iż istotnie zapisał dokładną datę swojego przeżycia. Udaje się więc do kaplicy i przyjmuje Komunję św. na intencję swego brata Jana, który już od dłuższego czasu chorował na gruźlicę w Zakopanem. Jedyny wyrzut go dręczy, iż już od dłuższego czasu nie napisał do niego listu, pochłonięty pracą. Po śniadaniu udaje się nasz misjonarz do przełożonego domu, O. Lebeuf, i oznajmia, iż brat mu umarł. Przełożony, nieco zdziwiony, odparł: „Skądże brat o tem wie, przecież w ostatnich dniach nie było żadnego listu z Europy?" Usłyszawszy zaś o całem zdarzeniu, odpowiedział: „No, zobaczymy, czy z Polski napiszą". Tymczasem br. S. przez 8 dni przyjmował Komunję św. na intencję swego zmarłego brata, nie wątpiąc ani na chwilę o jego istotnej śmierci. Po upływie 26 dni otrzymuje list z Polski z doniesieniem o śmierci swego brata Jana. Zestawia dzień i godzinę śmierci ze swoją notatką i spostrzega różnicę około 2 godzin. Tyle właśnie wynosi różnica między czasem średnio-europejskim oraz południowo-afrykańskim. Zjawa więc nocna przypadała na chwilę konania umierającego w Polsce brata".

Przykłady analogiczne możnaby pomnożyć w dziesiątki. Czy takie i tym podobne fakty są możliwe? Co o nich powiedzieć w świetle naturalnego rozumu?

Filozofja udowadnia nam niezbicie, iż człowiek składa się z dwu pierwiastków substancjalnie ze sobą złączonych, z ma-

terji, czyli, jak się mniej ściśle mówi, z ciała oraz niematerjalnej duszy. Z objawów życia dochodzimy do pewnego wniosku, iż dusza jest naprawdę w ciele, zaś z funkcyj myślenia i chcenia udowadniamy, iż dusza ta jest pierwiastkiem istotnie różnym od materji, iż należy do bezwzględnie wyższej kategorji bytu, iż jest duchem. Zatem duch jest czasowo związany z materją. Ponieważ dalej materja ta jest rozciągłą, przeto zajmuje tem samem jakieś miejsce w przestrzeni, możemy o niej powiedzieć, iż znajduje się tutaj a nie gdzie indziej. Natomiast duch, właśnie dzięki swej niematerjalnej istocie, nie posiada rozciągłości, nie podpada zatem pod kategorję miejsca, na sposób materji. Niema żadnego sensu mówić o duchu, iż jest tam lub tutaj, bo duch i przestrzeń to dwie najzupełniej odmienne i niewspółmierne wartości. A przecież mówimy i to bez żadnego błędu, iż dusza jest w ciele! Tak, bezwątpienia, jest w ciele, a przez ciało w danem miejscu, od tego ciała odłączać się za życia nie może, by urządzać samotne wędrówki, ale zawsze jest w niem na sposób ducha, to znaczy całą swoją substancją i to w każdej cząstce materji, którą ożywia. Dusza jest zawsze całą swoją istotą tam, gdzie jest. Posiada ona jednak swoje władze, duchowe energje i przez te władze, przez te właśnie energje działa. Duchy nawet, według nauki św. Tomasza, o tyle tylko są w przestrzeni, o ile w niej działają; bytem jednak swoim nie są od przestrzeni zależne.

Istota tego działania jest dla nas dotychczas, niestety, naturalną tajemnicą, a przebieg reakcji psychicznej, pomimo rozwoju psychologji doświadczalnej, nie przestaje być zagadką. Nie znamy dotychczas wszystkich zasobów energij duszy, nie możemy też twierdzić, tak sądzą niektórzy, iż wpływ tych energij nie sięga poza obręb ciała. W samym zaś przebiegu psychicznej reakcji uderza nas pewien rodzaj materjalizowania się energji czysto duchowej. Wszak niematerjalna myśl oddziaływa na mózg i nerwy, sprowadza fizjologiczne zmiany i naodwrót podrażnienia zmysłowe, odbierane z zewnątrz, ulegają uduchownieniu, krystalizując się ostatecznie w myśli, pojęciu, sądzie czy też akcie woli. Tak się przedstawia n o r m a l n y sposób działania duszy. Dusza zatem, jak długo jest połączona z ciałem, nie może bezpo-

średnio oddziaływać na drugą duszę i z nią się porozumiewać, pomijając całkowicie interwencję zmysłów. Prawdę tę uważa się naogół za filozoficzny pewnik. Tutaj właśnie tkwi cała trudność wytłumaczenia telepatycznych zjawisk.

Różnych też próbowano teoryj, by rozświetlić tę naturalną zagadkę. Jedni, apelując do przyczynowości nadprzyrodzonej, przypisywali wspomniane zjawiska interwencji dobrych lub złych duchów, zaś z skutków danego fenomenu usiłowali rozstrzygnąć konkretnie pytanie czy w danej chwili działa szatan czy też anioł. Hipotezy tej nie można oczywiście stosować wyłącznie, choćby z tej prostej przyczyny, iż każdy fakt należy tłumaczyć przyczynami naturalnemi tak długo, dopóki interwencja nadprzyrodzona nie staje się oczywistą. Fakt, którego z łatwością nie można wytłumaczyć działaniem sił naturalnych, nie jest jeszcze z tego powodu wynikiem przyczynowości nadprzyrodzonej. Inne próby tłumaczenia telepatycznych zjawisk oparto na psychologicznej lub też fizycznej i fizjologicznej podstawie. W hipotezie psychologicznej tłumaczy się wszystkie fakty podświadomością, działaniem podświadomej jaźni. Nie przecząc bynajmniej ogromnej roli, jaką odgrywa podświadomość w naszem psychicznem życiu, możemy tej teorji postawić zasadniczy zarzut, iż w swej rozciągłości nie tłumaczy ona właściwie niczego, jest stwierdzeniem samego faktu telepatji, wyrażonego tylko w odmiennych słowach. Jak zaś z podświadomości wyłania się fakt telepatji nie wykazano dotychczas. To samo należy powiedzieć o teorji apelującej do anormalnych i bliżej nieznanych sił psychicznych.

Wśród fizycznych i fizjologicznych hipotez spotykamy teorję neurotycznego fluidu czy specjalnej energji przesyłanej z mózgu do mózgu za pośrednictwem nieznanego ośrodka, powiedzmy, jakiegoś „neurotycznego eteru". Hipoteza fizjologiczna, która przyjmuje przesyłanie nerwowych fal, posiada najwięcej cech prawdopodobieństwa, a analogja zaczerpnięta z transmisji radjowej nieźle ją wyjaśnia. Wiadomo z elementarnej fizjologji, iż wszelkim procesom myślowym i wyobrażeniowym towarzyszą u człowieka zmiany w nerwowej tkance mózgo-rdzeniowej. Zmiany te można sprowadzić w pewnej mierze do drgań nerwowych o słabszem

lub też silniejszem napięciu. Otóż nie jest rzeczą niemożliwą, iż fale te, towarzyszące określonym procesom myślowym, mogą się przenosić na pewną odległość, oddziaływać na nerwy drugiego osobnika, a za ich pośrednictwem wywoływać pewne określone wyobrażenia, mniej lub więcej jasne i wyraźne. Mielibyśmy do czynienia w tym wypadku z jednej strony z pewnem materjalizowaniem się energji czysto duchowej, wyładowanej w nerwowych falach nazewnątrz, w drugiej zaś części procesu następowałoby fizjologiczne pochwycenie tych fal przez nerwowy aparat odpowiednio nastrojonego osobnika, oraz przerobienie i uduchowienie nerwowego podrażnienia, odebranego z zewnątrz, skrystalizowane ostatecznie w wyobrażeniu i myśli.

W fizjologicznym skrócie przedstawia się cały ten proces jako przesłanie wyobrażenia czy myśli na odległość.

Z punktu widzenia filozofji chrześcijańskiej niewiele tej hipotezie możemy zarzucić. Jeśli bowiem przedmioty naszych postrzeżeń zmysłowych ślą na wszystkie strony delikatne fale, które, uderzając w nasze organy zmysłowe, powodują w nich zmiany i wywołują ostatecznie obrazy zmysłowe, wzrokowe czy słuchowe, nie wydaje się rzeczą niemożliwą, by i wyobrażeniom mózgowym, procesom myślowym, towarzyszyły analogiczne „fale neurotyczne", o naturze i właściwościach bliżej nam nieznanych, które mogą działać na mózg drugich osobników, czyto bezpośrednio, czy też za pośrednictwem nerwowej sieci obwodowej.[1]) Żeby tego rodzaju fale można pochwycić, muszą one najpierw mieć niezwykle silne natężenie, a równocześnie osobnik je odbierający, musi posiadać nerwowy aparat odbiorczy specjalnie czuły i, by się wyrazić przenośnie, nastawiony na odpowiednią długość fal. To też, jak widzimy, istotnie w praktyce fakta telepatji właściwej są wyjątkowe. Z drugiej strony chwila śmierci, gwałtownej i bolesnej rozłąki duszy z ciałem, jest naprawdę najsposobniejszym momentem na wysłanie najsilniejszych fal, na które może zareagować, tylko osoba złączona specjalnemi więzami, np. sympatji czy pokre-

[1]) Cfr. J. Donat S. J. *Psychologia* ed. t. 5a. Innsbruck 1923, str. 340–341.

wieństwa i dlatego nerwowo czulsza na wysłane w przestrzeń echo. Określić przestrzenny zasięg tego rodzaju fal jest narazie rzeczą niemożliwą.

W ten sposób mielibyśmy hipotetyczne ale naturalne wytłumaczenie zjaw ludzi konających. Przyczyną główną, która daje znać o śmierci, mimo odległości, jest pozaprzestrzenny związek między duszami; warunkiem niezbędnym jest szczególna łączność np. miłości między danemi osobami, która wpływa na silniejszą reakcję psychiczną, niedokładność a czasem cudaczność widzeń i głosów, przez które ta wieść dochodzi, płynie stąd, iż sprawcą ich jest wyobraźnia odtwórcza osobnika, który wieść odbiera, [1]) pobudzona jednak z zewnątrz odebranemi falami. Tajemnicą pozostaje natura tych fal i ośrodek, który je przewodzi, ale zupełnie podobnie ma się rzecz np. z naturą fal radjowych i ich przewodnika.

Zbytecznem jest chyba dodawać, iż tłumaczenie zjaw ludzi umierających fizjologiczną teorją telepatji można stosować jedynie w tych wypadkach, w których zdołamy z całą pewnością ustalić, iż dana osoba w chwili pojawienia się jej zjawy jest u m i e r a j ą c ą a nie u m a r ł ą. Zastrzeżenie to odnosi się do zacytowanego wyżej przeżycia rodezyjskiego misjonarza. Pomijając bowiem, niezwykle wielką odległość, która może w tym wypadku nasunąć pewne trudności w stosowaniu telepatycznej teorji, musimy zaznaczyć, iż niepodobna ustalić, czy, w chwili pojawienia się opisanej zjawy, brat misjonarza był konający tylko, czy też już zmarły. Wówczas bowiem przykład ten należałoby zaliczyć do kategorji zjaw ludzi zmarłych.

Nie przeceniamy bynajmniej naukowej wartości wyżej naszkicowanej teorji, w każdym jednak razie podtrzymujemy twierdzenie, iż dopóki teorja ta posiada jakąkolwiek wartość, tak długo tłumaczenie zjaw ludzi umierających emanacją astralnego ciała czy pozaprzestrzenną wędrówką duszy staje się zupełnie zbędnem, przyczynowość zaś nadprzyrodzoną, np. interwencję Anioła Stróża można zacieśnić do wypadków wprost oczywistych.

[1]) Cfr. Ks. M. M o r a w s k i T. J. *Świętych Obcowanie.* Wyd. 2-gie. Kraków 1923, str. 158—9.

Powtóre z powyższych rozważań dość jasno wynika, iż na wszelkich zjawach ludzi umierających nie można oprzeć naukowego eksperymentalnego dowodu na pozagrobowe życie. Dusza umierającego, sygnalizująca swą rozłąkę z ciałem, przebywa jeszcze w ciele, tego ciała używa za pośrednika w przesłaniu tragicznej wieści, sama zaś wiadomość przesłana i odebrana na odległość, nie udowadnia jeszcze doświadczalnie, iż dusza ta żyje i działa po ukończeniu fizjologicznego procesu, nazwanego śmiercią. [1])

Zkolei więc poddajmy analizie drugą kategorję faktów, mianowicie zjawy ludzi dawniej zmarłych. Że i o takich faktach dość często się opowiada, nie ulega żadnej wątpliwości. Niemniej pewną jest rzeczą, iż olbrzymia większość cytowanych przykładów, wstrząsających zdarzeń, przejmujących dreszczem strachów i widm, jest tylko tworem rozegzaltowanej i przeczulonej wyobraźni.

Pierwszym zatem i elementarnym warunkiem omawiania danego wypadku jest ustalenie naukowo ścisłe, czy nie mamy do czynienia z świadomem lub podświadomem oszustwem. [2]) Wszak już nieraz wykazano, iż zjawa zmarłej osoby była tylko dobrze zagraną komedją innej osoby żyjącej. Po usunięciu podejrzanego aktora wszelkie strachy i widma, niepokojące odgłosy i stuki, znikały bez śladu.

Wykluczyć trzeba dalej wszelką możliwość podświadomego oszustwa, a więc iluzji i halucynacji, o które, zwłaszcza u osób histerycznych i nerwowych, niesłychanie łatwo. Wystarczy zapoznać się z pacjentami psychjatrycznych klinik, by się przekonać, iż wypadki tajemniczych zjaw są tylko wytworem chorego mózgu, choć pacjent gotów jest przysięgać, iż zjawę widział czy słyszał.

---

[1]) Podkreślamy z naciskiem, iż chodzi o dowód eksperymentalny na życie pozagrobowe. Kwestja ta nie narusza w niczem pewności, jaką nam daje w tym względzie filozofja czy wiara, oparta na objawieniu.

[2]) W najbliższych wywodach opieramy się częściowo na pracy K s. A. Gatterer'a T. J.: *Beweisen okkulte Spontanerscheinungen das Fortleben der Menschenseele nach dem Tode? Stimmen der Zeit,* t. 113 (1927) str. 90—98.

Analogiczne wypadki możliwe są także i u osobników skądinąd normalnych, w chwilach nerwowego ich podniecenia, np. po stracie ukochanej, czy szczególnie drogiej osoby. Stąd z naukową precyzją trzeba zbadać i ustalić, czy świadek danego zjawiska jest nietylko osobą psychicznie normalną, ale nadto, czy w chwili pojawienia się zjawy był istotnie w takich warunkach, iż mógł dokładnie widzieć i słyszeć, nie ulegając żadnej iluzji. Wszelkie świadectwa ludzi pogrążonych w półśnie, chorych trawionych gorączką, rodziców znękanych rozpaczą po stracie ukochanego dziecka, ludzi znajdujących się w niezwykłem niebezpieczeństwie i t. d. wszelkie tego rodzaju świadectwa są zgóry podejrzane i nie można na nich oprzeć naukowego dowodu. Duchy i zjawy w tym wypadku mogą być łatwo tworem wyobraźni.

Dalej nieufność u sumiennego badacza muszą obudzić zjawy pokazujące się na miejscach, które z natury swej specjalnie nastrajają widza. Cmentarze, dzikie urwiska i ciemne lesiste wąwozy, piwnice i stare strychy, opuszczone zamczyska czy inne ruiny, wszystkie te czy analogiczne miejsca, zwłaszcza otulone w mrokach nocnych, stają się areną, na której podniecona wyobraźnia z łatwością spostrzeże zjawy, usłyszy jęki, wołania o pomoc, to znowu jakieś tajemnicze szepty i wzdychania. Jeśli do tego w danem miejscu nastąpiła niegdyś jakaś tragiczna śmierć, jakieś zabójstwo, samobójstwo czy nieszczęśliwy wypadek, wówczas zdolność twórcza wyobraźni rośnie o 100, 500 czy o 1000%. Lada cień staje się wówczas duchem, naturalny szmer tajemniczym szeptem, zawodzenie wiatru — jękiem czy wołaniem o pomoc zmarłego. Przykładów w tym względzie możnaby przytoczyć setki.

W jezuickiem archiwum prowincji małopolskiej znaleźliśmy ciekawy list z XVIII w., w którym O. Kazimierz Sokołowski T. J., mieszkający podówczas w rezydencji krakowskiej przy kościele św. Barbary, opisuje pewnemu rektorowi kolegjum widzenie upiora:

„Jachałem *cum pie defuncto P. Paulo Hulewicz* z Lublina do jego krewnych na Wołyń. W tej drodze, *anno* 1737 *in Julio* przyjachaliśmy o północy do miasteczka pewnego. Zsiadłszy z wózka dla wąwozu następującego błotnistego, szliśmy pieszo ścieżką.

Przy cmentarzu kościoła wielkiego murowanego rzekł do mnie *pie defunctus,* natenczas Magister, Hulewicz: zmówmy tu *de profundis,* bo w tym kościele matka moja leży. Obróciwszy się na cmentarz, przez niski parkanik patrząc, modlemy się przy jasno świecącym nam księżycu. W tym o pięć albo sześć kroków przed nami patrzącymi na cmentarz ziemia się podniosła *notabiliter* i zaraz się na tę i ową stronę rozdzieliła, w tym razie zaraz pokazała się osoba białogłowską w tym dole stojąca, która się też i dźwigać zaraz rękami zaczęła z dołu owego; naprzód usiadła, niby patrząc na nas, mając nogi zpuszczone wdół, potem się zaraz porwała i na nogach stanąwszy szła do fórtki na końcu cmentarza będącej, do której my też szli, ścieżką z drugiej strony cmentarza idąc; obróciła się ku nam idąc spieszno krokiem bardzo szerokim, której ja mało z ścieżki ustąpiłem; ręką swoją czyli łokciem trąciła mnie w rękę moją, gdziem poczuł od niej fetor zgnilizny trupiej. Gdy o kilka kroków odeszła od nas, obróciwszy się oba, patrząc gdzie idzie ta osoba, szła tymże krokiem śpiesznym i szerokim na rynek obszerny, przez cały rynek idącą widzieliśmy. Gdy ją psy małe i wielkie żwawo napastowały z tej i owej strony rękami je swemi, po kilka razy do siebie blisko przypadające, odganiała, y tak aż na podsienia, które bywają po domach z wielkim hałasem wegnały; wpadłszy na podsienia, w którą się stronę udała, jużeśmy dojrzeć nie mogli.

Nazajutrz, zarzywszy nabożeństwa w kościele, zaproszeni byliśmy od Xięży świeckich dwóch, do stancyi Ich. Gdyśmy im to powiadali, rzekli, że tu tego nie mało jest. Poszliśmy potem na cmentarz, y pokazaliśmy im ten grób, z którego ta osoba wychodziła, opisując im ją jak korneciki miała podwiązane, kwefik miała czarny na głowie, ręce czerwonemi wstęgami powiązane, piersi takiemiż wstęgami popstrzone, koszula biała śmiertelna dość krótka, pończochy czerwone etc. — rzekli na to, tuśmy Pannę służącą do dzieci JW. Pani Horążyny pochowali niedawno, ta jest jak ją W. Panowie opisujecie, zadziwili się. Rzekli dalej, nie mieliśmy żadnej skargi na nią ode dworu. Atoli będzie ta Pani dziś w kościele, spytamy, przestrzeżemy ją, aby dzieci miała na ostrożności, a jeżeli będzie skarga jaka, mamy *per facultates* na exhumację takich, wykopiemy ją i poćwiartujemy, tak jakośmy przed czterema niedzielami sześciu takowych trupów wykopali i ćwiertowali je, przy wielu set ludzi, od których ustawiczne skargi mieliśmy; y pokazali nam miejsce tego ćwiertowania Ich, z których, rzekli, krew tak się lała jak z żywych; w jeden duł ćwierci wrzuciliśmy, y zagrzebali, y skargi y napaści po wsiach ustały. To y tej osobie zrobiemy. W tem pożegnaliśmy się i pojachali. Co się tam dali stało? Niewiem".

Et haec sunt visa a nobis duobus etc.

Cracoviae 1773. 1 Augusti. Casimirus Sokołowski S. J.

Na pierwszy rzut oka trudno wątpić w autentyczność tej szczegółowo opisanej zjawy. Przy bliższej jednak analizie może się obudzić uzasadniony sceptycyzm. W liście pominięto np. nazwę owego miasteczka, drugi świadek ks. Hulewicz, w chwili pisania tego listu przez ks. Sokołowskiego, już nie żył, stąd nie można było porównać zeznań obu świadków; o nastroju psychicznym samego ks. Sokołowskiego nic nie wiemy, w każdym razie uderza nas pewna łatwowierność; na podejrzaną sensację czy zabobon wygląda owo mnóstwo widm, grasujących w tamtej okolicy; o grubej ciemnocie księży i ludu świadczy fakt ćwiartowania trupów; absurdem jest owa krew płynąca z trupów. Ostatecznie ma się wrażenie, iż mamy do czynienia z opisem, w którym cząstki prawdy stopiły się z iluzją, halucynacją i ludowym mitem w niesamowity aljaż.

W takim i tym podobnych wypadkach świadectwo jednej osoby, prawie zawsze będzie wynikiem iluzji. Co więcej nawet świadectwo kilku osób, zwłaszcza, jeśli się różni w szczegółach, będzie tylko zbiorową sugestją i halucynacją. Tego rodzaju zbiorowe halucynacje ułatwia ogromnie przerażenie, zapał, wymowna sugestja, wogóle silne podniecenie nerwów, które przechodzą łatwo w patologiczny stan przewrażliwienia.

Średniowieczne dzieje słynnych czarownic, szatańskich sabatów, niemniej jak dzieje ekscentrycznych sekt religijnych podają bogaty w tym względzie ilustracyjny materjał. I dzisiaj zresztą tego rodzaju zbiorowe halucynacje są na porządku dziennym w zamkniętych seansach spirytystycznych. Promieniujący fosfor, umieszczony na palcach oszukańczego medjum, bierze się, w dusznej atmosferze psychicznego podniecenia, za widma sprytnie wymierzone policzki czy kopnięcia, za uderzenie duchów, dmuchnięcie za grobowy powiew i t. d. Rzecz przytem wysoce charakterystyczna, iż ilekroć któremu z rzetelnych badaczy udało się sprytnie zdemaskować te oszustwa, gniew oszukanych świadków zwracał się nie przeciw oszustowi, lecz przeciw odkrywcy szalbierstwa. Świadczy to wymownie o fakcie, iż świadkowie tajemniczych zjaw pozagrobowych niesłychanie łatwo przywiązują się do swych sensacyjnych przeżyć, stają się ich wymownymi apo-

logetami, których poprostu nie stać na spokojną i rzeczową analizę faktu.

Z tem wszystkiem jednak trudno zaprzeczyć, iż w pewnych (naszem zdaniem wyjątkowych) wypadkach autentyczność pozagrobowej zjawy nie da się łatwo umieścić w ramach iluzji czy halucynacji żyjącego osobnika. Odnosi się to nietylko do faktów, znanych z hagjografji, a uświęconych sędziwą tradycją chrześcijańską, ale także do zjaw, które na podstawie ścisłych kryterjów naukowych trudno uznać za psychiczne fatamorgana. Wypadki takie można czasem stwierdzić nawet na podstawie zeznań jedynego świadka. Jeśli świadek ów jest prawdomówny, przytem psychicznie absolutnie wolny od niedomagań nerwowych, jeśli przy zaobserwowaniu zjawy jest w pełni świadomości, stwierdzonej ponawianemi próbami, jeśli zjawa zaskoczy go zupełnie niespodziewanie np. wśród codziennych zajęć, jeśli ten sam fenomen powtarza się, przez szereg tygodni czy nawet miesięcy, to, po wykluczeniu wszelkiej możliwości oszustwa i telepatycznych wpływów, możemy stanąć wobec zjawiska nadającego się do analizy naukowej oraz naukowych wniosków. Stopień pewności rośnie, jeśli na potwierdzenie autentyczności zjawiska posiadamy kilku zgodnych, wypróbowanych i od siebie niezależnych świadków.

Ciekawym w tym względzie jest np. fakt, opisany przez wyżej już cytowanego Illig'a. Przechodził on w swej młodości okres burzliwego racjonalizmu, w którym dobry humor i zwalczanie kościelnego dogmatyzmu było jego główną troską. Jako sezonowy sceptyk odrzucał wszelkie mistyczne przeżycia, zaś okultyzm i spirytyzm były mu rzeczą całkowicie obcą. W tym właśnie duchowym nastroju, mając lat 26, wynajął w pewnem miasteczku w Schwarzenwaldzie mały kawalerski pokoik na poddaszu. Zaraz na wstępie uprzedziła go właścicielka, iż w tym pokoiku straszy. Wiadomość tę przyjął jednak Illig z humorem, zapewniając, iż sobie jakoś ze strachami poradzi. Z początku sprawa układała się dość gładko, ale po pewnym czasie tajemnicze niepokoje przybrały zatrważające rozmiary. Posłuchajmy opisu samego Illig'a.

„W nocy z 23 na 24 lutego (1892 r.) wyjechał mój pokojowy sąsiad, tak iż nie pozostawało mi nic innego, jak rozprawić

się z widmem w pojedynkę. Samotność ta nie była mi bardzo przyjemną i dlatego powrót do mej izdebki odłożyłem aż do pierwszej godziny w nocy. Zamknąłem starannie i zaryglowałem drzwi, zamknąłem także okiennice, nie zgasiłem jednak światła, ale postawiłem je na krześle tuż przy mojem łóżku. Podniecenie, wynikłe z oczekiwania, nie pozwalało mi zasnąć. W istocie zjawa rozpoczęła wnet swe harce. Zdawało się, iż ktoś łamie laski i parasole, to znowu, iż gra w kręgle na podłodze, tak iż miało się wrażenie, że kręgielna kula uderza o ścianę i od niej się odbija; hałas był okropny. Około godziny wpół do drugiej miałem tego wszystkiego dosyć i usiłowałem zasnąć. Właśniem zapadał już w lekki półsen, kiedy nagle obudził mnie głos, którego dotychczas nigdy jeszcze nie słyszałem. Było to jakieś głębokie wzdychanie oraz jęczenie. Nie potrafię tego dokładnie opisać, w każdym razie głos był bardzo donośny i wyraźny. Miałem wrażenie, iż słyszę kroki, a każdemu stąpnięciu towarzyszyło wzdychanie i jęki. Wyraźnie zauważyłem, iż zjawa zbliża się do mego łóżka. Cóż miałem począć? Czyż miałem się obrócić na łóżku, by dojrzeć sprawcę tych hałasów? Zastanawiałem się nad tem przez chwilę, ale nie miałem absolutnie odwagi, by projekt wykonać, nie chciałem w dodatku zobaczyć upiora. Leżałem na lewym boku z twarzą zwróconą ku ścianie. Zjawa stanęła mi tuż za plecami. Kiedy zbliżyła się do mego łóżka i zaczęła jęczeć tuż nade mną, odczułem na mych plecach lodowaty powiew. Nie był on wynikiem strachu ani podniecenia, ale chodziło o prawdziwy powiew, który uderzył tylko o moje odkryte plecy. W tej samej chwili, gdy widmo stanęło przy mem łóżku, by jęczeć i stękać, rozległo się kilkakrotne pukanie o me łóżko, jakby na znak, iż ta specjalna wizyta do mnie była skierowaną. Pukanie było osobliwe jasne, suche i dudniące. W ten sam sposób jak się ta zjawa do mego łóżka zbliżyła, tak samo od niego odeszła, krok za krokiem wśród jęków i stękań. Zbliżyła się do drzwi i niemi opuściła pokój".

Ks. prof. Gatterer, dyskutując co tylko opisane zdarzenie, oświadcza się za jego autentycznością i widzi w niem zjawę dawno zmarłej osoby. „Oszustwo i złudzenie — pisze — jest całkowicie wykluczone, wobec duchowych właściwości świadka. Nadto nietylko sam Illig zrobił owe spostrzeżenia, ale także wielu innych pewnych świadków potwierdza rzeczywistość zjawiska. Nakoniec wpływ ludzi żyjących jest wykluczony, gdyż świadek wykazał dowodnie, iż owa zjawa pokazywała się w tym właśnie domu już od przeszło stu lat. Wobec tego wszelkie czysto medjumistyczne tłumaczenie upada".[1])

[1]) L. c. str. 94.

Nie ośmielamy się przeczyć, iż Illig, opisując swe przeżycie, chciał napisać prawdę. Sceptycznie jednak oceniamy niektóre podane przez niego szczegóły. Tak najpierw trudno nam uwierzyć, iż Illig zdołał z naukową ścisłością ustalić, iż widmo jawiło się w tym samym domu, od przeszło stu lat! Podanie to sięgałoby zatem końca XVIII w., a w małej prowincjonalnej mieścinie nie trudno o mit i legendę. Sędziwa tradycja mogła właśnie sugestjonować poważnie tak Illiga jak i jego poprzedników. Illig wprawdzie mógł być sobie w tym okresie racjonalistą, nie wierzyć w duchy i strachy, podejrzane jednak szmery, powtarzające się częściej, musiały wpływać na jego stan psychiczny i mogły łatwo przygotować korzystne podłoże do halucynacji. W opisie zdarzenia zdziwić nas musi, iż nastąpiło ono właśnie pod nieobecność sąsiada Illig'a. Sam świadek wyznaje, iż owa samotność mocno go denerwowała, wywołując silne podniecenie psychiczne. Staranne zamykanie drzwi i okien, zostawienie światła w pokoju jest tego dość oczywistym dowodem. Świadek musiał być fizycznie i psychicznie dosyć wyczerpany, wszak wraca do mieszkania dopiero po pierwszej w nocy, podniecenie alkoholem nie jest wcale wykluczone. Pierwszy podejrzany głos budzi go z półsnu. Świadek jest przerażony, nie ma odwagi obrócić się w łóżku, nie chce zobaczyć widma, czyli, iż sam jest absolutnie przekonany o jego pewności, to też nie bada wcale, czy istotnie ktoś się w pokoju znajduje. Hałasy te mogły się odbywać w sieni czy w pobliżu, wszak złudzenia słuchowe w nocy są rzeczą znaną z codziennego doświadczenia, zwłaszcza gdy ktoś leży w łóżku podrażnienia akustyczne są daleko silniejsze i trudniej je zlokalizować. Z tych wszystkich powodów nie odważylibyśmy się uznać z prof. Gatterer'em tego faktu za absolutnie pewny, nie sądzimy również, iż można na nim oprzeć naukowo pewne wnioski.

To też rezygnując z analizowania poszczególnych faktów, których moglibyśmy przytoczyć wiele, postawmy raczej zasadnicze pytanie, czy pojawienie się zjawy osoby zmarłej jest wogóle rzeczą możliwą?

Filozofja udowadnia tylko tyle, iż życie duszy nie kończy się z śmiercią człowieka. Jak zaś przedstawia się życie duszy odłączonej, która z natury swej przeznaczoną jest przecież do ożywiania ciała, jest jego istotną formą — filozofja określić nie zdoła. W jaki sposób dusza odłączona myśli, przez intuicję, czy zapomocą idej wlanych, czy też posługując się tylko pojęciami zdobytemi w okresie życia ziemskiego, jak myśli dusza dziecka, które zmarło w pierwszym roku życia, czy idjoty, który nigdy nie doszedł do używania rozumu i t. d. — to wszystko kwestje, które stanowią dla naszego umysłu roznamiętniającą, ale nieprzeniknioną zagadkę.

Nie znając bliżej życia duszy odłączonej, wiemy jednak z metafizyczną pewnością, iż żyje, a konsekwentnie i działa. Czy działanie to jest tylko immanentne, czy też sięga także poza sferę istoty duszy i dosięga różnych od niej podmiotów, trudno z całą pewnością określić. Przeciw możliwości takiego działania nazewnątrz nie można jednak podnieść apodyktycznych zarzutów. Dusze odłączone, nie krępowane przestrzenią, obcują z sobą, a nie jest rzeczą niemożliwą, by weszły także w kontakt z materją. Wprawdzie z istoty swej dusza ma za zadanie ożywianie ciała i tylko za pośrednictwem tego ciała może oddziaływać na materję, ale czy właśnie zdolność oddziaływania na organizm cielesny nie otwiera przed nią także możliwości oddziaływania na materję wogóle? W stanie połączenia z ciałem zdolność ta jest skrępowaną i zacieśnioną tylko do jedynego podmiotu, natomiast po rozłączeniu się z ciałem granice tej zdolności może się rozszerzają. Działanie takie wprawdzie nie będzie czemś naturalnem, ale nie przechodzi bynajmniej w sferę metafizycznej niemożliwości. Nie jest zatem rzeczą metafizycznie niemożliwą, by dusza odłączona mogła zapomocą oddziaływania na materję czy też bezpośrednio na nasz organizm, dać znać o swem istnieniu, wyrazić swe myśli czy pragnienia.

Do wypadków działania na materję możnaby więc zaliczyć np. głosy oraz zjawy dające się stwierdzić wzrokiem, choć niepodobna nam bliżej określić mechanizmu, jakim tego rodzaju zjawiska dochodzą do skutku. Działaniem bezpo-

średniem na nasz organizm byłoby nie już np. wzbudzenie fal powietrza, które w rezultacie dadzą wrażenie powiewu, a przy większej częstości wrażenie głosu, ale bezpośrednie wzbudzanie wyobrażeń w naszej wyobraźni. I tego rodzaju interwencja nie przekracza bowiem granic możliwości ducha.

Ponieważ jednak działanie na materję nie jest dla odłączonej duszy czemś naturalnem, płynącem z jej istoty, w tem znaczeniu jak naturalnem jest dla niej ożywianie ciała, przeto sądzimy, iż bezpośrednia interwencja w świecie żyjących przekracza fizyczne, że się tak wyrazimy, zdolności odłączonej duszy. Każda taka interwencja jest wyłomem w prawach natury i stąd ostatecznym jej sprawcą może być tylko Bóg, suwerenny twórca tych praw. Każda zatem zjawa osoby zmarłej, ewentualnie jej duszy, stanowi pewnego rodzaju cud, konsekwentnie zjawisko wyjątkowe, spowodowane dla specjalnych nadzwyczajnych przyczyn.

Czy przyczyny takie mogą istnieć? Sięgnijmy w dziedzinę teologji.

Katolicki dogmat nas poucza, iż przed duszą opuszczającą ciało, otwierają się trzy możliwości: definitywny stan potępienia, zbawienia, wreszcie przejściowy okres częściowej pokuty. Nie chodzi tu oczywiście o wyniki ludzkiego rozumowania, ale o fakt, oparty na objawieniu.

Otóż nie jest rzeczą niemożliwą, by Bóg pozwolił, z pewnych wyjątkowych przyczyn, objawić się duszy zbawionej i szczęśliwej komuś z żyjących na ziemi. Wszak dla zaświadczenia o zbawieniu świętych swoich sług pozwala Stwórca, na liczne cuda, których autentyczność nie ulega żadnej wątpliwości. Otóż formą takiego cudu może być pojawienie się duszy zbawionej przed kimś z żyjących. Zjawisko takie będzie podniosłe, uszlachetniające, niema w niem żadnej cechy, któraby uwłaczała najwyższym przymiotom Boga. W istocie hagjografja podaje dość liczne w tym względzie przykłady. Wszelkie jednak tego rodzaju cudowne zdarzenia nie są oparte o autorytet nauczającego Kościoła, pozostają zawsze w ramach objawień prywatnych. W żadną zjawę świętego, nawet i Matki Najś. czy choćby samego Chrystusa, od chwili jego wniebowstąpienia, nie nakazuje Kościół św. wierzyć pod utratą zbawienia. Przyczyną tej nie-

zwykłej ostrożności jest właśnie z jednej strony nieograniczona możliwość iluzyj i halucynacyj, z drugiej zaś ogromna trudność w zestawieniu objektywnych kryterjów, roztrzygających z moralną pewnością, iż dana zjawa jest istotnym faktem.

Czy dalej Bóg może zezwolić duszy potępieńca, by swoją zjawą zakłóciła spokój ludzi żyjących na ziemi? I o takich faktach opowiada nam hagjografja. Wykluczamy przypuszczenie, żeby Bóg kazał duszy potępieńca jawić się na miejscach splamionych dawnemi grzechami i tam wśród jęków i narzekań głośnych odbywać rodzaj pokuty. Miejscem kary potępieńców jest bowiem piekło, a najstraszniejszą ich karą jest utrata Boga. Jakkolwiek zaś nie można zlokalizować piekła, ni określić, gdzie się ono znajduje, mimo to zgóry można twierdzić, iż męki piekielne nie są przedmiotem obserwacji dla zmysłów ludzi żyjących. Mogłoby zatem chodzić jedynie o świadectwo namacalne dla dogmatu piekła, czy o wstrząsającą przestrogę dla żywych. Ale i tę możliwość wykluczył, jak się nam zdaje, sam Chrystus, w znanej przypowieści o pogrzebanym w piekle bogaczu. Potępieniec ten prosi Abrahama w obrazowym dialogu o pozwolenie, by zezwolił Łazarzowi przestrzec przed straszną karą jego grzesznych, a żyjących jeszcze, braci, ale Abraham nie przychylił się do prośby. *Mają Mojżesza i proroków, niechże ich słuchają... Jeśli Mojżesza i proroków nie słuchają, nie uwierzą, choćby też kto z martwych powstał.* [1]) Skłaniamy się zatem do przypuszczenia, iż p r a w i e wszystkie rzekome zjawy potępieńców należy uważać za mit i legendę, chyba w wyjątkowym wypadku oczywistość zjawy wyklucza rozumną wątpliwość.

Pozostaje wreszcie możliwość jawienia się na ziemi dusz ludzi zmarłych, skazanych na czasową pokutę w czyścu.

Jak z dogmatu o świętych obcowaniu wiemy, iż święci wiedzą o nas, słyszą modlitwy nasze, opiekują się nami oraz kierują losami ludzi, tak znowu dogmat o czyścu poucza nas o tajemniczej ale realnej łączności między duszami cierpiącemi w czyścu a ludźmi żyjącymi na ziemi. Z dogma-

[1]) Łuk. XVI. 29—31.

tycznej nauki Kościoła dowiadujemy się, iż duszom tym można pomóc, skrócić ich męki, przez modlitwy, ekspiacyjne pokuty, w pierwszym rzędzie przez ofiarę Mszy św. Otóż wydaje się rzeczą możliwą, iż Bóg, w pewnych wyjątkowych razach, może zezwolić, iżby dusza pokutująca w czyścu przypomniała się pamięci żyjących na ziemi, przez jakieś znaki, głosy czy zjawy, żebrząc o duchową pomoc. W fakcie tym nie widzimy żadnej sprzeczności z przymiotami dobroci i sprawiedliwości bożej.

Streszczając nasze dotychczasowe wywody stwierdzamy najpierw, iż zjawy dusz ludzi umierających są możliwe, iż można mieć niekiedy o ich autentyczności niezbite dowody, można je jednak wytłumaczyć w sposób naturalny. W każdym razie zjawy te nie dają eksperymentalnego dowodu na pozagrobowe życie.

Zjawy zaś ludzi dawno umarłych są wprawdzie metafizycznie możliwe, możliwość ta jednak przekracza granice naturalnych zdolności odłączonej duszy, konsekwentnie zaktualizowanie jej wymaga nadzwyczajnej interwencji bożej. Stąd zjawy te, *a priori,* muszą być rzadkie i wyjątkowe, nie może ich cechować śmieszność, dziecinność, złośliwość, tak charakterystyczna dla pseudo-zjaw spirytyzmu. O autentyczności takiej zjawy można na podstawie zespołu objektywnych kryterjów dojść do moralnej pewności. W takim zaś wypadku otrzymuje się eksperymentalny dowód na istnienie pozagrobowego życia.

Ponieważ jednak te „głosy z zaświata", należąc do kategorji cudu, są wprost wyjątkowe, ponieważ dalej wykluczenie możliwości iluzji, halucynacji, telepatycznych i medjumistycznych wpływów, w poszczególnych wypadkach jest ogromnie trudne, przeto ów eksperymentalny dowód na istnienie pozagrobowego życia posiąść mogą wyjątkowe tylko i nieliczne jednostki, wartości zaś ogólnej i kategorycznej przyznać mu nie można.

Dla ogółu ludzkości dowód niezbity metafizycznie pewny podaje jedynie filozofja, głosząca nieśmiertelność duszy, a dowód ten potwierdza i wzmacnia wiara przez dogmat o pozagrobowem życiu.

Ks. Edward Kosibowicz T. J.

Tomasz Morus.

(Dokończenie)

Rozprawiwszy się z sobą w pierwszej części *Utopji*, More przyjął powołanie na dwór i zamknął swoją działalność humanistyczną. Raz tylko jeszcze, z rozkazu króla i w jego imieniu, wystąpił do profesorów oksfordzkich, niechętnych wprowadzeniu greki do nauki uniwersyteckiej ze sławnym listem, krytykującym to zacofane wtedy stanowisko. Do tego arcydziełka humanistycznego, jakiem jest *Utopja* z jej nieocenionym wykwintnym humorem, przygotowywał się More dość długo przez uprzednią pracę literacką. Po opuszczeniu dworu Mortona w czternastym roku życia, przebywał dwa lata w Oksfordzie, gdzie właśnie zaczynały się pierwsze próby wprowadzenia greki. Nauczycielem Tomasza był tam pierwszy przedstawiciel tego kierunku, Linacre, sławny lekarz i filolog, wychowanek Policjana. Ojciec More'a jednak lękał się trochę „nowinek" i zabrał syna do Londynu, gdzie Tomasz w 1496 r. skończył prawo. W 1501 r. jest lektorem, t. j. wykłada prawo dla studentów niższych stopni — w tym samym roku ma też wykłady w kościele o dziele św. Augustyna *De Civitate Dei*. Z najwcześniejszych lat młodości pochodzą wiersze. Angielskie są jeszcze charakterystyczne dla kończącego się okresu średniowiecza; forma jest słaba, myśl jest wybitnie dewocyjna, alegorja panuje bezwzględnie w przedstawieniu. Najważniejszy jest poemat o „wiekach ludzkich", gdzie jednak wieki są ujęte częściowo jako treść duszy, a nie fizyczne własności — mamy tu zatem „Dzieciństwo, Młodość, Miłość, Starość, Śmierć, Sławę, Czas i Wieczność". W ostatniej części (dziewiątej) występuje sam poeta i stwierdza, że tylko miłość do Boga może nadać trwały cel życiu. Łacińskie tłumaczenia

z greckiej antologji, wydane razem z utworami sławnego ówczesnego pedagoga, Williama Lilly'ego, i łacińskie epigramaty są już humanistyczne, ale nie należą do najprzedniejszych w tym gatunku utworów. Przebywając w klasztorze Kartuzów w latach prawdopodobnie 1499—1503, jako świecki współtowarzysz, pracuje nad przekładem życia i listów Pica della Mirandoli, którego mistyczny humanizm, będący węzłem, łączącym dwa okresy myśli filozoficzno-dogmatycznej, przemówił do More'a silnie. Potem przychodzi *Historja Ryszarda Trzeciego,* której zaprzeczaną od połowy XIX w. autentyczność dzisiaj ostatecznie dla kanclerza zrewindykowano. Następują przekłady kilku djalogów Lukjana na łacinę i ciekawa samodzielna mowa, komponowana według Lukjana i będąca odpowiedzią na jeden z jego utworów, gdzie uznano za czyn o pełnej wartości względne zabójstwo tyrana; człowiek bowiem, który tego dokonał, zabił nie samego tyrana, lecz jego syna i wywołał tem samobójczą śmierć ojca w porywie żalu za synem. More odmawia wartości czynowi przypadkowego oswobodziciela, który chciał tylko zemścić się na tyranie, a nie brał pod uwagę możliwych skutków zemsty ojca. Mowa ta, świadcząca o głębokiej rozwadze politycznej przyszłego kanclerza, jest zarazem okazem retoryki, jaką More podobno świetnie władał.

W 1508 r. ukazała się sławna *Pochwała głupstwa* Erazma z Rotterdamu, która częściowo została napisana w domu More'a — część jej pomysłów pochodzi napewno od kanclerza, który surowo osądzał wszystko, co było zgorszeniem w Kościele, wszystko, co trąciło przesądem i zabobonem, choćby opartym o kościelne urządzenia. Widział braki i narówni z przyjacielem je potępiał. Potępiał słusznie, bo właśnie na gruncie takiego zepsucia mogły powstać herezje, w danej chwili jeszcze przez obu przyjaciół nieprzewidywane. More w polemice lat późniejszych bardzo silnie podkreślał jako zasadniczo fałszywe stanowisko swych oponentów protestanckich to, iż mieszają błędy jednostek z rzekomemi błędami Kościoła jako całości, i w r. 1532 kiedy na Erazma zaczęły się ataki ze strony katolickiej, pisał do przyjaciela w ten sposób: „Przeciwnicy twoi nie mogą nie wiedzieć, jak szczerze przyznałeś się, iż, zanim te zaraźliwe he-

rezje powstały, które od tego czasu wszędzie się rozszerzyły i przewróciły wszystko, traktowałeś o pewnych sprawach w sposób, któregobyś nie stosował, gdybyś mógł przewidzieć, że powstaną tacy nieprzyjaciele religji i tacy zdrajcy. Byłbyś powiedział to, coś chciał powiedzieć, łagodniej i spokojniej. Pisałeś mocnemi słowy, boś był oburzony, widząc, jak niektórzy pielęgnowali swoje wady, jakgdyby to były cnoty". Erazma bronił More jeszcze wcześniej w szeroko znanym *Liście do Dorpiusa* w 1516 r.; chodziło tu o naczelne stanowisko greki w świecie nauki i wiedzy, co zwalczał Dorpius, atakując Erazma, jako leadera tego ideowego kierunku; po liście More'a uznał się on za pokonanego. Taką samą treść ma i *List do zakonnika* bliżej niewymienionego, ale ten list jest ostry w tonie, bo też i przeciwnik Erazma zaczepiał go w sposób zacofany, szkodząc tem samem i sprawie Kościoła, którego mienił się być obrońcą. Umiłowanie głębi myśli świata starożytnego rosło nietylko pod wpływem przyjaźni z Erazmem, przebywającym tylko okresami w Anglji, ale także żywych i serdecznych stosunków z ówczesnymi humanistami angielskimi, obok Linacre'a i Lilly'ego, z Grocynem i przedewszystkiem z wielkim założycielem nowoczesnej pedagogji angielskiej, Janem Coletem, twórcą sławnej „szkoły św. Pawła" w Londynie. Wszyscy ci przyjaciele, z wyjątkiem Erazma, umarli przed poczęciem się lub we wczesnych latach Reformacji i tylko jednemu More'owi przyszło walczyć w obronie Kościoła, do którego będąc szczerze przywiązany, naprawy jego pragnął w szczegółach, aby nie psuły całości, lecz daleki był od myśli „reformacji", pojętej w duchu protestanckim. Myśl taką, odbijającą się odtąd częstem echem na kartach historyków protestanckich, podsunęła mu pierwszy raz znana książka Fryd. Seebohma: „The Oxford Reformers" z r. 1876, traktująca Erazma, Coleta i More'a jako twórców kościoła anglikańskiego. Że tak nie było, świadczy najlepiej ustęp listu do Erazma z r. 1532, pisanego przecież, kiedy More miał czas przypatrzeć się dobrze działalności reformatorów i ocenił dobrze swoje własne stanowisko.

Utopją zamknął, jak powiedziałem, More swój humanistyczny okres. Poszedł na dwór królewski, porzucił zaci-

sze domu, ukochane dzieci. Nie przestał jednak czuwać nad ich wychowaniem. Kiedy zajęcia w kancelarji sądowej królewskiej, której był jako *Master of Requests* kierownikiem, kazały mu często wraz z dworem wyjeżdżać na prowincję, pisywał listy do dzieci i wymagał od nich odpowiedzi po łacinie — listy przemiłe, pełne rozumnej miłości, zwłaszcza do ukochanej najstarszej córki, Małgorzaty. W chwili wejścia w skład gabinetu królewskiego, More miał za sobą przeszłość znakomitego urzędnika administracyjnego w Londynie — wszak to na żądanie mieszczaństwa londyńskiego właśnie był wysłany w owem poselstwie handlowem do Flandrji, które jako rezultatat wieczny dało *Utopję*. W 1517 wsławił się w dniach „rozruchów majowych", skierowanych przeciw imigrantom obcym w Londynie, uspokojeniem tłumów. Był też sławnym adwokatem, powoływanym do wykładu nauki prawa od r. 1511 już nie dla studentów, ale dla skończonych prawników i sędziów. Praktyka jego adwokacka, mimo iż podejmował się tylko spraw czystych i dążył przedewszystkiem do ugody stron, przynosiła mu około 400 funtów rocznie, co w sile kupna równa się dzisiejszym 4.000 funtom (przeszło 160.000 złotych). W latach przed powołaniem na dwór mieszka w sławnej Crosby Hall, zbudowanej niedawno przez byłego mera Londynu, Jana Crosby, na granicy miasta koło „Bramy Biskupiej", pierwszej miejskiej rezydencji w wielkim stylu. Crosby Hall przeszło potem w ręce jego serdecznego przyjaciela, kupca włoskiego, Antoniego Bonvisi, po którego śmierci zmieniało przez ciąg trzech wieków właścicieli, zapadało w ruinę, aż wreszcie przed kilkunastu laty najpiękniejsza, zdaje się, część tej budowli, sklepiona hala ogromna, została nabyta przez stowarzyszenie kobiet z uniwersyteckiem wykształceniem i przeniesiona w całości do Chelsea, w pobliże miejsca, gdzie kanclerz zakupił posiadłość na krótki czas przed objęciem stanowiska na dworze. Dziś dom Tomasza More'a w Chelsea nie istnieje; na części ogrodu, doń należącego, powstał klasztor SS. Uwielbienia i Zadośćuczynienia; ale obok tradycji życia duchownego, reprezentowanej w tym klasztorze, żyje tradycja humanizmu, bo niedaleko kościoła z nagrobkiem Sir Tomasza i w każdym razie z kośćmi jego żony, rodzi-

ców pierwszej humanistki angielskiej, Małgorzaty Roper, wznosi się jego Crosby Hall, dziś mieszkalny klub dla kobiet pracujących naukowo z całego świata.

Stanowisko na dworze było nawet pewną ofiarą materjalną ze strony przyszłego kanclerza. Król, obdarzając go zapisami różnych dochodów z majątków królewskich i pensjami różnego rodzaju,[1]) nie może jednak wyrównać strat, jakie ponosi More z powodu porzucenia swej adwokackiej praktyki. W 1518 r., jak wspomniałem, jest „master of Requests", przyjmuje petycje i apelacje poddanych, zwrócone do króla jako do najwyższego sędziego i zastępuje króla w tym charakterze. W 1521 r. otrzymuje godność rycerską, tytuł sira, jest ministrem skarbu, jako zastępca głównego „skarbnika", jest dalej ministrem dóbr królewskich jako kanclerz hrabstwa Lancaster, z którego dochody idą do prywatnej szkatuły króla, wreszcie w dniu 25 października 1529 r. zostaje kanclerzem państwa, głową rządu, najwyższym sędzią, zastępcą króla w razie jego nieobecności w kraju, obejmując to stanowisko jako pierwszy świecki kanclerz w Anglji po ostatnim z kanclerzy duchownych, kardynale Tomaszu Wolseyu.

W czasie swojej karjery rządowej był też przez dłuższy czas członkiem parlamentu, a nawet jego „speakerem", t. j. marszałkiem tego ciała prawodawczego i pośrednikiem między niem a królem. Kombinacja taka była wtedy możliwa, ale była rzadka i świadczyła o zaufaniu obustronnem do Sir Tomasza, może nawet większem ze strony króla, który go niemal na to stanowisko wyznaczył, aby uzyskać wpływ na parlament. Ale More nie zawiódł ufności ciała prawodawczego, którego znaczenie w pełni oceniał, i mógł z całą powagą napisać w nagrobku, że spełnił swoje zadanie tak, iż „król nie mógł ganić jego czynów, ani nie był nienawistny szlachcie, ani też niemiły ludowi". Ale zaraz po tych słowach dodaje: „przykry był złodziejom, rabusiom i heretykom". Kiedy po ustąpieniu kanclerza wroga mu partja

[1]) Pierwszą pensję, 100 funtów rocznie, pobiera More już 1516 r., to znaczy, że już wtedy jest członkiem Rady Przybocznej, ale jeszcze nie ma stałego zajęcia na dworze.

chciała znaleźć choćby ślady przewiny czy przekupstwa, aby go móc pociągnąć do odpowiedzialności, nie znaleziono nic, a właściwie znaleziono drobne przekroczenia, które okazały się jednak umyślnie przekręconą plotką. Był sędzią sprawiedliwym i sprawiedliwość jego zatriumfowała nad machinacjami wrogów.

Zarzutu prześladowania heretyków nie można było zużyć do procesu sądowego, gdyż polityka religijna Henryka VIII nie była jeszcze w 1532 roku skrystalizowana i nawet w danej chwili silnie przeciwstawiała się prądom luterańskim angielskim. Zarzuty tej natury podnoszono tylko w polemice prywatnej z Morem. Szczęśliwie podnoszono je jeszcze za jego życia, tak że mógł na nie odpowiedzieć w swojej „Apologji" (1533). Zbija on tam wszystkie zarzuty okrucieństwa i trzeba w prawdę słów jego wierzyć, bo niema żadnego dowodu przeciwnego, choć o ten na pewno gorliwie się starano. Opowieść o jego okrucieństwie w dwóch wypadkach, podana przez Foxa w sławnych „Żywotach męczenników" protestanckich, jest legendą, jak to wykazuje Bridgett w monografji o kanclerzu i to legendą, opartą prawdopodobnie na własnych wyznaniach More'a co do niecięższej kary cielesnej, zastosowanej dwa razy za „nowinki", religijne. Raz poniósł ją sługa w jego własnym domu, drugi raz człowiek niezupełnie rozporządzający władzami umysłowemi — w pierwszym wypadku kara zawiodła, bo sługa uciekł do Holandji i tam ożenił się ze zbiegłą zakonnicą, w drugim poskutkowała jako niemal lekarstwo. Polityka tłumienia prądów protestanckich z zagranicy była, jak wspomniałem, polityką dworu angielskiego i More prowadził ją w przekonaniu o wadze swego postępowania i swej odpowiedzialności. Sam przecież gdy przyszły na niego pokusy w kierunku odstępstwa, przetrwał je i za wiarę oddał życie. More miał nadzieję — nie on jeden wtedy — że ruch reformacyjny jest ruchem chwilowym; pragnął, jak ongiś w karjerze adwokackiej i administracyjnej, doprowadzić do uspokojenia chwilowo rozgorączkowane umysły, korzystał zatem ze swoich uprawnień jako najwyższy dostojnik państwa i zwalczał ruch, występujący przeciw konstrukcji życia społeczno-religijnego, uważanej przez siebie za ideał.

Ale obok działania zapomocą władzy urzędowej, ograniczonego do szczupłego zakresu, More zwalcza szerzący się protestantyzm inaczej, przy pomocy pióra. Bardzo wcześnie po pierwszych zapowiedziach walki z Rzymem uzyskuje od biskupa londyńskiego, Tunstalla, pozwolenie na czytanie pism heretyckich. Jeżeli wspomina Tunstalla tak serdecznie w nagrobku, to czyni to z jednej strony z wdzięczności za przyjaźń i zrozumienie jego dążeń, z drugiej jednak jako pewnego rodzaju przestrogę w stronę Tunstalla. W biskupie z Durham przeważył prąd humanistyczny. Nie przeszedłszy wyraźnie na stronę anglikanizmu henrycjańskiego, Tunstall jednak nie przeciwdziała mu, oddawszy się wyłącznie pracy naukowej — potem za panowania Edwarda VI omija go również niebezpieczeństwo oficjalnego zerwania z Rzymem, choć dostaje się do więzienia, i dopiero wstąpienie na tron Elżbiety pozbawia go władzy biskupiej, ale 85-letni starzec umiera wkrótce potem. Przetrwanie, choć tylko negatywne, na stanowisku katolickiem, zawdzięczał — być może — owemu *memento* przyjacielskiemu ze strony kanclerza. Jest to wspomnienie w nagrobku zarazem jedynem nawiązaniem do humanistycznej działalności More'a, bo właśnie w czasie posłowania z Tunstallem w 1515 roku powstała *Utopja*. Udział obu humanistów w sławnem poselstwie w Cambray był już powtórzeniem poprzedniego epizodu politycznej pracy.

Teraz More humanista poświęca swe zdolności literackie obronie wiary katolickiej przeciw fali protestantyzmu. Co więcej, poświęca na to czas, a nie jest to niemało, przy zajęciach swych wysokich urzędów. Wielkie tomy jego dzieł nie były z pewnością fundamentem pod zdrowie tego gorliwego pracownika. More stoi w pierwszym rzędzie polemistów katolickich. Zanim się do polemiki zabierze, pisze rozprawę dewocyjną o „Czterech rzeczach Ostatecznych" (Śmierć, Sąd, Niebo i Piekło), a zaraz potem występuje w obronie swego władcy, Henryka VIII, odpierając atak Lutra, wywołany książką polemiczną króla, która zyskała mu ów tytuł „Obrońcy Wiary". More, jako Gulielmus Rossaeus, jako Anglik przebywający w Rzymie, broni argumentów króla co do znaczenia zwierzchniej władzy papieża w zakresie spraw polityczno-świeckich; broni, mimo że w cza-

sie pisania dziełka polemicznego przez Henryka, More odradzał mu zbytnią przesadę w tym kierunku. Kiedy przy procesie ostatecznym szukano przeciw More'owi każdej sposobności, aby uzyskać pozór karalnej przewiny, wytoczono zarzut, że to on właśnie namówił króla do określenia takiego stosunku władcy świeckiego do papieża, ale i tu umiał More wykazać istotny, wprost przeciwny, stan rzeczy. Właściwa kontrowersja polemiczna zaczyna się na rok przed objęciem przez niego władzy kanclerskiej, *Dialogiem o herezjach* (1528), wydanym obecnie świeżo w pięknem fascimilowem wydaniu z równoczesnym przedrukiem w nowożytnej formie drukarskiej i ortograficznej jako znakomity pomnik literatury polemicznej, w analizie protestantyzmu mający znaczenie do dzisiaj. W następnym roku pojawia się „Suplikacja dusz cierpiących w czyścu" *(Supplication of Poor Souls in Purgatory* — 1529). Jest to odpowiedź na pamflet satyryczno-społeczno-religijny, napisany przez jednego z pierwszych apostołów protestantyzmu, Szymona Fisha pod tytułem: *Supplication for Beggars* („Suplikacje za żebrakami"), w którym żebracy proszą o skasowanie klasztorów i rozdanie pieniędzy między ubogich, oświadczając, że składanie pieniężnych ofiar i zapisów klasztorom na msze za dusze w czyścu jest oszustwem, gdyż czyściec nie istnieje. Dogmat o czyśćcu, jako związany ze sprawą odpustów, został przez reformację odrzucony — dla More'a był on podstawowym dogmatem. Dlatego też odpowiada kanclerz zaraz i mocno na broszurę, a nagrobek swój kończy prośbą o modlitwę za jego duszę po śmierci, co jest właśnie tego dogmatu nieodwołalną konsekwencją. Fish, który padł ofiarą zarazy w następnym roku, przed śmiercią się nawrócił.

O wiele obszerniejsza jest rzecz następna *Konfutacja Tindale'a* (1532). Tindale szerzył propagandę protestancką przez przekład Pisma św. na język angielski, wprowadzając weń nowe terminy, dostosowane do układu kościoła protestanckiego; More znając, jako prawnik, niebezpieczne działanie terminologji, stara się osłabić przemyślną działalność Tindale'a. Ostatnią rzeczą polemiczną pisaną w czasie kanclerstwa, wydaną w rok potem (1533) jest *Odpowiedź Frithowi,* uczniowi Tindale'a, zapamiętałemu protestantowi, a może

nawet ateuszowi, który zginął na stosie w 1533 r. (a zatem bez żadnej ingerencji urzędowej ze strony More'a). Ten sam rok (1533) ogląda wielką *Apologję* More'a i rozprawę, zatytułowaną *Zwalczanie Salem i Byzantjum.* Dziwny ten tytuł zawdzięcza ona oryginałowi, na który jest odpowiedzią, protestanckiemu dialogowi o Sakramentach między dwoma Anglikami (!), noszącymi owe nazwiska Salem (Jeruzalem) i Byzance. Rozprawy te mają prawie zawsze charakter djalogów; pierwsza z nich o „herezjach" była nawet popularnie zwana: *Quoth he and quoth I,* od ciągle powtarzających się zwrotów: „powiedział on i powiedziałem ja". Naogół są to rzeczy przydługie i w pierwszym ogniu walki o nową ideę nie spełniały właśnie z powodu swej długości zadania w całości. More sam zdawał sobie z tego sprawę, ale tłumaczył, że trudniej jest bronić się, niż stawiać zarzuty, bo odpierając je, trzeba je przecież z różnych stron oświecać. Polemikę jednak ożywiają bardzo wtrącane opowiadania z życia, mające znaczenie ilustracyj zdrowego rozsądku — szereg z nich, jak np. o logice protestantów, porównywanej do logiki znanego powszechnie jego błazna, Henryka Pattesona, należy do klasycznych przykładów pogodnej ironji w prozie angielskiej. Humor naogół spokojny, nie wyrafinowany w zjadliwą ironję, czasem przechodzi w odcień rubaszności, ale zato, co nam się dzisiaj zdaje „niesmacznem" usprawiedliwia go w zupełności i chwila wzburzenia umysłów i ton przeciwników i naturalnie sam typ smaku społecznego w owym czasie.

Nagrobkiem swoim zamknął More drugą epokę życia, okres pracy na dworze. W epitafjum uderza stosunek do króla, który niezadługo będzie szukał każdej sposobności, aby dawnego przyjaciela pozbawić życia. Ale jak słowa More'a o ojcu są świadectwem wielkiej miłości i poszanowania związków rodzinnych, tak słowa o Henryku VIII są wyrazem prawdziwej troski o dobro króla i sprawy kościelnej w Anglji. More przypomina Henrykowi, że przecież został nazwany „Obrońcą wiary", czego żaden władca dotychczas nie dostąpił; tytuł ten otrzymał od papieża, powinien zatem wierzyć w autorytet papieski. W słowach tych zawiera się także wspomnienie przyjaźni, jaką król go darzył, i istniejące mimo wszystko w sercu More'a uczucie miłości do

króla, którego uważał tylko za uwiedzionego. Wierzył w jego opamiętanie. Wierzył w to przecież w chwili, gdy przyjmował władzę kanclerską w spadku po Wolseyu, pokonanym przez miłość Henryka do Anny Boleyn i przez Anny grę o życie i władzę. Ten sam problem doprowadzi także i do katastrofy More'a, ale w tamtej przyszłej chwili będzie on już lawiną, która zmiata wszystko, co jest na drodze, która w rok po skonie kanclerza rzuci nieszczęśliwą Annę, jej brata i niewinnych kilku dworzan, posądzanych o stosunek cielesny z królową, na to samo miejsce stracenia, gdzie padłę głowy: More'a i sędziwego biskupa z Rochester, Jana Fishera, dziś także zaliczonego do zastępu Błogosławionych Kościoła. Anna Boleyn, dopuściwszy raz, w r. 1523 czy 24, myśl króla do możności posiadania jej, ale tylko w małżeństwie, postawiła odrazu na stawkę życie swoje i życie rodziny. Wycofać się z tej może nawet lekkomyślnie powziętej drogi, nie mogła — w tym wypadku groziła jej i jej najbliższym zguba. Musiała więc grać do końca, i tylko częściowo uzyskawszy wygranę, sprowadziła swą grą nieobliczalne skutki.

Sprawę rozwodu komplikował zarówno bieg wypadków zewnętrznych, jak i osobiste warunki psychofizyczne króla. Henryk VIII był niezawodnie psychopatą, prawdopodobnie chorym płciowo człowiekiem. Był typem, jakby się dziś określiło, schizofrenika, posiadał duży urok w stosunku do otoczenia, miał silne poczucie władzy, ugruntowane na świadomości umiejętności rządzenia, zręcznie operował dwuznacznemi prawnemi terminami — przy tem wszystkiem miał chorobliwie skrupulatne sumienie, to znaczy sumienie, które nie uspokajało się, aż znalazło legalne, prawie zawsze pozornie legalne, usankcjonowanie zamiarów, płynących ze skłonności do absolutyzmu. Żądza, która nie znalazła zadowolenia w małżeństwie z Katarzyną, z kobietą o wiele dlań za starszą, chęć utrwalenia swej władzy przez posiadanie syna, którego z tego małżeństwa nie mógł już oczekiwać, wreszcie osobisty urok Anny Boleyn i jej umiejętne czy też mimowolne ociąganie się przed zajęciem stanowiska królewskiej kochanki, wszystko to razem, wprawiało w zaniepokojenie sumienie króla, czy małżeństwo z Katarzyną, jako

wdową po bracie (choć tylko zaślubioną, a nie rzeczywistą wobec młodego wieku małżonków), jest kościelnie ważne. Z tym to napół szczerym, napół sztucznym niepokojem, zwrócił się Henryk właśnie po raz pierwszy do More'a w r. 1527. Sprawa rozwodu byłaby się może jakoś załatwiła w pomyślny dla życzeń Henryka sposób, gdyby nie zewnętrzne komplikacje. Wolsey prowadził politykę zbliżenia do Francji i stworzenia koalicji przeciw potędze cesarza Karola V; do tego zbliżenia uważał za konieczne zawarcie związków małżeńskich czyto samego króla czy jego córki Marji z osobami z rodziny Walezych. Pragnął zatem rozwodu, ale nie dla dogodzenia Annie Boleyn; z drugiej strony unieważnienie małżeństwa czyniłoby królewnę Marję nieprawem dzieckiem, zrodzonem z konkubinatu, co przekreślałoby plany francuskiego małżeństwa królewny. To też starał się przewlekać sprawę, czekając, czy też może namiętność króla się nie wypali, czy też Anna jej nie ulegnie, zadowalając się tem samem stanowiskiem, jakie przedtem zajmowała jej starsza siostra, czy wreszcie jakiś przypadek nie odegra roli. Tymczasem przypadek szedł naprzekór jego życzeniom. Karol V po zajęciu Rzymu przez wojska sławnego Konstabla, miał teraz wszechwładny wpływ na politykę papiestwa i jako siostrzeniec Katarzyny, nie mógł być obrażony uznaniem królowej angielskiej, ciotki swojej, za „nałożnicę" królewską. Czy to był decydujący moment, czy też nie (jak sądzi Hilary Belloc w najnowszej swej historji protestantyzmu), w każdym razie papież wypowiedział się przeciw rozwodowi. Ale Henryk nie dał za wygraną. Usunąwszy Wolseya, którego nagła śmierć wskutek dysenterji w rok potem (listopad 1530) uchroniła od uwięzienia i procesu o zdradę stanu, Henryk mianował kanclerzem More'a, nie chcąc zrywać zupełnie z Rzymem, ale w każdym razie usuwając Kościół od kierowniczej roli w państwie przez powołanie świeckiego prawnika na stanowisko swego zastępcy. Próbował także gróźb i wymuszeń i przekupstw powag prawniczych w celu wywołania zmiany papieskiego rozstrzygnięcia. W 1531 doprowadził do tego, iż uznano go za głowę kościoła w Anglji. Kler angielski przyjął tę formułę, zaopatrzywszy ją klauzulą bardzo szeroką: „o ile prawo Chrystusowe na to pozwala".

Nie było to jeszcze zerwaniem z Rzymem, ale było więcej niż przejściem połowy drogi w kierunku zajęcia stanowiska protestanckiego, wciąż zresztą jeszcze nie uznawanego oficjalnie, nawet prześladowanego, choć potajemnie wspieranego przez króla. Wreszcie przyszło i do oficjalnego uznania protestantyzmu — 10 maja 1532 Henryk zażądał od kleru zaprzestania procesów przeciw protestantom. More zaoponował ostro przeciw temu żądaniu. Jeżeli przyjął przed trzema laty kanclerstwo, to niezawodnie uczynił to w celu uchronienia Anglji przed oderwaniem się od wspólnoty z Kościołem, jeżeli przyjął je w obliczu ciężkiej sprawy rozwodu, to czynił to w przekonaniu, że potrafi przeciwdziałać intrygom partji Boleynów swoim spokojem i rozwagą i istotną życzliwością dla spraw króla i narodu. W maju 1532 roku spostrzegł, że nie podoła już zadaniu i wniósł prośbę o zwolnienie go z urzędu. W epitafjum pisze, że uczynił to z powodu choroby. Powtarzam jeszcze raz: słowom More'a trzeba wierzyć. Czuł się widocznie słaby i obawiał się może, że źle spełni swoje zadanie, że może ktoś inny stawi opór silniejszy. Ale może też obawiał się, że sam ulegnie, będąc fizycznie niemocny i postępowaniem swojem usankcjonuje kroki królewskie. Że mógł mieć takie wątpliwości, świadczą słowa, zanotowane przez zięcia jego, Ropera, zanotowane bez zrozumienia treści (jak sam Roper przyznaje), ale wyrażające walkę wewnętrzną kanclerza i jego postanowienie wytrwania: „Synu, dziękuję Bogu, bo odniosłem zwycięstwo" („Son Roper, I thank our Lord, the field is won").

Słowa te wypowiedział More w kwietniu 1534 r., w łódce, na Tamizie, płynąc do Londynu, wezwany na sąd królewski do złożenia przysięgi na formułę, uznającą legalność małżeństwa z Anną. Formuła ta jednak zawierała *preamble*, przedsłowie, stwierdzające najwyższą władzę króla angielskiego w sprawach religji. More pożegnał się z rodziną i z domem, wiedząc, że do niego nie wróci. Wiedział, że w razie odmowy przysięgi zostanie uwięziony; zadumał się w łódce, ważył w sobie swoją siłę woli i szczęście swoje i „odniósł zwycięstwo". Do ostatecznego zwycięstwa była jednak jeszcze długa droga. Nagrobek ułożony przez More'a nie zamykał jeszcze życia. Jeszcze trzeba było szereg pokus

odeprzeć, choć tyle już ich przeszło koło niego. Ale żadna z nich nie uwiodła go. Humanizm ze swoją krytyką i indywidualizmem wydał tylko pozytywną *Utopję*, władza nie skusiła go do nadużyć, nie osłabiła siły woli. Rezygnacja w 1532 r. była przecież świadomem w ówczesnych warunkach skazaniem się na ubóstwo. Nie omieszkało ono przyjść prędko. More wysprzedał srebro i kosztowności — potem przyszły nawet chwile, gdy własnemi rękami znosił z ogrodu gałęzie na opał. O praktyce adwokackiej nie można było myśleć, a król w krótkich odstępach czasu cofał jedne za drugiemi nadane włości i pensje. Do ubóstwa, które zmusiło do rozproszenia się rodzinę, dotychczas koło niego skupioną i wywoływało niezadowolenie ze strony żony, przyłączała się niepewność, czy stanowisko przezeń zajęte jest słuszne, bo przecież kościół angielski w osobie arcybiskupa - prymasa Cranmera uznał się za najwyższą instytucję w sprawach kościelnych bez odwoływania się do Rzymu, oświadczył się za rozwodem Henryka z powodów teologicznych, zezwolił na małżeństwo króla z Anną i na jej koronację. More jednak, mimo zaproszenia, będącego rozkazem, na koronację Anny się nie stawił (1. VI. 1533).

Pracował w ciągu tego roku nad apologją katolicyzmu i utrwalał się w przywiązaniu do Rzymu. Na początku 1534 r. został oskarżony o stosunki z t. zw. „świętą dziewicą z Kent", zakonnicą z Canterbury, która utrzymywała, że miała widzenia i na ich podstawie wyrażała się ostro o rozwodzie królewskim. More rzeczywiście z nią rozmawiał, ale zdawał sobie sprawę, że ma do czynienia z osobą niezupełnie normalną i umiał przekonać swoich sędziów o swej niewinności. Zakonnica i sześciu jej zwolenników, którzy mniej lub więcej nieostrożnie powtarzali jej słowa, zostali powieszeni w kwietniu 1534 r. Parlament, jedyna instytucja, która mogła kanclerza ścigać za zdradę, nie odważył się czynić tego na podstawie tak błahych oskarżeń, jak rozmowa z zakonnicą. Henryk VIII postanowił jednak złamać kanclerza lub przynajmniej pozornie mieć go po swej stronie. To też chwycił się sposobu przysięgi, o której wspomniałem. Prawie nikt nie odmówił złożenia jej, nawet Tunstall, prócz tylko tego, przeciw któremu była w pierwszej linji wymierzona, prócz

Tomasza More'a, prócz biskupa z Rochester, Fishera i sześciu zakonników Kartuzów, członków zakonu najwyżej przez kanclerza cenionego. Wszyscy ci rekuzanci zgadzali się złożyć przysięgę na drugą część formuły, uznającą małżeństwo Anny za ważne, a Elżbietę, która właśnie przyszła na świat, za prawowitą następczynię tronu. Nie chcieli jednak przysięgać na „przedsłowie", na formułę zerwania z Rzymem. Opór kanclerza i biskupa Fishera sprawił takie wrażenie, że prowadzący całą politykę ówczesną sekretarz królewski, Tomasz Cromwell, proponował królowi uznanie ich stanowiska. Ale Henryk VIII nie zgodził się i uwięził ich wszystkich w Towerze pod zarzutem zdrady stanu.

I teraz przyszły najcięższe pokusy. Więzienie nie miało określonego terminu i mogło się tylko skończyć śmiercią, naturalną lub na rusztowaniu. Mogło się też skończyć, coprawda, i złożeniem przysięgi. Henryk liczył na to, że swego dawnego zaufanego przyjaciela zmusi do tego kroku przez tęsknotę do rodziny, od której go oderwał, przez zdrowie, które z dnia na dzień coraz to słabło. Z początku, przez dłuższy czas, pozwolono mu mieć książki i dawano materjały do pisania. W celi Toweru powstał piękny „Dialog o pocieszeniu przeciw doświadczeniom" *(tribulations)*. Ale i ten dialog ma przedewszystkiem za główną treść sprawę zamętu religijnego — dla względów politycznych groźba rozłamu religijnego jest przedstawiona jako groźba zawojowania Europy przez Turków. Belloc we wspomnianej historji powstania Reformacji za jeden z czynników, które pozwoliły na jej rozrost, uważa osłabienie władzy cesarskiej w Niemczech wskutek najazdu Turków na Węgry. More, jako polityk, zdawał sobie prawdopodobnie sprawę z wagi tego zdarzenia i zręcznie włączył je w obraz, który swoją dwuznacznością mógł przemówić do umysłu wczesnego renesansu. Dialog jest przepojony tym samym spokojnym humorem, jaki charakteryzuje *Utopję*. More nie zmienił się w ciągu życia.

Najsilniejszą pokusą było zwrócenie się doń ukochanej córki Małgorzaty, aby ratował życie. Były to zręcznie zastawione sidła ze strony dworu, choć można nawet przypuścić dość znaczną ilość dobrej woli w tem działaniu ze

strony następcy More'a w urzędzie kanclerskim, lorda Audley. Znalazł on umyślną sposobność, aby widzieć się z Alicją Alington, bardzo kochaną pasierbicą More'a, wydaną już zamąż i nakłaniać ją do interwencji u przybranego ojca na rzecz ustępstwa w sprawie przysięgi. Alicja napisała obszerny list do Małgorzaty, której pozwalano od czasu do czasu odwiedzać ojca. Opis sceny, jaka rozegrała się przy czytaniu listu, między ojcem a córką, zawiera odpowiedź Małgorzaty do Alicji, jeden z najcenniejszych dokumentów duchowego świata. Przeczytawszy list, More uśmiechnął się do córki i rzekł: „Ej pani Ewo, czy moja córka Alicja nie zagrała przypadkiem węża wobec ciebie, i nie kazała ci z tym listem przyjść kusić twego ojca znowu i dla miłości, którą masz dla niego, usiłować nakłonić go, by przysiągł przeciw swemu sumieniu?" A potem, znowu popatrzał smutno i rzekł poważnie: „Małgorzato, mówiliśmy o tem częściej, niż dwa lub trzy razy. I już dwa razy odpowiedziałem ci, że w tej sprawie, gdybym mógł zrobić rzecz, któraby zadowoliła jego królewską wysokość i nie obraziła przytem Boga, to nikt chętniej nade mnie nie przystąpiłby do tej przysięgi".

Jak wszystko, co More mówił i pisał, tak i te słowa są szczere. Chodziło mu naprawdę o króla; chciał go zatrzymać na drodze prawa moralnego, utrzymać w łączności z Kościołem. Starał się zatem nie wywołać w żaden sposób odruchu gwałtownego zniecierpliwienia i tylko biernym swym oporem zmusić królewskie sumienie do zastanowienia się nad swoimi krokami. Nie dał się wciągnąć w żadną dysputę; nie chciał wyrazić żadnego sądu o czynach króla, o jego zakresie władzy, o jego stosunku do parlamentu i do Kościoła. Henryk jednak zaciął się w chorobliwym uporze. Na wiosnę 1535 r., po roku więzienia, odebrano kanclerzowi książki, tak że nie mógł już dokończyć zaczętej rozprawy o Sakramentach. Po zabraniu książek z celi More zamknął jej okiennice i siedział w ciemności, a kiedy naczelnik Toweru, przyjaciel kanclerza, bolejący nad jego losem, Sir Tomasz Pope, zapytał go o przyczynę tego postępowania, More ze spokojnym humorem, który nie opuścił go do ostatnich słów na rusztowaniu, odrzekł: „Kiedy w sklepie niema to-

waru, to zamyka się okna". Ale i ta pokusa nie osłabiła hartu jego woli, ani też następna, umyślne przeprowadzenie przed oknem jego celi sześciu Kartuzów, skazanych na śmierć za niezłożenie przysięgi, po drodze na miejsce stracenia, ani śmierć męczeńska biskupa Fishera (22 czerwca 1535 r.), na którą mógł z okien celi swej patrzeć. Ani też sam dzień sądu w dniu 1 lipca, jeżeli sądem można nazwać jego parodję. Rich, prokurator generalny, przeprowadzał rewizję celi More'a właśnie dla zabrania książek, a cała ta rewizja była zrobiona dla ułatwienia Richowi podstępnie wyciągnięcia z kanclerza jakiegoś nieostrożnego zeznania. To też stawiał on wtedy szereg pytań w drażliwej kwestji prerogatyw królewskich. Ale More nie dał się złowić w sidła. Nie pragnął lekkomyślnie śmierci męczeńskiej, choć pragnął zakończenia swoich cierpień, jak mówił do córki w chwili, gdy oboje, objąwszy się ramionami, patrzyli na ostatnią drogę Kartuzów. Nie chciał dać żadnego świadectwa przeciw sobie, aby nie osłabić sprawy Kościoła, z którym jego życie, jego opinje były w oczach całego świata i Anglji nierozerwalnie związane. Wiedział, że nawet pozornie fałszywy krok z jego strony może przynieść Kościołowi stratę. To też trwał w milczeniu. Sąd był w kłopocie — musiał go skazać na śmierć, a nie miał żadnej podstawy, bo za milczenie nikogo skazać nie można. Z tego położenia bez wyjścia wybawił sąd Rich; powstał i złożył fałszywe zeznanie, przekręcając, a nawet stwarzając zupełnie nieprawdziwą odpowiedź More'a na jego pytania w czasie rewizji więziennej. More zaprotestował mocno: „Gdybym był człowiekiem, który nie dba o wartość przysięgi, nie potrzebowałbym stać tutaj w tem miejscu, w tej chwili jako oskarżony. A jeżeli twoja przysięga, panie Rich, jest prawdziwa, to modlę się, abym nigdy nie oglądał twarzy Boga; czegobym nigdy nie powiedział, choćbym miał zyskać przez to cały świat". Sędziowie jednak uznali przysięgę Richa za ważną i skazali More'a na karę śmierci jako zdrajcę stanu. I wtedy More, wolny już od skrupułów chrześcijanina, któremu nie wolno do ostatniej chwili ryzykować lekkomyślnie śmierci, bo ma obowiązek życia, przemówił jasno i otwarcie do sędziów, a poprzez nich do króla, stwierdzając wielkość, czystość i prawdę swej

wiary; zakończył krótką przemowę słowami, że jak św. Paweł zgodził się na śmierć św. Szczepana i nawet był przy niej obecny, a przecież obaj są dzisiaj w niebie, tak on „wierzy mocno i będzie się o to modlił gorąco, aby, chociaż sędziowie jego teraz na ziemi skazali go na śmierć, potem zeszli się z nim razem w niebie wesoło, na wieczną szczęśliwość zbawienia". W tych słowach pokonał ostatnią pokusę, jeżeli jej doznał, żal do nieprzyjaciół, którzy pod pozorem prawa skazali go wbrew własnemu sumieniu.

W pięć dni potem został ścięty w Towerze. W wigilję śmierci przesłał na ręce córki list z pożegnaniami, pisany węglem i włosienicę, którą w tajemnicy, jej tylko jednej znanej, nosił przez całe życie od młodości. Z wyżyn, do jakich wzniosła Tomasza More'a aureola błogosławionej świętości, zakreślona dookoła jego głowy dekretem papieskim, z wyżyn, do jakich wyniosła go pamięć o nim, jako o wielkim mężu stanu, z wyżyn, gdzie umieściła go sława powszechna jako autora *Utopji*, twórcy ideałów społecznych, ściąga nas ta włosienica na ziemię i pokazuje, że był człowiekiem podobnym do nas, ułomnym jak my sami, ale człowiekiem, który w świadomości swych ułomności czuwał nad sobą stale, nieprzerwanie. Do tych wyżyn, z których oglądany zatracać się zdaje swoje człowieczeństwo, doszedł jednak sam, jako człowiek właśnie kierując się sumieniem niewzruszonem, wspierając się wolą niezłamaną, hartując się w trudzie nieustannej pracy. Dzisiaj, kiedy kościół anglikański w poczuciu swej nieżywotności szuka dróg ratunku, już nie dla siebie jako instytucji, ale ratunku duszy ludzkiej, której pieczy podjął się samodzielnie, oderwawszy się lekkomyślnie od wspólnej macierzy, dzisiaj coraz częściej zwracają się oczy Anglji ku tej wielkiej postaci, tak bardzo angielskiej, tak silnie z historją Anglji związanej, w nim szukając drogowskazu. I pewno go znajdą, w jego dziełach, których nowe przedruki się pojawiają, w jego myśli, skupionej dokoła dobra duszy, w jego charakterze. Znajdą go, bo jakże nie znaleźć pomocy i wskazówek w człowieku, który według słów W. E. Campbella, wydawcy *Dialogu przeciw herezjom*, „był prawdziwym reformatorem, bo tylko prawdziwi reformatorzy umieją reformować instytucje od środka,

był mężem stanu, którego polityka fundowana była na roztropności, kierowanej moralnością, stałym przyjacielem, wiernym mężem, pełnym człowiekiem"? Jakże nie znaleźć w takim człowieku pomocy i rady?

Prof. Andrzej Tretiak

Do szkicu powyższego korzystałem z następujących dzieł:

Bridgett Thomas: Life and Writings of Sir Thomas More. 1891.
Bridgett Thomas: The Wisdom and Wit of Bl. Thomas More.
Brémond Henri: Sir Thomas More. 1920 (2-gie wyd.).
Dermenghem Emile: Thomas Morus et les Utopistes de la Renaissance. 1927.
Belloc Hilaire: How the Reformation Happened. 1928.
Morus Thomas: Utopia. Mit einer Einleitung von Hermann Oncken. 1922.
Sergeant Philip: The Life of Anne Boleyn. 1923.
Berdan John Milton: Early Tudor Poetry. 1920,
Reed William: Early Tudor Drama. 1926.
More Thomas: Dialogue concerning Tyndal. Ed. by W. A. Reed and W. E. Campbell. 1927.

Eurazjanizm.

W latach 1921—22 emigracja rosyjska znajdowała się w warunkach, powodujących ciągłe naprężenie psychiczne. Oczekiwano jakiegoś cudu, wierzono, że Rosja nagle zmartwychwstanie, że się wszystko zmieni, że znikną ponure wygnańcze dni, a na ich miejsce przyjdzie królestwo wielkości i chwały. W podobnych warunkach łatwo powstają mesjanistyczne nadzieje i pragnienia. Emigracja piła z kielicha głębokiego poniżenia, lecz poniżenie to nie rodziło pokory, lecz wywoływało rozdrażnienie, bunt ducha. Bijący w oczy kontrast między własnem ubogiem życiem, a wesołem, bogatem i wolnem życiem tych europejskich miast, gdzie się znajdowali wygnańcy rosyjscy, mimowoli wywoływał zazdrość. Rozwijała się ksenofobja — szczególnie silną była ona w stosunku do niedawnych sprzymierzeńców. Ciężka praca w kopalniach bułgarskich i w zniszczonych prowincjach północno-wschodniej Francji stawała się coraz bardziej nienawistną i nie do zniesienia. Bawiąca się i odpoczywająca Europa powojenna wydawała się emigrantom jako „wyradzająca się, burżuazyjna i marna". Zresztą i w samej tej Europie były podówczas w modzie twierdzenia o „kryzysie kultury", „upadku Zachodu" i t. p. Stąd łatwo było uwierzyć, że Zachód zużył już wszystkie swe siły życiowe.

Sowiety zbliżały się do Niemiec i pobrzękiwały szablą. Wśród emigrantów rodziło się dumne poczucie przynależności do tej, mniejsza o to że bolszewickiej, w każdym razie silnej Rosji. Zdawało się, że w czerwonej Moskwie kryje się szczególna tężyzna, że ona nie taka, jak Zachód: inna, nie-

ujarzmiona, niezależna. Myślano, że Rosja może podobnie zgnieść Zachód, jak niegdyś barbarzyńcy zgnietli i zmietli Rzym. Mimowoli przychodziły do głowy lotne strofy Bloka: „Tak, my — Azjaci, my — Scytowie ze skośnemi i pożądliwemi oczyma". Niejeden pragnąłby usłyszeć „tętent czerwonej konnicy białego cara" w Paryżu, „zielony chwast, krzewiący się na opustoszałych ulicach Berlina i Warszawy".

Wtedy to mianowicie po szarej wygnańczej masie potoczyło się nowe, dotąd nieznane, lecz dlatego bardziej pociągające słowo — „Eurazjanizm". Jakaś nieznana doktryna, wyjaśniająca ukryty sens rosyjskiej historji i wskazująca promienną przyszłość, którą się osiągnie, byleby tylko pójść za nowymi wodzami. W wyrazie „Eurazja" wyczuwano zbawienie, wkładano weń oczekiwanie ziemi obiecanej. Co dziwnego, że był on — ten wyraz powitany przez emigrantów z radością. A ponieważ wtedy nie było jeszcze utrwalonej eurazyjskiej „teorji" i wszystko polegało jedynie na „przeczuciach", to każdy mógł rozumieć eurazjanizm, jak chciał.

Tak powstała nowa teorja. Kołyską jej były kopalnie, fabryki i brudne przytułki nocne Konstantynopola. Ojcami chrzestnymi byli grubjańscy gospodarze i dozorcy, angielscy policjanci, francuscy żandarmi. Ci ludzie uczynili niezrównanie więcej dla rozpowszechnienia eurazjanizmu, niż owi profesorowie, którzy „odszukiwali ukryty sens rosyjskiej historji", opracowywali „teorję koczownictwa", studjowali „krzywą linję rocznych temperatur Eurazji". Musiałem dość długo zatrzymać się na tej historji powstania eurazjanizmu, — było to wszakże koniecznem, bo tylko w świetle warunków owych lat można zrozumieć szybkie powodzenie nowej doktryny. W tem wszystkiem był jakiś smutny patos, nie głęboki wprawdzie, ale był. Czasy jednak zmieniły się na lepsze i eurazjanizm traci na wziętości. Jednak przedstawia on jeszcze dotąd dość pokaźną siłę. Doktryna eurazjanizmu zyskała licznych zwolenników w Rosji, zostały nawiązane jakieś stosunki z kołami muzułmańskiemi i buddyjskiemi, i kto wie — może kiedyś trzeba będzie z eurazjanami poważnie się liczyć.

Faktycznie w całej doktrynie eurazyjskiej niema ani jednej myśli nowej, przedtem nieznanej. Wszystko zapoży-

czone; nawet sama nazwa „Eurazja", „eurazjanie" wzięta z geografji i antropologji, gdzie była używana dotąd jako termin na oznaczenie metysów o mieszanej krwi, mieszkańców archipelagu malajskiego. Z początku wielu myślało, że eurazjanie stoją w genetycznym związku z dawnymi słowianofilami, potem jednak, w miarę jak się nowa teorja rozwijała, powoli się ujawniło, że eurazjanizm nietylko niema nic wspólnego ze słowianofilstwem, lecz że naodwrót radykalnie mu się sprzeciwia. Wszelako eurazjanizm posiadał poprzedników, tylko szukać ich należy nie w Rosji, lecz na Zachodzie.[1]) Charakterystyczne, że owi poprzednicy byli usposobieni wrogo względem Rosji i Rosjan. W roku 1842 szwed Retzius zaliczył Rosjan, a z niemi ryczałtem wszystkich Słowian do plemienia turańskiego, co obecnie czyni Otmar Spann, nazywając Czechów Tatarami. Polski emigrant F. Duchiński utrzymywał, że „moskale" nie są Wielkorusami, lecz poprostu turańcami. Według niego, nie mają oni prawa do nazwy „Ruskich", gdyż ta nazwa jest wyłączną własnością Małorosjan i Białorusinów, którzy winni być zjednoczeni z Polską w jedno państwo z granicą idącą Dnieprem i Dźwiną Zachodnią. Poglądy Duchińskiego rozszerzyły się na Zachodzie i w końcu lat 70-ych, kiedy opinja francuska upatrywała w Rosji niebezpieczeństwo dla siebie i całej Europy, poglądy te były powtarzane często. Naprzykład Renan wyrażał się, że „śmierć Francuza to wypadek w świecie moralnym, zaś śmierć kozaka to zjawisko czysto fizjologiczne". Talbot w książce: *Europa dla Europejczyków* (1867) wykluczał z Europy Rosjan, „tych uralskich tatarów, którzy sami nazwali się Russkimi, a potem Słowianami". Reville mawiał: „kozak, tatarzyn, mongoł — oto wróg odwieczny naszej rasy". H. Martin, w ślad za Duchińskim, bezustannie szerzył myśl o turańskiem pochodzeniu Rosjan. W Niemczech jego poglądy rozszerzał Kinkel, dowodzący, że „duch i tradycja Europy sięgają tylko Dźwiny i Dniepru" i że „moskowici — wcale nie są Słowianami, lecz czę-

[1]) Po raz pierwszy zauważył to E. Spektorskij w art.: „Zachodnio-europejskie źródła eurazjanizmu", wydrukowanym w gazecie *Wozroždienje* N. 723. Myśl tę rozwinąłem w 5 tomie *Časopis katolického duchovenstwa* z roku 1928 w artykule: „Dwa smiery".

ściowo fińskiego, częściowo turecko-tatarskiego, wogóle turańskiego pochodzenia". Tak propagowana w naszych czasach koncepcja Pan-Europy hr. Coudenhove-Kalergi stanowi właściwie tylko dalszą fazę rozwoju poglądów Duchińskiego. Jak bowiem wiadomo, hr. Coudenhove uważa za konieczne wykluczyć z Europy Rosję, jako pas pośredni między Pan-Europą a Pan-Azją.

Nie wdając się wcale w ocenę tych poglądów, zauważę tylko to, że dla Zachodu „organiczny zwrot ku Azji", jaki głoszą Eurazjanie, jest bardzo cennym podarunkiem. I ma słuszność, być może, prof. E. Spektorskij, gdy mówi, że rodzicem myśli eurazjańskiej jest pragnienie Europy współczesnej.

Eurazjanizm zrodził się w Sofji i Wiedniu. Później przewędrował do Pragi i Paryża. Z początku ogłaszano cienkie broszurki w dekadenckich okładkach, obecnie eurazjanie mają do rozporządzenia dwie poważne firmy wydawnicze, jedną rosyjską, drugą niemiecką, puszczają w świat szereg broszur, czasopism, książek i studjów pseudo-naukowych. Na miejsce proroczych opętańsтw prywat-docenta Suwczyńskiego i namiętnych pamfletów G. Florowskiego przeciw katolicyzmowi zjawia się ciężki i rozwlekły styl „naukowy", istota rzeczy pozostaje ta sama. Cały eurazjanizm może być sformułowany w następujących krótkich słowach: pod każdym względem — geograficznie i etnograficznie i historycznie — Rosja jest osobną „szóstą częścią" świata, kontynentem zasadniczo różnym od Europy. Stanowiąc syntezę Wschodu i Zachodu, Eurazja powołana jest na przewodniczkę dla narodów Indyj i Chin. Oto podstawa wszystkiego, oto dogmat i symbol wiary eurazjańskiej.

Eurazjanizm jest w istocie swojej nie czem innem, jak sformułowanym tylko co programem kulturalnym i politycznym. Uzasadnia się ten program rozmaicie: argumenty są czerpane i z nauki, i z historjozofji, i z czystej ideologji.

Faktycznie eurazjanizm ma swój początek w próbie pryw. docenta P. Sawickiego dowieść na podstawie geografji, że Rosja-Eurazja stanowi osobny kontynent. Pomijając celowo kwestję politycznych granic Rosji, Sawicki rozprawia o granicach naturalnych, które kiedyś historja uczyni

granicami faktycznemi. Upatruje on pewną jednolitość krajobrazu (laso-step) na całej przestrzeni od Oceanu Spokojnego do Dźwiny, a na południowym zachodzie do Karpat. Przytem Sawicki zarzucił ostatecznie tradycyjny rozdział Europy od Azji na linji Uralu. Wszystkie te twierdzenia zostały uważnie i starannie rozpatrzone przez prof. P. Milukowa i prof. B. Odyncowa. [1]) Ostatni dowiódł niezbicie, że jeśli termin „Eurazja" może być przyjęty, to chyba tylko na oznaczenie jedności kontynentu Europy i Azji, bynajmniej zaś nie geograficznej odrębności Europy wschodniej i części Azji, to jest terytorjum, które eurazjanie uważają za odrębny świat. Europa wschodnia (czyli Rosja europejska) jest znacznie bliższą Europie zachodniej, niż Syberji, albowiem linje temperatur i wilgotności bynajmniej nie rysują się równolegle i rozłożone są inaczej niż w Syberji, Rosja europejska znajduje się pod silnem działaniem Oceanu Atlantyckiego i pod względem klimatycznym stoi bliżej do Europy zachodniej, niż do Syberji, gdzie przeważa oddziaływanie Oceanu Lodowatego. Zaś pod względem flory Rosja europejska stanowi, rzecz naturalna, ogniwo łączące właściwą Europę i Syberję, pokrywające Rosję gleby, czarnoziemna i gliniasta, bezpośrednio przechodzą i na Europę, gleby zaś suchych stepów i tundr tak samo spotykają się i na Zachodzie. Różnice klimatu, roślinności i rodzajów gleby wszędzie zaznaczają się stopniowo i Rosja nie stanowi żadnego wyjątku pod tym względem. Mówiąc krótko, nie istnieją powody, aby Rosję wyłączać w odrębny od pozostałych części Europy i Azji świat geograficzny. Milukow ujmuje te wywody w twierdzenie, że Rosję należy uważać za ostatni kraj europejski, bynajmniej zaś nie za pierwszy azjatycki. Tak więc geograficzne, botaniczne i klimatyczne wywody i koncepcje eurazjanów okazały się bańką mydlaną, która prysła przy pierwszem dotknięciu się jej.

Kiedy nie dopisała eurazjanom geografja, usiłowali oni oprzeć swą teorję na szeregu innych podstaw, przedewszystkiem na historjozofji i religji. Koncepcje historyczne eura-

[1]) Referat prof. B. Odyncowa w praskim Uniw. Ludowym został wydrukowany w gazecie *Wozrożdienje* N. 961.

zjanów spotkały się z wielu stron z krytyką, konstrukcje zaś ich religijne, jako pochlebiające narodowej miłości własnej, zostały przyjęte pobłażliwie.[1]) Jedne i drugie wywody będę musiał rozpatrywać nie osobno, lecz razem, albowiem sami apostołowie Eurazji faktycznie nie rozróżniają między niemi, zatem i dla mnie będzie dogodniej omawiać tę kwestję bez zbytniego wchodzenia w szczegóły.

Nie będę się zatrzymywał na teorji pochodzenia Rosjan od mitycznych „dynlinów", blondwłosego azjatyckiego narodu, który według źródeł chińskich miał zamieszkiwać pustynię Gobi od XV wieku przed Chr. do wieku VI po Chr., a potem odszedł jakoby na Zachód. Teorja ta nie jest jeszcze dostatecznie opracowana[2]) i nie jest przeważającą wśród eurazjanów. Zwykła teorja historyczna eurazjanów głosi, że tradycja Rusi kijowskiej nietylko została przerwana, lecz unicestwiona przez najazd tatarski. Ruś w charakterze osobnego ułusa weszła w skład wielkiego imperjum Czyngis-hana, przejęła się jego obyczajami, nasiąkła krwią turańską i myślą tatarską — słowem stała się „mongołosferą", co zadecydowało na zawsze o jej zwrocie ku Azji. W tej nowej syntezie pierwiastka europejskiego i azjatyckiego, jaką stała się Ruś, główną podstawą życia stała się religja, prawosławie. Po upadku imperjum tatarskiego, państwowość rosyjska, która stała się dziedziczką państwa Czyngis-hana, oparła się na mocnym religijno-obyczajowym fundamencie. Zdaniem eurazjanów, każdy Rosjanin, niezależnie od swego położenia społecznego, należał do jednej i tej samej kultury, wyznawał te same religijne przekonania, posiadał ten sam światopogląd, ten sam kodeks etyki, trzymał się tych samych zwyczajów w życiu. Różnice między poszczególnemi warstwami nie miały charakteru różnicy kultury, lecz były czysto ekonomiczne; duchowe i materjalne walory, które stanowiły o światopoglądzie i sposobie życia tych

[1]) O ile mi wiadomo, dotąd pisałem o tej kwestji tylko ja w tomie II *Katoliczeskawo Wremiennika* (wychodzącego w Paryżu); w Belgji zaś bar. Wrewskij miał referat, w którym krytykował eurazjanizm ze stanowiska kościelno-dogmatycznego.

[2]) Książka Wsiewołoda Iwanowa „My". Podstawy kulturalno-historyczne państwowości rosyjskiej. Charbin 1926, str. 372.

warstw były jednakowe, różnica polegała na różnej ilości posiadanych tych dóbr, na stopniu urzeczywistnienia w życiu wspólnego ideału kulturalnego. Bojar ubierał się bardziej bogato, jadł smaczniej, mieszkał wygodniej, niż prosty chłop; lecz i krój jego ubrania i pokarm jego i styl jego domu były te same, co i u chłopa.

Programowa literatura eurazjańska [1]) twierdzi, że w życiu Rusi moskiewskiej podstawą wszystkiego była religja, „wiara prawosławna", lecz w pojmowaniu rosyjskiem „wiara" nie stanowiła jedynie sumy dogmatów oderwanych, ale jednolity system życia konkretnego. Wiara rosyjska i obyczaj rosyjski były nierozdzielne. Być prawosławnym znaczyło nietylko odmawiać przepisane modlitwy, ale także przyjmować w pewne dni pokarm mięsny a w inne postny, nosić ubiór według określonego kroju i t. d. Wiara przenikała w obyczaj, obyczaj w wiarę, oba pierwiastki spajały się w jeden system „obyczajowego wyznawstwa". Organiczny składnik tego wyznawstwa stanowiła także ideologja państwowa, nieodłączna jak wszystko w życiu rosyjskiem od światopoglądu religijnego. Na czele państwa stawiała ta ideologja cara, który był... najreligijniejszym z wszystkich świeckich Rosjan, a w życiu prywatnem najbardziej typowym Rosjaninem.

Cały ten, niewątpliwie barwny i stylowy, obraz mógł być namalowany chyba tylko dzięki zupełnej nieznajomości przeszłości Rosji. Albo, powiedzmy lepiej, stanowi on skażenie całej tej przeszłości, skażenie świadome i celowe. Liczne zabytki XIV—XVII stuleci dowodzą nam, że nigdy w Rosji ani podobne „obyczajowe wyznawstwo", ani nawet wogóle żadna jakaś głębsza a powszechna religijność nie istniały. Fakt przyjęcia chrześcijaństwa, jak dowodzą tego nowe badania, był do pewnego stopnia czemś przypadkowem, zależnem od wydarzeń politycznych [2]) i dlatego nie dziw, że nowa religja nie została ani trwale wpojona ani ideowo przetrawiona. Przez cały czas, aż do ostatnich lat, istniało i istnieje w Rosji tak zw. *dwojewierje,* to jest połą-

[1]) Nasledje Czingis-hana (Dziedzictwo Czingis-hana). Anonim. Berlin. 1925.

[2]) Naprz. prof. Szmurło w „Zapiskach" rosyjskiego Towarzystwa historycznego w Pradze. Ks. 1, 1927 r., str. 138.

czenie urzędowego wyznawania chrześcijaństwa z potajemną, obyczajową czcią bogów pogańskich i spełnianiem pogańskich obrzędów. Owo dwojewierje jest rozpowszechnione bardziej, niż się przypuszcza: wiadomo naprzykład, że jeszcze w drugiej połowie XVIII stulecia w mieście gubernjalnem Woroneżu czczono Peruna i rząd musiał uciekać się do siły zbrojnej, żeby przeszkodzić uroczystościom ku jego czci urządzanym. Resztki przeszłości pogańskiej dochowały się do naszych czasów w pieśniach, obrzędach i wierzeniach ludowych, i to nietylko wśród Czeremysów i Mordwian, lecz i wśród Wielkorosjan. Bardzo często nowe chrześcijańskie pojęcia napełniano starem pogańskiem znaczeniem, a czcząc świętych, chłopi rosyjscy często czcili w nich dawnych bogów, zwykle nie uświadamiając sobie różnicy między jednymi a drugimi.

Na Zachodzie obrządek tworzył się sam przez się jako wyraz uczucia religijnego, był formą, w której odlewało się to uczucie. W Rosji miała się rzecz przeciwnie: obrządek przyszedł wcześniej, niż jego rozumienie, proces powolnego zrozumienia obrządku był procesem przenikania wiary do dusz. Rosjanie szli od obrządku do religji; rosyjski *raskoł* jest tego dowodem najbardziej charakterystycznym. Często dlatego religijność rosyjska zaśmiecana bywała czcią przedmiotów świętych, nie jako symbolów Bóstwa, lecz jego wcieleń. Stąd też pochodzi owo przywiązanie do litery, do słowa, a nie do sensu, które tak wyraźnie charakteryzuje staroobrzędowców i ich *naczotczyków* za cały perjod Rusi moskiewskiej.

Widać tedy, że w Rosji przyjęcie chrześcijaństwa nie było ani bardzo trwałem, ani równomiernem: zależało ono od stopnia kultury wierzącego. Tworzyła się jakaś skala uświadomienia sobie nauki Chrystusowej: szlachcic wierzył inaczej, niż mieszczanin, a mieszczanin inaczej, niż chłop. Południowy zachód, podlegając silnym wpływom łacińskim, był bardziej uświadomiony niż Wielkorosja; północno-wschód był bardziej konserwatywny i zacofany. Istniała więc pewna mnogość zrozumień chrześcijaństwa, brakowało wspólnego poziomu moralności, nie znano żadnego stałego minimum etycznego, któreby obowiązywało wszystkich chrześcijan.

Również dalekiemi od prawdy są przedstawienia eurazjan roli cara moskiewskiego, jako wcielenia i przedstawiciela „obyczajowego wyznawstwa". Czyż bowiem żeniący się wielokrotnie Iwan Groźny ze swoją *opryczniną* i swemi burzliwemi namiętnościami może być uważany za wcielenie owego wyznawstwa? Albo skąpiec Szujskij, albo wreszcie podstępny Borys Godunow? Nie, daleko było carom do świętości. Grzeszyli oni i dzięki swemu położeniu grzeszyli jawnie. Nawet zasługi cara niekiedy poczytywane mu były jako wina: czyż nie oskarżano cara moskiewskiego o popieranie antychrysta, kiedy pozwolił na poprawienie cerkiewnych ksiąg? Czy w takich warunkach może być mowa o tem, że „wyznawstwo obyczajowe" posiadało najwyższy swój wyraz i oparcie w carze? Zresztą w samem nawet pojęciu owego „wyznawstwa obyczajowego" jest wiele czegoś niechrześcijańskiego, a raczej muzułmańskiego lub buddyjskiego. Zaśmiecenie religji „obyczajem" nie jest jej wzbogaceniem, lecz zubożeniem. Wogóle wprost niezrozumiałem jest, czemu eurazjanie właśnie prawosławie obierają na fundament dla swojej nauki. Gdyby chcieli oni wskrzesić stare pogaństwo ruskie, byłoby to logiczniejsze.

Do katolicyzmu żywią eurazjanie namiętną, fanatyczną nienawiść. Według nich, prawosławie rosyjskie jest najwyższą i jedynie czystą i pełną formą chrześcijaństwa. Wszystko poza niem to albo pogaństwo, albo herezja i odszczepieństwo. Pogaństwo nawet jest ideowo czemś bliższem dla eurazjan, niż chrześcijaństwo zachodnie, albowiem pogaństwo jest „prawosławiem potencjalnem". W dziedzinie zagadnienia żydowskiego filar eurazjanizmu, prof. Karsawin, dogadał się do konieczności utworzenia „prawosławnego żydowskiego kościoła". [1]) W prawosławiu eurazjanie najbardziej cenią jego statyczność, nieruchomość, przeciwstawiając ją „dynamicznej i niespokojnej ruchliwości" katolicyzmu.

Nie mam zamiaru analizować tych czysto religijnych koncepcyj nowego eurazjańskiego Islamu. Zwracam uwagę na to tylko, że każdy szczerze wierzący i głęboko religijny

[1]) Pomysł dość interesujący, lecz wypowiadany był już w innej postaci przez niedawno skasowany Związek „Amici Israel".

prawosławny musi uznać, że w całej tej „obronie" prawosławia zawiera się znacznie więcej ukrytej nagany, niż pochwały. Trudno mi sądzić o tem, o ile pogaństwo jest „potencjalnem prawosławiem", zdaje mi się wszakże, że gdyby ewangelja eurazjańska zyskała powodzenie, to rosyjskie prawosławie stałoby się „potencjalnem pogaństwem". A to byłoby smutnem zdarzeniem nietylko dla Rosji, lecz nawet dla świata zachodnio-chrześcijańskiego. Zrobiliby lepiej eurazjanie, zrywając wogóle z chrystjanizmem i zaprzestając nadużywać religji do swoich celów.

Najciekawszą częścią teorji eurazjańskiej jest niewątpliwie nauka o państwie, dlatego jej poświęcę więcej uwagi, niż całej pozostałej literaturze nowych mesjaszów. Nauka ta składa się z dwóch części: z oświetlenia ideologicznego i praktycznych zastosowań polityczno-społecznych. Przypatrzmy się tej ideologji.

Eurazjanizm zasadniczo wyrzeka się usiłowań urzeczywistnienia na ziemi idealnego Królestwa Bożego, nie próbuje stworzenia doskonałego aparatu władzy i w ustroju państwowym zadawalnia się osiągnięciem najmniejszego zła. Praktycznie oznacza to oczywiście nie co innego, jak przyznanie się do własnej niezdolności do stworzenia czegoś rzeczywiście trwałego. Eurazjanie wysunęli hasło wyrzeczenia się idei demokratycznych: wolności i równości, natomiast wysuwają na pierwszy plan panowanie idei. Ideą zaś Eurazji jest: strzec tradycji Czyngis-hana, wziąć w ręce hegemonję nad narodami Azji i stworzyć syntezę duchowej kultury Wschodu. Eurazja ma stać się szczęśliwą Arkadją, opartą niewzruszenie na trwałym fundamencie jedynie zbawiającej wiary prawosławnej. W ten sposób idea Eurazji jest nie czem innem, jak ideą wschodniej prawosławnej teokracji. W podobnym poglądzie stanowczo niema nic nowego. Był on wypowiedziany więcej niż przed stu laty w artykule „Zbawienie Rosji", wymierzonym przeciwko Karamzinowi. Autor owego artykułu już wtedy pisał, że „filozofja Chrystusowa błogosławi Czyngis-hana i cieszy się z jego najazdu, albowiem tatarski ucisk i odsunięcie się od Europy zachodniej były, być może, największem szczęściem Rosji, bo zachowały w niej czystą wiarę Chrystusową". Ów „filozof

w Chrystusie", do pokrewieństwa z którym eurazjanie chętnie się przyznają, podawał jeszcze więcej dobrych projektów. Dowodził on, że należy zabronić wszelkiej „filozofji nieprawosławnej", podporządkować wszystkie umiejętności Pismu św. i zburzyć gmachy uniwersytetu moskiewskiego, jako ogniska bezbożności i szkodliwych politycznie myśli. Ów obskurny filozof to nie kto inny, jak pochlebca i fagas szalonego despoty Arakczejewa, Michał Leontjewicz Magnickij. Eurazjanie ślubują nie pozostać wtyle za tym swoim szanownym poprzednikiem.

Przy bliższej analizie cały ten miraż teokratyczny okazuje się nie czem innem, jak nieco wygładzonym faszyzmem.

Eurazjanie krytykują współczesną demokrację, uważając, że ona, będąc pozbawioną wszelkiej idei przewodniej, staje się tylko kijem w rękach tej czy innej klasy lub grupy. Według zdania przysięgłego teoretyka państwowości eurazjańskiej, prof. N. Aleksiejewa, aparat państwowy winien być w rękach określonej warstwy rządzącej, skupiającej się naokoło jakiejś jednej wspólnej idei. Problemem państwa jest właśnie wytworzenie takiej warstwy rządzącej drogą „ideologicznego doboru". System demokratyczny nie posiada wartości nawet dla Europy, która go zapożyczyła z Anglji, nie rozumiejąc tego, że w Anglji rządy demokratyczne rozwijały się organicznie na podstawie miejscowych „racjonalnych zasad". Emigranci rosyjscy zrozumieli, że szyld demokratyczny w gruncie rzeczy kryje poza sobą rządy takiego lub innego „doboru" społecznego, to zaś uprawnia ich do dążenia do stworzenia w Rosji ustroju nie demokratycznego, lecz „demotycznego", opartego na doborze ludzi, wyznających program eurazjański. Ów „dobór" będzie dzierżył w swych rękach władzę i od góry regulował demotyczny dół budowy państwowej, podczas gdy w systemie demokratycznym gmach państwowy buduje się tylko od dołu, co logicznie prowadzi do upadku władzy i do anarchji. W metodzie Piotra W., dobierającego ludzi według „przydatności dla państwa", eurazjanie widzą tylko ten błąd, że Piotr szukał u ludzi tylko zdolności, a nie ideologji. W Eurazji ten błąd będzie oczywiście naprawiony. Mówiąc inaczej, powstanie tam wyraźna o l i g a r c h j a.

Siła demokracji polega na tem, że demokracja zdolna jest do samokrytyki, dlatego uważam za zbyteczne odpierać owe stare i dawno obalone zarzuty, któremi szermują eurazjanie. Co się zaś tyczy panowania idei, „ideokracji", to przecież i w demokracji zarówno jak w monarchizmie zawsze panowały pewne określone idee społeczne i kulturalne. Takie idee zawsze i wszędzie nadawały kierunek życiu państwowemu, a posiadały tę wyższość nad eurazjanizmem, że dopuszczały istnienie i innych idej, częstokroć wręcz im przeciwnych i wrogich. Natomiast według teorji Aleksiejewa prawda społeczna winna być tylko jedna i ona ma być monopolem warstwy rządzącej, która posiadając tę ideę i chwyciwszy raz władzę w swe ręce, już jej nigdy z nich nie wypuści. Pomijając naiwność wiary w istnienie absolutnej prawdy społecznej, zwrócę uwagę tylko na to, że taka praktyka dawno istnieje nietylko w Italji i Węgrzech, ale i w sowieckiej Rosji. Zresztą w oczach eurazjan staje się to raczej argumentem „pro", niż „contra", albowiem do bolszewików odnoszą się oni z wyraźną sympatją i aprobują ich metody, nad tem tylko boleją, że komuniści są „zaślepieni ideą fałszywą".

W każdym razie teorja oligarchji nie jest nową. Oligarchja w rzeczy samej wyrasta wszędzie: w monarchji z zasady arystokratycznej, w republice na podstawie osobistych zdolności, zasług dla państwa lub zamożności. Wszędzie jednak oligarchja uważana była za coś ujemnego i dopiero w Eurazji ma być uważana za zjawisko dodatnie.

Eurazjanie uważają za konieczne zachować i na przyszłość sowiecki system administracji i federacyjną podstawę współżycia narodowości Rosji. W tym celu zbliżają się nietylko do narodowych mniejszości pochodzenia wschodniego, lecz wzywają także Ukraińców, aby „uświadomili sobie swój związek z byłem imperjum Czyngis-hana". O ile mi wiadomo, dotąd powiodło się im nawiązać stosunki tylko z berlińską grupą stronników gen. Skoropadskiego; przynajmniej pomiędzy berlińskimi „hetmańcami" a docentem Sawickim odbyło się kilka konferencyj w listopadzie 1928 r.

Dojście swoje do władzy wyobrażają sobie eurazjanie w następujący sposób: „Szczyt" rządu komunistycznego bę-

dzie zamieniony na „szczyt" nowy eurazjan; reszta pozostanie po dawnemu, bolszewikom na drugorzędnych stanowiskach zostaną objawione prawdy eurazjańskie, a oni sami wejdą w szeregi „warstwy rządzącej". Eurazjanie często zapewniają, że posiadają w Rosji sieć „jaczejek" i pozostają w związku z jakiemiś „buddyjskiemi organizacjami", które nawet udzielają im subsydjów. Niewiadomo ile jest w tem wszystkiem prawdy, to tylko niewątpliwe, że eurazjanie rozporządzają dość wielkiemi środkami, otrzymywanemi z nieznanych i tajemniczych źródeł. Obecnie minął już pierwotny patos eurazjanizmu i liczba jego zwolenników wśród emigracji cofnęła się, lecz gdyby wydarzenia potoczyły się po myśli eurazjan, to zapewne przyłączyłoby się do nich wielu nowych stronników. Eurazjanizm nie jest potęgą i chyba nigdy nią się nie stanie, w każdym razie, gdyby się odwróciło koło historji, mógłby on stać się przynajmniej pewną wielkością realną.

Trzeba jeszcze powiedzieć parę słów o ustroju społecznym i ekonomicznym, mającym zapanować w Eurazji. Rozumie się, ustrój klasowy ustąpi, a powstanie ustrój w rodzaju cechów średniowiecznych, w których każdy członek pracuje dla dobra całości, wskutek czego społeczeństwo tworzy „jedną symfoniczną osobowość". Mówiąc krócej, mamy tu próbę stworzenia państwa-organizmu, zjednoczenia wszystkich warstw zapomocą idei zwartego harmonicznego państwa. Ta koncepcja jest wprost zapożyczona od Mussolini'ego, twórcy faszystowskich związków zawodowych. Czerwone „profsojuzy" Moskwy należą także do tej kategorji. Zatem i tutaj nie widzimy nic nowego, samodzielnego i oryginalnego.

W kwestji własności prywatnej, ziemskiej i ruchomej, eurazjanie wysunęli nową naukę, z której się niemało szczycą. Jest to teorja tak zwanej „własności funkcjonalnej". Streszcza się ona w haśle: „ni kapitalizm ni socjalizm". Gdy odcyfrujemy tę formułę, to się przekonamy, że w rzeczywistości brzmieć ona powinna inaczej, mianowicie: „i kapitalizm i socjalizm".

Istota całego systemu „państwowo-prywatnej" własno-

ści [1]) redukuje się w bezpośredniej dziedzinie prawnej do zamiany własności „absolutnej" na własność „względną", czyli jak ją nazywa prof. Aleksiejew — własność funkcjonalną. Przy istnieniu własności absolutnej prawu właściciela odpowiada obowiązek wszystkich i każdego zosobna tolerowania prawa właściciela, na którym nie ciążą żadne z tego tytułu obowiązki względem świata zewnętrznego. Przy własności względnej, właściciel przeciwnie otrzymuje pewne prawa, ale włożone są na niego i obowiązki. Równocześnie i każdy inny osobnik nietylko jest obowiązany do tolerowania praw właściciela, lecz posiada także prawo do pewnych z jego strony usług. Innemi słowami, przekształcenie własności prywatnej, jako stosunku prawnego, zredukuje się do zmienienia jej stosunku do państwa, to jest wzmocnienia jego ingerencji w życiu „cywilnego społeczeństwa". Ingerencja ta otrzymuje u eurazjan następującą formułę: „Każdy właściciel, nie wypełniający swych obowiązków wobec społeczeństwa i państwa, może być sądownie pozbawiony własności (za odszkodowaniem lub bez odszkodowania, według stopnia winy)".

Pod tym względem eurazjanie łomocą do drzwi otwartych. Własność „absolutna" nie istnieje już przynajmniej od dwóch tysięcy lat. Już stare prawo rzymskie znało szereg ograniczeń własności prywatnej nietylko w interesie sąsiadów ale i ogółu (np. exceptio „ne urbs deformetur"). Co się tyczy prawa współczesnego, to każdy prawnik wie dobrze, że obecne pojęcie własności tak mocno jest okrojone i nadwerężone w interesach ogółu, że kto wie czy nie byłoby lepiej wprost zrzec się nazwy „własność", jako nazwy, która utraciła swą treść. Prawo państwa do regulowania życia gospodarczego jest urzeczywistnione oddawna. Niema w tem niczego „eurazjańskiego". Prefekt policji paryskiej wcale nie jest eurazjaninem, a przecież i on zwołuje właścicieli garkuchni i proponuje im, by pomyśleli o obniżeniu cen w interesie „całości", mieszkańców Paryża. We Francji, oczywista rzecz, niema innych eurazjan, tylko rosyjscy, a jednak ceny chleba są regulowane przez władze. Nawet w Ro-

[1]) N. Aleksiejew: Własność i socjalizm.

sji, jeszcze przed rewolucją, magistraty wydawały obowiązujące zarządzenia, dotyczące cen za artykuły spożywcze. Nie byli to eurazjanie, owszem byli to ludzie, „dotknięci chorobą uwielbienia dla Zachodu". Zresztą tak samo jest w wielu innych krajach, gdzie o eurazjanach nikt nawet nie słyszał.

Oryginalność eurazjan zaczyna się dopiero wtedy, kiedy stwierdziwszy konieczność stworzenia warunków dla trwałości życia gospodarczego, oznajmiają, że będą sądownie pozbawiali prawa własności tych wszystkich, którzy nie będą wypełniali swych obowiązków wobec państwa. Co to znaczy w praktyce?

Przypuśćmy, że w przyszłej Eurazji obecne 24 miljony właścicieli ziemi zostali właścicielami „funkcjonalnymi". Wszyscy oni mają wypełniać swe obowiązki wobec państwa, a jeśli ich nie wypełnią, to rola ma być im odbierana. Lecz w jakim momencie rodzą się owe obowiązki chłopa wobec państwa? Oczywiście, w momencie produkcji artykułów gospodarstwa wiejskiego, w momencie ich sprzedaży, lub w momencie ich spożycia. Chłop produkuje swoje artykuły zawsze, codziennie także je spożywa, niekiedy sprzedaje. W ten sposób, w myśl eurazjańskiego pojęcia własności, 24 miljony chłopów są narażeni w każdej chwili na możliwość zaniedbania swych obowiązków wobec państwa. Nie zorałeś tyle ziemi, ile należało zorać, — odpowiadaj przed sądem. Nie zważyłeś konjuktury ekonomicznej i sprzedałeś zboże za drogo, czy za tanio — pod sąd! Odpowiadaj także i w tych razach, gdyś spożył sam nieumiarkowanie i nad miarę własne produkty, odpowiadaj, jeśliś zbyt rozrzutnie, nie licząc się z interesami państwa, sprawił wesele córce...

To wcale nie przesada, albowiem właśnie te drobne sprawy stanowią jedyną podstawę do rozstrzygnięcia pytania: czy włościanin wypełnił swe obowiązki wobec państwa, czy też nie. Ale czy da się pomyśleć policyjno-sądowy aparat, któryby zdołał objąć wszystkie te drobne sprawy? Teorja eurazjańska i pod tym względem składa się z pustych wyrazów. Hasło: „ni socjalizm ni kapitalizm" oznacza tylko chaos, a pojęcie „własności funkcjonalnej" — anarchję.

Tak się nam przedstawia eurazjanizm. Jest to amor-

ficzna masa słów gromkich, w których łupinie nic się nie mieści. Eurazjanizm jest zjawiskiem o tyle ciekawem, że może służyć za przykład jak tworzą się „z powietrza" puste teorje, jak rosną, rozszerzają się i zyskują zwolenników. Jako eksperyment z psychologji społecznej cała ta historja jest pouczającą i poglądową. Dla nauki Eurazja — jest tem samem, co „Miasto słońca", „Utopja", „Atlantyda". Nauka po eurazjanach odziedziczy dwie albo trzy myśli, dwa albo trzy przypadkowe i nieopracowane napomknienia. Być może, że jedyny aktyw eurazjanizmu stanowi metodologiczna myśl, że historję Rusi z czasów niewoli tatarskiej należy badać nie w oderwaniu, ale w związku z ogólną historją koczującego imperjum tatarskiego. Lecz to za mało, żeby warto było tworzyć aż całą teorję.

Sądzę, że niema żadnych podstaw do przypuszczenia, że eurazjanizm odegra kiedykolwiek jakąś znaczniejszą rolę w życiu politycznem. Wszystko zdaje się mówić o czemś odwrotnem. Zresztą kto wie? W Rosji dużo rzeczy jest możliwych...

Walery Wiliński.

OD REDAKCJI:

Autor artykułu powyższego jest Rosjaninem, publicystą rosyjskim na emigracji, piszącym także w wielu pismach nierosyjskich. Umieszczamy chętnie jego sąd o „eurazjanizmie", t. j. prądzie myśli, którym zainteresowała się także polska publicystyka. Możeby jednak należało się zgodzić z tem twierdzeniem „eurazjan", że psychika zbiorowa Rosjan wchłonęła w siebie razem ze krwią dużo pierwiastków turańskiego pochodzenia, co oczywiście nie oznacza, by na tych pierwiastkach opierać jakąś specjalną misję Rosji i przeciwstawianie jej Europie.

Religijność Mickiewicza.

(Dokończenie)

Pod wiosennem tchnieniem odnowy religijnej rozkwita twórczość Mickiewicza. Sam fakt świeżej fali natchnienia po dłuższej przerwie pozwala wnioskować, że minęła doba przesileń, a dokonał się wewnętrzny czyn, żądny uzewnętrznienia.

Kto się zabiera do komentowania tak zwanych „liryk rzymskich", pamiętać powinien o tem, że Mickiewiczowi brakło wiedzy dogmatycznej, tej granitowej podstawy dla wszelkiej budowy wewnętrznej. Tradycyjnie, od pokoleń głęboko wierzący, pragnie i pożąda Boga całą wybitną, genjalną swą osobistością. Naloty wpływów wieku Oświecenia, studja i nawet przedrwinki wolterjańskie z czasów akademickich, choć przytłumiły nieco i opóźniły religijne przejawy w życiu jego i twórczości, nie miały głębszego znaczenia.

Inaczej lektura pseudo-mistyków, Böhme'go, St. Martina i innych. Mickiewicz łaknął podniety religijnej, czerpał więc skąd mógł i chwytał gorliwie cokolwiek zahaczało o te najgłębsze potrzeby jego duszy. W lirykach rzymskich wiele obrazów, zwrotów, pomysłów nawet zasymilował poeta z dzieł tych pisarzy; przedewszystkiem jednak dźwięczy w nich nuta szczerej, bezwzględnej prawowierności. Dlatego my, pokolenia głodne zetknięcia z Bogiem i rozczytujące się miłośnie w dziełach traktujących o dziejach duszy, dziś inaczej jeszcze niż współcześni Mickiewiczowi na tę twórczość patrzyć możemy. Dla nas są one skarbnicą całych łańcuchów przeżyć, czy to zrealizowanych przez poetę „in actu", czy złożonych w głębinach jego duszy i twórczości „in potentia". Patrzącemu na liryki pod tym kątem układają się one w poemat przeżyć wewnętrznych o przedziwnej spoistości i stop-

niowem wznoszeniu się poziomu. Jako wstęp uważać możemy *Wiersz do Marceliny Łempickiej,* towarzyszki i kuzynki Henrjety Ankwiczówny. W autografie, odszukanym w bibljotece Baworowskich we Lwowie, tytuł utworu brzmi: „Sen po spowiedzi". Pod wierszem jest dopisek ręką poety: „Pisałem w Rzymie, powróciwszy z Gesù, gdziem widział spowiadające się panie moje". Wierszyk to zatem okolicznościowy, niedługi, o treści czysto osobistej, a tyle w nim przeżyć, w tak nowy, a czysty uderza ton. To już nie wątpliwym mistycyzmem owiane, choć poczęte z głębokiego poczucia religijnego, teorje Oleszkiewicza, ani romantyczne przywiązanie do poetycznych obrzędów, jak np. do „Dziadów"; tem mniej, odruchowo „szeptane pacierze" kochanka z „Rybki" czy innej ballady: to rzymsko-katolicka wiara oparta na nauce Kościoła o istocie i mocy przeradzającej Sakramentu.

Ale Mickiewicz, to nie teoretyk, ani kaznodzieja, to król poetów naszych, nie dziw więc, że zamknął swoje przeżycia w ramie przepięknej wizji, wysuwającej się na pierwszy plan dla poławiaczy artystycznych pereł w jego twórczości. Do spoczywającej w dniu Komunji św. Marceliny Łempickiej zlatuje anioł „czysty i cichy" „przygaszający swe blaski", by nie zajaśnieć zbyt żywo przed obliczem ziemianki. Anioł uosobienie dziewiczo-macierzyńskiej troskliwości, anioł stróż idealny, wzorowany na królowej Aniołów Marji Najświętszej. Motyw aniołów pojawia się często w utworach Mickiewicza. Nietylko w *Widzeniu Ewy* w analogicznej roli, ale poprzez cały dramat wewnętrzny *Dziadów* hufce Aniołów dobrych i złych staczać będą w zaświatach boje o zagrożoną w swem zbawieniu duszę. Przypomina się tu inny wielbiciel Aniołów i całego świata niewidzialnego, kardynał Newman. Kazania jego i cała twórczość literacka przesiąknięte są współżyciem z jasnym światem duchów. Ale u niego opierała się ta wspólność od dzieciństwa prawie na wierze w Św. Obcowanie, podczas kiedy pierwotnemi źródłami natchnień Mickiewicza była przebogata wyobraźnia poetycka. W wierszu do „Marceliny Łempickiej" widać stanowczy zwrot ku dogmatycznemu ujęciu naszej łączności z zaświatem. Anioł „bierze natchnienie" powierzonej mu duszy, a zato „kładzie wdzięki (łaski) nowe" w jej młode serce, pośredniczy zatem między nią a Bogiem, czuwa nad nią, jest prawdziwym Aniołem stróżem. Całe przeżycie opiera się na wymianie zasług i świętości członków wojującego Kościoła we wzajemnem obco-

waniu duchowem. Bóg przemawia do poety w skupieniu i pokorze Marceliny, w jej oczach, „które Bóstwem gorą", objawia mu się Chrystus. A że narzędziem łaski była dusza czysta, więc i nieświadome apostolstwo cudownie rodzajny wydało plon.

Nie na tem jednak koniec. Wielkie zagadnienie pokory, teren walk, upadków i zwycięstw całego życia poety znalazły w tym utworze dwukrotnie wyraz: „Jak ty mnie swoją przerażasz pokorą!" Dziwne zaiste zestawienie! Czyż pokora może przerażać? Są tacy, co przechodzą obok niej z poczuciem wyższości faryzeusza z Ewangelji wobec celnika, inni korzystają z jej objawów w imię wiecznie czujnego utylitaryzmu, ale mało jest takich, którzy zastanawiają się nad jej istotą, mniej jeszcze jednostek, które ona przeraża. Przerazić mogłaby tylko tych, co uświadomieni wewnętrznem wołaniem wiedzą, że dążyć mają do niej bezustanku, że otchłań ich pychy tylko w głębiach pokory zbawienie znaleźć może. Ci jeszcze, dla których słowa Chrystusowe: „Uczcie się ode mnie, żem jest cichy i pokornego serca", nie stanowią wskazania teoretycznego, godnego podziwu, z oddali, ale są żywym codzień odczuwanym bodźcem do walki ze sobą; tych, pokora mogłaby chwilami przerażać. Dlatego postawa poety wobec niej, postawa „grzesznika nieczułego" pełna lęku i świętej zazdrości, daje nam jeden klucz więcej do dziejów jego ówczesnej, wewnętrznej przemiany. Wreszcie dwuwiersz końcowy: po wizji anielskiej, pochylonej nad dziewicą goszczącą Boga w sercu, zwrot do własnej tęsknoty:

Jabym dni wszystkich rozkosz za nic ważył,
Gdybym noc jedną, tak jak ty przemarzył.

Mickiewicz znał rozkosze różnych „dni". Znał czar przyjaźni, uniesienia ziemskiej miłości, znał radość tworzenia i uskrzydlone triumfy sławy, lecz ważyłby je za nic, wobec j e d n e j chwili łączności z Bogiem. Oto rewelacja dokonanej przemiany!

Uczuć, wypowiedzianych przez autora, nie można wyprowadzać jedynie z poetyckiego natchnienia, choćby najwyższego lotu. Pod prześliczną obrazową szatą, pod rozbłękitnionym wdziękiem ujęcia żarzy się iskra rozmodlenia i rwąca tęsknota za Bogiem. Ograniczoność słowa nigdy tak silnie nie występuje jak przy tej kategorji przeżyć. Trzeba te półwyznania, pełne niedomówień, uzupełnić intuicją po dłuższem obcowaniu duchowem z poetą. Mickiewicz, tak nieskory do wynurzeń w sprawach duszy, bardziej

od innych twórców wyraża się powściągliwie, konieczną przeto jest współpraca, prawie że współodczucie, by dotrzeć do ich rdzenia. Trzeba zżyć się z tą sferą „doświadczeń", przemyślić je i przemodlić, aby odsłoniły skarby Sezamu i przykuły Czytelnika czarem nadziemskiego, a wieczystego piękna. Kto się w ten sposób zbliża do omówienia liryk rzymskich, pomylić się może w wartościowaniu szczegółów, lecz dowolności w jego komentarzu nie będzie, gdyż zespolił się duchowo z poetą, usłyszał w duszy jego „zew", któremu własnem, wtórnem przeżyciem daje odpowiedź. Nie myślał może Mickiewicz, gdy w samopoczuciu swej potęgi wołał w „Improwizacji": „Ja tworzę nieśmiertelność", jak prawdziwe w dziedzinie ducha wypowiadał słowa. Dalsze liryki rzymskie, choć nie wszystkie powstały w Rzymie, a wydawane były w różnych czasopismach, aż do zbiorowego wydania w Paryżu w 1836 r., dają się ułożyć w myślową całość, są bowiem dziećmi jednej postawy wewnętrznej, nie wolnej wprawdzie od chwilowych wahań i niepewności, ale silnej prawowiernością i niepospolitem u nas w owych czasach, pogłębieniem religijnem. „Rozum i wiara" w teorji, a „mędrcy" na przykładzie, doświadczalnie, to jakby ostateczne załatwienie się poety z pychą i fałszywą mądrością. Poczem dusza, wyzwolona z krępujących wzlot jej więzów, wznosi się stopniono, szczebel po szczeblu ku Bogu. W *Arcymistrzu* pełna podziwu i zachwytu dla Pana stworzenia, odnajduje go w *Rozmowie wieczornej* w głębi własnej duszy, a w *Widzeniu* zapatrzona w Niego jedynie, traci z oczu świat zewnętrzny i nawet wewnętrzny, własny, by oddać Mu hołd w bezinteresownej kontemplacji.

Pierwszym etapem na te szczyty jest wiersz p. t. „Rozum i wiara". Wyraża w nim Mickiewicz rezygnację z mocy własnej, zrozumienie zależności od Boga w sferze losów swoich, a nawet genjuszu:

Panie, jam blaskiem nie swoim zaświecił...
Mój blask jest słabe Twych ogniów odbicie.

W „Improwizacji" wraca ten motyw jakoby retrospektywnie w postaci walki:

Jam tu, jam przybył, widzisz, jaka ma potęga,

a kończy się hardem wyzwaniem, rzuconym Bogu:

Mówią, że jesteś Miłością — ty jesteś tylko Mądrością.

W następnych zwrotkach utworu rzymskiego potępia Mickiewicz bezwzględnie rozum bez wiary, nie oparty na uczuciu:

Rozumie ludzki, tyś mały przed Panem...
wzdymasz się i płaszczysz...
w górę się ciskasz —
tyś zawsze na ziemi...
Ach, ty bez wiary byłbyś niewidomy.

Pojedynek między uczuciem a rozumem, trwający od pierwszej szermierki w „Romantyczności" rozgrywa się tu ostatecznie. Poeta od czasu tomiku Romanz i ballad dojrzał i przeżył wiele, to też nie feruje krańcowych wyroków, wie, że „rozumu gromowładne czoło zgięte przed Panem", otrzymać może łask „promieni tysiące"; wie, że nie w rozumie tkwi wina, bo rozum to dar Boży, ale w pysze i hardem przeciwstawieniu własnej myśli zamiarom Stwórcy; dlatego w walce tej wiara jest zwycięzcą, a pokora środkiem, by rozum z klęski zamienił się w błogosławieństwo.

Pokutą za nadużycia rozumu są w „Improwizacji":

Słowa głupstwa, najsroższa dla mądrych ust męka,

któremi Konrad miota w scenie egzorcyzmów:

Myśl brudna... grzeszna z tronu strącona królowa
Odstoi czas pokuty swojej pod kościołem
Znowu na tron powróci... strój królewski wdzieje
I większym niźli pierwej blaskiem zajaśnieje.

Tym blaskiem opromieni go wiara, która zgina kolana i chyli nawet „gromowładne czoła".

W *Mędrcach* po teorji, fakt realny, potępienie najostrzejsze rozumu, opartego na „niespokojnej dumie". Mędrcy - faryzeusze „ostrzyli rozumy, zimne i twarde jak miecze ze stali" i niemi „szli łowić Boga". A gdy Go złowili „rozumami serce Mu przebodli" i „na Jego pogrzebie spełnili kielich swej pychy", lecz mimo to: „Bóg żyje" — tylko umarł w Mędrców duchu. Złą mądrość utożsamia tu poeta z pychą. I znów w „Improwizacji" analogiczne ujęcie; obok mędrców, którzy

Rozumem serce Mu przebodli,
A Bóg ich kocha i za nich się modli...

zjawia się ksiądz Piotr, który kocha grzesznika - brata, wczoraj nieznanego i zbawia go modlitwą, a ofiarnem przyjęciem na sie-

bie zadośćuczynienia za jego winy. Zajmującym jako dokument przeżyć poety jest ten wiersz także z tego względu, że wprowadza po raz pierwszy do jego twórczości postać Zbawiciela w ramach opowiadania ewangelicznego. Mesjanistyczne porównanie cierpień Polski do męki Chrystusowej przyswoi nam później ten motyw, nowy i pełen znaczenia jako zwrot duchowy. Cechami Chrystusa w tym utworze są antynomje, wyrażające drogi wewnętrzne poety od lat wielu: pełna potęgi:„ Jam jest" — „mędrcy na twarz padli" i pokora wyniszczenia... „i tajemnicze szaty z Boga zwlekli"

Ten Bóg i Człowiek zarazem staje się coraz bliższym poecie, a stopniowe tego przejawy wyraża trylogja utworów: „Arcymistrz" „Rozmowa wieczorna" i „Widzenie" (wydane z rękopisu dopiero po śmierci poety), W „Arcymistrzu" objawia się Bóg w stworzeniu, w przedziwnych dziełach rąk swoich, Bóg - Mistrz, niedościgniony Artysta, władca „żywiołów, duchów i serc". Mistrz ten gra cudną pieśń „na niebios błękicie", gra ją także wymową objawienia „głosem, czynem, cudem". Zdawałoby się, że wszystkie stworzenia wraz z poetą, zasłuchane w pieśni Bożej, nastroją się do jej wtóru. Tymczasem tak nie jest. Mistrz, który z wysokich niebios władając nad przyrodzeniem: „...nazbyt wielkim był dla świata", stanie się pośmiewiskiem, gdy zstąpi do ludzi na ziemię: „świat Nim gardzi poznawszy w Nim brata". Dziwne zaiste rozwiązanie! Bóg daleki, nieprzystępny, Bóg-Stworzyciel znalazł u ludzi, jeśli nie miłość, to przynajmniej hołd pełen podziwu, nie wolny od świętej bojaźni, lecz Bóg-Człowiek biedny, cierpiący, upokorzony spotkał się tylko ze wzgardą.

Mickiewiczowi obco jeszcze na teocentrycznych wyżynach modlitwy, w bezosobisty hymn uwielbienia wplótł przeżycie indywidualne, przesłonione podobieństwem z życiem Chrystusowem. Objaśni nam to zakończenie utworu:

> Sztukmistrzu ziemski..
> A ty się skarżysz, że ktoś w braci tłumie,
> Twych myśli i mów i dzieł nie rozumie?...
> Spojrzyj na Mistrza i cierp, Boży Synu...
> Samotność, cóż po ludziach?...
> Ja płynę dalej, wy idźcie do domu.

Brak zrozumienia u drugich, samotność ducha i umysłu mimo serdeczne węzły uczucia, chwilami wpływać mogą kojąco

na silne, samowystarczalne organizacje psychiczne, najczęściej jednak zakrywają ciężką,, ołowianą chmurą słońce wyjątkowych przeznaczeń. I w Rzymie nawet czuł się Mickiewicz samotnym. W listach z tego czasu skarży się dwukrotnie: „Może w części tęsknota (za krajem) pochodzi z zupełnej samotności, bo mój towarzysz zbyt różni się wiekiem, myślami i całem życiem" (list do Malewskiego); a w liście do Jeżowskiego pisze: „Jestem moralnie samotny zupełnie, bo towarzysz mój dobry, już całem niebem różni się ode mnie i nie mając między sobą języka, zamknęliśmy się w swoich skorupach". Towarzyszem, o którym wspomina poeta, był Odyniec, wieloletni przyjaciel, oddany mu serdecznie. Nie są to jednak wygórowane wymagania, tem mniej, brak serca. Odyniec, ptak małego lotu, nie mógł szybować w rytmie orlich poczynań Adama; ksiądz Chołoniewski, kierownik dla duszy, nie dociągał się do poziomu poety w dziedzinie intuicji i natchnień; nawet dom Ankwiczów, pełen zrozumienia dla tych obydwu kategoryj przeżyć swego gościa, dawał mu znów odczuwać samotność przez różnicę położenia towarzyskiego. Samotność zresztą, wedle słów Krasińskiego, to wielki okup za dar genjuszu, to konieczne zrównoważenie wszelkiej wyższości.

Jak w duszy Mickiewicza panuje silnie Chrystus, wskazuje nam, po nawrocie do własnych cierpień, ponowne spojrzenie na Mistrza, rodzące chęć naśladownictwa, co więcej, gotowość na wzgardę, jeśli Pan tego zechce:

Cierp, Boży synu,
Nieznany — albo wzgardzony od gminu.

Jeśli weźmiemy pod uwagę dominantę tego utworu, to uderzy nas znów odpowiednik w „Improwizacji", ale wyrażony w formie namiętnego pożądania.

Ja Mistrz...
Wyciągam aż w niebiosa i kładę me dłonie... na gwiazdach;

to pan nad stworzeniem:

Tę władzę, którą mam nad przyrodzeniem,
Chcę wywrzeć na ludzkie dusze...
Bliźnich rozrządzać muszę...

to namiętność „rządu dusz", takiej władzy, jaką „On posiada... jak On niemi włada".

Długoletnie poczucie wodzostwa, cała pycha genjalnego i pełnego świadomości swej wyjątkowej potęgi poety, raz jeszcze wy-

powiada się w „Improwizacji", która urasta do rzadkiego w literaturze świata zjawiska wtórnych przeżyć, opartych na psychologji wspomnień. Ribot w dziele *Psychologie des sentiments* nazywa także przeżywanie „pamięcią uczuciową", w której powracają nietylko wrażenia i wyobrażenia, towarzyszące uczuciom w przeszłości, lecz także ówczesne uczucia same w sobie (les circonstances plus l'état affectif lui-même). Zjawisko takie jest rzadkiem i jako trudne do sprawdzenia może zawsze tylko być przedmiotem mniej lub więcej uzasadnionej hipotezy. Koniecznem jego podłożem musi być z jednej strony niepospolita intensywność pierwotnego przeżycia; z drugiej, siła twórcza o potężnem napięciu i mocy ewokacyjnej, tak, aby projekcja uczuć z przeszłości uzewnętrzniła się w formie przeżycia współczesnego aktowi twórczemu. Improwizacja posiada oba te warunki. Intensywne pierwotne przeżycie; to tygodnie więzienia w celi bazyljańskiej, urabianie duszy Gustawa w Konradową, ogrom ogólno-narodowego cierpienia, kształtujący postawę wobec Boga; na tem podłożu narastają pierwiastki nowe okresu rzymskiego, które przeorywują duszę Mickiewicza do głębi i zapadają w jej najistotniejsze rdzenie, wieńczą zaś całą wewnętrzną ewolucję koroną z piorunów i płomieni wypadki listopadowe, istny „nabój" w „burzące działo" jego przeżyć. Powrotna fala tych wstrząsów wybuchnęła mocarnie, kondensując wszystkie bole i zmagania się lat minionych w jeden moment genjalnej introspekcji, nie myślą tylko, ale przeżyciem, w odczuciu. Uderzające analogje w tekstach liryków rzymskich, a „Improwizacji" w ten sposób dałyby się psychologicznie wytłumaczyć.

Lecz wróćmy do „Arcymistrza". Mistrz-Bóg zaprawdę ma „rząd dusz". On wie, że po wielkich przełomach potrzeba duszy wytchnienia i spokoju. Gotów więc jest uświęcić ją i ukoić ojcowską pieszczotą, której odbiciem w twórczości jest „Rozmowa wieczorna".

Z Tobą ja gadam, co królujesz w niebie
A razem gościsz w domku mego ducha...

Po Bogu: Mistrzu-Stworzycielu, Bóg: Przyjaciel-Oblubieniec, Bóg-Gość w duszy ludzkiej. Poeta, swobodny w poczuciu dobrej woli i synowstwa Bożego otwiera ją naoścież działaniu łaski i staje do rozmowy ze swym Ojcem i Panem: „Z Tobą ja mówię" i zaraz potem: „słów nie mam dla Ciebie". W tej pozornej

sprzeczności tkwi wyraźne wskazanie wyższego od wyrażonego w poprzednich utworach, stopnia współżycia z Bogiem.

Pięknie płynęły rymy ku chwale „Arcymistrza", ironją smagały „Mędrców", spiżowe wydawały dźwięki w ostatecznym pojedynku między „Rozumem i Wiarą" — słów poecie nie brakło. A tu ich niedostaje. Pora słów bowiem minęła, zastąpi je modlitwa wymowna jedynie milczeniem. „Myśl Twoja, każdej myśli mej wysłucha" — to zjednoczenie wewnętrzne, bez słów. Ułamkowość wyznań wzrasta, ażeby pochwycić potężny rytm tej modlitwy rezygnującej ze znaków, więcej niż kiedykolwiek współodczuwać trzeba z poetą.

Zbliżenie się do Boga bywa zwykle skutkiem z Jego ręki przyjętego cierpienia i ofiary. Mickiewicz nie uchylił się od ogólnego prawa, które stwierdza słowy zwróconemi do Chrystusa: „W sercu mem — na krzyżu". Oto klucz jego nowej postawy. Poeta zrozumiał, że miarą zjednoczenia będzie intensywność cierpień dobrowolnie przyjętych. Stąd już w „Arcymistrzu" przy końcu utworu zwrot na boleść: „Spojrzyj na Mistrza i cierp, Boży synu", teraz krzyż Mistrza wrósł w jego serce, a jednym z jego korzeni, to nawet w ukojenia pełnej epoce rzymskiej ciążąca mu samotność: „Burzliwą duszę kryję przed ich (ludzi) okiem i tylko w nocy, cicho..." na Boże łono wylewa burzę w łzy roztopioną".

Tą „burzą" jest „Improwizacja" jako przeżycie retrospektywne, błyskawicowe jej ognie ugasi zroszona łzami miłości modlitwa ks. Piotra.

Poeta, samotny wśród ludzi znalazł przyjaciela. Gdy mrok zapada, a tęsknota szarpie mu serce, rozpoczyna z Panem „Rozmowę wieczorną", a wychodzi z niej ukrzepiony, zdolny wedle słów Dantego, *di salir alle stelle* (ulecieć na gwiazdy). Oto trzeci etap, ostatni. Po „Arcymistrzu", Bogu w przyrodzeniu, po „Rozmowie wieczornej", Bogu w duszy — „Widzenie", Bóg sam! Cudowny to fragment, niedoścignionego natchnienia, w swoim rodzaju w twórczości poety: jedyny. Zwiewny to zwiastun rozkoszy, których oko nie widziało, ani słyszało ucho, lekkie muśnięcie skrzydłami „dotknięcia Bożego", błysku nieba na ziemi. „Dźwięk mnie uderzył", podnieta „gratis data" przychodzi bez zewnętrznej przyczyny, jak przy każdem nadprzyrodzonem zetknięciu. Bóg, jak wiadomo, udzielić się może duszy w dwojaki sposób: albo pośrednio drogą władz jej, a więc, pamięci, rozumu i woli, wtedy

udzieli się takim, jakim jest niejako z zewnątrz (jest to sposób przyrodzony, zgodny z prawami psychologicznemi), albo bezpośrednio, wprost, darem wybitnej łaski, takim jakim jest sam w sobie, a wtedy będzie to „modus supernaturalis" czyli „divinus". „Widzenie" odtwarza chwilę takiego nadnaturalnego kontaktu z Bogiem, a trudno przypuścić, aby opierało się nie na przeżyciu, a jedynie na genjalnej intuicji — prawda wewnętrzna utworu przeczy temu stanowczo. „Nagle moje ciało prysło", gdy w nie uderzył dźwięk i „ziarno duszy nagle pozostało". Wyraża tu poeta poczucie opadania więzów doczesności, krępujących wzlot duszy, stan przejściowy naturalnie, zupełnego oderwania, odcieleśnienia. Myśl „łamie się" w słowach nieudolnych, nieobejmujących pełni przeżycia, czego dowodem wyraz „nagle", powtórzony trzykrotnie w kilku wstępnych wierszach. Nagłość wszakże i bezprzyczynowość stanowią właśnie charakterystyczną cechę tego typu zjawisk wewnętrznych. Poczem „zbudzenie ze snu strasznego" przeszłych czynów, wgląd trwający oka mgnienie w przepaść własnej nędzy, przygotowanie ostateczne, a oczyszczające na przyjęcie łaski. Zawita ona najpierw jako nadprzyrodzone poznanie i błyskawicznie wyświetli „tyle zagadek, tyle tajemnic" dotąd ciemnych dla umysłu poety. Poznanie to nie opiera się na rozumowaniu, ale płynie „ze środka", „z źródła", z Boga. Lecz smugi minionych czynów znikają, nie zatrzyma też wzroku duszy olśniewające rozwiązanie zagadek-tajemnic.

Dusza porwana wichrem Bożym „jak promień biegnie dalej", aż w „dziwnem widzeniu" poetyzuje: „I światłem byłem i źrenicą razem". Istotny to moment zjednoczenia, zespolenie Stwórcy — światła ze źrenicą — stworzeniem. Stan taki trwa chwilę zaledwie, następuje przesilenie, a że Bóg liczy się zawsze z naturą człowieka i przemawia do niego sposobami licującemi z jego indywidualnością, więc dalszem „widzeniem" ogarnia poeta całe przyrodzenie: ...„czułem jego ruchy. Byłem w pierwotnych żywiołów żywiole" i dochodzi do miejsca: „skąd wszystkie rozchodzą się duchy", jako promienie ze środka słońca.

„Widzenie" rodzi nowy napływ energji i woli do świętości, budząc zarazem dążenia apostolskie:

I dusza moja... czułem... że wiecznie będzie się rozżarzać,
I wiecznie będzie ognia jej przybywać
Będzie się wiecznie rozwijać.....
I coraz mocniej kochać swe stworzenie...

Poeta staje się łącznikiem między duszami, a Bogiem:

I uczy wodę skąd się światło leje
I słońcu mówi, co się w wodzie dzieje.

Wie też, że to nie on działa, tylko Pan przez niego, dlatego przebiega: „jak promień przez wodę", ale nie „przylega do żadnej kropli"... Trud jego jest bezinteresownym, intencja nieskalaną.

Ostatnia strofa fragmentu, jak on niedokończona, wprowadza nas w dusze „braci", wokoło których unoszą się duchy czarne i biali aniołowie.

Widzenie minęło. Mickiewicz sam dosnuwa jego wątek. Rolę pośrednika-apostoła poświadczą wskazania *Ksiąg pielgrzymstwa* i szare bohaterstwo dnia każdego u księdza Robaka.

Są autorowie np. profesor Kallenbach [1]), których w utworze tym uderza „bliskość panteistycznych wyobrażeń". Genjusz i świętość mają tę wspólną cechę, że każdy z nich czerpie wedle indywidualnego zrozumienia. Pojemność ich jest tak wielką, że wartość ogólną każdy przetopić może na poszczególne walory. Artysta zaczerpnie w wiecznie młodej dziedzinie Piękna podniety, wzory i wzruszenia, psycholog-badacz zgłębiać będzie ukryte szlaki wyjątkowej organizacji duchowej i postronne na nią wpływy, miłośnik dróg Bożych w duszach wybranych, kornie pochylony nad opiewanem misterjum łaski, przejmie w duszę własną zapładniającą iskierkę, tworząc wieszczowi tą postawą najcudowniejszą z wszystkich nieśmiertelność. Patrząc na „Widzenie" z tego, ostatnio wzmiankowanego stanowiska, staje ono w pochodzie wstępującym religijnych utworów poety jako moment szczytowy, samotny, może nawet jedyny, niemniej przeto godny podziwu i uwzględnienia. Wysnute z pseudo-mistycyzmu iluzyjne przeżycia dałyby utwór poroniony, nie przemawiający do nas z nieprzepartą mocą prawdy. Jak ponad najwnikliwszą analizą stoi bezkrytyczna bezpośredniość współodczucia, tak ponad wszelkiemi ubocznemi wpływami środowiska czy lektury, ponad mistrzostwem artyzmu i potęgą genjuszu nawet, stoi prawda wewnętrznego przeżycia, bez niej wszystkie arkana sztuki byłyby tylko szychem, a nie szczerem złotem. Strzeżmy się pomyłek w tym względzie, ale bardziej jeszcze niż wzięcia szychu za złoto, lękajmy się przeci-

[1]) *Adam Mickiewicz*, t. II, str. 256. Poznań. 1918.

wnej ewentualności. Strzeżmy skarbów naszych! Skarby to nie wieszcza-jednostki tylko, ale duszy zbiorowej, którą przerasta, ale do której należy i która przez niego się wyraża.

Zdawałoby się, że na tych jasnych, w blaskach słońca skąpanych szczytach nie zagrożą już poecie wichry ni nawały burz. „Dobrze nam być tutaj" „rozłóżmy namioty" mówili apostołowie do Pana na górze Przemienienia. Na dole, w nizinach kotłują występek, ból i zło. Wyraził to Rafael w słynnym obrazie Przemienienia Pańskiego, umieszczając opętanego przez szatanów u stóp błogosławionej góry. Symbolizuje tem częste w życiu duchowem zjawisko, że po okresie wielkich łask następuje fala pokus, zaciemnień i buntów. U Mickiewicza już w niektórych objawach podniesienia ducha tkwiły zarodki późniejszych zboczeń. W rozmowach z Garczyńskim, uczniem Hegla, który kilka miesięcy spędził razem z poetą w Rzymie, protestuje Adam przeciw uroszczeniom rozumu ludzkiego i popiera swoje poglądy twierdzeniem, że zwykłą drogą, którą Bóg do duszy przemawia, jest natchnienie. Doskonałość zależy na tem, aby się stać jego godnym. Na każde z tych twierdzeń zgodzić się można, a jednak tkwi w nich niebezpieczeństwo dla organizacji duchowej tak pełnej samopoczucia, jak Mickiewiczowska. W „chwili psychologicznej" wykorzysta Towiański tę wiarę w moc natchnienia, z niej wypłynie nastrajanie się do „tonu", zgoda na pomijanie sankcji Kościoła i wiele innych nieszczęsnych odchyleń od prawdy. Te właśnie czynniki w umysłowości poety, zespolone z przemożnem ukochaniem ojczyzny, sprawiły, że Mickiewicz spodziewający się od Towiańskiego zrealizowania marzenia życia całego: czynu odzyskania niepodległości narodowej, przystał do niego tak bezwzględnie i stosunkowo z takim trudem wydobywał się z pod jego wpływu. Mickiewicz bowiem to rzadko prostolinijna i duchowo zdrowa natura, rdzennie religijna wiarą pokoleń, dlatego to, na pseudo-mistycznych teorjach Oleszkiewicza dźwignie się u niego cudowny okres rzymskich przeżyć, a i nad Towiańskim zwycięstwo ostatecznie odniesie — Kościół. Narazie jednak niema jeszcze cieniów na słonecznym obrazie duchowej pielgrzymki poety — w aureoli tych jasnych promieni zarysowuje się jego postać na tle Rzymu papieży — zbyt prędko po radosnych olśnieniach Taboru rozpoczną się bolesne konania i męka.

Celina Stoińska.

U kolebki Marksyzmu.

W kilku zeszłorocznych zeszytach poważnego dwutygodnika francuskiego *La Revue de Paris* (1 i 15 VI, 1 i 15 VII 1928 r.) pojawił się interesujący artykuł p. t. „Henri Heine et Karl Marx. Les origines secrètes du Bolchevisme". Autor jego, Salluste (zapewne pseudonim), zajmuje się tu głównie genezą I Międzynarodówki i działalnością Karola Marxa; wywody jego przytaczamy w streszczeniu.

Utarło się zdanie, pisze Salluste, że założenie I Międzynarodówki odbyło się w sposób bardzo prosty, niemal przypadkiem. Mianowicie w Londynie otwarto w r. 1862 wielką wystawę przemysłową, na którą zjechali się przedstawiciele świata pracy z różnych krajów. Ciekawość zawiodła ich na wiec, urządzony w Saint Martins Hall, celem zaprotestowania przeciw gwałtom, popełnianym w Warszawie przez wojska rosyjskie. Pomiędzy obecnymi znalazł się także K. Marks, wówczas wygnaniec polityczny z Niemiec, który w przemówieniu swem zeszedł na temat kwestji robotniczej i zakończył wezwaniem: „Proletarjusze wszystkich krajów, łączcie się!" Porwani jego słowami, miejscowi i obcy, postanowili się połączyć w związek międzynarodowy i utworzyli Komitet korespondencyjny, a w dwa lata później nastąpiło ostateczne założenie I Międzynarodówki.

Otóż opowiadanie powyższe zanadto upraszcza tak ważne zdarzenie i dwie przynajmniej okoliczności powinny w niem obudzić niedowierzanie historyka. Naprzód strona finansowa. Na owym wiecu londyńskim zebrano mało pieniędzy i później też I Międzynarodówka stale podkreślała swe ubóstwo. Tymczasem ze sprawozdania z II kongresu jej w Lozannie w r. 1867, pokazuje się, że posiadała ona miljony na propagandę rewolucyjną, gdyż do samych Stanów Zjedn. Am. Pn. posłała 300.000 dolarów dla poparcia generalnego strajku w przemyśle metalowym. Skąd więc wzięto te olbrzymie sumy? Powtóre, wspomniany wiec w Londynie przeszedł prawie niepostrzeżenie w prasie; jak więc wytłumaczyć, że już w kilka miesięcy później I Międzynarodówka posiadała sekcje w wielu krajach, nawet w Ameryce Poł. i Au-

stralji. Musiała tu więc współdziałać jakaś potężna, tajemnicza siła, która dostarczała odpowiednich ludzi i środków.

Siła ta tajemna, powiada Salluste, której K. Marx zawdzięczał poparcie, istniała, a była nią „L'Union des Juifs pour la civilisation et la science". Założona w r. 1819 przez grupę Żydów niemieckich, pochodzących z rodzin rabinackich, miała ona dwa programy: jeden pozorny (przejęty później przez „Alliance israélite universelle"), przychodzenia z pomocą Żydom z całego świata i szerzenia wśród nich oświaty; drugi, rzeczywisty wskazywał wytyczne polityki Żydów wobec narodów chrześcijańskich, by stopniowo doprowadzić do rozkładu ich cywilizację. Kierunek ten nazywa autor „neo-mesjanizmem", ponieważ w opozycji do Synagogi, w miejsce osobowego Mesjasza podstawiał sam naród żydowski.

Jednym z gorących zwolenników tej organizacji był od r. 1822 znany poeta niemiecki, Henryk Heine. Pochodził on z rodziny rabinackiej, która zachowując w domu ściśle tradycje żydowskie, odgrywała nazewnątrz rolę liberałów, zmieniających nawet religję dla interesu. Sam Henryk, który żywił w duszy głęboką nienawiść do chrześcijaństwa, był współpracownikiem „Annales politiques de Münich", z powodu swych poglądów wywrotowych został jednak zmuszony do wyjazdu zagranicę i przybył do Paryża. Tu brał żywy udział w ruchu rewolucyjnym, przyczem umiał zręcznie ukrywać zarówno swą działalność, jak chęć pomszczenia krzywdy swej rasy na społeczeństwie chrześcijańskiem.

Do niego to „L'Union des Juifs" skierował K. Marxa. Marx, również potomek rodziny rabinackiej, pozornie liberalnej, działał jako współpracownik wychodzącej od r. 1842 w Kolonji „Rheinische Zeitung" w duchu tak podburzającym sfery robotnicze, że władze zawiesiły pismo, a jego samego poddały nadzorowi policji. Widząc, że w takich warunkach nie może pracować, postanowił przenieść się do Londynu, za sprawą jednak odpowiednich czynników, udał się naprzód do Paryża i stanął przed Heinem.

Ten poznał się wnet na zdolnościach Marxa i wprowadził go do redakcji „Annales franco-allemandes", pisma, założonego przez zbiegłego z Niemiec z powodu swych przekonań republikańskich Arnolda Ruge. W jakiś czas potem przystąpili do tejże redakcji, za sprawą Heinego, Fryderyk Engels i Ferdynand Lassalle, obaj z rodzin rabinackich, później inni jeszcze Żydzi i kiedy Ruge zorjentował się wreszcie, że jego organ idzie w kierunku zupełnie przez niego nie zamierzonym, było już za późno. Redakcję i stanowiska korespondentów opanowali Żydzi, Ruge przegrał i ustąpił, a jego pismo i kierownictwo związanych z niem komitetów rewolucyjnych w Niemczech przeszły w ręce Marxa i towarzyszy. Ci otwarli teraz szeroką korespondencję z Żydami, mieszkającymi także w innych krajach i doprowadzili do utwo-

rzenia różnych narodowych partyj komunistycznych, na których czele stanęli Żydzi neo-mesjaniści, podczas gdy Marx i Engels zarezerwowali sobie kierownictwo międzynarodowe.

Akcja ta jednak nie miała trwać długo. Zaniepokojony nią rząd niemiecki zażądał od Francji wydalenia Marxa, który wraz z Engelsem udał się naprzód do Brukseli, a potem osiadł na stałe w Londynie. Zdaniem biografów, wiódł on tu przez długie lata ciche życie uczonego, zasklepionego w pracy naukowej. W rzeczywistości, powiada Salluste, było zupełnie inaczej. W ciągu swego pobytu w Londynie Marx nietylko prowadził wytężoną agitację rewolucyjną, ale co najmniej dwa razy wziął czynny udział w ruchach rewolucyjnych; raz w r. 1846 w Baden, drugi raz w r. 1848 we Francji, gdzie został ujęty i tylko dzięki interwencji Heine'go uniknął kary śmierci, a potem za fałszywemi papierami uciekł do Londynu.

Jakim sposobem tyloletnia działalność mogła się ukryć? — Przedewszystkiem, objaśnia Salluste, biografowie Marxa oparli się na zbiorze korespondencyj tegoż, oczyszczonym przedtem starannie z odnośnych dokumentów przez jego zięcia, Karola Longuet. Innych zaś źródeł pozbawił ich tajny charakter konspiracyjnej roboty Marxa. Posługiwał się on bowiem w Niemczech organizacją „Młodych Niemiec", odziedziczoną po Ruge'm, bojąc się zaś, by członkowie tejże nie spostrzegli się na zmianie kierunku i ewentualnie nie odpadli od niego, trzymał się przez kilkanaście lat zręcznie dawnych jej metod działania, dzięki czemu nie zwrócił na siebie niczyjej uwagi [1]).

W Niemczech robota miała więc swe podstawy organizacyjne. Z Londynu wszedł nadto Marx w porozumienie z innemi, europejskiemi i amerykańskiemi grupami o tendencjach komunistycznych, założonemi przez neo-mesjanistów. Głównym wszakże jego celem było pozyskanie Francji, gdyż kraj ten uważał za najbardziej powołany do rozniesienia rewolucji społecznej po świecie. Sprawa była jednak niełatwa; robotnik francuski z r. 1860 nie był podatny na propagandę komunistyczną, prawodawstwo zaś francuskie utrudniało również bardzo tego rodzaju akcję. Los sprzyjał wszakże Marxowi. W r. 1862 otwarto w Londynie wielką wystawę przemysłową, w której wzięła także udział Francja. Zwolennicy Marxa postanowili wykorzystać tę okazję; ogłosili więc w pewnych pismach, że byłoby dobrze, gdyby robotnicy francuscy mogli się zaznajomić z postępami techniki i że zawiązał się komitet, który pragnie im w tem dopomóc. Pomysł ten spodobał się naczelnikowi francuskiej komisji wystawowej, Arlès Dufour; nie podejrzywając nic złego, wyjednał on u cesarza nietylko

[1]) O działalności Marxa w tym okresie pisał w r. 1871 w swych pamiętnikach Herman Richter, Niemiec, który w r. 1851 został przez emisarjuszów Marxa wciągnięty do organizacji rewolucyjnej, potem jednak porzucił ją.

pozwolenie wyjazdu dla delegacji robotniczej, ale także pokrycie jego kosztów. Tymczasem delegacja ta składała się z samych rewolucjonistów, których pierwszem zadaniem po przyjeździe do Londynu było gremjalne odwiedzenie Marxa. Plan działania był gotowy. Na zebraniu powitalnem gości zagranicznych, które odbyło się dnia 5 sierpnia z udziałem Marxa, wygłoszono mowy o konieczności międzynarodowego porozumienia robotników. Delegaci francuscy zaproponowali wówczas stworzenie stałych komitetów „dla wymiany korespondencji" w tej sprawie. Projekt przyjęto i tym sposobem — „spontanicznie" — zrobiono pierwszy krok na drodze do założenia Międzynarodówki.

Delegacja francuska wróciła do kraju. A. Dufour nie spostrzegł się na niczem, owszem zdał Napoleonowi przychylny raport, a w roku następnym wystarał się znowu dla delegatów „Komitetu korespondencyjnego" o pozwolenie i pieniądze na wyjazd do Londynu. Wszystko szło więc pomyślnie, a kiedy delegatom francuskim udało się jeszcze osiągnąć zniesienie praw, ograniczających wolność strajku, Marx uznał, że chwila działania nadeszła. Dnia 28 września 1864 r. zwołał w Londynie sławny meeting w Saint Martin's Hall, pod pozorem protestu przeciw gwałtom wojsk rosyjskich w Warszawie. W rzeczywistości przez trzy godziny wygłaszano, wobec delegatów różnych krajów, gwałtowne mowy przeciw kapitalizmowi i rządom burżuazyjnym, poczem, wśród gorących oklasków dla Marxa, zakończono wiec utworzeniem I-szej „Międzynarodówki robotniczej", z prowizorycznym narazie statutem. Marx, twórca całego dzieła, zręcznie usunął się na bok, zadawalając się stanowiskiem sekretarza dla Niemiec; nie podpisał również „Proklamacji", którą sam zredagował, unikając w niej dla uśpienia rządów wszelkich wyraźnych zwrotów o gwałtach i rewolucji.

Rząd francuski nietylko nie zorjentował się w sytuacji, ale, widząc poparcie Dufour'a i cesarza, uwolnił, w dowód zaufania, nową organizację od ścisłego nadzoru policyjnego i pozostawił tem samem Marxowi zupełną swobodę działania. Umiał on z tego korzystać. W ciągu paru lat jego Międzynarodówka zdobyła we Francji paręset tysięcy członków, w różnych częściach kraju zaczęły wybuchać strajki, połączone z sabotażem fabryk i warsztatów. Na I-ym międzynarodowym Kongresie w Genewie (r. 1866) uznano, że Międzynarodówka jest już dość silna, by wystąpić otwarcie z swoim programem. a na drugim w Lozannie (r. 1867) wypowiedziano jawnie wojnę własności prywatnej. Dopiero teraz spostrzegł rząd francuski swój błąd i w r. 1868 rozwiązał Międzynarodówkę. Niewiele to jednak pomogło; dzięki poprzednim przywilejom organizacja ta nie była obowiązana do zgłaszania swych członków, tak, że rząd nie mógł ich obecnie ścigać. Lokalne komitety pozostały więc nadal, a miejsce rozwiązanej naczelnej Komisji zajęła zaraz druga, po jej usunięciu trzecia. Tak

nadszedł rok 1870, w którym miała wybuchnąć rewolucja, przygotowana z Londynu przez Marxa, gdy tymczasem przyszła wojna niemiecko-francuska.

Nie będziemy streszczali dalszego ciągu artykułu, który kreśli rolę Marxa w późniejszych dziejach I Międzynarodówki, gdyż obchodzi nas jedynie jej powstanie. Salluste, jak widzieliśmy, przypisuje główną rolę w tem dziele Żydom, nazwanym przez niego neo-mesjanistami, zgrupowanym w „L'Union des Juifs pour la civilisation et la science". Bezpośrednimi organizatorami Międzynarodówki byli Żydzi: Marx, Engels i Lassalle. Żydzi też zajmowali w dalszym ciągu jej rozwoju pierwszorzędne miejsce.

Wobec tego, że marksyzm stał się ojcem nie tylko I-szej, ale II-giej a pośrednio i III-ciej Międzynarodówki, twierdzenie powyższe było poważnem oskarżeniem dla Żydów i wywołało żywą dyskusję we Francji i w Belgji. Odezwały się liczne głosy, za i przeciw, wśród tych ostatnich belgijski minister, socjalista, Emil Vandervelde. Także w *La Revue de Paris*, w zeszycie z d. 1 sierpnia 1928 r., pojawił się artykuł p. t. „Judaisme et socialisme", w którym rabin Liber starał się zbić zarzuty, czynione Żydom.

Zbiorową odpowiedź, obejmującą 40 stron druku, zamieścił Salluste w następnym sierpniowym zeszycie tegoż pisma. Udowadniał w nim słuszność swych twierdzeń, i wskazał, że mają one uzasadnienie w poważnych żydowskich źródłach, jak „Jewish Encyclopedia", „Archives Israëlites", oraz dzieło znanego żydowskiego historyka, Bernarda Lazare, „Antisemitisme, son histoire et ses causes" (Paris 1894). Z tego ostatniego przytacza Salluste kilka miejsc, np.: „Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że przez swe złoto, przez swą energję, przez swe zdolności (Żydzi) podtrzymywali i popierali rewolucję europejską"; „co się tyczy ich działalności i ich wpływów w socjalizmie współczesnym, wiadomo, że są one i były bardzo wielkie... Żydzi przyczynili się potężnie do zorganizowania Partji socjalistycznej".

Na dowody te nie dano odpowiedzi i od września ubiegłego roku nie pojawił się w tej sprawie żaden więcej artykuł w *La Revue de Paris*, chociaż pismo to otworzyło swe łamy dla dyskusji.

St. P.

Przegląd piśmiennictwa.

Adolf Kliszewicz: Współczesny kryzys państwowości. Nakł. „Przegl. Powsz." Kraków 1929, str. 422.

Autor jest dobrym znajomym naszych czytelników. Drukowaliśmy na łamach *Przeglądu* kilka jego prac i te właśnie artykuły, ale uzupełnione przez inne rozdziały złożyły się na pokaźny tom, stanowiący poważne studjum nad przyczynami współczesnego kryzysu państwowości prawie wszędzie.

Autor kreśli historję rozwoju form państwowych w ciągu wieków, zapuszcza w nie sondę analizy filozoficznej, najwięcej miejsca poświęca badaniom przyczyn przesilenia współczesnej demokracji i parlamentaryzmu. Streszczają się one w jednem zdaniu: sprzeniewierzenie się duchowi chrześcijaństwa, w którem jedynie demokracja może czerpać swą siłę. Logiczny koniec tego sprzeniewierzenia się — to bolszewizm. Broniąc się przed nim, narody szukają środków do tego w nacjonalizmie, faszyzmie, rozmaitych dyktaturach; autor wykazuje, jak zawodne i szkodliwe są te lekarstwa. Jedyny ratunek dla demokracji, którą autor mimo wszystko uważa za najlepszy typ państwa, leży, jego zdaniem, tylko w powrocie do zasad chrześcijańskich, w oparciu na nich całego życia publicznego.

Wielka znajomość historji, chociaż autor erudycją się nie popisuje, ścisłość w rozumowaniach, tak że robi niekiedy wrażenie jakiejś matematyki, przejęcie się autora duchem chrześcijaństwa do głębi, czynią z jego książki rzecz, z którą winien u nas zaznajomić się każdy myślący obywatel. Książka p. Kliszewicza winna przyczynić się do usunięcia tej płytkości, jaka cechuje szczególnie nasze społeczeństwo, kształcone jedynie przez dziennikarstwo i myślące o rzeczach politycznych przeważnie pod kątem widzenia partyjnych i osobistych względów.

Ks. J. Urban.

Walerjan Charkiewicz: Placyd Jankowski. Życie i twórczość. Wilno 1928, str. 206 + 8 ndl.

Uniwersytet wileński przed 1831 r. stał się rozsadnikiem dwóch grup ludzi: patrjotów polskich w rodzaju filaretów i filo-

matów, których nazwiska opromieniły historję Ojczyzny i literaturę ojczystą, i grabarzy kościelnej unji, a zarazem zawziętych rusyfikatorów ojczystego kraju. Mickiewicz — Siemaszko — oto dwa biegunowe typy. Młodego badacza historji literatury na gruncie wileńskim, p. Walerjana Charkiewicza, uderzyła właśnie ta biegunowa przeciwstawność ludzi, co z tej samej Wszechnicy Batorowej wyszli, a kochali ją, pomimo takiej rozbieżności późniejszych dróg swoich.

Rozglądając się w owych czasach i w owych ludziach, trafił p. Charkiewicz na postać, która właśnie tem się odznaczała, że oscylując między jednym a drugim biegunem, oderwała się od jednego, a do drugiego całkowicie nie dobiła. Zawisła w jakiejś przeraźliwej pustce. Był taką postacią Placyd Jankowski. Ksiądz unicki, syn również księdza, ale szlachcica polskiego i kościuszkowskiego żołnierza, pisarz polski, humorysta, poeta, tłumacz z obcych języków, a zarazem, i to w tym samym czasie, nie później, odstępca od wiary ojców, gorliwy pomocnik Siemaszki w prawosławieniu cerkwi unickiej, pod koniec życia piszący już jako Rosjanin, chociaż ze wszystkich posiadanych języków podobno najgorzej rosyjskim władał. Nic dziwnego, że taka dwulica, janusowa postać musiała zaintrygować młodego uczonego.

Poświęcił jej całą monografję. Przypuszczam, że w ciągu pracy musiało napadać na autora zniechęcenie. Rozbierać na kilkudziesięciu stronicach utwory humorystyczne Johna of Dycalp (pseudonim Jankowskiego), poczytywanego za „polskiego Sterna", by dojść do stwierdzenia, że Jankowski wogóle humorystą nie był — analizować liczne „poezje", by zakończyć wnioskiem, że „poecie" daleko było nietylko do natchnienia twórczego, ale nawet do zgrabnego rymotwórstwa — w tłumaczu, porywającym się nawet na Szekspira, stwierdzić niepowodzenie, w pisarzu rosyjskim — brak znajomości niby „ojczystego" języka i wymuszony patrjotyzm—to zaiste nie jest praca, któraby mogła dać satysfakcję pracownikowi. Niekiedy ma się wrażenie, że p. Charkiewicz heroicznie kontynuuje powzięty trud jakby tylko dlatego, że przecież musi ktoś i tę pracę odrobić. Więc on ją ofiarnie odrabia, by innym jej zaoszczędzić.

Ale były i inne powody, dlaczego się do niej nie zniechęcił. Wszak były czasy, że Jankowskiego chętnie i dużo czytano, zwłaszcza na Litwie, wszak utrzymywał on bliskie literackie stosunki z wielu niepoślednimi pisarzami polskimi, przyjaźnił się z Kraszewskim, z którym pisał do wspólki jedną powieść. Wszak w artykułach i rozdziałach historyj literatury, poświęconych Jankowskiemu, albo przemilczano o jego apostazji od wiary (tak czyni Kraszewski), albo opatrując jego nazwisko dwiema literami „Ks.", lub nawet portretem, nie dodawano, że ma się tu do czynienia z prawosławnym „protojerejem", nie wspominano o jego rosyjskiej produkcji literackiej w duchu katolicyzmowi i polskości

wrogim. Znowu Rosjanie Jankowskiego umieścili w gronie swoich pisarzy, niewiele się zajmując jego polską twórczością. Trzeba było jakoś te dwa oblicza: Johna of Dycalp i „protojereja Płakida" złączyć na jednej głowie. Nadto w pismach i polskich i rosyjskich Jankowskiego, mimo nienadzwyczajną ich wartość literacką, jest dużo ciepłych wspomnień o Uniwersytecie, który go kształcił, o Seminarjum Głównem wileńskiem, które go razem z wielu przyszłymi dygnitarzami Kościoła katolickiego wychowywało, o nauczycielach i kolegach, tak tych, co wytrwali przy katolicyzmie i polskości, jak i tych, co im się sprzeniewierzyli. Znajduje się dużo opisów obyczajów ówczesnych zwłaszcza życia na unickich plebanjach na Litwie, charakterystyk rozmaitych działaczy. Te wszystkie okruchy mają znaczenie — i niemałe — zarówno dla historji wszechnicy wileńskiej, jak dla dziejów likwidacji unji kościelnej. I te względy zapewne uzbroiły W. Charkiewicza w cierpliwość, niezbędną do studjum nad osobą Jankowskiego.

Tę potrzebną, choć nie bardzo miłą robotę wykonał p. Charkiewicz dobrze. Książkę jego czyta się mimo wszystko z zajęciem. Pomaga do tego żywy, obrazowy styl autora, znany zresztą czytelnikom naszym z kilku artykułów p. Charkiewicza. Jankowski, z natury człowiek łagodny, pogodny i zdolny do szlachetnych uczuć, ale słaby, powolny silniejszym indywidualnościom, które go do zaprzaństwa doprowadziły, jest zaiste postacią tragiczną, może typem wielu innych podobnych nieszczęśliwców. Niestety, najtajniejsze przeżycia owej rozdwojonej duszy zabrał ze sobą do grobu, dając tylko w jednym ze swych listów do rosyjskiego redaktora do poznania, że miałby wiele do powiedzenia. W. Charkiewicz usiłuje tę rozbitą duszę zrozumieć, poniekąd ją wytłumaczyć, ale wyznaje, że do całkowitego odcyfrowania tej zagadki brak mu klucza. Może się jeszcze w jakichś archiwach, w jakichś prywatnych listach taki klucz znajdzie. Tymczasem praca p. Charkiewicza jest walnym przyczynkiem do historji życia kościelnego i umysłowego na Litwie w pierwszej połowie ubiegłego stulecia, a pod pewnym względem i paru dziesięcioleci następnych.

Ks. Jan Urban.

Prof. E. Szmurło: Rimskaja Kurja na russkom prawosławnom Wostokie w 1609—1654 godach. Praha, nakł. „Orbis", ul. Fochowa. 1928.

W serji publikacyj archiwów czesko-słowackiego ministerstwa spraw zagranicznych, a nakładem wielkiej praskiej firmy „Orbis" wyszła książka, która posiadać będzie niemałe znaczenie także dla naszej polskiej historjografji. Autor jej, prof. E. Szmurło, Rosjanin, pracował długie lata w archiwach rzymskich w charakterze wysłannika cesarskiej Akademji Nauk w Petersburgu. Po

przewrocie bolszewickim zreorganizowana w rewolucyjnym duchu Akademja zerwała stosunki ze swym delegatem i nie zamierzała już wydawać jego prac. Ogłoszenie tej książki przyszło do skutku tylko dzięki pomocy czeskiego rządu.

Prof. Szmurło podaje rezultaty swych poszukiwań w archiwach rzymskich do historji stosunku Stolicy Świętej do prawosławnego, jak on nazywa „rosyjskiego", Wschodu w latach 1609—1654. Do tego „rosyjskiego" Wschodu zalicza i wschodnie rubieże Rzeczypospolitej polskiej, na których właśnie wówczas walczyła o swą egzystencję i powoli umacniała się kościelna Unja brzeska. Stąd połowa rozdziałów jego pracy dotyczy tej właśnie Unji, a zatem historji wewnętrznej polskiej. Ponadto i inne, jeśli nie wszystkie, rozdziały dotyczą Polski, boć omawiają naszą wojnę z Moskwą w latach 1609—1611, aspiracje królewicza Władysława do korony carów, rebelję kozacką i t. d. Wszystko to jest omawiane właściwie o tyle, o ile znalazło swój wyraz w zamiarach i nadziejach Rzymu na katolicyzację Wschodu. Tak, że właściwie książka nie jest historją s t o s u n k ó w m i ę d z y Stolicą św. a tym Wschodem, gdyż często Moskwa i Ruś są tylko przedmiotem trosk i zamysłów Rzymu; jest to raczej przedstawienie s t o s u n k u papiestwa d o sprawy unji w tych krajach. Autor przewertował 451 dokumentów przeważnie w archiwum Kongregacji Propagandy wiary, ale i innych archiwach Stolicy św. i paru prywatnych. Książkę swą ułożył w ten sposób, że najpierw w 18 rozdziałach po rosyjsku przedstawia szkicowo różne epizody, do których rozporządza znalezionemi w Rzymie materjałami, potem daje w języku francuskim streszczenie tej pracy, wreszcie w dodatku ogłasza 128 znalezionych dokumentów. Inne streścił lub zacytował w przypisach po tekście, dla wszystkich zaś ułożył chronologiczny spis na końcu książki.

Z natury rzeczy nie jest to wyczerpująca historja zdarzeń omawianych, boć opiera się przeważnie na materjale z jednej strony tylko, aczkolwiek uwzględnia i dawniejszą literaturę. Nawet zauważamy jedną ciekawą lukę: niema rozdziału o męczeńskiej śmierci św. Józafata Kuncewicza w Witebsku w r. 1623, jakkolwiek trudno przypuścić, aby archiwa Stolicy św. nie posiadały współczesnych o tem męczeństwie relacyj. Komentarze autora często są zabarwione jego konfesyjnem stanowiskiem, aczkolwiek niejednokrotnie podkreślając swą rzeczowość, tłumaczy punkt widzenia Rzymu i wogóle katolików. W tłumaczeniu lub streszczaniu dokumentów łacińskich zauważyliśmy u autora parę nieścisłości, jak np. na str. 31 (rosyjskiej „monografji"), gdzie fałszywie przełożone zdanie, dotyczące stanu świętych zaraz po śmierci, albo na str. 81, gdzie z „exercitia" autor zrobił „ustawy" zakonne. Najlepiej opracowany rozdział 16-ty o Jerzym Križaniczu, owym księdzu chorwackim, ojcu panslawizmu, uczonym lingwiście i niefortunnym apostole unji w Moskwie, który swe szlachetne marzenia o zjednoczeniu Kościołów i Słowiańszczyzny przypłacił

długoletniem wygnaniem na Syberji, a uwolniony stamtąd zginął w szeregach króla Sobieskiego pod Wiedniem.

Pobieżny przegląd treści książki prof. Szmurły usprawiedliwia chyba nasze zdanie, że winna ona zainteresować i nas, Polaków, i znaleźć się w naszych bibljotekach i w rękach polskich historyków.

Ks. Jan Urban.

Stefan Truchim: Szkoły rydzyńskie Augusta Sułkowskiego. Poznań. Nakładem pozn. Towarzystwa Przyjaciół Nauk. 1928, str. 143.

Rozprawa niniejsza jest, jak autor sam powiada, częścią zamierzonej większej monografji o Aug. Sułkowskim, jednym z najciekawszych magnatów polskich w czasach Stan. Augusta. O jego szkole rydzyńskiej pisali wprawdzie i Łukaszewicz i Wondracek, Chłapowski, Smoleński i in., nikt jednak nie wyczerpał tematu tak dokładnie i nikt nie rozporządzał taką obfitością źródeł, jak właśnie autor. Ograniczył się zaś do historji tych szkół tylko za życia ks. Augusta Sułkowskiego († 1786), gdyż jak słusznie powiada, praca tego księcia na polu szkolnictwa jest jedyną dodatnią kartą jego działalności dla ojczyzny.

Właściwie była to jedna szkoła i konwikty szlacheckie, bezpłatny i pensyjny, trzeci konwikt dla panien pozostał w sferze projektów. Podstawą bytu tej szkoły był układ 1765 r., zawarty między księciem a ks. Konarskim, znanym Pijarem, oddający w ręce zakonu tego prowadzenie szkoły w Rydzynie, szkoły którą trzeba było zresztą dopiero stworzyć. Dzieje tej szkoły są jednak do r. 1786 jedną wojną wszystkich czynników, jakie tu miały coś do mówienia. Ze szkołą walczy okoliczna ludność niemiecka, walczy proboszcz miejscowy i biskup poznański. Pijarzy mają stale kłopoty finansowe, krzywo się patrzą na konwikty szlacheckie z osobnymi nauczycielami i metrami i chcą ich za każdą cenę usunąć. Książę nie wypełnia swych zobowiązań finansowych, wobec czego Pijarzy przekraczają swoje instrukcje. Słowem odsłania się przed nami mały światek intryg, zawiści i walki.

A światek to rzeczywiście na bardzo małą skalę. Tak bardzo rozsławiona szkoła rydzyńska nie mieściła nigdy więcej niż 60 uczni w swoich murach, a w konwikcie liczba pensjonarjuszy nie przekraczała 12. Wobec tych cyfr blednie bardzo magnacki gest Sułkowskiego, tem bardziej, że nie wiemy, aby ta szkoła wychowała jakieś potężne indywidualności, by z niej wyszli ludzie naprawdę zasłużeni ojczyźnie. Szkoła mała, środki małe i małe rezultaty.

Należy przyznać słuszność autorowi, że oparty na obszernych źródłach przedstawia całą sprawę w właściwem świetle i sprowadza wszystko do właściwej miary. Praca należy w każdym razie do najciekawszych, jakie pozn. Towarzystwo Przyjaciół Nauk w ostatnich latach wydało.

M. Gumowski.

Ks. Dr. Gerhard Rauschen: Zarys Patrologji. Z 8-go i 9-go niem. wydania przełożył i uzupełnił Ks. Dr. Józef Nowacki. Nakł. Księgarni św. Wojciecha. Poznań 1929, str. XII i 451.

Niniejsza książka jest dla polskiej literatury teologicznej nadzwyczaj cennym nabytkiem. Zyskujemy w niej — można powiedzieć bez najmniejszej przesady — wprost świetny podręcznik, który nietylko uczącym się odda ogromne usługi, ale i przy poważnej naukowej pracy będzie nieraz znakomitą pomocą.

Wybitnych zalet niemieckiego oryginału nie mamy powodu na nowo podnosić. Każdemu wiadomo, że dzieło Dra Rauschen'a w opracowaniu J. Wittig'a należy do podręczników, które bogactwem materjału i umiejętnym a równomiernym jego rozkładem oraz trafnością i umiarkowaniem sądu, zbliżają się, rzec można, do ideału książki szkolnej. W niniejszem wydaniu uwzględniono nawet najnowsze odkrycia na polu literatury starochrześcijańskiej i ostatnie wyniki, tak bujnie dziś kwitnącej, patrologicznej wiedzy.

Co dotyczy samego przekładu, przedewszystkiem zauważyć należy na chlubę polskiej nauki, że Ks. Dr. Nowacki dalekim jest od roli i poziomu prostego tłumacza. Choć o pracy swojej mówi w przedmowie z wielką skromnością, uważny czytelnik przekona się w bardzo wielu miejscach, że przekłada tu prawdziwy uczony, który dzieło starszego kolegi z całą kompetencją i świadomością raz jeszcze bierze na warsztat, by je gdzieniegdzie poprawić i lekko sprostować, a bardzo często w cenny sposób uzupełnić. Z tych uzupełnień podnieść trzeba nietylko końcowe dopiski, doprowadzające literaturę poszczególnych kwestyj nieomal do ostatnich miesięcy, ale liczne dodatki w tekście, przynoszące wiadomości o polskich czy to wydaniach i przekładach, czy samodzielnych studjach.

Język tłumacza jest zupełnie dobry: prosty, jędrny, wolny od wszelkiej maniery. Bardzo rzadko napotyka się na zwroty, zbyt mocno tchnące niemieckim sposobem wyrażania myśli (doszła do tego zazdrość ze strony kościoła aleksandryjskiego str. 239, przedstawienie rzeczy utrzymane jest popularnie str. 357 i t. p.); nieco częściej nasuwa się wątpliwość, czy nie byłyby bardziej wskazane inne wyrazy lub formy. Specjalnie przychodzi to na myśl co do dłuższych zakończeń: Autolikusa, Fortunatusa i t. d., albo co do nazwy: Ostgoci, kiedy forma: Ostrogoci zdaje się być w języku polskim bardziej przyjęta. Z drobniutkich, bardziej rzeczowych usterek, może nie należało na str. 210 przy roku 396 (!) mówić o pieśniach na „uroczystość" Wszystkich Świętych, a na str. 366 może zamiast dwukrotnego „Patrocinium" miało być „Patrimonium".

Jednakże te i inne podobne skazy, jakie dałoby się może na tem pracowitem dziele odnaleźć, są bardzo a bardzo nieznacznei a zasługa z jego wydania ogromna. Ks. Dr. Nowacki złotem, głoskami zapisze swe nazwisko na kartach dziejów nauki teolo-

gicznej w Polsce i będzie miał uzasadnioną a pocieszającą świadomość, że całym pokoleniom alumnów dopomógł do gruntownego, we własnym języku, zapoznania się ze skarbami starochrześcijańskiego piśmiennictwa.

Księgarni św. Wojciecha należy się też szczere uznanie za staranne, czytelne, rozmaitemi charakterami druku umiejętnie wzbogacone, wydanie. Ledwie tu i ówdzie natrafia się na niedopatrzenie korektora, albo na jakąś graficzną usterkę. Format jest też bardzo dobrze dobrany, bo poważny a poręczny.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Jerzy Bernanos: Pod słońcem szatana. Przełożył Aleksander Wat. Towarzystwo wydawnicze „Rój", Warszawa, 1928.

Czy nie za późno pisać dzisiaj o powieści, która się ukazała pół roku temu? Zapewne, gdyby chodziło albo o reklamę dla książki, albo o ostrzeżenie publicznośei przed nią. Książka Bernanosa w polskim przekładzie niezawodnie już się rozeszła i komu dostała się do rąk, ten ją już przeczytał. Przytem firma, która ją wydała po polsku, posiada swoją przeważnie stałą klientelę, do której zapewne nie bardzo dociera nasz miesięcznik. Jeżeli piszemy o książce Bernanosa tak późno, to nastąpiło to wskutek zbiegu paru zewnętrznych okoliczności, że zaś wogóle uważamy za potrzebne wypowiedzieć się o niej, to z tego powodu, że osnowa powieści wymaga, aby katolickie pisma o niej się wypowiedziały.

Mniej nas obchodzą artystyczne walory książki. Znaczącą jest rzeczą, że Towarzystwo wydawnicze „Rój" wzięło ją jako pierwszy numer do nowego cyklu, nazwanego przez siebie „cyklem wybitnych dzieł współczesności". W ojczyźnie autora, Francji, książką zajmowała się krytyka literacka poważnie i niemałe wartości jej uznała. Ja miałbym jedno poważne zastrzeżenie co do architektoniki powieści. Książka rozpada się na „prolog" i dwie „części". Otóż mam trudność z tym „prologiem", zabierającym książce czwartą część jej objętości. Jeżeli był on potrzebny autorowi, by sprezentować poprzednią historję „Muszki", z którą potem ma spotkać się bohater powieści, co jest jednym tylko z epizodów jego niezwykłego życia, to stanowczo ta „prehistorja" jest za długa, za rozwlekła i zbyt zawikłana. Jeśli zaś miała ona służyć za dowód wpływów szatańskich na moralne życie człowieka, to należało z niej robić nie prolog, ale jedną z części powieści. Zresztą mniejsza o to. Chodzi nam przedewszystkiem o głównych aktorów powieści: ks. Donissana i Szatana.

Ks. Donissan ma być typem świętego księdza, drugiem wydaniem świętego proboszcza z Ars — tak wyraźnie traktuje go autor. I jakieś podobieństwa między nim a ks. Vianney'em niewątpliwie zachodzą: obaj nie należeli podczas studjów do liczby

zdolnych alumnów, obaj prowadzą wielce umartwione życie i poświęcone pracy nad wyciąganiem grzeszników z bagna występku, zapracowują się w konfesjonale, mają z tego powodu z szatanem utarczki, i inne jeszcze wspólne rysy posiadają. Ale czy Bernanos nie skarykaturował swego bohatera, by go uczynić świętym? Jest to nietylko mniej zdolny uczeń w seminarjum, wyświęcony przez litość, ale prostak, nieokrzesany, sprawiający swemu proboszczowi, wykształconemu i o wykwintnych manierach, wprost utrapienie, przytem lękliwy, nie ufający sobie, przez pewien czas uważany za niezdolnego, by powiedzieć kazanie i rzeczywiście wywiązujący się z tego posłannictwa tylko dzięki jakimś tragicznym wysiłkom na ambonie... Święci są oczywiście bez wyjątku ludźmi umartwienia. Ks. Donissan jednak, biczujący się żelaznym łańcuchem, rwący w kawały swe ciało i powstałe stąd dziury w boku zakładający jakąś szmatą, to naprawdę już nieprzyjemna karykatura, którą trudno usprawiedliwić nawet umysłową ograniczonością pokutnika.

A jak przeszarżowane są zmagania się gorliwego łowcy dusz z ich nieprzyjacielem szatanem! Ten nie zadawalnia się pokusami wewnętrznemi, narzucaniem wątpliwości, ale występuje do walki fizycznej ze swą ofiarą. Gdy ks. Donissan spieszy do sąsiada z kapłańską pomocą, szatan wodzi go po polu, myli mu drogę, wreszcie ukazuje mu się zmęczonemu i gorączkującemu i znęca się nad nim moralnie, akcentując swoją nad nim władzę, przekonując go o próżności wszystkich jego wysiłków i wyprawiając przytem takie prestydygitatorskie kawały, na jakie mogła się zdobyć tylko bardzo rozwichrzona lub niezdrowa fantazja.

Czytelnik nie może zdecydować się, czy całe to zajście ma brać za majaczenie w gorączce samego biednego księdza, czy też za rzeczywistość zewnętrzną. Autor zdaje się chce przedstawić je jako walkę z prawdziwym djabłem, boć ten djabeł zapowiada naprzykład swej ofierze pewne znaki, które się niebawem sprawdzą. Przytem skądby chora fantazja księdza-prostaka posiadała materjał na te djabelskie monologi, pełne wyrafinowanego krętactwa, pychy i złości? Chociaż nawiasem trzeba wspomnieć, że autor, sam przesubtelniony i przemodernizowany w swym stylu, każe i kiedy indziej i księdzu nieokrzesanemu i prostej córce młynarza i innym jeszcze figurom, nie mającym nic wspólnego z Sorboną, myśleć i mówić wyrafinowanie sztucznie i subtelnie.

Jeżeli, zamknąwszy nawias, zechcemy w towarzyszu księdza Donissana widzieć nie jego własną halucynację, lecz rzeczywistego djabła, to ten djabeł wydaje się nam zbyt błazeński, a przytem zbyt jawnie odkrywający swe karty. Polski tłumacz Bernanosa, p. Wat, napisał rzecz o „bezrobotnym djable". Z katolickiego punktu widzenia nie zgodzilibyśmy się na to, by naprawdę djabeł nie miał wśród współczesnych ludzi nic do roboty, albo działanie jego w niczem nie zaznaczało się. Ale z drugiej strony

o djable w 20 stuleciu mamy lepsze pojęcie, niż Bernanos. Sądzimy, że jeżeli kiedyś ten ciemny duch płatał rozmaite płaskie figle i jarmarczne fokus-pokus, to zczasem musiał zmądrzeć, zinteligentnieć i do umysłowości ludzi się przystosować. I jesteśmy prawie pewni, że tak postąpił. Zdaje mi się, że wobec agnostycznych i sceptycznych umysłów naszego wieku nie eksponuje się tak, jak robił niegdyś, owszem ma w tem swój interes, by sceptycyzm co do swego istnienia w ludziach utrwalić. Chociaż ks. Donissan do takich sceptyków nie należał, to wszakże ukazanie się nawet jemu mogłoby djabłu przynieść więcej szkody, niż korzyści. Nie mamy, powtarzam, o jego inteligencji tak niskiego mniemania i dlatego sądzimy, że ta figura autorowi się niezupełnie udała. Wiemy, że niektórzy krytycy, i to w pismach katolickich, poczytali Bernanosowi za zasługę, że się odważył wprowadzić ten transcendentalny motyw do powieści, że na nowo ukazał światu realnego szatana, pozostajemy mimo to przy swojem zdaniu, że mu się to przynajmniej nie bardzo udało i poważamy się wątpić, czy swą kreacją zdoła w sceptykach wzniecić wiarę w istnienie djabelskiego świata.

Wreszcie co do ks. Donissana, to zamiast zalecać go, raczej kompromituje go nieudane usiłowanie wskrzeszenia nieboszczyka, jak również niepotrzebne do niczego dźwiganie umierającej samobójczyni do kościoła, jakby tylko tam można było ją z Bogiem pojednać. Natchnienie do czynienia cudów może dawać świętym tylko ich właściwy sprawca — Bóg, ale też wtedy cud musi się „udać".

Summa summarum — powieści Bernanosa nie uważamy ani za arcydzieło, ani za książkę o jakiemś apologetycznem i religijnem znaczeniu. Możnaby podnieść z niej niejedną trafną i udaną kartę, np. subtelną ironję nad laicyzmem p. Malorthy, lub sceptycyzm Sant-Marina wobec własnego sceptycyzmu, pozytywny wszakże pierwiastek powieści wydaje się nam niewystarczającym do tego, by powieść uważać za dzieło religijnej propagandy, co niektórzy chcą w niej widzieć. Na tle kleru zbyt lękającego się doświadczalnego zetknięcia z nadprzyrodzonością, na tle owego konsystorza, który krzywo patrzy na Świętego i na cuda, bo się boi kompromitacji wobec laickich władz republiki, typ. ks. Donissana przedstawiony został jako jedyny i wyłączny typ głębokiej wiary i świętości, lecz właśnie jest to przedstawienie świętości co najmniej jednostronne, i powiem otwarcie — zrażające do świętości i świętych. Owszem, przyłączamy się do zdania jednego francuskiego krytyka, piszącego, że „ten ksiądz, gdyby był osobą rzeczywistą, absolutnie nie miałby szans do tego, by być wyniesionym na ołtarze". [1]) Jeżeli przeto autorowi przyświecała tendencja prawdziwie religijna, to

[1]) R. de Sinéty w *Revue d'Ascetique et de Mystique*. Kwiecień 1927.

trzeba przyznać, że wykonanie celu nie powiodło mu się. Nie chcemy zaś przypuszczać, by jedynym zamiarem jego było tylko wprowadzenie do literatury motywów nadprzyrodzoności, cudowności i djabelskości, by przytępionym nerwom ludzi powojennych dostarczyć nowych podniet i dreszczów.

Kończąc recenzję, wspomnimy jeszcze o jej polskiem tłumaczeniu. Język i styl Bernanosa niewątpliwie przedstawiał dla tłumacza wiele trudności, na pochwałę więc p. Wata trzeba powiedzieć, że naogół te trudności szczęśliwie pokonał. Dla bogactwa i wyrafinowania myśli francuskiego pisarza znalazł odpowiednio bogaty polski wyraz i szatę. Jednak przy całem bogactwie słownictwa tłumacz zdradza jakby sam uczył się języka polskiego nie na kolanach polskiej matki, lecz dopiero z bezdusznych książek. Takie zwroty jak: „mianowanie kogoś do probostwa", „przysłuchiwanie się do czyichś kroków", „zmawianie modlitwy", „zakładanie rąk do tyłu", „tęsknienie po pręgierzu", „dosyć nawidzieliśmy się go" i wiele innych, dowodzą, że duch prawdziwie czystej polszczyzny jest p. Watowi obcym. Dziwimy się nieco, że kierownictwo „Roju" nie przeprowadziło pilniejszej korekty języka

Ks. Jan Urban.

Gabriel Jehuda ibn Ezra: Chrześcijańskiego Żyda wspomnienia, łzy i myśli. Poznań 1929, str. 256.

Książka ta nie jest literacką fikcją, ale biografją acz bezimienną autora, neofity. Nazwisko podane jest takiem, jakie autor nosiłby, gdyby Żydzi wogóle zachowali swój stary nacjonalny sposób nazywania się. Żadnych imion własnych, ani nazw miejscowości, gdzie upływa jego życie, autor nie wymienia, kto jednak zna miasta małopolskie, łatwo się domyśli niektórych z nich, jak owego „miasta, przedzielonego potężną rzeką i okolonego murem lasów, na tle których maluje się stary zamek książęcy", albo „miasta stu kościołów i kaplic", w którem autor odbywał swoje studja i gdzie chrzest św. przyjął, albo miasta z położonem na górze seminarjum, w którem do kapłaństwa aspirował. A ponieważ autor daje dość dokładną chronologję swego życia, zahaczając ją o wojnę światową, przeto można odgadnąć i pewne osobistości, z któremi zetknęło go życie. Łatwo znaleźć i ten klasztor, w którego nie istniejącej już kaplicy autor doznał łaski wiary, a konsekwentnie dojść i do tego, „Ojca Jana", który go obmył wodą chrztu świętego.

Ta dokładność szczegółów, chociaż tak zdaje się anonimowych, usposabia także do wiary w dokładność przedstawienia przeżyć duszy, o których mówi cała książka. Zresztą przebija w niej stale jakiś akcent szczerości, który czytelnika przykuwa sympatją do autora.

Opowiada autor swe życie od dzieciństwa. Urodził się w rodzinie podobno pochodzącej z książąt żydowskich, ale gdzie mówiono już tylko po polsku, rytualnych przepisów, z wyjątkiem najważniejszych, nie obserwowano, natomiast urządzano na Wielkanoc „święcone", obok tradycyjnej macy. Dzieci miały choinkę na Boże Narodzenie i bawiły się „gwiazdą" betleemską i koronami trzech króli. Do synagogi nie często je prowadzono, zato widzieć mogły po przez ulicę nabożeństwo w klasztorze, wpatrywać się w Pana Jezusa frasobliwego siedzącego nad furtą klasztorną i przyjaźnić się z kwestarzem, który pomagał im łowić motyle. Nic dziwnego, że psychika chłopca, jak i jego brata, nasiąkała uczuciową życzliwością dla chrześcijaństwa. Dalsza rodzina jednak dopilnowywała także tego, by dzieci wtajemniczono i w tradycje żydowskie. W szkole jeden z kolegów, katolik, wyrządził chłopcu krzywdę, oskarżając go fałszywie o rzecz, grożącą wydaleniem; wstawił się za nim katecheta katolicki, który też dał mu taką naukę: „wybacz twemu złemu koledze i módl się za niego, jak umiesz, jak cię nauczono. Przekonasz się, że tak postąpiwszy, doznasz większego zadowolenia, niżlibyś szukał zemsty i satysfakcji". Temu poleceniu pozostał młodzieniec wierny. — W mieście stu kościołów i kaplic, gdzie przechodził wyższe klasy szkoły, „przemawiała do niego żywa tradycja otaczającego go narodu sarkofagami królów, posągami rycerzy ze spiżu, grobowcami biskupów". Czuł, że rozluźniają się coraz bardziej węzły łączące go z współwyznawcami, a zacieśniają z otoczeniem chrześcijańskiem. W słodki rytm dzwonów, dzwoniących na Anioł Pański, biło jego serce... Wkrótce za pozwoleniem ojca zapoznał się z nauką wiary katolickiej — i ochrzcił się kilkunastoletnim chłopcem. Za nim poszedł jego brat, zaś na łożu śmierci — ojciec. Sprawiło to ból dalszej rodzinie, ale godziła się z losem i przebaczała. Neofita odwiedził nawet kiedyś swego dziadka. Z rana wyszli razem z domu, by iść każdy do swego domu Bożego. „On udał się do synagogi, by otuliwszy się w swą białą chustę modlitewną i nałożywszy skrzyneczki Przykazań, wzywać Boga Izraelskiego, ja zaś w kościele parafjalnym, słuchając Mszy św., przyjąłem Jego Ciało i Krew, wedle nauki Nowego Testamentu".

W młodzieńcu odezwał się pociąg do kapłaństwa. Z jednego seminarjum musiał wszakże wystąpić dla słabego zdrowia. Jako student prawa poszedł na wojnę. Z drugiego seminarjum po paru latach usunęła go intryga tego samego koleżki ze szkoły, który już raz mu wyrządził taką przykrość, a którego tutaj znowu spotkał w sukni kleryka. Intrygant zresztą, złapany na czemś niepięknem, zbiegł z seminarjum. Nasz niedoszły kapłan otrzymuje doktorat praw z rąk rektora, którym jest ten sam ks. regens, który go z seminarjum wskutek intrygi wydalił... Jeszcze przed pierwszem wstąpieniem do seminarjum poznał młody neofita dziewczynę, katoliczkę. Nie byli dla siebie obojętni. Ojciec przestrze-

gał go, aby towarzyszki życia szukał dla siebie wśród neofitek. Katoliczka z urodzenia może ci kiedyś rzucić słowo: Żyd! Marja przechowała swe uczucia poprzez czasy kleryckie młodzieńca, studja, wojnę. Spotkali się znowu, stanęli przed ołtarzem, są szczęśliwi.

To, czego stary ojciec obawiał się, nigdy nie nastąpiło. Ale nastąpiły inne rzeczy. Narzeczoną przestrzegano (i to ksiądz), aby za „żyda" nie szła. Powstawała Polska, walczyła z Ukraińcami, przyczem w szeregach polskich walczył brat naszego autora. Po zwyciężeniu Ukraińców, zostało przez kogoś rzucone hasło: „a teraz na Żydów". Autor patrzył na pogrom, którego rozmiary może wyolbrzymił w swem obrazowem opowiadaniu; pogrom ten boleśnie targnął jego duszą, odezwał się w nim głos krwi... Jakiś czas pełni funkcje audytora przy sądzie wojskowym, potem bierze posadę sekretarza przy pewnym samorządzie, pełni swe obowiązki ku ogólnemu zadowoleniu, lecz gdy przyszło do stabilizowania go na tej posadzie, wykrywa się jego pochodzenie i trzeba miejsce opuścić. Brzydka intryga wygryza go i z innej sądowej posady. Przechodzi do adwokatury. Jako oficer rezerwy zostaje zaproszony na członka stowarzyszenia oficerów zapasowych, — po pewnym wszakże czasie pytają go czy to prawda, co ktoś mówi o jego pochodzeniu? „Siedzi przed tobą — odpowiada indagującemu — najautentyczniejszy Żyd, który nawet ma przyjemność wywodzić się po ojcu z książąt, po matce z kapłanów żydowskich". Oczywista, w stowarzyszeniu nie może pozostać... Zamyka się w szczęściu rodzinnem, w swem religijnem katolickiem życiu, wsparty materjalnie i moralnie przez bogatego fabrykanta, podobnież, jak on, neofitę, a adoptowany przez bezdzietnego posiadacza rycerskiego nazwiska, które też łączy z nazwiskiem swojem.

W mieście stu kościołów i kaplic, zwłaszcza po chrzcie, czuł się już wszystkiemi fibrami swej duszy złączonym z ziemią rodzinną, ze społeczeństwem, wśród którego wzrósł. Powoli dano mu poznać, że nie jest tego społeczeństwa członkiem... i on sam sobie to uświadomił. Zrozumiał, że oprócz tej ojczyzny, na ziemi której urodził się i wychował i którą kocha, posiada drugą ojczyznę w dalekim kraju i w dalekiej przeszłości — i trzecią, do której wprowadził go chrzest święty. W rezultacie jest Żydem-tułaczem, ale i w chrześcijaństwie czuje się dobrze, boć do jego narodu należeli Boski Założyciel, jego Matka-Dziewica, Apostołowie i pierwszy papież. Do ziemi rodzinnej nie ma żalu za to, że go nie zupełnie przyjmuje za swego syna, — tłumaczy ją, wdzięczny jest jej za przytułek, jaki dała jego tułaczemu narodowi. W wierze swej znajduje siłę do przebaczenia ludziom wszystkiego złego, jakie mu sprawili. Nie przeszkadza to, że przeżycia swe kreśli łzami, pochodzącemi z jego wrażliwego, może przewrażliwionego „żydowskiego" serca. A uczuciami swemi zaraża

wprost czytelnika, bo książka przy całej prostocie opowiadania jest arcydziełem, stanowiącem jakby osobny literacki rodzaj.

O książce „chrześcijańskiego Żyda" dały się słyszeć w prasie katolickiej rozbieżne głosy. *Głos Narodu* przyjął ją życzliwie, *Pro Christo* zaś przestrzega przed nią, jako przed utworem szkodliwym. Podpisany przyłącza się do pierwszego zdania. Książka ta warta tego, by być czytaną. Stawia ona przed naszem społeczeństwem, zwłaszcza przed katolicyzmem polskim szereg żywotnych problemów. Dziwna bowiem rzecz, że u nas, wśród których żyje 3 miljony Żydów, unika się zgłębiania problemu żydowskiego, zamyka się wprost oczy, by go nie widzieć, lub ogranicza się do haseł antysemickich, przeważnie nie skutecznych nawet w tym kierunku, w jakim są rzucane, a przytem nie uwzględniających możliwości istnienia wśród Żydów takich jednostek, dla których winnoby się znaleźć miejsce w naszem społeczeństwie. Niekiedy z obawy przed rozrostem kąkolu na własnej niwie wyrywa się także pszenicę.

Ks. Jan Urban.

James Oliver Curwood: Łowcy wilków — Włóczęgi północy — Najdziksze serca. Przekł. autoryzowany J. Marlicza. Nakł. Księgarni św. Wojciecha.

Słusznem jest dążenie wydawców, mających na oku nietylko interes własny, lecz i kulturę ojczystą, by przeciwstawić złej, amoralnej sensacji — sensację zdrową. Przyznać należy, że niewiele jest do wyboru pod tym względem we wszystkich literaturach świata.

Wprowadzenie do naszej literatury Curwood'a jest dosyć trafne. Kanadyjski Jack London, opisując krainy północne, także stawia przed nami typy twarde, zahartowane w zmaganiu się z surową przyrodą i ludźmi, także ukazuje nam ostrą walkę o byt. W walce tej wychodzą najaw najdziksze instynkty i namiętności człowieka.

Ale nastawienie się Curwood'a wobec zjawisk świata ludzkiego jest inne, niż London'a. Nastawienie się to można nazwać zasadniczo etycznem. Obok czynów twardych i okrutnych, obok walki z człowiekiem i zwierzem rozsnuwa przed nami uczucia dobre i ofiarne, nieskończenie miękkie i subtelne. Nad człowiekiem w chwili ciężkiej ukazuje się Bóg, Londonowi nieznany, dla Londona nieistniejący.

London, wykształcony na Haecklach i Spencerach (jak sam opisuje koleje swej ewolucji umysłowej w „Martinie Eden"), brał zjawiska zbyt realnie, zbyt twardo, bez najmniejszej liryki. Nawet czyn bohaterski, poświęcenie lub miłość podane są u niego surowo, ze wstydliwością człowieka — bojownika. Są to łodygi z oberwanemi kwiatami, jest to twórczość wyrastająca na jałowej opoce

„naukowości", uznającej mózg, wolę, celowość, nie uznającej sentymentu. Trudno o utwory bardziej nieromantyczne, jak Jack'a Londona. Nawet apoteozując wyższość człowieka białego a raczej jego walory zdobywcy i kulturträgera, czyni to epicznie, protokólarnie prawie.

Przeciwnie Curwood, ma w sobie nutę romantyczną. Tu już mamy do czynienia nie z bokserską muskularnością kolonizatora-Anglosasa, lecz z rycerskiem męstwem poszukiwacza przygód i prawością człowieka, poza prawem formalnem szukającego wyższego prawa serca. Mac Veigh ocala Scottie Dlan'a, którego powinienby ścigać, gdyż litość i miłość zwycięża w nim nakaz społeczny — często jakże zawodny! Jakże zawodny i w tym wypadku!

Opisując ludzi zdziczałych w walce i żyjących zdala od cywilizacji, Curwood czasami stawia nam przed oczy zjawiska zbytniej brutalności lub wykolejenia się moralnego, np. „potwora" Le Beau lub trapera Durant'a. To wykolejenie położyło piętno i na dobrej, słodkiej Nannecie. Pies przywiązany do niej rozszarpał jej męża w chwili, gdy ten ją katował. I młoda kobieta nie czuje nic, prócz wyzwolenia, ani żalu za duszą zgubioną, ani litości nad tak nędznym końcem, ani przebaczenia. Modli się dziękując Bogu za śmierć męża i tuli psa do siebie, który powinienby wzbudzać w niej zgrozę.

Czy w okresie powojennym, kiedy materjalizm i wrzenie rewolucyjne wciąż zwracają człowieka do dzikiej żywiołowej pierwotności, dobrem jest przeciwstawienie grubych ludzi natury światowi kultury, dobrem jest wprowadzenie niższych ras i niższych typów do literatury—należy powątpiewać. W każdym razie Curwood, jeżeli przypomina Jack'a Londona, to w znacznie szlachetniejszem wydaniu.

A. Z.

Emil Baumann: Znak na dłoni. Przekład autoryzowany, S. I. G. Księgarnia św. Wojciecha. Poznań.

W literaturze naszej nie tak dawno ukazał się „Ksiądz Prot" Augustynowicza i książka Millera o kleryku, który odszedł od ołtarza w chwili, kiedy miał przyjąć święcenia. Tłumaczona książka autora francuskiego ukazuje się w porę, jako przeciwwaga tamtych książek. „Księdza Prota" Augustynowicz niby poprawił w nowem wydaniu; miłość księdza do panny z dworu kończy się wyrzeczeniem księdza, w którym miłość Chrystusa zwyciężyła ziemską miłość. Ale cały posmak antyklerykalny książki tej został; przeciwnicy potrafili to ocenić, wystawiając „Księdza Prota" w witrynie socjalistycznej „Księgarni Robotniczej".

Baumann opisuje zmagania się Jurka Cormier, uczestnika wojny światowej. Powołanie do stanu kapłańskiego walczy w nim długo z miłością do kobiety, z oporem własnej natury, uchylają-

cej się od ofiary i pozornego zwężenia życia. Przyjaciel jego, Montcalm, umierając na polu bitwy, zostawił mu ostatnią wolę.— Miałem iść na księdza. Potrzebni pracownicy w czasach niewiary i grzechu. Jeżeli zginę, ty mnie zastąpisz! — Wśród wahań i zmagań się, które Baumann opisuje z przedziwną wnikliwością i głębią, powołanie odnosi zwycięstwo. Głos Chrystusa zagłusza wszystkie głosy ziemi. Widzimy z pociechą, że nad zmysłami, nad wołaniem szczęścia osobistego może zatriumfować to, co jest wieczne.

Książka ta wzrusza poważnie i surowo i tych, którym nie dano jest oblec szaty kapłańskiej, zachęca, aby chociaż w swem życiu świeckiem żyli w Chrystusie, walcząc o prawdę najwyższą.

A. Z.

Ks. Dr. Zygmunt Bielawski: Katechezy biblijne na II i III klasę szkoły powszechnej, zastosowane do urzędowego programu. Lwów 1928, nakł. Tow. „Bibljoteka Religijna". Str. 514.

Książka niniejsza podaje nauczycielom religji w szkołach powszechnych katechezy, które mają im służyć do przygotowywania młodzieży do pierwszej spowiedzi i komunji św. Stosownie do obecnych planów nauki religji opracował je autor na tle biblji, a nie katechizmu, przyczem główny nacisk kładzie na stronę wychowawczą, metodyczną bowiem wyłożył w wydanym przedtem zbiorze katechez biblijnych na pierwszą klasę szkoły powszechnej. W dwóch dłuższych rozprawkach wstępnych podaje autor najważniejsze prawdy o wychowawczej wartości sakramentów ołtarza i pokuty, oraz różne wskazówki praktyczne, które uzupełnia potem przy szczegółowych naukach. Właściwe przygotowanie do pierwszej spowiedzi i komunji św. mieści się w 14 katechezach, poprzedzonych odpowiedniemi 24 katechezami biblijnemi Starego Zakonu; cennem uzupełnieniem poprzednich nauk jest 17 dalszych katechez o łasce i sakramentach św., poświęconych w przeważnej mierze ofierze mszy św. W zakończeniu podaje autor 10 przemówień w dniu spowiedzi i 3 przemówienia przed komunją św.

Już sam powyższy wykaz treści jest dowodem, że książka niniejsza może okazać się pomocną dla każdego nauczyciela religji. O wartości zaś jej zbytecznem byłoby mówić wobec osoby autora, znanego dobrze w kraju ze swych prac na polu religijnego wychowania i kształcenia młodzieży.

Ks. St. Podoleński.

Zasady Akcji Katolickiej we Włoszech. Przekład z włoskiego. Nakładem Komitetu Akcji Katolickiej w Warszawie (ul. Miodowa 17, m. 12). Str. 128.

Jakkolwiek dosłowne przeszczepianie obcych metod akcji katolickiej nie jest chyba wskazanem — każdy bowiem kraj po-

siada pewne odrębne właściwości, warunki i wymagania — to jednak poznanie ich przyniesie zawsze niemałą korzyść, zwłaszcza jeśli metody owe okazały się rzeczywiście skuteczne. To też z uznaniem powitać należy powyższą broszurę, która zawiera polski przekład zasad tak żywo dziś rozwijającej się akcji katolickiej we Włoszech. Obejmuje on sprawozdanie z wykładów „Tygodnia religijno-społecznego", urządzonego przed paru laty przez duchowieństwo diecezji medjolańskiej i przedstawia historję, całokształt i szczegóły organizacji włoskiej akcji katolickiej, jej stosunek do władz i stowarzyszeń, oraz działalność, a następnie podaje programy pojedynczych organizacyj. Bliższe zapoznanie się z tem wydawnictwem przyniesie bezwątpienia korzyść każdemu, kto chce pracować na tej niwie, pokazując bowiem, co, w jakiej mierze i w jaki sposób robi się zagranicą, daje gotowy wzór, który może ułatwić rozbudowanie planu akcji katolickiej w naszym kraju.

S. P.

Mikołaj Skiba: Wykłady o alkoholizmie. Z 48 rycinami w tekście. Lwów 1929, nakł. lwowskiego oddziału Związku Księży Abstynentów. Str. 141.

Walkę z plagą alkoholową, która przynosi tak olbrzymie szkody na polu gospodarczem, zdrowotnem i moralnem, która rujnuje rodziny, zwłaszcza robotnicze i wiejskie, oraz ułatwia propagandę wywrotową, należy prowadzić z całą usilnością, w naszym kraju tem bardziej, że szerokie sfery jego ludności stoją jeszcze na dość niskim poziomie kultury i stąd łatwo padają ofiarą nałogu. To też broszurę powyższą zawierającą 16 wykładów o ujemnych stronach alkoholizmu, objaśnionych dobremi wykresami i ilustracjami, oraz podającą odnośną literaturę, należy powitać z uznaniem, jako nową pomoc dla pracowników na niwie abstynencji. Ponieważ argumenta, oparte na doświadczeniach laboratoryjnych mijają się jednak dość często z doświadczeniem życiowem, dlatego zdaje mi się, że należy przedewszystkiem korzystać z dowodów natury społecznej, mniej zaś, lub przynajmniej nie przed każdem audytorjum stosować dowody, zawarte w wykładach 1—6, 9, 12. Również powoływania się na prohibicję amerykańską nie uważałbym za szczęśliwe, korzyści jej bowiem równoważą się nie mniejszemi szkodami, owszem coraz bardziej pokazuje się, że eksperyment ten nie był szczęśliwy. Jako ideał należy więc stawiać abstynencję dobrowolną, o ile zaś chodzi o prohibicję, polecać tylko umiarkowaną.

S. P.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakładem Gebethnera i Wolffa:

Stan. Przybyszewski: Synowie ziemi. II. (Bibl. *Tygodnika Ilustrowanego*. t. 60). Str. 115.
Emilja Zienkowiczowa: Lulu na Rivierze. Powieść, str. 264.
Karol Hławiczka: Solfeż polski. Podręcznik czytania nut głosem. Cz. I. Osobne wyd. dla uczniów i nauczycieli. Str. 56, resp. 57.
Wład. Kozicki: K. Sichulski. (Monografje art. t. XIX). Str. 24 i 32 reprod.
Miecz. Wallis: St. Noakowski. (Monografje art. t. XX). Str. 29 i 32 repr.

Nakładem Księgarni św. Wojciecha:

Ks. Henryk Weryński: Testament Zbawiciela. Kazania pasyjne. Str. 91.
Emma Jeleńska: Panienka. Powieść. Wyd. 2, str. 418.
G. A. Birmingham: Saligia. Przekł. Z. Kosiewiczówny. Str. 250.
Ks. Kaz. Bajerowicz: Modlitwy przygodne dla użytku kapłanów przy nabożeństwach ludowych. Wyd. 3, str. 78.

Nakładem Polskiej Akademji Umiejętności, Kraków.

Juljan Krzyżanowski: Historja o cesarzu Ofonie, 1569. (wyd...). Str. 204.
Antoni Jakubski: Bibljografja fauny polskiej do roku 1880. Tom II. Str. 384.
Katalog literatury matematyczo-przyrodniczej polskiej. Tom XV, lata 1915—1918. Str. 128.
Ks. Dr. Tadeusz Glemma: Stany pruskie i biskup chełmiński Piotr Kostka wobec drugiego bezkrólewia. Str. 73.
Witold Klinger: Ze studjów nad liryką grecką. Str. 36.
Juljan Pagaczewski: Gobeliny polskie. Str. 136 in 4° mai, z licznemi ilustracjami.
Janina Kozłowska - Studnicka: Katalog rękopisów polskich (poezyj), wywiezionych niegdyś do Bibl. publ. w Petersburgu, a obecnie znajduje się w Bibl. Uniwer. w Warszawie. Str. 132.
Kaz. Zawisłowicz - Kintopfowa: Zawarcie małżeństwa przez kupno w polskich obrzędach weselnych. Str. 55.
Jan Chryz. Pasek: Pamiętniki. Z rękopisu wydał Jan Czubek. Str. XXXIV + 636.
Bulletin International de l'Académie Pol... N supplémentaire II. 1927.

Nakładem różnych:

Ks. Dr. Antoni Szymański: Zagadnienie społeczne. Wyd. 2, na nowo opracowane. Wyd. Tow. Wiedzy Chrześcijańskiej. Lublin—Uniwersytet. 1929. Str. 468.
Kard. D. J. Mercier: Listy Pasterskie. Nakł. Komitetu głównego Akcji Katolickiej w Warszawie. Str. 63.
Jerzy Drobnik: Przesilenie współczesnej polityki. Nakł. Wyd. „Awangardy". Poznań 1929, str. XI+173.
Ks. Dr. Czesław Falkowski: Luter w świetle najnowszych badań. Nakł. autora. Kraków 1929, str. 57.
W obronie rodziny. (Bibl. popularna). Nakł. Komitetu głównego Akcji kat. w Warszawie. Str. 20.
Ks. Franc. Kwiatkowski: Brońmy religji w szkole. Nakł. Ligi Katolickiej w Poznaniu. Str. 30.

Casimir Smogorzewski: L'Union sacrée polonaise. Paris 1929, str. 71.
— La Pologne et la Guerre. Paris 1929, str. 96.
— La Roumenie. Le Cabinet Maniu. Paris 1929, str. 24.
— La Guerre polono-sovietique. Paris 1928, str. 28.
Les Anciens Combattents dans leurs nations respectives. (Comité National d'etudes sociales). Str. 45.
Zygm. Falkowski: Władysław Reymont. Człowiek i twórczość. Poznań, Fiszer i Majewski, 1929, str. 117.
Kapit. Biesiekierski, Kleczke i ppłk. Rewieński: Fortyfikacja polowa. Warszawa, Wojskowy Instytut Naukowo-wydawniczy, 1929. str. 326 z kartą.
Listy św. Pawła Apostoła. Przekład ks. arcybisk. Symona, wstępy i objaśnienia ks. J. Korzonkiewicza. Kraków, nakł. Księg. Krakowskiej 1929, str. XLVI + 270.
Statuta Synodi dioecesanae Culmensis. Pelplin, nakł. Kurji biskupiej, 1929, str. 237.
Ks. Dr. Józef Lubelski: Etyka katolicka. Podręcznik dla szkół średnich. Wyd. 2. Tarnów nakł. autora, 1929, str. 185 + XIII.
Inż. Jan Curzytek: Badania nad rentownością gospodarstw włościańskich. Część II. Nakł. Instytutu naukowego Gospod. wiejsk. w Puławach. Warszawa 1929. Str. 90.
Prof. Ern. Laur: Wstęp do ekonomiki gospodarstwa wiejskiego. Tłum. J. Curzytek. Lwów, Ossolineum, 1929, str. XI + 319

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

Druk ukończono 28 marca 1929 r.

KOMITET OBRONY RODZINY KATOLICKIEJ W POLSCE

chcąc ułatwić kapłanom tak doniosłe w naszych czasach zadanie wyjaśnienia nauki katolickiej o sakramencie małżeństwa, pragnie przyczynić się do powstania oryginalnego i odpowiadającego naszym potrzebom zbioru kazań, nauk lub referatów o tym przedmiocie. W tym celu przeznacza dla najlepszej w tym kierunku pracy niepodzielną premję w wysokości jednego tysiąca złotych, a nadto tytułem honorarjum autorskiego, za nabycie prawa własności rękopisu, po 80 złotych za arkusz druku.

Dzieło ma odpowiadać następującym warunkom:

1. Praca może być jednego pióra lub zbiorowa, ale pod jedną redakcją.
2. Mogą składać się na nią albo formalne kazania, albo swobodniejsze nauki, albo referaty, tak wszakże, żeby te rodzaje literackie nie były mieszane.
3. Utwory te w liczbie najmniej 15 a najwięcej 20 mają obejmować całą naukę katolicką o małżeństwie ze strony dogmatycznej i moralnej, nie ze strony historycznej i prawniczej, chyba o tyle, o ile ta ostatnia potrzebna jest do wyjaśnienia moralnych obowiązków. Główny nacisk należy położyć na religijny charakter i nierozerwalność małżeńskiego węzła.
4. Rozmiar poszczególnych utworów nie ma przenosić 10 stron garmondowych zwykłej ósemki.
5. Prace, pisane na maszynie i opatrzone tylko godłem, z dodanem w zamkniętej kopercie nazwiskiem autorów, mają być doręczone Komitetowi najpóźniej do dn. 1 września b. r. Rozstrzygający większością głosów sąd konkursowy składa się z Ks. Prałata Zygmunta Pilcha z Kielc, Ks. Prałata Stanisława Maślińskiego, Rektora Sem. duch. Śląskiego w Krakowie i O. Marcina Dominika T. J. z Warszawy.
6. Bliższych objaśnień udziela w razie potrzeby niżej podpisany przewodniczący Komitetu.

Ks. Jan Rostworowski T. J.
Przewodniczący.

Stefan Piechocki.
Sekretarz.

— Adres głównego Biura Komitetu: Warszawa ul. Miodowa 17, m. 12. —

Humor Fredry.

Tam na błękicie krążę pod wieczorną gwiazdą,
Tam już moja ojczyzna, tam będzie me gniazdo.
Bryfan Bryś, II, 6.

I.

Wcale nie jest rzeczą łatwą być humorystą w wielkim stylu. Wymaga to ogromnej dojrzałości duchowej i ustalonej równowagi. Naturalnie wymaga jedynie wówczas, gdy humor pojmujemy jako swego rodzaju usposobienie życiowe. Biorąc sprawę w węższym zakresie usuwamy wiele trudności, ale tracimy zarazem możność istotnego zrozumienia takich postaci, jak Dickens, Gogol, Thackeray, Fredro i wielu innych. Bo chyba nie ulega wątpliwości, że nawet idealnie drobiazgowy i zdumiewająco przenikliwy rozbiór ich dzieła wyłącznie nie zdoła zaspokoić ciekawości poznawczej. Zawsze będziemy poza tem wszystkiem szukali człowieka. Tak się bowiem składa na tym najlepszym ze światów, że człowiek jest sam dla siebie najpierwszem zagadnieniem. Tonie poprostu w fatalizmie antropomorfizmu.

Rozbiór literacki, im świetniejsze zjednoczy w sobie zalety, tem nieuchronniej dotrze do owej fatalności. Stanie ona przed badaczem, jak Sfinks: tajemnicza, ogromna, wiekuista. Stwierdzenie, że na kartach pism Gogola, Dickensa, lub Fredry toczy się srebrna kula śmiechu i błyszczą diamenty łez — może wystarczyć jako opis, natomiast nie zadowalnia jako wyjaśnienie. A przecież nauka i opisuje i wyjaśnia.

Gdzie indziej osiąga oba te cele przez uporządkowanie i uogólnienie doświadczeń w niezmiennych prawach; ale tu-

taj spotyka się z bujnem bezprawiem, ze złotą wolnością, nie dającego się ująć w karby, żywiołu. W tej dziedzinie rządzi samowładczo osobowość twórcy. Zapewne, że i ona również podlega określonym warunkom bytu. Czerpie z nich soki. Z nich wyrasta. Hipolit Taine chciał ją nawet całkowicie ujarzmić, zamknąć w obrębie praw jednolitych, które dają rękojmię wytłumaczenia zjawisk bardzo złożonych i powikłanych na mocy kilku uogólnień bardzo prostych i jasnych. Ostatecznie jednak, milczkiem obchodząc wszelkie inne skrupuły, musimy wyrazić zdziwienie, dlaczego owa fizyka mechaniczna — twórczości artystycznej zawiesiła na kołku sprawę niepowtarzalności zjawisk z tego zakresu. Jeżeli niema dwóch podobnych do siebie liści klonu, to niema również dwóch podobnych dzieł sztuki. Jeżeli pewien okres dziejowy ujawni rysy pokrewne okresowi dawniejszemu, to przecież charakter sztuki obu okresów daleki będzie od tożsamości, a często i od podobieństwa.[1]) Michała Anioła wydały okoliczności, które w grubszych zarysach mogłyby się powtórzyć, ale sam Michał Anioł nigdy się nie powtórzy. I tu tkwi sęk, trudny do wydłubania!

Dlatego Harald Höffding wyświadczył niemałą przysługę badaczowi piśmiennictwa nadobnego, określając istotę humoru, jako odrębną a wysoce znamienną postawę wobec świata: „Uczucie śmieszności na podstawie sympatji nazywa się humorem. Ten może być czemś więcej, niż przemijającym nastrojem. Może on tak się rozwinąć, że staje się nastrojem podstawowym poglądu na życie (sposobem myślenia), który wprawdzie ma wzrok otwarty na skończoność, bolesność, bezmyślność i dysharmonję świata i stawia to w ostrem przeciwieństwie do tego, co wielkie i ważne, który wszakże w swojem spółczuciu głębokiem dla wszystkiego,

[1]) Zjawiska historyczne są niepowtarzalne. Oczywiście. Ale może się np. zdarzyć, że w tym samym narodzie, w tej samej warstwie wybuchnie dwukrotnie płomień rewolucji. Przykład: Francja 1789, 1830 r. Rewolucja, zaś według prof. Grabskiego „ma niezależnie od społeczeństwa, w którem wybucha, właściwy sobie przebieg, wynikający z istoty samej rewolucji" (ob. *Rewolucja* 1922). Jednak piosenki klecone na barykadach mają w obu wypadkach inny charakter. Zresztą Vieo, Machiavelli, Nietzsche— sądzili, że dzieje powtarzają się.

co żyje, i w swojej trwałej wierze w potęgi, rządzące w przyrodzie i w dziejach, przezwyciężył wszelką gorycz". [1])

Humorysta zatem musi pokonać ogromny opór przeciwieństw bytu; nadto — osiągnąć rozprężliwość uczucia, zdolną ogarnąć i to, co małe, i to, co wielkie, i to, co wzniosłe, i to, co liche. Wreszcie — musi z bezładu wydobyć ład, z bezmyślności — mądrość. Wchodzą tu w grę wszystkie składniki życia świadomego: poznanie, uczucie i wola. Przytem obarczone są pokaźnym ciężarem. Jeżeli poznanie ma zawładnąć niedorzecznością i wielostronnemi sprzecznościami, jeżeli uczucie ma zachować równowagę w natłoku wielorakich, niezgodnych z sobą podniet, jeżeli nakoniec wola wśród nasuwających się jaskrawo możliwości ma uczynić wybór na rzecz humorystycznego stosunku do świata, to bezwarunkowo humor nie jest rzeczą łatwą do zdobycia. Z drugiej strony trzeba podkreślić, iż w humorze jednostka ludzka osiąga postawę najbardziej wszechstronną, opartą na szerokim zakresie doświadczeń.

Tragizm sięga więcej wgłąb. Ból i rozterkę wynosi okrwawionemi rękoma do godności jakiejś powszechnej zasady. Czuje obok siebie tajemnicę kosmiczną. Chce rozsupłać węzeł, trawionej złem i niemocą, doli człowieczej. Dąży do wyłamania drzwi na „tamten" świat wiodących. Uśmierza bezład myślą o Przeznaczeniu. W niem to, w owem Fatum, wina wiąże się z karą, upadek ze zwycięstwem. Ostatecznie tragik, jąko budulca, używa tajemnicy, bólu i przeznaczenia. Höffding twierdzi, że na pograniczu bezwzględnego tragizmu humor milknie. [2]) Bohater tragiczny dowierca się do rdzenia bolesności bytu. Jak nieznużony górnik, żłobiący podziemny chodnik wśród skał, chce przedrzeć się z mroku do świa-

---

[1]) Harald Höffding, *Psychologja*, przekł. A. Mahrburga, Warszawa 1911 r. stron 454.

[2]) *Humor als Lebensgefühl*, Berlin 1918 r., str. 118. Pogląd na tragizm mój własny. Höffding ujął rzecz odmiennie, toż J. Volkelt *System der Ästhetik* II 1909 r. Max Scheler, wprowadza pojęcie konieczności nadprzyczynowej. (ob. *Przegl. Warsz.* IV. 1922 r. str. 32—52). Usuwa winę i karę. To jest właśnie przyczynowość w świecie moralnym. Ale istotę bohatera tragicznego stanowi poczucie odpowiedzialności. Za cóżby odpowiadał, gdyby go dławiła konieczność?

tła, związać dwie przeciwległe dziedziny. Jego narzędziem jest groza i wielkość. Bohater humorystyczny uznaje wartość grozy i wielkości, ale ramieniem swego doświadczenia otacza również pogardę i małość. Ustosunkowuje się do bytu wszechstronnie.

Wobec założenia wszelkiej religji, iż sens istnienia znajduje rozwiązanie w Bogu, humorysta zachowuje postawę wyczekującą. Nie chce orzekać zgóry. Mimo to jednak, gdy linje wypadków plączą się, gdy człowieka uciska nędza, głód lub zaraza, nie odbiera mu otuchy i wiary w boski porządek wszechrzeczy. Śpieszy z doraźną pomocą. Jego słoneczny uśmiech gaśnie wtedy w najczystszej łzie współczucia. I oto humorysta zawiesza przed oczyma nędzarza własne serce, niby chustę św. Weroniki z wizerunkiem boskości cierpienia. We krwi humorysty płynie miłość, jak we krwi świętego. Ale uczucie religijne — milknie na granicy żartu. Natomiast humor wkracza tam swobodnie. Rozciąga w tej dziedzinie czarnoksięskie władanie. Powagę bytu stroi w radosną szatę krotochwili, w papuzio barwne pióra szalonego kpiarstwa. Miesza łzy ze śmiechem. „Eto smiech skwoź slozy", mawiał o sobie Gogol. A Thackeray dodaje: „Humor jest dowcipem i miłością". [1]) Włączając mnóstwo sprzecznych zjawisk w obręb swego doświadczenia, zwisając nad nim jasnym a mądrym uśmiechem, godząc ostry zatarg bólu i radości, humor, podobnie jak religja, opiera się na wierze w ostateczną harmonijność bytu.

Daleki będąc od mniemania, że nad istnieniem ciąży zło, odrzuca również przypuszczenie, iż jest ono w niepodzielnem władaniu dobra. Dukat ma dwie strony. Tak samo byt. Cnota równoważy występek, radość—ból, a wielkość—poniżenie. „Humor, pisze Höffding, jest poglądem, który wynosi się ponad przeciwieństwo optymizmu i pesymizmu". [2]) Ale to, co stanowi jego świetną zaletę, owa bezstronność w ocenie bytu, zawiera w sobie jednocześnie zadatek rozkładu. Ciągłe wahanie się między przeciwieństwami — może nadwyrężyć wolę. Gdy wybór zostanie utrudniony przez roz-

[1]) *English humourist of 18 th. century,* rozdz. 7. „Humour is vit and love".

[2]) *Psychologja,* j. w. 454. *Humor als Lebensgefühl,* j. w. 100—121.

bieżność pobudek, wtenczas niejednokrotnie zjawia się przerost namysłu nad działaniem. Osobliwa ta choroba znana jest powszechnie, dzięki Szekspirowi, jako hamletyzm. Rzecz znamienna, iż humor powstał w czasach nowożytnych [1]) łącznie z rozwojem krytycyzmu. Istotnie, jedynie wówczas, gdy nad koniecznością opanowania bytu zaczyna górować ciekawość poznawcza, jedynie wówczas może przemówić humorysta, oglądający prawdę przez żart, łzy przez śmiech, zło przez dobro lub... naodwrót. W życiu pierwotnem humor jest nie do pomyślenia.

II.

Jeżeli dzieło sztuki uznamy za wyraz osobowości twórcy, to rozstrzygnięcie: czy dany twórca był humorystą, ma znaczenie pierwszorzędne. Wprawdzie Oskar Walzel usiłuje wymazać z dziejów piśmiennictwa imiona i postacie, czyniąc z nich gołą tablicę prądów duchowych i społecznych, ale dążność ta jest ciągle łamana przez najznakomitsze umysły i najświetniejsze pióra. Dość wspomnieć Fryderyka Gundolfa. [2]) Zresztą nadmierne zacietrzewienie na rzecz ogólnych idei oraz prądów rychło zawstydza samo siebie. I oto zdarza się, że najgorliwszy wyznawca tego sposobu badań kreśli wspaniałe, soczyste wizerunki poszczególnych twórców. Przykładem niechże nam będzie w danym razie choćby Hipolit Taine ze swoją rozprawą o La Fontaine'ie. Zaczem ośmielamy się twierdzić, że nie jest rzeczą wskazaną lekceważyć zagadnienie, czy u spodu rozpatrywanego dzieła sztuki leży jako podstawa humor, czy coś innego. Humor, pojęty w znaczeniu usposobienia życiowego, będzie niejako pępowiną, przez którą krew ożywcza spływa z wnętrzności twórcy do ustroju dzieła. Tam zaś, w dalszym ciągu na mocy praw chemji artystycznej ulega licznym przemianom. Łączność twórcy z dziełem ma, jak wszystko, swoje granice. Niekiedy gubi się ona dosyć wyraźnie. Wówczas bywamy skłonni do pomijania cech osobniczych, natomiast wyjaskra-

[1]) Ob. H. Höffding: *Humor als Lebensgefühl*, j. w. 155—160.

[2]) Ob. Fr. Gundolf, *Goethe*. Berlin 1918. Ob. też Zyg. Łempicki: *Idea a osobowość w historji literatury*. *Pam. Liter.* XVII i XVIII str. 1—16. Toż Osk. Walzel. *Wechselseitige Erhellung der Künste*. Berlin 1917.

wiamy cechy, nadane dziełu przez ducha czasu i okoliczności. Ale humor wymyka się z tego potrzasku jednostronnych wyobrażeń. Jest on żywiołem nieuchwytnym dla pojęć, skostniałych w rutynie. Litanje wpływów i zależności — sprawią zawód pobożnym zamiarom badacza. Algebra ogólników chybi celu. Każdy humorysta ma swój własny humor.

W obrębie dzieła sztuki humor występuje jako idea. Oczywiście słowo idea bierzemy tutaj w znaczeniu, jakie mu nadał Richard Freienfels.[1]) Będzie to zatem pewien zarodek uczuciowo-poznawczy, z którego rozwija się całość dzieła, podobnie jak z małego kiełka wyrasta roślina. Takie ujęcie sprawy razi nas o tyle, że przywykliśmy ogałacać ideę z wartości uczuciowych. Widzimy w niej tylko równoważnik myślowej treści utworu. Tymczasem według Freienfelsa idea obejmuje daleko szerszy zakres zjawisk. Wyobraźmy sobie powstawanie wyspy koralowej. Jakiś drobny krzew daje początek ustawicznemu narastaniu coraz grubszych warstw. Z biegiem czasu nad powierzchnią morza zjawia się nowy ląd. Pierwiastek jego bytu leży w głębinie wodnej. Tem niemniej wiemy dobrze, iż to, co oglądamy na powierzchni — z niego pochodzi. Otóż tym samym ładem na płonce idei rozkwita dzieło sztuki. Idea w tem ujęciu jest ogółem podniet natury uczuciowej, poznawczej i czynnej, które wprowadziły w ruch mechanizm tworzenia.

Gdy w duchowości artysty humor tkwi mocno jako usposobienie życiowe, wówczas zabarwia odpowiednio owe podniety. Wpływ jego sięga do prapoczątków dzieła. W mgławicy zmiennych wyobrażeń stanowi ów twardszy, bardziej zgęszczony, ośrodek, który staje się jądrem nowego układu gwiezdnego. Później (weźmy obraz ze świata istot organicznych) rozpełza się w ciele powołanego do bytu — tworu, jak macki żył, kipiące krwią, bez której niemasz istnienia. Idea humorystyczna rozlewa się po całem dziele, jak światło słoneczne po roztoczy wodnej. Otwiera się przed nami głąb. Nurkujemy wzrokiem w jej tajemnicach. I zwolna cała ta rozrzutna szczodrobliwość, którą twórca rozsiał na powierz-

[1]) *Psychologie der Kunst,* II t. 1923 r. rozdział O wartościach estetycznych.

chni dzieła, zaczyna zyskiwać logikę, nabierać jednolitości. Odgadliśmy znaczenie osób i zdarzeń. Perły śmiechu i perły łez zostały nawleczone. I już obecnie zgoła nie rozpryskują się w kaskady cudownych, ale chaotycznie zmieszanych blasków. Wydały piękno, udostojnione ładem, pełne mądrej, głębokiej treści. Humor zawładnął osobami, zdarzeniami i wysłowieniem dzieła. I stąd przemawia do nas jako rzecznik nędzy oraz chwały człowieka.

III.

Ten sam Fredro, który śmieje się na całe gardło z uciesznej przygody huzarów, najechanych w kawalerskiem ustroniu przez nielitościwie wymowne damy; ten sam Fredro, który kpi w żywe oczy ze świata naopak rządzonego rozumem białogłowskim, który baraszkuje z Gustawem, czupurzy się z Cześnikiem, głowi z Rejentem; ten sam Fredro taki mocny gębacz, niezrównany żartowniś, bystry postrzegacz ludzkiej ułomności: — miewa niekiedy w oczach czyste, diamentowe łzy. I jeżeli *Skąpiec* Molièra graniczy z tragedją to i *Dożywocie* ujawnia cechę pokrewną. Żelazny uścisk straszliwej namiętności, uosobiony w Łatce, dławi poczciwego Orgona, lodowaty podmuch samolubstwa warzy Rózię. Ojciec, zmuszony sprzedać własne dziecko, aby ocalić byt rodziny, córka wystawiona, jak rzecz martwa, na targowisku żądz i śliskiej rachuby — to nie są postacie zbyt... wesołe.[1]) Ale Fredro nie uciekał przed widokiem bólu, hańby i poniżenia ludzkiego. On je otulał płaszczem rzewnego współczucia, niby św. Marcin nędzarza. Gdy Orgon żali się na ucisk świata, gdy Rózia łamie dziewczęce uczucie, dla dobra swoich najbliższych — to słyszymy niejako zarazem cichy szelest łez, które spadły na papier z oczu wielkiego humorysty. Wiemy, że jego uśmiech wyłania się z nieskończonej dobrotliwości, jak ciepło ze słońca:

Świecie, ty krętoszu stary!
Świecie, świecie bez czci, wiary...
— — — — — — — — — — —

[1]) Porów. prof. Eug. Kucharski, *Fredro a komedja obca*, cz. II, Kraków 1921 r.

...Mów wyraźnie,
Co u ciebie w większej cenie,
Czy pieniądze, czy sumienie? [1])

Bywa niekiedy, iż Fredro staje w zwątpieniu. Rzuca słowa gorzkie, jak załamanie rąk. I daremnie szukamy oparcia w jakiejś sile dobroczynnej. Dokoła nas leży głucha, naga pustka. Świat jakiś dziwnie bezduszny, miałki, nie zasługujący na kopnięcie nogą, poprostu śmietnik, bytowanie w cuchnącej norze, uwiądu i niedołęstwa, oślizgłość lepka obła, zimna jak w kłębowisku gadów: oto wykładniki smutku i bolesności w niektórych arcydziełach Fredry. Bywa czasami twórca katem na wszelką podłość zawziętym. Z żagwia satyry dobiera się do żywego mięsa małości i brzydoty. Czujemy swąd spalenizny. *Pan Jowialski*, jak [2]) słusznie zauważono jest raczej gąbką z octem, niż szkatułką z przysłowiami. To bezgranicznie głupie, mazgajskie, niezaradne, strupieszałe, bez krzty woli społeczeństwo ma być zwierciadłem polskiej rzeczywistości. Istotnie musimy żart schować do kieszeni. Ów bożek kołtunerji, upstrzony gałgankami wyświechtanej paplaniny, napawa nas lękiem i odrazą. Jest to jakby obrzydliwy trup w czerwonym kontuszu i złotym pasie, ale nie na Termopilach znaleziony.

Skruszyła się bowiem cnota mężów dawnej Rrzeczypospolitej. Wygasły stare obyczaje. Wszystko zmalało, wypełzło. A dzień dzisiejszy to jakoby pierze, odarte z kołpaka. Wiatr nim żenie, kędy chce:

Bo tam, gdzie giełda nie stała na szczycie,
Każdy niósł chętnie majątek i życie
Dla świętej sprawy ojczyzny i wiary.
Tem była Polska, tem obyczaj stary. [3])

Fredro należał do umysłowości, u których chwała i potęga czasów dawnych rzuca cień na czasy bieżące. I gdy maluje rządy białogłowskie w Osieku, to (obok śmiechu z zaborców) niechybnie zmierza gdzie indziej. Daje cięgi znie-

[1]) *Dożywocie*. Komedje, Warszawa 1871, V 311.

[2]) Ob. Ign. Chrzanowski: *Jowialski symbol. Głos Narodu* 1917 r. nr. 83, toż Eug. Kucharski l. c. j. w. i Wstęp do *Pana Jowialskiego* w wyd. „Bibljoteki Narodowej".

[3]) *Pisma patrjotyczne*, Lwów 1893 str. 55.

wieściałości pokolenia współczesnego. Wykazuje, że ono jest bezsilne, zatrute ciężką niemocą, gotowe ulec porządkowi naopak, byleby je zostawiono w błogim spokoju. Z gorzkim uśmiechem wyciska Fredro treść czasów obecnych. Przyrządza z tego napój tęgi, ale cierpki. Obok Geldhabów, Łatek, Twardoszów, Jowialskich, Szambelanów — umieszcza Jenialkiewiczów i Benetów. W nagłówku jednej ze swych komedyj zamyka ciekawą, niepokojącą myśl „wielki człowiek do małych interesów". Daleko zaszliśmy, skoro aż do tych granic obniżono miernik wielkości. Ale spojrzenie humorysty odsłania jeszcze gorsze rany. Wprost: ropiejące wrzody, zgniliznę trupią, raka beznadziejnego. Już *Pan Benet* jest wyłącznie: trawieniem, kurzem babraniem się w nawozie, jowialszczyzną wypłukaną nawet z groteski, czemś głupiem, marnem, lichem, żerowiskiem wszelkich pasożytów. Ale jeszcze nie koniec, Fredro napisał *Męża i żonę*. Napozór rzecz cała nie wychodzi poza obręb małżeńskiej alkowy. Lecz na tej skąpej przestrzeni zachodzą wypadki o doniosłości powszechnej. Mąż oszukiwany i oszukujący, żona, co odważa się kalać modlitwę cudzołożnemi ustami [1]) (Akt III, 62), przyjaciel domu chemicznie wyprany ze skrupułów moralnych. Wreszcie cała ta etyka śliska, podstępna, samolubna, co zakłada pętlę najmniej winnej, ale upośledzonej, istocie, co chce widzieć rozwiązanie sprawy w krzywdzie panny służącej (Akt III, str. 64), — wszystko to nie usposabia do wesołości. I gdyby z tych przesłanek wysnuć wniosek, nie brzmiałby on, zaiste, humorystycznie.

Ale jednocześnie, gdy już zaczynamy tracić wiarę w ład i świetlaność bytu, obok Fredry zgorzniałego kpiarza staje Fredro gorliwy odkrywca wszelkich wartości. Na jego zaklęcie wicher rozprasza chmury. Ginie mrok. A ze dna ciemności wytryska słońce, złocąc boskiem światłem nędzę, upadek i hańbę. Wielki humorysta podaje nam czarę z bezcennym trunkiem radości i śmiechu. Przecież ostatecznie Łatka przegrywa. Leon żeni się z Rózią. A wół roboczy Orgon — zrzuca krwawiące jarzmo. Młodość, szczere uczu-

[1]) *Komedje*, j. w. t. II str. 62 „Ach i pod ołtarzykiem gdzie się modlę codzień".

cie i cnota święcą niewątpliwe zwycięstwo. I jeżeli w *Dożywociu* tragizm zostaje pokonany przez niefrasobliwą, słoneczną pogodę, jeżeli wytrwały mozoł i ofiarność zadają cios ohydzie skąpstwa i brutalności, to chyba wiadomo, jakim pierwiastkom życia większą wagę przypisuje humorysta.

Przeciwko rozwiązłości na chłodno, przeciwko chichotowi lubieży, przeciwko obłudzie, skostniałości, niezdarstwu i wszystkim grzechom głównym wysuwa oręż giętkiej, prężnej siły młodzieńczej. Komedje Fredry są doprawdy, jednym z najcudowniejszych hymnów o młodości. Pieni się ona w nich, rozlewa, jak żywy ogień. Karkołomne pomysły Leona *(Dożywocie)*, niewinność Rózi *(Dożywocie)*, czar Anieli, tupet Klary *(Śluby panieńskie)*, miłość Porucznika i Zofji *(Damy i huzary)*, wzniosłość i szlachetność Edwina, czułości Zuzi *(Odludki i poeta)* a nadewszystko bajeczne psoty złotego sowizdrzała Gustawa *(Śluby panieńskie)* okupują w części istnienie wielu zdrożności. Ta zuchwała, junacka młodość wdziera się w najgłębszą tajnię spisków, knutych przez rutynę, obłudę i donkichoterję. Burzy je niby domki z kart. Swoboda, z jaką Gustaw osiąga swoje cele, udziela się również czytelnikowi. Mimowoli zaczyna on wierzyć, że im bardziej wzrasta ucisk okoliczności, tem wyżej tryska strumień owej czarnoksięskiej mocy, która szarą codzienność przemienia w złotą przygodę.

Napoleończyk, co szablą wyrąbał sobie chwalebną młodość, co na dźwięk trąbki klął podagrę, bo mu się dusza rwała do ognisk obozowych, musiał lgnąć sercem do butnej, szumnej, rycerskiej przeszłości.[1]) Jakiż dał wyraz temu umiłowaniu, pisząc *Zemstę*. I oto zgryźliwy Juwenalis doby obecnej, uchodzący w oczach poniektórych gawędziarzy za raroga i odludka, zachował jednak więcej miary, niżby wypadało oczekiwać, sądząc np. wedle opowiadań L. Jabłonowskiego. Sąd o przeszłości był trzeźwy, zdrowy, pożywny. Rozmazana uczuciowość nadmuchała w one czasy niemało plew i śmiecia. Każdy pisarz rad stroił się w kontusz, robił zajazdy, skrzykiwał szlachtę na sejmiki i mlaskał językiem po wystałych miodach „narodowej chwały". Wincenty Pol

[1]) Ob. Eug. Kucharski, *Al. Fredro*, życiorys literacki, Lwów 1926.

mniemał, iż w *Panu Jowialskim* ożył stary obyczaj. A. K. Wł. Woycicki dopóty bredził o Fredrze, o poczciwości naszej jowialszczyzny, aż ten się żachnął i palnął mu w oczy szczere słowa prawdy o zachwalaniu kołtunerji. To świadczyło, jak bystro widział, jak żywo czuł, jak bezstronnie sądził. Wielki humorysta wzgardził zarówno klechdą ckliwą a głupią, jak i klątwą srogą a bezpodstawną. Wszedł w dawne życie, aby tam znaleźć małość i wielkość, cnotę i występek, siłę i niemoc, upadek i chwałę. Słowem, aby wskazać ograniczenia, właściwe każdej sprawie ludzkiej. Ale, że nad jego drwiną zwisa łza, przeto cała komedja lśni, opalizuje, mieni się, jak najczystszy brylant. W *Zemście* Fredro osiągnął wyżynę humorystycznego poglądu. Stworzył świat, gdzie żart kryje powagę, a powaga ma uśmiech żartu, gdzie wzniosłość graniczy z lichotą, a lichota z wzniosłością, gdzie przywara cnotę rodzi, a cnota przywarę, gdzie prawda bywa zmyśleniem, a zmyślenie prawdą. Nie szczędził ani ludzi, ani czasów. Gwałt, rąbanina, jakieś palestranckie kruczki, nastawanie na ludzką godność i swobodę, prawo kaduka, pięści, karabeli, tępota, niezdarność, gruboskórność, łapczywość na niedozwolone zyski — oto wianek mirtowy oblubienicy Fredry: przeszłości. Dodajmy jeszcze: stek łgarstw, pieniactw, drobnych podłostek, umiejętnych sideł, wydrwigroszostwa, niekarności, łobuzerji, błazenady — a dokładnie ocenimy jej posag. To wady i niecnoty. A ludzie. Cześnikowi o byle co grzmi z gęby, jak z chmury; Rejent łeb gnie w pokorze, a z za kołnierza djabeł zęby szczerzy; Podstolinie (narówni z damami od huzarów) przypadłaby wielce jaworowa łopata; Dyndalskiego warto podkuć na ostro, bo tępiec i safanduła; dla Papkina nie dość suchej gałęzi. Owóż i charaktery niekoniecznie doskonałe, owszem wcale grzeszne! Bodaj, że niedaleko uszliśmy od wsławionej filipiki Zygmunta Krasińskiego: „Ni cnota, ni niegodziwość, ale mezzotermino: błazeństwo. Ni sroga tragedja, ni idylla, ale mezzotermino: farsa. I tak leżąc na kożuchu, pijąc małmazję i piwo, trefnując dziwnie krotochwilnie, zeszliśmy do grobu". [1])

[1]) Listy Krasińskiego do Ojca cyt. wedł. B. Chlebowski, *Wstęp* Lilla Weneda. Wybór Pis. Polski obec. str. 10.

A jednak czujemy wzruszenie, gdy Cześnik ogląda szerpentyny. Podzwania ku nam Iljada Barska, śmieje się żołnierska ochota, wyciąga ręce dawna a bliska sercu chwała:

He, he, he! pani Barska
Pod Słonimem. Podhajcami,
Berdyczowem, Łomazami
Dobrze mi się wysłużyła.
Inna też to sprawa była.[1])

Biegnie wszystkiemi żyłami dreszcz wzniosłości, gdy lwia porywczość i twarda buta Cześnika miękną wobec świętej zasady staropolskiego obyczaju:

Nie wódź mnie na pokuszenie
Ojców moich wielki Boże!
Wszak, gdy wstąpił w progi moje,
Włos mu z głowy spaść nie może.[2])

Wśród licznych wartości życia Fredro umiłował nadewszystko: żywiołowość rasy. Ogień i wicher idą w pląsy skroś onych dusz zadufanych, mocnych, a chciwych łupu. Są to drapieżce. Gdy łżą, to do zapamiętania się, jak Papkin, gdy głowią się, to do krętactwa, jak Milczek, gdy buńczuczą się, to do zadurzenia, jak Raptusiewicz. Jakiś czad junactwa, war krwi ognistej bije z niektórych arcydzieł Fredry! *(Damy i huzary, Śluby, Zemsta).* I w tem ich wieczysta — ozdoba. Choć tedy nieubłagany sędzia dał pozew ścisły, dokładny, bez krzty pobłażania — nikt go nie oskarży o zniewagę przeszłości. „Wychodząc z przedstawienia *Zemsty,* pisze prof. Eug. Kucharski, nie możemy się oprzeć myśli, że jakikolwiek tam sobie osobiście jest Rejent czy Cześnik, jacykolwiek indywidualnie byli ci ludzie przeszłości, Polska urosła z takich dwu sił i wartości: z połysku stali w ręku takich rębaczy jak Raptusiewicz i z nieugiętej żelaznej woli, skupionej w mózgu takich bajecznych głowaczy jak Milczek". [3])

Wśród szumnych, bujnych, krwistych, zawadjackich lub miłych, wdzięcznych, chwiejnych, miękkich a zawsze nawskroś ludzkich postaci, wśród ciżby łgarzy, smakoszów, rajfurów,

[1]) *Komedje* j. w. V 184.
[2]) Ibid. 208.
[3]) Prof. Eug. Kucharski. Wstęp do *Zemsty*. „Bibl. Nar." nr. 32 str. 35.

kłótników, niewieściuchów, zabijaków, palestrantów, huzarów, kwok starych i anielskich dzierlatek zawieruszył się jakiś wilkołak, osobnik niesamowity, niedorzeczność łgarstw, śmiechu i przygód, zlepek jawy i omamu — Imć Papkin. Wytrawny a głęboki znawca Fredry wlot pochwycił tę osobliwość, tę fantastyczność Fredrowskiego arlekina.[1]) Papkin jest bańką mydlaną brylantowej wyobraźni, tęczowym odpryskiem swawolnego żartu. To nie człowiek! Łże jak automat, tchórzy jak automat, działa jak automat. Kto go nakręcił, ustawił, w ruch puścił. Śmieszy nas, rzecz dziwna, swojem cierpieniem. Jego testament uważamy za niezły dowcip, za cyrograf na wodzie, za bicz z piasku. Bo czyż Papkin może być otruty? Wolne żarty. On zgoła nie jest człowiekiem! „Pomińmy narazie i refleksje głębsze, do których skłania ta postać i sens już otwarcie poważny, jaki mieści się w tem, że na błazna nie wybrał Fredro człowieka z rzeczywistości, tylko istotę urojoną". [2]) Wielki humorysta zbyt cenił sobie godność ludzką, aby człowieka rzeczywistego czynić błaznem. Śmiech nie pokrywa całości istoty człowieczej. Coś się tam zawsze umknie, coś nie dowrze... I tak zostanie szczelina, a przez nią wgląd na ból, wydziedziczenie lub krzywdę. Śmiech jako żywioł nieokiełznany, sobiepański, śmiech czysty bez domieszki toż może być jedynie udziałem istoty urojonej. Dlatego berło śmiechu wręczył nasz twórca Papkinowi.

Uczucie wielkiego humorysty kipi na dnie jego dzieła i niekiedy wytryskuje, jak tęgi zaczyn w szlachetnym trunku. Raz strzela rakietami niefrasobliwej uciechy, to skrzy się pyłem diamentowego słowa, kiedy indziej owiewa duszę czytelnika cichym smętkiem lub sprawia jej łaźnię szatańską z ukropów miłości i lodów nienawiści. Dość porównać *Męża i żonę* ze *Ślubami* oraz *Pana Jowialskiego* z *Zemstą*. Ale chociaż sprzeczność i rozszczepienie sięgają tak głęboko, ostatecznie jednak zwycięża jednolitość. Osobowość humorysty wyciska na jego dziele szczególne piętno. Tragik bądź co bądź jest ujarzmiony przez swój świat. Natomiast humorysta włada nim swobodnie. Unikając zbyt silnych związków

[1]) Ibid. str. 27.
[2]) Ibid. 27.

z poszczególnemi objawami bytu posiada możność wielostronnego wyboru. W świecie Fredry daje się to odczuć bardzo wyraźnie. Natłok postaci, zmienność oświetlenia, godna podziwu rozmaitość charakterów, ścisła przedmiotowość, bezstronność oceny, giętkość języka, wszystko to budzi wiarę, że swoboda artysty nie zna granic i więzów. Nad komedjami Fredry zgoła nie cięży fatalizm przekonań. Czerpią one swoją treść z bezładu i obfitości, czem życie stoi i biją smugami barw oraz świateł, niby zaklęte źródła. Dopiero gdy głębiej zatopimy oczy w onem czarodziejskiem widowisku ujrzymy... Prospera. Jego to moc, moc wielkiego humorysty, wywołała z nicości ten świat bajki i prawdy, śmiechu i łez, dobra i zła, jawy i omamu... „mistrz stawia się na stanowisku panteistycznego Boga, powiada Krasiński, i ciągle stworzenia własne, jakky sny znikome, budując i rozwalając zarówno, podług widzimisię swego, te ich wschody i zachody tragiczne lub komiczne, serio lub buffo uważać może“ [1])

A jednak humorysta bierze czynny udział w walce życiowej. Nie zalega piernatów. Zdarza się wprawdzie, iż tu i ówdzie wyłuszczy się z łupiny kpiarstwa znieczulenie na zło i dobro. Choćby u Goldoniego! [2]) Ale wtedy i wielkość humoru wznieca podejrzenie. Wszak do najbardziej znamiennych jej rysów należy: odnajdywanie w żarcie — prawdy, a w złem dobra. Fredro ustawił pion swego odczucia na samym rdzeniu bytu. Wyszukał środek, gdzie różne wartości plączą się ze sobą i skąd biegną po całym ustroju świata, jak żywa siatka nerwów. „Spór złego z dobrem ruch, ruchem życie, życie zagadką“ — powiada we wspomnieniach *Trzy po trzy* [3]). Kiedy indziej w czterowierszu daje wyciąg swojej pogodnej a doświadczonej mądrości:

Bóg wieczne życie, ruch życia objawem,
A ziemia nasza tego ruchu prawem,
Co spór w spór trącą, złe dobrem przeplata,
Jest tylko szczeblem ogólnego świata. [4])

---

[1]) *Pisma,* wyd. jubil. t. VII. str. 11. Kilka słów o J. S.
[2]) Ob. Kucharski, *Fredro a kom. obc.* j. w. w cz. II.
[3]) *Trzy po trzy,* Kraków 1918, wyd. H. Mościcki.
[4]) *Pisma patrjot.* j. w. str. 184, 185.

Tak tedy osią rozwoju powszechnego jest owa siła czynna — ruch. Na niej wiruje, zło i dobro. A nawet wieczność — to nie spoczynek, jeno działanie. I gdy tak w żarnach świata miele się rozliczne ziarno — wypada z tego pod koniec, iż zło samo się wytrawia. Gubi je małość i głupota. Uważajmy na los bohaterów *Męża i żony*. Ani Alfred nie osiągnął swego celu, ani Wacław. Obaj zostali wystrychnięci na dudków. Głupota skarciła ich, dając wobec widzów... klapsa. Sławni uwodziciele mniej okazali sprytu, niż panna służebna Justysia. Nadomiar złego i płeć nadobna też nie dopisała. Czułostkowość Elwiry poniosła klęskę, syciły ją bowiem listy, które gryzmolił Francuzina licho płatny przez kochanka. Justysia nakoniec wpadła w sidła, zastawione w jej mniemaniu na Alfreda. Tak to wszyscy, oszukując się wzajemnie, zostali haniebnie oszukani. Zło, jak skorpion, zabiło się własnym jadem. „W ostatniej analizie zły człowiek zawsze — głupi" — powiada Fredro w *Zapiskach starucha*.[1]) Mamy zatem rzeczowy dowód, iż humor wznosi się nad przeciwieństwo optymizmu i pesymizmu.

Jeden z niestrudzonych krawców polskiej rewolucji (a ta chodziła zawsze w gałganach) Seweryn Goszczyński, cisnął w twarz Fredry krwawą obelgę. Były to słowa gorzkie, jak chleb tułacza, a twarde jak kamienie, wyrwane z barykad ulicznych. Miał bowiem Fredro, wedle zdania zagorzałego jakobina — tamować ruch w narodzie, dławić bohaterstwo.[2]) Sąd powyższy upadł. Hołd, złożony Fredrze przez naród, obalił go raz na zawsze. Ale swego czasu otworzył on przepaść między sędziwym mędrcem a młodem pokoleniem. Było to smutne i niesprawiedliwe, że jeden z najcudowniejszych piewców młodości został tak brutalnie odtrącony przez młodość. Wszakże to w jego dziełach żyje po wszystkie czasy duch lotu, pędu i szału:

Im się wyżej, wyżej wzlata:
Ten punkt błota, serce świata,
To mrowisko nasze całe,
Jakże nędzne, jakże małe.[3])

---

[1]) Cyt. wedł. *Fredro a kom. obc.* j. w. str. 227.

[2]) *Nowa epoka poezji polskiej*. Pam. powsz. nauk i umiejętn. 1835 r.

[3]) *Dożywocie*, komedje, j. w. V str. 274.

Wszystkich zapaleńców i światoburców zrażała do Fredry jego trzeźwość. Wielki humorysta jest wierny w stosunku do rzeczywistości. Nie okłamuje się! Nie robi z dziejów psalmodji, a z życia społecznego ody. Nie zawiesza się na „doktrynie", jak Absalon na swoich włosach. Gardzi mrzonkami. A pamiętajmy, że mijały kolejno lata: trzydziesty pierwszy, czterdziesty szósty, czterdziesty ósmy, sześdziesiąty czwarty i siedmdziesiąty! Krew się lała na mnogich lądach. Nie ugasiła jednak żaru polskiego ducha. Bywał on sam sobie katem. Fredro o tem wiedział! I dlatego był tak samotny!

Zygmunt Falkowski.

Na marginesie „Złotej Wolności"

Z. Kossak-Szczuckiej.

Po Sienkiewiczu nie łatwo było odważyć się na powieść historyczną! Można sobie samemu tłumaczyć i można być wewnętrznie przekonanym, że Sienkiewicz nie wyczerpał wszystkich możliwości twórczych w zakresie powieści historycznej, mimo to przy ocenie każdej próby nowej niepodobna się oprzeć nieprzepartej chęci zestawiania i oceniania danego utworu z Sienkiewiczem. Dzieło twórcy „Trylogji" zaciążyło zarówno na psychice czytającego społeczeństwa jak i na psychice pisarzy, stąd to spuścizny po nim nikt nie ośmielił się podjąć, i był on w dziedzinie powieści historycznej wielkim osamotnionym, gdy w dziedzinie powieści współczesnej, obyczajowej czy psychologicznej znalazł nietylko współzawodników, ale został przewyższony. Dwie próby powieści historycznej, podjęte przez dwu największych po Sienkiewiczu mocarzów słowa, nie udały się; dla różnych przyczyn tak „Trylogja" Reymonta jak i „Popioły" i „Wiatr od morza" Żeromskiego powieściami historycznemi we właściwem tego słowa znaczeniu nazwane być nie mogą! O innych próbach nie opłaci się nawet wspominać!

Dopiero ostatnie dni ubiegłego roku przyniosły nam dzieło, które z jednej strony odrazu samorzutnie zestawia się z dziełem Sienkiewicza, a z drugiej na zestawieniu tem nie traci, ale owszem zdaje się z niem nawiązywać nie nawiązaną jeszcze nić.

Między dziełem Sienkiewicza a dziełem Szczuckiej zachodzą zarówno podobieństwa, jak i różnice. Podobieństwa pochodzą przedewszystkiem z jednakiego ustosunkowania się

do sprawy twórczości artystycznej i z podobieństwa opracowywanych tematów, różnice zaś pochodzą z różnic talentu twórczego.

Sienkiewicz i Szczucka nie uznają hasła „sztuka dla sztuki". Dla nich twórczość jest służbą narodowi i społeczeństwu! Stąd to wskrzeszając w swych dziełach obraz przeszłości, nie ograniczają się do mniej lub więcej wiernej fotografji, ale ujmują tę przeszłość twórczo, ożywiając ją jakąś wielką, a równocześnie i dla współczesności żywotną ideą. Gdy u Sienkiewicza w „Trylogji" i w „Krzyżakach" ideą tą było pokrzepienie ducha i wlanie otuchy w naród zgnębiony i rezygnujący w myśl haseł pozytywizmu z aspiracyj niepodległościowych, to u Szczuckiej, piszącej w Polsce odrodzonej, tą ideą żywą jej dzieła jest poważne *memento.* Sienkiewicz ukazał naród i dusze dźwigające się z upadku jednością i miłością, Szczucka ukazuje naród i państwo chylące się do upadku przez brak jedności, dyscypliny, miłości, przez samowolę i egoizm, czyli przez złotą wolność. Współczesność dzisiejsza w niejednym rysie przypomina początek XVII w. Choć warunki zmienione zupełnie, jednak pozostały podobne wady społeczne, pewne podobne niedomagania życia państwowego i społecznego, wreszcie pewne podobne zagadnienia polityczno-społeczne. Autorka wprawdzie ani razu nie robi aluzyj do współczesnych stosunków, nasuwają się jednak same, najważniejsza zaś ujęta jest tytułem dzieła.

Dwa obozy, albo raczej dwie Polski ukazuje nam Szczucka! Jedną Polskę, tę z ideału, przedstawia a poczęści wciela w siebie wielki Żółkiewski; obok niego stoi raz zresztą tylko występujący bezpośrednio Skarga, druga, Polska ze smutnej rzeczywistości, składa się z dwu wrogich obozów: królewskiego i rokoszowego; choć ze sobą walczące, oba przeciwstawiają się pierwszej! Gdy Żółkiewski uosabia w swej postaci czystą, bezinteresowną miłość Ojczyzny, ducha posłuszeństwa, subordynacji, ofiary i wytrwałej pracy, a przedewszystkiem ideę Polski wielkiej, Polski—mocarstwa, Polski jagiellońskiej, to tamci na pierwszem miejscu stawiają swe osobiste sprawy i korzyści, mniejsza o to, czy korzyścią tą będzie dynastyczna polityka króla, czy podrażnione ambicje możnowładców, czy nawet wolność religijna!

Długą a bogatą w bolesne przeżycia i zawody drogę, wiodącą z obozu rokoszowego do obozu Hetmana, od Polski Zebrzydowskich, Stadnickich, do Polski Żółkiewskiego przebywa bohater powieści Sebastjan Pielsz, młody szlachcic z Podhala, z Sądeczyzny, surowy, twardy arjanin. A droga ta biegnie od jego rodzinnej, w górach leżącej wioski, poprzez Sądeczyznę i sławny gród słowiański, poprzez obóz rokoszan, zamek krakowski i ubogą celę Skargi, daleko na wschód do obozu drugiego Dymitra Samozwańca pod Carowe Zajmiszcze, pod Kłuszyn i Moskwę. Na tak szerokiem i rozległem tle, przedstawionem — przyznać trzeba — z dużą znajomością czasów i ludzi, maluje Autorka obraz smutnej rzeczywistości polskiej XVII w. Nie daje nam jednak pełnej wizji tej rzeczywistości, nie zamierzała bowiem z książki swej stworzyć eposu powieściowego, któryby przedstawiał całe ówczesne życie polski, ale ograniczyła się tylko do przedstawienia jednego jego fragmentu, a raczej ściślej mówiąc s i l n e g o s k r ó t u c a ł o ś c i. Z tej też racji obraz rzeczywistości polskiej, przedstawiony przez Szczucką, właśnie dlatego, że jest skrótem, jest nieco przejaskrawiony, nie przestając jednak być mimo to prawdziwym. Przejaskrawienie to polega na uwypukleniu pewnych zdarzeń, momentów, rysów charakterów z pominięciem innych. Gdyby Szczucka pisała powieść, której naczelną postacią byłby np. król Zygmunt III, to oczywiście, że ukazałaby nam go wtedy całego, z wszystkiemi czynnikami, które kształtowały jego psychikę, znalazłyby się może i pewne dodatnie strony, a gdyby nawet ich nie było, słanąłby przecież przed nami jako żywy, i rozumielibyśmy dlaczego jest taki, a nie inny. W „Złotej Wolności" jego postać rysuje się ponuro i odrażająco! Autorka nie zamierza przedstawić króla w objektywnem ujęciu historycznem, ani nie daje swych własnych o nim poglądów, lecz maluje jego postać w załamaniu, w zniekształceniu, jakie nadała jej opinja i psychika rokoszowego obozu. Usprawiedliwienie i wyjaśnienie jakiego historycznego zdarzenia nie zmienia w niczem samego faktu i tych skutków, jakie fakt ten wywarł. Zygmunt III nie był takim potworem, jakim wyobrażała go sobie opozycja, faktem jest jednak, że tak go sobie wyobrażała i to wyobrażenie wywierało po-

tężny wpływ na czyny rokoszan. W takiem ujęciu przejaskrawienia i skróty, zastosowane przez Autorkę, należy poczytać raczej za zaletę niż za wadę jej dzieła.

Z akcją polityczną „Złotej Wolności" złączona jest przez osobę bohatera powieściowego osobista jego duchowa, religijna ewolucja. Dzieje reformacji i kontr-reformacji w Polsce zawierają ogromne bogactwo materjału i motywów dla powieści psychologiczno-historycznej, mimo to żaden z powieściopisarzy (z wyjątkiem Kraszewskiego) nie odważył się na opracowanie tematu z dziejów walk religijnych. Uczyniła to dopiero Szczucka.

W całej jej dotychczasowej twórczości religja i przeżycia religijne stanowią jeden z naczelnych, dominujących czynników; od „Pożogi" poczynając, wraca do tematow religijnych stale, a rozmaitość i bogactwo tych tematów jest naprawdę wielkie. „Beatum scelus", „Z miłości" — to dwa dzieła, poświęcone wyłącznie sprawom i przeżyciom religijnym; kilkanaście legend i opowiadań z życia Świętych, drukowanych po różnych czasopismach, ukazało się w ostatnich dniach („Szaleńcy Boży"). Zbiór nowel, wydanych pod tytułem: „Wielcy i Mali" o sprawy religijne co krok prawie potrąca. Nie będziemy się przeto dziwić, że i w największym jej utworze nie braknie motywów religijnych, zwłaszcza że czas, o którym Autorka pisze, nie pozwalał na ignorowanie spraw religijnych.

Ale w „Złotej Wolności" mamy nietylko motywy religijne! Szczucka odważyła się na rzecz wielką i trudną, a mianowicie na przedstawienie polskiego arjanizmu. Arjanizm polski — to sprawa bardzo złożona i jeszcze dotąd nie opracowana wszechstronnie i bezstronnie, obranie jej przeto za temat powieści było bardzo ryzykownem. Trudność tę pokonała Autorka znakomicie, dzięki swej niezwykłej intuicji twórczej w odgadywaniu, rozumieniu i ujmowaniu bardzo nawet złożonych zagadnień i rozwiązywaniu trudnych sytuacyj.

Przedstawionej w „Złotej Wolności" oceny arjanizmu nie mogła się nauczyć z dzieł naukowych, bo jeszcze nie posiadamy syntetycznego ujęcia tego zagadnienia, a w każdym razie ujmowane jest ono przeważnie wprost przeciw-

nie, niż je ujmuje Szczucka. Więc tylko własna intuicja, oparta na osobistych studjach, które — oczywista — nie mogły być wyczerpujące, a zatem same z siebie nie mogły wystarczać do syntezy naukowej, tylko intuicja, powtarzam, mogła jej dać taką a nie inną wizję polskiego arjanizmu.

Sąd, jaki autorka wydała o arjanizmie, jako o całości, wypadł ujemnie; ukazaną została cała jego niemoc życiowa, która zgóry skazywała cały ten ruch na przegraną. Nie mógł go uratować idealizm i wielka szlachetność jego kierowników. Jego doktryna, o ile o jakiejś jednej doktrynie mówić można, opierała się na zasadzie skrajnej wolności myśli, która musiała w konsekwencji sprowadzić rozbicie z największym trudem skleconej jedności, a potem coraz dalsze rozproszkowanie. Tak było nawewnątrz zboru, nazewnątrz zaś arjanizm, jako utopja, w pewnych punktach może idealna, w innych błędna i szkodliwa, musiał doprowadzać swych zwolenników — jedno z dwojga — albo do kompromisów z istniejącym porządkiem rzeczy, czyli do praktycznego zaparcia się wyznawanych poglądów, albo do ostrego zatargu ze społeczeństwem.

Te wszystkie momenty występują w przedstawieniu arjanizmu ze „Złotej Wolności". Autorka z niezwykłą wnikliwością psychologiczną pozwala nam śledzić na przeżyciach religijnych Sebastjana Pielsza te męki duchowe, męki zawodów, kompromisów, zdrady ukochanych zasad, w jakie wtrąca doktryna arjańska duszę szlachetnego, gorącego i twardego Sebastjana! Nie można było wykazać lepiej absurdalności i niemocy wewnętrznej arjanizmu, jak właśnie przez taką wiwisekcję duszy, wplątanej w koło udręki! Sebastjan patrzy na brak jedności wśród braci, na postępujące rozbicie zboru! Jego prostą, odczuwającą instynktownie potrzebę jedności i autorytetu naturę, oburza akcja „dyskutantów i rozbijaczy", „rzuciłby na nich klątwę i wziąłby za łby, ażby im durne nowości wywietrzały z głowy". Na to mu jego wuj odpowiada: „A wolność sumienia gdzie? Toć nie o co innego, jeno o trzymanie ludzi w ryzach na Kościół katolicki powstajemy". Patrząc na rozpadanie się zboru, musi przyznać sam sobie: „żywioły się nie sprzysięgły na zgubę chrystjańską; zbór sam się rozpadał, kruszył, dzielił i pękał,

jak zwietrzała skała. Gmach czysty, wysoki, przez najszlachetniejszych w narodzie wzniesiony, rysował się i trzeszczał do fundamentów... Na trzech, pięci ludziach cały sobór wisi... a gdy pomrą, co będzie?... Oni, katolicy, nie zmieniali się. Gdy jeden umarł, stawało na jego miejscu dziesięciu! Moc ich tkwiła poza nimi, niezależnie od tego lub owego człowieka. Byli wiecznie jednakowi, w twierdzeniach swoich niewzruszeni, krzepcy, jak szaniec warowny... O mądrości przenikliwa! O jasne zrozumienie natury ludzkiej".

Brak jedności i autorytetu, a zarazem odczuwana niemożność wprowadzenia tego autorytetu wobec zasady o skrajnej wolności myśli i sumienia — oto pierwsza przyczyna tragedji duchowej Sebastjana! Zdaje mu się, że przynajmniej swoją własną rodzinę utrzyma w czystości wiary, że ustępstwo, pozwalające na noszenie broni i służbę wojskową, nie zostanie tam uznane! Tymczasem właśnie uchwała zboru skłania brata Sebastjanowego Piotra, by szedł w husarze. W Piotrze budzi się duch dawnych rycerzy, nieprzeparty czar oręża działa na tę prostą a ognistą duszę! Sebastjan przeżywa nową tragedję, musi patrzeć na pierwsze odstępstwo od czystej ewangelji w swej własnej rodzinie, musi bratu swemu kupować oręż husarski! Rozdział, w którym Szczucka opowiada o oglądaniu i kupowaniu zbroi u pana Lwowczyka w sądeckim grodzie, jest mistrzowskiem arcydziełem; pod powłoką prawie że banalnej akcji kupowania rynsztunku husarskiego, jakby jakiś podziemny potok, tętni krwawa walka Sebastjanowej duszy!

Nie ostatnia ona! Niechęć, nienawiść do króla, papieżników, podsycona wreszcie błędnem przypuszczeniem o kradzieży drukarskich czcionek pana Osterode przez krakowskiego biskupa, skłania Sebastjana ostatecznie do przejścia do obozu rokoszowego; zdradza on sam swe najświętsze przekonania, czyni to samo, za co potępił swego rodzonego brata, chwyta za broń, uspakajając sumienie, „że są terminy, w których trza dobro publiczne salwować, takowe mentalne impedimenta odsuwając". Odsunął je i począł staczać się po płaszczyźnie kompromisu i zaprzaństwa duchowego coraz niżej, aż znalazł się w bandzie najgorszych awanturników, popierających imprezę Samozwańca Dymitra drugiego. Piekło ma w du-

szy, sumienie w gruncie uczciwe i szlachetne nie daje mu chwili spokoju! „Czemżeś jest teraz? Odpowiedz! — mówi mu sumienie — Czemżeś jest? Najemnikiem w służbie u oszusta! Nie lękaj się nazwać rzeczy po imieniu... Nie zukaj próżnych wybiegów! Chrystjanin, surowy sędzia dla drugich, w tuszyńskim obozie... Ha! Ha! właściwe to miejsce dla człowieka, co wedle Ewangelji żyć przysiągł"... Próbuje się bronić! „Los mię rzucił, ja nie chciałem". Ale głos sumienia nie cichnie. „Jakże było temu losowi na imię? Nie Hanka? Słuchaj! Ja ci odpowiem: Przez dziewkę tuś jest, przez dziewkę, co wolała miłowanie twego brata niźli twoje... Dla niej, bez to, że cię nie chciała, zaparłeś się Jedynej Prawdy, Boga, pryncypjów i mnie, twego sumienia... Oto na jakim fundamencie stała wiara, którąś się pysznie wynosił!... Potężny to iście był zakon".

Arjańska surowość, bezwzględność, utopijna doktryna, nie licząca się z naturą i psychiką ludzką, sprowadziła Sebastjana aż tak nisko, bo aż do zaparcia się własnych zasad! Tu jednak zaczyna się odwrót! Sebastjan przechodzi w służbę Żółkiewskiego, wkracza na drogę posłuszeństwa, ugięcia się przed autorytetem najpierw wojskowym, zanim nadejdzie chwila przyjęcia autorytetu religijnego. Na pytanie, jakie mu kiedyś rzucił ks. Skarga: „Zali nie tęskno waści za autorytetem i ładem", dał odpowiedź. „Przyjdziesz zczasem, synu do nas", mówił mu Skarga; nieskoro jeszcze, lecz przyjdziesz... Posłuszeństwo? Myślisz, że mnie za młodu nie targało, jak psa na uwięzi? Komu się nie zda, że świat zbawi, nową prawdę nieskalaną głosząc?... Alem się wszczepił w Kościół, jak różdżka leśna w pniak oliwny, z nią się zrosłem jako jedno drzewo, z niej tłustość i owoc i wzrost biorąc"...

Przeżycia religijne Sebastjana, przedstawione i ujęte przez Szczucką niezmiernie głęboko, a zarazem z niezwykłą siłą, plastyką słowa i dramatycznością, dają „Złotej Wolności" pełne prawo do arcydzieła i należy ją zaliczyć do tych niewielu mistrzowskich rozwiązań problemu religijnego w literaturze powieściowej świata.

Duszna tragedja Pielsza nie wyczerpuje jednak jeszcze obrazu polskiego arjanizmu! Sebastjan jest jednym z człon-

ków zboru; obok niego Autorka pokazuje nam całą galerję braci, a przedewszystkiem kilku starszych: Socyna, Farnowskiego, Wiszowatego, Osterodego. Do wszystkich Szczucka odnosi się z wielką objektywnością, do niektórych wprost z sympatją i z pewnym odcieniem litości, jaką się musi odczuwać dla szlachetnych idealistów, choćby się stało na przeciwległym biegunie. Najbardziej interesuje Autorkę Farnowski, poświęca mu cały rozdział (4 w t. II). Jakże świetnym jest ten utopista, oderwany od ziemi, pogrążony w subtelnych dociekaniach teologicznych, twardy, nieznający kompromisu, rzucony w przyziemne, jakież często płaskie życie! Z tych wysokości idealizmu patrzeć musi na powolny rozkład zboru, na dezercję jednych, na staczanie się ku coraz skrajniejszym i coraz bardziej rewolucyjnym konsekwencjom drugich. Pozostał sam. Wygnany przez Lubomirskiego, musi uciekać i porzucić swą górską kryjówkę. Nikt z braci nie próbował się nawet za starcem ująć. Mękę jego potęguje widok odradzania się Kościoła, papiestwa. Już nie łudzi się rychłym jego upadkiem. „Wiek, który miał przynieść jego zagładę, stał się dla papiestwa wiekiem skupienia i mocy". W duszy starca budzi się rozpaczna myśl: „Zali to właśnie było wolą Twoją, Boże? A my wszyscy potośmy jeno żyli i działali, by się bezwolnie do jego wzniesienia przyczynić?... Potoś nas powołał? poto? Czyliż to możliwe o Panie? Im powierzyłeś arkę swej prawdy? Ich bronisz, osłaniasz, zastawiasz szczytem Swej łaski!... A my?! Boże!... A my?! Toż dla Ciebie zaprzaliśmy się świata, wyzuli się ze wszystkiego. Nie łaknąc nic, jeno prawdy Twojej — nie pragnąc nic, jeno obecności Twojej... Szukaliśmy Cię w ubóstwie, w apostolskiej prostocie, wśród własnych słów Twoich... Szukaliśmy Cię w braterstwie, miłowaniu społecznem... I to wszystko na nic było? Potrzebne poto jeno, by wzmocnić a wywyższyć tamtych?..." Bunt wstaje w jego duszy, a ręce wyciągają się groźnem wołaniem: „Gdzie jest Bóg? Gdzie jest?! Czy słyszy!?... Niechaj tu zstąpi w poddasze, w płomiennej grzywie ognistej, niech się pojawi jako Mojżeszowi, niech odpowie: dlaczego?!... Wytężył oczy i uszy, jakgdyby czekając. Lecz w straszliwem milczeniu Niebios słyszał tylko własny, szyderczy pośmiech, ćwierkający gdzieś

w mózgu uparcie jak świerszcz: nie krzycz człowiecze, nie szalej!... tamci są jeno wybrani... po was i śladu nie będzie"...

Takie potężne, do głębi wstrząsające sceny tworzy Szczucka! Może ich historyczność zakwestjonować krytyka naukowa, nie może jednak kwestjonować ich psychologicznej prawdy! A już żadną miarą nie krzywdzą one arjanizmu polskiego, owszem przeciwnie, ukazując męki duszne jego zwolenników, ukazują go od strony najszlachetniejszej jako zmagania się ducha człowieczego i myśli człowieczej w poszukiwaniu prawdy. Że zaś arjanizm polski był błędem, wielką pomyłką, skazaną na zagładę, nie przez prześladowania zewnętrzne, ale przez wewnętrzną niemoc i sprzeczności w nim tkwiące, tego nie mogła Szczucka nie widzieć i zataić.

Tak się przedstawia treściowa i ideowa strona „Złotej Wolności". Należy nam jeszcze kilka słów powiedzieć o stronie formalnej.

Bardzo wysokim wartościom ideowym odpowiadają w jej dziele harmonijnie i wartości formalne, chociaż pewne braki dadzą się tutaj wykazać. Szczucka ma swoją własną technikę prowadzenia akcji. Gdy Sienkiewicz rozwijał akcję jakby po jednej, nieprzerwanej fali, ukazywał ją czytelnikowi całą, mówił mu prawie wszystko, a mało pozostawiał domyślności lub współtwórczej jego fantazji, to Szcucka rzuca raczej poszczególne obrazy, fragmenty lub epizody, które czasem sama łączy, ale jeszcze częściej ich połączenie zostawia czytelnikowi. Przeto rola czytelnika staje się bardziej czynna, a ta aktywność wzmaga się jeszcze i przez to, że autorka lubi niedomówienia, skróty, które rozwiązać lub uzupełniać musi czytelnik. Szczucka nie mówi wszystkiego, jest bardzo powściągliwa i w jej opowiadaniu niema nic z gadatliwości i rozlewności, jaka cechuje niektóre pisarki, i nietylko pisarki. Nieraz wprost umartwia czytelnika, pozbawiając go pewnych opisów, którychby czytający pragnął, a którychby nie opuścił np. Sienkiewicz! I tak nie pokazuje nam szczęścia rodzinnego brata Sebastjana Piotra, ani żony Żółkiewskiego, zbywając niejako dyskretnie pierwsze lakoniczną relacją, drugie refleksem, jakim odbija się w liście.

Ten rodzaj techniki narracyjnej jest oczywiście wielką

zaletą; w porównaniu z techniką Sienkiewicza nie jest wyższy lub mniej doskonały, jest tylko różny. Gdy Sienkiewiczowy zawiera w sobie niebezpieczeństwo rozwlekłości — technika, używana przez Szczucką, utrudnia utrzymanie jedności akcji. Prowadzenie akcji fragmentami, epizodami może sprawić, że mimowoli zostaną włączone w całość ogniwa, nie łączące się z tokiem akcji lub związane bardzo luźnie. Takim właśnie luźnym, chociaż bardzo interesującym, epizodem, naruszającym jedność akcji, jest cała historja porwania czcionek drukarskich przez zbójników. Wprawdzie kradzież ta, błędnie przypisana biskupowi krakowskiemu, odgrywa ważną rolę ostatniego, decydującego motywu, który skłania Sebastjana do przejścia na stronę rokoszan, mimo to wolelibyśmy, by decyzja ta była inaczej umotywowaną! Nie dlatego, jakoby motywacja ta była sztuczną, nieprawdopodobną; owszem, kto zna dzieje reformacji, ten wie, jak właśnie nietylko pomyłki, wynikające z braku krytycyzmu, ale wprost absurdalne fałsze, kłamstwa, paszkwile znajdowały wiarę i konsekwentnie wpływały na takie czy inne decyzje lub nawet wzburzały tłumy. Przyznając więc i tutaj Autorce doskonałe wczucie się w epokę, ze względu na naszą współczesną, bardziej krytyczną psychikę, wolelibyśmy, by umotywowanie decyzji Sebastjana było bardziej naturalne, mniej sztuczne i skromniejszym aparatem scenerji dodatkowej przeprowadzone. Podobnie epizod z Niegoszewskim na zamku królewskim w Krakowie wydaje się nam zbytecznym. Gdyby Autorka nie ukazywała nam króla Zygmunta III bezpośrednio, ale tylko w odbiciu, jakie znajdował w opinji szlachty rokoszowej, lub jako zdaleka działającą fatalną siłę, która rzucała pod nogi Hetmana zawady, byłoby to bardziej konsekwentnem z jej techniką prowadzenia akcji i bardziej artystycznem. Oto nasze jedyne ważniejsze zastrzeżenia!

Treść akcji u Szczuckiej nie porywa ani nie fascynuje w tym stopniu, jak u Sienkiewicza. U Sienkiewicza moment zaciekawienia spoczywa w fabule, w akcji, u Szczuckiej zaś jest on przerzucony raczej na ideologję, na myśl; Sienkiewicz porywa fabułą i tą dopiero drogą budzi myśl, Szczucka zaciekawia problemem, przedstawionym przez akcję, stąd jest u niej więcej pierwiastka refleksyjnego niż u Sienkiewicza!

Brak jej zato tej zdumiewającej plastyki i obrazowości, jaką tak po mistrzowsku posługuje się Sienkiewicz.

Jeżeli idzie o charakterystykę postaci, to Szczucka, jak wszyscy wielcy artyści, tworzy je tak, jak powinny być rozłożone postacie na dobrze skomponowanym obrazie. Jest tam i pierwszy plan i środek i plan dalszy i tło! Jedne osoby występują w całej swej postaci, inne są ledwie naszkicowane, działają jednak na czytelnika-widza nie tyle jako plama czy kompozycja malarska, ile raczej jako ruch, życie, dynamika! Poszczególne sceny drgają życiem, pełne są napięcia dramatycznego.

Wynika to, że się tak wyrazimy, ze swoistej kostrukcji talentu twórczego Szczuckiej. Jest on nawskroś dynamiczny, emocjonalny, witalny. Najlepiej przekonuje nas o tem analiza jej stylu. W jej ujmowaniu zjawisk przyrody występuje na pierwszy plan ruch, życie, a nie bryła i barwa, stąd nawet martwa przyroda żyje, porusza się, drga, odczuwa. Weźmy kilka przykładów: „popędliwy łoskot niewidzialnego jeszcze na dnie doliny potoku rwał się jakgdyby naprzekór tej uśpionej ciszy, drwił z niej i szydził w nieustającej rzeźkiej ruchliwości", „konie zanurzyły pyski w świeżą chyżość nurtu", „gniewna o byle co woda zgarnęła się u kolan podjezdków w bryzy, warkocze, koronki, podniosła, sięgła spieniona ku piersiom". Oto kilka przykładów z pierwszej strony powieści; niema tam ani jednej barwy; wszystkie określenia, porównania, metafory czerpane z dziedziny ruchu, życia. Albo opis morza: „bił o uszy poszum jego, z nieskończonych oddalin i głębin idący, chełstliwy, szumny, zawodzący przyśpiew wieczystego hymnu mocy od nikogo nie zależnej, samej dla siebie istność stanowiącej, doskonale obojętnej i wzgardliwej na rojące się po caliznach życie. Pan Eljasz Arciszeski zatapiał w widzie tym oczy z lubością, chłonąc duszą zmienne barwy kipielin, kładnących się rzędem, jak skiby pod wolę wiatru-oracza. Zdjął hełm, nastawiając czoła na mokry, słonawy wiatr, nasłuchując, jak muzyki, lekkiego poplusku przybiegających odpocząć na żółtawym

żwirze fal, układających nań łagodnie głowy w sennej łaskawej pogodzie, gotowych, jednak na pierwszy gwizd porwać się dmące, buszniące do tańca" (str. 164 I). Widok morza, tak wybitnie kolorystyczny, dla Szczuckiej jest przedewszystkiem zjawiskiem ruchomem, dynamicznem, wprost emocjonalnem; wzrok widzi tylko „zmienne barwy kipielin", samo więc wrażenie wzrokowe uchwycone jest jako zmienność barw, czyli jako ruch. — I jeszcze jeden przykład, opis doliny sądeckiej: „najdalsze pasma gór, zamykających widnokrąg, zdały się płynące, rozchwiane, nakształt obłoków powiewne, błękitne, jak zawieszone nad niemi niebo. Linja, znacząca garby przejrzyste, nalane lazurem, podobne kryształowym odwróconym czarom, była tak znikoma i subtelna — barwa tak bliska czarownej czystości nieba, że oko raczej wyczuwało ją, niźli dostrzec mogło. Pobliższe kopce, obłe i połogie, spłynęły łanami borów, niby dostojną brokatową szatą... Dolina zalana słońcem, śmiała się szmaragdem łąk i złotem kaczeńców... Poprzez roześmiane łęgi wiła się rzeka spieniona, szumiąca, skacząc, śląc jedne fale za drugiemi. Były w niej moc i wytrwałość, uparte, radosne dążenie ku odległemu celowi" (II. str. 53).

Już z tych kilku przykładów widać wyraźnie, że swoisty charakter stylu Szczuckiej polega na dynamice, na przedstawianiu i ujmowaniu wszystkiego przedewszystkiem, jako zjawisk ruchu, życia, emocji. Stąd też dwa wielkie opisy bitew (Kircholm, Kłuszyn), mniej plastyczne obrazowo, są niezrównane pod względem napięcia dynamiki.

Książka Szczuckiej jest — zdaniem naszem — pierwszorzędnem zdarzeniem w naszej literaturze. Wysoko i daleko odbiega od współczesnej powieści polskiej, ledwie dociągającej do średniej miary, ugrzęzłej po największej części w erotyzmie chorobliwym lub w taniej sensacji.

Ze „Złotej Wolności" przemawia do nas wielki talent, szerokie ogarniający horyzonty, przemawia wielka sztuka. Talent ten, jak niegdyś Sienkiewicz, a nawet w większym stopniu, wśród współczesnej literatury jest znowu osamotniony. Jeślibyśmy chcieli znaleźć dla Szczuckiej odpowie-

dnik, to musielibyśmy sięgnąć do północnej Skandynawji. Mimo wielu i wielkich różnic, łączy Szczucką z Zygrydą Undset szerokość obejmowanych horyzontów i głębia myśli, wielka znajomość duszy ludzkiej, religijność i niezwykła, intuicyjna subtelność w rozwiązywaniu zagadnień religijnych, potęga słowa i siła napięcia dramatycznego. Szczucka i Undset — to dwie najwybitniejsze pisarki katolickie współczesności; ich utwory są zarówno dziełami wielkiej sztuki jak i dziełami wielkiej, zwycięskiej myśli religijnej.

Zakopane, 3/IV 1929.

Ks. Stanisław Bednarski T. J.

Tęsknoty czyśćowe. [1])

.....Umarł, otoczony swymi modlącymi się braćmi. Lecz ani Zbawiciel ani jego Matka, ani żaden ze świętych patronów, wzywanych podczas konania, nie znalazł się, by go przyjąć. Zdziwienie jego połączone było z lękiem, jakby zanikał. Wszakże to nie on, lecz poza nim świat cały rozwiewał się, bezwładny. Sam tylko, ledwie dostrzegalny nie dość jeszcze uduchownionym zmysłom jego, nieodłączny anioł był tam obecny, milczący i baczny, gotów chronić go przed ostatnim fałszywym krokiem przy wyjściu ze śliskich ścieżek.

„Królestwo niebieskie podobne jest do sieci", mówi Ewangelja. Anioł otoczył duszę jakby cienką tkanką i unosił ją z nieprzepartą siłą, jakgdyby śmiałym lotem, którego szybkość wydała mu się niesłychaną. W rzeczywistości jednak byli obaj nieruchomi, tylko dokonywał się w nim, niemal w okamgnieniu, cały szereg głębokich przemian. Dusza jego, wyzuta z materjalnego ciała, kończyła proces śmierci oswobadzając się z wszelkiego astralnego pierwiastka i z pod wpływu sił, które krępując, a zarazem podtrzymując wolę, splatają misterny wątek naszych ziemskich losów. Stworzenie uchodziło i nikło: zeschłe liście, miotane wichrem gwałtownym.

Wtedy opuszczony przez wszystko, gdy nagle rozwiały się w nicość sztuczne aljaże, paczące nasz pogląd na istotę

[1]) Niniejszy artykuł jest jednym rozdziałem z pięknej i wysoce oryginalnej, świeżo wydanej książki p. t. *l'Amour et la Mort*. Podajemy go tu w przekładzie p. Marji Koźmianównej, jako interesującą próbkę nowego rodzaju religijnego piśmiennictwa.

rzeczy i ich wartość, utworzony, oszacowany i zważony przez własne swe czyny, w nieznanej przedtem małości, poznał samego siebie. Zanim stawił się na sąd, osądził się sądem własnym.

A jednak ten zakonnik przeżył dni pełne i długie. Serce i umysł jego wyposażone były bogato; nie bez wyraźnej wróżby dla przyszłych swych przeznaczeń nosił imię *Sifis*. Bo w rzeczy samej pragnął on ustawicznie. Bacząc, by nie szacować za nisko stworzenia, aby, jak mniemał, tem łatwiej odnaleźć jego Stwórcę, badał, kochał, czcią otaczał boskie postacie świata, nie odwracając się wszakże od uwielbienia prawdziwego Boga. W najlichszych dobrach stworzonych umiał odkryć skarby, które Ojciec wszystkim uprzystępnił. Wielu nie umiejąc wyzyskać tego, co im dano, ogląda się za innym warsztatem pracy. On, handlując przemyślnie, przy każdej sposobności pomnażał swe talenty tak, że zaliczano go do najzdolniejszych i najproduktywniejszych z ludzi. Zresztą nie ciążyło na nim żadne ważniejsze przestępstwo, w którem byłby się nurzał zdala od Boga. Winą jego była pewna opieszałość, pewna lękliwość pragnień: nie kierował ich dość prosto i dość szczerzę do celu. Znajdował często upodobanie w swych własnych ukochaniach i to opóźniało go w drodze. Winą jego było, że bardziej kochał jasność niż wierność, bardziej cenił sobie bystre pojęcie niż zużytkowanie poznanej prawdy. Z namiętną ciekawością badał on tysiące ludzkich twarzy, zamiast w skupieniu całować swój krucyfiks. Otóż ten błąd osobisty poszedł za nim poza sfery, w których mieszka skażenie. Świat, który majaczył już za nim woddali jakby chmura lotnego pyłu, ten świat przyćmił jednak swem brudnem tchnieniem przeźrocza duchowej jego istoty. To też chętnie przyznawał, że jest nieczystym.

...Jakto? To wszystko tutaj jest odkryte? Niema już żadnego cienia, miłosiernie osłaniającego wstyd? Czyż w takim stanie przybijemy do wiekuistych wybrzeży?

Byłby chciał powstrzymać swego przewodnika. Adam kryjący się w zaroślach raju nie zaznał większego wstydu swej nagości. A tu wzmagający się blask nieba rozświecał

się nad nim coraz potężniej, otaczając go zewsząd rozumną światłością.

Miał zwrócić się już błagalnie do anioła, gdy ten go uprzedził. Nie obawiaj się, rzekł, że będziesz musiał znosić ciężar niezasłużonego nieba. W niedostępne przybytki nic skalanego nie wejdzie. Ty, *Sifis,* zbliżyłeś się do celu o tyle, o ile cnota twoja była do tego zdolna. Słuchaj teraz, co Pan sprawiedliwy postanawia o tobie:

Mężu pożądania, twe pragnienia są spełnione. Co aż tu przyniosłeś z ziemi, to tutaj odnajdziesz i to znosić będziesz musiał. Na tem tylko będzie polegać twa męka.

— Ale ta męka jest wielka, dodał anioł z westchnieniem. Nie bój się jednak: ja aż do końca będę z tobą.

Słów tych nie zrozumiał. Wyobraźnię jego za czasów ziemskiego życia napełniał lęk ognia. Nawet umierając, najbardziej się obawiał palących płomieni. Otóż, jeżeli wyrok, który dopiero co usłyszał, istotnie był na niego wydany, przedziwne miłosierdzie oszczędziło mu widocznie tej strasznej kary. Pewien brak doskonałego szczęścia, pewna odwłoka, pełna żalu i niecierpliwych wyczekiwań, ale to wszystko nie bez miłości i nie bez nadziei — czyżby to była cała kara, na jaką niedoskonałością swoją zasłużył?

Powiedział sobie, że może długość cierpienia zastąpi małe jego natężenie. Anioł jednak wyprowadził go z błędu.

— Twoja męka będzie bardzo wielka, powtórzył głosem, pełnym litości: Będzie ci jednak skrócona dlatego, że twoje nędzne życie nie przynosiło ci przynajmniej rozkoszy. Ile razy bowiem wpatrywałeś się w piękność stworzoną, doznawałeś tajemnego cierpienia.

* * *

Natychmiast okazała się rzeczywistość. Bóg był obecny, trzymając w swem ręku cały rząd powszechnego ładu. Cała prawda, jaką zawiera stworzenie przez swe podobieństwo do istoty nieskończonej, wszystko, co posiada chrześcijanin aktem niezawodnej, lecz ciemnej wiary, nie mając w niej jeszcze otwartego źródła duchowych rozkoszy — to wszystko narzucało się teraz poznaniu z taką siłą, że nie było już mo-

żliwem, o tych rzeczach nie wiedzieć albo im przeczyć. Choćby do świata tych rzeczywistości dodano nieobecne tam słońce, niktby go nie zauważył, tak bezwzględną była ich jasność. *Sifis* ujrzał ze zdumieniem, że przed nim, dokoła niego i aż w samem jego wnętrzu wznosi się ten świat ostateczny, którego cząstką był dotąd tylko w nadziei. A wskutek tego widzenia doświadczył nagle niepokojącego uczucia, właściwego wszystkim nie całkowicie zupełnym istotom, że jeszcze zagrożony jest nicością. Przywiązany był do istnienia, jak dziecko przed urodzeniem przywiązane jest do matki; był to węzeł żywy, ale nie wcielający go jeszcze w świat przyszły. Zarodek tylko człowieka skończonego i godnego Boga, *Sifis* znajduje się wśród doskonałego już społeczeństwa jakby przybłęda bez godności i bez nazwy. Oto jest ten człowiek przyrodzony, którego rozwojem w tem życiu pysznić się zwykły dzieci tego świata. To, co odczuwa teraz jako najgłębsze określenie własnej istoty, to świadomość straszliwego braku. Jest jak ptak ze związanemi skrzydłami, obcą ręką trzymany nad przepaścią. Niezdolny jest utrzymać się w lazurze nieba, stworzonym dla uduchownionych. Nie wpuszcza go do wnętrza tajemnicza Obecność ożywiająca wszechświat swobody. Siedząc na progu królewskiego pałacu, obcy i znędzniały żebrak, dalekim jest jeszcze od Tego, który przenika wsze rzeczy!

„Wiem już czem nie jestem, a czem powinienem być", mówi sobie z goryczą. Nie dość jednak miałem prawdziwej ambicji. Z tymi, co są mądrzy wedle ciała, z uczonymi i wielkimi tej ziemi sądziłem, że świat jest niewyczerpany i wątpiłem o mej nieskończoności. Wezwany nato, by pić ze samego źródła, czemuż nie miarkowałem pragnienia lichych napoi? Błogosławieni ci, co przebiegają ten świat pragnień i oczekiwań tak mężnym krokiem, jakim przechodzi się przez suchy bezmiar pustyni". — *Sifis* w ten sposób wyrażał swe żale; za późno nauczył się tego, że wstrzemięźliwość od dóbr tego świata lepiej jeszcze niż poznanie, przybliża człowieka do Stwórcy.

Tymczasem jednak ujrzał nadchodzący ku sobie i otaczający go tłum. Sądziłby był, że znajduje się wśród łąki, pełnej kwiatów, a temi kwiatami były serca wybranych.

Mógł on tam oglądać tyle tajników dusz, ile tylko byłby pragnął ich poznać. W niebie bowiem nic się nie kryje, nic nie zatrzymuje się dla siebie, wszelkie używanie jest wspólne, udzielające się wedle miary poszczególnych uzdolnień. Wszyscy pochylali się nad nowym przybyszem z współczuciem, pełnem radosnego podziwu. „Nasz brat cierpi" zdawali się mówić; „Chwała Bogu! Objawia się w nim Sprawiedliwość równie cudowna, jak ta, która nas obdarza nagrodą".

Najpierwsza stanęła przy nim jego matka. Rysy świątobliwej niewiasty, jej postawa, jej żywość były te same, co niegdyś, ale wolne już od niepokoju śmiertelnego żywota. Zkolei wziął go ojciec w swe objęcia i ściskał długo... Gdyby był ojcem takim, jacy bywają nieraz na ziemi, zawołałby był zapewne: „I cóż to, Synu? To tak mało przynosisz nam chwały?" *Sifis* oczekiwał tej wymówki. Lecz myśli boże, któremi starzec jest przejęty, nie pozwalają na odruchy ciasnej zazdrości. Serce ojca i matki przepełnia uczucie uwielbienia Boga. *Sifis* pojmuje, że jego boleść nie mąci żadnego porządku, nie chmurzy niczyjej pogody, nawet u tych, których losy jego obchodzą najżywiej. Spogląda na ojca i matkę i — bez radości wprawdzie — łączy się z nimi w poddaniu. Żadna wymiana słów nie potęguj tego zbliżenia, które mimo wszystko tak jest dalekie, że zmieściłyby się w niem całe odległości wygnania.

Po rodzicach i wokoło nich — bo nikt z tych, co go obchodzą, od niego nie stroni — bracia, krewni, przyjaciele; jedni towarzysze od lat dziecinnych, drudzy napotkani na drogach życia pozornym wypadkiem. Ogląda on napowrót tych, których imienia nigdy nie znał, a którzy olśnili go na chwilę blaskiem swej osoby. Tu człowiek, którego dzielność wywoływała w nim niegdyś tajemne zachwyty; tam utrwalona nagle w pamięci, niezapomniana twarz kobiety, z którą minął się raz na skręcie ciemnych schodów. W tych wszystkich, których obrazy składały się w jego pamięci w zażyłe kółko odgrodzone od ogółu ludzi, rozpoznaje teraz przyczyny całego mnóstwa subtelnych wstrząśnień swej istoty, nie skłonny już dzisiaj do wyszczególniania niektórych z pomiędzy licznej rzeszy. Wszyscy oni zasługiwali na szczególne

względy, odkąd Pan ich wyróżnił, wydobył ze zła i uwieńczył. Wszyscy oni pociągali go magnetyzmem najwyższego Dobra, którego on jeden nie posiadał. Dzisiaj już na żadnego z nich nie padłby jego wybór. Czyż nie były dość ciężkie te kajdany, które niegdyś wiązały go do ziemi?

Własna jego wolność przygniatała go niewymownym ciężarem. Czy długo jeszcze miał krążyć dowoli, a raczej zdany na odruch nierozumnej zachcianki, pośród tych miljardów istot rozumnych, których chcenie owładnięte było jedną wolą, których spojrzenia kierowały się do jednego środka, których serca wchłaniały w siebie jednym rytmem słodkie tchnienia miłości wiekuistej! On sam jeden, zdany na kaprys, którego już nie chciał, poddany staremu prawu członków swoich, musiał znosić przez nie niecną i upokarzającą niezależność duchów cielesnych. Jakby w widzeniu sennem, przerywanem duszностcią, *Sitis* oglądał powszechny porządek, jaśniejący na szeregach pochylonych skroni, ozłoconych radością niepojętą. Ponad rzeszą ściśnioną jak łan białych lilij, dobrzy aniołowie unosili się jak snopy iskier świecących. Jeden tylko anioł, jego własny opiekun i towarzysz, siedział nieruchomo, wyczekując cierpliwie na koniec swej pracy. Jak i kiedy ta praca ma się skończyć, tego *Sitis* nie wie. Widzi tylko dwie jasne, lecz nieprzeniknione źrenice, mocne jak stal, wytrwale skierowane ku górze.

* * *

„Lecz uchodźcie w dal, gaśnijcie aniołowie! Znikajcie słabe roślinki, wylęgłe z nicości! Oto ukazała się nowa, jedyna w wszechświecie istota..." I *Sitis* zadrżał. Ten, co nadchodzi, to Jezus Chrystus, Pan nasz, Jemu chwała i cześć i błogosławieństwo! Marja mu towarzyszy. Oboje posuwają się w stronę wygnańca z obliczem przysłoniętem zasłoną.

Gdy jeszcze byli daleko, przyzywał ich niepowstrzymanem pragnieniem. Gdy zbliżyli się, oddaje im pokłon. Bo i któż nie pozna obecnego Jezusa, choćby cień tylko jego oglądał! Któż nie odgadnąłby Marji, nawet pod spuszczoną zasłoną! Jak poszukiwacz źródeł odczuwa nieświadomie tryskającą wodę, tak *Sitis* pojmuje... mimowoli. Choćby chciał zresztą, nie może już nie znać Tego, który zwał się i był na-

szym krewnym, błogosławionego Boga, objawionego w ludzkiem ciele. Wszystko, czem dusza może czuć i pragnąć, wyrywa się ku Temu, który jest dopełnieniem, ku Temu którego on przez lat sześćdziesiąt nieświadomie szukał we wszystkich swych dociekaniach, którego, nie wiedząc o tem, kochał we wszystkiem, co pociągało jego serce. Ale Ten, w którego nie przestał wierzyć nawet wtedy, gdy wola jego ulegała skrzywieniu, Ten, który jest Dobrem, jest Wszystkiem, jest najwierniejszym Przyjacielem, Ten, niegdyś daleki a teraz bliski, obwinięty jest zasłoną, która nie pozwala na pełny i wiekuisty uścisk. Słaba, lecz bezwzględna zapora, przed którą *Sifis* stoi bezsilny. Cały tłum pożądań kipi w jego wnętrzu niepowstrzymanem wrzeniem; wszystkie przypływy, jakiemi kiedykolwiek wzbierało burzliwe morze jego wnętrza, spiętrzone w jedną falę, opadają bezradnie. *Sifis* czuje, że w tej ostatniej przegranej wymykają mu się wszystkie zwycięstwa, jakie pragnienia jego niegdyś odniosły.

Zasłona Marji, mniej gęsta niż Jezusowa, przepuszczała pierwszy brzask jasnego spojrzenia, w którem domyślać się można było słodkiego uśmiechu. Lecz sama bliskość tej Przeczystej i Najdoskonalszej, do której człowiek nawet w szale swych zboczeń, dąży zawsze jako do uosobienia piękności i wdzięku, sama ta bliskość wywoływała w jego niemocy niewymowny żal za chybionem szczęściem. Przyszła więc chwila posiadania upragnionego przedmiotu, a tu jego wnętrzny żar skazany jest na to, żeby, odrzucony pozostał nadal samem tylko pragnieniem, pozostał samym sobą! Jak szalony, zbłąkany myślą w niemożliwościach, rzuca się do stóp swych boskich gości, lecz gdzież jest błaganie, zdolne przełamać wolę ukochania, która raz postanowiła się zadowolnić? Ani Jezus ani Marja, nad wszystko drodzy a nieubłagani, nie ukazali mu swego oblicza.

— O wy wszyscy, którym się zdawało, że mieliście już w ręku nadzieję, podczas gdy ona wymykała się wam zwodniczo; wy wynalazcy, twórcy, kochankowie, których rzeczywistość nie przybliżała do przedmiotów marzeń, wy może pojmiecie, czem był wśród najprawdziwszego nieba czyściec tego, podobnego wam, człowieka, zato tylko ukaranego, że

nie wyżej niż wy założył sobie swe niebo! A raczej nie, o ironjo! on był z pomiędzy was najwznioślejszy, najbliższy upragnionego celu, a oto patrzcie, jak zmalały, oddalony, cierpi tę karę „braku", najstraszniejszą z tych, które mogą być odpłatą błędów grzesznika. W niebie jednak niema miejsca na żadną ironję. Wszystko to wydało mu się sprawiedliwem. *Sifis* wszedł w swą męczarnię, jak ciała niebieskie wchodzą w swe orbity, przedziwnie zrezygnowany na cierpienie, pojmujący, że byłby, jeśli być może, jeszcze nieszczęśliwszym, gdyby nie miał nic cierpieć.

* * *

Płynęły dnie za dniami, tak długie, że zdały się wyjęte z wieczności. Jezus i Marja, ukochanie ludzkości, wciąż obecni, raz po raz przechodzili koło niego z twarzą zakrytą, bez spojrzenia. — Jakto? Więc wcale nie odezwiesz się do mnie, rozkoszy mej duszy? — Ach, gdyby ci, co żyją na ziemi, mogli pojąć ile szczęścia wlewa w serce najmniejszy nawet dowód życzliwości Pana, jakiejżeby nie porzucili z innych swych uciech, żeby na jedno jego spojrzenie zasłużyć! Ten nieszczęśliwy, zdolny do najczystszych radości, a podobny wreszcie do tych duchów pól Elizejskich, co nie znają innego szczęścia, jak to, które wyśpiewał poeta, ten nieszczęśliwy cierpiał. Czego wyłącznie pożądał, tego nie miał i przed jego wzrokiem, głodnym miłości, unosił się cień, podobny do gniewu, cień, którego miłość przeniknąć nie mogła. Czego nie byłby oddał za koniec tej próby! Czemuż nie mógł zmazać swej przeszłości, zburzyć do cna swego życia, zrobić tego, od czego powinien był zacząć... stracić swej duszy! Uduchowniony przez te wyrzeczenia siebie, byłby już mógł przebić zasłonę, która odgradza go teraz od szczęścia.

Tak to trapił się napróżno, upokorzony i udręczony na progu raju; takim odbijał się w promiennych oczach patrzących nań aniołów. Niekiedy tylko Marja, przez wzgląd na przychodzące zdala modlitwy dusz życzliwych, zbliżała się doń bardziej, miłosiernie otulała go fałdami zasłony, której jeszcze porzucić nie mogła, i tak, jak matka swoje niemowlę, kołysała go, nucąc. Podczas tych momentów ulgi

jakżeby usypiał na chwilę; tylko słaby brzask radości czuwał wtedy w jego wnętrzu. Potem znów opuszczała go Marja; zaczynał więc na nowo chcieć i cierpieć.

Pewnego razu, szybka jak błyskawica, dotknęła go zlekka jakaś dusza, przechodząc koło niego lotem strzały. Poznał jednego ze swoich, pokornego sługę klasztoru, którego los dzisiaj, bardziej jeszcze niż dawniej, zdawał się być przeciwieństwem jego losu. Po skończonej pracy, całą radością tego dobrego zakonnika było czuwać przed tabernaculum dniem i nocą. To oko, które na niczem, prócz na Hostji białej nie spoczęło z upodobaniem, oko, które nie widząc, wierzyło, teraz widziało. Ten maluczki, niegdyś prawie wzgardzony, zamiast szukać sobie życia na tysiącznych bezdrożach, już na ziemi żyjąc, rozbił namiot swój w niebie. Oto wchodził on teraz do własnego, gotowego już i ozdobionego mieszkania, podczas gdy on, *Sifis,* nawet wyzuty z powłoki cielesnej, przykuty był nadal do świata wiary, wykluczony ze sali godowej. I w tej samej chwili odczuł, nie mogąc w niem brać udziału, przebiegające po niebie jakieś drgnienie potężnej radości, zgotowanej dla innego niż on!

Wtedy boleść jego przeszła już wszelkie granice. Zaczął wzywać zewsząd pomocy, ratunku czy końca. Czemuż niema w wszechświecie lub poza wszechświatem jakiejś mocy, która zniszczyłaby zupełnie te ślady jego przeszłości, których zatrzeć nie mogły ni wieki, ciemne ślady, które stanęły między nim a szczęściem, jak nieprzebyta i nieruchoma zasłona! Obym mógł zniweczyć to wszystko, com kiedyś samolubnie widział, czy kochał, czy posiadł! Te twarze ulubione, te zdobycze mojej myśli, te rozkoszne kształty i zjawy! Czemuż nie mogę, dla tem pewniejszego zabicia nieładu, w samo wnętrze moje tak, jakby trzeba, wnieść zniszczenia i pomsty!...

Pod nim rozpościerają się przestworza, w których Kościół cierpiący odprawia swe żałobne obrzędy. Zanurzył wzrok w głębie tej przepaści. Ujrzał płomienie, z których składały się mury tej świątyni, zbiegające się w górze w kształt gotyckiego sklepienia. A były to mury przejrzyste; poprzez nie widać było żywym ogniem gorejące dusze. Ogień wszakże nie pożerał ich całkowicie. Przenikając z ro-

zeznaniem niedoskonałą substancję, wypalał z nich skażenie, a oszczędzał materjał czysty. Widać było brzemię, którego nie potrafiły zrzucić ze siebie na czas, widać było jak żywy a nieodłączny od nich ciężar grzechów zmniejszał się jednak w płomiennej próbie, ażby wyzwolone było od wszelkiego zła stworzenie Boże. Wtedy czas ich pokuty się kończył i *Sifis* widział je, jakby rój pszczół przejrzystych, ulatujące z ognistego pieca, unoszone w błękit potężnym sprawiedliwości powiewem. I *Sifis* pożądaniem wielkiem zapragnął tych płomieni, które w samej głębi serca człowieka wypalają jego czyny. Uniesiony pożarem niecierpliwości zawołał:

„O błogosławiony, święty Aniele! Ty zawsze ratowałeś mnie na ziemi, poratuj mnie i teraz: daj mi ognia: Niech ogień przetrawi mnie i oczyści! Jeżeli niema w niebie tego ognia, do którego wzdycham, a jeśli dana ci jest nade mną jaka władza, zanieś mnie, proszę, do ognistej otchłani! Wrzuć mnie tam do samej głębi przepaści, a błogosławić wdzięcznie ci będę!"

Lecz podczas gdy to mówił, zrozumiał, że niepotrzebne mu już było wstawiennictwo wiernego stróża; życzenie jego spełniało się samo z siebie. To pragnienie widzenia i poznania, które zdawało się tworzyć całą jego istotę i wyrażało się w jego imieniu, to palące pragnienie, spotęgowane wobec zasłoniętego nieba, zamieniło się w ogień. *Sifis* płonął. Jak sucha gałązka na żarzących węglach, tak wił się pod mocą tego ognia, a sam rdzeń jego duchowej istoty przenikał czyściec straszliwy, ale zarazem dobroczynny. Ogień, który zawziął się na niego bez miary, pożerał jego przywiązania, przetapiał wraz z jawnemi pozostałościami zła, całą tę rzekomą nieskażoność ludzką, której znieść nie może oblicze Boże. Niewymowna męczarnja! A jednak radował się, że kara, słuszne następstwo bezpłodności grzechu, jest równocześnie tak skutecznem lekarstwem. Zrozumiał wtedy, że tak, jak krew Boska, zmieszana z krwią cielesnego stworzenia, podnosi uczciwe jego czyny aż na wyżyny świętej miłości, tak ta sama krew, wylana na płomienie, pożerające nasze winy, zamienia je w narzędzia przebaczenia.

I powoli ogień, który go ogarnął i nie opuszczał, prze-

mieniał jego naturę; w miejsce bolesnej męki wchodziła radość.

Nagle pojął, że ostatnia odwłoka sprawiedliwości już się kończyła. Miał ujrzeć światło, miał narodzić się dla wieczności.

To Marja, pełna łaski, słodkim gestem radosnego zadowolenia uchyliła cień, który ją osłaniał. Olśniony szczęściem, poznał *Sitis* umiłowaną Matkę. Ale było to tylko mgnienie oka; nie miał nawet czasu rzucić się jej w objęcia. Natychmiast podniosła jedną ręką zasłonę z oblicza Pańskiego, podczas gdy anioł, klęcząc przed rodzącym się blaskiem, uchylał pokornie drugi róg zasłony.

Wtedy zaczęła się nowość, której wypowiedzieć się nie da, początek, o którym prawie myśleć nie podobna. Było to jakby wstrząśnienie bardzo słodkie i potężne zarazem, rozśpiewanie wiekuistego *Sanctus*, ocean harmonji i milczenia, niezmierne wrzenie i nieskończony pokój, strumień świetlanej rozkoszy: nad duszą błogosławioną, w odsłoniętem wejrzeniu oblicza Pańskiego, wschodziło już wiekuiste Słońce.

Ks. Wiktor Poucel T. J.

O rolę dziejową Stanisława Augusta.

Epoka Stanisława Augusta należy niewątpliwie w historjografji naszej do uprzywilejowanych. Jej problemom politycznym i dziejom społeczno-kulturalnym poświęcono szereg dzieł pierwszorzędnego znaczenia, oraz mnóstwo pracowitych przyczynków. Tem dotkliwiej daje się odczuć brak opracowania syntetycznego, które, stapiając wyniki rozlicznych badań w organiczną całość, dałoby zarazem oparty na najnowszych zdobyczach naukowych pogląd na przełomowy okres upadku państwa a odrodzenia narodu, oraz na naczelną jego postać. Tego trudnego zadania podjął się p. Otto Forst-Battaglia, [1]) którego rozległa twórczość naukowa i literacka mieści również kilka pozycyj, odnoszących się do epoki St. Augusta.

W przedmowie zaznacza autor, że dzieło jego jest rezultatem długoletnich badań źródłowych, a jedynie szczupłe ramy wydawnictwa zmusiły go do nadania mu formy napoły popularyzatorskiej, z zacieśnieniem wątku opowiadania z opuszczeniem aparatu krytyczno-dowodowego. Zastrzeżenie to, nieodzowne dla poinformowania szerokich rzesz czytelniczych, jest zgoła zbytecznem dla fachowego historyka, który bez trudu rozpozna, że monografja p. Forsta-Battaglii łączy w szczęśliwy sposób walory literackie z gruntownością i samodzielnością badań. Ujęcie syntetyczne, uwypuklające umiejętnie główne zjawiska, doskonałe charakterystyki ludzi i stosunków, styl wytworny, błyskotliwy, ory-

[1]) Otto Forst-Battaglia: Stanisław August Poniatowski und der Ausgang des alten Polenstaates. Tom XVII wydawn. Menschen — Völker — Zeiten. Berlin 1927. Paul Franke Verlag. Str. 394.

ginalny idą w parze z dokładnem obznajomieniem się z każdym szczegółem epoki, całkowitem opanowaniem materjału drukowanego, rozszerzeniem go przez własne studja archiwalne. Odpowiednie ustosunkowanie historji politycznej do stosunków społecznych i kulturalnych stwarza obraz pełny i wszechstronny. Sąd o ludziach i wypadkach naogół trafny i objektywny. Nie żywimy do autora pretensyj, że charakteryzując Polskę XVIII w. podkreśla dobitnie ciemnotę, zacofanie, pierwotność szerokich mas; wszak najbardziej kompetentny znawca epoki, Tadeusz Korzon, stwierdza: że „trudno będzie obronić Polskę owoczesną od zarzutu barbarzyństwa". Wzamian zato zbiera autor skrzętnie wszystko, co świadczy o dźwiganiu się narodu; nawet w nędznej galerji intrygantów i sprzedawczyków sejmu pierwszorozbiorowego odkrywa pod skorupą znikczemnienia moralnego wysoko ukształconych, pod niejednym względem wybitnych ludzi Oświecenia.

Pewne zastrzeżenia budzi przedstawienie epoki Augusta III. Autor ocenia ją zbyt pesymistycznie, twierdząc, że myśl reformy stanowiła wyłączną niemal własność „Familji", Potoccy zaś i masy szlacheckie odnosiły się do niej wrogo. Wiadomo, że Pilawici w niemniejszym stopniu aniżeli Czartoryscy zdawali sobie sprawę z konieczności aukcji wojska i skarbu, że niejednokrotnie zdobywali się na zdumiewająco śmiałe pomysły reformatorskie, co się zaś tyczy ogółu społeczeństwa, to świadectwo w tym wypadku tak niewątpliwe, jak relacje posłów pruskich z sejmu 1744 r., stwierdza powszechne pragnienie stworzenia silnej armji. Należałoby również zmodyfikować opracowanie schyłku panowania Stan. Augusta. Dobrze się stało, że autor nie poszedł w ocenie Kościuszki za niedość jeszcze ustalonemi a mocno napastowanemi tezami Skałkowskiego; szkoda natomiast, że w przedstawieniu polityki zagranicznej Sejmu W., zwłaszcza dominującego problemu przymierza polsko-pruskiego, zaufał całkowicie wykładni Kalinki, uzupełnionej dokumentami, ogłoszonemi przez Dembińskiego, odrzucił zaś wyniki badań Askenazego, w zasadniczych punktach poparte przez Lorda. Braki te wynagradza opracowanie głównego okresu panowania St. Augusta, od elekcji po r. 1788. Podnieść należy

w szczególności opanowanie źródłowe tak zawiłego a nierozświetlonego problemu, jak konfederacja barska, wzbogacenie nowemi zdobyczami archiwalnemi przedstawienia okresu Rady Nieustającej, oraz rozdział o stosunkach wewnętrznych, który pod względem wszechstronnego ujęcia, szerokości poglądów, trafnych charakterystyk nie posiada równowartościowego odpowiednika w naszej literaturze historycznej.

Dzieło p. Forsta-Battaglii zasługuje na uważne rozpatrzenie nietylko z racji swoich zalet naukowych i literackich. Stanowi ono nadto znamienny objaw dokonywującego się przeobrażenia poglądów na postać Stan. Augusta. Po surowej ocenie Korzona, po druzgocących wyrokach Askenazego ujawnił się w ostatnich latach stanowczy zwrot na korzyść ostatniego z naszych królów. Ten prąd apologetyczny płynie wyraźnie dwoma odrębnemi łożyskami. Z jednej strony poważni historycy (Dembiński, Konopczyński, Skałkowski) dochodzą na podstawie studjów źródłowych do łagodniejszego sądu o polityce Ciołka, z drugiej pisarze pokroju raczej literackiego (Wasylewski, Rudziański) wysławiają jego zasługi na polu kulturalnem. Forst-Battaglia posuwa się w pragnieniu zrehabilitowania Stan. Augusta najdalej: bierze w obronę jego program polityczny, łagodzi przyostre sądy o jego charakterze, z prawdziwym zaś entuzjazmem pisze o zasługach cywilizatora barbarzyńskiego kraju, który „bezdusznemu ciału narodu dał serce, by mógł czuć, mózg, by mógł myśleć, smak, by mógł sądzić". Praca jego wydała najtrwalsze rezultaty. Grabarz państwa stał się przebudzicielem narodu, rozwinął te zasoby duchowe, które uratowały jego byt w dobie porozbiorowej, zapewniły polskości niezniszczalne trwanie.

Powyższy pogląd, dotykający najbardziej zasadniczych stron problemu upadku i odrodzenia Polski, wymaga szczegółowego rozpatrzenia. Oceniając w należytej mierze doniosłość pracy cywilizatorskiej Stanisława Augusta, niepodobna robić z niej decydujący czynnik odrodzenia się Polski i uratowania jej odrębnej egzystencji w okresie niewoli. Oświata i kultura nie stanowią jeszcze o bycie narodów. Polska zamożna, oświecona, wypolerowana na modłę Za-

chodu, mogła doskonale pogodzić się z niewolą, dążenie do odzyskania bytu państwowego zastąpić misją cywilizowania wschodniego sąsiada i zaborcy. Nato, aby naprawdę dźwignęła się z bagna czasów saskich, aby zbudziła się do bytu niepodległego, aby o niego przez sto zgórą lat walczyła — trzeba było czegoś więcej, aniżeli popierania nauki i literatury, sprowadzania zagranicznych artystów i zakładania pożytecznych manufaktur. Trzeba było w pierwszym rzędzie przezwyciężenia tych właśnie pierwiastków, które uosabiał Stanisław August. Droga do odrodzenia wiodła nie przez sale „obiadów czwartkowych", a przez pobojowiska konfederacji barskiej, obrady Sejmu Czteroletniego, wysiłki insurekcji. Te prawdziwe etapy tworzenia się Polski nowej, nieśmiertelnej dokonywały się nie dzięki królowi, lecz wbrew niemu. To też, gdy autor, dla określenia roli, jaką odegrał w dziejach ginącej Polski Stanisław August, przytacza słynne słowa: „Paść może naród wielki — zmarnieć tylko nikczemny" — staje w pamięci inny ustęp Staszica, w którym opisuje on pełną grozy scenę porwania senatorów na sejmie Reznina: „Patrzyłem ciekawie na lud przytomny: tam jedni drżeli z bojaźni, drudzy swej hańby nie czuli. Spojrzałem na tron: nie widziałem króla".

Oceniając działalność polityczną Stanisława Augusta, nie zapoznaje p. Forst-Battaglia jej ujemnych wyników, na usprawiedliwienie podkreśla natomiast trafność zasadniczych koncepcyj. Stanisław August dążył konsekwentnie do zreformowania państwa przez przekształcenie go w uporządkowaną monarchję konstytucyjną i oparcia jego bytu na warstwie średniej szlachty i zamożnego mieszczaństwa. Dla zrealizowania tych celów szukał związku z państwami, których interes dozwalał na dźwiganie się Polski. Państwem takiem była w oczach Poniatowskiego Rosja, która znaleźć miała w wzmocnionej Rzpltej lojalnego sojusznika, nie mogły stać się niem Prusy. Pominiemy tu kwestję zasadniczą, że mianowicie najżywsze odczucie niebezpieczeństwa pruskiego nie usprawiedliwia jeszcze zaślepienia na punkcie życzliwości Rosji. Jeżeli kto, to chyba Stanisław August po tragicznych przejściach pierwszych lat swego panowania najmniej mógł się spodziewać dokonania czegoś istotnego pod

okiem prokonsula Stackelberga. Atoli istnieje inny szkopuł, o który rozbijają się i zawsze rozbijać będą wszelkie próby ratowania sławy Stanisława Augusta jako dobrego polityka. Oto rzekomy przeciwnik Prus, który w przeciwieństwie do obałamuconych działaczy obozu patrjotycznego przewidzieć miał wszystkie niebezpieczeństwa, wypływające dla Polski z fatalnego przymierza 1790 r., potrafił dziwnie prędko nietylko stępić ostrze swojej nieufności, ale oddać się Prusom niemal bez zastrzeżeń. Już w czasie debaty nad przymierzem z dworem berlińskim (15 marca 1790 r.) przybrał Stan. August postawę w najwyższym stopniu dwuznaczną. Tak zdecydowany obrońca polityki królewskiej, jak Walerjan Kalinka, pisze o tem z ostrą naganą. „Powiedzmy, choć to nie bez przykrości przychodzi, on na tej sesji nie był królem, tylko udawał króla, jak nie raz jeden w swem życiu; boć nie przystało ojcu narodu kryć się poza szeregiem frazesów tak ułożonych, aby na każdy wypadek znaleźć wymówkę; owszem należało powiedzieć prawdę, jak ją rozumiał. Tymczasem w mowie swojej, wyraziwszy na początku, niby szczerze, czego chce i czego się obawia, przechodzi zaraz potem do opinji mu przeciwnej i to powtarza, co od Lucchesiniego usłyszał". W dalszym ciągu stwierdza historyk Sejmu Czteroletniego, że Stanisław August stał się obok Ignacego Potockiego „najwierniejszym obrońcą przymierza pruskiego", a wierność tę posunął aż do przeciwstawiania się słynnej uchwale z 6 września o niepodzielności krajów Rzpltej, skierowanej przeciw zakusom pruskim na Toruń i Gdańsk. Forst-Bataglia twierdzi, że przyczyną tego zwrotu stały się relacje Debolego z Petersburga, podług których Katarzyna nie miała nic przeciwko pruskiemu kursowi polityki w Warszawie. Przypuszczenie to jest mało prawdopodobnem. Poniatowski nie był chyba tak naiwny, by choć przez chwilę uwierzyć, że carowa istotnie godzi się na wyrugowanie z Polski wszechwładnych dotąd wpływów rosyjskich, co więcej, na wciągnięcie jej do koalicji, która przygotowywała się do zaatakowania i zniszczenia jej państwa. Sprężynami działania Stanisława Augusta były, jak zawsze, tchórzostwo i oportunizm. Był wiernym wasalem Rosji, jak długo przewaga jej ciążyła bezwzględnie nad krajem; z chwilą ugruntowania się

wpływu Prus przeszedł na ich stronę, a nawet począł u nich, jak dawniej u dworu petersburskiego żebrać o pożyczkę pieniężną. Trudno zatem mówić o stałym systemie politycznym tam, gdzie było tylko naginanie się do każdej sytuacji.

Również ocena samego charakteru Stanisława Augusta wypadła w ujęciu autora naogół dodatnio. Dyskwalifikując go jako władcę w wielkim stylu, odpowiedniego partnera takich indywidualności, jak Fryderyk lub Katarzyna, przyznaje mu wzamian zato zespół najszacowniejszych cnót człowieka i dobrego chrześcijanina. Portret króla Stasia, nakreślony żywo, plastycznie, z artyzmem, jakże odbija pastelowem stosowaniem barw od ostrych rysów, uwidocznionych przez Korzona! „Wobec tych wielkich zbrodni, — pisze autor *Wewnętrznych dziejów Polski* — z których najhaniebniejszą była zaprowadzenie narodu, pragnącego walki i niepodległości, do szlachtuza grodzieńskiego pod obuch drugiego rozbioru maleją inne jego winy i grzechy, jak: nepotyzm, którym kierując się, łapał najpierwsze urzędy — podskarbstwa, hetmaństwa, marszałkostwa dla swoich krewniaków; łupiestwo skarbu i dóbr narodowych na rzecz swoją, familji i faworytów swoich; demoralizacja obyczajowa, która z Ujazdowa, Łazienek i Zamku rozchodziła się szeroko po Warszawie i po wyższej sferze towarzystwa w kraju; zgnilizna moralna, która odpychała od niego zacnych obywateli, jak Zamoyski, Staszic, Kościuszko, a przyciągała do dworu pochlebców, szulerów, rozpustników, szpiegów i wszelkiego rodzaju potępieńców; jego hojność czyli raczej rozrzutność bez rachunku i jakiegokolwiek zastanowienia; jego serdeczność dla wszystkich bez różnicy: jego talencik do jednania sobie popularności i stronników do służby osobistej swojej, nie krajowi; jego obłuda i sztuka kłamania, zapomocą której umiał zamącić sąd nietylko spółczesnych, ale nawet historji". Wogóle znakomity ten badacz, który w osądzaniu postaci historycznych popadał łatwo w bądź nadmierny krytycyzm (np. wobec Ludwiki Marji i jej otoczenia), bądź w przesadne uwielbienia (Kościuszko!), w stosunku do Stanisława Augusta zdobył się na tak głębokie a trafne ujęcie, że z nakreślonej przezeń charakterystyki nic nie da się ująć, a niewiele chyba dorzucić. Jedno zwłaszcza spostrzeżenie

niezmiernie głębokie, stanowi niezbędne kryterjum przy ocenie wartości króla. „Przypuścić można — pisze Korzon — że bez długiego namysłu zamieniłby tron polski na wszelki inny: hiszpański, neapolitański, sardyński, może nawet na sjamski i przy swych zdolnościach lingwistycznych byłby się chętnie nauczył języka wszelkiego narodu, któryby go zechciał przyjąć na króla; gdy jednak ewentualność taka nie dała się przewidzieć, trzymał się tronu polskiego, dopóki mógł". Owocna działalność ostatniego króla na polu kultury narodowej była w pierwszym rzędzie wypływem jego intelektu i wszechstronnego, nieco dyletanckiego wykształcenia, a nie tych prometejskich pragnień dźwignięcia i uszczęśliwienia ojczyzny, jakie stanowią rdzeń istoty wielkiego jego imiennika, Konarskiego. Stanisław August był na niwie polskiej pracownikiem równie wybitnym a luźnie z nią związanym, jak np. Bacciarelli.

Reasumując wrażenia z pięknej i interesującej książki p. Forsta-Battaglii uważam, że o ile potrafił on pokonać szczęśliwie specyficzne trudności, jakie nastręcza badaczom epoka stanisławowska, o tyle w stosunku do postaci swojego bohatera dał się zbyt daleko unieść uczuciom sympatji i podziwu, w szczególności zaś nie uniknął niebezpieczeństwa wywyższenia pracownika w dziedzinie kultury, zmniejszając odpowiedzialność grabarza naszej państwowości. Podobne wartościowanie z konieczności doprowadzić musiało do błędnych rezultatów. Stanisław August powołany został na tron dla strzeżenia niezawisłości i granic państwa, a dopiero później dla obdarzania poddanych zdobyczami cywilizacyjnemi Zachodu. Niepodobna rzucać na jedną szalę sądu historycznego jego przewinień politycznych, na drugą zasług kulturalnych i orzec, że ta druga przeważa. Król, który na tragicznej sesji sejmu grodzieńskiego, kiedy patrjotyczni posłowie chowali kałamarz, by nie dopuścić do podpisania projektu cesji na rzecz Prus, na oczach zgromadzonych stanów wydobył z kieszeni ołówek i podał go sprzedawczykom, tym jednym gestem rzucił głęboki cień na wynikające skądinąd tytuły do sławy i wdzięczności. Gdy więc autor w wymownem zakończeniu swej książki woła: *Verzeihung dem schwachen Willen, Achtung dem leuchtenden Verstand* —

przypomnieć należy słowa Askenazego, że „historja nie zna sakramentu miłosierdzia". Wyrok jej musi być ścisły a nieubłagany. Uwzględniając wszystkie pożyteczne działania Stanisława Augusta, nie zepchnie go oczywista do poziomu tych jego poprzedników, którzy potrafili tylko demoralizować i ogłupiać naród, frymarczyć całością państwa i wieść Polskę w otchłań niechybnej zatraty, ale też nie wyniesie do rzędu duchów wybranych, których trud i męka ratowała niezawisłość moralną narodu i wiodła go poprzez mroki niewoli ku wolnej Ojczyźnie.

Józef Feldman.

Walka o morze.

W chaosie politycznych tarć partyjnych i atmosferze przygnębienia przyniesie nam prawdziwą ulgę i duchowe pokrzepienie niepospolita książka Augura p. t. „Orły, czarny i biały — walka o morze".[1]) Napisał ją nie Polak, ale znakomity publicysta angielski, a broni w niej życiowych interesów naszej ojczyzny, wieści dla niej mimo wszystko świetną przyszłość. Powiedzmy odrazu, iż nie jakiś irracjonalny entuzjazm czy atawistyczny sentyment kieruje piórem tego pisarza doskonale obeznanego z międzynarodową polityką, ale objektywizm sumiennego historyka nadaje jego sądom nieodpartą siłę, a sprawiedliwość i poszanowanie dziejowych praw jest dla niego najwyższą dewizą. Polak z tej książki może nauczyć się dużo, ale cudzoziemiec nauczy się z niej niesłychanie dużo.

Dla kogoż książkę tę napisał autor? Dla całego cywilizowanego świata, by przedstawić zasadniczy zatarg, który uniemożliwia do tej pory definitywne pogodzenie się Niemiec z Polską.

Podczas bowiem gdy na Zachodzie poszczególne mocarstwa rozpoczęły już pokojową współpracę, kierując się nietylko literą ale i duchem konwencji Ligi Narodów, we wschodniej Europie Niemcy nie wyrzekły się jeszcze nieuzasadnionych roszczeń pruskiego perjodu i nie chcą uznać Polski za równorzędne sobie mocarstwo. Tymczasem właśnie tego uznania wymaga elementarna wprost zasada między-

[1]) Augur: *Eagles, black and white. The fight for the sea.* In 8°, str. 205, map 13. D. Appleton & Company. London—New York. 1929.

narodowej sprawiedliwości. Rozbiór Polski był zbrodnią, ale wskrzeszono Polskę nie dlatego, by zbrodnię naprawić, lecz jedynie dlatego, iż naród polski pomimo stuletniej niewoli nie przestał być narodem żywym! Przepotężna koalicja, której państwa Europy nie dostrzegły przed wojną, utrzymała i rozwinęła to życie, koalicja polskiej matki, polskiego nauczyciela i polskiego księdza. Świat pochyla z czcią głowę przed nagrobkami, ale materjalne korzyści życia istnieją tylko dla żywych. Otóż Polska żyła, nawet w niewoli, życiem bujnem i dlatego w chwili stanowczej upomniała się pewnym głosem o swoje dziedzictwo. Traktat wersalski nie stworzył bynajmniej Polski, uznał tylko fakt jej istnienia jako potęgi w Europie, reprezentowanej na konferencji pokojowej przez silną delegację. Jest zatem nonsensem mówić, iż niepodległość Polski jest podarkiem łaskawie usposobionych zwycięzców; szaleństwem jest opisywać polskie państwo jako zabawną komedję, zagraną przez aljantów w przystępie dobrego humoru po zgnębieniu Niemiec; Polska powstała, gdyż niepodległość jej była historyczną koniecznością po rozpadnięciu się zaborczych mocarstw.

Tego faktu nie chcą uznać Niemcy, w których wprawdzie republika zajęła miejsce dynastji Hohenzollernów, nie wyzbyła się jednak ducha pruskich junkrów, którzy sądzą, iż Biały Orzeł nie jest jeszcze pewny posiadania swych ojczystych dzierżaw. Stąd to i lokarneński traktat nie stał się pełną gwarancją pokoju, stąd także i pakt paryski (sierpień 1928), którym Niemcy wyrzekły się oficjalnie myśli o odzyskaniu z bronią w ręku zwróconych Polsce prowincyj, znaczy wiele albo mało, zależnie od tego, czy duch republikański w Niemczech istotnie panuje, czy też jest tylko ułudą. Wobec takiego stanu rzeczy sytuacja we wschodniej Europie nie wyklucza bynajmniej możliwości nagłego konfliktu. Zbytecznem zaś byłoby dodawać, iż ta atmosfera niepewności i napięcia nie sprzyja rozwojowi pacyfistycznych prądów w Europie.

Stosunek zwycięzców do zwyciężonych Niemiec uległ w ciągu powojennych lat gruntownej ewolucji. Ewolucja ta obejmuje trzy stadja. Okres pierwszy minął pod hasłem likwidowania stanu wojennego. Potem nadszedł okres próby,

dla zwyciężonych Niemiec. Zanim je miano dopuścić do Ligi Narodów w charakterze równorzędnego członka, żądano od nich dowodu na szczerość ich wiary w zasady Ligi, a szczerość tę miały okazać przez chętne regulowanie należytości za szkody, wyrządzone przez wojnę. Stąd to kiedy Niemcy już w r. 1919 poprosiły o przyjęcie do Ligi, żądaniu ich odmówiono, zaznaczając jednak, iż próba trwać nie będzie długo, a pomyślny jej wynik zależy całkowicie od stanowiska samychże Niemiec. Słuszną tę i sprawiedliwą odmowę Niemcy przyjęły jako obelgę i usunęły się całkowicie od Ligi, tak iż trzeba było długich lat, by ich przekonać o niebezpieczeństwie, tkwiącem w tej właśnie polityce.

Sytuacja stała się tem bardziej zawiłą, gdyż Niemcy usiłowały sprowadzić do tej samej kategorji straty, kary i ograniczenia, jakie pociągnął za sobą traktat wersalski. Pragnęli wpoić w Europę to fałszywe przekonanie, iż wszystkie te sankcje posiadają z natury rzeczy charakter przejściowy i że muszą się skończyć z chwilą, gdy Niemcy wejdą w skład Ligi Narodów. Pogląd taki jest z gruntu fałszywy! Straty i kary wynikłe z przegrania wojny dzielą się na dwie kategorje, mianowicie na sankcje trwałe, nieodwołalne i na sankcje czasowe. Do pierwszej kategorji należy właśnie zmiana granic, wprowadzona przez traktat wersalski, zniszczenie materjału wojennego i okrętów, utrata kolonij. Świadczenia zaś z tytułu odszkodowania, obsadzenie części terytorjum niemieckiego przez wojska związkowe, ograniczenie zbrojenia i t. d. sankcje te mają charakter przejściowy. Likwidacja tych właśnie sankcyj postępuje w szybkiem tempie od chwili, kiedy Niemcy weszły w skład Ligi, w charakterze państwa równego wśród równych. Że usunięcie tych czasowych sankcyj nie doszło jeszcze całkowicie do skutku, winę zato ponoszą Niemcy, gdyż Europa ciągle jeszcze czeka na dowód szczerego przywiązania do demokratycznych zasad i przejęcia się duchem traktatu w Locarno. Wprawdzie rządy i polityczne sfery uznają oficjalnie tę szczerość tak długo, jak długo nie będzie przeciwnego dowodu, w rzeczywistości jednak wątpliwości w tym względzie istnieją. A przyczyną podejrzeń nie jest bynajmniej szowinizm nacjonalistów, owszem przeciwnie ich perjodyczne wybuchy

dają rządowi niemieckiemu doskonałą okazję do udowodnienia demokratycznej lojalności; przyczyną zasadniczą i najgłębszą jest fakt, iż Niemcy zasiadają w Lidze jako sprzymierzeniec związany z Sowietami, śmiertelnym wrogiem prawdziwej demokracji. Niemcy w Genewie podlegają kontroli Moskwy. Nie zatrą tego faktu żadne piękne słówka, sumienie Europy zapomnieć o nim nie może.

Zdawałoby się przynajmniej, iż Niemcy, wchodząc w skład Ligi jako państwo równorzędne, uznają tem samem Polskę za równego sobie towarzysza. Ale i te nadzieje zawiodły. Przyczyn na to złożyło się wiele. Najpierw przez dziesiątki lat wychowywano całe generacje w Niemczech w duchu pogardy dla Polaków, jako rasy niższej. Wolnościowe aspiracje Polski uważano za antykwaryczny przeżytek. Tymczasem ta wzgardzona Polska ożyła, a Polacy stali się panami rozległych obszarów, które pruscy junkrzy uważali za istotną część *Vaterlandu.* Co więcej, zwyciężone Niemcy musiały przyczynić się do rozkwitu Polski przez uznanie „korytarza", który Wschodnie Prusy oddzielił na zawsze od Rzeszy. Powstanie Polski potężnej, hamującej bezpośrednie stosunki z Rosją, stało się ciosem dla prestiżu Niemiec, ciosem nieodwołalnym, wieczystym. Stąd owa ogromna trudność dla Niemców, by się pogodzić z nowym stanem rzeczy.

Dalej, dotychczas interesów Polski bronili aljanci mechanizmem wynikłym z traktatu wersalskiego. Aljanci jednak, zupełnie wadliwie, przywykli potrochę do pewnego patronatu nad Polską, a Polacy, ze względu na czasowe korzyści, nie dość energicznie bronili się przed tem nadużyciem. W zasadzie jednak patronat taki nie jest czemś szlachetnem, tem bardziej teraz, kiedy Niemcy uchyliły się właśnie z pod tej przymusowej opieki. Niemcy, wchodząc w skład Ligi, odrzuciły natychmiast postawę zwyciężonych, i jako stały członek Rady, zasiadły w gronie mocarstw jako „stróż pokoju". Tymczasem aljanci, w swej gorączce przejednania Niemiec, popełnili fatalny błąd i ustępując żądaniom Berlina, nie przyznały Polsce równorzędnego stanowiska w Lidze, zgodzili się tylko, i to po upokarzającym targu, na udzielenie Polsce napół stałego miejsca w Radzie.

Dyplomaci polscy nie powinni się byli zgodzić na takie umniejszenie narodowego prestiżu. Iż postąpili tak ze względu na chwilową korzyść a w nadziei, że kiedyś teza ich zwycięży, jest tylko lichą wymówką.

W każdym razie Europa stanęła wobec paradoksalnej sytuacji: zwycięzcy, starając się o słuszne przywrócenie Niemiec do stanu równorzędności z innemi mocarstwami, zepchnęli równocześnie Polskę na stanowisko podrzędne! Niemcy, jako stały członek Rady, jako stały tem samem uczestnik prywatnych konferencyj wielkich mocarstw, znalazły się w korzystnej sytuacji wyższości w stosunku do swego wschodniego sąsiada. Rezultatem tego faktu jest wzmożone tarcie między Niemcami a Polską, które nie wyklucza bynajmniej możliwości nagłego konfliktu. Tarcia te mogłaby usunąć skutecznie jedynie bezpośrednia konwencja między obydwu państwami, jakżeż jednak do niej dojdzie, kiedy Niemcy nie chcą uznać w Polsce równego sobie partnera?

Tymczasem oczywiste fakta dowodzą, iż Polska ma prawo domagać się tytułu mocarstwa. Samodzielny naród jest tem samem potęgą. Naród zaś, który posiada dość siły moralnej i państwowej, by wywierać stały wpływ na międzynarodowe stosunki, jest mocarstwem. Już zaś zaprzeczyć nie można, iż niepodobieństwem jest dokonać czegokolwiek we wschodniej Europie bez zgody Polski. A stan ten nietylko trwa, ale się umacnia. Wpływ Polski w europejskim koncercie rośnie, choć Niemcom trudno się z tą myślą pogodzić. Tymczasem właśnie na podstawie mocarstwowego wpływu Polski powinien się ułożyć stosunek całej Europy, w szczególności Niemiec do Polski, a Polska nie powinna zapominać o swej potędze w ustosunkowaniu się do międzynarodowej sytuacji. Jest zaś praktyczną zasadą polityki, iż mocarstwu nie można dyktować warunków, iż w każdej sprawie, która je obchodzi, nie można pomijać jego życzeń. Minęły te czasy, kiedy Europa mogła narzucać Polsce swoje decyzje, co więcej, Europa doszła już do świadomości, iż Polska jest dzisiaj potęgą. Zachowanie się Polski w stosunku do Sowietów po zabójstwie Wojkowa, niemniej jak postępowanie z Litwą, jest najoczywistszym dowodem narodowej godności Polaków.

Polska jest mocarstwem równorzędnem z Niemcami, to jest fakt zasadniczy, na którym się muszą oprzeć wszelkie rozwiązania polityczne. Niemcy w duchu konwencji Ligi muszą tę równorzędność uznać, wyrzekając się nietylko wszelkiej nadziei zbrojnego nacisku, ale także porzucając wszelkie wysiłki w kierunku chytrego zjednania sobie sympatyj europejskich mocarstw. — Podaliśmy dotychczas główne myśli, zawarte w pierwszym rozdziale wspomnianej książki, opatrzonym w charakterystyczny tytuł: *Justice.*

Ponieważ głównym podkładem całego zatargu niemiecko-polskiego jest nieustępliwa buta pruskiego junkierstwa, przeto autor zaznajamia cudzoziemskiego czytelnika z historją rasy pruskiej. Czyni to w rozdziale p. t. „Polak i Prusak", podając doskonały historyczny skrót całych dziejów słowiaństwa, w szczególności Polski i jej stosunku do minjaturowych w swych początkach a potem rosnących w siłę Prus. Prusy narzuciły Niemcom swój osobisty stosunek do Polski; Prusy w dalszym ciągu są główną przyczyną konfliktu niemiecko-polskiego. O cóż tedy chodzi Prusakom, co stanowi ową kość niezgody między obydwu państwami? Kwestję zasadniczą niemiecko-polskiego zatargu stanowi Pomorze, czyli tak zwany „polski korytarz", dalej Gdańsk, a wreszcie izolacja Prus Wschodnich. Wszystkie te kwestje, o pierwszorzędnej doniosłości nietylko dla Polski, ale i dla pokoju na Wschodzie, omawia Augur w kolejnych rozdziałach.

Sumienne badania, przeprowadzone na miejscu, zetknięcie się z ludnością tak polską jak i niemiecką, dyskusje z komitetami mniejszości niemieckiej, studja w archiwum gdańskiem, wreszcie opanowanie odnośnej literatury politycznej niemieckiej, pozwalają autorowi na bezstronny a głęboko uzasadniony sąd w tych tak doniosłych a zarazem niezmiernie drażliwych zagadnieniach.

W kwestji Pomorza argument historyczny przemawia najoczywiściej za Polską. Korytarz to odwieczna dzierżawa polska; średniowieczny papież, pruski król i apostoł socjalizmu K. Marx są zgodnymi w tym względzie świadkami. Dowód historyczny popiera, niezbity argument etnograficzny. Na podstawie pruskich statystyk autor udowadnia, iż na Pomorzu przygniatającą większość ludności stanowią Polacy.

To samo potwierdza statystyka wyznaniowa, gdyż Polacy są katolikami a Niemcy z drobnymi wyjątkami protestantami. Na podstawie szczegółowych statystycznych dowodów dochodzi autor do bezwzględnego wniosku, iż Pomorze jest absolutnie polskim krajem, w którym jednak mniejszość niemiecka posiada pełną swobodę tak narodową jak i wychowawczą. Rzecz tem bardziej uderzająca, gdy się ją zestawi z sposobem traktowania Polaków, mieszkających na tem terytorjum, przez pruską administrację przed wojną.

Otóż przyłączenie tego rdzennie polskiego terytorjum do Polski ogłaszają Niemcy za swoją dziejową krzywdę dlatego, gdyż polski korytarz oddziela Wschodnie Prusy od niemieckiej Rzeszy. Argument słaby, bezpodstawny. Czegóż to bowiem domagają się Niemcy? Ni mniej ni więcej jak analogicznego korytarzu niemieckiego, idącego poprzez polskie terytorjum z zachodu na wschód! Co sądzić o tym korytarzu, wyjaśnia autor w oddzielnym rozdziale (IV).

Dyskutując ten problem nie należy zapominać o kapitalnym fakcie, iż Pomorze jest historycznie i etnograficznie krajem polskim. Właśnie tylko dzięki temu, przyjaciele Niemiec (Lloyd George) mogli w roku 1919 na konferencji pokojowej ocalić Wschodnie Prusy dla Niemiec, a Gdańskowi zapewnić przywilej wolnego miasta. Słynny bowiem 13 punkt Wilsona (z r. 1918) brzmi, jak następuje: „Niezależne polskie państwo zostanie stworzone, a obejmować będzie wszystkie terytorja o przeważającej ludności polskiej i wolny dostęp do morza". — Niemcy przyjęły projekt Wilsona za podstawę konwencji pokojowej, później dopiero podniosły krzyk, iż pokój wersalski narusza moralne zasady podane przez prezydenta Stanów. Tymczasem owo *i* w zacytowanym ustępie wskazuje najwyraźniej, iż Polska miała otrzymać dostęp do morza bez względu na etnograficzne warunki, dlatego tylko, by mogła być suwerennem i ekonomicznie niezależnem państwem. Wilson nie apelował do plebiscytu etnograficznego, tylko bezwzględnie zapewniał Polsce wolny dostęp do morza. Gdyby zatem Pomorze nie było etnograficznie polskiem, to bezwątpienia aljanci byliby oddali Polsce Gdańsk i szmat kraju po obu brzegach Wisły, naruszając w ten sposób terytorjum Prus Wschodnich, podczas

gdy wschodnia część Prus, na zasadzie etnograficznej większości, byłaby przypadła Litwie. Jedynie nawskróś polski charakter Pomorza pozwolił Lloyd George'owi, który w tym okresie przejął się niechęcią do Polaków, ocalić Wschodnie Prusy przed rozbiorem.

Niezależnie zresztą od tego względu, wystarczy zestawić projekt niemieckiego korytarza z istniejącym polskim, by się przekonać dowodnie, iż cała słuszność jest po stronie Polski. Uderzyć musi każdego, iż Niemcy, które przez traktat wersalski straciły różne terytorja jak Alzację i Lotaryngję, Eupen i Malmedy, część Szlezwigu, część Śląska i Zachodnich Prus oraz Poznańskie, jedynie kwestję korytarza stawiają za bezwzględny warunek całkowitego uspokojenia Europy. Jeśli do którego kraju to chyba do Alzacji i Lotaryngji mogliby Niemcy mieć uzasadnione historyczne pretensje. Tymczasem całą swą energję kierują ku odzyskaniu korytarza polskiego, ziemi wydartej Polsce w czasie pierwszego rozbioru (1772 r.). Przyczyna tego paradoksu leży w tem, iż właśnie Wschodnie Prusy są twierdzą pruskiego junkierstwa, stąd idzie krzyk, stąd wściekłe ataki na barjerę polską. A jednak w imię międzynarodowej sprawiedliwości należy oprzeć się tym nieuzasadnionym, choć psychologicznie zrozumiałym, atakom. W walce o korytarz musimy patrzeć na Polskę i Niemcy, jako na równorzędne mocarstwa. Po czyjej stronie objektywna słuszność?

Postawmy jasno pytanie: czy niemiecki korytarz, biegnący z zachodu na wschód, bardziej sprzyja kwestji pokoju, niż t. zw. polski korytarz, poprowadzony z południa na północ?

Polska, jako państwo o 30 miljonowej ludności musi mieć bezpośredni dostęp do morza. Istnienie W. Brytanji jest związane z wolnością morza, a sąd Anglika w tej kwestji ma swoje znaczenie. Otóż polski korytarz stanowi taki dostęp do morza, a choć od Rzeszy oddziela Wschodnie Prusy o 2,500.000 ludności, zostawia im jednak swobodną komunikację morską. Natomiast korytarz niemiecki odciąłby kompletnie Polskę od morza.

Niemcy mają prawo wolnego tranzytu do Wschodnich Prus; linje kolejowe Berlina kończą się na terytorjum pruskiem

oraz w pruskich portach. Natomiast tranzyt Polski przez niemiecki korytarz nie kończyłby się ani w polskim porcie, ani na terytorjum wyjętem z pod zwierzchnictwa Niemiec.

Handel Niemiec z Prusami Wschodniemi jest w znacznej mierze prowincjonalny, handel zaś Polski komunikuje przez korytarz z całym światem. Wniosek oczywisty, iż istnienie polskiego korytarza jest dla Polski kwestją życia, natomiast Niemcy bez korytarza mogą żyć i rozwijać się, gdyż mają łączność z Prusami drogą morską a także lądową, gdzie ze strony polskiej udzielono im wszelkich ułatwień, jak sami przyznają.

Dalej niemiecki korytarz oddałby cały handel nietylko polski ale środkowo europejski w ręce Niemiec, bez możności jakiejkolwiek konkurencji. Natomiast Pomorze daje brytyjskiemu handlowi wolny dostęp do Polski i centralnej Europy. Także handel z Rosją usuwa w znacznej mierze z pod niemieckiego monopolu. Ze względu zatem na międzynarodowy handel istnienie polskiego korytarza jest zewszechmiar pożądane.

Także i ze względu na operacje wojenne, korytarz polski jest rękojmią pokoju. Niemiecki korytarz bowiem odciąłby Polskę od morza i uniemożliwił dostawę broni bez niemieckiej kontroli. Natomiast Niemcy i bez korytarza są wolne całkowicie od tej kontroli ze strony polskiej. Do tego polski korytarz nie nadaje się ze strony polskiej na operacje wojenne groźne dla Niemiec, natomiast korytarz niemiecki militarnie oskrzydlałby Polskę.

Dalej historja przemawia za tezą polską. Pomorze jest odwieczną polską dzierżawą. Korytarz polski istniał już przez szereg wieków, podczas gdy korytarz niemiecki był tylko rezultatem ohydnej zbrodni rozbioru. Właśnie w celu obalenia Polski Fryderyk W. zagarnął Pomorze. Na powrót tych warunków dla siebie zabójczych nie mogą się dzisiaj zgodzić Polacy bez walki do ostatniej kropli krwi. Faktem jest bowiem, iż prawa polskie do Pomorza są silniejsze niż niemieckie pretensje do pruskiego korytarza.

Niemniej gruntownie omawia autor kwestję gdańską (r. V). Analizując na historycznem podłożu stosunek wiekowy Gdańszczan do Polski, dalej zestawiając ekonomiczny

rozwój Gdańska za czasów polskich, następnie pod panowaniem pruskiem, wreszcie pod protektoratem odrodzonej Polski, dochodzi do wniosku, iż ekonomiczna przyszłość Gdańska, oparta na zwycięskiej rywalizacji z Königsbergiem i Szczecinem, zawisła całkowicie od lojalnej i prawdziwie braterskiej współpracy z Polską. Polska z Gdynią może się przy pewnym wysiłku, obejść bez Gdańska, natomiast Gdańsk bez Polski skazany jest na ekonomiczną ruinę. Trzeba przyznać, iż Gdańsk poczyna rozumieć swój życiowy interes, mniej skarg zanosi przed *forum* Ligi, więcej zbliża się do Polski. Z chwilą gdy obudzi się dawny patrjotyzm gdański i zrzuci z siebie narzucony sztucznie pokost pruskiej administracji i kultury, z tą chwilą kwestja polsko-gdańska będzie definitywnie rozwiązaną.

Do takiej pokojowej współpracy usiłuje autor nakłonić także Prusy Wschodnie, w imię ich ekonomicznych interesów. Po gruntownem rozpatrzeniu kwestji pruskiej na podłożu historycznem, etnograficznem i ekonomicznem, w oparciu o statystyczne dane dochodzi Augur do wniosku w nadzwyczaj interesującym rozdziale (VI), iż pomimo pruskiego szowinizmu rządzącej dotychczas klasy junkrów, nadejdzie chwila, gdy problem Wschodnich Prus, tej wschodniej kolonji niemieckiej, zostanie rozwiązany przez ścisłą ekonomiczną współpracę z państwem polskiem. Interesy obu krajów pokrywają się bowiem w tym względzie. *Hinterlandem* Prus Wschodnich nie jest Rzesza ale Polska. Autor nie waha się nawet proponować, by już teraz, bez względu na wojnę celną z Niemcami, oba te kraje: Polska i Prusy Wschodnie zbliżyły się do siebie na podstawie oddzielnego związku celnego. Przewiduje wprawdzie, iż propozycja ta wywoła okrzyk zgrozy nietylko wśród zatwardziałych Prusaków, ale także i w Polsce, mimo to ośmiela się twierdzić, iż to jest najlepszem rozwiązaniem całego problemu i że przyszłość przyzna mu rację.

Dwa małe rozdziały o proroctwie króla angielskiego Jerzego III, który wierzył w przyszłe powstanie Polski i o stosunku K. Marxa do polskiej kwestji — służą za epilog tej zewszechmiar interesującej książki.

Krótkość, jasność, logika i objektywizm w traktowaniu tak doniosłych dla naszego państwowego bytu zagadnień, to najwyższe zalety tej pracy. Szlachetna przychylność dla Polski zrodziła się z sumiennej objektywności historyka i wnikliwości polityka.

Nie wątpimy, iż książka Augura usunie mnóstwo uprzedzeń na Zachodzie, iż pouczy w szczególności społeczeństwo angielskie, a i w klubach międzynarodowej polityki nie zostanie głosem wołającego na puszczy. Oby i w Polsce skorzystano z wielu cennych rad w tej książce zawartych.

Ks. E. Kosibowicz T. J.

Akcja katolicka we Włoszech.

We współczesnym ruchu katolickim na pierwszy plan wysuwają się Włochy dzięki nowej formie organizacyjnej, jaka tam się skrystalizowała ostatecznie i przyjęła od kilku lat, a którą zaczyna się wszędzie naśladować, także i u nas.[1]) Nie od rzeczy więc będzie zapoznać się bliżej z formą i treścią tej nowej organizacji, jako też z rezultatami jej działalności.

Ideą przewodnią włoskiej „Akcji katolickiej" *(Azione Cattolica Italiana)* jest apostolstwo ludzi świeckich. Idea ta istniała w Kościele od początku i była zawsze w mniejszym czy większym stopniu realizowaną, w ostatnich jednak czasach stała się szczególnie aktualną dla różnych przyczyn. Najpierw na całym świecie odczuwa się coraz dotkliwiej brak duchowieństwa, zwłaszcza świeckiego, to też kler obciążony pracą duszpasterską nie może poświęcić się dostatecznie akcji społecznej, jak tego wymagają warunki życia obecnego. Dalej nastroje antyklerykalne, jakie ogarniają nietylko inteligencję, ale częstokroć także masy ludowe, a zwłaszcza robotnicze, utrudniają, a czasem wprost uniemożliwiają działalność duchowieństwa, które musi wobec tego wyręczać się świeckimi katolikami. Wreszcie niektóre pola pracy (np. agitacja polityczna) nie odpowiadają godności i charakterowi stanu duchownego. To też wyłoniła się obecnie potrzeba dopuszczenia w szerszej mierze ogółu katolików świeckich do współpracy w działalności apostolskiej Kościoła. Postulat ten znalazł realizację w młodej organizacji, która na włoskim gruncie przybrała nazwę

[1]) Z polskiej literatury, dotyczącej tego przedmiotu, wymienić należy zbiór kazań p. t. *Akcja katolicka*, Poznań 1928, nadto doskonały artykuł ks. biskupa Kubiny p. t. *Acies bene ordinata*, „Przegląd Katolicki, 1929 nr. 7 i 8.

Azione Cattolica, a u nas zwie się Ligą katolicką, Inicjatorem jej i twórcą w jej dzisiejszej formie [1]) jest nie kto inny, tylko obecny Ojciec św. Pius XI, który cel jej określił jako współudział świeckich w misji apostolskiej Kościoła. Świeccy katolicy obojga płci i wszelkiego wieku mają swą pracą, poświęceniem, przykładem i żywem słowem zastąpić i uzupełnić akcję nielicznego duchowieństwa, mają dotrzeć tam, gdzie kapłan dojść nie może, mają wnieść ożywczego, odradzającego ducha Chrystusowego przedewszystkiem w życie prywatne, rodzinne, dalej w krąg interesów zawodowych a nawet na teren życia publicznego. To jest zadaniem „Akcji katolickiej". Cel, jak widzimy, nie nowy; zmierzały do niego i zmierzają różne stowarzyszenia katolickie, jak Sodalicje Marjańskie, Towarzystwo św. Wincentego à Paulo i t. p. Praca w tych stowarzyszeniach bywa naogół bardzo pożyteczna, ale obejmuje stosunkowo szczupłe grono osób i nie zatacza szerszych kręgów. Związki powyższe nie mogą marzyć o żadnej akcji w wielkim stylu, bo każdy zosobna wzięty jest za słaby, zaś porozumienie licznych, luźnie obok siebie istniejących towarzystw, nie dochodzi tak łatwo do skutku. To też nieraz się zdarza, że do tego samego celu dąży kilka towarzystw równocześnie, ale wskutek braku porozumienia nie wspomagają się wzajemnie, idą zupełnie luzem. a czasem wprost sobie przeszkadzają. Zatem dla ożywienia akcji katolickiej nie koniecznie potrzeba stwarzać nowych stowarzyszeń, gdyż mamy ich dość, należy tylko istniejące już natchnąć nowym duchem i połączyć je silną więzią organizacyjną, by ich działalność skoordynować i uzdolnić je tem samem

[1]) Akcja katolicka istnieje we Włoszech już kilkadziesiąt lat i przybierała w tym czasie różne formy, dla krótkości jednak ograniczę się w niniejszym artykule głównie do ostatnich kilku lat, odkąd ustaliły się jej podstawowe formy organizacyjne; stało się to na początku rządów obecnego Ojca św. Równocześnie zyskała Akcja katolicka wielce na znaczeniu, gdyż inne organizacje katolickie o zabarwieniu politycznem, które dawniej odgrywały poważną rolę w ruchu katolickim we Włoszech, musiały teraz wskutek zwycięstwa faszyzmu ograniczyć swą działalność, a potem zupełnie ją zlikwidować. Bliższe szczegóły o rozwoju włoskiej Akcji katolickiej znajdzie czytelnik polski w broszurze p. t. „Zasady akcji katolickiej we Włoszech". Jest to przekład kilku odczytów i sprawozdań z tygodnia religijno-społecznego duchowieństwa diecezji medjolańskiej w październiku 1924 r., które wydano następnego roku w Medjolanie.

do wystąpienia na szerszej arenie i na większą skalę. Tej właśnie potrzebie stara się na terenie Włoch zadośćuczynić „Azione Cattolica". Przypatrzmy się jej bliżej.

„Azione Cattolica Italiana" [1]) stanowi związek, federację sześciu potężnych organizacyj katolickich, obejmujących całe Włochy. Są to: 1) Związek mężczyzn katolickich (Federazione Italiana Uomini Cattolici), 2) Stowarzyszenie katolickiej młodzieży męskiej (Società della Gioventù Cattolica Italiana), 3) Związek akademików katolickich (Federazione Universitaria Cattolica Italiana), 4) Związek niewiast katolickich (Unione fra le Donne Cattoliche), 5) Katolicka młodzież żeńska (Gioventù Femminile Cattolica Italiana), 6) Akademiczki katolickie (Universitarie Cattoliche Italiane). Pierwsza z wymienionych organizacyj, t. j. Związek mężczyzn, istnieje w obecnej formie dopiero od końca r. 1922. Powstał on na miejsce innego katolickiego stowarzyszenia męskiego (Unione Popolare tra i cattolici italiani), które zostało rozwiązane po objęciu władzy przez faszyzm ze względu na pewną łączność z opozycyjnem stronnictwem Popolari. Do Związku mężczyzn należą katolicy żonaci oraz kawalerowie liczący ponad 35 lat. Drugie zrzędu Stowarzyszenie młodzieży męskiej jest najstarszą ogólnowłoską organizacją katolicką. Założyli ją w r. 1867 hr. G. Acquaderni z Bolonji i hr. Mario Fani z Viterbo, a następnego roku uzyskało aprobatę papieską. Stowarzyszenie poza celami religijnomoralnemi wykazywało też zrazu lekkie zabarwienie polityczne, miało bowiem ochraniać silnie już zagrożone prawa suwerenne Stolicy Apostolskiej. Postulat ten figuruje jeszcze w statucie Towarzystwa, ale wobec zmienionych gruntownie stosunków stracił wszelkie realno-polityczne znaczenie. Do Związku młodzieży męskiej należą katolicy stanu wolnego od 15—35 lat, młodsi chłopcy od 10—15 lat tworzą sekcję aspirantów, jeszcze młodsi od 6—10 lat grupują się w Stowarzyszeniu chłopców katolickich (L'Associazione Fanciulli Cattolici), oddane pod opiekę niewiast katolickich. Zupełnie odrębną grupę stanowi katolicka młodzież akademicka. Zaczęła się ona pod koniec zeszłego stulecia skupiać w poszczególnych Kołach przy uniwersytetach (Circoli Universi-

---

[1]) Ustrój „Akcji katolickiej" we Włoszech przedstawiam głównie na podstawie jej statutów („Statuti e regolamenti dell'Azione Cattolica Italiana", Roma 1928).

tari Cattolici). W r. 1896 połączyły się te luźne Koła w ogólny Związek i przystąpiły do Dzieła Kongresów Eucharystycznych, które stanowiło podówczas główną organizację katolików włoskich aż do rozwiązania Dzieła w r. 1904. Stowarzyszenia żeńskie są wiekiem naogół młodsze. Najpierw w r. 1908 powstała Unja niewiast katolickich, która skupia kobiety zamężne oraz panny po ukończeniu 35 roku życia; mogą się także zapisywać panny po trzydziestce tudzież kobiety ozdobione tytułem uniwersyteckim bez względu na wiek i stan. Związek katolickiej młodzieży żeńskiej, założony w r. 1918, obejmuje panny i dziewczęta między 15 a 35, względnie 30 rokiem życia; podlotki od 10—15 lat tworzą sekcję aspirantek, zaś całkiem małe dziewczynki formują grupę „benjaminek". Obydwa te oddziały przygotowawcze znajdują się pod opieką dorosłych panien. Wkońcu Stowarzyszenie akademiczek katol., powstałe w r. 1922, zajmuje analogiczne stanowisko, co Związek akademików.

Wszystkie pomienione stowarzyszenia posiadają podobny ustrój, tylko obydwa związki akademickie wykazują z natury rzeczy większe odchylenia. Najniższą komórką jest grupa parafjalna ze zwykłym zarządem, wybieranym przez członków. Ponad nią stoi Rada diecezjalna, w skład której wchodzą wszyscy prezydenci czy prezydentki odnośnych Kół parafjalnych. Rada ta zbiera się co najmniej raz na dwa lata dla wyboru prezydjum i wysłuchania sprawozdania z działalności Stowarzyszenia w diecezji. Właściwą władzę sprawuje wspomniane prezydjum (zwane też czasem Radą diecezjalną), które pozostaje w urzędowaniu przez dwa lata. Wreszcie trzecią instancję stanowi władza centralna, rezydująca w Rzymie. Władza ta składa się zasadniczo z dwóch ciał: Zgromadzenia Narodowego i Rady Narodowej. W skład Zgromadzenia wchodzą prezydenci i prezydentki Rad diecezjalnych; zbiera się ono raz na 2—3 lata, wykonuje ogólną kontrolę nad pracą stowarzyszenia, wytycza dla niej zasadnicze dyrektywy, wreszcie dokonuje wyboru członków Rady Narodowej, z wyjątkiem prezydenta względnie prezydentki; tych bowiem mianuje sam papież po wysłuchaniu opinji ustępującej Rady. Rada Narodowa stanowi naczelny zarząd stowarzyszenia; ona wykonuje uchwały Zgromadzenia Narodowego, kieruje działalnością organizacji w całym kraju, wydaje polecenia niższym organom i kontroluje je. Członkowie Rady mają częstokroć przydzielony sobie specjalny referat

(np. obrony moralności, wychowania, szkolny i t. p.). Kilku członków Rady musi stale przebywać w Rzymie; ci ostatni schodzą się częściej dla załatwienia spraw bieżących; cała zaś Rada zbiera się raz na parę miesięcy. Pomiędzy temi trzema podstawowemi stopniami władz (parafjalna, diecezjalna i centralna) istnieją jeszcze organy pośrednie, mianowicie delegaci (i delegatki) regionalni, którzy wykonują kontrolę w okręgach szerszych, obejmujących po kilka diecezyj, względnie kilka parafij, tudzież pośredniczą między niższemi i wyższemi władzami stowarzyszenia.

Pewne cechy odrębne wykazuje ustrój obydwóch stowarzyszeń akademickich; nie są one tak bardzo rozgałęzione, posiadają tylko dwustopniową hierarchję władz, nadto organizacja na prowincji nie jest dostosowana do ustroju kościelnego (parafja, diecezja), lecz skupia się koło centrów akademickich. Poza miastami uniwersyteckiemi powstają koła akademików i akademiczek katolickich tylko w tych miejscowościach, gdzie przebywa większa liczba młodzieży, poświęcającej się wyższym studjom. Ponieważ katoliccy akademicy i akademiczki muszą współdziałać ze sobą na terenie uniwersyteckim, przeto dla uzgodnienia akcji łączą się czasem ich naczelne władze, tworząc wspólne organy, Radę Wyższą i Zgromadzenie federalne, którym przewodniczy z urzędu prezydent „fucinów" (F. U. C. I.). Nadto dla celów kulturalnych i propagandowych urządzają obydwa stowarzyszenia akademickie co roku wspólny zjazd przy współudziale katolickich profesorów.

Podobnież ściślejszą więzią organizacyjną są połączone wszystkie trzy stowarzyszenia kobiece (niewiast, dziewcząt i akademiczek), które tworzą razem Związek kobiecy (Unione Femminile Cattolica Italiana). Ma on swoje wspólne organy, które powstają przeważnie przez połączenie odnośnych władz z poszczególnych stowarzyszeń. Organizacje męskie nie posiadają dotąd takiej federacji, lecz jest ona projektowana na przyszłość. Opisane wyżej stowarzyszenia (z wyjątkiem uniwersyteckich) obejmują ludzi różnych zawodów i różnego stopnia kultury, przeto celem ułatwienia pracy wewnętrznej dzieli się członków na sekcje zawodowe (np. kolejarzy, lekarzy i t. p.). Najściślej przeprowadzono ten podział w organizacji Młodzieży żeńskiej, gdzie istnieje 6 podsekcyj: *a)* panien z akademickiem wykształceniem, *b)* nauczycielek, *c)* studentek, *d)* urzędniczek, *e)* robotnic i *f)* panien z zamożnych rodzin, które nie wykonują żadnego zawodu.

Tyle o ustroju poszczególnych stowarzyszeń. Wszystkie one razem tworzą, jak wiadomo, jeden ogromny związek, który znów posiada wspólne organy dla ułatwienia kontaktu i współdziałania. Najniższym takim organem jest Rada parafjalna (Consiglio Parrochiale). W skład jej wchodzą z urzędu prezydenci, względnie prezydentki czterech głównych stowarzyszeń, mogą zaś być do niej powołani kierownicy innych organizacyj katolickich w parafji, które rozwijają pewną działalność nazewnątrz; liczba tych ostatnich musi jednak być mniejszą, niż ilość członków z urzędu. Na czele Rady stoi prezydent, mianowany przez proboszcza. Jeżeli w jakiej parafji niema żadnego z głównych stowarzyszeń, albo jest tylko jedno, to proboszcz powinien wybrać kilku gorliwych parafjan i utworzyć tą drogą prowizoryczną Radę parafjalną, która ma dążyć do założenia w obrębie parafji wspomnianych organizacyj. W większych miastach formują się też Rady międzyparafjalne, a w większych diecezjach mogą powstać Rady regjonalne (Consiglio di zona), złożone z prezydentów Rad parafjalnych i delegatów stowarzyszeń, dla skoordynowania akcji katolickiej w całej okolicy. Taką samą funkcję w obrębie całej diecezji spełnia Wydział Diecezjalny (Giunta Diocesana), który składa się z Prezydjum (Consiglio di Presidenza) i Zgromadzenia Diecezjalnego (Assamblea Diocesana). Do Prezydjum należą *a)* prezydent mianowany przez biskupa ordynarjusza, *b)* prezydenci i prezydentki diecezjalne wszystkich sześciu stowarzyszeń i *c)* kilku członków wybranych przez Zgromadzenie Diecezjalne. Prezydjum dzierży ster całej akcji katolickiej w obrębie diecezji, przez jego ręce przechodzą wszystkie sprawy, to też utrzymuje ono osobną kancelarję (sekretarjat). W skład Zgromadzenia Diecezjalnego wchodzą *a)* członkowie Prezydjum i kierownicy podległych mu urzędów, *b)* prezydenci Kół parafjalnych (ewentualnie Rad regjonalnych), *c)* delegaci poszczególnych stowarzyszeń sfederowanych w Azione Cattolica, wreszcie *d)* kilka osób mianowanych przez biskupa. Zgromadzenie Diecezjalne zbiera się raz na sześć miesięcy; wypowiada ono swą opinję o ruchu katolickim w diecezji, przedstawia Prezydjum swoje wnioski i wybiera kilku członków tego ostatniego. Wreszcie u samego szczytu tej piramidy hierarchicznej stoi Wydział Centralny (Giunta Centrale dell' A. C. I.). Składa się on: z *a)* prezydenta generalnego i czterech członków, nominowanych przez papieża, *b)* z prezydentów i prezydentek

generalnych poszczególnych stowarzyszeń. Giunta Centrale skupia w swem ręku najwyższą władzę w całej organizacji, ona kieruje całą działalnością zewnętrzną katolików włoskich, wydaje polecenia niższym organom i kontroluje ich wykonanie, interwenjuje w razie potrzeby u centralnych władz państwowych, wreszcie sprawuje najwyższe sądownictwo w sprawach wewnętrznych całej organizacji. Dla utrzymania stałego kontaktu z wszystkiemi organizacjami wydaje Wydział Centralny specjalne pismo *Bollettino Ufficiale dell' Azione Cattolica Italiana*, które wychodzi dwa razy w miesiącu i informuje we wszystkich bieżących sprawach, dotyczących Akcji Katolickiej. Wydział Centralny (podobnie jak Wydział Diecezjalny i Rada Parafjalna) zbiera się normalnie raz na miesiąc, sprawy bieżące załatwia liczny personel kancelaryjny, na czele którego stoi sekretarz generalny. Dla niektórych szczególnie ważnych problemów ustanawia się jakby komisje ekspertów, zwane sekretarjatami pod przewodnictwem osobnych dyrektorów. Takie sekretarjaty istnieją dla walki z niemoralnością, dla spraw szkolnych, a świeżo utworzono nowy sekretarjat dla działalności religijnej (per la attività religiosa).[1]) Rolę sekretarjatu spełnia do pewnego stopnia Instytut Katolicki dla Działalności Społecznej (Istituto Cattolico di Attività Sociali), który powstał w r. 1926 jako spadkobierca Sekretarjatu Ekonomiczno-Społecznego przy Unione Popolare, zlikwidowanego razem z tą partją po zwycięstwie faszyzmu. Instytut jest ściśle połączony z Azione Cattolica, aczkolwiek pod względem prawnym stanowi odrębną, samoistną instytucję. Analogiczne sekretarjaty powstają też na prowincji w siedzibach biskupstw, jeżeli zaś nie opłaci się tworzyć osobnego urzędu, to porucza się jego agendy jednej osobie upatrzonej. Powyższe sekretarjaty nie stanowią samoistnych jednostek, lecz funkcjonują jedynie jako organy doradcze i pomocnicze przy Wydziale Centralnym, względnie przy Wydziałach Diecezjalnych.

Ścisły związek między hierarchją kościelną a poszczególnemi stowarzyszeniami i ich federacjami utrzymują kierownicy duchowni tychże, zwani asystentami kościelnymi (Assistent i ecclesiastici). Takim asystentem dla grupy parafjalnej „Azione Cattolica" jest normalnie proboszcz, on również, albo wyznaczony przez niego kapłan dzierży w swem ręku kierownictwo duchowne poszcze-

[1]) Bollettino Ufficiale dell' A. C. I. 1928, str. 502.

gólnych stowarzyszeń parafjalnych. Większe związki, obejmujące całą diecezję, mają również swych asystentów duchownych, mianowanych przez biskupa, zaś ogólno-włoskie organizacje i ich federacje otrzymują swych asystentów generalnych z nominacji papieskiej. Utrzymanie całej powyższej hierarchji władz i urzędów wymaga rozumie się znacznych nakładów pieniężnych. Nie wszystkie bowiem godności są honorowe. Ludziom, którzy poświęcają swój czas i siły na usługi Akcji Katolickiej, musi się dać wynagrodzenie; nadto trzeba utrzymać personel kancelaryjny, zapłacić koszty administracji, wydawnictw i reprezentacji. Wydatki powyższe pokrywa się częścią dobrowolnemi ofiarami, częścią wkładkami członków. Wszyscy członkowie otrzymują legitymację, którą się co roku odnawia; przy tej sposobności uiszcza się taksę różnej wysokości, dla dzieci minimalną, dla starszych większą.

Tyle o ustroju i organizacji „Azione Cattolica". Jak widzimy, jest on zręcznie i mądrze obmyślany. Łączy w sobie elementy zdrowej demokratyzacji (wybory na niższe urzędy) z czynnikami o charakterze raczej arystokratycznym (nominacja na naczelne stanowiska), które zapewniają kierownictwo ludziom wyrobionym i posiadającym odpowiednie kwalifikacje moralne i intelektualne (arystokracja ducha). Konstrukcja organizacyjna przystosowuje się możliwie najściślej do ustroju kościelnego, gdyż cała organizacja ma stanowić nie co innego, jak świecki, pomocniczy organ hierarchji kościelnej.

Zapoznawszy się z ustrojem „Azione Cattolica", przyjrzyjmy się teraz jej działalności. Poszczególne stowarzyszenia pracują naprzód nad duchownem wyrobieniem swych członków i pogłębieniem ich kultury religijnej zapomocą zwykłych środków, jak nabożeństwa, wspólne przystępowanie do sakramentów św., zebrania, odczyty i t. p. Następnie niektóre z pośród związków pracują nad przysposobieniem młodego pokolenia na przyszłych szermierzy „Azione Cattolica". I tak Niewiasty katolickie opiekują się, jak już wspomniałem, małymi chłopcami. Zarząd parafjalnego Koła Niewiast wyznacza delegatkę, która kieruje parafjalną grupą chłopców i prowadzi ich zebrania, urządzane co dwa tygodnie; mają one głównie na celu ożywienie uczuć religijnych u chłopców. Delegatka dobiera sobie do pomocy z pośród poważniejszych niewiast t. zw. nauczycielki (maestre), z których każda sprawuje bezpośrednią opiekę i kontrolę nad grupą kilku

chłopców; „nauczycielki" te pomagają też w pracy katechizacyjnej. Aby w tym kierunku pobudzić ambicję chłopców, wyznacza się co roku za najlepsze odpowiedzi z katechizmu nagrodę (premio Roma), która polega na bezpłatnej podróży do Rzymu. Na każdą diecezję przypada jedna taka nagroda; wylosowuje się ją z pośród kandydatów, przedstawionych przez poszczególne parafje. Nagrodzeni malcy odbywają podróż do Rzymu w tym samym czasie i razem uczestniczą w audiencji u Ojca św.

Podobną, jak niewiasty katolickie, pracę wychowawczą prowadzi młodzież męska wobec aspirantów, a młodzież żeńska w stosunku do benjaminek i aspirantek. Wszystkie stowarzyszenia młodzieży starają się nadto dostarczyć swym członkom godziwej rozrywki (teatr amatorski, sport i t. p.). Wreszcie wszystkie organizacje biorą udział we wspólnych imprezach, urządzanych przez całe „Azione Cattolica". Mają one najróżnorodniejszy charakter.

Najpierw dążą katolicy włoscy do ożywienia i pogłębienia uczuć religijnych, to też organizacje katolickie uczestniczą obowiązkowo w uroczystościach kościelnych, zarówno zwyczajnych (np. procesja Bożego Ciała), jak i nadzwyczajnych (np. kongresy Eucharystyczne). Do tego samego celu zmierza silniejsze zespolenie katolików z życiem liturgicznem Kościoła, jako też muzyka kościelna, gregorjańska i polifoniczna, którą uprawia się gorliwie przy współudziale osobnego Towarzystwa św. Cecylji dla pielęgnowania śpiewu kościelnego. Nadto propaguje się usilnie lekturę książek religijnych, zwłaszcza ewangelji. Zdobieniem szat i sprzętów liturgicznych zajmują się głównie stowarzyszenia kobiece. Dalej troszczą się katolicy włoscy o pogłębienie znajomości zasad wiary św. i kultury religijnej wogóle w szerokich masach i pośród inteligencji. Pomagają zatem w pracy katechizacyjnej i urządzają rozliczne kursa wykształcenia religijnego. Nadto założono w r. 1927 dwa instytuty wyższej kultury religijnej, jeden przy uniwersytecie Gregorjańskim w Rzymie, drugi przy uniwersytecie katolickim w Medjolanie. Nauka w instytucie trwa przez trzy zimy (od listopada do kwietnia), wykłady odbywają się tylko wieczorem, by nie przeszkadzały słuchaczom w ich zajęciach zawodowych. Po złożeniu egzaminu otrzymują oni dyplom, który upoważnia do udzielania nauki religji w szkołach powszechnych i średnich. Przedewszystkiem jednak mają te instytuty przygotować zastępy działaczy i działaczek katolickich, odpowiednich na

kierownicze i odpowiedzialne stanowiska. Dalej troszczy się „Azione" o szerzenie katolickiego uświadomienia i budzenie katolickiego sumienia w szerokich masach. Do tego celu służą przedewszystkiem katolicka prasa i publicystyka, to też „Azione Cattolica" poczytuje sobie za jedno z głównych swych zadań gorliwe popieranie tychże w różnorakiej formie. Urządza się nawet specjalne dnie propagandowe (Giornata per Buona Stampa), w których przeprowadza się intensywny kolportaż czasopism katolickich. Następnie popiera się gorliwie naukę prowadzoną w duchu katolickim, a w szczególności roztacza się troskliwą opiekę nad uniwersytetem Najśw. Serca Jez. w Medjolanie, tą prawdziwą dumą i chlubą katolicyzmu włoskiego. Stoi on na wysokim poziomie naukowym, dzięki czemu uzyskał niedawno zupełne równouprawnienie z wyższemi uczelniami państwowemi. Uniwersytet utrzymywany jest głównie ofiarnością katolików włoskich, którzy co roku poświęcają jeden dzień propagandzie i zbieraniu składek na jego korzyść (Giornata Universitaria). Baczną uwagę poświęca się też niższemu szkolnictwu. Przedewszystkiem otacza się opieką prywatne szkoły katolickie, prowadzone głównie przez zakony; dalej czuwa się nad położeniem religji katolickiej i wychowania chrześcijańskiego w szkołach publicznych. Wprawdzie od czasu objęcia rządów przez faszyzm nastąpiła znaczna poprawa w tym względzie. Całe wychowanie szkolne ma być obecnie oparte na zasadach chrześcijańskich; naukę religji wprowadzono obowiązkowo w szkołach powszechnych, a jako przedmiot nadobowiązkowy w szkołach średnich. Mimo to pozostaje jeszcze wiele do zrobienia dla prywatnej inicjatywy społeczeństwa katolickiego. W szkołach powszechnych udzielają religji nauczyciele świeccy, którzy częstokroć nie są dostatecznie przygotowani do spełnienia tego trudnego i delikatnego zadania. Trzeba więc dla nich urządzać prywatne kursa dokształcające i tworzyć małe bibljoteczki szkolne treści religijnej. Dalej nauka religji w szkołach średnich nie jest finansowana przez rząd; trzeba zatem zdobyć środki na pokrycie jej kosztów. Wszystkiemi temi sprawami szkolnemi, które wymagają fachowych wiadomości i ciągłego kontaktu z władzami państwowemi, zajmuje się osobny sekretarjat „per la scuola".

Bardzo ważną a trudną zarazem dziedzinę pracy dla „Azione Cattolica" stanowi walka z niemoralnością publiczną, w jakiejkolwiek przejawia się ona formie. Za broń służy głównie pro-

paganda umoralniająca, jako też współdziałanie z władzami państwowemi przy represji bardziej jaskrawych wykroczeń. Propagandę ustną prowadzi szczególnie usilnie dyrektor sekretarjatu „per la moralità", niestrudzony O. Gavotti. Objeżdża on ciągle różne miejscowości, zwołuje wiece i stara się ognistemi przemówieniami rozbudzić wśród słuchaczy umiłowanie cnoty i wstręt do występku. Nadto rozwija się propagandę ustną po stowarzyszeniach, a drukowaną w katolickich czasopismach i specjalnych broszurach. Ostrze jej zwraca się szczególnie silnie przeciwko nieestetycznej i nieprzyzwoitej modzie kobiecej, której gorliwe zwalczanie postawiły sobie katolickie organizacje żeńskie za jeden z głównych obowiązków. Niestety skutki tej akcji występują wyraźniej tylko w obrębie kościołów, gdzie przestrzega się ściślej niż u nas wymagań przyzwoitości i skromności chrześcijańskiej. Czasem urządza się też dnie propagandowe, zmierzające do wykorzenienia poszczególnych przywar czy wad narodowych, np. szpetnego zwyczaju przeklinania (Giornate autiblasfeme). Zwalcza się również pijaństwo, niebardzo zresztą we Włoszech rozpowszechnione, jako też nadużywanie narkotyków.

Akcja represyjna przeciwko grubym naruszeniom moralności publicznej, jak pornografja w przeróżnych postaciach, prostytucja, propaganda neomaltuzjańska i t. p. polega głównie na współdziałaniu z władzami państwowemi, a częstokroć na pobudzaniu tych ostatnich do energicznego działania. Przedewszystkiem dążą katolicy włoscy do stworzenia lepszych warunków prawnych dla walki z występkiem t. j. do poprawy istniejącego, nazbyt liberalnego ustawodawstwa karnego. W tym celu opracowuje Sekretarjat „per la moralità" i przedstawia rządowi odpowiednie memorjały. W szczególności poddano gruntownemu rozpatrzeniu projekt nowego kodeksu karnego i przedłożono odnośnej komisji rządowej swoje dezyderaty w tym względzie. Powyższe usiłowania katolików włoskich przynoszą naogół dobre rezultaty, ponieważ znajdują należyty posłuch u obecnego rządu włoskiego, który w dobrze zrozumianym interesie społeczeństwa stara się ochraniać moralność publiczną i wydał w tym kierunku cały szereg zbawiennych rozporządzeń np. w sprawie przestrzegania przyzwoitości na plaży. Ale najlepsze nawet ustawy niewiele pomogą, jeżeli nie będą należycie wykonywane. Otóż tutaj otwiera się przed katolickiemi organizacjami wdzięczne pole do pracy. Kontro-

luje się kino, teatr, lokale rozrywkowe, rozprzedaż kartek i czasopism ilustrowanych i t. d., gdzie się zauważy nadużycia, tam interwenjuje się najpierw bezpośrednio, a jeżeli to nie odniesie rezultatu, to donosi się właściwej władzy. O ileby ta ostatnia nie spełniła swego obowiązku, to trzeba zwrócić się do władzy wyższej, aż do skutku. Bardziej jaskrawe wykroczenia piętnuje się nadto w prasie. Niestety, cała ta akcja nie wykazuje, jak dotąd, zbyt pokaźnych wyników. Walka z namiętnościami ludzkiemi nie należy bowiem do łatwych, zwłaszcza obecnie w epoce powojennej, zarażonej powszechnym indyferentyzmem moralnym. Władze powodowane fałszywym liberalizmem, tolerują zazwyczaj pornografję, jeżeli tylko nie przybiera ona form skrajnego wyuzdania. Również i katolicy ulegają powszechnemu prądowi, nie sprzeciwiają się częstokroć złemu lub czynią to niedołężnie i ślamazarnie. Mimo to wszystko osiągnięto tu i ówdzie pewne lokalne sukcesy. Zamknięto cały szereg podejrzanych lokali rozrywkowych, czasem zarządza się rewizje po kioskach i konfiskuje pornograficzne czasopisma, gdzie niegdzie rozciągnięto ostrzejszą kontrolę nad dancingami publicznemi, bacząc, by nie brali w nich udziału małoletni bez opieki osób starszych i t. p. Mimo te skromne rezultaty nie ustają kierownicze sfery katolickie w walce ze złem w tem słusznem przeświadczeniu, że nawet mały efekt zewnętrzny nie jest bez wartości moralnej; zresztą nie będziemy kiedyś sądzeni wedle owoców naszej działalności, ale stosownie do miary wysiłku, włożonego w spełnieniu swoich obowiązków.

Prócz akcji represyjnej stosują katolicy włoscy także środki prewencyjne, zapobiegające szerzeniu się zepsucia. Warto tu zwrócić uwagę na działalność katolickich kinematografów wychowawczych. Jest ich we Włoszech wiele, gdyż organizacje młodzieży, Oratorja i inne tym podobne instytucje posługują się niemi w szerokiej mierze, przyczem jednak należy zaznaczyć, że kina te dają przedstawienia nietylko dla młodzieży, lecz także dla starszych. Otóż włoskie kina katolickie utworzyły silny związek (Consorzio Utenti Cinematografi Educativi) z siedzibą w Medjolanie, który rozwija już dobroczynną działalność w dziedzinie obrotu handlowego filmami, a nawet pośrednio oddziaływa na produkcję kinematograficzną. Związek zawarł umowę z całym szeregiem hurtowni filmowych, zobowiązał się pobierać filmy

jedynie za ich pośrednictwem, ale zato musiały one poddać swe filmy cenzurze Związku. Wyniki tej cenzury ogłasza się w miesięczniku *Rivista del Cinematografo*, gdzie również poddaje się ocenie wszystkie filmy, jakie wogóle pojawiają się w obiegu W ten sposób informuje się katolików o wartości wszelkich filmów, można ich przestrzec przed filmami niemoralnemi, a polecić utwory sztuki ekranowej godne widzenia. Ta akcja informacyjna posiada doniosłe znaczenie wychowawcze wobec znanej pobłażliwości, jaką odznaczają się wszystkie cenzury urzędowe.

Niezmiernie bujną i rozległą działalność rozwijają katolicy włoscy na polu pracy społecznej, całą zaś akcją kieruje wspomniany wyżej Istituto Cattolico di Attività sociali. W skład jego wchodzą wybitni znawcy spraw społecznych i ekonomicznych, mianowani przez Zarząd Centralny Azione Cattolica. Praca koncentruje się głównie w czterech komisjach. Pierwsza Komisja Kultury i Tygodni Społecznych zajmuje się krzewieniem uświadomienia socjalnego i znajomości zasad socjologji chrześcijańskiej w szerokich masach ludowych i pośród inteligencji. W tym celu wydaje się popularne broszurki i urządza krótkie kursy społeczne dla kleru, kierowników stowarzyszeń katolickich i t. d., wreszcie co roku organizuje się Tydzień Społeczny, na który zjeżdża się intelektualna elita katolicka z całych Włoch. Tygodnie te, zapoczątkowane jeszcze przez wielkiego działacza katolickiego, Józefa Toniolo, obierają sobie stale jeden temat naczelny, omawiany na prelekcjach przedpołudniowych, podczas gdy zebrania popołudniowe poświęcone są sprawom organizacyjnym. Tematy dobiera się interesujące i aktualne np. „Rodzina chrześcijańska" (1926), „Wychowanie chrześcijańskie" (1927), „Prawdziwa jedność chrześcijańska" (1928), tylko ujęcie przedmiotu jest może nazbyt teoretyczne, a za mało akcentuje i uwzględnia zagadnienia praktycznej doniosłości. Druga komisja zajmuje się skomplikowanemi problemami pracy, które bada i ocenia z punktu widzenia socjologji chrześcijańskiej. Czuwa też ona nad przestrzeganiem ustawodawstwa społecznego tudzież stara się otaczać opieką pracowników katolickich. Trzecia komisja interesuje się katolickiemi instytucjami kredytowemi i gospodarczemi, jak kasy oszczędności, kooperatywy, towarzystwa wzajemnych ubezpieczeń i t. p. Chodzi tu o wprowadzenie zasad moralności chrześcijańskiej również do tego działu gospodarstwa narodowego, a zarazem o pewnego ro-

dzaju mobilizację kapitału katolickiego. Mobilizacja taka może być wielce użyteczna przy finansowaniu większych imprez o charakterze religijnym, czy dobroczynnym; temi ostatniemi sprawami zajmuje się zkolei czwarta komisja Instytutu.

Pod kierunkiem Instytutu podejmuje nadto cała Azione Cattolica lub poszczególne stowarzyszenia różne większe przedsięwzięcia na polu społecznem. I tak prowadzi się energiczną akcję za ściślejszem przestrzeganiem spoczynku niedzielnego i świątecznego, mało dotąd respektowanego we Włoszech. W tym celu starają się katolicy o reformę istniejącego, zanadto liberalnego ustawodawstwa w tej materji. Usiłowania ich zostały już uwieńczone pomyślnym skutkiem, gdyż obowiązujący od r. 1926 kalendarz państwowy uwzględnił wszystkie uroczyste święta katolickie z wyjątkiem św. Józefa (którego dzień jest we Włoszech obchodzony jako święto uroczyste), w tym zaś roku spełnił rząd włoski również ten postulat katolików, uznając dzień św. Józefa za święto obowiązujące. Dalej czuwają katolicy, by przynajmniej nie łamano istniejących przepisów ustawowych co do spoczynku świątecznego (co się często zdarza); wkońcu starają się zmienić w tym przedmiocie psychikę społeczeństwa, z której wynika właśnie owo nieposzanowanie dnia świętego, a to przez intensywną propagandę ustną i drukowaną, rozwijaną szczególnie podczas specjalnych dni propagandowych „pro riposo festivo".

Drugie przedsięwzięcie zakreślone na szeroką skalę, to opieka nad emigracją wewnętrzną. W północnych Włoszech — jak we wszystkich krajach uprzemysłowionych — występuje silny ruch ludności od okolic rolniczych ku centrom przemysłowym. Wielu młodych robotników i robotnic z dalszych stron przyjeżdża do domu na wsi tylko na niedzielę lub święto, a resztę tygodnia spędza w mieście, nocując gdzie się da. Warunki takie kryją w sobie wiele niebezpieczeństw moralnych, zwłaszcza dla dziewcząt. Podobnie rzecz się ma z robotnicami, które masowo wyjeżdżają na zbiór ryżu.[1]) Aby więc zapobiec złemu, urządza „Azione Cattolica" schroniska dla robotnic, gdzie za umiarkowaną

[1]) Jak wiadomo, kultura ryżu koncentruje się tylko w niektórych okolicach, posiadających obfitość wody i odpowiednie warunki terenowe. To też w czasie zbiorów nie może miejscowa ludność dostarczyć dostatecznej ilości pracowników. Stąd wynika konieczność sprowadzania sezonowych sił roboczych z dalszych stron kraju.

opłatą znajdują one mieszkanie, utrzymanie i godziwą rozrywkę, a wszystko pod czujną opieką osób zaufania godnych, o ile możności zakonnic. Wogóle troszczą się katolicy włoscy, aby warunki, wśród jakich pracuje klasa robotnicza, nie zagrażały jej zdrowiu fizycznemu i moralnemu. Starają się zatem, by regulaminy fabryczne przewidywały w miarę możności rozdział mężczyzn i kobiet, osobne dla nich garderoby, przyzwoite ubiory dla robotnic i t. d. Dla podniesienia nastroju religijnego umieszczono po wielu pracowniach krucyfiksy, ofiarowane przez stowarzyszenia katolickie.[1]) Urządza się też dla robotników osobne rekolekcje. Jednem słowem akcja społeczna katolików włoskich przedstawia się istotnie imponująco. Usiłują oni rzeczywiście dotrzymać uroczystego przyrzeczenia (Promessa Sociale), jakie złożyli 18 września 1927 r. na grobie św. Franciszka z Asyżu, że starać się będą o wyrównanie i załagodzenie krzywd, jakie obecne stosunki społeczne i gospodarcze przynoszą ekonomicznie słabym klasom pracującym.

Tak wygląda w głównych zarysach działalność „Azione Cattolica Italiana". Jak widzimy, jest ona wielce różnorodna i obejmuje rozmaite dziedziny życia prywatnego i społecznego. Mimo to nie wyczerpuje ona jeszcze całego ruchu katolickiego we Włoszech. Poza „Azione" stoją i działają przeróżne organizacje katolickie, jako to Papieskie Dzieło Misyjne, rozmaite towarzystwa dobroczynne, dalej stowarzyszenia ściśle religijne, jak bractwa, sodalicje marjańskie i t. p. Jednakże „Azione Cattolica" wybija się pośród nich wszystkich na pierwszy plan nietylko przez rozmiary i różnorodność swych agend, ale przez to szczególnie, że skupia w sobie cały ruch katolicki, bo w razie potrzeby pociąga do współpracy wszystkie stowarzyszenia, stojące na gruncie katolickim i ułatwia ich wzajemne porozumienie. Ta mobilizacja wszystkich sił katolickich, połączona z koncentracją tychże i poddaniem ich pod jedno wspólne, centralne kierownictwo, to główna korzyść, płynąca z nowej organizacji. Drugą nowość, a w każdym razie wybitną cechę tejże stanowi jej ścisła apolityczność. „Azione Cattolica", będąc oficjalnym organem hierarchji kościelnej, nie może wiązać się z żadnym kierunkiem

[1]) Takież same znaki Zbawienia ofiarowano też do niektórych koszar wojskowych.

politycznym, ani żadną partją. Tę oczywistą prawdę akcentuje się obecnie jeszcze silniej, po smutnych doświadczeniach, jakie poczyniono w niektórych krajach (Francja, Włochy), gdzie ruch katolicki zanadto dał się wciągnąć w orbitę wpływów pewnych stronnictw politycznych. Wreszcie trzecie „novum", jakie przynosi omawiana organizacja, to przypuszczenie żywiołu świeckiego do współpracy z hierarchją kościelną w rozmiarach dotąd niepraktykowanych. Ta pewnego rodzaju laicyzacja to również „signum temporis". Wszakżeż zeświecczenie całego życia prywatnego, społecznego i publicznego to może najbardziej znamienny rys charakteru czasów nowożytnych, począwszy od doby rewolucji francuskiej. Z tym prądem pod wielu względami szkodliwym walczył Kościół od początku i walczy dotąd, lecz okazało się, że same środki negatywne nie wystarczą, bo duch czasu jest zbyt potężny, a nadto niesie on niewątpliwie ze sobą pewne postulaty dodatnie i trwałe, z któremi trzeba się liczyć. To też Kościół usiłuje obecnie zwalczać ujemne skutki nowożytnego laicyzmu, akceptując jego zdrowe i rozumne żądania i realizując je we własnym zakresie działania. „Azione Cattolica" ma być właśnie głównym środkiem, służącym potrzebom i wymaganiom duchowym naszych czasów. I tu znów podziwiać należy tę przedziwną zdolność przystosowania się do nowych warunków, jaką Kościół katolicki wykazał już tylekrotnie w ciągu dziejów, nie naruszając przy tem istotnych cech swego ustroju i charakteru. Czegoś podobnego nie widzimy w żadnej innej organizacji religijnej świata, przynajmniej nie w tej mierze. Ta zdumiewająca zdolność akomodacji przeczy zarazem wszelkim przepowiedniom o rzekomym przeżyciu się katolicyzmu i jego ideałów, przeciwnie, świadczy ona dobitnie, że Kościół katolicki, naprzekór 19 wiekom swego istnienia, jest instytucją wiecznie żywotną i wiecznie młodą, gdyż podtrzymuje Go jakaś niewidzialna, wewnętrzna siła, w myśl zapowiedzi Jego Boskiego Założyciela, wyrzeczonej ongiś do apostołów: „Oto Ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata".

Dr. Mieczysław Niwiński.

Przegląd piśmiennictwa.

Juljusz Kaden-Bandrowski: Lenora. Tenże: Tadeusz. Obie powieści z cyklu „Czarne skrzydła". Lwów. Zakład im. Ossolińskich. — Wład. Rymkiewicz: Pan swego życia. Gebethner i Wolff. — Jan Rogala: Odkupienie. Gebethner i Wolff. — Edward Ligocki: Zwid złego ducha. Gebethner i Wolff. — Emilja Zienkiewiczowa: Lulu na Rivierze. Gebethner i Wolff. — Józef Gardecki: Było nas trzech. Powieść bez romansu. Gebethner i Wolff. — Jan Wiktor: Tęcza nad sercem. Księgarnia św. Wojciecha. Poznań.

Kaden-Bandrowski napisał kilka książek patrjotycznych: o wyprawie wileńskiej, o poległych oficerach legjonowych. W „Mieście mojej matki" unaoczniał, jak można wychować dobrego obywatela państwa demokratycznego. Zdawałoby się, że ten uczestnik bojów legjonowych i redaktor *Żołnierza Polskiego* nigdy linji ducha polskiego nie zgubi.

Tymczasem wzloty entuzjazmu narodowego ściągała wdół coraz to rozwijająca się w Kadenie wrażliwość na brzydotę. Kiedy rzeczywistość bije w zmysły i uczucie twórcy, od niego samego zależy, od jego organizacji, od nastawienia się wewnętrznego, co z niej przyjmie. Dusza artysty ma taką lub inną barwę i zależnie od niej jedne promienie pochłania, inne uwydatnia.

Kaden-Bandrowski ma specyficzną wrażliwość na brzydotę. Odruchy zwierzęce, funkcje niższe człowieka ściągają na siebie jego uwagę. Nie umie się im obronić, musi nadać im kształt artystyczny, aby je strząsnąć ze siebie. Powtarza się w jego powieściach wielokrotnie potworny obraz dwóch ciał, odczuwających swe ciepło zwierzęce, zczepionych w bójce, uścisku miłosnym, transie strachu lub bezradności. Czy nie ta rosyjska namacalność, wyczucie mięsa i jelit pod skórą stwarza Kaden-Bandrowskiemu czytelników w jakże nieuduchowionej publiczności powojennej?

Szerokie operowanie pierwiastkami brzydoty upodabnia Bandrowskiego do pisarza bolszewickiego, Ilji Erenburga. Jako talent pokrewny sobie, wprowadził go Kaden-Bandrowski do Polski, poprzedzając jego książkę „Juljo Jurenito" swoją przedmową. Już

wtedy znalazł się na pochylni, po której stoczył się ku „Czarnym skrzydłom" (tak nazwał powieści „Lenorę" i „Tadeusza").

Styl Kadena-Bandrowskiego ma swoisty rozmach liryczny. Używa często wykrzykników („Ach, Lenora!"), albo powtórzeń (Martyzelka myślała „O Kani, o Kani i o Kani"). Nadużywa cokolwiek powtarzania tych samych gestów charakterystycznych osób działających (odczekiwanie i czerwone łezki dyrektora Kostrynia), wymieniania tych samych przedmiotów (parawan z obrączek do cygar u Kostryniów, raglan Tadeusza Mieniewskiego). Sposobami temi, póki nie zaczynają nużyć monotonją, wywołuje autor pewien efekt. Ale żaden z momentów jego książki nie daje tego, co sztuka dać powinna: wyzwolenia.

To prawda, że w Polsce niepodległej są zjawiska ciężkie i złe. Ale czyż niema radosnego budownictwa, dźwigania z ponurego bagnu nędzy ludzkiej, czyż niema ofiarności i dobrego braterstwa? Czemu ani w „Generale Barczu", ani w „Czarnych skrzydłach" t e g o nam Kaden-Bandrowski nie pokazał? A jeżeli chciał krzyknąć ostrzegawczo, jak Żeromski w „Przedwiośniu", że w Polsce nie wygubiono starej krzywdy, że dzieje się źle, to czemu nie przeciwstawił gehennie zagłębia węglowego nic jasnego, nic pocieszającego?

Tęgo się ucieszy z tej książki jego duch pokrewny, Ilja Erenburg. Bo wynika z niej, że niema w Polsce nikogo porządnego, nikogo żyjącego w prawdzie, oprócz... „ideowych" komunistów.

Prawdą jest, że stosunki wśród ludności robotniczej Zagłębia Dąbrowskiego są bardzo ciężkie. Prawdą jest, że przedstawiciele obcego kapitału nie liczą się z robotnikami i mniej o nich dbają, niż o konie lub pompy w kopalniach, dążąc do niepomiernych zysków. Ale czy z tego wynika, że jedyna nadzieja robotnika i ideowego inteligenta jest tylko w komunizmie?

„Przedwiośnie" Żeromskiego wygląda o wiele bielsze w porównaniu z „Czarnemi skrzydłami". Raniąc i obrażając naród polski postaciami Lulków i Baryków, wyolbrzymiając i uogólniając zjawiska przemijające i pojedyńcze, a mogące przynieść jej ujmę, Żeromski jednak ustami Gajowca bronił Polski, jej możliwości, jej prawdy. Ale Gajowcowi Żeromski kazał tylko rozumować, to, co broniło Polski, było abstrakcją, rozprawą — zaś koncepcjom Gajowcowym przeciwstawiał sceny żywe i dramatyczne. Miąższ życia zawsze silniej przemawia od papieru. A czyż twórca „Popiołów" nic jaśniejszego, żadnych „szklanych domów", chociażby z cegły w Polce nie zobaczył, by lepszą Polskę, również ubraną w ciało, z rumieńcem życia wątpiącym ukazać?

Od „Mogiły" do „Przedwiośnia", od „Wyprawy Wileńskiej" do „Czarnych skrzydeł"... Nie porównując dwóch duchów, z których Żeromski pod każdym względem był wyższy, widzimy tu tę samą linję rozwoju. Obaj autorowie potknęli się o nędzę ludzką.

Krzyczeć o nędzy człowieka wśród ludnych miast i wsi o zapadłych chałupach, wsi utopionych w gnojówkach... Tak każe sumienie pisarza, którego oczy nie zarosły błonami egoizmu, który chce służyć nie powodzeniu własnemu a prawdzie. Słusznem jest, że Kaden-Bandrowski, że Żeromski wołają głosem ochrypłym i rozdzierającym o straszliwej nędzy człowieka, by sytymi zatargać i przypomnieć o obowiązku względem braci. Ale nieuczciwością Kadena-Bandrowskiego jest przemilczenie, że tam, skąd idzie komunizm, ratunku niema i że zwycięstwo jego to nietylko wzmożenie męki ciał, lecz i potworna agonja i upadek dusz. Żeromski jeszcze przeciwstawia komunizmowi — Polskę, która przez rozrastanie się ziarna wolności sama swe rany zagoi. Ale Kaden-Bandrowski rzuca byłego oficera w objęcia komunizmu bez nadmienienia, bez najlżejszego przypomnienia, że to jest zadeptaniem Polski na wieki wieków...

Sygnalista Duś, robotnik z kopalni, i porucznik rezerwy, Tadeusz Mieniewski, zawierają sojusz przeciwko kapitalizmowi. Nierzetelny Polak i obserwator — Kaden-Bandrowski — opuszcza w obrazie swoim sprężynę zjawisk — „innych szatanów", którzy byli tam czynni. Partyjnych komunistów, ludzi kupionych, ludzi przyjezdnych lub inspirowanych, suflerów wszelkiego bezeceństwa, winnych krwi w Polsce przelanej pozostawia autor „Lenory" całkiem w cieniu. Jak gdyby robotnicy działali i organizowali się sami. Łatwo ocenić niesumienność takiej roboty autorskiej.

Chcąc uwydatnić pewne zjawiska, artysta może zawsze zgęścić barwy, pogrubić kontury. Ale są książki, poruszające zagadnienia, które wywierają efekt polityczny. Wtedy powiększenie i pojaskrawienie musi być stosowane bardzo ostrożnie. Kaden-Bandrowski przesadza marność „sług kapitalizmu", ograniczoność i bierność robotników i sobkostwo partyjników. Tak samo we wstrętnej postaci komisarza Kapuścika (również byłego wojskowego) powtarza autor błąd „Przedwiośnia", o którym dość szeroko w swoim czasie pisano. Błędem w danym wypadku, nieuczciwością wobec własnego państwa było uogólnienie kilku wypadków i rozciągnięcie odium ich na całe państwo. W każdym narodzie zdarzają się nietylko kradzieże, lecz i morderstwa. Czy to znaczy, że cały naród jest złodziejski i zbrodniczy? Dopiero stopień upowszechnienia czynów ujemnych świadczy o istotnej deprawacji społeczeństwa, jak jest w Rosji, gdzie siedem grzechów głównych pod dość łagodną nazwą chuliganerji hula od krańca do krańca.

Gdyby Kaden-Bandrowski dał tylko obraz krzywdy i nędzy robotniczej, aby przypomnieć reszcie społeczeństwa o wydziedziczonych, o potrzebie ratunku bez zwłoki, zasłużyłby się dobrze narodowi. Ale on jakby usprawiedliwił Tadeusza z wybitemi zębami i stanął po jego stronie, po stronie inteligenta, który idzie ręka w rękę z Dusiem-komunistą, a więc razem z nim musiał

zapluwać się nienawiścią do Polski, jak wszyscy komuniści... Książka Kadena jest więc w gruncie rzeczy bolszewicką i niema na to rady. Wobec tego nagrodzenie „Lenory" przez Departament Sztuki świadczy chyba o nieuświadomieniu społeczeństwa, prącego do własnej zguby, jest objawem nieprzemyślenia pewnych spraw, karygodnej lekkomyślności, nieuczciwej tolerancji. Bo i wstrętna erotomanja tej książki chyba jej nie kwalifikuje do nagrody państwowej.

Kaden-Bandrowski nie omieszkał zaczepić i Kościoła, jako prawe dziecię *Głosu Prawdy,* chcącego zbawić Polskę przy pomocy podminowania katolicyzmu a forytowania w imię tolerancji sekciarskiej rozkładowej roboty. A więc — widzimy w „Czarnych skrzydłach" dobrego przyjaciela biednych ludzi, księdza Kanię z „narodowego" kościoła, człowieka czystego i ideowego, a temuż przeciwstawiony jest „rzymski" kanonik, „burbon" i wróg robotników. Wszystko podług znanej do znudzenia szablonowej recepty „postępowej".

Jeżeli się mówi, że nie było nic innego do nagrodzenia prócz „Lenory" i „Tadeusza", trzeba to przyznać, czytając inne powieści z ostatniego okresu wydawniczego. „Pan swego życia" Rymkiewicza jest mętną historją z życia urzędniczego, w którą wplecione są dwa nieuczciwe romanse. Ze środowiskiem urzędniczem nie jest znowu tak źle, aby było ono tylko wylęgarnią intryg i podkopywania się wzajemnego. Kiedy ustanie system rugów politycznych przy każdej zmianie rządu i będzie położony nacisk na intensywność pracy, atmosfera wśród tej inteligencji, budującej państwo polskie, będzie zupełnie dobra i patrjotyczna.

„Pan swego życia" — to zła książka o człowieku bezwolnym, egoistycznym, chciwym życia... O powojennej dziewczynie, wyzutej z poczucia porządności kobiecej, uprawiającej miłość nieodpowiedzialnie, dla wrażeń — bo jakaż zasada zabrania i pęta? I ta fraszka o miłostce z Angielką (Wiesław i Gladys), której błahość zdumiewa. A właśnie chyba za tę błahość i bezideowość była nagrodzona na konkursie *Wiadomości Literackich?*

Jan Rogala postanowił widocznie naśladować Marcela Prousťa, który w swojej nieskończonej serji „A la recherche du temps perdu" i t. d. dał rozgałęzioną historję tego samego człowieka. Ale Proust był niepoślednim talentem, rzadkim i subtelnym psychologiem, który odziedziczył po pokoleniach całych rozkrawaczy włosów i anatomistów emocjonalnych, po męczącej grzebaninie w trzewiach i najcieńszych splotach neuronów człowieka zmysł i gust do psychologji. Beletrystyka francuska była zawsze analityczna i dziedzicznie obciążona psychologją.

Ale Rogala nie jest ani dobrym psychologiem, ani nawet dobrym pisarzem. Przez kilka tomów wciąż jego Gieralt pozostaje

istotą bez twarzy, a i inne postacie, pomimo charakterystyk dość rozwlekłych, nie uplastyczniają się przed nami, bo nie widzimy ich w czynie, widzimy tylko w niekończącej się publicystycznej gadaninie.

Kiedy Proust wprowadza moment polityczny (sprawę Dreyfussa), by o nią, jak o kamień probierczy, wykrzesać iskry z różnorodnych ludzi, wiemy wyraźnie, o co chodzi. Rogala mówi o stronnictwach i polityce, nie wymieniając nikogo. Ale jego postacie i rozprawy nie są dość przejrzyste. Komu w Polsce odpowiada dr. Rokosz lub poseł Walęcik? Narodowym demokratom, wyzwoleńcom, piastowcom? Nie mamy dość rysów charakterystycznych, skupionych w jednej soczewce, by pod te aluzje polityczne móc podłożyć rzeczywistość.

Autor posługuje się metodą narracji i rozprawy publicystycznej — nie kreśli żywych scen, uwydatniających i symbolizujących linje zasadnicze powieści. O bohaterach opowiada, ale nam ich nie pokazuje. W każdym razie z książki odnosimy wrażenie, że jest po stronie kulturalnej ewolucji przeciwko rewolucji bolszewickiej. Szkoda, wobec tego, że nie jest pisana z większym talentem. Autor powinien popracować i nad swym stylem zupełnie nieosobistym, i nad przeprowadzeniem linji demarkacyjnej pomiędzy broszurą polityczną a powieścią.

Piękną i głęboką książkę napisał Edward Ligocki („Zwid złego ducha"). I on za dużo posługuje się rozprawą i narracją, na czem traci artystyczna strona jego powieści. Ale wynagradzają to inne walory. Książka jego wyraźnie, z galijską przejrzystością kreśli dzieje dwóch dusz, na które padł „zwid złego ducha" — cień szatana, ścielący się po ziemi poprzez posępną gehennę bolszewizmu.

Jeden z bohaterów powieści, Szturm, nie mający dość pewnych zasad, przeżywa ostrą tragedję, daje się opętać złym wpływom, uczestniczy w mętnych interesach, przez pewien czas wchodzi nawet do masonerji. Herburt, ze skłonności naukowiec, spokojniej przeżywa zetknięcie się ze złemi mocami, rozpętanemi nad światem. Obaj przechodzą ewolucję duchową. Szturm traci narzeczoną, która, rozumiejąc jego załamanie duchowe, przez wiele lat ofiarnie czuwała nad nim. Potem nic go już z życiem świeckiem nie wiąże. W cichej przystani klasztoru Dominikanów formują się ich ostateczne losy, zapada ostateczna decyzja wejścia w służbę Kościoła: Szturm idzie na misjonarza, Herburt — na uczonego teologa.

Przejścia wewnętrzne Szturma i Herburta rzucone są na tło Polski współczesnej, w której Ligocki potępia zabagnienie powojenne: „atmosfera stolicy, pełna wyziewów doczesności i skarłowacenia ideału, na którym kładli swój but *homines novi,* budziła

w nim niechęć i bunt, a nadewszystko wzgardę głęboką, szczerą i niezrozumiałą zapewne dla parweniuszów potęgi".

Ale temu stanowi rzeczy autor przeciwstawia nowe, narastające siły, które mogą Polskę i świat odrodzić. Są one utajone w katolicyzmie. Odrodzenie wiary staje się w naszem stuleciu faktem coraz bardziej oczywistym, coraz bardziej olśniewającym. Im bardziej w dole gęstnieje mrok, tem potężniej rozlewa się w górze zorza nadchodzącego Królestwa Bożego na ziemi. Zbierają się i zwołują po świecie całym zastępy wiernych ku walce ostatecznej, ku dziełu odrodzenia. Ostatnia książka Ligockiego, w której najwyraźniej, najpełniej wypowiedział się on, jako wierzący katolik, daje wyraz potężnieniu prawdy bożej na świecie:

„Tak mało mamy czasu wszyscy przed sobą, tak wiele zadań, tak nieskończenie wiele trosk różnych w tej burzliwej epoce, gdy rozpętane moce ciemności, istne kohorty złego rzuciły się na nas szturmem obłędnym... Zdaje mi się chwilami, że przyjdzie czas, kiedy my wszyscy, świeccy, duchowni, księża i zakonnicy — ba, nawet dzieci nieletnie, jak to miało miejsce u nas we Lwowie, w Warszawie, na całej ziemi polskiej — rzucimy się do walki złej, ostatecznej, fatalnej, do walki o samo imię Boże na ziemi, o samo prawo nazywania świętem, co święte, czystem, co czyste, niepokalanem, co jeszcze żadna moc antychrysta nie zdołała zatruć i skazić"...

Tak mówi do wędrowców polskich przeor Dominikanów we Francji. Walka ta już się rozpoczęła i toczy. Ale czy zwolennicy Chrystusa znajdą siły, by czynami ewangelicznemi poprzeć słowa wiary, by ofiarą z mienia i trudu zetrzeć z ziemi cierpienie braci, by żaden z wrogów Bożych nie mógł rzucać krwawych oskarżeń, jak Kaden-Bandrowski?

Debiut powieściopisarski Emilji Zienkowiczowej („Lulu na Rivierze") zapowiada się interesująco. Autorka ma dużo zdolności obserwacyjnych i umiejętność kreślenia charakterów. Wykolejone panie z kresów, które wszystko straciły przez bolszewików, czekają na jakieś zmiłowanie losu na Rivierze. Lulu porywa i nęci przepych i łatwe życie na słonecznym brzegu. Daje się skusić pragnieniu zabaw i bogactwa i już gotowa jest zejść z drogi uczciwego życia, kiedy ratuje ją na tych rozdrożach zacny zakochany porucznik, który przyjechał na Rivierę ze swą ekipą na konkursy hippiczne.

Trochę za prędko i za łatwo następuje rozgrzeszenie dla próżnej, słabej Lulu. Ale niech tam. Dziewczyna polska została uratowana od zostania międzynarodową *demi-mondaine'ą*. Dzięki i zato. Został stwierdzony jeszcze raz czar polskiego dworu, polskiej tradycji, silniejszy od banalnej współczesności, którą autorka tak dobrze opisuje.

Świat pracy, o którym monotonnie i chrapliwie bzykają tylko wiersze najmłodszych, komunizujących futurystów, mało wchodzi do literatury polskiej. Ci, co go znają — partyjnicy — z natury rzeczy pozbawieni są talentu, bo któż potrafi twórczo patrzeć na życie włożywszy końskie okulary jednostronnej doktryny lub programu? Parę prób wprowadzenia kwestji robotniczej do literatury, jak te, o których pisaliśmy na początku tego artykułu, skończyło się fatalnie. Tak samo, jak partje, autorzy socjalizujący i komunizujący umieją widzieć w robotniku tylko nędzę i nienawiść klasową.

Tymczasem robotnik jest i teraz i był zawsze istotą wielostronną, mającą jeszcze inne zainteresowania, oprócz polityki i ekonomiki. A oprócz nienawiści do „burżuazji" gra w nim bardzo rozległa skala uczuć i myśli.

Jakim jest ten świat pracy, od którego odgrodziliśmy się murem, nie myśląc, że tylko scementowanie warstw narodu naród utrzyma? Opisuje to robotnik grawer, Józef Gardecki, w książce „Było nas trzech". Są to dzieje terminatorów w wielkiej fabryce, w pracowni grawersko-cyzelerskiej. Dzieje dość dawne. Stosunki w fabrykach w Polsce niepodległej zmieniły się ogromnie. Nad młodzieżą robotniczą czuwają urzędy i związki i założono dla niej przymusowe szkoły wieczorne dla rzemieślników młodocianych. Tam wielu zacnych oświatowców, którzy jeszcze dawniej pracowali nad młodzieżą rzemieślniczą (wspomina o nich Gardecki z miłością i uznaniem) w dalszym ciągu szerzy wśród młodych robotników wiedzę, patrjotyzm, kulturę towarzyską i etyczną. Uniwersytety ludowe i partje mniej lub więcej koślawo i jednostronnie przesączyły do mas trociny inteligenckie, odpadki ewolucji umysłowej, kołaczące się jeszcze resztki teorji i zasad przezwyciężonych, wytartych i zapleśniałych, jak szeląg rzucony żebrakowi. Pomimo to już teraz drogi są bardziej utarte i wyrównane dla lepszych jednostek z pośród robotników, odczuwających głód umysłowy. Ale pozostało i teraz i wtedy to samo: masa robotnicza nie dorosła jeszcze do własnej twórczości. Wejść na wyższy szczebel — to dla niej naśladować inteligencję. Tylko od inteligencji bierze się właśnie to najmniej wartościowe: smocking i kabaret, bo do wyższych szczebli pracą i wysiłkiem duchowym dorość potrzeba, a tego nie każdy chce lub nie każdy to rozumie. Widzimy też robotników z zakresu przedwojennego, których opisuje Gardecki, biorących z kultury burżuazyjnej szyk zewnętrzny (nieumiejętnie naśladowany) i wątpliwej wartości zabawy. Rzadko się zdarzają jednostki, rozmiłowane np. w nauce lub muzyce.

Na tej karcie z rzeczywistości widać najlepiej owoce pracy „postępowców" wśród mas robotniczych. Gardecki opisuje tęsknoty religijne, które w nim wzbierały, a których zaspokoić nie umiał nikt. Nikt tej natury dobrej i podatnej na światło nie skierował

w stronę właściwą, nikt nie nauczył na prawdzie wiecznej opierać życia. Dlatego młodemu terminatorowi nie jest znana rezygnacja i miłość wszechprzebaczająca. Nie nauczył go nikt w postępowej czytelni dla ludu znosić ciężary życiowe. Dlatego nęka go tęsknota i bezprzytułek, a w chwili rozpaczy chce popełnić samobójstwo i chociaż zostaje uratowany, przypłaca to ciężką chorobą.

Jakkolwiek są to wynurzenia rzemieślnika, który drogą samouctwa doszedł do zupełnie inteligenckiego stopnia rozwoju, jednak i w odniesieniu do mniej wykształconych ludzi z tego środowiska można powiedzieć to samo. W duszach ich jest tęsknota za prawdzą — nie umieją jej nasycić ani partje, ani związki, ani dotychczasowe organizacje oświatowe.

W porównaniu z czasami przedwojennemi, które opisuje Gardecki, stosunki między robotnikami i obchodzenie się z nimi w fabrykach uległo znacznej demokratyzacji i złagodnieniu. To już zasługa tych reform i nowych pojęć, które dała nam niepodległość.

„Tęcza nad sercem" Jana Wiktora jest znowu opowieścią o niewinnych zwierzętach, o złych ludziach i o jednem wśród nich franciszkańskiem, gołębiem sercu, przepasanem tęczą dobroci.

Stara Włodarczykowa, sama w nędzy i ciężkiej pracy, wspomaga zwierzęta i ludzi. Daje radość dzieciom ulicy, pomaga grzesznej kobiecie, ratuje w ostatniej godzinie męża, który ją sponiewierał i porzucił.

Książka ta jest dobrze odtworzoną historją tęsknoty kobiety wiejskiej, rzuconej na bruk miejski, a nie mogącej swej wsi zapomnieć, ani się w żalu za utraconą zagrodą utulić. Wśród murów i kurzu stara się stworzyć sobie iluzję wiejskiego bytowania, hodując koguta i kurę. Ciągnie ją w pole, za miasto, tam dopiero odżywa, myśląc: „Jakże w mieście modlić się, kiej tam tyle brudu, błota i grzychu. Ino tutaj, ino tutaj, bo i słoneczko jaśniej świeci"...

Wśród zła, toczącego się w rozbryzgach błota po brukach, idzie babka o sercu miłosiernem zapatrzona we wspominki swej wsi. Jan Wiktor przypomina Zegadłowicza odtwarzaniem nastrojów jasności i zatonięcia w Bogu. Oto wizja ukazująca się Włodarczykowej, kiedy usypia wśród pól:

„Zbierała plon żniwiarka, niosła przed dwór boży dar lata: błogosławieństwo pracy i jako dożynkowy wieniec kładła przed orędownikiem pól. Miała w sercu słońce, w oczach niebiosa, na ustach szelest zbóż, niebiosami patrzyła, słońcem się uśmiechała a szelestem dojrzałych kłosów zamodliła się do Gospodarza nad gospodarzami".

Przeczyta niejeden ten poemat o dobroci. Wzruszy się nim estetycznie. Ale kto prawdę ewangeliczną, w nim zawartą, do serca przyciśnie? Któż zapyta siebie. A cóż robimy dla bliźnich

my? Kiedyż słowo poetów, które niejednokrotnie tak blisko jest prawdy bożej, będzie nie igraszką estetyczną, a hasłem do czynu, do przebudowy świata, do walki z zastarzałą w nim krzywdą?

Anna Zahorska.

Dr. Karol Pieper: Św. Paweł. Misjonarska indywidualność i działalność Apostoła narodów. 8°, str. 330. Wydawnictwo Ks. Jezuitów, Kraków 1929.

Ktoś nazwał słusznie św. Pawła, największym podpalaczem świata. Żarem miłości Chrystusowej, która, jak się sam wyrażał, przyciskała go, rozniecił on potężny płomień chrześcijańskiej myśli na rozległych lądach, płomień żywiołowy, tak iż nie ugaszą go nawet strumienie krwi męczenników. Z postaci Pawła szła nieprzeparta moc, słowo jego budziło entuzjazm, a i dzisiaj z duchowej spuścizny jego nieśmiertelnych listów płynie ku nam nieprzeparty urok. Nic dziwnego zatem, iż ludzie zawsze chciwie chwytają za każdą lepszą książkę o Apostole Narodów.

Taką właśnie lepszą książkę o św. Pawle przyswoił naszemu piśmiennictwu Ks. Korzonkiewicz, przełożywszy na język polski znakomite dzieło prof. Dra Pieper'a. Być może, iż czynny udział w organizowaniu słynnej wystawy misyjnej w Watykanie wpłynął ostatecznie na skrystalizowanie się literackiej koncepcji autora. Faktem jest, iż Dr. Pieper przedstawia nam w swej książce św. Pawła jako najwybitniejszego misjonarza, kreśli nietylko jego życiorys, lecz analizuje zarazem myślowe podstawy jego misyjnej idei, podaje metody, środki i cele jego misyjnej kampanji. Katolicka literatura nie posiadała dotychczas tego rodzaju monografji o św. Pawle.

Nie należy jednak sądzić, iż dzieło to może zainteresować jedynie misjonarzy czy misjologów. Autor omawia w niem tyle zagadnień, tyczących się „kwestji Pawłowej", iż praca jego musi w równym stopniu zainteresować teologa, biblistę czy dogmatyka, moralistę czy historyka, pastoralistę czy duszpasterza.

Św. Pawłem interesowali się zawsze także i ludzie świeccy, którym nie są obce tematy i zagadnienia kultury ogólno-ludzkiej. Nic w tem dziwnego. Wszak okres na który przypada życie i działalność św. Pawła, to epoka gigantycznych zapasów umysłowych i kulturalnych, św. zaś Paweł był jednym z czołowych zapaśników w neo-chrześcijańskim obozie. Poznać bliżej tej miary człowieka jest kwestją ogólnego wykształcenia. Trudno zaś ją poznać lepiej i gruntowniej jak właśnie w dziele Piepera. Jest ono bowiem pracą naprawdę naukową, opartą na sumiennem przestudjowaniu starych i nowych źródeł, napisaną przytem przystępnie i zajmująco.

Książka Piepera jednoczy w sobie dwie niepospolite zalety, mianowicie spokojną i źródłową rzeczowość z serdecznem wczu-

ciem się w psychę tej wyjątkowej w dziejach świata postaci. Dołączając się do pochwalnego chóru zagranicznej krytyki możemy śmiało twierdzić, iż dzieło Dra Piepera należy bezwzględnie do najlepszych prac o wielkim Apostole Narodów.

Ks. E. Kosibowicz.

Listy św. Pawła Apostoła, z greckiego przełożył X. Fr. Albin Symon, Arcybiskup, wstępy i objaśnienia napisał X. Jan Korzonkiewicz. Kraków. Nakł. Księgarni Krakowskiej. Druk. „Głosu Narodu". 1929, str. XLVI i 270 małe 8°

Wiadomo, że w całem Piśmie świętem niewiele jest rzeczy tak trudnych do tłumaczenia, jak listy św. Pawła. Stłoczone, nieraz wprost splątane, myśli, ogromna skala uczuć, wysokość wreszcie omawianych tajemnic, to wszystko sprawia, że bardzo jest trudno oddać wątek pism Pawłowych w sposób zrozumiały, a poprawnym przy tem polskim językiem. Że śp. Ks. Arcyb. Symon miał w tym kierunku talent prawdziwie wyjątkowy, to powszechnie wiadomo. Przekład jego, równie wierny, jak męski i jędrny, tak doskonale oddaje nietylko sens, ale nastrój listów Apostoła, że czyta się go z wielką przyjemnością i ogromnym pożytkiem. Mając do dyspozycji takie tłumaczenie, można tem bezpieczniej zalecać wiernym to, co dla ich umysłu i serca przyniesie nieobliczalne korzyści, t. j. stałą lekturę przecudnych pism św. Pawła. Jeżeli jeszcze w Wujkowym przekładzie, z powodu pewnego archaizmu stylu i wyrażeń, nie wszystko może być jasne dla mniej wykształconych teologicznie czytelników, to w tłumaczeniu Ks. Arc. Symona, o ile wysokość tajemnic pozwala, wszystko jest przystępne i wszystko pomocne by wprowadzić w to, co nam jest tak bardzo potrzebne, w głębsze zrozumienie nauki katolickiej. To zrozumienie bardzo też ułatwiają wyborne objaśnienia X. Korzonkiewicza, nie ujęte w formę werbalnego komentarza, ale dobrze uwydatniające wątek myśli, cel i główną treść danych ustępów. Na wstępie daje tenże autor treściwy pogląd na wszystkie listy Pawłowe, osnuty na tle życia Apostoła. Pogląd ten bardzo zyskuje na tem, że listy omawiane są w chronologicznem a nie w konwencjonalnie przyjętem następstwie. Biograficzne i krytyczne uwagi oparte są na bardzo dobrej i najnowszej literaturze. Pomimo różnych jeszcze wątpliwości dotyczących chronologji Pawłowej, sądzimy, że większość podanych we wstępie wiadości jest dosyć uzasadniona. Wolelibyśmy tylko, żeby już nie było mowy (str. XL.) o „metropolicie" Tymoteuszu i o „prowincji kościelnej efezkiej" za życia Apostoła, bo te pojęcia nie mają jeszcze w tym czasie żadnego zastosowania.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Jan Kucharzewski: Od białego caratu do czerwonego. T. III. Lata przełomu: Romanow, Pugaczew czy Pestel. Warszawa 1928. Wyd. Kasy im. Mianowskiego. Str. VII + 750.

O charakterze i znaczeniu znakomitego dzieła Kucharzewskiego miałem sposobność pisać niedawno obszerniej (zob. *Przegl. Powsz.* nr. 540), obecnie ograniczę się zatem do zwięzłego omówienia świeżo opublikowanego tomu trzeciego. Obejmuje w nim autor okres krótki, zaledwie dziesięcioletni, niezwykle w dziejach Rosji doniosły, bogaty w wydarzenia i ludzi, który na dalszą metę rozstrzygnął o losach państwa. Strzeżony przez Mikołaja I system bezwzględnego absolutyzmu, odsuwania społeczeństwa od spraw publicznych, dławienia swobody myśli, załamał się w wojnie krymskiej. Rosja po długich latach zastoju przeszła w stadjum gorączkowego poruszenia umysłów. Konieczność gruntownego zreformowania ustroju państwowego i stosunków społecznych, wytępienia zakorzenionych nadużyć narzucała się z nieprzepartą siłą, począwszy od światlejszych dygnitarzy, otaczających tron Aleksandra II, kończąc na sferach radykalno-rewolucyjnych. Wiara w zbliżający się przewrót była powszechną, nie wiedziano tylko, kto go dokona: car-reformator, spadkobiercy ideowi dekabrystów, czy krwawe powstanie uciemiężonych mas ludowych. Istotę zagadnienia ujął Bakunin w lapidarnej formule: Romanow, Pugaczew czy Pestel? Krótki okres „wiosny posebastopolskiej" zakończył się zwycięstwem żywiołów reakcyjnych, które, położywszy tamę zapędom reformatorskim i usunąwszy z widowni przywódców nowego pokolenia, skierowały Rosję na dawne tory. Jako odpowiednik bierze w obozie rewolucyjnym górę prąd destrukcyjny, który w miejsce przebudowy stawia jako cel bezwzględne niszczenie istniejącego porządku. Ten obrót rzeczy przesądził o losach caratu. Państwo, które nie potrafiło uratować się przez naprawę anormalnych stosunków, musiało runąć ofiarą gwałtownego przewrotu.

Nakreślony powyżej schemat wypełnił autor treścią różnorodną a bogatą. Nakreślił wyczerpującą charakterystykę przenikających ówczesną Rosję prądów umysłowych, wykazując ich związek z ogólnem podłożem społeczno-kulturalnem i stosunek do myśli Zachodu (znakomity zwłaszcza rozdział o genezie nihilizmu). Dał wizerunki szeregu osobistości, od postaci trzeciorzędnych, posiadających znaczenie raczej typowe, do figur pierwszoplanowych, jak Aleksander II i Czernyszewski. Przedstawił dokładnie rolę tajnej policji, „która miała za zadanie obronę caratu, a przyczyniła się potężnie do jego rozkładu i upadku". Książka przedstawia dla czytelnika polskiego podwójne znaczenie, nietylko ze względu na poruszone problemy rosyjskie, lecz również na przedpowstaniowe dzieje Królestwa Kongresowego, których niepodobna należycie zrozumieć bez uwzględnienia równoczesnych spraw imperjum carów. Z niecierpliwością oczekujemy

tomu czwartego, mającego przedstawić epokę schyłkową rządów absolutnych do rewolucji 1905 r. *J. F.*

Juljan Pagaczewski: Gobeliny polskie. Kraków MCMXXIX. Nakładem Polskiej Akademji Umiejętności. Skład główny w księgarniach Gebethnera i Wolffa. Str. 135 in 4⁰ maj. 1 heljogr. 57 autot.

Prof. Juljan Pagaczewski wzbogacił historję sztuki w Polsce wyjątkowej wartości dziełem. Wśród wielu innych, pierwszorzędnych zalet, książka „Gobeliny polskie" ma też i bardzo niezwykłą: napisana, bowiem, tak żywo, barwnie, i zajmująco, jakby nie pragnęła być naukową, zarazem, jednak z takim zapasem wiedzy, bogactwem szczegółów i tak gruntownie, jakgdyby zamierzała stać się ciężką, suchą i nudną. Ogromną zasługą autora nietylko, iż po raz pierwszy głęboko przeorał pole, leżące, aż do ostatnich czasów całkowicie odłogiem, lecz że na niem, z niezmordowaną pracą, umiał zebrać rzadko rozsiane, a z biegiem lat nielitościwie zaniedbane i uszczuplone płody naszego artystycznego przemysłu.

Niedoceniano go u nas: w wieluż to dworach pułki kredensów uginały się pod stosami porcelany, którą im dostarczały Korzec i Baranówka! Używano jej stale „na codzień"; pieczywo zastawiano w koszykach przedziwnie naśladujących plecionkę z sitowia, albo wikliny, z wielką maestrją wypalane w Lubartowie. Niedbała o nie służba, tłukąc tuzinami bezkarnie; miejsce ich zastępowały liche, banalne wyroby, zakupywane przeważnie przy okazji ratowania zdrowia, w jednym z czeskich „badów". Taki sam los spotykał i tkaniny. Z młodych lat pamiętam wybornie trzy „dywany" — jak je nazywano — tkane techniką gobelinniczą z wełny. Największy zaścielał więcej niż połowę posadzki obszernej sypialni; mniejszy wisiał nad łóżkiem jednego z pokojów gościnnych; najmniejszym był przykryty, stojący w przedsionku szlaban, w którym przechowywano futra i dery, służące do okrycia nóg w saniach lub w powozach; wylegiwał się na nim wiecznie zaspany, a nie wyspany nigdy chłopak z kredensu, oczekując spóźnionego powrotu państwa z wizyty w dalszem sąsiedztwie. W tłach i bordjurach owych „dywanów" przeważały barwy pomarańczowa i turkusowa; motywem były głównie girlandy i bukiety kwiatów, o pięknie sharmonizowanych kolorach. Utrzymywano, iż pochodzą z fabryki Księcia Józefa: czyżby to była owa „druga obok słonimskiej — niewiadomo gdzie istniejąca na przełomie w. XVIII. na XIX. gobeliniarnia", o której wspomina dr. Stanisław Tomkowicz w artykule „Najnowsze wydawnictwo z dziedziny historji sztuki w Polsce", drukowanym na łamach *Czasu* 31 marca b. r. i czyżby, oprócz Ogińskich, w tej epoce i Poniatowscy mieli taką gobeliniarnię? (Jabłonna?)

W dziele prof. Pagaczewskiego przesuwają się przed naszemi oczyma gobeliny tkane w Radziwiłłowskich Korelicznach

(w. XVII); w Bieździadce u Romerów, francuza Glaicz'a w Krakowie i Warszawie, który prócz innych, tkał piękne antependja (dziś Muzeum Czartoryskich) według kartonów Konicza, zamówionych przez biskupa Załuskiego, do polskiego kościoła św. Stanisława w Rzymie (w. XVIII.); ornaty i dalmatyki katedry krakowskiej; ornaty i antependja kościoła OO. Kapucynów w Sędziszowej i wiele innych.

Omawiając gobeliny z ewangielistami w Muzeum Czartoryskich nadmienia też prof. Pagaczewski o warsztatach gobelinniczych na Śląsku, w epoce od końca XVI. do początków XVIII. w.; to mi nasuwa myśl, iż kto wie, czy nie jest pokrewną wyżej wspomnianym gobelinom, tegoż kształtu, a sądzę, że i wielkości, serja gobelinów z pojedynczemi postaciami Apostołów, rozwieszona w wielkiej sali pałacu prymasowskiego w Poznaniu. Umieszczone są tak wysoko, niemal pod samym stropem, że nie udało mi się zbadać bliżej ich techniki. Prócz tego, Poznańskie Muzeum diecezjalne posiada piękny ornat gobelinowy z końca XVII. lub początku XVIII. w., bez przyborów. Tkany grubą nicią jedwabną i srebrną, która zachowała cały swój połysk; tło koloru piaskowego; na niem tulipany, powiązane z wielkiemi, stylizowanemi gwoździkami; galony zastępują wąskie srebrne, zębate borty, tkane integralnie wraz z całym ornatem; kolory wśród których przeważa morelowy, tak pięknie rozłożone i zestrojone z obficie i umiejętnie wplataną nicią srebrną, iż całość jest prawdziwą rozkoszą dla oka.

Kończąc, podkreślam, iż nie wystarczy przejrzeć z upodobaniem wykwintne formą i bogate w doskonałą heljografiurę i takież autotypy, dzieło prof. Pagaczewskiego: należy je wziąć skwapliwie do ręki i sumiennie przeczytać.

Ks. Józef Tuszowski.

Ks. Dr. Tadeusz Glemma: Stany pruskie i biskup chełmiński, Piotr Kostka, wobec drugiego bezkrólewia (1574—1576). Rozprawy Wydziału histor.-filozof. Ak. Um. Serja II, t. XLII, str. 221—292.

Dzieje Pomorza i Prus Królewskich pod panowaniem polskiem zasługują na baczną uwagę ze strony polskiej nauki historycznej ze względu na ciągle aktualną kwestję „korytarza" gdańskiego, a to tem bardziej, że nauka niemiecka nie zasypia sprawy, lecz rozwija w tym kierunku intensywną działalność, naturalnie w duchu dla Polski nieprzychylnym. To też każda poważna praca z tego zakresu przynosi pożytek nietylko nauce, ale zarazem pośrednio sprawie narodowej. Uwaga powyższa odnosi się również do pracy ks. Glemmy, która przedstawia ostatnie wysiłki stanów pruskich, zmierzające do utrzymania i ochrony swych odrębności i szerokich przywilejów, ograniczonych znacznie przez unifikacyjny dekret lubelski z 16.III. 1569 r. Cała polityka Prus w do-

bie drugiego bezkrólewia podyktowana była powyższemi dążnościami. Po ucieczce Henryka Walezego bronią zrazu stany pruskie sprawy tego króla, spodziewając się, że słaby monarcha nie wykona programu unifikacyjnego, zakreślonego przez poprzednika. Gdy znikła wszelka nadzieja powrotu króla, przechyliła się większość stanów pruskich na stronę kandydatury austrjackiej, sympatycznej szczególnie dla niemieckich mieszkańców wielkich miast pruskich. Miał jednak również Batory swych zwolenników w Prusiech, zwłaszcza pośród szlachty z południowych, bardziej polskich powiatów. Dzięki energicznemu działaniu ze strony Batorego stronnictwo jego rosło stopniowo, wkońcu całe Prusy, z wyjątkiem Gdańska, uznały go królem. Nie udało się jednak stanom pruskim uzyskać zatwierdzenia pierwotnych, rozległych przywilejów, musiały poprzestać na ustnej deklaracji króla w tej materji, jako też w sprawie rewindykacji królewszczyzn, do której nie chciały stany na terenie Prus dopuścić.

Na tle powyższych stosunków politycznych rysuje autor sylwetkę i działalność biskupa chełmińskiego, Piotra Kostki, który piastował wówczas godność marszałka stanów pruskich w zastępstwie nieobecnego biskupa warmińskiego Hozjusza i jego koadjutora Kromera, nie uznawanego przez stany. Biskup Kostka solidaryzował się naogół z polityką całej prowincji, którą reprezentował; bronił, jak mógł, jej praw i przywilejów, zajmował jednak stanowisko umiarkowane, bacząc pilnie na interesy Kościoła katolickiego i całej Rzeczypospolitej. Tem się tłumaczy pewna pozorna chwiejność w jego postępowaniu i brak szybkiej decyzji.

Praca ks. Glemmy, napisana stylem poprawnym, choć w niektórych miejscach nie dość jasnym, przedstawia też ubocznie obraz powolnego zaniku niemczyzny, a wzmacniania się elementu polskiego na obszarze dawnych Prus Królewskich w drugiej połowie XVI stulecia.

M. Niwiński.

Kazimiera Zawistowicz-Kintopfowa: Zawarcie małżeństwa przez kupno w polskich obrzędach weselnych, z szczególnem uwzględnieniem orszaku pana młodego. Polska Akademja Umiejętności, Prace Komisji Etnograficznej nr. 10, Kraków, 1929, str. 56.

Po monumentalnem dziele prof. Abrahama p. t. „Zawarcie małżeństwa w pierwotnem prawie polskiem muszą wszelkie prace z tego zakresu ograniczać się głównie do uzupełnień i sprostowań wyników badań wspomnianego uczonego, tak długo przynajmniej, póki nie znajdą się jakieś nowe materjały, które rzucą więcej światła na ten interesujący, a zawiły problem. To też nie można brać za złe omawianej rozprawie, że nie przynosi rewelacyjnych odkryć. Autorka analizuje obrzędy weselne na obszarze dawnej Rzeczypospolitej polskiej na szerokiem tle porównawczem innych ludów słowiańskich, a nawet wogóle indo-europejskich.

W badanych przez siebie obrzędach stara się wykryć remanenty pierwotnej, przedchrześcijańskiej formy zawarcia małżeństwa przez kupno. Wyraźne ślady tego stwierdza autorka naprzód w obrzędach, towarzyszących swatom, przy czem forma zawarcia i utwierdzenia umowy małżeńskiej przypomina formy wszelkich innych majątkowych umów. Drugi ważny moment kupna występuje przy zdawinach, przy czem dużą rolę odgrywa rózga weselna, stanowiąca tu odpowiednik zielonej gałęzi, znanej dobrze w dawnem polskiem prawie miejskiem i wiejskiem, a używanej przy zawieraniu różnych transakcyj majątkowych. Inne wyraźne ślady kupna pojawiają się przy obrzędzie rozplecin* (targ o warkocz), a przy oczepinach zachował się charakterystyczny zwyczaj, że młodej wkłada się na głowę czapkę pana młodego, co symbolizowało pierwotnie przyjęcie jej do rodu męża. Ten ostatni moment mógł zresztą występować też przy innej, jeszcze bardziej archaicznej formie zawarcia małżeństwa przez porwanie. W każdym razie stwierdziła omawiana rozprawka dostateczne ślady pierwotnego kupna w polskich obrzędach weselnych i potwierdziła naogół wyniki badań prof. Abrahama, oświetlając je zarazem ze strony etnograficznej, nie dość uwzględnionej przez pomienionego uczonego. Życzyć sobie wypada, by również inne kwestje z zakresu pierwotnego prawa małżeńskiego doczekały się rychło tak szczegółowego, folklorystycznego opracowania.

M. Niwiński.

Holl Konstanty i Franciszek Kabe: Ścieżki młodości wielkich mężów. Przekład dziełka Dra Konstantego Holla „Die Jugend grosser Männer", uzupełniony opracowaniem 15-tu sylwetek wielkich Polaków. Tłumaczenia i opracowania dokonał Franciszek Kabe. Sandomierz, nakładem autora, 1929. Główny skład: Zawodowa Szkoła Zeńska w Sandomierzu, ul. Mickiewicza 7, Serja I, str. XII, 326, rycin 9. Serja II, str. 359, rycin 13.

Czcigodny tłumacz i współautor tej książki, ukrywający się pod pseudonimem Franciszek Kabe, pragnął, by jego praca „wzmogła, rozniecíła i umocniła szlachetne dążenia i zasady w umysłach i sercach polskiej młodzieży, oraz by budziła w niej gotowość do systematycznej, wytrwałej, codziennej i ofiarnej, a zarazem radosnej pracy, a społeczeństwu starszemu było pomocą w uciążliwej rozbudowie duszy polskiej. Jeśli dziś skarżymy się—dodaje—prawie wszyscy na zanik i upadek silnych charakterów w odrodzonej Ojczyźnie, tem pilniej szukać należy lekarstwa na to niedomaganie". Słowa powyższe malują doskonale cel i zadanie książki, które może z wielkiem powodzeniem wypełnić. Ten katolicki Plutarch, który pod względem ideowym stoi bez porównania wyżej od anekdotycznej „Młodości sławnych ludzi" E. Müllera, widzi wielkość przedewszystkiem w energji charakteru, opartej na prawdziwej wierze, t. j. wierze żywej, owocnej

w czynną miłość Boga i bliźniego. Ideał wielkości nie jest przytem jednostronny: do wielkich ludzi zaliczają autorowie tych, u których widzimy harmonijny rozkwit także wszystkich innych sił duszy, z władzami umysłu na czele.

Metoda, którą stosują obaj autorowie, zarówno Holl w r. 1915, jak i jego naśladowca w r. 1929, polega na jak największem usuwaniu siebie w cień, w dążeniu do tego, by opiewany bohater sam przemawiał od siebie. Stąd pochodzi najobfitsze korzystanie z wszelkiego rodzaju wypowiedzeń się wielkich ludzi, przytaczanie długich urywków z dzienników, listów, wspomnień i wyznań. Autorowie ograniczają swą rolę do niezbędnego komentarza i rozumnego wyboru. Ta metoda podawania materjału, z pierwszej ręki, jest znakomita i niezawodząca; zyskała też sobie, jak wiadomo, szerokie uznanie i zastosowanie w najnowszej dydaktyce. W omawianej przez nas książce posiadają, zestawione w bezpośredniem sąsiedztwie, materjały, nieraz trudno dostępne i mało znane, wartość psychologicznych dokumentów z jednej strony, doskonałego środka artystycznego z drugiej. Wyznania św. Augustyna nie tracą nigdy swego uroku; można to zastosować i do innych tego rodzaju wyznań, choćby pisanych nie przez ludzi genjalnych, jak św. Augustyn. Rumieniec wiecznego życia bije z nich dzięki bezpośredniości i szczerości. Cechy te dostrzega się we wszystkich wyznaniach, przytaczanych w książce; większość z nich nadto ukraszona jest rzetelnym talentem pisarskim. Różnorodność epok, stanowisk życiowych, temperamentów, odbijająca się w poszczególnych sylwetkach, ożywia książkę ogromnie. Nietylko dorastająca młodzież, ale i dorośli mogą ją czytać z wielkiem zainteresowaniem. Przykuwają i wprost entuzjazmują m. i. w I-szej serji sylwetki: pierwszych Jezuitów, Stanisława Żółkiewskiego, Ampére'a, Görresa, Jana Vianney, Marcinkowskiego, Lacordaire'a. Książka staje się szczególnie zajmującą w drugim tomie, gdy autorowie przechodzą do wieku XIX. Młody czytelnik znajdzie tu obszerny wycinek dziejów idej, które do dziś dnia wpływają na nasz pogląd na świat, wycinek oświetlony ze stanowiska katolickiego, znajdzie szereg postaci, odgrywających w dziejach tych niepowszednią rolę, a nieraz niesłusznie zapomnianych. W tomie tym do najbardziej zajmujących należą opowiadania o Karolu Antoniewiczu, Bohdanie Jańskim, Auguście Reichenspergerze, Garcii Moreno, Pawle Stalmachu, o Stanisławie Tarnowskim, Matejce, Małaczewskim i Antonim Scheur. Specjalnie interesują nas te części książki, w których tłumacz występuje samodzielnie, opracowując sylwetki wielkich Polaków. Można śmiało powiedzieć, że są one lepsze od tłumaczonych. Uderza tu siła uczucia, większa swoboda stylu, większa swoboda ujęcia, górująca widocznie nad pedantycznym niekiedy Hollem, a wreszcie rozszerzenie ram i poza młodość wielkich ludzi. Niektóre ustępy posiadają nadto wartość opracowań źródłowych. Autor nie po-

przestaje na drukowanych źródłach, ale stara się docierać do rękopiśmiennych zasobów, stara się zasięgać wiadomości u ludzi żyjących jeszcze, a związanych w jakikolwiek sposób z tamtymi, o których pisze. Nie potrzebuję dodawać, że i w wyborze źródeł drukowanych a czerpanych nieraz z tak łatwo zatracających się materjałów, jak dzienniki, daje pierwszeństwo tym, które sprawią najwięcej wrażenia bezpośredniości: wspomnieniom naocznych świadków, krewnych, przyjaciół, a nadewszystko własnym wyznaniom wielkich ludzi.

Świadectw tych nie przekształca. W opowiadaniu np. o Pawle Stalmachu, zachowuje w cytatach, śląskie słownictwo i wymowę. To wszystko nadaje opracowaniom wiele życia. Widać, że pisał to nie książkowy uczony, nie widzący nic poza swem biurkiem, ale człowiek, który przebywa w samym nurcie życia i nurtem tym pragnie kierować, Wybór postaci Polaków jest doskonały: niektóre z nich, dzięki autorowi, odżyją w pełni blasku na jaki zasługują. Należą do nich m. i. Marcinkowski, Antoniewicz, Jański, Stalmach; szczególna wdzięczność należy się autorowi zato, że do szeregu świetlanych postaci z przeszłości Polski dołączył dwie współczesne jasne dusze: Małaczewskiego i Scheura. Zwłaszcza ostatni może być wzorem każdego młodzieńca, a wspaniałego pamiętnika tego bohaterskiego lotnika nie powinno braknąć w żadnej bibljotece domowej. W wyborze bohaterów polskich zasługuje autor na wdzięczność także i dlatego, że do szeregu postaci Holla, trochę jednostronnie wziętych ze świata przeważnie duchownych oraz uczonych i artystów wprowadził w większej mierze element świecki i rycerski, dowodząc, że i ten stan nie jest przeszkodą do świętości. Żal, że tych polskich sylwetek niema więcej. Na zakończenie niech mi wolno będzie wyrazić parę życzeń, z prośbą o uwzględnienie ich przy nowem wydaniu, które, nie wątpię, że przyjdzie do skutku. Sądzę że byłoby dobrze uniezależnić się bardziej od Holla, to znaczy ograniczyć ilość znakomitości niemieckich, których przewaga w jego książce trochę razi. Tłumacz okazał takie zalety, jako autor samodzielnych opracowań życiorysów Polaków, że byłoby bardzo pożądanem, gdyby zechciał zastąpić niektórych Niemców Holla bohaterami cnoty także innych narodowości. — Przechodząc do drobnych szczegółów trzebaby — przypuszczam — w przekładach z Holla skreślić parę drobnych rysów, cokolwiek brutalnych, jak na str. 104 i 208 I serji i krytycznie potraktować niektóre jego superlatywy (np. przesadnie pochlebne zdanie o Denisie na tle epoki, która wydała Schillera i Goethego), a wreszcie poprawić przekład kilku wyrazów niemieckich i przetłumaczyć te, które pozostały nieprzełożone (np. Vogt, Leutnant, przyczem tłumacz pisze lejtenant, Charaden, Madrigale). W opracowaniach polskich brakuje w podanej literaturze przy Kościuszce wielkiej monografji Korzona, jako najlepszego źródła, przy Małaczewskim

zbioru jego liryków „Pod lazurową strzechą", o których jest tylko wzmianka w tekście, bez dostatecznego wyzyskania ich treści. Usterki to drobne, nie szkodzą w niczem znakomitej pedagogicznej wartości dzieła. Mało która książka zawiera tyle zdrowych myśli, podanych w tak pociągającej formie, dalekiej od wszelkiego moralizowania. Tego rodzaju lektura zostaje na całe życie. Przy wielkiej warto'ci (a niskiej cenie) książka powinna rozejść jak najszerzej. Dodaję, że autor wydał swe dzieło własnym nakładem, a dochód ze sprzedaży przeznaczył na cele społeczne.

Dr. Zofja Ciechanowska.

O. Angelo Zacchi: Spirytyzm i życie pozagrobowe. Przekład z włoskiego. Poznań. Księg. św. Wojciecha. Str. 378.

W czasie, kiedy propaganda z Zachodu stara się przeszczepić do nas ruch spirytystyczny, a do praktyk jego wciąga nawet młodzież szkolną i, pod pozorami religijnemi, łatwowiernych ludzi dorosłych, należy powitać z szczerem uznaniem ukazanie się książki O. A. Zacchi'ego. Znany ten bowiem zagranicą autor odznacza się zarówno sumiennością i jasnością w przedstawieniu rzeczy, jak umiejętnością krytycznego rozbioru zagadnienia, bądź co bądź trudnego i nie wyjaśnionego jeszcze dostatecznie przez naukę.

Autor zajmuje tu jedynie rozumne i trzeźwe stanowisko. Nie odrzuca zgóry zjawisk spirytystycznych. Przyjmuje, że „zgodnie z orzeczeniem poważniejszych spirytystów, mnóstwo mniemanych zjawisk na seansach jest poprostu wynikiem oszustwa medjów i halucynacji uczestników. Zjawisk prawdziwych, realnych i nie podlegających dyskusji jest mniej, niż się to ogólnie przypuszcza" (str. 327). Licząc się jednak z prawdziwością pewnych z nich (autor sam brał udział w ich badaniu), szuka ich wytłumaczenia i tu odrzuca oba krańcowe poglądy — jedne, przypisujące wszystko złemu duchowi, inne ślepo wierzące w udział dusz zmarłych — a stara się wyjaśnić rzecz, o ile to jest możliwe, przyczynami naturalnemi, chociaż przyznaje otwarcie, że do osiągnięcia tego celu, przy dzisiejszym stanie wiedzy, pozostaje jeszcze dość daleka droga. To też postępuje tu bardzo ogłędnie. Teorję swą, którą nazywa „naukowo-naturalistyczną", stawia tylko jako hipotezę, która „utrzymuje, że wszystkie zjawiska spirytystyczne zawdzięcza się przyczynom naturalnym immanentnym (wewnętrznym), fizycznym i psychicznym" (str. 62).

Dla uzasadnienia tej teorji przechodzi autor szczegółowo zjawiska medjumiczne (spirytystyczne), które dzieli na dwie główne kategorje: psychiczne (intelektualne i sensytywne) i fizyczne. Pewną ich ilość wyjaśnia bardzo trafnie przez analogję z innemi zupełnie naturalnemi zjawiskami; co do pozostałych stawia tłumaczenia możliwe, a w każdym razie wykazuje negatywnie, że niema

potrzeby uciekania się do przyczyn pozanaturalnych. Interwencji tych ostatnich, zwłaszcza złych duchów, nie wyklucza zgóry, owszem uznaje jej możliwość, ale tylko jako wyjątkową. Naogół zaś jest zdania, które obszernie uzasadnia, że niema żadnych dostatecznych racyj, by przyjmować udział czy to złych duchów, czy też dusz zmarłych, owszem istnieją poważne racje przeciwne. Twierdzenie to jego osiąga stopień pewności, kiedy mówi o spirytyzmie jako doktrynie, która chce stać się nową religją, a w rzeczywistości wpada w materjalizm i najbardziej podstawowe błędy. Rozważania te podaje pod koniec książki, kiedy rozwinął już całość zagadnienia spirytyzmu; zakaz udziału w seansach spirytystycznych, wydany przez Kościół katolicki (str. 308), przedstawia się w tem świetle jako całkowicie uzasadniony, nietylko interesem wiary, ale także względem na moralność i zdrowie fizyczne. Do przyjęcia ostatecznych wniosków czuje się czytelnik zachęcony rzeczowem stanowiskiem autora, kierującego się wszędzie szukaniem prawdy, a przytem tak niezwykle oględnego w swych twierdzeniach, jak o tem świadczy choćby jego własny sąd o wyłożonej przez siebie teorji „naukowo-naturalistycznej": wyjaśnienia jej — pisze (str. 241) — „nie są zapewne całkiem przekonywujące i wyczerpujące — śmiesznością byłoby ukrywać ich braki, ale nie są również nieuzasadnione i arbitralne; to zaś wystarcza, aby uznać za prawdopodobne naturalne pochodzenie tych zjawisk".

Książka O. Zacchi'ego zasługuje więc na szerokie rozpowszechnienie, będzie ona dobrem źródłem do zaznajomienia się z kwestją spirytyzmu, dostarczy materjału do nauk i odczytów.

Ks. St. Podoleński.

Ks. Henryk Weryński: Testament Zbawiciela. Kazania pasyjne. Poznań, św. Wojciech, 1929. Str. 91. Cena 2·50 zł.
Tenże: Pierwszy obowiązek narodowy. Miejsce Piastowe. Wydawnictwo Książnicy Michalineum, 1929. Str. 31. Cena 0·80 zł.

W *Testamencie Zbawiciela* rozbiera Ks. Weryński siedm słów P. Jezusa z krzyża. Temat to bardzo miły i nie obcy naszej literaturze homiletycznej. Ks. Tomasz Dąbrowski dał nam piękny wykład siedmiu słów Zbawiciela w swych kazaniach o Męce Pańskiej (Serja 3, Warszawa 1902). Ks. Szczodrowski był mniej szczęśliwy w swym Testamencie Chrystusa na krzyżu (Warszawa 1916 r.). Głębszego opracowania dostarczył Ks. Niezgoda w swych kazaniach pasyjnych (serja II, Miejsce Piastowe 1925 r.). Ks. Weryński podaje w swoim cyklu, prostym i przejrzystym naogół, najpierw znaczenie oraz okoliczności słowa, następnie snuje na tym tle refleksje praktyczne, przyczem wplata zgrabnie myśli o znaczeniu Męki Pańskiej, wstawiennictwa N. Panny, o godności duszy ludzkiej i t. d. Nakońcu zamieszcza szkic kazań szczegółowy, by ułatwić kaznodziei zapamiętanie podziałów i pod-

podziałów. „Testament Zbawiciela" Ks. Weryńskiego zawiera dużo materjału, z którego każdy kapłan łatwo skorzystać może.

Pierwszy obowiązek narodowy to jędrny apel do troski o wyrabianie charakterów w Polsce. „Mamy wielką obfitość zdolności, ale ubóstwo charakterów, meblujemy głowy zaniedbujemy wolę". Znana to skarga. Zatem dom, szkoła, społeczeństwo całe musi dbać o to w odrodzonej Polsce, by mniej było w nas słomianego zapału a więcej zbożnych czynów. Cel broszurki bardzo szlachetny (nawet dochód przeznaczony na zakłady wychowawcze Miejsca Piastowego), atoli temat zbyt szkicowo rozwinięty; służyć może jako materjał przemówienia czy wykładu.

Ks. Fr. Kwiatkowski.

Michalina Janoszanka: N o w e l e. Wydawnictwo Zakładów wychow. w Miejscu Piastowem 1928, str. 93.
Tejże autorki: Z e s e r c a. Miejsce Piastowe 1928, str. 72.

Nowelki p. Janoszanki, a raczej krótkie obrazki głównie z życia ludu podhalańskiego, zalecają się głęboką religijnością, ciepłem i serdecznem odczuciem biedy ludzkiej, oraz wysokim poziomem etycznym. Szkoda tylko, że tym wybitnym walorom moralnym nie odpowiada zawsze w dostatecznej mierze wartość zewnętrznej nuty literackiej. Styl wprawdzie piękny i pełen obrazowości, ale za mała skala inwencji poetyckiej, wszystkie utwory utrzymane w tym samym romantyczno-sentymentalnym tonie, charakterystyka postaci czasem zbyt konwencjonalna. To też wartość poszczególnych obrazków jest nierówna; obok niektórych wcale udatnych trafiają się inne mniej szczęśliwe. Mimo powyższe braki przedstawiają utwory p. Janoszanki duże walory pedagogiczne, dlatego nadają się one bardzo dobrze na lekturę dla młodzieży i warstw ludowych. Nie powinno ich też zabraknąć w bibljotekach szkolnych i po czytelniach ludowych.

W książeczce „Ze serca" autorka przedstawia w ogólnych zarysach rolę dziejową kobiety i wysnuwa stąd różne aluzje i praktyczne wnioski dla obecnego pokolenia młodzieży żeńskiej. Nie szczędzi też młodym panienkom rozumnych wskazówek, rad i przestróg, a wszystko w serdecznym i ciepłym tonie, który płynie istotnie ze serca i chwyta też za serce. W formie aforyzmów wypowiada cały szereg trafnych spostrzeżeń z zakresu praktycznej filozofji życia, a zaczerpniętych z życiowego doświadczenia. Autorka stara się oddziałać umoralniająco na swe młode czytelniczki, unika jednak płytkiego mentorstwa i banalnego moralizowania, apeluje nietylko do serca, ale i rozumu, oraz poczucia godności, które usiłuje u młodej dziewczyny ugruntować i wysubtelnić. Szczególnie pochwały godnym jest ustęp, poświęcony nowoczesnej modzie, której wybryki umie autorka smagać biczem ironji, nie popadając przytem w przesadną pruderję. Książeczka

napisana jest z polotem, wykwintnym i potoczystym stylem, czyta się przyjemnie. Warto ją polecić gorąco na lekturę dla dorastających panien, które mogą z niej wiele skorzystać.

M. N.

Z zagadnień pedagogicznych. Kraków 1929, nakł. „Rodzicielskiego Związku Modlitw".

Istniejący w Krakowie „Rodzicielski Związek Modlitw" zajmuje się na swych zebraniach także aktualnemi zagadnieniami wychowawczemi, kióre rozbiera pod przewodnictwem wytrawnego pedagoga, obeznanego z teoretyczną i praktyczną stroną tej kwestji. Pragnąc, aby rozważania te — starające się uwzględnić najnowsze postulaty z dziedziny wychowania, w duchu katolickim — mogły się stać udziałem szerszych sfer wychowawców, przedewszystkiem rodziców, postanowiono wydać je, po odpowiedniem opracowaniu, dla użytku ogólnego. Wydawnictwo to ukazywać się będzie zeszytami, o objętości 2 arkuszy druku; całość obejmie około 10 takich zeszytów i kosztuje w przedpłacie 5 zł. (pojedynczy zeszyt 60 gr.; adres Kraków, ul Franciszkańska 4. Zarząd R. Z. M.). Obecnie wyszedł pierwszy zeszyt, zawierający, obok słowa wstępnego, trzy rozprawki: o godności macierzyństwa, wychowaniu fizycznem i temperamentach.

Ks. St. Podoleński.

Nauka Polska, tom X: Jej potrzeby, organizacja i rozwój. Wydawnictwo Kasy Im. Mianowskiego. Warszawa 1929. Str. 666.

Ostatni X tom „Nauki Polskiej" przynosi wynik ankiety, ogłoszonej przez Kasę Mianowskiego w sprawie potrzeb nauki polskiej. Dziesięciolecie państwa polskiego skłoniło redakcję „Nauki" do ogłoszenia ankiety na wyżej wzmiankowany temat. W tym celu rozesłano w r. 1928 kwestjonarjusz do 114 uczonych polskich. Zawierał on sześć głównych punktów: 1) instytucje i towarzystwa naukowe, a więc potrzeby; zadania już istniejących, współpraca wzajemna, plany reorganizacji lub zakładania nowych; 2) badania naukowe, co zrobiono w danej dziedzinie, jakie braki i zaniedbania, powody tych zaniedbań, środki zaradcze; 3) wydawnictwa już istniejące i ich potrzeby, wydawnictwa, które należałoby założyć, czasopisma naukowe, wreszcie informacje o pracach naukowych, zalegających w rękopisach a nie wydanych z powodu braku środków; 4) osoby pracujące naukowo, stan, że się tak wyrazimy, personalny poszczególnych działów nauki, pracownicy starsi i pracownicy młodsi, jakie działy nauki nie mają w Polsce specjalistów; 5) stosunki naukowe z zagranicą przez wydawnictwa, zjazdy, wykłady i t. d.; 6) wreszcie braki i potrzeby nauczania uniwersyteckiego w obrębie danej dziedziny wiedzy.

Na tak bogate w treść pytania odpowiedziało 75 uczonych. Nie odpowiedzieli jednak wszyscy! Stąd spotykamy pewne braki, najdotkliwszy zaś, to zupełny brak głosów od przedstawicieli nauk teologicznych i nauk z teologją i kwestjami religijnemi związanych; niema również artykułu o historji Kościoła w Polsce, o archiwach, bibljotekach i muzeach diecezjalnych; pominięto także prawie zupełnie i filozofję ścisłą. Jak się to stało, nie wiemy; albo redakcja nie zaprosiła przedstawicieli teologji, filozofji i nauk z niemi złączonych, albo zaproszeni nie odpowiedzieli; w każdym razie brak dotkliwy!

Niepodobieństwem jest w krótkiem sprawozdaniu streszczać choćby najpobieżniej poszczególnych odpowiedzi; streszczenie takie zresztą nie na wieleby się przydało. Kogo interesuje nauka nasza, ten X tom „Nauki Polskiej", a przynajmniej te rozdziały, które są jego specjalnością, przeczyta w całości. Ogólnikowo dodajemy, że odpowiedzi są bardzo różne w poglądach i oświetleniach, zależne od indywidualności danego uczonego. Jedne oceniają dorobek i przyszłość nauki polskiej pogodnie i optymistycznie, gdzie indziej znowu przeważa pierwiastek krytyczny i ton pesymistyczny, jedni stawiają żądania i snują plany maksymalistyczne, nie liczące się z warunkami, inni zaś, biorąc te warunki pod uwagę, bardzo konkretnie i praktycznie ujmują poszczególne zagadnienia swej specjalności, wszystkie jednak odpowiedzi mają to wspólnego, że dochodzą zawsze do tego samego wniosku: są braki, bo n i e m a p i e n i ę d z y, aby braki usunąć „potrzeba pieniędzy, pieniędzy i jeszcze raz pieniędzy!" Plany najwspanialsze, nawet genjalne, zakładania przeróżnych instytutów badawczych, wydawnictw, podróży, stypendjów i t. d., rozbijają się i rozbijać będą jeszcze długo o ubóstwo skarbu i społeczeństwa polskiego. Stwierdzenie tej smutnej rzeczywistości w ogólnym obrazie odgrywać musi rolę czynnika dodatniego, ponieważ podnosi tem bardziej wielkość dokonanego już wysiłku, mimo tak trudnych warunków, w jakich uczeni polscy zmuszeni są pracować. Stąd też studjum omawianej książki, niezmiernie pouczające samo w sobie, w ostatecznem niejako odczuciu działa pokrzepiająco.

S. B.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakładem Gebethnera i Wolffa:

Stan. Szpotański: P r o m e t e u s z e. Powieść historyczna. Str. 317.
Ferd. Goetel: S a m u e l Z b o r o w s k i. Sztuka historyczna. Str. 180.
Marta Krasińska: W o l n y p t a k. Powieść. Str. 277.
Jerzy Kossowski: C e g l a n y d o m. Powieść. Str. 293.
Zygm. Wasilewski: P o e c i i t e a t r. Spostrzeżenia. Str. 236.
Jadwiga Petrażycka Tomicka: R o z m y ś l a n i a o s z t u c e. Str. 164.

Nakładem różnych:

Sygfryda Undset: Krystyna córka Lawransa. Autoryzowany przekład Wandy Kragen. Nakł. Tow. Wydawn. „Rój", Warszawa 1929. Tomy I i II.

Dr. St. Jurkiewicz: Polski ruch migracyjny. Wydanie Min. Pracy i O. S. Str. 39.

Jerzy Wengierow: O sądach pracy w Polsce i zagranicą. Wyd. Min. Pracy i O. S. Str. 32.

Ks. Fr. Rutkowski: Ksiądz Wincenty Kluczyński, Arcybiskup-metrop. Mohylowski etc. Poznań 1929. Str. 73.

A. Alfirević D. I.: Blaž. Andrija Bobola. Zagreb 1929. Str. 47.

Dr. Tihamer Toth: Reine Jugendreife. 4. Auflage. Freiburg, Herder, str. 140.

P. Th. Gerster O. M. Capuc.: De quaestionibus a confessario ponendis. Oeniponte, F. Rauch, str. 86.

U. Holzmeister S. J.: Orationes liturgicae, meditationibus Exercitiorum S. Ignatii de L. accommodatae Oeniponte, F. Rauch, str. 20.

Kaz. Mar. Morawski: Na marginesie polemiki z Boy'em. Warszawa 1929, str. 22.

O. Michał Dorockij: Jubileuszowa czytanka o św. Cyrylu i Metodym (po ukraińsku). Przemyśl, str. 32.

Jadwiga Tomicka: Kobieta w piśmiennictwie polskiem (po rok 1863). Kraków 1927, str. 36.

Dom Germain Morin O. S. B.: Ideał monastyczny a życie pierwszych chrześcijan. Tłum. Ks. J. Korzonkiewicz. Kraków, Księgarnia Krakowska, 1929, str. 147.

Zygmunt L. Zaleski: O rzeczach błahych i wiecznych. Z drzeworytami K. Brandla. Paryż, Polskie Tow. Przyjaciół Książki, 1929, in 4°, str. 70.

Ks. Nikodem L. Cieszyński: Roczniki katolickie na rok 1929. Tom VII. Poznań 1929. str. XXIV + 560.

Mjr. Dr. Wacław Lipiński: Źródła do historji najnowszej wojskowości polskiej (1908—1918). Wyd. 2. Warszawa 1928, Wojskowe Biuro historyczne. Str. 29.

Tenże: Archiwa formacyj polskich z wojny światowej. Warszawa 1929. Str. 24.

Konkurs uprawy kukurydzy. Z ilustr. Poznań 1929, Zjednoczenie Młodzieży Polskiej. Str. IV + 116.

Na marginesie procesu płockiego (sekta marjawitów). Warszawa, Komitet Gł. Akcji Katolickiej. Str. 52.

St. Janczewski: Rozwody w obliczu prawa. Tamże. Str. 14.

Przy kominku. Kalendarz na 1929 r. Nakładem krakowskiej gazowni miejskiej.

Emil Zegadłowicz: Cień nad falami. Żywot Mikołaja Srebrempisanego. Część III. Poznań, Księgarnia św. Wojciecha. Str. 418.

Stanisław Szpotański: Odloty. Powieść historyczna. Tamże. Str. 351.

Dr. Osip Nazaruk: Gr.-katołycka Cerkwa i ukraińska liberalna inteligencja. Lwiw, nakładom *Prawdy*, 1929, str. 148.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Ustawa o zgromadzeniach misyjnych w Izbie francuskiej. — Otwarcie parlamentu we Włoszech. — Ku likwidacji katolicyzmu w Rosji.

Przed trzema miesiącami [1]) omawialiśmy obszernie na tem miejscu próbę rządu francuskiego naprawienia chociaż w małej mierze niesprawiedliwości, wyrządzonych Kościołowi przez dotychczasową względem niego politykę. Wobec gwałtownego sprzeciwu stronnictw dawnego kartelu lewicy wyłączył rząd p. Poincaré'go odnośne paragrafy z ustawy skarbowej, z którą razem miały być uchwalone, i wniósł je do Izby jako projekty ustaw odrębnych, z żądaniem, by niezwłocznie przystąpiono do ich uchwalenia. Chodziło mianowicie o dwie ustawy: po pierwsze o ustawę ujętą w dwanaście paragrafów, upoważniającą dziewięć kongregacyj zakonnych, posiadających misje w różnych krajach, do otwarcia w kraju domów w celu rekrutacji i przygotowania przyszłych misjonarzy i misjonarek; powtóre o ustawę, przekazującą uznanym przez prawo stowarzyszeniom diecezjalnym nieroztrwonione dotąd pozostałości majątku kościelnego ogólnej wartości 22 miljonów franków. Obie ustawy, po rozpatrzeniu ich w odnośnych komisjach, wpłynęły na plenum Izby w połowie marca r. b. Lewica, złożona z komunistów, socjalistów i radykałów socjalnych, usiłowała i teraz jeszcze projekty rządowe utrącić, a przynajmniej rozpatrywanie ich odroczyć, rząd jednak postawił kwestję zaufania i tym kategorycznym krokiem otrzeźwił tych posłów, którzy może dotąd byli niezdecydowani, i uzyskał dla swych projektów dość znaczną większość. Opozycja walczyła wytrwale przy rozpatrywaniu każdego paragrafu, w rezultacie jednak obydwa projekty rządowe zostały przez większość Izby uchwa-

[1]) Por. *Przegląd Powszechny* miesiąc luty 1929, „Sprawy Kościoła".

lone, mianowicie ustawa o kongregacjach misyjnych 28-go, a ustawa o przekazaniu majątku 29-go marca.

Rozprawy nad wymienionemi ustawami ujawniły, nie wiadomo po raz który, sekciarską zaciekłość żywiołów lewicowych, głuchych na wszelkie względy, kiedy chodzi o jakie bądź ustępstwa na rzecz religji i Kościoła. W toku rozprawy nad ustawą o kongregacjach nie szczędzono pochwał dla zakonów misyjnych, podnoszono ich olbrzymie zasługi zarówno dla cywilizacji, jak dla *prestige'u* Francji, stwierdzano olbrzymie straty, jakie wpływom francuskim w świecie grożą z powodu cofania się liczby francuskich placówek misyjnych na rzecz misyj innych narodowości, wykazywano, że tych strat nie powetują tak zwane „misje świeckie", utrzymywane przez Francję w kolonjach i krajach o wpływach francuskich, tak z powodu braku personelu dla takich „misyj", jak i z powodu drożyzny ich utrzymania. [1]) Przeciwko tym argumentom lewica nie miała nic rzeczowego do powiedzenia, owszem niektórzy jej mowcy sami uznawali wielką ideowość i bezinteresowność misjonarzy katolickich i ich zasługi dla Francji, walczono jednak przeciwko legalnemu dopuszczeniu ich do Francji frazesem o niebezpieczeństwach, jakie z osiedlenia się zakonów w kraju grożą charakterowi trzeciej republiki i „nietykalnym prawom" jej świeckości. Przedstawiciele rządu, jak minister spraw zagranicznych Briand, musieli uspokajać lewicę, że rząd nie dopuści żadnych zamachów na te „nietykalne prawa", że przecież autoryzacja pewnych zakonnych zgromadzeń jest w nich przewidziana, a zatem z literą ich zgodna. Nawet te wywody nie były w stanie przekonać opozycji, której zresztą nie chodzi o literę ustaw „świeckich" republiki, lecz o ich ducha, a ten niewątpliwie, w intencji twórców ustaw o zgromadzeniach zakonnych z r. 1901, był taki, by zakony skazać na zupełną zagładę. Litera, otwierająca możność autoryzowania poszczególnych zakonów przez ciała ustawodawcze, była tylko mydleniem oczu łatwowiernych i jakobińskie większości dotychczasowych parlamentów nie chciały robić z niej użytku.

W rezultacie tych gorących rozpraw dziewięć kongregacyj zakonnych uzyskało możność osiedlenia się w rodzinnym kraju. Są to kongregacje Ojców Białych kard. Larigerie, Marystów, Misjonarzy t. zw. „Picpus", Braci Szkół chrześcijańskich, Franciszkanów, Misyj afrykańskich z Lyonu,

[1]) Mówią o tem wymownie cyfry: misjonarze francuscy wychowują w swoich szkołach misyjnych 500 tysięcy młodzieży, na co ze skarbu pobierają subwencji 7 miljonów franków rocznie, natomiast szkoły „misyj świeckich" wychowują tylko 10 tysięcy uczniów, a kosztują skarb 34 miljony franków rocznie.

Misjonarzy dla Levantu, Sióstr od Dzieciątka Jezus z Puys i Sióstr od Matki Boskiej od Apostołów. Ale nie napróżno p. Briand zapewniał, że „prawa świeckie" nie doznają żadnego uszczerbku. Dopuszczone kongregacje misyjne ustawa poddaje ścisłej kontroli rządowej. Określa najpierw dla każdej kongregacji cyfrę dopuszczalnych siedzib, liczbę członków i „nowicjuszów", których nie będzie im wolno przekroczyć pod grozą zlikwidowania zgromadzenia. Wszystkie dziewięć autoryzowanych kongregacyj mają mieć prawo do otwarcia 107 domów z liczbą członków 1365 i „nowicjuszów" 5450. Pod nazwą „nowicjuszów" zdaje się trzeba rozumieć całą młodzież zakonną przygotowującą się na misje. Dopuszczone kongregacje nie mogą czem innem zajmować się w kraju, jak tylko tem przygotowaniem misjonarzy, mających roznosić po świecie chwałę imienia francuskiego, język i kulturę francuską. Słowem, katolicyzm wytwarzany w tych zakładach traktuje się tu jako artykuł dobry na eksport, lecz nie na użycie w kraju. Kongregacjom dopuszczonym przekazują się resztki majątków i funduszów, skonfiskowanych niegdyś zakonom, ale nakłada się na nie obowiązek składania rządowi dorocznych sprawozdań z ich użycia razem z rejestrami całego personelu zakonnego i nauczycielskiego w zakładach. O ile która kongregacja posiada liczbę członków większą nad przyznany jej kontyngent, obowiązana jest sama nadliczbowych członków usunąć poza granice Francji, i t. d.

Jak widzimy, koncesja na rzecz zgromadzeń zakonnych, która kosztowała rząd p. Poincaré'go tyle zachodów i energji, nie jest taką, by mogła zadowolnić postulaty katolickie. Na jej przykładzie widać doskonale w jakie sprzeczności wikłać się musi republikańska Francja, pragnąc jednocześnie swoją laicką niewinność zachować i z prestiżu swego w świecie i z wpływów nic nie uronić. Zmuszona jest schylać czoło w uznaniu zasług dla cywilizacji i narodu tych samych, których u siebie w domu ogranicza w prawach obywatelskich i którym przepisuje co im wolno a czego nie wolno robić. Głosi zasadę rozdziału Kościoła od państwa, a jednocześnie rozciąga dokuczliwą kontrolę nad wewnętrznemi stosunkami czysto kościelnych instytucyj, jakiemi są zakony misyjne. Pragnie posiadać dla placówek misyjnych poza granicami kraju pewną liczbę ludzi, ale w kraju za ideał stawia szkołę bezbożną, która zaiste chyba powołań misyjnych nie zrodzi, a tych samych ludzi, zakonników i zakonnice, których zakłady szkolne w krajach misyjnych popiera, w kraju nawet ze szkół prywatnych „wolnych" kategorycznie wypędza i od wpływów na młodzież szkolną usuwa.

Czy taki splot sprzeczności da się wytłumaczyć i na dłuższą metę utrzymać? Czy w kraju, gdzie organizacje

socjalistyczne i komunistyczne, dążące do jawnego przewrotu politycznego i społecznego, mogą bez żadnej przeszkody zawiązywać się i działać, podlegając jedynie zasadzie prostego zgłoszenia władzom swej egzystencji, można się pogodzić z tem, że organizacje katolickie, uznane głośno przez sam rząd za pożyteczne dla Francji, są jednak w kraju zaledwie tolerowane i poddane zasadzie specjalnych koncesyj i kontroli? Dlatego katolicy, w poczuciu krzywdy i poniżenia, jakie cierpią w warunkach ustawodawstwa świeckiego, a jakich bynajmniej nie naprawia w całości świeżo uczynione ustępstwo, bo je w zasadzie podkreśla i potwierdza, nie przestaną domagać się i walczyć o zupełną wolność dla swojego Kościoła i jego instytucyj. A zmysł słuszności i sprawiedliwości względem Kościoła budzi się bądź co bądź w coraz szerszych kołach społeczeństwa francuskiego i doprowadzić musi wreszcie do zwalenia z piedestału bałwana „nietykalnych ustaw świeckich".

Z niezwykłą uroczystością odbyło się w Rzymie dnia 20 kwietnia r. b. otwarcie 28-ej Legislatury Włoch zjednoczonych, czyli, mówiąc prościej, zaprzysiężenie nowowybranego parlamentu i wygłoszenie przez króla Wiktora Emanuela mowy tronowej.

Parlament włoski, który wyszedł z wyborów dn. 24 marca r. b., ma wspólne ze swoimi poprzednikami podobno tylko nazwę i miejsce obrad. Już poprzedni parlament wybrany był na podstawie prawa wyborczego z r. 1923, które zerwało z zasadą proporcjonalności i zapewniło obozowi faszystowskiemu absolutną większość w Izbie deputowanych. Ow parlament jednak pochodził bądź co bądź z prawdziwych wyborów, podczas gdy powołania obecnego parlamentu już nie można nazwać wyborami. Według nowej ordynacji, w myśl korporacyjnego ustroju Italji, całe państwo stanowiło jeden okręg wyborczy, lista 400 kandydatów, wybranych według pewnego liczbowego klucza ze wszystkich korporacyj, została ułożona i zatwierdzona przez najwyższą Radę faszystowską i 24 marca mogli obywatele w głosowaniu tajnem tylko wyrazić swą zgodę na przyjęcie tej listy w całości, lub wypowiedzieć się przeciwko niej. Wybory w tej formie dokonywane były raczej plebiscytem, którego celem było stwierdzenie, w jakim stopniu kraj posiada zaufanie do systemu i rządów faszystowskich. W plebiscycie tym faszyzm, a z nim rząd Mussoliniego, odniósł takie zwycięstwo, jakiego chyba nie spodziewała się ani Europa, ani on sam. Na ogólną liczbę 9.650.570 uprawnionych do głosowania oddano do urny kartek ponad $8^1/_2$ miljona, czyli abstynencja od wyborów wyraziła się zaledwie w 10%. Z oddanych głosów, głosów

przeciwnych przedłożonej liście, lub nieważnych było zaledwie 136.000, a więc za listą faszystowską wypowiedziało się pozytywnie co najmniej 87% wyborców. Wobec takiego rezultatu plebiscytu można mówić, co się spodoba o demokratyczności Włoch, o dyktaturze faszyzmu, nie będzie jednak można w żaden sposób zaprzeczyć temu, że naród włoski, z małemi tylko wyjątkami, żywi całkowite zaufanie do rządów Mussoliniego i z faszyzmem zupełnie się pogodził. Nie mógł wprawdzie nikt w odbytych wyborach zgłosić żadnego innego kandydata i pozytywnie wypowiedzieć się za kim innym, niż za tymi, którzy figurowali na liście rządowej, możliwem było jednak dla każdego wypowiedzieć swe niezadowolenie z tego rodzaju systemu wyborczego, w postaci kartki przeciwnej liście, lub choćby białej. Widzimy jak znikoma część narodu skorzystała z tej możliwości protestu.

Do tak świetnego zwycięstwa listy faszystowskiej przyczyniło się niewątpliwie zawarcie przez rząd włoski ugody ze Stolicą św. w sprawie państwa kościelnego i unormowanie przez konkordat stosunku religji i Kościoła katolickiego do państwa. Zawarcie tych umów bezpośrednio przed plebiscytem było niewątpliwie zręcznym krokiem wodza faszyzmu. Zrozumiał on doskonale uczucia religijne ludu włoskiego, któremu dawne rządy liberalne narzuciły politykę kościelną, nie odpowiadającą wcale ani jego katolickiemu charakterowi, ani historycznej przeszłości. Wybory, dokonane w miesiąc po zawarciu umów lateraneńskich, stały się więc zarazem aprobatą całego narodu dla dokonanego dzieła, a wyparciem się solidarności w sprawie polityki kościelnej z sekciarskiemi kierunkami dawnych rządów. Jeżeli kiedy, to obecnie po wyborach nikt nie będzie śmiał twierdzić, że umowy między Kwirynałem a Watykanem były tylko umowami dworów, królewskiego i papieskiego, bez dostatecznego oparcia w psychice nacji. Przeciwnie, stało się rzeczą jasną jak cienką warstewkę w społeczeństwie włoskiem stanowią te żywioły, masońskie i socjalistyczne, które uszczęśliwiać chciały to społeczeństwo i cywilizować je zapomocą rozdziału Kościoła od państwa, wrogiego stosunku do Stolicy Apostolskiej, małżeństw cywilnych i wypędzenia religji ze szkoły.

W mowie tronowej naszkicował król te zadania, które czekają nowo-powołany parlament. Obok zadań gospodarczych, utrwalenia korporacyjnego ustroju Włoch, polityki zewnętrznej i wzmocnienia bezpieczeństwa kraju, wymienił i te projekty ustaw, które będą wniesione niebawem pod obrady w celu urzeczywistnienia zasad, przyjętych w konkordacie zawartym ze Stolicą św. Mianowicie mają być wnie-

sione: nowa ustawa prawa małżeńskiego w związku z przyznaniem ślubom kościelnym skutków cywilnych, ustawa dotycząca administracji dóbr kościelnych, wreszcie ustawa regulująca wolne wykonywanie kultu uznanych w państwie wyznań. Można mieć pewność, że tak jednolity parlament, jakim jest obecny włoski, pozbawiony partyj opozycyjnych względem rządu, nie podniesie też żadnych zasadniczych sprzeciwów przeciwko umowom, zawartym ze Stolicą Apostolską. Debaty zapewne będą obracały się tylko w zakresie drugorzędnych szczegółów, a istota wniesionych wniosków nie dozna w nich żadnego uszczerbku. W ten sposób Włochy zamanifestują wprowadzenie zasad katolickich w publicznem życiu swojem. Po dokonanem wielkiem dziele zewnętrznego terytorjalnego zjednoczenia, Italja dokona także zjednoczenia duchowego, usuwając ten rozdźwięk, jaki dotąd istniał w duszach pomiędzy uczuciami obywatelskiemi względem ojczyzny, a religijnem przywiązaniem do Kościoła i do Stolicy św. Piotra.

Podczas gdy konkordat włoski otwiera najlepsze widoki dla religji w tym europejskim kraju, radość katolików z tego powodu zasępiają wieści, jakie dochodzą z dalekich Meksyku i Rosji o niesłabnącem tam wciąż prześladowaniu religijnem. Dzisiaj przypomnimy pokrótce tę sąsiadującą z nami Rosję, z której wiadomości o losach Kościoła dochodzą do nas tylko sporadycznie i jak najdalszą drogą.

Partja komunistyczna wypisała na swoim sztandarze, jako jedno z naczelnych swoich zadań, zniszczenie wszelkiej religji, którą się ogłasza za Marxem, za opjum ludu. Nie może więc i katolicyzm cieszyć się żadnemi względami i wyjątkami, owszem, jako religja najsilniej zorganizowana w świecie, ściąga on na siebie ze strony bolszewizmu najzacieklejsze ataki. Ze smutkiem trzeba powiedzieć, że prześladowanie katolicyzmu w Rosji sowieckiej jest tak wyrafinowane, przebiegłe i okrutne, iż doprowadzić musi w krótkim czasie do zupełnej likwidacji Kościoła, jeżeli nie wkroczy z widocznym cudem Opatrzność Boża. Główne niebezpieczeństwo, grożące tam wierze katolików, polega na celowem pozbawianiu ich kapłanów. Podczas bowiem, gdy prawosławie, rozkładające się zresztą wewnętrznie, jednak dzięki masie swoich wyznawców i niewysokim wymaganiom, stawianym kandydatom do kapłaństwa, może w jakiś sposób zapełniać czynione przez prześladowanie szczerby w szeregach swoich duchownych, to katolicyzmowi wszelkie takie zapełnianie szczerb jest zupełnie uniemożliwione. Nie istnieje bowiem żadna szkoła, któraby przygotowywała nowe szeregi księży, obcym misjonarzom wszelki wstęp jest absolutnie wzbro-

niony, a tymczasem śmierć i prześladowanie robią coraz większe spustoszenie w szeregach nielicznych już katolickich kapłanów. Na całej olbrzymiej przestrzeni Republik sowieckich pozostaje przy pracy nad wiernymi już tylko niespełna dwustu kapłanów na przeszło półtora miljonów wiernych.

Rząd bolszewicki nie zapomina jednak o swojem zadaniu i przyspiesza szybko likwidację tych steranych pracą robotników Bożych. Ostatnie wiadomości z miesiącą marca, jakie doszły do nas poprzez *Osservatore Romano,* donoszą o aresztowaniu i wywiezieniu sędziwego biskupa we Władywostoku, ks. Śliwowskiego, jak również o uwięzieniu 14 księży polskich na Podolu. Pretekstu do tego rodzaju gwałtów bolszewiccy zbirowie nie szukają daleko: każdy ksiądz z natury swego urzędu i charakteru uważany jest za wroga. Wyrafinowanie obłudy bolszewickiej polega tylko na tem, że się tych wszystkich „kontrrewolucjonistów" nie zamyka jednego dnia, by nie zdradzić wobec wierzącego ludu, że chodzi o całkowitą likwidację religji, więc wybiera się ich z posterunków partjami. Los uwięzionych kapłanów jest znany: o ile nie uda się któremuś z państw ościennych wydostać ich w drodze wymiany za komunistów, zsyłani są oni przeważnie na dalekie wyspy Sołowieckie, gdzie w głodzie, chorobach i przymusowej pracy zbliżają się szybko ku śmierci-wybawicielce. Jest tam obecnie katolickich kapłanów ponad dwudziestu z ks. biskupem Słoskanem na czele; w ciągu ubiegłego roku dwaj więźniowie, księża Biełohołowy i Iwanow, dostąpili tam zaszczytu śmierci męczeńskiej.

Oprócz jawnego gwałtu posiada rząd sowiecki inne jeszcze środki przyspieszenia likwidacji Kościoła katolickiego. Jednym z nich jest nie do zniesienia ciężka presja fiskalna. Skonfiskowawszy całe mienie kościelne, sowiety każą księżom opłacać wysokie podatki i czynsze od pozostawionych im lub wynajętych w innych domach ciasnych mieszkań. Ponieważ na te podatki i czynsze muszą się składać wierni, trzymający jeszcze z Kościołem, przeto wysokość tych opłat podnoszona jest z kwartału na kwartał, z widocznym celem, aby tym sposobem i księdzu uniemożliwić egzystencję i wiernych zniechęcić do utrzymywania kościoła i kapłana. Niedawno w Moskwie rada miejska wysunęła projekt wypędzenia z miasta duchownych wszystkich chrześcijańskich wyznań, motywując ten drakoński zamiar brakiem mieszkań dla robotników. Narazie radnym żydowskim i mahometańskim udało się powstrzymać towarzyszów Rosjan od wykonania tego zamiaru, ale na jak długo?

Innym sposobem gnębienia duchowieństwa, przedewszystkiem katolickiego, jest wściekła nagonka na księży w prasie komunistycznej, i o ile o naszych księży chodzi,

w prasie komunistycznej polskiej. Wystawia się ich i wogóle Kościół katolicki jako największego i odwiecznego wroga klas pracujących. Żadna obrona osobista, ani prostowanie czy wyjaśnianie fałszów i oszczerstw jest nie do pomyślenia. Miałem niedawno w rękach numer polskiej komunistycznej gazety, w którym pewien ksiądz w krótkich a pełnych godności wyrazach odpierał zrobiony mu zarzut, jakoby był kontrrewolucjonistą i nadużywał swych funkcyj kapłańskich do jakiejś politycznej antysowieckiej agitacji. List wydrukowano, ale dołączono do niego obszerną odpowiedź. Sens tej odpowiedzi był mniej więcej taki: Jeżeliby ksiądz X był stronnikiem władzy sowieckiej, dawnoby przestał być księdzem katolickim. Żadnych osobnych dowodów kontrrewolucyjności księdza X nie potrzeba, bo całe duchowieństwo katolickie, zaczynając od papieży a kończąc na zwyczajnych proboszczach, było i jest obłudne i kontrrewolucyjne. Jeśli ksiądz X nie chce uchodzić w oczach opinji sowieckiej za kontrrewolucjonistę, niech przestanie być księdzem i zerwie z międzynarodową organizacją oszustów i wyzyskiwaczy. Dopóki tego nie uczyni, wszyscy pracujący powinni i będą traktować go jako kontrrewolucjonistę i zwalczać jak najostrzej... Przytoczyłem ten przykład polemiki bolszewickiej — a nie jest on odosobniony — prawie dosłownie, by wykazać, w jakiej atmosferze wrogości, bezprawia i złej woli zmuszony jest pracować wśród swoich ksiądz katolicki. Do najostrzejszego zwalczania go przez „uświadomionych" komunistów wystarcza sam goły fakt, że pozostaje wierny swemu powołaniu. Nic dziwnego, że w takiej atmosferze zachwiały się już słabsze jednostki, zdjęły z siebie suknię kapłańską i poddały się zupełnie komunistom. Tem większa cześć tym, którzy trwają na swoich posterunkach!

W tym roku, jak dochodzą odgłosy prasy sowieckiej, spotęgowaną została również otwarta propaganda bezbożności. Z okazji świąt Bożego Narodzenia i Wielkiejnocy, nie zadawalniając się dawnemi bluźnierczemi procesjami bezbożników i młodzieży komunistycznej, poczęto urządzać cykle odczytów, zwalczających wprost religję, wyśmiewających święta chrześcijańskie i nawołujących ludność do zaprzestania obchodzenia tych świąt. Lansuje się także projekt skasowania niedzieli, jako dnia odpoczynku, by zmusić ludność w ten dzień do pracy i uniemożliwić jej wypełnienie obowiązków religijnych. Wpływ na młodzież uniemożliwiono Kościołowi zupełnie; księża, którzy urządzają jeszcze spowiedź wielkanocną dla młodzieży, są denuncjowani jako kontrrewolucjoniści, przeszkadzający jej wstępować do organizacyj ateistycznych.

Niedawno obiegła dzienniki pogłoska jakoby rząd sowiecki przygotowywał się do zawarcia jakiejś umowy ze Stolicą Apostolską. Nie potrzeba chyba dowodzić, jak są naiwni ci, którzy tego rodzaju pogłoskom dają wiarę. Puszcza podobne wieści od czasu do czasu sam rząd sowiecki w celu odwrócenia oczu zagranicy od tego, co się w Rosji dzieje. Dlatego przeciwko ostatniej pogłosce o rzekomych krokach ugodowych bolszewików musiał kategorycznie wystąpić organ Watykanu, *Osservatore Romano*, zaznaczając, że o jakichkolwiek rokowaniach z sowietami ze strony Stolicy świętej nie może być mowy, dopóki rząd bolszewicki nie zaprzestanie prześladowania religji. Nie, na dobrą wolę ani na uczciwość bandytów z Kremla nikt rozumny liczyć nie może i nie powinien, najmniej strażniczka wiary i moralności chrześcijańskiej, Stolica Apostolska. Dlatego też i Ojciec św. szuka dla ciemiężonych za wiarę dzieci pomocy tylko w niebie. Z rozporządzenia papieża odbywają w Lisieux u grobu św. Teresy od Dzieciątka Jezus specjalne modlitwy o ukrócenie prześladowania bolszewickiego, o wytrwanie dla jego ofiar i o błogosławieństwo dla ciemiężonego przez bandę uzurpatorów narodu rosyjskiego. Z temi modlitwami łączmy i my, katolicy-Polacy, nasze wołania do nieba o wytrwanie w wierze prześladowanych braci naszych i o jaśniejsze słońce dla tej ponurej krainy bezbożności i zbrodni.

Ks. Jan Urban T. J.

Rzut oka na dzisiejsze poglądy kosmogoniczne.

W jednym z zeszytów *Nature* z r. 1928 pojawił się artykuł wybitnego fizyka angielskiego J. H. Jeans'a, dotyczący dzisiejszych poglądów kosmogonicznych. Ciekawą treść tego artykułu zamieszczamy w niniejszem sprawozdaniu, odsyłając do przypisków uwagi sprawozdawcy. Nie wszystko, co artykuł Jeans'a zawiera, jest niezachwianym dogmatem nauki; niektóre twierdzenia są tymczasowemi hipotezami, inne spoczywają na oszacowaniach, którym dość daleko do ścisłości, nie brak też osobistych poglądów Jeans'a, które jak śmiałe patrole wybiegają na przedpole dzisiejszej wiedzy i doświadczenia. Do dużego zresztą sceptycyzmu, a raczej krytycyzmu, uprawnia nietylko dzisiejszy gwałtowny rozwój badań przyrodniczych, który więcej stwarza pytań, niż odpowiedzi, ale i sam autor artykułu, podkreślając gdzie tylko można, różnicę między faktem a wnioskiem, pewnością a przypuszczeniem. Jednakowoż przedstawiony zarys kosmosu, mimo iż mocniej się różni od ostrych linij rzeczywistości, niż fultogram

od fotografji, mimo to, iż retuszowany i zapełniany domysłami tam, gdzie nić faktów się urywa, stanowi piękną zdobycz umysłu ludzkiego, a tym, co nie odwykli poza dziełem dostrzegać Twórcy, ukazuje dwie cechy Jego majestatu: ogrom i prostotę.

Stanowisko człowieka we wszechświecie. — Dotychczasowe życie ludzkości bywa oceniane na jakie trzysta tysięcy lat.[1]) Na tym odcinku czasu mieści się 10.000 pokoleń. Z wyjątkiem ostatnich dziesięciu pokoleń ziemia była w myśli człowieka środkiem świata, a on sam źrenicą ziemi. Dopiero ostatni dziesiątek pokoleń zaczyna siebie i ziemię oglądać z należytej perspektywy w bezmiarze przestrzeni i czasu.

Wiek ziemi[2]) umiemy odczytać z dużym stopniem dokładności z zawartych w niej skał i ciał promieniotwórczych. Ten precyzyjny zegar geologiczny wskazuje dwa miljardy lat. Więc człowiek jest na ziemi gościem wcale świeżej daty. Jeśli pomimo krótkiego swego na ziemi bytowania zdołał przeorać wnętrze skorupy ziemskiej i wydrzeć jej zapasy i bogactwa węgla i nafty, od miljonów lat tam gromadzone, to co się stanie z ziemią w czasie dość długiego jej żywota pod atakiem ruchliwego robaczka ludzkiego? Bo o ile dziś możemy wiedzieć, przed ludzkością stoi jeszcze życie bardzo długie. Za miljon miljonów lat słońce będzie jeszcze mocno podobne do dzisiejszego, ziemia okrążać je będzie, jak dziś, rok wprawdzie nieco się przedłuży, klimat oziębnie, ale życie na ziemi będzie możliwe, nawet wygodne, jeśli wliczymy postęp kultury. Gdyby zamiast biljona lat przyjąć, że ludzkości zostają do życia tylko 2 miljardy, i zestawić te dwa miljardy z życiem indywiduum ludzkiego, 70 lat długiem, to dotychczasowe hojnie liczone 300 tysięcy lat życia tego indywiduum zredukują się do niepełnych czterech dni. Od tak niedawna gości na globie ziemskim ludzkie niemowlę. Kilka zaledwie sekund minęło od chwili, w której to niemowlę mniej lub więcej dokładnie zaczęło się orjentować w otaczającej je przestrzeni. Największa głębia świata, w którą sięga oko, uzbrojone stucalowym teleskopem na Mount Wilson, wynosi 140 miljonów lat świetlnych. Światło, które z tych przestworzy do nas przywędrowało, wybrało się stamtąd w drogę już przed 140 miljonami lat, a przecież ono wędruje tak szybko, iż w sekundzie dokonać może przeszło siedem podróży naokoło ziemi. — Czy wogóle istnieją granice w przestrzeni, poza któremi już niema gwiazd? Istnieją, — odpowiada uogólniona zasada względności. Tak samo tu, jak z powierzchnią ziemi. Chodząc po ziemi, nigdzie nie znajdziemy końca, a przecież powierzchnia jej ma wymiary skończone; podobnie i w przestrzeni. Aby obliczyć powierzchnię ziemi, wystarczy znać jej krzywiznę na

---

[1]) Co sądzić o tem, zob. artykuł ks. E. Kosibowicza w *Przegl. Powsz.* grudzień, 1928.

[2]) To znaczy samej tylko stygnącej skorupy ziemskiej.

względnie małym jej skrawku; tak samo chcąc zmierzyć objętość wszechświata, wystarczy zmierzyć „krzywiznę przestrzeni", wielkość, wynikającą z gęstości rozmieszczenia materji w przestrzeni. Hubble oblicza z tych przesłanek, że przestrzeń, zapełniona materją, rozciąga się tylko około tysiąc razy dalej poza najdalszą dziś widzialną mgławicę, czyli okrągło na stotysięcy miljonów lat świetlnych. Sięgając wzrokiem jeszcze dalej, zobaczylibyśmy nasze własne stanowisko obserwacyjne, ale naturalnie w tem świetle, które stąd wyszło przed stutysiącami miljonów lat i odbyło podróż naokoło świata. Zupełnie jak sygnał radjotelegraficzny, wysłany z jakiejkolwiek stacji, który postępując ciągle wprzód, dojdzie do swej stacji nadawczej, okrążywszy ziemię w siódmej części sekundy.

Ogrom przestrzeni. — Postarajmy się uzyskany obraz wszechświata w pewnym stopniu uprzystępnić wyobraźni, zmniejszając skalę wielkości. Niech kula ziemska zmaleje do wielkości atomu o średnicy paru stumiljonowych części centymetra. Przestrzeń, już wysondowana z Mount Wilson, zmaleje w tej podziałce do rozmiarów naszej ziemi, a przestworza wypełnione materją skurczą się do rozmiarów kuli, w której pomieści się miljard naszych ziem.

Wobec tego, że obszar wypełniony materją, jest skończony, można się pokusić o obliczenie ilości materji we wszechświecie. Nasze słońce, miljon razy większe objętością niż ziemia, a masą 300.000 razy, jest tylko ziarnkiem piasku w morzu wszechświata. Najbliższa rodzina, do której należy słońce, liczy jemu podobnych członków 30 miljardów i przedstawia zbiorowisko gwiazdowe drogi mlecznej. Lecz droga mleczna to tylko jedna z rodzin w olbrzymim gwiazdowym narodzie. Każda z wielkich mgławic spiralnych lub innych z poza drogi mlecznej jest albo gotowem zbiorowiskiem gwiazd, podobnem do naszej drogi mlecznej, albo materjałem na nie. Prawo grawitacji pozwala ocenić ilość masy w takiej mgławicy; jest jej poddostatkiem na obdzielenie miljarda słońc. Ilość takich mgławic, widzialnych przez teleskop z Mount Wilson, szacuje Hubble na 2 miljony. Ale ten teleskop odsłania zaledwie milardową część objętości świata, zatem wszechświat wypełnia 2 miljony miljardów mgławic. Ponieważ każda z nich zawiera lub wytworzy, skromnie licząc, miljard gwiazd, więc ilość słońc we wszechświecie wyraża się liczbą dwóch kwadryljonów, t. j. 24 zer po cyfrze 2. Taka ilość ziarn piasku, rozłożona na powierzchni Anglji, utworzyłaby warstwę grubą na setki metrów. A nasza ziemia jest miljonową cząstką jednego z tych ziarn.

Wśród gwiazd istnieją ogromne różnice indywidualne pod względem blasku, temperatury, masy i objętości.[1]) Najmniejsza

[1]) Masa słońca stanowi blisko 2 z 27 zerami ton. Przeważna ilość gwiazd podwójnych wykazuje masy między połową a dziesięciokrotną masą słońca.

znana gwiazdka van Maanen'a objętością równa się naszej ziemi, największa (Beteigeuza w Orjonie) pomieściłaby w sobie 25 miljonów naszych słońc. Czem się tłumaczą te różnice? Jedna z hipotez najbardziej prawdopodobnych widzi przyczynę tych różnic objętościowych w objętościach atomów, z których zbudowana jest gwiazda. Budowa atomu jest niezmiernie luźna i przypomina stosunki w układzie słonecznym. Gdyby słońce zmniejszyć do rozmiarów jądra atomowego, a planety do okrążających jądro elektronów, mielibyśmy przybliżone wyobrażenie, ile wewnątrz objętości atomu jest pustej przestrzeni. Objętość atomu jest zakreślona skrajnemi orbitami elektronów, jak objętość układu słonecznego orbitą ostatniej planety, Neptuna. Utrata elektronów powoduje zatem gwałtowne zmniejszenie się objętości atomu, a prawie żadnej straty na masie, gdyż elektron wobec jądra atomowego jest znikomo mały.

Masa słońc składa się najprawdopodobniej z pierwiastków dużo cięższych i silniej promieniotwórczych, niż najcięższe znane na ziemi: rad, tor i uran. Że obecność ich nie zdradza się w widmie świetlnem gwiazd, tłumaczyć trzeba tem, że jako cięższe skupiają się bliżej środka gwiazdy, a ku powierzchni wypływają tylko zwyczajne, znane i na ziemi, pierwiastki lżejsze. Ziemia i planety, utworzone z mas, zagarniętych z powierzchni słońca, nie mogą oczywiście obfitować w pierwiastki ciężkie.

O g r o m c z a s ó w. — Oznaczenie wieku gwiazd może się wydawać rzeczą niemożliwą; zagadnieniem, które nawet dość jasno sformułować się nie da. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę gwiazdy otaczające nas, które wraz ze słońcem należą do jednej rodziny, to życie jej członków zaczęło się w sensie astronomicznym równocześnie, a wtedy wiek rodziny gwiazdowej może być odczytany z pewnych typowych zmian, których tempo z ogólnych praw fizycznych może być nam wiadome. Taką charakterystyczną cechą starości jest zmiana pierwotnie kołowego kształtu orbit w gwiazdach podwójnych. — Innej metody dostarczają takie regularne formacje gwiazdowe, jak Wielka Niedźwiedzica, Plejady, Orjon, które składają się z wielkich mas i posuwają się wśród zbiorowiska gwiazd wspólnym ruchem, jak klucz łabędzi wśród bezładnego roju drobniejszego ptactwa. Na ten regularny układ oddziaływa grawitacyjnie otoczenie i powoli, lecz stale wprowadza odchylenia tem większe, im większe są różnice we wielkości gwiazd, należących do układu. — Trzecia metoda opiera się na pewnej zasadzie dynamicznej, według której energje kinetyczne gwiazd dążą do wyrównania się. Gwiazdy, sąsiadujące z naszem słońcem, są dość bliskie takiego idealnego zrównania, co świadczy o ich podeszłym wieku. — Powyższe trzy metody dają dla wieku gwiazd liczbę tego samego rzędu: kilka biljonów lat, być może między 5 a 10 biljonów.

Promieniowanie gwiazd. — Każdy centymetr kwadratowy powierzchni słońca wysyła tyle energji, że można nią pędzić stale silnik o mocy 8 koni parowych. Są gwiazdy, u których energja, promieniowana z każdego centymetra powierzchni wystarczyłaby do popędu silnika mocy 5000 koni. Gdyby ta energja pochodziła ze spalania węgla, starczyłoby kilkaset lat, by gwiazdy wygasły. Skąd więc bierze się energja gwiazd?

Znaną jest fizyce równoważność między masą a energją. [1]) Do tej równoważności nawiązuje hipoteza Jeansa, wypowiedziana jeszcze przed 20 laty, hipoteza unicestwiania materji. To unicestwienie należy rozumieć w taki sposób. W atomach, które ostatecznie składają się z elementarnych nabojów dodatniej i ujemnej elektryczności, jest uwięziona olbrzymia ilość energji w tej postaci, że naboje elektryczne mimo potężnych sił przyciągających utrzymują się w pewnych względem siebie odległościach. Spadnięcie na siebie tych nabojów wyzwala całą zawartą w atomie energję, która uchodzi w postaci promieniowania. Wobec równoważności energji z masą można ten proces nazwać unicestwieniem materji. Czy naodwrót energja zamienia się w materję, nie wiemy na pewno; są atoli pewne dane, że taka zamiana nie istnieje.

Promieniowanie gwiazd jest równoznaczne z ciągłem zmniejszaniem się ich masy. Światło, utrzymywane dzielnością 50 koni parowych, w ciągu 100 lat wypromieniowałoby masę $1^1/_4$ grama. Przenosząc ten stosunek na słońce, otrzymamy, że w każdej minucie ubywa słońcu 250 miljonów ton, na dobę 360 miljardów. W chwili swych narodzin było zatem słońce gwiazdą o wiele masywniejszą, ale też proporcjonalnie więcej na dobę traciło. W przeciągu 5 lub 10 biljonów lat swego istnienia rozprószyło tyle swej masy, że z każdej pierwotnie posiadanej tonny zostało mu jakieś pięćdziesiąt kilogramów. Strata masy przez promieniowanie jest, jak z tego widać, faktem astronomicznym o podstawowem znaczeniu. A nie jest to tylko dowolna hipoteza; prócz względów teoretycznych świadczą o tym fakcie pewne obserwacje astronomiczne. Do takich należą masy gwiazd podwójnych. Gwiazdy podwójne jako bliźnięta, mają ten sam wiek. Te bliźnięta jednak niezawsze rodzą się co do wielkości równe. Otóż jeśli zachodzi fakt rozpraszania masy przez promieniowanie, to im większa jest gwiazda, tem prędzej traci masę, a więc powoli lecz wytrwale dogania co do masy gwiazdę mniejszą, Im późniejszy zatem wiek bliźniąt, tem mniejsze będą różnice mas. Istotnie zaobserwowano,

---

[1]) Zasada względności podaje wzór matematyczny na przeliczenie energji na masę; wynika z niego, że np. energja, która w sekundzie podniosłaby temperaturę dwustu tysięcy ton wody od 0^0 do 100^0 C., ma masę równą jednemu gramowi. Niezależnie od zasady względności oddawna znano fakt, że energja ma masę, fakt ciśnienia światła.

że wśród młodszych gwiazd podwójnych różnice mas są większe niż wśród starszych. Innego potwierdzenia hipotezy o unicestwianiu materji i rozpraszaniu się jej przez promieniowanie dostarcza promieniowanie kosmiczne.[1]) Z tego, co wiemy o wnętrzu atomu, wynika, że spadek elektronu ujemnego na jądro atomowe wywoła krótkotrwały błysk, promień o niezmiernie krótkiej fali i dlatego niesłychanie przenikliwy, czyli, jak się mówi, „twardy". Gdy ten promień przedziera się z wnętrza gwiazdy ku powierzchni, stopniowo mięknie, fala jego się wydłuża, staje się coraz mniej zdolną do prześwietlania ciał, i z powierzchni gwiazdy idzie w przestworza już jako dość długa fala zwykłego światła. Gdy jednak unicestwienie elektronów dokonywa się nie wewnątrz gwiazdy, ale w niemal przeźroczystej mgławicy, promień pierwotny nie napotyka przeszkód, zmniejszających jego przenikliwość, i przybywa do nas jako znane promieniowanie ultragamma. Millikan przypuszczał, że to promieniowanie powstaje przez łączenie się czterech atomów wodoru w jeden atom helu; Jeans sądzi, że wtedy promieniowanie nie mogłoby mieć tej przenikliwości, jaką okazuje istotnie. Mamy kilka sposobów, aby promieniowanie zmiękczyć, ale nie jest znany sposób, jakby ono mogło stać się twardszem. Wobec tego nie można przypisać promieniom ultragamma genezy innej, jak unicestwienie materji.

Wracając do znaczenia, jakie promieniowaniu w kosmosie przypisać musimy, to jedno o niem powiedzieć trzeba: wraz z niem rozprasza się masa gwiazdowa, a więc materję we wszechświecie, skupioną w gwiazdach, czeka ostatecznie los kry lodowej w nurtach wiosennych.

Życie gwiazd. — Jest rzeczą niemal zupełnie pewną, że gwiazdy tworzą się w olbrzymich mgławicach, rozrzuconych po niebie nieregularnie i bez związku z drogą mleczną. Pomimo różnych kształtów łączy te mgławice jedna nić wspólna. Są to olbrzymie formacje gazowe, wyposażone w ruch wirowy. — Według teorji masa gazowa niewirująca przybrałaby pod wpływem grawitacji postać kulistą. Ruch wirowy spłaszczy tę kulę do postaci cienkiego krążka. Taki wirujący krążek gazowy ulega wskutek ostygania kondensacji na oddzielne masy, podobnie jak para kondensuje się w krople. Teorja przewiduje, ile materji przypada na uformowanie jednej takiej kropli w mgławicy kosmicznej. Wszystkie konsekwencje teorji opartej na prawach grawitacji i stanu gazowego potwierdzają fotografje mgławic. Nie oglądając się na żadne teorje, spróbował Hubble zestawić znane mgławice w szereg ciągły podług ich wyglądu i otrzymał na jednym krańcu mgławice nie posiadające wewnątrz ani jednego zawiązku gwiazdy, na

[1]) *Przegląd Powszechny*, Wrzesień, 1928. „Nowe obszary widma".

drugim zaś mgławicę złożoną z rojów gwiazd. Ten szereg przedstawia najprawdopodobniej wszystkie stadja rozwoju, jakie przeszła nasza droga mleczna, do której i nasze słońce się zalicza.

Wirująca mgławica silnie spłaszczona dała początek drodze mlecznej i otaczającym nas, bliższym gwiazdom. Droga mleczna wskazuje pas równikowy, dwie okolice nieba najuboższe w gwiazdy, wytyczają położenie biegunów osi tej wirującej mgławicy.

Losy gwiazd, powstających przez kondensację mgławicy, bywają rozmaite. Wiele z nich wiruje zbyt szybko, co kończy się rozerwaniem masy na dwie lub więcej części, które ściągnąwszy się do postaci kul, nadal krążą wzajemnie dokoła pierwotnego środka ciężkości, tworząc gwiazdy podwójne. Niesłychaną rzadkością może być spotkanie dwóch gwiazd i zlania się w jedną. Stosunkowo częściej wydarzyć się może przejście gwiazd mimo siebie w niedużej odległości. Wtedy wzbierają na obydwu zbliżonych gwiazdach olbrzymie deformacje, jakby fala przypływu morza i w postaci protuberancyj czyli wybuchów gazowych oddalają się od ciała gwiazdy tak bardzo, że muszą ulec losowi ostygającego gazu i skroplić się w planety. Nasz układ słoneczny zawdzięczałby zatem powstanie takiemu przesunięciu się słońca obok jakiejś gwiazdy. — Nie trzeba jednak sądzić, że w oceanie czasów, mierzonym nawet biljonami lat, dość często takie spotkania gwiazd mają miejsce. Są to raczej niezmiernie rzadkie wypadki i na każde 100 tysięcy gwiazd w układzie drogi mlecznej może zaledwie jedna posiada planety, tak jak nasze słońce. Choć układy planetarne powstawać mogą i teraz, to jednak rachunek podsuwa prawdopodobieństwo takich narodzin tylko raz na miljard lat. Lecz czy może w ciągu dalszych biljonów lat, które światu pozostają do życia, więcej z pośród otaczających nas gwiazd otoczy się wiankiem planet i powtórzy historję naszego, już wtedy zamarłego układu słonecznego? Z pewnością nie; bo nato brak już czasu. Zanim to nastąpi, stopnieją w postaci promieniowania wszystkie gwiazdy drogi mlecznej. Nie oglądamy z naszej ziemi początku, lecz kres życia naszego układu gwiazdowego.

W s z e c h ś w i a t a ż y c i e. — O ile wiemy, tylko planety są we wszechświecie ostoją materji ożywionej. Temperatura gwiazd jest dla życia za wysoka; w mgławicach, nawet gdyby tam pomyśleć jakieś ciała stałe i zimne, życie zginęłoby od przenikliwych promieni mgławicowych. Gdyby więc to ludzkie niemowlę, czwarty dzień żyjące, które przed sekundą spojrzało dokładniej na świat, postawiło pytanie, czy we wszechświecie są podobne, jak ziemia, kolebki, a w nich podobne dzieci, odpowiedź będzie, że kolebek jest bardzo mała liczba, a czy w nich kwilą jakie niemowlęta, na zawsze zostanie tajemnicą. Wobec takiego stanu wydaje się świat i jego prawa przeciwnikiem życia. Życie, o ile

jeszcze gdzieś jest, czai się tylko po kątach i jest raczej wyjątkiem, niż prawem we wszechświecie. Aktualnie sądziłby można, że świat nie jest przeznaczony dla życia; to, co w nim ma przewagę, gwiazda i mgławica, może jedynie unicestwiać życie. Przytoczymy słowa Jeansa: „Można mieć pokusę, oprzeć daleko idące wnioski na fakcie, że wszechświat jako całość wydaje się wrogiem życia. Ale możnaby wysnuć zgoła odmienne wnioski z faktu, że nasza ziemia jest szczególnie dobrze przystosowana do życia. Najrozumniej, zdaje się, będzie uchylić się od jednych i drugich. Każdy dąb w lesie rodzi wiele tysięcy żołędzi, z których jednej uda się wykiełkować i wydać dąb. Żołądź, której to się udało, patrząc na mnóstwo rówieśniczek, leżących na ziemi, rozdeptanych, zbutwiałych i martwych, mogłaby powiedzieć, że las jest wrogiem dla wzrostu dębów, albo nawet dopatrywać się osobliwej interwencji Opatrzności, która tłumaczy ochronę tej jedynej żołędzi wobec tylu innych, wykolejonych z ich naturalnego przeznaczenia. Trzeba się trzymać w rezerwie — kończy Jeans — wobec tych dwóch typów przedwczesnych wniosków". [1])

Zapewne nasz trzydniowy noworodek zbyt krótko przyglądał się światu. Nie dziwmy się, jeśli go prawie zgoła nie rozumie. Spodziewamy się jednak, że ta młodziutka latorośl kosmosu pożyje w najgorszym razie 70 lat; w rzeczywistości mamy pewne prawa rokować jej jeszcze 70 tysięcy lat w tej skali, w której 300.000 lat nazwaliśmy niepełnemi czterema dniami. Ma więc dość czasu, aby zmądrzeć i wszechświat lepiej zrozumieć.

* * *

Powyższe streszczenie artykułu Jeansa może niedość uwydatnia sceptycyzm i zastrzeżenia, występujące w jego oryginalnych wywodach. Porównanie ludzkości z trzydniowem niemowlęciem, z pewnością nietylko miało za cel zobrazować otchłań czasów astronomicznych w zestawieniu z życiem ludzkości, lecz także odpowiednio naświetlić stopień pewności, jaki obecnemu stanowi naszej wiedzy przypisać należy. Czy można wyrazić się skromniej, niż mówiąc, że nasza wiedza to spojrzenie w świat okiem trzydniowego niemowlęcia? Całość wreszcie — zapieczętowana pytaniem nienowem, czy może wszystko, co nas otacza, jest snem, a my komórkami śniącego mózgu. Pytanie, które kosmogonji ani o włos nie posunie.

---

[1]) Zdaje się, że owa żołądź mogłaby prócz dwóch typów wnioskowania skromnie rozumować o Opatrzności jeszcze według kilku innych typów, z których z pewnością jeden jest prawdziwy. Czy świat i życie to koniecznie tylko sługa i pan, lub kat i ofiara? Może to dwaj równorzędni słudzy jednego celu! A zresztą, czy życie ma stanąć do porównania z gwiazdami tylko jako ilość ton chemicznych związków węgla we wszechświecie? Tych pytań nie może rozstrzygać kosmogonja.

Pozytywna strona powyższych poglądów na budowę wszechświata odda z pewnością przysługę tym, którzy nie zapomnieli odmawiać „Wierzę w Boga". Przysługę komentarza do słów: „Stworzyciela Nieba i Ziemi".

Ks. Jan Dorda T. J.

W art. „Zagadkowe pokrewieństwo elektronów ze światłem" *Przegl. Powsz.* Nr 542, z lutego 1929. wkradły się następujące błędy:

Str. 251, w. 33: zamiast „najmniej znaną" ma być: „najmniejszą znaną".

Str. 255, w. 1: zamiast „20%" ma być: „2%".

J. D.

V Zjazd Związku Zakładów Teologicznych w Polsce.

Po zjazdach we Włocławku, w Lublinie, w Łomży, w Kielcach zebrali się tego roku członkowie Związku Zakładów Teologicznych w Polsce w mieście Łodzi pod protektoratem N. Ks. Biskupa Dra Wincentego Tymienieckiego, który też użyczył uczestnikom Zjazdu gościny w murach Seminarjum duchownego. Zjazd rozpoczął się dnia 3 kwietnia nabożeństwem w kaplicy seminaryjnej, w czasie którego wygłosił konferencję o św. Janie Kantym, Patronie Związku, O. Jacek Woroniecki Z. K., profesor teologji moralnej na Uniwersytecie lubelskim, zachęcając Związek do zajęcia się krytycznem wydaniem życiorysu Świętego. Na sali obrad zjawiło się ogółem stu delegatów wszystkich Wydziałów teologicznych i wszystkich Seminarjów duchownych w Polsce, a nadto Ks. prałat Nowicki jako delegat-gość z Seminarjum duchownego w Rydze. Z naukowych Instytutów zakonnych przysłali swych przedstawicieli OO. Dominikanie, Franciszkanie, i Jezuici. Po przywitaniu gości przez N. Ks. Biskupa Ordynarjusza, u którego boku zasiedli Ks. Biskup Kubicki, sufragan sandomierski i Ks. Biskup Tomczak, sufragan łódzki, zagaił Zjazd Prezes Związku, Ks. prałat Pilch (Kielce), dając rzut oka na dotychczasową działalność Związku, przedstawiając program prac obecnego Zjazdu, odczytując telegramy Ojca św. i wielu Biskupów polskich, przesyłających swe błogosławieństwo z wyrazami uznania, a wreszcie proponując na przewodniczącego Zjazdu Ks. Infułata Kwieka, Rektora Seminarjum lubelskiego, a do prezydjum O. Woronieckiego, Ks. Borowskiego, twórcę Związku, ks. Szydelskiego (Lwów), ks. Rolewskiego (Poznań). Sekretarzowali Zjazdowi ks. Wojnarowski (Łódź), ks. Pastuszka (Sandomierz), ks. Kresa (Janów podlaski).

Obrady Zjazdu były podzielone na posiedzenia p l e n a r n e i s e k c y j n e. Zadaniem tych zjazdów nie są roztrząsania teoretyczne

zagadnień naukowych teologiczno-filozoficznych, lecz raczej problemy natury dydaktyczno-wychowawczej. To też dyskutowano tego roku w dalszym ciągu nad programem wykładów w zakładach teologicznych w ramach kursu 5-cio czy 6-cioletniego po maturze (ref. ks. prof. Żukowski z Przemyśla). Przechyliły się zdania za kursem 5-cio letnim bez ustalenia dokładnego programu, obowiązującego każde Seminarjum, podano tylko maximum i minimum godzin poszczególnych przedmiotów, by uczeń mógł otrzymać absolutorjum. O przygotowaniu pedagogiczno-dydaktycznem profesorów teologji mówił ks. prof. Mazurkiewicz (Poznań), o przygotowaniu kleryków do współczesnej pracy duszpasterskiej ks. rektor Maśliński (Śląsk), o udziale kół teologicznych w katolickiej akcji prasowej były dyrektor K. A. P.'a, ks. Gawlina. Troskę o wewnętrzne życie w Seminarjum przedstawił ks. wicerektor Pawłowski (Kielce). W referatach, utrzymanych na wysokim poziomie, oraz w szczerych dyskusjach poruszano głęboko współczesne potrzeby nauczania i wychowania w naszych Seminarjach duchownych i na naszych Wydziałach teologicznych, by duchowieństwo polskie nietylko nie stało niżej od zagranicznego, ale je nawet wyprzedzało. Stwierdzono, że robi się coraz więcej w tym względzie, a Zjazdy Związku przyczyniają się w wielkiej mierze do postępu i ujednolicania typu nowoczesnego duszpasterza polskiego.

Praca sekcyjna była bardzo obfita. Na sekcji filozoficznej omawiano sposób prowadzenia Seminarjum naukowego filozoficznego (ks. K. Kowalski z Gniezna), sprawę rozgraniczenia zakresu poszczególnych traktatów filozoficznych (ks. Dworak z Kielc), metodę nauczania filozofji w seminarjach duchownych oraz sprawę podręczników (ks. Kwiatkowski T. J. z Krakowa), sprawę polskiej terminologji filozoficznej (ks. Pastuszka z Sandomierza). Kwestją terminologji teologiczno-moralnej zajmowała się sekcja teologiczno-moralna (ks. Borowski); omawiał na niej sposób prowadzenia naukowego seminarjum z teologji moralnej ks. prof. Wicher (Kraków). O prowadzeniu takiegoż seminarjum z apologetyki i dogmatyki mówił na sekcji dogmatyczno-apologetycznej ks. prof. Szydelski (Lwów). Poruszył tam sprawę uwzględnienia filozofji religijnej Wschodu i teologji prawosławia ks. Cichowski (Lwów). Szczegółowy program wstępu do ksiąg Starego Testamentu podał na sekcji biblijnej ks. Sobczyński (Kielce). Programem nauczania pedagogiki i katechetyki zajęła się sekcja pedagogiczno-katechetyczna, program wyszkolenia alumnów w dykcji i akcji kaznodziejskiej podług najnowszych wymagań sekcja homiletyczno-patrologiczna (referował z zapałem ks. Dr. Wilczewski z Królewskiej Huty). Konieczność pogłębienia wykształcenia teoretycznego w naukach społecznych podkreślał na sekcji społecznej ks. Rosz-

kowski (Łódź), a popierał jego żądania w swym programie nauk społecznych ks. W. Adamski (Poznań).

Gdy na ostatniem zebraniu plenarnem w dniu 5 kwietnia przedstawiały poszczególne sekcje wyniki swych obrad, widziało się, żeśmy się nie zjechali na darmo i że każdy, wyjeżdżając, wniesie w swoje środowisko ducha optymizmu i ochotę do ciągłego postępu naprzód. W przemówieniu końcowem zaznaczył wybrany powtórnie na Prezesa Związku ks. prałat Pilch, że Związek się rozrasta, że praca w nim coraz wydajniejsza, sekcyj jest już 12, a Zjazd nigdy jeszcze nie liczył tylu co tego roku uczestników. Obecny Zjazd owiany był troską o udoskonalenie programu nauk seminaryjnych, pozostaje dużo tematów do obrobienia, jak np. o metodach zagranicznych, o bibljotekach seminaryjnych, o sprawach ekonomicznych seminarjów i alumnów i t. d.

Na przyszły Zjazd, który ma się odbyć za dwa lata, zaprosił Związek do Poznania w imieniu J. Em. ks. Kard. Prymasa Hlonda, ks. rektor Rolewski. Wszyscy uczestnicy Zjazdu żegnali z prawdziwą wdzięcznością ks. rektora Jasińskiego, gospodarza Zjazdu i Ks. Biskupa Tymienieckiego, protektora Zjazdu, którego owocną pracę religijno-społeczną na tak ważnej łódzkiej niwie dane im było oglądać na własne oczy.

Ks. Fr. Kwiatkowski T. J.

Zastrzeżenia do tez Dra J. Bobrzyńskiego.

Odczyt Dra J. Bobrzyńskiego p. t. „Czy Polska jest państwem sezonowem" *(Przegląd Powszechny,* marzec, 1929 rok, str. 274—287) nasuwa szereg zastrzeżeń ze stanowiska katolickiego.

Zastrzeżenia te odnoszą się naprzód do zasadniczej myśli odczytu, którą Dr. Bobrzyński ujmuje w zdaniu, że warunkiem siły państwa (polskiego) jest „podporządkowanie się postulatom gospodarczym", a zerwanie z wszelkiemi „emocjonalnemi" hasłami. Zastrzeżenia te odnoszą się także i do wniosków, które Dr. Bobrzyński z powyższej zasady wysuwa, a które formułuje w następujący sposób: „usunięcie z ustroju i nastroju naszego tego wszystkiego, co może tamować zdrowy rozwój życia gospodarczego i kumulację kapitału".

Dla poparcia tych swoich poglądów powołuje się Dr. Bobrzyński na mechliński „Kodeks społeczny", jakoby o te same oparty założenia.

Dr. Bobrzyński ma rację, gdy w swoim odczycie wykazuje konieczność silnej gospodarczo Polski dla ubezpieczenia jej przyszłości. Ma ją także jeszcze wtedy, gdy wskazuje na mnogość naszych haseł i programów polityczno-emocjonalnych jako źródło

gospodarczego impasu Polski. Jak jednostka każda — według trafnego wyrażenia św. Tomasza — potrzebuje do swego istnienia „materji", tak i warunkiem życia państwa jest gospodarcza siła potrzebna do spełnienia zadań spoczywających na niem.

Nie ma jednak racji, gdy silną i trwałą Polskę widzi w „podporządkowaniu" wszystkiego postulatom życia gospodarczego. Mianowicie nie ma racji ze stanowiska katolickiej nauki.

Katolicyzm uznaje potrzebę hierarchji w świecie wartości i potrzebę podporządkowywania wartości niższej rangi wartościom stopnia wyższego. Hierarchję tę jednak tworzy w sposób wręcz przeciwny żądaniu p. Dra Bobrzyńskiego. P. Dr. Bobrzyński powołuje się na „Kodeks społeczny". Owszem! zaglądnijmy do niego.

W artykule 6—8 znajdujemy właśnie to, o co nam chodzi, mianowicie określenie stosunku wartości materjalnych, gospodarczych, do wartości niematerjalnych, duchowych. „Między ekonomją a etyką istnieją związki konieczne; obie nauki przenikają się wzajemnie. Stosunki ludzkie bowiem, któremi zajmuje się ekonomja polityczna... nie są wolne od kontroli i moralnej oceny sumienia... Kościół, jako stróż moralności, sprawuje uzasadniony nadzór nad życiem ekonomicznem".

Wynika więc z tego, że jeśli o „podporządkowywaniu" mowa, to nie ekonomji i nie postulatom życia gospodarczego, ale moralności winno się wszystko podporządkować. Wynika dalej, że wartości gospodarcze nie zajmują najwyższego stopnia w hierarchji wartości, ale go zajmują wartości moralne.

Z pewnością i p. Dr. Bobrzyński zgadza się na tę katolicką zasadę, skoro się powołuje na „Kodeks społeczny". Szkoda jednak, że jej nie podkreślił i że ją pominął. Wiadomo jednak, że krasomówstwo nie sprzyja precyzyjności poglądów.

Z tego samego też pewnie powodu nie znajdujemy w jego odczycie pewnych zastrzeżeń odnośnie do „postulatów gospodarczych", — zastrzeżeń, które katolicyzm stawia.

Postulaty te traktuje p. Dr. Bobrzyński jako jakieś absolutne i niezmienne prawo, którym się opierać ani można ani wolno. Lecz właśnie „Kodeks społeczny", na który się p. Dr. Bobrzyński powołuje, przestrzega przed przypisywaniem „prawom gospodarczym" jakiegoś absolutnego charakteru. W art. 57—59, podkreśla, że jak i zjawiska gospodarcze, któremi rządzą, są te prawa wytworem człowieka i myśli ludzkiej. A równocześnie odróżnia od nich „prawa fizyczne", a więc te prawa, które związane są z istotą materji i z niej wynikają. Te są tylko niezmienne, wszystkie inne zaś podlegają ewolucji i dają się opanowywać.

Jednem z tych praw fizycznych jest prawo żywego człowieka do życia, do utrzymania się, do jedzenia, odzienia i t. d. Ono dominuje nad całem życiem gospodarczem. Ono w gruncie rzeczy, zaspokojenie potrzeb ludzkich, jest naczelnem prawem i uzasadnieniem życia gospodarczego.

Nie w tym jednak kierunku idą dalsze wywody p. Dra Bobrzyńskiego i jego żądanie „usunięcia tego wszystkiego, co może tamować zdrowy rozwój życia gospodarczego i kumulację kapitału".

Jest to formuła starego, „klasycznego", liberalizmu ekonomicznego. Formuła, jak się pokazało, sprzyjająca jedynie bogaceniu się pewnych jednostek i pewnych warstw w społeczeństwie, a przeciwna naturalnemu celowi życia gospodarczego: zaspokojeniu potrzeb wszystkich ludzi... Z chwilą, kiedy tę formułę zrobiono podstawą politycznego ustroju, zrodziły się z niej największe wstrząśnienia społeczne XIX w., bo warstwy ludowe pozbawione opieki państwa, a rozżalone i zrozpaczone nędzą, w przewrocie ujrzały jedyny dla siebie sposób wydobycia się z nędzy.

Pod presją dopiero chwili zeszło państwo nowoczesne ze stanowiska przestrzegania „wolności gospodarczych" i „laissez-faireyzmu". Zaczął się okres w życiu państw nowy, okres interwencyj w życie gospodarcze na korzyść warstw ekonomicznie słabych, okres „polityki społecznej". Nie bez wpływu na te zmiany było stanowisko katolicyzmu. Już od r. 1848, grupa ks. Lacordaire'a, zwłaszcza zaś od r. 1871 „kółka" hr. de Mun, potem „Unja fryburska", domagały się zerwania z bezczynnością państwa w życiu gospodarczem. A jak Leon XIII na tę sprawę się zapatrywał, wystarczy wskazać parę ustępów z enc. Leona XIII *Rerum Novarum*.

Jedną z przyczyn „kwestji społecznej" widzi Leon XIII w tem, że się dokonał „niepomierny przyrost dostatków u szczupłej liczby osób, ubóstwa zaś u ogółu" (oto niekontrolowana kumulacja kapitału). Stąd smutna rzeczywistość, że „produkcja i handel stały się niemal monopolem niewielu, a w ten sposób garstka bogaczów nałożyła jarzmo prawie niewolnicze stanowi pracującemu"... Cóż proponuje Leon XIII dla zmiany tych stosunków, dla wstrzymania tej niezdrowej ewolucji?

Wysuwa współdziałanie trzech czynników: Kościoła, państwa i organizacji. I po niem spodziewa się załagodzenia konfliktów społecznych. Szczególnie znamiennem jest to, co pisze o obowiązkach państwa w tej dziedzinie. „Bogaci — pisze — dostatkami jakoby wałem ochronnym otoczeni nie tyle potrzebują opieki władz; przeciwnie gmin ubogi, pozbawiony tego zabezpieczenia, jakie daje majątek, głównie skazany jest na pomoc państwową. Z tej przyczyny powinno państwo osobliwszą mieć pieczę i staranie o robotnikach". Następnie podaje Leon XIII przykładowo parę zadań społecznych państwa, jak: ograniczenie czasu pracy, kontrola umów o pracę, odpoczynek świąteczny, pomoc państwowa przy nabywaniu własności i t. d.

Cóż to jest innego, jeśli nie zachęta państwa do interwenjowania w procesie życia gospodarczego i w procesie kumulacji kapitału na korzyść warstw ekonomicznie słabszych?

Polska cierpi, bardzo cierpi, z powodu nadmiaru „emocjonalnych" haseł i programów w życiu politycznem. Nie będzie jednak lekarstwem nawrót do liberalizmu gospodarczego, potępionego przez historję wieku XIX i odrzuconego przez katolicyzm.

Na dnie „emocjonalnych" programów, które Polską wstrząsają, są pewne zdrowe i naturalne tendencje, — są „prawa fizyczne", o których „Kodeks społeczny" mówi, — są prawa warstw ludowych do godnych człowieka warunków życia. I próżna będzie papierowa walka z „emocjonalnemi" programami. Zabić je może tylko i wyniszczyć przemiana gruntowna w zakresie podziału wytwarzanych wartości gospodarczych. A nie ulega wątpliwości, że najważniejsza rola w tym zakresie przypada właśnie państwu z racji środków, któremi ono tylko rozporządza. Dlatego rady, które daje p. Dr Bobrzyński, nie wydają mi się słusznemi.

Ks. Jan Piwowarczyk.

Od Administracji.

Gdyby ktoś z łaskawych czytelników, nie robiących kolekcji naszego pisma, był w posiadaniu zeszytu nr. 434 (luty 1920), bylibyśmy nadzwyczaj obowiązani, gdyby zechciał nam zeszyt ten odstąpić. Wzamian ofiarujemy jakąkolwiek książkę z naszego katalogu, w cenie aż do 10 zł.

Administracja Wydawnictwa
Kraków, Kopernika 26.

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

Druk ukończono 30 kwietnia 1929 r.

Małżeństwo między państwem a Kościołem.

Do tego, co u nas napisano na temat projektowanej reformy prawa małżeńskiego, już chyba niewiele można dodać. Zarówno domagający się zeświecczenia i upaństwowienia instytucji małżeństwa, jak i obrońcy jego religijnego i sakramentalnego charakteru, więc wolnomyśliciele i katolicy, wymienili niemało artykułów w prasie; pojawiły się o tym przedmiocie uczone rozprawy i — ze strony zwolenników ślubów cywilnych i rozwodów — lekkie swawolne feljetony i broszury. W szczególności ze stanowiska katolickiego zagadnienia te zostały roztrząśnięte zasadniczo i wszechstronnie przez profesorów Uniwersytetu Lubelskiego w zbiorowej książce pod tyt. „Małżeństwo w świele nauki historycznej" (Lublin 1928, str. 389); w tymże naogół duchu ogłosił także prof. Dr. Wład. Abraham ze Lwowa doskonałą broszurę p. t. „Zagadnienie kodyfikacji prawa małżeńskiego", która wyszła niedawno w drugiem wydaniu staraniem lubelskiego „Towarzystwa Wiedzy Chrześcijańskiej", (str. 48). O rozwodach i szkodliwości ich dla publicznej moralności i spoistości narodowej pisał niemało w naszem czasopiśmie współredaktor ks. Stan. Podoleński, który całość zagadnienia zebrał także w książce pod tyt. „Rozwód a zdrowie narodu" (Kraków 1926, str. 263). Kto pragnie zaznajomić się z przedmiotem w oświetleniu historji, prawa, statystyki, rozpatrzyć go ze stanowiska religji, etyki i dobra społecznego, dość mu przeczytać te dzieła.

Nie zamierzając ani powtarzać ani uzasadniać całej nauki katolickiej o małżeństwie i rozwodach, ani też odpo-

wiadać na wszelkie zarzuty i ataki, z jakiemi przeciwko tej nauce występuje nasz liberalizm, uważam za potrzebne wprowadzenie nieco więcej jasności i precyzji do dyskusji o tym przedmiocie. Chodzi mi głównie o cel praktyczny — określenie postulatów, jakie katolicka część naszego społeczeństwa i opinja katolicka ma stawiać czynnikom politycznym i prawniczym odnośnie do projektowanej kodyfikacji prawa małżeńskiego, postulatów możliwych do urzeczywistnienia w naszych konkretnych warunkach.

Na wstępie rozróżnijmy dwie rzeczy: ślub y cywilne i rozwody. Śledząc polemikę prasową, było można zauważyć, że te dwie rzeczy ściśle łączyli i traktowali jako jedno zagadnienie zarówno ich zwolennicy, jak i obrońcy stanowiska katolickiego. Mam wrażenie, że propagatorom idei ślubów cywilnych chodzi w gruncie rzeczy nie tyle o przyjemność zawierania małżeństw wobec urzędników państwowych zamiast księży, jak o zwalczanie zasady nierozerwalności związku małżeńskiego. Są oni przedewszystkiem zwolennikami ułatwienia rozwodów, a przyjmują jako zrozumiałe samo przez się założenie, że skoro wprowadzi się śluby cywilne, tem samem uściele się drogę do rozwodów. Publicyści katoliccy podzielają na ogół to *iunctim* między ślubami cywilnemi a rozwodami, rozumując, że skoro państwo przywłaszczy sobie jurysdykcję w sprawie zawierania małżeństw, to będzie się czuło równie uprawnionem do ich rozwiązywania. Zwalczając zasadniczo rozwody, jako sprzeczne z nauką dogmatyczną Kościoła o nierozerwalności węzła małżeńskiego i szkodliwe dla moralnego zdrowia narodu, widzą się zmuszonymi do zwalczania także idei ślubów cywilnych we wszelkiej postaci.

Tymczasem dwa te zagadnienia: rozwodów i ślubów cywilnych można traktować oddzielnie, dopuszczenie bowiem w jakichś rozmiarach ślubów cywilnych nie musi być równoznacznem z dopuszczeniem rozwodów. Dystynkcja przez nas wprowadzona nie jest wyłącznie teoretyczną i abstrakcyjną, bo takie rozerwanie tych dwóch rzeczy istnieje także w praktyce. Za klasyczny przykład pod tym względem mogą nam służyć Włochy. W tym kraju, w którym rządy przez lat kilkadziesiąt należały niepodzielnie do wolnomyśli-

cieli i masonów, zostały wprowadzone śluby cywilne obowiązkowe ze zdegradowaniem małżeństw kościelnych do rzędu dowolnych pobożnych praktyk, nie posiadających żadnego znaczenia wobec państwa; co do rozwodów jednak, to pozostały one w prawie włoskiem wykluczone i małżeństwo ważnie zawarte według prawa państwowego uważane było przez toż prawo za absolutnie nierozwiązalne. Podejmowano wprawdzie kilkakrotnie próby przeprowadzenia ustawy, dopuszczającej rozwody, jednak nigdy podobny wniosek nie znalazł w parlamencie włoskim wymaganej większości. A trzeba pamiętać, że od czasu zaboru Rzymu aż do pontyfikatu Piusa X parlament włoski składał się wyłącznie z wolnomyślicieli wobec bojkotu wyborów przez część społeczeństwa szczerze katolicką. Wolnomyślicielstwo włoskie uległo pokusie upaństwowienia instytucji małżeństwa w imię fałszywej zasady wszechwładzy państwa, na pochwałę jednak tegoż wolnomyślicielstwa to trzeba powiedzieć, że większa jego część w trosce o spoistość rodziny i o zdrowie moralne narodu oparła się pokusie innej — dopuszczenia rozwodów, w których słusznie widziała pierwiastek rozkładowy, szkodliwy dla państwa. W tej przeto opozycji przeciwko rozwodom kierowano się nie tyle pobudkami natury religijnej, poszanowaniem zasady katolickiej jako takiej, ale pobudkami dobra publicznego i stąd zasadą nierozerwalności objęto nietylko związki małżeńskie katolików, ale i małżeństwa wszystkich innych obywateli, nie wyjmując izraelitów. Tak jest we Włoszech dotąd i jak można sądzić z wielu enuncjacyj szefa rządu i wodza faszyzmu Mussoliniego tak pozostanie nadal. Gdyby tak naszym zwolennikom ślubów cywilnych zaproponował ktoś prawodawstwo małżeńskie włoskie, uznające śluby cywilne, wykluczające natomiast rozwody, zapewne zrobiłoby się im kwaśno i o samo zawieranie tylko ślubów przed urzędnikiem państwowym zapewne nie kruszyliby kopji z taką gorliwością, jak to czynią obecnie.

Po rozróżnieniu tych dwóch rzeczy: ślubów cywilnych i rozwodów, ograniczę się w niniejszym artykule do zagadnienia formy, jakiej mamy żądać w Polsce dla zawierania małżeństw, t. j. czy koniecznie formy religijnej, czy też można dopuścić w jakiejś mierze śluby cywilne.

Drugie wyjaśnienie przedwstępne dotyczy formułowania postulatów co do wprowadzenia, lub niewprowadzenia u nas właśnie ślubów cywilnych. Otóż trzeba stwierdzić, że zarówno nie uwzględniają faktycznego stanu rzeczy i stąd nieściśle wyrażają się ci, co żądają „wprowadzenia w Polsce ślubów cywilnych, jak i ci, co przeciwko „wprowadzeniu" podobnych ślubów protestują. Rzecz w tem, że śluby cywilne już istnieją w Rzeczypospolitej, odziedziczone po dwóch zaborcach, może być więc mowa tylko albo o ich rozciągnięciu na inne obszary Polski, albo o niedopuszczeniu do tego, a względnie o ich usunięciu nawet z tych dzielnic, w których one już istnieją. Ściślej mówiąc, w zjednoczonej Rzeczypospolitej polskiej posiadamy, różnie w różnych dzielnicach, wszystkie możliwe formy małżeństw cywilnych i ich kombinacyj ze ślubami kościelnemi. W Poznańskiem, na Pomorzu i Śląsku Górnym odziedziczyliśmy po prusakach niemieckie prawo małżeńskie, według którego śluby cywilne są obowiązkowe, przyczem kościelne, chociaż nie są zabronione, to jednak same przez się żadnych skutków w obliczu prawa państwowego nie posiadają, owszem nie wolno kapłanowi ich błogosławić przed zawarciem ślubu cywilnego. W b. Galicji i na Śląsku Cieszyńskim ma dotąd moc prawną ustawa, przewidująca śluby cywilne t. zw. „z konieczności", t. j. w razie odmówienia przez Kościół ślubu z powodu przeszkody z prawa kościelnego, nieprzewidzianej wszakże przez prawo małżeńskie państwowe. Ponieważ to ostatnie materjalnie zgadza się naogół z kodeksem prawa kanonicznego, okazja zawarcia ślubu cywilnego zdarzała się stosunkowo rzadko, zdarzała się jednak. Na przyłączonych do Polski skrawkach Spisza i Orawy mamy śluby cywilne fakultatywne, to znaczy, że od pobierających się stron zależy wybrać zawarcie małżeństwa albo w kościele podług ustawy austrjackiej, albo w urzędzie świeckim podług ustawy węgierskiej. Tylko na ziemiach b. zaboru rosyjskiego, w Kongresówce i na „kresach" w zasadzie istnieje dla chrześcijan tylko ślub religijny (zresztą dla katolików w pewnych wypadkach, np. przy mieszanych związkach, niekoniecznie w świątyni katolickiej — wbrew kodeksowi prawa kanonicznego), chociaż i tu, po konsty-

tucji marcowej jakoby otwartą została furtka dla małżeństw przed „urzędnikiem stanu cywilnego" dla uważających się za bezwyznaniowców. [1])

Ponieważ panuje powszechna zgoda co do tego, że obecnie istniejący chaos różnych systemów prawa małżeńskiego powinien być usunięty, cała kwestja redukuje się do tego, jaki z istniejących już w Polsce systemów rozciągnąć na całe państwo, z usunięciem innych, bo nowego systemu właściwie już się nie wymyśli. Systemy te można zredukować do trzech: obowiązkowych ślubów kościelnych, obowiązkowych ślubów cywilnych i wolności wyboru między ślubami kościelnemi a cywilnemi czyli inaczej — ślubów cywilnych fakultatywnych. Teoretycznie można jeszcze wymyśleć inne kombinacje, np. obowiązkowość zawierania ślubów i w kościele i w urzędzie cywilnym, albo przy obowiązkowości ślubów cywilnych zabronienie ślubów kościelnych nawet jako prywatnej ceremonji. Przypuszczam wszakże, że nikt, u nas przynajmniej, nie chciałby na serjo o tem myśleć. Zabronienie bowiem ślubów kościelnych, nawet jako rzeczy prywatnej po zawarciu małżeństwa cywilnego, byłoby już aktem zbyt jawnego prześladowania religijnego, na które przynajmniej dotąd nie zdobyły się nawet Sowiety w Rosji; wprowadzenie zaś obowiązku zawierania dwa razy małżeństwa — w kościele i w urzędzie świeckim — pomijając, że nakładałoby na zainteresowanych niepotrzebny ciężar, nie dałoby się usprawiedliwić ze stanowiska istoty małżeńskiej umowy, która musi polegać na jednym nierozdzielnym akcie. Nadto, jeżeli państwo widziałoby w ceremonji religijnej moment tak ważny, iż od niego zależałaby ważność samej umowy, stawałoby na gruncie nauki katolickiej, ale w takim razie poco miałoby żądać powtórnego czy uprzedniego zawierania tejże umowy w urzędzie świeckim? Wystarczyłoby wtedy ograniczyć zadanie urzędu świeckiego do prostej rejestracji zawartego już w kościele i przez to samo ważnego małżeństwa.

Po tych wstępnych rozróżnieniach pojęć możemy już

---

[1]) Por. Dr. R. Longchamps de Berier w książce zbiorowej: „Małżeństwo etc." Lublin, 1928, str. 359.

postawić konkretne pytanie: czego katolickie koła społeczeństwa mają domagać się od czynników politycznych wobec zamierzonego i przez wszystkich uznanego za konieczne, ujednostajnienia i skodyfikowania cywilnego prawa małżeńskiego w Polsce?

Otóż minimalnem żądaniem, naszem zdaniem, winno być: niewprowadzanie ślubów cywilnych obowiązkowych dla katolików w tych dzielnicach, gdzie tej obowiązkowości albo wcale ślubów cywilnych dotąd niema, a zniesienie tego przymusu zawierania ślubów cywilnych tam, gdzie on istnieje, t. j. na obszarze b. zaboru pruskiego.

Za przymusowością taką, o ile chodzi o katolików, nie przemawia żadna poważna racja, nawet ze stanowiska państwowego. Czyż bowiem za taką rację można uważać zasadę omnipotencji państwa, rzekomo domagającej się czynnej jego ingerencji we wszelkie akty prawne obywateli, by im nadać znaczenie wobec prawa państwowego? Czy dla zapewnienia porządku i zabezpieczenia skutków cywilnych małżeństwa nie wystarczy proste przyjęcie przez państwo do wiadomości aktów bez jego udziału zawartych, t. j. prosta rejestracja, jak np. rzecz się ma z różnemi stowarzyszeniami, spółkami? Czy, specjalnie u nas, gdzie wyznanie katolickie uznane jest przynajmniej za naczelne między równouprawnionemi, gdzie konstytucja zapewnia mu możność rządzenia się własnemi prawami, gdzie istnieje konkordat, który w innych dziedzinach spraw mieszanych, jak w sprawach majątku kościelnego, nauczania religji w szkołach, obsługi duchownej w wojsku, wprowadza system zgodnego współdziałania obu władz, kościelnej i państwowej, nie byłoby (i nie jest w b. zaborze pruskim) wielką niekonsekwencją poddawać pod wyłączną jurysdykcję państwa sprawy małżeńskie, te sprawy, które Kościół z racji sakramentalnego charakteru małżeństw w sposób szczególny uważa za podległe swojej jurysdykcji? Wprowadzeniem, względnie utrzymywaniem nadal obowiązkowych ślubów cywilnych dla katolików okazywałoby państwo lekceważenie prawnych aktów Kościoła, jakiemi są zawierane przed jego obliczem małżeństwa, degradowałoby je do nic nie znaczących prawnie ceremonij pobożnych, coś w rodzaju poświęcania jaj na Wielkanoc. Państwo okazywałoby dalej

brak zaufania do Kościoła, jakoby ten nie był zdolny dopilnować praworządności i stałości zasad w zawieranych przed nim małżeństwach, a ten brak zaufania tem bardziej byłby dziwny, jeżeli się zna ścisłe i skrystalizowane prawo małżeńskie Kościoła katolickiego i wie, z jak wysokiego religijnego stanowiska patrzy Kościół na małżeństwo. Rzeczywiście śluby cywilne wprowadzano w różnych krajach albo pod wpływem protestanckiego fanatyzmu, walczącego z katolickim Kościołem, jak to było w Niderlandach, które pierwsze wprowadziły takie śluby w roku 1580, albo w związku z rozdziałem Kościoła od państwa, jak we Francji rewolucyjnej, albo w chwilach wzmożonych prądów wrogich religji, jak to było we Włoszech. Wpływała także na tę politykę teorja o omnipotencji państwa, nadmierny, jakbyśmy dziś powiedzieli „etatyzm", czyniący ze wszystkiego: ze szkoły, z małżeństwa, nawet z dobroczynności *ens politicum.* Duchem tego etatyzmu w dziedzinie życia duchowego i kulturalnego zarażali się nawet, owszem oni przedewszystkiem, tak zwani liberali, z założenia indywidualiści, walczący z ingerencją państwa w dziedzinie gospodarczej i społecznej. Od nich przyjęli to „antyklerykalne" stanowisko socjaliści.

Państwo polskie nie ma żadnych powodów pielęgnować u siebie ani zarzewia walki z religją i Kościołem, ani tego nadmiernego etatyzmu, zwłaszcza w dziedzinach życia duchowego i religijnego, którym konstytucja zapewnia zupełną swobodę rozwoju. Dlatego też niema potrzeby wysługiwać się sekciarskim zapędom pewnych kół, pragnących zawsze przeprowadzać właśnie to, co religja i Kościół potępia, bez względu na rzetelny pożytek ludności i spokój w państwie, ot tak dla satysfakcji, że się walczy z „klerykalizmem", że mu się na złość robi. I dlatego utrzymywanie przymusowych ślubów cywilnych dla katolików, albo i rozciąganie ich na inne obszary Rzeczypospolitej nie znalazłoby żadnego rozumnego usprawiedliwienia. Byłoby pielęgnowaniem u nas przeżytku po zaborcach, kultem, niby jakiejś świętej relikwji, pozostałości po pruskim Kulturkampfie czy kalwińsko-żydowskiem panowaniu na Węgrzech.

Do pewnego stopnia rząd polski zrozumiał ten nonsens. Po przyłączeniu do Rzeczypospolitej skrawków Spisza

i Orawy, w których obowiązywały przymusowe śluby cywilne, rozporządzeniem Rady Ministrów z r. 1922 została ta przymusowość zniesiona i nowożeńcy mogą tam wybierać według swej woli formę cywilną zawarcia małżeństwa lub tylko kościelną, która w takim razie uzyskuje wszystkie skutki prawne wobec państwa, według ustawy austrjackiej, tak jak w Małopolsce i na Śląsku Cieszyńskim. Zasadniczo nie stało chyba nic na przeszkodzie, by to samo uczynić i z zaborem pruskim; dlaczego tego nie uczyniono — nie wiemy, ale jesteśmy o tem głęboko przekonani, że takie zarządzenie byłoby przyjęte z wielką wdzięcznością przynajmniej przez 90% wielkopolskiego społeczeństwa. Na podobną drogę wszedł rząd republiki czesko-słowackiej, który już w r. 1919 zniósł obowiązkowość ślubów cywilnych na Słowaczyźnie, gdzie one istniały z ustawy węgierskiej. Obecnie uczynił to samo rząd faszystowski we Włoszech, przyznając w art. 34 konkordatu małżeństwom, zawartym jedynie w kościele, wszystkie skutki prawne wobec państwa, jakie dotąd przysługiwały jedynie ślubom cywilnym, czyli także zniósł obowiązkowość tych ostatnich.

Rzecz jasna, że państwo może uznać za potrzebne prowadzenie aktów stanu cywilnego we własnym zarządzie bez wysługiwania się pod tym względem urzędnikami Kościoła czy innych wyznań, jak to jest u nas w b. zaborze austrjackim i rosyjskim. Tego prawa nie odmawia państwu ani Kościół, ani nauka katolicka. Lecz to jego prawo bynajmniej nie pociąga za sobą konieczności przymusowych ślubów cywilnych. Akty takie — o ile się odnoszą do małżeństw — mogą mieć, jak już powiedzieliśmy, charakter prostej rejestracji, t. j. stwierdzania zawartego już w kościele związku. Można utrzymać względnie zaprowadzić jednolitość państwowych aktów stanu cywilnego nawet w hipotezie nieistnienia wogóle ślubów cywilnych, tem bardziej w hipotezie nieistnienia ślubów cywilnych obowiązkowych. W razie prowadzenia przez państwo tych aktów, nie potrzeba nawet (chociaż ostatecznie katolicy na to zgodzić się mogą!), by nowożeńcy stawali osobiście przed urzędnikiem państwowym dla dokonania rejestracji zawartego małżeństwa. Za przykład mogą nam posłużyć znowu Włochy. Akta stanu cywilnego

pozostają po zawarciu konkordatu nadal w rękach państwa, ci jednak, którzy wzięli ślub kościelny, według umowy konkordatowej nie będą potrzebowali sami stawać do rejestracji, bo załatwi to za nich urząd parafjalny, przesyłając urzędowi stanu cywilnego w ciągu pięciu dni po ślubie odnośne dokumenty. Zaoszczędzi to stronom zbędnej straty czasu i mitręgi.

W przypuszczeniu, że i u nas forma aktów stanu cywilnego będzie dla całego państwa ujednostajniona i że prowadzenie ich zostanie powierzone osobnym urzędom, lub też urzędom gminnym, taki właśnie sposób rejestracji kościelnych ślubów byłby najracjonalniejszy, jaki przewiduje konkordat włoski i w tym kierunku mógłby i nasz konkordat ze Stolicą Świętą zostać uzupełnionym. Piszemy: „w przypuszczeniu, że u nas prowadzenie metryk państwowych będzie powierzone urzędom świeckim", gdyż skądinąd nic szczególnie ważnego nie stoi na przeszkodzie powierzeniu prowadzenia metryk państwowych odnośnie do katolików urzędom parafjalnym, jak to jest już w większej części naszego kraju. Ostatecznie najważniejszą może rzeczą w tej sprawie — to wprowadzenie jednego systemu prowadzenia metryk dla całego państwa na miejsce dzisiejszego chaosu.

Określiliśmy minimum wymagań, jakie katolicy muszą stawiać odnośnym czynnikom, rządowi i ciałom ustawodawczym: n i e d o p u s z c z e n i e (a gdzie już istnieją — zniesienie) o b o w i ą z k o w y c h ś l u b ó w c y w i l n y c h d l a k a t o l i k ó w. Sądzimy, że pod tym względem zgodzą się z nami wszyscy, nietylko sami katolicy, ale i ludzie katolicyzmowi obcy, jeśli tylko nie są zarażeni duchem ślepej sekciarskiej walki ze wszystkiem, co kościelne i katolickie.

Trudniejszem jest wszakże do rozstrzygnięcia pytanie inne, czy mamy, my katolicy, przeciwstawiać się kategorycznie dopuszczeniu w Polsce ślubów cywilnych dla kogokolwiek i w jakiejkolwiek postaci, zatem i czysto fakultatywnych, a konsekwentnie czy mamy domagać się zniesienia c a ł k o w i t e g o ślubów cywilnych tam, gdzie one już istnieją, t. j. w zaborze pruskim, a poniekąd i austrjackim?

Tutaj właśnie ścierają się najbardziej zdania. Z jednej strony dowodzi się, że Kościół katolicki odrzuca śluby cy-

wilne w każdej postaci, a zatem wprowadzenie ich, względnie utrzymywanie już wprowadzonych choćby w postaci ślubów fakultatywnych jest lekceważeniem prawodawstwa kościelnego. Nadto państwo, dopuszczając śluby cywilne, bierze jakby w opiekę tych, co prawu kościelnemu opierają się, co je obchodzą; państwo samym faktem uznawania ślubów cywilnych stwarza pokusę dla osobników słabej woli czy żywiołów niespokojnych do nieposłuszeństwa prawu kościelnemu, ułatwia to nieposłuszeństwo, sankcjonuje i jakby wynagradza je, narażając jednocześnie takie jednostki na zawarcie związków, których Kościół, a z nim istotnie wierzący katolicy nie mogą uznać za ważne i muszą je niejako piętnować i bojkotować. Stąd wynikać ma obowiązek katolicki zwalczania zamiarów tych kół prawniczych czy parlamentarnych i tych głosów z pośród społeczeństwa, które się domagają ślubów cywilnych, choćby tylko fakultatywnych. Z drugiej strony zwolennicy ślubów cywilnych z takiego *non possumus* kują broń przeciw Kościołowi, zarzucając mu, że i sam zadaje gwałt sumieniom i usiłuje wysługiwać się organizacją państwową w celu przymusowego utrzymania w posłuszeństwie tych elementów, które w duszy już z nim zerwały. Powołują się na konstytucję polską, która nietylko urównoprawnia w zasadzie wszystkie wyznania religijne i otwiera każdemu obywatelowi możność przechodzenia z jednego na drugie, ale wyraźnie wyklucza przymusowość wykonywania jakichkolwiek obrzędów religijnych w stosunku do obywateli nie podlegających władzy rodzicielskiej ani opiekuńczej. A taką przymusowość — mówią — państwo wprowadzałoby, względnie utrzymywało, uznając obowiązkowość zawierania małżeństw według prawa kościelnego, t. j. z obrzędami religijnemi i wobec przedstawiciela Kościoła. Dodają jeszcze inną rację przeciwko przymusowi ślubów kościelnych, którą na początku ściśle wyodrębniliśmy jako zagadnienie osobne, mianowicie, że Kościół broni nierozerwalności małżeństwa i śluby swoje za nierozerwalne uważa, podczas gdy duch czasu, nowe kształtowanie się świadomości moralnej i nowe stosunki ekonomiczne i t. d. żądają jakoby zerwania z tą zasadą nierozerwalności.

Trzeba lojalnie wyznać, że i te głosy z drugiego obozu—

z wyjątkiem ostatniej racji — ze stanowiska obowiązującej konstytucji polskiej nie są pozbawione logiki i słuszności. I ta właśnie okoliczność czyni całe zagadnienie tak skomplikowanem, a pogodzenie czy choćby zbliżenie dwóch zapatrywań tak trudnem, że jedna i druga strona wychodzą w swych wywodach z odmiennych punktów wyjścia. Jedna wychodzi z zasady obowiązku uległości każdego chrześcijanina prawom Kościoła, druga z zasady wolności religijnej, rozumianej jako wolność porzucenia prawdziwej wiary i wypowiedzenia Kościołowi posłuszeństwa.

Spróbujmy rozpatrzeć to trudne zagadnienie konkretnie, w świetle faktycznych danych. Stawiam konkretne pytanie: Czy musimy, my katolicy, walczyć do upadłego przeciwko wszelkiego rodzaju ślubom cywilnym?

Najpierw wyłączmy z dyskusji kwestję małżeństw osób niechrzczonych, a więc żydów, mahometan, czy innych jeszcze, jeśli jacy są w Polsce. Co do nich, to nie widzimy żadnej konieczności występowania przeciw wprowadzeniu dla nich ślubów cywilnych, chociażby nawet w formie obowiązkowej. Według przyjętego zdania kanonistów katolickich, nieochrzczeni w sprawie prawa małżeńskiego podlegają prawem dewolutywnem jurysdykcji państwa. [1])

Jeżeli zatem państwo zrzeka się swych uprawnień co do nich na rzecz jakichś ich „władz duchownych", to jego w tem dobra wola; może zaaprobować małżeństwa zawierane bez udziału urzędnika państwowego, jednakże winno poddać je rejestracji swojej, a także wobec nieistnienia czy nieskrystalizowania ich prawa małżeńskiego co do przeszkód, trwałości związku, monogamji, winno samo ustanowić dla nich kodeks takiego prawa w zgodzie z prawem naturalnem i dobrem ogólnem społeczeństwa i państwa. Zatem w państwie polskiem, gdzie posiadamy tak znaczny odsetek obywateli nie-chrześcijan, będą zupełnie usprawiedliwione jakieś śluby cywilne nawet ze stanowiska nauki katolickiej.

Zasadniczo to samo można powiedzieć o t. zw. akato-

---

[1]) Zob. O. Dr. Gommar Michiels w pracy „Władza Kościoła i państwa w stosunku do małżeństwa" w książce zbiorowej „Małżeństwo" i t. d. Lublin, str. 100 i 101.

likach, t. j. wyznawcach wszystkich chrześcijańskich wyznań poza katolickiem, a więc prawosławnych, protestantach, zwolennikach rozmaitych sekt. Rozpatrując sprawę ze stanowiska dogmatu katolickiego, o ile chrzest akatolicki był ważny, stali się tacy akatolicy przez chrzest poddanymi jedynego prawdziwego Kościoła, a tym jest Kościół katolicki. Z tego tytułu i prawo kanoniczne rozciąga się na nich, naprzykład co do przeszkód małżeńskich (z pewnemi odchyleniami co do chrześcijan wschodnich obrządków). W razie, jeśli ich małżeństwa przychodzą pod orzecznictwo Kościoła katolickiego, np. w wypadku nawrócenia się akatolika do wiary katolickiej, sądzi Kościół o nich według swoich norm, a nie według może znacznie luźniejszych norm ich wyznaniowego zwyczaju czy prawa. Ze względu wszakże na zasadę tolerancji praktycznej, Kościół zgłasza niejako co do ich małżeństw swoje *désintéressement*, pozostawiając im samym i państwu ich uregulowanie. Nie rozciąga także na małżeństwa akatolików, o ile zawierają je między sobą, nie zaś z katolikami, przepisu Soboru Trydenckiego (dekret *Tametsi*) co do formy kościelnej ślubu. Zawarte zatem wobec duchownego akatolickiego związki akatolików między sobą, o ile nie istniała żadna inna przeszkoda rozrywająca, uważa Kościół za ważne, ale uważa je za takie nie dlatego, że one zostały zawarte wobec duchownego akatolickiego, temu bowiem Kościół katolicki żadnych uprawnień nie dawał, [1]) ale dlatego, że wyznawców tych wyznań przepis zawierania małżeństw przed proboszczem (katolickim!) nie obowiązuje dzięki pewnego rodzaju wyrozumiałości samego Kościoła. Wychodząc zatem z tego założenia możnaby ze stanowiska katolickiego zgodzić się na śluby cywilne dla akatolików, nawet obowiązkowe, tem bardziej fakultatywne, zwłaszcza gdy się weźmie pod uwagę, że niektóre z tych wyznań doktrynalnie niebardzo dbają o religijny charakter małżeństwa u siebie, albo wprost nawet przeczą takiego charakteru. Wiadomo przecież, że pierwsi reformatorzy, Luter i Kalwin,

[1]) Możnaby podnieść pewną dyskusję co do jurysdykcji duchowieństwa wschodnich niezjednoczonych kościołów, dyskusja taka wszakże wychodziłaby całkowicie poza cel niniejszego artykułu.

zaprzeczali sakramentalnej godności małżeństwa, uważając je za rzecz zupełnie świecką, jak jedzenie i picie. Stąd i katolicy, powołani do legiferowania w zakresie prawa małżeńskiego, nie muszą się czuć obowiązanymi bronić jakichś praw pastorów czy innych duchownych akatolickich do małżeństwa, praw, których Kościół katolicki nie zna, i zatem mogliby przyłożyć rękę do wprowadzenia ślubów cywilnych dla akatolików. Pytanie jednak, czy pewne względy poboczne nie doradzają katolikom przeciwnej taktyki. Tak np. prof. Abraham oświadcza się za pozostawieniem ślubów kościelnych tym wyznaniom akatolików, które posiadają określone prawodawstwo małżeńskie, albo przy rejestracji swojej w państwie przedstawią podobny kodeks. Żąda wszakże prof. Abraham, aby te normy nie były luźniejsze od wspólnego prawa państwowego, określającego pewne minimum wymagań co do przeszkód małżeńskich, formy zawarcia związku i jego trwałości. Można zdanie takie umotywować względami, nie obojętnemi nawet dla nas samych. Może nie jest wskazanem pozbawiać przymusowo małżeństwa akatolików ich religijnego charakteru ze względu na niebezpieczeństwo rozciągnięcia później przez państwo tegoż systemu na małżeństwa katolickie, jak również na niebezpieczeństwo osłabienia u samych akatolików uczuć religijnych i otwarcia im drogi do zupełnego zmaterjalizowania życia. Wobec istnienia tak różnych punktów widzenia, którym nie można odmówić pewnej słuszności, wolno dopuścić ze stanowiska katolickiego rozmaite rozwiązanie kwestji co do ślubów cywilnych akatolików.

Wreszcie pozostaje najtrudniejsza kategorja tak zwanych „bezwyznaniowych". Jeżeli są ochrzczeni, zasadniczo, jak powiedzieliśmy, podlegają prawodawstwu małżeńskiemu Kościoła, ale o ile ochrzczeni, a przynajmniej od dzieciństwa wychowani byli w sekcie akatolickiej, choćby nominalnie, Kościół uważa ich za zwyczajnych akatolików, i do nich stosować się będą zasady wypowiedziane powyżej. Lecz chodzi o tych bezwyznaniowych, którzy chociaż ochrzczeni, do żadnej sekty nie należą. O ile ochrzczeni i wychowani byli w Kościele katolickim, obowiązuje ich forma zawarcia ślubu, przepisana przez Sobór Trydencki, t. j. forma ślubu kościel-

nego. Takich „bezwyznaniowców", którzy albo sami odpadli od Kościoła katolickiego, lub innych uznanych wyznań, albo z podobnych rodziców pochodzą, posiadamy w Polsce pewien niewielki odsetek, i oczywiście ani Kościół, ani państwo po konstytucji marcowej nie rozporządza żadnemi środkami, któreby mogły zmusić ich do powrotu do Kościoła lub przyłączenia się do jakiegoś innego wyznania. Jak postąpić z ich ślubami?

Otóż autorowie katoliccy są tego zdania, że dla takich bezwyznaniowców państwo może wprowadzić instytucję ślubów cywilnych. Ks. Dr. J. Wiślicki tak pisze w tej materji: „Bezwyznaniowcy, którzy z różnych względów nie chcą się poddać prawodawstwu małżeńskiemu kościelnemu, prawodawstwu temu jednak podlegają... Z powodu jednak ich uporu Kościół toleruje, aby państwo ze względu na swe bardzo doniosłe interesy, nie pozostawiało zawarcia małżeństwa ich własnemu kaprysowi, lecz poddało je formie ślubów cywilnych".[1]) Zdaje nam się, że trudno się nie zgodzić z tem zdaniem, lecz w ten sposób uznamy nową kategorję ludzi, dla których trzeba będzie wprowadzić, względnie utrzymać śluby cywilne. Może się je zaliczy do kategorji tak zwanych ślubów cywilnych z konieczności, ale mniejsza o nazwę. Faktem pozostanie, że będą wprowadzone, jak sądzi ks. Wiślicki — z tolerancji Kościoła, śluby cywilne dla pewnych osobników, na których rozciąga się przepis prawa kanonicznego o obowiązkowości ślubu kościelnego, t. j. na bezwyznaniowców, którzy odpadli od katolicyzmu. Inaczej mówiąc, według ks. Dra Wiślickiego, Kościół a zatem i katolicy z nim mogą tolerować, że państwo uważać będzie jakieś małżeństwo za ważne, które nie jest ważnem ze stanowiska Kościoła katolickiego.

Kiedyśmy tak przyznali państwu prawo wprowadzenia ślubów cywilnych dla bezwyznaniowców, z których przynajmniej niektórzy ze stanowiska prawa kanonicznego są obowiązani do zachowania formy kościelnej ślubu, czy tem samem nie zgadzamy się już w pewnej mierze na śluby cy-

[1]) W pracy „Śluby cywilne", w książce zbiorowej „Małżeństwo w świetle nauki katolickiej", Lublin, str. 228.

wilne fakultatywne nawet dla katolików? Nie pojmuję, że tej konsekwencji nie spostrzega ks. Wiślicki, tem bardziej dziwię się, że po przyznaniu prawa państwa do wprowadzenia ślubów cywilnych dla żydów, pogan i bezwyznaniowców, tuż zaraz napisał ogólnie: „Z powyższych uwag widzimy, że małżeństwa poddanych państwa i bez obowiązkowych, czy fakultatywnych, czy z konieczności ślubów cywilnych mogą być uregulowane“ (str. 229). Mojem zdaniem, z powyższych, zupełnie słusznych wywodów autora wynika raczej zdanie wręcz przeciwne, mianowicie, że bez jakichś ślubów cywilnych małżeństwa poddanych państwa nie mogą być uregulowane. Co więcej, zdaje nam się, że chociażby się zrobiło wyjątek wyraźny co do katolików, przepisując dla nich formę kościelną ślubu jako obowiązkową, to i tak w praktyce otwarliśmy już furtkę do ślubów cywilnych dla tych katolików, którzy prawo kościelne podeptać zechcą. Uczynić to będą mogli, opuszczając formalnie Kościół katolicki, zgłaszając, że są bezwyznaniowymi. Sądzę, że temu się nie zapobiegnie bez niekonsekwencji z założeniem Czcig. Autora, że Kościół toleruje, by „z powodu uporu“ żywiołów krnąbrnych i nieposłusznych Kościołowi, jak określa bezwyznaniowców, państwo ustanowiło dla nich raczej małżeństwa cywilne, niż miało pozostawić im możność tylko dzikiego, żadnemi normami nie objętego pożycia.

O ile zrozumiałem, Ks. Wiślicki pod kategorją bezwyznaniowych umieszcza tylko tych, co swe wystąpienie z Kościoła formalnie zgłosili, dopuszczając się jawnej apostazji od wiary. Tutaj stawiamy pytanie: czy jest wskazanem, aby możność legalnego zawarcia ślubu cywilnego czynić jednocześnie pokusą dla kogoś do formalnej apostazji od wiary katolickiej? Zapewne, że chodziłoby tutaj o osobniki i tak już z tą wiarą bardzo mało związane; bądź co bądź czy uważać to za lepsze, by dla możności wzięcia ślubu cywilnego zerwali ostatnią nić, jaka ich łączy z Kościołem, aniżeliby zawarli podobny ślub bez formalnej apostazji? I do tych pytań ośmielam się dorzucić inne: czy nie lepiej może będzie nie domagać się od prawodawstwa świeckiego, by dla katolików stanowiło śluby kościelne jako obowiązkowe i jedynie ważne wobec państwa, czyli czy nie lepiej pozosta-

wić im możność zawarcia ślubu cywilnego? W rezultacie z tej możności skorzystają tylko „uporni" i „krnąbrni" katolicy, to jest tacy, którzy gotowi byliby w innej hipotezie na formalne odstępstwo od wiary, na przejście do rubryki bezwyznaniowych. Wszak, kto się uważa za dobrego, wierzącego i posłusznego Kościołowi katolika, ten mając pozostawioną przez ustawę państwową możność zawarcia małżeństwa w formie kościelnej albo cywilnej, wobec nieuznania przez Kościół przed swojem forum ślubów cywilnych za ważne, nie wybierze nigdy tej formy, lecz zawrze ślub kościelny, który pod względem skutków cywilnych będzie równoprawny z ślubem cywilnym, a będzie posiadał nadto tę przewagę nad nim, że zadośćczynić będzie także przepisom kościelnym. Zatem przy istnieniu ślubów cywilnych fakultatywnych do urzędu cywilnego w celu zawarcia małżeństwa będą się udawali jedynie tacy „katolicy", którzy przepisy Kościoła za nic sobie mają, ulegać im nie chcą, tak zwani wolnomyśliciele, gotowy chyba materjał na formalnych „bezwyznaniowców". Pozwalamy sobie wyrazić przekonanie, że robienie dystynkcji między bezwyznaniowcami zarejestrowanymi a nie zarejestrowanymi wolnomoślicielami i krnąbrnemi żywiołami w Kościele, pozwalanie jednym na śluby cywilne, a odmawianie go drugim nie przyniesie żadnych dodatnich rezultatów dla sprawy katolickiej. Ustawa, która śluby cywilne dopuści jedynie dla bezwyznaniowców zarejestrowanych, będzie kusiła wszystkich lichych katolików zabierających się do stanu małżeńskiego do formalnego porzucenia katolicyzmu, co nie będzie miało miejsca w razie istnienia fakultatywnych ślubów cywilnych dla wszystkich. Co zaś z dwojga złego ze stanowiska religijnego jest złem mniejszem: czy samo podeptanie prawa kościelnego przez zawarcie ślubu cywilnego, czy też ten sam czyn z dodaniem formalnej apostazji? I w jednym i w drugim wypadku ślub cywilny zarówno nie będzie miał znaczenia wobec Kościoła, lecz w którym z tych dwóch wypadków można będzie żywić większą nadzieję, że winowajca się opamięta, że będzie pokutował i poprosi o powtórzenie jego ślubu w formie kościelnej?

Tutaj doszliśmy do sedna zagadnienia o dopuszczalności

czy niedopuszczalności ślubów cywilnych dowolnych wogóle dla wszystkich obywateli, nie wyjmując katolików. Zatem należałoby rozstrzygnąć postawione pytania, zanim się zdecydujemy: czy poprzestać na minimalnem żądaniu nie wprowadzania względnie usunięcia obowiązkowych ślubów cywilnych dla katolików, czy stawiać żądanie dalej idące — niedopuszczenia dla katolików, choćby tylko byli nimi *de nomine*, ślubów cywilnych nawet fakultatywnych, inaczej mówiąc—żądanie utrzymania względnie wprowadzenia przez państwo dla nich obowiązkowych ślubów kościelnych.

Może za jakąś wskazówkę, jak ten trudny dylemat rozwiązać u nas, mógłby posłużyć zawarty świeżo we Włoszech konkordat. Oczywiście Stolica św. ani nie zaaprobowała formalnie w nim ślubów cywilnych, ani nawet nie wyraziła słowami swej „tolerancji" wobec faktu ich istnienia, zgodziła się jednak na taką formułę (art. 34 konkordatu), która zapewniając małżeństwom zawartym w kościele wszystkie skutki prawne małżeństwa wobec państwa, m i l c z ą c o pozostawiła państwu możność utrzymania nadal ślubów cywilnych dla tych wszystkich, nie wyłączając katolików, którzy formie kościelnej przy zawieraniu małżeństwa poddać się nie zechcą. Tym sposobem śluby cywilne, o b o w i ą z k o w e dotąd we Włoszech, zamieniono na śluby cywilne f a k u l t a t y w n e. Ta zamiana jest uważana przez katolików tamtejszych za wielką zdobycz katolicyzmu, taką zdobyczą byłoby i u nas samo tylko zniesienie obowiązkowości ślubów cywilnych na obszarach b. zaboru pruskiego. W dzielnicach zaboru rosyjskiego zgodzenie się na śluby cywilne fakultatywne będzie pewnem okrojeniem, że tak powiem, dotychczasowego stanu posiadania Kościoła w dziedzinie jurysdykcji nad małżeństwem, otóż takie okrojenie przypuszcza także konkordat włoski. Przyznając bowiem Kościołowi nowe prawa na obszarach Włoch przedwojennych, cofa niejako stan posiadania kościelnego w prowincjach zdobytych przez Włochy na Austrji, w których dawniej obowiązywały śluby kościelne, dopuszczając cywilne „z konieczności". Mając ten świeży przykład liczenia się samej Stolicy Świętej z faktycznemi i konkretnemi warunkami, możeby należało i u nas zastanowić się nad tem: czy nasze warunki konkretne, jak istnie-

nie ślubów cywilnych na dużej przestrzeni państwa, różnorodność religijna ludności Rzeczypospolitej, nie usprawiedliłyby już rozciągnięcia przez państwo ślubów cywilnych, jako fakultatywnych, na całą Rzeczpospolitę, czy zatem jest wskazanem, aby katolicy stawiali państwu kategoryczne żądanie wykluczenia z Polski wszelkich ślubów cywilnych?

Oczywista rzecz, że myślę tu o tolerowaniu takich ślubów tylko prawnem, politycznem, co bynajmniej nie pociąga za sobą obojętności katolików wobec tego zła, ani tem mniej uznawania ślubów cywilnych wobec Kościoła i Boga za równoznaczne z małżeństwami katolickiemi. Gdy śluby cywilne fakultatywne, zostaną prawnie dopuszczone, Kościół będzie musiał z niemi nadal walczyć, jak walczy zawsze. Nie będzie uznawał ich przed swojem forum,[1]) będzie ostrzegał przed niemi wierzących, będzie pouczał wciąż i uświadamiał społeczeństwo o boskiem prawie Kościoła do do regulowania spraw małżeńskich i o świętości religijnego związku, wreszcie będzie starał się nawrócić tych, co prawo Boże i kościelne podeptali. W tem wszystkiem będzie jednak Kościół musiał oprzeć się na własnych siłach, zdany na własne duchowe środki oddziaływania, odpadnie bowiem istniejący w części naszego terytorjum przymus prawny zawierania małżeństwa wobec Kościoła. Czy na takim przy-

[1]) Ściśle rzecz biorąc, Kościół, t. j. najwyższa w nim władza, sobór powszechny lub Stolica Apostolska, mógłby uznać ważność zawartych cywilnie małżeństw, a zatem i ich sakramentalność i nierozerwalność, jak uznaje w kan. 1098 Kodeksu prawa kanonicznego ważność i sakramentalność małżeństw katolickich, zawartych bez udziału proboszcza w pewnych wypadkach, np. w okolicach, gdzie bez wielkiej trudności nie można mieć proboszcza i niema nadziei, by w ciągu miesiąca warunki się zmieniły. Tak za ważne wobec Kościoła i sakramentalne uważane były małżeństwa unitów na Chełmszczyźnie w czasach prześladowania, zawarte jedynie w obecności dwóch świadków. Dekret Soboru Trydenckiego „Tametsi", przepisujący pod grozą nieważności aktu zawieranie ślubu wobec właściwego proboszcza (kan. 1094 obecnego Kodeksu), przy całej swej kategoryczności, jest bądź co bądź dekretem tylko dyscyplinarnym, nie dogmatycznym, a zatem w swojem trwaniu zależnym od woli rządzącej w Kościele. Kościół jednak poza wymienionemi w kan. 1098 wyjątkami i wyjątkiem małżeństw akatolików (z urodzenia czy wychowania) między sobą, utrzymuje wzmiankowany dekret dla niezmiernie ważnych powodów w całej jego sile.

musie prawnym dobrze wychodzi katolicyzm, dałoby się dyskutować; jedno wydaje mi się pewnem, że nie na nim należy pokładać główną nadzieję religijnego podniesienia kraju, utrzymania katolickiego charakteru Polski, umoralnienia naszego społeczeństwa.

Kończąc te rozważania, podaję je nie jako kategoryczną tezę, żądającą wprowadzenia fakultatywnych ślubów cywilnych dla katolików, ale jako materjał do zastanowienia się i do dyskusji na ten temat. Czy oprócz żądania, które nazwałem minimalnem, mianowicie, aby w Polce nie narzucano katolikom obowiązkowych ślubów cywilnych, a tam, gdzie ta obowiązkowość istnieje, aby została zniesiona — mamy jeszcze na wiecach, w prasie i t. d. domagać się od czynników politycznych, komisji kodyfikacyjnej, sejmu i rządu, niedopuszczenia ślubów cywilnych wogóle, a choćby dla samych katolików, zatrzymania, albo wprowadzenia w stosunku do nich o b o w i ą z k u zawierania związków małżeńskich w formie kościelnej? Zdaje nam się, że dotąd tak precyzyjnie nikt u nas pytania nie postawił, a chyba w tej sprawie precyzja jak największa jest konieczna, abyśmy nie obracali się w sferze ogólników i mętnych dowodzeń.

Oprócz dyskusji nad postawionem pytaniem, pożądanem byłoby także, aby rząd nasz wdrożył rokowania ze Stolicą św. o zapełnienie luki, pozostawionej w konkordacie odnośnie do wzajemnych granic jurysdykcji Kościoła i państwa w sprawach małżeńskich. Formuła, jaką osiągnięto by przy takich pertraktacjach, byłaby najlepszą wytyczną przy redagowaniu tej ważnej części prawa cywilnego. Uzupełnienie zatem konkordatu umową co do małżeństw możnaby uczynić jednym z punktów domagań się opinji katolickiej.

W artykule niniejszym ograniczyłem się do kwestji samej formy zawierania małżeństw, pozostawiając na boku kwestje pokrewne i niemniej ważne: kwestje przeszkód małżeńskich, rozwodów, właściwości sądów w sprawach małżeńskich. Formalnie są to kwestje odrębne i nie mogąc ich omówić w jednym artykule, odkładam je — da Bóg — do artykułów następnych.

Ks. Jan Urban T. J.

Przełom w dziejach Unji kościelnej w XIV wieku.

I.

Wielką to jest zasługą *Przeglądu Powszechnego*, że niejednokrotnie zwraca uwagę na konieczność ożywienia naszych badań naukowych nad dziejami Unji kościelnej. Postulat ten odpowiada zarówno wyraźnym życzeniom Ojca św., jak i naszym własnym tradycjom, obecnie zaś jest tem pilniejszy, że już zaczyna nas wyprzedzać nauka obca, a to nawet tam, gdzie chodzi o dzieje Unji kościelnej w Polsce.

Weźmy dla przykładu samą Unję brzeską! Przeszło trzydzieści lat temu historyk polski, ks. biskup Likowski, położył niewzruszone podstawy pod wszelkie dalsze studja nad tem zagadnieniem, podstawy tak mocne, że dzieło jego, przetłumaczone na obce języki, niedawno jeszcze mogło posłużyć jako punkt wyjścia dla przedstawienia dziejów tej Unji w pomnikowej historji papieży L. Pastora. Najnowsze natomiast wydawnictwa źródłowe, dotyczące tych dziejów, już zawdzięczamy uczonym obcym, Niemcowi ks. G. Hofmann'owi T. J. i Rosjaninowi E. Szmurle.

Warto też zauważyć, że licznym czasopismom zagranicznym, poświęconym w całości lub w części dziejom Unji kościelnej, nie odpowiada dotąd żadne pismo polskie, podczas gdy już od kilku lat wychodzi u nas, w Żółkwi, cenne z tej dziedziny czasopismo ukraińskie, *Zapiski Zakonu św. Bazylego*. Jak ważne w niem ukazują się prace, o tem świadczy chociażby studjum S. Tomaszewskiego o metropolicie kijowskim Piotrze na soborze lugduńskim 1245 r., studjum,

którego wyniki niesłusznie — naszem zdaniem — odrzuciła polska krytyka naukowa.

Za szczególnie pilne uważać należy badania nad Unją florencką, jej genezą i późniejszymi losami. Wszak zbliża się już pięćsetlecie soboru florenckiego, które niewątpliwie odbije się głośnem echem w dziejopisarstwie wszystkich narodów. Niestety i w tym wypadku stwierdzić trzeba, że odkąd przed laty śmierć Anatola Lewickiego przerwała w najciekawszem miejscu jego pracę nad dziejami Unji florenckiej w Polsce, nastąpiła u nas zupełna niemal przerwa w studjach na tem polu. Nowe przyczynki źródłowe, jakie ogłosił na ten temat, w r. 1923, niestrudzony A. Prochaska, dotąd nie zostały wcale wyzyskane.

Oprócz szczególnie ciekawego dla nas pytania, czy istnieje nieprzerwana nić ciągłości między Unjami florencką a brzeską, na pierwszy plan wysuwa się coraz bardziej zagadnienie początków Unji florenckiej. Chodzi tu zaś nietyle o bezpośrednią genezę samego soboru ferraryjsko-florenckiego, ile raczej o całą, wieloletnią pracę przygotowawczą, która umożliwiła zawarcie nowej Unji między Zachodem a Wschodem chrześcijańskim, mimo smutnych doświadczeń i wspomnień związanych z Unją poprzednią, zawartą w Lugdunie w r. 1274, a zerwaną już w r. 1281.

Jest to oczywiście zagadnienie, które wykracza daleko poza nasze dzieje ojczyste, i dlatego nie mogą nam wystarczyć tak cenne zresztą rozprawy dawniejsze, jakie Lewicki i Prochaska poświęcili próbom Unji kościelnej za Jagiełły i Witolda. Właśnie tutaj bowiem mamy do czynienia ze szczególnie wymownym przykładem, jak koniecznem jest rozszerzenie naszych zainteresowań historycznych na rozległe pole dziejów powszechnych.

Już przed czterdziestu mniej więcej laty niezapomniany St. Smolka zwrócił uwagę na ważność źródeł bizantyńskich dla dziejów Litwy i Rusi, a w r. 1896/7 ks. J. Fijałek pierwszy wyzyskał te źródła w całej pełni, pisząc o biskupstwach greckich na Rusi, głównie w XIV wieku. Nie wywołała jednak ta inicjatywa żadnego szerszego zainteresowania się historją samego Bizancjum. Jest to tem bardziej godnem ubolewania, że wogóle brak dotąd zupełnie historyków polskich

w tej coraz intensywniejszej współpracy wszystkich narodów cywilizowanych nad odtworzeniem kolei dziejowych Cesarstwa Wschodniego. Niedocenianie zaś ważności tych dziejów, przestarzałe uprzedzenia wobec Bizancjum, z którem dawna Polska stykała się przeważnie tylko poprzez Kijów lub Moskwę, oraz za czasów panowania tureckiego w Konstantynopolu, — to wszystko musiało się odbić ujemnie na naszem zrozumieniu i pogłębieniu dziejów Unji kościelnej.

Prawdą jest, z drugiej strony, że nauka zachodnia nieraz popadała w błąd przeciwny, utożsamiając poprostu dzieje tej Unji z dziejami stosunków między Zachodem a Bizancjum. Prawdą jest również, że nawet znajomość tych stosunków wykazuje dotąd także w historjografji zagranicznej bardzo dotkliwe luki, właśnie gdy chodzi o czasy przed wielkiemi soborami XV stulecia, o cały nieomal wiek XIV. Tem bardziej zresztą byłoby pożądanem, abyśmy przyczynili się do wypełnienia tej luki, współdziałając zwłaszcza z nauką francuską, która w ciągu ostatnich dziesięcioleci, nie bez wpływu swego specjalnego zainteresowania dla działalności papieży awinjońskich, najwięcej okazała na tem polu ruchliwości, w formie zarówno wydawnictw źródłowych, jak i prac konstrukcyjnych.

Nawiązać można tutaj odrazu do obszernej rozprawy p. t. „La question de l'union des Eglises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence" (1274—1438), którą stosunkowo niedawno, w r. 1921/2, M. Viller ogłosił w *Revue d'histoire ecclésiastique*. W przeciwieństwie do W. Norden'a, który w dawniejszem nieco, bo już w r. 1903 wydanem dziele p. t. „Das Papsttum und Byzanz", zlekceważył cały rozwój stosunków rzymsko-bizantyńskich po ostatecznem zerwaniu Unji lugduńskiej, Viller dobrze uwydatnił ogromne znaczenie okresu przejściowego między obiema Unjami, a zwłaszcza jałowych napozór rokowań wieku XIV. Znajdujemy też w jego rozprawie doskonałą charakterystykę tych wszystkich czynników, które poprzez cały ten okres wpływały na sprawę Unji w sposób bądźto dodatni, bądź też ujemny.

Ale nie znajdujemy też właściwie nic więcej. Wynikło to z różnych powodów. Przedewszystkiem autor ograniczył

się do materjałów, dotychczas ogłoszonych drukiem, i z ich tylko pomocą uzupełniał fragmentaryczne dotąd wyniki prac monograficznych. Następnie, dążąc do ogólnej charakterystyki przeszło półtorawiekowego okresu, nietylko całkiem celowo pominął szczegółowe dzieje układów między papieżami a cesarzami greckimi, ale też wogóle odstąpił niemal całkowicie od porządku chronologicznego, przez co zatarły się wszystkie, tak różnorodne etapy rozwojowe. Wreszcie, zgodnie zresztą z tytułem i założeniem pracy, ograniczył się do stosunków z Grekami, nie zajmując się bliżej ich związkiem ze stosunkami kościelnemi na Wschodzie słowiańskim.

Wskutek tego ta praca, tak zresztą cenna, nie wyczerpuje zagadnienia, lecz zato przez swój charakter programowy staje się dogodnym punktem wyjścia do uwydatnienia dalszych dezyderatów.

II.

Pierwszym z tych dezyderatów jest oczywiście zebranie i uprzystępnienie całego materjału źródłowego. Jest on z natury rzeczy tak różnorodnym i rozrzuconym, jak rozbitym politycznie i kulturalnie był cały południo-wschód Europy w okresie upadku i rozkładu potężnego niegdyś Cesarstwa Wschodniego. Z tego stanu rzeczy wynikają dla każdego historyka olbrzymie trudności ujęcia i konstrukcji. Niektórzy pisarze, zaczynając od Ateńczyka Chalkokondylesa w XV wieku, starali się wybrnąć z tych trudności w ten sposób, że całe ówczesne dzieje tych stron ujmowali pod kątem widzenia ciągłego wzrostu potęgi tureckiej. Innego zupełnie przykładu dostarcza nam najnowsza literatura monograficzna niemiecka: w r. 1923 M. Silberschmidt, uderzony nadzwyczajną już w tym okresie obfitością źródeł weneckich, starał się przedstawić w ich właśnie świetle całokształt kwestji wschodniej na schyłku XIV wieku.

Łatwo możnaby pomnożyć takie przykłady, ale łatwo też wykazać, że żaden z tych sposobów nie wystarcza, aby syntetycznie oświetlić cały zawiły splot zagadnień ówczesnych z naprawdę uniwersalnego punktu widzenia. Najbliżej natomiast dochodzi się do urzeczywistnienia tego postu-

latu, jeśli się obiera jako punkt wyjścia nader obfite również źródła kurjalne. Wszak w regestach papieskich odbiła się niemal bez wyjątku każda sprawa, obchodząca świat chrześcijański, a jeśli chodzi o sprawę wschodnią, którą właśnie wówczas papieże zajmowali się szczególnie żywo, to w ich korespondencji naczelne dla Stolicy apostolskiej zagadnienia Unji kościelnej i walki z niewiernymi wiążą się nietylko między sobą, ale też z wszelkiemi innemi kwestjami polityki europejskiej w najszerszem znaczeniu.

Nie zapominamy oczywiście o tem, że w sprawie Unji papiestwo jest wybitnie zainteresowaną stroną, tak, że dla pełnego, objektywnego przedstawienia rzeczy niezbędnem jest równomierne — w miarę możności — uwzględnienie świadectw źródłowych, pochodzących od strony przeciwnej. Powtarzamy jednak: w miarę możności, albowiem źródła greckie są niestety pod tym względem o wiele mniej obfite, tak, że ich fragmentaryczne dane mogą mieć znaczenie li tylko uzupełniające. Jest to szczególnie widocznem od połowy mniej więcej XIV wieku, kiedy to wraz z kronikami, a właściwie pamiętnikami, Nikefora Gregorasa i cesarza Jana Kantakuzenosa urywa się na długo nieprzerwany od wieków strumień dziejopisarstwa bizantyńskiego. To zaś, co znamy z ówczesnych aktów patrjarchatu konstantynopolitańskiego, zawiera zaledwo parę wzmianek o stosunkach z Kościołem rzymskim.

Mamy więc wszelkie prawo wysunąć na pierwsze miejsce, zarówno co do obfitości, jak i co do wszechstronnej ważności, olbrzymi zasób dokumentów współczesnych, nagromadzonych w Archiwum Watykańskiem. Tem bardziej możemy się do nich ograniczyć w tych krótkich, przygodnych uwagach metodologicznych. A chociaż mamy przy nich wyłącznie na oku potrzeby specjalnych studjów nad Unją kościelną, łączą się one poniekąd także z ogólnym, tak żywo dziś dyskutowanym programem poszukiwań archiwalnych w Rzymie.

Jak wiadomo, już przed udostępnieniem zbiorów watykańskich przez Leona XIII, ogłoszono z nich drukiem liczne foljały aktów, a w ostatnich dziesięcioleciach wszystkie niemal narody rozpoczęły szlachetne współzawodnictwo w wy-

dawaniu obfitego plonu swych rozmaitych „ekspedycji" rzymskich. To też, zwłaszcza w zakresie wcześniejszych stuleci, z XIV w. włącznie, zasób wydrukowanych już dokumentów papieskich jest naprawdę imponujący i mogłoby się wydawać, że wystarczy już do pracy konstrukcyjnej, np. na temat Unji.

Tak jednak niestety nie jest. Już w obrębie XIII wieku, gdzie praca wydawnicza jest stosunkowo dalej posuniętą, aniżeli w zakresie następnego stulecia, Norden, w zacytowanej przed chwilą rozprawie, musiał raz po raz sięgać do rękopiśmiennych regestów papieskich, wydobywając z nich nader ważne uzupełnienia. Co się zaś tyczy wieku XIV, to główne niedostatki prac dotychczasowych, w szczególności prac nad dziejami Unji, pochodzą właśnie stąd, że o ile chodzi o podstawowe, jak widzieliśmy, źródła watykańskie, prace te opierają się ciągle jeszcze na tem, co z tych źródeł oddawna uprzystępniły „Annales ecclesiastici" Raynalda. Dobrze zaś skądinąd wiadomo, że ten zgoła przestarzały zbiór, aczkolwiek dziś jeszcze służy jako pożyteczny przewodnik wstępny, żadną miarą zastąpić nie może samych dokumentów, zawartych w regestach papieskich. Nieznaczną tylko bowiem część tych dokumentów, nieraz dość dowolnie wybraną, ogłoszono tu w całości, innych podano tylko urywki lub krótkie streszczenia, znaczną wreszcie ilość pominięto zupełnie. Nie brak też niedokładności i pomyłek, chociażby w datach i w odczytaniu imion własnych.

„Annales ecclesiastici" mają natomiast tę zaletę, że starają się objąć możliwie wszechstronnie całokształt działalności każdego papieża, stosunki Stolicy apostolskiej z wszystkiemi bez wyjątku krajami i instytucjami. Inną zaś drogą poszły naogół dalsze prace wydawnicze. Najwcześniej stosunkowo zaczęły pojawiać się zbiory, poświęcone poszczególnym Zakonom, a pomieszczające liczne bulle papieskie, które bezpośrednio lub pośrednio dotyczyły danego Zgromadzenia lub jego wybitniejszych członków. Jako przykład niech posłużą znane „Annales Minorum" Waddinga. Nadto zaczęły się ukazywać, zwłaszcza od XIX wieku począwszy, akta watykańskie, odnoszące się do poszczególnych państw i narodów. I tak jeszcze przed otwarciem Archiwum papieskiego,

A. Theiner ogłosił swoje ogromne, dziś jeszcze niezastąpione „Monumenta" do dziejów Polski, Węgier, Słowiańszczyzny południowej, Państwa Kościelnego i t. d. Wreszcie, co najważniejsze, tę samą metodę eklektyczną wybrały nowe, już ściśle naukowe wydawnictwa, podjęte po nieograniczonem udostępnieniu zbiorów watykańskich: z pewnymi wyjątkami, dotyczącymi zresztą tylko czasów najdawniejszych aż po wiek XIII, uczeni każdego narodu gromadzili te tylko materjały, które odnosiły się do historji ich własnej ojczyzny.

Było to i pozostało zupełnie zrozumiałem. Jest to też jedynie możliwą metodą opanowania olbrzymich zasobów t. zw. „litterae communes", t. j. pism dotyczących administracji kościelnej, łask duchownych, nominacji na godności i t. p., a mających zwykle czysto lokalne znaczenie. Natomiast terytorjalne rozbicie najciekawszego materjału, jaki zawierają t. zw. „litterae secretae" a nieraz i „curiales", które oświetlają jak gdyby politykę zewnętrzną Kościoła, niezmiernie utrudnia badaczowi, korzystającemu z tych wydawnictw, objęcie tej polityki w jej zwartej, logicznej całości, w jej organicznym związku. Co gorsza zaś, w ten sposób pomijano i pomija się nieraz te wszystkie pisma papieskie, które nie łączą się bezpośrednio z żadną historją narodową w dzisiejszem znaczeniu. Stąd np. bulle, dotyczące ogólno-chrześcijańskiego zagadnienia krucjaty są rozrzucone, o ile chodzi o wiek XIV, w najrozmaitszych wydawnictwach, zależnie od tego, do jakiego kraju były skierowane; a pisma, odnoszące się do spraw Unji kościelnej i stosunków z Cesarstwem Wschodniem w tymże okresie, w znacznej części wogóle nie zostały uwzględnione w nowszych zbiorach. Wprawdzie już nieoceniony Theiner, wspólnie z Miklosich'em, ogłosił w r. 1872 „Monumenta spectantia ad unionem ecclesiarum Graecae et Romanae", ale szczupły ten zbiór objął tylko 14 dokumentów z pięciu stuleci, tak, że np. na wiek XIV przypadło ich jedynie 3! Zresztą to wydanie jest nader niekrytyczne, jak to wykazało w r. 1914 uzupełniające wydawnictwo historyka greckiego Sp. Lampros'a, pomieszczone w mało u nas znanem czasopiśmie *Neos Hellenomnemon*. W jednym i drugim zbiorku brak wogóle pism papieskich, gdyż chodziło tylko o zebranie samych aktów Unji

i pism greckich, przechowywanych w Archiwum Watykańskiem.

Co do papieży awinjońskich, których pontyfikaty obejmują większą część XIV wieku, taki stan rzeczy jest tem dziwniejszy, że nauka francuska, w szczególności „Ecole française de Rome", podjęła się już za czasów Leona XIII systematycznego opracowania ich korespondencyj i rzeczywiście od lat 30 prowadzi w tym kierunku rozległą akcję wydawniczą. Nie powtarzając tego, co o dotychczasowych jej rezultatach napisał niedawno w naszym *Kwartalniku historycznym* (1928) St. Zajączkowski, musimy jednak podkreślić jeden jej wielki niedostatek. Aczkolwiek właśnie historycy francuscy, zwalczając tezę o niewolniczej zależności papieży awinjońskich od Francji, powinni byli uwydatnić uniwersalność ich polityki, zaczęli wydawać te tylko pisma tych papieży, które odnosiły się do Francji! Tylko w zakresie pontyfikatu Benedykta XII ukończony już zbiór dokumentów „se rapportant à la France", wydany w latach 1899—1920 przez G. Daumet'a, został uzupełniony przez zbiór pism „intéressant les pays autres que la France", który J. M. Vidal doprowadził już do r. 1340. Zato wydawnictwa korespondencji politycznej Jana XXII, Klemensa VI, Innocentego VI i Urbana V, rozpoczęte przez pp. A. Coulon, E. Déprez i P. Lecacheuz, ograniczają się do bull, dotyczących Francji, aczkolwiek ich wydzielenie dało się przeprowadzić tylko z trudnością i nie obeszło się bez niekonsekwencji. Podobno uczeni francuscy sami już sobie zdali sprawę z niewłaściwości tej metody i, zamiast kontynuować te wydawnictwa fragmentaryczne, zamierzają przystąpić do pełnego wydania wszystkich już bez wyjątku pism papieży awinjońskich. Narazie jednak historyk, pracujący nad ogólniejszemi zagadnieniami ich polityki, musi koniecznie sięgnąć do samych materjałów archiwalnych, nawet w obrębie lat już objętych tak wspaniałym skądinąd i niezbędnym zbiorem francuskim.

Te zaś badania archiwalne są dotychczas zgoła niedostateczne. I tak np. nawet prace, specjalnie poświęcone krucjatom i liczniejszym jeszcze planom wypraw krzyżowych w XIV wieku, bynajmniej nie wyczerpały podstawowych dla tej kwestji aktów papieskich. Delaville Le Roulx, który

w roku 1885, w dziele p. t. „La France en Orient au XIV siècle", pierwszy uwydatnił aktualność tego zagadnienia w XIV stuleciu, wogóle nie sięgnął do zbiorów watykańskich, które uwzględnił dopiero w mniej znanej, już po jego śmierci, w r. 1913, wydanej pracy. „Les Hospitaliers à Rhodes (1310—1421)". Również i N. Jorga w zdumiewającej erudycją monografji o „Philippe de Mézières et la croisade au XIV siècle" (1896) wyzyskał zaledwo kilka tomów regestów papieskich. Właściwie jedną tylko można wskazać rozprawę, która wyczerpała to pierwszorzędne źródło dla dziejów polityki wschodniej jednego przynajmniej z papieży awinjońskich; jest to gruntowna teza, jaką w r. 1904 wydał J. Gay p. t.: „Le pape Clément VI et les affaires d'Orient".

To też tylko ten jeden, dziesięcioletni fragment z dziejów Unji kościelnej w XIV wieku jest nam dzięki tej pracy całkiem dokładnie znany, głównie oczywiście na gruncie bizantyńskim, w związku z wyprawami przeciwko Turkom, ale też z uwzględnieniem ówczesnych rokowań z królem serbskim Stefanem Duszanem. O tem zaś, gdzie jeszcze najwięcej pozostało do zrobienia, najlepiej się można przekonać, zastanawiając się nad pytaniem, jakie wogóle były główne stadja rokowań w sprawie Unji w ciągu całego XIV stulecia. Zagadnienie to wprowadzi nas już do samego meritum sprawy.

III.

Mówiąc o przełomowem znaczeniu, jakie miał w dziejach Unji kościelnej wiek XIV, nie należy myśleć o całem tem stuleciu, od początku do końca.

Przedewszystkiem trzeba wyłączyć pierwszą jego ćwierć, która łączy się ściśle ze schyłkiem XIII wieku jako okres blisko półwiekowej przerwy w stosunkach między papiestwem a Bizancjum, okres, którego znaczenie raczej negatywne dobrze uwydatnił jeszcze Norden, we wspomnianej poprzednio pracy. W r. 1282, w rok zaledwo po zerwaniu Unji lugduńskiej przez klątwę, jaką Marcin IV rzucił na Michała Paleologa, nastąpił po śmierci tego ostatniego syn jego, cesarz Andronikos II i niemal aż do końca swego pa-

nowania, które się przeciągnęło aż do r. 1328, trzymał się zdala od papieży, popierających na Wschodzie w dalszym ciągu politykę Andegawenów. Polityka ta zmierzała do obalenia cesarstwa greckiego i przywrócenia w Konstantynopolu cesarstwa łacińskiego. A jeśli w tych latach, po utracie ostatnich posiadłości chrześcijańskich w Ziemi św., mowa jest o nowej krucjacie, to ma się ona zwrócić raczej przeciwko schizmatyckim Grekom, a w każdym razie ponowne zdobycie Bizancjum wydawało się pierwszym, koniecznym etapem w drodze do Jerozolimy.

Nie dziw, że wobec tego cesarz schizmy, jak w przeciwieństwie do ojca słusznie nazwano Andronikosa II, widział w katolickim Zachodzie swego głównego wroga. Jeśli zaś pod sam koniec rządów, w latach 1323—26 za pośrednictwem króla francuskiego Karola IV, cesarz zaczął okazywać gotowość do układów z papieżem Janem XXII w sprawie Unji, to jego propozycje miały tylko przeszkodzić ostatnim projektom krucjaty przeciwko Bizancjum. Gdy projekty te i tym razem spełzły na niczem, Andronikos II odrazu zajął stanowisko wymijające, wymawiając się wojną domową, którą toczył z wnukiem, Andronikosem III, a która nie pozwalała mu narażać się na „suspicionem populi". To też te pierwsze w XIV wieku dyskusje w sprawie Unji kościelnej, dokładnie znane, odkąd w latach 1897 i 1906 zapomocą nowych źródeł oświetlił je H. Omont, miały charakter czysto incydentalny i nierealny.

Ale właśnie w tych samych latach zaczął się dokonywać doniosły zwrot w sytuacji na Wschodzie, związany z szybkiemi postępami Turków w Azji Mniejszej. Już w roku 1326 bystro orjentująca się Wenecja zauważyła, że przeciwko nim to właśnie należałoby zwrócić ewentualną krucjatę w porozumieniu z cesarzem greckim, a w tym samym roku Turcy zajęli Brussę; po Osmanie zaś, założycielu ich państwa, nastąpił wówczas syn jego Urchan, twórca potęgi tureckiej. Przeciwko Turkom też musiał skierować swe siły, niedługo po obaleniu dziada, nowy cesarz Andronikos III, a pobity w r. 1330 w bitwie pod Philokrene, utraciwszy w roku następnym Niceę, niegdyś stolicę cesarzy greckich, zawarł w r. 1332 pierwszy sojusz z potęgami katolickiemi:

z Wenecją i z Joannitami z Rhodos. Sojusz to był czysto polityczny, ale konieczność rozszerzenia go i utwierdzenia przez autorytet Stolicy apostolskiej skłoniła cesarza do tego, że zaraz w r. 1333 zwrócił się z prośbą o poparcie do sędziwego Jana XXII, łącząc tę prośbę z zapewnieniami o swojem „pium desiderium" Unji kościelnej.

I odtąd to właśnie przez 120 lat, aż do upadku Cesarstwa Wschodniego, sprawa tej Unji będzie najściślej związana ze sprawą pomocy przeciwko Turkom, jakiej Bizancjum oczekiwało od katolickiego Zachodu. Odtąd też rokowania w obu tych sprawach już tylko na krótkie lata przerywać się będą, a w ciągu najbliższych lat czterdziestukilku będą szczególnie ożywione. I ten to właśnie okres ma w ogólnych dziejach Unji znaczenie przełomowe i zasługuje na jak najdokładniejsze zbadanie.

Najlepiej stosunkowo znamy jego początki, a mianowicie dalszy ciąg rokowań, jakie Andronikos III prowadził, po rychłej śmierci Jana XXII, z jego następcą Benedyktem XII, oraz stosunki papieża Klemensa VI z tymi wszystkimi, którzy walczyli o sukcesję po zmarłym w r. 1341 cesarzu. Cały szereg uczonych, ostatni z nich Viller, podniósł znaczenie jednego zwłaszcza z poselstw, jakie Andronikos III w r. 1339, równo sto lat przed Unją florencką, wysłał do Awinjonu. To też wystarczy tutaj przypomnieć, na czem właściwie polega ważność tej półurzędowej tylko i nieudałej próby porozumienia. Otóż dzięki zręcznej dialektyce jednego z posłów cesarskich, uczonego mnicha Barlaama, Greka, lecz pochodzącego z południowych Włoch, nastąpiła wówczas zasadnicza, szczegółowa dyskusja nad metodą przeprowadzenia Unji. Obie strony już godziły się na to, że nie należy jej narzucać siłą, ponadto jednak Barlaam wskazał dwa warunki niezbędne, jego zdaniem, dla pozyskania Greków: udzielenie im pomocy przeciwko Turkom już przed ostatecznem zawarciem Unji, oraz zwołanie nowego soboru powszechnego.

Przyszłość okazała, że niespełnienie tych warunków udaremniło istotnie wszystkie, tak obiecujące zresztą projekty Unji, które się pojawiły za długich rządów syna i następcy Andronikosa III, cesarza Jana V Paleologa (1341—

1391). Jak już zaznaczyliśmy, stosunki Bizancjum z papiestwem, niezwykle ożywione niemal przez cały ten okres, dotąd zbadano źródłowo tylko w obrębie pontyfikatu Klemensa VI (1342—1352). Słusznie stwierdził Gay, że już wówczas nastąpiło bardzo wyraźne zbliżenie, w porównaniu z poprzednim okresem. Zasadniczą przeszkodę stanowił jednak chroniczny stan wojny domowej, w jakim się w tych latach znajdowało cesarstwo greckie. Prawowitemu cesarzowi, którego ojciec odumarł 10-letniem zaledwo dzieckiem, i jego matce-regentce, Annie Sabaudzkiej, przeciwstawił się bowiem jeden z najwyższych i najbardziej zasłużonych dostojników państwa, Jan Kantakuzenos, i sam sięgnął po purpurę jako Jan VI. Aczkolwiek dotąd nie są ustalone poglądy historyków na oba zwalczające się obozy, można stwierdzić, że w każdym z nich pojawiały się zupełnie szczere dążenia do porozumienia z katolickim Zachodem. Ledwo jednak Klemens VI zaczął się układać z Paleologami, gdy górę wziął Kantakuzenos, którego papież zrazu uważał jako uzurpatora, a kiedy potem kurja już się skłaniała do układów z Janem VI i na nim zaczęła pokładać swe nadzieje, został on ostatecznie obalony przez Jana V.

Jak wiadomo, stało się to dopiero pod koniec r. 1354, a więc już za pontyfikatu Innocentego VI, tak, że praca Gay'a już nie dochodzi do tego krytycznego w dziejach Unji momentu. Z tego samego powodu nie dochodzi ona też do przełomowej chwili usadowienia się Turków po europejskiej stronie cieśnin przez zajęcie Gallipoli, co nastąpiło w marcu tegoż 1354 r. i stało się bezpośrednim powodem upadku sprzymierzającego się z nimi Kantakuzena. Wtedy zaś dopiero zaczęto sobie uświadamiać, że najpoważniejsze niebezpieczeństwo grozi ze strony Turków osmańskich, a nie ze strony innych państewek tureckich w Azji Mniejszej, przeciwko którym skierowaną była np. najskuteczniejsza krucjata za Klemensa VI-go, uwieńczona zdobyciem Smirny w roku 1344.

I ten zresztą sukces, dzięki któremu ta ważna placówka pozostała w ręku chrześcijan i pod bezpośrednią opieką papieży aż do najazdu Tamerlana w r. 1402, zrobił w Bizancjum długotrwałe wrażenie i mimo rychłego załamania się

Klemensowych projektów walki z niewiernymi, utwierdził Greków w przekonaniu, że w razie zawarcia Unji kościelnej Stolica apostolska zapewniłaby im skuteczne poparcie polityczne. Mylnem natomiast jest, naszem zdaniem, przyjęte dotąd w nauce mniemanie, jakoby Klemens VI, w przeciwieństwie do poprzednich i następnych papieży awinjońskich, godził się na postawiony przez Kantakuzena warunek zwołania soboru powszechnego.

Przy innej sposobności postaramy się to twierdzenie bliżej uzasadnić, a zarazem wykazać, że najrealniejszym rezultatem układów łacińsko-greckich za małoletności Jana V a przewagi Jana VI, było wytworzenie się w Bizancjum poważnego stronnictwa, przychylnego Unji kościelnej. Wybitni dostojnicy i pisarze, którzy do niego należeli już za Kantakuzena, współpracowali też w tej sprawie po jego upadku ze zwycięskim Paleologiem, który po roku zaledwo samodzielnych wreszcie rządów zwrócił się do Awinjonu ze szczegółowo opracowanym projektem Unji.

Okres dwudziestoletni od r. 1355 do 1375, to niewątpliwie w ciągu XIV wieku, a wogóle między Unjami lugduńską a florencką, okres najintensywniejszej pracy nad Unją kościelną, dotąd zgoła niedostatecznie zbadany. Oczywiście najpobieżniejsze nawet podręczniki zwracają uwagę — choć nieraz z rażącemi błędami — na moment kulminacyjny tych układów, kiedy to cesarz grecki osobiście przybył do Rzymu jesienią r. 1369 i po złożeniu katolickiego wyznania wiary uroczyście został przyjęty przez papieża Urbana V do Kościoła rzymskiego. Całkiem niedawno uczony rosyjski A. A. Wasiljew, poszedł nawet tak daleko, że nazwał fakt ten „Unją rzymską“ i wprowadził taką Unję do dziejów bizantyńskich, narówni z lugduńską i florencką.

Pogląd ten nie da się utrzymać, ponieważ nastąpiło wówczas tylko oficjalne przejście samego cesarza na katolicyzm — a to łacińskiego obrządku, do czego skłaniał się on już oddawna, podczas gdy ogół Greków nie myślał pójść za jego przykładem, a Kościół grecki wogóle nie brał żadnego udziału w układach rzymskich. Tego zaś, że Jan V, mimo szczerej skłonności osobistej do katolicyzmu i mimo poparcia swej ówczesnej polityki przez pierwszorzędne w Bizan-

cjum osobistości, nie zdołał pociągnąć za sobą całego państwa i narodu, tego nie tłumaczy nam sam jego słaby i chwiejny charakter. Dwie inne okoliczności były tutaj decydujące.

Bezpośrednim powodem cofnięcia się — niemal w ostatniej chwili — Kościoła Wschodniego, którego patrjarchowie, z konstantynopolitańskim na czele, w r. 1367 sami wysłali, narówni z cesarzem, uroczyste poselstwo do Urbana V, było odrzucenie przez papieża projektu soboru powszechnego. Nie ulega wątpliwości, że w danych warunkach, gdy Urban V nie mógł się utrzymać w swej stolicy rzymskiej i niedługo po wizycie Paleologa musiał powrócić do Awinjonu, zwołanie takiego soboru było niepodobieństwem. Ale niemniej pewnem jest, że nie mogło być mowy o tem, aby Kościół grecki poddał się łacińskiemu bez dyskusji, bez przedwstępnych obrad soborowych, któreby — jak to się później stało na soborze florenckim — przekonały chociażby większość jego przywódców o prawdziwości dogmatów katolickich, a zarazem zapewniły im zachowanie wschodniego obrządku, o czem przez cały wiek XIV wogóle nie wspominano.

Nadto zawiodła Greków nadzieja uzyskania skutecznej pomocy przeciwko Turkom. Pod tym względem papieże dokładali wszelkich możliwych starań, przyczem Urban V prześcignął Innocentego VI, a sam został jeszcze prześcignięty przez Grzegorza XI, którego niestrudzone wysiłki w kierunku uratowania Bizancjum są dotychczas najmniej uwydatnione. Oni wszyscy, a zwłaszcza dwaj ostatni papieże awinjońscy, wielokrotnie odstępowali przytem od zasady, że zawarcie Unji winno tę pomoc wyprzedzić. Nawoływali do ratunku chrześcijan wschodnich, chociażby nawet jeszcze schizmatyckich, ale niestety nawoływali daremnie.

Daremnie też dowodzili — zwłaszcza Grzegorz XI, po gruntownem i wszechstronnem zbadaniu całej sprawy wschodniej — że obrona Konstantynopola jest pilniejszą nawet od beznadziejnych w danej chwili prób odzyskania Ziemi św. Zrozumiał to tylko kuzyn Jana V, hr. Amadeusz sabaudzki, którego wyprawa, oddawszy cesarstwu greckiemu istotne usługi i odebrawszy nawet Gallipoli na czas dłuższy z rąk

tureckich, wywołała też istotnie tak obiecujące dla sprawy Unji układy z r. 1367, oraz samą podróż rzymską Paleologa dwa lata później. Poza tem władcy katoliccy, do których zwracali się ze zgodnemi naleganiami papieże i cesarz grecki, pilnowali tylko w krótkowzrocznej polityce swoich doraźnych korzyści, jak tego dowodzi przykład zarówno Ludwika węgierskiego, jak i jego rywalki Wenecji. Ogół zaś rycerstwa zachodniego, o ile wogóle jeszcze przejmował się hasłem walki z niewiernymi, interesował się raczej awanturniczemi wyprawami króla cypryjskiego Piotra ku dalekim wybrzeżom Afryki i Azji, aniżeli krucjatą obronną przeciwko Turkom, o których nie przypuszczano, że po podboju Bałkanów zagrożą całej Europie.

Nie dziw wobec tego, że w Bizancjum stronnictwo przeciwne Unji chciało szukać oparcia u współwyznawców i sąsiadów serbskich i bułgarskich. Nie dziw też, że gdy po klęsce nad Maricą w r. 1371 i ta nadzieja zawiodła, sam cesarz zaczął się skłaniać do upokarzającej, lecz odraczającej niebezpieczeństwo ugody z Muradem I. Ostateczny jednak cios zadały projektom Unji kościelnej dopiero dwa równoczesne niemal wypadki na Wschodzie i na Zachodzie. W Konstantynopolu wybuchła nowa wojna domowa, w toku której tron opanował w r. 1376 najstarszy, lecz wrogi cesarzowi syn, Andronikos IV, a gdy w r. 1379 Jan V odzyskał władzę, wrócił do niej złamany przeciwnościami i bezwzględnie już uległy Turkom. Na zachodzie zaś w r. 1378 rozpoczęła się schizma papieska, która z natury rzeczy niesłychanie utrudniała plany Unji z Grekami.

Mimo to nawet w ostatniej ćwierci XIV wieku plany te nie znikają całkowicie. Niestety jednak regesty papieskie, które w obrębie poprzednich pontyfikatów niewielkie tylko wykazują luki, zachowały się tylko w drobnych stosunkowo fragmentach, o ile chodzi o Urbana VI. Że mimo tak mało sprzyjających warunków nie zaniechał on starań o porozumienie z Kościołem Wschodnim, o tem świadczą tylko akty patrjarchatu konstantynopolitańskiego, mianowicie piękną odpowiedź patrjarchy Nila na poselstwo papieskie w r. 1385. Dokładniejsze zaś zbadanie regestów Bonifacego IX niewątpliwie wykazałoby, że w czasie nieszczęśliwej wyprawy pod

Nikopolis i podróży cesarza Manuela II do Włoch, Francji i Anglji, rola Kurji rzymskiej była znaczniejszą, aniżeli się zwykle przypuszcza w obfitej już literaturze tych wypadków.

W każdym razie wysiłki z dwóch środkowych ćwierci XIV stulecia nie poszły całkiem na marne. Nietylko bowiem pozostali katolikami cesarz Jan V i jego współpracownicy w sprawie Unji z największym wówczas pisarzem greckim, a chwilowym kanclerzem cesarskim Dymitrem Kydonesem na czele, ale zebrano też obfity plon doświadczeń, zużytkowanych w czasie Unji florenckiej. Wśród nich zaś najcenniejszem może było stwierdzenie, że starania o pozyskanie schizmatyckiego Wschodu nie mogą się ograniczać do samego tylko Bizancjum.

IV.

Unja lugduńska, krótkotrwała na gruncie bizantyńskim, wcale nie objęła Wschodu słowiańskiego, gdzie już kilkanaście lat przedtem zerwaną została t. zw. Unja Daniela, króla halickiego. A jeszcze za Jana XXII starania papieża o pozyskanie dla katolicyzmu ostatnich potomków Danielowych, jak również i zabiegi o chrzest Gedymina, panującego też nad tak licznymi schizmatykami, nie pozostają w żadnym związku ze stosunkami Kurji z Bizancjum, wznowionymi, jak widzieliśmy, pod koniec tego pontyfikatu. Już wówczas jednak na Zachodzie odzywały się głosy, które wskazywały na to, że Unja z Kościołem greckim powinna też objąć Słowian: Serbów, Bułgarów a nawet i Ruś, oraz Wołoszczyznę, które to ludy i państwa poszłyby za przykładem Greków. Stwierdzał to zarówno Wenecjanin Marino Sanudo, który już w roku 1323 radził nie zdobywać siłą cesarstwa greckiego, lecz zyskać serce narodu, jak również i Francuz Guilleaume d'Adam, domniemany autor memorjału z roku 1331/2, który oświadczał się jeszcze za podbojem i nawróceniem Greków drogą przymusową.

Przełomowe wreszcie znaczenie w sprawie rozszerzenia Unji na Słowiańszczyznę miały rokowania, jakie od początku XIV w. papieże prowadzili z Serbią, zwłaszcza ze słynnym „carem" Stefanem Duszanem. Dwukrotnie Kurja wymieniła

z nim w tej sprawie listy i poselstwa, a to za każdym razem w przerwie rokowań z Bizancjum: raz za Klemensa VI w. r. 1347, drugi raz za Innocentego VI w r. 1354/5. W obu wypadkach mogło się wydawać, że pozyskanie dla katolicyzmu Serbji, o wiele rozleglejszej wówczas od resztek Cesarstwa Wschodniego, oraz jej niepospolitego władcy, który zresztą sam sięgał po to cesarstwo, wynagrodzi papieżom zawód ze strony Greków. Wiadomo, że spotkał ich tylko podobny zawód na gruncie serbskim, ale dotąd nie wyświetlono właściwie, dlaczego zwłaszcza za drugim razem, gdy widoki Unji z Serbją i jej autokefalicznym wówczas Kościołem przedstawiały się wcale obiecująco, rokowania ostatecznie się rozbiły. Że chodziło o rzecz poważną, o tem najlepiej świadczy fakt, podkreślony już swego czasu przez Palacky'ego a u nas przez K. Morawskiego, że żywo zainteresował się tym projektem, wysuwając nawet hasło wspólności słowiańskiej, Karol IV Luksemburczyk, który założył wówczas w Pradze klasztor Benedyktynów obrządku słowiańskiego, sprowadzonych następnie stamtąd i do Krakowa — za Jadwigi i Jagiełły.

Mniej znane są natomiast szczegóły, świadczące o tem, że w otoczeniu Karola IV interesowano się też sprawą Unji z Bizancjum. Najciekawszem jest, że dość poważną rolę odegrał w tej sprawie jeden z jego lenników śląskich z rodu Piastów. Wiadomem było oddawna, że ks. Henryk głogowsko-żegański, który już od dłuższego czasu wybierał się do Ziemi świętej, odbył istotnie tę pielgrzymkę w r. 1355, po koronacji Karola IV na cesarza, przy której był obecny w Rzymie. Dopiero jednak z nieuwzględnionej dotąd wzmianki w Archiwum watykańskiem dowiadujemy się, że ten książę śląski zatrzymał się po drodze na dworze cesarza Jana V Paleologa i wraz z innymi — przeważnie włoskimi i greckimi — zwolennikami Unji kościelnej przyczynił się do podpisania przez cesarza greckiego znanego projektu z 15 grudnia 1355 r. Sam Henryk zawiadomił o tem papieża Innocentego VI, który napisał też do niego z podziękowaniem w roku następnym.

Stało się to już po zerwaniu układów między papieżem i Stefanem Duszanem, a niemal równocześnie ze śmiercią

tego ostatniego, po której nastąpiło rychło rozpadnięcie się mocarstwa serbskiego na cały szereg państewek pod władzą rywalizujących ze sobą książąt. Mimo to jednak te stosunkowo niewielkie i efemeryczne organizmy polityczne odegrały dosyć poważną rolę nietylko przy każdej próbie walki z Turkami, ale także pod względem religijno-kościelnym. Stały się bowiem terenem ścierania się wpływów łacińskich i greckich, a to zwłaszcza w chwili, gdy w przeddzień podróży rzymskiej Jana Paleologa sprawa Unji wydawała się szczególnie aktualną.

Oddawna cytuje się w każdej pracy, poświęconej temu zagadnieniu, ciekawy list patrjarchy konstantynopolitańskiego Filoteja do arcybiskupa Ochridy, wydany bez daty w „Aktach patrjarchatu" a pochodzący z r. 1367, z czasu, kiedy hr. Amadeusz sabaudzki bawił w Bizancjum, nietylko jako wódz wspomnianej przed chwilą krucjaty, ale także jako jeden z delegatów papieskich w sprawie Unji. Szczegółowe badania nad rolą Ochridy w historji kościelnej tych stron — wymieniamy chociażby najnowszą na ten temat monografję bułgarską S. Sniegarowa — wykazały, że to arcybiskupstwo, występujące czasem nawet z tytułem patrjarchatu, było wówczas autokefalicznem i stanowiło silne oparcie dla wpływów greckich na obszarze południowej Słowiańszczyzny. To też nie dziw wcale, że Filotej, przygotowując się wraz z innymi patrjarchami Wschodu do soboru powszechnego, kióry jego zdaniem musiał poprzedzić Unję z Kościołem rzymskim, chciał się porozumieć z ówczesnym arcybiskupem Ochridy, Grzegorzem.

Nie należy jednak traktować tego listu w oderwaniu. Łączy się on przedewszystkiem z rozległą akcją na terenie serbskim, dzięki której Filotej w przełomowej — jak się zdawało — chwili rokowań z Rzymem usunął, przynajmniej częściowo, rozłam kościelny między Serbją a Bizancjum, który powstał był za Stefana Duszana. Już w marcu r. 1368, nie bez wpływu arcybiskupa Ochridy, jeden z najwybitniejszych wówczas władców serbskich, pan pogranicza grecko-tureckiego, Jan Ugljesza, uznał wyodrębnienie Kościoła serbskiego, dokonane przez Duszana, za nieprawne i obiecał Filotejowi przywrócić jedność kościelną z Konstantynopolem,

co też uczynił ostatecznie trzy lata później. Stanowisko zaś tego „despoty" było tem ważniejsze, że był on bratem rodzonym nowego „króla" serbskiego Wukaszyna (Vlkaszin), który ze skromnego żupana stał się bezsprzecznym władcą całej Serbji środkowej, znacznie potężniejszym od syna Duszanowego, „cara" Stefana Urosza.

Był on też spowinowacony z możnym rodem Balszić'ów, który wysunął się wówczas na pierwsze miejsce w Serbji zachodniej, na serbskiem „Pomorzu". To też w wysokim stopniu zasługuje na uwagę, że właśnie z tym rodem, którego wpływy sięgały od Raguzy na północy aż do Albanji na południu, wszedł równocześnie w porozumienie — papież Urban V. 29 stycznia r. 1369 doszło też istotnie do tego, że trzej bracia Balsziće, żupanowie Zety, jak się zwykle tytułowali, przeszli na katolicyzm i w stolicy swojej Skutari złożyli na ręce pełnomocników papieskich wyznanie wiary całkiem identyczne z tem, które kilka miesięcy później podpisał w Rzymie cesarz grecki. Niemniej ciekawem jest jednak, że papież nie chciał sobie też zrazić samego Stefana Urosza, który żupanów Zety uważał za uzurpatorów. Kiedy bowiem Urosz w tym samym jeszcze roku poskarżył się na nich Urbanowi V, twierdząc, że zagrażają oni jego miastu Cattaro, papież nietylko odpisał schizmatyckiemu królowi Serbji w sposób nader uprzejmy, lecz nadto zgodnie z jego życzeniem wystosował do świeżo nawróconych Balszić'ów odpowiednie napomnienie.

Te zabiegi Urbana V na gruncie serbskim, które w świetle nieznanych jeszcze materjałów watykańskich przedstawiają się o wiele poważniej, aniżeli można było sądzić z pism dotąd ogłoszonych w różnych zbiorach Theinera, łączą się nadto z równoczesną akcją papieża na terenie bułgarsko-rumuńskim. Do dawnych związków małżeńskich między rodami panującymi w Serbji i Bułgarji przybyło właśnie w tych latach spowinowacenie się Urosza ze Stracimirem, władcą zachodniej Bułgarji, który toczył z Ludwikiem węgierskim tak przewlekłą walkę o swoją naddunajską stolicę w Widdinie. Obaj bowiem byli żonaci z siostrami hospodara wołoskiego Lajki, a ich teściowa Klara była katoliczką, za pomocą której Urban V starał się trafić do wszystkich

tych schizmatyckich dworów. Równocześnie zaś wpływy katolickie, idące z Węgier i Polski, występowały też coraz silniej w niedawno dopiero założonem hospodarstwie mołdawskiem. Tych samych wreszcie Franciszkanów, którzy przyczynili się do nawrócenia tamtejszego hospodara Laczki, papież przeznaczał do akcji misyjnej w dalszych jeszcze krajach schizmatyckich: na Ruśi i na Litwie.

Długi szereg bull papieskich, wysłanych w te odległe strony w roku 1370 — ostatnim roku jego pontyfikatu — to próba urzeczywistnienia daleko idących nadziei, jakie wzbudził Jan Paleolog, składając wyznanie wiary katolickiej i naradzając się z Urbanem V w Rzymie przez całą zimę roku 1369/70. Wszak obwieszczając jego nawrócenie całemu światu chrześcijańskiemu, papież porównywał cesarza z jego poprzednikiem z przed lat tysiąca, Konstantynem Wielkim, i dał wyraz przekonaniu, że tak samo jak przykład tego ostatniego spowodował nawrócenie niezliczonych rzesz pogańskich, tak też za przykładem Paleologa „infiniti populi" porzucą schizmę i błędy greckie.

Ale tego samego właśnie obawiał się patrjarcha grecki. To też wracając do jego pisma, wystosowanego do arcybiskupa Ochridy, należy zaznaczyć, że prawdopodobnie łączyło się ono nietylko z pewnego rodzaju kontrakcją bizantyńską w Serbji, ale było też wzorem dla szeregu pism podobnych, wysłanych przez Filoteja do innych dostojników kościelnych prawosławnego Wschodu. Takie przypuszczenie wyraził już w r. 1904 Ch. Auner, ogłaszając w czasopiśmie *Echos d'Orient* mało uwzględniane studjum o stosunku Mołdawji do soboru florenckiego i cofając się wstecz aż do tych przełomowych lat XIV wieku. Myśli on przytem w szczególności o niedawno założonej metropolji ugro-wołoskiej i wykazuje, że i tam, w księstwach naddunajskich, zabiegi patrjarchatu konstantynopolitańskiego krzyżowały się wówczas ze staraniami kurji rzymskiej. Uwzględniając zaś przedśmiertną jeszcze troskę Urbana V o misje w ziemiach rusko-litewskich, należy też przytomnieć, że koło roku 1370 także Bizancjum poświęca szczególną uwagę stosunkom kościelnym na całej Rusi.

Powtarza to się zresztą stale w chwilach, gdy sprawa

Unji kościelnej staje na porządku dziennym, a to nawet bez względu na wrogi lub bardziej ugodowy stosunek patrjarchatu wobec samego Rzymu: w razie rozbicia się własnych rokowań z papiestwem, Konstantynopol niczego bardziej się nie obawiał, jak Unji regjonalnych, któreby poddały Rzymowi poszczególne kraje i kościoły, dotąd prawosławne; ale i na wypadek przeprowadzenia Unji ogólnej między Zachodem a Wschodem, patrjarchatowi niezmiernie zależało na tem, aby kraje i kościoły, dotąd od niego zawisłe, pozostały w tej zależności i nadal, a tylko za jego pośrednictwem łączyły się z Rzymem.

Poruszyliśmy tutaj zagadnienie, mające ogromną doniosłość dla wszelkich prób Unji religijnej, podejmowanych na ziemiach dawnego państwa polskiego, w jakimkolwiek okresie jego dziejów. Ale wogóle też sprawy północnowschodnie, do których nas doprowadziły stopniowo rozważania na temat stosunków rzymsko-bizantyńskich, łączą się już najściślej z dobrze znanymi polskiej nauce historycznej wypadkami z końcowych lat panowania Kazimierza Wielkiego. Doszliśmy w ten sposób do zagadnień organizacji kościelnej na Rusi i Mołdawji, które już wspomniana na początku rozprawa ks. J. Fijałka oświetliła zapomocą źródeł greckich, a które później tak wyczerpująco opracował Wł. Abraham.

Uwagi nasze uwydatniły może powszechno dziejowe znaczenie tych wypadków. O ile bowiem sprawy wschodnie, jakie na pamiętnym zjeździe krakowskim 1364 r. poruszył król Piotr cypryjski, wydały się zapewne ostatniemu Piastowi bardzo odległe i nierealne, o tyle nie mógł on pozostać obojętnym wobec układów papiestwa z Bizancjum w latach następnych. Mógł o nich wiedzieć dzięki poselstwom, jakie tak często wysyłał do Awinjonu, a również dzięki stałym stosunkom z dworem węgierskim, który był w nich bezpośrednio zainteresowany. Musiał zaś zauważyć, jak silnie one wpływały na sprawę organizacji kościelnej w granicach opanowanych przez niego ziem ruskich, która to sprawa tak bardzo mu leżała na sercu. Wszak jeśli Urban V, mimo nalegań Kazimierza, nie spieszył się z zakładaniem łacińskiej metropolji na Rusi halickiej, to zapewne kierował

się nadzieją, że może i tak niebawem wszystkie biskupstwa schizmatyckiego Wschodu staną się katolickiemi przez przywrócenie jedności Kościoła. A jeśli król Polski wobec tych trudności starał się u patrjarchy Filoteja o wznowienie odrębnej w Haliczu metropolji greckiej, to mógł to czynić tem łatwiej, że wszakże ten sam patrjarcha, aczkolwiek mocno przekonany o prawowierności Wschodu i zgubności błędów łacińskich, układał się przecież z papieżem i sam wyrażał pragnienie pojednania między wschodniem a zachodniem chrześcijaństwem.

Wstępując w ślady swego poprzednika, także Grzegorz XI w tych samych listach, w których dowodził konieczności ratowania Bizancjum przed Turkami, dowodził zarazem, że za przykładem Greków, którzyby się nawrócili za tę cenę, poszłyby zapewne „plura imperia et regna schismaticorum". Pisał to w przeddzień wypadków, które, jak widzieliśmy, niepomiernie utrudniły na cały szereg lat bezpośrednie układy między papiestwem a cesarstwem greckiem, które zresztą stawało się coraz bardziej symbolem tylko swej dawnej potęgi i znaczenia. Ale zato niebawem, właśnie w smutnych latach wielkiej schizmy zachodniej, Unja polityczna Polski z Litwą związała rozleglejsze o wiele ziemie prawosławne z potężnem państwem katolickiem. Wskutek tego tutaj się przenosił coraz wyraźniej punkt ciężkości całego zagadnienia Unji kościelnej, co też jeszcze w XIV wieku znalazło wyraz w staraniach Jagełły i Witolda, urzeczywistniających stopniowo idealne zamierzenia królowej Jadwigi. A z tego to właśnie powodu także schyłek tego stulecia, tak beznadziejny dla idei Unji na dawnym gruncie bizantyńskim, ma przecież w jej dziejach znaczenie przełomowe, a dla nas szczególnie doniosłe.

Prof. O. Halecki.

Kultura, a religja.

Człowiek współczesny staje wobec nowych, trudnych problemów, jakich dawniejsze wieki nawet nie przeczuwały.

Jednym z takich problemów pierwszorzędnej doniosłości jest stosunek religji do kultury. Wykreślenie granic, dzielących kulturę od religji, wytyczenie wspólnych między niemi punktów, a w szczególności ustalenie wpływów na całość życia wysuwa się na czoło zadań dzisiejszej myśli filozoficznej i religijnej.

Postęp kulturalny posuwa się naprzód w błyskawicznym tempie, obejmując coraz nowe kraje i narody, oraz zwiększając i pogłębiając t. zw. wartości kulturalne.

Dotychczasowe imponujące rezultaty, a więcej jeszcze niezmierzone możliwości rozwojowe kultury sprawiły, że wyrosła ona na potęgę niemal religijną. Ludzkość wiele sobie po niej obiecuje. Powstała nowa terminologja o bogatej uczuciowej treści — jak wspólnota kulturalna, dobrodziejstwa kultury, przyszłość kulturalna i t. p.

Pojęcia te odgrywają doniosłą rolę w życiu, a zwłaszcza w stosunkach międzynarodowych.

Triumfalny pochód kultury grozi całkowitem opanowaniem ducha ludzkiego. Te władcze tendencje już się zrealizowały w niejednej duszy, która, zahypnotyzowana nowemi wartościami, poświęciła im dawne ideały.

Prymat kultury może wyróść tylko na gruzach religji, która posiada równie uniwersalne tendencje i domaga się pierwszeństwa w hierarchji ideałów ludzkich.

Tam znów, gdzie ideały kulturalne nie osiągnęły naczelnego stanowiska, zajmują jednak ważne miejsce wśród

ideałów normatywnych, jakiemi człowiek zwykł kierować się w życiu. Ich pozycja jest dziwna. Choć znajdują się wtyle za ideałami religijnemi, nie zdają się być od nich uzależnione, gdyż żyją własnem życiem, i ich rozwój niezawsze odbija się dodatnio na ideałach religijnych. Kolizje między kulturą, a religją nie należą do rzadkich wypadków.

I tu zaczynają się pytania, niepokojące każdego myślącego człowieka.

Dlaczego postęp kulturalny nie pociąga za sobą postępu życia religijnego, ale je często osłabia, albo całkiem niszczy? Gdzie jest źródło licznych konfliktów między kulturą, a religją? Jak pogodzić, że człowiek o wysokim poziomie kulturalnym może się znajdować na niskim stopniu życia religijnego?

Problematyka zaostrza się, gdy weźmiemy pod uwagę fakt, że Kościół, choć zdąża do celów religijnych, nie występuje wrogo względem przejawów kulturalnych, ani nawet nie traktuje ich, jako coś obojętnego, skoro o ich rozwój się troszczy i niedwuznacznie daje poznać, że od rozwoju niektórych dziedzin kulturalnych uzależniony jest rozkwit życia religijnego.

I.

Imponujący dziś dorobek kulturalny, przedstawiający się w postaci dóbr materjalnych, jak rolnictwo, koleje, czy idealnych, jak nauka i sztuka, czy wreszcie społecznych, jak urządzenia państwowe i t. p. jest owocem wielowiekowej pracy nad uprawą ducha ludzkiego (colere), realizowaniem idei człowieczeństwa, wykończaniem społecznem własnego „ja“ ludzkiego.

Żeby zrozumieć rolę dóbr kulturalnych w życiu ludzkiem, należy przyjrzeć się bliżej procesowi ich powstawania a właściwie tym aktom psychicznym, które przerabiają rzeczywistość pierwotną na wartości kulturalne, jakiemi są zarówno pierwsze wynalazki ognia, czy łupania krzemienia, jak i dzisiejsze cuda techniki, dzieła nauki, czy sztuki.

Wytwarzane przez te akty wartości kulturalne są rezultatem tajemniczego zetknięcia się ducha ludzkiego z rze-

czywistością przedmiotową i wydobycia z niej nowych form bytowania.

Podobny proces opiera się na dwóch postulatach — że rzeczywistość zawiera w sobie potencjalnie wiele form, które jednak samorzutnie nie mogą się zaktualizować, gdyż brak im zasadniczego warunku — wewnętrznej siły twórczej, oraz — że duch ludzki mieści w sobie pierwiastki aktywne, których przeznaczeniem jest rzeczywistość ustawicznie przetwarzać, przeobrażać i doskonalić.

Dwie siły stają naprzeciw siebie — duch ludzki i rzeczywistość przedmiotowa. Obie kryjące w swem łonie niezmierzone możliwości rozwojowe, obie pragnące rozwoju i obie niewystarczalne. Dopiero z ich połączenia tworzy się świat nowy, piękniejszy i doskonalszy od dawnego.

A to połączenie jest dziwne. Dokonywa się swoista projekcja pierwiastków duchowych, które wdrążają się w rzeczywistość i wydobywają z niej nowe formy istnienia. Nie jest proces mechaniczny, ale psychiczny — pierwiastki duchowe zdają się pozostawać w rzeczy, odbijają na niej nowe piętno i dają świadectwo jej wyższego pochodzenia. Słusznie się mówi, że dzieła kulturalne są objektywizacją ducha ludzkiego, jego upostaciowaniem w materji. Zachodzi ustosunkowanie proporcjonalne między duchem ludzkim a jego działalnością. Odnosi się wrażenie, jakgdyby duch ludzki związał się z materją, przepoił ją nowemi pierwiastkami, uczynił inną i przez nią przebijał. Nowe formy istnienia domagają się ustawicznego podtrzymywania przez ducha, w przeciwnym razie prasiły natury — czas, katastrofy kosmiczne i t. p. ścierają ślady ducha, niwelują je i ściągają w niziny materji.

Tak pojęta działalność kulturalna, bez względu na to, czy wytwarza dobra materjalne, czy idealne, jest czynem nawskroś twórczym, pochodzącym od istoty rozumnej, — ponieważ przeciwstawia się mechanicznemu procesowi natury, przypuszcza rozumowanie i rzuca na szalę nowe siły, które wprowadzają daleko sięgające zmiany. Praca kulturalna ludzka przypomina twórczą działalność Boga, ponieważ wolnym aktem powołuje do istnienia byty, które bez tego pozostałyby w sferach możliwości, a na pierwotnych siłach na-

tury wyciska piętno duchowości i uzależnia je od siebie. Różnica tkwi w tem, że człowiek w swem działaniu posiłkuje się uprzednio istniejącym materjałem, podczas gdy Bóg tworzy z nicości. W każdym razie człowiek może być dumny z dzieł swego ducha. Przez nie zaznacza panowanie nad naturą, uświadamia sobie swą wyższość nad światem nierozumnym i czuje się bliższym Boga, będąc jakby współtwórcą rzeczywistości.

Nic dziwnego, że praca kulturalna zdolna jest rozniecić zapał ludzki i pociągnąć ku sobie. Każda zdobycz, osiągnięta na tem polu, sprawia przyjemność i otwiera nowe horoskopy, popychające do wysiłku. Hymny, śpiewane na cześć kultury, to wyraz dumy osobistej, zrodzonej z samopoczucia własnej mocy duchowej, a zarazem podświadoma tęsknota za ideałem wielkim, za przyszłością szczęśliwą, której zapowiedzią jest teraźniejszość przez nas zrodzona.

Gdzie leży ostateczna racja działalności kulturalnej człowieka? z jakich potrzeb wyrasta i ku jakim zmierza celom?

Nie ulega wątpliwości, że jest ona przejawem ontologicznej względności ducha ludzkiego. Wolność i przymus, tendencje nieskończone obok poziomych, pospolitych pragnień, wielkość i małość, transcendowanie ducha, a jednocześnie jego skrępowanie materją — oto metafizyczne podłoże działalności rozumnej człowieka.

Całe życie ludzkie — to nic innego, jak ustawiczne rozrywanie więzów ograniczoności i względności, jakie na nim ciążą.

Proces ten nie jest wymuszony, ani sztuczny, gdyż przejawia się w formie najistotniejszego popędu do udoskonalenia.

Istnieć i rozwijać się — oto prawo każdego jestestwa względnego, prawo, które swój doskonały wyraz znalazło w człowieku, gdzie pęd do udoskonalenia idzie w parze ze świadomością i wolnością, a towarzyszy mu przeczucie innego doskonalszego bytowania, ku jakiemu człowiek jest przeznaczony.

Realizacja tego popędu musi być wolna, czyli oparta na świadomym wyborze i połączona z pewną ofiarą.

I w tej wolności ludzkiej należy szukać wytłumaczenia zagadki, dlaczego udoskonalenie człowieka dokonywa się nie na drodze jego izolacji, ale przez ścisłe zespolenie z rzeczywistością przedmiotową, z otoczeniem. Bo to wymaga wysiłku i ofiary. Nawet biologiczne istnienie człowieka nie da się pomyśleć bez oparcia o naturę. „W pocie czoła będziesz pożywał chleb twój", — mówi najstarsze objawienie, formułując najgłębsze prawo, rządzące ziemskiem życiem człowieka. Duch ludzki musi się zniżyć do natury, wejść z nią w związek, zapożyczyć się u niej, a jednocześnie ją przetworzyć i wydobyć z niej formy doskonalsze. Ale w tem połączeniu duch nie zatraca swego ontycznego charakteru, ani nie ginie w świecie, jego siły przetwarzają rzeczywistość, a jednocześnie oczyszczają się, wzmacniają i tak wzbogacone i dojrzalsze wracają zpowrotem, doskonaląc ducha ludzkiego. Jest to dziwne, tajemnicze wprost krążenie pierwiastków duchowych we wszechświecie — wypływają z ducha ludzkiego, robią półkole, zagłębiają się w rzeczywistość przedmiotową, tam nabierają nowych sił i ruchem okrężnym wracają znowu do ducha.

Każda nowo skonstruowana maszyna nie tylko bogaci świat, ale i jej twórcę, każde nowe dzieło poetyckie, czy filozoficzne stwarza nowe wartości przedmiotowe, a zarazem udoskonala ducha jego autora.

Czy to nie jest paradoks, że duch ludzki, wyświadczając komu innemu dobrodziejstwo, bo wnosząc doń nowe wartości, wraca sam wzbogacony, jakgdyby wynagrodzony za swój czyn szlachetny.

Słowem, wytwarzanie dzieł kulturalnych ma charakter duchowy i zdąża do rozwoju ducha. Podobnem prawem rządzony jest proces korzystania z dóbr kulturalnych. Obok materji człowiek przechodzi obojętnie, chyba że usymbolizuje ją, przepoi własnym duchem, albo dostrzeże ślady ducha innego i każe jej przemawiać ludzkim językiem. Tylko myśli, pragnienia i uczucia ludzkie, zaklęte w dźwięki, czy w marmur, czy w inną materję zdolne są poruszyć ducha ludzkiego i wywołać analogiczne akty.

Leży w tem wszystkiem głębsza teleologja, świadcząca o względności ducha ludzkiego. Względność człowieka prze-

jawia się w dwóch formach — w uzależnieniu od innych bytów i w potrzebie działania.

Tylko Bóg jest bytem, gdzie istnienie zlewa się z istotą, gdzie jest pełnia życia wsobnego i pełnia bytowania, gdzie niema żadnego uzależnienia, żadnych wpływów pobocznych, żadnych zmian i żadnych stopniowań.

Duch ludzki, jak każdy byt stworzony, nosi na sobie piętno względności i uzależnienia.

Najwymowniejszym znakiem uzależnienia od góry — od Absolutu jest rządzenie się człowieka prawami, narzuconemi z zewnątrz, prawami, których duch ludzki nie stworzył, a którym musi się w całem swem życiu bezwzględnie podporządkować.

Uzależnienie od dołu — od bytów mniej doskonałych przejawia się w potrzebie współdziałania z niemi, opierania się na nich i czerpania z nich soków odżywczych dla siebie.

Również potrzeba działania, pracy wskazuje na względność człowieka. Głębsze złoża wartości, leżące na dnie ducha ludzkiego, muszą być wydobyte nawierzch i zużytkowane w życiu przez ofiarny czyn, przez wysiłek, który sięga wgłąb, porusza ukryte tam energje psychiczne, pobudza do działania władze życiowe i wprowadza całe jestestwo w stan niepokoju, domagającego się zaspokojenia potrzeb. Stąd rodzi się działalność kulturalna, która jest czynem wolnym, „rzeźbiarką, co wykuwa żywot cały", a zarazem aktem ofiarnym, trudnym, wiodącym do usunięcia ludzkich braków wzamian za poświęcenie i moralny wysiłek ducha ludzkiego.

Tak pojęta akcja kulturalna posiada wyraźne oblicze metafizyczne, — jest naturalnem dążeniem ducha ludzkiego do udoskonalenia przy pomocy środków rozporządzalnych w ziemskich warunkach, a zarazem przejawem względności jego bytowania. Każda, nawet najdoskonalsza forma działalności kulturalnej świadczy, że człowiek jest istotą potencjalną, niewykończoną, zdążającą ustawicznie do rozwinięcia własnej osobowości, do wydobycia z niej tych wartości, jakie tam wirtualnie tkwią.

Ukrytą duszą każdej kultury jest twórczy pęd ducha ludzkiego, który jest świadomy nieskończoności swych aspi-

racyj i swego ontologicznego pokrewieństwa z Bogiem, i który, będąc wtłoczony w granice skończoności, stara się je przebić, by wznieść się wyżej i za sobą pociągnąć cały świat.

II.

Zdążając do udoskonalenia człowieka, działalność kulturalna musi się zetknąć z religją, która w życiu człowieka zajmuje ważne miejsce i do podobnych zmierza celów.

I ona wyrasta z poczucia własnej niemocy człowieka i ona jest tęsknotą za wybawieniem, tylko, że ma ono nadejść, nie ze świata, ale od Boga.

Człowiek rozumie, że oddziela go przepaść, a zarazem czuje się bliskim Boga, co mu daje prawo ufać, że stamtąd zaczerpnie nowych sił i ostatecznie usunie braki, pod jakich ciężarem się ugina. Człowiek lęka się Boga, a zarazem Go miłuje i zdąża do nawiązania bliższego kontaktu.

Punkty styczne między kulturą, a religją wyraźnie się zarysowują. Obie wyrastają z najgłębszych potrzeb natury ludzkiej i obie dążą do ich zaspokojenia. Obie są dowodem względności człowieka, jako bytu niedoskonałego, niewystarczalnego, obie są wołaniem o pomoc, o wybawienie.

Nie są to tylko dwa równorzędne popędy natury ludzkiej. Pokrewieństwo sięga głębiej, podporządkowując pracę kulturalną dążeniom religijnym.

Cele kulturalne są z natury swej nieokreślone, mgliste, mogą się często zmieniać i nie są trwałe. Nadto, nie mogąc wznieść się ku szczytom nieskończoności, muszą się czepiać rzeczy skończonych i na nich się opierać. Tem samem ideały kulturalne są mniej doskonałe i podporządkowane Dobru bezwzględnemu, ku jakiemu zdąża religja.

Cel religji jest dokładnie zdeterminowany, niezmienny, posiadający charakter najwyższego Dobra, któremu wszystkie inne dobra, a więc i kulturalne są podporządkowane i od którego czerpią swą doskonałość.

— Co więcej, kultura toruje człowiekowi drogę do Boga i pomaga religji w spełnieniu jej zadań.

Czyni to w dwojaki sposób: rozwijając ducha, oraz pozwalając zrozumieć niewystarczalność świata i człowieka.

W myśl zasady gnozeologicznej, że „podobne poznajemy przez podobne", można powiedzieć, że dlatego poznajemy Boga, że jesteśmy do Niego podobni.

Oczywiście, że podobieństwo nie dotyczy ciała, bo tego Bóg nie posiada, lecz ducha. Ponieważ dusza ludzka jest według wyrażenia Pisma św. tylko obrazem i podobieństwem Boga, przeto im dokładniej podobieństwo to będzie zbliżone do oryginału, im bardziej będzie odbijało na sobie obraz boży, tem więcej danych będzie posiadał człowiek do poznania Boga.

Pod tym względem działalność kulturalna powinna oddać religji duże usługi. Wszak jej celem jest rozwinięcie strony duchowej człówieka. Przez kulturę wznosi się człowiek coraz wyżej; dzięki osobistym wysiłkom i czynnemu zetknięciu się z rzeczywistością przedmiotową władze duchowe człowieka mężnieją i szlachetnieją, a tem samem stają się zdolniejsze do poznania świata ducha.

Udoskonalone i zaostrzone władze duszy będą doszukiwały się wszędzie podobnych sobie pierwiastków duchowych; zjawisk materjalnych nie uznają za jedyną rzeczywistość, lecz będą usiłowały przedrzeć się przez nie, by wykryć to „co z ducha jest".

Człowiek o rozwiniętej stronie duchowej łatwiej znajdzie drogę do Boga, który jest Duchem kat'exochen, i ani nie będzie Go wtłaczał w ramki doczesno-ziemskie, nie będzie Mu imputował niskich instynktów ludzkich, ani nie przypisze nakazów, przed jakiemi wzdryga się szlachetne serce ludzkie. Należy pamiętać, że Bóg jest koniecznością psychologiczną i logiczną człowieka, ale pojęcie Boga nosi na sobie pierwiastki ludzkie. Swoje własne przymioty, swe ideały i swe dążenia przenosi człowiek na Boga i kształtuje Go według własnego „ja". Z tego względu wyższy poziom kulturalny uniemożliwia antropomorfizację Boga i wywołuje naogół podniesienie i uduchowienie poglądów religijnych.

Kultura ważna jest dla życia religijnego jeszcze z innego względu.

Wiadomo, że nie mamy bezpośredniego oglądu Boga. Do uznania go dochodzimy „a posteriori", pośrednio, rozważając świat i człowieka, które narzucają się umysłowi, jako

byty względne, domagające się istnienia swej pierwszej przyczyny — Boga. Innemi słowy, na istnienie Boga naprowadzają „ślady" Boga w świecie — vestigia Dei in mundo, — czyli przejawy twórczego działania Bożego dookoła nas.

Im dokładniejsze jest podobieństwo, im wyraźniej przebija doskonałość przyczyny przez skutek, im działanie boże jest widoczniejsze, tem łatwiej skłania się człowiek do przyjęcia Boga i uznania Go za swego Pana.

A właśnie działalność kulturalna spełnia tę misję wykrywania w świecie śladów Boga.

Kultura — to objektywizacja twórczego ducha ludzkiego w świecie, tego ducha, który nie zasklępia się w sobie, ale promieniuje nazewnątrz, wprowadza wszędzie ład, wydobywa nawierzch nowe wartości i pozwala się dźwigać rzeczom materjalnym wzwyż.

Im więcej jest widocznych pierwiastków duchowych w świecie, im wyraźniej zaznacza się dualizm bytowania ziemskiego, gdzie strona duchowa podtrzymuje w istnieniu materję i wszędzie wprowadza harmonję i ład, tem łatwiej dojść do zrozumienia, że istnieje pra-inteligencja i siła twórcza, która kryje się za zasłoną zjawisk materjalnych i wszędzie działa, a jej słabym odbiciem jest działanie ducha ludzkiego.

Łatwo zrozumieć, że dzieła kulturalne noszące na sobie piętno ducha ludzkiego, prędzej skierowują człowieka ku Bogu, gdyż silniej poruszają myśl, nie pozwalają jej zatrzymać się na zjawiskowej powierzchni rzeczy, lecz każą sięgać wgłąb, narzucają prawie doświadczalnie istnienie świata duchowego, a nadto, zmuszając człowieka do wysiłku umysłowego, uzdolniają go do przeprowadzenia bardziej skombinowanych procesów duchowych, które doprowadzają do przyjęcia Boga, jako najgłębszej racji, tłumaczącej wszechświat.

Nadto kultura prowadzi do zrozumienia względności i niewystarczalności świata i człowieka, przez co toruje drogę religji.

Motywem działalności kulturalnej, jak wogóle każdego czynu ludzkiego, jest świadomość pewnych braków. Ich usuwanie dokonywa się albo na drodze czysto podmiotowej

przez sięgnięcie do niewyzyskanych energij psychicznych, albo przez ściślejsze zespolenie się z rzeczywistością przedmiotową i zaczerpnięcie z niej pomocy, mających podtrzymać równowagę życiową.

Religja wyrasta na gruncie niewystarczalności człowieka i świata. Doświadczenie, osobiste przeżywanie dóbr ziemskich jest dla wielu ważnym etapem w rozwoju życia religijnego. Dopóki dobra imanentne przedstawiają się ponętnie i zapowiadają całkowite szczęście, dopóty duch ludzki nie będzie szukał w sferach transcendentnych swego zaspokojenia. Trzeba, by sam je przeżył i przekonał się o ich względności. Tę właśnie rolę spełnia kultura w stosunku do religji — stwarza wartości, które przyczyniają się do udoskonalenia człowieka, a zarazem przejawiają swą względność i niewystarczalność.

Pierwsze próby pracy kulturalnej są bardzo obiecujące, bo otwierają nadzwyczajne, tajemnicze perspektywy i zapowiadają zaspokojenie wszystkich potrzeb człowieka, ale głębsze poznanie dzieł kulturalnych prowadzi do wniosku, że poza światem musi być coś *plus et ultra,* co się nie da wtłoczyć w kategorje doczesne. Dzieła sztuki, wynalazki techniczne, doniosłe prace naukowe są słupami, znaczącemi pochód ducha ludzkiego ku doskonałości, a zarazem znakami ostrzegawczemi, że one nie mogą być kresem dążeń ludzkich, bo nie są wolne od braków. Dzisiejszy rozwój kulturalny można porównać do gonitwy człowieka, któremu na horyzoncie nieba przyświeca cel. Im bardziej się człowiek doń zbliża, tem szybciej oddala się wraz z rozszerzającym i cofającym się widnokręgiem niebieskim.

Powyższe uwagi tłumaczą działalność kulturalną Kościoła, której Europa tak wiele zawdzięcza. Obecna praca misyjna w krajach dzikich jest poglądowem odtworzeniem zasług Kościoła dla kultury chrześcijańskiej. Zdrową kulturę Kościół wszędzie popiera w przekonaniu, że w ten sposób oprze religję na trwałych podstawach.

III.

W myśl powyższych wywodów rozwój kulturalny powinien wywołać analogiczny rozkwit religijny. Jak wobec tego

tłumaczyć znane dziś zjawisko, że postęp kulturalny wpływa nieraz hamująco na życie religijne?

Stanu takiego nie można nazwać normalnym, znajduje on jednak swe wyjaśnienie w odrębności zjawisk kulturalnych od religijnych, oraz w strukturze duszy ludzkiej.

Przedewszystkiem należy pamiętać, że akcja religijna rozgrywa się zasadniczo na innej płaszczyźnie, niż kulturalna.

Ta ostatnia ma charakter imanentny w tem znaczeniu, że obraca się w granicach tego świata, pojętego, jako rzeczywistość bezpośrednia, którą człowiek ma opanować, i która ma się stać oparciem dla jego istnienia.

Mówimy wprawdzie o transcendencji aktów kulturalnych, jest to jednak transcendencja względna, wykraczająca poza potrzeby biologiczne, a polegająca na wydobywaniu się ducha z pod przewagi ciała i opanowywaniu przezeń przyrody. W każdym razie duch ludzki nie wybiega poza granice rzeczywistości ziemskiej. Owszem, stara się w niej silnie ugruntować, by przez ściślejsze zespolenie z nią zaczerpnąć samemu nowych sił, udoskonalić się i w pewnym stopniu zaspokoić metafizyczny pęd do szczęścia.

Atoli w tych imanentnych dążnościach kulturalnych tkwi niebezpieczeństwo zagubienia się człowieka w rzeczywistości empirycznej, a przynajmniej osłabienia czucia świata transcendentnego, a tem samem osłabienia „zmysłu" religijnego.

Religja bowiem ma charakter nawskroś transcendentny, ona „nie jest z tego świata". Każdy akt religijny jest wybieganiem poza rzeczywistość doczesną, a sięganiem tam, gdzie wzrok nie sięga, gdzie tylko myśl się wzbija i uczucie zbliża się ze czcią.

Co więcej, akt religijny jest do pewnego stopnia przekreśleniem ideałów kulturalnych, gdyż przypuszcza ich niedostateczność i dlatego sięga wyżej i z tęsknotą oczekuje wybawienia od Boga, wyższego ponad wszystkie dobra imanentne.

W pewnem znaczeniu można nawet mówić o przeciwstawieniu się religji wartościom kulturalnym, gdyż nie leżą one na jednej linji ontycznej, lecz silnie się od siebie od-

rzynają. Dopóki nie wykroczymy poza linję kulturalną i nie poszukamy nowych wyższych wartości, leżących w sferach transcendentnych, dopóki ich nie uznamy za ideał najwyższy, któremu wszystkie inne należy poświęcić, dopóty nie może być mowy o czynnej religji.

Może się zdarzyć, że człowiek nie zdobędzie się na większy wysiłek, by wyjść poza krąg rzeczywistości imanentnej. Taka jednostka może się wybitnie zaznaczyć w działalności kulturalnej, ale dziedzina religijna pozostanie dla niej czemś obcem, niezrozumiałem, albo co najmniej światem, którego progi duch lękliwie przekracza i gdzie czuje się nieswojo.

Rzeczywistość ziemska, zamiast prowadzić do Boga, chociaż „per umbras et imagines", przez cienie i obrazy — według wyrażenia kard. Newmana — przykuwa do siebie i przesłania sobą istnienie innego, wyższego świata.

„Nastawienie imanentne" duszy powstaje czasem dlatego, że człowiek ogranicza się do jednej drobnej cząstki rzeczywistości, w nią się zagłębia i jej się poświęca, jak np. w specjalizacji naukowej. Jednocześnie zatraca zrozumienie całości bytu i jego względności. A właśnie religja ma podkład uniwersalny. Dopiero całość wszechświata pozwala wniknąć w jego harmonję i celowość i przypisać je Wyższej Przyczynie. Drobny odcinek rzeczywistości zwęża horyzont duchowy i myśl ludzka, zasklepiona w drobiazgach, niezdolna jest do wykrycia jednej wielkiej myśli bożej, pulsującej we wszechświecie.

Co więcej, rozum przyzwyczajony do precyzyjności w swoim dziale, a nie widzący jej w objawach religijnych, skłonny jest do przypuszczenia, że są one ugruntowane raczej w aspiracjach wyobraźni, czy w nieokreślonej tęsknocie uczuciowej, a nie w realnych potrzebach natury ludzkiej, potwierdzonych przez krytyczną myśl.

Oczywiście, że taka ocena nie odbije się dodatnio na życiu religijnem.

Odmienny charakter kultury i religji, płynący z odrębności ich celów, zaznacza się niemniej wyraźnie w dynamice ich przejawów.

Kultura ma na celu rozwinięcie ducha ludzkiego w jego

stosunkach ze wszechświatem. Punktem wyjścia i kresem działalności kulturalnej jest duch ludzki. Występuje on jako czynnik bezwzględnie wyższy, dążący do podporządkowania sobie całej rzeczywistości nieduchowej. Jego udoskonalenie, będące niewątpliwie motywem czynów kulturalnych, dokonywa się przez niego samego. Jest on czynnikiem normatywnym, od niego czerpią udoskonalenie inne byty, na których twórcze siły ludzkie wybiły piętno duchowe, pozwalające im wznieść się na wyższy stopień bytowania.

Religja rozwija również ducha ludzkiego, ale przedewszystkiem pod kątem jego stosunku z Bogiem. Siłą przyciągającą, a zarazem ogniskiem, skąd promieniują życiodajne energje, jest Bóg. Stamtąd płynie nowa siła, tam tkwi punkt ciężkości, tam też w sferze transcendentnej duch ludzki szuka swego wybawienia.

Dynamika religijna duszy jest zatem odmienna od jej dynamiki kulturalnej. Duch ludzki nie jest pierwiastkiem nadawczo-odbiorczym, ale wyłącznie stroną biorącą, nie promieniuje nazewnątrz, ale sam nastawiony jest na odbieranie siły ożywczej z zewnątrz, nie kształtuje innych, ale sam dostosowuje się do ideałów Boga.

Atoli z tego względu życie religijne może natrafiać na poważne przeszkody u jednostek o silnie rozwiniętem samopoczuciu osobistem. *Eritis sicut dii,* czyli będziecie jednostkami samodzielnemi, twórczemi, nikomu nie podległemi — ta pokusa była silną ponętą dla pierwszych rodziców i popchnęła ich do grzechu. Dziś jest to samo.

Bóg albo zupełnie nie znajduje dostępu do takiej duszy, albo zostaje spychany na dalszy plan, staje się pojęciem, przydatnem do zaokrąglenia światopoglądu, albo symbolem kierowniczej woli, albo fikcją, pożyteczną dla życia, ale względem której człowiek nie poczuwa się do obowiązku większych osobistych świadczeń.

Wiemy, jak trudne jest zaszczepienie życia religijnego w takiej duszy o egocentrycznym zakroju. Rzeczywistość ziemska jest dla niej kopalnią szczęścia, areną, gdzie może ujawnić swe uzdolnienia i zaspokoić swe aspiracje. Stosunek względem świata jest nawskroś pozytywny, pełen ufności

we własne siły i nadziei w przyszłość. Przed oczyma takiej duszy nie jaśnieje wizja bytu transcendentnego.

Gdzie jest przesadna wiara we własne siły i oparta na niej nadzieja opanowania świata, tam niema miejsca na świadomość własnej niewystarczalności, ani tem bardziej niema miejsca na Boga, bo staje się nim ludzkie „ja".

Nie ograniczając się do tego zewnętrznego porównania przejawów kulturalnych z życiem religijnem, spróbujmy zejść w głąb duszy, by zaobserwować procesy psychiczne, jakie się w niej dokonywują skutkiem reagowania na wartości kulturalne i religijne.

Zarówno jedne jak i drugie przedstawiają się jako dobra godne pożądania, a zatem jako przedmioty, które wprawiają w ruch mechanizm duszy i wywołują akty, dostosowane do charakteru odnośnych wartości.

Otóż struktura psychiki ludzkiej jest tego rodzaju, że mimo swej ograniczonej pojemności, nastawiona jest na przyjęcie dobra bezwzględnego, które w hierarchji nagromadzonych wartości, odpowiadających różnym stronom i potrzebom życia, jak fizycznym, zwierzęcym i t. p., stanowiłoby końcowy szczyt piramidy i wszystkim pozostałym dobrom nadawałoby właściwy metafizyczny kierunek.

Chociaż pojemność naszej psychiki wypełnia się dobrami względnemi jakgdyby od dołu, to jednak proces ten dokonuje się pod kątem świadomej, czy nieświadomej tęsknoty za dobrem bezwzględnem. Już samo zastosowanie skali wartościowania przypuszcza wyższą normę, pod kątem której to wartościowanie się dokonywa. Jedność życia i duszy, odniesienie wszystkich czynności do wspólnego „ja" wymaga jedności ideału, pojętego jako dobro bezwzględne, jako miara pozostałych dóbr, jakie się znajdują w promieniu naszego działania.

Takie nastawienie psychiki sprawia, że nowe dobra, z jakiemi się stykamy, są ujmowane pod kątem wartości absolutnej.

Tem należy tłumaczyć ciekawe skądinąd zjawisko, że naogół wiele rzeczy bardziej nas pociąga na dystans, niż po bezpośredniem zetknięciu się z niemi. Czarowne barwy, któremi nas zdala nęciły, okazują się blichtrem, przez jaki

prześwieca zwykła tandeta. I nic dziwnego. Tęsknota jest najczulszą struną duszy i najsilniejszem uczuciem, które przenika poszczególne akty duchowe. To nie dobra przedmiotowe przedstawiają się nam na odległość bardziej wartościowemi, niż są w rzeczywistości, lecz nasza tęsknota za nieskończonością ubiera je w cudowne kształty. Jest to projekcja ducha ludzkiego na świat przedmiotowy, i upatrywanie w nim własnych aspiracyj, dopóki sama rzecz nie rozproszy naszych iluzyj.

Otóż nierzadkie są wypadki, że metafizyczny głód duszy znajduje swe chwilowe zaspokojenie w rzeczach doczesnych, względnych, co odbija ujemnie na życiu religijnem. Bezpośredniem następstwem jest przesunięcie w hierarchji ideałów duszy — sprowadzenie Boga do niższej kategorji wartości, skutkiem czego odpadają akty, jakiemi człowiek zwykł normować swój stosunek zależności od Boga, co stanowi istotę każdej religji.

Po wsze czasy stwarzał sobie człowiek stosownie do swych dążeń takie pseudo-ideały, zastępujące mu Boga.

W dzisiejszych czasach z pomocą przychodzi mu kultura, która we wszystkich dziedzinach stwarza wartości, mogące uchodzić za bezwzględne. Są one „doświadczalne" w tej, czy innej formie, człowiek je osobiście przeżywa, przekonywa się o usługach, jakie mu oddają, ulegają one ciągłemu udoskonaleniu, i dlatego mogą nawet rywalizować z ideałami religijnemi, które wydają się zbyt abstrakcyjne, stawiające wysokie wymagania i trudne do realizacji.

Nikt nie zaprzeczy, że właśnie na tem tle dochodzi dziś do ostrych konfliktów między religją, a kulturą — oczywiście nie z winy religji, bo ta swej natury zmienić nie może, ale z winy człowieka, który swój głód nieskończoności zaspokaja *a contrario* i — według wyrażenia Schelera — zamiast Boga, stawia na naczelnem miejscu bożka.

Niebezpieczeństwo konfliktów jest dziś groźniejsze, niż dawniej, ponieważ kultura może się poszczycić wytworami, o jakich dawniej nie można było nawet marzyć.

Zasadniczo jednak sytuacja pozostała niezmieniona, ponieważ wypadki rozgrywają się nie tyle w świecie war-

tości przedmiotowych, ile raczej na gruncie ducha ludzkiego, a ten pozostał taki sam.

Nic dziwnego, że pisarze ascetyczni zawsze ostrzegali przed zbytniem oddaniem się rzeczom duchowym, trafnie przeczuwając, że kryją one w sobie niebezpieczeństwo zajęcia miejsca Boga w duszy. *Tantum — quantum — ne quid nimis.* Psychologja i bogate doświadczenie religijne potwierdzają aż nadto słuszność tych ostrzeżeń.

W nienormalnem zaspokojeniu głodu Absolutu przez ducha ludzkiego leży przyczyna dysharmonji w życiu osobistem i w ocenie dóbr kulturalnych.

Istnienie i działanie jestestw złożonych, jak człowieka, rządzone są prawem harmonji, nakazującem podporządkowanie i współdziałanie części, składających się na całość.

Ponieważ działalność kulturalna ma na celu zaspokojenie potrzeb natury ludzkiej, przeto wytwarzane przez nią dobra partycypują wartość od swego celu, czyli od tych części natury ludzkiej, którym są przeznaczone.

Odwrócenie naturalnego między niemi porządku, polegające na wysunięciu niższych dóbr np. sportu kosztem wyższych duchowych, jak moralności, czy nauki wprowadza dezorganizację w całe życie duchowe człowieka.

Historja zna okresy takiego jednostronnego, nieharmonijnego rozwoju człowieka wskutek przesadnej oceny pewnych wartości kulturalnych z pominięciem innych. Renesans wysuwał kulturę antyczną na pierwszy plan, wiek Oświecenia ubóstwiał rozum, później przyszła reakcja uczuciowa, w w. 19 mamy przewagę kultury materjalnej w różnych jej odmianach (sport, wynalazki techniczne i t. d.). Podobne falowanie ideałów spotykamy również u poszczególnych jednostek, a jest ono ugruntowane w ich niejednakowych uzdolnieniach i upodobaniach.

Załamanie się harmonji w życiu psychicznem wpływa hamująco pod względem religijnym, ponieważ wprowadza dezorganizację w życie duchowe jednostki, odbiera zdolność jasnego, zdrowego sądu i, przesłaniając duszy właściwy układ we wszechświecie, utrudnia powstanie aktów religijnych.

Wreszcie należy zwrócić uwagę na fakt zmaterjalizo-

wania człowieka nowoczesnego, aby zrozumieć wypadki rozbieżności między religją, a kulturą.

Zjawisko co najmniej dziwne. Człowiek dzisiejszy nosi na sobie piętno intelektualizacji, przejawiającej się w przewadze pierwiastków rozumowych i w uwolnieniu się od odruchów nieobliczalnych.

Rezultatem takiej postawy duszy winno być pogłębienie jej strony duchowej, wyzwolenie się z pod przewagi materji i szersze uwzględnienie w świecie pierwiastków duchowych, które winny doprowadzić do Boga.

Tymczasem rzecz się ma odwrotnie.

Dużo się mówi o dzisiejszym kryzysie nadprzyrodzoności, a nawet duchowości wogóle. Hasła idealne przestały być pociągające — ani nie rozpłomieniają wyobraźni dzisiejszego człowieka, ani nie rodzą w nim takich czynów ofiarnych, jak dawniej. Na szalę wypadków dziejowych rzucane są przedewszystkiem racje materjalne, ekonomiczne; dziś rzadko który mąż stanu odważy się na publiczną motywację religijną swego postępowania. Dokonywa się jakgdyby przetasowanie ideałów, — materjalno-gospodarcze wysuwają się na czoło, a religijno-moralne spychane są na szary koniec.

A jednak stan ten da się częściowo wytłumaczyć psychologicznie. Należy pamiętać, że właściwym przedmiotem umysłu ludzkiego nie są rzeczy duchowe, ale istoty rzeczy materjalnych. Byty duchowe ujmowane są nie wprost, drogą oglądu, ale na podstawie rzeczy materjalnych.

Dzisiejszy rozwój kulturalny jest właśnie następstwem pogłębienia strony intelektualnej człowieka. Bo czem jest kultura, jeżeli nie zintelektualizowaniem życia? Wszak opanowywanie sił natury, wydobywanie z nich nowych form bytowania, tworzenie nowych systemów społecznych, czy filozoficznych nie jest niczem innem, jak głębszem poznaniem istot rzeczy materjalnych na podstawie dokładniejszej obserwacji świata i życia. Ale ich poznanie i wykorzystanie nie odkrywa jeszcze ducha, a tem bardziej Boga.

Człowiek dawniejszy inaczej dochodził do Boga. Odczuwał głęboko niewystarczalność świata i, nie zagłębiając się zbytnio w możliwości płynące z pracy kulturalnej, przyj-

mował istnienie Boga, jako pierwszej przyczyny wszechrzeczy. Etap pośredni — badania świata został szybko przebyty.

Dziś zajmuje on dużo czasu i absorbuje ducha.

Wolno przypuszczać, że jest to stan przejściowy. Można przeprowadzić pewną analogję pomiędzy rozwojem rozumowego procesu poznawczego, a rozwojem ducha wogóle. Jak w poznaniu rozpoczynamy od materjału zmysłowego i przez abstrakcję dochodzimy do coraz jaśniejszych pojęć, by wreszcie wytworzyć sobie pojęcia rzeczy czysto niematerjalnych, podobnie i rozwoju ducha ludzkiego dzisiejsza intelektualizacja, czy racjonalizacja jest fazą pośrednią — od pojmowania zmysłowego do duchowego.

Dziś elita umysłowa Francji należy w wielkiej części do szeregów czynnych katolików, choć jeszcze przed ćwierćwiekiem uważana była za ostoję prądów antyreligijnych i antykościelnych, głosząc ewangelję pozytywizmu, czy scientyzmu i marząc o pozytywnej religji ludzkości.

Czy na mocy analogji nie można przewidywać, że po tej samej linji pójdzie rozwój umysłowości europejskiej wogóle? Już dziś znać wszędzie większe zrozumienie dla rzeczywistości duchowej, niż dawniej. Gruby materjalizm i pozytywizm ubiegłego stulecia zdaje się być ostatecznie pogrzebany. Obecnie nikt nie odważy się w imię „czystej nauki" odrzucać zgóry istnienie świata duchowego. Owszem, przejawy duchowe są uważane za realne i poddawane badaniom naukowym narówni z innemi. Jest to zmiana na lepsze, upoważniająca do optymistycznych przypuszczeń na przyszłość.

Niemniej ciekawe zjawiska dadzą się zaobserwować w dynamice woli, reagującej na gorączkowe tempo współczesnego rozwoju kulturalnego.

Rozporządzamy dziś bogatym dorobkiem kulturalnym i jesteśmy zeń dumni, a mimo to odczuwamy coraz więcej braków niezaspokojonych i w duszy nagromadza się więcej niezadowolenia i tęsknot, niż w duszy człowieka ubiegłych wieków.

Równolegle ze wzrostem dóbr kulturalnych wzrastają potrzeby ludzkie ilościowo i jakościowo.

Rozwiązania tej pozornej antynomji należy szukać w metafizyce.

Faktem jest, że potrzeby ludzkie, skoro zostaną zaspokojone przez dzisiejsze dobra kulturalne, rodzą automatycznie nowe potrzeby o rozszerzonej pojemności.

Odnosi się wrażenie, jakgdyby dobra dawniejsze które wydawały się wystarczające, ponieważ były opromienione tęsknotą i pozornie zbliżone do wyrytego w sercu ludzkiem ideału, dobra te, gdy zostały porównane z nim i odarte z uczuć oczekiwania, odrazu ujawniły swą niewystarczalność.

Ludzie pragnienia i potrzeby nie mogą się wyzwolić z pod ciśnienia metafizycznego i dlatego w braku zaspokojenia muszą choć częściowo znajdować ujście w próżni i rodzić nowe potrzeby.

Nawet drobne ludzkie dążenia posiadają rozpiętość nieskończoną — sięgają dalej, poza cele, ku jakim bezpośrednio zmierzają, zdają się ginąć w bezkresach zagadki bytu; pod maską przedmiotu, który przyciąga naszą miłość, lub nęci sławą, kryje się właściwa siła metafizyczna, która ducha ludzkiego popycha ku jego przeznaczeniu.

I dlatego coraz większy głód metafizyczny rodzi posiadanie dóbr kulturalnych, gdyż one dają tylko przeczucie możliwości, jakie leżą u gruntu potrzeb ludzkich.

Nic dziwnego, że jeden wynalazek rodzi potrzebę dziesięciu nowych, jedna zdobycz otwiera horyzonty nowych możliwości i pobudza do wysiłków. Dokonywa się wyścig pracy, wyścig wynalazków, udogodnień, nowych dzieł sztuki i tak bez końca.

Koło pracy kulturalnej obraca się coraz szybciej i przybiera tempo zawrotne. Trudno go potępiać, gdyż jest prawem życia. Ale nie można zapominać, że zanadto absorbuje ducha, wiąże go z doczesnością i odwodzi od Boga.

Człowiek, obiecując sobie dużo z włożonej pracy, w imię jaśniejszej przyszłości wydobywa z siebie maximum wysiłków, nie może wyrwać się z zaczarowanego koła kultury i sięgnąć myślą w świat inny transcendentny. Leży w tem niemały tragizm ducha ludzkiego, że zdaje się zapominąć o własnej naturze, za jedyny cel swych dążeń upatruje dobra kulturalne, a zapomina o tej najgłębszej prawdzie życiowej, że „wszystko, co przemija, jest tylko podobieństwem; rzeczy-

wistością prawdziwą jest to, co jest na ziemi nieosiągalne" (Goethe).

IV.

Zestawmy syntetycznie wnioski z naszych dotychczasowych wywodów. Przedewszystkiem nie może być mowy o tem, by kultura z natury swej przeciwstawiała się religji, czy religja kulturze. Obie stanowią istotne przejawy ducha ludzkiego, obie zdążają do jego dobra i choćby już z tego tytułu nie mogą się wzajemnie wykluczać. Owszem, powinny się uzupełniać, wnosząc do skarbca ducha ludzkiego swoiste wartości, których strona druga nie posiada, a bez których człowiek nie może się obejść.

Inny cel kultury i religji, odrębna ich dynamika i inne skutki przez nie wytwarzane, wszystko to wskazuje, że kultura i religja są dwiema samodzielnemi, odrębnemi dziedzinami o wyraźnie zarysowanych granicach. Religja zaliczana bywa wprawdzie do idealnych wartości kulturalnych, ponieważ przyczynia się do rozwoju ducha ludzkiego, jak kultura wogóle. Mówi się przecież o „kulturze religijnej". Zachodzi jednak różnica pomiędzy niemi. Kultura jest wytworem ducha ludzkiego, czemś swoistem, zależnem od człowieka zarówno w powstaniu, jak i w istnieniu i rozwoju.

Natomiast religja ma charakter ponadludzki, gdyż w swej istocie nie jest wytworem człowieka. Ta okoliczność pozwala traktować religję na innej płaszczyźnie, niż kulturę. Jeżeli się mówi o kulturze religijnej, czy kulturalnych wartościach religijnych, to pojęcia te brane są tylko w znaczeniu analogicznem.

Chcieć wtłoczyć religję w ramy kultury, to znaczy zasypać w duszy swej właściwe źródła życia religijnego i pozbawić się pierwszorzędnego czynnika równowagi życiowej.

I przeciwnie, próby uczynienia kultury odcinkiem religji, czyli, jak się mówi, pochłonięcie kultury przez religję musi się skończyć fiaskiem.

Należy uznać prawo do odrębnego istnienia tak religji, jak filozofji. Skoro Bóg wlał w naturę ludzką popęd do udoskonalenia przez wartości kulturalne, należy słusznie wnio-

skować, że cały tak skomplikowany proces kulturalny ma swą rację istnienia.

Człowiek, odczuwając niewystarczalność świata i siebie, powinien szukać pomocy u Boga, a obok tego powinien tę niewystarczalność doczesną usuwać, ma modlić się, ale i pracować, ma do Boga tęsknić, a zarazem gruntować swe istnienie na ziemi, ma pragnąć wybawienia, a jednocześnie ratować się samemu przez udoskonalenie władz duchowych i fizycznych — przez kulturę. Właśnie nie co innego, tylko względność człowieka, jego potencjonalność, jego uzależnienie od świata materjalnego, pęd do udoskonalenia — te same znamiona ontologiczne, które czynią człowieka istotą religijną, skłaniają go również do pracy kulturalnej.

Różnica dotyczy kierunku działania, które w pierwszym wypadku ma charakter transcendentny, nawiązuje kontakt z Absolutem, gdy w działalności kulturalnej ma charakter imanentny, obraca się w granicach świata ziemskiego.

Z drugiej strony nie można przecinać węzłów, łączących kulturę z religją. Potrzeba bliższego ustosunkowania kultury do religji płynie z faktu ich wypływania i zespalania się w jednym wspólnym punkcie — w życiu psychicznem człowieka, którem rządzi prawo harmonji.

Jako czynniki, kształtujące ducha ludzkiego, przynależą one do kategorji wartości życiowych i, jako takie, muszą być wzajemnie skoordynowane.

Probierzem ich wzajemnego stosunku może być tylko rola, jaką odgrywają w życiu ludzkiem. Ponieważ religja wnosi doń wartości bezwzględne, przeto winna zajmować naczelne miejsce.

Płynącego stąd podporządkowania kultury nie można rozumieć w ten sposób, jakgdyby ona była wstępem do religji, czy jakąś niższą formą religji. Jest to stosunek życzliwości, który da się porównać do stosunku ciała ludzkiego do zmysłów, a poznania zmysłowego do rozumu. Jak dobrze zbudowane i funkcjonujące organy cielesne pomagają do powstania jasnych i dokładnych wyobrażeń, choć ich nie tworzą, jak znów bogata wyobraźnia i pamięć jest warunkiem wytworzenia sądów, podobnie i kultura winna ze swej strony

torować drogę życiu religijnemu, pogłębiać je i oczyszczać, nie przywłaszczając sobie wszakże jego prerogatyw.

Funkcje te wykonywa w dwojaki sposób — zwiększając ilościowo i jakościowo wartości, istniejące we wszechświecie, a tem samem pomnażając chwałę Boga i czyniąc łatwiejszem Jego poznanie, oraz urabiając i rozwijając ducha ludzkiego, który wówczas łatwiej zrozumie, że materja nie wyczerpuje rzeczywistości, lecz poza zjawiskami należy doszukiwać się istnienia Ducha najwyższego.

Ta rola pomocnicza kultury jest jednak dość ograniczona i dotyczy stopni doskonałości, a nie jej istoty. Każdy człowiek przynosi z sobą w swej naturze zdolność poznania Boga, choćby znalazł się w środowisku niekulturalnem i pozostał na niskim stopniu rozwoju duchowego. Religja bowiem jest istotnym przejawem życia rozumowego, a zatem nie może jej zabraknąć tam, gdzie jest życie ludzkie, choćby było kulturalnie niedorozwinięte.

Z tego względu wysoki poziom życia religijnego nie jest uwarunkowany wysokim stanem podmiotowym kultury ani też nie jest jego następstwem. Linje rozwojowe obu dziedzin t. j. religji i kultury mogą iść obok siebie równolegle, ale mogą również iść swojemi drogami i wykazywać duże odchylenia.

Niski poziom kulturalny nie wyklucza możliwości rozkwitu życia religijnego. Wielu świętych, męczenników i bohaterów religijnych rekrutowało się z warstw niższych, gdzie kultura nie zapuściła głębszych korzeni.

Apostołów wybrał sobie Chrystus Pan z pośród rybaków i prostaczków. Z drugiej strony rozkwit kulturalny nie zawsze idzie w parze z rozkwitem życia religijnego. Jednostki o wysokim poziomie kulturalnym mogą być religijne zacofane.

Nie jest to jednak stanem idealnym. Ideały ludzkie winny stanowić piramidę, w której niższe wartości życiowe winny być podporządkowe najwyższemu Dobru — Bogu.

Kultura dużoby na tem zyskała. Jak ciało ludzkie, gdy w działaniu i postawie przebija zeń duch, otrzymuje jakgdyby nową doskonałość, tak samo i dobra kulturalne uszlachetniłyby się i odegrałyby donioślejszą rolę w życiu, gdyby były przeniknięte duchem religijnym.

Z takiego założenia wychodząc, trzeba przyznać, że rozdźwięk między kulturą, a religją i konflikty życiowe, jakie na tem tle wyrastają, nie płyną z natury rzeczy, lecz są czemś ubocznem, przypadłościowem. Ich źródeł należy doszukiwać się w nieharmonijnym rozwoju poszczególnych gałęzi kulturalnych, w przecenianiu materjalnej strony życia i w dążeniach do przeznaczenia religji roli, niezgodnej z jej przeznaczeniem.

Człowiek religijny winien się pozytywnie odnosić do poczynań kulturalnych i uważać je za dźwignie ducha ludzkiego w dążeniu do ideałów dobra, prawdy i piękna, zespolonych w najdoskonalszym stopniu w Bogu. Ale droga, którą on zdąża, niekoniecznie musi prowadzić przez ścieżki, wyżłobione pracą kulturalną.

Człowiek kulturalny winien uznać religję za najwyższą wartość życiową, której nie zastąpi żaden postęp kulturalny. Religja nie zniszczy kultury, ale ją podniesie i uświęci. „Gratia naturam non destruit, sed perficit et elevat“ — oto zasada, która ma również zastosowanie w odniesieniu do religji i kultury.

W ich harmonijnem współdziałaniu dokona się synteza nieskończoności ze skończonością, Absolutu z bytem względnym, wieczności z doczesnością.

Owocem ich harmonijnego oddziaływania będzie idealny typ ludzki, który całą działalność ziemską będzie uważał za jedną wielką służbę bożą.

Ks. Dr Józef Pastuszka.

Ku kryzysowi urodzeń na Zachodzie.

Nie przebrzmiały jeszcze Malthus'owe obawy o przeludnienie na kuli ziemskiej, owszem echo ich rozlega się ciągle wśród wielu przedstawicieli nauki, a już z innej strony zaczynają dochodzić coraz liczniejsze i śmielsze głosy, że, o ile chodzi o Zachód, raczej przeciwne niebezpieczeństwo może nam zagrażać — nie przeludnienia lecz wyludnienia.

Twierdzenia te nie są bynajmniej proroczą tylko wizją, czystą hipotezą; mają one realną i silną podstawę, mają fakta za sobą. Wszak Francja stała się już dziś terenem kolonizacyjnym dla ludności innych krajów i od czasu wielkiej wojny prowadzi systematyczną politykę immigracyjną jedynie dlatego, że ludności zaczyna jej niedostawać. Nie sympatja dla obcych narodowości — przeciwnie, Francja lęka się *étranger'ów* i pracuje gwałtownie nad ich asymilacją — ale prosta konieczność, egoizm państwowy, skłoniły ją do tego kroku. Podczas gdy inne kraje Europy wykazują stały prawie przyrost ludności, to w ośmiu departamentach południowo - zachodniej Francji zastajemy dziś o $^1/_5$ mniej mieszkańców, niż było ich w r. 1851; niektóre obszary spadły w tym okresie czasu pod względem liczby ludności do połowy. W czysto rolniczych, żyznych departamentach środkowej i południowej Francji leży ziemia milami odłogiem, domy rozpadają się, nowe należą do rzadkości, a niektóre wsie wprost wymarły. Ziemia spadła w cenie, nikt jej nie chce kupować, bo niema rąk do pracy. Dlatego takie zapotrzebowanie sił obcych, stąd konwencje z innemi państwami

(między niemi z Polską w r. 1919) w celu ściągnięcia sił roboczych do Francji. [1])

Przyczyną tego, katastrofalnego dla Francji, stanu rzeczy jest niedostateczny przyrost naturalny własnej ludności. Proces jego spadku trwa już oddawna, dojrzał i dziś oglądamy jego skutki. W innych krajach Zachodu rozpoczął się się on znacznie później, ale od czasu wojny posuwa się gdzie niegdzie w przyspieszonem tempie i wywołuje uzasadnione obawy, nietylko gdy chodzi o daleką przyszłość, ale tu i ówdzie nawet na bliższą metę. I słusznie. Stopniowy upadek rodzimego przemysłu i handlu, a tem samem bogactwa narodowego, zmniejszenie znaczenia politycznego i mocarstwowego, groźba pochłonięcia zczasem przez silniejszych sąsiadów — taka jest przecież dalsza perspektywa kraju, który przez spadek naturalnego swego przyrostu okaże starczy zanik żywotnych sił i niezdolność do podtrzymania swego bytu. Tak zginęła starożytna Grecja i światowładny Rzym.

Kwestja dostatecznego przyrostu naturalnego— czyli takiej nadwyżki ludzi, wywodzących się z łona samego społeczeństwa danego kraju, która nietylko wyrównałaby wszystkie straty w ludziach, przewidziane (zgony) i nadzwyczajne (wojny, epidemje), ale jeszcze pozwoliłaby wzrastać ludności w liczbę — jest więc dla każdego kraju i narodu kwestją istnienia. Rozumna i planowa troska o zapewnienie go powinna dziś stanowić składową część najważniejszych zagadnień państwowych.

Przyrost ten naturalny — określany także jako „nadwyżka urodzeń" nad zgonami — zawisł właściwie od dwóch czynników: płodności i śmiertelności mieszkańców danego kraju. [2]) Im bardziej liczba urodzeń żywych (dzieci żywo urodzonych) przewyższa liczbę wypadków śmierci w ciągu roku, tem znaczniejszy jest przyrost ludności. Jedna i druga rubryka odgrywa więc ważną rolę. Nie pomoże wysoka

[1]) Por. Hans Harmsen: „Bevölkerungsprobleme Frankreichs", Berlin 1927; str. 22, 31—33, 71.

[2]) Dla celów porównawczych mierzymy płodność liczbą urodzeń, a śmiertelność (wymieralność) liczbą zgonów na 1.000 mieszkańców, w okresie jednego roku.

cyfra urodzeń, jeżeli równocześnie zanotować wypadnie dużą ilość zgonów. Przy tej samej liczbie wypadków śmierci przyrost ludności będzie tem większy, im więcej dzieci się urodzi; przy tej samej zaś ilości urodzeń będzie tem wyższy, im mniej ludzi umrze. Stąd może się zdarzyć, że jakiś kraj będzie miał więcej urodzeń od sąsiedniego, a jednak przyrost jego naturalny jest niższy dlatego, że równocześnie przypada w nim zbyt duża ilość zgonów.[1]) Parę przykładów zilustruje najlepiej te słowa. W roku 1926 na 1.000 mieszkańców przypadało:

w kraju	urodzeń żywych	zgonów (bez urodzeń nieżywych)	nadwyżka urodzeń
Szwecja	16·9	11·8	5·1
Francja.	18·8	17·5	1·3
Australja	22·0	9·4	12·6
Hiszpanja. . . .	29·9	19·0	10·9

Mamy tu więc interesujące zestawienie. Francja wykazuje nieco wyższą liczbę urodzeń, niż Szwecja, a tymczasem jej przyrost naturalny jest prawie cztery razy słabszy, tylko z powodu wysokiej śmiertelności. Jeszcze niekorzystniej wypada to porównanie z Australją, która posiada blisko dziesięć razy silniejszy przyrost naturalny, chociaż liczba jej urodzeń jest niespełna o $^1/_5$ wyższa niż we Francji. Z drugiej strony uderza stan Hiszpanji, w której przy znacznie większej od Australji liczbie urodzeń, przyrost naturalny jest jednak słabszy, z powodu wyższej śmiertelności.

Zestawienie powyższe pokazuje, że — o ile chodzi o przyrost naturalny ludności w danym okresie — czynnik śmiertelności odgrywa niemniej ważną rolę od ilości urodzeń. Przez podniesienie higjeny i dobrobytu wśród szerokich warstw można więc zapewnić dostateczny przyrost naturalny

[1]) Pomijamy osobną kwestję, że objaśniony tu i przyjęty naogół sposób obliczania przyrostu naturalnego nie daje dokładnego obrazu rzeczywistości, gdyż porównuje się z sobą dwie nierównomierne masy: z jednej strony urodzenia, a więc same istoty, zaczynające dopiero swe istnienie — z drugiej zgony, czyli ubytek osób różnego wieku, między niemi także dorosłych i stąd przedstawiających znacznie większą wartość dla społeczeństwa.

mieszkańców nawet przy niewielkiej stosunkowo liczbie urodzeń. I faktycznie niektóre kraje Europy zachodniej głównie tej okoliczności zawdzięczają swój wcale znaczny wprost ludnościowy w ostatnich paru dziesiątkach lat, a zwłaszcza w latach powojennych.

Zawiódłby się jednak kraj, który opierając się na powyższej rachubie, chciałby ograniczać silniej liczbę urodzeń w nadziei, że zmniejszająca się równocześnie śmiertelność stanowić będzie dostateczną kompensatę tamtego ubytku. Kalkulacja taka byłaby niezmiernie ryzykowna, dla prostej i oczywistej racji. Oto liczba zgonów może zmaleć tylko do pewnej granicy, której już nie przekroczy (a może ,się cofnąć!), podczas gdy ilość urodzeń może spadać nieograniczenie. Kiedyś przyjdzie więc moment, w którym po doprowadzeniu śmiertelności do minimalnej skali, cała wysokość przyrostu naturalnego zawiśnie wyłącznie od siły rozrodczości i jeśli ta będzie dalej spadała, ludność pocznie się zmniejszać, a nad krajem zawiśnie groźba wyludnienia. Tą właśnie drogą zaciążyła ona już nad Francją, a możliwość podobna napełnia dziś obawą także inne niektóre kraje. Toteż p r o b l e m s p a d k u u r o d z e ń s t a ł s i ę d z i ś j e d n e m z n a j w a ż n i e j s z y c h z a g a d n i e ń, roztrząsanem tak przez ludzi nauki, jak mężów stanu. „Das weltgeschichtlich bedeutsamste Ereignis der letzten Jahrzehnte" — nazwał je przecież Karol Oldenberg już przed wojną.

Obawy, wyrażone powyżej, potęguje jeszcze ta okoliczność, że niezwykle n i s k a ś m i e r t e l n o ś ć, jaką zastajemy dziś w niektórych krajach Zachodu i która stanowi główną rację przyrostu ich ludności, jest zjawiskiem nienormalnem, które podług obliczeń nie da się utrzymać na stałe. Podstawą jej jest bowiem nietylko poprawa higjeny i dobrobytu wśród szerokich sfer, ale także niezwykle obecnie pomyślny układ ludności pod względem lat życia, zapewniający minimum zgonów. Układ ten musi jednak zczasem ulec zmianie, a wówczas i śmiertelność podniesie się znowu. Kwestja ta, dość subtelna, niełatwą jest do wyjaśnienia w szczupłych ramach artykułu; spróbujemy jednak dać

pewne jej wytłumaczenie, przez przeciwstawienie sytuacji ludnościowej na Wschodzie i Zachodzie.

Kraje Europy wschodniej i południowej odznaczają się wysoką naogół liczbą urodzeń, ale niestety także dużą śmiertelnością. Wskutek niedomagań higjeny społecznej i należytej opieki nad dzieckiem liczba zgonów, zwłaszcza wśród niemowląt i małych dzieci, jest tu bardzo znaczna, co w ogólnej statystyce śmiertelności danego kraju czyni poważną rubrykę na jego niekorzyść.

Inaczej przedstawia się rzecz na Zachodzie, gdzie liczba urodzeń jest niższa, ale także śmiertelność mniejsza. Dzieci rodzi się mniej, ale umiera też niewiele, a przytem ogół ludzi żyje dłużej. Stąd tworzy się odrębny, niż na Wschodzie, układ ludności pod względem wieku życia — rośnie liczba osób dorosłych i starszych, a maleje dzieci — co musi jednak pociągnąć za sobą w przyszłości dalsze zmiany, tym razem na polu śmiertelności. Chcąc uprzytomnić sobie bliżej ten proces, podzielmy ludność takiego kraju na trzy kategorje: pierwsza obejmie niemowlęta i dzieci; druga najliczniejsza, osoby dorastające i dorosłych; trzecia starców.

Pierwsza z nich zmalała znacznie w wielu krajach Zachodu, w porównaniu ze stanem dawniejszym; spadek liczby urodzeń, który rozpoczął się w nich już przed wojną, przybrał naturalnym biegiem rzeczy duże rozmiary w jej okresie, a choć po zawarciu pokoju sytuacja pod tym względem się poprawiła, trwało to jednak bardzo krótko i liczba urodzeń zaczęła się ponownie obniżać. W rezultacie dzieci jest stosunkowo niewiele, ale umiera ich też mało, dzięki postępom higjeny, co odbija się dodatnio na ogólnej cyfrze śmiertelności w kraju.

Ten sam postęp higjeny i poprawa warunków gospodarczych wpłynęły również dodatnio na zdrowotność drugiej kategorji osób, t. j. dorosłych. Długość ich życia wzmogła się wskutek tego znacznie, liczba zgonów spadła, tak że ogólna liczba osób dorosłych wzrosła silnie. — Ostatnia wreszcie kategorja, starców, nie jest narazie liczna, ponieważ pochodzą oni z czasów dawniejszych, w których ludzie przeciętnie umierali wcześniej; nadto słabsze z pośród osób starszych wymarły podczas wojny. To też, wobec niewielkiej

wogóle ilości ludzi podeszłego wieku, także liczba wypadków śmierci nie może być znaczna obecnie.

Skoro w każdej z wymienionych trzech kategoryj ludności śmiertelność jest niska — choć w każdej dla innej przyczyny — jasnem jest, że ogólny bilans śmiertelności w krajach Zachodu musi się dziś przedstawiać korzystnie, a w niektórych osiąga rekordowe cyfry.[1]) W roku 1926 na 1.000 mieszkańców przypadało zgonów (bez nieżywo urodzonych dzieci): w Niemczech i Szwajcarji — 11·7, w Anglji i Walji — 11·6, w Holandji — 9·8, w Australji — 9·4. Sytuacja ta — po wyeliminowaniu czynników nieprzewidzianych, jak wojna i epidemje — musi jednak w przyszłości ulec zmianie na gorsze. Kiedy dzięki postępom higjeny i medycyny, przedłużającym coraz bardziej przeciętną linję życia ludzkiego, wzrośnie silnie w liczbę ostatnia klasa ludności, t. j. starców[2]) — wówczas siłą rzeczy powiększy się także ilość zgonów, gdyż życie ludzkie nie da się naogół przeciągnąć poza pewną granicę. Zwyżka taka, tem znaczniejsza, im więcej ludzi dożyje późnego wieku, musi jednak odbić się ujemnie na statystyce ogólnej śmiertelności w kraju. Miejsce dzisiejszej niskiej cyfry: 9—12 zgonów na 1.000 ludności, może zająć znowu 15—18 zgonów i jeśli liczba urodzeń nie odpowie temu ubytkowi — kraj pocznie się stopniowo wyludniać.

Chwila ta nie nadeszła jeszcze, narazie bowiem silnie obsadzona jest dopiero, najbardziej odporna na śmierć, średnia klasa ludności, t. j. dorosłych, podczas gdy kategorja starców jest jeszcze mniej liczna. Ale po upływie paru lub choćby kilku dziesiątek lat rzecz stanie się aktualna i źle będzie z narodem, który w obliczu tej ewentualności znajdzie się ze zbyt niską liczbą urodzeń.

---

[1]) Wyjątek z powyższego schematu stanowi do pewnego stopnia Francja, która z powodu trwającego już od bardzo dawna spadku liczby urodzeń, doszła już dziś do stanu, jaki innym krajom Zachodu dopiero zagraża.

[2]) Zjawisko to, stopniowego „starzenia się" (Vergreisung) ludności — mające swe źródło z jednej strony w zmniejszeniu liczby urodzeń, a z drugiej w przedłużeniu przeciętnej długości życia ogółu — stanowi nowy, specjalny problem ludnościowy najnowszej doby.

Że możliwość taka wisi już nad niektóremi krajami, na to zwróciła niedawno uwagę Sekcja ekonomiczna Ligi Narodów. W referacie o naturalnym ruchu ludnościowym, sporządzonym z początkiem r. 1927 dla Sekcji higjeny, podkreśliła silnie, iż wobec faktu, że dzisiejszy wzrost ludności w niektórych krajach opiera się głównie na zmniejszeniu śmiertelności, „musi naturalny przyrost ludności siłą rzeczy osłabnąć niezadługo"; owszem zczasem sytuacja może się nawet stać groźną, ponieważ „spadek śmiertelności ma granicę bardzo ściśle wytyczoną, naogół bowiem nie można przedłużyć życia ludzkiego poza wiek 80 mniej więcej lat".[1])

To też w świetle wyłuszczonego powyżej stanu rzeczy utwierdza się dziś coraz głębiej przekonanie, że podstawowym i jedynie pewnym czynnikiem podtrzymania i wzrostu ludności kraju jest dostateczna liczba urodzeń. W najnowszem swem opracowaniu kwestji ludnościowej stwierdza Fryderyk Burgdörfer smutny stan rozrodczości w krajach Europy zachodniej, północnej i środkowej (Niemcy), w przeciwstawieniu do krajów południowych, zwłaszcza słowiańskich i dodaje: wprawdzie nie wszystko zawisło od wielkiej cyfry urodzeń, gdyż tej towarzyszy zazwyczaj także znaczna śmiertelność wśród niemowląt, „ale naogół o naturalnym wzroście danego narodu rozstrzyga wysokość jego liczby urodzeń. Śmiertelność niemowląt nie zmienia pierwotnego obrazu, tylko go retuszuje".[2])

Rozumiemy więc, dlaczego niektórzy z niemieckich uczonych i mężów stanu z pewną trwogą spoglądają dziś w przyszłość swego kraju. Niemcy słynęły dotychczas z wysokiego przyrostu ludności. W roku 1800 liczyły (na terytorjum ówczesnem) 24·5 miljonów mieszkańców, Francja zaś 26·9 miljonów; w roku 1926 Francja doszła zaledwie do 40·7, Niemcy natomiast do 63 miljonów ludności. Przyczyną tej

[1]) „Notes sur le mouvement naturel de la population pendant le premier quart du vingtième siècle". Société des Nations. Section économique internationale. Genève, mai 1927.

[2]) „Bevölkerungsstatistik", w Handwörterbuch der Staatswissenschaften, Jena, wyd. IV Ergänzungsband, str. 131.

ogromnej różnicy była przedewszystkiem liczba urodzeń, tak nikła we Francji, a wysoka w Niemczech. Lecz od niedawna stosunki popsuły się i w Niemczech. Kiedy na 1.000 mieszkańców przypadało tam w r. 1900 — 35·6 urodzeń (żywo urodzonych dzieci), to w r. 1926 było ich tylko 19·5, wskutek czego ogólna liczba nowonarodzonych dzieci (żywych), która w r. 1900 wynosiła przeszło 1.996 tysięcy, spadła w r. 1926 do 1.228 tysięcy.

Przyrost naturalny ludności w Niemczech jest wprawdzie mimo to silny, ale siłę swą zawdzięcza w znacznej mierze spadkowi śmiertelności. Kiedy na 1.000 mieszkańców Niemiec umierało w r. 1900 — 22 osoby, to w r. 1926 cyfra zgonów spadła do 11·7. Niska ta śmiertelność nie jest jednak normalną, gdyż opiera się także na opisanem przez nas powyżej przesunięciu się wieku życia ludności i stąd anormalnym jej składzie. To też jeden ze statystyków niemieckich nie wahał się wyrazić, że śmiertelność ta jest tylko „oznaką słabości a nie siły" narodu. Juljusz Wolf zaś sądzi, że korzystny obecnie stan śmiertelności w Niemczech nie będzie trwał długo i już w niedalekiej przyszłości nastąpi zmiana na gorsze; skoro bowiem silnie dziś obsadzona średnia klasa ludności (dorosłych) przesunie się do ostatniej kategorji, do starców, wówczas liczba zgonów musi znowu się podnieść, co — przy cofającej się dziś cyfrze urodzeń — może się stać kiedyś klęską dla kraju.[1]) Wynurzenia te są więc przekonywującym dowodem, jak złudną jest rachuba opierania się na samej tylko malejącej śmiertelności mieszkańców. Dlatego to, pisząc o polityce ludnościowej w Niemczech, wyraził się Aleksander Elster, że dzisiejszy ich wzrost ludnościowy trzeba raczej określić jako „zamaskowany faktyczny spadek siły rozrodczej narodu".[2])

W tych krajach, które dzięki wyższej kulturze, pomyślniejszym warunkom gospodarczym i higjenicznym, dopro-

---

[1]) Por. Julius Wolf: „Die neue Sexualmoral und das Geburtenproblem unserer Tage", Jena 1928; str. 81.

[2]) Por. jego artykuł o niemieckiej polityce ludnościowej w *Jahrbücher für Nationalökonomie u. Statistik*, Jena 1927, III, str. 1380.

wadziły śmiertelność ludności do ostatnich lub prawie ostatnich granic, sprawa przyrostu naturalnego ludności zawisła wyłącznie od liczby urodzeń. Jeśli ta spadnie poniżej cyfry zgonów, będzie to świadectwem, iż dane społeczeństwo stało się niezdolnem do samoistnego podtrzymania swego bytu; kraj pocznie się wyludniać i uratować go może jedynie dopływ ludności obcej, oraz umiejętna jej asymilacja. Taki jest rezultat dotychczasowych rozważań.

A nie są to bynajmniej rozważania czysto teoretyczne, bo na poparcie ich stoi żywy przykład Francji. Ograniczanie liczby urodzeń, które rozpoczęło się w niej znacznie wcześniej, niż w innych państwach Europy, skończyło się powolnem wymieraniem ludności miejscowej. „Wyludnienie... klęska narodowa w całem znaczeniu tego słowa, wielki problem, który nas zajmuje i trwoży" — oto skarga, tak częsta dziś w literaturze i prasie francuskiej.

Jeśli więc troska o dalszy postęp na drodze zmniejszenia śmiertelności wśród dorosłych i dzieci jest żywotnem zagadnieniem wszystkich państw, tych zwłaszcza, które nie doszły jeszcze w tym względzie do *optimum* — to jednak naczelnym i rozstrzygającym problemem jest dla nich sprawa utrzymania rozrodczości na takim poziomie, który pozwoliłby nie tylko na wyrównanie normalnych i nadzwyczajnych strat w ludziach, ale także zapewnił nadwyżkę, konieczną dla wzrostu ekonomicznej i politycznej potęgi państwa. Tymczasem właśnie ten najważniejszy punkt jest w znacznej części krajów Zachodu silnie zagrożony z powodu stałego prawie s p a d a n i a l i c z b y u r o d z e ń.

Wprawdzie zjawisko zniżki urodzeń nie jest bynajmniej nowe; spotykamy się z niem już w dawnych czasach. Ale w ostatnich kilku dziesiątkach lat stało się ono znamienną cechą ogółu prawie krajów północnej i zachodniej Europy. Rozpoczęło się ono, w niewielkim jeszcze stopniu, w drugiej połowie 19 wieku na półwyspie skandynawskim i w W. Brytanji, a od r. 1880 objęło także inne państwa Europy, oraz niektóre kraje pozostałych części świata, zamieszkałe przez europejczyków (Stany Zjedn. Am. Półn., Australja). Tendencja zmniejszania rozrodczości trwa naogół w Europie aż do początku wojny światowej, podczas której liczba urodzeń

w krajach, wmieszanych w nią, spada niemal do połowy poziomu przedwojennego. Po ukończeniu wojny podnosi się znowu dość znacznie, ale trwa to zaledwie około dwóch lat, poczem prawie wszędzie następuje powrotna, miejscami wprost gwałtowna, zniżka liczby urodzeń. Wystarczy przeglądnąć, rok za rokiem, statystyki wspomnianych krajów, by się przekonać, jak systematycznie niemal proces ów posuwał się naprzód. W krótkim artykule niepodobna oczywiście przytaczać wszystkich cyfr, które interesujący się bliżej temi zagadnieniami czytelnik znajdzie w specjalnych dziełach, oraz rocznikach statystycznych poszczególnych państw. Dla ilustracji zamieszczamy jednak poniżej tablicę, która w niewielkich odstępach czasu pokazuje nam stopniowe zmniejszanie się liczby urodzeń w okresie od 1885—1926 r.: [1])

Kraj	Liczba urodzeń (żywych) na 1.000 mieszkańc. w latach:					
	1885	1895	1905	1913	1924	1926
Anglja i Walja .	32·8	30·3	27·2	24·1	18·8	17·8
Belgja	30·1	28·7	26·2	22·4	19·9	19·0
Danja				(25·7)	21·8	20·5
Francja	24·2	21·7	20·5	18·8	18·7	18·8
Holandja. . . .	34·4	32·8	30·8	28·2	25·1	23·8
Niemcy	37·1	36·1	33·0	27·5	20·5	19·5
Norwegja. . . .	(31·0)	30·5	27·4	25·2	21·0	19·3
Szwajcarja . . .	28·0	28·0	27·4	23·1	18·8	18·2
Szwecja	29·4	27·5	25·7	23·2	18·1	16·9
Egipt				43·6	43·3	43·2
Japonja			30·6	33·2	33·8	34·8
Rumunja. . . .				42·1	37·2	
Ukraina sow. . .				41·8	42·4	
Węgry.	44·8	41·5	35·7	33·8	26·8	26·7
Włochy	38·7	35·2	32·5	31·7	28·4	27·2

[1]) Podając liczbę urodzeń na 1.000 mieszkańców kraju, stosujemy się do przyjętego dotychczas sposobu ujmowania tej rzeczy w statystyce. Metoda ta nie jest jednak zupełnie zadawalająca i dziś wprowadza się trzy inne sposoby obliczania: 1) liczba urodzeń na 1.000 kobiet (allgemeine Fruchtbarkeitsziffer); 2) liczba urodzeń na 1.000 kobiet zamężnych, w wieku 15—49 (względnie 17—45) lat życia (eheliche Fruchtbarkeitsziffer); 3) ilość dzieci, kończących pierwszy rok życia, na 1.000 kobiet w wieku powyżej wspomnianym. — Wszystkie te jednak obliczenia, jeśli mają dać wierny obraz rzeczywistości, potrzebują licznych objaśnień.

Jeżeli przyjrzymy się górnej części powyższej tablicy, obejmującej zachodnią i północną Europę, uderza nas przedewszystkiem stała prawie zniżka liczby urodzeń, która przybiera na sile w jednych krajach z początkiem 20 wieku, w innych od okresu wojny światowej. Niewielkie stosunkowo zmniejszenie się ilości urodzeń we Francji tłumaczy się, jak już wspomnieliśmy, tylko tem, że proces zniżkowy rozpoczął się tam już oddawna. Wszak przeciętna roczna liczba urodzeń na 1.000 mieszkańców wynosiła we Francji z początkiem 19 wieku mniej, niż w Niemczech w r. 1905. Wprost gwałtowną zniżkę urodzeń widzimy w Anglji i w Niemczech, gdzie w ciągu tych 40 lat liczba ich spadła niemal do połowy. Aby ocenić, co znaczy taki spadek, wystarczy nadmienić, że — w porównaniu z r. 1926 — miały Niemcy w 1885 r. blisko pół miljona więcej urodzeń, pomimo tego, że ogólna liczba mieszkańców była o 16 miljonów niższa od liczby w r. 1926. O zniżce zaś urodzeń w Niemczech w ciągu lat ostatnich wyraża się Jan Müller, że to jest już nie „Geburtenrückgang", ale „Geburtenabsturz". Jedynie Holandja utrzymuje się jeszcze na wyższym poziomie, chociaż i jej cyfra urodzeń zmniejszyła się w tym czasie o jedną trzecią.

W porównaniu z tą częścią Europy jakże odmiennie przedstawia się południe, a zwłaszcza wschód, europejski i dalszy.[1]) Węgry i Włochy mają dziś więcej urodzeń, niż Francja przed 40 laty. Rumunja ma ich około dwa razy tyle, co przeważna część krajów Zachodu. Jeszcze wyżej stoi Egipt. Jak wielki wpływ na ogólny przyrost ludności ma ten wysoki stan liczby urodzeń (pomimo znacznej śmiertelności), pokazuje cyfra przyrostu naturalnego, czyli nad-

[1]) W zestawieniach powyższych nie uwzględniliśmy Polski, gdyż dopiero Rozporządzenie Prezydenta Rzpltej, z d. 1 lutego 1927 (*Dziennik Ustaw*, r. 1927 nr. 10, poz. 76) poleciło sporządzenie statystyk urodzeń w całym kraju od dnia 1 stycznia 1919 r. W wykonaniu jego pojawił się w *Roczniku Statystyki Rzpltej Polskiej* na r. 1928 (str. 60) pierwszy wykaz za lata 1919—1927. Nie korzystamy jednak z niego, ponieważ — pomijając prawdopodobne niedokładności — obejmuje on okres czasu zbyt krótki i przerywany wypadkami, jak wojna z Ukraińcami (r. 1919) i bolszewikami (zakończona w r. 1921), oraz sprawa Śląska i Wilna, załatwione ostatecznie dopiero w 1923 r.

wyżki urodzeń nad zgonami, która na 1.000 mieszkańców wynosiła w r. 1926:

Francja	1·3	Węgry	10·2
Szwecja	5·1	Włochy	10·4
Belgja	5·7	Holandja	14·0
Anglja i Walja . .	6·2	Japonja	15·6
Szwajcarja	6·5	Egipt	17·0
Niemcy	7·8		

W uderzających więc rozpiętością swą ramach, od 1·3—17·0, obraca się przyrost naturalny na 1.000 mieszkańców wymienionych 11-tu krajów. Widzimy, jak niskim jest w zachodniej i północnej Europie (z wyjątkiem Holandji), w porównaniu ze stanem na południu i na wschodzie. Przyrost ludności Włoch jest dziś przecież dwa razy, a Japonji trzy razy większy niż Szwecji. Tragicznie zaś wprost przedstawia się Francja, której przyrost roczny jest 8 razy mniejszy niż włoski, a 12 razy niższy od japońskiego. Dodajmy, że, o ile dzisiejszy proces spadku urodzeń na Zachodzie pójdzie dotychczasowym torem, sytuacja musi ulec dalszemu jeszcze pogorszeniu. Z jednej bowiem strony przyrost naturalny Zachodu zmniejszy się, jak wyjaśniliśmy powyżej, z powodu wzmożonej śmiertelności, wywołanej obecnem „starzeniem się" ludności — z drugiej zaś, poprawa warunków higjenicznych na Wschodzie obniży dzisiejszą jego wysoką śmiertelność, dzięki czemu podniesie się lub przynajmniej utrzyma na dotychczasowym poziomie przyrost ludności. Kontrast wzajemny może więc pogłębić się jeszcze.

Nie bez uzasadnienia pisze też we wspomnianym przedtem artykule Fryd. Burgdörfer, że do ujemnych wpływów na stan ludności Europy, wywołanych wojną światową i epidemjami, dołącza się dziś okoliczność, „że prawie we wszystkich krajach cywilizowanych — tych nawet, które nie brały bezpośredniego udziału w wojnie — spadek liczby urodzeń, jaki już przed wojną począł coraz wyraźniej przybierać charakter zjawiska międzynarodowego, zaostrzył się pod względem szybkości i rozmiarów tak nadzwyczajnie, że w razie dalszego trwawia tego procesu — na dalszą metę — nietylko

wzrost ludności, ale nawet utrzymanie jej na obecnym poziomie stanie w szeregu państw pod znakiem zapytania". [1])

Wspomnieliśmy już na początku, że nie wszyscy podzielają powyższe obawy. W związku z tem trudno nam pominąć milczeniem odbyty niespełna dwa lata temu „Światowy kongres ludnościowy" w Genewie, który obradował pod znakiem przeludnienia, grożącego ziemi w niedalekiej może przyszłości. Wprawdzie wyniki jego nie dotyczą nas bezpośrednio, gdyż w artykule niniejszym zajmował nas tylko los Zachodu, niemniej kongres ów zasługuje na bliższe zajęcie się nim, ze względu na rzecz i na olbrzymią reklamę, jaką mu niesłusznie zrobiono. U nas prof. dr. Zofja Daszyńska-Golińska, choć nie entuzjazmuje się jego wnioskami, uznała go jednak za „wysiłek międzynarodowy", w którym przedstawiciele różnych gałęzi wiedzy „podali sobie ręce, aby pracować nad przyszłością rodu ludzkiego". [2]) Tymczasem Kongres ów miał charakter mocno odmienny, stał się przedmiotem zasłużonej i ostrej krytyki ze strony reprezentantów różnych krajów i jest pouczającym przykładem, z jaką rezerwą należy się dziś zachowywać nawet wobec zjazdów naukowych i międzynarodowych.

„Światowy kongres ludnościowy" — World Population Conference (Congrès mondial de la population), jak brzmiała oficjalna jego nazwa — odbył się w Genewie, w dniach od 31 sierpnia do 3 września 1927 r. Miał on, głoszono, zgromadzić uczonych i specjalistów całego świata, dla przestudjowania problemu ludnościowego ze strony: biologicznej, społecznej, ekonomicznej, lekarskiej, statystycznej i politycznej. Zadanie jego ograniczało się do objektywnego „przedłożenia wyników gruntownych badań naukowych, poczynionych przez osoby, będące powagą w tej dziedzinie".

---

[1]) Handwörterb. d. Staatswiss., Ergänzungsb., str. 99. — Przewidywania te podzielał już przed wojną światową Paul Leroy-Beaulieu; por. jego pracę „La question de la population", Paris 1913, str. 493.

[2]) P. artykuł „Zagadnienia populacyjne w świetle obrad Międzynarodowego Kongresu Populacyjnego w Genewie", *Ekonomista*, r. 1928, t. 1., str. 3—21.

Wykluczoną miała być „wszelka propaganda" w jakimkolwiek kierunku.

Tak głosił oficjalny program. W rzeczywistości cały zjazd był planowo przygotowaną imprezą neo-maltuzjańską, o czem świadczyły zarówno osoby organizatorów, jak dobór prelegentów, których szukano przedewszystkiem między zwolennikami neo-maltuzjanizmu, i przebieg obrad. Główną sprężyną Kongresu była Margaret Sanger, prezydentka amerykańskiej „Ligi kontroli urodzeń" (American Birth Control League), szerzącej neo-maltuzjanizm, czyli systematyczne ograniczanie urodzeń zapomocą sztucznych środków. Kobieta ta, dla której czystość jest czemś, co okalecza i paraliżuje tylko człowieka (the crippling idea of chastity), której broszura „Ograniczanie urodzeń", została zakazana w Stanach Zjednoczonych a spalona w Anglji, która jeździła po Chinach, Japonji i Indjach w celu propagowania praktyk, zgubnych dla rodziny i kobiety, była główną inspiratorką zjazdu. Wbrew zapowiedzi nie ograniczono się też do teoretycznych rozważań, i Kongres stał się wprost propagandą ruchu neo-maltuzjańskiego; polecano na nim środki przeciw poczęciu, sterylizację, ograniczanie liczby urodzeń. Całą zaś tę akcję ułatwiała ogromnie okoliczność, że programowo wykluczono z obrad poruszanie „moralnej" strony zagadnienia ludnościowego.

Że na tem ucierpieć musiała naukowa strona Kongresu, było zgóry do przewidzenia. Już w ogólnym programie, ogłoszonym przed rozpoczęciem obrad, podkreślono obawę przeludnienia. Uprzedzając bezstronną dyskusję, zaznaczono w nim, że ziemia i jej zasoby są ograniczone, ludność zaś rośnie ciągle, wskutek czego cywilizacji naszej zagraża poważne niebezpieczeństwo, mogące ją nawet doprowadzić do upadku. Sam dobór referatów przedstawiał również niemałe braki. Pominięto np. całkowicie geografję, chociaż geograficzne warunki stanowią wielkiej wagi czynnik przy rozmieszczeniu ludności; niemniej doniosłym kwestjom ekonomicznym poświęcono tylko jeden odczyt. Z wygłoszonych wreszcie referatów spotkały się niektóre, i to podstawowe, z silną krytyką lub przynajmniej sceptycznem przyjęciem.

Pierwszy z nich, p. t. „Biologja a wzrost ludności",

wygłosił prof. Raymond Pearl (Baltimore M.). Opierając się głównie na doświadczeniach z muchami, *Drosophila melanogaster,* które chował w zamkniętych słojach, twierdził on, że wszelkie istoty żyjące, od najniższych do człowieka, rozmnażają się podług krzywej logistycznej, to znaczy, naprzód powoli, potem coraz prędzej i silniej, następnie stopniowo wolniej, aż wkońcu zatrzymują się prawie nieruchomo w pewnych granicach. Na poparcie tego zdania powołał się nadto na doświadczenia ze zwierzętami i statystykę ruchu ludnościowego w Algierze. — Odczyt ten wywołał ożywioną dyskusję. Pomiędzy licznemi zarzutami, stawianemi także ze stanowiska samej biologji, najsilniejszym była nieuzasadniona dowolność przenoszenia praw rozmnażalności z świata zwierzęcego do ludzkiego. Zastrzeżenie prelegenta, że nie chce tego porównania brać z całą ścisłością, niewiele pomogło wobec innych jego twierdzeń. Zdaniem Pearl'a rozwój ilościowy ludzkości podlega ściśle prawom biologicznym i to z absolutną koniecznością; rolę kształtującą ogółu czynników ekonomicznych i społecznych należy odrzucić, a przedewszystkiem wykluczyć trzeba niedorzeczny, zdaniem prelegenta, argument o wpływie woli ludzkiej i jej wolności na ten proces. Z pośród innych uwag, podniesionych w czasie dyskusji, zasługuje jeszcze na przytoczenie ironiczne może, ale rzeczowe spostrzeżenie dra Halliday Sutherland, że referent zbija właściwie samego siebie, gdyż teorja krzywej logistycznej, o ile jest prawdziwa, powinna być właśnie „największą pociechą dla tych, których dręczy mara przeludnienia ziemi".

Z niemniej silnemi zarzutami spotkał się drugi zasadniczy referat o „optimum zaludnienia", w którym prof. socjologji, H. P. Fairchild (New York) starał się wykazać związek pomiędzy czterema czynnikami: ilość ludności, obszar ziemi, metody wyzyskania jej zasobów i stopa życiowa ludzi. Optimum ludności podług niego jest to, które zapewnia ogółowi najwyższą stopę życiową. Niestety, tę ostatnią pojął referent czysto materjalistycznie; ograniczył ją wyłącznie do dóbr materjalnych, z pominięciem wszelkich dóbr natury duchowej, ponieważ te ostatnie, „jakkolwiek ważne, nie mają żadnej materjalnej podstawy" i stąd nie dadzą się ściśle

zmierzyć. To niezgodne z życiem i naturą człowieka uproszczenie zagadnienia spotkało się też z należytą odprawą ze strony innego amerykanina, dra Warren Thompson'a, który wykazał, że najwyższa stopa życiowa obejmuje także inne rzeczy, że poza maksimum konsumpcji dóbr materjalnych istnieją inne jeszcze, wyższej natury i ważniejsze dla człowieka.

Znany z swych obaw o przeludnienie ziemi E. M. East, prof. biologji stosowanej (Harvard univ.), udowadniał, że ziemia zdoła wyżywić najwyżej pięć miljardów ludzi, którą to liczbę ludzkość może osiągnąć w przeciągu stu lat.[1]) Pomijając już tę ostatnią, zupełnie nie aktualną obawę, wykazano jednak w dyskusji, że referent nie uwzględnił całości rozporządzalnej ziemi, możliwości podniesienia jej uprawy, różnic klimatu, a nadto zapomniał o olbrzymich obszarach wód, choć przecież prawie połowa ludzi żywi się rybami. Zupełnie inaczej brzmiała też konkluzja referatu profesora Sorbony, J. Bourdon'a, który, przemawiając na ten sam temat, zaznaczył, że o ile chodzi o przeludnienie ziemi, „wiele jeszcze czasu upłynie, zanim to niebezpieczeństwo stanie się rzeczywistością. Realnem zaś zagadnieniem jest dziś dla nas sprawa nierównomiernego rozmieszczenia ludności". Tym sposobem przeniósł on punkt ciężkości na kwestję emigracji, o której przemówił w osobnym odczycie dyrektor Międzynarodowego Biura Pracy, A. Thomas.

Inne referaty, które obracały się około spraw mniej zasadniczych, możemy pominąć. Braki rzeczowe wspomnianych paru najważniejszych, a przedewszystkiem ujawniająca się w toku obrad tendencyjność zjazdu, zdradzały coraz wyraźniej rzeczywisty jego charakter. Spora liczba uczestników, a jeszcze więcej tych, którzy później zapoznali się z szczegółowem sprawozdaniem, doszło do przekonania, że nie był to wszechświatowy kongres ludnościowy, ale prywatna inicjatywa, zorganizowana przez panią Sanger, a poparta finasowo i moranie przez amerykańską (i angielską) Ligę kontroli urodzeń. Pokazało się to, między innemi, także na końcowym bankiecie, wydanym dla uczestników na zam-

[1]) Jak rożnorodne i sporne są zdania w kwestji, ile ludności może pomieścić ziemia, por. *Przegl. Pow.* luty 1926 r., str. 250.

knięcie zjazdu. Podczas gdy rektor uniwersytetu genewskiego, William Rappard, uczynił w toaście tylko dyskretną wzmiankę o „anonimowych dobroczyńcach", którzy urządzili Kongres, to prezes komitetu organizacyjnego, Bernard Mallet (Anglik), wymienił wprost M. Sanger, na co zwolennicy jej, stanowiący większość obecnych, urządzili głośną owację i zażądali, by przemówiła do zebranych.

Nic dziwnego, że Sekretarjat generalny Ligi Narodów po zorjentowaniu się w sytuacji odpowiedział organizatorom Kongresu zgóry odmownie na ich prośbę o objęcie protektoratu. „Zamaskowane sprzysiężenie neo-maltuzjanizmu", jak określono zjazd ze strony przeciwnej, spotkało się nadto z licznemi protestami, zarówno w czasie obrad, jak później, po ogłoszeniu szczegółowego sprawozdania. Protestowali różni uczeni, profesorowie uniwersytetów Francji, Belgji, Włoch, Hiszpanji, Szwajcarji, Stanów Zjednoczonych. Protestowali silnie przedstawiciele organizacyj społecznych, zwłaszcza mających na celu obronę rodziny, i korzystając z okazji kongresu genewskiego, zawiązali zaraz w celu przeciwdziałania akcji neo-maltuzjańskiej naczelny „Komitet Międzynarodowy dla obrony życia i rodziny" (Comité International pour la Vie et la Famille). Pragnąc wciągnąć do niego najszersze sfery i kraje, oparli go na podstawach nie wyznaniowych, a prezesem jego został August Issac, były minister handlu, a obecnie prezes francuskiej „Conseil National de la Natalité", oraz urządzanych przez nią corocznych kongresów w sprawie urodzeń.

Kongres genewski nie uszczuplił więc w niczem wniosków, płynących z poprzednich naszych rozważań. Obawy o przeludnienie kuli ziemskiej są, z czysto naukowego stanowiska, co najmniej bardzo dalekie. Wprawdzie pewne kraje, nieliczne zresztą, są dziś bliskie przeludnienia, ale zato na przyjęcie nadmiaru ich ludności czekają olbrzymie obszary ziemi, jedne zupełnie jeszcze nieużyte, inne częściowo tylko wyzyskane. Dlatego zagadnieniem aktualnem jest dziś nie przeludnienie, lecz rozmieszczenie ludności, czyli problem emigracyjny, którego rozwiązanie należy, obok sprawy pokoju, do pierwszorzędnych zadań Ligi Narodów i układów międzynarodowych.

Równocześnie zaś pozostaje prawdą, że w krajach bliskiego nam Zachodu sytuacja ludnościowa staje się coraz bardziej poważną właśnie z powodu groźby stopniowego wyludnienia. Narazie — poza Francją — przyrost naturalny tych państw jest jeszcze dostateczny, ale na przyszłość horoskopy zarysowują się mniej pomyślnie, zwłaszcza w przeciwstawieniu do Wschodu. Postępujący dziś ciągle spadek urodzeń i grożący w przyszłości wzrost liczby zgonów nie wróży nic dobrego i „stoimy — pisze Juljusz Wolf — przed możliwością, że liczba ludności krajów Zachodu dojdzie w niewielu pięcioleciach do zenitu, a potem zacznie się silniej lub słabiej cofać". [1]) Że tak się rzeczywiście stanie, trudno naturalnie przesądzać zgóry z całą pewnością. Czy proces zmniejszania się urodzeń będzie zjawiskiem trwałem, czy przejściowem, pokaże przyszłość; zawisło to od różnych czynników, których część będziemy mogli poddać analizie kiedy indziej, przy badaniu przyczyn obecnego spadku.

[1]) „Die neue Sexualmoral", j. w., str. 159.

Ks. Stanisław Podoleński T. J.

Dzieło kardynała Ferrari.

Rzeczywistość jest procesem wiecznych przemian, zarówno w porządku fizycznym, jak duchowym. Zmieniają się nietylko jednostki, ale ulegają też ciągłym przekształceniom narody i państwa, wszelkie związki polityczne, gospodarcze, czy kulturalne. Wszystkie instytucje społeczne muszą się bowiem liczyć z powszechnem prawem ewolucji i przystosowywać swą treść i formę do zmieniających się stosunków, o ile nie chcą się przeżyć i przejść do muzeum socjalnych starożytności.

Prawo to obowiązuje również w zasadzie związki religijne, aczkolwiek wykazują one raczej konserwatywną tendencję. Im również nie wolno zasklepić się wyłącznie w dawnych pojęciach i tradycyjnych formach, jeżeli pragną żyć i mieć wpływ na życie społeczne. Z drugiej strony ten oportunizm, ta akomodacja do nowych warunków nie powinna posuwać się za daleko, bo to grozi zatraceniem istotnych cech społeczności religijnej i zupełnem zerwaniem z przeszłością, co z reguły przynosi szkodę. Tymczasem praktyka życiowa wykazuje, że religje reagują na nieuniknione zmiany w strukturze społecznej w dwojaki sposób, biegunowo sobie przeciwny, a w obydwu wypadkach niewłaściwy. Jedne zachowują się negatywnie wobec dążności reformistycznych, strzegą zazdrośnie tradycyjnych wierzeń i obrzędów przed wszelkiemi inowacjami, a przez swój skrajny konserwatyzm hamują istotnie postęp kulturalny narodów i krajów, które podlegają ich wpływom, Do tej grupy należą przedewszystkiem religje Wschodu, buddyzm, braminizm, mahometanizm, także judaizm w stosunku do ortodoksów, a z wyznań chrześcijańskich można tu było zaliczyć, aż do ostatnich prawie czasów, kościoły wschodnie, zwłaszcza prawosławną cerkiew rosyjską. Inne religje znowu przystoso-

wują się tak dokładnie do nowych prądów, że przeistaczają gruntownie swą wewnętrzną treść, aczkolwiek zachowują częstokroć z pietyzmem tradycyjne, zewnętrzne formy kultu. Tutaj wymienić trzeba starożytną religję ludową grecko-rzymską, religję narodową Japonji, a z wyznań chrześcijańskich protestantyzm, który jest teraz czemś zupełnie innem, niż był za czasów Lutra; w chwili obecnej wreszcie obserwujemy podobne, daleko sięgające przemiany w kościele wschodnim, a poczęści w Islamie.

Jeden tylko katolicyzm zachowuje się odmiennie. Strzeże on pilnie przekazanych sobie przez Opatrzość skarbów wiary i moralności, czuwając nad ich czystością i nieskazitelnością, ale co do metody pracy i sposobów oddziaływania na dusze ludzkie, nie trzyma się on bynajmniej kurczowo skostniałych form i tradycyjnych szablonów, owszem zmienia je i dostosowuje do istotnych potrzeb społeczeństwa. Zjawisko to obserwować można szczególnie wyraziście na dziejach zakonów, instytucji tak charakterystycznej dla życia katolickiego. Pierwsze zakony u schyłku świata starożytnego i w pierwszych okresach średniowiecza usuwają się przeważnie od społeczeństwa, by na odludziu poświęcać się kontemplacji, przeplatanej pracą fizyczną i umysłową. Gdy w ostatnich stuleciach średniowiecza występują na widownię ludne miasta, o bujnem życiu handlowem i przemysłowem, pojawiają się zaraz bardziej ruchliwe zakony żebracze, by zadośćuczynić rodzącym się nowym potrzebom. Jeszcze bardziej aktywny charakter mają zakony, powstałe w czasach nowożytnych (np. Jezuici, Redemptoryści), a zwłaszcza w dobie obecnej, stojącej pod znakiem rekordów i pulsującej gwałtownem tętnem przyspieszonego nerwowego życia. Czasy teraźniejsze, wysuwając niesłychanie doniosłe problemy gospodarcze, społeczne i narodowościowe, nie pozwalają duszom apostolskim, prawdziwie chrześcijańskim na błogi spokój kontemplacji, wymagają od nich przedewszyskiem czynu i ofiary oraz bezpośredniego kontaktu z najszerszemi warstwami, najbardziej potrzebującemi pomocnej ręki. To też niedawno powstałe zakony mają wszystkie czynny charakter i poświęcają się częstokroć pracy społecznej (np. Salezjanie). Charakterystyczną dla naszych czasów jest pewna modernizacja, która dokonuje się czasem nawet w obrębie starych zakonów. Przejawia się ona w ograniczaniu lub nawet zanikaniu klauzury w klasztorach żeńskich i w ślubach czasowych, perjodycznie odnawianych. Niektóre za-

kony nie wyróżniają się nawet ubraniem od ludności świeckiej, w myśl starej i słusznej zasady, że „cnota, nie odzież, czyni zakonnika".

Powyżej scharakteryzowaną modernizację doprowadziło do najwyższej doskonałości stowarzyszenie zakonne, które założył w r. 1920, zmarły niebawem w opinji świętości, kardynał-arcybiskup Medjolanu, Andrzej Karol Ferrari, nadając mu nazwę Stowarzyszenia św. Pawła (Comunità di S. Paulo), zmienioną w roku 1924. na: Kompanja św. Pawła (Compagnia di S. Paulo). Właściwym zaś organizatorem zgromadzenia został uczeń i powiernik kardynała, Don Giovanni Rossi, który z młodzieńczym zapałem kieruje dotąd stowarzyszeniem i prowadzonem przez nie Dziełem kardynała Ferrari. Stowarzyszenie składa się z trzech sekcyj, zwanych hufcami 1) kapłanów 2) mężczyzn i 3) kobiet. Sekcja kapłanów jest stosunkowo nieliczna; ma ona głównie za zadanie zaspakajać potrzeby duchowne członków stowarzyszenia i całego Dzieła.

Główna siła organizacji spoczywa w dwóch sekcjach świeckich, męskiej i żeńskiej. Skupiają one młodzież inteligentną, przejętą szlachetnem pragnieniem oddania swych sił i zdolności na służbę Bogu i społeczeństwu. Są to wszystko ludzie wykształceni, posiadają zazwyczaj dyplom uniwersytecki lub inne równorzędne mniej więcej studja, wykonują też częstokroć różne świeckie zawody profesorów, dziennikarzy, adwokatów, lekarzy i t. p. [1]) Przyjmuje się do stowarzyszenia jedynie ludzi młodych i panny od 18—30 lat. Ludzie ci są *de facto* zakonnikami czy zakonnicami, składają bowiem trzy zwykłe śluby zakonne, ubóstwa, czystości i posłuszeństwa, odnawiane co roku; noszą się wszakże zupełnie po świecku, z tą chyba różnicą, że wykluczony jest wszelki luksus, a paolinki muszą jakoś pogodzić przepisy mody z wymaganiami przyzwoitości i skromności chrześcijańskiej. Obydwie sekcje mieszkają częstokroć w tych samych domach, lecz apartamenty ich są ściśle oddzielone, tak że członkowie stowarzyszenia odmiennej płci spotykają się jedynie w kaplicy, rozmawiać im nawet ze sobą nie wolno poza koniecznemi wymogami wspólnej pracy. Na czele każdego domu zgromadzenia stoi ksiądz superior, który sprawuje pieczę duchowną nad sekcjami świeckiemi,

[1]) Jedynie w sekcji kobiecej istnieje jakby podsekcja, która obejmuje dziewczęta bez wyższego wysztalcenia (Le Martine); spełniają one niezbędne posługi służebne po domach stowarzyszenia.

a zarazem jako lokalny dyrektor „Dzieła", kieruje ich działalnością zewnętrzną. Do pomocy służą mu w każdej sekcji sekretarz względnie sekretarka. Najwyższą władzę w całem zgromadzeniu wykonuje dożywotnio superjor generalny, zwany generałem wybierany przez Radę Trzydziestu. Rada ta składa się z trzydziestu członków, po dziesięciu z każdego hufca, wyznaczonych na trzy lata przez wspólny kongres paolinów. Rada zbiera się co miesiąc, służy radą superjorowi generalnemu i razem z nim decyduje o ważniejszych sprawach, jak przyjęcie nowych, efektywnych członków, zakładanie nowych domów, instytucyj, stowarzyszeń i t. p., które powodują wydatek wyższy niż 100.000 lirów. Również nabycie lub aljenacja dóbr, zaciąganie pożyczek i wszelkie inne tranzakcje, przekraczające powyższą kwotę, wymagają przyzwolenia Rady. Ma ona również prawo prosić Ojca św. o złożenie z urzędu superjora generalnego; uchwała odnośna musi być wszakże przyjęta większością dwóch trzecich wszystkich głosów. Wreszcie wybiera Rada prócz generała trzech sekretarzy i tyluż wicesekretarzy generalnych, po dwóch dla każdego hufca. Razem z generałem tworzą oni stały, naczelny zarząd Kompanji.

Tyle o ustroju Kompanji św. Pawła. Przypatrzmy się teraz jej regule. Przepisuje ona trzy zwykłe śluby zakonne, ale czasowe na jeden rok. Poza tem nie nakłada na paolinów żadnych specjalnych umartwień, ani postów, poza zakazem palenia tytoniu i picia napojów wyskokowych, wymaga natomiast nieustannej, intensywnej pracy. Rzecz jasna, że pielęgnuje się troskliwie różne praktyki religijne, by podtrzymać w członkach stowarzyszenia ducha apostolstwa, jaki powinien ich ożywiać. Rano wszyscy wstają o godz. 6-ej; po półgodzinnem rozmyślaniu są na mszy św. i przystępują do Stołu Pańskiego. W ciągu dnia adorują pokolei Najśw. Sakrament w kaplicy, każdy przynajmniej pół godziny. W południe ci członkowie Kompanji, którym obowiązki na to pozwalają, gromadzą się w kaplicy, by odmówić różaniec i litanję loretańską, po obiedzie zaś śpiewają nieszpory. Wieczorne nabożeństwo stanowi liturgiczne Kompletorjum. Z czwartku na piątek odbywa się adoracja nocna, a w piątek odprawia się drogę krzyżową. Całą resztę wolnego czasu poświęca się intensywnej pracy.

A cóż takiego robią paolini? Otóż niema prawie pola pracy, gdzieby nie zaznaczyli swej działalności; z szczególnem jednak zamiłowaniem oddają się akcji społecznej. Główny bowiem cel

stowarzyszenia stanowi apostolstwo społeczne. Dlatego najchętniej urządzają paolini misje, i to w sposób zmodernizowany, nawskróś nowoczesny. Dzięki swej świeckiej odzieży mogą dotrzeć do najbardziej zagrożonych i niebezpiecznych placówek, nie wzbudzając podejrzenia i niechęci. Idą więc do najbardziej zanarchizowanych dzielnic robotniczych, do doków portowych, do fabryk i pracowni rzemieślniczych, dostają się na okręty, do koszar, do więzień, a wszędzie niósą Słowo Boże wraz z doraźną pomocą moralną i materjalną. Dla ilustracji używanych przytem sprytnych metod, warto przytoczyć kilka przykładów.

W kwietniu ub. r. (1928) urządzono misje w największym porcie nowoczesnych Włoch, w Genui. Sama impreza została sumiennie przygotowaną. Uprzedzono wszelkie władze duchowne i świeckie, pozyskując ich przyzwolenie i współpracę, a potem przystąpiono do dzieła. Przez kilka dni przed wyznaczonym terminem uwijali się paolini po porcie, upatrując odpowiedniej pory i miejsca, gdzie się robotnicy najczęściej gromadzą. W przededniu rozpoczęcia misyj, 24 kwietnia, obsadziły grupy młodzieńców i panien wszystkie wyjścia z portu i rozdały opuszczającym pracę robotnikom 15.000 ulotek, które zapowiadały misje i objaśniały ich cel. Równocześnie rozlepiono na sąsiednich murach ogromne afisze podobnej treści. Na drugi dzień o oznaczonej godzinie pojawili się w porcie świeccy misjonarze, a każdego z nich otoczył ciekawy tłum roboczy. Naprędce zaimprowizowano kazalnice; w jednem miejscu służyła za ambonę beczka, gdzie indziej kupa węgla, wagon kolejowy, stos towarów lub pokład okrętu, który przybił do molo, i t. p. W ten sposób wygłaszano przemówienia od środy 25 do soboty 28 kwietnia, dwa razy dziennie, rano między 7—8, po południu między 3—5. Ogółem wypowiedziano około 200 konferencyj o treści moralnej. W sobotę rozrzucono znów tysiące ulotek, objawiających główne zasady wiary św., które robotnicy przyjmowali chętnie i chowali z pietyzmem. Zakończenie misyj odbyło się w niedzielę, ale już w kościele, gdzie tysiączne rzesze robotnicze przystąpiły nabożnie do św. Sakramentów.

Oto inny przykład: W maju zeszłego roku (1928) obchodził kardynał Maffi 25-letni jubileusz objęcia stolicy arcybiskupiej w Pizie. Z tego tytułu odbywały się w tem mieście różne uroczystości; między innemi urządzili też paolini misje ludowe. Z okazji tych misyj zaimprowizowano w piątek wieczorem procesję drogi

krzyżowej po ulicach miasta. Grupa paolinów wyszła z kościoła św. Kajetana z ogromnym krzyżem na przedzie, śpiewając *Stabat Mater.* Skupiła się zaraz koło nich spora garść ciekawych. Przy pierwszem skrzyżowaniu ulic odprawiono pierwszą stację, a jeden z paolinów przemówił do zebranych, objaśniając znaczenie opowieści ewangelji o skazaniu Chrystusa przez Piłata. Pochód posuwa się dalej, a gromada uczestników rośnie coraz bardziej. Na każdym rogu ulicy powtarza się ta sama historja, wreszcie po obejściu wszystkich stacyj, wracają paolini do kościoła, ale już w towarzystwie wielotysięcznego tłumu. Tu wygłasza doń ogniste kazanie Don Ferrua, zachęcając do spowiedzi. Skutek natychmiastowy; tegoż dnia i nazajutrz kruszą się ludziska masowo przed trybunałem pokuty. Za przykładem Pizy odprawiono w podobny sposób publiczną drogę krzyżową w innych miastach włoskich, również z dobrym rezultatem.

Nietylko sami paolini rozwijają akcję apostolską, ale również przygotowują częstokroć grunt misjonarzom duchownym. Tak np. na kilka dni przed rozpoczęciem misyj przybywają do danej miejscowości, zwołują wiec i wyjaśniają na nim cel oraz potrzebę rekolekcyj duchowych; w ten sposób droga dla misjonarza stoi już otworem. Pozą ową publiczną działalnością prowadzi też Kompanja św. Pawła skromniejszą, ale niemniej skuteczną akcję, prywatną, indywidualną, przez osobisty kontakt z robotnikami, wieśniakami i wogóle wszystkimi potrzebującymi duchowej i doczesnej pomocy. W tym celu dla zbliżenia różnych warstw urządza Kompanja co roku dwie wielkie uczty społeczne dla ubogich, na Wielkanoc i Boże Narodzenie, na wzór starochrześcijańskich uczt miłości. Przedewszystkiem jednak nawiązuje się kontakt z niższemi sferami w przeróżnych instytucjach opieki społecznej, o których będzie obszerniej mowa poniżej. Tak np. w tanich kuchniach, jakie Dzieło utrzymuje dla robotników, bratają się paolini i paolinki z robotnikami i robotnicami, jedzą razem z nimi, rozpoczynają rozmowę o sprawach, które ich obchodzą, udzielają porad w różnych kwestjach prawnych, zdrowotnych i t. p., następnie przechodzą zręcznie na tematy religijne, wszczynają dysputy i naturalnie pokonywują niedowiarków dzięki swemu zapałowi, no i przewadze umysłowej.

Czasem traf szczęśliwy nastręczy sposobność, która zręcznie wykorzystana, pozwala dotrzeć do upragnionego celu. Oto przy-

kład opowiedziany przez pewną paolinkę, która pracowała na osławionej „banlieu" t. j. przedmieściach Paryża wśród morza nędzy materjalnej i moralnej. Przechodząc tamtędy zauważyła ona raz przed sobą kobiecinę, która miała na ręku dwuletniego chłopczyka. Dziecko trzymało w rączce klucz; nagle upuszcza go. Panienka podbiega, podnosi klucz i wręcza go matce, zyskując w ten sposób pretekst do zrobienia znajomości. Okazuje się, że kobieta jest również Włoszką, nawiązuje się więc rozmowa.

— Ach, jakie ładne dziecko! Czy jest już ochrzczone?

— Jeszcze nie.

— A czemu nie chcieliście zrobić zeń chrześcijanina?

— Nie znalazłam dotąd nikogo, ktoby mi je ochrzcił.

— Jeżeli chcecie, to ja już o tem pomyślę, teraz na Wielkanoc.

— Dobrze, proszę Pani.

— Czy zechcecie podać mi swój adres?

— Ależ proszę bardzo: Rue Bellwille... barak...

I już sprawę załatwiono szczęśliwie dzięki kluczowi.

Podobne metody indywidualnego oddziaływania stosuje się do ludności nowych kolonij rolniczych. Obecny rząd włoski kładzie — jak wiadomo — ogromny nacisk na rozwój produkcji rolnej i rozszerzenia obszarów ziemi zdatnej do uprawy. W tym celu przeprowadza się na wielką skalę meljoracje gruntowe. Również zabagniona dotąd Kampanja rzymska, do niedawna siedlisko śmiercionośnych wyziewów malarycznych, przemienia się teraz w urodzajną równinę, służącą kulturze zbóż, jarzyn i winogradu. Na miejscu dawnych pustkowi wyrastają nowe osady ludzkie. Zamieszkuje je ludność uboga, która w pocie czoła musi zwalczać ogromne trudności, jakie się piętrzą przed cywilizatorami tych pustych terenów, nie tkniętych prawie od wieków stopą stałego osadnika. Rząd spieszy im wprawdzie z pomocą, ale do niedawna pozbawieni byli niemal zupełnie pomocy i pociechy duchownej. Otóż tutaj znalazła sobie Kompanja św. Pawła teren do wdzięcznej pracy. Każdej soboty po południu rozjeżdżają się paolini z Rzymu po nowych siedliskach okolicznych. Chodzą od chaty do chaty, wypytują się o troski i potrzeby ich mieszkania, notują sobie przeróżne sprawy urzędowe i nie urzędowe wieśniaków, które później w ciągu tygodnia starają się w mieście załatwić, egzaminują dzieci z katechizmu, matkom udzielają praktycznych porad i pomocy z zakresu higjeny, a wszystkim

przynoszą słowa otuchy, starając się zarazem zwrócić ich myśl ku Bogu i rzeczom wiecznym. Pod wpływem młodych misjonarek miękną poczciwe, lecz nawpół zdziczałe serca, nieokrzesani wieśniacy nabierają większej ogłady, dzieci uczą się grzeczności, porządku i czystości. Całą dobę pozostają panienki wśród tych biedaków i wracają do Rzymu dopiero w niedzielę wieczorem. Za staraniem Kompanji św. Pawła odbywa się teraz w niedzielę we wszystkich nowych osadach koło Rzymu msza św., bądźto pod gołem niebem, bądź w jakiej szopie, przyozdobionej przez miejscowych pasterzy i dziewczęta wiejskie.

Poza opisaną wyżej, bezpośrednią akcją apostolską rozwija Kompanja analogiczną działalność drogą pośrednią. Niektórzy paolini mają po temu sposobność przy wykonywaniu swoich obowiązków zawodowych, np. lekarze pracując w ambulatorjach, adwokaci, prowadząc biura porady prawnej i broniąc spraw ubogich przed sądem. Przedewszystkiem zaś dostarczają okazji do propagandy apostolskiej rozliczne instytucje pomocy i opieki społecznej, a nawet przedsiębiorstwa o charakterze dochodowym. Wszystkie te instytucje i przedsiębiorstwa wraz z domami Kompanji tworzą razem DZIEŁO KARDYNAŁA FERRARI (Opera Cardinal Ferrari).

Instytucje te przeznaczone są dla ludzi wszelkich klas społecznych, wszelkiego wieku i płci. I tak prowadzi Kompanja tanie kuchnie dla robotników i robotnic, restauracje dla inteligencji, przytułki i domy noclegowe dla bezdomnych, pensjonaty dla akademików, hotele, domy wypoczynkowe w górach, zakłady poprawcze i wychowawcze. Dalej utrzymuje Kompanja rozliczne szkoły zawodowe i kursy praktyczne, handlowe, bankowe, techniczne, przemysłowe, ogrodnicze, muzyczne, seminarja nauczycielskie i t. d. Na szczególną uwagę i naśladownictwo zasługują praktyczne kursy gospodarstwa domowego dla dorosłych panien, t. zw. ogniska (t. zw. focolari). Uczą tam wszelkich umiejętności, potrzebnych przyszłej gospodyni i matce, a więc gotowania, szycia, haftu, zdobnictwa, towaroznawstwa, higjeny, nadto religji, pedagogji domowej, historji sztuki i obcych języków. Do rzymskiego ogniska dołączono niedawno „gniazdo“ (nido), t. j. jakby żłóbek dziecięcy i ochronkę zarazem. W gnieździe tem znajduje pomieszczenie przez dzień dwanaścioro dzieci od dwóch miesięcy do $2^1/_2$ lat z najuboższych rodzin. Dzieci te pielęgnuje się według najnowszych wymogów

higjeny, a uczennice ogniska mają sposobność zaprawiać się praktycznie do obchodzenia się z dzieckiem i zapoznają się z jego psychologją, by umieć potem na nie moralnie oddziaływać.

Kompanja św. Pawła posiada kilka drukarń i rozwija rozległą działalność wydawniczą. We Florencji, gdzie przejęto tameczną księgarnię wydawniczą (Libreria Editrice Fiorentina) wychodzą książki głównie treści religijnej, np. tanie wydanie Ewangelji, cała Biblja po włosku, a ostatnio rozpoczęto wydawnictwo wszystkich łacińskich Ojców Kościoła w tłumaczeniu włoskiem pod kierunkiem prof. Manacorda. Prócz tego uczonego pozyskała florencka księgarnia wydawnicza współpracę kilku wybitnych pisarzy, jak Joergensen, Papini, Don Carlo i Manzini. Wychodzą tu *La Festa,* tygodnik ilustrowany dla inteligencji, *Il Carroccio,* tygodnik dla młodzieży męskiej, *La Fiorita,* dwutygodnik dla panien, *Alba,* tygodnik dla robotnic, *Il Corrierino,* ilustrowany kolorowy tygodnik dla dzieci i *Opera,* miesięcznik poświęcony sprawom pracy społecznej „Dzieła". Nadto w Medjolanie wydaje się *La Croce,* tygodnik ludowy, oraz drugi tygodnik *Il Piccolo,* przeznaczony dla Stowarzyszenia sympatyków „Dzieła". Przedewszystkiem zaś w Bolonji objęła Kompanja od r. 1927 wydawnictwo dziennika katolickiego *L'Avvenire d'Italia,* który dzięki jej umiejętnemu kierownictwu wyrósł obecnie na główny organ katolików włoskich i posiada siedem wydań prowincjonalnych. Wreszcie od r. 1924 prowadzą paolini urzędowy organ papieski *Osservatore Romano.* Nawet poza granice Włoch sięga działalność wydawnicza Kompanji. W Paryżu wychodzi jej staraniem tygodnik dla panien *Optima,* w Buenos-Aires dla chłopców *Aladino,* oraz miesięcznik *Ondas,* poświęcony kinematografji. Nadto wyszły tu dwa tanie wydania ewangelji w języku hiszpańskim.

Kompanja św. Pawła nie poprzestaje na wydawnictwie książek i czasopism, ona stara się też ułatwić ich lekturę, organizuje bibljoteki wraz z czytelniami. Nie są to bibljoteki wielkie, największa w Medjolanie liczy około 15.000 tomów. Kompanja nie zamierza bowiem tworzyć wspaniałych, lecz mało ożywionych muzeów książki, pragnie ona zakładać instytucje ruchliwe, któreby jak najwięcej dobrych książek puszczały w ruch. Dlatego nie poprzestaje na stałych bibljotekach, ale urządza jeszcze małe latające bibljoteczki po 80—100 książek w jednej skrzynce. Każda taka skrzynka zawiera kilka stałych doborowych książek (Ewan-

gelje, katechizm, Boską komedję Dantego i Manzoniego „Narzeczeni"), reszta zaś zmienia ciągle i dostosowuje się do środowiska, dla którego jest przeznaczona. Taka skrzynka dostaje się do danej placówki opieki społecznej, gdzie pozostaje pod opieką dyżurującego paolina czy paolinki, którzy puszczają książki w kurs. Gdy już wszystkie zostaną przeczytane, wtedy paczka wędruje dalej, a inna przychodzi na jej miejsce. Te latające bibljoteczki ułatwiają ogromnie lekturę klasom robotniczym.

W myśl zasady „w zdrowem ciele zdrowy duch" troszczy się Kompanja św. Pawła również o rozwój fizyczny ludności, zwłaszcza młodzieży. Prowadzi się drużyny sportowe, męskie i żeńskie oraz organizuje obozy letnie dla młodzieży; nadto posiada Kompanja dla sfer zamożniejszych pensjonaty w górach i nad morzem, przeznaczone również głównie dla młodzieży. Wkońcu popiera Kompanja gorliwie turystykę. Zajmuje się nią osobna organizacja z siedzibą w Medjolanie, zwana Ente Viaggi Educativi Sociali dell Opera Cardinal Ferrari, w skróceniu E. V. E. S. Organizacja ta wchłonęła w siebie dawną katolicką ajencję turystyczną „l'Agenzia Chiari Sommariva", założoną pod koniec ubiegłego stulecia. E. V. E. S., podobnie jak jego poprzedniczka Chiari Sommariva, urządza naprzód różne pielgrzymki do miejsc świętych we Włoszech i poza granicami Italji. Tak np. w r. 1928, łącznie z komitetem „Pro Palestina e Lourdes", zorganizowano dwie pielgrzymki do Ziemi świętej i sześć do Lourdes; największa z tych ostatnich, odbyta pod koniec sierpnia, liczyła około 5.000 uczestników. Wkońcu przedsiębierze E. V. E. S. najrozmaitsze wycieczki dla przyjemności koleją, statkiem i autami po Włoszech, do Tripolitanji, do Francji, Grecji, Konstantynopola i innych krajów oraz głównych miast europejskich i pozaeuropejskich. W związku z wycieczką do Australji urządzono nawet podróż naokoło świata. Wycieczki te, odbywane większemi grupami po kilkadziesiąt osób różnego wieku i płci, dostarczają uczestnikom wiele pięknych i podniosłych wrażeń a zarazem zdrowej rozrywki, czujna zaś opieka ze strony towarzystwa zapewnia porządek, wygody i chroni od wszelkich wybryków moralnych.

Kompanja św. Pawła troszczy się wogóle o godziwą rozrywkę dla młodzieży i osób starszych, utrzymuje własne kina, urządza teatry amatorskie, wreszcie organizuje ochotnicze orkietsry, głównie z pośród wychowanków własnych szkół. Orkiestry te

uświetniają różne uroczystości kościelne i prywatne, a współdziałają nawet w pracy misjonarskiej. Na odgłos ich dźwięków gromadzą się tłumy ciekawej publiczności, w której następnie młodzi misjonarze paolińscy znajdują gotowych słuchaczy.

Chcąc lepiej zdać sobie sprawę z rozmiarów „Dzieła kardynała Ferrari", przejdziemy poszczególne miasta, gdzie istnieją ważniejsze placówki Kompanji św. Pawła. Zacznijmy od Medjolanu, skąd wyszła cała organizacja i gdzie dotąd znajduje się główna jej siedziba. Wznosi się ona między ulicami św. Zofji i Mercalli, a nie jest jeszcze dotąd w całości wykończona. Obejmuje ona cały kompleks budynków, w którym znajdą pomieszczenie przeróżne szkoły, laboratorja, pensjonaty, bibljoteka, drukarnia, restauracja, dom noclegowy, wreszcie sekretarjat wraz z urzędem informacyjnym, pośrednictwa pracy, mieszkaniowym, emigracyjnym, asekuracyjnym i t. d. Znaczna część powyższych instytucyj jest już uruchomiona i tak szkoły różnego typu, liczące ponad 3.000 uczniów i uczennic, „ognisko" liczące około setkę panien, pensjonat dla 400 akademików i urzędników, konwikt męski na 100 uczniów, drukarnia, łaźnia, kino, tania kuchnia i restauracja, wkońcu rozmaite biura opieki społecznej. Dziennie przewija się tam jakich 5.000 osób, samo ambulatorjum rejestruje 4.000 wizyt miesięcznie. Nadto posiada jeszcze Kompanja dwie inne placówki akcji społecznej na via Porpora i via Polesina. Pozatem rozwijają paolini działalność po różnych większych zakładach przemysłowych. W porozumieniu z zarządami tych przedsiębiorstw założyli i prowadzą cały szereg tanich kuchni w obrębie budynków fabrycznych, gdzie niegdzie urządzają też rozmaite kursy wieczorne dla robotników. Z instytucyj tych korzysta blisko 5.000 osób. W czasie wielkanocnym organizuje się misje i rekolekcje dla robotników. W Niguarda pod Medjolanem, w historycznej i obszernej „Villa Clerici" utrzymuje Kompanja wzorowo prowadzony zakład poprawczy dla włóczęgów, byłych więźniów i innych tego rodzaju typów, od których społeczeństwo odwraca się z odrazą i odtrąca je od siebie, uniemożliwiając im przez to powrót na drogę uczciwej pracy. Tutaj traktuje się ich z chrześcijańską miłością, nazywając najdroższymi („Carissimi"), zaprawia się ich do pracy, a po dłuższym okresie próby, w razie pomyślnego jej wyniku ułatwia się im znalezienie zajęcia.

Rzym był trzeciem zrzędu miastem, gdzie Kompanja św. Pa-

wła rozłożyła swe sadyby. Powołał ją doń w roku 1924 Ojciec św. Pius XI, powierzając paolinom kierownictwo dziennika urzędowego *Osservatore Romano* i podmiejską parafję św. Benedykta. Przy tym kościele wzniesiono okazały dom parafjalny z wszelkiemi dziełami i instytucjami parafjalnemi; Kompanja bowiem pragnie stworzyć tu model wzorowej parafji nowoczesnej. W bieżącym roku (1929) przeniosły się tam również męskie sekcje, podczas gdy sekcja żeńska pozostała w drugiej siedzibie, na via Germanico, gdzie mieści się *Osservatore*, centralna Dyrekcja Kompanji, tudzież przeróżne szkoły i kursy żeńskie, „ognisko" i t. p. Nadto posiadają jeszcze paolini kapliczkę na Monte del Gallo oraz dwie placówki społeczne, w Lateranie i na „Alle Ferratelle". Poza zwykłą działalnością społeczną roztacza Kompanja św. Pawła szczególną pieczę nad pielgrzymami, przybywającemi do Wiecznego Miasta. W roku jubileuszowym wydawała dla nich nawet osobne pisemko *Il Pellegrino*, a następnego roku również okolicznościowy miesięcznik *San Luigi* z okazji jubileuszu św. Alojzego Gonzagi. Urządza się nadto zebrania towarzyskie dla arystokracji i wyższej inteligencji rzymskiej. Od roku (1928) zainicjowano również osobną instytucję „Il Convegno Romano", która stara się zbliżyć do siebie artystów i literatów różnych narodowości, przebywających w Rzymie, przy pomocy koncertów, wystaw i zebrań towarzyskich.

W Bolonji poza ożywioną działalnością wydawniczą roztacza Kompanja opiekę nad ubogimi w „Barracato" i robotnicami w fabryce tytoniu. Nadto założyła różne szkoły i kursy szycia, kroju i t. d. W Wenecji założyła Kompanja swą siedzibę pod koniec października r. 1926 w starożytnym pałacu Morosinich, gdzie umieszczono lokale zebrań dla młodzieży, „ognisko", szkołę handlową, kino, hotel wraz z restauracją i t. d. Poza tem istnieje w innem miejscu zakład dla dzieci i szkoła dla małoletnich, wypuszczonych z więzienia. W Marghera, głównym porcie nowożytnej Wenecji, otrzymała Kompanja od przemysłowców pokaźną willę, gdzie urządziła różne, potrzebne dla robotników instytucje, jako to tanią kuchnię, sklep spożywczy, z którego korzysta do 2.000 robotników miesięcznie, restaurację dla urzędników, wreszcie sekretarjaty dla opieki społecznej i różne kursy.

W Genui powstało dzieło kard. Ferrari dzięki ofiarności szlachetnego kapłana, Don Vincenzo Minetti, który ofiarował

Kompanji urządzony przez siebie Dom dla biednych dzieci pod Genuą, tudzież kilka posiadłości w samem mieście i okolicy. W wspomnianym zakładzie umieszczono w roku 1927 instytut, ochrzczony imieniem ofiarodawcy (Istituto Don Vincenzo Minetti), przeznaczony dla wychowania ubogiej dziatwy, w szczególności dzieci kryminalistów, u których stara się kierownictwo zakładu wykorzennić ujemne, atawistyczne skłonności przez odpowiednie wychowanie; instytut przedstawia więc niezmiernie interesujący eksperyment pedagogiczny. Zakład, liczący obecnie około 50-dzieci od 6 — 12 lat, będzie w przyszłości przeniesiony na inne miejsce i znacznie rozszerzony. Główną siedzibę ma Kompanja w Genui na Via Sparviero, gdzie mieszczą się drukarnia, administracja wydawnictw, sekretarjat wraz z biurami informacyjnemi i pomocy społecznej, hotel z restauracją, wreszcie lokale różnych kursów i organizacyj młodzieży. Świeżo założono tu Wyższy Instytut kultury religijnej. Kompanja roztacza też opiekę nad portem genueńskim, gdzie utrzymuje tanie kuchnie i szkoły dla analfabetów. Posiadłości podmiejskie służą w lecie na kolonje wakacyjne dla biednych dzieci, a także za miejsce wypoczynkowe dla osób starszych. W Albenga koło Genui posiada Kompanja placówkę filjalną; na wyróżnienie zasługuje tu znakomicie zorganizowana szkoła rolnicza i ogrodnicza.

Kompanja św. Pawła nie ograniczyła się w swej działalności do obszaru rodzimego kraju, ale poniosła swego ducha apostolstwa i poświęcenia również poza granice Italji, pracując zresztą w dużej mierze pośród emigrantów włoskich. Wśród tych zagranicznych placówek wymienić należy w pierwszej linji Paryż. Przybyli tu paolini na wiosnę w r. 1926 na wezwanie nuncjusza apostolskiego, kard. Cerretiego i ambasadora włoskiego, by urządzić misje wielkopostne wśród tysięcy wychodźców włoskich, przebywających w Paryżu i okolicy. W lipcu tegoż roku osiedlili się tu na stałe, otrzymując na główną siedzibę wspaniały gmach na rue Blanche 21. Obecnie poza przeróżnemi biurami, od wydawniczych do turystycznych, mieszczą się tu przedewszystkiem instytucje i organizacje żeńskie; prowadzi się między innemi restaurację dla urzędniczek i kobiet pracujących (midinettes). Sekcja męska przeniosła się pod koniec 1928 r. na Boulevard St. Germain (rue de Four 4), gdzie objęła kierownictwo ogromnego katolickiego Domu akademickiego „Maison de la Jeneusse". Dom

ten daje pomieszczenie narazie dla 170 akademików, przeważnie Francuzów, ale od października b. r. przyjmie około 500 konwiktorów. Trzecią placówkę posiada Kompanja na rue des Roses, gdzie mieści się wzorowo prowadzone ambulatorjum im. Wiktora Emanuela III dla chorych emigrantów włoskich. Główny wszakże teren działalności Kompanji stanowią ogromne przedmieścia Paryża, owa słynna paryska „Banlieue", gdzie setki tysięcy robotników, gałganiarzy (chiffoniers) i wszelkiego rodzaju biedaków (nie mówiąc o mętach społecznych) przebywa wśród niesłychanej nieraz nędzy materjalnej, a jeszcze większej zgnilizny moralnej. Pośród tej różnojęzycznej rzeszy podjęli paolini akcję społeczną, zakreśloną na szeroką skalę, zwracając szczególną uwagę na uchodźców włoskich, których jest tam około 150.000. Liczny zastęp paolinek wyrusza codziennie rano na uciążliwą wędrówkę po zaułkach „Banlieue", odwiedza rodziny w ich mieszkaniu, dowiadując się na miejscu o potrzebach i spiesząc w miarę możności z doraźną pomocą. Dalej prowadzi Kompanja dla mieszkańców tych przedmieść kursy wieczorne, wykłady, urządza przedstawienia teatralne i kinematograficzne, organizuje młodzież i t. d. Cała ta jednak działalność nie może się należycie rozwinąć dla braku własnych lokali. To też Kompanja projektuje pokryć całą Banlieue liczną siecią drewnianych pawilonów („Pavillons de l'Assistance sociale"), z których każdy obejmowałby dużą salę na wykłady, zebrania i przedstawienia kinowe, lokale na sekretarjat, bibljotekę, łaźnię i małe ambulatorjum z obsługą w różnych językach. Celem zrealizowania tego programu utworzył się osobny komitet, do którego weszła również p. ambasadorowa Chłapowska, gdyż na przedmieściach Paryża przebywa wielu naszych rodaków. Pierwsze takie „ognisko" (Foyer de la Banlieue) otwarto w Bicêtre; będzie tam również schronisko dla dzieci. Dalsze pawilony uruchomi się w miarę napływu funduszów.

Druga poważna placówka Kompanji poza granicami Włoch znajduje się w Jerozolimie. „Dzieło" tameczne jest zarazem po medjolańskiem najstarsze, powstało bowiem w r. 1923 na życzenie łacińskiego patrjarchy jerozolimskiego, mons. Barlassina. Ulokowane tymczasowo w kolegjum patrjarszem, mieści się obecnie w monumentalnej siedzibie przy ul. króla Jerzego V. Kompanja prowadzi tu gimnazjum, szkołę handlową i muzyczną, do których to zakładów uczęszcza około 300 uczniów, dalej mamy tu „ogni-

sko" dla panien, różne organizacje młodzieży, nadto teatr, kino i hotel z restauracją. Korzysta z tych urządzeń młodzież różnej narodowości i religji. Jako specjalność „Dzieła" jerozolimskiego należy wymienić kurs dla przewodników i ruchome ambulatorjum w aucie, które pracuje na terenie Transjordanji. Wogóle „Dzieło" jerozolimskie nie ogranicza swej akcji do samej stolicy, ale rozciąga ją na całą Palestynę, a sięga nawet do Syrji. Placówka jerozolimska jest oczkiem w głowie Kompanji; posiada bowiem wybitne znaczenie misyjne i propagandowe. Chodzi tu o propagandę kultury katolickiej na ziemi, uświęconej pamiątkami życia Zbawiciela, wśród tysiącznych rzesz innowierców, muzułmanów, żydów, schizmatyków i protestantów. Jest to zarazem dla katolicyzmu kwestja prestiżu wobec poważnej konkurencji na polu kulturalnem, jaką robią katolikom protestanci, zwłaszcza Y. M. C. A. Pośrednio zyskuje na tem również ekspansja kulturalna włoska, co nie jest pozbawione pewnego posmaku politycznego wobec znanych aspiracyj Włoch do mandatu nad Palestyną. Dla wszystkich tych racyj zamierza Kompanja rozszerzyć znacznie swą działalność w Palestynie, w szczególności projektuje ufundować tam instytucję wydawniczą i dom dla neofitów.

Wkońcu wspomnieć należy o jednem jeszcze ważnem dziele, założonem w r. 1927 aż za oceanem w Buenos Aires. I na tym dziewiczym terenie wykazała Kompanja zwykłą sobie rzutkość i przedsiębiorczość. Zakłada dwa domy, na Calle Moreno dla sekcji męskiej i na Calle Belgrano dla sekcji żeńskiej, dalej własną stację radjową, kino i drukarnie, otwiera szkoły żeńskie, prowadzi organizacje młodzieży i rozwija akcję społeczną na peryferjach stolicy Argentyny, poświęcając tu również szczególną uwagę emigrantom włoskim. Na szczególną uwagę zasługuje instytut kinematograficzny, który posiada własną hurtownię filmów religijnych, wychowawczych i artystycznych, nadto wydaje miesięcznik *Ondas*, gdzie poddaje się ocenie wszystkie ważniejsze filmy. Recenzje nowości filmowych podaje się również przez radjo.

Przegląd najważniejszych placówek Dzieła kard. Ferrari daje imponujący wprost obraz niezwykle ruchliwej i rozległej działalności Kompanji św. Pawła. Wszelako nasuwa się zaraz pytanie, skąd bierze ona pieniądze na to wszystko? Przecież założenie i prowadzenie tylu instytucyj i przedsiębiorstw wymaga kolosalnych kapitałów. Otóż rozwój Dzieła stanowi właśnie najlepszy

przykład, co sprawić może za łaską Opatrzności entuzjazm i dobra wola. Kompanja bowiem rozpoczęła swą pracę z bardzo skromnemi funduszami. Poza niewielką dotacją ze strony fundatora złożyły się na nie zrazu tylko posagi samych członków kompanji.[1]) Środki zebrane tą drogą umożliwiły jednak Kompanji rozpoczęcie w Medjolanie pracy społecznej, narazie na małą skalę. Błogosławione skutki tej działalności dały się rychło zauważyć i pozyskały Kompanji uznanie i wziętość. Posypały się większe i mniejsze darowizny, które pozwoliły stopniowo rozszerzyć znacznie rozmiary Dzieła. Ten spontaniczny odruch sympatji umiała Kompanja wyzyskać i ująć w ramy organizacyjne. Wszystkich dobrodziejów i sympatyków Dzieła połączono w osobny związek „Stowarzyszenia Kardynała Ferrari" (Associazione Cardinal Ferrari). Członkowie jego, zwani towarzyszami (soci), popierają finansowo dobroczynno-społeczne imprezy Kompanji częściowo przez stałe wkładki różnej wysokości, częściowo przez nadzwyczajne, dobrowolne dary, otrzymują zaś zato pewne udogodnienie w niektórych instytucjach Kompanji, jak hotele, restauracje, letniska, przedewszystkiem zaś dostają tygodnik *Il Piccolo*, redagowany przez superjora generalnego, Don Rossi'ego, który z niesłychaną plastyką przedstawia w nim „towarzyszom" najświeższe wydarzenia z życia Kompanji, opisując barwnie swoje ciągłe podróże wizytacyjne, oraz przedkłada potrzeby i dezyderaty Dzieła. Stowarzyszenie kard. Ferrari liczy w samych Włoszech przeszło 100.000 członków, z pośród wszelkich warstw społecznych, a liczba ta stale wzrasta. W listopadzie 1928 r. odbyło Stowarzyszenie swój pierwszy kongres w Rzymie, którego wspaniały przebieg dał najlepsze świadectwo o popularności i sympatji, jaką cieszy się Dzieło kard. Ferrari w szerokich masach narodu włoskiego.[2])

Wreszcie pokaźne źródło dochodów stanowią same przedsiębiorstwa Dzieła. Znaczna ich część (drukarnie, restauracje, hotele, pensjonaty i t. p.) posiada charakter wybitnie dochodowy

[1]) Każdy nowowstępujący musi wnieść pewną kwotę pieniężną, wystarczającą na całoroczne utrzymanie przez czas próby; nadto przechodzi na własność Kompanji cały jego prywatny majątek łącznie z ewentualnemi spadkami, później otrzymanemi. W razie wystąpienia zwraca się byłemu członkowi całą jego pierwotną własność, ale bez procentu.

[2]) Celem wzmożenia propagandy za Stowarzyszeniem kard. Ferrari wyznaczyła Kompanja po różnych miastach swoich mężów zaufania (fiduciari).

i przynosi poważne zyski dzięki wzorowej i uczciwej administracji. Ta rentowność i solidność przedsiębiorstw Kompanji pozyskała im dobrą markę w kołach finansowych i pośród szerokich warstw ludności, które są skłonne lokować w nich swoje oszczędności. Tę okoliczność wyzyskała Kompanja, by zdobyć nowe potrzebne kapitały. Poszczególne przedsiębiorstwa, względnie ich grupy, potworzyły osobne spółki akcyjne, mianowicie S. A. per Imprese Immobiliari d'Interesse Sociale, S. A. Tipografia Cardinal Ferrari z siedzibą w Medjolanie, S. A. Immobiliare Cardinal Ferrari z siedzibą w Rzymie, wreszcie S. A. Editrice l'Avvenire d'Italia z siedzibą w Bolonji. Wszystkie te spółki połączyły się 15 października 1927 r. w jedną wielką spółkę akcyjną „La Cardinal Ferrari" z siedzibą w Medjolanie o kapitale zakładowym 21,000.000 lirów.[1]) Kapitał ten podniesiono na początku 1928 r. do wysokości 40,000.000 lirów drogą emisji nowych akcyj. Emisja powiodła się doskonale i została z nadwyżką pokryta, co świadczy najlepiej o zaufaniu, jakiem się cieszy wśród ludności solidna spółka, zapewniająca bezpieczeństwo kapitału i conajmniej 7% dywidendy. Ciekawy ten eksperyment ekonomiczny przyniósł Kompanji nietylko tę korzyść, że jej dostarczył potrzebnego kapitału, ale nadto zwolnił ją od wielu czynności gospodarczo-administracyjnych. Kierownictwo spółki objęli bowiem przeważnie ludzie świeccy zaufania godni; Kompanja posiada wszakże dostateczną kontrolę, a wolna od nadmiernego balastu spraw gospodarczych może się tem swobodniej poświęcić właściwej sobie działalności apostolskiej.

Na zakończenie zestawmy ogólne wrażenia. Co przedewszystkiem uderza w rozwoju Dzieła kard. Ferrari, to fenomenalny rozmach i tupet, z jakim Kompanja św. Pawła rzuca się do pracy. Nie jest to objaw odosobniony w nowoczesnej Italji. Podobną młodzieńczą werwę i rzutkość wykazuje w pewnej mierze faszyzm, a także obecny ruch katolicki we Włoszech wogóle. Naród włoski przeżywa obecnie swój renesans polityczny, a poniekąd i kulturalny, który powiedzie niezawodnie Italję ku świetnej przyszłości. Drugi znamienny rys cechujący Dzieło kard. Ferrari to pewien swoisty laicyzm, stanowiący zarazem tajemnicę jego powodzenia; wciąga ono bowiem do akcji apostolskiej inteligencję świecką,

[1]) W skład spółki weszła również wspomniana wyżej ajencja turystyczna E. V. E. S.

która w obecnych czasach może częstokroć więcej zdziałać i skuteczniej pracować od samego duchowieństwa. Wkońcu odznacza się omawiane dzieło dobrze pojętą postępowością. Przystosowuje swe metody pracy ściśle do warunków życia współczesnego, ogarnia swą działalnością wszelkie dziedziny, wykorzystuje wszelkie wynalazki i ulepszenia techniczne, by tem skuteczniej szerzyć propagandę wzniosłych idej Chrystusowych. Dla nas katolików przynosi Dzieło jeszcze jedną pociechę i satysfakcję. Oto może stać się godnym współzawodnikiem dla potężnej organizacji protestanckiej Y. M. C. A. Ktokolwiek z katolików spoglądał na tą wspaniałą bądź co bądź instytucję i jej niesłychanie owocną działalność na polu kulturalnem, nie mógł się oprzeć uczuciu podziwu, a zarazem zazdrości i pewnego nawet upokorzenia, ponieważ nie potrafiliśmy dotąd przeciwstawić IMCe żadnej katolickiej instytucji kulturalnej, równie wielkiej i potężnej. Obecnie możemy śmiało podnieść głowę do góry; mamy bowiem katolicką organizację, która dorównuje swej amerykańskiej rywalce rozmachem swych poczynań i nowoczesnością swych urządzeń, a przewyższa ją znacznie rozległością swych agend, zwłaszcza na polu społecznem, a przedewszystkiem góruje nad nią natężeniem i głębią uczucia religijnego. To też życzyć sobie tylko należy, by Dzieło kard. Ferrari rozkrzewiło się rychło po całym świecie katolickim, a w szczególności, by założyło swe placówki także i w Polsce, gdzie znajdzie dla siebie również wdzięczne pole do pracy. Zanim to wszakże nastąpi, starajmy się jego przykładem rozgrzać nasze stowarzyszenia katolickie i ożywić je duchem młodzieńczej gorliwości apostolskiej oraz ufnością nie tyle w własne siły, co przedewszystkiem w skuteczną pomoc, którą nam obiecał nasz Boski Mistrz z Nazaretu, nakazując swym uczniom walczyć aż do ostatka z wiarą w ostateczne zwycięstwo dobrej sprawy: „Ufajcie, Jam zwyciężył świat".

Dr. Mieczysław Niwiński.

Przegląd piśmiennictwa.

„Bibljoteka życia wewnętrznego."

Przy rozpędzie dzisiejszego życia, przesuwającego się z zawrotną szybkością, niby film na ekranie, przy jego zdumiewającej nieraz płytkości, zwłaszcza w kierunku religijnych pojęć i zainteresowań, przy zmaterjalizowaniu i niepojętej zewnętrzności, uderzają nas dzisiaj coraz częściej bardzo pocieszające objawy całkowitego nawrotu a względnie ożywienia i odrodzenia się życia religijnego wielu jednostek a nawet całych zespołów. Przechodzi przez ludzkość jakiś ożywiający, odmładzający wiosenny prąd, szukający zaspokojenia nie w tem co przemijające i czasowe, ale w tem co wiecznietrwałe, w prawdziwej wierze i w życiu według tejże wiary. Takich objawów nawrotu ku religji, powtarzających się zresztą w dziejach Kościoła już niejednokrotnie, mamy dzisiaj coraz więcej. Jesteśmy znów świadkami urzeczywistniającego się w oczach naszych zdania: *Stat crux, dum volvitur orbis.*

Jednym zaś z bardzo znamiennych rysów ożywienia życia religijnego w Ojczyźnie naszej, to coraz bujniejszy rozkwit literatury religijnej tak naukowej, jak zwłaszcza popularnej. Wśród wydawnictw naukowych tej miary, jak krytyczne wydawanie tłumaczeń Ojców Kościoła, niewątpliwie poczesne zajmuje miejsce „Bibljoteka Życia Wewnętrznego", pragnąca służyć ogółowi inteligentnych katolików naszych. Przed kilku laty zapoczątkowane to nad wyraz potrzebne i pożyteczne wydawnictwo przez Ks. Jezuitów w Krakowie, pod redakcją ks. Józefa Andrasza T. J., do dzisiaj puściło już w świat 26 tomów bardzo gruntownej ascezy.

Nie bez pożytku będzie, sądzimy, zwrócić uwagę szerszych naszych inteligentnych warstw na to tak zewszechmiar zasługujące na zapoznanie się z niem wydawnictwo.

Gdybyśmy chcieli ująć w pewne grupy dotychczas wydane tomy, to na czele trzebaby nam postawić tomy XVIII i XIX ks.

Ad. Tanquerey'a: *Zarys Teologji ascetycznej i mistycznej,* gdyż obejmują te dwa duże zresztą tomy, bardzo jednak treściwie i zwięźle przeogromny materjał całokształtu wewnętrznego życia. Zagranicą książka ta cieszy się najsłuszniej wielkim rozgłosem i wzięciem, jak świadczą o tem liczne wydania. Polskiej B. Ż. W. przyswoił ją ks. arcybiskup Mańkowski, w ślicznym, gładkim stylu, a tak lekkim, iż nie odczuwa się wcale, że to tylko tłumaczenie. Niema dziedziny życia wewnętrznego, którejby autor w wybitnym swoim podręczniku nie omówił. Dzieło to może bez przesady zastąpić dziesiątki innych książek, gdyż autor oparł całość na dziełach najwybitniejszych pisarzy ascetycznych i teologów, a w wielu zasadniczych rysach na niespożytej nauce Doktora Anielskiego.

Obok Zarysu postawilibyśmy tom XIII ks. J. Schryvers'a C. SS. R.: *Zasady życia duchownego,* znacznie krócej zakrojony podręcznik od zarysu, mniej metodyczny, ale nader interesujący ze względu na syntetyczne, oryginalne ujęcie całości z pewnego punktu widzenia, podręcznik zresztą bardzo cenionego i znanego także z innych pism ascetycznych pisarza, Belgijczyka, pracującego w Polsce jako Redemptorysta wschodniego obrządku.

Do książek ujmujących całość życia wewnętrznego bezsprzecznie zaliczyć nam trzeba również św. Franciszka Salezego: *Filotęę* czyli *drogę do życia pobożnego.* Książka ta jest nieśmiertelną, ma na oku przedewszystkiem ludzi żyjących na świecie z ich trudnościami i brakami. Trzy wieki już spełnia ona swą misję, a zawsze dziwnie wymownie przemawia do tysięcy dusz; choć w formie nieco przestarzała, w treści jednak zawsze świeża i nowa, owiana dziwnem ciepłem gorącej duszy Salezego jeszcze dziś po wiekach przemawia mocno i pożytecznie do serc ludzkich. Tłumaczenie jej bardzo żywe i bardzo wzorowe.

Do zarysów także zaliczamy książkę ks. J. Meynckensa T. J.: *Zarys doskonałości zakonnej.* Książka nawskróś praktyczna, przedewszystkiem przeznaczona dla adeptów i adeptek życia zakonnego, mogąca atoli oddać duże usługi również osobom świeckim. Bije z niej zdrowie duchowne, umiarkowanie i trzeźwość, daleka od wszelkiej przesady i egzaltacji. Stanowi XII tom B. Ż. W.

Wreszcie całość życia wewnętrznego ujmują tomy VII i VIII ks. T. Pescha T. J.: *Chrześcijańska filozofja życia.* Całość osnuta na tle prawd nieśmiertelnych Ćwiczeń duchownych św. Ignacego z Lojoli, podaje we formie aforystycznej, żywej najważniejsze zagadnienia życia religijnego, apologetyczne i moralne. Napisana nowocześnie, tem widocznie tłumaczy się jej wielką poczytność. W oryginale liczy przeszło 20 wydań. Książka przedewszystkiem dla inteligencji świeckiej, rozwiewa mnóstwo uprzedzeń, przesądów, wątpliwości, niepokojów, uczy i buduje zarazem.

Trzeba wreszcie dodać, że w „Bibljotece" w ostatnim czasie

ukazało się w trzech tomach klasyczne dzieło ks. Alfonsa Rodrycjusza T. J.: *O postępowaniu w doskonałości i cnotach chrześcijańskich,* które wydane przed trzydziestu zgórą laty w przekładzie ks. K. Riedla, dawno już było wyczerpane.

Chrystus Pan jest ogniskiem, słońcem, źródłem łaski, wszyscy chrześcijanie są nacechowani znakiem przynależności do Niego, stąd też słusznie całe życie wewnętrzne, życiowo i praktycznie wyrażające naszą do Zbawcy przynależność, na Nim koniecznie oprzeć się powinno i z Niego, który nazwał się „drogą, prawdą i żywotem" brać przykład i wzór. Słusznie zupełnie się stało, że właśnie książki chrystologiczne stanowią najważniejszą część całej B. Ż. W. Na pierwsze tutaj miejsce wysuwa się belgijski pisarz, opat benedyktyński, ks. Kolumbjan Marmion O. S. B. z trzema swemi dziełami: *Chrystus życiem duszy,* tom I. B. Ż. W., *Chrystus w swoich tajemnicach,* jako tom IV., oraz *Chrystus wzorem zakonnika,* jako tom XVI. Pierwsza książka jest bezsprzecznie najgłębiej pomyślana i wspaniale przeprowadzona, porwie każdego myślącego swą głębią i przykuje, wprowadzając w niepojęte tajniki życia wewnętrznego dusze nasze. Rzeczy pozornie znane, ale z takiem mistrzostwem i głębią przedstawione, tak świeżo i zajmująco, że nikt nie pożałuje czasu na dobre przestudjowanie tej książki jakich mało. We francuskim języku doczekała się ona 70,000 egzemplarzy a dziś przetłumaczono ją niemal na wszystkie języki europejskie. — Drugie dwa dzieła uzupełniają poniekąd i rozszerzają pierwsze dzieło, jednak, choć są bardzo charakterystyczne i ciekawe, nie dorównują pierwszemu ani głębokością ani oryginalnością. Druga omawia tajemnice wiary naszej świętej z liturgicznego punktu widzenia, wykazując stanowisko poszczególnych ważniejszych tajemnic odnośnie do roku kościelnego i do naszego życia. Trzecia książka jest specyficznie benedyktyńska, daje poznać doskonale ducha benedyktyńskiego, regułę benedyktyńską, zwyczaje benedyktyńskie, ale wszystko na szerokiem tle, tak, że książkę każdy z pożytkiem przeczyta; zresztą omawia ona wiele problemów wogóle wspólnych każdemu życiu zakonnemu i każdej ascezie, a dając im specyficzne zabarwienie tem doskonalej uwypukla pewne rysy i szczegóły, na które patrząc z innego punktu widzenia, nie zwraca się uwagi.

Do chrystologicznych książek w B. Ż. W. należą również przepiękne, wrażające się głęboko w duszę czytającego swą bezpośredniością, żywością i barwnością: *Obrazki z życia Zbawiciela,* ks. J. Rostworowskiego T. J., wydane już po raz trzeci, dotąd w liczbie 20,000, jako tom V. Jest to jedyna oryginalna polska książka w B. Ż. W., gdyż wszystkie inne są tylko tłumaczeniami z obcych języków.

Całokształt nauki Jezusowej dają nam tomy XIV i XV: *Rozmyślania o Ewangelji,* ks. Dra biskupa Prohaszki, przyjęte ze słusznym entuzjazmem, gdyż wydobywają one z kart ewange-

licznych całkiem nowe, zupełnie świeże, wprost dla współczesnej duszy tak bardzo potrzebne akcenty religijne i współczesne zastosowania, wykazujące niewyczerpaną głębię nauki Chrystusa Pana, zawsze starej a zawsze nowej. Autor wprost z niebywałem, niemal genjalnem mistrzostwem, umie z bogatej tkaniny ewangelicznej wysnuć współczesne dla współczesnej duszy, głębokie a praktyczne zastosowania i cenne uwagi. Książka ta wywiera niepospolite wrażenie na ludziach prawdziwie inteligentnych i głębszych. Jest to swojego rodzaju arcydzieło a tłumaczenie z węgierskiego O. Hermana Libińskiego jest bajeczne, nic nie ujmujące oryginałowi, a tak pięknie i oryginalnie po polsku przetłumaczone, że się odnosi wrażenie oryginału a nie tłumaczenia tylko.

Drugą książką również oświetlającą całe życie i naukę P. Jezusa na tle Ewangelji, to już przygotowane ostatnio dwa tomy XXII i XXIII: ks. Prospera Baudota T. J. *Kontemplacje Ewangeliczne,* żywot Jezusa Chrystusa w rozmyślaniach. Różnią się te rozmyślania bardzo od rozmyślań Prohaszki. Prohaszka rzuca głębokie myśli, dalekę sięgające w świat i ogarniające życie całej ludzkości; Baudot wnika natomiast w duszę indywidualną człowieka; pierwszy każe działać nazewnątrz, zdradzając społecznika na wielką skalę, drugi każe pracować głównie wewnętrznie, co nam pokazuje ascetę zakonnika; pierwszy na tle życia Jezusowego każe czynić głębokie, często ogólno-ludzkie zastosowania, jasno określone i pięknie ujęte, drugi każe wnikać każdemu osobiście w szczegóły życia Jezusa, w nich niejako uczestniczyć, przeżywać je i tak dopiero wglądać we własne wnętrze, by je zreformować; pierwsze dzieło porównać można do wspaniałego reflektora, oświetlającego ogromną dal, drugie do działania promieni Roentgena, pozornie nieznacznych, drobnych a jednak działających głęboko i wewnętrznie; pierwsze dzieło przemyślane i jakby przetrawione, podaje niejako gotowy materjał, drugie narzucone tylko każe własną pracą wydobywać drogocenny kruszec zastosowań i pobożnych uczuć z życia boskiego Zbawcy; pierwsze nadają się więcej dla ludzi żyjących na świecie, drugie natomiast stanowią pierwszorzędny materjał do ścisłych rozmyślań i kontemplacyj i to według metody św. Ignacego z Lojoli.

Tom IX i X ks. K. Klemensa C. SS. R.: *O miłości Ukrzyżowanego Zbawiciela,* dostarcza duszy miłującej Pana Jezusa, serdecznych i gruntownych rozważań lub czytań na temat gorzkiej męki Zbawcy świata, tego źródła naszej nadprzyrodzonej wielkości i całej naszej zasługi na żywot wieczny. W rozmyślaniach tych niema dowolności i opierania się na domysłach, ale wszystko oparte na Piśmie św. i najstarszej tradycji chrześcijańskiej.

Jedno z dzieł B. Ż. W. omawia rzecz najtrudniejszą i najmniej dla nas ludzi zmysłowych uchwytną t. j. naukę o Duchu Św. i Jego w nas działaniu, mówimy o: ks. M. Meschlera T. J.:

Dar Zielonych Świąt, rozważania o Duchu Św. Pisać o Duchu Św. należy chyba do bardzo trudnych rzeczy, ale pisać głęboko a przystępnie można słusznie nazwać mistrzostwem. Takim właśnie niezrównanym mistrzem w tej sprawie jest O. Meschler, bezwątpienia w ostatnich dziesiątkach lat najwybitniejszy i najgruntowniejszy a stąd i najpoczytniejszy pisarz ascetyczny. Rzecz o Duchu Świętym traktuje dogmatycznie i ascetycznie zarazem, wykazując, jak życie nasze nadprzyrodzone głęboko i ściśle jest z Duchem Uświęcicielem związane, a nie tylko życie całe poszczególnych dusz ale także całego Kościoła. Temat tak trudny, a tak pięknie i gruntownie przedstawiony, że słusznie to dzieło zaliczyć należy nietylko do dobrych ascetycznych książek, ale do najlepszych, a w tym rodzaju do jedynych. Życzyćby sobie należało, aby w B. Ż. W. znalazło się jak najwięcej książek tego pisarza tak głębokiego, nader zdrowego i nowoczesnego, tak gruntowną bowiem duchowną strawę, a przytem w bardzo pięknej formie, podaje tylko niewielu pisarzy.

Marjologja posiada w B. Ż. W. tylko jedno dziełko, ale zato niepośledniej wartości O. René Marja de la Broise T. J.: *Najświętsza Marja Panna.* Jest to najlepszy żywot Najśw. Panny, wolny od wszelkiej przesady i domysłów, snujących daleko idące wnioski, lecz oparty ściśle na kartach ewangelicznych i tradycji chrześcijańskiej, wnikający również w duszę Matki Bożej i starający się na podstawie ścisłych danych wydobyć głębsze zrozumienie tej jedynej, tak wysoko uprzywilejowanej Istoty. Bezwątpienia jest to najlepszy i najbardziej psychologiczny życiorys Niepokalanej Panny. Stanowi on XI tom B. Ż. W.

Tom XXI ks. Maksymiljana Hubera T. J.: *O naśladowaniu Świętych,* ujmuje w jedną całość wszystko to, co można powiedzieć o Świętych Pańskich. Książka bardzo pouczająca, gdyż może niema tyle błędów w praktycznem życiu chrześcijan, jak właśnie odnośnie do pojmowania życia Świętych i stosowania ich przykładów w życiu naszem codziennem. Zwyczajnie patrzymy na Świętych jako na istoty całkowicie nadprzyrodzone a zapominamy często, że również byli oni ludźmi jak i my i mieli nieraz nawet większe trudności życiowe, aniżeli my. Dlatego bardzo nam jest pożyteczne pouczenie nietylko teoretyczne, ale nadewszystko praktyczne, jak i w jakim stopniu można i powinno się Świętych naśladować. Książka jest zupełnie wyczerpująca i ogromnie interesująca, kto ją przeczyta, naprawdę przyzna, że dotąd nie miał właściwego pojęcia o Świętych i ich życiu. Materjał jest ogromnie obfity i bogaty, a przystępnie zilustrowany całem mnóstwem faktów z życia Świętych.

Dwie książki ks. René de Maumigny T. J.: *Modlitwa myślna* i *Modlitwa mistyczna,* jako tom II i III B. Ż. W. oświetlają już szczegóły życia wewnętrznego, mianowicie modlitwę. Pierwszy tom wyjaśnia bardzo szczegółowo i dokładnie sposób

rozmyślania według metody św. Ignacego z Lojoli, drugi natomiast poucza duszę o modlitwie wyższej t. zw. mistycznej. W tej trudnej dziedzinie autor obraca się nader swobodnie jako człowiek, nietylko piszący teorje ale jako doświadczony w życiu duchownem, gdyż znający O. Maumigny świadczą, że był to mąż wysokiej cnoty i niezwykłego zjednoczenia się z Bogiem; przytem rzadka jasność wykładu, prostota i nadziemskie namaszczenie jego obydwu dziełek świadczą o jego niepospolitym duchu i o doświadczalnej znajomości przedmiotu, to zaś służy za najlepsze polecenie.

Kończymy nasze uwagi tomem XVII ks. M. Meschlera T. J.: *Trzy podstawy życia duchownego,* jako dziełkiem ujmującem w jedną syntetyczną całość życie duchowne, względnie najważniejsze jego przejawy. Wszystkie cechy wielkiego umysłu i serca wybitnego O. Meschlera w tem dziełku skupiły się w jedną przepiękną całość, dziełko takie wypłynęło naprawdę z głębi duszy, a jest prawdziwem arcydziełem; w języku polskim wydano je już raz drugi.

Tak się przedstawia dotychczasowy wcale obfity dorobek „Bibljoteki". Życzyćby należało, aby w swoich tomach pomieściła jak najwięcej dzieł prawdziwie klasycznych i od nieśmiertelnych pochodzących mistrzów, te bowiem zawsze mają swój niezaprzeczony urok i wpływ na dusze ludzkie; życzyćby sobie także można, aby w „Bibljotece" pojawiały się także mniejsze rozprawy i dzieła, a nie same foljały, dzisiejszy bowiem nerwowy człowiek chętnie przeczyta krótszą rozprawę, aniżeli pękaty tom, choćby wielce interesujący.

Ks. Józef Pachucki.

Dom Germain Morin O. S. B.: Ideał monastyczny a życie pierwszych chrześcijan. Z 4 wyd. franc. przełożył ks. Jan Korzonkiewicz. Kraków 1929. Księgarnia Krakowska. Str. 147.

Książka niniejsza przeznaczona jest właściwie dla benedyktynów. W dwunastu konferencjach, wypowiedzianych do swych Braci, rozwija autor cnoty, właściwe temu zakonowi, uwydatnia jego charakter i różnice między nim a późniejszemi zgromadzeniami zakonnemi, zwłaszcza czynnemi, stara się przedstawić pełnię życia benedyktyńskiego, zachęcić do utrzymania jego pierwotnego ducha. Ks. J. Korzonkiewicz, tłumacząc jego książkę, zdawał sobie dobrze z tego sprawę i zaznacza w przedmowie, że chodziło mu właśnie o to, by wobec powrotu benedyktynów do Polski wzbudzić zainteresowanie się tym zakonem i jego ideą.

Obok powyższego przyświecał tłumaczowi również drugi cel. Pragnął przyswoić tę książkę szerszym sferom czytelników, także świeckich, ze względu na głębokie i piękne ujęcie różnych zagadnień ascezy i życia wewnętrznego. Jak wskazuje już sam tytuł, autor wiąże ideał monastyczny z życiem pierwszych chrześcijan,

którego rysy bierze z drugiego rozdziału Dziejów Apostolskich. Rozpoczyna rzecz od skruchy, będącej „pierwszym znakiem powołania monastycznego" i warunkiem wytrwania, a następnie przechodzi do jej owocu, jakim jest posłuszeństwo. Trzeci rozdział daje głębsze wyjaśnienie pokuty, jej roli nietylko negatywnej ale i pozytywnej. Czwarty mówi o profesji zakonnej i przeprowadza jej analogję z chrztem. Piąty rozdział kreśli obraz życia apostolskiego w duchu pierwszych chrześcijan. „Łamanie chleba" i tłumaczenie Mszy św. jako sakramentu „jedności", oraz modlitwa liturgiczna, oficjalna i prywatna, stanowią treść dalszych rozdziałów. Ostatnich parę ustępów mówi o ubóstwie, umiarze i wyrozumiałości, radości i jej potrzebie w życiu.

Książka O. Morina, która dla swych zalet doczekała się tłumaczenia na różne języki, a w Polsce ukazała się już w roku 1911 w innym przekładzie, spotka się niezawodnie i teraz z przychylnem przyjęciem. Przekład obecny jest staranny; widać, że tłumacz włożył dużo pracy, by wiernie oddać słowa i myśl autora. Zbyt częste może imiesłowy i latynizmy są wobec tego nieznacznym brakiem.

Ks. St. Podoleński.

Mickiewicz a myśl francuska.

Stanisław Piotr Koczorowski: Adam Mickiewicz et la pensée française 1830—1923. Témoignages des écrivains français sur Adam Mickiewicz choisies et publiées par ..., conservateur de la Bibliothèque Polonaise à Paris. Paris, Gebethner et Wolff, Librairie franco-polonaise et étrangère, 1929, 8, str. 83, knl. 12. (Publication faite sous les auspices de la Société des Échanges Littéraires et Artistiques entre la Pologne et la France à Paris).

Adam Mickiewicz: Poésies. Choix des plus anciennes traductions, faites par les écrivains français, contemporains du Poéte. Paris. Société Polonaise des amis du livre. 1929, 4, str. 64. knl. 3.

Obie książki, wymienione w tytule, uzupełniają się wzajemnie, obie są jednym z dowodów żywego oddźwięku pewnych kół polskich w Paryżu na wiekopomny fakt odsłonięcia pomnika Mickiewicza w stolicy nadsekwańskiej i wyrosły z myśli uświetnienia tego faktu. Pierwszą z nich otwierają słowa genjalnego twórcy pomnika, Antoniego Bourdelle, — jako preludjum całego tomiku, nastrojone na bardzo wysoki ton artystyczny i ideowy. Niemal równie wspaniale, jak posągi, rzeźbi Bourdelle — słowa. Widać z nich, że pomnik Mickiewicza nie jest dziełem chwilowego natchnienia, ani nie jest przypadkowym tworem okolicznościowym, ale że to owoc ducha, pielęgnowany od lat z mistycznem niemal umiłowaniem, owoc istotnego przeżycia Mickiewicza i przeżycia Polski. Sam ten pomysł, by przedstawić Mickiewicza jako pielgrzyma, świadczy najlepiej o głębokiem wniknięciu zarówno w istotę psychologji i twórczości poety, jak i w znaczenie jego dla zagranicy. Pomnik ten wydaje mi się zamknięciem wiel-

kiego okresu Polski w Paryżu: przez sam fakt swego istnienia jest stwierdzeniem, że emigracja polityczna polska w Paryżu skończyła się, przeszła do historji i — daj Boże — nie powtórzy się nigdy. Nie mogąc powtórzyć wszystkich, zacytuję jedno zdanie wielkiego rzeźbiarza, w którem określa on swój stosunek do swego arcydzieła: „O Polsko uciśniona, ograniczona, ty, której zrabowano ziemię, wzniesiesz się w górę i odetchniesz niebem: gdy zabrano ci kwiaty, ja oddam cię gwiazdom". Następujący po tym wstępie szereg wypowiedzeń się Francuzów o Mickiewiczu ułożony został chronologicznie na przestrzeni niemal całego wieku. Są tu nazwiska znane, jak Montalembert, Lamennais, Sainte-Beuve, Quinet, Michelet, G. Sand, V. Hugo, Renan, obok innych mniej głośnych. Są wypowiedzenia się znane i cytowane, jak np. głośny artykuł G. Sand, zestawiający Mickiewicza z Goethem i Byronem, zdanie Quineta, rozprawa Sarrazina, obok innych, pracowicie wydobytych z zapomnianych roczników czasopism, rzadkich książek i broszur, drukowanej korespondencji i t. p. Obok ogólników i rzeczy uroczystościowych, napotykamy wypowiedzenie się głębsze i naprawdę interesujące. Do najbardziej charakterystycznych i ciekawych należą słowa J. H. Burgaud des Marets, jednego z pierwszych tłumaczy, malujące stosunek do Mickiewicza niemal mistyczny i wart bliższego może poznania, dalej wnikliwy szkic kryptonima H. R. (czy autorem nie jest jednak Polak?), krytyczne uwagi St.-Beuve'a o przekładach Mickiewicza i wreszcie wspomnienie J. Micheleta, owiane ciepłem osobistego uczucia. Ostatnie trzy urywki, pochodzące już z XX wieku (Sarrazina, Schure'go, M.-A. Leblond) dowodzą głębszej znajomości dzieł mistrza. Mickiewicz nie jest już dla wspomnianych autorów, jak dla większości poprzedników, tylko twórcą pieśni Wajdeloty, Improwizacji, Ksiąg Pielgrzymstwa i wykładów literatury słowiańskiej, dziwacznym prorokiem i rewolucjonistą, otoczonym nimbem, ale dalekim i nieznanym. Wychodząc poza ogólniki, dają oni przekroje twórczości i rzuty myśli trafne i oryginalne.

Wyboru najwcześniejszych przykładów z Mickiewicza, znajdującego się w drugim tomiku, dokonał również p. Koczorowski, kustosz Bibljoteki Polskiej w Paryżu. Celowo ograniczono się w tym tomie do przekładów, dokonanych przez Francuzów, i to do drukowanych za życia poety, lub niewiele później. Stąd zakres nie jest zbyt obszerny. Dano jednak znów w porządku chronologicznym przekładów Pieśń Wajdeloty, Odę do młodości, urywek z Ksiąg Pielgrzymstwa, Do matki Polki, Improwizację, Świteziankę, dwa sonety krymskie, Farysa, Śmierć Pułkownika. Wśród tłumaczy znalazły się dwa nazwiska wybitne: Montalembert i Merimée. Najlepsze może z przekładów są te, któremi kierowało żywsze umiłowanie: prozą przełożona przez Burgaud des Marets Świtezianka, pieśń Wajdeloty i Improwizacja, i Farys przez Karolinę Jaenisch-Pawłową (jedyna w zbiorze tłumaczka nie

francuskiej narodowości) z wcale dobrze zachowaną rytmiką i nastrojem arcydzieła. Wiele z tych utworów wydrukowano na podstawie pierwszych druków w rzadkich ulotkach i broszurach, wszystkie opisano dokładnie pod względem bibljograficznym, nadając przez to książce znaczenie dokumentu historyczno-literackiego. Przez stylowe zaś wyposażenie, naśladujące w kroju czcionek, układzie kolumny, w winietach Bernarda Naudin, formacie, okładce broszury z czasów późniejszej romantyczności, w szczególności niektóre wydania poezyj Mickiewicza, stworzono piękne dzieło bibljofilskie. Widać w tem niezawodną rękę p. Koczorowskiego, jak i w poprzednich wydawnictwach Polskiego Towarzystwa Przyjaciół książki w Paryżu, z których każde odmienne od drugich, dalekie od szablonu, stojące na wysokim poziomie technicznym, zdradza bardzo subtelne poczucie artystyczne i jako małe dzieło sztuki zasługiwałoby na osobne omówienie. Tego rodzaju propaganda polskości u obcych zapomocą pięknej książki jest prawdziwą zasługą.

Obie omówione książki, — chociaż bardzo cenne — mają znaczenie raczej dla historji; odpowiednich przekładów i opracowań, któreby zbliżyły Mickiewicza do dzisiejszej Francji ciągle jeszcze brak. Nie mogą ich zastąpić z natury rzeczy liczne i sympatyczne dla nas wypowiedzenia się Francuzów, i artykuły informacyjne Polaków zamieszkałych we Francji, które towarzyszyły uroczystości wzniesienia pomnika polskiego w Paryżu.

Dr. Zofja Ciechanowska.

Kochanowski Jan: Poems by... translated from the Polish by Dorothea Prall Radin, Marjorie Beatrice Peacock, Ruth Earl Merrill, Hazel Halma Havermale, George Rapall Noyes. University of California Press. Berkeley, California, 1928. 8°. str. 8 nl., 156.

Wydany świeżo tom pism Kochanowskiego po angielsku jest dalszym dowodem szczerego zainteresowania i wiernej przyjaźni, jaką p. George Rapall Noyes darzy polski naród i polską literaturę. Profesor uniwersytetu na dalekim Zachodzie w Berkeley w Kaliforni, jest on nietylko slawistą, ale i polonistą, czego nie można powiedzieć o większości slawistów zagranicznych. Profesor Noyes zdołał stworzyć wśród swych uczniów kółko tłumaczy dzieł polskich na język angielski i w ciągu niewielu lat przyswoił angielszczyźnie i wydał, podobno nie bez ofiar materjalnych, „Pana Tadeusza", tom poezyj Mickiewicza, zawierający „Konrada Wallenroda", Farysa, II część „Dziadów", kilka ballad i innych poezyj, „Księgi Narodu i Pielgrzymstwa Polskiego", dalej „Damy i Huzary" Fredry, „Irydjona" Krasińskiego i zamierza wydać „Anhellego" Słowackiego. Wybór więc dokonany jest wszechstronnie i ze znajomością rzeczy; widać, że czcigodny profesor stara się systematycznie wprowadzić do Ameryki największych naszych poetów. Należy dodać, że większość przekładów, chociaż

figurują pod niemi różne nazwiska, jest dziełem prof. Noyesa; stosuje on bowiem ciekawy i — jak okazują wyniki — szczęśliwie pomyślany system. Sam mianowicie tłumaczy wiersze polskie dosłownie na prozę angielską, a wybrane przezeń osoby, obdarzone talentem poetyckim, przelewają te prozaiczne wersje w wiersz angielski, przy nieustannej kontroli pierwszego tłumacza. Bezpośrednio z polszczyzny przekładają, o ile mi wiadomo, tylko żona prof. Noyesa i pani Radin, a i tu prawdopodobnie jego udział jest znaczny. Przekłady, dokonywane tą drogą, odznaczają się — jak stwierdza pierwszorzędny znawca przedmiotu, prof. Dyboski — obok wierności znaczną swobodą i potoczystością. Przekłady z Kochanowskiego, zebrane w omawianym tomie, wydanym w roku 1928, były już przedtem drukowane osobno (od r. 1915) w wydawnictwach perjodycznych angielskich i amerykańskich; szkoda jednak, że „Odprawa posłów" i „Treny", rzeczy i najlepsze i najlepiej przełożone, wyszły tylko w Ameryce, przez co nie stały się dostępne również i publiczności angielskiej. Oprócz „Odprawy posłów greckich" i „Trenów" tom poezyj Kochanowskiego zawiera jeszcze „Epitaphium Hannie Kochanowskiej" (w przekładzie wierszem samego prof. Noyesa), „Sobótkę" i dwie fraszki „Na lipę" i „Na dom w Czarnolesie"..Przekład „Sobótki" jest trochę nierówny, za wiele dodano w nim epitetów, zacierających szlachetną prostotę stylu, natomiast obie fraszki, choć w odmiennym rytmie, przełożone z polotem i wiernem oddaniem ducha oryginału.

Z punktu widzenia historyczno-literackiego najciekawszy jest dla nas wstęp zasłużonego wydawcy, prof. Noyesa, oraz jego obszerny komentarz do poszczególnych wierszy. Uczony amerykański opiera się na badaniach uczonych polskich, przedewszystkiem na wstępach prof. Sinki do wydań dzieł Kochanowskiego w krakowskiej „Bibljotece Narodowej". W pracy swej odznacza się wielką sumiennością i dokładnością, a nadto cechuje ją wielka rzeczowość. Charakterystyka artyzmu Kochanowskiego na tle epoki i krótka biografja poprzedza omówienie tych dzieł, które znajdują się w wydanej antologji. Prof. Noyes pragnie przedstawić twórczość Kochanowskiego jako typowy okaz literatury renesansowej i przez to zbliżyć ją do czytelnika amerykańskiego. Stąd zapewne pochodzi położenie silnego nacisku na wpływy klasyczne i na horacjańską, hedonistyczną, w najlepszem tego słowa znaczeniu, filozofję poety. Jego religijność, której najwspanialszy wyraz dał w parafrazie Psałterza i w pieśniach, oraz jego patrjotyzm, którego dowody w twórczości Kochanowskiego, są nader jasne, pozostają cokolwiek w cieniu. To podkreślenie cech klasycznej starożytności nie dziwi zresztą w pracy, pisanej przez uczonego, który wzrósł w kulturze anglosaskiej i jest może celowem ze względu na czytelników. Prof. Noyes nie poprzestaje, odnośnie do wpływów klasycznych u Kochanowskiego, na wska-

zówkach wydawców dzieł poety w „Bibljotece Narodowej“ i w wydaniu pomnikowem, ale wszędzie wskazówki te kontroluje i dokumentuje, przytaczając w komentarzu od siebie obszerne urywki z dzieł starożytnych w przekładach angielskich, a nawet niejednokrotnie dodaje do zauważonych przez uczonych polskich analogij — własne spostrzeżenia.

Literaturę polską, odnoszącą się do Kochanowskiego, autor wyzyskał sumiennie i krytycznie. Trudno oczywiście wymagać od uczonego na drugiej półkuli, by uwzględnił wszystko, co o poecie po tej stronie Oceanu napisano. Należy podziwiać, że z literaturą naukową polską, przy tak stosunkowo trudnym do niej dostępie, jest tak dobrze obeznany i że trafił odrazu do rzeczy podstawowych. Jednakże pragnęłoby się, by nie były pominięte niektóre monograficzne prace nowsze, będące w bliskim związku z poruszonemi przez autora kwestjami. Uwzględnienie rozpraw Bruchnalskiego *Nowe źródła twórczości J. K-go (Sprawozd. Akad. XIV, nr. 7)* i Juljana Krzyżanowskiego *Romans pseudohistoryczny w Polsce XVI w.* Kraków, 1926 *(Prace hist.-literackie nr. 25)* dałoby cenny materjał w sprawie stosunku „Odprawy posłów greckich“ do opowieści Diktysa i Daresa (przyczem uniknięłoby oznaczenia, jako źródła przekładu polskiego „Historji Trojańskiej“ Guidona delle Collonne, w czem autor poszedł za dawniejszemi wydaniami „Odprawy“ w „Bibljotece Narodowej“, nie znając jeszcze najnowszego).[1]) Do innych prac, których brak odczuwa się w zestawionej literaturze, zaliczyłabym: studja Windakiewicza i Folkierskiego, wstęp Brücknera do *Pism zbiorowych Kochanowskiego* (Warszawa 1924), M. Hartleba: *Estetyka J. Kochanowskiego, cz. I.* (Lwów 1923), S. Szarskiego: *Mitologja klasyczna w poezji Kochanowskiego* Kraków 1913, *(Prace hist.-literackie nr. 3.)*, Z. Tołwińskiego *Pieśń świętojańska o Sobótce Jana Kochanowskiego, Jednolitość treści i układu*, Lublin, 1926 *(odbitka z księg. pam. Ignacemu Chrzanowskiemu.* M. i. ciekawe uwagi o układzie cyklicznym „Sobótki“ i „Trenów“), wreszcie M. Brahmera: *Petrarkizm w poezji polskiej XVI w.* Kraków 1927. Jak wspomniałam jednak nie można autorowi robić z tego powodu zarzutów. Łatwiej wyliczyć w recenzji tytuły książek, niż książki te sprowadzić na drugą półkulę, a nawet, przy niedostateczności naszej bibljografji bieżącej, powziąć o nich wiadomość. Znajomość literatury naukowej polskiej jest bowiem u prof. Noyesa i tak niezwykła, jak również sumienność, z jaką powołuje się na swe źródła polskie. Należy przytem podkreślić, że źródła zagraniczne, do których miał dostęp łatwiejszy, niż do polskich, uwzględnia szerzej, wzbogacając przedewszystkiem materjał naukowy polski

[1]) O bystrości krytycznej i dokładności autora świadczy uwaga na str. 155, gdzie autor domyśla się, że Guido nie mógł być właściwem źródłem Kochanowskiego i że korzystał on z Diktysa. Nieznane autorowi badania polskie potwierdzają tę hipotezę.

zestawieniami z literaturą angielską, co jest dla czytelnika obcego bardzo obrazowe oraz szeregiem własnych bystrych spostrzeżeń. Nadewszystko zaś daje syntezę o wysokiej wartości: zwięzłą, rzeczową, interesującą.

W całości można uważać dzieło prof. Noyesa za pozycję pierwszorzędną. Zarówno wartość przekładów — a należy je cenić tem wyżej, gdy się uprzytomni sobie trudności, jakie przedstawia język staropolski dla cudzoziemca — jak ścisłość informacyj, jak wreszcie jasna umysłowość i rzetelny talent pisarski autora wstępu, zalecają książkę jak najlepiej. W świecie naukowym polskim zyskał prof. Noyes jeszcze jeden tytuł do uznania i wdzięczności.

Dr. Zofja Ciechanowska.

Ks. Kazimierz Kowalski: Istota i zadanie filozofji według zasad neotomizmu. Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Prace Komisji Teologicznej, tom I, zeszyt III. Poznań, Fiszer i Majewski, 1929. Str. 48.

„Niniejsza praca ma li tylko pretensję być skromnym i krótkim ale zasadniczym przyczynkiem do określenia istoty i zadania filozofji, ofiarowanym pamięci genjalnego Papieża Leona XIII z okazji 50-lecia wydania encykliki „Aeterni Patris". Z całą szczerością podkreślamy, że nie chodziło nam ani o szczegółowe rozprowadzenie wszystkich zagadnień, ani też o wypowiedzenie we wszystkich dziedzinach „ostatniego słowa". W tych słowach Przedmowy wskazuje sam Autor, że praca jego ma być wstępem do wykładów filozoficznych w duchu neotomistycznym. Jest to szkic, z którego słuchacze filozofji i wogóle pragnący się zapoznać z tą gałęzią wiedzy ludzkiej mogą odnieść niemały pożytek. Znajdą tam wyjaśnienia na tle historycznego rozwoju myśli filozoficznej, czem jest filozofja jako fakt i rzeczywistość (Wstęp), czem różni się od zdrowego rozsądku i od przyrodoznawstwa (Rozdział I), jak ją należy określić, wykładać i dzielić na traktaty (Rozdział II), jaki do niej stosunek scholastyki i neoscholastyki, tomizmu i neotomizmu (Rozdział III).

Rozprawa zawiera dużo materjału, uchwyconego w sposób nowoczesny, atoli zagadnienia wyłożone są zbyt szkicowo, co może utrudniać zrozumienie ich przez początkującego; uczniom jednak, przy obszerniejszych wyjaśnieniach profesora, odda ta praca dobrą przysługę.

Ks. Fr. Kwiatkowski

Jerzy Ostrowski: Ziemia Świętego Krzyża (Brazylja). Nakład księgarni Gebethnera i Wolffa, str. 188 ze 100 ilustracjami w tekście.

Wydawany przez firmę Gebethner i Wolff cykl książek z opisami podróżniczemi różnych krajów (Syrja, Egipt i t. d.) wzbogacił się piękną książką o Brazylji. Książka J. Ostrowskiego

interesuje nas tem bardziej od innych tego rodzaju opisów, że dotyczy kraju, który wchłonął setki tysięcy (autor podaje cyfrę 140 tysięcy) naszej polskiej emigracji i spopularyzowany został w Polsce świetnemi piórami Dygasińskiego i Konopnickiej. Stąd chciwie chwytamy tę książkę do ręki, a wiadomości, jakie przynosi nam czytanie, w dużej mierze odpowiadają zaciekawieniu. Autor nie goni za sensacją i nie chce jej podsycać u czytelników; chce ukazać im Brazylję „prawdziwą", która nie jest podobna do Brazylji z polskich książek. Więc redukuje do właściwej miary niebezpieczeństwa, jakie tam ludziom rzekomo grożą od „wodnego węża dusiciela" czy też jaguara, natomiast podkreśla to, czego cywilizacja dokonała w tym kraju.

Nie mamy autorowi za złe, że nie fascynuje swemi opowiadaniami samej naszej wyobraźni, lecz raczej poucza — owszem bylibyśmy mu jeszcze bardziej wdzięczni, gdyby nam był dał więcej cyfr, ilustrujących tak gospodarczy, jak duchowo kulturalny stan Brazylji. Naprzykład nic się z książki Ostrowskiego nie dowiadujemy o stosunkach kościelnych, o szkolnictwie prawie nic, bo o jednych i o drugiem mamy zaledwie kilkanaście ogólnikowych wierszy (str. 67). Dobry, chociaż krótki, jest rozdział o Polakach w Brazylji. Autor oblewa zimną wodą tych, co Polonji brazylijskiej przypisują jakieś większe znaczenie w pracy kulturalnej lub w polityce nowej ojczyzny. Nawet w największych swych skupieniach Polacy stanowią niewiele znaczącą mniejszość i skazani są na wynarodowienie. Utrzymują około 170 szkół, ale są to szkoły początkowe niewysokiego typu. Nie widzi autor w Brazylji partnera dla jakichś stosunków handlowych z Polską, uznaje jej znaczenie tylko jako kraju, mogącego wchłonąć jeszcze jakąś ilość naszej ludności, nie mającej co robić w domu. O jedno mamy żal do autora, że wypowiada swe sympatje do pojedynków, upatrując w nich najlepszy sposób załatwiania sporów prywatnych, kiedy u nas głos już niemal powszechny domaga się kategorycznego potępienia tego przeżytku barbarzyństwa.

Ks. J. Urban.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakładem Gebethnera i Wolffa:

Anna Słonczyńska: Niebieski Gość. Poemat o Chrystusie. Str. 64.
Józef Weyssenhoff: Jan bez Ziemi. Powieść. Str. 336.
Cas. Smogorzewski: La Pologne, l'Allemagne et le „Corridor". Paris, 1929, str. 128.
Adam Mickiewicz: L'Homme éternel. Pages choisies en prose, avec préface de M. A. Mazon et introd. de M. J.-A. Teslar. Paris 1929. Str. 266, z ilustr.
Jean — Paul Palewski: Mickiewicz, âme de la Pologne. Avec un bois original de A. Lepla. Paris 1929. Str. 57.

Nakładem Księgarni św. Wojciecha, Poznań:

Ks. bp. Bougaud: Jezus Chrystus. Wyd. 2. Str. 533.
Marika Stjernstedt: Ullabella. Powieść. Tłum. A. Szottowa. Str. 283.
Ks. M. Krawczyk: Graj pieśni! Zbiór pieśni narodowych i przygodnych, z nutami dla chórów mieszanych. Str. 80.
Matka chrześcijańska. Przewodnik dla Arcybractwa Matek Chrześcijańskich. Wyd. 7. In 16°; str. 215.

Nakładem Polskiej Akademji Umiejętności, Kraków:

Tad. Kowalski: Karaimische Texte im Dialekt von Troki. Str. 311.
Bulletin International de l'Academie... 1928, N. 3—7 B. Zool. Str. 105—415. Z licznemi ilustr.
Toż. 1929 N. 2 A. Str. 89—148.
Miecz. Małecki: Cakawizm, z uwzględnieniem zjawisk podobnych. Str. 98 z mapą.
Jan Brożek: Gratis, 1625, wydał Henryk Barycz. Str. 180 + XV.
Platon: Rzeczpospolita. Przełożył, wstępem i objaśnieniami zaopatrzył Stan. Lisiecki. Str. 622 + LXVII.
Szymon Maricius z Pilzna: Korespondencja z lat 1551—1555. Wydał Stan. Kot. Str. XIX + 261.

Nakładem Krakowskiej Spółki Wydawniczej:

Św. Augustyn: Wyznania. Przełożyła Krystyna Wisłocka-Romerowa, oprac. J. Kowalski („Bibljoteka Nar." serja II Nr 45). Str. XC + 365.
Jan Kasprowicz: Wybór poezyj. Opracował St. Kołaczkowski (Biblj. Nar. ser. I. N. 120). Str. XXXVIII+264.

Wydania Tow. Macierzy Szkolnej, Warszawa:

Kaz. Konarski: Legendy. Z ilustr. W. Świeżyńskiej. Str. 97.
E. Jankowski: Ogród przy szkole powszechnej. Wyd. 3. Str. 103.
Domosława: Jaśkowe zamysły. Komedyjka w 3 odsł. Str. 47.
M. Bogusławska: Dziecko Legjonu. Powieść hist. Str. 54.
E. Orzeszkowa: Romanowa. Powieść. Str. 80.

Nakładem Herdera, Fryburg:

Joh. Honnef: Die Botschaft des Wortes Gottes. Predigten. Str. 344.
Dr. Tihamer Toth: Religion des jungen Menschen, 1929. Str. VI + 172.

Nakł Fel. Raucha, Innsbruck:

J. Donat S. J.: Critica. Wyd, 5 i 6. 1928. Str. VIII + 278.
Tenże: Cosmologia. Wyd. 4 i 5. 1924. Str. VI + 404.
Tenże: Theodicea. Wyd. 5 i 6. 1829. Str. VIII + 273.

Nakładem różnych:

Zagadnienie etatyzmu w Polsce, Stenogramy przemówień u posła J. Radziwiłła. Nakł. Banku Gospod. Kraj. Warszawa 1929. Str. 140.
M. Urszula Ledóchowska: Dzienniczek małego krzyżowca. Nakł. Spółki Pedagogicznej. Poznań. Str. 152.
Wacław Zagoździon: Uwagi krytyczne na tle psychologji, filozofji i nauk społecznych. Warszawa 1929. Str. 68. Skład główny u Ferd. Hoesicka w Warszawie.
Ks. J. Lemoyne: Żywot Małgorzaty Bosko. Warszawa, nakładem Inspektoratu ks. Salezjanów 1929, str. 240.

Prof. Wł. Abraham: Zagadnienie kodyfikacji prawa małżeńskiego. Wyd. 2. Lublin, Tow. Wiedzy Chrześć. 1929, str. 47.

List J. Św. Papieża Piusa XI o Akcji katolickiej. Przeł. Ks. Stan. Pszonka. Lublin 1929, Tow. Wiedzy Chrześć. Str 23.

XXVI Sprawozdanie Tow. Kolonij wakacyjnych dla uczniów gimn. m. Krakowa za rok 1928, str. 16.

Ks. Edward Święcki: Skarga jako obrońca katolickiej nauki o Eucharystji. Lwów 1928, Tow. „Bibljoteka Religijna". Str. 77.

Jan Rzepeki: Działania bataljonu. Warszawa 1929. Główna Księgarnia Wojskowa. Str. 196 i 27 map i planów.

Rozprawy i sprawozdania Polskiego Tow. Ekonom. we Lwowie. Zesz. I. Lwów, Księgarnia Naukowa. 1929. Str. 144.

Aleksy Bachulski: Założenie klasztoru Kanoników Regularnych w Czerwińsku. Warszawa 1929, odbitka z księgi pam. 25-lecia pracy nauk. prof. M. Handelsmana. Str. 26.

Ks. Dr. Gawryił Kostelnyk: Spir pro Epiklezu miż Schodom i Zachodom. Lwiw 1928, str. 150.

Tenże i ks. W. Sadowskij: Deń tajnoi Weczeri. Lwiw 1928, str. 32.

Zygm. Lasocki: Polacy w austrjackich obozach barakowych dla uchodźców i internowanych. Kraków 1929, nakł. autora, str. 312+VIII.

Ojciec św. Pius XI i jego pontyfikat. Praca zbiorowa pod red. ks. A. Szymańskiego. (Bibljoteka *Prądu*). Str. 136.

Rocznik Oddziału Łódzkiego Polskiego Tow. Historycznego za r. 1928. Łódź 1929, str. 99 z dodaniem map.

K. Marx: La Question polonaise devant l'Assemblée de Francfort. Paris, Alcan, 1929, str. 84.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Ratyfikacja układów lateraneńskich. — Dekret o urządzeniu Kościoła unicko-ruskiego w Stanach Zjednoczonych.

Ratyfikacji układów lateraneńskich obie izby parlamentu włoskiego dokonały z zadziwiającą szybkością. Izba deputowanych rozpoczęła debaty nad niemi 10-go a ukończyła 13-go maja, senat otrzymał tekst umów 16-go, a uchwalił je 25-go maja. Jednocześnie zostały uchwalone: ustawa, modyfikująca prawo małżeńskie, i ustawa o majątku kościelnym. W izbach nie zadawano sobie trudu rozpatrywania poszczególnych paragrafów, nie przeprowadzano poprawek, lecz przyjęto wszystko w brzmieniu przedłożonych projektów. Mowy parlamentarzystów włoskich podkreślały przeważnie tylko doniosłość zawartych aktów dla pacyfikacji umysłów i sumień, dla konsolidacji narodu i państwa. Prawda, odzywały się i głosy krytyki: w izbie niższej posła Garibaldi'ego, a w wyższej senatora Croce w duchu mniej więcej tradycyjnego „liberalizmu". Mógłby ktoś podejrzewać, że mowy te zostały zamówione dla urozmaicenia posiedzeń, przerwania zbyt uroczystej ich jednostajności i dla pokazania światu, że przecież istnieje w parlamencie włoskim wolność słowa i opozycji — w rzeczywistości pochodziły one z mózgów nie bardzo już licznych w faszystowskim parlamencie, które nie pozbyły się jeszcze infekcji bakcyla masońskiego laicyzmu. Parlament przeszedł nad niemi do porządku dziennego, a prawie jednozgodnemu jego głosowaniu applaudował katolicki kraj.

Więcej uwagi i komentarzy musiały wywołać obie mowy, wypowiedziane przez szefa rządu Mussoliniego: 13-go maja w izbie deputowanych, 25-go w senacie. Pierwszą z nich uważano wprost za gwałtowną i wyzywającą i to na dwie strony — w stronę politycznych przeciwników i w stronę

Kościoła. Z politycznych przeciwników, liberałom, krytykującym zawarte z Watykanem układy, Mussolini wykazał, że oni sami byli przed kilku laty gotowi godzić się z papieżem i odstąpić Stolicy św. nawet większe terytorjum, faszyzm więc przez umowy lateraneńskie nie wskrzesił wcale państwa kościelnego, takiego, jakiem je rozumiano, ale je na zawsze pogrzebał; katolickim ludowcom znowu rzucił przestrogę, by nie łudzili się, że po ugodzie państwa z Kościołem dojdą do jakiegoś znaczenia politycznego w narodzie: faszyzm czuwa i nie pozwoli na jakąkolwiek ze swemi wpływami konkurencję. Pod adresem Kościoła wystosował obok słów uznania dla ustępliwości Ojca św., dwa przykre ustępy. Jeden dotyczy kwestji, kto komu więcej winien: czy Kościół Rzymowi czy Rzym Kościołowi? Według mowcy, chrześcijaństwo, jedna z sekt palestyńskich, byłoby zapewne znikło z oblicza ziemi, gdyby nie obrało siedziby w Rzymie, którego genjusz uczynił z niego religję świata. Drugi ustęp, to kwestja wychowania młodego pokolenia, którem to wychowaniem faszyzm nie chce się z nikim dzielić, zapowiadając, że pozostanie pod tym względem nieustępliwym. Wychowuje zaś młodzież na wojowników, zdobywców.

Mowa Wodza faszyzmu wywołała w wielu duszach przykre uczucia i zaniepokojenie, w świecie politycznym zapytywano nawet, czy nie spowoduje ona jakiej oficjalnej repliki ze strony Watykanu i nie odwlecze wprowadzenia w życie zawartych układów. Stolica św. atoli zachowała największą powagę. Co do pierwszego zagadnienia, ewentualnych losów chrześcijaństwa, rzecz to historjozoficznego punktu widzenia. Pozytywista, jakim w danym razie okazał się Mussolini, widzi zasługi Rzymu dla Kościoła, wierzący chrześcijanin wszakże, nie przecząc historji, może twierdzić, że Opatrzność przygotowała imperjum rzymskie właśnie do odegrania roli w rozszerzeniu i utrwaleniu chrześcijaństwa. Zresztą miało chrześcijaństwo trwałość zapewnioną przez Boskiego Założyciela; z drugiej znowu strony niewiadomo, czy Italja dzisiejsza ma prawo eskontować dla siebie zasługi światowe antycznego imperjum. Co się tyczy drugiego zagadnienia — wpływów na wychowanie młodzieży, to zaraz w dwa dni po Mussolinim przemówił Pius XI z okazji przyjęcia wychowańców kolegjum jezuickiego w Mondragone. Z całym naciskiem podkreślił Ojciec św., że naturalne prawo do wychowywania przysługuje przedewszystkiem rodzicom i Kościołowi. Państwo może uzupełniać niedostateczność środków rodzin, nie może jednak nadawać kierunku wychowania wbrew ich woli, ani gwałcić boskich praw Kościoła. Zapytuje papież, co wyniknie, gdy każde państwo kształcić będzie swą młodzież na z d o b y w c ó w? Czy nie przygotuje się tym sposobem no-

wego pożaru, zamiast uspokojenia świata? Trzeba wychowywać ludzi przedewszystkiem na rycerzy i zdobywców prawdy i cnoty. Kiedy chodzi o obronę praw Kościoła do wpływów na wychowanie, papież oznajmia, że także jest nieustępliwy, chociaż nieustępliwości swojej nie może poprzeć fizyczną siłą, prawda wszakże i słuszność są zbyt widoczne i bez takiego poparcia się obejdą.

Stanowcze wystąpienie Ojca św. w tej kwestji zasadniczej jest dowodem, że różnice ideologiczne między Kościołem a faszyzmem są duże i że dzieła pojednania Włoch ze Stolicą św. nie należy traktować jako rezygnację katolicyzmu ze swoich zasad na rzecz faszystowskiej mentalności, tem mniej jako uświęcenie tejże. Stanęły tutaj naprzeciwko siebie dwie potęgi, które w równej mierze pragną zgody i dobra włoskiego narodu, ale zmierzają do tego dobra odmiennemi drogami. Ale są to potęgi niewspółmierne, stojące na zupełnie różnych płaszczyznach, przedzielone nie szerokością Tybru, ale przestrzenią większą niż między Paryżem a Rzymem. Patrzą na te same rzeczy jedna *sub specie aeternitatis,* druga tylko pod kątem interesów doczesnych jednego narodu. Może Wódz faszystów i inni z nim, którzy wykazali już tyle dobrej woli w zbliżeniu się do Kościoła, zrozumieją wreszcie i to: który z tych dwóch kątów widzenia powinien się podporządkować i uznać supremację drugiego. Mussolini, który w swej mowie senackiej po części złagodził wrażenie pierwszej mowy, wypowiadając swą wiarę w kierownicze znaczenie woli Bożej w dziejach świata, tłumaczył się także, jak rozumiał wychowywanie wojowników z synów Italji: ma się tego domagać stan narodu, który nie osiągnął zenitu swego rozwoju, lecz jest jeszcze na dorobku, nie może więc sobie rzekomo pozwolić na zbytni uniwersalizm i pacyfizm; określił także prawa państwa do wychowania jako zastępcze raczej za rodziny, zbyt pochłonięte troską o chleb codzienny. W tych retuszowaniach pierwotnej mowy niech będzie wolno upatrywać jakiś krok do zrozumienia zasad Kościoła i do zupełnego porozumienia się z nim w dziele tak ważnem, jakiem jest wychowanie młodzieży, a zatem kształtowanie zbiorowej duszy narodu.

Acta Apostolicae Sedis w zeszycie z 5 kwietnia 1929 r. ogłosiły dekret św. Kongregacji dla Kościoła Wschodniego, przynoszący jakby nową konstytucję Kościoła unickiego ruskiego w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej.

Sprawy kościelne Rusinów unitów w Ameryce, pochodzących z Galicji i Rusi Zakarpackiej, mają swoją burzliwą historję. Za emigrantami z ludu pociągnęli do Nowego Swiata także ich pasterze, którzy też poczęli organizować parafjalne

grupy grecko-katolickie. Przez długi czas grupy te, nie mając na miejscu własnej wyższej władzy duchownej, musiały według zasad ogólnego prawa kościelnego podlegać jurysdykcji katolickich biskupów łacińskich. Oczywiście, że ten stan rzeczy dla Kościoła unickiego nie mógł być pomyślny: obrzędowe odrębności i potrzeby unitów niezawsze znajdowały zrozumienie u amerykańskich władz kościelnych, a zależność od obcych obrzędowo biskupów siała wśród ludu podejrzenie, że zczasem ulegnie latynizacji i wynarodowieniu, z takiego zaś podejrzenia skwapliwie korzystali apostołowie schizmy i różnorodnego sekciarstwa w celu oderwania unitów od Kościoła katolickiego. Dlatego już w r. 1909 Stolica św. wysłała do Stanów Zjednoczonych osobnego biskupa dla Rusinów unitów w osobie ks. Sotera Ortyńskiego, miał on jednak być tylko sufraganem episkopatu łacińskiego do zawiadywania obsługą duchowną wiernych obrządku grecko-katolickiego. Oczywiście i ten stan rzeczy nie sprowadził uspokojenia wśród intrygujących przeciwko Kościołowi katolickiemu. W kilka lat ta zależna administracja unitów stała się z woli Stolicy św. odrębnym ordynarjatem z pełną jurysdykcją, a wcześniej nieco powstało także odrębne niezależne biskupstwo dla Rusinów w Kanadzie.

Ks. biskup Ortyński do końca swego życia musiał zwalczać wprost niewiarogodne przeszkody, aby uporządkować stan prawny swego Kościoła, zaopatrzyć parafje w gorliwych kapłanów i zapewnić prawidłową administrację majątku kościelnego. Do trudności, które płynęły z braku godnych księży, z agitacji różnych świeckich polityków, usiłujących z Kościoła uczynić narzędzie swoich partyjnych interesów, z ciemnoty ludu i kreciej roboty sekciarstwa, przybyła trudność nowa: nierozumienie się i brak zgody między Rusinami pochodzącymi z Galicji, a Rusinami z Zakarpacia. Pierwsi w przeważającej części skłaniali się do polityki ukraińskiej, podczas gdy drudzy o nazwie „Ukrainiec" słyszeć nie chcieli i raczej chylili się do rusofilstwa. Działały także niemało kulturalne, obyczajowe, a nawet obrzędowe odrębności, jakie wytworzyły się między temi dwoma odłamami jednego narodu już w starym kraju. Te okoliczności doprowadziły do tego, że Stolica Apostolska dekretem z dnia 8 maja 1924 r. ustanowiła w Stanach Zjednoczonych dwa odrębne biskupstwa: jedno dla unitów, pochodzących z Galicji, drugie dla unitów Rusinów, pochodzących z Rusi Zakarpackiej, z Węgier i Jugosławji. Tym sposobem dokonanym został precedens dzielenia jurysdykcji kościelnej już nietylko według obrządków, nawet nie według narodowości wiernych, ale według krajów, z których pochodzą, chociaż należą do tej samej narodowości. Obecnie św. Kongregacja dla Kościoła

Wschodniego ogłasza obszerny dekret, który normuje, tytułem próby na dziesięć lat, całokształt stosunków kościelnych tych dwóch ordynarjatów.

Nowy dekret stanowi, że oba ordynarjaty unicko-ruskie zależą bezpośrednio od Stolicy św., która też dokonuje sama nominacji biskupów. Siedziba biskupa dla Rusinów galicyjskich znajduje się z Filadelfji Pa., biskupa zaś dla Rusinów zakarpackich w Homestead Pa. Dodajemy tutaj, że biskupem dla Rusinów galicyjskich, po śmierci Ks. biskupa Ortyńskiego, jest od roku 1925 Ks. Dr. Konstanty Bohaczewski, biskupem zaś dla Rusinów krajów zakarpackich jest Ks. Bazyli Takacz. Dekret określa wzajemne stosunki pomiędzy tymi dwoma biskupami; naprzykład poleca im utrzymywanie wspólnych seminarjów duchownych, wyższego i małego, utrzymywanie w Nowym Jorku wspólnego delegata dla opieki nad przybywającymi emigrantami i t. d. Nie będziemy streszczali wszystkich 43 artykułów dekretu, przytoczymy tylko najgłówniejsze jego zarządzenia. Tak np. nie może przybyć do Stanów Zjednoczonych ze starego kraju żaden ksiądz unicki na własną rękę, do pracy duszpasterskiej mogą być dopuszczeni jedynie księża, którzy otrzymali upoważnienie do tego od Kongregacji dla Kościoła Wschodniego, przytem muszą być bezżenni. Żaden z pracujących w Stanach Zjednoczonych kapłanów nie może być odwołany przez biskupa diecezji, z której pochodzi. Dekret przepisuje sposób uposażenia kleru, zabezpieczenia własności majątku kościelnego stosownie do ustaw każdego Stanu, podaje przepisy prywatnego życia kapłańskiego, określa częstość wizytowania parafij przez biskupów i t. d. Najciekawsze może są te artykuły dekretu, które określają wzajemne stosunki między obrządkami. Samowolnie obrządku zmieniać nie wolno, upoważnienie na taką zmianę dla słusznych powodów będzie wydawał Delegat apostolski w Waszyngtonie. W małżeństwach mieszanych żona ma prawo, chociaż nie obowiązek, przejścia na obrządek męża, w razie jego śmierci może powrócić do swego obrządku rodzimego. Śluby małżeństw, należących do dwóch obrządków, mają być błogosławione przez proboszcza panny młodej, do jej biskupa należy także prawo wydawania potrzebnych dyspens, natomiast dzieci z takich małżeństw mają wszystkie być zaliczane do obrządku ojca. Gdzie dla zbyt małej liczby wiernych obrządku greckiego, lub dla innych powodów nie jest możliwem ustanowienie dla nich odrębnej posługi duchownej, tam biskup unicki ma polecić pieczę duchowną kapłanowi łacińskiemu, uwiadamiając o tem odnośny ordynarjat łaciński; takie jednak przymusowe pozostawanie pod opieką księży łacińskich, jak również przyjmowanie Sakra-

mentów w obrządku obcym z własnej woli i pobożności nie jest równoznaczne z przejściem na ten obrządek. Kapłani jednego obrządku, upoważnieni przez swego biskupa do słuchania spowiedzi, mogą rozgrzeszać także wiernych, należących do obrządku innego, oprócz grzechów zastrzeżonych przez biskupa penitenta. Wierni mogą przyjmować Sakramenta św. i uczęszczać do świątyń innego obrządku, wszakże obowiązek niedzielnej mszy św. i komunji wielkanocnej winni wypełniać w świątyni własnego obrządku, jeżeli takowa jest na miejscu. Chrztu w wypadku nagłej potrzeby może udzielić kapłan obcego obrządku, winien wszakże świadectwo dokonanej ceremonji przesłać proboszczowi, do którego ochrzczony z prawa należy.

Dekret Stolicy św. niewątpliwie przyczyni się do skonsolidowania stosunków religijnych wśród Rusinów amerykańskich. Najpierw usuwa on raz na zawsze chociażby cień podejrzenia, jakoby Kościół katolicki dążył do pozbawienia unitów ich obrządku rodzimego, lub do ich wynarodowienia, całkowicie bowiem przeprowadza zasadę równouprawnienia obydwóch obrządków, unickiego i łacińskiego. Podnosi także znaczenie episkopatu ruskiego w Ameryce, uniezależniając go zupełnie od miejscowej hierarchji łacińskiej. Ten ustrój Kościoła unickiego na emigracji powinienby odjąć wszelki pretekst różnym wichrzycielom politycznym do walki z Kościołem w imię rzekomego ratowania własnej narodowości. Czy jednak nie znajdą oni innych pretekstów? Walka ta toczy się szczególnie przeciwko Ks. biskupowi Bohaczewskiemu prawie od samego przybycia jego do Ameryki. W jesieni 1926 r. do obozu niezadowolonych przyłączyło się także kilkunastu księży, zapewne nie znoszących surowszej karności, jaką nowy biskup usiłował zaprowadzić. Większa ich część już publicznie odwołała dane zgorszenie i zgłosiła uległość swemu pasterzowi, od czasu do czasu jednak w pismie diecezjalnem *Katołyckyj Prowyd* czytamy o suspensach, rzuconych na nowych wichrzycieli. Przedmiotem agitacyj przeważnie bywa majątek kościelny, którego tytuł własności i administrację usiłują przywłaszczyć sobie żywioły świeckie, rozpolitykowane, aby tym sposobem uzależnić od siebie proboszcza, a nawet biskupa i móc nadużywać Kościoła do swoich celów. Wszczynają przeto liczne a kosztowne procesy o kościoły wobec sądów świeckich ku zgorszeniu wiernych a uciesze zarabiających na tych procesach adwokatów. Inną bolączką unickich stosunków w Ameryce jest brak szkół parafjalnych, a niski poziom tych, które istnieją. Niektórzy przypisują ten brak żonatym księżom, których jeszcze jest tam spora liczba i których

muszą zbyt pochłaniać troski rodzinne, a także i niedostatecznej ilości Sióstr zakonnych.

Największą troską obecną biskupów jest wychowanie na miejscu nowego pokolenia kleru; niestety, emigracja ruska nie dostarcza dostatecznej liczby powołań ani dość środków materjalnych do dźwignięcia odpowiednich zakładów. Prasa ruska w Ameryce odznacza się przeważnie radykalizmem pod każdym względem; pism w duchu katolickim prowadzonych posiadają Rusini obydwóch odłamów zaledwie sześć; są to: wzmiankowany wyżej *Katołyckyj Prowyd,* tygodnik, założony przez ks. biskupa Bohaczewskiego, a redagowany przez ks. E. Teodorowicza, Bazyljanina, następnie *Ameryka,* założona przez ś. p. biskupa Ortyńskiego, która jednak przeszła w ręce świeckiego konsorcjum, dalej *Proświta, Misjonar* i *Nebesnaja Carycia.* Jest nadzieja, że gorliwość i poświęcenie się księży biskupów, urządzane coraz częściej misje ludowe i prasa katolicka utrzymają przy katolickiej wierze zdrowszą moralnie i mniej rozagitowaną politycznie część emigracji ruskiej.

Ks. Jan Urban T. J.

Katolicka porozumiewawcza konferencja polskich i niemieckich pacyfistów w Berlinie.

Po dobrym początku, jaki przed dwoma laty udało się zrobić w Warszawie, od dłuższego już czasu noszono się z myślą nowego spotkania niemieckich i polskich, po katolicku myślących, przyjaciół pokoju. To przedsięwzięcie jednak natrafiało na tyle przeróżnych trudności, że dopiero w ostatnich dniach zdołano doprowadzić je do skutku. Owa pokojowa konferencja odbyła się w Berlinie od 21 do 24 maja b. r. przy udziale około 50, z tych 16 polskich uczestników.

Z wyjątkiem dwóch przyjęć, które odbyły się w hotelu, miejscem narad, wspólnych posiłków i całego wogóle towarzyskiego zetknięcia stron obu był miły zakład Sióstr Dominikanek, na przedmieściu Hermsdorf, leżącem już wśród ogrodów i sosnowych gajów. Wielkiego uroku całemu zjazdowi dodała przedziwna gościnność Sióstr, które z największem poświęceniem i ujmującą dobrocią starały się uprzyjemnić pobyt uczestnikom pokojowego dzieła.

Ponieważ głównym celem konferencji było zbliżenie wzajemne i nawiązanie ściślejszych stosunków między katolickimi pacyfistami obu narodów, nie przewidziano w programie zbyt wielu referatów, a natomiast położono wielki nacisk na ogólne dyskusje polsko-niemieckich problemów, na towarzyskie ze sobą prze-

stawanie i na wspólne nabożeństwa. Dzięki temu nabrał cały zjazd charakteru nie jakiejś suchej i zimnej sesji naukowej, ale ciepłego swobodnego spotkania, któremu wybitny ton katolicki nadawał wysoki moralny poziom.

Powitalny wieczór odbył się we wtorek 21 maja w zamkniętej sali hotelu „Atlas". Zagaił zebranie ten, który był głównym jego twórcą, ideowy przywódca wszystkich katolickich pacyfistów niemieckich i prezes Związku „Friedensbund deutscher Katholiken", głośny Dominikanin O. Franciszek Stratmann. Wyłożywszy w dłuższem przemówieniu istotne cele chrześcijańskiego pacyfizmu i skierowawszy do zebranych, zwłaszcza tych, którzy przybyli zdaleka, bardzo serdeczne wyrazy powitania, odczytał listy wystosowane do Zjazdu od różnych wybitnych osobistości, między innemi od Ks. Nuncjusza Pacellego i od prezesa Centrum ks. prof. prałata Kaas'a.

Nazajutrz, po wspólnej Mszy św. i śniadaniu rozpoczęły się obrady wstępnym referatem Radcy Archiwum Państwowego w Potsdamie Dra Schäfer'a p. t. „Die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen Polen und Deutschland mit besonderer Berücksichtigung des Katholizismus". W pracy tej, owianej duchem wybitnej życzliwości dla naszej Ojczyzny, pominął uczony mowca z umysłu wszystko prawie, co w ciągu wieków składało się na wykopanie między Niemcami a Polską głębokiej przepaści, a natomiast zebrał bardzo sumiennie, począwszy od najdawniejszych czasów, wszystkie te punkty styczne, które w innej supozycji dziejowej mogły skierować oba narody na drogę przyjaznego współżycia.

Ażeby uczestników konferencji zorjentować w naturze i rozwoju katolickiego życia obu krajów, przeznaczono dwa równoległe referaty na omówienie identycznych tematów: „Die Lage des Katholizismus in Polen" i „Die Lage des Katholizismus in Deutschland". Pierwszy z tych referatów wygłosił wprost świetnie regens śląskiego Seminarjum Duchownego w Krakowie, ks. prałat Stanisław Maśliński. W szeroko pomyślanym, bardzo gruntownym i jasnym a w śliczną formę ujętym obrazie przedstawił on najpierw rozwój historyczny polskiego katolicyzmu z szczególnem uwzględnieniem czynników, które nadały mu pewne swoiste piętno, potem organizację hierarchji kościelnej, stan prawny Kościoła w Polsce, charakter i kierunki akcji katolickiej, niebezpieczeństwa wreszcie, ale przedewszystkiem dodatnie strony obecnego religijnego położenia naszego kraju. Referat, który zaimponował wszystkim słuchaczom nietylko już swą treścią, ale wybitnie pięknym niemieckim językiem, wywołał cały szereg zapytań, które różne punkty naszego katolickiego życia, przeciętnym Niemcom dość mało zrozumiałe i znane, w jaśniejszem jeszcze postawiły świetle.

Natomiast równoległy referat o życiu katolickiem w Niem-

czech, wygłoszony przez znanego pisarza i mowcę O. Konstantego Noppel'a T. J. z Monachjum, wywołał wśród samych Niemców dość żywą polemikę, w której brali udział z jednej strony głośny poeta i działacz katolicki, ks. Ernest Thrasolt, z drugiej strony zasłużony w czasie niemieckiej okupacji Wilna, szczery przyjaciel Polski, ks. Fryderyk Muckermann T. J. Zaznaczyły się tu wśród naszych niemieckich współpracowników te dwa kierunki, które i nadal przez cały zjazd miały się objawiać: z jednej strony bezwzględny pacyfizm, nie cofający się przed żadną narodową ofiarą i poddający najostrzejszej krytyce całą niemiecką opinję i postępowanie niemieckiego rządu, pacyfizm, którego poza światem katolickim głównymi przedstawicielami są Förster, Schwann i Röttcher, z drugiej strony pacyfizm umiarkowańszy, który bądźto w metodzie postępowania trzyma się łagodniejszej drogi, bądź nawet w treści swych postulatów powoli dopiero wyzwala się z tak powszechnych dzisiaj nacjonalistycznych uprzedzeń. Polscy uczestnicy konferencji wzięli sobie przedewszystkiem za zadanie tym spokojniejszym i bardziej zrównoważonym kołom pacyfistów niemieckich podać rękę, aby, przy niewątpliwej z ich strony dobrej woli, dopomóc im do wyrobienia objektywnych poglądów na polsko-niemieckie stosunki.

Główne w tym kierunku wysiłki miał przynieść drugi dzień zjazdu, w którym postanowiono dotknąć wszystkich najdrażliwszych tematów, a więc kwestyj „korytarza" i Śląska, oraz spraw mniejszości narodowych po obu stronach granicy. Zasadą było: przy całej możliwej delikatności i rezerwie co do formy, zachować co do rzeczy samej zupełną szczerość i nie schodzić z drogi żadnym trudnościom.

Jako główny mowca ze strony polskiej wystąpił z referatem p. t. „Die deutsch-polnische Frage" Dr Henryk Dembiński, ze strony niemieckiej zaś przemówił na ten sam temat dawny redaktor *Germanji*, Geh. Legationsrat Dr Ryszard Kuenzer.

Pierwszy z nich wywiązał się ze swego zadania tak wspaniale, że, pomimo drażliwości tematu, zdobył sobie nawet z niemieckiej strony pełne uznanie objawiające się w gorących i długo niemilknących oklaskach. Zaznaczywszy na wstępie na czem polegają zasadnicze trudności niemiecko-polskiego porozumienia i wyłożywszy z całą jasnością stanowisko polskie, t. j. nieugiętą wolę zachowania przyznanych nam przez traktat wersalski terytorjów, przeprowadził w dalszym ciągu, zwłaszcza w przedmiocie pomorskiego korytarza, niezmiernie silny, bezwzględnie zwycięski dowód, że na mocy gospodarczych, historycznych, etnograficznych, psychologicznych racyj nikomu innemu nie może się należeć łączący nas z morzem szmat ziemi, tylko jednej Polsce. Stąd też jako jedyny możliwy sposób dojścia na tym punkcie do zgody z Niemcami wskazał najpierw z ich strony rezygnację na to, co sprawia im bardziej jeszcze uczuciowe niż rzeczowe trudności,

a powtóre ten prawdopodobny bieg dalszej ewolucji, który przyniesie w przyszłości nie przesuwanie, ale powolne zanikanie granic państwowych, na korzyść coraz to intensywniejszego, gospodarczego zwłaszcza współżycia.

Jak udanym był referat, tego dowodem może być objawione z niemieckiej strony życzenie, żeby autor mógł z nim objechać ważniejsze niemieckie centra, poczynając od Wrocławia.

Wobec tego sukcesu i niesłychanie silnej argumentacji, zadanie Dra Kuenzera było oczywiście bardzo trudne. Spróbował on najpierw niektóre argumenty nadwątlić, potem wyjaskrawić ciężkość wypływającą dla Niemiec z odcięcia od łączności z krajem tak starej prowincji, jaką są Prusy Wschodnie, a nakoniec rzucił pewne nieśmiałe i dość mgliste propozycje dotyczące innych sposobów rozwiązania problemu. Trudno jednakże było oprzeć się wrażeniu, że teza jest nie do uratowania i że jedyną dla niej nadzieją może być to powolne słabnięcie znaczenia granic, na jakie za wielu współczesnymi myślicielami wskazał był Dembiński.

W obszernej i chwilami bardzo ożywionej dyskusji z jednej strony wyszły znowu najaw owe różnice poglądów i metod, jakie dzielą na dwa obozy samych niemieckich pacyfistów, z drugiej strony przyszły pod rozwagę skomplikowane kwestje mniejszości narodowych. Tutaj odznaczył się przedewszystkiem ks. prałat Józef Gawlina, który jako niestrudzony aż do ostatnich czasów redaktor K. A. P. (Katolickiej Agencji Prasowej) i jako wybitny znawca polsko-niemieckich stosunków mógł ścisłemi faktami i cyframi wykazać, że zarzuty, pojawiające się tak często w prasie niemieckiej, co do ucisku mniejszości niemieckiej w Polsce są przeważnie nieuzasadnione, albo wyraźnie przesadne. Wogóle bowiem mają grupy niemieckie w Polsce tak pod względem szkolnictwa, jak pod wzlędem opieki religijnej lub reprezentacji politycznej zupełną i dość szeroko zakreśloną swobodę.

Przy tej sposobności wskazał ks. prałat Gawlina na pewną skłonność katolickiej zresztą niemieckiej prasy do zamieszczania bez należytego sprawdzenia ujemnych dla Polski, a przeciwnie do przemilczania pomyślnych dla niej wiadomości. Tę samą skłonność, w której objawia się prześwietlający przez katolickie uczucia wygórowany nacjonalizm, piętnowało z wielkim naciskiem i kilku obecnych Niemców. Było to w pierwszym rzędzie bardzo interesujące dla dwóch, uczestniczących w konferencji, współredaktorów *Germanji*: Henryka Bachmann'a i ks. prof. Brunner'a, którzy zapewne po raz pierwszy spotkali się z takiem oświetleniem centrowej prasy.

Ponieważ chodziło przedewszystkiem o pozytywne wyniki konferencji, pod koniec skierowano dyskusję do praktycznych konkluzyj.

Z obu stron zdawano sobie jasną sprawę, że jeśli są i to bardzo liczne realne powody nieporozumień, to bardzo wielka ich część leży w sferze wyłącznie psychologicznej i affektywnej. Ze strony Niemiec ogromna nieznajomość Polski, jej języka, jej kultury, jej dziejów, jej obecnego położenia, a obok tej nieznajomości, systematycznie wszczepiana przez prusactwo niechęć i pogarda dla wszystkiego, co polskie; ze strony Polski wygórowana i przeczulona ambicja narodowa, lubująca się w pustych a buńczucznych frazesach wiecowych, oraz w napastliwościach nieuczciwej i mało kulturalnej prasy. Ponieważ obustronne te błędy, potęgując niemal do nieskończoności wzajemne rozdrażnienie, utrudniają wszelką pracę nad rozwikłaniem rzeczywistych przeciwieństw, postanowiono w pierwszym rzędzie pracować nad ich ograniczeniem i usunięciem.

W tym celu postanowiono najpierw wylewać na wzburzone fale uczuć kojący balsam modlitwy. Jak w Niemczech, na skutek uchwały pacyfistycznego zjazdu w Essen, tysiące osób zobowiązało się do przyjmowania co miesiąc Komunji św. na intencję Polski, tak też i w Polsce, na skutek akcji zapoczątkowanej przez sodalicje marjańskie, bardzo liczne zastępy dusz pobożnych podjęły podobną praktykę na intencję Niemiec i zgody z niemi. Otóż tę pobożną, wysoce chrześcijańską praktykę postanowiono ze stron obu popierać i szerzyć.

Ale powtóre zrozumiano, że konieczne są pewne stałe organy prasowe, które mogłyby prostować tendencyjnie szerzone fałsze i przesady, podawać do dzienników sprzyjające pokojowi wiadomości, udzielać wzajemnie obu narodom danych, pomocnych do dokładniejszego poznania sąsiedzkiego kraju. Ogólny zarys tej akcji prasowej i skład odnośnych agencyj, oraz sposoby ich działania omówiono na samym zjeździe; bliższe określenie pozostawiono stałym komitetom, które tak z polskiej, jak z niemieckiej strony mają zaraz wziąć się do pracy.

Te same komitety mają za zadanie przygotowywać co roku podobną do berlińskiej, porozumiewawczą konferencję, aby dawać sposobność katolikom stron obu do częstszego spotkania, do swobodnej wymiany myśli, do lepszego obopólnego poznania, za którem zawsze idzie, jak doświadczenie wskazuje, wzmożona życzliwość. Konferencje te mają się odbywać raz w Niemczech, raz znowu w Polsce, aby sam widok obcych, tak nieraz fałszywie przedstawianych krajów dopomagał do rozproszenia nagromadzonych uprzedzeń.

Po czwarte wreszcie, na propozycję pracującego już od dłuższego czasu zagranicą młodego Polaka, Dra Jakóba Sawickiego, postanowiono nad tem pracować, aby podróże naukowe polskich pracowników nie kierowały się wyłącznie, jak to ostatniemi czasy bywało, do krajów romańskich lub do Anglji, ale także uwzględniały i Niemcy. Kilku obecnych profesorów

wszechnic niemieckich (Platz, Keller, Hofmann) przemawiało za kierowaniem niemieckich uczniów i na polskie uniwersytety.

Zebranie zakończyło się 24 maja rano uroczystem nabożeństwem w kościele Maria Victoria i przepięknem kazaniem organizatora zjazdu O. Franciszka Stratmanna. Nastąpiło już tylko wspólne śniadanie w hotelu Atlas, a potem zbiorowa wycieczka do Potsdamu dla obejrzenia byłych rezydencyj cesarskich.

Ogólne wrażenie całego zjazdu było nad wyraz dodatnie. Jak to w dłuższej mowie podniósł pod koniec, niemy lecz pilny słuchacz całej konferencji, pracujący nad katolikami Rosjanami w Berlinie, sam nawrócony Rosjanin ksiądz Kuźmin-Karawajew, można było widzieć podczas całego zjazdu po obu stronach dwa uczucia niełatwe do sharmonizowania: wysoki patrjotyzm i szczerą gotowość do oddania drugiemu narodowi nietylko pełnej sprawiedliwości, ale tej niekłamanej życzliwości, która jest nieodzowną moralną podstawą prawdziwego pokoju. Zgodę tych uczuć może stworzyć i utrzymać jedynie katolicyzm, dźwigający wszystko w nadprzyrodzoną sferę. Bez niego przeradza się patrjotyzm w dziki, nieposkromiony nacjonalizm, nie uznający nigdy praw cudzych, jeśli sprzeciwiają się aspiracjom własnym; bez niego zamienia się i pacyfizm w jakiś płytki kosmopolityzm, zapoznający znaczenie tych potężnych sprężyn ewolucji świata, jakiemi są narodowe różnice i płynące z nich dążenia.

Pokojowa konferencja berlińska dała na nowo dowód, że sharmonizowanie tych dwóch tendencyj w chrześcijaństwie nie jest żadną utopją ani nawet czczą teorją, ale że może stać się najistotniejszą rzeczywistością. Każdy z tych, co brali w niej udział, bez wahania potwierdzi te słowa, że przybysze z Polski czuliśmy się wśród tych obcokrajowców, których przedtem, przeważnie nie widzieliśmy nigdy, jak najbliżsi bracia. Czy to modliliśmy się razem, czy roztrząsaliśmy najzawilsze i najbardziej bolesne problemy, czy wreszcie obcowaliśmy ze sobą w towarzyskiem pożyciu, każdy czuł, że może szczerze, jak niegdyś Mickiewicz o przyjaciołach Moskalach, mówić i pisać o „przyjaciołach Niemcach". Odrobina pewnej, nawet nie sztywności, ale nieśmiałości bardzo prędko pierzchła, a w miejsce jej przyszła szczera życzliwość, zmieszana nieraz z głębokiem uszanowaniem a nawet podziwem.

Otóż pragnieniem wszystkich po obu stronach uczestników zjazdu było i jest to jedno, żeby te same uczucia, które w Berlinie ożywiały dwie małe grupy, rozszerzały się na coraz dalsze koła sąsiedzkich narodów. Że to jest najpierw zupełnie możebne, to przyzna każdy, kto miał sposobność zetknąć się bliżej z tą najszczerszą dobrą wolą, jaką objawiali i objawiają niemieccy pacyfiści. Że to jest powtóre nad wyraz pożądane, o tem absolutnie nie można wątpić. Ani Niemcom ani przedewszystkiem Polsce nie może być pożyteczny niepokojący stan wzajemnego na-

pięcia. Zmusza on do olbrzymich a nieproduktywnych wydatków, przeszkadza rozwojowi gospodarczego i kulturalnego życia, utrzymuje w umysłach i sercach niezdrowy ferment, z religijnego i moralnego punktu widzenia równie szkodliwy. Szczera, na pełnej sprawiedliwości oparta przyjaźń z Niemcami mogłaby oddać Polsce wprost olbrzymie usługi, a przedewszystkiem, jak to w pięknem przemówieniu zaznaczył czcigodny senjor polskiej grupy, rektor Marjan Zdziechowski, mogłaby niesłychanie wzmocnić stanowisko Polski, jako przedmurza Europy przeciw bolszewickiej zarazie.

Do tego jednak, żeby ta przyjaźń mogła stać się rzeczywistością, potrzeba z obu stron bardzo wiele pracy. Potrzeba szczerej woli pełnej sprawiedliwości, potrzeba cierpliwości i życzliwości chrześcijańskiej, która jedynie może dopomóc do rozplątania kłębu najzawilszych zagadnień, potrzeba rezygnacji z nieuzasadnionych nacjonalistycznych dążeń, potrzeba stanowczego zerwania z tym rodzajem publicystyki, która przez niekulturalne i niemoralne szczucie jednych narodów przeciw drugim wyrządza obu stronom nieobliczalne szkody.

Niezłomne postanowienie pracowania wbrew wszystkim trudnościom w tych kierunkach wynieśli, rozjeżdżając się, wszyscy uczestnicy berlińskiej konferencji. Końcowe wizyty kierowników grupy polskiej u Nuncjusza Pacellego i u posła polskiego Dra Knolla utwierdziły ich w przekonaniu, że wprowadzając w czyn swoje przedsięwzięcia przysłużą się najlepiej Kościołowi i Ojczyźnie.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

DZIEŃ NAUCZYCIELSTWA.

Moralna wartość człowieka, cywilizacja chrześcijańska i kultura narodowa rodzi się, wzrasta, rozwija i potęguje w domu rodzinnym, w kościele, w izbie szkolnej, a wreszcie w uniwersyteckiej auli. Ani matka sama, bez kapłana, ani nauczyciel bez matki nie wychowają, nie wykształcą równomiernie i wszechstronnie dobrego człowieka, prawego obywatela, dzielnego Polaka.

Jest wśród naszego społeczeństwa pewien stan i zawód, ciężko bardzo i z wielką zasługą dla narodu pracujący, choć jego praca jest bardzo mało znana, pomimo, że bez niego ani rodzina, ani sam Kościół nie mógłby spełnić swego wychowawczego zadania, a tą klasą są liczne szeregi nauczycielstwa.

Od profesora uniwersytetu aż do nieznanej nauczycielki w zapadłej polskiej wiosce — to wszyscy ukryci pracownicy nad wychowaniem i ukształceniem narodu, po większej części cisi,

nieznani — którzy nie otrzymują odznaczeń, których nazwiska pozostają na krótki jedynie czas w pamięci samej młodzieży, tak często lekkomyślnej, powierzchownej i niewyrobionej jeszcze; stąd ci wielcy pracownicy za swe poświęcenie i trudy tak rzadko widzą objawy uznania i dowody wdzięczności.

Tym zasłużonym współpracownikom i pomocnikom w kształceniu i wychowaniu narodu należy się na pierwszem miejscu uznanie i wdzięczność od rodziców i od całego społeczeństwa, bo na całość urobienia serca, duszy, woli i umysłu dziecka i młodzieńca, a stąd charakteru narodu, składa się wielka mozolna praca profesora, nauczyciela i nauczycielki.

Otóż pragniemy zwrócić uwagę całego polskiego społeczeństwa na ten nasz tak zasłużony stan nauczycielski, który w ciągu wiekowej niewoli z tak wielkiem zaparciem się siebie, a niekiedy nawet wśród udręki i prześladowania, uratował duszę narodu. Pamiętajmy, że szkoła to nie same mury, lecz serca, umysły i charaktery nauczycielstwa.

Jako środek do tego celu proponujemy, aby w tym roku dn. 20 października, w niedzielę, w dniu św. Jana Kantego, urządzić

DZIEŃ NAUCZYCIELSTWA.

Niech w tym dniu komitety rodzicielskie i całe inteligentne polskie społeczeństwo w każdem większem środowisku urządzi rano na intencję nauczycielskiego stanu nabożeństwo, a następnie w miarę miejscowych sił wieczorki i akademje z odczytami, śpiewem, deklamacjami i t. d. ku uczczeniu nauczycielskiej pracy.

Do tego należy wciągnąć jak najliczniej samą młodzież, dając jej okazję do spłacenia długu wdzięczności swym wychowawcom i nauczycielom. Serca młodzieży, jej dobra wola i ofiarność będą miały pole do objawów szlachetnej rywalizacji i wzniesienia się wyżej, a przedewszystkiem do głębszego zrozumienia ideałów tego wielkiego i niezmiernie ważnego dla Ojczyzny nauczycielskiego zawodu.

Za Związek Chyrowiaków: *Inż. Adam Ebenberger,* prezes.

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

Druk ukończono 1 czerwca 1929 r.

Spis rzeczy tomu 182.

Artykuły.

Str.

Ks. A. Bukowski: Religijno-moralny rozwój człowieka . . 3
R. Zawiliński: Nowa szkoła w nowej Polsce 21
Ks. E. Kosibowicz: Głosy z zaświata 44
Prof. A. Tretiak: Tomasz Morus (Dok.) 67
W. Wiliński: Eurazjanizm 85
C. Stoińska: Religijność Mickiewicza (Dok.) 101
St. P.: U kolebki Marksyzmu 113
Z. Falkowski: Humor Fredry 137
Ks. St. Bednarski: Na marginesie „Złotej Wolności“ Z. Kossak-Szczuckiej 153
Ks. W. Poucel: Tęsknoty czyśćowe 166
J. Feldmann: O rolę dziejową Stanisława Augusta. . . . 177
Ks. E. Kosibowicz: Walka o morze 185
Dr. M. Niwiński: Akcja katolicka we Włoszech. 196
Ks. J. Urban: Małżeństwo między państwem a Kościołem . . 257
Prof. O. Halecki: Przełom w dziejach Unji kościelnej w XIV wieku 276
Ks. Dr. J. Pastuszka: Kultura a religja. 298
Ks. St. Podoleński: Ku kryzysowi urodzeń na Zachodzie 321
Dr. M. Niwiński: Dzieło kardynała Ferrari 339

Przegląd piśmiennictwa.

Ad. Kliszewicz: Współczesny kryzys państwowości (Ks. J. Urban). 118
W. Charkiewicz: Placyd Jankowski. Życie i twórczość (Ks. Jan Urban). 118
Prof. E. Szmurło: Rimskaja Kurja na russkom prawosławnom Wostokie w 1609—1654 gódach. (Ks. J. Urban) 120

Str.

St. Truchim: Szkoły rydzyńskie Augusta Sułkowskiego (M. Gumowski) 122

Ks. Dr. G. Rauschen: Zarys Patrologji. Przeł. i uzup. Ks. Dr. J. Nowacki (Ks. J. Rostworowski) 123

Jerzy Bernanos: Pod słońcem szatana. Przeł. A. Wat (Ks. J. Urban) 124

Gabriel Jehuda ibn Ezra: Chrześcijańskiego Żyda wspomnienia, łzy i myśli (Ks. J. Urban) 127

James Oliver Curwood: Łowcy wilków. — Włóczęgi północy. — Najdziksze serca. Przekł. J. Marlicza (A. Z.) 130

Emil Baumann: Znak na dłoni. Przekł. S. I. G. (A. Z.) . . . 131

Ks. Dr. Z. Bielawski: Katechezy biblijne (Ks. St. Podoleński). 132

Zasady Akcji Katolickiej we Włoszech. Przekład z włoskiego (S. P.) 132

M. Skiba: Wykłady o alkoholizmie. (S. P.) 133

J. Kaden-Bandrowski: Lenora. — Tenże: Tadeusz. — Wład. Rymkiewicz: Pan swego życia. — Jan Rogala: Odkupienie. — Edward Ligocki: Lulu na Rivierze. — Józef Gardecki: Było nas trzech. — Jan Wiktor: Tęcza nad sercem. (A. Zahorska) 212

Dr. K. Pieper: Św. Paweł. Misjonarska indywidualność i działalność Apostoła narodów (Ks. E. Kosibowicz) 220

Listy św. Pawła Apostoła, przeł. ks. arcyb. Symon, wstępy i objaśnienia napisał ks. J. Korzonkiewicz (Ks. J. Rostworowski) 221

J. Kucharzewski: Od białego caratu do czerwonego. T. III. (J. F.). 222

J. Pagaczewski: Gobeliny polskie (Ks. J. Tuszowski) . . . 223

Ks. Dr. T. Glemma: Stany pruskie i biskup chełmiński Piotr Kostka wobec drugiego bezkrólewia (M. Niwiński) 224

K. Zawistowicz-Kintopfowa: Zawarcie małżeństwa przez kupno w polskich obrzędach weselnych, z szczególnem uwzględnieniem orszaku pana młodego (M. Niwiński) 225

Konstanty Holl i Franciszek Kabe: Ścieżki młodości wielkich mężów. (Dr. Z. Ciechanowska) 226

O. A. Zacchi: Spirytyzm i życie pozagrobowe. Przekład z włoskiego (Ks. St. Podoleński) 229

Ks. H. Weryński: Testament Zbawiciela. Kazania pasyjne. — Tenże: Pierwszy obowiązek narodowy. (Ks. Fr. Kwiatkowski) . 230

M. Janoszanka: Nowele. — Tejże autorki: Ze serca (M. N.) . 231

Z zagadnień pedagogicznych. (Ks. St. Podoleński) . . . 232

„Nauka Polska", tom X: Jej potrzeby, organizacja i rozwój (S. B.). 232

„Biblioteka Życia wewnętrznego" (Ks. J. Pachucki) . . . 357

Dom G. Morin: Ideał monastyczny a życie pierwszych chrześcijan. Przeł. ks. J. Korzonkiewicz (Ks. St. Podoleński). . . . 362

Stan. P. Koczorowski: Adam Mickiewicz et la pensée française.— A. Mickiewicz: Poésies. Choix... (Dr. Z. Ciechanowska). . . 363

J. Kochanowski: Poems (angielskie przekłady) (Dr. Z. Ciechanowska) 365

str

Ks. K. Kowalski: Istota i zadanie filozofji według zasad neotomizmu (Ks. F. Kwiatkowski) 368
J. Ostrowski: Ziemia Świętego Krzyża (Brazylja). (Ks. J. Urban). 369
Nadesłane. 134, 233, 369

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła:

Maj: Ustawa o zgromadzeniach misyjnych w Izbie francuskiej.— Otwarcie parlamentu we Włoszech. — Ku likwidacji katolicyzmu w Rosji (Ks. J. Urban) 235
Czerwiec: Ratyfikacja układów lateraneńskich. — Dekret o urządzeniu Kościoła unicko-ruskiego w Stanach Zjednoczonych (Ks. J. Urban). 371
Rzut oka na dzisiejsze poglądy kosmogoniczne (Ks. J. Dorda) 243
V Zjazd Związku Zakładów Teologicznych w Polsce (Ks. Fr. Kwiatkowski) 251
Zastrzeżenia do tez Dra J. Bobrzyńskiego (Ks. J. Piwowarczyk) 253
Katolicka porozumiewawcza konferencja polskich i niemieckich pacyfistów w Berlinie (Ks. J. Rostworowski) 378
Dzień nauczycielstwa 384