PRZEGLĄD POWSZECHNY

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

ROK XLVII. Tom 186.

KWIECIEŃ — MAJ — CZERWIEC

1930

KRAKÓW
DRUKARNIA „PRZEGLĄDU POWSZECHNEGO"

SPIS RZECZY NA KOŃCU TOMU.

Uwaga o szkolnictwie państwowem.

Gdybym chciał zebrać w Polsce zwolenników tezy, że państwo nie powinno zajmować się szkolnictwem, wątpię doprawdy, czy doszukałbym się ich tylu, by nas było razem... dwóch. Szkoły państwowe, rządowe nauczanie, nawet wychowanie państwowe, stanowią dziś coś takiego, „co rozumie się samo przez się"; należy to do politycznego „umeblowania głowy" Europejczyka kontynentalnego. Ani bym też zapuszczał się w polemikę o to bezpośrednio, zgóry świadom doskonale, że szkoda byłoby czasu, boby nikt nie raczył użyczyć mi swej uwagi!

Ograniczając się do swego cechu historycznego, zastanowię się tylko nad pytaniem, skąd się wziął ten dzisiejszy stan rzeczy. Historyczny punkt widzenia zwykł służyć doskonale do ułatwienia orjentacji w powikłaniach dnia dzisiejszego; może odda przysługę i w tem zagadnieniu.

Aż do wielkiej rewolucji francuskiej — biorąc sprawy naogół — nie było innych szkół, jak tylko wyznaniowe. Od końca XVIII wieku chwieje się ta zasada, rewolucja ją obala, ale niebawem nastaje nawrót, trochę też kompromisu — i możnaby przedłużyć okres szkoły wyznaniowej, aż do roku 1848, gdzie niegdzie nawet dłużej jeszcze.

Wiadomo, jako szkoły wszelkie były kościelnemi; tak było nietylko „początkowo", lecz aż do przełomu XVII a XVIII wieku. Aż do t. zw. reformacji nie było innych szkół, jak wyłącznie kościelne katolickie. Nie mogło być inaczej. Przez całe pokolenia nie uprawiali świeccy sztuki czytania i pisania, to też szkoła potrzebną była jedynie dla kandydatów stanu duchownego i nielicznych osób związanych

ściśle z kościelnemi służbami. Stan taki był atoli tylko faktycznym; nigdy Kościół nie odmawiał miejsca w swych szkołach takiej młodzieży, która nie zamyślała poświęcić się służbie Bożej. Zdarzały się wyjątki chłopców chętnych do książki, choć nie pragnących rzucać życia świeckiego; wyjątki zrazu niezmiernie rzadkie, potem coraz liczniejsze, aż wkońcu ludzi piśmiennych było samych świeckich więcej, niż duchownych. Kościół sam, zachęcając do korzystania ze swoich szkół, prowadził i doprowadził do zeświecczenia nauki, sam już przedtem obmyśliwszy i określiwszy cały szereg nauk świeckich. Nie samą tylko teologję uprawiali kapłani średnich wieków, a w szkołach teologji nie nauczano, dopóki uczeń nie przeszedł długiego — siedmioletniego — kursu nauki świeckiej. Termin dopuszczalnego rozpoczęcia nauki teologicznej przesuwał się coraz bardziej, bo Kościół wymagał od kandydatów stanu duchownego coraz dłuższego oddawania się nauce świeckiej, zanim dopuścił ich do właściwego studjum teologicznego. Coraz też bardziej i dłużej mogła była kształcić się w tych szkołach kościelnych młodzież mająca pozostać w życiu świeckiem.

Przeważał żywioł świecki w szkołach niewątpliwie kościelnych w krajach zachodnich już od początku XV wieku; we Włoszech zdarzali się nawet nauczyciele świeccy. Wszystkie te szkoły były fundacji kościelnej, własnością hierarchji kościelnej, kierowane przez władze kościelne, choćby nawet jak największą przewagę miał był w nich żywioł świecki. To też używanie w tej materji wyrazów „kościelny“ i „świecki“ wymaga ciągłych wyjaśnień.

Uwolnimy się od tej służebności, a nie narazimy się na żadną niedokładność, jeżeli nazwiemy to szkolnictwo wyznaniowem. Czegokolwiek nauczano, w jakikolwiek sposób urządzano szkołę, zawsze musiała ona pozostawać w zgodzie z Kościołem, a więc dla pewności pod jego nadzorem, nawet w takim razie, gdy kosztami utrzymywania szkoły dzieliła się z Kościołem gmina miejska; i nie zmieniało się pod tym względem nic, gdy następnie gmina sama zakładała nowe szkoły własnym wyłącznie kosztem. Oddawano je pod kontrolę Kościoła, przyznawano Kościołowi władzę w szkole, gdyż nie pojmowano szkoły innej, jak tylko wy-

znaniową. Szkoła musiała ucznia utwierdzać w religji katolickiej i kształcić religijnie w kierunku katolickim.

W tej zaś szkole, ściśle wyznaniowej, nie udzielano nauki religji, jako przedmiotu szkolnego. Od tego było osobne nauczanie, zorganizowane przy kościele parafjalnym, poza planem lekcyj szkolnych. W szkole przejęty był atoli duchem religijnym wykład wszystkich przedmiotów, cała nauka świecka oparta była na podłożu katolickiem. Nie było osobnego nauczyciela religji (katechety), lecz wszyscy nauczyciele n a u c z a l i r e l i g i j n i e. Wyuczanie prawd wiary i praktyki pozostawiano tedy proboszczowi i jego kapłańskim pomocnikom.

Ten stan rzeczy staje żywo przed oczyma historyka, gdy odczytuje ustęp w ostatniej encyklice papieskiej, mianowicie gdzie Pius XI cytuje słowa Leona XIII o szkole katolickiej: „Konieczną jest rzeczą, by nietylko w pewnych godzinach wykładało się młodzieży religję, ale by całe nauczanie tchnęło duchem chrześcijańskiej pobożności“ [1]).

Bezpośrednie nauczanie religji, jako oddzielnego przedmiotu szkolnego, zaczyna się dopiero od rewolucji religijnej XVI wieku. Ponieważ nie wyobrażano sobie innego nauczania, jak tylko religijne, a zatem protestanci i wogóle wszelacy katolicy musieli wystarać się o własne szkoły, również wyznaniowe, lecz w przeciwnym działające kierunku. Dlatego właśnie powstawały osobne nowe szkoły protestanckie, ponieważ szkolnictwo wszelkie było i pozostawało nadal ściśle wyznaniowem. Trzymano się też we wszystkiem, co dotyczyło szkolnictwa akatolickiego, tradycji i doświadczenia, zebranych w katolickiem szkolnictwie, tak dalece, iż ustanawiano nawet dozory religijne, zwrócone tym razem przeciwko katolicyzmowi.

Nastawała powszechna walka wyznaniowa. Rzecz prosta, że w tym stanie rzeczy w katolickiej szkole uczono wychowanka, żeby się nie stał protestantem, w protestanckiej zaś, żeby nie był „papistą“. Odtąd stawało się nieodzownem

[1]) Encyklika Piusa XI o chrześcijańskiem wychowaniu młodzieży, nakł. Pol. katol. Agencji prasowej, Warszawa 1930, str. 37. Ponieważ przekład pochodzi wprost z Polyglotty Watykańskiej, ma więc moc oryginału.

nauczanie w samejże szkole bezpośrednio poglądów religijnych danego wyznania. Przypomnijmyż sobie, jak w Polsce roiło się od rozmaitości szkół wyznaniowych, bo się roiło od sekt.

Ale *si duo faciunt idem, non est idem!* Niby tak samo wyznaniowe, a jednak nie to samo! Różnice miały okazać się jaskrawe i szkoła akatolicka miała wnet stać się instytucją państwową. Zaczęło się to i miało swe źródło w kwestji, gdzie i przy kim jest moc autentycznego interpretowania samychże artykułów wyznaniowych. Przedtem zagadnienie tego rodzaju nie istniało; każdy żak wiedział, że nato jest Stolica święta w Rzymie. Gdyby była mogła powstać przed rewolucją religijną kwestja o najwyższe zwierzchnictwo nad szkołami całego świata katolickiego, nie byłby nikt wskazał nic innego, jak papiestwo — ale takiej kwestji nikt nie poruszał. Powstała ona dopiero wtedy, gdy chciano oderwać się od papiestwa; natenczas trzeba było obmyśleć zwierzchność nową także szkołom. Wtedy dopiero katolicy, zmuszeni niejako, przystąpili do dokładniejszego określenia stosunku Kościoła do spraw szkolnych.

Nie potrzebowali katolicy niczego wymyślać, tylko określić, zdefinjować to, co zawsze istniało i stale było praktykowane. Lecz katolicy musieli szukać wyjścia dla siebie, ustanowić coś dotychczas nie istniejącego, wymyśleć najwyższą swego szkolnictwa zwierzchność i powagę. Sprawa stanowiła cząstkę sprawy większej, mianowicie poszukiwania ogólnej zwierzchności wyznaniowej — i poszła też tym samym torem. Sekty żadnej ogólnej wspólnej najwyższej powagi nie obmyśliły, bo obmyśleć nie mogły i nie wytworzyły żadnego — że użyję dzisiejszego wyrażenia — ogólnego bloku akatolickiego.

Sekciarstwo tak dalece się rozdrobniło, iż nie każdą sektę stać było na utrzymywanie własnych szkół i od tego właśnie zaczyna się upadek wielu sekt.

Sekta bez szkolnictwa wyznaniowego stawała się w oczach ówczesnych pokoleń czemś absurdalnem i skazaną była na upadek. Wszelkie zrzeszenie religijne, nie mogące współzawodniczyć szkołami, wycofywało się tem samem na dalszy plan, nie biorąc udziału w walce wyznaniowej, słabnąc,

dając coraz słabsze oznaki życia, niezdatne do propagandy, ulegając zapomnieniu, wegetując wreszcie na uboczu ruchu dziejowego. Wyznanie bez szkoły wyznaniowej schodziło z widoku gdzieś w ciemny kąt.

Tem się tłumaczy gorliwość i ofiarność sekciarzy na szkoły. Wysilano się na szkolnictwo i wiedziano, czemu tak trzeba robić. Czyż jednak było to możliwe, żeby każda sekta zebrała się na własne szkoły, nawet przy największej ofiarności? I tu zaczyna się działanie ekonomicznego podłoża sekt akatolickich. Ubogie nie mogły się utrzymać. Spory religijne pomiędzy nimi stawały się coraz zawziętszemi, a rozstrzygane były coraz bardziej pieniądzem; te sekty bowiem, które nie posiadały wyznawców zamożnych, poznikały, będąc pozbawione własnego szkolnictwa. Im sekta zamożniejsza, tem więcej miała szans, że się utrzyma. Oni sami nie zdawali sobie z tego sprawy, ale takim był historyczny bieg tych spraw.

Oni sami wysilali się tylko na szkoły i trzymali się ich kurczowo, szukając wszędzie, gdzie tylko się dało, środków finansowych do tego celu. Gdy się powiodło uzyskać zasiłki od panującego, chwytali się tego oburącz. Przez subwencje na szkoły stawał się niemiecki *Landesherr* sekty dobrodziejem, patronem, następnie zwierzchnikiem. Utrzymały się przy siłach i w zwartej organizacji te tylko sekty, do których przystąpili panujący, bo inne nie rozporządzały należytemi środkami finansowemi. Gdy zaś zwaliło się na Niemcy przez wojnę 30-letnią powszechne zubożenie, wykluczonem było, iżby na horyzoncie dziejów utrzymać się mogła przy wpływach sekta, nie czerpiąca środków materjalnych z mieszka państwowego, mianowicie na swe szkolnictwo.

Tędy więc, poprzez szkoły, droga do panowania świeckiej władzy nad sektą. Protestantyzm odciął się cywilizacyjnie od Kościoła tem, że nie zamierzał wcale wszczynać walki o stosunek Kościoła do państwa, lecz stawał się ciągiem dalszym tradycyj bizantyńsko-niemieckich, uznając zwierzchnictwo państwa w dziedzinie kościelnej. Taki przebieg sprawy przyśpieszyła i drogę mu torowała kwestja o utrzymanie szkolnictwa.

O wolności wyznań nie było mowy. Prowadzono wojnę 30-letnią nie o równouprawnienie, lecz o to, by zwycięzca mógł wytępić zwyciężonych. Ponieważ nie było zwycięzcy ogólnego, na całe Niemcy, lecz w rozmaitych krajach niemieckich rozmaity był wojny rezultat, przyznano prawo tępienia tej stronie, która w danym kraju była górą — oto zasada: *cuius regio, illius religio,* przyznająca innowiercom prawo do emigrowania w poszukiwaniu sobie panującego tegoż wyznania, lecz wykluczająca tolerancję na miejscu.

Panujący decyduje o wyznaniu i szkolnictwie, które wciąż pozostaje wyznaniowem. „Landeskirche" staje się instytucją państwową, której celem zasadniczym utwierdzać panowanie danej dynastji. Jak niegdyś zanikały sekty uboższe, podobnież po pokoju westfalskim rozpocznie się niebawem proces zanikania uboższych państewek. Zwolna, stopniowo lecz stale, będą się te sprawy rozwijać ku temu, by dynastji z protestanckich najzamożniejszej zapewnić naczelne stanowisko. Hegemonja Prus tą drogą się przygotowuje. Prusy mogą najwięcej łożyć na szkolnictwo; trzeba przyznać, że łożyć chciały i czyniły to chętnie.

Podczas kiedy katolickie państwa posiadały gęstą sieć szkół zakonnych, protestanckie ograniczone były do funduszów publicznych świeckich, gminnych i coraz bardziej do państwowych. Siłą rzeczy bez uprzedniej tendencji, wyłania się w protestantyźmie szkolnictwo państwowe — bez czego kraje katolickie mogły się doskonale obejść dzięki zakonom nauczającym. To też zrazu była szkoła państwowa środkiem walki przeciw katolicyzmowi, bo nie przestawała być szkołą wyznaniową protestancką.

Teoretycznie ujął kwestję szkolnictwa państwowego pierwszy Althusius w swej *Politica methodice digesta* (1603). Państwo, piastujące władzę także nad wyznaniem obowiązane jest gwarantować temuż panującemu wyznaniu prawowierność mieszkańców. Rozumowanie jakby wprost z dawnego Bizancjum! Państwo ma więc obowiązek dbać o prawowierne wychowanie młodzieży, a zatem musi szkolnictwo wziąć w swoje ręce. Szkolnictwo to musi być ściśle wyznaniowem.

Mamy tu do czynienia z jednością zwierzchności kościelnej a świeckiej, uzyskaną w ten sposób, iż państwowa stanowi zarazem kościelną. Szkolnictwem kieruje państwo, jako zwierzchność kościelna.

Komuż ma przypaść szkoła w razie oddzielenia władzy kościelnej od świeckiej państwowej?

Dawny dualizm władz powinien był (sądząc logicznie) wracać, odkąd rzucono hasło tolerancji wyznaniowej. Locke głosił, że wszystkie wyznania muszą uzyskać całkowitą niezależność od państwa. Pozostało to atoli formułką teoretyczną.

Jeszcze długo po śmierci Lockego († 1703) miała zasada poddania religji państwu nietylko trwać, lecz szerzyć się coraz bardziej, docierając także do państw katolickich. Józefinizm jest przeniesieniem stosunków protestanckich „Landeskirchen" na grunt katolicki, powiedzmy ściślej: polityczno-katolicki. Władcy katoliccy nie chcieli być mniej absolutnymi panami od protestanckich. Liczni pisarze polityczni zaczęli wzrost potęgi państw akatolickich wyjaśniać tem właśnie, że tam niema żadnej drugiej władzy równorzędnej, mianowicie kościelnej, że kościół stanowi tam *instrumentum status,* przyczyniając się do wzmocnienia państwa. Habsburgowie, nie chcąc być stroną w Rzeszy państwowo słabszą, poszli do pruskiej szkoły po wzory. Odkąd Józef II (1780—1790) wmieszał państwo nawet do wewnętrznych urządzeń kościelnych, musiała władza świecka przez samą konsekwencję przywłaszczać sobie coraz bardziej prawo absolutne także wobec szkolnictwa katolickiego. Za edyktem tolerancyjnym (1781) nie następował bowiem w krajach habsburskich dualizm władz w zasadzie sobie równych; robiono przeciwne temu posunięcia wbrew wszelkiej logice — i dlatego reformy Józefa II nie dały się utrzymać, sprzecznemi będąc z wymogami rzeczywistego życia. Przez tolerancję rozumiano długo jednakową zawisłość każdego wyznania od państwa.

Ideał Lockego nie miał się też nigdy spełnić w całej pełni. Gdyby wszystkie wyznania miały być jednakowo całkiem niezależne od państwa, musiałoby też każde z nich utrzymywać własne wyznaniowe szkolnictwo z własnych

funduszów, nie oglądając się na pomoc państwa. Innemi słowy: wszelka ingerencja państwa w dziedzinie szkolnictwa musiałaby całkowicie ustać. Ale zasada, wyrażona najpierw w Wiedniu w słowach: *die Schule ist ein Politicum* — nabrała cech poprostu dogmatu politycznego na całym kontynencie europejskim. Żaden rząd nie chciał stać się słabszym! wierzono zaś coraz mocniej, że siłę czerpać można przedewszystkiem ze szkoły, a zatem czerpać ją trzeba i nie należy wycofywać się od źródeł mocy.

Tym poglądem tłumaczy się, dlaczego w państwach katolickich nie zmierzano ku dawnemu średniowiecznemu dualizmowi władz, chociaż szkoły pozostawiano zakonom, i trwano jeszcze wciąż przy zasadzie szkoły wyznaniowej. Władza świecka rozszerzała coraz bardziej swą kontrolę nad temi szkołami.

Tu należałoby wciągnąć pewien moment z dziejów pedagogji, mianowicie pojawienie się ślepej prawdziwie wiary we wszechmoc szkoły, jako instytucji wychowawczej. Od Metternicha do Mazziniego wszyscy wierzą jednakowo a mocno, że przyszłość zależy wyłącznie od wychowania w szkole, a zatem, „kto włada szkołą, do tego należy przyszłość." Za daleko wiodłoby dochodzenie, skąd się wzięło to zapatrywanie, arcynaiwne — i wykazanie, że jest ono naiwnością. Muszę się ograniczyć do faktów.

Zbliżały się coraz bardziej poglądy na szkolnictwo w państwach katolickich do poglądów protestanckich. Żałowano coraz częściej w sferach rządowych, że istnieje w państwie tyle szkół zakonnych. Co przedtem wychwalano, jako ulgę dla państwa, poczęło uchodzić za kamień u nogi, hamulec przeciw rozwojowi mocy państwowej.

Na tle takiej ideologji zaszedł fakt, mający niezmiernie ułatwić ostateczną przemianę szkolnictwa w *politicum*, a więc w dziedzinę zastrzeżoną dla państwa: kasata zakonu Jezuitów, właściciela lwiej części szkół we wszystkich państwach katolickich. Szkoły te utrzymywały się z własnych funduszów, administrowanych przez Zakon oddzielnie i dzięki temu były faktycznie niezależnemi od władz państwowych. Ale dlatego były cierniem w oku nietylko u wszystkich wrogów Kościoła, ale też wszystkich zwolenników t. zw.

światłego absolutyzmu, który zmierzał od początku konsekwentnie do tego, by całe życie społeczne oddać pod władzę państwa, a więc przedewszystkiem szkoły, mające systemowi temu zapewnić wiecznotrwałość.

Starania o kasatę Jezuitów wypływały przedewszystkiem z ochoty objęcia ich szkół przez państwo. Zważmyż, że nie przysparzało to żadnych kosztów skarbowi państwowemu, bo brało się te szkoły razem z ich funduszami.

Zaczęło się to od Portugalji w r. 1759, poczem nastąpiła kasata we Francji r. 1764, w Hiszpanji 1767, zanim doszło do ogólnej w 1773 r. Setki i setki najlepszych szkół stawały się zakładami państwowemi. Niesposób było dostarczyć nauczycieli świeckich w takiej ilości, to też zostawiało się bardzo często exjezuitów na miejscu; ale to mógł być tylko stan przejściowy, boć nie było nowicjatów; a chociaż potem nastąpiła w r. 1814 restytucja Zakonu, nie przyśniło się nikomu, żeby im restytuować dobra i fundusze.

Na rok przed kasatą we Francji, kiedy kasata była tedy już przygotowywana, wystąpił Ludwik Chalotais z memorjałem do parlamentu Bretanji (przy którym był prokuratorem): *Essai d' éducation nationale ou plan d' études pour la jeunesse.* Mocno przekonany, że z pomocą odpowiedniej nauki i wychowania da się „w ciągu niewielu lat zmienić obyczaje całego narodu", wysnuwa z tego wniosek, że wychowanie szkolne należy do fundamentalnych praw i obowiązków państwa, jako najistotniejszy czynnik więzi państwowej, a zatem państwo nie może pozostawić szkolnictwa w ręku czyjemkolwiek, lecz musi samo organizować i doglądać szkoły. Wszystko, cokolwiek pozostaje w związku ze szkolnictwem, musi być zawisłe wyłącznie od państwa. Memorjał ten dał hasło do monopolu szkolnictwa państwowego. Szybko przyłączały się do niego coraz liczniejsze głosy.

Sławny Turgot wymaga już urzędu do kierowania publicznem wychowaniem, *conseil de l' instruction nationale,* któremu podlegałyby wszelkie zakłady szkolne, od elementarnej nauki aż do akademickiej. Z pomocą odpowiednich podręczników szkolnych winno państwo wpływać na umysły młodzieży, wpajając poczucie obowiązków względem państwa; to też w każdej parafji musi powstać szkoła, w której uczo-

noby rzeczy początkowych, a obok tego jeszcze udzielałoby się „nauki moralnej i społecznej"; albowiem „nauka religji nie wystarcza do przestrzegania moralności".

Spodziewano się cudów po odpowiednio obmyślonem nauczaniu! W owym memorjale, przedstawionym przez Turgota królowi w r. 1775, czytamy takie słowa: „Wychowanie obywatelskie, udzielane w całem państwie przez urząd oświatowy, rozumne książki wydawane przez tę władzę, a według których nauczać będą wszyscy nauczyciele, sprawią więcej od zgromadzeń i prac reprezentacyj lokalnych, iżby wytworzył się lud wykształcony a cnotliwy... Krótko mówiąc, Wasza Król. Mość miałaby po upływie niewielu lat jakby nowy naród i to pierwszy wśród narodów"... Po upływie niewielu lat! Co za pojęcia o potędze szkoły!

Zawsze a zawsze przed rewolucjami występuje mocna wiara w ustawy i w wychowanie z pomocą szkoły rządowej. Tłumaczę sobie ten szczególny związek w ten sposób, że wiara w sztuczne środki, wiara w możliwość wytworzenia nowego życia zbiorowego „w niewiele lat" zapomocą przepisów i podręczników szkolnych wiedzie do rewolucji, wytwarzając typ człowieka papierzanego, oderwanego od życia rzeczywistego, nie mającego o niczem pojęcia a normującego wszystko, a więc wszystko wykoślawiającego. Bo gdy raz przyjmie się wiara, że w „niewiele lat" da się wytworzyć naród, — cudo, pełen mądrości, cnoty i szczęścia — toć narzuca się postulat, żeby użyć choćby gwałtu, byle to osiągnąć.

Konstytucja z r. 1791 obwieszcza, co następuje: „Utworzy się i urządzi publiczne nauczanie, wspólne dla wszystkich obywateli i bezpłatne". Ażeby to wykonanem było systematycznie, przedstawia Condorcet w roku następnym zgromadzeniu prawodawczemu kompletny plan organizacyjny. Proponuje pięć stopni szkolnictwa, a na każdym stopniu, od początkowej szkółki, wszędzie ma się nauczać „moralności i polityki", bacząc, by rozwijać przedewszystkiem rozum (*„former d' abord la raison"*). Moralność oprze się tedy na myśleniu, jako na gruncie stałym, a nie na mniemaniach chwiejnych, a zatem nie na wierzeniach religijnych. Tu już wyraźnie powiedziano, o co chodzi; szkoła państwowa

potrzebna jest do walki z Kościołem. Oświadcza też Condorcet na końcu swego projektu, że powszechne nauczanie, odpowiednio urządzone, ma uwolnić lud od potrójnego zła: od niewoli, od panowania prawników i księży.

W Niemczech pojawia się najstarszy projekt osobnej władzy oświatowej w r. 1766. Martin Ehler ogłasza wtedy drukiem (w Altonie i Lubece) swe *Gedanken von den zur Verbesserung der Schulen notwendigen Erfordernissen*, projektując władzę kolegjalną z pięciu członków, powołaną do nadzoru nad całym szkolnictwem, a niezawisłą od konsystorza (protestanckiego), lecz podległą tylko „najwyższej władzy krajowej", a zatem władcy kraju lub osobie przez niego wyznaczonej.

Podjął te myśl słynny Basedow w r. 1768 w swej *Vorstellung an Menschenfreunde*. Domaga się również, by do kierowania szkolnictwem powołać kolegjum w administracji państwowej, żeby zerwać z tem, że „osoby duchowne uważają to raczej za sprawę kościelną, niż za państwową". Głosi też i poucza, jako wychowanie i nauczanie, szkoły wogóle „stanowią najpożyteczniejsze i najniezawodniejsze narzędzie, żeby państwo całe ...uszczęśliwić i w szczęściu utrzymać". Basedow wystąpił już z żądaniem, by państwo rozciągnęło też dozór nad szkołami prywatnemi.

Od Basedowa też wyszedł pomysł szkoły „międzywyznaniowej". Szkolnictwo publiczne, państwowe, powstaje z podatków uiszczanych przez obywateli wszelkich wyznań, a zatem musi być dostępne dzieciom również wszystkich wyznań. Udziela się jednak nauki religji „panującej" w danym kraju; dzieci innych wyznań nie potrzebują tych lekcyj słuchać. Bądź co bądź zrobiony już był wyłom w zasadzie szkoły wyznaniowej, a hasło wyszło od protestantów Niemiec północnych.

Pruski „Landrecht" z r. 1794 oświadcza: „szkoły i uniwersytety są zakładami państwowemi... Zakłady tego rodzaju wolno tworzyć tylko z uprzednią wiedzą i za zezwoleniem państwa" [1]).

[1]) *Paul Barth:* Die Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung, zweite Auflage, Leipzig 1916 — S. 76, 428, 431, 437, 441—443, 446—448, 451—454.

Na czele opozycji przeciw „upaństwowieniu" szkolnictwa stanął nie byle kto, sam Wilhelm Humboldt. Lecz oto coś niezmiernie charakterystycznego dla umysłowości pruskiej: Humboldt został zwierzchnikiem władzy oświatowej i sprawował ten urząd przez 16 miesięcy w latach 1809 i 1810 ...przeprowadzając upaństwowienie!

Rozstrzygnął tę kwestję ostatecznie J. G. Fichte oświadczając się wręcz za monopolem państwowym co do szkolnictwa. W swoich *Reden an die deutsche Nation* (1808) zapędza się aż tak dalece, iż kwestjonuje prawo wychowawcze rodziny. Albowiem rodzina rzadko kiedy dorasta do tego zadania, a zwłaszcza dzieci ludności roboczej mogą być przez swe otoczenie domowe „ściągane w dół" i natrafiać na niepokonalne przeszkody „we wolnym wzlocie w świat myśli". Trudno się tu oprzeć wrażeniu, jako od tego krok już tylko do odbierania dzieci rodzicom i do wychowania falansterskiego. Rzeczywiście też Fichte chciałby urządzić szkołę „Nationalschule", która stanowiłaby zarazem „małe państewko ekonomiczne" sama dla siebie, bo utrzymywałaby się z pracy swych wychowanków; a jeśli subwencja państwa nieodzowna, należy dbać o to, żeby dzieciom się zdawało przynajmniej, że naprawdę one swemi zarobkami szkołę utrzymują! A szkoła jest obowiązkowa, pod przymusem. Państwo, „jako opiekun małoletnich, ma najzupełniejsze prawo, żeby ich nawet zmusić do ich dobra".

Nie zrobiono tych falansterów dziecięcych w Niemczech, a nawet sam pomysł uległ zapomnieniu. Warto go stwierdzić i w pamięci już utwierdzić, bo czyż nie widzi się tu całej tej równi pochyłej, która skończyła się dopiero ...w Rosji bolszewickiej? Skoro raz przyzna się państwu monopol wychowania, w konsekwencji wychyla się na horyzoncie „reform społecznych" odjęcie rodzicom praw do dzieci, a wreszcie i hasło zniesienia więzi rodzinnej.

Monopol atoli nie pozyskał sobie opinji wybitniejszych pedagogów. Przeciwili mu się najwybitniejsi, jak Niemeyer i Herbart, jakkolwiek określają nader rozległe prawa państwa wobec szkolnictwa. „Państwo ma rozkazywać — powiada Herbart — a szkoła być posłuszną; czego więc państwo nie chce tolerować, tego musi szkoła unikać".

Mieści się w tem ostry dozór państwowy nad szkołami prywatnemi, którym zostawia się wolności niewiele ponad wolność łożenia kosztów — ale bądź co bądź nie przyznano państwu wyraźnego monopolu. Ale kwestja ta należy do „wiszących w powietrzu".

Można powiedzieć, że cała sprawa stanęła na tem, jak ją określił Adolf Diesterweg (1790—1866). Państwo winno się starać, by młódź była zdatna do „wykonywania praw i obowiązków obywatela", a zatem musi rozporządzać w tym celu własnem szkolnictwem państwowem. Państwowa władza oświatowa ma rozstrzygać o planach naukowych, o metodach, tudzież o całym ustroju szkolnym.

A zatem istnieje pedagogja państwowa? Trudno się oprzeć temu wnioskowi — i nikt też z tamtego obozu nie przeczy, że państwowa władza oświatowa ma decydować, jaki system pedagogiczny, czy jaki kompromis systemów wprowadzić do szkolnictwa.

Przekonania te określił najlepiej Schleiermacher (1768—1834), gdy w swej *Erziehungslehre* obwieścił krótko i węzłowato:... *„dass der Einzelne für einen bestimmten Staat zu erziehen sei"* [1]). Wyrzekł to w czasie, kiedy Niemcy były rojowiskiem państw i państewek. Każde z nich miało prawo urządzać szkolnictwo według swych wymagań, stosownie do potrzeb „państwa", t. j. dynastji czy biurokracji lub dworskiej kliki — bo tak pojmowano państwowość w Niemczech za czasów Schleiermachera. A powiedział wyraźnie: *„für einen bestimmten Staat"* [2]), a zatem wychowanie czyni zawisłem od rodzaju państwa, gdyż nie dla jakiegoś ogólnikowego, lecz dla pewnego państwa, dla tego a nie innego państwa, odbywa się państwowe wychowanie młodzieży.

Oczywiście, władza państwowa nie może postępować inaczej. I do dnia dzisiejszego obowiązuje ta teza Schleiermachera. Czyż może być w tej ideologji inaczej? Każde państwo wychowuje młodzież dla siebie, a więc po swojemu; systemu jednako sposobnego dla wszystkich państw nie wymyślono — i zapewne ani Liga Narodów tego nie dokona.

[1]) Tamże 574, 576, 579—581, 589. [2]) Tamże na samym wstępie dzieła, s. 1.

Śledźmy dalej bieg faktów:

Katolicka Austrja ścieśniała coraz bardziej swobodę szkolnictwa zakonnego (pod najrozmaitszemi pozorami postępu pedagogicznego), ale aż do r. 1867 jeszcze szkolnictwu temu pozwalano zwalniać skarb państwowy od lwiej części wydatków na szkoły. Od tego roku rozpoczyna się pospieszne doganianie protestanckich Niemiec, szkolnictwo staje się szybko świeckiem, a Kościołowi pozostawiono tylko nauczanie religji w szkołach. Ludowa szkoła powstała w r. 1787, pozostała pod ogólnym nadzorem Kościoła aż do roku 1869, poczem przeszła pod zwierzchni dozór państwa i podlegała niemal z roku na rok, coraz bardziej wzrastającej ingerencji władz publicznych autonomicznych, lecz w ramach przez państwo oznaczonych [1]).

We Francji Napoleon uznał szkolnictwo za przynależność państwa. Od tego były szkoły, żeby sławić cesarstwo i budzić do dynastji napoleońskiej przywiązanie w młodzieży! W dekrecie z dnia 17 marca 1808 ogłosił, jako „szkolnictwo powierzone jest w całem państwie jedynie i wyłącznie władzom rządowym. Nie wolno założyć żadnej szkoły ani jakiegokolwiek zakładu poświęconego nauczaniu bez zezwolenia kierownika państwowej sieci szkolnej, ani też poza nią". Szkoły ludowe były wprawdzie utrzymywane przez gminy, lecz musiały się trzymać przepisów rządowych; kierunek szkolny szedł zgóry. Kler parafjalny uczestniczył w dozorze nad szkołami początkowemi, przynajmniej wykluczono więc tendencje antyreligijne.

Za restauracji biskup (de Frayssinous) został nawet ministrem oświaty; w nauczaniu religji Kościół nie był niczem krępowany, ale zasadę monopolu państwowego utrzymano. Podobnież po przewrocie z lipca 1830. Nowa ustawa z r. 1833 (za ministerstwa Guizota, protestanta) przyznała proboszczom nadzór nad nauczaniem religji w szkołach. Przeciwko monopolowi państwa opozycji zasadniczej nie było.

Dopiero po rewolucji 1848 roku zdobyto się na żądanie wolności nauczania. Ustawa z r. 1850 uznała swobodę i całkowitą niezależność szkół prywatnych [2]). Poczyna się

[1]) Tamże s. 653. [2]) Tamże s. 661, 662.

wznowiony rozwój szkół zakonnych; niebawem szkolnictwo początkowe znalazło się przeważnie w ręku kleru, a średnie w znacznej części. Szkoły te lepsze były od rządowych, wzbudzały w rodzicach więcej zaufania, a przytem wypadały taniej i zwalniały gminy od podwyższania podatków, poprzestając na subwencji, zazwyczaj bardzo skromnej. Agitacja antykościelna zaczęła po pewnym czasie używać argumentu, jako wolność nauczania wiedzie do faktycznego monopolu kościelnego. Prawdziwie zbliżała się Francja znów do szkoły wyznaniowej, bo w szkołach francuskich prowadzono naukę religijnie.

Przeciwko temu religijnemu tłu szkół rozpaliła się agitacja. Hasło rozdziału Kościoła od państwa służyło za pokrywkę ustawodawstwu antykatolickiemu, a zaczęło się to od spraw kościelnych. W r. 1882 wyszła nowa ustawa, wprowadzająca ów „rozdział" w ten sposób, że nauczanie religji wykluczono ze szkół państwowych ludowych, wprowadzając zarazem przymus uczęszczania do tych szkół, a nęcąc rodziców bezpłatnością nauczania. Wolno było nauczać religji poza szkołą, co też oczywiście zorganizowano i tą furtką utrzymała się nawet większa część szkół zakonnych. Ale dzieci musiały być zapisywane do szkoły państwowej, a zależało to od stosunków lokalnych, co władza chciała wysnuć z tego: czy pomagać zakonnikom, czy też im szkodzić. Nauczyciele duchowni zaczęli się garnąć do egzaminów rządowych nauczycielskich, a opinja ludności była podzielona. Ostatecznie powszechne wzmożenie się socjalizmu doprowadziło do radykalnego środka: wygnanie zakonów. Nie posunięto się wszakże do zupełnego zniesienia szkół wolnych, chociaż koła sekciarskie domagają się ich kasaty, t. j. przeprowadzenia zasady tak zw. szkoły jednolitej.

Za francuskim przykładem szły długo Włochy. Najstarsza państwowa ustawa szkolna wyszła w królestwie Sardynji w r. 1859; w Hiszpanji datuje się szkolnictwo państwowe od r. 1857. W Anglji ustanowiono nadzór państwa nad średniemi szkołami w r. 1864, ale planów szkolnych to nie tyczyło i dotychczas nie tyczy. Państwo kontroluje tylko uczciwość administracji szkół prywatnych i nic więcej. Jak

wiadomo, angielskie szkoły średnie odznaczają się wielką rozmaitością. Początkowe nauczanie pozostaje w ręku gmin, a obok tego ma wolne pole szkoła prywatna. Państwo zajęło się szkolnictwem ludowem o tyle tylko, iż pomiędzy r. 1870 a 1880 wydano szereg zarządzeń, zmuszających posyłać dzieci do szkoły, lecz do jakiejkolwiek, według woli rodziców; można urządzić szkołę we własnym domu. Istnieje więc przymus szkolny z wolnym wyborem szkoły [1]).

Oto przegląd najważniejszych faktów. Na całym kontynencie posługiwano się upaństwowianiem szkół, ażeby wyrządzać szkodę Kościołowi; nie o szkołę chodziło właściwie lecz o podkopywanie wiary. Z ołtarzem walczono, a szkoły używano za narzędzie. Olbrzymie brzemię nałożono na państwo i narzucono mu tysiączne kłopoty bez końca, zaogniono walkę stronnictw do nieznanego przedtem stopnia, zarzucając politykę państwową całym stosem powikłań, które powinny być rozwiązywane poza organizacją państwową i poza polityką, a których państwo rozwikłać nigdy nie zdoła; to też coraz cięższem staje się to brzemię, w organizacji państw coraz więcej niesnasek, poplątanych beznadziejnie; więc coraz częściej nie rozwiązuje się węzłów, lecz się je przecina.

Sprawa szkolna zawieruszyła życie państwowe. Upaństwowienie szkolnictwa miało wzmocnić fundamenty i ściany państw, w rzeczy zaś samej przyczyniło się wielce do osłabienia więzi państwowej. Powierzchnię ścierania się powiększono przez to ogromnie, i tem samem zwiększono możliwość zamieszek, rozruchów, zwad krwawych, słowem: zrobiono wiele, by osadzić państwa na wulkanach. Spory o szkołę dopomagają wielce do powszechnego roznamiętnienia, bo dotyczą życia rodzinnego zarazem; wszak tu chodzi o dzieci! Do każdej rodziny zosobna wsiąkają te spory, nie pominą nikogo, nie pozostawią żadnego ogniska domowego w spokoju. Powszechność nauczania państwowego stanowi doskonałą gwarancję powszechnego roztrzęsienia życia.

Osądzanie spraw wszelkich winno zależeć od tego, na jakim one osadzone są kierunku. Wszystko znajduje się przecież na jakiejś linji kierunkowej! Kto nie jest pewny,

[1]) Tamże 654, 655, 661—663.

co to za kierunek w danym wypadku, niechaj linję przedłuży, a dowie się dokładnie; kierunek da się wtedy określić ściśle. Przedłużmy tedy tę linję, na której znajduje się monopol państwowej szkoły początkowej — zaliczając do monopolu także istnienie szkół prywatnych, tolerowanych pod tym warunkiem, że będą takie same, jak rządowe — przedłużmy! Od jakiego więc wieku dziecko m u s i podlegać państwowemu wychowywaniu? Od siódmego roku życia? może od szóstego? Przedłużajmy linję dalej w tym kierunku! A czemuż to „przedszkole" ma być zwolnione od ingerencji państwa? i t. d., i t. d., aż dojdziemy do państwowych freblówek, i dalej do państwowych nianiek, do odbierania dzieci rodzicom.

Wszystko to dla dobra dzieci! Czyż dziecku nie lepiej w obszernej świetlicy, przy pełnej łyżce, na której dokładnie odważono przypadające do spożycia białka, witaminy i pepsyny i t. p., niż w ciasnej izbie ubogich rodziców, przy żywieniu niepełnem i nieregularnem? Rządowa niania będzie egzaminowaną i koncesjonowaną, gdy tymczasem rodzona matka nie zna ani jednego traktatu pedagogicznego! Czyż nie spotykamy się już z taką argumentacją?

Państwowy monopol szkolnictwa znalazł się tedy (zapewne wbrew woli wielu z adherentów) na linji podkopywania nietylko Kościoła, lecz zarazem rodziny. J e d n o ł ą c z y s i ę z d r u g i e m.

Jeżeli powiedzie się wywalczyć napowrót pełne prawo rodziny do wychowywania dziecka według zdania rodziców, odnajdą się samą siłą rzeczy prawa Kościoła.

Gdy się zbyt daleko zapędziło w pewne stosunki, choćby się spostrzegło, że zawrócić trzeba, nawrót nie może być gwałtowny i dokonywany bezwzględnie, boby to groziło wykolejeniem wozu życia publicznego. Trzeba nawracać z rozsądkiem, który zawsze ostrzega przed zmianami nagłemi, zbyt radykalnemi, nawet wtedy, gdy ze złej drogi chcemy nawracać na dobrą. Taką już jest natura ludzka, iż nie znosi bezkarnie żadnych... przewrotów.

Zważmy też inną jeszcze okoliczność, nieodłączną od ludzkiej natury. Zła wola, pozostawiona sama sobie, nie zdziała nigdy nic trwalszego, niczego na większą skalę ni na

dłuższą metę, gdyż nie posiada mocy twórczej. Zła wola musi obałamucić ludzi dobrej woli i użyć ich do swoich celów, zdoławszy ich przekonać, że są dobre. Dopiero udział obałamuconych ludzi dobrej woli w sprawie złej, może złu zapewnić zwycięstwo. Tak było w całej znanej nam dotychczas historji powszechnej i tak jest za dni naszych! Słusznie powiedział ks. Walerjan K a l i n k a że w sprawach publicznych bezporównania więcej zła wychodzi od ludzi dobrych, lecz niemądrych, niż od złych. A zatem najgorsza sprawa musi mieć w sobie jakąś choćby przygodną naleciałość dobrą, jeżeli ma zwyciężyć.

Upaństwowienie szkolnictwa nie byłoby się tedy dokonało, gdyby nie było miało jakiejś dobrej strony, z którejby je można przedstawiać jednostronnie ludziom dobrej woli. Państwo stać na większe wydatki, niż gminy, a tem bardziej, niż drobniejsze zrzeszenia rodziców, pragnących utrzymać szkołę. Upaństwowianie równoznaczne bywało z pomnożeniem ilości szkół, często także z podniesieniem ich jakości. Kogoż stać na tyle, co państwo? Nie mówi się oczywiście o tem, że państwo jest zasobne w środki na szkolnictwo, bo pozabierało dobra kościelne, zagarnęło fundusze jezuickie, a w niektórych państwach wogóle zakonne... Zresztą, co tu wspominać i wypominać! Nie odda, bo gdyby nawet chciało zwrócić, co zabrało, byłoby tego za dużo, już ponad możność! Zbankrutowałoby na poczekaniu państwo, któreby chciało sumiennie oddawać fundusze szkolne!

Absolutnie to już niemożliwe, niewykonalne! Musimy się z tem pogodzić, a wobec tego nagłe odjęcie szkolnictwa państwu wychodzi na absurd; powolne zaś, choćby najpowolniejsze, na coś niezmiernie ciężkiego i o wątpliwej już wartości dla szkoły. O fundusze chodzi!

To też nikt nie żąda odpaństwowienia szkół państwowych, chodzi tylko o zapewnienie zupełnej swobody szkolnictwu prywatnemu, lecz zupełnej, t. j. nietylko administracyjnej i funduszowej, ale o swobodę co do planów i systemów nauczania i co do zasad wychowywania. A gdy frekwencja szkół prywatnych — np. kościelnych, religijnych — wzrośnie odpowiednio, gdy ludność przez ten najpewniejszy plebiscyt wyrazi akces do prywatnego szkolnictwa,

słusznem będzie, żeby państwo z podatków na szkoły płaconych oddawało szkołom prywatnym część odpowiednią w stosunku do frekwencji.

Na zawadzie wolności planów szkolnych i metod, na przeszkodzie równouprawnieniu szkół, nie trzymających się programu szkolnictwa rządowego, stoją dwie okoliczności: błędne zupełnie mniemanie, jakoby szkoła stanowiła „politicum“ i związany z tem przesąd o istnieniu jakiejś pedagogji rządowej — przesąd nadzwyczaj gruby.

Skoro państwo chce wychowywać obywatela dla siebie, t. j. dla pewnego typu państwa, a zatem tyle winnoby być systemów pedagogicznych, ile jest rodzajów państw; w razie zaś zmiany w ustroju danego państwa, należy też odmienić pedagogję?! Absurd ten żyje jednak i działa w naszych oczach, tylko, że w formie jeszcze bardziej absurdalnej.

Ministerstwa oświaty, reprezentując państwo w dziedzinie szkolnictwa, miewają swoje pedagogiki ministerjalne. Minister oświaty uważa się za jakiegoś wielkiego pedagoga koronnego i litewskiego (że użyję zrozumiałego najłatwiej polskiemu czytelnikowi wyrażenia). Każdy taki minister obwieszcza swą pedagogję, obejmując urząd. Trwałość pewnego systemu pedagogicznego zależy tedy od tego, jak długo utrzyma się minister. Pedagogika państwowa może się zmieniać choćby co kwartał.

Któryż system lepszy, a który najlepszy? Chyba ten, którego wyznawca zasiada na urzędzie?!

Co warte całe „wychowywanie“ państwowe, skoro lada dnia może zajść nowa pedagogika. Że też ludzie nie czują, jako zachodzi tu absurd absurdów! Jeżeli minister ma być źródłem pedagogji, szkolnictwo znajduje się w stadjum jakiegoś stałego trzęsienia ziemi.

Co za przeciwieństwo z niewruszoną stałością zasad szkoły wyznaniowej.

Ministerstwo oświaty jest od administracji szkolnictwa, żeby panowały w niem porządek, prawość, praworządność i żeby względy wyłącznie pedagogiczne miały w niem wyłączne panowanie. Tego ma minister przestrzegać, a nie wmawiać w siebie i w nas, jakoby był personifikacją pedagogji! Osiągnięcie urzędu ministra oświaty nie mieści

w sobie wcale osiągania wiedzy pedagogicznej ...na poczekaniu ..„z urzędu"!

Mem skromnem zdaniem, w tym oto absurdzie zawiera się główne zło. Na czele szkolnictwa niechże stoi pedagog, a nie polityk, koślawiący pedagogję! Naczelnik oświaty publicznej musi być równy ministrom, żeby być od nich niezależnym; ale ministrem być nie powinien, żeby nie upadać razem z gabinetem, żeby nie zarażać szkolnictwa politycznem trzęsieniem ziemi. Co ma pedagogja z gabinetem! Póki się nie otrzęsiemy z tego przesądu, nie wybrniemy z błędnego koła. Albowiem szkoła nie jest „politicum" i niema pedagogji państwowej.

Feliks Koneczny.

Zróżnicowanie kierunków neotomistycznych.

Wśród prądów filozoficznych, które się pojawiły w 2-giej połowie wieku XIX, zajmuje osobne miejsce i ma też nie poślednie znaczenie w dziejach kultury etycznej, religijnej, społecznej i estetycznej ten, który usiłował nawiązać do filozofji starożytnej i średniowiecznej w przekonaniu, że niewszystkie koncepcje zawarte w dawnych systemach, zwłaszcza w głoszących stanowczo przedział między Bogiem a światem, duchem a ciałami i ich ruchami, systemach Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, są nieodwołalnie przestarzałe. Prąd ten, noszący nazwę neoscholastycyzmu lub neotomizmu, kiełkował w umysłach pisarzy katolickich, żądnych harmonji wiedzy z wiarą i w prowadzonych przez nich szkołach, już przed ogłoszeniem encykliki *Aeterni Patris* przez Leona XIII w dniu 4 sierpnia 1879. Skutkiem zaś jej zarządzeń co do toku studjów filozoficznych w zakładach, kierowanych przez władze kościelne, wzmógł się bardzo i niema dziś kraju o znaczniejszej procentowo ludności katolickiej, gdzieby oprócz literatury filozoficznej czysto podręcznikowej nie wychodziły specjalniejsze publikacje a nawet czasopisma, będące wyrazicielami tego kierunku.

Objawy zwrotu zainteresowań ku Arystotelesowi wystąpiły i poza obrębem wpływów katolickiej zwierzchności duchownej, w protestanckich Niemczech, w Adolfa Trendelenburga *Logische Untersuchungen,* które doczekały się trzech wydań, u francuskich eklektyków, w każdym razie myślicieli nie zajmujących się obroną filozofji scholastycznej, jak Ravaisson i Barthélemy St Hilaire. Podobnież

i w ostatnich czasach, jak świadczy zbiór obfity enuncjacyj ze strony przedstawicieli najrozmaitszych stanowisk filozoficznych, dokonany przed 3-ma laty przez Jana Zyburę,[1]) rośnie zainteresowanie dla tej t. zw. filozofji tradycyjnej, a nawet niekatolicy, np. Gonzaga Truc, głoszą powrót do scholastyki, t. j. do tych jej zasad, przedewszystkiem przez św. Tomasza z Akwinu sformułowanych, które im się przedstawiają owocnemi dla dalszego rozwoju filozofji.

Jednakże sama apologetyka starych wierzeń i sam nawrót do pomysłów, rozumowań i konkluzyj, choćby wydających się słusznemi i poprawnemi, nie dawałyby jeszcze kierunkowi, obarczonemu w swoich stadjach dawniejszych mnogiemi zarzutami, widoków bujnej twórczości i gorętszego u młodych adeptów przyjęcia, gdyby na jego spotkanie nie były wyszły przychylnie pewne realne potrzeby czyto umysłu czy woli, cele dążeń zaopatrzone znakiem wysokiej wartości dodatniej i to w szerszych kołach ludzi myślących, spragnionych za rozległem objęciem rzeczy niewzruszalnych i ich jednolitego przejrzystego porządku.

Tem, co najlepiej przygotowało grunt pod odrodzenie się poglądu o celowym układzie wszechrzeczy, jakim w gruncie są przejęte najistotniejsze wspólne rysy Arystotelizmu i Tomizmu, był zawód sprawiony miłośnikom prawdy objektywnej i ładu społecznego zarówno przez pozytywizm, jak przez neokantyzm. Jakkolwiek znaczny odstęp przedziela pozytywistów, nieuznających żadnej rzeczywistości dostępnej umysłowi ludzkiemu poza zjawiskami i ich stałemi związkami, od kantystów, którzy zabraniają przyjmować cośkolwiek poznawalnego oprócz umysłu ludzkiego i coby nie było w swojej istotnej postaci całkowicie przeinaczone przez jego formy ujęcia oglądowe (czasowo-przestrzenne) i rozsądkowe, czyli przez kategorje, to jednak rezultat ostateczny jest ten sam,

Brzmi on mniej więcej tak: łudzimy się nieuchronnie, jeżeli sądzimy, że poprzez nasze czucia i myśli, poprzez obrazy zmysłowe i poprzez wątki rozumowań, przybliżać nam się udaje do trafnego wniosku o czemś, co nie jest tylko samem naszem wrażeniem (lub zjawiskiem dla nas),

[1]) *Present Day Thinkers and New Scholasticism.* — 1926. London — S. Louis.

albo samym tylko naszym pomysłem, ale coby miało podwalinę niezależną od naszych względem niej usiłowań poznawczych, coby było przedmiotem badania czegoś więcej niż naszych własnych stanów. Tymczasem niezmiernie bogaty rozkwit zdobyczy i metod naukowych zadawał kłam założeniu koniecznej rzekomo zależności przedstawień i sądów ludzkich wyłącznie od organizacji psychofizycznej i każdoczesnego zespołu warunków jej funkcjonowania, rzekomo tak dalece zmiennych i nieobliczalnych, iżby przekonaniem tych agnostyków strona przedmiotowa treści spostrzeżeń i opisów nie dała się z ich całości wyosobnić i ustalić. Przeciwnie, nauki specjalne w miarę swych postępów umacniały i po dziś dzień umacniają w realizmie, t. j. w przekonaniu, że nasze czucia i myśli, o ile interes badawczy nie spoczywa na nich samych i ich prawidłowościach, jako na faktach życia psychicznego, są tylko środkami w celu dowiedzenia się o czemś innem, co niekoniecznie musi być także czuciem lub myślą. Gdy badacz życia zwierząt lub społeczeństw ludzkich śledzi ich walki ze sobą, czy naodwrót przyjazne symbiozy, to nie postoi w jego umyśle przypuszczenie, że są to tylko wiązanki treści jego świadomości, albo wytwory myślowe (tak, jak chce idealizm objektywny szkoły marburskiej), ale traktuje przedmioty swej obserwacji jako jestestwa niezależne od jego zajęcia się niemi, czyli rzeczywiste, objawiające pewne dążności zachowaniem się względem innych i reakcjami na jego eksperyment. Zdaje sobie sprawę z możliwości błędów obserwacyjnych, których przyczyny dałyby się prędzej czy później wykryć, także z możliwości pomyłek przy tłumaczeniu sobie zauważonych ruchów, jednakże nie uważa kształtów i zmian w nich, względnie w ich rozmieszczeniu, (dostrzeżonych okiem uzbrojonem w mikroskop, gdy chodzi o drobnoustroje) za kompleksy zjawisk jemu tylko dostępne i dla niego zaszłe, ale za coś, co przy pomocy odpowiednich urządzeń podlega skonfrontowaniu przez możliwie wielu należycie wyszkolonych obserwatorów, ustaleniu do jak najdalszych granic objektywnemu, czy to za dokładnem ponowieniem takich samych (gatunkowo) warunków doświadczenia czy też za przybraniem już zaraz do współudziału w obserwacjach osób innych, zanim badany przebieg

ustąpi miejsca odmiennemu, czy wreszcie drogą uskutecznianych zdjęć momentalnych.

Wszystkie te procedery są zrozumiałe jedynie ze stanowiska realistycznego poglądu na naturę poznawania, t. j. tego, który twierdzi, że przy ścisłem przestrzeganiu zasad logiki i metodologji naukowej odsłaniają się przed umysłem ludzkim własności przedmiotów, niezależnych zarówno od zastosowania owych zasad, jak też i od tego, czy dochodzą do czyjejś wiadomości zapośrednictwem wywołanych przez nie podniet a w dalszym ciągu wrażeń i spostrzeżeń. Coraz szersze kręgi zataczające współpracownictwo badaczy w rozbudowie nauk tak przyrodniczych, jak humanistycznych, przymnaża motywów do patrzenia na środowisko, w którem znajduje się organizm każdy ludzki, jako na zbiór przedmiotów, dających się śledzić połączonemi siłami z nieograniczonej zasadniczo liczby stron i kątów nachylenia tak, iż przedmiotu, ku którego ujęciu zmierzają dociekania, nie można już jak dawniej, w dobie przewagi różnych odcieni idealizmu, utożsamiać z czyjemś indywidualnem czuciem, ale wolno dopiero z wzajemnych ustosunkowań czuć różnych osobników w tym samym mniej więcej czasie, a w miejscach odmiennych, i naodwrót w tem samem położeniu przestrzennem a w czasach różnych, wnioskować o tem, jakim był stan faktyczny przedmiotu, dostatecznie wyjaśniający nam całe gammy odnoszonych do niego treści wrażeniowych.

Ruch neotomistyczny właśnie wtedy zaczynał się bujniej krzewić, kiedy prądy realistyczne, wytrysłe na drodze krytycznych rozbiorów pozytywizmu i neokantyzmu zyskiwały na sile i zwolennikach w Europie i Ameryce. Ich pionierem szczególnie szczęśliwym w przekonywaniu był Külpe, poważny zasługami położonemi dla psychologji eksperymentalnej. Neotomiści umieli tem obudzić żywsze zainteresowanie dla kierunku reprezentowanego przez nich, że kwestja objektywności poznania wysunęła się wnet na czoło ich rozważań, jak świadczą same tytuły ich obszerniejszych publikacyj (np. Van Weddingena już z r. 1887). Wypadło im też zwrócić baczniejszą uwagę na pokrewne wyniki współczesnych realistów, którym się nie śniło o nawiązywaniu do

Arystotelesa i do średniowiecznego t. zw. umiarkowanego realizmu św. Tomasza.

Zbieżność wyników, osiąganych na różnych drogach, wzajemnie od siebie niezależnych, wywiera prawie zawsze silny urok na umysły, budzi w nich nadzieję dojścia do prawd niezachwianych, rozwiania ostatnich co do nich wątpliwości. Tak też stało się i w tym wypadku. Znaczna część przekonanych o możliwości odrodzenia arystotelizmu i tomizmu, rozwinięcia wspólnego tym systemom poglądu na świat w niezakłóconej zgodzie ze zdobyczami i metodami wiedzy nowoczesnej, powitała przychylnie wywody i konkluzje krytycznego realizmu Külpego, Messera i w. i., włączyła je w obfitszej lub szczuplejszej dozie do swych traktatów o poznaniu, a przynajmniej zgodziła się na ich myśl przewodnią, że tylko pośrednio, śladami treści naszych spostrzeżeń, możemy dochodzić do wniosków o istotnych cechach przedmiotów świata względem nas zewnętrznego i o tem co się z niemi dzieje. Drugi wszakże skrajniejszy, nieprzejednany wobec tak przez siebie nazywanych „błędów", filozofji nowoczesnej obóz neotomistów ujrzał w tem stanowisku niedopuszczalny kompromis, zresztą bezcelowy, gdyż zdaniem tych innych realistów neotomistycznych, którzy się bronią przed zarzutem, że ich realizm jest „naiwny" i nazywają go bezpośrednim lub naturalnym, jest niemożliwem dowieść ani uwiarygodnić czy uprawdopodobnić jakimikolwiek argumentami rzeczywistości i poznawalności świata zewnętrznego, lecz trzeba raczej przyjąć zgóry, iż on się nam zjawia, jest obecny lub dany bezpośrednio w naszych obrazach zmysłowych *(species sensibilis)*. Między temi dwoma obozami neotomistycznemi istnieje cały szereg odstopniowań i odcieni, polegających na mniej lub więcej stanowczem i jaskrawem zażegnywaniu się przed realizmem krytycznym.

Jak łatwo jest o pomyłki i nieporozumienia w charakterystyce nawet najwybitniejszych przedstawicieli neotomizmu, do jakich należał Mercier, uważany prawie powszechnie za realistę bezpośredniego, dowodzi cytat w książce Józ. Gredta: *Unsere Aussenwelt* z r. 1921 z 6 wydania *Criteriologie générale* Merciera z r. 1911, mający służyć za poparcie twierdzenia, że Mercier był krytycznym realistą. Mercier

wyraził się tam na str. 360 tak: „Wiele umysłów wzbrania się przyjąć, iż należy się uciec do zasady przyczynowości, aby się upewnić o istnieniu świata zewnętrznego. Wmawiają chętnie w siebie, iż mamy bezpośrednią intuicję tego istnienia. Jesteśmy przekonani, że się mylą. Bezpośrednio spostrzegamy w naszych aktach istnienie rzeczywistości wewnętrznej. Mamy wprost przez zmysły intuicję rzeczy (rozumie przez te słowa oglądy jakości) i bez pośrednictwa tworzymy sobie pojęcie oderwane tego, czem są (n. b. ze względu na te zespoły jakości). Ale jest dla nas niemożliwem twierdzić z pewnością o istnieniu (egzystencji) jednej lub wielu rzeczywistości pozaumysłowych bez posługiwania się zasadą przyczynowości. Nie zauważamy w biegu potocznym życia tego postępowania dyskursywnego. Tak dalece zżyliśmy się z niem. Przyzwyczajenie zmniejsza wysiłek uwagi, a w następstwie też przygłusza świadomość, że jesteśmy w ten sposób czynni." Skrajnie wrogie wszelkiemu krytycyzmowi filozoficznemu czasopismo rzymskie *Civiltà Cattolica* zarzuciło nawet Mercierowi z powodu takich odezwań się, że nie unikając komunikacyj z myślami nowożytnemi dał zaszczepić swej szkole katolickiej kropelkę trucizny kantowskiej, coś niecoś z subjektywizmu umysłowego. Te docinki przypominają żywo rzucone w r. 1277 przez paryskiego biskupa Tempier i przez arcybiskupa Canterbury Roberta Kilwardby wyroki potępienia dla kilkunastu też kanonizowanego w 46 lat później Tomasza z Akwinu.

Mercier szukał w gruncie stanowiska, któreby godziło realizm bezpośredni z krytycznym. Sądził wprawdzie, że oglądamy bezpośrednio rzeczy zewnętrzne, jednakże nie posiadamy wiedzy bezpośredniej, iż to, co oglądamy, jest poza naszą świadomością. Do wiedzy o tem dochodzimy, według niego, dopiero wnioskując z oglądów, jako skutków, o rzeczach, jako o ich przyczynach. A to drogą dwojaką: affirmacji, zdobywając pewność, że ich wpływ się wytłacza na naszych oglądach i drogą negacji przez niemniej silne upewnienie się, że my sami nie mogliśmy w sobie wywołać samorzutnie takich i tylu różnorodnych oglądów. Walor objektywny pojęć ogólnych oraz spowitych w związkach ich treści

prawd i zasad wynika mu stąd, iż treść tych pojęć odnajduje się w przedmiotach zmysłów zewnętrznych.

Goręcej oświadczył się w swych programowych artykułach za realizmem krytycznym głośny dziś neotomistą włoski, rektor katolickiego i rządowego zarazem Uniwersytetu del Sacro Cuore w Medjolanie, redaktor czasopisma *Rivista della filosofia neoscholastica* Agostino Gemelli, dawniej przyrodnik i lekarz. Z właściwym swojej rasie temperamentem wyraził się:[1]) „Jesteśmy (mianowicie neotomiści) zgubieni, jeżeli na froncie walki z idealizmem krytycznym nie dostarczymy dowodu objektywności naszych poznawań. Do tego jednak nie wystarcza prymitywnie naiwny realizm naszych poprzedników, bo wprawdzie wyraża ciemne odczucie potrzeby i obowiązku uznania objektywności wiedzy (*conoscenza*), nie pokonuje jednak wątpliwości, wsączonych w umysł ludzki przez krytyka". Nie wystarczają Gemellemu kroki postawione już na tej drodze przez neoscholastyków — w szczególności wymieniona wyraźnie przy tej sposobności próba Merciera, gdyż „dzieje filozofji" nowożytnej nie są czem innem, jak dziejami wysiłku wykonywanego przez umysł ludzki, pobudzanego przez wymaganie ciemne, które tkwi (*giace,* może lepiej powiedzielibyśmy: „pracuje") w jego głębi, przez które ma wiarę w objektywność poznania, wysiłku, by dojść do pokonania owej wątpliwości. Dlatego mniema Gemelli w owym artykule programowym z r. 1912, że neotomiści (nazywa siebie wraz z innymi tego kierunku zwolennikami „my") chcąc dokazać dzieła, którego nie umiał spełnić idealizm, powinni, przejść poprzez tenże. Do postępowania tak, aby ich wysiłek dosięgnął mety, koniecznem jest w przekonaniu Gemellego, by był kontynuacją wysiłku, wykonanego pierwej przez innych. Ten, kto poprzedził, padł w wyłomie, lecz ciała poległych służom zwycięzcom przy wtargnięciu do twierdzy nieprzyjacielskiej. Wiara, którą żywi wraz ze swymi współpracownikami Gemelli w bezwzględną wartość (lub walor) poznania, zaręcza im, że do tego celu dotrą z pewnością. W niemieckiem czasopiśmie neotomistycznem *Philosophisches Jahrbuch* (Görresgesellschaft)

[1]) Cytat u Gredta str. 10.

z r. 1913, zamieścił Gemelli zwrot zgodny wprawdzie z owym programem, ale z silniejszem podkreśleniem rezultatu, zgóry już przewidywanego jako pewny, mianowicie, iż musimy wyjść poza idealizm, ażeby osiągnąć to, do czego tenże okazał się niezdolnym.

Realizm krytyczny Geysera.

Do najpoważniejszych dziś niemieckich neotomistów należy Józef Geyser, którego teorji poznania [1]) nie znał Grędt, gdy w r. 1921 scharakteryzował krytyczny realizm Geysera, jako mający postać osłabioną. O osłabieniu pozycji jego realizmu krytycznego i następstwach istotnych na rzecz realizmu naturalnego lub bezpośredniego (nazywanego przez ostrzejszych przeciwników naiwnym) nie byłoby słusznem mówić wobec treści rozdziału „o ogólnych środkach poznania" a zwłaszcza par. 12 „o założeniach poznania", [2]) w którym Geyser powiada, że niema nauk wolnych od założeń, przy których pomocy usiłują coś poznać na drodze wniosków. I co ważniejsze, dodaje tam zaraz, że hołdowałoby się poglądowi całkiem fałszywemu, gdyby się sądziło, że duch nasz używa tylko prawd poznanych zupełnie pewnię za podstawy do myślenia wnioskującego. Są one wprawdzie najznamienitszem i najważniejszem źródłem wszystkiego, co się poznaje przez wysnuwanie wniosków, ale nie jedynem. Raczej wszakże, jak to silnie podkreślił Geyser, „znajdują się wśród podstaw poznania ludzkiego takie zdania ogólne, których prawdziwość nie jest przez nas poznana z pewnością najściślejszą teoretycznie, ponieważ takie jej poznanie nie było dotąd możliwe, a któż wie, czy i w przyszłości nie pozostanie niemożliwem. Nazywa takie zdania najogólniejszemi hipotezami, które mogą być bardzo prawdopodobne, ba nawet praktycznie pewne, przedewszystkiem jednak celowe. Powołał tu i przyjął pewne rozróżnienie, wprowadzone przez Eryka Bechera [3]) w jego *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften* z r. 1921.

Becher, a wraz z nim Geyser dopatrują się wśród pod-

[1]) *Erkenntniss-theorie,* Münster 1922.

[2]) Str. 260—264 przytoczonej książki.

[3]) Znanego autora *Naturphilosophie,* Lipsk 1914.

staw poznania takich sądów fundamentalnych nieempirycznych (zatem apriorycznych), których wprawdzie nie jest się zmuszonym pomyśleć (nie są *denknotwendig*), bo nie są ani oczywistemi bezpośrednio, ani też nie można ich dowieść, są jednakże koniecznemi lub niezbędnemi dla poznania rzeczywistości ostatecznemi założeniami. Np. że naogół mamy prawo dowierzać naszej pamięci, jakkolwiek myli nas ona częstokroć w szczegółach, zaś nieco dłuższy upływ czasu zaciera je z małemi wyjątkami, i powtóre, że w świecie rzeczywistym panuje jakaś regularność, z czego wysnuł Becher dalsze jeszcze specjalne założenia, jak przyjęcie prawidłowości, przyczynowości biegu zdarzeń, egzystencji świata zewnętrznego i życia psychicznego w innych jednostkach podobnego naszemu. Realizm więc krytyczny, wyznawany przez Geysera, opiera się w wysnuwaniu swoich wniosków na zdaniach treści ogólnej, które wprawdzie nie są ani oczywiste bezpośrednio, ani ściśle udowodnić się nie dają, jednakże nie sprzeciwiają się żadnej pewnej prawdzie czy faktowi, ale przeciwnie wciąż nanowo potwierdza je doświadczenie, zaś dla pochodu poznawczego, dla postępu wiedzy i dla życia praktycznego okazują się owocnemi. Z tem przyznaniem przez realistę krytycznego tylko wysoce wiarygodnej lub prawdopodobnej podstawy dla sądów o przedmiotach poza ludzkim umysłem łączy się zastrzeżenie, że zazwyczaj trudno jest w pojedynczych wypadkach rozpoznać dokładnie i wyliczyć wyczerpująco założenia, które stanowią przesłanki dla takich sądów. Jak widzimy, jest na tym punkcie neotomista Geyser niedaleki od bardzo umiarkowanego i złagodzonego probabilizmu, a także od poglądu wyrażonego w mojej *Filozofji życia duchowego*, że do pełnego poznania istotności rzeczy samych w sobie jest nam w najlepszym razie danem tylko przybliżać się stopniowo.[1])

Obraz krytycznego realizmu w tej postaci, w jakiej on występuje u Geysera, byłby nader ułamkowy i niekompletny, gdyby się w nim nie uwidoczniło, że ten neotomista po omówieniu i uwydatnieniu słabych stron tych poglądów na poznawanie, które bądź to operują zbyt abstrakcyjnem i ubo-

[1]) Str. 702.

giem w treść pojęciem świadomości, bądź takiemże pojęciem bytu (ontologizm), bądź wglądu w istotności (fenomenologja Husserla), bądź nadprzyrodzonego w gruncie i rozumowi niedostępnego oświecenia umysłu ludzkiego z góry przez Boga (illuminizm św. Augustyna), stara się w nawiązaniu do Arystotelesa i jego największego w wiekach średnich ucznia św. Tomasza, rozwinąć z uwzględnieniem ustalonych wyników nowszej psychologji i uzasadnić poglądy na istotę sądów i pojęć. Podstawy, do których go ten przegląd krytyczny i analiza założeń doprowadziły, są następujące: [1])

Każde poznanie ma z konieczności jakąś treść, którą się poznaje (t. zw. przedmiot wsobny, immanentny w świadomości). Treść ta obejmuje (n. b. mniej lub więcej) obfity zasób istotności (essencyj) t. j. jednolitych związków cech istotnych, odnoszonych do świata realnego i idealnego, oraz ich stanów faktycznych, *Sachverhalte*: rzeczowych odniesień względem swych składników i na zewnątrz). Wobec tych istotności i stanów faktycznych postawa poznania jako poznania jest taka, że ono je odnajduje jako już przedtem w jakiejś dziedzinie ugruntowane (*vorfindet*) i odtwarza, zaś ich pierwotna i właściwa podwalina, (obrazowo wyrażając się ojczyzna: *Heimat)* tkwi w bycie. Za jedno z najważniejszych zdań w teorji poznania uchodzi Geyserowi to, że byt poprzedza myślenie (naturalnie jestestw, o których coś bliższego i pewniejszego wiedzieć możemy) i że je modyfikuje (kształtuje, wyznacza lub determinuje: *bestimmt*). Do poznania zaś tego, co w jakikolwiek sposób realny lub tylko pomyślany bytuje, możemy dochodzić na dwojakiej drodze: bezpośrednio, wprost albo pośrednio okrężnie. Gdy druga z tych dróg polega na wyprowadzeniu nowych treści poznania z innych — to logicznie konieczną, pierwszą i właściwą drogą poznawania jest droga poznawania bezpośredniego. Zasadza ją Geyser na duchowem oglądaniu (miarkowaniu *wahrnehmen*) przedmiotu poznania, zatem istności w najogólniejszem znaczeniu tego wyrazu. Dlatego przyjmuje za esencjalnie konieczne i wiążące każdego, kto poznaje, to twierdzenie teorji poznania, iż założeniem dla poznawania

[1]) *Erkenntnisstheorie* str. 122.

wogóle jest poznawanie bezpośrednie lub uprzytamniające (*schauend*) jednym rzutem wizji. „Aby nasze poznanie ludzkie czyniło zadość temu założeniu, muszą istnieć dla nas ludzi takie pewne fakty poznawcze, o których wiedza jest od innej wiedzy wewnętrznie niezależna, bezpośrednia, ta wiedza w stosunku do reszty poznawań jest ich źródłem i logiczną podstawą".

Otóż w przeciwieństwie do idealizmu objektywnego szkoły marburskiej, która chce widzieć źródło poznania (t. zw. przez nią *Ursprung*, pierwocinę) w podmiocie poznającym, realizm krytyczny Geysera przyznaje podmiotowi tylko funkcję sprawiania aktu poznawczego, jakby wywiązującej tenże dźwigni. Właściwego zaś źródła i pierwociny treści przyswojonej tym aktem dopatruje się w tem czemś, czego, jak się wyraża, miejsce jest po objektywnej stronie, w poznanem, które jest albo własnym bytem podmiotu zastanawiającego się nad sobą samym w akcie autorefleksji, albo uchwytem istności różnej od podmiotu poznającego. W każdem poznaniu bezpośredniem czy pośredniem mieści się tylko ta treść, która da się z niego objektywnie wydobyć; np. z uznanej za niewątpliwą prawdy, że wszyscy ludzie są śmiertelni, konieczność śmierci wszystkich obecnie żyjących ludzi. Geyserowi chodziło widocznie w pierwszym rzędzie o to, żeby wyjaśnić w jaki sposób w pojęciach i sądach poznawanie bezpośrednie, nie nasuwające już pola żadnym wątpliwościom, staje się całkiem poprawnie źródłem i podstawą logiczną poznania pośredniego. Do wyrazu „poznania" przywiązał taki sens, że na jego istotność składają się trzy momenty: 1. Określone wypowiedzenie się (n. b. myślą, niekoniecznie słowami, których może być wiele jednoznacznych w wielu językach) o określonym przedmiocie. 2. Prawdziwość tego wypowiedzenia. 3. Pewność, że jest ono prawdziwe. Otóż to, co jest pomyślane jako jednolity przedmiot *(gegenständliche Einheit)*, staje się określonem przez p o j ę c i e, na innej znów drodze uzupełniającej tę pierwszą przez sąd. Wprawdzie już spostrzeganiem, oglądem zmysłowym czy umysłowym uświadamiamy sobie jedność przedmiotu. Ogląd ten jednakże bywa mniej lub więcej daleki od zupełnej jasności i wyrazistości. Dopiero gdy na drodze tworzenia po-

jęć urabia się świadomość jedności przedmiotowych, t. j. gdy myślenie ujmuje pewne cechy w jeden kompleks, ustala ono zapomocą takiego kompleksu to, co jest przedmiotowo jednem, czyli nadaje mu treść jasną i niewzruszalną, przez którą właśnie jest ta jego przedmiotowa jedność i odróżnia się od innych również przedmiotowych jedności. Z powodu takiego odgraniczania można nazwać myślenie tworzące pojęcie także definjowaniem (greckie ὅρος).

Istotę pojęcia stanowi według Geysera treść pomyślana, służąca do ustalenia jakiejś określonej jedności przedmiotowej. Stosunek znamion do tej jedności, któremi to znamionami myślenie ją określa, gdy tworzy pojęcie, jest rozmaity stosownie do tego, czy to jest jedność przedmiotu realnego czy idealnego, jednostkowego czy ogólnego. W każdej wszakże przedmiotowości upatruje Geyser pewien byt pierwszy i fundamentalny, przez który ona jest tem, czem jest. Nazywa tenże jej essencją lub istotnością (*Sosein*). Poza tem jest każda przedmiotowość ośrodkiem i podłożem rozmaitych stanów faktycznych (rzeczowych), czyli stosunków zachodzących między nią a pewnym bytem do niej przynależnym, albo też wobec niej postronnym. Gdy myślenie tworzy jakieś pojęcie, to dla ustalenia jedności przedmiotu posługuje się albo znamionami, które stanowią samą istotność, a przynajmniej z niej wypływają, jakby w niej zakorzenione, albo znamionami, przez które rozumiemy tylko określone przypadłości, stany faktyczne (*Sachverhalte*) owego jednego przedmiotu mianego na myśli, a nie jego istotność. W pierwszym wypadku będzie pojęcie essencjonalnem, doskonalszem, w drugim akcydentalnem, którem się trzeba zadowolnić w razie niemożności utworzenia pojęcia, zbudowanego ze znamion istotnych w znaczeniu podanem przed chwilą.

Pojęciom samym w sobie, jako takim, nie przyznaje Geyser zależności od przedmiotów. W naturze ich nie tkwi jego zdaniem duchowe odtwarzanie lub przedstawianie świata przedmiotów danych przed niemi lub poznanych niezależnie od nich. W pojęciach ustanawia myślenie określone jedności przedmiotowe. Może tego dokazać wszelakoż jedynie w ten sposób, że wiąże jedne znamiona z drugiemi zapomocą myśli o określonych odniesieniach tak, aby razem

przedstawiły pewną jedność objektywną. Te znamiona muszą być znane, a znanemi mogą być nie inaczej, jak przez spostrzeżenie lub bezpośrednie uprzytomnienie sobie jedności znaczeniowych (zmysłowy lub umysłowy ogląd). Materjał więc do tworzenia pojęć musi być wzięty z uprzytomnień oglądowych przedmiotów i ich relacyj *(Sachverhalte)*. Różnica między uchwytem pojęciowym a oglądowym sprowadza się do tego, że w pierwszym następuje selekcja znamion, wybór niektórych z pośród mnóstwa stron wyglądu i momentów, dających się jeszcze rozróżnić także w najmniej złożonych przedmiotach, uprzytamnianych oglądowo. Przy takiem dobieraniu znamion kieruje się tworzący pojęcie względem na większą ich przydatność do określonych celów. W tym to sensie i z tego powodu przedstawia się pojęcie Geyserowi sztucznym środkiem poznawczym w przeciwieństwie do naturalnego, jakiego dopatruje się w oglądowych uchwytach istotności, ich momentów i odniesień. Dlatego też nie można jego zdaniem utożsamiać pojęć z ujmowanemi przez nie istotnościami i stanami przedmiotowemi i trzeba zdawać sobie jasno sprawę z faktu, że niejedno daje się tylko przeżywać i rozpatrywać (uprzytamniać), czego pojęciowe doskonałe przedstawienie nie jest możliwe.

Pod tym kątem widzenia uwydatniła się pewna dwutorowość w tworzeniu pojęć. Po jednej stronie ustanawia się pojęciem coś zgoła dowolnego, jakąś, byle nie wewnętrznie sprzeczną lub niedorzeczną, określoną jedność przedmiotową w obranym kompleksie cech. Po drugiej stronie znów i w innych pojęciach, nie mających charakteru czystej konstrukcji, ich budowniczy kieruje się zamysłem (intencją), by to, co zna bezpośrednio z przeżyć, z uprzytamniających oglądów, uczynić jaśniejszem i wyraźniejszem, opisać ściśle zapomocą kompleksu znamion, składającego się na pojęcie. Wtedy już musi, chcąc być konsekwentnym w swych zamierzeniach, dbać o to, ażeby pojęcie, mające być przez niego utworzonem, określało przedmiot niezależny od akcji pojęciotwórczej, zatem było odpowiedniem do orzeknięcia go o tym przedmiocie, jako o znanym już skądinąd, miano-

wicie bezpośrednio danym, tak, iż przedmiot nie będzie zawisły od określającego go pojęcia, ale naodwrót treść pojęcia od jego przedmiotu, poznanego uprzednio na krótszej, pewniejszej drodze. O takich tworach pojęciowych nie mamy wprawdzie prawa powiedzieć, że są prawdziwe lub fałszywe, bo ta własność przysługuje jedynie sądom, ale ze względu na towarzyszącą ich budowaniu intencję przystosowania ich do przedmiotu, niezależnego od pojęcia i znanego nam w inny sposób, będą to albo twory wypełniające ową intencję, trafiające w zakreślony nią cel, albo z nim się rozmijające, t. j. takie, które chybiają, są w swym rezultacie przeciwne powziętemu zamysłowi, a ich przystosowalność do tego, w co mierzyły, pozostała jedynie w sferze życzeń. Geyser zaznacza, że to są przeważnie pojęcia akcydentalne, czyli określające przedmiot przez pewne jego zachowania się i odniesienia, których bywa wiele i różnorakich, tak też i więcej pojęć akcydentalnych o tym samym przedmiocie jest logicznie możliwych czyli dopuszczalnych (podczas gdy przeciwnie tylko jedno pojęcie mogłoby określać istotność przedmiotu, ni mniej, ni więcej, niż to, co do tej istotności należy).

Sąd jest w świetle tej teorji czemś innem, niż prostem usiłowaniem (intencją) pojęciowego określenia poznawanego przedmiotu. Widzieliśmy, że tego rodzaju intencja o ile ją rozważamy nie jako akt lub stan psychiczny mającego ją, ale ze strony jej zgodności lub niezgodności z objektywnym stanem rzeczy, może być wypełniona albo chybiona. Tymczasem sąd, wzięty ze strony psychologicznej, jest przekonaniem o zachodzącym lub niezachodzącym określonym stosunku czegoś określonego do przedmiotu określonego conajmniej wskazaniem miejscowem i czasowem, ewentualnie do zbioru przedmiotów, przekonaniem, które jest słuszne lub niesłuszne stosownie do tego, czy sąd jest prawdziwy lub fałszywy, gdy go rozważymy gnozeologicznie, jako rzekome poznanie a faktyczną assercję (podtrzymywanie myślą) pewnego stosunku. Tylko jeżeli orzekany sądem stosunek zachodzi, zasługuje sąd na nazwę prawdziwego i zawiera w sobie poznanie czyjeś istotne, t. j. osoby, która sąd wy-

daje, i tych, które zrozumiawszy jego treść i uzasadnienie, podzielają sąd ten lub aprobują. Definicja sądu u Geysera jest następująca: Jest to myśl, która odnosi do określonego przedmiotu określony stan faktyczny lub stosunek (jednem słowem złożonem, trudnem do przełożenia na inny język: *Sachverhalt*, to, co w sobie zawiera, powiadamia lub oznacza, jak się rzecz ma).

Już tak wielka trudność z przetłumaczeniem wyrazu na francuskie lub na polskie (nie mówiąc o łacinie), mającego ogromne znaczenie w całym krytycznym realiźmie Geysera, nasuwa powątpiewania o odpowiedniości obranej przez niego drogi do podstaw objektywności poznania. A powątpiewania te rosną jeszcze po zestawieniu owych wywodów o pojęciu i sądzie z rezultatem, osiągniętym w dalszym ciągu tam, gdzie jest podkreślona niemożliwość poznania świata zewnętrznego z pewnością teoretycznie bezwzględną. W dodatku Geyser, zapewne kwoli nawiązania do tomizmu i arystotelizmu, wplata w swój traktat o źródłach i środkach poznawczych osobną naukę o formie, jako o celu poznania, *eidologję*, która pierwej, niżli możnaby się było spodziewać po jego ostrożności krytycznej, wkracza wyraźnie na teren metafizyczny. Przez „formę" rozumie określoność sensu. Zailustrowawszy zdanie o związku sensów bardziej określonych z mniej określonemi przykładem stosunku barw poszczególnych do barwy wogóle, tej zaś do jeszcze ogólniejszej jakości, występuje naraz z postawieniem praformy, będącej według niego tem samem, co Bóg. Uwidaczniał początkowo na takich przykładach, jak dadzą się uporządkowywać formy bardziej zdeterminowane dokoła mniej zdeterminowanych, jak zdają się z tych ostatnich wytryskać, wyłaniać się i roztaczać *(entfalten)*, a potem powiada, że dochodzimy ostatecznie (mianowicie posuwając się w kierunku postępującego ubóstwa określeń) „do formy[1]), której istotność jest tak bogata, że wszystko, co tylko jest możliwego pod względem essencjonalnym, jest jakimś stopniem i sposobem roztoczenia się tej pierwszej i jedynej pra-

[1]) Str. 159.

formy". Praformie tej przypisuje nieskończoną zawartość essencjonalną z tej racji, że wszelka wogóle możliwa essencja jest jednem z jej roztoczeń się, jakkolwiek z poprzednich uwag wypadałoby uznanie owej praformy za nieokreśloną w najwyższym stopniu. Trudno niezmiernie jest sobie pomyśleć i zrozumieć, jakby to tak dalece nieokreślone tło wszystkich istotności miało być zarazem pełnym prawzorem myślowym wszelkiej rzeczywistości zależnej, a tak sobie przedstawiał stosunek Boga do świata św. Tomasz z Akwinu.

Pomimo tych ciemnych stron niepodobna odmówić zasług tej teorji poznania, zwłaszcza jej argumentom wykazującym, że sądy — a wraz z niemi i w nich zdobywane poznanie — nie są w pierwszym rzędzie i w samym rdzeniu swej istoty aktami woli, względnie przyzwalania *(assensus)* na zawartą w nich treść, ani na składające ją połączenia orzeczenia z podmiotem (a w sądach przeczących odmowy takich połączeń) — ale, że sąd, prawdziwy czy fałszywy, polega na przedstawieniu sobie pewnego stosunku, jako realnego, w szczególności stosunku między określonym przedmiotem, względnie przedmiotami, a zachodzącym co do nich stanem rzeczy faktycznym. Tym stanem może być zarówno nabywanie, posiadanie i tracenie cech (pojedyńczych lub kompleksów tychże), jak i wchodzenie w określone bliżej między sobą relacje, pozostawanie w nich i tychże relacyj rozluźnianie się. Na wszelki sposób świadomość osoby myślącej teoretycznie, t. j. o wysnuwaniu wniosków z dat zmysłowych i z obranych założeń, a nie praktycznie o środkach do postawionego sobie zgóry celu dążeń, nie czuje się samowładną ani samowolną, ale uwarunkowaną przez coś, w czego ujęciu szczegółowszem może być wprawdzie pomyłka lub niedokładność, lecz nie wolno jej przechodzić do porządku dziennego nad tem, co przeżywa i co sobie uprzytamnia, lekceważyć te swoje przeżycia i oglądy bez dostatecznego logicznego powodu, bez poważnej ilościowo i jakościowo podstawy, zaczerpniętej z innych doświadczeń. W każdym razie nie jesteśmy czystymi twórcami i ustawodawcami, jak chciał Kant, gdy mniemamy, że coś naprawdę poznajemy i że przytem opieramy się na prze-

słankach pozytywnych, uchwytnych. Tak przeciwstawia się Geyser wcale poważną argumentacją stanowisku idealistycznemu w teorji poznania, które przeczy jakoby postęp wiedzy dokonywał się drogą przystosowywań umysłu do badanego przez tenże otoczenia, i twierdzi przeciwnie, że umysł narzuca swym koncepcjom świata, nazywanego zewnętrznym, swoje wyłącznie właściwości i cele.

Obrońcy realizmu naturalnego.

Przeciw próbom przepojenia ruchu neotomistycznego realizmem krytycznym, wyrosłym z pewnego stadjum rozwojowego filozofji nawożytnej, obudził się energiczny opór już w ciągu niewielu lat, jakie upłynęły od publikacji dzieł głównych Oswalda Külpego, pioniera realizmu krytycznego (T. I *Realisierung* w r. 1912, *Zur Kategorienlehre* w r. 1915), jego ucznia Fryd. Messera (który wydał ze skryptów dalsze tomy „Realisierung") i Geysera, który przejął wiele ich myśli. O sposobie bronienia realizmu naturalnego przez neotomistów skłaniających się doń poucza w rysach zasadniczych polemika, zamieszczona przez Jamesa H. Ryana, profesora uniwersytetu katolickiego w Washingtonie, w czasopiśmie *„The New Scholasticism"*, (zesz. 3 lipcowy I-go rocznika z 1927 r.) p. t.: „Czy realizm naturalny załamuje się". Skierował ją przeciw książce Prof. Sellarsa p. t.: *Zasady i problemy filozofji* [1]).

O tem, jak należy podchodzić do problemu poznania z uniknięciem niekonsekwencji i jednostronności kantyzmu, napisał Ryan artykuł w zesz. styczniowym tegoż kwartalnika z r. 1928. Sellars oświadczył się w duchu krytycznego realizmu za uznaniem istnienia świata poza ludzkim umysłem, a usiłując rozwinąć teorję poznania, która byłaby „sprawiedliwą dla zapatrywań i przekonań realistycznych", zamierzał ją uchronić przed zarzutami, które, jak się wyraził, okazały się zabójczemi („fatalnemi") dla realizmu naturalnego. Wyłożył je w sześciu punktach, które ugrupował wedle dwóch głównych rodzajów trudności, jakie stoją na

[1]) *Principles and Problems of Philosophy*, New York 1926 (Macmillan).

przeszkodzie uznaniu spostrzeżeń za wierne, bezpośrednie odbicia świata zewnętrznego w naszej świadomości. Są to trudności albo pochodzące stąd, że wewnętrzny stan organizmu modyfikuje podniety wkraczające weń z poza jego obrębu, albo też stąd, iż już w świecie zewnętrznym ruch podniet ostatecznie dosięgających ciała osobnika, który spostrzega, ulega zmianom przez czysto fizyczne czynniki, jak światło, ciepło i t. d. Pierwsze są nazwane intraorganicznemi, drugie extraorganicznemi. Do intraorganicznych, płynących z niedorozwoju lub zmian w narządach zmysłowych, w nerwach i mózgu, doliczył Sellars jeszcze psychologiczne, t. j. zakłócające bez wiedzy spostrzegacza wpływy wrażeń poprzednich, skojarzeń, uwagi rozproszonej czy skierowanej wyłącznie na inny przedmiot. Streścił zarzuty przeciw naturalnemu realizmowi w tem, iż każdy akt spostrzegania przedstawia zbyt wiele i różnych cech stosownie do tego, jak się je rozważa pod kątem widzenia fizyki, fizjologji czy psychologji, ażeby mogło zadowolić gołosłowne twierdzenie, że przedmiot, który spostrzegamy, posiada rzeczywiście własności zdolne spowodować datę zmysłową tak dalece skomplikowaną. Spostrzeganie, jako proces, jest z istoty swej relatywne (względne), jest tak dalece funkcją procesów zewnętrznych i wewnętrznych, iż nie da się pomyśleć, by prosty człowiek (t. j. kierujący się t. zw. chłopskim zdrowym rozsądkiem) miał słuszność, gdy obstaje przy tem, że przedmioty rzeczywiste są źródłem jego percepcji świata zewnętrznego. Nasunęło się nawet Sellarsowi przypuszczenie, że poczucie czegoś zewnętrznego, jakie mamy przy spostrzeganiu, nietyle należy przypisać zewnętrzności przedmiotów, ile faktowi, że doznając zwłaszcza wrażeń wzrokowych czujemy się patrzącymi poza nas i przystosowujemy się do przedmiotu, który spostrzegamy. Owa istotna względność procesów spostrzegawczych oznacza, że do tego, aby przedmioty spostrzeżono, niezbędnem jest podjęcie ich, a przynajmniej wywołanych przez nie zmian przez narządy zmysłowe, które same stanowią część świata zewnętrznego (w odniesieniu do naszej świadomości). Tak więc ośrodek w którym istnieją przedmioty, dalej ośrodek, przez który, ich wpływ musi przejść, aby zadrażnić narządy zmysłowe,

potem same owe narządy na obwodzie ciała, wreszcie system nerwowy wraz z mózgiem, wszystko to są czynniki przymnażające komplikacyj i relatywności. Stąd wniosek, że spostrzeżenie nie jest wyłącznie funkcją przedmiotu zewnętrznego (absolutną, jak się wyraził Sellars). Żaden realista nie śmiałby się według niego upierać przy tem, iż czerwoność spostrzeżonej książki jest tylko w niej. Organizm spostrzegacza ma znaczny udział w sposobie spostrzegania jakiegobądź przedmiotu czerwonego. Jeżeli jego budowa a zwłaszcza narządów zmysłowych w nim jest anormalna, to spostrzeżenia z konieczności wprowadzają w błąd. Silny nacisk w toku tej walki z realizmem naturalnym spoczął na rozróżnianiu rzeczy od jej zjawy, wyglądu. Kij włożony do wody, gdy nań patrzymy pod pewnym kątem, wygląda, jakby był zgięty. Podobnie krajobraz ten sam, oglądany z różnych stron, ukazuje różne oblicza. Stąd rodzą się zapytania: „Czy jeden z wyglądów jest prawdziwszy od innego"? i „Czy kiedykolwiek wzieramy w co innego, jak w same zjawy"?

Na te zarzuty odpowiada Ryan w obronie naturalnego realizmu. Przyznaje najpierw co do trudności poruszonych owemi dwoma końcowemi pytaniami, że każdy przedmiot przedstawia szereg wyglądów zależnych od pozycyj, z których nań patrzymy. Spostrzeżenie nie daje niczego poza zjawieniami się rzeczy z tej racji, iż jest czystem zauważeniem (*awareness*[1]). Dopiero dalszym aktem, mianowicie wydając sąd, orzekamy, czy te zjawy są całością, czy też tylko częścią rzeczywistości spostrzeganej, jeśli tylko wyłoni się kwestja, co to jest za przedmiot, który nam się przedstawił. W razie wątpliwości możemy uciec się do przyrządów celem poprawienia sądu wydanego początkowo. Jedynie wtedy, gdy utworzyliśmy sobie teorję, że spostrzeżenie musi nam dawać rzeczywistą istotę (naturę) przedmiotu, może powstać trudność, skoro tylko zaczniemy w refleksjach naszych przeciwstawiać przedmiot fizyczny jego zjawom danym w spostrzeżeniach.

Rzecznikowi naturalnego realizmu przyszedł z pomocą ironiczno żartobliwy zwrot: „Jeżeli percepcja nie jest per-

[1]) *The New Scholasticism* t. 3, str. 251.

cepcją, lecz czemś innem, to zaiste łatwo stawiać wobec niej niemożliwe żądania, tak jak łatwo jest, choć nie do usprawiedliwienia rozumnie, mieć nadzieję lotu autem z tej racji, że auto posiada, podobnie jak samolot, motor wybuchowy". Ryan rozumie termin „akt spostrzegawczy", równoznaczny u niego z wglądem („intuicją"), tak, iż wglądamy jedynie w zjawy przedmiotów (lub ich ukazania się, wyglądy *appearances*"), a wtedy każda taka zjawa jest równie prawdziwą, jak którakolwiek inna. Przeczy, iżby takie konstatowanie faktu psychologicznego pociągało za sobą jakiekolwiek trudności dla realizmu naturalnego. Wniosek o postaci: jakieś X ukazuje zmiany, których nie podziela Y, a zatem X i Y muszą być odrębne w swych egzystencjach, będzie, zdaniem Ryana, poprawny tylko wtedy, jeżeli się przyjmie, że X i Y są równie realne, a żadne z nich nie jest tylko zjawą. Aby ów zarzut z różności przejawów o wielości przedmiotów mógł mieć moc logicznie skuteczną, musiałoby się dodatkowo założyć dowolnie, czyli postulować, że X, rozważane w swoim bycie, t. j. ontologicznie, jest pod każdym kątem widzenia temsamem X, rozważanem epistemologicznie, t. zn. ze względu na sposób dowiadywania się o niem, a ponadto, że jest nie częścią rzeczywistości, do której się je odnosi, ale jej całością. Chodzi w tej sprawie o odróżnienie zmian przypadłościowych od substancjalnych. Dopóki odbywają się jedynie pierwsze, rzeczywistość ontologiczna pozostaje stałą, nie tak jak okazująca coraz to nowe strony epistemologiczna. Przedmiot, odsłaniający rozmaite jakości dzięki różnicom w środowisku, poprzez które go spostrzegamy lub w narządach zmysłowych, jest zawsze jednością, niedostrzegalną zapomocą wrażeń, lecz niemniej mimoto egzystuje i dostępny jest zrozumieniu, gdy układamy o nim sąd za użyciem odpowiednich terminów. Trudność powstałaby dopiero wtedy naprawdę — ewentualność tę przyznaje Ryan, ale nie jako połączoną z zachwianiem realizmu naturalnego — gdyby przedmioty nie były czemś rzeczywistem, lecz czystemi kombinacjami grup jakości. Pocisk ów miałby rzekomo godzić w realizm krytyczny, co wszakże z wątku argumentacji nie wynika jasno. Realiści bowiem krytyczni nie przeczą istnieniu przedmiotu jednego i względnie trwałego poza

wrażeniami odnoszonemi doń i właśnie z ich ustosunkowań i zmienności radzą snuć wnioski o tem, czem istotnie i jakim ten przedmiot jest lub był.

Taksamo i zupełnie niegorzej z punktu widzenia realizmu krytycznego tłumaczy się fakt, iż doznajemy wrażeń optycznych, przypisywanych gwieździe stałej, obecnie już nieistniejącej. Dla realisty naturalnego jest przedmiotem fizycznym już samo widziane światło. Sądzi o niem, że przywędrowało do oka z gwiazdy, która po oddzieleniu się od niej tego promienia mogła zniszczeć. Realista krytyczny stara się objaśnić wrażenie wzrokowe światła działaniem na kończyny obwodowe nerwu siatkówki, wywartem, przez fale elektromagnetyczne, nazywane w fizyce dzisiejszej świetlnemi, zaś punktów wyjścia dla tych fal dopatruje się wnioskując wedle zasad analogji i indukcji w gwieździe, chociażby jej już teraz ani w tem miejscu, ani w żadnem innem nie było. Delimitacja realizmu krytycznego od naturalnego opiera się tu na rozróżnieniu stanowiska, które od samego początku usiłuje wydzielić ze spostrzeżeń zabarwiające je domieszki proweniencji podmiotowej, i stanowiska na ogół zgóry dowierzającego spostrzeżeniom, a tylko gdy się między niemi ujawnią sprzeczne świadectwa o własnościach tego samego przedmiotu w tym samym czasie, wyznawcy tego drugiego realizmu, szczycącego się mianem naturalnego, szukają wyjścia ze sprzeczności, próbując wyjaśnić powstanie złud zmysłowych.

Czyni to i Ryan w swej odprawie krytycznego realizmu Sellarsa. Z praw, wykrytych badaniami psychologicznemi a dotyczących rozmaitych złudzeń (jak n. p. prawa Dopplera, Müller-Lyera), wyciąga konsekwencję, że wszystkie czynniki zaangażowane w procesie spostrzegawczym muszą funkcjonować normalnie, aby spostrzeżenie mówiło prawdę, a w szczególności narządy zmysłowe muszą spełnić, co do nich należy, z precyzyjnością i akuratnością maszyn, w przeciwnym razie zachodzi obawa, że spostrzeżenia przywiodą nas do konkluzyj fałszywych. Zaryzykował jednak przytem twierdzenie, że gdy można poprawnie opisać coś, co nie jest sądem ale spostrzeżoną treścią („perceptem"), jako to, co pociąga za sobą błąd, to błąd ten jest negatywny a nigdy

pozytywny. Ma tu zapewne na myśli brak wrażliwości na pewne barwy u zbudowanych anormalnie osobników, podczas gdy takich niema, którymby przedmioty czerwone dla innych wydawały się niebieskiemi lub naodwrót. Podnosi zaś tylko powierzchowność i pospieszność opisów świata zewnętrznego, do których dochodzi zdrowy rozsądek, skoro się je porówna z opracowanym w szczegółach obrazem przedmiotu, jaki narysowuje nauka. Sądzi, że daty zmysłowe nie muszą być fałszywemi, jakkolwiek nie są doskonałe. Godzi się na osiągnięty przez L a i r d a wynik w tegoż studjach nad realizmem, mianowicie iż to, co zdrowy rozsądek nazywa rzeczami fizycznemi, nie polega na samych datach zmysłowych lub ich zbiorach, gdyż owe rzeczy mają ciągłość w czasie (są „kontynuantami"), przeciwnie zaś daty zmysłowe migają z przerwami. Rzeczy fizyczne zachowują przez czas znaczniejszy ten sam rozpoznawalny kontur przestrzenny. Przyjmuje się też o nich, że są w relacjach przyczynowych z innemi rzeczami fizycznemi.

Krytyczny realista postawi zarzut: skoro od jednostki do jednostki zmienia się treść dana spostrzegającym w ich wrażeniach, to jak możliwem jest dobrać taką datę, iżby stanowiła wewnętrzną naturę przedmiotu? Nato odpowiada Ryan, że człowiek prosty (t. j. idący za głosem zdrowego rozsądku) jest najdalszy od tego, żeby przeczyć, iż w spostrzeżeniach zachodzą różnice indywidualne, że naukowiec wprawdzie często tak się wyraża, jak gdyby studjowane przez niego daty zmysłowe nie były podległe wpływowi czynników podmiotowych, lecz każdy wie, że jest to sposób wysławiania się, bo punkty widzenia, zamiary i konieczności teorji naukowej wyciskają głęboko swe piętna na spostrzeganiu nawet faktów najsurowiej kontrolowanych. A jeżeli jest to prawdą w zastosowaniu do podchodzeń umiejętnych, to o ileż bardziej dotyczy to naszych codziennych sposobów spostrzegania przedmiotów. Jednakże ten fakt doświadczalny nie zaplątuje nas, przekonaniem Ryana, w sprzeczności, ani nie musimy zeń wnioskować, że tem, co spostrzegamy, nie są rzeczy, ale czysta zjawa przez nie wywołana, z której wnosimy, że przedmiot rzeczywiście posiada wszystkie znamiona obrazu mentalnego.

Ryan przyznaje istnienie sprzeczności w naszych spostrzeżeniach, co więcej, iż niekiedy jest nadzwyczaj trudno o doprowadzenie do harmonji dat zmysłowych. Mniema wszakże, że gdybyśmy dość troskliwie podznaczali, że w wypadkach rzekomych kolizyj nie sama rzeczywistość jest w rozterce ze sobą, ale daty zmysłowe przeczą sobie wzajemnie i gdybyśmy wykonali dystynkcje odpowiednie dla takiego faktu, toby zgoła nie było koniecznem nic podobnego do trwałych omamiań nas przez zmysły. I tak w wypadkach ślepoty na barwy nie jest to w myśl tych wywodów przedmiot ten sam, który spostrzegają osoby normalne i dotknięte ową ślepotą. Błędne sądy tych ostatnich, dotyczące barw przedmiotów, objaśniają się kolejami osobistemi nienormalnych spostrzegaczy. Ilekroć zaś powstanie spór o to, który z obserwujących barwy ma słuszność, wykonalny jest apel do wzorców objektywnych i do przyrządów naukowych, których precyzyjność każdy musi przyjąć.

Konsekwencją wysnutą z tak przedstawiającego się naturalnemu realiście stanu rzeczy jest, że musi się brać zawsze w rachubę wewnętrzno organiczne czynniki, interwenjujące przy spostrzeżeniach, jeśli się chce należycie interpretować przedmioty spostrzeżone. Jeżeli policzono się w słusznej mierze z takimi czynnikami i przypisano im właściwą doniosłość, to wówczas — tak twierdzi obrońca naturalnego realizmu — pozory przedmiotów, ich zjawy, nigdy nie zwodzą nas, bo nie oświadczamy, że jakiś przedmiot jest czemś takiem, czem nie jest w rzeczywistości, ale tylko, iż ukazuje się jako będący czemś określonem, zawsze z tem zastrzeżeniem: jeżeli sam akt spostrzegania jest normalny pod każdym względem. Co do tej normalności i wykluczającej ją anormalności, to rozumie je Ryan tak, iż każdy spostrzegacz może się znaleść w sytuacji, która (mianowicie doznawane w ciągu niej wrażenia) będzie go popychała do sprzecznych między sobą orzekań o jakimś przedmiocie, jednakże oceni on dobrze (oczywiście, jeżeli myśli logicznie poprawnie), że tylko jeden z tych sprzecznych predykatów może być przyznany przedmiotowi istniejącemu w świecie zewnętrznym, o ile to ma być sąd prawdziwy, że zatem owa ich sprzeczność jest wynikiem warunków anormalnych, czy to

poza organizmem, czy w nim, których może nie potrafimy stwierdzić, musimy je wszelakoż brać pod uwagę przy ustalaniu spostrzeżeń prawdziwie przedstawiających przedmiot, t. j. tak, jak on istnieje rzeczywiście i postronnie względem naszego umysłu.

Naturalny realizm w postaci, jaką tu napotykamy, usiłuje usunąć poza nawias dwie kwestje: czem jest rzeczywistość i jak jest możliwem poznać jakąś rzeczywistość daną. Przeczy, jakoby którakolwiek z teoryj, usiłujących odpowiedzieć na te pytania, mogła obalić wiarę realisty w świat zewnętrzny. Utwierdza go w tem przekonaniu okoliczność, że jest stosunkowo mało różnic między indywidualnemi spostrzeżeniami w porównaniu z wielką liczbą podobieństw znamionujących spostrzeżenia osób normalnych, czy to, gdy chodzi o więcej spostrzeżeń jednej osoby, czy też gdy wiele jednostek spostrzega jeden i ten sam lub (gatunkowo) taki sam przedmiot. W dodatku zmysły wzajemnie sobie potwierdzają swe świadectwa, jak wzrok i dotyk, choć ich narządy i uświadamiane za ich pośrednictwem jakości są radykalnie różne.

Krytyczny realizm zgadza się z naturalnym na tym punkcie, że jeżeli przedmiot niezależny od faktu spostrzeżenia go lub przedstawienia sobie nie jest wyłącznie tworem naszej myśli, czy wyobraźni, i jeżeli przynajmniej niektóre z takich przedmiotów choć w części poznać możemy — o jednem zaś i o drugiem konsekwentny realista nie wątpi — to musi zachodzić jakieś ustosunkowanie (relacja) między spostrzeżeniem a owym przedmiotem. Z tych podstaw wszakże wysnuwa rzecznik naturalnego realizmu Ryan przy pomocy wadliwie, bo niejednoznacznie używanego terminu *datum*, wnioski mające rzekomo znosić przedział między aktem spostrzegania, treścią spostrzeżenia a spostrzeganym przedmiotem, z czem oczywiście realista krytyczny zgodzić się nie może. To, co nazywa *datum*, czyli dana w spostrzeżeniu treść, jest według niego zarazem wewnętrzną, będąc aktem spostrzegania i zewnętrzną, t. zn. przedmiotem. Kto chce ten pogląd zrozumieć i ocenić, musi pierwej stoczyć walkę z takiemi przesunięciami znaczeń jednego wyrazu, jakie się uwydatniają w zwrotach następujących: „Każde

datum z chwilą spostrzeżenia go, podjęte (lub uchwycone) przez umysł, staje się mentalnem (wchodzi w skład jego zasobów). Spostrzeżenie jest oczywiście niemożliwe tam, gdzie umysł nie może wchłonąć w siebie datum i zjednoczyć się z niem swym aktem, gdyż nic nie może być spostrzeżonem, jeśli nie wejdzie w relację poznawczą ze spostrzegaczem".

Otóż właśnie gotowy jest zarzut przeciw takiej argumentacji: Jeżeli dla spostrzeżenia jakiegoś przedmiotu poza świadomością potrzebny jest ten warunek, aby ów przedmiot wszedł w relację poznawczą ze spostrzegaczem, to nie może być z tegoż aktem przedmiotowo całkowicie identycznym, ani też nie może być identycznym z treścią spostrzeżenia, ze wspomnianem *datum,* gdyż, jak już wspomnieliśmy, daty spostrzeżeń wymagają często sprostowań, co Ryan sam uznaje. Stosunek tożsamości a podobnież i proces utożsamiania się podmiotu z przedmiotem, świadomości z tem, co ona sobie uświadamia, nie wnoszą w treść poznania nic nowego. Akt samowiedzy, którym ktoś sobie uprzytamnia akt albo stan własnej świadomości, nie jest tem samem, co uświadamiany akt lub stan, przynosi też ze sobą coś, czego przedtem nie było, a co mamy na myśli, gdy mówimy o zbudzonej, względnie wzmocnionej, ożywionej, pogłębionej świadomości siebie. Tem mniej mamy podstaw do twierdzenia, że akt spostrzegawczy, ujmujący jakąś datę zmysłową, odnoszoną do źródła znajdującego się poza organizmem spostrzegacza, jest tem samem, co ta data, lub że stopniowo dochodzi do utożsamienia się z nią. A ponieważ ona znów ma być rzekomo identyczną ze spostrzeganym przedmiotem, przeciw któremu to przypuszczeniu, jak widzieliśmy, nasuwają się zarzuty, przeto jak dotąd braknie dowodu dla twierdzenia, że akt (czy też dynamika psychiczna spostrzegacza) staje się tem samem, co przedmiot spostrzegany, a raczej to, co w nim jest określonego, jego, wyrażając się terminem dawnych scholastyków, forma.

Nie można więc tej próby obrony realizmu naturalnego przed krytycznym uważać za udałą, jeżeli się tylko przyzna popełnioną w omówionym wypadku ekwiwokację terminu *datum,* czyli, że Ryan używa go aż w trzech, a co najmniej w dwóch znaczeniach. Nie pomaga tu dodane zastrzeżenie,

iż w pewnym sensie jest to, co spostrzeżono, tworem konstrukcji, w której interpretacja wrażeń, t. j. myślowe ich opracowanie i tłumaczenie sobie, odgrywa ważną rolę. Chcielibyśmy bowiem dokładniej dowiedzieć się, w jakim to sensie zachodzi. A jakkolwiek słuszną jest uwaga, że prostak z ulicy nie jest (n. b. przeciętnie wziąwszy) tak naiwny, za jakiego się go zazwyczaj uważa, i bywa czujny na interpretacje i wnioski, ukryte we wziętych w surowym kształcie spostrzeżeniach, to przecież powszechnie wiadomo o ile łatwiej tłumy ulegają hallucynacjom i suggestjom zbiorowym, niż osobniki wyszkolone w krytycyzmie. Odróżnienie zawartości lub treści realnej od zaznanej we wrażeniu nie jest specyficznie odrębną cechą realizmu naiwnego, bo raczej krytyczny usiłuje wnioskować z czuć o tem od nich różnem, które im w rzeczywistości odpowiada, a przeciwnie, jak widzieliśmy, realista naturalny tego pokroju, co Ryan, utożsamia to, co jest nam dane zapomocą wrażeń, z przedmiotem samym w sobie, względnie z jego rzeczywistemi własnościami, a nawet także i z aktem spostrzegawczym.

(Dokończenie nastąpi.)

Prof. W. Rubczyński.

Z organizacyjnego życia nauczycielstwa szkół powszechnych w Polsce.

Liczba nauczycielstwa naszych szkół powszechnych rośnie stale, chociaż ciągle jeszcze nie odpowiada zapotrzebowaniu. Zamieszczona poniżej tablica, podająca jego stan w poszczególnych latach na dzisiejszem terytorjum Rzeczypospolitej, wykazuje, że od roku szkolnego 1922/23 do roku 1928/29 ogólna liczba nauczycielstwa wzrosła prawie o 17%. Najsilniej zaznaczyło się to w szkołach prywatnych dzięki temu, że ilość ich powiększyła się w tym czasie blisko dwukrotnie. W związku z tym stanem rzeczy zmalało też w pewnym stopniu obciążenie liczbą uczniów; kiedy w r. 1922/23 przypadało ich na jednego nauczyciela 51·7, to w r. 1928/29 cyfra ta zmniejszyła się do 47·5 uczniów.

rok szkolny	nauczycieli szkół powszechnych		
	ogółem	publicznych	prywatnych
1922/23	62.003	59.111	2.892
1924/25	66.176	62.030	4.146
1926/27	68.413	63.648	4.765
1928/29	73.073	67.819	5.254

Wśród uczących przeważają nauczycielki. W r. 1928/29 na ogólną liczbę uwzględnionego w zestawieniach nauczycielstwa publicznych szkół powszechnych było mężczyzn 29.251, kobiet 38.515. Ogół prawie, bo 65.855 nauczycieli i nauczycielek było kwalifikowanych, 942 czasowo kwalifikowanych, 969 niekwalifikowanych.

Szkoda, że nie posiadamy najnowszego zestawienia pod względem wyznania i narodowości. Ostatnia statystyka w tej

mierze sięga dnia 1 grudnia 1925 r. Na ogólną liczbę uwzględnionych wówczas nauczycieli i nauczycielek publicznych szkół powsz. było katolików 59.256 czyli 92·3% (w tem 7·1% obrządku greck.-kat.), prawosławnych 1.302 (2·7%), żydów 1.899 (3·0%). Narodowości polskiej było 57.761 osób czyli 90% (w tem 1.538 Polaków-żydów), Rusinów 4.535 (7·1%), Niemców 1.102 (1·7%), Żydów 352 (0·6%), Białorusinów 276 (0·4%), Rosjan 123 (0·2%), Litwinów 23, Czechów 21, innych 10.

Ogromna większość nauczycielstwa skupia się w dwóch znanych organizacjach zawodowych, Stowarzyszeniu Chrześc.-Nar. Nauczycielstwa Szkół Powsz. i Związku Polskiego Nauczycielstwa Szkół Powsz. Obie organizacje starają się strzec interesów stanu nauczycielskiego i szkolnictwa, udzielają swym członkom, pomocy prawnej, naukowej i materjalnej, obie są na mocy swego statutu apolityczne i rozciągają działalność na całą Polskę. Nie wdając się w bliższe szczegóły, dotyczące ich historji i rozwoju, które podaliśmy przed paru laty na łamach *Przeglądu Powsz.* (r. 1928 zesz. 1 i 2) pragniemy przytoczyć garść danych co do ich stanu i działalności w ostatnich paru latach, przyczem oprzemy się na źródłach własnych każdej organizacji.

Stowarzyszenie Chrześcijańsko-Narodowego Nauczycielstwa Szkół Powszechnych, z prezesem panem Michałem Sicińskim na czele, które w r. 1921, okresie swego powstania, składało się z 6.418 członków, liczy ich obecnie około 12.000, wzrosło więc prawie dwukrotnie. Jeszcze silniej wzmogła się liczba Kół miejscowych, z 153 w r. 1922 do 381 z końcem r. 1929.

Praca oświatowo-pedagogiczna Stowarzyszenia, prowadzona na różnych polach, rozszerzyła się znacznie i spowodowała w r. 1928 reorganizację odnośnych sekcyj przy Zarządzie Głównym. Jest ich obecnie pięć: sekcja kursów nauczycielskich, kształcenia nauczycieli, psychologiczno-pedagogiczna, robót ręcznych i rysunków, nauczycieli szkół zawodowych. Praca ich rozwija się coraz lepiej, zarówno samodzielnie, jak przez współdziałanie z innemi instytucjami kulturalno-oświatowemi.

Działalność wydawnicza rozszerzyła się również. Organ

zawodowy Stowarzyszenia, *Nauczyciel Polski* stał się dwutygodnikiem od czerwca 1928 r.; otrzymują go bezpłatnie wszyscy członkowie wraz z miesięcznikiem pedagogicznym *Szkoła,* poświęconym sprawom nauczania i wychowania. Obok istniejących już innych czasopism i czasopisma dla młodzieży *Młody Polak*, powstał nowy organ dzielnicowy, *Nauczyciel Pomorski*, oraz poważne pismo naukowe *Kwartalnik Pedagogiczny*, którego redakcja skupia szereg znanych w kraju współpracowników. Z innych wydawnictw wspomnieć można praktyczny *Informator nauczycielski* wraz z kalendarzykiem na r. 1930, podający garść wiadomości o Stowarzyszeniu i obszerniejszy dział informacyj, obchodzących ogół nauczycielstwa, zwłaszcza z zakresu ustawodawstwa i szkolnictwa w kraju. W roku ubiegłym ukazało się też *Sprawozdanie* Zarządu Gł. z działalności za rok 1928.

W dziale samopomocowym korzystali członkowie Stowarzyszenia między innemi z własnych domów kuracyjnych w Zakopanem i Szczawnicy, oraz z ulg w kilku miejscach kąpielowych. Urządzono też kolonję wypoczynkową nad Bałtykiem.

W okresie sprawozdawczym, o jakim mówimy, odbyły się dwa Walne Zjazdy delegatów Stowarzyszenia: VII Zjazd w Wilnie, w lipcu 1928 r., oraz VIII w Poznaniu, w lipcu 1929 r., z okazji Powszechnej Wystawy Krajowej. Jako szczególnie dodatni moment podkreślić należy silne zainteresowanie się zagadnieniami wychowawczemi. Na Zjeździe Wileńskim mówił o nich prof. M. Zdziechowski, w Poznaniu zaś poświęcono jeden referat podstawom wychowania moralnego, a drugi rozważeniu stosunku nowoczesnych prądów pedagogicznych do światopoglądu katolickiego.

Druga organizacja zawodowa, Związek Polskiego Nauczycielstwa Szkół Powszechnych, z prezesem sen. Stanisławem Nowakiem na czele, wzrósł również silnie. W r. 1920 liczył 658 Ognisk (kół miejscowych) i 24.123 członków, w r. 1929 już 1.585 Ognisk i 39.042 członków. Wysoka ta liczba i płynące stąd dochody pozwoliły Związkowi rozwinąć szeroką akcję w różnych kierunkach. Z pośród prac jego wspomnieć należy szereg uniwersytetów regjonalnych dla studjów nad przyrodą i kulturą polską, prace sekcji pe-

dagogicznej i Wydziału społeczno-oświatowego, Wiejski uniwersytet ludowy w Szycach i kursa rolnicze. Nadto jest Związek członkiem paru organizacyj międzynarodowych i bierze czynny udział w ich kongresach.

Działalność jego wydawnicza rośnie stale. Główny organ zawodowy, tygodnik *Głos Nauczycielski*, wychodzi w nakładzie 40 tysięcy i rozsyłany jest bezpłatnie wszystkim członkom Związku wraz z miesięcznikiem *Praca Szkolna*, poświęconym sprawom wychowawczym i szkolnym. Obok czasopism fachowych, redagowanych przez poszczególne sekcje i dwóch czasopism dla młodzieży, *Płomyk* i *Płomyczek*, wychodzi nadto kilka organów pojedyńczych zarządów okręgowych. Poza tem wydano informacyjny *Kalendarz Nauczycielski* na r. 1930, trochę książek dla użytku praktycznego nauczycielstwa i parę broszurek propagandowych o Związku, w języku polskim i francuskim. Dla czuwania nad całokształtem pracy wydawniczej stworzono niedawno osobny Wydział Prasowy.

Na czoło akcji samopomocowej wysuwa się, poza letniemi kolonjami wypoczynkowemi, lecznictwo. Członkowie korzystają częścią z własnych urządzeń związkowych, jak Sanatorjum i Dom Zdrowia w Zakopanem, oraz willa w Krynicy, częścią ze zniżek w różnych miejscach kąpielowych. Nadto w Warszawie ma się rozpocząć w bieżącym roku budowa wielkiego Domu Związkowego, który skupi biura, redakcje i administracje czasopism, sekcje, czytelnie, bibljoteki, bursę dla dzieci nauczycieli, mieszkania dla pracowników, a równocześnie służyć będzie jako hotel oraz lokal dla zebrań i zjazdów.

W listopadzie 1928 r. odbył się w Warszawie X Zjazd delegatów Związku, który z racji 10-lecia istnienia organizacji przybrał szczególnie uroczyste formy. W lipcu zaś r. 1929, z okazji Pow. Wystawy Krajowej, urządził Związek (przy współudziale Związku zaw. nauczycieli szkół śred.). Kongres Pedagogiczny w Poznaniu, poświęcony sprawom wychowania, szkolnictwa i oświaty w kraju, a bezpośrednio po nim I Zjazd delegatów słowiańskiego nauczycielstwa, zakończony utworzeniem „Federacji Związków Nauczycielskich Narodów Słowiańskich". Celem jego ma być wzajemne

informowanie się o metodach pracy i zacieśnienie węzłów przyjaźni bratnich narodów.

W życiu Związku P. N. S. P. zaszły w tym czasie dwa jeszcze ważniejsze dla niego epizody. Jednym z nich było uchwalenie na X Zjeździe delegatów nowego statutu, który ze względu na rosnące kadry Związku wprowadza decentralizację w jego ustrój, w celu odciążenia Zarządu Głównego i przeniesienia części jego prac na zarządy okręgowe i powiatowe. Drugiem zdarzeniem jest uchwała połączenia Związku P. N. S. P. ze Związkiem Zawodowym Nauczycielstwa Polskich Szkół Średnich. [1]) Wykonanie tej uchwały poprzedza prowizoryczne złączenie obu Związków od dnia 1 stycznia b. r.; definitywny akt ma być zawarty na zjeździe w czerwcu b. r. Celem tego zjednoczenia ma być wspólna praca nad ustrojem szkoły ogólnokształcącej w Polsce, przyczem zaznaczyć trzeba, że Związek P. N. S. P. dąży do wprowadzenia u nas szkoły jednolitej. Jednolity ten ustrój szkolnictwa pojmuje w ten sposób, że obejmie ono obowiązkową dla wszystkich 7-klasową szkołę powszechną, organicznie związaną z nią szkołę średnią ogólnokształcącą (stąd postulat likwidacji trzech niższych klas dzisiejszej szkoły średniej), oraz odpowiednio dobudowane szkoły zawodowe, specjalne i wyższe.

Tak przedstawia się w ogólnych zarysach stan i rozwój dwóch naczelnych organizacyj nauczycielstwa szkół powszechnych. Na wspólnej platformie jednoczy je troska o interesy czysto zawodowe i dotyczące szkolnictwa. A jest ich niemało. Poza trudnościami, związanemi z niezałatwioną dotychczas ustawą o ustroju szkolnictwa i niewystarczającym na jego potrzeby budżetem oświatowym, słyszy się ustawiczne skargi nauczycieli na „ustawę sanacyjną", nieuregulowanie poborów, przeciążenie nauczycieli ilością godzin i uczniów, brak mieszkań i nieraz lokali szkolnych, przenoszenie pod pozorem „dobra szkoły", stosunek inspektorów do nauczycielstwa, zależność władz szkolnych od administracji politycznej i t. d. Ustawa sanacyjna z dn. 22 grudnia 1925 r.

[1]) Organizacja ta, zawiązana w r. 1919 w Warszawie i w porównaniu z Towarzystwem Nauczycieli Polskich Szkół Średnich i Wyższych stosunkowo nieliczna, ma charakter lewicowy.

„o środkach zapewnienia równowagi budżetowej", zredukowała poważnie cały budżet oświatowy, zmniejszyła uposażenie nauczycieli, podniosła liczbę obowiązkowych godzin; miała ona trwać tylko krótki czas, tymczasem usunięto tylko pewne jej postanowienia, a inne trwają do dziś dnia. Ustawa z dn. 1 lipca 1926 r. „o stosunkach służbowych nauczycieli", zwana pospolicie Pragmatyką nauczycielską, mówi w art. 58 o przenoszeniu nauczycieli, między innemi także „dla dobra szkoły"; otóż ze strony nauczycielstwa słyszy się częste skargi, że pod pozorem dobra szkoły przenosi się niektórych z nich dla względów politycznych; stąd ciągła walka przeciw temu artykułowi, którego nowelizacja ciągnie się do ostatnich czasów. Wreszcie rozporządzenie Prezydenta Rzpltej z dnia 19 stycznia 1928 r. „o organizacji i zakresie działania władz administracji ogólnej" wprowadziło władze szkolne w zależność od administracji politycznej, co odbiło się znowu na tych nauczycielach, których przekonania polityczne niezupełnie były zgodne z linją Rządu; dopiero w lutym b. r. sprawa ta została załatwiona w sejmie po myśli nauczycielstwa i w najbliższym czasie nabierze mocy obowiązującej.

* * *

Troski, związane z życiem organizacyjnem, są wszakże drobnym tylko urywkiem w porównaniu z owym znojnym trudem, jaki ta kilkudziesięciotysięczna armja nauczycieli wkłada dzień za dniem w urabianie umysłów i serc naszej młodzieży. Zrozumiałem też jest, że nauczyciel, który stara się godnie odpowiedzieć temu zadaniu i wykonaniu jego poświęcenia ofiarnie swe siły i życie, spotyka się z uznaniem i wdzięcznością ze strony społeczeństwa. Z prawdziwem zadowoleniem stwierdzamy też, że wśród szerokich sfer rośnie zrozumienie tej jego roli, przez długie lata niedocenianej za czasów zaborców.

Społeczeństwo katolickie, któremu zależy głęboko na tem, by jego pracę wychowawczą w domu popierała szkoła przez kształcenie i wychowywanie dzieci w duchu katolickim, odczuwa tem bardziej tę wdzięczność dla nauczycielstwa, które odpowiada jego życzeniom; z tem większem zwraca się też do niego uznaniem i pragnie poprzeć je wzajemnie,

aby między rodziną i szkołą istniała ścisła współpraca, bez jakiej trudne zagadnienie wychowania nie da się prawdziwie pomyślnie rozwiązać. A społeczeństwo to ma szczególne prawo do podkreślenia swego życzenia, bo młodzież katolicka stanowi przeszło 80% ogółu uczniów szkół powszechnych w Polsce.

Nie dość na tem; społeczeństwo to życzy sobie niemniej wyraźnie, by podobna zgodna współpraca zachodziła między szkołą i Kościołem, tą instytucją nadprzyrodzoną, do której wychowanie należy — jak powiada świeża Encyklika Piusa XI o chrześcijańskiem wychowaniu młodzieży — „w sposób szczególny, z dwóch tytułów porządku nadprzyrodzonego przez samego Boga wyłącznie jemu nadanych, a stąd bezwarunkowo wyższych od jakiegokolwiek innego tytułu porządku naturalnego". Nie wynika stąd oczywiście jakoby Kościół rościł sobie pretensje do rządzenia szkołą; myśli takie podsuwać mu mogą tylko jego wrogowie lub ludzie nie znający religji katolickiej. Papież Pius XI zaznacza tamże wyraźnie, „że wychowanie... należy do tych wszystkich trzech społeczności" — rodziny, Kościoła i państwa — i dopiero ze zgodnej ich współpracy wyniknie rzeczywisty pożytek dla wyrobienia obywateli.

Otóż, pozostawiając na boku sprawę łączności między rodziną a Kościołem, pragniemy tu zapytać, czy u nas w Polsce można być spokojnym co do współdziałania Kościoła i szkoły? Czy na drodze współpracy duchowieństwa z nauczycielstwem nie stoją zasadnicze trudności? — Właściwie nie powinnoby o nich być mowy. Widzieliśmy przecież, że z pośród nauczycielstwa publicznych szkół powszechnych 92·3% jest religji katolickiej; a zatem warunki do współpracy wprost niezwykłe. Dlaczegóż więc tak często słyszy się skargi w tej mierze?

Skargi te, o ile wytaczane są dziś na szersze forum publiczne, dotyczą rzadziej pojedyńczych nauczycieli. Nie spotyka się z niemi również Stowarzyszenie Chrześcijańsko-Narodowego Nauczycielstwa Szkół Powszechnych, ponieważ odpowiada życzeniom rodziców katolickich. Na mocy statutu swego przyjmuje ono bowiem na członków tylko nauczycielstwo „religji chrześcijańskiej" i obowiązuje je do

propagowania ideologji Stowarzyszenia w wychowaniu publicznem; ideologja zaś ta jest „chrześcijańską i narodową". Linja współdziałania rodziny, Kościoła i szkoły jest tu więc zachowana w pełni i organizacja cieszy się zasłużonem zaufaniem i poparciem ze strony katolickiego społeczeństwa.

Trudności natomiast zjawiają się, gdy chodzi o Związek Polskiego Nauczycielstwa Szkół Powszechnych. I on przyjmuje zasadniczo na członków „osoby narodowości polskiej", podkreśla silnie swój patrjotyzm i zdecydowaną wolę służenia ojczyźnie. Ale zato kiedy chodzi o religję, statut jego i broszury propagandowe milczą głucho, zarówno gdy jest mowa o członkach, jak o ich działalności wychowawczej. I to jest bezwątpienia wielkie minus w porównaniu z poprzednią organizacją, a w praktyce pociąga za sobą różne ujemne następstwa.

Jednem z nich jest dobór członków Związku. Szerokie jego ramy pozwalają na przyjmowanie nauczycieli wszelkich przekonań pod względem religijnym i społecznym. Należą tu więc najlepsi katolicy, ale obok nich także zwolennicy stronnictw socjalistycznych i innych radykalnych, którzy choć w duszy niezawsze hołdują błędnej ich ideologji, niemniej przesiąkli zaczerpniętą stamtąd mętną frazeologją, pod pokrywką której przywódcy tych partyj prowadzą zaciętą walkę z religją katolicką i z Kościołem, którego wpływy chcieliby wyeliminować z całego życia publicznego, a zwłaszcza ze szkoły i wychowania. Tem tłumaczy się też, dlaczego w przemówieniach i żądaniach przedstawicieli Związku brzmi tak często nuta, znana każdemu czytelnikowi pism radykalnych i robiąca stąd wrażenie, jakoby Związek, jako taki, był wrogiem Kościoła i religji.

Ujemne to wrażenie potęgują jeszcze ci, nieliczni zapewne członkowie Związku, którzy są rzeczywiście wrogo usposobieni względem religji katolickiej i nie wahają się, wbrew prawu i obowiązkom swym, zaznaczać to w swej działalności wychowawczej. Zbyt szerokie, jak powiedzieliśmy, ramy statutu i zupełne pominięcie w nim strony religijnej pozwalają im na znalezienie się w Związku i zabieranie w nim głosu, owszem umożliwiają nawet przystęp nauczycielom komunistom, jakkolwiek tych organizacja usuwa,

o ile stwierdzi ten ich charakter. Gł. Zarząd wie też o tem dobrze i przyznaje, że „niejednokrotnie" i „w różnych formach" miały miejsce próby komunistów „zdobycia wpływów w Związku P. N. S. P. lub nawiązania z nim jakiegokolwiek kontaktu"; dodaje jednak, że były to tylko jednostki, stwierdzenie zaś zbiorowych tego rodzaju przejawów „wywołałoby natychmiast najbardziej rygorystyczną reakcję władz organizacyjnych i członków Związku" (*Głos Nauczycielski* r. 1928 Nr. 27—28, str. 422; por. też Nr. 36, str. 587).

Powyższy stan rzeczy tłumaczy nietylko, jakim sposobem może się zdarzyć, że poszczególni członkowie Związku występują wrogo przeciw Kościołowi i religji, ale także dlaczego na Zjazdach tej organizacji i na łamach jej organu tyle słyszy i czyta się frazesów o szkole „demokratycznej, niezależnej", o „zakusach klerykalizmu", o przeciążeniu nauczycieli nadzorem przy praktykach religijnych uczniów i t. p.

Równocześnie jednak — niezależnie od tego, że duża część członków składa się z gorliwych katolików — Związek, jako organizacja, oświadczał nieraz, że nigdy nie zwalczał religji katolickiej ani nauczania jej w szkole, owszem sam starał się o zachowanie jej w programie szkoły powszechnej; nie żąda również wcale zniesienia praktyk religijnych w szkole, tylko domaga się zwolnienia nauczycielstwa od obowiązku nadzoru. Niedawno temu *Głos Nauczycielski* z dnia 27 lutego b. r. poświęcił powyższej sprawie zasadniczy artykuł, w którym między innemi powiada, że w sprawie nauczania religji w szkole:

Zarząd Główny stoi niezmiennie na stanowisku, które jest określone postanowieniami konstytucyjnemi, nakładającemi obowiązek nauczania religji w szkole powszechnej. Na tem stanowisku stał Związek jeszcze przed wejściem w życie ustawy konstytucyjnej, gdy w projektach programów szkolnych (zob. „Szkoła polska" tom I) wprowadzał naukę religji w tej ilości godzin, które obowiązują obecnie w oficjalnym programie szkolnym, przez Ministerstwo ustalonym. Tej zasady nie naruszył dotąd w swoich rezolucjach żaden Zjazd Delegatów, a jeśli zjawiały się kiedy wnioski, godzące w nią, a pochodzące od poszczególnych delegatów naszej olbrzymiej organizacji, to Zjazd Delegatów, zgodnie z wnioskiem Zarządu Głównego, odrzucał je ilością głosów, wynoszącą dziewięćdziesiąt kilka procent głosujących.

To ustosunkowanie się najwyższej instancji Związku, zgodne

z linją Zarządu Głównego, winno stanowić dla ludzi dobrej woli wystarczającą odpowiedź na wszelkie insynuacje, rzucane z tego powodu pod adresem Związku, jako całości, czy też Zarządu Głównego, jako jego przedstawicieli.

Zaprzecza dalej powyższy artykuł, jakoby Związek prowadził walkę z Kościołem. Przyznaje, że nieraz zachodzą spory pomiędzy jednostkami z pośród duchowieństwa i nauczycielstwa, ale zastrzega się przeciw posądzeniom, jakoby walkę prowadziła organizacja lub jej władze. Polemizując na innem miejscu z zarzutami, czynionemi Związkowi, pisze *Głos Nauczycielski* z dn. 30 stycznia b. r. (str. 102):

Twierdzenie, że nasza organizacja służy ugrupowaniom politycznym, wrogim katolicyzmowi, jest świadomem kłamstwem, gdyż wiadomo, że Zw. P. N. S. P. jest organizacją apolityczną. Kłamstwem jest również twierdzenie, jakoby wiceprezes Zw. P. N. S. P. kol. Nowicki na jednym ze zjazdów w ub. latach wygłosił zdanie o antyreligijnem obliczu Związku, którego nasza organizacja rzekomo obawia się ukazać. Kol. Nowicki wyraził wówczas przekonanie, że nauczycielstwo związkowe na swoich zjazdach delegatów nigdy nie uchwali też antyreligijnych.

Parę powyższych oświadczeń należy przyjąć z zadowoleniem, a w każdym razie nie można przejść koło nich obojętnie, udając, że się o nich nie wie. Są przecież oficjalnym głosem sfer kierowniczych i powinny służyć za pomost do nawiązania stosunków. Zajścia między poszczególnymi nauczycielami a księżmi, notowane w *Głosie Nauczycielskim,* są sporadycznemi wypadkami, w których wina nie zawsze leży po jednej tylko stronie i które nie mogą uchodzić za wyraz wrogiego stosunku całej organizacji do Kościoła. Nie trzeba również zapominać, że ostatnio powstały nowe lewicowe, komunistyczne jak się zdaje, organizacje nauczycielskie (np. lewicowy Związek Zaw. Nauczycielski), utożsamiane czasem niesłusznie ze Związkiem P. N. S. P.

Czy tłumaczenie, przytoczone przez nas powyżej, zadowoli jednak katolickie społeczeństwo i usunie na bok wszelkie obawy? — Niestety, nie. Fakt, że w Związku znajduje się szereg ludzi (także na kierowniczych stanowiskach), niechętnych lub wrogich Kościołowi, że co pewien czas wkradają się do niego elementy komunistyczne, a przedewszystkiem niezaprzeczony fakt, że szeroki ogół katolickich

jego członków nie dość stanowczo reaguje na ich robotę, owszem przejmuje frazeologję, a częściowo i ideologję stronnictw radykalnych, walczących z Kościołem, utwierdza te obawy i potęguje je. Zjazdy, dyskusje i imprezy nauczycieli związkowców roją się od przemówień i zwrotów, niezgodnych z przekonaniami katolickiemi, a sprzeciwu ze strony inaczej myślących nie widać wcale. Niedawno temu, na Zjeździe delegatów okręgu warszawskiego miał wiceprezez Związku, Z. Nowicki, odczyt „o ideologji Związku" i odczyt ten wraz z dyskusją, jaka się po nim wywiązała, streścił jeden z nauczycieli w następujący sposób (*Głos Nauczycielski* z dn. 6 marca b. r.):

Wiceprezes Z. Nowicki... próbował wysnuwać naczelne myśli Związku, jako organizacji. Dyskusja bardzo silnie podkreśliła konieczność wywalczenia niezależnego stanowiska szkole powszechnej i jej nauczycielowi... zarówno pod względem materjalnym, jak i moralnym.

Niezależność materjalna... daleko jest łatwiejszą do zdobycia... to przedewszystkiem kwestja wysiłku naszego sejmu i rządu, niezależność duchowa szkoły i nauczyciela — to przedewszystkiem kwestja wysiłku nas samych... w walce z reakcyjnemi czynnikami naszego społeczeństwa, w walce z supremacją kleru, w walce z tą wielką i potężną organizacją międzynarodową o wolność duchową, o czystą naukę, o wolność badania i krytykowania wszelkich przejawów życia. Nie mam tu na myśli oczywiście walki z jakąkolwiek religją. W całem zgromadzeniu okręgowem warszawskiem nie znalazł się pewnie ani jeden delegat, któryby pragnął walki z religją, ale też nie znalazł się pewnie ani jeden delegat, któryby pragnął nadal utrzymania w życiu słynnego okólnika pana premiera dr. K. Bartla, który idzie na rękę tej supremacji kleru nad szkołą, a poniekąd i nad nauczycielem.

Dzisiejsza niezależność szkoły jest do pewnego stopnia fikcją. Poza swą naturalną zupełnie zależnością od państwa, ma ona jeszcze wielu innych zwierzchników, roszczących sobie pretensje... a najpoważniejszym i najgroźniejszym wśród nich jest kler wszelkich wyznań, który próbuje wziąć sobie monopol na wychowanie... Wszystkie nasze wysiłki w dobie dzisiejszej skierować się winny... ku niezależnej szkole.

O tę niezależną szkołę Związek nasz walczył i walczy... A jak nas jest około 40 tysięcy, tak wszyscy na front w tej walce pójść musimy i walczyć będziemy aż do zwycięstwa...

Przytoczyliśmy umyślnie dłuższy wyjątek ze wspomnianego artykułu, bo jest to klasyczny dokument, pod którym

podpisałby się zaraz nietylko p. Czapiński, ale i bezbożnicy sowieccy. Wyziera z niego straszliwa ignorancja w rzeczach wiary i Kościoła, bałamutność pojęć, a to wszystko zaprawione nienawiścią do duchowieństwa, którą wpaja się w słuchaczy i czytelników.

Prawda, że artykuł powyższy nie jest oficjalnym głosem przedstawicieli Związku, jest to tylko artykuł dyskusyjny. Niemniej słowa wspomniane padły z ust wiceprezesa całej organizacji, a ustęp ów znalazł się w jej organie na naczelnem miejscu. Takie stanowisko jest niedopuszczalne ze stanowiska katolickiego i Związek, który liczy większość członków katolików i który przedewszystkiem pracuje nad młodzieżą katolicką, nie powinien żadną miarą pozwalać na takie występy, jeśli pragnie utrzymać jaką taką jedność z rodzicami tej młodzieży i nie chce się sprzeniewierzyć swej misji wychowawczej. Nie mogą więc przedstawiciele jego dziwić się, że społeczeństwo katolickie — nie księża tylko — traci do niego zaufanie i zajmuje coraz bardziej wrogie stanowisko, że sympatja jego zwraca się ku Stowarzyszeniu Chrześc.-Nar. Nauczycielstwa i w niem pragnęłaby ujrzeć wychowawców swych dzieci.

Ta postawa katolickiego społeczeństwa jest znaną zapewne przedstawicielom Związku z prasy i coraz nowych zebrań i uchwał. Nie powiedzieliśmy więc nic nowego, ani nie wystąpiliśmy z groźbami. Wskazaliśmy na nią wiedzeni szczerem pragnieniem zapobieżenia temu rozdwojeniu, które uważamy za najzgubniejsze, i doprowadzenia do zgody i porozumienia. Obawy nauczycielstwa co do mniemanej supremacji duchowieństwa nad niem i nad szkołą są płonne, rozsiewają je tylko ci, którym zależy na sianiu niezgody w społeczeństwie; spokojna wzajemna wymiana myśli wyjaśniłaby tu wiele i usunęła podejrzenia. Do tego nieodzowną wszakże jest rzeczą, by Związek uwzględnił w całem swem życiu organizacyjnem tę niczem nie dającą się zbić prawdę, że skoro pracuje nad młodzieżą w olbrzymiej większości katolicką, to musi wychować ją również w duchu katolickim, inaczej przekreśla swą misję wychowawczą, z czynnika zbawczego staje się narzędziem zniszczenia i zguby.

Życzeniem katolickiego społeczeństwa jest zatem, by

Związek w swym statucie i ideologji uwzględnił również element religijny. By nie współdziałał z wrogami religji i nie popierał swą firmą wystąpień jednostek czy kół, wrogich Kościołowi, ale je ganił i publicznie oświadczał, że nie solidaryzuje się z niemi. By zaprzestał oburzającej katolików walki z rozporządzeniem min. Bartla, ponieważ ono nietylko mówi o nadzorze nauczycieli, ale zawiera również szereg innych punktów, jakie katolicy chcą koniecznie utrzymać; walka taka jest wprost walką przeciw rodzicom katolickim. By starał się ze swej strony dążyć do zgodnej współpracy z duchowieństwem, nie można bowiem mówić, że się nie prowadzi wojny z Kościołem, kiedy się zwalcza jego przedstawicieli.

Zamieszczając te życzenia, dodajemy jako zrozumiałe samo przez się, że dążenie do porozumienia musi być obustronne. Nie należy jednak wątpić, że duchowieństwo katolickie chętnie wyciągnie do niego rękę, będzie unikało zatargów, a z poszczególnych wypadków, nieuniknionych w ludzkich stosunkach, nie będzie wyprowadzało dalej idących wniosków. Na jedno także pragniemy bardzo zwrócić uwagę. Jeżeli w wystąpieniach członków Związku brzmi nieraz nuta demagogiczna, albo rażą błędne poglądy na sprawy religji i Kościoła, to bardzo często, owszem może najczęściej, trzeba to położyć nie na karb złej woli, lecz dzisiejszego zamieszania pojęć i braku dostatecznego uświadomienia religijnego, tak pospolitego wśród naszej inteligencji. Wypadki te należy więc traktować z dużą dozą wyrozumiałości i tem bardziej dążyć do pokojowego załatwienia sprawy przez wyświetlenie rzeczy; usunie się wtedy wiele uprzedzeń i ułatwi wzajemne porozumienie. Tylko tą drogą potrafimy budować przyszłość kraju i przed pracą w tym kierunku nikt nie powinien się cofać, kto chce się przysłużyć wierze i ojczyźnie.

Ks. Stanisław Podoleński T. J.

Sienkiewicz a Szekspir.

Wiadoma to rzecz, iż Sienkiewicz był gorącym wielbicielem Szekspira. Dawał temu wyraz niejednokrotnie jużto bezpośrednio w postaci wynurzeń i sądów, już pośrednio przez wprowadzenie do swych dzieł wątków i charakterów szekspirowskich. Nawiasem trzeba zaznaczyć, że twórca *Krzyżaków* należał do tego rodzaju artystów, dla których podniety czerpane z książek były co najmniej równoważne z podnietami, jakich dostarczało życie. Jego wrażliwość była niesłychanie czuła na świat piękna, zawarty w czarodziejskim sezamie papierowego królestwa literatury. Kluczem do owych skarbów, to znaczy swoją brylantową wyobraźnią, posługiwał się nasz pisarz bardzo umiejętnie. O ile zatem zjawiają się u niego postacie i zawiązki zdarzeń, które mieliśmy już możność podziwiać u innego autora, to przecież nie nudzimy się nigdy, a nawet odkrywamy w tem wszystkiem jakieś nowe piękno, jakiś urok sienkiewiczowskiego na świat spojrzenia.

Nikt nie zaprzeczy, iż pierwsze wydanie Pana Longinusa Podbipięty sięga dawnych czasów. Walczył on już z wiatrakami i kochał Dulcineę na kartach romansu Cerwantesa. A Zagłoba — towarzyszył hulankom księcia Henryka w królewskich dramatach Szekspira. A papa Pławicki żył już raz jako Wilkins Micarber w powieści Dickensa: *Dawid Copperfield*. A cała czwórka epopeiczna trylogji buszowała w *Trzech Muszkieterach* starego poczciwego Dumasa. A znowu Bukacki, to jakby sobowtór Pigasowa z turgienewskiego *Budina*. I tak dalej, i tak dalej. Śledzenie wpływów odnośnie do Sienkiewicza jest czynnością bardzo miłą. Był to bowiem pisarz, który obra-

cał się bezustannie w sferze czystej literackości. Czarował go w tej samej mierze wschód słońca na Adrjatyku, co i różanopalca jutrzenka Homera. Ta cecha zbliża go do Słowackiego. Obaj też mogą być ujmowani ze stanowiska „oderwanej estetyki". Tymczasem twórczość, ot, choćby Tołstoja, a u nas Żeromskiego wyprowadza daleko poza obręb badań tak wyłącznych. Wdziera się do niej surowe życie, niedostatecznie przemielone w estetycznych wrażeniach i odczuciach.

Sienkiewicz, naprzykład jadąc obok szafirowo-złotej zmierzchem pustyni, widoki jej przekłada na język Biblji. Dostrzega jakieś pokrewieństwo między beduińską karawaną a wędrówką braci Józefa.[1]) Kiedy indziej dopomaga mu Homer w zachwytach nad lekkością i zmiennym czarem Akropolu o świcie.[2]) Podobnie Słowacki marzył niekiedy obrazami Danta. Widzenia poetyckie własne i obce unosiły się dla nich obu, jak tęczowy obłok nad rzeczywistością.

A Szekspir był istotnie ukochanym poetą Sienkiewicza. Stawiał go bodaj wyżej od Homera. Umieszczał na szczycie Parnasu, jak Zeusa na Olimpie. Oto ciekawe wyznanie, z czasu wojny pochodzące. Sienkiewicz kreśli na wstępie swój głęboki niepokój o losy kraju. Mówi o powszechnem zdenerwowaniu, które z każdego słowa komunikatów wojennych kazało snuć posępne i krańcowe wnioski. Nikt wtedy nie myślał o czytaniu książek. Wszystkich pochłonęła rzeczywistość bardziej nieprawdopodobna, niż najryzykowniejszy romans: „Często po kilka nocy zrzędu nie mogłem zamknąć oczu, więc jak to się zwykle czyni w takich razach, próbowałem czytać od wieczora do ranka. Lecz i to nie prowadziło do niczego. Brałem książkę za książką, powieść za powieścią — i odrzucałem jedną po drugiej. Myśl moja była tak dalece zajętą czem innem, że nie rozumiałem co czytałem. Wobec wielkości wypadków jakieś zagadnienia psychologiczne lub dramaty uczuciowe wydawały się czemś tak

[1]) *Listy z Afryki* Pisma wyd. *Tygod. Ilustr.* t. 27, cz. 1, str. 28.

[2]) *Pisma Zapomniane*, wyd. Ign. Chrzanowski, Lwów... 1922, *Słowacki-Heljos*, str. 318: „Zanim wyruszyliśmy z portu, brzask zmienił się w świt. Od strony Eubei wstała jutrzenka — ta sama „różanopalca", którą ongiś podziwiał Homer — i tak samo po tysiącach lat młoda i cudna".

marnem i błahem, że wprost nie mogłem pojąć, dlaczego zajmowały mnie poprzednio. Ponieważ bibljoteka w domu krewnych (Sienkiewicz mieszkał czasowo w Krakowie u szwagra Janczewskiego), w którym się zatrzymałem, była nieźle zaopatrzona, więc przerzuciłem w ten sposób wiele książek, a wreszcie trafiłem na Szekspira.

I wówczas zaszło coś dziwnego.

Oto pokazało się, że Szekspira, którego dramaty widywałem na wszystkich scenach europejskich i którego nie wiem ile razy odczytywałem poprzednio, mogę czytać, mogę rozumieć, mogę odczuwać. Jego jednego." [1]).

Przyczynę tego zjawiska widzi Sienkiewicz w tem, iż Szekspir przedstawia sprawy wieczyste, sprawy niezmienne, sprawy, dotyczące stosunku ducha ludzkiego do naczelnych zagadnień bytu. Nadto twórca *Hamleta* ujawnia taką znajomość wszelkich objawów życia psychicznego, iż nietylko nas zdumiewa, ale i przeraża. Łatwo było Homerowi opiewać porywczość Achillesa, miłostki Parysa, chytrość Odysseusza, gdyż materjał do takich postaci miał pod ręką, wśród swoich ziomków. Natomiast stworzenie czegoś podobnego, jak Hamlet, wymagało już nietylko bystrej spostrzegawczości, lecz i genjalnej intuicji. Królewicz duński to przecież człowiek XIX stulecia z jego przewrażliwieniem, sceptycyzmem, brakiem woli, przerostem analizy i tym podobnemi właściwościami: „Szekspir, to po Bogu najpotężniejszy twórca dusz. Dlatego panuje nad czasem i nad wypadkami" [2]) woła Sienkiewicz. I oczywiście dlatego szczęk oręża, zgiełk wojenny, oraz natręctwo rozpaczliwych myśli — nie zdołały wypłoszyć jego uroku z bezsennych nocy sienkiewiczowskich.

Podziw autora *Quo Vadis* dla Szekspira datuje się od lat bardzo wczesnych. Czytywał go zawsze z nieprzemijającym zachwytem. Mnóstwo określeń i zwrotów szekspirowskich utrwaliło się mu w pamięci. Sypie niemi w *Listach z podróży* i w *Bez dogmatu*. Wrażliwy był również na grę artystów, wykonywujących role szekspirowskie. Przy-

[1]) *Pisma Zapomniane* jak wyżej str. 430, 431.

[2]) Tamże, str. 431.

pomnijmy sobie pewien okres z życia Sienkiewicza, okres niezwykle malowniczy i romantyczny. Młody pisarz, znudzony szarzyzną miejską, ucieka od niej bardzo daleko, bo aż na dziewicze lądy Ameryki. Tutaj w górach, opodal Anheimu, wiedzie żywot jeśli nie pustelnika (czarnookie senoryty temu przeszkadzały), to w każdym razie odludka, żywot wypełniony pracą fizyczną, polowaniem, włóczęgą, oraz rzucaniem na papier niezastygłych jeszcze, opylonych pozłotą zwrotnikowego słońca, wrażeń. Nagle do San-Francisco zjeżdża Helena Modrzejewska. Ma występować na scenach amerykańskich. To go wyrwało z samotni. I oto Sienkiewicz ze wzruszeniem opisuje jej pierwszy wieczór teatralny. Ujrzał znakomitą artystkę w drugim akcie *Adrjanny*. Uniesienie nim owładnęło. Słuchał wierszy, które płynęły z ust wspaniałej odtwórczyni, jak najcudowniejszej muzyki. „Przypominam sobie oto w tej chwili pierwsze wystąpienie Modrzejewskiej w San-Francisco. Widzę noc gwiaździstą kalifornijską, oświecony jasno budynek teatralny, tłumy publiczności płynące do przedsionka i gromadki Polaków zebrane przed teatrem, nastrojone poważnie i uroczyście.... Pod tem wrażeniem weszliśmy do teatru. Potem pamiętam — w drugim akcie *Adrjanny* wśród ciszy oczekiwania ukazała się Modrzejewska.... Gdym posłyszał ów głos drgający uczuciem i słodyczą, na myśl — sam nie wiem skąd — przyszły mi słowa Oktawa Feuilleta: „Rosweinie, Bóg ci dał wszystko" — i uspokoiłem się zupełnie" [1]) Po rolach błahszych przyszły wspaniałe, potężne role szekspirowskie. Modrzejewska grała świetnie, budząc na widowni dreszcze grozy lub nieopisaną rzewność liryczną. Okazało się, iż dusza wybitnej rodaczki była niezrównanem narzędziem muzycznem, z którego ręka mistrza wydobywała głębinowe tony bólu, rozpaczy, szaleństwa, uniesienia, współczucia i okrucieństwa. Jak wiecznie ruchomy płomień chwiała się artystka w podmuchu żądzy, namiętności i zbrodni. Dzięki niej osiągnięto doskonałe wcielenie kobiet szekspirowskich, tych uroczych a niekiedy straszliwych istot, ujarzmionych czarodziejskiem słowem genjalnego

[1]) *Pisma H. S.*, wyd. *Tyg. Ilustr.* t. XLVII. Mieszaniny literacko-artystyczne cz. I, str. 25, 26.

twórcy. Kobieta Szekspira nieraz zaprzątała myśl Sienkiewicza. Zresztą powiada gdzie indziej: „Znałem ludzi, którzy kochali się w Mirandzie, a ja sam trochę w Rozalindzie“ [1]).

Kobieta w dramatach „łabędzia Albjonu“, o ile jest młoda i ładna, ma, zdaniem Sienkiewicza, jakiś czarujący nalot zmysłowości. Upodobanie Desdemony do „czarnych“ zapałów Otella mówi cośkolwiek o jej niezwykłej, wyrafinowanej pobudliwości zmysłowej; Julieta, kochając swego Romea, nie pozwala nam zapominać, że jest Włoszką o krwi zgęszczonej upałami krain południowych, a nawet biedna Ofelja ciągle śpiewa o kochanku. Zresztą wszystkie te zjawiska dadzą się łatwo wytłumaczyć w związku z duchem epoki szekspirowskiej: „Według nas zatem, pisze Sienkiewicz w swojej ocenie wykładów Spasowicza o *Hamlecie*, Ofelja jest powszechnym typem panny z owej epoki. Nie wymagano wówczas nic od kobiety prócz rozkoszy, nie pojmowano jej inaczej, ona zaś nie miała także żadnych duchowych potrzeb, któreby ją wznosiły ponad pragnienia zmysłowe. Na dowód przypatrzmy się tylko innym postaciom kobiet szekspirowskich i w dramatach, i w komedjach. Wszystkie one wyrażają się w sposób dziś już niemożliwy i we wszystkich temperament przeważa nad charakterem. O zmysłowości Desdemony niemało już napisali krytycy, ale toż samo dałoby się powiedzieć nawet o Tytanji, a z pewnością, o Juljecie, o Hunie, o Beatryx, Oliwji i wszystkich bez wyjątku kobietach z komedji“. [2])

Sienkiewicz zwrócił jednak uwagę i na inną stronę zagadnienia kobiecego w arcydziełach Szekspira. Skądinąd wiemy, mianowicie z charakterystyki Modrzejewskiej w roli lady Makbet, iż głęboko podziwiał tę wspaniałą i straszliwą zarazem postać niewieścią. A przecież tutaj wchodzą w grę czynniki zgoła odmienne, niż wdzięk, zalotność i czarująca zmysłowość. Lady Makbet to raczej ohydna Erynja, niż pieściwa Antygona lub słodka Nauzyka. W jej sercu wiją się i syczą węże zbrodni. Ręce ma okrwawione, myśli — pełne upiorów, zjaw, świstu ponurych wichrów i jęku mordowanej ofiary. Zachwyt Sienkiewicza dla grozy wcielonej

[1]) *Pisma Zapomniane*, str. 432.

[2]) *Pisma* t. XLVIII. *Mieszaniny liter.-artyst.* Warszawa 1902, str. 61.

w postać lady Makbet był najzupełniej platoniczny. O ile bowiem spotykamy w jego powieściach kobiety tkliwe, łagodne poświęcające się, czyste, wzniosłe na podobieństwo szekspirowskiej Kornelji, Kordelji, Porcji, lub czupurne, zawadjackie, jak Beatryx i Rozalinda, o ile występują tam niewiasty gębate, zadzierzyste, plotkarskie, niby kumoszki z Windsoru, o tyle nigdzie niema kobiety zbrodniarki. Widocznie harmonijna, lubująca się w pogodzie wyobraźnia Sienkiewicza cofała się przed brutalnemi objawami życia. Niesamowite piękno zbrodni było dla niej w swej najgłębszej istocie niezrozumiałe.

Nadto, jeżeli chodzi o ścisłość, to i Sienkiewicz lepiej oddaje temperamenty niewieście, niż charaktery. Wszak bezwarunkowo takie niewiasty „z charakterem", jak Oleńka, Kurcewiczówna, częściowo Anielka, w znacznej mierze Lygja są tu i ówdzie niedociągnięte i jakby papierowe. Natomiast ile ognia, ile tupetu wnosi taka Baśka, jak znakomitą jest knaziówna z Rozłogów lub czarnooka Anusia Borzobohata, jak doskonałą, niepokalanie piękną — boska Eunice. Dzieje się zaś tak dlatego, iż w tym ostatnim wypadku Sienkiewicz ma do czynienia z wyraźnemi temperamentami. Nikt nie wymaga od niego żmudnej dłubaniny i oznaczania drobnemi kreskami najmniejszych odcieni różnych zachceń, wahań, postanowień, dreszczy wewnętrznych i mrzonek romansowych bohaterek. Wystarcza schwycenie na gorącym uczynku jakiejś jednej cechy, która zawiera w sobie niejako skrót duchowej treści danej postaci, podobnie jak w małem ziarnie zawarty jest kształt i właściwości późniejszego kłosa.

Z pośród licznych utworów Szekspira *Hamlet* cieszył się największem bodaj powodzeniem krytyków. Bywał on bardzo często przedmiotem rozważań, ocen i uwag. Do niego zwracała się myśl tak wybitnych jednostek, jak Spasowicz i Matlakowski. Poza tem i najwięksi z pośród wielkich, bo Sienkiewicz oraz Wyspiański, żywili szczere upodobanie do bladego melancholika, syna dalekiej a mglistej północy, smętnego królewicza legendarnej Danji. Oczywiście każdy z nich podkreślał inne rysy tej zagadkowej postaci. Dla Wyspiańskiego *Hamlet* był jedynie punktem wyjścia dalekiej wędrówki w dziedzinę tragizmu, stosunku człowieka

do losu, a czynów ludzkich do woli wyższej, rządzącej światem. Natomiast uwagę Sienkiewicza pochłaniał on jako pewna odmiana gatunku ludzkiego, jako objaw chorobliwości psychicznej, jako jednostka niezwykła, tajemnicza, urzekająca niewymownym czarem i głębią rozbitej na miazgę osobowości. Szekspir, tworząc tę postać, tworzył otchłań, której nie zdołały wyczerpać trzy wieki gorliwych badań. Co więcej, im bardziej wrażliwym, wszechstronnym i przenikliwym staje się człowiek w miarę postępu cywilizacji, tem większą dostrzega tajemniczość i niewytłumaczalność w duchowych zawikłaniach Hamleta. „Z Homera, z Danta lub Miltona, pisze Sienkiewicz, łatwo sobie zdać sprawę ze stanowiska czasu i otoczenia. Badaczowi, który rozważy dobrze wiek, panujące pojęcia, społeczny stopień rozwoju, twórczość ich stanie się jasną. Dojdzie on do przekonania, że mogli być takiemi, jak byli i tak pisać, jak pisali. Z Szekspirem rzecz inna. Umysł to tak genjalny, taką niezmierną obdarzony intuicją, że tworzy nieraz jakby na przyszłość, jakby w przeczuciu pewnych stanów duszy, pewnych nastrojów i sposobów myślenia, które mają się zjawić dopiero w przyszłości i pod wpływem mających dopiero się złożyć stosunków ludzkich. W wieku np. rozwiniętego życia zewnętrznego, w czasie, w którym wszyscy oddawali się owemu życiu bez sceptycyzmu, bez refleksji, a z całą siłą tęgich muskułów i nerwów, tworzy Szekspir bladą i zamyśloną postać, wątpiącą o wszystkiem: o bycie ziemskim, o młodości i szczęściu a nawet o życiu zagrobowem, o sobie i własnych siłach, o tem, czy warto wogóle działać — słowem tworzy postać, jakoby wychowaną na Szopenhauerach, Hartmanach, Bajronach, Hejnych i Miusetach". [1])

Zapewne, iż w tych sienkiewiczowskich twierdzeniach o tężyźnie i nierefleksyjności dawnych czasów jest trochę przesady, bo klechda o Fauście, wykorzystana przez najgroźniejszego współzawodnika Szekspira — Marlowe'a, wskazuje wyraźnie i na refleksyjność i na skłonność do wątpienia, ale bądź co bądź są one znamienne, jako pewien swoisty sposób ujmowania zagadnień, które nasuwa arcydzieło

[1]) *Mieszaniny lit.-art.* str. 54.

Szekspira. Według Sienkiewicza najbardziej istotną cechą Hamleta, jako postaci dramatycznej, jest możność rozmaitego jej wyjaśniania i rozumienia. Iluż to bowiem uczonych łamało sobie nad nim głowy, a jednak sfinks nie przemówił. Jedna tylko rzecz nie ulega wątpliwości: *Hamlet* jest tragedją rozłamu między wybujałym rozwojem umysłowym, skłonnością do nigdy niekończących się rozważań a sprężystością woli i wprowadzeniem w czyn wszelkich zamierzeń, które mają zaspokoić potrzeby życiowe. Bohatera szekspirowskiego prześladuje ustawicznie natręctwo wątpienia. Najprostsze, mechaniczne niemal uczynki nie mogą się obejść bez długich rozmyślań. Jest to tego rodzaju usposobienie duchowe, że wszelki drobiazg wprawia w ruch wewnętrzny mechanizm wątpienia, niepewności i wahań. Pierwowzór Hamleta, ów legendarny Amlet, przechowany w opowieści Saxona, różni się wybitnie od swego potomka. Niema w nim tak bezwzględnego rozdwojenia myśli i czynu, a nawet jest on zdolny do energicznych postępków. I w danym razie Sienkiewicz ma słuszność, przypisując Szekspirowi zasługę stworzenia postaci, uprzedzającej swój wiek i jego rozwój duchowy. Źródła bowiem mogły jedynie w skromnej mierze dostarczyć materjału wyobraźni poety. Trzeba więc było odgadywać, przeczuwać, wyławiać z głębin osobistego przeżycia, słowem tworzyć. I rzeczywiście Szekspir dokonał czegoś niebywałego czarodziejstwem woli twórczej powołał do istnienia tę dziwną jednostkę, która mając wysoce znamienne i swoiste rysy, wymyka się naszemu pojmowaniu na podobieństwo melodji muzycznej. Każdy może w niej odnaleźć cząstkę własnej istoty i wpleść tam osobiste nastroje.

Ta cecha uwydatnia się jaskrawo w grze wielkich aktorów. Każdy z nich posiada własne odczucie Hamleta, każdy dorzuca tutaj coś swego, co jest zgoła niepodobne do sposobu ujmowania innych artystów. „Jak dalece wreszcie, mówi Sienkiewicz, można najróżnorodniej pojmować usposobienie i temperament Hamleta, piszący te słowa miał jasny dowód w Coglahnie, słynnym aktorze angielskim. Podczas, gdy Irwing czyni z królewicza duńskiego marzyciela, który zagłębiony w sobie i swych myślach, nie wie prawie, co się dzieje koło niego na ziemi, i właśnie przez to staje się tra-

gicznym, że okoliczności zmuszają go wystąpić czynnie — Coglahn daje mu temperament gwałtowny, energiczny, słowem tworzy postać imponującą, dumną i prawdziwie królewską. Niezgoda Hamleta z samym sobą i tragiczność jego polega tedy u Coglahna na walce, jaką w nim toczy silny, skory do czynu temperament ze sceptyczną głową, która obdarzona niezwykłą siłą myśli, rozmyśla i wątpi. I Coglahn, zarówno jak Irwing potężne wywołuje wrażenie". [1])

Biorąc ogólnie, sztuka szekspirowska daje, według Sienkiewicza, obraz rzeczywistości w zarysach wyolbrzymionych. Namiętność bucha w niej wulkanem, łzy płyną strumieniem, ból ścieka krwią serdeczną. Na tle współczesnej anemji dusz i ciał bohaterowie Szekspira występują bardzo jaskrawo. „Są to ludzie więksi od nas, stworzeni na miarę bardziej posągową, a jednak każdy odnajdzie w nich nietylko siebie, lecz i powszechne prawa tego wielkiego i odwiecznego procesu, który zwie się życiem ludzkości". [2]).

Takie głębokie przejęcie się Szekspirem musiało pociągnąć za sobą długotrwałe wpływy w obrębie twórczości oryginalnej. Tak też było istotnie. Więc najpierw w wyobraźni poety, na której osiadł pyłek szekspirowskiej pomysłowości, zrodził się ów szczery polski Falstaff opój, łgarz i statysta o złotem sercu Imć pan Onufry Zagłoba. Sienkiewicz zgoła nie zapierał się tego powinowactwa. Wręcz przeciwnie: sam je podkreślił. A uczynił to po wielu, wielu latach od czasu narodzin rycerza samochwała, Ulissesa polskiej epopei rycerskiej. Mianowicie w okresie wojny światowej. Wtedy to właśnie jął prowadzić dzienniczek swoich wrażeń i spostrzeżeń. Dostały się tam również echa szekspirowskie. Według Sienkiewicza genjalny twórca *Hamleta* gęsto zaludnił nasze piśmiennictwo swojem potomstwem. Oto bowiem w naszym romantyźmie błądzą postacie blade i zamyślone, jak królewicz duński, okrutne i zbrodnicze, jak lady Makbet, powiewne i tęczowe, jak Tytanja, słodkie i urocze, jak Kordelja, fantastyczne i groteskowe, jak Kaliban. Ale i poza romantyzmem znajdziemy wielu naśladowców Szekspira: „Przykładów nie będę mnożył, ale przecie Falstaff miał

[1]) *Mieszaniny lit.-art.* str. 64.

[2]) *Pisma Zapomniane*, j. w., str. 432.

w Polsce brata Zagłobę, a obaj mają wielu żyjących dotychczas braci w Anglji i w Polsce — lubo polscy bracia wychudli dziś tak, że są tylko cieniami dawnych" [1]). Podobieństwo i zakres wpływu mają jednak wyraźne granice. Mówiono o tem niejednokrotnie. [2]).

Najjaskrawszą różnicą, która odrazu rzuca się w oczy, jest hultajska niepoprawność Falstaffa i powolne szlachetnienie Zagłoby. Towarzysz hulanek Henryka od początku do końca zawodu siedzi po uszy w błocie. Skończony to obwieś, żarłok, lubieżnik, łgarz, słowem zaprzysięgły zwolennik wszystkich grzechów głównych i powszednich. Inaczej Zagłoba. Juści chyli się on ciągle jak wieża pizańska, mimo to nie upada. Naodwrót: porządnieje, robi się statecznym obywatelem, patrjarchą rodu Skrzetuskich, znakomitym poplecznikiem spraw sercowych pana Michała. Ma szacunek u ludzi i miłość u skojarzonych swemi zabiegami małżeństw rycerskich. Ale byłaby to zaledwie różnica powierzchowna. Jest wszelako i głębsza. Obaj wielbiciele kufla i miski — są wyrazem humoru, który stanowi zasadniczy pierwiastek trylogji a bardzo ważny — dramatów Szekspira. Otóż ten humor u poety angielskiego doznaje wkońcu porażki. Surowa powaga życia zwycięża. Henryk odwraca się ze wstrętem od Falstaffa. Zmierzch boga antałków i burd karczemnych obleka się kirem. Zwierzę zostało do końca zwierzęciem, nie ocknęła się w niem dusza ludzka. A to już można nazwać „historją wesołą a ogromnie przez to smutną". Tymczasem humor Zagłoby wychodzi zwycięsko ze wszystkich opałów życiowych. Oczyszcza się i nabiera w ogniu prób wielorakich połysku szlachetnych kruszców. Trudno zaś to uważać za rzecz przypadku, iż w trylogji najbardziej kłopotliwe zawikłania rozwiązuje mózgownica Zagłoby. Inni tracą zmysły, a on nie. Dworując sobie z groźnych okoliczności, zawsze się im wymyka. A ci, którzy nastają na jego głowę, rychło sami wpadają w nastawiony własnoręcznie samotrzask. U Sienkiewicza humor, uosobiony w Zagłobie, stępia ostrza klęsk i niepowodzeń. Trzeba w tem widzieć

[1]) *Pisma Zapomniane*, str. 432.

[2]) Ob. Stefan Papée: *Henryk Sienkiewicz jako humorysta*, Poznań 1922, rozdział poświęcony Zagłobie.

znamienny objaw artyzmu sienkiewiczowskiego, który rzuca zasłonę na zbyt surowe, tragiczne, nielitościwe prawa bytu i każe radości oraz pogodzie górować nad bólem i rozstrojem. Tymczasem wyobraźnia Szekspira ciążyła nadewszystko ku grozie istnienia, a dopiero stąd, z owych głębokich pokładów tragizmu wydobywała szczere złoto humoru.

Można bez skrupułów pominąć drobne, migotliwe odpryski szekspirowskiej pomysłowości w takich utworach, jak *Ta trzecia*, gdzie wątek opiera się, podobnie jak w *Kupcu Weneckim* na przebraniu się kobiety, lub jak *Szkice węglem* gdzie wioskowy Otello morduje tkliwą, kochającą i oddaną sobie żonę; natomiast trzeba zwrócić uwagę na polskie wydanie Hamleta, genjusza bez teki — Płoszowskiego oraz na powieść nasiąkłą najbardziej szekspiryzmem, t. j. na *Krzyżaków*.

Przedtem wszakże godzi się rzucić okiem na owo dzieło Sienkiewicza, które swym umiarem, skończoną pięknością języka i doskonale rzeźbionym kształtem artystycznym — przypomina głowicę kolumn starożytnych. Chodzi o *Quo Vadis*. I tu również wśród portyków, arkad, pałaców, świątyń i niechlujnych zaułków Subury przesuwa się Szekspir, rzecz prosta szczelnie tuniką osłonięty. W księżycowym romansie Lygji i Winicjusza, spowitym w liljowe zmierzchy italskie, brzmią pogłosy namiętnych szeptów oraz zaklęć Romea i Julji. I tu i tam opyla słowa jakiś osad zmysłowości wygrzanej w słońcu krain południowych. Nadto — miłość w obu razach stopniowo uduchowia się, tworząc wreszcie symfonję poświęcenia i ofiary. Romeo idzie za ukochaną do grobu, a Winicjusz tuła się dla niej po zalanych potokami ognia ulicach Rzymu i po cuchnących więzieniach skazańczych. Z początku obydwu kochanków ciągnie ku upatrzonym kobietom jedynie czar zmysłowy, a dopiero później wykwita zachwyt, wyższy nad ziemską miarę. Krostowaty Chilo-Chilonides, mędrzec nie gardzący darami Mamony, Bachusa i Wenery, dobrze czułby się w towarzystwie tałatajstwa z pod ciemnej gwiazdy, którem pienią się komedje i dramaty Szekspira. To co najważniejsze: d o w c i p greckiego urwipołcia wydaje ten sam brzęk, co kpiarstwo i błazeństwo, lane w mennicy szekspirowskiej. Brzęk ten słyszeliśmy

już w trylogji. Staropolska zawiesistość, zbratana z tłustym żartem Falstaffa, wydała na świat kutego na obie nogi fortelarza — Zagłobę. Aliści ów Zagłoba, obracając tęgo językiem w gębie, często gęsto namiata nim takich słów i powiedzeń, które słyszeliśmy już gdzie indziej, mianowicie u błaznów, hultajów, obijboków, i włóczykijów starego Wila. Daleki jest Sienkiewicz od mizdrzonego dowcipu Gallów. Molière nawet w pośledniejszego gatunku farsach obwija uszy słuchaczy bawełną omówień i niedomówień. Szekspir nawet wytwornemu Hamletowi wkłada w usta takie grube powiedzenia, iż trzeba po nich spuszczać zasłonę na rumieńce Ofelji. Sienkiewicz przejął od angielskiego barbarzyńcy dosadny sposób dowcipowania. Pieprzem jego kpiarskich pomysłów są, równie jak u Szekspira, osobliwe, niespodziewane zestawienia, gra słów, cięta gawęda dwóch wytrawnych graczy, obfitość bystrych, godzących w sedno rzeczy porównań oraz świetne monologi. Oto naprzykład Hamlet ścina się na ostre z grabarzem, to samo czyni Petronjusz z Chilonem, podziwiając podobnie jak królewicz duński „ścisłość tego chama". Albo weźmy pod uwagę przegadywanie do siebie szekspirowskiej łobuzerji komedjowej. „Niema tu ani drzewka, narzeka Trynkulo w *Burzy* ani krzaka, pod któryby się mógł człowiek jako tako schronić w niepogodę, a tu się na nową burzę zanosi. Słyszę ją w podmuchu wiatru: ta czarna ogromna chmura tam wygląda, jak stara kufa, co chce płyn z siebie wylać. Jeżeli zagrzmi, tak jak niedawno, to nie wiem gdzie przycupnę; ta chmura nie myśli żartować. — Cóż to znowu takiego? Człowiek czy ryba? Wzdyć to ryba, pachnie jak ryba; wydaje zapach stęchłej ryby: to jest gatunek głowacza, tylko w nienajświeższym stanie. Osobliwsza ryba! Gdybym był w Anglji i miał z sobą tę rybę, choćby tylko osoloną, każdy gap niedzielny dałby mi srebrnika, zrobiłbym tam z tym potworem fortunę; bo tam każda nadzwyczajna bestja popłaca, i tacy, co szeląga dać nie chcą żebrzącemu kalece, dadzą ich dziesięć za widzenie trupa Indjanina". [1])

Czyż nie zechcemy po tem wszystkiem usłyszeć choćby

[1]) Szekspir: *Burza*. Opr. A. Tretiak. *Bibl. Narod.* serja II. N. 12, str. 120.

takich wyznań Chilonidesa: „Trzeba pójść do Sporusa i ulać trochę wina Fortunie. Znalazłem wreszcie, czegom oddawna szukał. Młody jest, zapalczywy, hojny, jak kopalnie Cypru i za tę ligijską makolągwę gotówby oddać pół mienia. Tak, takiego właśnie szukałem oddawna. Trzeba jednak być z nim ostrożnym, bo jego zmarszczenie brwi nie zapowiada nic dobrego. Ach! szczenięta wilcze panują dziś nad światem. Mniejbym się bał tego Petronjusza. O bogowie! przecz stręczycielstwo lepiej dziś popłaca, niż cnota? Ha! nakreśliła ci rybę na piasku? Jeśli wiem, co to znaczy, niech się udławię kawałkiem koziego sera. Ale będę wiedział! Ponieważ jednak ryby żyją pod wodą, a poszukiwanie pod wodą trudniejsze jest niż na lądzie, ergo: zapłaci mi za tę rybę osobno". [1]) Wogóle skłonność do głośnych rozmyślań odziedziczył ten zacny mąż po swoich przodkach szekspirowskich. Wszakże to oni ciągle gwarzą na osobności, wysupłując skrzętnie z mieszka zamiarów najbardziej poufne tajemnice. Przekazali też owo gadulstwo po mieczu i kądzieli greckiemu szałaputowi z twarzą Terzytesa a chytrością Odyssa. Chilon co krok monologuje.

Oczywiście niesposób dowieść geometrycznie pokrewieństwa dowcipu sienkiewiczowskiego i szekspirowskiego. Da się jednak ono wyczuć w doborze swoistych zwrotów, w zmysłowej namacalności, w krwistem jurnem zacięciu, w tem wszystkiem, z poza czego wygląda skrzywione oblicze Sylena i Fauna, bożków niefrasobliwej uciechy oraz metafizycznego bezładu wszelkiego istnienia. Ale dowcip Szekspira jest bardziej ważki, idzie tedy aż na dno wszechrzeczy. Kpiny Hamleta lub learowskiego Błazna zawierają w sobie gorzkie jądro wielkiej bolesności. Czuć w nich pęknięte serce świata. Dowcip Sienkiewicza nie sięga tych głębin. Koziołkuje na powierzchni bytu. Ubrany w kontusz, brzękający karabelą, ma tężyznę bujnej, hulaszczej, ale płytkogłowej szlachty; zabłąkany w średniowiecze — tryska zdrowiem i pierwotnością ludzi, dla których było fraszką zwijać w palcach topory i tłuc orzechy pośladkiem. Nawet Petronjusz i Chilon nie pogłębiają jego treści, choć mieli

[1]) *Quo vadis*, wyd. Gebethnera i Wolffa, r. 1924, str. 115.

na to wszelkie dane. Dowcip *Quo Vadis* to również zaledwie ślizgawka po gładkich zwrotach i powiedzeniach. A życie współczesne? Daremnie szukalibyśmy u Sienkiewicza ujęcia za pośrednictwem dowcipu palących a wiekuistych zagadnień doby. Taki dowcip może powstać jedynie tam, gdzie odczucie zgrzytów, niedociągnięć, bolesnej ironji i cierpkości życia osiąga napięcie niemal tragiczne. Tak się miała rzecz z Szekspirem. Sienkiewicz do fidjaszowej miary dowcipu tragicznego nie dorastał.

Co się tyczy *Bez dogmatu*, to Płoszowski sam bardzo często wspomina Hamleta. „Wczoraj w nocy czytałem *Hamleta*, po raz nie wiem który w życiu i stąd przyszło mi to porównanie. Jest to dla mnie wprost rzecz nie do pojęcia, że dzisiejszy człowiek w każdem położeniu, w każdym najbardziej nowożytnym i złożonym rozstroju duchowym, nie znajdzie w niczem tyle analogji ze sobą, ile w tym dramacie opartym na grubej i krwistej legendzie Holinshaeda. Hamlet to dusza ludzka, jaka była, jaka jest i jaka będzie". [1]) Bohater sienkiewiczowski patrzy w królewicza duńskiego, niby w zwierciadło, które w upiększonych zarysach odbija jego własną bladość, zwątpienie i upadek woli obok niesłychanego rozjątrzenia nerwów. Rzec można, iż tą drogą szuka usprawiedliwienia dla siebie. O ile bowiem tego rodzaju ludzie istnieli już w odległych, chlubiących się tężyzną wiekach, to oczywiście są oni poniekąd koniecznością dziejową. Cywilizacja oprócz słodkich a pożywnych owoców wydaje również zatrute kwiaty. A zatem całą sprawę osobistej odpowiedzialności można odłożyć na bok, jako rzecz kłopotliwą i zbędną. Ale tutaj staje na zawadzie nadmiernie wybujały zmysł analizy. Płoszowski nie może zostawić w spokoju najmniejszej drobnostki; każdą musi obejrzeć ze wszystkich stron i poddać szczegółowym roztrząsaniom. Najgłębiej zaś zapuszcza się w rozbiór swoich przeżyć i wrażeń, nadto z wybitnem upodobaniem do estetyzowania tych zjawisk. Wszystko można zarzucić Płoszowskiemu: niedołęstwo, próżniactwo, sybarytyzm, nieobowiązkowość, sobkostwo — byleby nie brak wytwornego smaku. Pan Leon

[1]) *Bez dogmatu*, Wyd. Gebethnera i Wolffa, t. II, str. 48.

jest wytworny w każdym calu nawet w hamletyzmie. I bodajże czy nie ów estetyzm wycieńczył do ostateczności jego wolę. Ciągłe obcowanie ze sztuką nauczyło go ujmować wszelkie objawy życia ze stanowiska, które nie ma nic wspólnego z wymaganiami codziennego bytu. Pieniądz zaś umożliwił trwanie w dogodnem położeniu widza wobec nizin społecznych: „Pod nami coś się dzieje, coś się staje, jest walka o byt, o kawałek chleba, jest życie realne, pełne mrówczej pracy, zwierzęcych potrzeb, apetytów, namiętności, codziennych wysileń — życie ogromnie dotykalne, pełne zgiełku, które huczy i przewala się, jak morze — a my siadamy sobie oto wiecznie na jakichś tarasach, rozprawiamy o sztuce, literaturze, miłości, kobiecie, obcy temu życiu, dalecy od niego, wymazujący z siedmiu dni tygodnia sześć powszednich.“ [1]) Wskutek tego nie używane władze duszy: energja, zdolność do walki o stanowisko w świecie i o zabezpieczenie bytu rodzinie — musiały nadgnić i spróchnieć. I te warunki wydały jednostkę, która społecznie jest zerem, a jeżeli ma jaką wartość, to chyba wyłącznie estetyczną, coś jakby ozdobne cacko na pięknie rzeźbionej gotowalni.

Ten wykres głównych linij osobowości Płoszowskiego pozwoli nam również wskazać punkty, gdzie jej pokrewieństwa z Hamletem giną. Zarówno Hamlet jak i Płoszowski dosyć dziwnie postępują z kobietą, która ofiarowała im miłość. Gdy jednak Hamlet nigdy właściwie nie kochał gorącej Ofelji i przekładał nad nią metafizyczne gawędy z grabarzami, Płoszowski w drugiej połowie romansu wpada w jakiś szał miłosny, wyzwalający go nawet z uścisku wątpliwości i wahań. Oblegając zamężną Anielkę, wykazuje on usposobienie nadspodziewanie czynne i wytrawność zawodowego Don Juana. Znalazł się zatem jakiś punkt zaczepienia dla wypłókanej ze wszystkich dążeń i pragnień duszy „przecywilizowanego“ słowianina. Była nim kobieta, i kto wie czy nie widziana przez tęczę, światła i witraże polskiego romantyzmu? Nasz idealizm erotyczny załamał się tragicznie po raz wtóry: kiedyś nastąpiło to w roztrzaskanem sercu pozytywisty Wokulskiego, a teraz w rozstrojonych nerwach schyłkowca Płoszowskiego.

[1]) *Bez dogmatu*, t. I, str. 125.

Dla Hamleta takie oparcie nie istnieje. Jego metafizyczna głębia pochłania bez śladu przeżycia erotyczne. Uczucie, które on żywi dla Ofelji, jest trawieniem miłości w ogniu namiętnie wątpiącej myśli. Poprostu mówiąc, Hamlet czyni z siebie i ze swej kochanki przedmiot rozważań tak samo dobry, jak trupia czaszka biednego błazna Yorricka, lub proch Aleksandra Wielkiego, zalepiający dziurę w ścianie chaty wieśniaczej. I dlatego królewicz duński nie mizdrzy się sam do siebie, jak to robił Płoszowski. Mając oczy zgorzkniałego metafizyka, nie posiada oczu błyskotliwego estety, a co za tem idzie, nie usiłuje oglądać własnej osoby w pozach wymyślnie dobranych.

Była w tem zapewne spora doza upodobania do jaskrawych przeciwieństw, gdy Sienkiewicz ze świata próchniejącej cywilizacji starożytnej i współczesnej przerzucił się w surowe czasy barbarzyństwa, prostactwa i władania pięści nad mózgiem. Po epopei Polski heroicznej, ale stojącej nad brzegiem przepaści, postanowił dać epopeę Polski, wchodzącej w okręg dziejów, jako potęga nowa, pierwotna i dziewicza. Te zamierzenia stały się jawą w *Krzyżakach*. Bardzo słusznie zwrócono uwagę na odbłysk tęczowej wyobraźni Słowackiego w niektórych zdarzeniach i postaciach sienkiewiczowskiego rapsodu, ale skrzywdzono przy tej sposobności Szekspira, który w wielu razach był pierwowzorem.

Krytyk angielski Bradley twierdzi, iż postacie szekspirowskie można podzielić na dwie grupy. Do jednej będą należały natury demoniczne, które chcą los łamać, a do drugiej — ciche, potulne, które poddają się losowi. Stąd wynika owa przelewność, ów nagły spadek z nagich, ponurych wyżyn tragizmu w kwietne doliny najczystszej liryki. Otóż w *Krzyżakach* wystąpiła bodaj najwydatniej ta przemienność ludzkiej doli i artystycznego nastroju. Sienkiewicz rzewnej przetowłosej Danusce każe tułać się po okrutnych więzieniach krzyżackich, a smokowi zemsty z owianej grozą jaskini Spychowskiej — Jurandowi ugiąć karku pod żelazną stopą Zakonu. Pisarz nagromadza szereg zdarzeń, które naprzemian szarpią i koją nam serce. Dosyć odtworzyć sobie w myślach obraz Zbyszka, prowadzonego na śmierć i obraz Danuśki, kiedy swego oblubieńca nakrywa dziewczęcą na-

łęczką, szczebiocąc przytem: „Mój ci jest, mój ci jest". „Na rynku ujrzał wreszcie zdaleka pomost i na nim czerwoną sylwetkę kata. Wówczas drgnął i przeżegnał się, ksiądz zaś w tejże chwili podał mu krucyfiks do pocałowania. O kilka kroków dalej padł mu pod nogi pęk chabrów, rzucony przez młodą dziewczynę z ludu..... Pierwsi weszli halabardnicy, za nimi szedł Zbyszko z księdzem i pisarzem. Lecz wówczas stało się to, czego się nikt nie spodziewał. Oto nagle z pomiędzy rycerzy wystąpił Powała z Danusią na ręku i krzyknął: „Stój!" tak grzmiącym głosem, iż cały orszak zatrzymał się, jak wkopany w ziemię.... — pan z Taczewa zaś zbliżył się do Zbyszka i podał mu biało ubraną Danusię. Ów, mniemając, że to pożegnanie, chwycił ją, objął i przycisnął do piersi, lecz Danusia, zamiast przytulić się do niego i zarzucić mu na szyję rączęta, zerwała co prędzej ze swych jasnych włosów, z pod rucianego wianka, białą zasłonę i obwinęła w nią całkiem głowę Zbyszka, a jednocześnie poczęła wołać z całej siły rozpłakanym dziecinnym głosem:

— Mój ci jest! mój ci jest!

— Jej ci jest! powtórzyły potężne głosy rycerzy. Do kasztelana!" [1]).

Zapomocą takich zestawień Sienkiewicz wywołuje głębokie wzruszenie. Podobnie Szekspir na tle okropnych scen sponiewierania starego Leara maluje słodycz i gołębią, zaiste, białość Kordelji, a obok szatana podstępu Jagona umieszcza cichą postać Desdemony. A czyż Danweld nie jest również chytry i lubieżny jak Jagon, a Jurand równie porywczy jak Otello? I tu i tam w sieciach bezecnej jednostki zaplątują się istoty niewinne, szlachetne, a często potężne.

Na kartach genjalnej powieści Sienkiewicza ukazał się nowy świat, dotąd ubocznie tylko trącany skrzydłami jego wyobraźni, świat germański. Posępny urok kamiennych zamczysk, głucha tajemnica straszliwych podziemi, mrożąca groza niesłychanego okrucieństwa i jakaś dziwna obcość plemienna, wszystko to znalazło malarza, jakiemu równego długo szukalibyśmy gdzie indziej. Szekspir mógł tu niejedno-

1) *Krzyżacy*, wyd. *Tyg. Ilustr.*, t. XLIX, 1903, cz. I, str. 39, 40, 41.

krotnie być doradcą. Bądź co bądź w jego dziełach pierwiastek germański ujawnił się w całej swojej zawikłanej, gotyckiej pełni. Scena upokorzenia Juranda na zamku w Szczytnie, pełna brzęku kuflów, urągowisk i obelg, przypomina karczemne łobuzerstwa Falstaffa i jego towarzyszy. Tkwi w nich ta sama jakość nastroju, nieuchwytna a jednak odczuwalna. Tajemniczy szatanizm Zygfryda daleki jest niezmiernie od polnej, śpiewnej, bławatkowej, choć zarazem ognistej duszy słowianina. Nawet Jurand, ów lew ubroczony we krwi krzyżackiej, ziejący zemstą jak ogniem, kończy na cichym, świetlanym mistycyźmie, wobec którego milkną urazy ziemskie. Natomiast śmierć Zygfryda otwiera raz jeszcze otchłań nieubłaganej grozy. Aby ją oddać, Sienkiewicz posłużył się i Szekspirem i Dürerem. Od Szekspira zaczerpnął zmysłowy, niemal dotykalny sposób malowania wewnętrznych przeżyć, od Dürera szczegółowy pomysł malarski.

Według twórcy *Hamleta* siła duchowa może wywoływać zmiany w tem, co nazywamy rzeczywistością. Niedarmo w *Burzy* czyta się sąd, iż jesteśmy ulepieni z tej samej materji, co i sny wiotkie [1]). Zgłębiając dzieła Szekspira dochodzimy do wniosku, iż cała t. zw. rzeczywistość, tak wysoce ociężała i nieruchoma w pojęciach filozofów, jest w istocie rzeczy czemś nieważkiem, lotnem i zmiennem. Da się ona sprowadzić do płynnej nader postaci naszych wyobrażeń, mniemań i odczuć świata zewnętrznego. W stale jednakowej pojemności zjawisk i rzeczy przelewa się wiecznie zmienna treść duchowa ludzka. I ona stanowi rdzeń bytu. Dlatego widzenia Hamleta, Makbeta oraz czarodziejstwa Prospera nie są jedynie błahą ozdobą literacką, dowcipnym żartem wyobraźni. One są rzeczywistością. Stąd wynika powaga, szczegółowość i namacalność w ich przedstawieniu.

Sienkiewicz nie należał bynajmniej do rzędu zwolenników idealizmu filozoficznego. Zbyt był objuczony skarbami spostrzeżeń zmysłowych, zbyt wiele uwagi pochłaniało mu piękno zewnętrznych objawów życia. Jego artyzm kąpał się poprostu w światłach, barwach, tonach i dźwiękach,

---

[1]) *Burza* j. w., str. 152.

słowem w całem bogactwie pozorów. A jednak malując śmierć starego okrutnika, Zygfryda, uciekł się do wizji szekspirowskiej, która wywleka na światło dzienne czarne tajemnice ducha, i umiał nadać jej oprócz wyrazistości malarskiej pewien odcień symbolizmu, dzięki któremu wzrok nasz ogląda na powierzchni jednostkowego bądź co bądź wydarzenia ciemny zarys ptaka nieskończoności, unoszącego się wiekuiście nad głowami śmiertelników. Obraz Dürera *Rycerz i śmierć* dał bezpośredni wątek treściwy. Mamy tu poniekąd wolny przekład malarstwa na poezję, oczywiście z uzupełnieniami, które wynikły z istoty wyobraźni sienkiewiczowskiej: „I tam jest, pisze Marja Konopnicka, krajobraz leśny, posępny; w głębi na wzgórzu stoją wieżaste gmachy, niby „gniazdo zrojnych mnichów". Na pierwszym planie jedzie rycerz w pełnym rynsztunku z kuszą u siodła i z brzeszczotem w ręku. Podniesiony u hełmu wizyr pokazuje twarz gorzką, zagasłą, beznadziejną twarz człowieka, który się skończył. W pobok rycerza i także konno jedzie śmierć, zwrócona ku niemu, jakgdyby w rozmowie. Nad czaszką jej zwiły się w koronę zębatą gady, wypełzłe z tajnych gniazd rozpaczy..... Za rycerzem i śmiercią stąpa na kozich nogach djabeł, ohydny giermek, śpieszący usłużyć piekłu w potrzebie." [1]) Oto jak zazębiła się pomysłowość Sienkiewicza o Szekspira i Dürera. Rzuca to pewne światło na przemianę wartości sztuki germańskiej w ustroju duchowym naszego pisarza. Stąd posiada niejaką wagę.

Konia z rzędem temu, kto zaręczy, iż Sienkiewicz, pisząc *Krzyżaków,* nie miał wyobraźni napełnionej krwawemi postaciami dramatów szekspirowskich i że nie brał stąd tęcz oraz płomieni do swego obrazu! Wszakże Jurand, to niejako nasz powieściowy król Lear, ojciec zbolały, oślepiony przez siły wrogie, jak nieszczęsny Gloster Szekspira. A zimne okrucieństwo Zygfryda, które mu jednak później sprawia katusze, czyż to nie wynik tej klasycznej szkoły zbrodni, jaką jest Makbet? Wreszcie i ten przybłęda Sanderus, kupczący odpustami, ma posmak szekspirowskich obwiesiów i hultajów. Zdaje się, iż z samego djabła umiałby

[1]) *Trzy studja*, Warszawa 1902. *O Krzyżakach*, str. 260, 261.

wycisnąć olejek dobroczynny. Na dobitkę wyraża się kubek w kubek, jak tamte wycierusy, mocno przetykając swą gwarę zdobnemi określeniami i soczystem wymyślaniem. Osobliwie ciekawe są jego utarczki z Hlawą, który zarówno w barach jako też w języku ma obrotność zgoła niezwyczajną:

„W tem Czech, który słuchał tej rozmowy od początku i uśmiechał się w garść, ozwał się:

— Prawda będzie wiadoma na mazowieckim dworze.

Sanderus popatrzył na niego przez chwilę, poczem rzekł:

— A to myślisz, że się dworu mazowieckiego boję?

— Ja nie mówię, że się dworu mazowieckiego boisz, jeno, że zaraz mi też po trzech dniach z koniem nie odjedziesz, a pokaże się li, żeś zełgał, to i na własnych nogach nie odejdziesz, bo ci je Jego miłość każe połamać.

— Jako żywo! rzekł Zbyszko.

Sanderus pomyślał, że wobec takiej zapowiedzi lepiej być ostrożnym i odrzekł:

— Gdybym chciał zełgać, byłbym odrazu powiedział, że się wydała (to zn. wydała zamąż Danuśka), albo że się nie wydała, a ja rzekłem: nie pomnę. Żebyś miał rozum tobyś zaraz cnotę moją z tej odpowiedzi wymiarkował.

— Nie brat mój rozum twej cnocie, bo ona może być psu siostra.

— Nie szczeka moja cnota, jako twój rozum, a kto za życia szczeka, ten snadnie może wyć po śmierci.

— I pewnie! Twoja cnota nie będzie po śmierci wyła, jeno zgrzytała, chyba, że za życia na usługach djabłu zęby straci". [1])

Nadto w powieści Sienkiewicza czuć wyjątkową nawet u niego troskę o pogłębienie strony psychologicznej. Mamy więc takie arcydzieła charakterystyki, jak Zygfryd, Danweld, Jurand, Opat lub Maćko. Głębsze rozumienie Szekspira mogło właśnie skierować wzrok Sienkiewicza ku przepastnym głębinom życia wewnętrznego, odwracając go na chwilę od tych wszystkich objawów, które nas czarują swoją treścią malarską. W *Krzyżakach* dusze ludzkie są nietylko malowane, lecz i oddawane w swych zawiłych linjach, światłach i cieniach. Tymczasem w innych powieściach jednostka ludzka występowała często jako wątek zdobniczy jednostronnie upoetyzowanego historyzmu. Ta zdobniczość cechuje Skrzetuskiego, Jeremiego Wiśniowieckiego, Chmiel-

[1]) *Krzyżacy*, j. w., cz. III, str. 78, 79.

nickiego, Petronjusza, żeby nie zapomnieć i o Panu Longinusie Podbipięcie i o małym rycerzu Wołodyjowskim. Wszędzie swoiste wyobrażenia o typach historycznych górują nad rysami szczerze ludzkiemi. Owej stylizacji najmniej właśnie w *Krzyżakach*. Sprawa Juranda, to znaczy sprawa oczyszczania się przez cierpienie, ma zawsze wagę ogólnoludzką, bez względu na zespolone z nią warunki dziejowe. A przecież takie czyste człowieczeństwo jest miazgą dzieł Szekspira, w których poza tem biją zegary za czasów Juljusza Cezara i strzela się z armat za Jana bez ziemi.

Dziwna rzecz, iż usunąwszy nieco na bok przysady [1]) historyczne, Sienkiewicz najpełniej określił istotę przeciwstawienia, stanowiącego we wszystkich jego powieściach kamień węgielny osnowy. Ukrainie i Polsce zobrazowanym w trylogji, chrześcijaństwu i pogaństwu w *Quo Vadis* można wiele zarzucić, natomiast Zakon i Polska w *Krzyżakach* nasuwają potężne widzenie dwóch światów kulturalnych, dwóch odrębnych i wrogich ustrojów dziejowych. Czasy, które podjął się tutaj Sienkiewicz odtwarzać, rodziły ludzi prostych, ale obdarzonych potężnemi namiętnościami. Chcąc dać wierny obraz ich rozwoju i dzieł, należało częstokroć borykać się z nagim żywiołem, stawać oko w oko z apokaliptycznem zwierzęciem pierwotnej duszy ludzkiej. I tu niechybnie Szekspir przyszedł z pomocą. Wskazał pewne zabójcze chwyty, oraz niezawodne sposoby walki artysty z naporem zadań, jakie nastręcza przedmiot. Idąc jego śladem, twórca *Krzyżaków* wyosabniał i rozdymał poszczególne namiętności (miłość rodzicielską Juranda, okrucieństwo Zygfryda, poczucie rodowe Maćka) do rozmiarów niebywałych, osiągając przez to wrażenie niesamowitości. Zygfryd oraz Jurand pomyśleni są w tem znaczeniu po szekspirowsku.

Wśród licznych opisów, jakie podziwiamy na kartach *Bez dogmatu*, jednym z najpiękniejszych jest opis letniej nocy, otulającej swoim gwiezdnym urokiem wieś polską. I rzecz znamienna, iż zabłąkało się tam wspomnienie Szekspira.

„Wydałem polecenie, opowiada Płoszowski, by powóz czekał na szosie, my zaś wkrótce potem wyruszyliśmy aleją lipową, pro-

[1]) Słowo wzięte z Potockiego — *Wojny Chocimskiej* = ozdoby.

wadzącą od pałacu do publicznego gościńca. Podałem rękę Klarze, ale szliśmy wszyscy jedną gromadką, odprowadzani przez rechotanie żab w płoszowskich stawach. Klara przystanęła nieco i poczęła wsłuchiwać się w owe chóry, które chwilami uciszały się, chwilami odzywały się jeszcze rozgłośniej, wreszcie rzekła:

— Finał mojej *Pieśni Wiosennej.*

— Co za pyszna noc! — ozwał się Śniatyński.

I zaraz począł deklamować śliczny ustęp z *Kupca Weneckiego*:

Jak cicho
Śpi na pagórku tam światło miesiąca,
Spocznijmy trochę i niech dźwięk muzyki
Płynie nam w ucho: noc i nocna cisza
Godzą się z słodkim urokiem harmonji.

Dalej nie mógł sobie przypomnieć, lecz ja pamiętałem, więc kończyłem za niego:

Usiądź, o miła; patrz, jak przestwór nieba
Gęsto w złociste gwiazdki jest utkany,
A każdy krążek z tych, które tam widzisz,
Bieg odbywając, dołącza pieśń swoją
Do jasnookich chóru cherubinów.
To są harmonji pełne czyste duchy;
Tylko my, których duch spowinięty
W skorupę prochu, słyszeć jej nie możem.

I następnie powtórzyłem Klarze, która nie rozumiała po polsku, cały ustęp we francuskim, zaimprowizowanym naprędce przekładzie. Ona słuchając mimowoli podniosła oczy ku górze, wreszcie rzekła, ukazując na gwiazdy:

— Byłam zawsze pewna, że to wszystko gra". [1])

Tak to własnem i szekspirowskiem słowem opisał Sienkiewicz tajemniczą muzykę światów. A pamiętajmy o tem, co mówi w swoim dzienniczku wrażeń wojennych: „Szekspir to po Bogu najpotężniejszy twórca dusz". [2])

---

[1]) *Bez dogmatu*, j. w., t. II, str. 149, 150.

[2]) *Pisma Zapomniane*, j. w., str. 431.

Sienkiewicz bardzo wysoko cenił literaturę angielską. Po Szekspirze drugim jego ulubionym pisarzem był Dickens, dalej Walter Scott. Gdy chodzi o wpływy, to właściwie odrazu rzuca się w oczy taka piątka olimpijska: Szekspir, Słowacki, Dickens, Walter Scott i Dumas. Przyczem trzej pierwsi oddziałali na Sienkiewicza treścią swego poglądu na świat i sposobem obrazowania, dwaj ostatni umiejętnością ciekawego rozwijania i motania zdarzeń powieściowych.

Szekspir, Słowacki i Dickens — żyją w odczuciach bytu i jego zagadnień, a Walter Scott i Dumas w nerwach mistrza opowieści. Co Sien-

kiewicz myślał o Słowackim, o tem wiemy z jego wspaniałej mowy, przy (r. 1899) odsłonięciu popiersia wieszcza w Miłosławiu w Poznańskiem oraz z jego wynurzeń w szkicu *Słowacki-Heljos*. Mniej znany jest pogląd naszego pisarza na Dickensa. Trzeba zgóry zaznaczyć, iż ujawnił się tutaj głęboki związek uczuciowy. O ile Sienkiewicz czuł niechęć do Zoli, o tyle żywił dziwny sentyment dla rzewnego kpiarza ze *Świerszcza za kominem*. Widział w nim czystą, uświęconą łzami, usłonecznioną śmiechem ludzkość: „Między Wiktorem Hugo np. a Dickensem jest ta różnica, że pierwszy kocha ludzkość – ideę, drugi ludzi — biedaków" (*Miesz. art. liter. Pisma* XLVII, Warsz. 1902, str. 58). W *Listach z podróży* często powołuje się na Dickensa. „Co do książek i autorów. Mogę zawsze czytać *Iljadę i Odyseję*, Tacyta, Liwjusza, Horacego, Szekspira, Molière'a i Trójcę naszych poetów. Z powieściopisarzy cenię Balzaca, *Dickensa* i Dumasa-ojca" (O swojej własnej twórczości, *Pisma Zapomniane*, j. w. str. 422). Jeremjasz Curtin, nieznużony, a często nawet dokuczliwy tłumacz dzieł Sienkiewicza na angielszczyznę, zapisał takie wynurzenie autora *Quo vadis*: „Nigdy nie byłem celującym uczniem, ani w szkołach początkowych, ani w gimnazjum, byłem czem innem zajęty: czytałem powieści. Bardzo często, gdy trzeba było się uczyć, ja zagłębiałem się w *Walter Scoccie lub Dumasie*" (*Moje znajomości z Sienkiewiczem. Tyg. Ilustrow.* 1888 marzec. Ob. także: Muczkowski: *Jeremiasz Curtin i jego zdanie o Sienkiewiczu. Tyg. Ilustr.* 1900 nr. 10).

W stosunku do Dumasa Sienkiewicz żywił niejaką słabość. Twierdził, że bądź co bądź zdobył się on na własny sposób podniecania ciekawości czytelnika, umiał pisać barwnie i z zacięciem, a nadto, co rzecz główna, przez długi czas był ulubioną lekturą szerokiego ogółu, wobec czego musimy się z nim liczyć.

Zygmunt Falkowski.

Początki i rozwój literatury rumuńskiej.

Pierwsze zarodki literatury rumuńskiej — podobnie jak i poezja ludowa — biorą swój początek nie na ziemi rumuńskiej, ale w przynależnym do Węgier Siedmiogrodzie. Nie jest to jeszcze właściwa poezja narodowa, oparta na twórczości samodzielnej, lecz literatura powstała pod wpływem ruchu reformatorskiego, który ogarnął Siedmiogród w w. XVI, jemu też zawdzięcza swój charakter religijny. Dopiero później pod wpływem kwitnącej na Węgrzech twórczości łacińskiej rozpoczyna się rozwój pewnego jej odłamu, posiadający cechy wybitnie naukowe, a ograniczający się jedynie do dzieł historycznych i lingwistycznych.

Tak więc, mimo, że dzieła te nie są wytworami, mającemi na celu zaspokojenie estetycznych potrzeb duchowych, posiadają jednak wartość pierwszorzędną, ze względu na to, że dają możność wglądnięcia w tę epokę, dają możność zrozumienia, na jakiem podłożu i w jakich warunkach kształtowało się późniejsze życie duchowe Rumunji i z jakich źródeł czerpało swe natchnienie.

W siedmiogrodzkiej literaturze rumuńskiej płyną obok siebie dwa prądy, z których połączenia widocznym jest we wszystkich dziełach element grecko-słowiański, jako pierwiastek wschodu, i łaciński pierwiastek zachodni.

Reformacja i humanizm dają pierwszy impuls do rozwoju obu wyż wspomnianych prądów w literaturze. Wpływ nowej nauki Lutra (1521) udziela się dzięki wielkiej ilości osiedleńców niemieckich również i rumuńskiemu Siedmiogrodowi, początkowo pośrednio, rozluźniając oparty na starej tradycji obrządek kościelny, a budząc poczucie i wielkość mowy ojczystej. Wpływ ten objawił się początkowo tem, że wyparł z kościoła obcy język słowiański, stawiając na jego miejsce język narodowy. Zjawisko to,

zdawaćby się mogło, pozornie bez większego znaczenia, przyczyniło się do wewnętrznego skonsolidowania masy rumuńskiej, a nawet do późniejszego jej narodowego ukonstytuowania się.

Wielkość tego zwycięstwa jest już nawet i w tem, że obalonem zostało wierzenie, które trwało niewzruszenie aż do 9 w., że wiarę w Trójcę świętą można wypowiedzieć tylko w trzech językach: hebrajskim, greckim i łacińskim. Wierzenie to zwalczane było początkowo już przez apostołów Słowiańszczyzny, św. Cyryla i Metodego, którzy wprowadzili do obrządku katolickiego język starobułgarski, jako czwarty język święty. Ten stan rzeczy dotrwał aż do czasów reformacji.

Przy przekładach ksiąg kościelnych i ich objaśnienich zasłużył się szczególnie pop Jan z Vinti, którego język i jego umiłowanie jest godnem uznania i podziwu. Zaszczyt ten przypada w pewnej części i Silwestrowi, preceptorowi Aleksandra, znanego również pod imionami Polonusa i Daskatula, z których pierwsze wskazywałoby na jego pochodzenie polskie, podobno nawet ze Lwowa, drugie zaś będące nazwą grecką tłumaczyłoby się: nauczyciel, a wskazywałoby na jego późniejszą działalność, na silnie pod wpływem greckim pozostającej Wołoszczyźnie. Należy on do jednych z tych nauczycieli, którzy przesiedleniem swojem z Siedmiogrodu do Wołoszczyzny i Mołdawji wskazali drogę kulturze rumuńskiej, która obrała ten kierunek pod koniec XVII stulecia, drogę na południe pełne jeszcze tradycyj grecko-słowiańskich. Działalność ta w kierunku wyż wspomnianym nie była obojętną książętom kalwińskim, którzy chcieli pozyskać dla swej religji jak najwięcej ludności rumuńskiej. Z Mołdawji jednak i z Wołoszczyzny odpowiedziano im wzmożonym ruchem ortodoksyjnym, wzywając do pomocy kler siedmiogrodzki, wykorzystując w ten sposób zatarg istniejący między książętami a ortodoksyjną klasą kapłańską. Zatarg przybrał jednak koniec zupełnie nieoczekiwany. W r. 1688 Siedmiogród dostał się w ręce Leopolda austrjackiego i potem w znacznej części przyjął Unję z Rzymem. Wmieszanie się Austrji w sprawy religijne spowodowało rozdarcie kraju na dwa obozy. Kalwinizm znalazł się między młyńskiemi kamieniami ortodoksów i zwolenników nowej reformy, wkońcu zaś doszło do wybuchu wojny religijnej. Granice narodowościowe zostały zupełnie zatarte, a o wybuchu rewolucji Rakoczego (1703—1711) walczyli ramię przy ramieniu

węgierscy Kuruzi i chłopi rumuńscy przeciw swym braciom, jak dzieci jednej matki przeciw niej samej.

O Rakoczym i jego czynach, do dzisiejszego dnia jeszcze, żyje w Rumunji w ustach ludu żywa legenda, przekazywana w tej postaci coraz to nowym pokoleniom.

Tak jak setki lat wstecz, ruch reformatorski przyczynił się do narodowego ukonstytuowania się Rumunji i wzmocnieniu poczucia narodowego, tak pod koniec XVIII w. Unja pozwoliła osiągnąć Rumunom siedmiogrodzkim pewne kościelne i polityczne prawa. Tak samo jak i reformacja przyczyniła się ona do ściągnięcia, w luźnym stosunku pozostających poszczególnych części narodu, pozwoliła im na osiągnięcie większego narodowego skupienia i skorzystania z różnorodnych prądów kulturalnych Węgier, by na nich dalej rozbudowywać swoje i łączyć ze swojemi w swem życiu narodowem. I tak jak sto lat temu, za czasów reformacji, światło z zachodu przedarło się do Rumunji, budząc jej życie religijne, tak też i teraz rozgorzał w niej ogień nauk świeckich ściągniętych w ślad za Unją z zachodem.

Takiem było zakończenie i taką była korzyść z ruchu reformatorskiego, który przyczynił się do wzmocnienia patrjotyzmu, Już ludzie ówczesnej doby, tacy jak Klain, Maior i Sincai w pracach swoich zajmują się więcej zagadnieniami polityczno-narodowościowemi niż historyczno-filologicznemi. Skutkiem tego język rumuński, jako coraz to bardziej uczony, oddala się coraz bardziej od gwary, staje się bardziej produktem myślowym niż wynikiem konieczności zmierzającej do zaspokojenia potrzeb duchowych. Taką samą cechę akademizmu dźwigają na sobie dzieła Jana Budai Deleanu i Andrzeja Muresan (1750—1831).

Z tego okresu najbardziej znaną i ze stanowiska kultury i sztuki znamienną epopeją jest epos satyryczne, zatytułowane *Tyganiada*, na polskie mniej więcej tyle co Cyganiada, od słowa Cygan. Bezpośrednią pobudką do napisania tejże była niefortunna wyprawa austrjacka przeciw Turkom w roku 1788—1791, opisywana na wszelkie sposoby przez ówczesnych autorów wiedeńskich. Dało to impuls autorowi jej Deleanowi, bawiącemu podówczas w Wiedniu na studjach — do napisania epopei żartobliwej. W sposób satyryczny zastępuje on część osób biorących udział w akcji (wojska austrjackie) bandą cyganów, która za namową Aeneasza, pozostającego pod wpływem jasnowidzącego snu o świę-

tym Tyberjuszu, zbiera się na świętą wojnę pod wodzą książąt. Ale ci miast do boju zachęcają ich do lenistwa i bezczynności, dając sami temu przykład chwalebny. Dopiero po przegranej burzy się w nich krew, przypuszczają gromadny atak na wroga okrytego chmurą kurzu, przypuszczając, że to on rzeczywiście. Niestety, spostrzegają się dość późno, że to jedynie przybłąkane skądś stado wołów.

Jedna postać tej epopeji zasługuje jednak na szczególną uwagę. Jest nią mianowicie cygan z urodzenia, nazywający się Becichere, będący niejako Don Kichotem rumuńskim. Na starej szkapie, w rycerskiem ubraniu, podczas gdy po niefortunnych walkach wszyscy już rozjechali się do swych pieleszy, z wiernym swoim sługą Bucurą, wyrusza na poszukiwanie skradzionej mu przed 30 laty umiłowanej Angeliny. I jak Hiszpan z wiatrakami, tak i on toczy walkę z majakami drzew, mniemając, że to smoki, które uprowadziły mu jego piękną na rozdroża. Po tych bohaterskich walkach, dowiaduje się z ust napotkanej pasterki, że jego najdroższa Angelina wiedzie życie samotne i pożałowania godne, tęsknicy niewysłowionej i zgoła niepojętej pełne, w odludnym klasztorze, gdzieś stąd bardzo daleko. Wyrusza znów na bezowocne jej poszukiwanie, lecz spoczywając któregoś upalnego popołudnia w cieniu drzew, dowiaduje się z tajemniczego głosu, wychodzącego z pnia zmurszałego, że Angelina jego ukochana zmarła. Na tym efekcie końcowym kończą się i przygody bohatera, cygańskiego rycerza.

Utworów podobnych i pod wpływem tego w literaturze rumuńskiej powstałych pełno. Posiadają one jedynie wartość sensacyjną, ani bowiem językiem ani treścią temu nie dorównują.

Do pisarzy poetycznie mniej utalentowanych, a jednak w Rumunji cieszących się ogromną popularnością, należy zaliczyć dwu poetów z Siedmiogrodu, Wasyla Aarona i Jana Barac, obu synów popów siedmiogrodzkich. Pierwszy z nich, Aaron, otrzymał wykształcenie prawdziwie europejskie. Najważniejszem jego dziełem jest poemat o Męce Chrystusowej w 10 pieśniach, jeszcze do dziś dnia czytany i bardzo ulubiony. Pozostałe dzieła traktują o sprawach świeckich, a pisane są w stylu klasycznym w połączeniu z rumuńskiem zabarwieniem ludowem. Do tych należą: Historja o Sofroniźmie i pięknej Charicie, o Pyramusie i Thysbie,

oraz, jak to już z tutułu wywnioskować można, należący do czystej poezji ludowej dialog między pijanym Leonardem a jego żoną.

Niemniej ludowym poetą jest i Jan Barac. Wykazuje on w porównaniu z Aaronem silne pokrewieństwo duchowe, zaznaczające się w pierwszym rzędzie wspólnością tematu. Jan, zupełnie podobnie jak i Aaron, rozpoczyna od pieśni religijnej. Pierwszym jego większym poematem jest dziewięć pieśni o zburzeniu Jeruzalem. Te jednak mimo niesztuczności języka i pięknej naiwnej bezpośredniości uczucia są mniej znane od jego wersyfikacji bajek i książek ludowych.

Obejmując całokształt ówczesnej literatury siedmiogrodzkiej, należy podnieść, że kładła mniejszy nacisk na wykształcenie estetyczne niż narodowe. I to nie tyle przez oddziaływanie wolnej twórczej fantazji, jeno przez może intuicją podyktowane nawiązywanie ówczesności do przeszłości.

Ponieważ jednak to uczucie narodowe nie mogło całkowicie wyładować się w sztuce i twórczości literackiej, zaprzągnięto do służby myśli patrjotycznej wiedzę historyczną. Była ona dla pozostających w luźnym związku części kraju, jedyną, coprawda nierozstrzygającą instancją, od której wyczekiwano odpowiedzi na palące pytania, dotyczące podziału i rozbicia narodu, tęskniącego ustawicznie do świętego asylu za murem Karpat, gdzie już rozpoczynała się budowa podwalin pod gmach świątnicy narodowego życia, powoli lecz uparcie stale dążącego do swego celu, podczas gdy na miejscu, w Siedmiogrodzie, fundamenty jej były już mocno naruszonemi.

Wzrost zainteresowania się językiem rumuńskim i jego rozwoju, datuje się od chwili osiedlenia się Saksonów w tej części Rumunji, która pozostawała wciąż pod uciskiem książąt kalwińskich. Gorliwość Saksów sięgała do tego stopnia, że własnem staraniem rozpoczęli wydawnictwo książek, przeznaczonych dla Mołdawji, a które miały na celu nauczenie jej mieszkańców szanowania swej własnej mowy.

Takiemi mniej więcej były koleje rozwoju języka rumuńskiego, taką była w ogólnych zarysach droga, której przeszkody zostały szczęśliwie pokonane. Język rumuński osiągnął swe pełne prawa dopiero w wieku XVII, i od tej chwili datuje się jego rozkwit aż po dobę dzisiejszą. Uzyskał dostęp do świątyń Pana, a wolność i pełne prawa w państwie.

Najważniejszem miastem, spełniającem rolę pośrednika kulturalnego łącznika z Siedmiogrodu przez Mołdawję do Wołoszczyzny, była stolica Mołdawji, Jassy. Tu wychodziły obszerne dzieła w wydaniach zbiorowych, p. t.: *Książka rumuńska,* zbiory żywotów świętych, mające niepoślednie znaczenie ze względu na możność cofnięcia się do owych czasów i studjów nad tą epoką.

Wszystkie te dzieła noszą na sobie wpływ Zachodu. Jedno z nich nawet, a mianowicie opracowanie psalmów, jest przekładem z Psalmów Jana Kochanowskiego.

W r. 1678 powstaje nowa drukarnia w Bukareszcie, skutkiem czego literatura Wołoszczyzny zyskuje stały i pewny punkt oparcia.

Największy rozrost literatury kościelnej sięga pierwszej połowy XVIII wieku, poczem szybko następuje jej zmierzch na korzyść literatury pięknej. Całe bowiem życie duchowe tej pierwszej połowy ograniczało się do dzieł produkcji kościelnej, a znamionującej dokładnie postęp ludu rumuńskiego tak w treści wewnętrznej, jak i w języku.

Jak to już wyżej wspomniano, należy się ten zaszczyt Mołdawji. Z niej wyszedł w w. XVII wykształcony w Polsce, znający jej stosunki i wielką miłością ją darzący, zdolny, niestety, zbyt młodo i tragicznie zmarły Miron Costin. Między jego wierszami znajdujemy jeden poświęcony królowi polskiemu Janowi III, a sławiący naród mołdawski i wołoski. Mimo cech wielostronnych jest typowym Rumunem. Kocha ojczyznę swą i swój naród. Poezja jego jest zwierciadłem przeszłości, zwracającem się do przyszłości, posiadającem przez to wielkie znaczenie wychowawcze.

Jednym z pierwszych wielkich, jednym z tych, którzy całe swe dobro złożyli na ołtarzu nauki, sztuki i spraw publicznych, był wojewoda Konstanty Brancoweanu. Dwór jego w Bukareszcie stał się świątynią wiedzy, do której wstęp mieli wszyscy interesujący się sprawą i dla niej pracujący.

Tak z wieku na wiek zwiększał się dorobek duchowy Rumunji. Począł rozszerzać się na cały naród, wydobywając się na światło dnia z zakrystyj kościelnych i z kół tej nielicznej wtedy rumuńskiej inteligencji.

Parę lat po roku 1863, początkowo ze zwykłych, bez żadnego celu raz w tygodniu urządzanych zebrań młodych przyjaciół literatury, Fedora Rosetto, Carpa, Jakóba i Leona Nagruz-

zich, powstaje w Jassach związek „Junimea" (Młodość), który wkrótce rozpoczyna żywą działalność literacką. Sami założyciele którzy zapoznali się już wcześniej z czytywanemi wspólnie dramatami Szekspira i dziełami Heinego, Goethego, Wiktora Hugo i innych, poza tem poruszali wiele zagadnień czysto naukowych, określili warunki związku w sposób dość prosty: Wstąpić może każdy, który zechce, zostać — ten, co może.

Ta działalność literacka i naukowa, rozpowszechniana w formie odczytów i wykładów, publicznie rozszerzoną została wydaniem organu publicystycznego związku w r. 1867. W tem to piśmie porusza Maiorescu zagadnienia, dotyczące poezji rumuńskiej, dając jasny i szczegółowy przegląd literatury rumuńskiej w ciągu ostatnich czterech stuleci. Wszystkie pytania, które w tym roku poruszały elementy duchowe ziemi rumuńskiej, znachodzą tu swoje odbicie i uzasadnienie.

W tym to czasie literatura rumuńska była widownią zaciętych walk. Dwie partje walczyły o zawładnięcie nią: pierwsza konserwatywna, usiłująca utrzymać stan poprzedni i zachować poprzednią linję rozwoju, druga starająca się wydobyć z ludu spoczywające w nim skarby poezji i propagująca wielkie ideje nowoczesne, by spowodować tem pełny rozkwit narodu i jego literatury. Była to walka między starym kierunkiem łacińskim a nurtującemi już w społeczeństwie nowemi prądami europejskiemi. W tej to działalności leży kolosalna zasługa Młodości, która wprowadziła nowoczesne hasła w literaturę i kulturę rumuńską, podciągając ją tem samem do wyżyn liferatury Europy zachodniej. Bezsprzecznie, głównym motorem całej tej działalności i jej duszą był Tytus Maiorescu. Był on urodzonym reformatorem, przekonanym do głębi, że świat młody, budowany na starych pojęciach, nie ma i mieć nie może żadnej przed sobą przyszłości. — Bez pardonu rozbija on najpiękniejsze sny, twierdząc: Podstawą naszej kultury jest kłamstwo, kłamstwo leży w naszych aspiracjach, i kłamstwo jest w naszej poezji, kłamstwo w każdym przejawie naszego publicznego życia. Z potu naszego biednego ludu bierzemy soki i pobieramy bez miłosierdzia środki na podtrzymanie tego budynku, który ośmielamy się nazywać rumuńskim. My zaś nie jesteśmy w stanie wskazać im choćby jedno dzieło, któreby mogło ich natchnąć i dać zapomnienie choćby chwilowe o szarej codzienności. Nie możemy, nam nie wolno stanowczo

iść tą drogą dalej. Bez kultury może żyć naród ułudą, że ta przecież kiedyś do niego dotrze, ale z drugiej strony, w fałszywej kulturze nie utrzyma się żadne społeczeństwo.

Wkrótce nowe ukształtowanie się stosunków politycznych zapewniło zwycięstwo nowemu kierunkowi. Najgorętsze życzenie narodu zostało spełnione: rozerwane dotąd księstwa złączyły się pod jednem berłem. Dnia 24 lutego 1859 r. obrano Cuzę na księcia zjednoczonych państw.

Właściwem jednak zapoczątkowaniem rozwoju współczesnej Rumunji było obranie Karola Hohenzollerna na panującego. Jego to zdolnościom na polu politycznem i odwadze na polu bitwy zawdzięcza Rumunja swe dzisiejsze stanowisko. Nowy kierunek, ideje wolnościowe i wiedza tego władcy wyniosły Rumunję nad wszystkie państwa Bałkanu. Z pośród epigonów szkoły łacińskiej i francuskiej, którzy rodzinną mowę uważali za biedną albo się jej nawet wstydzili, unikając wręcz języka ludu, nie znajdujemy żadnego prawdziwego i wielkiego talentu. Wszyscy ci, jak to trafnie określił Eminescu, cukierkowi poeci, znajdowali język rodzinny za biednym, mimo że nie on, lecz ich umysł był za biednym.

Zadziwiającą jest zmiana, dokonana w tym kierunku przez związek „Junimea". Nadała ona podstawę swoim prądom duchowym, a nową treść. Wszystkie te nowe prądy znalazły swoje odzwierciedlenie w czasopiśmie *Convorbiri literare*. W niem to ścierały się między sobą najbardziej utalentowane i najżywotniejsze elementy ówczesnej młodzieży literackiej, uduchowieni znawcy rumuńskiej poezji ludowej, wybitni poeci, jak Eminescu, mistrzowie prozy rumuńskiej, jak Jakób Negruzzi, pionierzy rumuńskiej nauki, historji i języka, którzy pogłębiali i nadawali wielkie znaczenie poruszanym w tem czasopiśmie zagadnieniom (Bogdab, Lamrior, Jorga). W rzeczywistości, całe to odrodzenie rumuńskiego życia duchowego oparło się na tem, że troska o artyzm i sztukę przedarła się do niższej, bliżej ludu stojącej warstwy. Z tej to też warstwy wywodzą się dzisiejsi najwięksi poeci i literaci rumuńscy, oni też wyrzeczeniem się prawie że prymitywnych potrzeb i zaparciem się siebie, stali się tym zarodkiem, dookoła którego zgrupowali się wszyscy poeci najnowszej doby i dookoła którego rozpoczęła się kształtować nowoczesna literatura rumuńska.

Jednym z nich był Michał Eminescu, największy dotąd

liryk rumuński (1850—1889). Wyrósł on w tej atmosferze, w której stłoczyły się najniezdrowsze prądy zacofania estetycznego i ustawicznego filozofowania, które wywarły ogromny wpływ na tego, gdyby odrzucić wszystko co rumuńskie, reinkarnowanego Platona. Wykształcenie początkowe pobrał w Wiedniu i Berlinie, w okresie silnie tam panującego romantyzmu. Studjował Schopenhauera i filozofję indyjską, która na te kształtującą się naturę poetycką wywarła wpływ ogromny.

Usposobienie jego, skłonne do melancholji, każe mu szukać szczęścia w samotności i w ciszy natury. Te też będą jego udziałem aż do śmierci. Upodobanie to sięga tak daleko, że gdy przypadkiem postacie jego staną się ludźmi, ucieka z niemi do świata baśni, snując tam przędzę swych marzeń, własnem ją przędąc sercem.

W pierwszym okresie swojej twórczości jest Eminescu romantykiem, w drugim melancholikiem, w trzecim satyrykiem, w czwartym zaś pesymistą. W początkach swej twórczości pisze wiersze pełne cichego a głębokiego nastroju, np.

jak migotliwe światło żółtych świec woskowych
przebiega św. obraz Chrystusowy...

Dziwne stopienie się jego nastroju osobistego z duchem poezji ludowej, wykazują najpiękniejsze poematy z okresu wczesnego. Szum lasu i Doina, przetrawiona z wspólnej wszystkim ludom bałkańskim jedynej nuty na sposób własny i indywidualny. Przewala się w nich jeszcze to radosne zabarwienie, pełen radości życia nastrój. Skrzydlaci mieszkańcy lasu, źródła i drzewa pytają się o swą drogą umiłowaną rusałkę, a poeta im odpowiada:

O lesie drogi —
nie wróci już — nie powróci —
samemu trza ci ostać, ty smreku brodaty,
o jej włosach pieszczotnych ci śnić,
o oczach jasnych co niebem błękitne,
niegdyś mojemi były —
niegdyś — jeden raz —

I tak wyrzeka się wszystkiego poeta, wyrzeka się z głębi duszy, żyjąc tylko wspomnieniem onegdajszego dnia. Coraz to bardziej trawi go tęsknota wewnętrzna, coraz to bardziej staje się smutnym i bardziej samotnym, skoro już pyta się lasu, wciąż my-

śląc o sobie: czemu się chwieje na bezwietrzu i czemuż się kołysze, chociaż deszcz nie pada nań. A las odpowiada:

Jakże ja się nie mam chwiać —
gdy przelata ponad czas —
gdy się ciało chyli w grób?

Eminescu jednak nie trwa i nie zasklepia się w sferze romantycznej miłości i melancholijnego ujmowania natury. Nie chce i nie zdradza po temu najmniejszej ochoty, by zostać piewcą smutnego, samotnego życia, jak jego poprzednik Alexandri. Wydobywa ze siebie ton narodowy, uderza w wielostrunną harfę miłości ojczyzny i ludzkości, staje się pieśniarzem ogólno-ludzkim. Ale z tem rozpoczyna się właściwie tragedja jego życia i poezji. Mógł on swój naród kochać, ale ten naród, dla którego on swą krew ze serca sączył, był innym niż on mniemał. Jego pełna i wielka miłość ojczyzny nie znalazła w teraźniejszości i nie mogła w niej znaleźć żadnego zadowolenia. Wraca więc i czerpie z przeszłości, a i tam los nieubłagany każe mu być samym ze sobą. Nastrój ten dochodzi może do najbardziej wtrząsających wyżyn w *Doinie*. Ten gwałtowny poemat jest kamieniem granicznym między dawną, a nową poezją rumuńską. Wstręt do teraźniejszości pędzi wkońcu kruchą łódź poety na skały pogardy świata już bezpowrotnie i bez nadziei ratunku. W całkiem już chorobliwy sposób zlewa się nastrój wrogi życiu i światu w jego niesamowitej wizji p. t. *Melancholja*. Obraz przedstawia ruiny kościoła w pośrodku zimowego krajobrazu:

Jak kapłan, przędzie pająk cichą swych myśli prząśnicę —
Jak dzwonnik, dzwoni toczek, w daleką — długą — pustą okolicę —
I tak w duszy poety jeno cienie jakoweś wciąż majaczą,

szepcąc na nutę jakichś zapomnianych, pełnych smutku ulinień, skoro mówi:

I szukam świata w mej zmęczonej myśli,
spowitej w przędzę pajęczych, szarych nici —

To ustawiczne widmo pająka, nawiedza go szczególnie wtedy, gdy zajmuje się problemami świata i życia, nie znajdując na nie żadnej istotnej odpowiedzi. Ale wkrótce te ustawiczne ludzkie dociekania wydadzą mu się nazbyt nikłe i mdłe, skoro odważy się powiedzieć: To wszystko, co powstaje, ma swą wartość tylko przez to, że jutro zagaśnie — co ze współczesnych poetów ujął tak cu-

downie hinduski poeta Rabindranath Tagore w swym szepcie duszy pisząc: Śmierć jest stemplem, nadającym wartość monecie życia. Wkrótce zajął się poeta problemami nirwany do tego stopnia, że po tem zabarwieniu już przy pierwszem czytaniu możemy odróżnić poezję Eminescu od innych.

Zkolei wymienić należy jeszcze dwa większe poematy epiczne, w których występuje silnie pierwiastek czysto ludowy, a które zabarwione są w specyficzny sposób rumuński wielością podań i motywów ludowych, obok własnego pogłębienia ich fantazją. Są to *Gwiazda wieczorna* i *Widziadło*.

Nim przejdziemy dalej do następców Eminescu, wspomnieć musimy jeszcze o tych jego poprzednikach, którym on stał na plecach, z których wyrósł i przerósł. Do tych liryków należeli synowie Mołdawji, z niej też wyszedł i Eminescu, wogóle cały ten nowy kierunek tam bezspornie miał swój początek istotny.

Byli to Nanu, Schelleti i J. Negruzzi, z innych Bodnarescu, wywodzący się z Bukowiny i Lapatadu z Siedmiogrodu. Oni to łącznie z M. Eminescu rozpoczęli okres liryzmu w literaturze rumuńskiej. J. Negruzzi i Scheletti są pierwszymi, którzy wprowadzili do swej ojczyzny poetę niemieckiego Heinego. Słaby i przemijający ton, dźwięczy w poezji bukowińczyka Bodnarescu, który jednak w malowaniu wsi i w doborze koloru jest niezrównanym.

Z Bołdinescu przechodzimy już do literatury współczesnej i do twórców doby dzisiejszej, którzy w zasadzie trzymają się śladów Eminescu. Wpływ jego zaznaczył się nawet i na tych, którzy są od niego o wiele starsi, a cóż dopiero całkiem młodzi, z pomiędzy których Vlahuta swemu mistrzowi najwierniejszym i najoddańszym pozostał.

Wspomnieć musimy też o jednej głębokiej poetce, która w życiu i miłości Eminescu odegrała wielką rolę. Była nią Weronika Miche, niebieskooka piękna blondyna, która natchnęła go do napisania jego najpiękniejszych romanz, która potrafiła wydobyć z niego to, co nawet przez naturę nie było mu danem. Literacka dziwność tego związku leży w tem, jak to pisze wielki krytyk rumuński Jorga, że ona jedna z pośród otaczającego go grona, dzięki jedynie swemu wielkiemu z nim pokrewieństwu duchowemu i prawie że duchowej jedności, potrafiła się ustrzec od wpływu, jaki on na ludzi w swem otoczeniu wywierał. Jedyna ona

nie wpadla w manierę naśladowczą, tylko potrafiła swe myśli wyrażać w formie swojej, osobistej, mimo że dźwięczą w jej poematach, jak echo, te same myśli i zagadnienia, co w dziełach Eminescu, mimo że pisane są one w ten sam sposób, że stanowią niejako uzupełnienie i dokończenie wzajemne, acz budowane na zupełnie swoistych podstawach. Na niej też spełniło się to, o czem lud bałkański śpiewa w swych pieśniach: równoczesna śmierć z ukochanym w r. 1889. Romantyczny początek ich znajomości, burzliwe romantyczne przeżycia, tragiczno-romantyczny koniec, cechują ten dziwny, jedyny w swoim rodzaju związek.

O nikim może nie były sądy tak rozbieżne i tak różne, jak o Eminescu po jego śmierci. Co najgorsza, nie były one zupełnie skrystalizowane, a dopiero Vlahuta, biorąc udział w sporze literackim, w którym chodziło o rozstrzygnięcie wartości Alexandriego i Eminescu, za tym ostatnim gorliwie począł się ujmować, wskazując na jego istotną wartość i wielkość. Tenże podjął dalej kierunek, pozostawiony przez Eminescu i doprowadził do tego, że okres dzisiejszy pełnym jest jego epigonów. Prąd ten jednak uległ pewnej zmianie, dzisiejsza generacja nie jest już tak zgnieciona i przygnębiona pesymizmem i niepewnością jutra, pod którą uginało się pokolenie wczorajsze. Przeważyła w niem, wzięła górę miłość do poezji ludowej. Tu należałoby wymienić Nenitescu i Chembacha.

U pierwszego pieśni są utrzymane w tonie ludowym, pełne są miłości, siły i swoistego ciepła poza swą naturalnością. Chembach natomiast tworzy swą pieśń, czerpiąc z nieprzebranej skarbnicy rumuńskiej pieśni miłosnej i ze skarbca ballad.

Bezsprzecznie jednak największe umiłowanie wsi i jej ludu występuje u Cosbuca, który wprowadził do liryki ton i pierwiastek osobisty. Pomiędzy młodszymi jednak niema ani jednego, któryby stał pod jego wpływem.

Tak samo jak liryka, dzięki związkowi „Junimea" począł się rozwijać pewien kierunek prozy, a mianowicie opowiadanie — bowiem to, co było pierwej, posiadało charakter wybitnie popularno-ludowy. Po Eminescu, który i tego kierunku próbował, kontynuował rozpoczęte przez „Junimeę" dzieło Jan Creanga, w biedzie wyrosłe i ustawicznie o nią się ocierające dziecko ludu, znające doskonale jego przywary i dobre strony, pełne wrodzonego i ustawicznie perlącego się humoru. Creanga, jak był chło-

pem, tak też nim pozostał. Nie zaznał i zaznać nie chciał innego życia, tylko w takim się lubując prymitywie, który mógł mu przypominać wieś i jej mieszkańców. Pisze dla ludu, jego językiem i stylem. Dzięki temu też dochodzi do wyżyny czołowego prozaika rumuńskiego.

Tak samo jak powieść, rozwijał się w tym czasie, to znaczy prawie że niedostrzegalnie, dramat. Nic w tem dziwnego. Historja rumuńska nie obfituje w zbytnie momenty dramatyczne, publiczność z drugiej strony nie zdradza dla dramatu swych rodaków zbyt wielkiego zainteresowania, a najlepszym tego dowodem mogą być cyfry: z 56 sztuk scenicznych, granych w r. 1888 na deskach teatru w Bukareszcie, 43 były to tłumaczenia. To zaś, że dramaturdzy rumuńscy, pisząc nawet dramat, nie sięgają po tematy historyczne, tłumaczyłoby się zjawiskiem zaobserwowanem już w 18 wieku w Anglji i w Niemczech: publiczność, przyzwyczaiwszy się wpierw do dramatu mieszczańskiego, czy psychologicznego czy tendencyjno-społecznego, dopiero wtedy będzie mogła sięgnąć po dramat historyczny.

Jak w poprzednim perjodzie jedynym pisarzem scenicznym był Alexandri, tak w tym końcowym jest Caragiale. Kreśli on z prawdziwym realizmem typy Rumunów, żyjących na scenie przymusem życia. Dramat jego, może jeden z najlepszych p. t. *Oszczerstwo* został wystawiony poza ojczyzną na deskach teatrów niemieckich. W dalszym ciągu wymienić należy dwóch modnych dramaturgów: Rosietiego z jego *Lekcją* i H. Lesce z jego *Castą Diva*. Postacie tych dramatów papierowe, nie ożywione i walczące w imię jakichś idej, wypełniają ustawiczną pustkę poszczególnych scen. Można i toby puścić płazem, gdyby było choć znać po nich, że żyły kiedy, czy żyją w duszy swego twórcy.

Nakoniec nasuwa się jeszcze jedna uwaga. Jeśli Bukareszt jest tem miastem, które przyjęło cywilizację i kulturę zachodnią, błyszcząc nazewnątrz i krzewiąc ją, to najczystsze źródła narodu, źródła twórcze biją w Siedmiogrodzie. Siedmiogród jest tą dzielnicą, której zadaniem było obudzić Rumunję z długotrwałej niemal orjentalnej śpiączki i tak jak niegdyś tchnąć w nią ducha wielkiej Europy. Dotychczasowy przebieg literatury rumuńskiej i jej dalszy ciąg zdają się wskazywać na to aż nazbyt wyraźnie.

Dusza Czara.

Tłumaczył *Eug. Stan. Stec*

Przegląd piśmiennictwa.

Poezje i powieści.

Kazimiera Iłłakowiczówna: Popiół i perły. F. Hoesick, — Ludwik Hieronim Morstin: Radość i frasunek. F. Hoesick, — Miłosz Gembarzewski: Pieśni Słowianina. F. Hoesick, — Jan Emil Skiwski: Człowiek wśród potworów. F. Hoesick, — Jerzy Braun: Ziemia i niebo. F. Hoesick. — Józef Czechowicz: Dzień jak codzień. F. Hoesick, — Adam Grzymała-Siedlecki: Maman do wzięcia. Gebethner i Wolff, — Jarosław Iwaszkiewicz: Zmowa mężczyzn. F. Hoesick, — Wanda Melcer-Rutkowska: Święta kucharka. F. Hoesick, — Irena Krzywicka: Pierwsza krew. F. Hoesick, — Dr. T. Ulanowski: Ordynans Córuś. Powieść. F. Hoesick—Jerzy Kossowski: Śmierć w słońcu. Gebethner i Wolff. —

Laureatka miasta Wilna, Kazimiera Iłłakowiczówna, liczy za sobą już sporo lat pracy poetyckiej. Wszak pierwszy jej zbiorek ukazał się w wydaniu „Książki" krakowskiej jakoś wkrótce po rewolucji 1905 roku. Twórczość ta w *Smierci Feniksa* dosięgała szczytów egotyzmu, bywała igraszką snobistyczną, aby potem wezbrać nutą rozmiłowania się w przyrodzie wspomnień kresowych, aby dać wyraz kataklizmom dziejowym (wspaniałe wiersze o ks. Budkiewiczu, o Homerze i t. d.) i wreszcie rozśpiewać się nutą anielską wiary i tęsknoty ku odrodzeniu. Wspomnienia kresowe, związane z polską połacią Łotwy, są tak barwne, soczyste, „tutejsze" jak lubią mówić na kresach, że słusznie kresowcy uczcili poetkę, jako swoją. Odtworzyła ona i przyrodę i dwory i ludzi kresowych i nawet dała migawki z życia przedwojennego *(Tamtejsze dzieci)*.

Ostatni zbiorek Iłłakowiczówny (*Popiół i perły)* w cyklu „Dom nasz" śpiewa tonami odgrzebanego dzieciństwa, kiedy najcodzienniejsze zjawy wrywają się w pamięć z taką żywością i plastyką, że wszystko późniejsze wydaje się przy nich jak spłowiały gobelin przy kwitnącym trawniku.

Te ukochania osobiste są czemś subtelnem, niełatwo oddawanem ciekawości ludzkiej. Niełatwo natura kresowa dzieli się z obcymi swoją radością i bólem. Rezerwę i nawet pewną skry-

tość wlała w żyły kresowe ta domieszka krwi litewskiej, która odmieniła krew Polaka i Białorusina z nad Niemna i Dźwiny. Dlatego te wspominki serdeczne pisane są „dla swoich — nie dla obcych". I swoi odczuli je — i uczcili poetkę.

W naszych czasach rozluźnienia rodziny i oziębienia uczuć dawniej tak gorących i bogatych między bliskimi, kojąco uderza w wierszach Iłłakowiczówny pietyzm dla matki, dla ludzi z dzieciństwa, którzy odeszli. Poetka woła do umarłej matki:

Żywiłaś mnie twem sercem,
jedynem, jakże było bez zdrady;
od pierwszego naszego dnia
przez inne i poza mogiłę
promiennie z twych wiernych oczu
sama miłość na nas patrzyła.

Ożywia ją wiara w obcowanie dusz żywych z temi, które odeszły, we wpływ ich na nasze losy.

Jednostronny erotyzm zabił w nas zainteresowanie innemi uczuciami ludzkiemi. Taka wąska jest skala wzruszeń i przeżyć, odtwarzanych przez literaturę! Ileż to nowych wartości psychicznych i zajmujących motywów można zaczerpnąć z przyjaźni, i miłości rodzinnej, sympatji między towarzyszami pracy! W życiu jest bezporównania więcej dobra, niż zdołają dojrzeć współcześni literaci, stojący wogóle poza jego wartkim strumieniem.

Za mały jest kontakt twórców z życiem. Ci, co mają pretensje do tego kontaktu, odtwarzają świat maszyn i pracy. Ale są to tylko konwencjonalne, utarte już, monotonne obrazy. Pion, transmisja, koło, pęd, elektryczność, mięśnie napięte, pożoga miasta, sen o zniszczeniu i krwi...

Brak przeżyć rzeczywistych ujawnia się w wyborze tematów. Poeci piszą wiersze o wierszach. Jerzy Braun w jednym zbiorku drukuje: „Proza", „Wiersz", „Słowo", Jan Emil Skiwski „Narodziny wiersza", L. H. Morstin — „Hymn do poetów". W pewnych momentach poeta odczuwa nieokreślony nastrój liryczny. Rozdzwania się, rozmuzycznia w nim jakiś rytm. Jeżeli ma w sobie bogactwo przeżyć i obrazów, nastrój ten spływa się z jakimś odciskiem rzeczywistości lub asocjacją fantazji i powstaje wiersz z rysunkiem i treścią. Jeżeli zaś nastrój tworzenia — rama — jest, obrazu zaś do włożenia z powodu ubóstwa pomysłów i przeżyć niema — wtedy śpiewa się o śpiewaniu, w ramę — wkłada się ramę.

Tak samo przeżyciem wtórnem, jakże przefiltrowanem przez refleksję, są wiersze o poetach, pisarzach, kompozytorach — jak u Skiwskiego i Morstina. Powstają te wiersze w chwilach, gdy brak poetom tematów żywiołowych, urodzonych z mocnych zetknięć z rzeczywistością lub z potężnych rozwichrzeń fantazji oryginalnej i płodnej.

Żeby autor jakiś lub dzieło sztuki mogło dać wrażenie, dające się podnieść do godności emocji poetyckiej, potrzeba na to wysokiej kultury. Ale ta wysoka kultura daje dzieła wtórne, papierowe. Bo przeżycie innego twórcy tak, by go równoważnikiem metafor i definicyj oddać najdokładniej i najwierniej w stosunku do jego istotnego charakteru i treści — jest to właściwie praca krytyka. Także wiersze o innych twórcach lub dziełach — to krytyka wierszowana, odznaczająca się stylem ozdobnym i głębszą emocją.

Można zapytać, czemu nie może zostać dla poety treścią wiersza utwór inny lub twórca, jeżeli może nią być krajobraz, człowiek, zjawisko, zdarzenie? Dlatego, że dzieło Boże silniejsze jest, różnorodniejsze, pełniejsze, niż dzieło człowieka. I większy rozpęd i lot daje uderzenie się Anteuszowe o ziemię lub seraficzne wzbicie się w nieskończoność — zetknięcie się z rzeczywistością ziemską lub niebieską — niż oplatanie się bluszczowe dokoła ludzkich dzieł. Rzeczywistość jest nieskończenie bogata i różnorodna, a podniesienie duszy w zaświat obdarza ją bezgraniczną rozmaitością i pięknem przeżyć. Ale my przeważnie jesteśmy przykuci do kieratów i ogarniamy ciasne widnokręgi, nie wychodzimy na szerokie morze życia, na połów klejnotów, na odkrycie nowych lądów.

Naprz. *Radość i frasunek* Morstina obraca się dokoła zupełnie już literacko spróchniałych rozwodzeń się nad pogańskiem pięknem, nad przebrzmiałą „Herrenmoral" („a że z tych jestem, którzy się weselą na widok władców i tryumfatorów"). Zupełnie już refleksyjne prawie dydaktyczne wiersze o „Astronomji", o kulturze łacińskiej dają świadectwo zupełnej niezdolności do znalezienia świeżych, bezpośrednich tematów. Obciążenie klasycyzmem (autor wydawał kiedyś *Museion* w celu szerzenia kultury klasycznej wraz z Moréas'owskim neo-klasycyzmem) zaznacza się w wielu porównaniach. Akcenty niewiary mieszają się z porywami ku wieczności.

Uczucia dobre, zwiastujące
pokój na ziemi nawet wrogom,
jakież rozkosze w was być mogą,
kiedy marzenia błękitnieją,
a prości się do niebios droga...

Autor „Radości i frasunku", autor „Kłosa panny" i „W kraju Latynów" przechodzi ewolucję, której daleko jeszcze do końca.

Miłosz Gembarzewski (*Pieśni Słowianina*) zebrał trochę maków i bławatków, trochę tradycji i odruchów szlacheckich i protestów przeciw życiu miasta. Wiersz jest poprawny, miejscami silny, ale rysunek zawiły, układ słów, zbieg spółgłosek nadmierny razi słuch (niestety kto dziś wiersze czyta głosem nie oczami!). Młody poeta ma trochę zacięcie epiczne, a to znowu słowiańską pradziejowość Kazimierza Glińskiego...

Z pierwiastków czysto-słowiańskich i rdzennie polskich można wydobyć dzieła wybitnie oryginalne. Exemplum: Stanisław Wyspiański. Ale trzeba znaleźć świeże ujęcie, nowy rytm, nowe słowa i obrazy. Kogo pociągają od Wyspiańskiego zaniedbane tematy słowiańskie i historyczne, ten powinien wyjść z zaklętego koła zużytych porównań, znaleźć jeszcze odmienne strony, jeszcze inny wyraz tkwiących w narodzie właściwości i instynktów. Wrażenia idąc po drogach dawno wyżłobionych nie wstrząsają czytelnikiem.

Odskocznią dla Gembarzewskiego powinny być takie udane obrazki, jak „Wesoły książę". Zawsze z pamięcią o tem, że historja wtedy tylko staje się naprawdę poezją, kiedy przez zlanie się z jakiemiś dzisiejszemi przeżyciami wyrasta na symbol teraźniejszości.

Jan Emil Skiwski znany już był potrosze jako krytyk. Zbiorek *Człowiek wśród potworów* odsłania go nam, jako poetę-satyryka. Skiwski jest wrażliwy na brzydotę i śmieszność. Poeci przeważnie tak bronią się przed niemi, że ich poprostu nie widzą, oskorupiają się nieczułością i nieuwagą. Bo jakby inaczej zdołali uratować świat piękna?

Przykład Skiwskiego dowodzi, że istotnie szkodliwa bywa peregrynacja po ugorach banalności, płytkości i brzydoty. Reaguje się na to przez nienawiść — przez nienawiść niższości i pospolitości. Ale znajdując równoważniki dla zjawisk nieestetycznych potwornych, łapiąc pełnemi garściami groteski — poeta wypacza czystość kararyjską swej linji. Psuje sobie język i styl. Obrzydzenie i złość nie powinna kierować piórem poety. Wtedy wiersze jego pętają wewnętrznie i nie pomagają do obronienia się przed zjawiskami, które można z siebie strząsnąć — może olimpijską nieuwagą, albo wszech-przebaczającym humorem?

Cała ta poezja jest zgrzytliwa — zgrzytliwym jest nawet w czysto—lirycznych wierszach rytm łamiący się, niemuzykalny. Tym rytmem, podobnym do zacinania się wozu o bruk z kocich łbów na przedmieściu, spłaca daninę snobizmowi i nowym prądom Jan Emil Skiwski, umiejący współpracować jednocześnie w *Wiadomościach Literackich* i *Tęczy*.

Wyobraźnia poety jest niesamowita i rozwichrzona, pełna djabłów, zmor, nastrojów zgrozy. Cykl „Z sennika" przypomina bardzo utwory nadrealistów (surréalisme). Poeta lepiejby spełnił swe przeznaczenie szukając zjawisk pięknych. Groteski wypaczają wkońcu obrazowość, uczuciowość i styl autora.

Jerzy Braun w *Niebie i ziemi* jak i w *Dywanie rozkwitającym* wraca do obrazu opuszczonych, dyszących grozą domów, ginących miast, końca ziemi. Wiersz jego jest sugestyjny i muzykalny — ale jakaż z niego wieje nicość treści!

Dziwnie się przeszczepił, przyczepił do poezji młodych motyw końca świata, importowany oczywiście przez Słonimskiego. Poezja młodych, nasiąkła zgniłym tchem rewolucji i w konkluzji swej ma — nicość. Bóg jest personifikacją tej nicości — nie jest więc dobrocią i miłością, a ludzie biją napróżno w „Zawarte wrota" nieba:

Czarnyś jest Panie i noc Twoja czarna
zewsząd się wciska pod ślepe powieki...

Aby ślepiec przejrzał i ozdrowiał, potrzeba woli ku światłu. Niechże poczuje ją poeta, by dzieło jego dało wartości pozytywne i w duszach ludzkich budowało, a nie burzyło.

Trochę futuryzmu, dużo chropowatości jest w Czechowicza *Dzień jak codzień*. Odrzuca niebo, przywołuje ziemię — znana postawa wobec świata. Klątwy, bunt, krwawy opar, wieś z krowami, motory, tramwaj... Monotonja, zastój w interesie futurystycznym.

Zastój i w dziedzinie powieści. *Maman do wzięcia*, wspaniała humoreska Adama Grzymały-Siedleckiego, krytykująca współczesność, wytrysła wesołym, barwnym fajerwerkiem śmiechu. A obok — szaro, przeciętnie, nieciekawie. To drugie wydania Perzyńskiego, to fejletony Choynowskiego (Rzeczy drobne i wesołe), to sensacje. Trzeba się modlić o wielkość. O wielkość w literaturze — zapowiedź wielkości w czynach narodu.

Bo jakież wszystko jest zdegradowane, zmaterjalizowane, jeżeli nawet sympatycznej parze młodych każe Grzymała-Siedlecki dbać nie tylko o swą miłość, lecz trzeźwo pamiętać o posagu i majątku! I to śliczna Wisienka zabiega o majątek żyjących jeszcze rodziców, którzy z niego bynajmniej nie rezygnują!

Tym samym beznadziejnym pokostem groszoróbstwa i codzienności jest powleczona powieść Jarosława Iwaszkiewicza *Zmowa mężczyzn*. Pozazdrościł w niej zaiste laurów Perzyńskiemu. Historja miłości niemoralnej, marnującej duchowo mężczyznę i zabijającej niewinną młodą kobietę, która się dała poprowadzić do ołtarza, jak jagnię na rzeź... Brak wszelkiej aktywności duchowej i trawiąca się w sobie bezużyteczność życia... Artysta zaprzepaszczający duszę twórczą w powodzeniu koncertów, ksiądz uciekający od swego powołania, młodzieńcy zaplątani w brudne romanse... I wkońcu — słowa zwątpienia: Jeżeli Bóg jest...

We wszystkich powieściach Iwaszkiewicza i w jego wierszach była krzywizna moralna, niedociągnięcie, perwersja, erotomanja. Utwory nie dające wyzwolenia, prowadzące na skraj skalistego parowu, z którego już tylko skoczyć głową w dół na dno kamienne, w zatracenie. Chyba drobna powiastka, jak „Podróż do Bagdadu", kolorowa w swym kacapskim egzotyzmie, nie dawała

znać po sobie szczerb nihilizmu. „Księżyc wschodzi" miał tony tęsknoty religijnej — ale wszystko to było niejasne i pogmatwane. „Zmowa mężczyzn" też jakby jest etapem szukającego — ale jakże jest do wyzwolenia daleko — jakże obłędna i niepewna jest droga do zbawczego brzegu, do przystani niezawodzącej!

Nawet styl Iwaszkiewicza, nigdy nie odznaczający się bogatem słownictwem, jeszcze bardziej poszarzał, stracił blask. Duch zmierzchający ocienił swe szaty.

Święta kucharka Wandy Melcer Rutkowskiej ma w sobie dużo trafnej obserwacji, trochę w stylu Zapolskiej. Ale nawet jej dobroć nie jest prawdziwą dobrocią. Czegoś w niej brak, mówiąc stylem kucharskim, jak przyprawy w potrawie. Opisuje istoty gminne, przyziemne, czyny odrażające. I nawet nie wiemy, w jakim celu nakręciła ten film? Przecie nie poto, żeby obnażyć okropności domu poprawy dla młodocianych? Kiedy Dickens w swoim czasie pisał „Olivera Twista" lub „Martin Chuzle with", czynił to dla zdemaskowania okropnego stanu szkół i zakładów dla sierot w Anglji. Ale u Melcer - Rutkowskiej nie jest to zamierzeniem. Mamy wrażenie, żeśmy się przespacerowali przez ciemną suterynę, pełną zaduchu i niewiadomo — poco?

Pierwsza krew I. Krzywickiej jest też z ducha Zapolskiej. Powieść o „przebudzeniu się wiosny" — o dojrzewających i umęczonych przez niezrozumienie starszych duszach wyrostków. Temat potraktowany drastycznie i z wybitnym amoralizmem. Np. matka uwikłana w stosunek nieślubny, nie ukrywa go przed kilkunastoletnią córką. Szkoda zaczynającego talentu autorki.

Ta sama drastyczność i amoralizm cechuje *Ordynansa Córusia* Ulanowskiego. Pepesowiec i piłsudczyk wyśpiewał tu hymn na cześć Piłsudskiego. Ale dlaczego zwolennikami swego bożyszcza uczynił ludzi zdegenerowanych i wykolejonych? Chyba to mu chwały nie przysparza? Że przeciwnik umiłowanego wodza jest również rozpustnikiem, to sprawy nie zmienia. Znaczącem jest tylko dla nas, że ten przeciwnik jest księdzem i że zostaje przez wiernego Piłsudskiemu ordynansa zamordowany. Nie jest to zręczne postawienie sprawy — autor tyle gadający o polityce zagranicznej i będący w konfidencji z przewielebnymi musiałby to rozumieć.

Marszałek Piłsudski po raz niezliczony w życiu mógł tu powtórzyć: — Panie Boże obroń mnie od moich przyjaciół, bo od wrogów sam się obronię.

Czy zdrowem jest z punktu widzenia społecznego apoteozowanie niejako bezrobocia? Córusia pytają: — Za co bierzesz zasiłek dla bezrobotnych? — Córuś odpowiada: — Za Polskę! — Gdyby tej rozpowszechniającej się jak zaraza dążności do brania

od państwa towarzyszyła wzrastająca wola dawania czegoś ze siebie społeczeństwu...

„Ordynans Córuś" na przynętę tylko został nazwany powieścią. Są to długie dysertacje dyletanta polityki, rozwiązującego kwestje europejskie kalamburem. Nić fabuły jest całkiem wątlutka i ginie w niekończącej się gadaninie.

Innego rodzaju sensacje zawiera ostatnia powieść Kossowskiego *Śmierć w słońcu*. Jest nią stracenie niewinnego Jakubowskiego, za to tylko, że Niemcy w polakożerstwie swem nie chcieli sądzić dokładnie i sprawiedliwie.

Ciężka ta sprawa jest dla nas atutem nie tyle w rozdmuchiwaniu nienawiści narodowych, ile w propagandzie zagranicznej, gdzie nie zostałaby wyzyskana, gdyby nie zajęli się nią sami niemieccy humanitaryści.

Sensacyjna zapowiedź na okładce raczej zniechęca do książki! Czy sprawa kryminalna może stać się tematem poważnej powieści?

Tymczasem Kossowski dał psychologję prostego chłopa z pod Wilna, który trafia w sam war wojenny i oderwany od swej rodzinnej Dunajówki, traci orjentację moralną. Przejścia Jakubowskiego opisane są z dużą prawdą. Doskonale są przedstawione baraki w obozie koncentracyjnym w Niemczech i życie więźniów wojennych. Autor rodem z Małopolski, nie zna jednak o tyle kresów północnych, że zrobił chłopa z pod Wilna unitą nie wiedząc o tem, że to wyznanie rząd rosyjski na długo przed wojną doszczętnie tam wytępił. Żaden były Unita z kresów księdza greckiego obrządku nie znał.

Jakubowski zostaje w obcym kraju, złakomiwszy się na obcą ziemię. I spada na niego kara: źli zrzucają na niego cudzą zbrodnię. Ginie niewinnie. Przed śmiercią uświadamia sobie, że nie trzeba było pożądać obcej ziemi... Teraz już nie ujrzy rodzinnej Dunajówki...

Przejścia tragiczne poczciwego chłopa z pod Wilna wstrząsają do głębi. Tak naprawdę wygląda nieskomplikowane myślenie człowieka prostego, niezdolnego do argumentacji i rozwikłania podstępów swych wrogów.

Kiedy pomyślimy, że nienawiść rasowa spowodowała krwawą egzekucję niewinnego człowieka, zaczynamy modlić się z głębi serca, aby już prędzej idea katolicka wytępiła nienawiść między narodami i nauczyła w drodze pokojowej regulować konflikty ekonomiczne. Protestanci niemieccy swą nienawiścią do innych narodów, okrucieństwem i pychą ściągnęli ciężki grzech na całą zbiorowość niemiecką. Od katolików niemieckich zależy, czy naród swój z grzechu wydźwigną i odkupią.

Anna Zahorska.

Feliks Kopera i Józef Kwiatkowski: Obrazy polskiego pochodzenia w Muzeum Narodowem Krakowie. Wiek XIV—XVI. Nakładem Muzeum Narodowego w Krakowie z zasiłkiem Departamentu Sztuki Min. W. R. i O. P., Kraków 1929, stron 100, ilustracyj 81.

Ponieważ dotychczas z powodu przeszkód natury politycznej i materjalnej nie mogliśmy się zdobyć na przeprowadzenie inwentaryzacji zabytków sztuki w Polsce, przeto każdą publikację, obejmującą większą ilość zabytków, choćby tylko z jednego działu, musi się z radością powitać. Do takich podstawowych wydawnictw należy książka pp. Kopery i Kwiatkowskiego. Jest to katalog rzeczowy obrazów od XIV do XVI wieku, znajdujących się w Muzeum Narodowem w Krakowie. Władysław Łuszczkiewicz, pierwszy dyrektor Muzeum, pozostawił swojemu następcy, p. Koperze, sporą już kolekcję polskich obrazów cechowych. P. Kopera, w ciągu swojej trzydziestoletniej, pełnej zasług działalności na stanowisku dyrektora Muzeum Narodowego, kolekcję tę bardzo znacznie powiększył, ratując tem samem dużo cennych zabytków od zniszczenia. Szkoda, że z braku miejsca wszystkie te obrazy nie mogą być systematycznie i razem obok siebie wystawione. Obyśmy się jak najprędzej doczekali nowego gmachu dla Muzeum Narodowego!

Obfity materjał, opublikowany przez autorów, pochodzi niemal wyłącznie z kościołów małopolskich. Najwyraźniej zarysowuje się szkoła krakowska, a obok niej malarstwo miast podkarpackich. Przewracając karty tej pięknie wydanej książki, widzi się, jak nasze malarstwo po epoce uduchowienia i oderwania od natury w wieku XIV i pierwszej połowie XV, zbliża się do niej zwolna, nigdy jednak nie dochodząc do silnego czucia z rzeczywistością fizyczną. Tradycje stylu idealnego trzymają się bardzo długo, czego przykładem pełen wdzięku obraz z klasztoru OO. dominikanów w Krakowie (fig. 79), namalowany przez Wacława z Oświęcimia w roku 1599. Delikatny sentyment, naiwność, szczere uczucie religijne, czar poezji, wszystko to przywodzi na myśl obrazy Fra Angelika da Fiesole. Brak pogłębienia przestrzennego i niebo złote, to jeszcze pozostałości dawno w zachodniem malarstwie minionej epoki. Niepodobna na tem miejscu wchodzić w szczegóły lub podnosić piękność wielu obrazów, opublikowanych przez autorów, trudno jednak nie wspomnieć o takich, jak Matka Boska ze śś. Janem Ewangelistą i Janem Chrzcicielem na tryptyku z Dobczyc (fig. 32), Madonna ze Zwiastowania (fig. 43), Zwiastowanie (fig. 45), lub św. Rodzina z Ołpin (fig. 60 i 61). Autorzy dają bardzo szczegółowe opisy obrazów, uwzględniają literaturę dotyczącą opublikowanych dzieł sztuki i oznaczają czas powstania, a mimo, że jest to w odniesieniu do naszych zabytków w dzisiejszym stanie wiedzy rzeczą niezwykle trudną, trzeba przyznać, że naogół determinacje ich budzą duże

zaufanie. Wyznaczenie końca XV wieku obrazowi św. Anna Samotrzeć z Mościsk (fig. 58), nie da się jednak, mojem zdaniem utrzymać choćby już tylko z powodu wyraźnych ornamentów renesansowych. Obraz ten przyjdzie przesunąć na czas późniejszy. W niektórych utworach widać wpływ Wita Stwosza, co zresztą autorzy trafnie podnoszą.

Reprodukcje podług dobrych zdjęć fotograficznych, wykonane są starannie i odbite umiejętnie. Wogóle cała strona typograficzna książki jest bez zarzutu. Pp. Kopera i Kwiatkowski swą nader cenną publikacją naprawdę przysłużyli się nauce. O ile mi wiadomo, ci sami autorowie przygotowują analogiczny katalog rzeczowy rzeźb średniowiecznych, znajdujących się w Muzeum Narodowem. Oby ukazał się jak najprędzej.

Juljan Pagaczewski.

Ks. Dr. Franciszek Grivec: Ś Ś. Cyryl i Metody, Apostołowie Słowian. Przełożył ks. Jan Korzonkiewicz. Nakł. „Księgarni Krakowskiej", 1930, str. 243 z 45 ilustracjami.

Wydanie tej książki w polskim przekładzie w chwili, kiedy problemy kościelno-unijne zajmują coraz bardziej umysły u nas, jest rzetelną zasługą. Książka profesora z Lublany nie jest wprawdzie pracą naukową w ścisłem tego słowa znaczeniu, lecz popularnem opowiadaniem, posiada wszakże tę zaletę, że uwzględnia wyniki historycznych badań odnośnie do postaci „Apostołów Słowian", badań, do których i sam autor niejedną cegiełkę dołożył. Ks. Grivec znany jest jako entuzjasta tak zw. „idei cyryllo-metodyjskiej" i czynny uczestnik zjazdów welehradzkich, chciał więc swoją książką wzniecić zainteresowanie szerszych kół katolickich do owej idei, którą możnaby określić jako usiłowanie zbliżenia dwóch światów: grecko-bizantyjskiego i łacińskiego przez Słowian na terenie kościelnym. Tłumacz polski jego książki dokonując jej przekładu, wychodził z założenia słusznego, że i w Polsce ogół katolicki powinien się temi problemami interesować. Nie mogą mu być one obcemi nie tyle ze względu na sam katolicyzm polskiego narodu, któremu charakter łaciński nadała historja, ile ze względu na naszych wschodnich sąsiadów, względem których bezwątpienia mamy spełnić religijno-kulturalne posłannictwo. Stąd książce ks. Dra Griveca w polskim przekładzie należy życzyć jak najszerszego rozpowszechnienia. Popularny jej charakter czyni ją dostępną wszystkim, a treść przynosi ciekawe rzeczy do zrozumienia stosunków ówczesnych w dziedzinie kościelno-politycznej.

Co się tyczy przekładu polskiego, to określimy go jednem słowem: doskonały. Zaledwie dostrzegłem parę solecyzmów, w rodzaju „nie dziwota", lub formy czasu przyszłego „robił będę", wreszcie zbyt uroczystych: „mnichowie", „cesarzowie". Ana-

chronizmem jest używanie wyrazu „Rosja" w zastosowaniu do Rusi IX i X wieku. W transkrypcji nazwisk rosyjskich należało w polskim przekładzie wprowadzić literę *w* zamiast *v*, używanego przez ks. Griveca. Zatem należało pisać: Wasiljew, Ławrow, Wasniecow i t. p. zamiast Vasiliev, Lavrov, Vasnecov, która to pisownia miała usprawiedliwienie w języku słowieńskim, lecz nie polskim. Należy wreszcie wyrazić żal, że wśród ilustracyj nie znalazł się piękny i oryginalny obraz św. Cyryla i Metodego pędzla Jana Matejki, ofiarowany przez Polaków do kościoła w Welehradzie z okazji jubileuszu 1885 r.

Ks. J. Urban.

Ks. Jan Wasilewski: Arcybiskupi i administratorowie archidiecezji mohylowskiej. Pińsk, 1930, str. 198.

Pisać pracę o arcybiskupach mohylowskich, to znaczy pisać historję Kościoła katolickiego w Rosji, poczynając od rozbiorów Polski. Zadanie to czeka dotąd na swego wykonawcę, u nas bowiem dotąd posiadamy opublikowane zaledwie okruchy materjałów do takiego dzieła. Częściowo podjął to zadanie francuski jezuita, Ks. Adrjan Boudou, kreśląc w dwutomowem dziele *Stolica święta a Rosja* historję dyplomatycznych stosunków między Watykanem a rządem petersburskim. Oczywiście losy Kościoła w Rosji i sylwetki tworzących je osobistości weszły w pracę francuskiego historyka raczej tylko ubocznie i fragmentarycznie, o ile odbijały się w dyplomatycznych rozmowach między Rzymem a Petersburgiem lub były konieczne do zrozumienia tych rozmów.

Ks. Jan Wasilewski nie miał zamiaru napisania brakującej dotąd historji, lub monografji arcybiskupów mohylowskich. Nie jest on nawet zawodowym historykiem, i jak widać z ogłoszonej pracy, nie wykorzystał niektórych istniejących już i dostępnych publikacyj. Tak np. z pomienionego dzieła O. Boudou zna tylko jeden rozdział, drukowany jako artykuł w *Przeglądzie Powszechnym*, nie uwzględnia zaś całego dzieła, chociaż pierwszy tom jego istnieje w polskim przekładzie od 1928 r. (nakł. Wydawnictwa Księży Jezuitów w Krakowie). Ogłoszenie książki o arcybiskupach mohylowskich spowodowała szczęśliwa okoliczność, że autor, pracując po rewolucji rosyjskiej w Petersburgu, zainteresował się udostępnionemi archiwami magistratur, zajmujących się sprawami Kościoła katolickiego. Poczynił w nich masę wyciągów i notatek, które obecnie ogłasza w swej książce.

Takiego pochodzenia książka nie może rościć pretensji, by ją poczytano za gruntowną pracę historyczną. Rzeczywiście postacie różnych arcybiskupów i administratorów występują niejednolicie, jedne obszerniej, drugie zupełnie pobieżnie. Pierwszy metropolita Siestrzeńcewicz, w którego rękach spoczywały losy Kościoła w zabranych prowincjach i w Rosji przeszło 50 lat, ma sobie poświęconych $3^1/_2$ stron! Ostatni arcybiskupi potrakto-

wani także krótko, może nietylko dla braku materjału, ale że o pewnych rzeczach przedwcześnie jeszcze pisać... Czasem brak źródeł do zrozumienia pewnych aktów rządu czy dostojników kościelnych powoduje zastąpienie ich mętną ustną tradycją. Tak się rzecz ma z ukazem Mikołaja I, zabraniającym wygłaszania w kościołach kazań po rosyjsku. Niektóre sądy autora o arcybiskupach czy prałatach są zbyt uproszczone i może bezwzględne, a nawet jedne drugim przeczą. Mimo swych braków konstruktywnych i luk, książka Ks. W. jest publikacją ważną: przynosi bowiem przynajmniej w streszczeniach dużo materjału, który obecnie na długie może jeszcze lata będzie niedostępny dla polskich badaczy historji Kościoła katolickiego w Rosji.

Skromne środki techniczne „Drukarni diecezjalnej" w Pińsku, z której wyszła omawiana książka, nie pozwoliły dać jej okazalszej szaty zewnętrznej.

Ks. J. Urban.

Ks. Ad. Stankiewicz: Rodnaja mowa u świątyniach. Wilno, 1929, str. VIII + 192.

Broszura niniejsza, napisana przez księdza Białorusina, jest zarazem szkicem historycznym i apologją. Pierwsze cztery rozdziały przeprowadzają dowód, zdawałoby się zupełnie zbyteczny, iż w każdym języku można chwalić Boga i że Kościół katolicki wszystkim językom daje miejsce w swym kulcie (przynajmniej dodatkowym) i nauczaniu ludu prawd wiary. W pewnych historycznych warunkach takie proste prawdy trzeba przypominać. Następne sześć rozdziałów książki omawia losy używania mowy białoruskiej w kościołach, zwłaszcza trudności w 19 stuleciu i prób rozszerzenia używania tego języka w kościołach łacińskich i w cerkwi, począwszy od rewolucji rosyskiej i powstania Rzeczypospolitej polskiej. Znajdujemy tu sylwetki księży, którzy usiłowali posługiwać się tym językiem w kościele, jak również tych dostojników Kościoła, którzy w zasadzie sprzyjali tej sprawie. Jako tacy, są przedstawieni naprz. biskupi: Symon (którego autor mylnie tytułuje „mahiloński arcybiskup"), Denisewicz i arcybiskup-metropolita Ropp. Książka, napisana naogół spokojnie, tchnie pewnym żalem, że język macierzysty autora dotąd znalazł tak małe zastosowanie w kościelnem użyciu. Przynosi także wzmiankę o paru ciekawych historycznych dokumentach, jak list kard. Rampolli z r. 1897, do ostatnich czasów nieznany i kardynała Merry del Vala z r. 1906. Całość, choć napisana bardzo popularnie (drukowana najpierw w pisemku ludowem *Chryscianskaja Dumka*), jest przyczynkiem niezmiernie ciekawym dla interesujących się sprawą uświadomienia narodowego Białorusinów na naszych kresach północno-wschodnich.

Ks. J. Urban.

Sprawy duszpasterskie. Wykłady z Kursu Duszpasterskiego, Lwów IX 1929 r. Str. 200. Do nabycia w Kurji Metr. ob. łać. we Lwowie. (cena 6 zł.)

Akcja Katolicka. Zasady pracy. Nakład. Biura Ligi Katolickiej diecezji Łódzkiej. (Łódź, ul. ks. Skorupki 1 a.) R. 1930. Str. 243.

Ks. Dr. Andrzej Mytkowicz: Akcja Katolicka u podstaw i w praktyce. Lwów, 1929. nakład Ligi Katolickiej Lwowskiej. (Lwów, ul. Piekarska 28. cena 2.60 zł.).

Ks. Czesław Stańczak: Katolicka akcja prasowo-kolportażowa. Potrzeba, metody, środki. Wydane tamże. R. 1930. Str. 60.

Księga pamiątkowa Kursu Katechetycznego w Krakowie, IV 1929 r. Kraków. 1929. nakład, Komitetu Kursu Kat. Str. 336.

Pamiętnik Kursu Katechetycznego, odbytego w Poznaniu VI 1929 r. opracowany przez ks. Dra J. Noryśkiewicza. Poznań 1929. nakład Księg. L. Stępniewskiego (cena 7 zł. 50 gr. z przesyłką) Str. 195.

Objawem niezwykle dodatnim rosnącej troski o doskonalenie pracy na polu religijnem są częste w ostatnich latach Kursy Duszpasterskie i Katechetyczne, których kilka doczekało się pokaźnych szczegółowych sprawozdań. Wydawnictwa takie są bezwątpienia cenne ze względu na materjał, zebrany przez osoby fachowe i pożądane będą dla księży, tych zwłaszcza, których obowiązki zatrzymują zdala od miast. Przypuszczać należy, że nie wszystkie jednak Kursy będą w przyszłości wydawane drukiem, gdyż rozmnożyłaby się zanadto literatura o tej samej materji; prawdopodobnie sprawozdania z nich ograniczą się do referatów, poruszających temat nowy lub zupełnie inaczej, niż dotychczas oświetlony.

Omawialiśmy już przed kilku miesiącami księgę pamiątkową Kursu duszpasterskiego, odbytego w r. 1928 w Krakowie, który obejmował dwie kategorje zagadnień, porafjalne i moralne. We wrześniu 1929 r. odbył się podobny Kurs dla archidiecezji lwowskiej, a sprawozdanie wraz z referatami zostało wydane nieco później p. t. Sprawy duszpasterskie. Tematy jego nie obracają się koło jednej tylko grupy zagadnień, zjazd bowiem, jako pierwszy i orjentacyjny posiadał charakter ogólny i miał się stać dopiero podstawą do planowego zorganizowania Kursów następnych. Mamy więc rozmaitość materji: duszpasterstwo miejskie i wiejskie, praca nad młodzieżą w szkole i poza nią, Akcja Katolicka, nauczanie religji, kaznodziejstwo, liturgja, opieka nad chorymi, zagadnienia moralne.

Aktualna dziś sprawa Akcji Katolickiej otworzyła nowe pole do urządzania kursów instrukcyjnych, tem szersze, że chodzi tu nietylko o danie wskazówek praktycznych, ale wogóle o stworzenie dopiero programu. Określona jasno co do swej istoty przez Stolicę Apostolską, jest bowiem Akcja Kat. nieokreślona w swych szczegółach organizacyjnych i przedstawia rozległe możliwości, pomiędzy któremi wybór i ostateczna decezja są naprawdę trudne. W poszczególnych krajach i diecezjach odbywają się też w tej

sprawie narady i organizuje się specjalne kursy dla duchowieństwa i innych pracowników. Sprawozdanie z takiego Kursu odbytego w Łodzi w listopadzie 1929 r., zawiera w sobie spory tom p. t. Akcja Katolicka. W dwunastu referatach ujęto tu historyczną i organizacyjną stronę zagadnienia, przyczem nadmienić należy, że podług ustalonej w diec. łódzkiej zasady Akcja Kat. pozostawia wszystkie dawniejsze organizacje religijne, ale zasadniczą jej podstawą mają być stowarzyszenia mężczyzn, kobiet, młodzieży męskiej i żeńskiej.

Jeżeli chodzi o zagadnienie Akcji Kat., to podkreślić tu trzeba bardzo pożyteczną pracę ks. Dra. A. Mytkowicza: Akcja Katolicka u podstaw i w praktyce. Podaje ona szerszy pogląd na rozwój samej idei Akcji Kat. i na historję przeprowadzania jej w praktyce. Tłumaczy, zawsze w świetle dokumentów, istotę Akcji Kat., stosunek jej do pozostałych organizacyj oraz do akcji społecznej i politycznej, trudności związane z jej realizacją, różnice poglądów, jakie na tym punkcie zaznaczyły się w poszczególnych krajach. Jasno i przedmiotowo maluje też autor stan rzeczy w Polsce, dotychczasowe próby, rozbieżność kierunków i nadzieje na przyszłość.

Jako trzeci tomik „Bibljoteki Ligi Kat. diecezji Łódzkiej" ukazała się bardzo pożyteczna broszura: Katolicka Akcja prasowo-kolportażowa, napisana przez ks. Cz. Stańczaka. Tłumaczy ona ważność tej akcji, poucza o metodach i środkach jej prowadzenia, a zarazem podaje konkretne wskazówki, jakie książki i czasopisma należy zamawiać dla pewnych sfer i bibljotek, oraz wykaz firm wydawniczych w Polsce.

Wzmożone zainteresowanie się pracą duszpasterską nad młodzieżą objawia się dziś w urządzaniu specjalnych Kursów Katechetycznych, poruszających tematy religijno-wychowawcze, zwłaszcza w zakresie nauczania religji. Mamy właśnie przed sobą dwa obszerne sprawozdania takich zjazdów, odbytych w r. 1929. Księga Pamiątkowa Kursu Katechetycznego w Krakowie zawiera, obok sprawozdania, 20 referatów o wychowaniu i kształceniu religijnem i moralnem młodzieży szkolnej, przyczem najwięcej miejsca poświęcono zagadnieniom programów szkolnych i metod nauczania. Pamiętnik Kursu Katechet. w Poznaniu obejmuje sprawozdanie ogólne i opis lekcji pokazowych, oraz 9 referatów, zajmujących się głównie omówieniem najnowszych problemów metodycznych w związku z nauką religji; Kurs ten był poniekąd uzupełnieniem odbytego parę miesięcy przedtem Kursu krakowskiego. Oba sprawozdania zamieszczają również streszczenia dyskusyj.

Ks. S. Podoleński.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakł. Księgarni św. Wojciecha, Poznań.

Ks. Pichenot: Ewangelja Eucharystji. Wyd. 3 Str. 479.
Ks. Dr. Kaz. Kowalski: Kazania pasyjne. Str. 118.
Ks. Dr. Ild. Bobicz: W szkole Biedaczyny z Asyżu. Nauki dla tercjarzy franciszkańskich. Str. 366.

Nakładem Herdera i Ski, Fryburg.

Martka Niggli: Zwischen Zwanzig und Dreissig. Der Roman einer Berufstätigen. Str. 263.
Maria Sticco: Pflicht und Traum. Ein Buch vom Leben der Frau Str. 276.

Nakładem Ferd. Schöningha, Paderborn.

Dr. Franz Sawicki: Philosophie der Liebe. Wyd. 2. Str. 130.
Tenże: Die vier Lebensalter. Ein Gang durch das Leben. Str. 208.

Nakładem różnych.

Georges Guitton: La vie ardente et féconde de Léon Harmel. Action populaire. Paris, aux Editions Spes. Str. 305.
Ks. Michał Klepacz: Ambona o szkole. Odb. z *Przegl. Homilet.* Kielce. Wyd. Komisji Akcji Katolickiej, str. 32.
Feliks Koneczny: Wiadomość z r. 1447 o stanie ludu wiejskiego w Polsce czy na Litwie. Wilno 1929, str. 8.
Tenże: Uwaga o Józefie Gołuchowskim. Wilno 1929, str. 12.
Ks. P. Turbak T. J.: Triumf Krzyża. Dramat religijny w 6 odsłonach. Chyrów, 1930. Wyd. Chyrowskiego Koła im Ks. P. Skargi.
Ks. St. Załęski T. J.: Ks. Piotr Skarga. Wyd. jak wyżej Chyrów 1930.
Apol. Basiński: Pielgrzymka poznańczyka do państwowości polskiej. (Odb. z *Dziennika Bydgoskiego)* Nakł. autora, Bydgoszcz 1930, Str. 58.
Ks. Dr. Michał Białowąs: Sprawa robotnicza. Książnica Michalineum w Miejscu Piastowem. Str. 9.
Fr. Mirek: System socjologiczny Ludwika Gumplowicza. Studjum krytyczne. Prace Polskiego Instytutu Socjologicznego. Poznań 1930, Str. 125.
Constitutiones Synodi Plocensis, 1927. Płock, str. XI, 127.
Halina Rutska: Towarzystwo naukowe płockie. Notatka historyczna, Płock, 1929, str. 23.
Ks. Biskup Nowowiejski Missa de angelis. Z nutami. Str. 26. Płock,
Tenże: Sinaxis czyli Msza święta.... i nieszpory. Płock 1929, str. 100 (mały format).
Tenże: Z Jezusem. Książka do nabożeństwa. Płock 1929, str. 320, wyd. 6. Z tekstem łacińskim i polskim.
S. Kamieński Nasi męczennicy w Rosji. „Dobra prasa" N 11. Płock 1930, str. 16.
Roman Dyboski: Stany Zjednoczone Ameryki północnej Wrażenia i refleksje. „Książnica - Atlas", Lwów - Warszawa 1930, str. 330.
Ks. Aleksander Bastrzykowski: Zabytki kościelnego budownictwa drzewnego w diecezji Sandomierskiej. Kraków, nakł. autora, 1930, str. 225 in fol. z 263 ilustr.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Po dniu protestu przeciwko prześladowaniu religji w Rosji.

Protesty przeciwko prześladowaniom religji w Rosji zapisane zostaną w historji naszych czasów jako potężny odruch sumienia ludzkości na ową gigantyczną próbę, podjętą przez wyznawców Marksa, wydarcia tej ludzkości wiary w Boga. Słusznie też ten odruch nazwano duchową krucjatą. Jeżeli już przed lutym tego roku rozlegały się tu i ówdzie głośne potępienia, rzucane na nowoczesnych Neronów, to odezwanie się Piusa XI zmobilizowało cały cywilizowany świat do wystąpienia przeciwko wojnie, wypowiedzianej przez Sowiety Bogu w Jego wyznawcach. Piotrowi polecił niegdyś Chrystus, by „utwierdzał braci swoich" w wierze; następca Piotra w 20 stuleciu mógł stwierdzić z radością, że jego głos obudził wiarę i solidarność nawet w tych duszach, które w innych wypadkach na głos z tej strony zamykają się. Anglikanie, protestanci, dysydenci wschodni, wreszcie poprostu uczciwi ludzie nie widzieli trudności w uznaniu papieża za duchowego przywódcę nowoczesnej krucjaty i nie wahali się swój głos połączyć z jego głosem i wyrazić mu swą wdzięczność za śmiałą inicjatywę.

Oczywiście z tej solidarności wyłamali się wszędzie komuniści, ślepi i fanatyczni wyznawcy ewangelji materjalizmu. Dla nich Watykanem jest Kreml. Na głos z Rzymu odpowiedzieli pogróżkami, zniewagami, tu i ówdzie żakowskiemi wybrykami w rodzaju bluźnierczych napisów na jednym z kościołów berlińskich. Powinniśmy im zato być wdzięczni, bo dostarczyli nam nowego dowodu, że komunizm jest wszędzie ten sam, wszędzie gotów wystąpić do eksterminacyjnej walki z religją, z czego niektórzy niepoprawni optymiści kra-

jów zachodnich nie dość zdają sobie sprawę. Socjalizm, ów drugi, łagodniejszy, nie stojący pod rozkazami Moskwy, socjalizm także wykazał przy tej okazji swój stosunek do religji. Nie oskarżymy go, że wziął w obronę religijną politykę bolszewizmu, ale musimy stwierdzić, że nie znalazł dość odwagi, by przyłączyć się do ogólnego przeciwko niej protestu, potępić ją. Głosy w tym kierunku z tego obozu były nader rzadkie, nieśmiałe. Nawet ów socjalista, modlący się przed każdem jedzeniem, odrzucający większą część ideologji Marksa, premjer rządu jednego z najpotężniejszych państw, wił się i wykręcał, by się uchylić od publicznego potępienia czynów, które podobno potępia w duszy. Naogół socjalizm pozostał jakby obojętnym świadkiem powszechnego oburzenia na katów sumień, skoro nimi są bądź co bądź także socjaliści, chociaż innej marki. Religję poczytuje za taką „rzecz prywatną", której nie warto bronić nawet wtedy, gdy ją gwałtem wydzierają proletarjatowi.[1])

W Polsce dzień ekspiacji i protestu odbył się 16 marca, uprzedzając w ten sposób o parę dni dzień mszy papieskiej. To zarządzenie Episkopatu znajduje usprawiedliwienie w tem, że dzień 19 marca nie jest u nas świętem uroczystem, jakiem jest w Rzymie i we Włoszech odniedawna. Niedziela więc lepiej nadawała się do zamierzonego celu. Rzeczywiście w dniu tym z dziesiątków miljonów serc katolickiego ludu, polskiego i ruskiego, do których przyłączyli się także pojedyńczo i zbiorowo inowiercy, popłynęły gorące modły za Rosję: modły ekspiacyjne za popełniane tam bluźnierstwa szaleńcze, modły błagalne o wytrwanie dla ofiar prześladowania i o nawrócenie prześladowców. A na zebraniach parafij, stowarzyszeń, lig — tysiące arkuszy pokryło się podpisami, wyrażającemi cześć dla cierpiących za wiarę i solidarność z nimi, potępienie dla katów, żądanie dyplomatycznej interwencji rządu. W tydzień później w Warszawie zainaugurowała podobne modły w swoich świątyniach i cerkiew prawosławna, dając tem do poznania co sądzi o oświadczeniu metropolity Sergjusza w Moskwie, iż w Rosji sowieckiej żadnego prześladowania religji niema. Szkoda wszakże, że uczyniła to z takiem opóźnieniem, które musiało być tłumaczone jako pewnego rodzaju fronda przeciwko inicjatorowi protestu światowego, papieżowi. Zresztą lepiej późno, niż nigdy.

[1]) Po napisaniu już tego artykułu ukazał się w *Naprzodzie* artykuł p. Czapińskiego, w którym socjalistyczny poseł potępia „prostackie metody" Sowietów w walce z religją, oświadcza się jednak za walką socjalizmu z „Klerykalizmem", zastrzega się przeciwko „polityce watykańskiej". Dziękujemy i za to, chociaż spóźnione i tylu zastrzeżeniami objawione potępienie prześladowania.

Najmniej dzielnie spisała się w tej sprawie nasza polska prasa. Nie mówiąc o prasie lewicowej, która albo milczała, albo z przekąsem odzywała się o proteście, nawet prasa, której nic z bolszewizmem nie wiąże, przeważnie ograniczyła się do notowania objawów protestu w kraju i zagranicą — na poważny samodzielny głos w sprawie prześladowania rzadko który dziennik się zdobył. Owszem ze strony najmniej spodziewanej usłyszeliśmy zgrzyt jakby żelaza po szkle. Był nim artykuł pewnego dziennika prawicowego, insynuujący jakiś związek z krucjatą modlitwy, zapoczątkowaną przez papieża, zamiarów zbrojnej interwencji przeciwko Sowietom i przestrzegający przeciwko tego rodzaju akcji. Bogu dzięki, że nie ostudził ów głos, zresztą odosobniony, zapału protestacyjnego w kraju, był on wszakże po myśli Sowietów, usiłujących wmówić w świat i w swoich łatwowiernych popleczników, że akcja papieża to organizowanie czynnego wystąpienia w obronie kapitalizmu i za jego pieniądze. Niefortunny występ dziennika polskiego jakoby zdawał potwierdzać te insynuacje. A jednocześnie, upewniając Sowiety, że w Polsce nikt o zbrojnej interwencji nie myśli i naród do niej nie dopuści, osłabiał ów dziennik znaczenie powszechnego protestu. Jakoby chciał uspokoić bolszewików: nie bierzcie zbyt tragicznie naszego oburzenia, skończy się ono na słowach, a modlitw kościelnych chyba się także nie boicie... Jak potrzebnem jest naszym publicystom pamiętanie o radzie: siedem razy pomyśl, zanim raz coś napiszesz!

Jakkolwiek się rzecz miała z dniem protestu, opinja katolicka nie może uważać sprawy za już ukończoną. Teraz właśnie nadchodzi czas dopilnowania, by ów głos powszechnego oburzenia na prześladowców bolszewickich, jaki rozbrzmiał po naszym kraju w dniu 16 marca, nie zamilkł, lecz brzmiał dalej aż do pożądanego skutku. Protest kraju przeciwko gnębieniu sumień, opatrzony miljonami podpisów, znajdzie się zapewne wkrótce w kancelarjach naszego rządu. Już wcześniej senat skierował do tegoż rządu zgodną wszystkich stronnictw interpelację w sprawie prześladowczej polityki bolszewickich bezbożników. Teraz będzie rzeczą naszych parlamentarzystów, zwłaszcza katolików, dopilnować, aby owe protesty i interpelacje nie utonęły w szufladach ministerjalnych, ale zostały skierowane tam, gdzie należy, poparte ważkiem słowem naszego rządu. Nie jesteśmy w świecie pod tym względem odosobnieni. W wielu krajach poważna opinja polityczna domaga się od swoich rządów zerwania stosunków dyplomatycznych i handlowych z rządem zbrodniarzy i zupełnej izolacji ich od świata kulturalnego, z tym głosem zapewne będą się rządy liczyły. My

w Polsce mamy wiele powodów po temu, byśmy nie byli w stosunku do prześladowców naszych współbraci i współwyznawców delikatniejsi od innych. Raczej przeciwnie.

Czy ten powszechny protest cywilizowanego świata przeciw barbarzyństwu bolszewickiej Rosji osiągnie skutek? Nie myślmy o skutkach, tylko o naszym obowiązku ludzkim i chrześcijańskim wobec cierpiących za wiarę. A i skutek będzie zależał od siły naszych żądań, od ich wytrwałości i sankcyj, jakiemi je opatrzymy. Narazie stwierdzamy, że protesty świata całego bardzo się Sowietom nie podobają, widać są im nie na rękę. To najlepszy dowód, że nie należy w nich ustawać. Wywołały one w Bolszewji już pewną dezorjentację. Zrazu, jak wiadomo, wymuszono na metropolicie prawosławnym i jakimś rabinie żydowskim deklaracje, że w Rosji komunistycznej istnieje idealna wolność religijna, że świątynie jeśli są zamykane, to na żądanie samej ludności. Niebawem jednak, na kilka dni przed zapowiedzianym w Europie protestem, 14 marca Centr. Komit. Wyk. stanowiący mózg rządzący Rosją, trąbiąc do zwolnienia tempa kolektywizacji wsi, uważało za potrzebne dorzucić kilka słów, w sprawie stosunku do religji. Oto świątynie mają być zamykane jedynie w razie żądania większej części ludności i obrażanie uczuć religijnych wierzących ma być karane. Nie przeceniamy znaczenia tego zarządzenia i uważamy za dużą i szkodliwą u nas naiwność upatrywanie w niem „końca prześladowań religijnych" w Rosji, jakim to tytułem pewien katolicki dziennik w Warszawie zaopatrzył wiadomość o zarządzeniu Stalina. Jesteśmy mocno przekonani, że ono ogłoszone zostało dla zagranicy, by sparaliżować siłę protestów. Ale to właśnie dowodzi, że tych protestów nawet banda kremlowskich opryszków boi się. Przytem w roztargnieniu nie spostrzegła, że swojem nowem wezwaniem zadała kłam uspokajającym deklaracjom metropolity i rabina. Przyznała się, że świątynie dotąd zamykano bez żądania większej części mieszkańców i że nad wierzeniami i uczuciami religijnemi natrząsano się, obrażano je — mówiąc językiem najłagodniejszym. To przyznanie winno być wykorzystane w dalszej walce o wolność sumienia.

Nie łudzimy się, że zwycięstwo tej wolności będzie łatwe. Jednocześnie z poleceniem CIK'a jakoby większej względności wobec religji, rozlegają się głośno nowe żądania Związku bezbożników. Zapowiadają oni walkę z religją do upadłego, grożą przedewszystkiem katolicyzmowi zupełną eksterminacją. Wyznaczono już nawet dzień, w którym rzekomo duchowieństwo katolickie ma wystąpić przeciwko ingerencji papieża, wypowiedzieć mu posłuszeństwo, założyć niezależny Kościół. Wiemy co znaczą pogróżki i zapowiedzi

tego „prywatnego związku". Są one wykładnikiem zamiarów, powziętych w decydujących sferach bolszewickich. I wiemy, jakiemi środkami potrafią one znaleźć paru zaprzańców. Inscenizowane „synody" nie potrafią już chyba nikogo w błąd wprowadzić. Zbyt dobrze wiadomo, że w Rosji nie istnieje żadna możność szczerego wypowiedzenia się. Wolność słowa nie istnieje, nad wszystkiem czuwa oko „czerezwyczajki", ona dyktuje pod groźbą rewolwerów wszelkie przeznaczone dla zagranicy oświadczenia rzekomo zadowolonych obywateli. Jeżeli w dniu 19 marca, jak doniosła sowiecka agencja, świątynie stały zamknięte na znak protestu przeciwko wystąpieniu papieża, to wiemy doskonale kto trzymał klucze od tych świątyń. I wiemy, że w tym dniu płynęła wprost z serc modlitwa tak cicha, że nie dosłyszało jej nawet czujne ucho czekisty. Ufamy jednak, że usłyszał ją Ten, który rzekł: „Nie bój się, mała trzódko, jam zwyciężył świat". Zwycięstwa dotąd odniesione przez Chrystusa nad potęgami piekielnemi są dla nas rękojmą, że i zwycięstwo nad antychrystem, rządzącym z kremlowskiego wzgórza, wreszcie nastąpi. Ufamy, modlimy się i nadal głośno przeciwko bezbożnickiemu bezprawiu protestujemy!

Ks. Jan Urban T. J.

Problem cyklów klimatycznych.

Otaczający naszą ziemię ocean powietrza, na którego dnie żyjemy, odgrywa pierwszorzędną rolę wśród warunków naszego bytu materjalnego i czynników stanu ekonomicznego ludzkości. Lata zbyt chłodne i mokre, lub zbyt upalne i suche, zmniejszają wydatność produkcji rolnej, niosąc z sobą zwyżkę cen, zubożenie, wzrost fali emigracyjnej. Bezpieczeństwo komunikacji morskiej i lotniczej nakazuje również uwzględnić zaburzenia, powstające na dnie oceanu atmosferycznego. Jest więc sprawa nie tylko teoretycznie ciekawą, ale i życiowo ważną poznać prawa zmian i zaburzeń w elementach meteorologicznych, by na podstawie zdobytej znajomości ustalić ich prognozę. Ale zagadnienie prognozy długoterminowej jest jeszcze dalekie od ostatecznego rozwiązania. Przedstawić w ogólnych zarysach tło zadania i postępy pracy nad niem będzie tematem obecnego sprawozdania.

Budowa atmosfery. — Analogja atmosfery z oceanem może prowadzić do fałszywego zapatrywania na rodzaj i stopień przemian, którym atmosfera ulega. Dno oceanów, miejsce wiecznej ciszy i niezmąconej równowagi, mogłoby doznawać wpływów zewnętrznych, dochodzących jedynie od powierzchni; dno atmosfery natomiast jest terenem i miejscem narodzin prawie wszystkich ważniejszych przemian meteorologicznych. Przyziemną warstwę

powietrza, bezpośrednio meteorologję interesującą, nazwano t r o p o s f e r ą. Sięga ona średnio do 11 km. wysokości nad Europą, do 15 km. nad równikiem; w niej dokonywa się kondensacja pary wodnej w mgłę lub w igiełki lodowe, a temperatura, malejąc stale ze wzrostem wysokości, dochodzi u granic troposfery do — 60° C, nad równikiem zaś znacznie niżej, bo do — 80°. Ponad troposferą leży druga warstwa, s t r a t o s f e r a, wiecznie wolna od chmur, z wyjątkiem chyba zagadkowych nocą świecących obłoków w wysokości 80 km, scharakteryzowana stałym, choć z początku nieznacznym wzrostem temperatury wraz z wysokością. Na wysokości 30 km panuje średnio temperatura — 50° C, poczem szybko się wznosi, dochodząc w warstwie od 40 do 60 km do + 30° C i wyżej. Przewaga ozonu w tej warstwie zdawałaby sprawę z tak wysokiej ciepłoty. — Granice atmosfery prawdopodobnie nie istnieją. Störmer obserwował zorzę polarną pojawiającą się na wysokości 1000 km, co świadczy o znacznych jeszcze śladach materji w tej wysokości.

D w a w p ł y w y s ł o ń c a. — Ostatecznych przyczyn zmian meteorologicznych, rozgrywających się w troposferze, należy szukać w głównym źródle energji ziemskiej, t. j. w słońcu. Z tych przyczyn pierwszą jest promieniowanie słońca. Miarą promieniowania jest „stała słoneczna": jest to ilość kaloryj pobierana w minucie przez centymetr kwadratowy powierzchni ziemi, prostopadle do promieni ustawiony i nie przysłonięty atmosferą. Ilość ta, wynosząca 2 kalorje na 1 cm^2 w minucie, jest tak wielka w ciągu roku i na całej powierzchni ziemi, że mogłaby stopić oponę lodową, okrywającą całą kulę ziemską na grubość 30 metrów. Pewien ułamek tej energji powstrzymuje atmosfera, większość jej jednak dociera do lądów i morza, a od nich dopiero ogrzewa się powietrze. Powietrze bowiem, prawie przeźroczyste dla promieniowania słonecznego, nie absorbując go, nie ogrzewa się, czerpie więc z energji słonecznej głównie drogą pośrednią, ogrzewając się przez przewodzenie od powierzchni ziemi.

Drugi wpływ wywiera słońce przez grawitację, oddziaływając na ocean powietrzny w postaci analogicznej do przypływów i odpływów morskich. Ta stosunkowo słaba przyczyna powoduje spiętrzenie atmosfery, ciągnące za słońcem od wschodu na zachód i zaznacza się zwyżką barometrycznego ciśnienia.

Temperatura i ciśnienie są to dwa elementy meteorologiczne, od których zależą wszystkie dalsze przemiany w troposferze. Powietrze, nagrzane od lądu i wody, unosi się w górę, tworząc prądy wstępujące. Jest ono nasycone parą wodną, która w niższej temperaturze warstw górnych ulega kondensacji. Dołem napływa powietrze chłodne i suche, pochodzące z warstw wyższych. Różnice temperatur, nasycenia parą wodną i działań przypływowych sprowadzają łącznie różnice ciśnień barometrycznych, rozmieszczone w atmosferze jako maxima i minima, zwyżki i zniżki

ciśnień. Różnica ciśnień, dająca tak zwany gradjent, tem większy, im bliżej siebie różnice ciśnień wystąpią, będzie przyczyną wiatrów równoległych do powierzchni ziemi, gdyż z miejsca zwyżki barometrycznej spływać będzie powietrze ku miejscu zniżki.

Ogólna cyrkulacja planetarna i jej zaburzenia. — Ciepło słoneczne wytwarza na ziemi trzy typowo różne strefy prądów. Od równika do trzydziestego stopnia szerokości geograficznej rozciąga się strefa passatów, wiejących dołem ku równikowi, i antipassatów, wiejących górą ku biegunowi. Przy równiku istnieje „pas ciszy", miejsce prądów wstępujących. Cyrkulacja w strefie gorącej odznacza się wielką regularnością. — Strefa podbiegunowa w idealnym przypadku powierzchni gładkiej miałaby prądy, wirujące dokoła biegunów; w rzeczywistości jednak prądy podbiegunowe mają częściowy kierunek ku równikowi. Natomiast w strefie umiarkowanej spotykają się prądy ciepłe u pogranicza passatów z prądami zimnemi z pod biegunów; w górnych zaś warstwach zimniejsze powietrze z troposfery nadrównikowej tutaj spotyka się z cieplejszemi stosunkowo prądami z pod biegunów. Na te perjodyczne wymiany powietrza ciepłego i zimnego w strefie umiarkowanej reaguje barometr w postaci regularnych wahań. Charakterystyką strefy umiarkowanej jest szeroki pas wiatrów zachodnich, sięgających aż do okolic podbiegunowych.

W powyższej ogólnej cyrkulacji na naszej planecie powstają okresowe zaburzenia, mające genezę w rozkładzie lądów i mórz. Lądy nagrzewają się prędzej i prędzej stygną niż morza; dlatego w dzień wieje wiatr chłodny od morza w głąb lądu, w nocy zaś wskutek znaczniejszego oziębienia lądu płynie dołem wiatr ku morzu, a górą od morza ku lądowi. Ta sama przyczyna, ale w okresie rocznym powoduje na wybrzeżach morskich, najwyraźniej naprz. w Azji, mussony, wiejące latem od morza, zimą od lądu.

W pasie wiatrów zachodnich strefy umiarkowanej mają miejsce częste zaburzenia, połączone z wędrownemi minimami ciśnienia, t. zw. cyklony. Od cyklonów zależy zmienność pogody, charakterystyczna dla klimatu Europy. Ze względu więc na ważność tej postaci zaburzeń, przedstawimy w krótkości istotę i genezę cyklonów. — Zawiązek cyklonu stanowi zniżka barometryczna, w której otoczeniu wszędzie panuje ciśnienie wyższe. Zewszechstron przeto powietrze będzie spychane ku miejscu minimum barometrycznego; lecz na ten ruch dośrodkowy powietrza oprócz gradjentu ciśnienia wywrze jeszcze wpływ ruch wirowy ziemi dokoła swej osi; w rezultacie więc wytwarza się naokoło minimum system wiatrów zmierzających ku jego środkowi po spiralach w kierunku na półkuli północnej przeciwnym ruchowi wskazówek zegara. Odwróceniem prądów cyklonicznych jest anticyklon. Środkiem anticyklonu jest maximum ciśnienia.

Z niego więc powietrze będzie odpływać ku okolicom niższego ciśnienia, lecz skutkiem obrotu ziemi nie po linjach prostych, lecz po spiralach, rozwijających się od środka w kierunku zgodnym z ruchem wskazówek zegara.

Przy pomocy map synoptycznych, podających doraźny rozkład ciśnienia naprz. nad całą Europą, łatwo jest odnaleźć środek cyklonu. Jeśli bowiem linje, łączące miejscowości równych ciśnień, t. zw. izobary, tworzą obwody zamknięte, to izobara najniższego ciśnienia otacza już środek cyklonu. Z wielkości odstępu izobar wynika wielkość gradjentu, a stąd można ocenić prędkość wiatrów cyklonicznych. Średnica izobary ciśnienia 760 milimetrów mięwa w Europie około 3500 km; wyjątkowo dochodzi do 9000 km i wtedy obejmuje kilka izobar zamkniętych niższego ciśnienia. Wobec tych rozmiarów odstępy izobar są u nas wielkie, więc gradjent mały i dlatego cyklony słabe. Przeciąga ich nad Europą kilkadziesiąt rocznie, a wędrują z zachodu na wschód najczęściej drogą, leżącą na północ od ziem polskich. Z cyklonami przychodzą zwyczajnie opady atmosferyczne i posuwające się za cyklonami anticyklony przynoszą pogodę.

Genezę cyklonów upatruje Defant w nierównym nagrzewaniu się lądu i morza przy równoczesnej różnicy temperatur okolic równikowych i biegunowych. Szybsze nagrzanie powietrza nad lądem niż nad morzem zmniejsza jego gęstość i sprawia odpływ górą, a tem samem daje nad lądem minimum barometryczne. Równocześnie strumień powietrza ciepłego i rzadszego od równika, zbaczający przy obrocie ziemi ku wschodniej stronie minimum, i napływ zimnego i gęstszego od bieguna ku zachodniej, spycha minimum od zachodu ku wschodowi, powodując ruch postępowy cyklonu.

Perjodyczność w przyczynach i skutkach. — Wskutek dziennego obrotu ziemi dokoła osi i rocznego dokoła słońca zarówno temperatura atmosfery, jak i ciśnienie, ulega okresowym wahaniom. Ciśnienie wykazuje na dobę dwa maxima i dwa minima: wyraźne ślady dwóch wpływów słońca, cieplnego i grawitacyjnego (przypływowego). Działanie przypływowe księżyca wywołuje również słabe wahania barometru, dochodzące do 0·1 mm, co nie może wywołać większych zmian w cyrkulacji powietrza.

Przykładem rocznych wahań temperatury za pośrednim wpływem słońca są powroty ciepła, jak u nas w październiku „babie lato", a w północnej Ameryce „indyjskie lato", oraz powroty zimna. Najbardziej znamienny w środkowej i zachodniej Europie powrót zimna w okresie „świętych lodowych" 12, 13, 14 maja, tłumaczy się najprawdopodobniej wzrostem wiosennego nagrzania, postępującego od południa; dzięki temu formuje się w Europie północnej anticyklon, z którego spływają ku nam zimne masy powietrza. Drugi powrót zimna zdarza się w czerwcu, a jego przy-

czyny dopatrują się w rozwinięciu się mussonu, wiejącego od morza ku wnętrzu Europy.

Jeśli chodzi o wahania okresowe w bezpośredniej działalności słońca, to na pierwszem miejscu należy postawić okresowy wzrost i ubytek plam słonecznych. Plamy słoneczne są to olbrzymie masy, złożone przeważnie z wodoru i wyrzucone daleko ponad powierzchnię słońca. Skutkiem względnego oziębienia przedstawiają się czarno na tle jasnej tarczy słońca. W tych plamach stwierdzono wir cyklonalny; przytem zauważył Hale, że większość plam występuje parami, złożonemi z cyklonu i anticyklonu. Ilość plam słonecznych waha się regularnie w ciągu $11^1/_8$ lat, przechodząc w tym okresie maximum i minimum.

Jaki wpływ na klimat ziemi wywiera ten okres 11 letni? Według badań W. Köppena (1873 r.), dokonanych w strefie podzwrotnikowej, maximum plam sprowadza zniżkę średniej temperatury rocznej, minimum zwyżkę. Odchylenia od średniej wynoszą $\pm$ $^1/_4{}^0$ C. Bezpośredni wpływ plam słonecznych, wyraźny w okolicy podzwrotnikowej, krzyżuje się z innemi czynnikami w Europie i tutaj skutki jego przybierają postać wręcz odwrotną. Jak wykazały wieloletnie obserwacje w Greenwich, Europa zachodnia ma zwyżkę temperatury rocznej równocześnie z maximum plam lub z fazą ich przyrostu, a zniżkę wraz z minimum plam lub z fazą ich ubytku. Tem się tłumaczy u nas koincydencja zim ostrych z fazą zmniejszania się ilości plam na słońcu.

Jak Köppen dla temperatury, tak Brooks dla opadów znalazł korelację z 11-letnim okresem plam słonecznych; ten sam 11-letni okres i to równocześnie z plamami, wykazują wahania w poziomie wody jezior podzwrotnikowych, jak jeziora Wiktorji, Alberta, Nyasa. Dla opadów w Europie wykazał Hellmann dwa maxima i dwa minima na jeden okres plam słonecznych; tę dwoistość wyjaśnił kombinacją dwóch przyczyn: bezpośredniej akcji słońca na nasz ląd i pośredniej, przez oddziaływanie strefy równikowej.

Prócz ogólnego wpływu ilości plam na klimat, dostrzeżono bardziej zróżniczkowane wpływy wielkich plam lub ich kompleksów, oraz ich położenia na powierzchni słońca. Gdy mianowicie większa plama znajdzie się na promieniu, łączącym ziemię ze środkiem słońca, występuje w atmosferze w tym kierunku zamglenie; mogą więc plamy wpływać w ten sposób na wahania w „stałej słonecznej".

Na wahaniach tego elementu próbował oprzeć prognozę temperatury Clayton, lecz z powodzeniem jeszcze problematycznem.

Prócz wahań w bezpośrednich wpływach słońca istnieje pewien rytm w wpływach pośrednich. Omawiając ogólną cyrkulację planetarną, wspomnieliśmy o prądach ciepłych i zimnych, równikowych i biegunowych, ścierających się nad strefą umiarkowaną.

Towarzyszą im regularne wahania barometru. Przez analizę tych wahań, zaobserwowanych na kilku stacjach, uzyskują Verćelli i Matteuzzi obraz rozkładu ciśnień na tydzień naprzód.

Do omawianych wpływów słońca należy cały szereg korelacyj między elementami meteorologicznemi różnych połaci ziemi. Tak naprz. dla klimatu Europy ważne są pewne stacjonarne cyklony i anticyklony. Stałe maximum koło wysp Azorskich i minimum islandzkie są przyczyną wiatrów zachodnich, wiejących do Europy. Od wielkości gradjentu południowo-północnego nad prądem zatokowym (Gulf Stream) w czasie od września do stycznia zależy temperatura Europy środkowej w marcu i kwietniu. Średnioazjatycki anticyklon zimowy i jego wysokość barometryczna i rozległość wpływa na ostrość zimy we wschodniej i środkowej Europie. Okada odkrył zależność temperatury sierpniowej w północnej Japonji a stanem barometru w poprzedzających miesiącach od marca do maja w Ameryce południowej. Z zestawienia podobnych częściowych korelacyj można będzie kiedyś odtworzyć obraz następstw w przemianach meteorologicznych.

Poszukiwania cyklów.—Wobec zawiłości przyczyn, determinujących elementy meteorologiczne, najracjonalniejszą metodą badania jest statystyka i odszukiwanie cyklów klimatycznych. Prócz wymienionego cyklu plam słonecznych ze stałym 11-letnim okresem istnieją dość wybitne cykle lokalne, lub dotyczące pewnych elementów. Cykl $2^1/_2$-letni stwierdził Baur dla opadów w Bawarji i dla przebiegu temperatury w Niemczech, Douglass dla opadów w Windsor i okolicy, Wallén dla wahań w poziomie jezior szwedzkich. Cykl 3 do $3^1/_2$-roczny dotyczy średnich wartości miesięcznych stanu barometru na równiku i zjawisk meteorologicznych na Oceanie Indyjskim. Nieco krótszemu cyklowi, trwającemu 25 do 26 miesięcy, zdają się wedle badań Abbota podlegać wahania stałej słonecznej. Cykl 7-letni wykazuje grubość pierścieni rocznych u żółtych 500-letnich sosen w Arizonie. Wolno nakoniec poświęcić słów kilka 35-letniemu cyklowi E. Brücknera. Już przed r. 1625 Francis Bacon zwrócił uwagę na obserwacje lodowe, wskazujące na 35-letni cykl lat chłodnych i zim ostrych. Brückner, profesor geografji w Bernie, ogłosił w 1890 r. wyniki swych badań nad wahaniami klimatu. Zużytkowawszy zapiski meteorologiczne od r. 1700, oraz sięgające wstecz po r. 1020 notatki kronikarskie: o zmianach w poziomie Morza Kaspijskiego, innych jezior śródlądowych i wielkich zlewisk rzecznych, daty zamarzania i rozmarzania rzek, daty winobrania i ostrych zim, stwierdził istnienie cyklu, złożonego z serji lat ciepłych i suchych, po której następuje serja lat chłodnych i mokrych. Ten cykl niestety nie posiada stałego perjodu, perjod bowiem 35-letni stanowi tylko średnię, od której cykle poszczególne mocno odbiegają, wahając się w granicach od 20 do 50 lat. Tylko jeden na pięć cyklów zgadza się ze średnią wartością pe-

rjodu i to jeszcze w liberalnie odmierzonych granicach do $2^1/_2$ r. Dla celów meteorologji jest zatem cykl Brücknera nieprzydatny. Powtórzenie się w 1929 r. ostrej zimy z roku 1895 należy uważać raczej za przypadek, niż za potwierdzenie tego cyklu.

W ostatnich latach stosowano również, zwłaszcza w Ameryce, inne wiele obiecujące metody odkrywania cyklów klimatu. Przyroda rejestruje sama w pewien sposób zmiany klimatyczne, zwłaszcza wahania temperatury i nasycenia gleby wodą. Takim dokumentem pisanym są na pierwszem miejscu pierścienie roczne pni drzewnych, których grubość jest rezultatem temperatury i wilgoci roku. Douglass ogłosił w 1922 r. wyniki pomiarów, dokonanych na przeszło 110.000 pierścieni w 500 pniach. Badano „zawsze zieloną" sekwoję, której cztery okazy zaczęły egzystencję przed 3000 lat, oraz sosnę: najstarszy pień tego gatunku miał 640 lat. Wyzyskując nadto pnie sosny historyczne i przedhistoryczne, zrekonstruowano z badań nad sosną przebieg klimatycznych stosunków w ciągu 1255 lat, z jedną przerwą nieokreślonej długości. Cykle klimatyczne, odczytane z pierścieni drzew, są ułamkami cyklu Brücknera.

Drugi rodzaj zapisów przyrody o klimacie lat minionych przechowuje się w osadach wód, pochodzących z lodowców. Strumień, płynący z lodowca, rośnie w zależności od średniej temperatury lata. Osad z delikatnego mułu, utworzony w zimie kiedy strumień niesie minimum wody, różni się barwą i strukturą od osadu, narzuconego przez wezbrane fale letnie. Łatwo więc odróżnić osady letnie od zimowych, a miara ich grubości jest miarą temperatury lata. Podobnych pomiarów dokonano w północnej Ameryce, w Argentynie, w Himalajach, w Finlandji, oraz na Półwyspie Skandynawskim, gdzie specjalnie okazała się możliwość nawiązania dzisiejszych osadów do osadów epok ubiegłych i odczytania w ten sposób temperatur rocznych aż do 20000 lat wstecz. Analiza tychże danych znajduje różne perjody klimatyczne dla różnych części świata. Dziwnem się wydaje, że w pokładach strumieni lodowych nie znajduje odzwierciedlenia 11-letni okres plam słonecznych. — Powyższe przykłady dają wyobrażenie o trudnościach i rozpiętości tego rodzaju badań nad cyklami.

P r o g n o z y n a b l i s k ą m e t ę. — Mimo wielu odkrytych prawidłowości w zmianach klimatu szczegółowa i wyczerpująca prognoza na dłuszą metę jest jeszcze dziś niemożliwa. Ale w wielu wypadkach na krótką metę da się naszkicować zgrubsza przebieg pogody. W naszych okolicach naprz. pogoda jest ściśle związana z ruchem cyklonów z zachodu na wschód, a przytem droga cyklonów prowadzi przeważnie na północ od nas. Zbliżanie się cyklonu zapowiadają na kilka dni wcześniej białe p i e r z a s t e obłoczki (c i r r i), występujące w wysokości około 9 km. Potem c i r r i zniżają się i zgęszczają w t. z. baranki: niekiedy pojawiają się kręgi koło księżyca i słońca (h o l o). Zachmurzenie po-

większa się, barometr zaś spada tem niżej, im więcej zbliży się ku naszemu stanowisku środek cyklonu. Przejściu minimum towarzyszą opady: w lecie deszcz, zimą śnieg. Po jego przejściu barometr podnosi się, lecz nie musi wtedy nastąpić pogoda, niekiedy bowiem maximum opadów towarzyszy masom powietrza, przechodzącym przed lub poza środkiem zniżki barometrycznej. Może się zdarzyć, że za cyklonem idzie nowy cyklon, więc zwyżka ciśnienia w przerwie między jednym a drugim będzie tylko chwilowa. Jeśli cyklon przeciąga z zachodu na północ od naszego stanowiska, to przed nadejściem jego wieje wiatr z zachodu, który w miarę posuwania się środka cyklonu zmienia kierunek z zachodu na kierunek z północy.

Będąc w posiadaniu karty synoptycznej, na której uwidoczniony jest chwilowy rozkład ciśnień nad Europą, można przewidzieć przynajmniej na dobę naprzód kierunek i prędkość posuwania się cyklonu, posługując się pewnemi regułami empirycznemi. Cyklonowi bowiem potrzeba zwykle kilka dni na przybycie z zachodu Europy na wschód; omija on miejsca zwyżek barometrycznych, a szuka zniżek. Stąd także długotrwały wysoki stan barometru pozwala wróżyć dłuższą pogodę. Cyklon lądowy omija góry a trzyma się chętnie nizin i dolin. Ale podczas swego pochodu może wskutek wpływów postronnych zmienić drogę, lub nawet zniknąć, „wypełnić się".

Z prognoz na krótką metę przytoczymy, również jak powyższe za Rudzkim, dwie reguły odnoszące się do temperatury. Jedna dotyczy przymrozków z t. zw. „punktu rosy", odczytanego na higrometrze wieczorem dnia poprzedniego. „Punkt rosy" jest to temperatura, do której oziębione powietrze wydziela w postaci mgły lub rosy część zawartej w sobie pary wodnej. W powietrzu wilgotnem punkt rosy leży niewiele poniżej temperatury aktualnej, leży zaś tem niżej, im powietrze jest suchsze. Skropleniu pary towarzyszy wydzielanie się ciepła, które nie dopuczcza do zbytniego obniżenia temperatury powietrza; więc gdy powietrze jest na tyle wilgotne, że punkt rosy wieczorem leży ponad zerem, przymrozku nie będzie, a to tem pewniej, im wyżej zera leży punkt rosy.

Druga reguła odnosi się do przewidywania silnych mrozów. W naszym klimacie warunkiem silnych i długotrwałych mrozów jest gruba powłoka śniegowa. Samemu opadowi śniegu towarzyszy napływ zimnych mas powietrza. Ziemia nie okryta śniegiem nagrzewałaby się w dzień przez promieniowanie słońca, oziębiałaby się w nocy przez promieniowanie własne, więc zyski i strata mniej więcej byłyby wyrównane. Gdy jednak ziemię pokryje gruby powłoka śniegowa, całe ciepło słońca zużywa się na topienie śniegu, temperatura powietrza w dzień pozostaje przy zerze, a obniża się w nocy, więc stałe i niewyrównywane zniżki, sumując się, dają silne mrozy.

Na tle tych końcowych reguł i przykładów można sobie wyrobić pojęcie, jak wysoki stopień dokładności zyska nasza wiedza o wahaniach klimatu, gdy owe szczegółowe i krótkoterminowe zjawiska zostaną wstawione w ogólne ramy długookresowych cyklów.

Ks. Jan Dorda T. J.

Materjał zaczerpnięto z prac:

R. Gregory: Weather Recurrences and Cycles. *Nature,* January 25. 1930, — Cycles in Natural Phenomena. *Nature,* January 4. 1930.
Mémery: Les phénomenès solaires en météorologie. *Revue générale des Sciences* Nr. 17. 18, 1929.
Mascart: Sur la connaissance des Eléments météorologiques. *Revue générale d. Sc.* Nr. 15. 16. 1929.
Baur: Der gegenwärtige Stand der langfristigen Wettervorhersage. *Die Naturwissenschaften* 1924. str. 342.
Baur: Die Fortschritte in der Bearbeitung des Problems der langfristigen Wittervorhersage in den letzten drei Jahren. *Die Naturwiss.* 1927. str. 578.
Rudzki: Zasady meteorologji. Warszawa. 1917.
Benndorf: Über die experimentelle Erforschbarkeit der höheren Schichten der Atmosphäre. *Physikalische Zeitschrift.* Nr. 4. 5. 1929.

Towarzystwo Miłośników Historji i Zabytków Krakowa.

Bujnie rozwija się obecnie w Polsce ruch regjonalny; stara się on ożywić tradycje i zwyczaje lokalne, otacza opieką zabytki sztuki, budownictwa, przemysłu artystycznego i wogóle wszelkie przejawy miejscowej kultury, rozwija studja nad historją i topografją danego środowiska, wogóle usiłuje rozbudzić i pielęgnować lokalny patrjotyzm z wszystkiemi jego dodatniemi objawami a bez negatywnych cech separatyzmu w stosunku do całości. Regjonalizm tego typu rozwijał się pomyślnie już na długo przed wojną na terenie podwawelskiego grodu i nic w tem dziwnego, boć przecież nigdzie może na ziemiach polskich nie nagromadziło się tyle pamiątek przeszłości narodowej, tyle dzieł sztuki i architektury przeróżnych stylów, od zamierzchłego romanizmu aż do wykwintnych tworów epoki biedermajerowskiej, tyle wreszcie zwyczajów, obrzędów i tradycyj lokalnych, co w starożytnym grodzie Kraka i ziemi krakowskiej. Nigdzie też historja miejscowa nie zespoliła się tak silnie z dziejami i losami całego narodu, jak w dawnej stolicy Piastów i Jagiellonów. Ów naturalny samorodny pietyzm dla małego, polskiego Rzymu, zainaugurowany pomyślnie przez zasłużonego zbieracza pamiątek krakowskich Ambrożego Grabowskiego, wymagał wszakże ujęcia w systematyczne ramy organizacyjne oraz umiejętnego potraktowania przez ludzi z fachowem przygo-

towaniem. Zadanie powyższe wzięło na swe barki wspomniane w tytule Towarzystwo Historji i Zabytków Krakowa.

Powstało ono w początkach r. 1897 z inicjatywy prof. Władysława Łuszczkiewicza i ówczesnego archiwarjusza miejskiego prof. St. Krzyżanowskiego, który po krótkich rządach dwóch pierwszych prezesów, Wawel-Lowisa i Wł. Łuszczkiewicza objął ster spraw Towarzystwa i dzierżył go chlubnie aż do śmierci w r. 1917. Towarzystwo wzięło sobie za cel: 1) pielęgnować studja historyczne nad dziejami Krakowa i okolicy; 2) krzewić wiedzę o Krakowie wśród szerszych warstw inteligencji, zwłaszcza wśródmłodzieży szkolnej; 3) otaczać opieką zabytki sztuki i pamiątki przeszłości, wreszcie 4) podtrzymywać piękne tradycje lokalne. Stosownie do tego założenia utworzyły się w łonie Towarzystwa 4 sekcje: wydawnicza, odczytowa, konserwatorska i muzealna. Najsilniej zaznaczyła swą działalność pierwsza z wspomnianych sekcyj, w której skupia się punkt ciężkości i gros prac całego Towarzystwa. Akcja edytorska tegoż obraca się głównie około dwóch perjodycznych publikacyj: *Rocznika Krakowskiego* i *Bibljoteki Krakowskiej*. *Rocznik* zawiera artykuły ściśle naukowe z zakresu dziejów miasta i historji sztuki w związku z zabytkami krakowskiemi; od r. 1918 zamieszcza również recenzje prac dotyczących Krakowa. Wydawnictwo drukowane było zawsze na eleganckim, kredowym papierze i przyozdobione wspaniałemi ilustracjami, to też przedstawia się niezwykle wytwornie pod względem estetycznym i typograficznym, może więc zaspokoić wymagania nawet bardzo wybrednego bibljofila. Rocznik wychodził aż do czasu wojny regularnie co roku, osiągając liczbę 16 tomów, później z powodu ogromnych trudności finansowych, wywołanych wojną i stosunkami powojennemi, nie udało się utrzymać normalnego toku tak kosztownego wydawnictwa; dlatego w latach 1914—1926 wyszły zaledwo cztery tomy. Dopiero w ostatnich latach sytuacja się poprawiła dzięki stabilizacji waluty i zwiększonym zasiłkom ze strony zarządu miasta i od rządu z funduszu Kultury Narodowej przy Prezydjum Rady Ministrów. W r. 1927 wyszedł tom XXI, poświęcony Hansowi z Kulmbachu, zaopatrzony w streszczenie niemieckie celem udostępnienia jego treści badaczom zagranicznym. Wreszcie dwa lata później ukazał się tom XXII, zawierający pracę Dra Friedberga o kościele Marjackim i kilka innych interesujących rozpraw, dotyczących pomników sztuki starego Krakowa.

Drugie główne wydawnictwo Towarzystwa, *Bibljoteka Krakowska* miało zrazu charakter wybitnie popularny. Co roku ukazywało się po kilka małych i cienkich broszurek, które dzięki swej niskiej cenie służyły doskonale do rozpowszechnienia wiedzy w Krakowie wśród szerszych warstw inteligencji i młodzieży. Zczasem jednak niebieskie tomiki Bibljoteki Krakowskiej zaczęły nabierać coraz większych cech ściśle naukowych, a zarazem roz-

rastać się pod względem objętości. Zawsze jednak dobiera się tu tematy lżejsze, mogące zainteresować szerszą publiczność. Terminy wydawania Bibljoteki nie były nigdy ściśle określone; z początku ukazywało się po kilka tomików rocznie, później w miarę wzrostu objętości malała stosunkowo liczba drukowanych rozpraw, jednakże nie było prawie roku, nawet w ciężkim okresie wojennym, by nie wydano bodaj jednego tomika. Ogółem liczy dotąd Bibljoteka Krakowska numerów 68, jest to zatem grupa pokaźna, zasługująca istotnie na nazwę jaką nosi.

Opisane dwie publikacje nie wyczerpały działalności naukowej Towarzystwa; staraniem jego wyszła jeszcze monografja Krakowa pióra wybitnego znawcy sztuki Leonarda Lepszego, wydana w języku niemieckim i angielskim oraz francuska praca o Krakowie, napisana przez literatkę Marie Anne de Bovet. Nadto wydało Towarzystwo kosztowny album fotograficzny głównego ołtarza Wita Stwosza w kościele Marjackim w 10 egzemplarzach z polskiemi i francuskiemi objaśnieniami, zredagowanemi przez Dyr. Koperę. Wkońcu wspomnieć należy o popularnym niegdyś w sferach krakowskich kaledarzu „Czecha", którego wydawnictwo przejętem zostało przez Towarzystwo i prowadzone było aż do r. 1917, poczem z powodu przeszkód wojennych musiano je niestety zawiesić.

Trudno w krótkim artykule podejmować ocenę wartości naukowej omawianych publikacyj, niepodobna nużyć czytelnika wyliczaniem autorów i tytułów rozpraw, trzeba wszakże wspomnieć o rzeczach najważniejszych. W obrębie *Rocznika* zwraca na siebie uwagę naprzód t. IV, poświęcony Uniwersytetowi Jagiellońskiemu dla uczczenia jego 500-letniego jubileuszu, dalej t. VI, który w szeregu artykułów syntetycznych przedstawia kulturę i sztukę starego Krakowa i stanowi po dziś dzień najlepsze opracowanie z tego zakresu. Tom X, poświęcony jest działalności Wita Stwosza w Krakowie, t. XIV zawiera dzieje handlu i kupiectwa krakowskiego, napisane przez St. Kutrzebę i J. Ptaśnika na 500-letni jubileusz krakowskiej Kongregacji kupieckiej. Bardzo instruktywny dla miłośników starego Krakowa jest t. XVII, w którym Fr. Klein opisuje barwnie znamiona architektoniczne śródmieścia krakowskiego, owe dawne fasady, szkarpy, attyki, dachy, portale, silnie i t. p., koło których przeciętny obywatel przechodzi codziennie obojętnie, nie zwracając uwagi na ich swoiste piękno i oryginalny wygląd. Wreszcie zaszczytna wzmianka należy się jeszcze tomowi XX, który poświęcony jest w całości kościołowi OO. Dominikanów na pamiątkę 700-lecia założenia tej ważnej placówki religijnego życia w Krakowie. Z pośród licznych rozpraw zamieszczonych w *Bibljotece Krakowskiej* warto dla przykładu wymienić kilka większych i celniejszych, jako to dwa tomy wspomnień Ambrożego Grabowskiego, wydane przez prof. St. Estreichera prace Kupczyńskiego, Setkiewicza i Tokarza, przedstawiające sta-

nowisko Krakowa wobec powstania Kościuszkowskiego, listopadowego i styczniowego, dziełko St. Tomkowicza traktujące o ulicach i planach Krakowa, książkę prof. Szumowskiego o krakowskiej szkole lekarskiej po reformach H. Kołłątaja, wreszcie małą rozprawę dyr. Chmiela p. t. „Barwy i chorągiew polska", która wybiega treścią poza lokalny krakowski krąg intesesów i posiada doniosłe znaczenie dla naukowego ustalenia wyglądu godła państwowego.

Obydwie omawiane publikacje liczyły w gronie swych współpracowników wiele pierwszorzędnych sił naukowych i publicystycznych. Widzimy tu nazwiska znanych historyków, jak profesorowie Stanisław Krzyżanowski, Kutrzeba i Ptaśnik, dyr. Chmiel i zasłużony historjograf krakowski, mecenas Kl. Bąkowski; obok nich spotykamy wybitnych znawców sztuki, jak F. Kopera, Leonard Lepszy, Wł. Łuszczkiewicz, prof J. Pagaczewski, dalej nestor polskich historyków sztuki St. Tomkiewicz, wreszcie wytworny estetа J. Muczkowski, który od r. 1917 dzierży prezesurę Towarzystwa. Dzięki współudziałowi takich doborowych sił poziom naukowy publikacyj Towarzystwa stoi naogół wysoko, to też zajmują one poważne stanowisko w obrębie dość już bogatej literatury, dotyczącej podwawelskiego grodu.

W porównaniu z niezwykle ożywioną działalnością naukową bledną inne prace Towarzystwa, choć i tutaj zdobyło ono sobie poważne zasługi. Najpierw szerzono propagandę o zabytkach i dziejach Krakowa, a to nietylko drukiem, lecz także żywem słowem. Urządzano więc odpowiednie odczyty i organizowano wycieczki po mieście i okolicy pod fachowem kierownictwem, by krzewić tą drogą znajomość i ukochanie starego Krakowa wśród jego mieszkańców, którzy częstokroć mają bardzo słabe pojęcie o przeszłości miasta i wartości jego zabytków. Dalej rozwijało Towarzystwo rozległą działalność konserwatorską, współdziałając w tym względzie z innemi stowarzyszeniami kulturalnemi i odpowiedniemi władzami państwowemi i miejskiemi. W ten sposób przyczyniło się do odrestaurowania niejednego zabytku sztuki, czasem nawet odgrywało główną rolę przy tego rodzaju imprezach. Tak np. staraniem Towarzystwa odnowiono średniowieczny „Ogrojec" koło kościoła św. Barbary i staroświeckie obrazy w kościele św. Katarzyny oraz podjęto prace restauracyjne koło kościoła św. Wojciecha. Nadto udaremnienie kilku szkodliwych projektów, np. zburzenia kościoła św. Idziego lub rozszerzenia ul. Szewskiej może Towarzystwo nasze zaliczyć częściowo do swoich zasług. Wreszcie inicjatywie i staraniom Towarzystwa zawdzięcza swe powstanie jedna pożyteczna placówka kulturalna, mianowicie Muzeum miejskie, które zawiera wiele ciekawych przedmiotów, związanych z przeszłością miasta i jego mieszkańców; mamy tu zwłaszcza dużo zabytków cechowych, przeważnie złożonych do Muzeum w charakterze depozytów. Towarzystwo starało się również pod-

trzymać lokalne tradycje i zwyczaje; ono to urządza co roku obchód konika zwierzynieckiego.

Wszystkie powyższe bądź co bądź wcale poważne rezultaty osiągnęło towarzystwo przy skromnych środkach finansowych. Roczne dochody jego przed wojną wynosiły zaledwie kilkanaście tysięcy koron, z czego trzecią część stanowiły subwencje rządu, sejmu i gminy Krakowa. Wskutek wojny i następującej po niej inflacji budżet Towarzystwa skurczył się niesłychanie, dopiero w ostatnich czasach sytuacja zaczyna się poprawiać, jednakże daleko jeszcze do normy przedwojennej, szczególnie o ile chodzi o liczbę członków. Miejmy nadzieję, że z poprawą położenia gospodarczego rozbudzi się kiedyś w naszem społeczeństwie większe zaintersowanie dla potrzeb wyżej opisanego stowarzyszenia, i to nietylko w samym Krakowie, lecz również w bliższej, a nawet dalszej okolicy. Przecież Kraków, jako skarbnica narodowych pamiątek i świętości, nie może być obojętnym dla żadnego serca polskiego, a losy jego muszą zaciekawiać każdego miłośnika przeszłości, podobnie jak jego starodawne zabytki potrafią zwrócić uwagę każdego prawdziwego znawcy sztuki w kraju i zagranicą.

Dr. Mieczysław Niwiński.

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

Druk ukończono dnia 29 marca 1930 r.

Prawodawstwo religijne w Rosji sowieckiej.

Kiedy na wezwanie Piusa XI cały cywilizowany świat rozbrzmiał protestem przeciwko prześladowaniu religji w Rosji bolszewickiej, zaprzeczono z tamtej strony samemu istnieniu takiego prześladowania, powołując się na ustawy Związku republik sowieckich, zapewniające wolność religijną obywatelom tych republik. Że na oburzenie świata rząd sowiecki odpowie swoim protestem, o tem wiedział zgóry każdy, kto zna obyczaje dyplomacji bolszewickiej, nie uznającej, jak wiadomo, etycznych zasad w stosunku do „świata burżuazyjnego". Przewidywaliśmy i my takie dementi, kiedyśmy trzy miesiące temu (jeszcze przed pamiętnem orędziem papieskiem) zwracali na tem miejscu uwagę naszego społeczeństwa na to, co się wyprawia z religją w kraju czerwonych katów. Jakoż przewidywania nasze się sprawdziły. Rząd bolszewicki nietylko sam zaprzeczył istnieniu prześladowania religji pod dyktaturą proletarjatu, ale zmusił najwyższego dostojnika Cerkwi prawosławnej do podobnegoż oświadczenia, a świeżo Związek pisarzy rosyjskich zwraca się do pisarzy innych krajów z wezwaniem, aby i oni założyli protest przeciwko rzekomo nieusprawiedliwionym oskarżeniom ze strony papieża. Tylko Wszechrosyjski Centralny Komitet Wykonawczy uchylił rąbka zasłony z tego, co się tam istotnie dzieje, kiedy przestrzegł podwładne sobie władze lokalne przed zbyt gorliwem zamykaniem świątyń „bez zgody znacznej liczby wiernych". Zresztą w zaprzeczeniach, jakie szły w świat z Kremla, czuwał nadinąd pod jego dyktan-

dem, podkreślanem było, że jeżeli względem religji i kościołów były stosowane jakieś ograniczenia, to wynikały one z istniejących ustaw, przekraczanych przez przedstawicieli religij, chociaż są one jakoby najliberalniejsze w świecie. Warto przeto przyjrzeć się tym ustawom, począwszy od pierwszych chwil rewolucji bolszewickiej, a skończywszy na czasach ostatnich. Sama bowiem treść tych ustaw dostarczy najlepszego dowodu na istnienie prześladowania religijnego w Rosji.

Rewolucja bolszewicka, zaraz w pierwszych miesiącach po opanowaniu aparatu państwowego byłego imperjum carskiego, zajęła względem kultów religijnych stanowisko, podyktowane duchem nauki Karola Marxa. Wprawdzie zgodnie z hasłem niemieckiego socjalizmu: „religja jest rzeczą prywatną", Rada Komisarzy ludowych już 23 stycznia 1918 r. ogłosiła dekret „o rozdziale Kościoła od państwa i szkoły od Kościoła", w którym art. trzeci brzmiał: „Każdy obywatel może wyznawać jaką zechce religję lub nie wyznawać żadnej", nie zapomniał jednak sztab bolszewicki o zdaniu ojca „naukowego" socjalizmu, że „religja jest trucizną narodu" i uznał za jedno z naczelnych zadań rewolucji uwolnienie ludzkości od tej „trucizny". Uznał wszakże, zapewne pamiętając o doświadczeniach, poczynionych przez wielką rewolucję francuską, iż jawnie prześladowczy stosunek do religji nie doprowadzi do tego celu i stąd stanął na platformie pewnej tolerancji religji, jako zła społecznego, obiecując sobie wyplenienie jego zupełne w związku z całkowitą przebudową gospodarczą społeczeństwa (teza Marxa) jakoteż w związku z postępem w kraju socjalistycznej oświaty.

Pisarze bolszewiccy, jak Bucharin, Jarosławskij i inni komentatorzy sowieckich ustaw religijnych, nie tają właściwego ich charakteru i celu. Jeden z nich, prof. Fijoletow [1]) tak pisze we wstępie do swojej pracy: „Rozdział kościoła od państwa nie oznacza zasadniczej obojętności i neutralności państwa sowieckiego względem religji. Formuła: religja jest rzeczą prywatną, zapożyczona z programu socjal-

[1]) Autor broszury: *Cerkow i Gosudarstwo po sowietskomu prawu*, Saratow 1923.

nej demokracji, oznacza jedynie, że religja nie może być wiązana z instytucjami publicznemi, państwowemi, że zrzeszenia religijne uważane są za stowarzyszenia prywatne. Lecz obok tego państwo stawia sobie za cel dopomagać do rozwoju nowego światopoglądu, wykluczającego istniejące formy wierzeń religijnych. Propaganda antyreligijna otrzymuje charakter państwowy i pomoc ze strony państwa" [1]). Państwo sowieckie dąży do zapewnienia zwycięstwa w świecie ideologji komunizmu, a jednym z dogmatów tej ideologji jest zupełne zczasem „zamarcie przesądów religijnych".

Z przytoczonych zdań bolszewickiego prawnika widać, jak dalece nie rozumieją właściwego znaczenia sowieckiej formuły o „wolności religijnej" i o „rozdziale Kościoła od państwa" ci wszyscy ludzie Zachodu, którzy przywykli nadawać tym formułom znaczenie, przyjęte w Europie zachodniej lub Ameryce. Nie jest to neutralność państwa wobec kultów religijnych, wynikająca z faktu istnienia w danym kraju rozmaitych wyznań i jednostek bezwyznaniowych jak w Stanach Zjednoczonych, ani też z agnostycyzmu co do istnienia Boga czy życia zagrobowego, jak uzasadniać się zwykło, przynajmniej teoretycznie, usunięcie religji z życia publicznego we Francji. Partja komunistyczna w Rosji nie stoi na stanowisku agnostycyzmu. Ona ma gotowy, dogmatycznie wyznawany pogląd na religję: religja dla niej jest „przesądem", zatem „błędem", błędem szkodliwym, „trucizną" w znaczeniu duchowem. Stąd „wolność religijna" w sowieckiem rozumieniu to „tolerancja" w znaczeniu etymologicznem tego słowa, „znoszenie" zła do czasu, aż je się wypleni innemi, nie gwałtownemi środkami. Użycie tych innych środków uznano za jedno z istotnych zadań komunistycznego państwa. Ateizm staje się jakby uprzywilejowanym światopoglądem i „propaganda" jego — jak się wyraża Fijoletow otrzymuje państwowy charakter i pomoc ze strony państwa.

W świetle tych wytycznych sowieckiej polityki religijnej znajdują swe logiczne uzasadnienie wszystkie poszcze-

[1]) Książka cyt. str. 10.

gólne zarządzenia prawodawstwa sowieckiego w dziedzinie religijnej, zarządzenia, które albo wprawiają w zdumienie ludzi Zachodu rzekomą swą sprzecznością z głoszoną przez bolszewizm zasadą tolerancji religijnej, albo wprost poddawane są w wątpliwość. Ze stanowiska ideologji bolszewickiej zupełnie logiczną jest rzeczą, że mimo iż dekret Rady Komisarzy ludowych z r. 1918 ogłosił wolność dla każdego obywatela wyznawania tej czy innej religji lub nie wyznawania żadnej, to owe dwie kategorje obywateli (wierzący i niewierzący) nie są równowartościowi w obliczu państwa komunistycznego: pierwszym odmawia się co najmniej pomocy ze strony państwa do podtrzymywania i propagowania ich kultów i wierzeń, podczas gdy drudzy, właśnie z tytułu swej niewiary, zasługują na szczególną opiekę i pomoc państwową w szerzeniu swojej ideologji. Za nielogiczną natomiast można poczytać obietnicę dekretu z r. 1918, zapowiadającą odwołanie „wszelkich ograniczeń w prawach, w związku z wyznawaniem jakiejkolwiek religji lub niewyznawaniem żadnej", obietnicą, która, jak zobaczymy niżej, dotrzymaną też nie została, bo dotrzymaną być nie mogła bez sprzeniewierzenia się zapatrywaniu na religję, jako „przesąd" i „truciznę". Zresztą i ta nielogiczność na rosyjskim gruncie miała pewien sens, ten mianowicie, że znosiła ograniczenia w prawach obywatelskich, jakim podlegali niechrześcijanie w porównaniu z chrześcijanami, a chrześcijanie nieprawosławni w porównaniu z prawosławnymi. Dawnych upośledzonych zrównano więc z uprzywilejowanymi, nadto jednak, by znowu wszystkich przyznających się do jakiejkolwiek religji upośledzić w porównaniu z „bezbożnikami".

Z powyższego wynika, że „wolność religijna", ogłoszona przez rewolucję bolszewicką, miała t e n d e n c j ę, że tak się wyrazimy, r o z k ł a d o w ą. Uwalniała jednostki z pod prawnego czy moralnego przymusu należenia do jakiejś grupy wyznaniowej, już choćby dlatego, że organizacjom wyznaniowym przysługiwały niektóre prawa w stosunku do jednostek, chronione przez państwo, jak np. prowadzenie ksiąg metrykalnych. Dekret Rady Komisarzy ludowych związek ten jednostek z grupami wyznaniowemi rozluźnił zupełnie,

pozostawiając całkowicie wolnej woli jednostek uznawanie lub nieuznawanie autorytetu organizacyj, do których się zaliczały.

Stwarzając tę tendencję odśrodkową, rząd bolszewicki wprowadził nadto zarządzenia, uniemożliwiające władzom kościelnym przeciwdziałanie temu procesowi rozkładowemu przez jakąś akcję koncentracyjną we własnym zakresie. Dekret z r. 1918 nie zna wcale żadnych władz grup wyznaniowych, żadnej hierarchji. Dla rządu bolszewickiego istnieją tylko poszczególni wierzący, cierpiani przezeń. Wolno im tworzyć grupy lokalne w celu praktykowania swoich „przesądów", to jest kultu religijnego w najściślejszem znaczeniu tego słowa, ale nawet te grupy nie posiadają osobowości prawnej, czego realnym wyrazem jest niemożliwość posiadania przez nie jakiejkolwiek własności [1]).

Widzimy, o ile ten system bolszewicki jest gorszym i bardziej krzywdzącym kościoły od systemu wprowadzonego przez ustawy francuskie z czasów Combesa. Te ostatnie wprawdzie także pozbawiały osobowości prawnej Kościół jako jednolitą instytucję, owszem nawet diecezje i ich centralne instytucje, uznawały wszakże tak zwane *associations cultuelles* za przedmioty prawa prywatnego i przewidywały oddanie im na własność świątyń i przedmiotów kultu. Te ustawy wszakże Pius X potępił, jako wrogie hierarchicznemu ustrojowi Kościoła katolickiego i sam rząd francuski, po dwudziestoletnim blisko biernym oporze ze strony katolików, ujrzał się zniewolonym do ich zmodyfikowania, w porozumieniu z Rzymem, przez uznanie tak zw. „stowarzyszeń diecezjalnych", w których prawa hierarchji kościelnej zostały w dostateczniej mierze zagwarantowane.

W Rosji bolszewickiej, widzącej swe powołanie rewolucyjne w gruntownym rozkładzie religji, załatwiono się z organizacjami kościelnemi radykalnie. Żadne ośrodki władzy kościelnej, bez względu na dogmatyczne zasady danych wyznań, dla rządu bolszewickiego nie istnieją; wierzący mogą je uznawać, jeśli chcą, nie pociąga to jednak za sobą żadnych skutków wobec prawa państwowego. Same nawet

[1]) Dekret 23 stycznia 1918 r., art. 12.

grupy lokalne wierzących, np. parafje katolickie czy prawosławne, nie mogą nic posiadać, ani aktów prawnych zawierać. Z majątkiem kościelnym załatwiono się gruntownie. Dekret Rady Komisarzy ludowych ogłosił: „Cały majątek istniejących w Rosji stowarzyszeń kościelnych i religijnych ogłasza się za własność narodową“ [1]). W praktyce podzielono ten majątek na trzy kategorje: a) ziemię, budynki (nie wyłączając plebanij i wogóle mieszkań duchowieństwa), oraz wszelkie kapitały poprostu zagrabiono i przekazano miejscowym sowietom dla obrócenia na inne cele; b) same świątynie pozostawiono do celów kultu pod warunkiem wszakże, że stowarzyszenia religijne podpiszą umowę dzierżawną z nowymi ich właścicielami sowietami; c) wreszcie ruchomośc znajdujące się w świątyniach i przeznaczone do celów kultu, jako to naczynia święte, szaty również oddano tymże stowarzyszeniom do użytku, z obowiązkiem wszakże zachowania ich w całości i zwrócenia nieuszkodzonemi nowemu właścicielowi w razie wygaśnięcia lub rozwiązania kontraktu i w innych przewidzianych przez instrukcje wypadkach.

Wiadomo, że z tego tytułu w latach 1921—1922 ograbiono świątynie wszystkich wyznań ze wszystkich kosztowności, dających się spieniężyć, kielichów złotych i srebrnych sukienek z obrazów, drogich kamieni, materyj i t. d., „wycofując te kosztowności“ — jak się wyrażały dekrety sowieckie — z kościołów na rzecz funduszu walki z głodem. Wiadomo także, że w wielu miejscach przedstawiciele kościołów i wierni, którzy nie zdołali zrozumieć praw sowietów do kościelnego mienia i kontrakty zawarte poczytywali za proste formalności, wystąpili z protestami przeciwko tej grabieży. Pociągnęło to za sobą oskarżenie protestujących o opór prawu i władzy, o kontrrewolucję, ukrywanie „cudzego“ mienia; zainscenizowano szereg głośnych masowych procesów, posypały się wyroki, zapełniły się więzienia, nie cofnięto się przed egzekucją nawet wysokich dygnitarzy kościelnych. Rząd bolszewicki usiłował przytem zohydzić moralnie przedstawicieli religji, wystawiając ich jako nieczułych na nędzę tych, co głód cierpią, jako ludzi niedostępnych dla uczuć

[1]) Tamże, art. 13.

miłosierdzia chrześcijańskiego. Przytem wszakże rząd bolszewicki zdradził swoją złą wolę, bo odrzucił propozycję z jaką do niego się zwrócono, zorganizowania akcji przeciwgłodowej przez cerkiew, a gdy papież Pius XI zwrócił się z gotowością wykupienia „wycofanych" ze świątyń naczyń świętych i przechowania ich dla prawych dawnych posiadaczy, i uratowania dla celów kultu, to na tę propozycję nie dano żadnej odpowiedzi.

Opisane powyżej zanarchizowanie stosunków religijnych przez zburzenie ustroju hierarchicznego wyznań, opartych na takim ustroju, jak również ograbienie kościołów z wszelkiego mienia, doprowadzenie ich i ich sług do nędzy, i uzależnienie wierzących w korzystaniu z domów modlitwy od dobrej woli miejscowych sowietów, poobsadzanych przeważnie przez bojowych komunistów i bezbożników — to tylko zewnętrzne warunki, które jakby na ironję nazwano „rozdziałem Kościoła od państwa", podczas gdy miały one prowadzić do rychlejszego zupełnego zaniku życia religijnego Przyznaje to naprz. cytowany już prof. Fijoletow, pisząc, że „system rozdziału Kościoła od państwa otrzymał (w Rosji) swoistą cechę, odpowiadającą swoistości społeczno-politycznego ustroju i tych zadań, jakie wytknęła sobie nowa władza państwowa"[1]). W szczególności pozbawienie organizacyj wyznaniowych osobowości prawnej i wszelkiego posiadania, jak również ograniczenie sług kultu w prawach obywatelskich (pozbawienie głosu czynnego i biernego) było, zdaniem Fijoletowa, potrzebnem dla zburzenia związku między organizacjami religijnemi a „eksploatacją ekonomiczną", bez czego rozdział Kościoła od państwa, proklamowany w państwach burżuazyjnych, nigdzie nie był konsekwentnie przeprowadzony.

W tych ramach: zburzenia spoideł organizacyjnych, ekonomicznego zrujnowania i prawnych ograniczeń Kościoła, miała się rozgrywać właściwa batalja między religją, a wykonawcą ideologji komunizmu — rządem sowieckim. Miała ona się rozegrać w dziedzinie ducha przez szerzenie oświaty socjalistycznej. Rząd bolszewicki lubi powoływać się na ten

[1]) Dz. cyt. str. 9.

„duchowy" charakter swojej walki z „przesądami religijnemi", który jego zdaniem nie powinien być kwalifikowany jako prześladowanie religijne. Co dziwniejsze to to, że nie uważa on także za prześladowanie religji, iż swego „ideowego" przeciwnika związał i ubezwładnił także fizycznie i materjalnie, by się nie mógł bronić.

Jak się zatem przedstawia owa „ideowa", „duchowa" walka z religją? Głównem jej narzędziem i objawem stało się usunięcie Kościoła od wszelkiego udziału w wychowaniu młodzieży. W dekrecie z r. 1918 ogłoszono rozdział szkoły od Kościoła, objaśniając zaraz na czem on polega: na usunięciu jakiegokolwiek nauczania religijnego we wszelkich zakładach naukowych państwowych, komunalnych a nawet prywatnych [1]). Dodatkowo obywatele, należący do kleru jakiejkolwiek religji, zostali pozbawieni prawa nauczania nawet świeckich przedmiotów w szkołach, jak również zajmowania w nich jakichkolwiek stanowisk [2]). Wszakże dekret Rady komisarzy ludowych głosił: „obywatele mogą uczyć i uczyć się religji prywatnie" (art. 9). Niebawem jednak wynikły rozliczne wątpliwości co do rozciągłości tej koncesji: czy odnosi się ona także do dzieci, czy też wyłącznie do dorosłych? Za dorosłych pod tym względem uznano młodzież, która ukończyła 18 lat życia. Z początku myślano, że wolno uczyć dzieci katechizmu w kościołach, wyszły wszakże wyjaśnienia, iż świątynie są wydzierżawiane grupom wierzących nie dla celów nauczania, nie pod szkoły, lecz dla celów kultu jedynie; zresztą gdyby nawet uważać je za rodzaj szkoły, to i tak nauczanie dzieci religji w nich byłoby zakazane według brzmienia dekretu z r. 1918 [3]). Podobnież wyjaśniono, że nie wolno nauczać religji dzieci gdziekolwiek, nawet w domach prywatnych, o ile takie nauczanie miałoby cechę prawidłowych kursów, to jest było zbiorowem i systematycznem. Z tych wyjaśnień wynika, że uważane jest za

[1]) Dekret cyt. art. 9.

[2]) Okólnik Komisarjatu Oświaty z dn. 3 marca 1919.

[3]) Por. Okólnik Komisarjatu spraw. Wewn. z dn. 23 kwietnia 1921. Istnieją w tymże duchu wyjaśnienia Komisarjatu Sprawiedliwości, mianowicie V-go Wydziału, stojącego na straży wykonania dekretu o rozdziale Kościoła od państwa.

czyn karygodny urządzanie prywatnych kompletów dzieci w celu uczenia katechizmu. I w rzeczy samej taką organizację nauczania religijnego przytoczono wśród „przestępstw" naszych księży w słynnym procesie moskiewskim. Pozostawałoby możliwem jedynie uczenie religji każdego dziecka oddzielnie przez rodziców, lecz i to chyba tylko „niesystematycznie".

W zasadzie przewidzianą jest możliwość otwierania specjalnych szkół teologicznych dla przygotowania duchowieństwa. Dodano jednak warunek, że w nich nie mogą być wykładane żadne przedmioty świeckie (więc naprz. historja?) i że uczniami mogą być jedynie młodzi ludzie po ukończeniu 18 roku życia. Łatwo zrozumieć, jak trudno będzie o powołania do stanu duchownego, a zatem do tych szkół specjalnych wśród młodzieży, która przeszła ateistyczną szkołę rządową, a na wypadek znalezienia się takich powołań jak trudno będzie absolwentów szkół, prowadzonych w duchu materjalistycznym, wdrożyć odrazu w przedmioty teologiczne. Zresztą cała ta koncesja na zawodowe kursa teologiczne staje się bardzo problematyczną jeszcze z innego powodu. Oto najpierw nie mają prawa zakładania takich kursów te instytucje, które w pierwszym rzędzie byłyby w istnieniu ich zainteresowane, to jest zarządy diecezjalne, ani nawet zrzeszenia wiernych, bo jedne i drugie pozbawione są osobowości prawnej. Urządzanie zatem takich kursów mogłoby być przedsięwzięte jedynie przez osoby prywatne, lub specjalnie założone na to towarzystwa, zarejestrowane u odnośnych władz. Powtóre przewidziano, że takie kursy nie mogą być otwierane w miastach mniejszych i niższej kategorji, jak gubernjalne. Wreszcie zezwolenie na ich otwarcie zależne jest od władzy sowieckiej, a wydzierżawienie lokalu dla nich — od miejscowych sowietów, przyczem wszystko obstawione jest wielu formalnościami, wymaganem jest przedstawienie władzom szczegółowych programów wykładów, wykazu nauczycieli, słowem drobiazgowa kontrola nad tem nauczaniem „przesądów religijnych", co do którego, zdawałoby się, rząd sowiecki w systemie rozdziału Kościoła od państwa winienby zachowywać się całkiem obojętnie. Widocznie jednak front swojej „walki du-

chowej" bolszewizm chce rozciągnąć i na te odcinki, by i na nich także wprowadzić dezorganizację w szeregach swych przeciwników, przez wynaturzenie kierunku nauczania teologicznego. Dlatego też, o ile nam wiadomo, bardzo nieliczne są takie zakłady teologiczne. W szczególności Kościół katolicki nie posiada ani jednego seminarjum, w którem mógłby przygotowywać świeże siły pracowników duchownych. Dodajmy dla całości, że w teorji wolno urządzać jeszcze odczyty i pogadanki religijne dla dorosłych, oczywiście za pozwoleniem władz sowieckich, które to pozwolenia nie łatwo uzyskać, boć zawsze można znaleźć pretekst do odmowy, już to z powodu nieprawomyślności prelegentów, już to „kontrrewolucyjnej" treści zamierzonych przemówień.

Gdy w ten sposób uniemożliwionem, a przynajmniej wielce utrudnionem jest przygotowywanie obrońców religji, to wychowanie ateistów, nietylko szeregowców, ale i wodzów i apostołów niewiary jest nietylko ułatwiane, ale popierane przez rząd sowiecki. Już szkoła początkowa nie ogranicza się do milczenia o Bogu, ale ma za zadanie walczenia z religją, wyśmiewania jej, szpiegowania praktyk religijnych nawet w ścianach mieszkań prywatnych. Nauczanie na wszystkich szczeblach jest przesiąknięte duchem materjalizmu i ateizmu i nauczyciele, zdradzający chociaż w minimalnym stopniu sympatje dla światopoglądu innego, „idealistycznego" jak się tam mówi, są niemiłosiernie „przeczyszczani", czyli usuwani. Dla wytworzenia zaś zastępów „bojowych bezbożników" istnieją osobne zakłady, otwierane są już nawet wydziały przy uniwersytetach, niby „akademje duchowne" ateizmu. Związkom młodzieży komunistycznej, tak zw. „komsomolców" stawia się za jedno z głównych zadań walkę z wszelką religją. Ich to głównie dziełem jest urządzanie, głównie w okresie wielkich świąt chrześcijańskich, wstrętnych widowisk ulicznych, pochodów i maskarad, mających na celu ośmieszyć i zohydzić religję. Wprawdzie niekiedy przestrzegano z góry przed obrażaniem uczuć religijnych obywateli, motywując tę przestrogę, iż takie obrażanie wywołuje przeciwny skutek — jednak widocznie tych przestróg nie biorą na serjo ani ci, co je wygłaszają, ani rozwydrzona młodzież komunistyczna, gdyż ohydne igrzyska

cieszą się nietylko tolerancją, ale pozytywnem poparciem władz sowieckich, i tylko tu i ówdzie sama ludność wierząca wymierza sobie sprawiedliwość, sprawiając gorące łaźnie zuchwałym wyrostkom, wykwitowi „oświaty socjalistycznej".

Ostatnie lata przyniosły znaczne zaostrzenie walki z religją. Bolszewizm miał sposobność przekonać się, że „przesądy religijne" są znacznie głębiej zakorzenione w duszy narodu, niż to sądził z początku; wyplenić ich nie dało się ani oświatą socjalistyczną, ani maskaradami komsomolców, ani szykanami stosowanemi względem duchowieństwa lub nawet jawnem jego prześladowaniem. Przebudowa ekonomiczno-społeczna w duchu kolektywistycznym, po której, w myśl teorji Marxa, spodziewano się także zamierania wierzeń religijnych, urzeczywistnia się zbyt powoli, stąd można zrozumieć niecierpliwość apostołów ateizmu, pragnących już bodaj gwałtem przyśpieszyć proces wyplenienia religji. Stąd nietylko podjęto z większą gwałtownością propagandę bezbożnictwa za pośrednictwem prasy, teatru, ulicznych widowisk, ale stowarzyszenia religijne, owych dzierżawców świątyń znacjonalizowanych, poczęto nękać coraz to wyższemi opłatami i podatkami, aby zniechęcić je do utrzymywania kultu, jednocześnie zaś aranżowano domagania się grup bezbożników obrócenia świątyń na takie cele „użyteczności społecznej", jak kluby komunistyczne i bezbożnickie, kina i t.p. Pisaliśmy przed paru miesiącami na tem miejscu o zwykłem krętactwie bolszewickiem, przedstawiającem takie żądania, jako spontaniczny objaw woli mas, odwracających się już od religji, podczas gdy są to skutki materjalnej i moralnej presji partji komunistycznej i wykonawcy jej żądań, rządu sowieckiego.

Wszakże, jak w innej dziedzinie — kolektywizacji gospodarstw wiejskich, tak i w dziedzinie walki z religją spostrzeżono się u góry, że gorliwość wykonawców częstokroć wyprzedza plany i rachuby sztabu głównego. Zatrąbiono tedy na częściowy odwrót przestrzegając, w znanym okólniku Centralnego Wykonawczego Komitetu przed zamykaniem świątyń bez zgody większej liczby wierzących. Nie znaczy to bynajmniej, aby bolszewizm zrzekał się wypowiedzianej religji wojny, jest to tylko jedna z tak charakterystycznych

w polityce bolszewickiej *pieredyszek*, przystanięcie chwilowe i odsapnięcie w celu złapania tchu do dalszej walki, a zapewne także w celu uśpienia czujności łatwowiernej zagranicy. Zresztą jednocześnie z wiadomością o powściągnięciu zbyt wielkiej gorliwości bojowych bezbożników przez sztab moskiewski, mnożyły się wiadomości o nowych aresztowaniach zwłaszcza księży katolickich — zapewne w odpowiedzi na interwencję papieża — i o zamykaniu masowem świątyń, tak iż w tej chwili trudno sobie wytworzyć dokładny obraz sytuacji.

A chwila obecna jest tem szczególnie ważna dla religji w Rosji, że właśnie w tej chwili wchodzi całkowicie w życie nowe zarządzenie, stanowiące jakby kodyfikację i uzupełnienie dotychczas wydanych tam dekretów i postanowień, dotyczących spraw religijnych. Jest niem ogłoszone 8 kwietnia 1929 r. wspólne „Postanowienie Wszechrosyjskiego Centralnego Komitetu Wykonawczego i Rady Komisarzy ludowych, o zrzeszeniach religijnych". Postanowienie to, uzupełnione jeszcze przez Instrukcję Komisarjatu ludowego Spraw Wewnętrznych R. S. F. S. R. z dn. 1 października 1929 [1]), przeszło dla naszej prasy prawie niepostrzeżenie, pomimo, że stanowi aktualnie obowiązujący kodeks organizacyj wyznaniowych w Rosji. Aktualność tych rozporządzeń na tem polega, że z dn. 1 maja r. b. upływa prekluzyjny termin, wyznaczony przez nie dla nowej rejestracji wszystkich istniejących obecnie w całej Sowieckiej Rosji stowarzyszeń religijnych, pod grozą likwidacji natychmiastowej z odebraniem im tych świątyń i przedmiotów do kultu służących, jakie im były pozostawione do użytku na mocy poprzednich kontraktów. Streścimy co najważniejsze punkty owego postanowienia i instrukcji.

Nowe te akty wprowadzają rozróżnienie dwóch kategoryj zrzeszeń religijnych: pierwszą stanowią s t o w a r z y s z e n i a (*obszczestwa*) religijne, składające się co najmniej z 20 członków; zrzeszenia nie osiągające tej liczby stanowią kategorję drugą tak zwane g r u p y. Członkami jednych i dru-

[1]) Oba te dokumenty znajdujemy ogłoszone razem, wraz z załącznikami form podań, ankiet i t. p. w Biuletynie Komisarjatu Spraw Wewn. z dn. 24 października 1929 r. nr. 37 (338).

gich mogą być obywatele, którzy ukończyli 18 rok życia i mieszkają na terytorjum, na jakiem stowarzyszenie lub grupa się tworzy. Nie wolno nikomu należeć do więcej, jak jednego tylko stowarzyszenia lub grupy. Stowarzyszenia czy też grupy muszą być zarejestrowane we wskazanej w instrukcji instancji i według drobiazgowo przepisanej formy. Zarejestrowanie może być odmówione, jeśli „metody i formy działalności zrzeszenia sprzeciwiają się obowiązującym na terytorjum R. S. F. S. R. ustawom, zagrażają pokojowi publicznemu i bezpieczeństwu lub podniecają narodowościową niezgodę i nienawiść“ [1]). Łatwo się domyślić jak rozciągliwą i dowolną może być interpretacja wskazanych powodów odmowy rejestracji. Zarejestrowane zrzeszenia religijne, mają prawo przyjmować nowych członków, lecz tylko na podstawie p i ę m n e g o ich podania, przyczem raz na rok mają władzom sowieckim przesyłać nazwiska wszystkich członków zrzeszenia i dane dotyczące wszelkich zmian personalnych. Znowu łatwo zrozumieć, ilu słabszych duchem choć wierzących ludzi będzie uchylało się od pisemnych zgłoszeń do zrzeszeń, by nie narażać swej obywatelskiej reputacji na złą notę „hołdowania przesądom religijnym“.

Tylko wierni, zrzeszeni w zarejestrowanych stowarzyszeniach czy grupach, otrzymują prawo wspólnego zaspakajania swych potrzeb religijnych. W szczególności m o g ą oni: a) sprawować religijne obrzędy; b) urządzać nabożeństwa i zebrania ogólne wiernych; c) zarządzać mieniem, przeznaczonem dla kultu; d) zawierać umowy o charakterze prywatno-prawnym, odnoszące się do zarządu mieniem przeznaczonem na cele kultu (*kultowoje i muszczestwo*) i do sprawowania obrzędów religijnych; e) brać udział w zjazdach zrzeszeń religijnych; f) wyznaczać ministrów kultu dla sprawowania religijnych obrzędów. Natomiast dłuższą jest lista tych objawów działalności, które są zrzeszeniom religijnym w z b r o n i o n e. Nie wolno im mianowicie: a) zakładać kas wzajemnej pomocy, schronisk, przytułków, noclegów dla pielgrzymów, internatów dla biednych, kas pogrzebowych i t. p.; b) tworzyć kooperatyw, zrzeszeń wytwórczych i wogóle uży-

[1]) Instrukcja Komis. Spr. Wewn. p. 46.

wać pozostającego w ich zarządzie mienia dla jakichkolwiek innych celów, oprócz zaspokojenia potrzeb religijnych; c) przychodzić z materjalną pomocą członkom zrzeszenia religijnego; d) urządzać specjalne dla dzieci, młodzieży i kobiet nabożeństwa lub inne zebrania; e) urządzać ogólne biblijne, literackie, rękodzielnicze, pracownicze, katechetyczne i t. p. inne zebrania, grupy kółka, sekcje i t. p. f) urządzać wycieczki i kolonje dzieci; g) otwierać bibljoteki i czytelnie; h) organizować sanatorja i pomoc lekarską. Widzimy jak skrupulatnie pozbawiono religję możności jakiejkolwiek działalności oświatowej i dobroczynnej, czyniąc z nich monopol rządu. Może zasadniczo pewne z tych funkcyj mogliby sprawować poszczególni wierzący, jako obywatele, lecz tego rodzaju działalność ich, naprz. oświatowa przez czytelnie, lub dobroczynna przez zakładanie szpitali czy przytułków, nie mogłaby posiadać cech specjalnie religijnych, inny bowiem przepis [1]), wyklucza ze wszystkich państwowych, komunalnych, spółdzielczych i p r y w a t n y c h instytucyj i przedsięwzięć odprawianie jakichkolwiek obrzędów religijnych i ceremonij kultu a także umieszczanie jakichkolwiek przedmiotów kultu. Według niejednokrotnych bowiem wyjaśnień władz sowieckich nawet w sklepiku prywatnego handlarza (o ile taki jeszcze istnieje), jako dostępnym dla wszelkiej publiki, nie może się znajdować żaden obraz religijny, krzyż lub inny przedmiot kultu. Zrzeszeniom więc religijnym została zamknięta droga do jakiejkolwiek czynnej miłości bliźniego, widocznie w tym celu, by religję przedstawić w oczach opinji jako instytucję społecznie niepożyteczną, martwą, i tym sposobem pozbawić ją tej siły przyciągającej, jaką posiadała w swej dobroczynnej twórczości i płodności. Lecz nawet w zakresie kultu, ściśle wziętego, ograniczenia wprowadzone przez nowe przepisy, są niesłychane. Jeżeli nabożeństwo chciałaby urządzić jakaś grupa kobiet, w rodzaju znanego u katolików „Żywego różańca", będzie to czyn zabroniony przez cytowany wyżej punkt instrukcji o „specjalnych dziecinnych, kobiecych i t. p. zebraniach"!

---

1) Postanowienie z dn. 9 kwietnia, p. 58 i Instrukcja z 1 października, p. 33.

Cóż więc jest pozwolonem w zakresie właściwego kultu? Oprócz wspólnych nabożeństw w specjalnie przeznaczonych na to budynkach, osobnemi paragrafami przewidziane są, jako pozwolone: procesje naokoło świątyń, o ile są nieodłączną składową częścią nabożeństwa, odprawianie modłów żałobnych na cmentarzach i w krematorjach, wnoszenie ikon do mieszkań czysto prywatnych, udzielanie pociech religijnych chorym w szpitalach i więźniom, o ile tego oni sami wyraźnie zażądają. Z praktyki jednak dobrze wiadomo, że odmawia się nawet skazańcom możności wyspowiadania się przed śmiercią. Oprócz wymienionych przejawów kultu, na które nie są wymagane osobne zezwolenia władz (z wyjątkiem zezwolenia zarządzających szpitalem lub więzieniem), cały szereg paragrafów w omawianych dokumentach przewiduje także urządzanie nabożeństw w lokalach, nie przeznaczonych specjalnie na nie, i procesyj religijnych poza obrębem ogrodzenia świątyń; jedne i drugie zależne są od zezwolenia władz, przyczem warunki otrzymania takich zezwoleń są drobiazgowo określone, niezmiernie uciążliwe i ostatecznie na dobrą wolę tychże władz zdane.

Do kompetencji zrzeszeń religijnych, jak widzieliśmy wyżej, należy między innemi także wyznaczanie ministrów kultu. Przytem każdego takiego duchownego zrzeszenie religijne bierze jakby na własną porękę wobec władz świeckich. O każdym z nich musi złożyć władzom „ankietę", w której wyszczególnioną być musi jego dotychczasowa działalność i konduita polityczna, i duchowny dopiero po zaakceptowaniu owej ankiety przez odnośny urząd otrzymuje na piśmie upoważnienie do spełniania przyjętych na się obowiązków, wyłącznie wszakże dla zrzeszenia, które go zaangażowało i na terenie, na jaki ono się rozciąga. Stąd wynika, że o jakiejś wzajemnej pomocy w pracy sąsiadujących ze sobą duchownych, o odprawianiu nabożeństwa w cudzym kościele, jak to się dzieje naprz. na katolickich odpustach, legalnie nie mogłoby być mowy. Słowem duchowieństwo poddane jest takim ograniczeniom swych ruchów i takiemu nadzorowi policyjnemu, jakich nie stosowano względem katolickich księży za najgorszych czasów carskiego reżymu. Typowy przykład sowieckiego pojmowania haseł

wolności religijnej i rozdziału Kościoła od państwa! Nadto, o ile chodzi o wyznania o ustroju hierarchicznym, jakiem naprz. jest katolicyzm, najnowsze ustawy (zgodnie zresztą z praktyką bolszewicką od początku) wcale nie uwzględniają praw wyższej hierarchji, naprz. prawa biskupa do wyznaczania proboszczów. Tylko w ankiecie, jaką dane zrzeszenie religijne przedstawia do władz o swoim duchownym, znajduje się pytanie czy jest on ustanowiony z wyboru, czy „wynajęty", czy też z nominacji *po naznaczenju*. Jest to oczywiście potrzebne tylko dla prywatnej wiadomości władz, nominacja bowiem duchownego przez władzę wyższą duchowną nie posiada dlań żadnej w ich oczach rekomendacji, — raczej przeciwnie, może być szkodliwą dlań okolicznością, zdradzającą obecność w danem środowisku religijnem przeżytków hierarchicznego, sprzecznego z zasadą ludowładztwa, ustroju.

Zresztą duchowny, kimkolwiekby on był w hierarchicznej skali i jakimkolwiek sposobem został on ministrem kultu w danem zrzeszeniu religijnem, nie stanowi żadnej osobistości urzędowej i nie załatwia żadnych z władzami spraw. Osobiście jest on pozbawiony wielu praw obywatelskich dla tego samego, iż jest duchownym. Do utrzymywania stosunków z władzami jak również do prowadzenia wewnętrznych spraw grupy, przeznaczają nowe instrukcje kogo innego, mianowicie tak zwane o r g a n a w y k o n a w c z e. W stowarzyszeniu mają one składać się z 3 członków i 2 zastępców, w grupie z jednego pełnomocnika grupy i jednego zastępcy. Wybierani są oni przez ogólne zebranie zrzeszenia religijnego i zarejestrowani w urzędzie świeckim, przyczem temu ostatniemu przysługuje prawo ekskluzywy kandydatów, uznanych za niedość prawomyślnych. Organa wykonawcze, podobnie jak same zrzeszenia religijne, nie posiadają osobowości prawnej, co jest przy każdej sposobności przypominane, zatem umowy, jakie zawierają w zakresie zarządzania powierzonem im mieniem i organizowania kultu, podpisują własnem imieniem, jako prywatni obywatele sowieckiej republiki. Przewidziane zresztą są te kontrakty; są niemi: wynajmowanie stróża, kupno opału, remonty domu modlitwy, kupno przedmiotów potrzebnych do odprawiania

nabożeństwa, i t. p. Dla sprawdzania mienia, przeznaczonego na cele kultu i sum zebranych z dobrowolnych składek na zebraniach członków zrzeszenia religijnego, może być wybrana komisja rewizyjna, składająca się z 3 członków i 2 zastępców.

Jak wiadomo, cały majątek jakichkolwiek wyznań, został znacjonalizowany czyli skonfiskowany jeszcze w r. 1918. Wydzielono wszakże z niego świątynie (z wyjątkiem połączonych z zakładami naukowemi, dobroczynnemi, koszarami i t. p.), ruchome sprzęty, szafy i naczynia kultu. Te pozostawiono do użytku kultu, ale jako dobro „narodowe", państwowe, szczegółowo spisano i oddano jedynie d o u ż y t k u zrzeszeniom religijnym. Nowe zarządzenia mieszczą w sobie szczegółowe przepisy co do tego użytkowania „narodowej" własności. Zrzeszenia, czyli konkretnie ich organa wykonawcze, utrzymują szczegółowy inwentarz powierzonych im przedmiotów i za całość ich przed władzą świecką odpowiadają. Władze te, odnośne sowiety, mają prawo od czasu do czasu sprawdzać, czy ów majątek nie uległ uszkodzeniu. Zużyty przez czas sprzęt tylko za ich pozwoleniem może być skreślony z inwentarza. O ile coś nowego zostanie ofiarowane kościołowi, jakaś szafa, obraz, książka czy kielich, ma być wniesione do inwentarza i staje się narówni z dawnemi rzeczami własnością państwa.

Szczególną opieką sowietów cieszą się budynki kościelne. Władze bardzo dbają o to, aby świątynie nie ulegały zniszczeniu, nie wolno wszakże dawać na ich konserwację czy remont żadnych subsydjów z funduszów komunalnych, czy jakichkolwiek publicznych, ani dopuszczać obowiązkowego opodatkowania wierzących na te cele. Mamy tu przykład „właściciela" nieruchomości, który pilnuje, by ona pozostała nienadwerężoną, wszystkie wszakże ciężary potrzebne do jej zachowania zrzuca na barki dzierżawcy, temu ostatniemu wszakże utrudnia znalezienie środków do wywiązania się z przyjętych na siebie zobowiązań pod tym względem. Oczywiście jest to nonsens prawny i logiczny, ze stanowiska jednak komunizmu względem religji, jak zaraz zobaczymy, wielce celowy. Z tych swoich „praw" bolszewickie władze szeroki czynią użytek. Naprzykład okre-

ślają, że dany budynek kościelny wymaga takiego remontu; remont ten w określonym czasie ma być uskuteczniony przez zrzeszenie religijne, dajmy na to parafję, bez przymusowego wszakże ściągania na to składek z parafjan, lecz jedynie z dobrowolnych datków; jeśli remont nie zostanie uskuteczniony w przepisanym czasie, będzie powód do likwidacji świątyni i obrócenia budynku na inne cele społeczne. Zagraniczni goście, zwiedzający Rosję bolszewicką, dziwią się, spotykając cerkwie i kościoły w dobrym stanie, ze świeżemi śladami remontu, malowań, czysto utrzymane. Gotowi z tego wnioskować o wielkiej wolności religijnej, a nawet o opiece władz nad zabytkami budownictwa kościelnego, gdy w rzeczywistości najczęściej są to dowody straszliwego ucisku wierzących. Robią oni wszystko, co mogą, by uchronić swe świątynie przed zamknięciem; spełniają więc jak najdalej idące i najczęściej nieuzasadnione wymagania władz sowieckich; wreszcie jednak finansowa ich możność wyczerpuje się — i oto rząd sowiecki znajduje dowód, że sami wierzący zrzekają się dalszego utrzymywania domu modlitwy. Następuje likwidacja świątyni: budynek obracany jest na cel inny, najczęściej na łożę bezbożników, przedmioty ruchome, mające jakąś wartość artystyczną, idą do muzeów publicznych, co się da spieniężyć, to się spienięża na dochód sowietów, wreszcie przedmioty, nie posiadające szczególnej wartości rynkowej ani muzealnej, służące jedynie celom kultu, jakieś naczynia mniej kosztowne, chorągwie, szaty i t. p. są łaskawie oddawane zrzeszeniu religijnemu w celu przeniesienia do innego miejsca modlitwy, jeśli takowe dla siebie znajdzie. Sposób likwidowania świątyń, a nawet rozwiązywania samych zrzeszeń religijnych zajmuje lwią część miejsca w streszczanych przez nas dokumentach, — odnosi się wrażenie jakoby te paragrafy były najważniejsze w oczach zakonodawców.

W postanowieniu z dn. 9 kwietnia (p. 45) jest mowa nawet o budowie nowych domów modlitwy. Zrzeszenie religijne w razie potrzeby, uznanej także przez władze świeckie, ma prawo z dobrowolnych ofiar członków czy osób postronnych zbudować nową cerkiew czy kościół (o ile dostanie plac, pozwolenie etc.), ten wszakże nowy dom mo-

dlitwy tem samem staje się własnością państwową, podlega inwentaryzacji ze wszystkiemi znajdującemi się w nim przedmiotami, nadzorowi sowietów i w przewidzianych warunkach może przez nie być obróconym do innego użytku.

Nakoniec jeszcze wspomnieć trzeba o zebraniach i zjazdach religijnych, poza zebraniami na nabożeństwa. W nowych ustawach przewidziane są zebrania ogólne zrzeszeń religijnych, zwoływane dla omówienia spraw związanych z kultem. Na takie wszakże zebranie musi być uzyskane pozwolenie miejscowych władz, które ich udzielają po zbadaniu programu zebrania; mają też delegować na zebranie komisarza dla czuwania nad porządkiem zebrania i niedopuszczenia do zmiany lub rozszerzenia programu obrad. Przewidziane są także religijne zjazdy miejscowe, okręgowe i wszechrosyjskie, które mogą być zwoływane za osobnem pozwoleniem władz rozmaitych stopni, według rozciągłości rejonu, z jakiego ma zjazd się zebrać. Tę koncesję możnaby poczytać za najliberalniejszą z całego ustawodawstwa religijnego Sowietów, gdyby jej doniosłości nie obracały prawie w niwecz trudność otrzymania pozwolenia na zjazd, nadzór władz sowieckich nad jego przebiegiem i tokiem rozpraw, wreszcie pozbawienie komitetów wykonawczych wszelkiej skutecznej egzekutywy.

Tak się przedstawia w streszczeniu najnowsze prawodawstwo sowieckie dotyczące religji. Dokumenty, któreśmy przytoczyli, „postanowienie" WCIK a i SNK z dn. 9 kwietnia 1929 r. i instrukcja moskiewskiego Komisarjatu ludowego Spraw Wewnętrznych z dn. 1 października tegoż roku, bezpośrednio obowiązują na terytorjum właściwej Rosji. Nie ulega wszakże wątpliwości, że indentyczne zarządzenia ogłoszone zostały także w innych związkowych sowieckich republikach, jak na Ukrainie, Białorusi, Kaukazie i t.d. Analiza tych dokumentów unaoczniła nam, jak diametralnie całokształt zawartych w nich przepisów sprzeciwia się ustrojowi tych wyznań, które posiadają ustrój hierarchiczny, a wogóle jak radykalnie przeszkadza osiągnięciu celów, które wszystkie wogóle religje sobie zakładają: szerzeniu swej nauki, poczytywanej za prawdziwą i organizowaniu akcji

oświatowej i filantropijnej. Jasnem jest, że żadne wyznanie, jeśli nie chce skazać się na moralne samobójstwo, nie uzna takich ustaw za wystarczające dla swej normalnej egzystencji i nie uniknie narażania się na przekraczanie tak ciasno dla siebie zakreślonych szranek. Ale też o to bolszewizmowi chodzi: protest, krytyka czy też przekroczenie ogłoszonych rozporządzeń będą poczytane za czyny kontrrewolucyjne, za które spadnie na winnych ciężka ręka sprawiedliwości „proletarjackiej", bezbożnickiej.

Czy w tych warunkach przetrwają wyznania religijne, czy przechowa się w sercach ludzi wiara, i w jakiej mierze i w jaki sposób — oto niezmiernej wagi problem, wysunięty przez próbę narzucenia całemu narodowi materjalistycznego i ateistycznego światopoglądu. Stanowisko wszakże chrześcijańskiego świata wobec tej próby zmagania się uzbrojonego w przemoc fizyczną i legalną ateizmu i rozbrojonych i obezwładnionych religij — nie powinno się ograniczać do cierpliwego biernego oczekiwania na wynik walki. Zadaniem chrześcijańskiego świata jest użyć także wszystkich, jakie stoją do jego rozporządzenia, środków; a więc dyplomacji, presji ekonomicznej, ale przedewszystkiem środków natury duchowej: modlitwy i podniesienia poziomu religijnego i moralnego u siebie. Wojna wydana Bogu przez komunizm materjalistyczny w Rosji, winna wywołać wszechświatową obronę i kontratak ludzi wierzących pod hasłem: *Któż, jak Bóg!*

Ks. Jan Urban T. J.

Istota solidaryzmu.

Są ludzie wmawiający w ogół, że dwa tylko kierunki, dwa światopoglądy istnieją w nauce ekonomji społecznej, liberalny czyli indywidualistyczny i socjalistyczny. Dla prawowiernych liberałów każdy, kto żąda od kapitału ruchomego uwzględniania interesu publicznego także i wówczas, gdy wchodzi on w kolizję z interesem majątkowym jednostek, otrzymuje w najlepszym razie przydomek marzyciela lub człowieka przy zielonym stoliku, nierozumiejącego praktycznego życia. Najchętniej przedstawianoby go jako prostego ignoranta lub ukrytego socjalistę i nawet czyni się tak, póki tylko to jest możliwem. W każdym razie zwalcza się go, i to bez pardonu. Mówił już o tem Adam Smith w charakterystycznym zdaniu: „Kto popiera projekt wzmocnienia monopolu osób prywatnych, będzie miał popularność i wpływ u tych, których liczba i majątek nadają im wielkie znaczenie; kto natomiast ich zwalcza a ma dosyć powagi, by stać się niebezpiecznym, tego ani uznana powszechnie uczciwość, ani wybitne stanowisko, ani największe oddane usługi, nie uchronią przed najnikczemniejszemi obelgami i potwarzami, obrazami osobistemi i napaściami ze strony rozwścieczonych a zagrożonych w swych interesach monopolistów".

Podobną jest sytuacja i po drugiej stronie. W oczach socjalistów z drugiej, półtrzeciej i trzeciej międzynarodówki, każdy, kto nie przysięga na Marxa i nie jest zwolennikiem jego teorji materjalizmu dziejowego, jest tem samem „drobnomieszczaninem", zwyczajnym „burżujem", z którym i mówić nie warto.

W tej sytuacji, atakowani z dwóch stron, znaleźli się w Europie powojennej w chwili renesansu myśli liberalnej, dawni zwolennicy szkoły historyczno-etycznej niemieckiej, solidarystycznej francuskiej i szkoły samopomocy współdzielczej z Nîmes, demokraci chrześcijańscy i solidaryści, Leon Bourgeois i Gustaw Schmoller, Leon XIII i Walter Rathenau, Henryk Pesch, Karol Diehl i Othmar Spann, Henryk Ford i Benito Mussolini, słowem wszyscy, ludzie różnych wyznań i obozów politycznych, którzy widzą jasno zarówno bezdroża liberalizmu, jak i nieuniknione przepaści socjalizmu.

W Polsce, która chętnie przyswaja sobie każdy modny na zachodzie kierunek, i solidaryzm za wzorem Francji wszedł niedawno w modę. Nawet główni rzecznicy liberalizmu zapewniają ku największemu zdziwieniu świadomych rzeczy czytelników, że właściwie są równocześnie i solidarystami. Powstaje więc konieczność publicznego wyjaśnienia istoty solidaryzmu oraz głębokich różnic między dwoma tymi światopoglądami, wykluczającemi równoczesne należenie do obu obozów.

Światopogląd solidarystyczny stawia na pierwszym planie fakt, że każdy nasz czyn oddziaływa na innych i wywołuje nieodzowną z ich strony reakcję, a tem samem podkreśla współzależność wszystkich ludzi od siebie, wobec czego zaleca nam postępowanie wobec innych członków społeczeństwa, nie spuszczające z oka tej zasadniczej przesłanki. Tem samem ogranicza wolność na rzecz braterstwa i zachęca do tworzenia możliwie równych warunków rozwoju dla każdego. Solidaryzm to poza tem nie jest w pierwszym rzędzie kwestja współczucia czy miłości bliźniego, to przedewszystkiem wynik objektywnych socjologicznych rozważań, schodzący się atoli z zaleceniami większej części religij i systemów filozoficznych a przedewszystkiem katolicyzmu. Solidaryzm to wreszcie uprzątnięcie rumowiska bezpłodnych i marnujących czas i siły ludzkie nienawiści i zawiści a tem samem ułatwienie rozwoju ludzkości ku coraz to wznioślejszym wyżynom ducha, ku coraz głębszemu wnikaniu w tajemnice przyrody.

Liberalizm gospodarczy natomiast rozumie pod pojęciem społeczeństwa ogół gospodarstw indywidualnych, po-

zostających ze sobą w stosunkach gwoli dobru każdego z nich z o s o b n a. Liberalizm zaleca, by każdy dbał tylko o dobro własne a „całość sama się złoży". Podobnym jest w tym względzie, że użyję tu z pewną parafrazą słynnego porównania niemieckiego poety Kleista, do gąsienicy, siedzącej na liściu a nie wiedzącej i nie troszczącej się o drzewo, którego integralną częścią jest gałąź, a jej znów cząstką liść ów zjadany przez to żarłoczne a ograniczone stworzenie, podczas gdy solidaryzm widzi w społeczeństwie samoistny organizm, żyjący własnem życiem i naginający jednostki, acz nie pozbawione, jak w kolektywiźmie, gospodarczej samodzielności, do działania gwoli dobru p u b l i c z n e m u.

Przesłanka liberalizmu, jakoby każda jednostka wchodząca w skład społeczeństwa, nadawała się w równym stopniu do samodzielności gospodarczej, równie dobrze pojmowała potrzeby własne i umiała równie zręcznie i celowo dążyć do ich zaspokajania, jest z gruntu fałszywa, a następstwem takiego pojmowania rzeczy muszą być duże i niepokojące różnice w majątku, oświacie i moralności między ludźmi, grożące strasznemi następstwami.

Liberalizm wskazuje na potrzebę kapitalizacji i stąd oszczędności w społeczeństwie, pomija atoli doniosłą rolę, jaką w kapitalizacji odgrywają przedewszystkiem zyski konjunkturalne, pochodzące ze spekulacji, ze zbiegu okoliczności, przypadku, spadkobrania, [1]) jak również fakt, że dobrobyt powszechny wymaga przedewszystkiem uporządkowanych w danym kraju stosunków politycznych, społecznych i gospodarczych i dopiero pod tym warunkiem praca i oszczędność indywidualna nie pójdą na marne, pochłonięte przez inflację, wyzysk w procencie czy płacy lub dążenia antipaństwowe pewnych stronnictw czy klas społecznych.

Warstwy uboższe nie powinne zresztą oszczędzać z uszczerbkiem własnego odżywiania się, ciepłej odzieży, elementarnego choćby rozwoju umysłowego. A musiałoby to nastąpić, gdyby w interesie szybszego tempa kapitalizacji warstwy zamożniejsze uzyskały redukcję podatków albo

[1]) Por. S c h u m p e t e r, *Theorie der wirtschaftlulen Entwicklung* 1912 Str. 51.

świadczeń socjalnych. Byłoby to bowiem równoznaczne z ofiarą najłatwiejszą, bo z c u d z e j kieszeni.

Liberalizm życzy dobrze innym, aby mieć w nich zasobnych odbiorców dla swych towarów; solidaryzm natomiast nie widzi w nikim środka do celu własnego i każdego człowieka traktuje zasadniczo jako równorzędne i równoprawne indywiduum.

Liberalizm ekonomiczny kładzie główny nacisk na w o l n o ś ć, w szczególności na „wolną konkurencję", swobodę dysponowania swoją własnością i ewentualnie niszczenia jej wedle swego widzimisię, sprzeciwia się natomiast ingerencji państwa, jako stającej w obronie słabszych a przeto krępującej i niewygodnej a przytem l e k c e w a ż y s a m o p o m o c s p ó ł d z i e l c z ą w interesie kupców pośredników. Ukrywa, że sam widocznie w zbawienność wolnej konkurencji nie wierzy, skoro wszędzie zmierza do wyłączenia jej w kartelach, syndykatach czy trustach; skoro dalej notorycznem jest magazynowanie i ukrywanie a nawet niekiedy niszczenie części produkcji a nie rzucenie jej w całości na rynek; skoro wreszcie wobec najrozmaitszych rozmiarów targów niezrozumiałem jest, dlaczego właśnie wolna konkurencja, t. j. nawet nie całość produkcji i całość zapotrzebowania, ale te jej ilości, które jawią się na rynku i stają do walki, miałyby zawsze stanowić o p t i m u m rozwiązania sprawy.

Liberalizm woła: miejsca dla silnych, ale wstydliwie nie wyjaśnia, czy idzie mu o najdzielniejszych fizycznie lub duchowo, czy też o najsprytniejszych i najprzebieglejszych w gonitwie za zyskiem. W istocie rzeczy wolna konkurencja w dziedzinie gospodarczej zapewnia zwycięstwo tym drugim. A czy to jest tak bardzo pożądanem dla dobra publicznego, jak podoba się to wmawiać w naiwny ogół, to pytanie, na które krytycznie myślący z łatwością sami odpowiedzą.

Ponadto liberalizm zapoznaje, że w społeczeństwie, zezwalającem na niekrępowaną względami etycznemi rywalizację budzić się muszą najostrzejsze antagonizmy interesów, prowadzące ostatecznie do zupełnego rozstroju, czego przykład mamy w rewolucji bolszewickiej, której siłę i trwałość można zrozumieć tylko na tle przypomnienia sobie w Rosji carskiej

bezwzględnego wyzysku i ucisku zarówno małorolnych i bezrolnych włościan, jaki robotników, przy obojętnem i biernem zachowaniu się carskiego rządu i samego przedwojennego społeczeństwa rosyjskiego, uznającego tylko alternatywę: absolutnych rządów samodzierżcy lub skrajnego socjalizmu.

Solidaryzm nie dopuszcza do traktowania jednostki ludzkiej, jako środka do celu, czy to na korzyść innych jednostek zasobniejszych, co praktykuje bez skrupułów liberalizm, czy choćby na korzyść ogółu, co bez skrupułów zaleca skrajny socjalizm.

Wedle światopoglądu solidarystycznego ma bowiem człowiek cel własny, posiada pewien zakres praw wolnościowych, nie wolno mu wszakże używać ich na szkodę ogółu i nie mogą one nigdy kolidować z uprawnionym i godziwym interesem współobywatela. Ponieważ każdej jednostce ludzkiej służy zasadniczo prawo do egzystencji i otrzymania pracy, przeto wszelkie ubezpieczenia społeczne w rozmiarach słusznych i godziwych, wszelkie sposoby utrwalenia czasu pracy w granicach, nie wyczerpujących zdrowia i nie skracających życia ludzkiego, znajdują w kierunku solidarystycznym gorliwego obrońcę. Ponieważ zaś nadto człowiek ma bezwzględne prawo zakładania rodziny, przeto maltuzjanizm a tem bardziej zbrodniczy neomaltuzjanizm, krępujący to naturalne prawo, spotkać się muszą w światopoglądzie solidarystycznym ze zdecydowanym przeciwnikiem.

Człowiek ma wedle niego pełne prawo nabywania własności prywatnej i to także co do środków produkcji, — ale własność ta nie może być nigdy nieograniczona, nie może sięgać do prawa dowolnego niszczenia, czy marnowania rzeczy własnej, a mądry i wolny od szykan nadzór państwa zmierzać winien do tego, aby współzawodnictwo nie przeradzało się w systematyczne ujarzmianie słabszych ze strony silniejszych.

Cooperation, not competition, współdziałanie, nie współzawodnictwo, to hasło solidaryzmu, to program jego ku naprawie stosunków.

Czynnikami produkcji są: praca, kapitał i przyroda. Socjaliści twierdzą, że jedynem źródłem produkcji jest praca. Senior pierwszy wskazał tu na istnienie obok pracy fizycznej także

i umysłowej. Majewski podkreślił rolę ducha, jako najdonioślejszą i jako właściwe źródło wszelkiej twórczości ekonomicznej. Takiem jest stanowisko autora, zgodne z rozległym widnokręgiem solidaryzmu.

Jednostka w społeczeństwie, opartem o zasady solidaryzmu, służy dobru ogólnemu, ale i społeczeństwo czy państwo służą nawzajem dobru jednostek. W działaniu jednostki uspołecznionej, dużą odgrywa rolę, nawet przeważa wzgląd na interes publiczny, ale zarazem jest ona sama w sobie celem, i ma prawo dbania w godziwych granicach o dobro własne. Tym sposobem solidaryzm przedstawia kierunek, łączący w wyższej syntezie zalety liberalizmu gospodarczego i socjalizmu. Daje ujście inicjatywie prywatnej, dyktowanej interesem osobistym, a obok tego uwzględnia w należytej mierze interes publiczny, poczytując za obowiązek państwa udzielenie pomocy i opieki ekonomicznie słabszym.

Zarówno liberalizm jak i socjalizm prześlizgują się po powierzchni życia, poczytując zjawiska gospodarcze za najważniejsze i istotne a wszystkie inne: duchowe i moralne li za „nadbudowę", Z tego błędnego i ciasnego widnokręgu płyną ich wszystkie niepowodzenia. Droga wprost przeciwna, którą obrał solidaryzm, umożliwia zapłodnienie ekonomiki nowemi myślami, wytwarza szersze dążenia i rokuje nadzieję wielkich rezultatów.

Solidaryzm sięga w głąb duszy ludzkiej, traktuje ekonomikę, jako naukę opartą na etyce, rozumie, że człowiek myślący, działający i gospodarujący, nie dadzą się od siebie odłączyć i że każdy człowiek, mający samoistny, wyższy cel w życiu, działa i gospodaruje zarazem z tych wyższych pobudek, w których tkwi rękojmia przyszłego rozwoju i spełnienia posłannictwa całej ludzkości.

Kapitalizm nowoczesny, który jest objawem ducha liberalizmu, twierdzi niejednokrotnie, że nie pozostaje w sprzeczności ani z wiarą pozytywną, ani tem mniej z etyką. Ale w takim razie zachowuje ją dla sfery najciaśniejszej: rodziny, klubu, partji, zawodu czy klasy. Nie wnosi tych poglądów do życia publicznego i gospodarczego. Co gorsza, twierdzi,

że etyka nie ma prawa głosu ani w polityce ani w gospodarstwie społecznem.

Nie wyklucza dobroczynności, owszem do niej zachęca. Idzie nawet jeszcze dalej. Powołując się obłudnie na wyższość idei miłości nad ideą sprawiedliwości, domaga się dobrowolnych świadczeń na rzecz bliźnich, wskazując na to, że przymusowość tychże pozbawia je wartości moralnej, a sprawców ich jakiejkolwiek zasługi.

W gospodarstwie społecznem idzie jednak nie o pobudki czynów dobrych, rozstrzygające w dziedzinie religji i etyki. Idzie przedewszystkiem o same czyny. Nie o danie sposobności temu lub owemu, by sam wzniósł się na wyższy szczebel moralny lub zyskał pochwałę współobywateli, ale o to, aby każdego współmieszkańca danego państwa zabezpieczyć przed ostateczną nędzą niezależnie od stopnia uświadomienia społecznego i poczucia obowiązku poszczególnych jednostek i każdemu ze swego nadmiaru przyjść w razie potrzeby z pomocą. Pole dobroczynności i miłości bliźniego pozostaje obok tego jeszcze bardzo szeroko otwarte. A zresztą po dobrych czynach nastąpią w drugiem pokoleniu i szlachetne pobudki. Ale pierwsze trzeba narazie wymusić, tak jak wymusza się narazie naukę elementarną, szczepienie ospy, służbę wojskową, ubezpieczenie od ognia. Pokolenie następne zrozumie już potrzebę i pożytek tych zarządzeń i stanie się ich zwolennikiem z własnej inicjatywy.

Zdaniem liberalizmu ekonomicznego etyka nie ma głosu tam, gdzie rzekomo rządzą „nieubłagane" prawa popytu i podaży i „niezmienne a twarde" prawa ekonomiczne wogóle. Sądy wartościujące wszelkiego rodzaju winne być tedy rzekomo wyłączone z nauki, wzorującej się jakoby na naukach przyrodniczych, a ekonomika winna poprzestawać na konstatowaniu koniecznych związków i następstw zjawisk, ignorować zaś z całą świadomością wszelką odmienną wolę jednostek, lub przekazywać jej objawy do odrębnej zgoła gałęzi wiedzy czy sztuki, a mianowicie do polityki gospodarczej czy społecznej.

Jak dalece błędną jest ta konstrukcja, stwierdza okoliczność, że gospodarstwo społeczne jest przecie niczem

innem, jeno jedną z dróg ujawnienia się życia społeczeństwa, które bez etyki zupełnieby się rozprzęgło a nawet nie dałoby się pomyśleć.

Chcąc wniknąć do samych podstaw solidaryzmu, trzeba tedy będzie zająć stanowisko wobec tych wszystkich problemów zasadniczych i podstawowych. Wszelka przewaga jednych nad drugimi bywa tylko czasową. Konjunktura pomyślna dla kapitału ruchomego może się rychło zmienić. Szablami można wymusić na czas jakiś spokój w społeczeństwie, ale na szablach siedzieć nie można, jak ktoś powiedział. Tylko na sprawiedliwem uwzględnianiu interesów wszystkich członków społeczeństwa, a więc na zrozumieniu solidarności między ludźmi opiera się prawdziwa wielkość i dobrobyt narodów. Tylko solidarność wszystkich warstw społeczeństwa, może stać się drogowskazem, wiodącym z ciemnego boru ustroju kapitalistycznego ku kwietnej łące powszechnego dobrobytu i spokoju powszechnego, opartego na solidaryźmie. Nikt rozsądny nie zaleca porzucenia ustroju kapitalistycznego z dziś na jutro, uczynienia skoku w ciemność. Idzie tylko o to, żeby uświadomić ogółowi, że ustrój kapitalistyczny, podobnie jak w swoim czasie ustrój feudalny, nie jest wiecznym ani najlepszym, jest tylko zjawiskiem historycznem, że przeto kiedyś ustąpi miejsca innemu ustrojowi, a mianowicie ustrojowi opartemu na solidarności wszystkich członków społeczeństwa. Poza tem ustrój kapitalistyczny, w którym rozstrzyga konjunktura a rządzi kapitał ruchomy, nie jest bynajmniej identycznym z epoką powstania i rozwoju maszyn, które służyć mogą i będą każdemu ustrojowi. W istocie szkoła historyczno-etyczna, z takiemi nazwiskami jak Schmoller i Wagner na czele, francuska szkoła współdzielcza ze znanym i u nas Karolem Gide i wielu, wielu innych uczonych na zachodzie przypuszcza, że ustrój kapitalistyczny w drodze ewolucji, a więc jedynie trwałej, ustąpi miejsca innemu, ustrojowi solidarystycznemu, w którym obok egoizmu także większa niż dotąd dawka altruizmu, wsparta odpowiednią reformą ustawodawczą i wychowawczą, dojdzie do głosu. To też należy dążyć z wysiłkiem i ciągle do poprawy stosunków i to nietylko przez lepsze ustawy, ale

i w drodze ustawicznej pracy nad krzepieniem i dźwiganiem duszy ludzkiej na wyższy poziom.[1])

Kto z pobudek oportunistycznych stawia interes jednostki ponad głos sumienia i interes publiczny, dla tego solidaryzm jest i pozostanie księgą zamkniętą na siedm pieczęci. Kto natomiast rozumie, że społeczeństwo przedewszystkiem utrzymuje się więzami etyki i prawa naturalnego, kto twierdzi, że jest zwolennikiem bądź etyki normatywnej, chrześcijańskiej, bądź etyki Kanta, kategorycznego imperatywu obowiązku, ten konsekwentnie dać winien pierwszeństwo interesowi publicznemu przed interesem prywatnym i przejrzeć, że liberalizm gospodarczy prowadzi, zwłaszcza społeczeństwa młode i niewprawne w dziedzinie przemysłu i handlu, jak nasze, do ulegania silniejszym i wprawniejszym, wobec czego ujmowanie się za tym kierunkiem poza zasadniczą błędnością — byłoby i ze względów patrjotycznych aktem samobójstwa.

Indywidualizm przesadny nie ogląda się na nikogo oprócz siebie, tem samem przeszkadza życiu w społeczeństwie, jest antispołeczny. U jego kresu jest anarchja. Narody, które cechował w przeszłości przerost indywidualizmu, muszą go wziąć koniecznie w karby i poddać dobru całości, w przeciwnym bowiem razie doznałyby bądź osłabienia swej zwartości, a nawet zupełnego rozkładu, bądź objęcia rządów przez warstwy nowe, nie mające tradycji mądrego rozkazodawstwa ani nieodzownej jego cechy — umiaru.

Brak wszelkich instynktów społecznych w sferach rządzących przedrewolucyjnej Francji XVIII w. i Rosji carskiej początku XX w. doprowadził w obu państwach do obalenia dawnych władców i objęcia rządów, tam przez samolubną burżuazję dyrektorjatu, tu przez doprowadzonych straszną kilkoletnią wojną do rozpaczy chłopów i robotników. W Wielkiej Brytanji natomiast przewidująca i przyjazna dla szerokich warstw polityka obozu konserwatywnego nie dopuściła od czasów Cromwella do gwałtownych przewrotów i umożliwiła ewolucyjne i pokojowe dokonanie zmian, uznanych za pożądane.

[1]) Tak pisałem w *Czasie* z 11 lutego 1927, w polemice z zacnym przyjacielem dr. Korn. Paygertem o moje „Myśli Japończyka o Polsce".

Wszelki postęp pochodzi od indywiduum. Fakt ten wyzyskuje dla siebie kapitalizm międzynarodowy, twierdząc bezzasadnie: „wszystko przez jednostkę, a więc i wszystko dla jednostki."

Jaskrawą krzywdę, wyrządzoną tą drogą ogółowi widzi kolektywizm i pragnąc osiągnąć rezultat dla ogółu z pewnością pożądany, głosi równie błędny i jednostronny punkt wyjścia, jak błędnym i jednostronnym jest kapitalizm, na sztandarze swym wypisując zasadę: „wszystko przez masę i wszystko dla masy".

Tymczasem faktem jest, że kolektywizm żyje tem tylko co stworzyły jednostki i że wbrew hasłu o bezimiennej masie jako rzekomej twórczyni wszystkiego, i w ojczyźnie sowietów traktuje się osobistości Marxa i Lenina tudzież innych przodujących działaczy komunizmu jakgdyby pół-bożków; drugiemu wystawiono wspaniałe mauzoleum; ulice, miasta całe noszą ich nazwiska; w każdem mieście uwieczniono ich rysy kosztownemi pomnikami. A więc faktycznie i tam czci się jednostki, choć schlebia się masie jako wrzekomej twórczyni postępu ludzkości.

Czy w syntezie tych dwóch jednakowo fałszywych w swej jednostronności poglądów nie zapowiada się i z nich nie wypływa trzeci, bardziej zbliżony do prawdy? — Pogląd brzmiący: „wszystko przez jednostki wybrane i wszystko dla ogółu?"

Ten właśnie fakt, że nadczłowiek, nie w rozumieniu hyperindywidualisty, genjalnego obłąkańca Nietzschego, ale w rozumieniu wyjątkowo uzdolnionej i uszlachetnionej istoty ludzkiej, przewyższającej o wieki rozwoju tłum — dla którego życie ogranicza się do zaspokajania poziomych, somatycznych pożądań — jednak kocha go, troszczy się oń, nawet poświęca dla niego, widząc w nim braci młodszych, zdolnych przy sprzyjających okolicznościach do osiągnięcia wyżyny, jaką sam zdobył — może pragnąc, by w myśl tej samej zasady, wyższe i doskonalsze od niego istoty, jeśli żyją poza człowiekiem gdziekolwiek, równie życzliwie i po bratersku traktowały jego czasową niższość — oto właśnie krzepiąca rękojmia nieustannego, wiecznego rozwoju ludzkości.

Gdzie są ci ludzie, pyta „trzeźwy" człowiek XX w.

Lekarz badający na sobie skutki bakteryj i środków leczniczych niejednokrotnie z narażeniem a nawet poświęceniem własnego życia, zmierzający z całą świadomością do ratowania istnień żyjących, podróżnik wśród największych niebezpieczeństw docierający do nieznanych lądów, by obcym narodom nieść środki żywności, wiarę i cywilizację, lub by dotkniętym katastrofą przyjść z pomocą, technik ujarzmiający światło, powietrze, głos, by zniweczyć przestrzeń, oddać je w służbę ogółu i jego poziom kulturalny podnieść na niepojęte nigdy dawniej wyżyny — to wszystko wielcy ofiarnicy, rozumiejący najgłębszą solidarność rodzaju ludzkiego, nietknięci ani zarazkiem jałowego sceptycyzmu epigonów, ani kataraktą egoistycznego i krótkowzrocznego egoizmu materjalistów. Im zawdzięcza proletarjusz - analfabeta tę sumę bezpieczeństwa i udziału w zdobyczach kultury, o jakich nie mógł marzyć Arystoteles, ani cesarz Oktawjan, Dante ani Shakespeare, Karol Wielki ani Napoleon.

Dla nadczłowieka w tem rozumieniu jest to potrzebą życia poświęcać się, a ten ustawiczny ciąg poświęceń, bynajmniej zaś nie walka bezustanna o byt, jak sądził Marx, stanowi najgłębszą treść dziejów. Prawdziwi ci bohaterowie nagrodę najpełniejszą znajdują nie w spóźnionej i niepełnej wdzięczności ludzkiej, ale w samem dokonaniu swych czynów. Nie spełniać ich nie mogą, jak nie może nie przebić powłoki ziemi roślina, której ziarno tkwi w jej wnętrzu. Nie dla czyich pochwał czy zachwytów snobów następnej a choćby współczesnej generacji czynili, czynią i czynić będą to, czego chluba i odblask, owoce i skutki płyną na rzecz wszystkich. Czynią, bo muszą, bo nie czynić lub czynić inaczej nie mogliby. A może wielkimi są tylko w pewnych dziedzinach a członkami masy w innych i stąd tem większa ich tęsknota za solidarnością, którą okazują innym, pośledniejszym od siebie, ale której i pragną dla siebie, równie ułomni i słabi w jednym, jak potężni i wielcy w innym kierunku?

To, co odczuwają ludzie o wygórowanej wrażliwości, wyjątkowo zdolni i szlachetni, zczasem zrozumieć winien i tem się przejąć wykształcony ogół, zrozumieć w szczególności, że jesteśmy odpowiedzialni za każdy występek i każde

zło, któremu nie przeciwdziałaliśmy. Gęsto rozsiane szynki zachęcają do alkoholizmu, osłabiającego odporność wobec zbrodni; niewymaganie świadectw zdrowia od wstępujących w związki małżeńskie może stać się powodem chorób i degeneracji następnego pokolenia; tolerowanie prostytucji ułatwia drogę rozprzężeniu społeczeństwa; pisma brukowe pewnego typu w ponętnych barwach opisują występki wszelkiego rodzaju, lubując się w drastycznych szczegółach i tem do nich zachęcają; kino i teatr niejednokrotnie przedstawiają je jako objawy sympatyczne, traktują wszelką niemoralność z wyuzdaną pobłażliwością, a nasz system kar i więziennictwo, nasza niedostateczna opieka socjalna to dalsze podniety opozycji żyjących w niedostatku przeciw porządkowi społecznemu. Czy w tych warunkach społeczeństwo nie ponosi współodpowiedzialności za masę zła, któremu nie przeszkodziło?

I tu tkwi zarazem najgłębsza filozoficzna treść solidaryzmu.

Ponieważ jest on zgodny z ideą chrześcijaństwa a tem samem krępujący, więc wolnomyślny liberalizm potępia go jako „wymysł reakcji". Ponieważ zgodny jest również z rezultatem nauk przyrodniczych, socjologji i filozofji, więc komuniści, oceniający wartość wszystkich kierunków naukowych wedle ich ustosunkowania do kanonów swej wiary: materjalizmu dziejowego i dyktatury proletarjatu — jak Lenin w gwałtownej swej polemice przeciw empirjokrytycyzmowi — zachowują się wobec solidaryzmu podobnie, jak liberali. Ale równocześnie ta zgodność solidaryzmu z wiarą i z nauką, dla zwolenników tego kierunku może być tylko nowem pokrzepieniem, bo wzmocnieniem jego szeregów.

Wszystko przez jednostkę, przez dziejowy jej wysiłek, wyprzedzający wszelki zbiorowy, zorganizowany czyn, i wszystko dla dobra publicznego w granicach zabezpieczenia warunków najwyższego rozwoju jednostek. Wszystko na to, by nietylko w wymarzonem państwie platońskiem, ale w rzeczywistości na czele wszystkich państw, narodów i związków, stanąć mogli wszędzie najwybitniejsi, najgłębsi i najbezinteresowniejsi „nadludzie", by innemi słowy filozofowie

zostali królami, skoro o wiele trudniej przerobić królów na filozofów.

Atoli równocześnie powiedzieć trzeba, że hasło pozornie zbliżone: „Wszystko dla ludu, nic przez lud" (słowa Metternicha), służące oświeconemu absolutyzmowi za wymówkę dla samowładztwa, jest w istocie swej antisolidarystyczne, a jako tchnące przesadą jest błędne. Inicjatywa i organizacja należy do jednostek, wyprzedzających ogół, ale trzeba koniecznie wychować ogół ów do współdziałania w wielkiem posłannictwie wybranych na rzecz publicznego dobra. Gdyby hasło „Nic przez lud" było prawdziwe, nie miałaby racji miłość, ów najprawdziwszy i zasadniczy czynnik postępu ludzkości, podnoszący masy na wyższy szczebel i uzasadniający jedynie poświęcenie wybranych duchów. Tylko miłość umożliwia misję, dla której spełnienia Opatrzność stworzyła owe istoty świetlane, bohaterów ludzkości, jak je nazwał Carlyle. A miłość istnieć może tylko dla istot, z któremi łączą nas pewne podobieństwa. Gdzie odczuwa się same różnice, tam panuje obojętność a nawet pogarda jako rezultat całkowitego braku rozumienia potrzeb postronnych. Hasło „nic przez lud" musi być przeto uznane za sprzeczne ze światopoglądem solidaryzmu.

I jeszcze jedno. Dawny świat cechowała idea nieustannego rewanżu, rewanżu w stosunkach między jednostkami i między narodami. Bezmyślna głupota tej „tradycji" tamowała zawsze dotąd postęp ludzkości. Kierujące umysły na całej kuli ziemskiej były wielkoduszne przedewszystkiem dlatego, że umiały wmyślać się w dusze innych, więc nietylko przez szlachetność, ale i przez rozum.

Juljusz Cezar mówi w dramacie *Cezar i Kleopatra* Bernarda Shawa, do małej królewny egipskiej, reprezentującej poglądy monarchów w dawnym stylu:

„Czy słyszysz? Ci, którzy pukają do twoich bram, wierzą również w zemstę i mord. Zamordowałaś ich dowódcę. Słusznem jest, by zato ciebie zamordowano. Jeżeli wątpisz o tem, pytaj tu twych czterech doradców. A czyż w imię tego samego „prawa", nie musiałbym następnie zamordować ich zato, że zabili swą królowę? I czyż wówczas nie powinniby znów mnie zamordować jako najeźdzcę na ich ojczy-

znę? A czyż Rzym mniej może uczynić, niż zamordować owych morderców, choćby dlatego, by pokazać światu, jak Rzym mści krzywdę swych synów i naruszenie swej czci? I tak aż do końca dziejów mord rodzi znowu mord, zawsze w imię prawa, honoru i pokoju, póki kiedyś bogowie, znużeni ciągłym rozlewem krwi, stworzą inny, rozumniejszy rodzaj istot ludzkich."

To samo, co mówi Shaw o morderstwie może być zastosowane do wszelkiej krzywdy, wyrządzonej przez jeden naród drugiemu, do wszelkiego wyzysku, nadużycia, oszustwa popełnionego przez jednego człowieka w obrocie z uszczerbkiem i szkodą drugiego. Każdy czyn tego rodzaju wywołuje odpłatę. Na największe problemy: życia i śmierci, poszukiwania prawdy i piękna nie ma się przeto ani czasu ani równowagi wewnętrznej. Dwom niespełna miljardom duchowych plebejuszów, zamieszkujących ziemię, idzie przedewszystkiem o to, aby sobie nawzajem rzucać kłody pod nogi, utrudniać i zatruwać żywot, a nie o to, aby sobie wzajemnie pomóc i ulżyć. Z tym bezpłodnym i wstrętnym systemem trzeba wreszcie raz skończyć. Kto tego nie czyni przez uczucie żywego chrześcijaństwa, niechaj czyni to przez rozum, z pobudek, jakie przytacza bohater Shawa, przez zrozumienie bezpłodności i jałowości takich walk, cofających ludzkość, zamiast posuwać ją naprzód, pochłaniających czas, jedyną rzecz, której raz straconej nigdy nie odzyskamy, tamujących wzlot ducha ludzkiego a przeto głupich i samobójczych. I tego także uczy solidaryzm. Rzecznikiem tego światopoglądu w społeczeństwie naszem pragnie stać się autor. Służy on wiernie jego ideom od lat przeszło czterdziestu, t. j. od kiedy rozpoczął zawód pisarski, nie myśląc o tem, czy są one popularne i czy mu korzyść przyniosą. Szedł tą drogą poprostu dlatego, że uważał ją zawsze i dotąd uważa za jedyną prawdziwą. Poglądy te odpowiadają przytem wielkiej tradycji polskiej, idą w ślad szlachetnych głosów największych w narodzie, równocześnie zaś zgodne są zupełnie z interesem narodowym. Winne więc te same idee, idee solidaryzmu i w naszem pokoleniu i narodzie, mającym za sobą półtora wieku męczeństwa, zdobyć poparcie ludzi bezinteresownych i myślących. W każdem społeczeństwie

jest ich mniejszość, ale mniejszość, która zwyciężyć musi, bo taka jest wola Opatrzności, która wyposaża ją w silne postanowienie zwycięstwa.

Leopold Caro

U w a g a: Artykuł niniejszy jest wstępem do obszerniejszego dzieła autora p. t. *SOLIDARYZM, jego zasady, dzieje i zastosowania,* która ukaże się za parę miesięcy na półkach księgarskich. Mieścić ono będzie następujące rozdziały: I. Istota solidaryzmu; II. Z dziejów myśli solidarystycznej; III. Suwerenność ekonomiki a etyka. IV. Logika, metody i widnokrąg neoliberalizmu. V. Błędność materjalizmu dziejowego; VI. Problem nowoczesnego państwa a solidaryzm; VI. Rola państwa solidarystycznego w sprawach gospodarczych; VIII. Przez spółdzielczość do solidaryzmu. XI. Nowoczesne życie gospodarcze a idea solidaryzmu. X. Wielki przemysł polski a kapitał zagraniczny; XI. Przyszła rada gospodarcza w Polsce; XII. Przyszłość drogi naszej polityki gospodarczej i społecznej; XIII. Porozumienie polsko-ruskie; XIV. Solidaryzm ideą przewodnią Polski. — Autor, pragnąc uprzystępnić nabycie swej książki czytelnikom *Przeglądu Powszechnego,* udzieli im zniżki 25% z ceny księgarskiej (która będzie ustalona po ukończeniu druku i ustaleniu wysokości nakładu) pod warunkiem, że już teraz zgłoszą swój zamiar nabycia tego dzieła. Pisać należy wprost do autora (Lwów, ul. Akademicka 21) powołując się na to, że się jest odbiorcą naszego pisma.

Redakcja.

Kościół a szkoła.

Zgodnie z głównym celem, dla jakiego została założona przez Stwórcę, posiada rodzina z ustanowienia Bożego nietylko obowiązek, ale i pierwszeństwo prawa w wychowaniu dzieci, którego nikt jej nie może pozbawić, wyjąwszy wypadki poważnego zaniedbania tego obowiązku z jej strony. Przyrodzonego tego pierwszeństwa nie należy jednak utożsamiać z samowystarczalnością w jego wykonaniu. Rodzina bowiem, jako społeczność niedoskonała w tem znaczeniu, że nie posiada sama w sobie wszystkich środków do pełnego swego rozwoju, musiała także w dziedzinie wychowania i przedewszystkiem kształcenia dzieci uciec się do pomocy z zewnątrz, a instytucją pomocniczą w tym wypadku stała się dla niej szkoła. Toteż szkoły, jako niezbędne uzupełnienie rodziny i postulat dobra ogólnego, zastajemy już w najdawniejszych czasach, u starożytnych Egipcjan, Żydów, i Rzymian.

Najdawniejsze te szkoły były wszakże bardzo nieliczne, a dostęp do nich ograniczony. Do pomnożenia ich, rozwinięcia w różnych kierunkach i otwarcia dla szerokich sfer społeczeństwa przyczynił się dopiero Kościół katolicki, który położył przez to niespożyte zasługi dla całej cywilizacji i kultury zachodniej. Rola jego była tu w wielkiej części twórczą, a stanowisko kierownicze zatrzymał prawie do 18 wieku. Nie podcięła go nawet Reformacja, choć siłą rzeczy oddawała państwu szkolnictwo w krajach, przez siebie opanowanych. Dopiero doktryny wieku oświecenia i warunki zewnętrzne sprawiły, że państwo zaczęło coraz więcej mieszać się do samej organizacji szkolnictwa i występować z ten-

dencją przejęcia go na rzecz swoją, niejednokrotnie z pogwałceniem praw rodziny i Kościoła. Na tem tle wyrosły też liczne konflikty, nietylko faktyczne ale i doktrynalne, które w różnych rozmiarach przetrwały do dni dzisiejszych i skłoniły obecnego Ojca św. do wydania dnia 31 grudnia 1929 r. Encykliki *Divini illius Magistri* o chrześcijańskiem wychowaniu młodzieży.

Zasady w niej postawione nie są czemś nowem. Były one już dawno skrystalizowane w nauce katolickiej. Encyklika obecna ma jednak, poza wartością dokumentalną, to wielkie znaczenie, że zestawia je razem, niektóre rzeczy lepiej oświetla i uwzględnia dzisiejsze stosunki. Ojciec św. wyraźnie zaznacza w przedmowie, że do ogłoszenia jej skłoniły go „spory co do szkolnego i wychowawczego problemu, jakie w różnych krajach obecnie się toczą". Wskazując na kilkunasto-wiekową działalność Kościoła na polu szkolnictwa, podkreśla Pius XI, że już z tego tytułu „siłą faktu Kościołowi w szczególny sposób przysługuje wychowawcze posłannictwo i że dla każdego umysłu, wolnego od uprzedzeń, nie do pojęcia jest jakikolwiek rozumny motyw do sprzeciwiania się, albo stawiania przeszkód Kościołowi w tem właśnie dziele, którego błogosławionemi owocami obecnie świat się cieszy". Na tem historycznem prawie nie poprzestaje jednak Ojciec św. i pragnie w Encyklice obecnej „zebrać najwyższe zasady, w pełnem świetle postawić najgłówniejsze wnioski i wytknąć praktyczne zastosowania".

Z materjału, zawartego w powyższej Encyklice, zamierzamy w artykule niniejszym rozebrać jedną tylko część — stosunek Kościoła do szkoły, a tem samem do państwa na terenie szkolnym. Sprawa to dziś aktualna w różnych krajach, nie wyjmując Polski, gdzie stronnictwa radykalne i liberalne, oraz stowarzyszenia i jednostki przekonań podobnych uprawiają istną nagonkę na Kościół z racji jego żądań na polu katolickiej szkoły i wychowania. Niejasność poglądów na tym punkcie panuje zresztą i u wielu katolików, a najlepszym tego dowodem jest fakt, że przy układaniu Konstytucji Rzeczypospolitej niektórzy z nich zwalczali, lub przynajmniej nie popierali sprawy szkoły wyznaniowej w Polsce.

Toteż zanim przejdziemy do właściwej rzeczy, niepodobna nam wstrzymać się od uwagi, że prawdziwe zrozumienie stosunku Kościoła katolickiego do szkoły jest możliwem jedynie na tle całokształtu katolickiego poglądu na świat. Dopiero gdy w świetle jego widzi się, że wszystkie trzy społeczności: rodzina, państwo i Kościół, pochodzą z ustanowienia Bożego, w celu wszechstronnego realizowania szczęścia człowieka, indywidualnie i w życiu społecznem — dopiero wówczas staje się oczywistem, że pomiędzy prawami tych trzech społeczności nie może zachodzić żadna sprzeczność, owszem że wszystkie mogą i powinny współpracować w najściślejszej harmonji, bo wtedy dopiero doprowadzą wspólne dzieło do pomyślnego końca. Kto wmyśli się w ten światopogląd, dla tego znikną wszelkie uprzedzenia i obawy, jakoby Kościół dążył do uszczuplenia czyichkolwiek praw, a każdy konflikt zgóry będzie musiał uważać za skutek nieporozumienia lub złej woli.

Dodajmy nadto, że interwencja Kościoła w sprawach szkoły i wychowania nie jest wypływem tylko jego apostolskiej gorliwości, z której mógłby zrezygnować, ale jest istotną częścią ogólnego posłannictwa, zleconego mu przez Chrystusa Pana w słowach: „dana mi jest wszystka władza na niebie i na ziemi. Idąc tedy, nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Św. i nauczając je chować wszystko, com wam kolwiek przykazał: a oto ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mat. 28, 18—20). W tych słowach, wypowiedzianych przez Zbawiciela do apostołów po zmartwychwstaniu, otrzymał Kościół nadprzyrodzoną misję szerzenia królestwa Bożego na ziemi, a z nią najwyższy urząd nauczycielski, wraz z przywilejem nieomylności w rzeczach wiary i obyczajów. Dlatego już Leon XIII pisał w Encyklice *Libertas* z dnia 20 czerwca 1888 r., że „co do wiary i nauki obyczajów... Kościół jest najwyższym i najpewniejszym nauczycielem i posiada nietykalne prawo wolności nauczania". Pius XI objaśnia jeszcze wyraźniej to prawo w Encyklice o wychowaniu: „Kościół, jak w swojem powstaniu, tak też i w wykonywaniu swojego wychowawczego posłannictwa jest niezależny od jakiejkolwiek władzy ziemskiej, i to nietylko w zakre-

sie własnego przedmiotu, lecz także co do środków koniecznych i odpowiednich do wypełnienia swojej wychowawczej misji".

Autorytet Kościoła w sprawach wychowania opiera się zatem na wyraźnej misji, poruczonej mu przez Boga i stąd jest najwyższy, żadna władza ludzka nie może go usunąć ani zmienić, nie może, bez pogwałcenia praw Bożych, mu przeszkadzać. Nie płynie on więc z zaborczych dążeń Kościoła, nie jest żadną uzurpacją i wdzieraniem się w cudzą dziedzinę. Kościół dzierży go z ustanowienia Bożego, stąd płyną jego prawa i stąd obowiązek bronienia tychże.

Tak przedstawia się w ogólnem ujęciu i uzasadnieniu kompetencja Kościoła, katolickiego w sprawach wychowania i nauczania. Przypatrzmy się teraz bliżej — w świetle prawa kanonicznego i orzeczeń kościelnych, a zwłaszcza Encykliki o wychowaniu — na co rozciąga się ona w praktyce, jak ma wyglądać konkretne jej wykonanie?

Przedewszystkiem posiada Kościół nietylko wspólne wszystkim prawo korzystania z wszelkich innych gałęzi wiedzy, ale ma ponadto prawo „sądzenia, czy i o ile mogą one być dla chrześcijańskiego wychowania pożyteczne lub szkodliwe". Opiera się ono, podług słów Encykliki, na tem „że Kościół jako społeczność doskonała ma niezależne prawo do środków prowadzących do swego celu, już zaś że wszelkie nauczanie, narówni z wszelką inną ludzką czynnością, jest w koniecznym stosunku zależności od ostatecznego celu człowieka i dlatego nie może wyłamać się z pod norm Bożego prawa, którego stróżem, tłumaczem i nieomylnym nauczycielem jest Kościół".

W zakresie właściwego szkolnictwa posiada Kościół nietylko prawo utrzymywania instytucyj dla wychowania duchowieństwa, ale również prawo zakładania i prowadzenia własnych szkół wszelkiej kategorji i w wszystkich gałęziach wiedzy (nie wyłączając wychowania fizycznego), od najniższych do najwyższych, jak to zwięźle wypowiada kan. 1375 kodeksu prawa kanonicznego. Tem samem zakłada Kościół pośrednio protest przeciw państwowemu monopolowi szkolnemu, przez jaki państwo ujmuje całe szkolnictwo w swe ręce, nie pozwala na kształcenie dzieci w domu ani w szkołach pry-

watnych, lecz zmusza je do uczęszczania do szkół publicznych. Monopol taki zadający gwałt nienaruszalnym prawom rodziny i Kościoła, gwałt rażący zwłaszcza, jeśli szkoły publiczne są prowadzone w duchu niekatolickim, został już przedtem potępiony w *Syllabusie* Piusa IX (prop. 45, 47, 48).

Z przysługującego mu prawa do prowadzenia własnych szkół korzysta dziś jednak Kościół niewiele. Przyczyniły się do tego zarówno trudności ekonomiczne, jak rozwój stosunków, który szkolnictwo oddał w wielkiej części, a gdzieniegdzie prawie w całości w ręce państwa. Stąd w czasach obecnych kwestją najbardziej aktualną jest ustosunkowanie się Kościoła do tych warunków i pytanie: jakie prawa przysługują mu w stosunku do szkół, nie pozostających w jego zarządzie, a więc publicznych (państwowych i samorządowych) oraz prywatnych?

Otóż zasadniczo stosunek Kościoła do tych szkół można ująć w dwóch punktach: 1) Kościół miesza się do tych szkół, w których znajduje się młodzież katolicka; 2) interwencja jego polega na tem, że czuwa, aby w nauce i w wychowaniu w owych szkołach nie było niczego sprzecznego z katolicką wiarą i moralnością. Ten drugi punkt, który w streszczeniu ujmuje cały stosunek Kościoła do poszczególnych zagadnień nauki i wychowania na terenie szkoły, określa bliżej Encyklika o wychowaniu w następujących słowach: „Kościół posiada prawo, którego zrzec się nie może, a zarazem obowiązek, od którego nie może być zwolniony, czuwania nad całem wychowaniem swoich dzieci, wierzących. w jakimkolwiek zakładzie publicznym czy prywatnym, nietylko co do nauki religji, jakiej tam się udziela, lecz także co do wszystkich innych nauk i wszystkich zarządzeń, o ile z religją i moralnością mają jakiś związek". Przypatrzmy się pokolei, co zawierają powyższe słowa.

Po pierwsze, młodzież katolicka ma mieć zapewnioną w szkole naukę religji, ta zaś z natury rzeczy podlega nadzorowi władz kościelnych, czyli biskupa miejscowego, który wykonuje ją przez wyznaczonego do tego delegata. Do niego należy więc zatwierdzanie nauczycieli religji, aprobata podręczników szkolnych i wizytowanie nauki religji (kan. 1381 § 1. 3; kan. 1382 kod. prawa kanonicznego).

Powtóre, poza nauką religji czuwać ma Kościół także nad pozostałem nauczaniem i wychowaniem w szkole, ale tylko o tyle, o ile one mają jakiś związek z wiarą i moralnością. Poza nauką religji nie wchodzi więc Kościół wcale w kwestję programów nauki i metod nauczania oraz urządzeń szkolnych, lecz uważa tylko, by wychowanie katolickiego dziecka nie poniosło przytem żadnego uszczerbku. Obowiązek czuwania nad tem nakłada Kościół na biskupa miejscowego (kan. 1381 § 2; kan. 1382 kod. prawa kan.).

Kościół nie zadowala się jednak takiem, negatywnem raczej stanowiskiem — bronienia przed złem; jest to tylko ostateczność. Pragnieniem jego jest, aby dziecko katolickie było otoczone w szkole atmosferą katolicką, aby całe nauczanie i wychowanie było przejęte duchem katolickim i pozytywnie wpływało na młodzież w tym kierunku. Taka dopiero szkoła — szkoła katolicka czyli wyznaniowa — odpowiada w pełni życzeniom Kościoła i prawom rodziców. Taką też szkołę, która przyjmuje tylko młodzież i nauczycielstwo katolickie, w której podręczniki szkolne i program nauki, wszystkie urządzenia i całe wychowanie przeniknięte są duchem katolickim, popiera Kościół, każe katolikom dążyć wszędzie do jej zdobycia i nie szczędzić w tym celu żadnych ofiar. „Wszystko — mówi Encyklika o wychowaniu — co wierni robią dla poparcia i obrony katolickiej szkoły dla swoich dzieci, jest dziełem nawskróś religijnem i dlatego najpierwszem zadaniem Akcji Katolickiej". [1]) Tem tłumaczy się również troska Kościoła o katolickich nauczycieli, gdyż od nich zawisł przedewszystkiem dobry stan szkoły. Pius XI nazywa ich też „potężnymi pomocnikami Akcji Katolickiej".

Skoro mówimy o szkole wyznaniowej, nadmieńmy okolicznościowo, że żądając jej w imię najsłuszniejszych praw i z obowiązku wychowawczej swej misji, postępuje też Kościół zgodnie z wymaganiami zdrowej pedagogiki. Warunkiem bowiem powodzenia w działalności wychowawczej jest jednolitość kierunku i wpływu wszystkich wychowawców, oraz

[1]) Szkoły katolickiej (wyznaniowej) żąda Ojciec św. z podwójnego tytułu: 1) jako instytucji nauczającej i wychowującej; 2) jako środowiska wychowawczego, w którem młodzież dłuższy czas się obraca.

tych środowisk, w jakich się dziecko obraca. Otóż dla dziecka katolickiego wychowawcami tymi są rodzice, Kościół i nauczycielstwo, środowiskiem zaś wychowawczem jest dom rodzinny, Kościół i szkoła. Musi więc między nimi panować jedność, i im ta harmonja będzie doskonalsza, tem lepsze będą wyniki wychowania.

Wobec tego wyraźnego i zdecydowanego stanowiska Kościoła jest rzeczą zrozumiałą, że musiał on potępić bezwzględnie szkołę neutralną czyli świecką, to jest taką, w której religja jest wykluczona całkowicie z programu nauki i wychowania. Szkoła ta, w zasadzie areligijna, staje się w praktyce zawsze antyreligijną, nietylko dlatego, że usuwa wogóle religję z życia, ale że pozwala na podkopywanie jej przy nauce moralności świeckiej i innych przedmiotów szkolnych. Stąd kan. 1374 kodeksu prawa kanonicznego zakazuje posyłania młodzieży katolickiej do szkół niekatolickich i świeckich. Zasadniczo nie zgadza się Kościół również na szkołę mięszaną, to jest taką, w której personel nauczycielski i młodzież ucząca się może być różnego wyznania. W wypadkach, podyktowanych koniecznością, rozstrzyga biskup miejscowy, co należy uczynić (kan. 1374).

Przedstawiliśmy zwięźle stosunek Kościoła do szkoły, pozostaje nam jeszcze rozpatrzenie pewnych trudności, jakie się łączą z tym stanem sprawy. Płyną one zarówno z samej rzeczy — z trudności zgodnego uregulowania praw do szkoły ze strony obu instancyj, Kościoła i państwa — jak ze wspomnianej uprzednio nieznajomości katolickiego poglądu na świat, albo wprost wrogiego stosunku do Kościoła. O ile bowiem stanowisko jego spotka się zawsze z należną oceną wśród dobrych i uświadomionych katolików, o tyle pozostanie zawsze w pewnym przynajmniej stopniu niezrozumiałem dla ludzi, którzy nie uznają boskiego posłannictwa Kościoła lub wogóle nie pojmują chrześcijańskiego światopoglądu. Żądania Kościoła są w ich oczach zawsze jakiemś nieuzasadnionem uroszczeniem, płynącem z tendencji supremacji Kościoła lub, jak się to pospolicie wyraża w żargonie demagogicznym; z zachłanności kleru; spełnienie tych życzeń wydaje im się równoznacznem z utratą

wolności przekonań, niezależności szkoły i nauczyciela, czemś groźnem dla wychowania obywatelskiego i niemal dla państwa. Roztrząśnięcie pewnych zarzutów i rozwianie uprzedzeń, płynących z powyższych źródeł, staje się więc realną koniecznością i Kościół nie usuwa się też od zadośćuczynienia jej przez spokojne i rzeczowe wyjaśnienie nasuwających się problemów. Spotykamy się z niem często w orzeczeniach kościelnych i głosach papieży ostatnich kilkudziesięciu lat aż do świeżej Encykliki o wychowaniu.

Przedewszystkiem przypomina ona tylekroć już powtarzaną prawdę, że prymat Kościoła w dziedzinie wychowania i szkoły nietylko nie stoi w sprzeczności z prawami „jednostek do słusznej wolności w zakresie nauki, naukowych metod i wogóle wszelkiej świeckiej kultury", ale przeciwnie zostaje w „najpełniejszej harmonji" z niemi. Harmonja zaś ta opiera się na owej podstawowej prawdzie światopoglądu chrześcijańskiego, że porządek nadprzyrodzony nie niszczy ani nie usuwa porządku przyrodzonego, lecz zachowuje go, owszem podnosi i udoskonala. Zarówno porządek naturalny jak nadnaturalny pochodzą przecież od tego samego Boga, a więc nie mogą się sobie sprzeciwiać, ale muszą być zgodne i muszą sobie pomagać. „Pomiędzy wiarą a rozumem — jak oświadcza Sobór Watykański (Sess. 3, cap. 4) — nie może nigdy zachodzić żadna prawdziwa sprzeczność". Stąd Kościół nietylko nie sprzeciwia się uprawianiu sztuki i nauk świeckich, lecz popiera je i nie ma nic przeciw temu, by każda z nich używała w swoim zakresie własnych zasad i własnej metody; Kościół uznaje tę ich wolność, a uważa jedynie, by „przez sprzeciwianie się Boskiej nauce, nie popadły w błędy".

Nie potrzeba, powtóre, obawiać się, że szkoła, pozostająca pod wpływem Kościoła, nie będzie przygotowywała do życia. „Prawdziwy chrześcijanin — mówi Encyklika o wychowaniu — nietylko że nie usuwa się od zabiegów ziemskiego życia i nie uszczupla władz swoich naturalnych, ale przeciwnie rozwija je i udoskonala, harmonizując je z nadprzyrodzonem życiem". Dowodem tego jest cała przebogata działalność Kościoła, jego przedstawicieli i Świętych. Zarzut przeciwny może więc powstać jedynie „pod wpływem

nieznajomości rzeczy i przesądu". Jak trzeźwo zaś zapatruje się Kościół na przygotowanie młodzieży do życia, świadczy inne miejsce Encykliki o wychowaniu. Zwracając uwagę na niebezpieczeństwa świata dzisiejszego, poleca Ojciec św. czuwać pilnie nad młodzieżą, ale zaraz dodaje, że „z tego obowiązku czujności nie wynika, jakoby młodzież miała być trzymana zdala od społeczeństwa, w którem przecież ma żyć i zbawić duszę swoją", lecz wynika jedynie, że „dzisiaj, bardziej niż kiedyindziej, powinna być zabezpieczona i po chrześcijańsku uzbrojona" przeciw trudnościom i niebezpieczeństwom stosunków obecnych.

Trzecim wreszcie punktem, będącym głównem źródłem nieporozumień, jest wzajemny stosunek Kościoła i państwa, z których jedno i drugie pragnie zabezpieczyć swe prawa na terenie szkoły. Chcąc drażliwą tę kwestję wyjaśnić w sposób, któryby mógł służyć za podstawę do rozstrzygania sporów w przyszłości, stara się Encyklika o wychowaniu naprzód ściśle rozgraniczyć kompetencje Kościoła, rodziny i państwa w zakresie wychowania, by potem pokazać, że każda z tych trzech instytucyj ma tu pewne prawa i to od Boga dane, ale że właśnie dlatego pomiędzy ich prawami niema i nie może być żadnej sprzeczności, owszem winna panować całkowita harmonja.

Podkreśla więc Encyklika, że „wychowanie z natury swojej jest dziełem społecznem", należy do wszystkich trzech społeczności: rodziny, państwa i Kościoła, jakkolwiek „w odpowiednim stopniu, wedle wzajemnego ustosunkowania się ich swoistych celów." Pierwszeństwo praw w wychowaniu posiada rodzina i Kościół. Rodzina w porządku przyrodzonym, ponieważ jej głównym celem, dla którego została przez Boga ustanowiona, jest rodzenie i wychowanie potomstwa. Kościół, jak to widzieliśmy poprzednio, w porządku nadprzyrodzonym, dzięki czemu prawa jego są wyższe od innych płynących z tytułu porządku naturalnego. Zarówno rodzina jak Kościół posiadają swe prawa tytułem ojcowstwa, przyrodzonego i nadprzyrodzonego, do nich więc należy prymat posłannictwa wychowawczego, „z którego nic nie da się ująć, którego żadne inne zastąpić nie zdoła."

Jakaż wobec tego funkcja pozostaje dla państwa? — Ta, która odpowiada jego właściwemu celowi; tym zaś jest popieranie ogólnego doczesnego dobra obywateli, przez zabezpieczenie im spokojnego używania swoich praw i zapewnienie warunków dla osiągnięcia w tem życiu dobrobytu duchowego i materjalnego. Mając taki cel, państwo nietylko nie powinnno pochłaniać praw jednostek i rodzin, ale przeciwnie, ma je podtrzymywać i bronić na wszystkich polach, a więc i w wychowaniu. Skoro zaś w zakresie samego wychowania rodzina ma pierwsze miejsce z tytułu porządku naturalnego, a Kościół pierwsze z tytułu porządku nadnaturalnego, przeto państwo „ma obowiązek ochraniać swojemi ustawami wcześniejsze prawo rodziny do chrześcijańskiego wychowania dzieci" i „szanować nadprzyrodzone prawo Kościoła" w tej mierze.

Konkretnie rzecz biorąc, ma zatem państwo: 1) popierać wszelkiemi sposobami chrześcijańskie wychowanie i kształcenie młodzieży katolickiej przez wspomaganie inicjatywy Kościoła i rodziny na tem polu. 2) Ponieważ inicjatywa ta nie wystarcza tam zwłaszcza, gdzie potrzeba większych środków finansowych, przeto pomoc państwa winna się okazać przedewszystkiem w zakładaniu i utrzymyniu szkół. Utrzymywanie to, całkowite albo częściowe, powinno obejmować nietylko szkoły państwowe, lecz i prywatne, ze względu na to, że rodzice, posyłające swe dzieci do tych ostatnich płacą przecież podatki na cele oświatowe. 3) Państwo winno popierać szkoły tak publiczne jak prywatne, i w sprawie wyboru ich uszanować wolność rodziców, a nigdy nie uzurpować sobie wyłącznego prawa kształcenia młodzieży. Encyklika o wychowaniu wyraźnie oświadcza, że „niesprawiedliwym i niedozwolonym jest wszelki monopol wychowawczy czy też szkolny". 4) Poza tem winno państwo „ochraniać ...wychowanie moralne i religijne młodzieży, usuwając wrogie mu publiczne przeszkody". 5) Wreszcie w razie braku opieki ze strony rodziny ma państwo „uzupełnić" go przez zajęcie się dzieckiem opuszczonem, zgodnie z jego naturalnem prawem i z nadprzyrodzonemi prawami Kościoła.

Katolicka teorja o stosunku Kościoła do szkoły nie

narusza więc w niczem praw państwa. Stąd w praktyce Kościół „nie sprawia najmniejszej nawet trudności państwowym zarządzeniom, ponieważ ...nie sprzeciwia się temu, żeby szkoły i zakłady wychowawcze dla świeckich stosowały się do słusznych w każdym narodzie rozporządzeń władzy państwowej, a tam, gdzie mogłyby się wyłonić jakieś trudności, gotów jest z nią się porozumieć i za obopólną zgodą wszystko ułożyć". Uznaje Kościół najzupełniej, że państwo może wymagać, „żeby wszyscy obywatele posiadali konieczną znajomość swoich obywatelskich i narodowych obowiązków i pewien stopień umysłowej, moralnej i fizycznej kultury". Przyznaje również, że państwo może „zastrzec sobie prawa zakładania szkół przygotowawczych do pewnych urzędów". Ingerencja jego ogranicza się do czuwania nad tem, by w szkole, do której uczęszcza młodzież katolicka, nie działo się nic sprzecznego z religją i moralnością. Czyniąc to jednak Kościół nietylko „nie stwarza żadnej prawdziwej przeszkody", lecz owszem skutecznie służy „pomyślności rodzin i państwa" przez zabezpieczenie młodzieży od trucizny moralnej i wyrobienie jej na dobrych obywateli. Dobry bowiem katolik będzie zawsze dobrym obywatelem, a szkoła katolicka (wyznaniowa) będzie zarazem najlepszą szkołą wychowania obywatelskiego; stąd kto ją popiera, dobrze życzy państwu.

„Przeto — pisze pod koniec Encykliki o wychowaniu Ojciec św. — trzeba to silnie głosić, i trzeba, by było to przez wszystkich dobrze zrozumiane i uznane, że katolicy jakiegokolwiek narodu na świecie, starając się o katolicką szkołę dla swoich dzieci, nie uprawiają jakiejś partyjnej polityki, ale prowadzą dzieło religijne z nakazu sumienia; i nie myślą bynajmniej oddzielać swoich dzieci od ciała i ducha narodu, ale owszem wychować je jak najdoskonalej i jak najbardziej korzystnie dla narodowej pomyślności ponieważ dobry katolik, właśnie na mocy katolickiej nauki, jest tem samem dobrym obywatelem, kochającym swoją ojczyznę i lojalnie poddanym istniejącej władzy państwowej, w jakiejkolwiekby legalnej formie rządu była ona ukonstytuowana".

Ks. Stanisław Podoleński T. J.

Zróżnicowanie kierunków neotomistycznych.

Realizm naturalny Gredta.

Należałoby raz skończyć z takiem praktykowanem, zwłaszcza w popularnych wstępach do filozofji, rozróżnianiem realizmu krytycznego (mianowicie w sensie ścisłym) od innych realistycznych stanowisk w teorji poznania, że tylko ten pierwszy realizm stara się oddzielić w treści spostrzeżeń to, co jest uwarunkowane przez fizyczne, fizjologiczne i psychologiczne procesy w osobniku spostrzegającym, od nieuwarunkowanych przez nie wydarzeń i własności w jego otoczeniu; realistą zaś niekrytycznym, poprostu naiwnym tak, jakby między krytycyzmem a naiwnością nie znajdowało się nic w pośrodku, nazywa się w czambuł każdego, kto przyjmuje wyższy naogół stopień podobieństwa spostrzeżeń do ich odpowiedników poza świadomością. Zgadza się to wprawdzie ze znaczeniem powszechnie przywiązywanem do przymiotnika „naiwny", gdy obdarzamy nim osoby, sądzące bez wahania, iż przedmioty, nawet z otoczenia ich dalszego, są właśnie takiemi, jakiemi one je widzą, że tak dźwięczą, jak one je słyszą, że mają w sobie właśnie taki zapach, smak, ciepło, twardość, jak one je od tych przedmiotów wyczuwają. Trzeba jednak pamiętać, że już człowiek pierwotny, wprawniejszy zazwyczaj w ocenianiu odległości od wychowanego między czterema ścianami dziecięcia kultury, nie przypisuje przedmiotowi widzianemu zdaleka tych rozmiarów, jakie daje mu tegoż odbicie na jego siatkówce ocznej, ani nie uważa okrzyku wydanego z oddali za cichy dlatego, że go zaledwie zdołał dosłyszeć.

Otóż i taki naturalny realista, jakim się głosi Gredt, ma o tyle prawo bronić się przed zarzutem naiwności, iż bynajmniej nie podtrzymuje zdania, jako wszystko, co widzimy, słyszymy i t. d. byłoby dokładnie takiem, jakiem się przedstawia naszym zmysłom. Owszem on też sobie rości pretensję do uznania go za myślącego krytycznie. Ten jego krytycyzm jednak ogranicza się do skonstatowania, że wedle powszechnie dziś uznawanych praw fizyki i fizjologji nie mogą być zupełnie temi samemi rozmiary, kształty i inne własności lub ruchy przedmiotu, zwłaszcza znajdującego się w znaczniejszej odległości od spostrzegającego osobnika, a w każdym razie zewnątrz niego, co odpowiadające tymże zmiany we wnętrzu organizmu, jakkolwiek już na obwodzie jego systemu nerwowego, wywołane w narządzie zmysłowym przez przedmiot zewnętrzny, a będące, jak obraz na siatkówce ocznej, tylko mniej lub więcej wiernemi odwzorowaniami własności tego przedmiotu, który już zadraźnia same kończyny nerwów. Tak więc odróżnia Gredt przedmiot zewnętrzny od sprawionej przezeń modyfikacji we wnętrzu organizmu. Liczy się z możliwością, że owa modyfikacja wśród specjalnych warunków, jak anormalna budowa i stan organizmu, czy też jego części odbierających podniety, i jak z drugiej strony ośrodek, przez który przechodzą podniety w kierunku ku spostrzegaczowi, nawet bardzo odbiegnie swą postacią od przedmiotu, jaki miała odwzorowywać. Już Arystoteles przywiązywał wielką wagę do współdziałania ośrodka, n. p. do mniej lub więcej przejrzystej czy przeciwnie mglistej atmosfery i stopnia jej naświetlenia ze swoistym konturem i barwami przedmiotu, zanim się go ujrzy. Nowsze badania psychologiczne, które ujawniły swemi wynikami cały szereg stałych i przemijających zboczeń w odczuwaniach i rozróżnianiach przez osobniki poszczególnych jakości zmysłowych, a nawet niepobudliwość wielu z pośród nich na pewnego rodzaju podniety, zniewalają naturalnego realistę, o ile nie chce na siebie ściągnąć zarzutu kompletnej ignorancji i popaść w konflikt z doświadczeniem wyklarowanem naukowo, do usilniejszego o wiele niż dawniej brania w rachubę czynników w samym organizmie zakłócających zgodność obrazu wewnętrznego z przedmiotem ze-

wnętrznym, którego czystą odbitką wydawał się ten rzekomy obraz typowym realistom naiwnym wieków ubiegłych.

Ale na jednym punkcie jest ten naturalny realizm nieprzejednalny wobec nowożytnego krytycyzmu. Mianowicie w podtrzymywaniu twierdzenia, że świadomość spostrzegacza ujmuje całkiem dokładnie i adekwatnie, przyswaja sobie, wchłania to, co się wyryło we wnętrzu narządu zmysłowego. Czyli, że gdy ktoś widzi barwę, to nietylko w procesie jego świadomości, w jego życiu psychicznem, w podmiocie spostrzegającym następuje odczucie barwy, ale ta barwa, a nie samo drganie poprzeczne fal elektromagnetycznych o określonej długości i częstości, jest w jego oku i towarzyszy chemicznym procesom, odbywającym się w elementach (słupkach) siatkówki i sprowadzającym dalsze procesy w nerwie wzrokowym. Barwie tej, o ile widzenie jest normalne, t. j. narząd wzrokowy nie jest w stanie patologicznym lub nierozwiniętym, ma odpowiadać także barwność promieni, względnie fal świetlnych w tem miejscu, gdzie dochodzą do oka. Podobnież ma się rzecz wedle naturalnego realisty z dźwiękami uchwytywanemi przez słuch, które w jamie bębenkowej a specjalnie w płynie, otaczającym otolity i zanurzoną w nim kończynę nerwca słuchowego, również nie sprowadzają się do drgań podłużnych cząstek materji, ale wraz z niemi rzekomo dochodzą z zewnątrz, chociażby przez nie były wywoływane — tak jak i wywoływanie barw przez odpowiednie drgania poprzeczne fal świetlnych przypuszcza Gredt. Coś analogicznego miałoby się dziać i w dziedzinie innych zmysłów. Zapachy i smaki, twardość i miękkość, chropowatość i gładkość, w dotyku są dla realisty naturalnego tego typu czemś objektywnem na samej kończynie odnośnego nerwu znajdującej się już w organizmie pod skórą, względnie pod błoną śluzową narządu węchowego. Jedynie dla zmysłu temperatury, t. j. odbierającego wrażenia ciepła i zimna, wprowadza ten realizm naturalny ze względu na trudności podniesione już przez Anaxagorasa (o dwóch dłoniach zimniejszej i cieplejszej, dla których ta sama woda nie ma tej samej temperatury) taką modyfikację, iż nie jest nikomu danem odczuwać zapomocą tego zmysłu jakieś ciepło lub zimno absolutne,

lecz że kończyną odpowiedniego nerwu odczuwa odnośna część ciała jej ogrzewanie się lub oziębianie, t. j. dopływ lub ubytek ruchów molekularnych, stanowiących istotę ciepła większego lub mniejszego zależnie od większej lub mniejszej ich ilości i chyżości.

Motywy tych zapatrywań, niezmiernie dalekich od wpojonego nowożytnej umysłowości od czasów Kartezjusza (poza wyjątkowo tylko konsekwentnie rozumującymi materjalistami) przekonania o przepaści oddzielającej świat ruchów w przestrzeni od świata wewnętrznego świadomości, dadzą się zrozumieć jedynie na tle animistycznego lub hylomorfistycznego poglądu na stosunek duszy do ciała, t. j. teorji tego stosunku wytworzonej przez Arystotelesa, a rozwiniętej przez św. Tomasza z Akwinu. Teorja ta twierdzi, że dusza i ciało każdego żywego organizmu są jedną tylko kompletną substancją, że mają się do siebie jak forma i materja, pierwiastek czynny i bierny, aktualność i potencjalność jednego jestestwa, stanowią dopełniające się wzajemnie strony jednej całości, przyczem wszakże nadporządkowaną, kierowniczą, wyższy szczebel bytu przez przebłysk i realizację celów oraz wartości tychże przedstawiającą stroną jest dusza. Materja to, w myśl tej teorji metafizycznej, dąży ku formie, jako ku temu. co jest dla niej dobrem, organizacją, ładem a nie forma ku materji odwrotnie, bo to przywiodłoby ją do rozsypania się, rozprzężenia i zaniku. Forma tylko opanowuje materję, zużytkowuje ją dla celu, który jest w formie a nie w materji. Otóż skoro według św. Tomasza forma całego żywego ciała jest tylko jedna, przeto wszystkie modyfikacje, które następują w jakimkolwiek jego organie, a więc w szczególności także w każdym narządzie zmysłowym, poddanym organizacyjnej czynności formy całej i jednej, czyli duszy, są częściami przypadłości, którym ulega ta dusza, są jej obecne, przez nią uchwytywane. Nie potrzeba żadnego oddziaływania ciała na duszę, gdyż to, co się dzieje w ciele żywem, dzieje się nietylko w materji, z której ono się składa, ale i w jego formie, w duszy stanowiącej jego organizującą entelechję, celowość i aktualność.

Jak widzimy, podstawa naturalnego realizmu Gredta spoczywa w założeniach metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej, a nie w czysto objektywnej analizie dat doświadczenia i w wysnuwanych z nich wnioskach, których logiczna poprawność dałaby się ściśle skontrolować. Wobec tego można przeprowadzić krytykę takiego naturalnego realizmu jedynie na drogach okrężnych, a to bądź śledząc sposób uzasadnienia motywów, które skłoniły Arystotelesa do przyjęcia dualizmu formy i materji w świecie dostępnym dla naszych zmysłów, zaś energji i potencjalności we wszystkiem, co nie istnieje dzięki swojej własnej istotności (czyli co nie jest Bogiem), a dalej motywów, które przywiodły św. Tomasza do uznania jednej wyłącznie formy substancjalnej czyli istotnej, jako duszy zarówno osobnika ludzkiego jak i niższych ustrojów — bądź też o ile by wydawała się zbyt długą droga krytyki całego owego systemu metafizycznego, próbować narazie prześledzić konsekwencje tego obrazu myślowego, jaki nam daje Gredt o powstawaniu w organizmie spostrzegacza zmian, będących w pewnej mierze przynajmniej odbiciami, w każdym razie skutkami czy to ruchów zaszłych w otoczeniu tego organizmu, czy też przeciwstawianego tegoż wysiłkom oporu ze strony otaczającego świata, jak gdy dotyk nasz natrafia na coś twardego. W świetle tego przedstawienia różnicy między odciskami (jakby wytłoczynami) przedmiotu istniejącego i działającego z zewnątrz na organizm, wytworzonemi w jego wnętrzu tam, gdzie kończyny nerwów odbierają podniety, a samym owym przedmiotem, ciało osobnika doznającego wrażeń podlega dwom krzyżującym się z sobą łańcuchom związków przyczynowych: fizycznemu, panującemu w całej przyrodzie w pierwszym rzędzie nieorganicznej, gdyż i inne organizmy tylko za pośrednictwem swych własności wspólnych wszystkim ciałom, jak bezwładność, wytrzymałość większa lub mniejsza, ciężar, powinowactwa chemiczne, działają na organizm spostrzegający, a obok tego fizjologicznemu, który występuje jako swoista reakcja ustroju żywego, jego pobudliwość na podnietę pochodzącą z zewnątrz. W tym drugim fizjologicznym szeregu zjawisk objawia się zależność części ustroju od budowy jego całości, od jego

dążności samozachowawczych, zmierzających też ku wyrównaniu każdoczesnych zakłóceń, także od zmiennych konfiguracyj składników, od ustosunkowań się organów względem siebie, m. inn. od tego, czy organizm jest w danej chwili wypoczęty czy znużony, znieczulony mniej lub więcej środkami odurzającemi, czy zupełnie trzeźwy, zaabsorbowany jedną z swych funkcyj, choćby trawieniem, czy nie. Otóż, gdy się tak krzyżują łańcuchy oddziaływań, wychodzących z różnych źródeł i uwarunkowanych przez całkiem odmienne kompleksy zajść i stanów rzeczy, to panowanie jednej formy substancjalnej, jaką jest dusza w systemie tomistycznym, nad całem tem mrowiem form przypadłościowych, zbiegających się i rozchodzących w nieprzejrzanej liczbie właściwych każdej rozmiarów i kierunków, da się zrozumieć, przyjąć i uzasadnić jedynie wtedy, jeżeli ogólna kosmiczna celowość w powstaniu i rozwoju życia nie będzie przedmiotem powątpiewań. To znaczy celowość, któraby nie była samym wynikiem przystosowywań się organizmów do warunków otoczenia w walce o byt od setek tysięcy i miljonów lat połączonej z wyginięciem bezporównania większej liczby osobników i ich odmian, aniżeli liczba zachowanych przy życiu. Naturalny realista musi już przystępować do uprawy teorji poznania z powziętem skądinąd przekonaniem, że budowa i funkcje fizjologiczne i psychiczne jestestw żywych, obdarzonych czuciem, odbierających wrażenia i spostrzeżenia, są tak celowo ustosunkowane przez Twórczą Inteligencję i Opatrzność do świata przyrody nieorganicznej, iż w największej liczbie wypadków poza stosunkowo niewielu patologicznemi i anormalnemi, procesy fizyczne wnikające od zewnątrz w organizm jako podniety do powstania wrażeń, skombinowane z tem, co wedle praw fizyki i fizjologji dzieje się we wnętrzu organizmu, dają w rezultacie zmianę w organie zmysłowym, bezpośrednio obecną formie substancjalnej całego ciała żywego, jaką jest dusza, a zarazem z reguły przydatną temu jestestwu, bo z tej zmiany dowiaduje się ono naogół trafnie o jakościach, ilościach, rozmiarach, położeniach, ruchach przedmiotów w swojem otoczeniu, mogących być w jakikolwiek sposób dla jego życiowej egzystencji i dążeń pożytecznemi albo na-

odwrót szkodliwemi, ewentualnie niebezpiecznemi. Wyznawca t. zw. monizmu dziejów kosmicznych, spodziewającego się wywieść wszystkie procesy psychiczne, biologiczne (włącznie z fizjologicznemi) i fizyczne z jednorodnego źródła nie uznaje w tem ewolucyjno postępowem dostosowywaniu się treści spostrzeżeń do stosunków w otoczeniu doniosłych dla zachowania życia, innej celowości, jak wewnętrzną lub immanentną. Wszechświat jest dla takiego monisty koniecznem wyłanianiem się wszystkiego z jednej obejmującej wszystko jedności i nie przedstawia charakteru planowo przewidzianego i uskutecznionego sprzężenia dwóch stron bytu, aktualnej i potencjalnej, jak w hylomorfizmie Arystotelesa i św. Tomasza. Na gruncie najkonsekwenniej urobionego monizmu i zarazem syngularyzmu, t.j. przyjęcia jedynego powszechnego jestestwa nie może być odrębności realnej między spostrzeganym przedmiotem a spostrzegającym je.

Powstrzymujący się od sądów o istocie rzeczy idealista pozytywistyczny, lub fenomenalista i zgodny z nim na zasadniczych punktach empirjokrytyk nie zgodzą się przyznać realiście naturalnemu nic więcej ponad to, jak że badania rozmaitych stopni odpowiedniości między temi zjawiskami, którym nadajemy miano podniet, a temi, które z własnych przeżyć znamy jako wrażenia i które też drogą analogji wywnioskowujemy u innych jestestw żywych, zwłaszcza i ludzi — i wreszcie stosownemi do nich ruchami dowolnemi, wiodą nas swemi wynikami do przyporządkowań jednych z tych grup zjawisk innym, ale bez prawa przesądzania o tem, czy w związkach owych grup (lub jeżeli lepiej je tak nazwać, kompleksów) ze sobą realizują się jakieś i specjalnie czyje cele. Interes naukowy tych badań ześrodkowuje się około śledzenia, wśród jakich warunków fizycznych i fizjologicznych stosunki odpowiedniości między podnietami, wrażeniami i reakcjami ruchowemi na nie są bardziej ustalone i możliwą okazuje się jednoznaczna, przynajmniej w przybliżeniu, charakterystyka każdego z nich, a z jakiemi znów okolicznościami są związane rozluźnienia owych stosunków, ich odchylenia się od regularnego typu, zatem anormalności i wieloznaczności. Psychologja, ściśle pozy-

tywistycznie traktowana, jak obchodzi się bez pojęcia duszy, to jeszcze tem łatwiej bez pojęcia prestabilizowanej celowi harmonji, że użyjemy terminu Leibnizowskiego, stosując jednak tenże nie do odniesień między monadami, ale do relacji między bardzo rozległemi i pojemnemi układami w świecie, między jego porządkiem fizycznym a psychicznym i zespalającem je ogniwem, przyrodą żywą. Autor wspomnianej już książki *Powrót do Scholastyki* (Retour à la scholastique) z r. 1919, Gonzaga Truc, nieuprzedzony w żadnym kierunku, t. j. ani bezkrytycznem uwielbieniem dla scholastyków, ani jakąkolwiek do nich antypatją lub pogardą, tak mówi o podchodzeniu scholastyków tej kwestji celowego zestroju dwóch światów: „Nie omijają trudności. Konstatując rozłam dwoistości między duchem a materją, dalecy od sądów pewnego rodzaju agnostyków, że tej dwoistości nie warto zakładać i że stanowi ona tylko pozorny problem, starają się przeciwnie zredukować ową dwoistość. A może nie jest to z ich strony niesłusznem, że traktują cośkolwiek serjo kwestję, lub jeżeli ktoś woli, zagadkę, która umieszcza pod znakiem zapytania najważniejszą stronę naszego przeznaczenia".

„Nauka nowoczesna wymiarkowała nieunikniony węzeł, jaki jednoczy cielesność z emocją. Ustaliła, iż każdy fakt psychologiczny, wszelka praca myślowa ma towarzyszkę w pracy nerwów. Dalej nie idzie i iść nie może. Ale realiści średniowieczni nie mieli powodu do zatrzymania się. Rozporządzali zarazem pojęciem Boga i ducha jako przyczyny powszechnej i całkowitej".

„Przekształcili więc samą ową korelację (mianowicie faktów psychicznych z fizycznemi) i konkomitację na przyczynowość. Wydało im się, że siła duchowa, ta energja, której jakiś skutek i obraz odnajdują się w woli rządzonej czynami ludzkiemi, że ta to potęga nieuchwytna, przez którą Bóg nadał postać światu, wyspecjalizowana w wartościach określonych precyzyjnie, usadawia się u źródła i w centrum każdego przedmiotu. A postawa ich była ściśle biorąc taka, że była to koncepcja wszechświata, w którym materja organizuje się we wszystkich swych odcinkach pod rządami

form umysłowych, zarazem determinujących i determinowanych" [1]).

O tem wyjaśnieniu wyraża się Gonzaga Truc, że jest ono najbardziej pomysłowe i najbardziej prawdopodobne ze wszystkich kiedy bądź danych na świecie. Zaraz je jednak krytykuje, upatruje w niem nadużycie rozumu, dlatego że się ono jego zdaniem rozwiewa w hipotezę czysto ludzką, której nic nie sprawdza i nigdy sprawdzić nie może. Jednym wszakże tchem prawie wygłasza gorącą pochwałę dla tej hipotezy słowami: „O ileż góruje ona pod wszystkiemi względami nad naszym fenomenalizmem! Ten ogląda rzeczy i wydarzenia po wierzchu, zatrzymuje się przy użytku codziennym i praktycznym. Przeciwnie owo inne wierzenie, byle tylko się umiało widzieć, że jest w granicach wiary, otwiera na głębiny życia wygląd wstrząsający i konieczny, pokazuje ubóstwo pozorów, by wyjaśnić pozór i wreszcie przywracając człowieka do jego tajemnicy, przywraca go jego przeznaczeniu, którem jest niepoznawać i stawać się większym przez udrękę płynącą ze świadomości niewiedzy."

Uwagom francuskiego napół sympatyka a napół krytyka neotomizmu tylko częściowo dałaby się przyznać słuszność. Są w nich niespoistości i niekonsekwencje w podobnej mierze uderzające, jak po drugiej znów stronie u naturalnego realisty Gredta, który raz mówi o niedoskonałości poznania świata zewnętrznego zapomocą zmysłów, o brakach tego poznania i jego zmąceniach przez najrozmaitsze możliwe czynniki, a drugi raz każe w niem pokładać wiarę, bo dusza ma jego przekonaniem znać bezpośrednio niektóre przemiany odbywające się w organach zmysłowych. Tymczasem jak widzieliśmy, droga do rozróżnienia tego, co się dzieje w naszym organiźmie od procesów i stosunków zachodzących w jego otoczeniu, a nadto do wyświetlenia natury i źródeł objawów odpowiedniości celowych między psychiką i przyrodą żywą a nieorganiczną resztą świata, prowadzić może tylko poprzez krytycyzm filozoficzny. W jego to zakresie kompetencji leży pociągnięcie jasnych i wyraźnych granic między tem, co normalne a anormalne,

[1]) Str. 63, cyt. dz.

między objawami zdrowia psychicznego i fizycznego a patologicznemi, między regułami w ich czystych linjach a tych linji zakłóceniami i skrzyżowaniami przez wyjątkowe, trudniej przewidzialne zbiegi wydarzeń, tem samem też między zakresem celowości w przyrodzie a jej pozorami, jak również wykrywanie, gdzie rzekoma bezcelowość jest tylko pozorną i nie uprawnia do twierdzenia, że wszechświat jest jednym automatem, powstałym bez niczyjego zamiaru i wiedzy.

Realizm Merciera.

Poza rozprawami, rozproszonemi w czasopismach, a głównie w *Revue néoscolastique,* są przedewszystkiem podstawami do osiągnięcią informacyj o poglądach kardynała Merciera honorowego doktora wszechnicy Jagiellońskiej, na istotę poznawania i jego stosunek do świata rzeczywistego i idealnego tegoż dwie kryterjologje [1]).

Oczywiście inne jego dzieła: metafizyka ogólna czyli ontologja, psychologja i historja psychologji nowożytnej muszą być uwzględnione przy wydobywaniu i rozbiorze najważniejszych myśli Merciera o poznaniu, jego przedmiocie i pewności.

Mercier, jak wogóle neotomiści, stara się o utrzymanie ścisłej organicznej łączności z filozofją t. zw. tradycyjną Arystotelesa i św. Tomasza a to nie w sensie biernego poddania się jej autorytetowi, lecz w ten sposób, że usiłuje wykazać, jak rezultaty uzyskiwane przezeń przeważnie drogą krytyki nowożytnych systemów teorji poznania a zwłaszcza kantyzmu i pozytywistów leżą na linji rozwojowej zasadniczych założeń tamtej filozofji. Jest wolny od miłości własnej mnóstwa nowszych pisarzy filozoficznych, którym przedewszystkiem zależało na tem, aby ich uznano za oryginalnych, za całkowicie samodzielnych, a mniej na dotarciu do prawdy

[1]) Mniejsza w *Traité élémentaire de Philosophie* T. I. z r. 1909. wyd. II str. 369—436. Przekład na język polski wydania dawniejszego przez Kosiakiewicza i Krasnowolskiego, wyszedł w Warszawie w r. 1901 nakładem *Przeglądu Filozoficznego, jako tom III. „Bibljoteki neoscholastycznej". Critériologie générale* — stanowiąca t. IV. „Cours de Philosophie" wydawnictwa „Bibliothèque de l'Institut Supérieur de Philosophie", którego już 8-me wydanie wyszło w r. 1923 u Alcana w Paryżu i w Louvain.

przedmiotowej, o której coraz silniej powątpiewano, czy jest możliwą do osiągnięcia. Jego kryterjologja większa i mniejsza roją się od przytoczeń ustępów nieraz dłuższych także komentatorów św. Tomasza, jak kard. Cajetana i odnowicieli jego filozofji, jak w wieku XIX hiszpana Balmesa. Sprawiedliwość każe dodać, że gdziekolwiek, t. j. na jakim bądź punkcie Mercier jest w zgodzie z myślicielami, których zwalcza zresztą, jak np. z Tainem, z Millem, Spencerem, nawet niekiedy z Humem i z Kantem, tam zamieszcza ustępy z nich i to wielokrotnie dłuższe — podnosi zaś ich talenty i przytoczeniami ilustruje sposoby argumentacji oraz zajęte stanowiska nawet wtedy, gdy występuje przeciw ich dowodzeniom i wynikom. Chlubny to dowód rozległości jego umysłu i znajomości duszy ludzkiej. Zdobył takiem traktowaniem poglądów odmiennych szacunek przeciwników, chociażby zupełnie zdecydowanych, neoscholastyki, do której pionierów najwybitniejszych należał. Jakkolwiek nie dbał o wygląd nowości dla swych metod i wyników i raczej go unikał, stronił nawet przed pozorami, że chce się w czemś wyodrębnić od swych poprzedników i mistrzów, to przecież droga, którą podążył ku uzasadnieniu realistycznego poglądu na istotę poznawania i jego przedmiot, ma cechy swoiste. Polega na tem, że wydobył z filozofji tradycyjnej, umieścił na pierwszym planie i skombinował to, co mu się przedstawiało najistotniejszem, a zarazem zdolnem najskuteczniej podziałać na umysłowość nowożytną. Usunął zaś na plan dalszy i w cień wszystkie strony scholastycyzmu, mogące jego zdaniem odrażać umysły dzisiejsze sztywnością swą, jakby skostnieniem, tworów suchej klasyfikacji i narzucaniem zgóry takich pojęć i tez wstępnych, któreby bez sprzeciwu miały być przyjętemi. Nie wszystko mu się może wprawdzie z tych widocznych zamierzeń udało, jak to zobaczymy przy bliższym przeglądzie, ale bądź co bądź w znacznej części przeprowadził takie odmłodzenie pomysłów, okrytych pleśnią siedmiu stuleci bezmała.

Nauka o poznawaniu, czyli gnozeologja, podstawa i punkt wyjścia dla dalszych dociekań specjalno-naukowych jak metafizycznych, nazywa się u Merciera kryterjologją dla

tego, że w uzyskaniu odpowiednich kryterjów prawdy lub sprawdzianów, któreby nam dostarczyły uzasadnionej pewności, iż naprawdę poznaliśmy dostępny dla naszego umysłu przedmiot, upatruje on główne zadanie tej nauki. Na dnie pytania, co to jest pewność, jeżeli się ją uzna tak, jak to czyni Mercier, za stan całkowitego zaspokojenia się sądem w danej kwestji, wynurzają się pytania dalsze, jak to, co znaczy poznanie, co jego prawdziwość, co sąd i zawarte w nim orzekania, jakie wreszcie mogą być podstawy pewności, czy tylko podmiotowe, wyrastające z uczucia wiary, z zakrytej przez naszą wiedzę organizacji indywidualnej osobnika, który jest czegoś pewny, czy także inne. Tutaj tkwi jądro zagadnienia, które jest pierwszem, centralnem, dla całej nauki Merciera o czynnościach umysłu (także o stosunkach między umysłem a zmysłami), ich przedmiotach i możliwości dotarcia do nich zapomocą sądów prawdziwych. — Jest to mianowicie zagadnienie, czy motywy dla wydawania przez nas (t. j. wogóle przez ludzi) sądów są tylko w osobniku, który je wydaje, czy zatem niema innego wyjaśnienia możliwego, dlaczego ktośkolwiek bądź sądzi tak a nie inaczej, jak w ten sposób, że każdy osobnik psychofizyczny jest predeterminowany lub uprzednio już tak ukształtowany (preformowany), iż osądza stosunki między pojęciami ze względu na tychże treści i zakresy jedynie pod naciskiem swej struktury cielesno-duchowej, i jej zmiennych dyspozycyj które też decydują, o tworzeniu się pojęć z wrażeń i wyobrażeń. Jeżeli się przeciwnie uda wykazać jak na dłoni, że postępy naukowe muszą być przypisane innej postawie umysłu, to znaczy, że ludzkie rozumowania nie odbywają się jedynie pod wewnętrznym przymusem czysto podmiotowej organizacji umysłu, (pomimo ułudnego poczucia swobody), ale że człowiek sądzący logicznie poprawnie powoduje się naprawdę, jako jestestwo wyzwolone przez swą naturę duchową z oków nieprzerwanego na żadnym punkcie łańcucha konieczności związku przyczynowego, względami słusznemi, racjonalnemi, na pewien objektywny stan rzeczy, na jego oczywistość — w takim razie już przełamany będzie powszechny subjektywizm teorjo-poznawczy i nieograniczony determinizm poglądu na świat. Mercier jest przekonany

o tem, że zachodzą dostateczne podstawy, które uprawniają do przechylenia się ku drugiej z przedstawionych tu alternatyw. Stara się tych podstaw dowieść, unikając od samego wstępu, od postawienia problemu, wszystkiego, coby mogło nań ściągnąć zarzut, iż będąc zgóry uprzedzonym niekorzystnie dla przyjęcia alternatywy pierwszej pominął lub zlekceważył argumenty przemawiające za nią. Dlatego formułuje ów problem tak, aby na jego osnowę mogli zgodzić się także najskrajniejsi sceptycy i zwolennicy aprioryzmu Kanta. Odkłada do projektowanej osobnej książki o Kryterjologji specjalnej szczegółowszy rozbiór pytania, czy i jak możemy poznać świat narzucający się nam w naszych datach zmysłowych, czyli t. zw. zewnętrzny lub przyrodę, aby dopuszczalne było orzeczenie zgodności ujęć tego świata z jego niezależną od nich rzeczywistością *(adaequatio intellectus cum re)* równej ich prawdzie.

Cały nacisk rozważań jego Kryterjologji ogólnej spoczął na dociekaniach rękojmi pewności objektywnie uzasadnionej dla prawd *porządku idealnego*, t. j. stwierdzalnych przez samą analizę treści pojęć ustosunkowywanych do siebie w sądach i przez wyprowadzanie pewnych sądów z innych. Skoro przymiot prawdziwości przez się może przysługiwać w sensie ścisłym i pierwotnym wyłącznie i jedynie tylko sądom — zaś pojęciom li tylko w sensie szerszym, pochodnym, potencjalnym, mianowicie o ile są takie, że można je odnieść w sądach prawdziwych n. b. twierdzących do czegoś bezpośrednio nam znanego z przeżyć, przeto badanie problemu, na jakiej zasadzie uznajemy za niewstrząsalne dalszemi doświadczeniami pewne sądy czy też, jeżeli takiej dostatecznej zasady niema, tworzymy je tylko pod prostym, tajemniczym przez nas nieuświadomionym przymusem naszej organizacji psychofizycznej, musiało się skupić u Merciera wkoło kwestji, jak sobie wytłumaczyć charakter konieczności i apodyktyczności przyznawany powszechnie wielu sądom. Jak wiadomo Kant dzielił sądy, o których trafności mamy prawo nie wątpić, na analityczne, nie wzbogacające niczem naszej wiedzy, jako że ich orzeczenia zawierają się w treści pojęcia, stanowiącego podmiot i na syntetyczne *a priori*, przydające swemi orzeczeniami

podmiotowi coś nowego, a nieoparte na żadnem doświadczeniu. Wychodzą jego zdaniem w takich sądach najaw warunki wszelkiego doświadczenia, formy poznania oglądowe i rozsądkowe, mające podwalinę wyłącznie w ustroju poznającego podmiotu. Otóż Mercier przeczy po pierwsze, jakoby sądy analityczne nawet w tym sensie, jaki im nadał Kant, nie wzbogacały wcale naszej wiedzy, gdyż pominąwszy ich przydatność mnemotechniczną do ożywienia i utrwalania cech istotnych pojęcia w umyśle, który niem operuje, wiążą one z podmiotem także cechy pochodne, ukryte *implicite* w pierwotnych, istotnych, ich konsekwencje, m. i. też alternatywy dające punkty oparcia dla dalszych wywodów, np. w pojęciu skończonej liczby całkowitej, n. b. różnej od zera, nie mieści się wprawdzie między jej cechami istotnemi, ale z ich kompleksu wynika prawda, że każda taka liczba musi być albo parzystą albo nieparzystą. Powtóre stawia Mercier i usiłuje uzasadnić jako opartą na introspekcji taką definicję sądu analitycznego, która obejmuje wszystkie sądy, nie mające podstaw w doświadczeniu a tem samem czyni zbędnem kantowskie przyjęcie sądów syntetycznych *a priori*, skoro jako drugi człon uskutecznianej przytem klasyfikacji sądów pozostają tylko t. zw. od czasów Kanta sądy syntetyczne *a posteriori* (krótko mówiąc empiryczne). Definicja ta brzmi: „Sąd jest analityczny, jeżeli przez rozważanie lub rozbiór podmiotu i orzeczenia, bądź to mając na względzie ich essencje (istotności), bądź też ich własności, umysł dochodzi do wykrycia związku koniecznego między elementami rozważanemi lub rozbieranemi (t. j. przedmiotami analizy)“ [1]).

Oczywiście nie wystarczyło tu podanie samej definicji. Trzeba była dowieść, że w tych wszystkich wypadkach, w których tak określony sąd analityczny ma w zupełności zastąpić sądy syntetyczne *a priori* w rozumieniu Kanta, spełnia on istotnie to zadanie. A więc że wykryte przez umysł związki między analizowanemi podmiotami i orzeczeniami sądów będą nosiły znamię tej samej konieczności i powszechnej ważności oraz przyrostu treści wiedzy, co w wyrugo-

[1]) *Critériologie Générale*, str. 278, wyd. z r. 1923.

wanych w ten sposób sądach syntetycznych *a priori*, a będą wolne od charakteru tajemniczości, który bądź co bądź okrywa treść sądów legitymujących się wyłącznie swem rzekomo czysto podmiotowem źródłem, przymusem wywieranym przez organizację umysłu, a raczej wręcz przeciwnie będą przekonywać swą przedmiotową przejrzystością, ewidencją. Kryterjologja ogólna Merciera jednak tylko na niektórych punktach i to nienajtrudniejszych do rozjaśnienia przeprowadza taki potrzebny dowód tak, jakby jej autor pozostawił resztę do wykonania swym uczniom i następcom. Ugodził on przedewszystkiem w najsłabszą podporę poglądu Kanta, o istnieniu sądów syntetycznych *a priori*, przez wielu już dawniej zwalczaną. Było nią zdanie, iż gdy dodajemy jedną liczbę do drugiej i otrzymujemy w rezultacie ich sumę, co się naprzykład wyraża zrównaniem $7+5=12$ (lub choćby nawet tylko $2+1=3$), to wydajemy sąd syntetyczny *a priori*, którego warunkiem jest czysta forma wewnętrznego oglądu, t. j. czas, nie mający rzekomo innej rzeczywistości, jak tylko podmiotową. Skoro zatem w następstwie czasowem dodajemy do siebie takie dwie liczby, to wynik tej syntezy, jakkolwiek uzyskany całkiem poprawnie, nie przedstawia według Kanta oczywistości narzucającej się naszemu umysłowi i uznawanej przez tenże z przekonaniem, iż swobodnie wybiera to, co uzasadnione, racjonalne. Mercier, unaocznia graficznie zapomocą wypisanych cyfr jedynek ze znakami dodawania i z ujęciami w nawiasy w coraz to innych miejscach, a jeszcze lepiej kółkami narysowanemi i grupowanemi raz w mniejszych zbiorach, a drugi raz w zbiorze obejmującym je wszystkie, że bez uciekania się do czysto podmiotowego oglądu czasu zrównanie sumy arytmetycznej z ogółem jej części, t. j. razem wziętych liczb, jest uchwytne przy pomocy uzmysławiającego wyobrażenia synoptycznego, zatem obejmującego współcześnie przedmioty porównywane, i może być uważanem za wynikające przejrzyście z pojęcia układu liczb, względnie ich szeregu t. zw. naturalnego.

Przeciw twierdzeniu idealizmu krytycznego, iż niezależność wyników, uzyskiwanych przez geometrję, od dalszych doświadczeń jest wytłumaczalna jedynie zapomocą przyjęcia czysto podmiotowego oglądu przestrzennego, że zatem sto-

sunki między linjami figur geometrycznych, tak samo między kątami i t. d. są stwierdzane w sądach syntetycznych *a priori*, argumentuje Mercier na drodze dobranych szczególnie ważnych przykładów, które prowadzą w myśl jego wywodów do konkluzyj wręcz sprzecznych z owem twierdzeniem. I tak jedną z głównych podstaw przytoczonych przez Kanta na poparcie jego teorji o wyłącznie decydującej roli sądów syntetycznych *a priori* w rozbudowie geometrji było to, że jak utrzymywał, zdanie, iż między dwoma danemi punktami najkrótszą linją jest prosta, stanowi sąd syntetyczny *a priori*. Uzasadniał to tak, iż zawarty w podmiocie tego zdania przymiot „prosty" należy do kategorji jakości, zaś orzeczenie „najkrótszy" do kategorji ilości, zatem te dwa terminy dadzą się tylko zsyntetyzować czyli połączyć z sobą a nie jeden z drugiego analitycznie wywieść. Mercier zarzuca temu dowodzeniu, że wyrażenie „linja prosta" oznacza przecież ilość, a nie jakość, bo „prosta" jest jednym z gatunków rodzaju „linja", a linji wogóle (jako o zbiorze punktów) niema wątpliwości, iż podpada pod kategorję: ilość. Zarówno w podmiocie, jak i w orzeczeniu omawianego zdania, odnajduje też kategorję stosunku. Mianowicie trzeba je tak rozumieć, że linja prosta, p o r ó w n a n a z innemi linjami, a więc umieszona w relacji poznawczej z niemi, jest s t o s u n k o w o z pośród nich najkrótszą. Mercier nie podziela zapatrywania matematyków, jak L e g e n d r e i inni, upraszczającego znacznie całą tę sprawę, mianowicie, że nie jest to nic więcej jak definicja linji prostej, gdy się o niej powie, że jest to najkrótsza droga między dwoma punktami. Według niego, gdyby to miała być definicja, toby chromała na błąd logiczny, zwany *petitio principii*, bo w owej wypowiedzi cecha pojęciowa „prostoty", złączona jako różniczka gatunkowa z rodzajem „linja", a ujęta bez względu na cokolwiek innego, zatem element absolutny pomyślanej treści *(Notion absolue)*, podporządkowuje czemuś tak dalece pochodnemu, jak nim jest predykat porównawczy tego, co jest krótsze od wszystkiego innego (mianowicie każdej innej drogi lub linji). Kryje się w nim już uprzednie założenie, że linję prostą, zanim się dojdzie do jej ustalenia, trzeba poprzednio porównać z każdą inną. Mercier prze-

kłada definicję twórcy starożytnej geometrji Euklidesa, która brzmi: prosta linja jest to taka linja, która spoczywa równo (ἐξίδου) na swych punktach. Określenie to wynika już z pewnych uprzednio założonych (presuponowanych) wspólnych czyli pojęciowych cech („noryj"), względnie sądów o przestrzeni trójwymiarowej, t. zw. dziś euklidesowej. Tu napotykamy szereg takich sądów, jak że dwiema kończynami linji są punkty, że punkt jest granicą linji, że punkt nie ma części wobec czego punkty nie mogłyby się z sobą zetknąć bez całkowitego zlania się z sobą, zaś między nie stykającemi się zachodzi relacja odległości, a taką relacją jest linja, że wreszcie jako prostą linję przedstawia nam wyobraźnia ciąg punktów będących w równym stanie spoczynku wtedy, gdy obejmujące je ciało (niekoniecznie tylko o kształcie wałka jak podaje Mercier, bo może być niem także kula, elipsa i w. i.) obraca się dokoła tego ciągu, który jest więc idealną t. j., li pomyślaną a nie dostrzeganą zmysłami, osią obrotową i ta oś jest linją prostą. Dołączają się do tego jeszcze określenia: powierzchni, jako relacji odległości między dwiema linjami, i pojemności, lub objętości, (volumen) jako relacji odległości między dwiema powierzchniami — obie zresztą mogą być zamknięte lub nie, stosownie do tego, jakie są kierunki względnie kształty linij i powierzchni. Pominięte są w tych określeniach wypadki, w których już relacje odległości między częściami jednej linji (n. b. krzywej jak koło) nietylko wyznaczają ale i zamykają powierzchnię, oraz w których stosunki odległości już pomiędzy częściami jednej powierzchni (np. kulistej) determinują i zamykają bryłę.

Otóż zdaniem Merciera w ścisłym związku wynikania z tych definicyj opartych na wspólnych treściach ludzkich doświadczeń, pozostaje także określenie, że linja jest prostą, kiedy wszystkie punkty objęte punktami krańcowemi linji mają między sobą i z owemi punktami jedyny i ten sam stosunek przestrzenny. To znaczy, kiedy suma odległości jakiegokolwiek punktu na danej linji od jednego jej punktu krańcowego i odległości jego do drugiego punktu krańcowego jest równa odległości obu owych punktów krańcowych od siebie. Przeciwnie najmniejsza krzywizna linji pociąga za sobą sumę oddaleń większą od oddalenia między

punktami krańcowemi i w ten sposób nabiera charakteru oczywistości twierdzenie, że linja prosta jest najkrótszą z linij łączących dwa punkty. Każdy ogląd, dający się typowo zailustrować *(jak w Kryterjologji ogólnej)* rysunkiem linji krzywej umacnia nas w przekonaniu że linja krzywa zajmuje więcej przestrzeni (t. j. większy zbiór punktów), niż prosta między temi samemi punktami. Podobnież łatwem jest unaocznić sobie dowolnym aktem wyobraźni, dającym się powtórzyć nieograniczoną ilość razy, że dwie linje proste, jakkolwiek bądź przedstawilibyśmy sobie ich względem siebie położenia i kierunki, nie potrafią zamknąć płaszczyzny a tem mniej przestrzeni trójwymiarowej.

Gdyby Mercier był uwzględnił najnowszy kierunek geometrji reprezentowany przez Hilberta, byłby pozyskał niespodziewane silne poparcie dla swej krytyki rzekomej niezbędności sądów syntetycznych *a priori* w tej nauce, która dziś z niewielu najogólniej sformułowanych postulatów, definicyj i pewników wyprowadza wszystkie swe twierdzenia, uniezależnia się w swych punktach wyjścia od oglądów, a dopiero w dalszych wątkach wywodów znajduje dla nich potwierdzenie przez oglądy. Zawsze jednak oczywistość pewnych podstawowych twierdzeń geometrji, bezpośrednio związana z oglądami, przedstawia nam cechy nie wewnętrznego podmiotowego musu, ale czegoś przedmiotowego, co sobie słusznie i racjonalnie zjednywa nasze przekonanie urobione z poczuciem wewnętrznej swobody.

Jak rozwój matematyki w ostatnich latach kilkudziesięciu tak i odkrycia przyrodników olśniewające swą nowością nie poszły bynajmniej po linji Kantowskiego aprjoryzmu, upatrującego w naczelnych prawach fizyki czyste wytwory myślowe o treści niezależnej od obserwacji i eksperymentu, a tak polemika lowańskiego neotomisty z tem stanowiskiem okazywała się już za jego życia w sposób coraz mniej podległy wątpliwościom zgodną ze zdobyczami i kierunkami postępu wszystkich nauk o przyrodzie nieorganicznej i organicznej.

Najtrudniej ma się sprawa z pochodzeniem i uprawnieniem zasad metafizyki, a przedewszystkiem zasady przyczynowości. Z jej ograniczeniem do świata zjawisk, jak

w pozytywizmie, lub do dziedziny czystopodmiotowej struktury umysłu ludzkiego i jego funkcyj syntetycznych *a priori* (w krytycyzmie Kanta), odciętą zdaje się być bezpowrotnie droga do poprawnych wnioskowań o świecie t. zw. zewnętrznym niezależnym od tego, czy kto o nim coś myśli, a także o Bogu, który by był czemś więcej lub innem, niż pewien kompleks lub strona przeżyć bezpośrednich rozumującego, że on istnieje. Mercierowi nawet, jak sobie przypominamy, uczynili zarzut naturalni realiści w obozie neotomistycznym o sprzeniewierzenie się duchowi zdrowych tradycyj chrześcijańskiego arystotelizmu z powodu, że uznał poznanie a tem samem i stwierdzenie istnienia czegokolwiek prócz lub obok samego poznawczego aktu, względnie jego podmiotu i treści świadomości, za niemożliwe bez posługiwania się zasadą przyczynowości.

Zasady tej nie rozumie tak, jak Kant: „wszystkie zmiany następują wedle prawa powiązania przyczyny ze skutkiem“ [1]), ale nadaje jej sformułowanie szersze. Motywuje swój krok tem, że niema podstawy do przeczenia zgóry bytu jestestw wiecznych a jednak zależnych od innej Istoty (zgodnie z tem, co twierdził św. Tomasz, iż stworzenie świata w czasie, jest tylko dogmatem wiary a rozumowo nie da się udowodnić). Odpowiedni, t. j. nie za ciasny i nie za rozległy zakres dla twierdzenia o powszechnie ziszczanem prawie związku przyczynowego będzie według Merciera zachowany wtedy jedynie, gdy się je ujmie i wyrazi tak, że wszystko to, czego esencja (istotność lub istota) nie jest egzystencją (lub istnieniem), domaga się z koniecznością, skoro istnieje, przyczyny swej egzystencji, albo za podstawieniem dla większej zwięzłości terminu „przygodny (lub kontyngentny) za to, czego rzeczywistość nie jest identyczna z jego istotą, zasada przyczynowości będzie znaczyć, że istnienie (egzystencja) czegokolwiek przygodnego (kontyngentnego) wymaga przyczyny. Mercier podaje na poparcie takiego rozumienia zasady przyczynowości jej sprowadzalność (lub przywiedlność) do zasady (unikania) sprzeczności, czyli

[1]) Tak w II-giem wyd. „Krytyki czystego rozumu“ str. 232, zaś w I-szem.: „wszystko co się dzieje (zaczyna być), nakazuje przyjąć coś, po czem następuje wedle jakiejś reguły“.

jej czysto analityczny charakter. Dowód zaś, że naprawdę do tej zasady daje się sprowadzić zasada przyczynowości w sformułowaniu przedstawionem przed chwilą, opiewa w przekładzie polskim *Kryterjologji mniejszej,* [1]) jak następuje: „Niech, istota *E* będzie esencją, o której przypuszczamy, że istnieje. — Według hipotezy istota *E* rozpatrywana w swym stanie *esencjalnym* [1]), nie jest istniejącą, ponieważ oświadczyliśmy, że *esencja* [2]) nie utożsamia się z istnieniem. — Z drugiej strony, istota *E* faktycznie jest istniejąca. Ustaliwszy to, jedno z dwojga: Albo istota *E,* rozpatrywana w swych dwóch stanach, naprzód, jako esencja odosobniona; a potem jako fakt, jest formalnie i pod wszelkiemi względami *tą samą istotą* [2]) a wtedy nie możemy uniknąć sprzeczności, gdyż powiadamy, że dana istota, *formalnie ta sama istota* [2]), nie istnieje i istnieje, co jest rażącą sprzecznością. Albo też istota *E,* rozpatrywana w swych dwóch stanach, esencjalnym i egzystencjonalnym, wprawdzie materjalnie jest ta sama, ale *formalnie inna* [2]), w pierwszym stanie uważana jest jako esencja odosobniona pozostawiona samej sobie; w drugim stanie nie jest już uważana jako będąca sama, lecz jest rozpatrywana jako podległa wpływowi, odmiennemu od esencji, któremu zawdzięcza swe istnienie: tak unikamy sprzeczności, ale też potwierdzamy zasadę przyczynowości".

Rozumowanie to rzuca podwaliny dla całego teorjo-poznawczego realizmu Merciera, gdyż doszukuje się gruntu dla zasady przyczynowości, zdolnej jedynie uprawnić do wnioskowań o czemś poza nami (w świecie zewnętrznym) i o tem, co nas warunkuje, zarazem obejmując swym wpływem wszystko, co nami nie jest (a więc o bycie czystym, bezwarunkowym, absolutnym: Bogu,) w zasadzie unikania sprzeczności, której dowód nie jest ani potrzebny, ani możliwy, bo musiałby się już posługiwać nią i która wobec tego stawia umysł przed oczywistością stosunków przedmiotowych. Wątek tego rozumowania ma za punkt wyjścia niezaznaczone w niem zresztą wyraźnie wyniki doświadczeń zewnętrznych i wewnętrznych tak dalece uogólnionych, że

---

[1]) str. 276.

[2]) podkreślenie autora.

wspólne w nich momenty mogłyby uchodzić za zdobycz każdego umysłu, który tworzy pojęcia ostatecznie najoderwańsze z konkretnego materjału swych przeżyć lub wrażeń za pośrednictwem ich wyobrażeń spostrzegawczych i odtwórczych. Ktokolwiek wszedł w nieco bliższy kontakt z nauką, wie, że to jest co innego egzystować, być rzeczywistem w teraźniejszej fazie czasowej a być integralnym zespołem cech istotnych, czyli nieodłącznych od określonego sensu, t. j. esencją, istotnością jakiegoś pomyślanego przedmiotu indywidualnego lub zbiorowego. Dalej pouczają nas doświadczenia powtarzające się niezliczoną ilość razy, że pomimo tak wyraźnego i stanowczego przedziału od esencji do egzystencji, od pojęć dotychczasowych do wyłamujących się z pod nich później zaobserwowanych faktów i od norm do postępków faktycznych, najwidoczniej zmierza rozwój wyłącznie znanej nam bliżej ludzkiej umysłowości, jak i obyczajów do możliwie największego uzgodnienia, a nawet zlania w jedno poszczególnych postaci tak często ze sobą kontrastujących członów idealnego i realnego w bycie podpadającym pod kategorje substancji, ilości, jakości, stosunku i t. d. Od treści pojęć o istotnościach (esencjach) wymaga się coraz surowiej, by ta treść odpowiadała jak najściślej faktom ustalonym przez doświadczenie zewnętrzne i wewnętrzne; naodwrót od postępowania, by stosowało się do norm, zaś od bliższego sprecyzowania norm, ażeby ich osnowa nie przekraczała granic faktycznych możliwości ludzkiej natury w danym czasie i innych okolicznościach przy niezaniedbaniu niczego, coby zdołało rozszerzyć sferę tych możliwości.

Otóż cały ten pęd ku zjednoczeniu esencji z egzystencją, ku wzajemnemu ich dopasowaniu przez jestestwa obdarzone świadomością siebie, okazujące zdolność kierowania się stałemi i powszechnemi zasadami, nie byłby zrozumiałym, gdyby nie dostawało najszerszej samowiednej i zgoła niezależnej całości prawzoru swobodnie tworzącej rozszczepienie na świat idealny i realny, gdyby w tem źródle wszechrzeczy które neoplatonizm nazywał nadbytem a chrześcijańska scholastyka bytem lub aktem czystym *(ens per analogiam)* lub ponadkategorjalnym, czyli Bogiem, nie zachodziła bezwzględna jedność, tożsamość egzystencji i esencji.

Tak możnaby próbować dziś zgodnie ze współczesnemi metodami badań i ich wynikami uzasadnić bronione przez Merciera stanowisko realistyczne w gnozeologji, a zarazem dualistyczne i teistyczne w metafizyce. Jemu, jak wogóle większości neotomistów przedstawia się ta sprawa prościej i łatwiej, niż tym, których umysł nie może się otrząsnąć z wątpliwości, gdy mu ktoś radzi wnioskować z bytów przygodnych (lub wręcz przypadkowych: „kontyngencjów") o jednym bycie koniecznym. Są takie organizacje umysłowe, dla których jaśniejszą i mniej zamąconą przez zarzuty możliwe do pomyślenia jest droga rozumowań obierających za przesłanki objawy celowości w życiu, spostrzeganiu, działaniu i myśleniu a zwłaszcza rolę kierowniczą i naogół zwycięską zamiarów ułożonych rozumnie.

Realizm umiarkowany, wzięty w sensie datującym od średniowiecza, t. j. twierdzący, że pojęte przez umysł ludzki ogóły (powszechniki = *universalja*) istnieją w rzeczach, że wydobyto je z nich drogą abstrakcji od cech niewspólnych wszystkim przedmiotom dotąd spostrzeżonym jednego gatunku, jest w tej postaci, jaką przyjął u Merciera, o tyle zarazem i krytyczny, o ile przyznaje, że pojęcia oderwane nie reprezentują nam rzeczy kompletnie czyli, że nie mamy prawa rościć sobie pretensję do tego, iż byśmy zapomocą pojęć — a oderwane są one wszystkie, przynajmniej od indywidualnych okoliczności czasu i miejsca *(ab hic et nunc)* poznali już pełną istotność (esencję) jakiejkolwiek rzeczy. Nie zwrócił jednakże uwagi na to, że dalsza obserwacja i wysubtelniona analiza cech, wykrywanych przez doświadczenie, mogą bardzo łatwo doprowadzić do wyniku, iż cechy, które nam się dotychczas wydawały nieodłącznemi od istotności w jakiejś klasie, czyli istotnemi, mogą i powinny być rozłożonemi na jeszcze elementarniejsze i z tych to elementarnych tylko niektóre, niekiedy nawet tylko jedna jest naprawdę cechą wspólną i stałą wszystkich przedmiotów podpadających pod ową klasę. Gdyby ktoś uciekał się do takiego wybiegu, iż skoro jakiś nowo zauważony przedmiot nie posiada wszystkich, przekonaniem tak argumentującego nieodłącznych od esencji cech przedmiotów omawianej klasy,

zatem do niej nie należy, to zaprowadziłoby to łatwo do subjektywizmu, mianowicie do samowolnego tworzenia klas nowych tam, gdzie między przedmiotami klasy dotyczasowej a nowo utworzonej doświadczenie ukazuje nam prawie że namacalny związek genetyczny lub ścisłą zależność funkcjonalną.

Prof. Witold Rubczyński.

Poglądy na świat a dążności wychowawcze.

Nie można było lepiej rozpocząć dyskusji nad wychowaniem z okazji nowej encykliki papieskiej o tym przedmiocie, niż od wspólnego zastanowienia się nad stosunkiem pomiędzy wychowaniem a całokształtem filozoficznego poglądu na świat.[1]) Słusznie bowiem zaznacza tak popularny dziś w całym świecie pisarz angielski Chesterton, że zagadnienie tego poglądu na świat, w imię którego działamy, nie jest bynajmniej teoretycznem, lecz właśnie najpraktyczniejszem ze wszystkich, bo skuteczność wszelkiego działania ludzkiego od kierującego niem poglądu na świat zależy, i bez takiego kierującego poglądu na świat nawet najdrobniejsza czynność nie ma sensu i celu. „Jedna jest tylko rzecz niezbędna" — mówi swym zwykłym paradoksalnym stylem Chesterton, — „mianowicie w s z y s t k o; reszta, to marność nad marnościami".[2]) Tem bardziej nasz pogląd na „wszystko" jest ważnym, gdy o nasze „wszystko" tu na ziemi chodzi: o wychowanie młodego pokolenia, a więc o całą przyszłość ludzkości.

By sobie zdać sprawę z tego, jak się ta przyszłość w najbliższym czasie ukształtować może, rozejrzyjmy się

[1]) Artykuł niniejszy powstał z przemówienia w toku dyskusji nad problemami wychowania, zainicjowanej przez Naukowy Instytut Katolicki w Krakowie z okazji Encykliki Ojca św. Piusa XI o tym przedmiocie, a zagajonej 12 marca 1930 odczytem ks. profesora Konstantego Michalskiego na temat „Światopogląd a wychowanie".

[2]) W wierszu *Ecclesiastes* (w zbiorze *The Wild Knight*, 1900). Cytuje W. Borowy, *Gilbert Keith Chesterton*, Kraków, Spółka Wydawnicza, 1930, str. 25.

nieco po świecie współczesnym, i zobaczmy, jakie poglądy na świat dziś wśród wielkich odłamów cywilizowanej ludzkości panują i wskutek tego swoje piętno także na teorji i praktyce pedagogicznej wycisnąć muszą.

I.

Przed wojną światową można było jeszcze mieć złudzenie, że istnieje jakaś wspólna cywilizacja ogólno-europejska. Od wojny zniszczona i zbiedzona Europa, do głębi jeszcze wzburzona i skłócona, trawiona jest przez różne potężne fermenty, i odbudowa wspólnej cywilizacji, przedsiębrana z różnych stron i pod różnemi hasłami, postępuje nader powoli.

Tymczasem ta mała Europa, ten zlepek rozgorączkowanych i niepojednanych narodów, znajduje się między dwoma kolosami, które cień swój rzucają na drogę całego świata w najbliższą przyszłość. Te dwa kolosy, to Rosja sowiecka i Stany Zjednoczone Ameryki. Nieziszczoną dotąd przepowiednię Napoleona, że „za pięćdziesiąt lat Europa będzie republikańską lub kozacką", możnaby dziś powtórzyć z tą odmianą, że w XX wieku Europa się albo zbolszewizuje albo zamerykanizuje. Przed taką alternatywą stawia nasz kontynent w ostatnich swych świetnych książkach znakomity francuski socjolog Lucien Romier.[1])

Z obu tych ostatecznych perspektyw nam z powodu sąsiedztwa geograficznego wyraźniej się przedstawia ta, którą reprezentuje Rosja sowiecka. Otóż są tacy zagorzali etatyści w Europie zachodniej, którzy mimo wszystko, co się w Rosji dzieje, sympatyzują, choćby tylko w teorji, z pewnemi poczynaniami gospodarczo-społecznemi rządu sowieckiego; ale temu nikt zaprzeczyć nie ma możności, że bilansem działalności Sowietów w dziedzinie wychowawczej jest przerażające, powszechne zdziczenie młodzieży i że to zjawisko jest najbardziej złowieszczem i zgubnem w całej straszliwej panoramie świata sowieckiego. Samo podstawowe założenie sowieckiego systemu wychowawczego — założenie

[1]) *Qui sera le maître? L'Europe ou l'Amérique?* (Paryż, Hachette, 1928) — *L'homme nouveau* (tamże, 1929).

materjalistycznego determinizmu — wykluczając wolność woli, wyklucza także możność moralnego oddziaływania na młodzież, jak to w chwilach otwartości nawet przyznają przodujący pedagogowie sowieccy. Bolszewicka rzeczywistość w dziedzinie wychowania jest klasyczną lekcją poglądową konieczności pierwiastka idealistycznego w wychowaniu.

Czy ten element idealizmu da nam i ustali drugą ostateczność — amerykanizacja Europy, a przynajmniej zabarwienie przyszłej cywilizacji europejskiej przez znaczną domieszkę wpływu amerykańskiego?

Cywilizacja amerykańska wieku XVII i XVIII była oparta na fundamencie religji kalwińskiej. Religja ta, ustanawiając demokrację w kościele i utożsamiając społeczność kościelną ze społecznością państwową, czyniła z Państwa narzędzie woli Opatrzności, pojmowała organizację polityczną jako budowanie Królestwa Bożego na ziemi i uznawała za jedną z głównych funkcyj Państwa moralne doskonalenie obywateli, czy to przez środki ustawodawcze czy wychowawcze. Coś z tej ideologji purytańskiej zachowało się i w dzisiejszej amerykańskiej koncepcji państwowości: dowodem choćby takie gesty jak ustawodawstwo prohibicyjne.

Ale pod innym względem kalwińska filozofja społeczna uległa z biegiem czasu gruntownej przemianie. Każda religja chrześcijańska, jak stwierdził profesor Marjan Zdziechowski w swem pomnikowem dziele,[1]) ma w swej istocie pewien pierwiastek pesymizmu: musi uznawać zło za rzeczywistość, działającą w świecie, a walkę ze złem za jeden z naczelnych obowiązków człowieka na ziemi. Otóż w Ameryce, w miarę jak zdobycie i kolonizacja kontynentu czyniły szybkie postępy, jak rozpoczynała się era niebywałej pomyślności przemysłowo-handlowej, owa wiara w rzeczywistość pierwiastka złego w świecie — wiara aż do nadmiaru silna w pierwotnym kalwiniźmie — poczęła się zacierać i ustępować miejsca coraz bardziej płytkiemu optymizmowi. Już panteizm, głoszony przez najwznioślejszego z myślicieli amerykańskich, Emersona, jest aż do zaślepienia jednostronnym w swem optymistycznem uniesieniu i re-

[1]) *Pesymizm, romantyzm i podstawy chrześcijaństwa*, 2 t., Kraków Spółka Wydawnicza, 1915.

alny problem złego prawie zupełnie wyklucza z okręgu swych filozoficznych rozważań. W późniejszych dziesięcioleciach na miejsce tego romantycznego panteizmu, jako górująca filozofja nowoczesnej Ameryki, nastał p r a g m a t y z m, który w swych ostatecznych konsenkwencjach staje się płaskim u t y l i t a r y z m e m i już nietylko pojęcie zła, ale nawet pojęcie fałszu usuwa z widnokręgu, uznając za prawdziwe i usprawiedliwione wszystko to — i tylko to — co się ostoi wobec kryterjów życia praktycznego i da się w niem zastosować. O żadnych kryterjach idealnych i absolutnych niema w tym systemie mowy. Do harmonji z nim zdąża w swych nowszych, liberalnych formach także teologja rozlicznych sekt protestanckich w Ameryce, rozmyślnie usuwając na bok wszelkie zagadnienia dogmatyczne i głosząc jedynie to, co nazywa „religją czynu". Ta dzisiejsza amerykańska „religja czynu", z misjonarskim ferworem propagowana przez różne organizacje amerykańskiego autoramentu po całym świecie, ma niewątpliwie pewne moralne i społeczne zalety, ale ma także poważne filozoficzne niedostatki. Stawia przecież przed oczyma swych wychowanków wyłącznie takie bliskie i doraźne cele, jak pewien powszechny poziom kultury materjalnej i oświaty, pewien kodeks przyzwoitości w stosunkach ludzkich i pewien (bardzo elastycznie ujęty) ideał „służby społecznej". Taka ideologja u jednostek przeciętnych musi przytępiać zmysł dla wszelkich wyższych, abstrakcyjnych wartości duchowych, a u głębiej myślących musi wywołać rozpaczliwe poczucie braku jakichś idei przewodnich, dla których żyć warto. Słusznie zauważono, że życie amerykańskie dzisiejsze, właśnie przez doskonałą maszynową celowość każdego szczegółu ludzkich wysiłków i urządzeń, sprawia w całości wrażenie czegoś potwornie bezcelowego, jakby urzeczywistniającego słowa rzymskiego poety *propter vitam vivendi perdere causas.* Ponadto zaś amerykańska „religja czynu" nie zaspokaja tego pragnienia mistycznego, tych tęsknot metafizycznych, które tkwią w każdej duszy ludzkiej i których zaspokojeniu każda religja przedewszystkiem służyć powinna. Toteż nic dziwnego, że w dzisiejszej Ameryce wśród młodzieży w imię zaniedbanych wartości ideowych powstaje odruch niezadowolenia przeciwko

panującemu poglądowi na świat, że budzi się jakiś „renesans idealizmu"; że z drugiej strony coraz więcej zwolenników znajdują formy wierzeń religijnych nie tak zeświecczone, jak ogół amerykańskich form protestantyzmu a więc przedewszystkiem katolicyzm. [1])

Tak samo i w Europie przeciw perspektywie ryczałtowego zamerykanizowania jej ustroju społecznego, jej struktury ideowej i jej programu wychowczego musi się obudzić odruch idealizmu.

II.

Rzućmy teraz okiem zkolei na te dylematy i sprzeczności, które nosi w swem łonie sama europejska myśl wychowawcza dni dzisiejszych i które jej do spokoju i harmonji dojść nie dają.

Patrząc z punktu widzenia laika na metamorfozy europejskich doktryn pedagogicznych w ostatnich kilku dziesięcioleciach, znajdujemy, że bezsprzecznie jedną z naczelnych tendencyj „nowego wychowania" jest budzenie i rozwijanie samodzielności jednostki. Jak w nowszej medycynie coraz wyraźniej urzeczywistnia się myśl, iż zadaniem lekarza nietyle jest leczyć pacjenta z zewnątrz, ile pomagać jego organizmowi w wewnętrznej walce z chorobą, pomagać naturze, która leczy się sama, tak i zadanie nauczyciela dziś coraz bardziej pojmuje się w tym sensie, że winien on pomagać indywidualności ucznia w jej dążeniu do pełni samodzielnego rozwoju, powinien nietyle uczyć go, ile pomagać mu uczyć się samemu. Stąd nacisk, jaki się w dzisiejszej pedagogice kładzie na wyrobienie charakteru raczej niż intelektu, stąd praca nad wykształceniem raczej w kierunku rozwoju pewnych uzdolnień niż nagromadzenia wiedzy faktycznej, stąd cała ideologja „szkoły twórczej", stąd wreszcie— *last not least* — wzrastająca dbałość o kulturę fizyczną jako o materjalne rusztowanie osobowości duchowej.

Wszystko to polega na zakorzenionym w demokratycznej świadomości naszych czasów pojęciu o wysokiej cenie każdej zosobna jednostki ludzkiej. Trudno jednak oprzeć

[1]) Przedstawiłem te przemiany duchowe obszerniej w artykule „O życiu religijnem w Ameryce" (*Przegląd Powszechny*, marzec r. 1930).

się wrażeniu, że w niektórych teorjach pedagogicznych naszych czasów pojęcie to ma czysto mechaniczny charakter, że brak mu ściślejszego określenia jego duchowej treści, że ten indywidualizm jako pogląd na całą ludzkość staje się jakimś prostym atomizmem socjalnym i jako taki musi nas przerażać duchową pustką, tak samo jak nas przeraża straszliwa lukrecjuszowska wizja ślepego i nieskończonego tańca mirjad atomów we wszechświecie.

Prawdziwie twórcze ujęcie zyskuje idea cenności każdej jednostki ludzkiej dopiero na tle filozoficznego na świat poglądu o charakterze religijno-chrześcijańskim. Gdy z Chrystusem jako dobrym pasterzem określamy tę cenę jednostki wartością jej nieśmiertelnej duszy jako pierwiastka boskiego w człowieku, gdy w każdej istocie ludzkiej widzimy narzędzie i cząstkowe urzeczywistnienie przenikającej wszechświat myśli i woli Bożej, wtedy także program indywidualizującego wychowania w duchu współczesnym przybiera bardziej określone kształty. Rozumiemy, że jednym z głównych celów wychowania w stosunku do jednostki musi być urobienie człowieka na współpracownika w boskim planie świata, wydobycie do pełni rozwoju tej *anima naturaliter christiana*, która potencjalnie w każdej osobistości ludzkiej tkwi, rozbudzenie twórczego idealizmu i — nie lękajmy się tego słowa — aktywizmu religijnego. Dzisiejsza nauka religji w naszem społeczeństwie na ten właśnie niedostatek, mojem zdaniem, ciągle jeszcze cierpi, że za wiele w niej pierwiastku wyłącznie autorytarnego, że wyrabia w uczniach raczej bierność, od której niedaleko do zobojętnienia, niż tę czynną myśl religijną, która jedynie może urzeczywistnić piękne i wielkie hasło, rzucone przez obecnego Papieża w słowach „apostolstwo ludzi świeckich".

Obok tej kwestji należytego określenia wartości jednostki dręczy jeszcze dzisiejszą myśl pedagogiczną pewna wielka antynomja, tkwiąca w samej osnowie przyjętego dziś powszechnie demokratycznego *credo* społecznego. Z jednej strony mianowicie godzimy się na to, że trzeba pielęgnować starannie walory indywidualności, że trzeba hodować jak najwięcej nieprzeciętnych jednostek; z drugiej strony konieczności życiowe naszych państw demokratycznych doma-

gają się właśnie masowej hodowli jednostek o pewnym typie przeciętnym. Chodzi o urabianie pewnego, potrzebnego państwu, modelu obywatela-szeregowca. Ameryka z wielką szkodą dla twórczych walorów rozmaitości indywidualnej produkuje dziś masowo taki standardyzowany typ obywatelski z monotonją prawie taką samą, jak przy wyrobie tysięcznych samochodów u Forda. W Polsce w dziesięć lat po wyzwoleniu i zjednoczeniu pracujemy usilnie nad ukształtowaniem typu obywatela polskiego; chcemy wyrobić jednakowy u wszystkich zmysł państwowy, bo ten u narodu naszego w okresie niewoli częścią zupełnie się zatarł, częścią w szkodliwy sposób pod wpływami obcych rządów się zróżnicował. Ta praca nad wzmocnieniem państwowości przez wychowanie pochłania, i zupełnie słusznie pochłania, energje wielu z najlepszych pośród nas. Ale musimy sobie zdać sprawę z tego, że nie może ona zawsze iść w parze ze staraniem o rozwój indywidualności uczniowskich, że często staje w najostrzejszem doń przeciwieństwie. Dbanie o indywidualność ucznia grozi wszakże niebezpieczeństwem sprowadzenia jej na manowce warcholstwa, które dawną Polskę zgubiło. A przecież czujemy wszyscy potrzebę wychowania jak największej ilości jednostek na miarę niepospolitą, odczuwamy boleśnie na każdym kroku i na każdem polu brak takich jednostek w naszem życiu publicznem. Jesteśmy wszyscy gotowi zgodzić się z marszałkiem Piłsudskim, który raz powiedział do zagranicznego dziennikarza, że niesłusznie zarzuca się Polakom wybujały indywidualizm, bo u nas indywidualizmu właśnie jeszcze ciągle jest za mało i jest on zbyt słaby.

Gdzież zatem wyjście? Gdzie możność syntezy czy kompromisu między temi dwiema jednakowo krzyczącemi potrzebami naszego życia zbiorowego — wyrobieniem jednostek a ukształceniem mas, kulturą osobistości a kulturą uspołecznienia? Według mojego najgłębszego przekonania nie znajdziemy tej upragnionej syntezy w zamkniętych granicach teoryj wychowawczych narodowo-państwowych. Musimy jej szukać w sferze szerszej i ogólniejszej niż państwowa — znowuż tedy w sferze filozoficzno-religijnej. Tylko to natchnienie, które płynie z religijnego na świat poglądu,

zrobi z nas mesjanistów w tem słowa znaczeniu, w jakiem nimi i w wolnej Polsce być musimy. Chcę powiedzieć, że tylko pod przewodnictwem religijnego, chrześcijańskiego wytłumaczenia świata zrozumiemy do gruntu prawdę, iż tak samo jak wartość odrębna jednostki osobistej, tak i wartość tej jednostki społecznej, jaką jest naród, zasadza się nie na samem jej atomistycznem istnieniu i „samookreśleniu", ale na jej przeznaczeniu jako narzędzia myśli Bożej w świecie, na jej uczestnictwie w urzeczywistnieniu boskiego planu świata. Tylko na tej ideowej platformie współpracy z Bogiem w ciągłem dalszem tworzeniu świata da się pogodzić pełnia wszechstronnego rozwoju jednostki z doskonałym zestrojem zbiorowości ludzkiej. Pojęte jako cząstki jednej wielkiej harmonji, procesu urzeczywistnienia woli Bożej, jednostka i społeczeństwo znajdują także harmonję między sobą i jednostka wtedy z dążeniem do rozwinięcia całej swej żywotności osobistej może rozumowo połączyć impuls do współdziałania ze społecznością. W Bogu, i tylko w Bogu, dochodzą do pokoju konflikty między różnemi formami twórczych dążeń ludzkich bez uszczerbku dla ich czynnej siły, jak to pięknie wyraził Goethe w tych wierszach swoich *Zahme Xenien*:

Wenn im Unendlichen dasselbe
Sich wiederholend ewig fliesst,
Das tausendfältige Gewölbe
Sich kräftig ineinander schliesst,
Strömt Lebenslust aus allen Dingen,
Dem kleinsten wie dem grössten Stern,
Und alles Drängen, alles Ringen
Ist ewige Ruh in Gott dem Herrn.

R. Dyboski.

Paweł Bourget i odrodzenie religijne we Francji.

Wbrew swojej tradycji państwa katolickiego, potwierdzonej przez ochotnie podejmowane wyprawy krzyżowe i wysoki rozkwit Francji pod kierownictwem duchownych mężów stanu, mimo posiadania najwspanialszych gotyków, świetnych zabytków sztuki kościelnej i bogatej literatury religijnej, Francja jest jednem z pierwszych państw w Europie, które wykluczyło zupełnie sprawy religijne ze spraw państwowych. Jednakowoż ta separacja Kościoła od państwa ma raczej przyczyny historyczno-polityczne, niż wewnętrzno-dogmatyczne.

Początek antagonizmu interesów świeckich a duchownych należy przenieść jeszcze do połowy 18 w. Ujmuje go świetnie H. Taine w swem pomnikowem dziele: „Origines de la France contemporaine". Teren walki przygotowany był jeszcze w 18 w. przez Voltaire'a, filozofję ateistyczną, Encyklopedystów jak Diderota, Holbacha, La Mettrie i t. d. Kampanja racjonalizmu, prowadzona początkowo na polu czysto intelektualnem, zachwiała jednak silnie wiarą. Następnie przyszła Rewolucja, której program polityczny był przeciwny potędze, którą reprezentował Kościół. Nienawiść ludu podczas Rewolucji zwróciła się w większej mierze przeciw Kościołowi niż przeciw szlachcie, ponieważ duchowieństwo było dotychczas najbogatszym i najpotężniejszym stanem, ponoszącym najmniej ciężarów. Także moralność duchowieństwa, która daleką była od ideału, wyrabiała nieufność ludu do księży. Rewolucja chciała więc zniszczyć

instytucję, której wiara ogółu już nie broniła, duchowieństwo zaś widząc, że jego prawa i przywileje padają razem z monarchją, zaczęło służyć rojalizmowi i oczekiwać restytucji dawnej formy rządu.

Nie uznając republiki i zwalczając demokrację, Kościół staje po stronie opozycji, tak że rząd widzi w nim zawsze wroga panującego ustroju. Charakterystyczne pod tym względem są słowa A. Peyrat'a, powtórzone w parlamencie przez Gambettę: „le cléricalisme, voilà l'ennemi". Rewolucja zapoczątkowała zerwanie państwa z Kościołem; wprawdzie stosunek wzajemny poprawia się nieco przez konkordat napoleoński z r. 1801, jednakowoż czyniąc z Kościoła organizację państwową i degradując duchowieństwo do roli urzędników, powiększa jeszcze nieufność do niego. Wraz z powrotem Bourbonów Kościół odzyskuje dawne prawa, długo to jednak nie trwa, gdy znowu następują rządy republikańskie a z niemi dawny stan rzeczy. Kościół nie mógł się zrobić popularnym przez swą zbytnią autorytatywność, antydemokratyczność i tradycjonalizm stojący wpoprzek nowych prądów, oraz przez tkwiącą jeszcze pamięć na dawne przywileje. Ten stan zadrażnienia wzajemnego trwał aż do r. 1905, w którym to przyszło do ostatecznego rozdziału Kościoła od państwa, czyli t. zw. laicyzacji, wykluczającej wszelkie wpływy wyznaniowe z przejawów życia politycznego i społecznego.

Niechętny stosunek społeczeństwa do duchowieństwa uległ zmianie w czasie wojny światowej. Braterstwo wspólnie przelanej krwi w obronie ojczyzny, zrehabilitowało duchowieństwo w oczach szerokich warstw i pozwoliło klerowi odzyskać dawne stanowisko, jeśli narazie jeszcze nie prawne, to w każdym razie moralne. Prócz przywrócenia prestige'u duchowieństwa, wojna przyniosła z sobą jeszcze daleko większą zdobycz, przyczyniając się do odrodzenia życia religijnego w całem społeczeństwie. Rozliczne cierpienia pogłębiły życie wewnętrzne, wywołały potrzebę mistyki wobec beznadziejnej rzeczywistości, oraz konieczność znalezienia pewnych punktów oparcia wobec zachwiania ustalonych pojęć. Wojna zerwała ostatnie tamy oporu, wyzwa-

lając coraz szerzej nurtującą tęsknotę za religją, pod którą grunt był jednakowoż już oddawna przygotowany.

Jeszcze z końcem zeszłego stulecia załamanie się zbytnio wybujałego racjonalizmu i scientyzmu, przywróciło znaczenie pierwiastkom niepoznawalnym. Znużenie sceptycyzmem wywołało chęć pewności i jasności, dających punkt zaczepienia w życiu. Wyraz tym nowym dążeniom dała także literatura.

Pierwszymi zwiastunami odradzającego się życia religijnego w zeszłym stuleciu był cały szereg pisarzy t. zw. „nawróconych", którzy wychodząc ze stanowiska sceptycyzmu i negacji, przeszli przez głęboką ewolucję, by dojść do zrozumienia nowych zasad życia wewnętrznego. Do inicjatorów tego kierunku religijnego w literaturze zaliczyć trzeba P. Verlaine'a, J. K. Huysmansa, Brunetièra, Barrèsa, Bourgeta, E. Rod'a, E. M. de Vogué, Z. Bloy i t.d. Od początku na gruncie katolickim stoi już R. Bazin, H. Bordeaux. Na wysokie szczyty mistycyzmu wznieśli się Ch. Péguy, E. Psichari i P. Claudel, dla których religja stanowiła centralny punkt zainteresowań. Po stronie katolicyzmu stoi z pośród młodszych pisarzy i poetów: E. Baumann, J. Maritain, P. Renaudin, A. Thérive, Z. Mercier, L. Cardonnel i i.

W odrodzeniu religijnem Francji pierwszorzędną rolę odegrał, opowiadając się przy katolicyźmie, powieściopisarz Paweł Bourget, przydając autorytetu głoszonym przez siebie ideom dzięki swej długoletniej i wszechstronnej działalności pisarskiej, łączącej ogniwa myśli kilku pokoleń. Bourget jest dziś ostatnim z wielkich pisarzy francuskich, którzy po klęskach roku 1870 zaczęli wypracowywać nowy program polityczno-społeczny, mający w oparciu o Kościół i dawne tradycje, skierować Francję na zdrowe drogi rozwojowe. Z ideologji tradycjonalistów grupy Bourgeta rozwinął się następnie program obozu nacjonalistycznego.

Mimo wielkiego zrozumienia dla psychiki i zagadnień aktualnych, należy Bourget duchowo do pisarzy ubiegłej epoki, łącząc się w proteście wielkich myślicieli jak Rivarda, de Maistre'a, Bonalda, Balzaca, le Play'a, Comte'a, Taine'a i Renana, przeciw formom społecznym przyjętym przez Rewolucję, oraz nawiązując do podstaw duchowych dawnej Francji. Podobnie metoda, przyjęta przez Bourgeta do jego

rozważań społecznych i do całej działalności literackiej, należy do epoki pozytywizmu. Streszcza się ona w ścisłym racjonaliźmie, analizie objektywnej i obserwacji historycznej, pozwalającej na podstawie ścisłych kryterjów naukowych dochodzić do pewnych wniosków ogólnych. Choć dziś już, zwłaszcza w dziedzinie ducha i wierzeń, gdzie przywrócono należne prawa intuicji i samorzutności twórczej, biologiczny racjonalizm nie zdaje się zupełnie przemawiać do przekonania, jednak droga ta w swym czasie była niezbędną i jedynie możliwą, by przekonać szerokie warstwy, obałamucone ambicjami czystej nauki, która rościła sobie pretensje do wyświetlania wszelkich celów i zagadek życiowych, o istnieniu prawd pozadoczesnych.

Bourget, który obok Brunetièra wychodząc od wiedzy ścisłej, podjął się pierwszy z pośród pisarzy ubiegłej doby postawienia mostów między dziedzinami religji i nauki, wśród których jak się zdawało nie było przejścia, położył wielkie zasługi, urabiając swemi popularnemi dziełami opinję jak najszerszych warstw społeczeństwa dla katolicyzmu. Wprawdzie podobną działalność rozwijali już wymienieni pisarze tradycjonalistyczni, a nawet mistrzowie pozytywizmu jak Comte, Taine i Renan, a równolegle z Bourgetem działał tu współczesny mu M. Barrès, podczas gdy jednak dla tamtych katolicyzm grał przedewszystkiem rolę czynnika tradycyjno-historycznego, politycznego, czy utylitarnie-społecznego, Bourget dochodzi poprzez te pierwiastki do zrozumienia wewnętrznej wartości religji samej dla siebie i do uznania bezinteresownego jej zadania.

Główny wpływ na kształtowanie się idej religijnych Bourgeta miał J. de Maistre, który godził w sposób logiczny wszystkie wymagania rozumu i wiary, oraz udawadniał rozumowo istnienie religji. Z pisarzy późniejszych wielką rolę odegrał tu H. Spencer. Jeszcze w r. 1880 Bourget powoływał się na „wyznanie wiary religijnej, które najbardziej poważny pozytywista tego czasu H. Spencer złożył na początku swego wielkiego dzieła... „Pierwsze zasady." Współczesna negacja... szanuje rozmaitość nieskończoną wierzeń, właśnie dlatego, że zaliczając rozwiązanie pierwszych problemów do kategorji „Niepoznawalne", nie widzi się w żadnej

mierze uprawnioną do zwalczania żadnego z tych, które wybraźnia sugeruje wiernym różnych religij..." Podkreślenie walorów wychowawczo-moralnych i społecznych Kościoła, w ustroju państwa, podkreślali już też ulubieni przez Bourgeta pisarze: Balzac (przedmowa do dzieł z r. 1842), Renan w *Réforme intellectuelle* i Taine w *Origines*.

Nie odrazu jednak Bourget uświadomił sobie istotne znaczenie religji i swych zadań społecznych. W noweli *le Saint* przyznaje się jeszcze, że spędzał życie „zarówno na rozumieniu siły przyciągającej negacji, jak i wspaniałości głębokiej wiary, nie zatrzymując się nigdy na żadnym z tych dwóch biegunów duszy ludzkiej."

Bourget wyszedł w swej płodnej twórczości od analizy uczuć jednostkowych i psychologji obyczajów zarówno w swych powieściach i nowelach, jak i krytykach *(Essais i Nouveaux essais de psychologie contemporaine)*, by potem na podstawie swych doświadczeń i obserwacyj stać się socjologiem występującym w obronie religji i tradycji. Punktem zwrotnym dla Bourgeta był rok 1870, który spowodował załamanie nietylko istniejącego systemu politycznego, ale sprowadził też klęskę scientyzmu wyniesionego do godności religji od końca 18 w. dzięki Condorcetowi i Encyklopedystom. Bourget przekonywuje się o niedostateczności nauki dla kierowania życiem duchowem i zwraca się do religji.

Do r. 1889, t. j. do ukazania się *Ucznia (le Disciple)* przełomowego dzieła Bourgeta, daje on szereg powieści głównie z dziedziny psychologji uczuć jak: *Crime d'amour, Mensonges, A. Cornelis. Uczeń* jest wielką tezą na rzecz odpowiedzialności osobistej za głoszone teorje i czyny, oraz uznania pewnych sił wyższych, duchowych, nie dających się ściśle odmierzyć cyrklem uczonego. I potem wprawdzie wraca Bourget jeszcze do poprzednich tematów jak np. w *Physiologie de l'amour moderne* (91 r.), *Cosmopolis, Idylle tragique, Fantôme* (1901); równocześnie jednak jego przekonania religijno-społeczne dochodzą do skrystalizowania w jego dziełach kapitalnych jak *l'Etape* (1902 r.), gdzie krytykuje demokratyczną zasadę równości i wskazuje na skutki braku religji, oraz w *Divorce*, gdzie mówi o następstwach rozwodu i odstępstwa od wiary. Kwestja religijna staje się

odtąd kanwą na której snuje Bourget wątki swych powieści (*Coeur pensif ne sait où il va, Emigré, Un drame dans le monde, le Danseur mondain, Lazarine, Nos actes nous suivent* i t. d.), do pełnego jednak przeżycia i rozwinięcia swych poglądów dochodzi pisarz w *Démon de Midi* (1915) i *le Sens de la mort* (1916). Poza tem kwestją religijną zajmuje się także Bourget w swych licznych studjach ideowych i rozważaniach krytycznych jak: *Etudes et portraits, Sociologie et littérature, Pages i Nouvelles pages de critique et de doctrine.*

Ewolucja jaką odbył Bourget od dyletantyzmu, dekadentyzmu, sceptycyzmu — do klasycznej jasności myśli i pewności katolicyzmu, ściągnęła nań liczne zarzuty ze strony krytyków, odstępstwa od swych pierwszych dzieł z pobudek czysto politycznych i utylitarnych. Bourget zasłania się jednak ewolucją twierdząc, że już w swych pierwszych dziełach wskazywał, że wszelkie oddalenie się od moralności katolickiej powodować musi zamęt. Już wtedy ganił on wszystkie choroby wieku oddalające od religji jak sceptycyzm, pesynizm i determinizm wywołany teorjami naukowemi i filozoficznemi, oraz upodobanie do analizy prowadzącej do nihilizmu metafizycznego.

Stosunek Bourgeta do katolicyzmu był początkowo bardziej zewnętrzny. Bourget po chwilowej anarchji uczuć, przezwyciężywszy kryzys lat 1870, przechodzi na stronę swych mistrzów i dąży do odbudowania dawnej harmonijnej Francji na mocy w tradycji wskazanych przesłanek. Społeczeństwo jako żyjący organizm ma swe wewnętrzne prawa rozwoju, które muszą być brane w rachubę i nie można niemi kierować na podstawie zgóry powziętych abstrakcyjnych planów. Tradycja właśnie długoletnich doświadczeń jest najlepszym sprawdzianem potrzeb tego organizmu, na niej zatem należałoby oprzeć przyszły ustrój. Przeszłość narodu powinna znaleźć swój oddźwięk w teraźniejszości i nie można bez najgorszych następstw budować przyszłości bez względu na idee, które kierowały genjuszem narodu.

Najważniejszą z tradycyj kształtujących ducha francuskiego, a przez to niezbędnych jako twórczy czynnik przyszłości jest chrystjanizm, reprezentowany przez Kościół ka-

tolicki. O słusznych jego zasadach świadczy choćby rola historyczna, jaką odgrywał przez 18 wieków. Historja poucza mianowicie Bourgeta, że okresy najświetniejszego rozwoju Francji, t. j. w. 13 i 17, były głęboko katolickie, podczas gdy od r. 1789 Francja zobojętniała, trawi się w nieproduktywnych ścieraniach. Doświadczenie wskazuje więc, że zasady religji muszą być słuszne, skoro towarzyszą im dobre objawy i że gdy państwo idzie wbrew Kościołowi, organizacja jego zostaje zmącona. Katolicyzm przetrwawszy tyle wieków, musi wyrażać pewną rzeczywistość, wszelka więc kampanja przeciw niemu umniejsza tylko siły narodu francuskiego. Katolicyzm przeniknął krew i instynkty społeczeństwa, które nie byłoby już w zgodzie z swą naturą, gdyby nie było katolickie.

Stanowisko, jakie powinien zajmować w państwie Kościół jako czynnik tradycyjno-historyczny znajduje zresztą w zupełności swe usprawiedliwienie w życiu. Bourget widzi uderzającą zgodność między potrzebami rzeczywistości wynikającemi z obserwacji pozytywnej, a wskazaniami tradycji, gdyż katolicyzm przynosi bardzo wielkie praktyczne korzyści jako składnik budowy społecznej. Bourget uważa, iż jest on jedynym sposobem uzdrowienia Francji, będąc czynnikiem stałości i pewności zapewniającym równocześnie rozwój i postęp. Kościół jest najlepszą szkołą dyscypliny i życia społecznego. Broniąc własności, religji, rządu i ładu jest siłą zachowawczą niezbędną dla utrzymania się państwa. Religja broni jedności rodzin i pomaga do utrzymania równowagi klasowej. „Tylko chrystjanizm tłumaczy nierówność i ból, nadaje im znaczenie przez ideę sprawiedliwości i nadzieję. On wznosi hierarchje i on pociesza. Wszelka praca społeczna prowadzona poza nim łudzi się, że sieje miłość, a zbiera bunt, że szerzy ukojenie, a zbiera nienawiść..." (*Etape*). Chrystjanizm mówiąc o innem życiu wskazuje na mistykę każdej czynności, nadaje godności choćby najniższemu zawodowi i uczy pogodzenia się z każdym losem.

Religja katolicka potrzebna więc jest socjologom nietylko jako hierarchja i czynnik konstruktywny z powodu jej właściwości organizacyjnych i dyscypliny, lecz także ze względu na jej wartość wewnętrzną. Rozwiązuje ona kwestję

istnienia indywidualnego i społecznego przez swą interpretację życia i wiarę, mogącą natchnąć tłumy entuzjazmem i poświęceniem dla dobra ogólnego. Tę rolę religji przedstawił Bourget w całym szeregu powieści. I tak w *Etape* występuje rodzina Monneronów, którą spotyka wiele ciężkich nieszczęść i zwichnięcie moralne przeważnej części jej członków z powodu braku ostoji w religji. Lepiej występują dobroczynne skutki religji w *le Drame dans le monde* (dramat w wielkim świecie), gdzie jedynie religja była pociechą i ułatwiła pogodzenie się z losem Gerardowi Malhyver, oraz uratowała od samobójstwa zrozpaczoną jego żonę. Rolę społeczną religji podkreśla silniej powieść *Nos actes nous suivent* (Nasze czyny w ślad idą za nami). Bohaterem jej jest Patrick Muller, agnostyk, wychowany w pozytywiźmie społecznym. Nie będąc przekonanym o prawdziwości dogmatów religijnych, odrzuca je. Chce on oczyścić swą doktrynę społeczną z wszelkich iluzyj mistycznych oraz oprzeć obowiązki człowieka na sprawiedliwości, solidarności, instynkcie życiowym i konieczności wspólnego życia. Wkrótce jednak Patrick spostrzega niedostateczność swych idej jako węzłów społecznych i normy etycznej. Po ciężkich doświadczeniach dochodzi do przekonania, że tylko religja może wyjaśnić sens zagadki życia i obowiązków człowieka.

Bourget sądzi, że najwyższem kryterjum prawdy jest samo życie i doświadczenie. Jeśli więc pewne idee, choćby napozór zupełnie sprzeczne z ortodoksją naukową, pozwalają przystosować się do życia, muszą być prawdziwe i naodwrót.

Do katolicyzmu doprowadza więc najpierw Bourgeta obserwacja i realistyczny pogląd na świat. Przyjmuje go na podstawie doświadczenia indywidualnego i społecznego. Katolicyzm dla Bourgeta nie miał być jednak konstrukcją czysto intelektualną, zewnętrzną i wyrozumowaną, głęboka wewnętrzna potrzeba religji nurtowała w pisarzu oddawna. Tęsknocie swej dał już raz wyraz, gdy w osobie filozofa A. Sixte'a korzy się przed zaświatem, który uchodzi jego rozumowemu poznaniu. W *Physiologie de l'amour moderne* z r. 1892 nazywa się jeszcze „pisarzem chrześcijańskim, przynajmniej z natchnienia i myśli, jeśli nie praktyki". Pierwsze

nastawienie wobec religji czysto wyrozumowane i woluntarystyczne, zmienia się jednak powoli na korzyść wewnętrznego przeświadczenia, zaufania i potrzeby uczuciowej. Wpierw jednak Bourget musiał się przekonać, że wychowanie, język, formuły przekazane przez całe generacje, jednem słowem wszelkie znaki mechaniczne wyrażające pewne idee religijne, mają rzeczywiście swe odpowiedniki.

Z początku Bourget przyjmuje aksjomaty nauki, która twierdzi, że „w świecie niema śladu istnienia odrębnej woli, że niema psychizmu bez systemu nerwowego, i że transformizm wystarcza do wyjaśnienia wszelkiego stworzenia, włączywszy w to rodzaj ludzki". Wszystkie dogmaty chrześcijańskie zdają mu się rozpływać w hipotezach niesprawdzalnych, a jednak dla niego cały dylemat życiowy obraca się około zagadnienia Boga, który jedynie może wyjaśnić tajemnice życia i cierpienia. Rozum niezawsze wystarczy, by podtrzymywać człowieka, otoczonego nieprzeniknionemi tajemnicami.

Gdyby działalność obecna, rozumuje Bourget, wyczerpywała się w sobie, w życiu doczenem, ludzkość musiałaby popaść w pesymizm. Tylko wieczne życie duchowe tłumaczyć może świat widzialny. Gdyby życie ziemskie miało być końcem, nie byłoby sprawiedliwości, ponieważ śmierć zrównuje wszystkich. Ponieważ jednak istnieje porządek i celowość we wszystkich objawach życia, to ta właśnie dziedzina nie może tu być wykluczona. Wiara i przeświadczenie wewnętrzne o dobrem życiu nie może zwodzić, ponieważ opiera się na najgłębszem przekonaniu, a gdyby podświadomy instynkt natury ludzkiej miał oszukiwać, wtedy wszystko byłoby fałszem. Nieomylność religji u Bourgeta czerpie zatem swe główne źródło z instynktu podświadomego duszy, opiera się na wewnętrznych potrzebach ludzkości.

Historję zmagań się wewnętrznych pisarza opowiada jedna z najlepszych jego powieści *le Sens de la mort* (znaczenie śmierci) z r. 1915 w której pisarz wobec niczem nieusprawiedliwionej grozy rzeczywistości ujawnia swe głęboko przemyślane poglądy. Dzieło to przez swą logiczność, jasność argumentacji i bogactwo doświadczeń posiada wartość nie-

mal naukową. Bourget we wstępie sam streszcza najlepiej problem swego dzieła:

Sławny chirurg Ortègue i ranny porucznik Le Gallic reprezentują dwa światy: nauki i wiary, walczące o prawdę. Obaj zbliżają się do końca, Ortègue wskutek choroby raka, Le Gallic z powodu ran odniesionych na wojnie. W obliczu śmierci jeden chce zyskać drugiego dla swej prawdy. Uczony Ortègue nie uznawał nic za słuszne, nie sprawdziwszy tego swą metodą naukowej obserwacji, doświadczenia i poddania faktom. Religja zdawała mu się niezdrowym atawizmem mistycyzmu, ponieważ nie można było ani w dziedzinie zjawisk przyrody, ani myśli wykryć wyższej woli. Zgodnie z swą metodą negował istnienie pierwiastka nadprzyrodzonego, równocześnie jednak padał ofiarą własnej ortodoksji naukowej, zaprzeczając istnieniu religji, która też przecież liczy się do faktów. Nie spostrzegał śladu istnienia innego świata, ponieważ wyjaśniał wszystkie tajemnice nieznajomością przyczyn, które je zdeterminowały. W przeciwieństwie do Ortègue'a, którego nauka opierała się na pojęciu prawa bez celowości, najważniejszą sprawą dla Le Gallica była dusza i kwestja przeznaczenia człowieka. Ortègue sądził, że religja wyraża nasze dyspozycje organiczne nasze pragnienia, których nie można brać w rachubę w poszukiwaniu prawdy. Jego koncepcja naukowa wymagała wiele odwagi, ponieważ niszczyła byt indywidualny i uznawała tylko energję wieczną, która ustawicznie tworzy i burzy bez celu. Człowiek nie znając stałych praw tej energji dopatrywał się w niejasności nadprzyrodzonego.

Jednakowoż wobec nagłego widma śmierci, prawdy naukowe Ortègue'a czynią go bezbronnym. Jego doktryna nie pozwala mu na pogodzenie się z losem. Śmierć oznacza dla niego zupełne zniszczenie, a mimo, że cała istota jego burzy się przed nicością, jego pogląd realistycznyny nie pozostawia mu nadziei. Ortègue pozostawiony sobie, powoli upada moralnie i posuwa się do chęci pociągnięcia za sobą w śmierć swej żony ubóstwianej. Tymczasem Le Gallic, ów centurjon chrześcijański, choć z niezbyt szerokim światopoglądem rozumowym, czerpie swą siłę z wiary. Jego doktryna pozwala mu oprzeć się najsroższym doświadcze-

niom śmierci. Nie boi się, ponieważ wierzy. Cierpienie przyjmuje z poddaniem, ponieważ jest dla niego sposobnością wzbogacenia się osobistego i ekspiacji za innych. Podczas gdy dla Ortègue'a jest ono bezcelowem, dla Le Gallica staje się ono jednym dowodem więcej na istnienie Boga, gdyż cierpienie i ofiara nie miałyby sensu, gdyby śmierć była końcem. Ponieważ istnieją takie ofiary ukryte, nie wydające natychmiastowych owoców, ażeby więc i one miały swe znaczenie, musi istnieć świadek ukryty, któryby je zaliczył. Psychika i instynkt ludzki wymagają, by taki wyższy świadek istniał, jeśli więc doświadczenie fizyczne nie wykrywa żadnej takiej siły, jest tylko dowodem, że nie wyczerpuje rzeczywistości. Ortègue przyjmuje śmierć jako zjawisko druzgoczące, pod naciskiem sił nieprzezwyciężonych, z bezsilną rozpaczą, Le Gallic jako dopełnienie się. Bourget uważa, że pogląd Le Gallica jest pożyteczny dając mu siłę, Ortegue'a nie, pierwszy więc z nich powinien być prawdą rządzącą. Same koncepcje filozoficzno naukowe nie mogą człowiekiem kierować, ani służyć mu za podstawę działania.

Argumentem na istnienie Boga jest także dla Bourgeta istnienia zła. Dobro i zło nie są przypadkowe, zakładają istnienie porządku, prawa rządzącego. Gdyby człowiek nie mógł wybierać, nie byłoby dobra i zła. Skoro jednak jest wolność woli, musi także istnieć dusza, stworzona przez byt wyższy. Jeśliby nie było Boga, nie byłoby dobra i zła, wolności, ani duszy, tylko ruch elektronów, atomy energji, które w bezużytecznej ewolucji stworzyły świat i życie będące chimerą. Z tego, że koncepcja taka byłaby rozpaczliwa, nie wynika jeszcze jej fałszywość, ale i byt każdego człowieka, myśl, uczucie, wola są rzeczywistością, a nie byłyby możliwe bez antecedentu, który je stworzył, to jest Boga (*Drame dans le monde*).

Na istnienie Boga i dalszego życia wskazuje także dziedziczność psychiczna, moralna, t. j. oddźwięk faktów i czynów tych, których już niema, na ich potomków, gdyż inaczej byłoby to niesprawiedliwem (*Nos actes nous suivent*), Bourget widzi solidarność między ludźmi. Grzech każdego znajduje swe echo, dzieci pokutują za ojców, niewinni za winnych. Spadkobierstwo to zakłada jednak istnienie wyż-

szej zasady sprawiedliwości, która wymaga równowagi i wyrównania. Podobnie jak każda energja fizyczna, także i wyższa energja duchowa nie da się stwierdzić zmysłami, lecz skutkami. Tak np. jeśli spowiedź może przywracać siły moralne, musi istnieć jakaś wyższa siła w tem zjawisku, ponieważ nie może być skutku bez przyczyny.

Jedną z przyczyn hamujących wewnętrzne uznanie prawdziwości religji stanowiła dla Pawła Bourgeta wiedza. Bardzo wcześnie dostrzega jednak pisarz głębokie przeciwieństwo między dwoma światopoglądami: „Nauka uniemożliwia wszelką wiarę w objawienie świata nadprzyrodzonego, a równocześnie uznaje się niezdolną do rozwiązywania problemów, które rozwiązywało kiedyś objawienie“ (*Essais de psychol. contemp.*). Powoli jednak Bourget wyzwala się z choroby scientyzmu wyniesionego do godności religji. Już w *Etudes et Portraits* zaczynał dostrzegać granice wiedzy: „Wiem, że wiedza kryje nieuleczalny podkład pesymizmu i że bankructwo jest ostatnim wyrazem tej olbrzymiej nadziei naszej generacji, bankructwo pewne od dzisiaj dla tych, którzy zmierzyli przepaść tej formuły: „Nieznane“.

Bourget zajmując się wiele naukami ścisłemi zbyt był przekonany o wartości wiedzy i znaczeniu metod naukowych, by głosić, jak wielu z jego współczesnych, zupełne bankructwo nauki, chciał jednak przekonać się czy dziedzina nauki i religji da się wzajemnie pogodzić. Doświadczenie pouczyło go wszakże, że wszystkie zjawiska nie wyczerpują się w zjawiskach matematycznych, fizycznych, chemicznych i biologicznych. Antagonizm między wiarą i nauką polega na nieporozumieniu, gdyż istnieją dwie grupy zjawisk (zmysłowe i pozazmysłowe), obie prawdziwe, które zajmują się różnemi przedmiotami i wskutek tego wymagają różnych metod, niezamiennych, gdyż inaczej otrzymuje się fałszywe wyniki.

„Jeśli wszystko w wszechświecie jest logiczne“, rozumuje Bourget trzeba przyjąć zjawiska duchowe za rzeczywistość, mającą swe osobne źródła i prawa. Istnieje równoległość zjawisk kosmicznych i duchowych, zatem „problemy religijne, moralne i socjalne, nie są problemami ani fizyki, ani chemji, ani matematyki, ani biologji“ (*Pages de critique*

et de doctrine). Teorja ta pozwala Bourgetowi na pogodzenie stanowiska uczonego z prawdami religji.

Wrogowie religji cytowali wprawdzie często słynne zdanie Taine'a, że cnota i występek są produktami zarówno jak witrjol i cukier, oznaczające, że zjawiska psychiczne muszą mieć swe przyczyny konieczne jak zjawiska chemiczne. Bourget uważa jednakowoż, że niektóre zjawiska wymykają się temu prawu przyczyn wystarczających i że wiele z nich jest spontanicznym produktem wolnej woli. Powinno tu się zatem stosować odpowiednią metodę intuicji, której dla zjawisk innego rzędu należałoby unikać. (*Revue des Deux Mondes*, listopad 1890.)

Wiara dla Bourgeta nie jest równorzędną z naukami ścisłemi, nie można jej udowodnić, lecz tylko wskazać przyczyny wierzenia. Religja wymaga zatem odmiennych metod poznania, opierających się na intuicji, uczuciu i woli. Bourget mówi o tem jasno przez usta Ferrnanda w *Etape*: „Myślisz, że nie wierzysz, ponieważ nie znajdujesz się wobec prawd religijnych w podobnem nastawieniu rozumowem, jak np. wobec prawd fizycznych, lub chemicznych.... Dogmaty kościoła o których jestem przekonany: grzech pierworodny, Wcielenie, Zmartwychwstanie, rzeczywista obecność, nie są dla mnie tak jasno oczywiste, jak zasady składników wody. Czego to dowodzi? że przedmiot prawdy naukowo-religijnej nie jest przedmiotem prawdy tylko naukowej, i że zdolności nie są tu te same... Błąd racjonalistów polega na chęci sprowadzenia jednego gatunku pewności do drugiego."

Poprzednio już w *Uczniu* (*Disciple*) badał Bourget na praktycznym przykładzie stanowisko nauki wobec religji, robiąc poniekąd bilans własnych studjów filozoficznych i naukowych. Saldo wypadło ujemnie. Bourget zdaje się sam być zaskoczony wynikami, do jakich doprowadziła nauka. Bourget przeprowadza rewizję swych poglądów i udowadnia zgodność religji i nauki. W osobie filozofa Sixte'a (prawdopodobnie przedstawia on Taine'a) krytykuje Bourget teorje pozytywizmu, wykluczające element duchowy. Sixte jest materjalistą, Bóg nie istnieje dla niego, a życie psychiczne jest tylko wynikiem zmian w mózgu i ustroju fizycznego.

W chrystjaniźmie widzi niebezpieczny dla nauki przesąd, rozwijający niechęć do rzeczywistości. Dobro i zło nie istnieją dla niego, gdyż świat moralny odbija świat fizyczny i wszystkie procesy psychologiczne są konieczne i zdeterminowane. Przejęty nauką mistrza uczeń Sixte'a doprowadza bez najmniejszego skrupułu do zbrodni, tylko dla eksperymentu psychologicznego. Logika faktów przekonywuje wtedy uczonego, że człowiek jest wolnym i odpowiedzialnym i że podobnie jak ciało, trzeba przyjąć za rzeczywistość i duszę, choć innego rzędu. Istnienie Boga nie przeczy wiedzy, lecz z drugiej strony i nauka nie może wyrokować o prawdach, które nie należą do jej dziedziny. Teza *Ucznia* zrywając z poglądami scientycznemi Taine'a i Renana, przemawiając za uznaniem pierwiastka duchowego, stała się datą w historji intelektualnej i moralnej Francji.

Filozofję religijną Bourgeta, jak powiedział L. de Grandmaison charakteryzuje wykluczenie monizmu. Bourget zwalczał ideę unitarystyczną łączącą zło i dobro i godzącą różne sprzeczności, prowadząc przez to do materjalizmu. W *Uczniu* właśnie głosi pisarz bankructwo monizmu, na rzecz pierwiastka duchowego. Nauka nie wykraczając poza świat zjawisk materjalnych, nie może być przeszkodą dla wiary, obejmującej obce jej dziedziny ducha.

Przekonawszy się zupełnie o prawdzie katolicyzmu, Bourget gani opieranie religijności na cechach czysto formalnych, zachowywaniu tradycyj formuł z równoczesną obojętnością wobec prawd Kościoła. Przywiązywanie się do samych obrządków jest niedostateczną więzią katolicyzmu, toteż religijność na tem oparta rozwiewa się przy lada sposobności. Katolicyzm Bourgeta jest ściśle ortodoksyjny, bezkompromisowy, nie znosi żadnych odchyleń i wyłamywań się z pod reguły. Bourget zwalcza zarówno czysty formalizm, jak i liberalizm lub modernizm dopuszczający różne ustępstwa, lub dążący do reformy przyjętych tradycyj. Wszystkie te tendencje zagrażają wewnętrznej spoistości i odporności Kościoła. Bourget poświęcił im dwie wielkie swoje powieści: *Divorce* (1904) i *Démon de Midi* (1915). *Rozwód* mający przedstawiać historję nieszczęść, jakie spadają na panią Darras z powodu jej nieprawnego drugiego małżeń-

stwa, jest przykładem konfliktów wewnętrznych, do jakich prowadzi nieprzestrzeganie zasad Kościoła, choćby napozór twardych, jednak koniecznych. Niestety rozwijające się przed czytelnikiem wypadki nie są logiczną konsekwencją tezy. *Démon de Midi* przedstawia skutki formalistycznego traktowania religji, niezgodnego z życiem wewnętrznem, oraz konflikty wynikające z dążeń modernistycznych.

Religja więc Bourgeta jest nietylko wynikiem polityczno-społecznej wartości Kościoła, lecz opiera się na wierze wewnętrznej, do której pisarz doszedł zgodnie z swą metodą na podstawie obserwacji i wyrozumowanej logiki faktów, umocnionej weryfikacją historyczną. Słusznie też Henryk Bordeaux nazwał katolicyzm Bourgeta apologetyką eksperymentalną, wynikającą z doświadczenia, gdyż Bourget nie broni religji w sposób czysto teoretyczny, ani się nie wdaje w dyskusje dogmatyczne, lub dociekania teologiczne, lecz na podstawie zdrowego rozsądku, z narzucającej się interpretacji faktów wysnuwa swe wnioski. Nie mieli zatem racji krytycy, zarzucając Bourgetowi nieszczerość uczuć religijnych. Tak np. J. Sageret w katolicyźmie Bourgeta widzi tylko środek umocnienia arystokracji. Katolicyzm pisarza pochodzi według niego ze snobizmu, Bóg ma być dla niego dopełnieniem mody, elegancji. Podobnie V. Giraud sądzi, że katolicyzm dla Bourgeta jest religją autorytetu, środkiem uporządkowania życia społecznego, a nie celem sam w sobie. O ile pobudki te grały ważną rolę w pierwszych dziełach Bourgeta, powstałych pod wpływem scientyzmu i sceptycyzmu, o tyle oczyszczają się później w głębokich przeżyciach religijnych autora, popartych nie tyle egzaltacją emocjonalną, co argumentami rozumowemi.

Jeśli więc mimo szczerości ewolucji Bourgeta, dzieła jego wywoływały pewne zastrzeżenia, winę ponosi tu pewna niewspółmierność między stroną racjonalistyczną i pozytywistyczną pisarza, a jego stroną uczuciową. Istnieje sprzeczność między Bourgetem zdyscyplinowanym socjologiem i teoretykiem, a jego temperamentem i zamiłowaniami artysty. W powieściach swych Bourget jest w wysokim stopniu estetą i psychologiem analitykiem, celującym zwłaszcza w rozbiorach uczuć. Wskutek tego jako ośrodek swej akcji wybiera

raczej środowiska zamożniejsze, mogące się oddawać pielęgnowaniu swych uczuć niezawsze dozwolonych. Religijność bohaterów Bourgeta wypada też naogół w formie dość miękkiej i modnej, jest to „religijność uczuciowa i estetyczna romantyków", jak ją określa Ch. Guignebert. Katolicyzm oparty u autora na pierwiastkach rozumowych i woli, jest często u jego bohaterów czułostkowy, wynikający z niezdyscyplinowanych instynktów (np. u p. Darras w *Rozwodzie*).

Inną słabą stroną doktryny Bourgeta jest rozbieżność abstraktu z konkretem, wskutek czego idee Bourgeta niezawsze są zrealizowane w jego dziełach. Bourget operuje często kategorjami abstrakcyjnemi, jego doświadczenie i obserwacje psychologiczne są charakteru laboratoryjnego, wzięte z dziedziny myślowej, a nie praktycznej, toteż gdy przychodzi do wcielenia ich w życie, następuje pewne załamanie. Z przykładów przytaczanych w dziełach można wyciągnąć różne konsekwencje, a przez to traci na wiarygodności teza, która miała być udowodniona. Tak naprz. w *Uczniu* nawrócenie filozofa Sixte'a nie było w koniecznym związku z popełnioną zbrodnią przez jego słuchacza. W *Etape* nieszczęścia Monneronów mają także różne inne przyczyny, nietylko sam brak religijności; raczej niezdecydowany charakter p. Darras, aniżeli zerwanie z Kościołem spowodowało katastrofę w *Rozwodzie* i t. d.

Wszystkie te jednak usterki, aczkolwiek wyzyskane zostały przez przeciwników ideologji Bourgeta, nie są w stanie podać w wątpliwość szczerości intencji autora, ani obniżyć jego dzieła, które przyczyniło się w znacznej mierze do torowania i utrwalania dróg odrodzonej religijności Francji, opartej nietylko na podstawach utylitarnych, ale i wewnętrznych i rozumowych.

Beatrycze Żukotyńska.

Ryba święta w religjach starożytnych i w chrześcijaństwie.

Do niedawna jeszcze historja pierwszych czasów chrześcijaństwa znana nam była prawie wyłącznie z pism ówczesnych pisarzy. Nowem źródłem coraz cenniejszych wiadomości stały się poszukiwania archeologiczne. Wynikiem tych poszukiwań jest odkrycie wielu rzeczy, których bez nich nie bylibyśmy się dowiedzieli nigdy; one rozwiązały wiele zagadnień, które byłyby pozostały nierozwiązane na zawsze, gdybyśmy nadal skazani byli na czerpanie wiadomości o pierwszych czasach chrześcijaństwa jedynie z książek tej epoki.

Przeogromny materjał, znaleziony w ziemi, nie jest jeszcze w całości zbadany. Pewne to już jednak, że ten materjał archeologiczny jest nadzwyczaj ważny do poznania stosunku religij starożytnych względem siebie i względem młodego chrześcijaństwa. Koniecznem jest, aby i katoliccy uczeni badali te nader doniosłe problemy, toteż już dość dawno niemi się zajmują. Jednym z pionierów archeologji chrześcijańskiej, którego naukowe prace długo jeszcze będą istnemi latarniami morskiemi, jest frankoński kapłan Franciszek Józef Dölger, profesor historji Kościoła i porównawczej historji religij na uniwersytecie we Wrocławiu, który niedawno porzucił katedrę na Wydziale teologicznym w Münster w Westfalji. Dölgerowi udało się, między innemi, rozwiązać jeden z zasadniczych problemów całej archeologji chrześcijańskiej: problem tajemnicy ryby. Wielkie dzieło Dölgera, którego cztery tomy już się ukazały, ΙΧΘΥS, jest arcydziełem o nieocenionej wartości. Dölger usiłuje wytłumaczyć chrześcijański symbol ryby przez zestawienie różnych wpływów kultury religijnej starożytnego pogań-

stwa, jakie na symbol ten oddziaływały. I nietylko napotyka całkiem nowe, niespodziewane zagadnienia, wyłaniające się z tych porównań, ale także udaje się mu je wyjaśnić.

Pierwszy tom IXΘYS, wydany w Rzymie w roku 1910, jest zbiorem wszystkich napisów chrześcijańskich, zawierających te pięć słów: „Jezus Chrystus Syn Boży, Zbawiciel", których pierwsze litery po grecku dają wyraz: IXΘYS. Pierwszy tom był niejako streszczeniem długiej i mozolnej pracy całych pokoleń archeologów. W tym tomie nie przejawia się jednak jeszcze to przewrotowe odkrycie archeologiczne, ukazane i dowiedzione w tomach następnych.

Tu już zaznaczam, że Dölger wykazuje, iż ryba w sztuce i języku pierwotnego chrześcijaństwa była tylko symbolem Eucharystji, a jako taki przeciwstawieniem różnym pogańskim symbolom ryby.

W drugim tomie (Dölger, *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum,* str. 656, Aschendorff, Münster in Westfalen. Trzeci tom zawiera reprodukcje, ilustrujące i wyjaśniające te przewrotowe tezy) Dölger wychodzi z założenia głębokiej różnicy między kultem bogów niebieskich z jednej, a kultem zmarłych lub bóstw ciemności z drugiej strony, różnicy, która najwyraźniej zaznacza się w Grecji. Bogom światłości składano ofiary (*θυσιαι*) rano i w białych szatach, bóstwom ciemności ofiarowano (*ἐναγισματα*) o zachodzie słońca, lub nawet w nocy. Ofiary wieczorne były całopaleniem, a dary były całkiem odrębne od tych, jakie składano bóstwom niebiańskim. Jednym z darów, przeznaczonych wyłącznie dla mocy piekielnych, była ryba. Wiele z religij starożytnych zabraniało nawet spożywania ryby; człowiekowi nie wolno było jeść tego, co poświęcone było piekłu! Racjonalizm epoki aleksandryjskiej i helenistycznej, nie umiejąc już wytłumaczyć tego ogólnego zakazu spożywania ryby (nawet Hebrajczycy i najdawniejsze ustawodawstwo rytualne Rzymu znają zakaz spożywania ryb bez pletw i łuski), szukał później jego przyczyny w różnych alegorjach.

Religja egipska zabraniała spożywania ryby kapłanom i mędrcom; zakaz ten obejmował wszystkie gatunki ryb. W Syrji jedzenie ryby uważano za grzech ciężki; istniało nawet przekonanie, że abogowie karaliby zato ślepotą, chorobami, szczególniej trądem, a nawet śmiercią. W przeciwieństwie do Egipcjan, którzy nie znali

ofiary ryby, kult syryjskiej bogini życia i urodzaju, Atargatis-Derketo, znamionuje codzienna ofiara ryb: kapłani spożywają tam ryby, choć ludowi zabroniony jest ten pokarm. Z wielkiego sanktuarjum centralnego w Hierapolis kult tej bogini rozpowszechnia się na wszystkie kraje starożytnego świata, po wyspy greckie i Rzym, po Indje i Etjopję. Poświęcona bogini życia i urodzaju, ryba uchodziła za symbol życia, szczęścia i płodności. Noszono amulety w kształcie ryby; nad drzwiami domów syryjskich umieszczano złocone ryby, aby broniły domy przed mocami piekielnemi. Tutaj to tkwią główne korzenie chrześcijańskiego symbolu ryby, szczególniej często używanego w Syrji. Pogański symbol zastąpiła, tak często przez chrześcijan używana, nowa interpretacja ryby.

Omówiwszy wyczerpująco rolę ryby w religjach i formach czci zmarłych w Babilonie, Asyrji, Fenicji i Kartaginie (w Babilonie również spotyka się to religijne pojęcie ryby, jako symbolu płodności i życia, jak również jako symbolu szczęścia, chroniącego przed szatanami) Dölger mówi o dwóch religjach wschodnich, odznaczających się szczególnem podobieństwem do kultu babilońskiego boga grzmotu i piorunu Hadao'a i syrofenickiego boga ognia; jest to najpierw etrusko-rzymska ekspiacja gromu, złączona z czcią boga Summanus'a i znamienna trzema ofiarami: cebulą (roślina zmarłych), włosami (wyobrażającemi symboliczne poświęcenie śmierci) i rybą. Ekspiacja gromu była kultem zmarłych, bo oddawanym bogu piekieł Summanus'owi i wykonywanym w nocy. Drugim kultem wschodnim są całopalenia Wulkana. W „volcanaliach" składano na ofiarę drobne rybki z Tybru („maenae"), wyobrażające życie ludzi. To samo widzimy w kulcie Hefaistos'a w Atenach. Również rybę składają w ofierze „deae tacitae", Hekacie, bogini rozdroży.

Ryb, poświęconych bogom „bagna piekielnego", nie wolno było używać do kultu Eleusis; powstrzymanie się od ryb stanowiło część religijnego oczyszczenia. Zakaz wszelkiego rodzaju ryb u Anaksymandra i pitagorejczyków wynika z tych eleuzyjskich pojęć.

W popularnej medycynie Greków zakaz spożywania ryb był jednym z głównych przepisów w leczeniu epilepsji, choroby, której świat starożytny nie umiał sobie wytłumaczyć sposobem naturalnym i przypisywał ją szatańskim wpływom na chorego.

Wyobrażenia ryb znajdują się często na nagrobkach i na lampach pogańskich, wykopywanych w Rzymie, w Afryce, w Galji, Dalmacji, w prowincjach germańskich i naddunajskich. Lampy z wyobrażeniem ryby są lampami grobowemi; tutaj także ryba ma bronić przed wpływem szatanów. Dölger przyjmuje tutaj tezę, zaprzeczaną dotychczas przez archeologów chrześcijańskich: że pogańskiemi są nietylko nagrobki z napisem D(IS) M(ANIBUS), nawet z dodatkiem ryby, ale również wszystkie z wyobrażeniem chleba i ryby, albo kotwicy między dwiema rybami. Jednakowoż Dölger dopuszcza możliwość, że na jednym czy drugim nagrobku z pierwszych czasów chrześcijaństwa użyto dawnych symbolicznych wyobrażeń pogańskiego świata.

Dölger, na podstawie olbrzymiego materjału dokumentów i dowodów, jaki zebrał, udowadnia, że ryba bardzo często była używana przez wszystkie narody z nad morza Śródziemnego jako symbol życia i jako ofiara zmarłym i bóstwom piekielnym; pierwszy przeważa na Wschodzie, drugi na Zachodzie. Obydwa znaczenia łączą się w szczególniejszy sposób w kulcie, bardzo rozpowszechnionym w II i III w. po Chr., w kulcie „Rycerzy tracyjskich" i bogini Bendis-Artemis-Anaitis, kulcie dotychczas zupełnie niezrozumiałym. Dölger podaje gruntowne tego kultu wyjaśnienie i wytłumaczenie.

Druga część tego monumentalnego dzieła poświęcona jest s t a n o w i s k u c h r z e ś c i j a ń s t w a względem tych symbolów pogańskiego życia religijnego. Chrześcijanie mieli też swoją tajemnicę ryby i to w znaczeniu podwójnem: po pierwsze Jezus był IXΘYS (*Jesous Christos Theou Hyios Sofer*); po drugie Jezus był rybą świętą, a ta święta ryba była symbolem Eucharystji. Ta ewolucja symbolizmu wynika zapewne z interpretacji znanego tekstu Tobjasza (Tob. VI) i z wielkiej popularności, jaką cieszyło się opowiadanie św. Jana o posiłku na brzegu jeziora (Jan 21, 9 nn.). Najdawniejszym tego dowodem na Zachodzie jest traktat o trzech rodzajach owoców życia chrześcijańskiego.

Sławny napis Aberkios'a z Hierapolis we Frygji daje nam ważne wyjaśnienia znaczenia chrześcijańskiego symbolu ryby. Znany on już był z anonimowej *Vita Abercii*. Teraz już wiemy, mamy już „stelę" oryginalną, chociaż nie całkowitą. Dölgerowi udaje się tu wykazać jej charakter chrześcijański w sposób, nie dopuszczający wątpliwości. Dowodzi swej tezy: najpierw, zesta-

wiając napis na steli Alexandros'a, znacznie późniejszej, której chrześcijańskiego pochodzenia nikt nie zaprzeczał, a która jest wiernem naśladownictwem steli Aberkios'a; następnie, analizując napis wiersz za wierszem. Warunki, postawione przez Harnacka, które miały być spełnione przed uwierzeniem w dowiedziony ostatecznie chrześcijański charakter tego sławnego napisu, zostały wypełnione całkowicie. Dölger potrafił wykazać, że i gdzie indziej w literaturze, niezaprzeczalnie chrześcijańskiej, mówią o Chrystusie i Pasterzu w ten sam sposób, jak w tym napisie. „Ryba czysta, złowiona przez dziewicę niepokalaną", którą „wszędzie dawano do pożywienia" Abercjuszowi, dla wtajemniczonych, czyli ochrzczonych chrześcijan, nie może być czem innem, jak tylko samym Chrystusem. Ta ryba identyczna z chlebem i winem, dla wszystkich chrześcijan tych wieków jest symbolem tajemnicy Eucharystji.

Ponieważ napis Aberkios'a pochodzi z końca drugiego wieku, więc równanie ryba znaczy Eucharystja dla tej epoki jest dowiedzione. Napis na grobie Pectorius'a dowodzi tego samego dla Galji czwartego wieku. Użyty tu wzrot: „trzymając rybę w rękach" jest wiernym opisem dawnego sposobu komunikowania. Nagrobki Aberkios'a i Pectorius'a nie są jedynemi dowodami tego symbolu eucharystycznego. Dölger dowodzi, że znajduje się je również w literaturze, przynajmniej u Tertuljana, chociaż te miały być uznane już dawniej. Wyobrażenie Eucharystji przez rybę staje się zrozumiałem, łatwo zrozumiałem nawet, kiedy się je zestawi z całością kultury religijnej krajów z nad morza Śródziemnego.

Chrześcijańskie święcenie niedzieli było świadomem i rozmyślnem przeciwstawieniem żydowskiemu sabatowi. W wilję sabatu żydzi spożywali posiłek lepszy *cena pura*, przy którym już w starożytności podawano ryby. Bardzo jest prawdopodobnem, że pierwsi chrześcijanie przeciwstawili zaraz Eucharystję, prawdziwą rybę mistyczną, rybie żydowskiej „cena pura".

Inne jeszcze drogi zdają się prowadzić od kultury pogańskiej do chrześcijańskiego symbolu ryby. Zaledwie chrześcijaństwo wyszło poza granice Palestyny, stanęło wobec kultu Atargatis i Bendis-Artemis. Wiadomo, że chrześcijanie ofiarom pogańskim, zwanym przez św. Pawła (I Kor. 10) „stołem czartowskim", przeciwstawiali ofiarę chrześcijańską. A ponieważ na ołtarzu syryj-

skiej bogini codziennie składano na ofiarę ryby, Eucharystja słusznie mogła być nazwana „prawdziwą, czystą, wielką rybą, przeznaczoną na posiłek wszystkich wiernych", podczas kiedy ryby kultu syryjskiego zastrzeżone były kapłanom, a lud wierny nie był dopuszczony do tego obrzędowego posiłku.

W historji chrześcijaństwa pierwszych wieków naszej ery więcej jest takich przykładów przeciwstawiania kultu, nie wolno więc wątpić, że tak samo było i w tym wypadku. Tak samo jak Janowe pojęcie „Logosu" przeciwstawiono pojęciu Logosu pogańskiemu i Philona, tak i IXΘYS chrześcijański był przeciwstawieniem pogańskiej tajemnicy ryby. Możliwem jest zresztą, że Eucharystja, jako prawdziwa ofiara ryby, przeciwstawiona była pogańskiemu kultowi zmarłych. W pogańskim kulcie zmarłych (*anamnesis*) często spotykamy rybę, jako ofiarę dla zmarłych; „anamnesis" pogańskiej odpowiada „anamnesis Jesou" chrześcijańska, ofiara eucharystyczna. Dalej, od drugiego wieku, Eucharystję uznają i używają jako „memoria" zmarłych, przyczem zatrzymują pewne zwyczaje i ceremonje pogańskie. Chrześcijanie nie wykluczali całkowicie kultury pogańskiej, odrzucali tylko to, co było w niej zasadniczo bałwochwalcze. Wszystkie zwyczaje, nie należące do istoty pogańskiego kultu, chrześcijanie zachowywali, lub nadawali im chrześcijańskie znaczenie. Kiedy zaś zupełnie coś odrzucano, starano się zawsze zastąpić to antytezą chrześcijańską. Toteż w przeciwstawieniu do pogańskiego kultu zmarłych, Chrystusa eucharystycznego nazwano „Rybą żyjących", a to tem bardziej, że poganie, według pojęć chrześcijańskich, byli umarłymi, podczas kiedy chrześcijanie, nawet zmarli, byli żyjącymi w znaczeniu duchowem.

Rozwijając w ten sposób wszystkie punkty widzenia, Dölger napisał — bez przesady powiedzieć można — całą archeologję chrześcijańską z punktu widzenia jednego z najbardziej zasadniczych jej symbolów. Wrażenie to utrwala się jeszcze przy przeglądaniu czwartego tomu, który właśnie opuścił prasę (Dölger, *Das Fischsymbol in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst*. Tafeln; Münster; Aschendorff). Ten tom zawiera reprodukcje, przeznaczone do ilustracji niewydanego jeszcze, a niecierpliwie oczekiwanego tomu piątego, który będzie dopełnieniem tego monumentalnego dzieła archeologji chrześcijańskiej, z punktu widzenia symbolu ryby.

Wartość naukowa pracy Dölgera jest wprost bezcenna! chodzi przecież o arcydzieło naukowe, największego podziwienia godne. Metoda, jaką Dölger posługuje się w swem dowodzeniu, jest ścisłą metodą nauk fizykalnych i przyrodniczych; od jednego punktu do drugiego przechodzi dopiero po udowodnieniu i dokładnem przedstawieniu faktów. Ale cała sumienność uczonego byłaby niewystarczająca: takie dzieło mógł napisać tylko człowiek, znający dokładnie starożytny świat klasyczny i ten drugi świat, również odległy, świat pierwszych wieków chrześcijaństwa.

Dr. Antoni Hilckman.

Przegląd piśmiennictwa.

P. Pourrat: La spiritualité chrétienne, IV volume: Les temps modernes du jansénisme à nos jours. 3e édition. Paris 1928. Librairie Lecoffre, str. XII+672.

Mamy historje powszechne różnych literatur świeckich, jak francuska, niemiecka i t. d. Owszem istnieją historje powszechne literatury wszechświatowej. Nie było natomiast dotychczas dzieła, któreby podawało czytelnikowi całokształt chrześcijańskiej literatury duchownej. Otóż tę wielką lukę postanowił wypełnić uczony sulpicjanin, ks. Pourrat. Przed 12 laty wypuścił na rynek księgarski pierwszy tom swej *Histoire de la spiritualité chrétienne,* przyjęty z wielkiem aplauzem przez krytykę. W r. 1928 ukazał się czwarty a zarazem ostatni jej tom.

Kiedy Pourrat wręczył swe pracowite dzieło jako *hommage d'auteur* ówczesnemu arcybiskupowi Paryża, którym był niedawno zmarły kard. Dubois, otrzymał od niego list dziękczynny a w nim taką ocenę swej *Spiritualité.*

„Jest ona owocem wielkich prac i rzadko spotykanej znajomości tej części literatury kościelnej. W tej materji jesteś, Księże, nowatorem, *un innovateur* albowiem dotychczas nie posiadaliśmy o tym przedmiocie tak różnorodnym jak i delikatnym żadnego dzieła, któreby obejmowało jego całość, *aucun ouvrage d'ensemble*".

Istotnie przebogata literatura ascetyczno-mistyczna, stworzona przez chrześcijaństwo w ciągu dwudziestu wieków, stawała dotychczas przed badaczem niby olbrzymia, gęsta puszcza. Zapuścić się w nią, wyciąć w niej *magistralne* linje orjentacyjne, na to trzeba było dwóch przymiotów: śmiałości i umiejętności. Ukazały się wprawdzie dotychczas opracowania ale tylko poszczególnych odcinków, brakowało natomiast syntetycznego ujęcia całości. Podjął się tego trudu francuski uczony, ks. Pourrat, jemu też przypadł zaszczytny tytuł pierwszego historyka całokształtu literatury ascetyczno-mistycznej. Albowiem jego *Spiritualité chrétienne* rozpoczyna od wykładu nauki ascetycznej Jezusa i jego Apostołów, a kończy charakterystyką współczesnej, najświeższej literatury duchownej: *orientation actuelle de la spiritualité.*

O tomie pierwszym, zawierającym historję ascezy i mistyki od początków Kościoła aż do średniowiecza, jako też o tomie drugim omawiającym czasy średniowieczne, i o trzecim, który rozpatruje prądy ascetyczno-mistyczne czasów nowożytnych aż do jansenizmu, — zamieściło nasze pismo w swoim czasie recenzje.

Cóż nam przynosi tom czwarty? Na przeszło 650 stronicach rozwija przed czytelnikiem niezmiernie interesującą historję prądów chrześcijańskiej duchowości z ostatnich wieków. Wiele miejsca poświęcił autor jansenizmowi i kwietyzmowi; są to dwa kierunki spaczonej pobożności katolickiej, potrafiły jednak narzucić się z taką siłą i zręcznością, że stanowią jakby tło, na którym rozwijają się różne szkoły ascetyczne tego okresu, przynajmniej znaczna ich część.

Najwybitniejsze miejsce wśród nich zajmuje we Francji szkoła ignacjańska (jezuicka), reprezentowana przez tak wielkich mistrzów życia wewnętrznego, jak Le Gaudier, Saint-Jure Lallemant, Guilloré, Surin. Walczą oni z nadmiernie surowym i ponurym jansenizmem. Kiedy zaś kwietyzm został potępiony jako pseudomistyczny kierunek i wytworzyła się wskutek tego nieprzyjazna atmosfera nawet dla rzetelnej mistyki, wówczas inni przedstawiciele tejże szkoły ignacjańskiej: Judde, de Caussade, Grou, wystąpili w jej obronie.

Kwietyzmowi i różnym jego odcieniom, od Molinosa aż do Fénelona, poświęcił autor blisko czwartą część swej książki. Ale za objektywne, sprawiedliwe i mocno udokumentowane przedstawienie tego kierunku trzeba mu być tylko wdzięcznym. Niebezpieczeństwo bowiem kwietystyczne i dziś nie jest chimeryczne, pewnym formom półkwietyzmu i dzisiaj ulegają niektórzy autorowie ascetyczni pod pozorami mistyki.

Nie mógł autor pominąć tak potężnego prądu duchownego, który wywołało nabożeństwo do Serca Jezusowego, — jego początki przypadają właśnie na ten okres. W osobnym rozdziale kreśli historję i podaje charakterystykę ascetyczno-mistycznej szkoły św. Alfonsa Liguori. — Do włoskiej szkoły wciąga autor nazwiska może o zbyt różnych kierunkach duchownych, np. Segneri, Bona, Scaramelli, św. Leonard a Porto-Maurizio, św. Paweł od Krzyża... Trudno podawać choćby pobieżne streszczenie tej przebogatej w treść książki. Nie zapomniał w niej autor i o polskich pisarzach ascetycznych. Np. dzieło dominikanina w 17 wieku O. Justyna z Miechowa: *Discursus praedicabiles super Litanias Lauretanas* nazywa jedną z najpiękniejszych książek, jaką posiadamy w teologji marjologicznej. O dziełach jezuity Łęczyckiego († 1562), znanego zagranicą pod zlatynizowanem nazwiskiem Lancicius, pisze, że omawiają prawie wszystkie zagadnienia teologji ascetycznej, ale w sposób praktyczny i t. d.

Ciekawość budzić może, w jaki też sposób przebrnął autor olbrzymi las nowożytnych pisarzy duchownych i przez większy

jeszcze las ich książek? Każdy przyzna, że łatwo w nim zabłąkać się, popaść w rozwlekłości, a w mnóstwie szczegółów zagubić linje zasadnicze. Otóż ks. Pourrat trzyma się następującej metody: z każdgo kierunku duchowego wybiera kilku głównych autorów i ogranicza się do obszerniejszego omówienia ich idei, krótko natomiast załatwia pisarzy drugorzędnych. Tak np. charakteryzując jansenizm, zatrzymuje się dłużej na doktrynie Saint-Cyrana i omawia główne tendencje tego ruchu, jakiemi są nadmierne unicestwianie natury ludzkiej wobec Boga, przesadny rygoryzm moralny, a w dziedzinie pobożności zimnota i oschłość.

Tak postępując. podkreśla i uwypukla to, co zasadnicze, w każdym kierunku, a nad sprawami pobocznemi przechodzi szybko. Oczywiście, że tu i ówdzie sama nawet klasyfikacja autorów będzie musiała ulec przegrupowaniu, albowiem nie bardzo zdają się „pasować" do szkół ascetycznych, w jakich ks. Pourrat ich umieszcza; jakeśmy to już wspomnieli przy szkole włoskiej z 17 i 18 wieku. Nie ulega też wątpliwości, że w następnych historjach powszechnych literatury duchownej pisarze duchowni niefrancuscy znajdą szersze i pełniejsze omówienie, niż to ks, Pourrat mógł uczynić. Zdaje sobie autor dobrze z tego sprawę. bo kończy przedmowę do IV tomu temi słowy: *Feci quod potui, faciant meliora sequentes.*

„Uczyniłem, co mogłem" — dokonał autor istotnie bardzo wiele dając całokształt literatury ascetyczno-mistycznej, rozsnuwając przed okiem czytelnika różnorodne kierunki chrześcijańskiej pobożności w ich historycznym rozwoju poprzez 19 przeszło wieków — przyczyni się ogromnie do znajomości tej ważnej dla życia wewnętrznego gałęzi literatury kościelnej. Ocena, jakiej ks. Pourrat poddaje tak poszczególne kierunki duchowe, jako też ich przedstawicieli, odznacza się wogóle dużym objektywizmem i pogodnem umiarkowaniem. Sąd jego pod względem teologicznym zawsze pewny. — Sądzimy, że przyswojenie *Spiritualité chrétienne* polskiej „Bibljotece życia wewnętrznego" stanowiłoby dla niej nabytek bardzo solidny i ogromnie pożyteczny.

Ks. J. Andrasz.

Ks. Dr. M. Sieniatycki: Zarys dogmatyki katolickiej. Tom II. O Bogu Stworzycielu i Odkupicielu. Kraków 1929, nakładem autora, str. 368.

W rok po ukazaniu się pierwszego tomu „Zarysu", o którym w swoim czasie pisaliśmy na tem miejscu, wyszedł z druku tom drugi. Jeśli następne będą pojawiały się w tem samem tempie, to za dwa lata będziemy posiadali w polskim języku całkowity podręcznik dogmatyki katolickiej, dostosowany do potrzeb naszych uczelni teologicznych. Tem samem wypełni się dotkliwa luka

w naszem piśmiennictwie, i to będzie wielką zasługą naszego profesora krakowskiego.

Odnośnie do drugiego tomu „Zarysu" moglibyśmy powtórzyć pochwały i zaznaczyć pewne, stosunkowo drobne usterki, jakie wypowiedzieliśmy przy omawianiu tomu pierwszego. Wciąż wydaje się nam, że słownictwo zbyt jeszcze obciążone dziedzictwem po szkolnej łacinie. Grupowanie dowodów, chociaż powszechnie prawie w podręcznikach przyjęte, wydaje się jednak niejednokrotnie zbyt szablonowem (z pisma, z tradycji, z rozumu...). Niekiedy treść aż się prosi o to, by ją wyłożyć raczej genetycznie, t. j. w tym porządku, w jakim się rozwijał historycznie dany dogmat, tak iżby orzeczenie dogmatyczne znalazło się raczej na końcu, niż na początku. Za niepotrzebne uważam powtarzanie w traktacie o Wcieleniu dowodów boskości Jezusa, wyłożonych już w traktacie o Trójcy świętej (nie mówiąc już o tem, że są one rozbierane także w apologetyce). Literatura nie przy wszystkich rozdziałach uwzględniona do ostatnich czasów. Szkoda, że nie zostały w swoich miejscach wyzyskane przez autora (nawet ich nie przytoczył) encykliki Piusa XI o Chrystusie jako królu i o Sercu Jezusowem (*Miserentissimus* z 8 maja 1928); ostatnia posuwa także sprawę uznania Najśw. Marji Panny za pośredniczkę naszego zbawienia. — Zresztą nauka autora zawsze jest ostrożna, tradycyjna i pewna.

Ks. J. Urban.

Dr. Heinrich Straubinger: Einführung in die Religionsphilosophie. Freiburg, Herder, 1929, str. 129.

Filozofja religji, która urasta na odrębną dyscyplinę, mało jest w naszych szkołach katolickich znana jako taka, albowiem zagadnienia prawdziwości i waloru religji w systemie scholastycznym rozwiązują się w metafizyce szczegółowej (teodycea), względnie w apologetyce. Tymczasem materjał poboczny, dotyczący teoryj religji w innych systemach filozoficznych, rośnie i domaga się uwzględnienia przy pomienionych przedmiotach, jeśli nie istnieją specjalne do tego katedry. Mamy właśnie przed sobą rodzaj podręcznika „wprowadzenia w filozofję religji", w którym zgrupowane zostały zapatrywania i teorje różnych szkół i autorów. Niedostatkiem tej książki jest, że nie uwzględnia ona prawie żadnych autorów poza niemieckimi; tak naprzykład nie wspomina wcale o „socjologicznej" teorji E. Durkheima i wytworzonej przez niego szkoły we Francji. Zaletą zaś jej jest zwięzłość streszczeń przy dostatecznej jasności. Może więc oddać wykładającym usługi niemałe, o ile chodzi o niemieckich autorów, a uwzględnia nawet najnowszych, jak naprzykład Maxa Schelera, Troeltscha i wielu pomniejszych. — Książkę podzielił autor na dwie części: w pierwszej (siedm paragrafów) rozpatruje rozmaite metody podchodzenia do

faktu religijnego, w drugiej (pięć paragrafów) — główne typy filozofji religji, zdając sobie sprawę, że przy omawianiu metod niepodobna abstrahować od treściwego, materjalnego elementu, zyskiwanego temi metodami, a przy charakterystyce typów filozofji religji nawracać się musi do metod, dzięki którym takie typy zostały stworzone. Autor o każdej teorji wypowiada swoje krytyczne, ale umiarkowane uwagi, stojąc sam na gruncie tradycyjnej filozofji arystotelesowsko-tomistycznej.

Ks. Jan Urban.

Stanisław Spławiński: „Farsalia" Lukana w przekładach polskich XVII wieku. (Prace historyczno-literackie, wydawane z zasiłku Ministerstwa W. R. i O. P., nr. 33.) Kraków 1929.

W cennej kolekcji prac młodych historyków literatury ze szkoły prof. Chrzanowskiego (bo można już dziś mówić o „szkole" znakomitego pedagoga, który wychował całe pokolenie badaczy), wydawanej z niestrudzoną energją przez tego uczonego, przybył nowy tom. Autor jego zajmuje się stosunkiem do literatury polskiej sławnej epopeji rzymskiej, opiewającej dzieje wojny domowej między Cezarem i Pompejuszem. Charakteryzuje naprzód to dzieło, nazywając je — za Pichonem — epopeją romantyczną, poczem na tle charakterystyki literatury wieku XVII-go tłumaczy przyczyny popularności „Farsaliów" w tej epoce. Najważniejszą z nich bodaj jest pokrewieństwo cech baroku w w. XVII w Polsce i w literaturze rzymskiej „srebrnego" okresu. Musiał pociągać również w epoce „Potopu", i sam temat — wojna — nie raził ani realizm, ani wiara w gusła. W dalszych rozdziałach analizuje autor dwa przekłady polskie „Farsaliów": Przekład Chrościńskiego (1690) omawia, opierając się na kryterjach raczej treściowych, niż formalnych. Z formalnych zwraca uwagę na: pleonazmy, nagromadzenie określeń jednorodnych, dodatki objaśniające, prozaiczne wtręty, wreszcie język i wiersz; interesujące są uwagi o lokalizacji i o właściwościach gwarowych (mazurskich) języka. Przekład drugi J. A. Bardzińskiego (1691) sądzi autor może zbyt surowo, starając się udowodnić, że zachwalana zwięzłość Bardzińskiego, przeciwstawiana gadatliwoścl Chrościńskiego, niekoniecznie wyszła na korzyść tłumaczeniu, pozbawiając je barwy i czyniąc niekiedy niejasnem. Zestawienie wyników porównania obu przekładów kończy książkę, odznaczającą się chwalebnem trzymaniem się ściśle w granicach obranego tematu i sumiennem opracowaniem. Godziło się jednakże przytoczyć bibljograficznie dokładnie tytuł obydwóch przekładów, a nietylko Bardzińskiego. Korekta drukarska pozostawia dużo do życzenia: błędy w interpunkcji (zwłaszcza na str. 45) zacierają niekiedy sens, mylnem jest też oznaczenie w tekście rozdziału czwartego, jako trzeci. — Omawiana praca p. Spławiń-

skiego jest tylko wstępem do przygotowywanej, o wiele trudniejszej i w założeniu ciekawszej, w której zamierza on zająć się wpływem Lukana na poezję polską XVII wieku.

Z. C.

Jan Chryzostom z Gosławic Pasek: Pamiętniki. Z rękopisu wydał Jan Czubek. Wydanie zupełne. Nakładem Polskiej Akademji Umiejętności. (Bibljoteka pisarzów polskich, nr. 81.) Kraków 1929.

Jest to pierwsze krytyczne wydanie na podstawie rękopisu niegdyś Bibljoteki Publicznej w Petersburgu, obecnie odzyskanego na mocy Traktatu ryskiego i złożonego w Bibljotece Uniwersytetu Warszawskiego. Poprzednie wydania były bądź nie dość krytyczne, bądź nie opierały się bezpośrednio na rękopisie. W tem położeniu był też Czubek, gdy wydawał Paska w roku 1922 w nakładzie Ossolińskich, nie mając możności oparcia się bezpośrednio na rękopisie. Niezmiernie zasłużony dla literatury naszej, wydawca poprzedził kapitalne dzieło paskowe wstępem, w którym mówi o nazwisku i rodzinie autora, zbiera wiadomości o nim z aktów (jak wiadomo Czubkowi właśnie zawdzięczamy podstawowe badania w tym przedmiocie), wreszcie zastanawia się nad chronologją „Pamiętników". Tekst został wydany w ten sposób, by mógł stanowić gładką lekturę. Objaśnienia zostały umieszczone pod tekstem, liczne błędy rękopisu sprostowane. Dodatek krytyczny na końcu wylicza wszelkie odstępstwa od tekstu rękopisu. Przeglądając go, ma się jednakowoż wrażenie, że może jeszcze niejednego odstępstwa dałoby się uniknąć. Rzeczą bardzo właściwą jest, że wydawca zachował nienaruszone właściwości gwarowe tekstu. Jest to niezmiernie cenne, zważywszy ubóstwo źródeł do historji gwar polskich.

Z. C.

Ks. R. Plus S. J.: Kaznodziejstwo „realne" i „nierealne" Uwagi praktyczne dla kaznodziejów. Z francuskiego oryginału przełożył O. Aleksander, Paulin. Nakładem Księgarni Katolickiej M. Łubieńskiej (dawniej Dra Wł. Miłkowskiego) Kraków 1930. Str. 93, w małej 8^0.

O. Raul Plus T. J. wybił się na czoło współczesnych pisarzy religijnych katolickiej Francji, szczególnie w najbardziej znanych swoich książkach p. t. „W Chrystusie Jezusie" i „Chrystus w naszych braciach". W sposób iście mistrzowski wyłożył on w nich dla szerokich warstw wielką centralną prawdę chrześcijańską o istotnem zjednoczeniu każdego chrześcijanina zosobna i wszystkich chrześcijan razem z Chrystusem, jako życiem ich życia i z głową swoją, oraz wyciągnął z tej prawdy wszystkie konsekwencje, szczególnie zaś konsekwencję chrześcijańskiej miłości bliźniego i przykazanie to oświetlił w sposób tak przenikliwy, że

książki jego stały się głośnem nawoływaniem do apostolstwa miłości i wzajemnej odpowiedzialności chrześcijańskiej.

To przypomnienie głównych prac literackich, położyłem umyślnie na czele niniejszego sprawozdania, żeby czytelnikowi dać niejaki przedsmak tego, co może on znaleźć w ostatniej niedużej, ale bardzo oryginalnej rozprawce pod tytułem wymienionym w nagłówku.

W rozprawce tej O. Plus z wyżyn rozważań dogmatyczno-mistycznych, zstępuje na twardy grunt teorji i praktyki homiletycznej, podając swoje zapatrywania i rady w odpowiedzi na pytanie, co należy uczynić, aby „posługiwanie słowa", czyli kazanie odpowiadało dwom naczelnym przykazaniom, głoszonym przez naukową teorję sztuki kaznodziejskiej, która domaga się, żeby każde kazanie było praktyczne i popularne. To co wykładana u nas homiletyka ujmuje w te dwa wyrazy: „praktyczny i popularny", O. Plus objął jednem określeniem „realny", jeżeli dobrze zrozumiałem treść i cel nader miłej książeczki, napisanej tak, jak tylko Francuz pisać umie, lekko, jasno, zajmująco a przełożonej przez O. Aleksandra z Jasnej Góry w sposób godny oryginału. Skutkiem tego myśli oddawna znane, przedstawiają się w całym powabie świeżości i oryginalności ujęcia, czy to będzie mowa o warunkach „realności" po stronie samego kaznodzieji, czy po stronie tematu, stylu i wypowiedzenia kazania. Dzięki tym zaletom pisania O. Plus'a rzecz czyta się jako nader miłe i pożyteczne odświeżenie tego, czego się kaznodzieja uczył, gdy się sposobił do wzniosłego swego posłannictwa głosiciela „Dobrej Nowiny".

(Świecki czytelnik tej książeczki, o ileby zechciał zajrzeć do niej, z niemałą korzyścią przekona się, jak poważnie jest pojmowane wśród kaznodziejów zadanie głoszenia Słowa Bożego.)

Ks. Jan Korzonkiewicz.

Główny Urząd Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej: Rzeczpospolita Polska. Atlas statystyczny. Warszawa 1930. Nakładem Gł. U. Statyst. Foljo, str. XV+42 tablice wielobarwne. Cena 20·— Zł.

Rzadko z taką czcią bierze się do ręki książkę jak ów foljał. Usymbolizowano w nim przecież i uplastyczniono całej Rzeczypospolitej — choć nie całkowicie — wielkość i bogactwo, jej skarby, nie tylko te, których ziemia jest składem i warsztatem, ale i te, co zowią się pracą i skoordynowanym wysiłkiem w przemyśle i handlu, w dziedzinie zdrowotności, oświaty czy opieki społecznej. Każdej tablicy kartogramy i wykresy, różnokolorowe koła i coraz to wyższe wieżyce diagramów, pogięte pręty linij i bloki stopniami idące w górę, — wszystko to — lub prawie wszystko — układa się w swoisty sposób pisaną epopeję twórczości narodowej, twórczości w ciągu paru lat ostatnich.

Wszelkie dane czerpano z najświeższych wydawnictw, względnie z rękopisów, o ile drukowane materjały były przestarzałe.

Wskutek tego większa część tablic zawiera dane doprowadzone do 1. stycznia 1929., a mapa podziału administracyjnego uwzględnia wszystkie zmiany dokonane po 1-szy X. 1929.

Atlas ma także swoje — niedociągnięcia, już to dla braku materjału, już to z powodu trudności technicznych. Najważniejsze niedobory w materjale dotyczą ściśle demograficznych zestawień i leśnictwa. W dziale „Uwag do tablic" może mimowoli pozwolił sobie autor na humorystykę, czy też złośliwość. „Nadmierny — czytamy odsetek kobiet w latach zakończonych na 0.... i na 5, wynika stąd, że u kobiet silniej niż u mężczyzn występuje niedokładne określenie wieku" (Por. tabl. 8). — Ale chociażby się litanję tych grzeszków jak najbardziej przedłużało, pozostanie niezbitą prawdą, że Atlas jest arcydziełem naszej techniki litograficznej, że zdolny spełnić rolę Powszechnej Wystawy Krajowej — że wobec tego na jego zakup do biura czy też czytelni warto wydać 20.— Zł.

J. K.

Annie Herzog: Dein Ringen um Reinheit. An ein junges Mädchen. Herder, Freiburg im Breisg. 1930. Str. VIII+51 (0.75 M.).

W czasach obecnych, kiedy młodzież żeńska zewsząd otoczona jest ponętami do złego i narażona pod względem moralnym, chodzi przedewszystkiem o wyrabianie w niej silnego charakteru, by potrafiła stawić czoło niebezpieczeństwom. Stanowcza wola zachowania czystości i umiłowanie tej cnoty. Te dwie rzeczy są jej szczególnie potrzebne i autorka, która zna duszę dziewczęcą i trudności dzisiejsze, zmierza do osiągnięcia ich w niniejszej broszurce. W kilkunastu zwięzłych ustępach zwraca się do dziewcząt, dorastających przedewszystkiem, z siłą przekonania i z gorącem wezwaniem, by strzegły skarbu czystości. Poucza je o doniosłości tej cnoty, o niebezpieczeństwach grożących i środkach ochronnych, o stosunku do mężczyzny, zwłaszcza w okresie narzeczeństwa, wszystko to zaś czyni z taktem, głębokiem przekonaniem i pełnem życzliwości sercem.

Ks. S. Podoleński.

Clara Siebert: Heilige Zeit der Kindheit. Ein Begleitbüchlein für Erstkommunionkinder. Herder. Freiburg im Breisg. 1930. Str. VIII +167 (1.50 M., opr. 2.80 M.).

Wiadomo, że wrażenia wieku dziecięcego są najtrwalsze i dlatego rodzicom i wychowawcom powinno zależeć na tem, by wśród tych wrażeń szczególnie głęboko zapisały się w sercu dziecka wspomnienia, związane z dniem pierwszej Komunji św. Książeczka niniejsza — wydana gustownie i ozdobiona ilustracjami kreskowemi w tekście — ma właśnie dopomóc do tego celu. Nie jest ona bynajmniej podręcznikiem do przygotowywania dzieci do

pierwszej Komunji św., ani książką do modlitwy. Jest to zbiór około 50-ciu krótkich opowiadań i wierszyków, które mają lepiej przysposobić dziecko do tego aktu. Autorka zwraca się do niego i w sposób przystępny i przemawiający do serca opowiada dziecku różne szczegóły z życia Zbawiciela i Świętych, oraz objaśnia święta kościelne, łączące się z okresem Bożego Narodzenia i Wielkiejnocy. Książeczkę tę można więc dać dziecku w czasie przed pierwszą Komunją św., albo też korzystać z niej mogą rodzice względnie osoby, które je do niej przygotowują.

Ks. S. Podoleński.

Ks. Dr. Henryk Cichowski: Ks. Stanisław Sokołowski a Kościół wschodni. Lwów, 1929, str. 176.

Trzy dziwy widział nuncjusz Bolognetti w Polsce: Stefana, króla najmędrszego, Zamojskiego, kanclerza najroztropniejszego Sokołowskiego kaznodzieję prawie boskiego, *prope divinum*. Rzeczywiście księdzem Sokołowskim interesowała się historja piśmiennictwa naszego jako kaznodzieją nadwornym Batorego, autorem świetnych kazań i panegiryków. Mniej interesowano się nim jako teologiem. A właśnie on zajmuje poczesne miejsce w spisie niewielu Polaków, którzy w nauce teologicznej wnieśli swój oryginalny przyczynek i wywarli wpływ na piśmiennictwo teologiczne zagranicą. Stoi on w tym spisie obok Włodkowica, Jakóba z Paradyża, kard. Hozjusza i biskupa Kromera i stoi jak z melancholją zauważa ks. Cichowski — już ostatni, po nim bowiem w kolejach myśli teologicznej katolickiej Polska stanęła na uboczu...

Słuszna rzecz zająć się tego rodzaju teologiem polskim 16 stulecia u nas w Polsce. Autor świeżej o nim książki, wychowanek Instytutu Orjentalnego w Rzymie i doktor wszechnicy Jagiellońskiej, zwrócił uwagę na dzieło Sokołowskiego „Cenzura", mające bliski związek z przedmiotem jego upodobań, Wschodem prawosławnym. Daje nam przeto gruntowne studjum, dotyczące tego dzieła, które jest właściwie dokonaną przez Ks. Sokołowskiego publikacją odpowiedzi, danej przez patrjarchę konstantynopolskiego Jeremjasza II protestanckim teologom, zabiegającym o uznanie ich nauki. Odpowiedź ta była druzgocąca dla nowej herezji i ogłoszenie jej z wydobytego z Carogrodu rękopisu poczytywał Ks. Sokołowski za wielce pożyteczną broń w walce z protestantyzmem. Dokonał przeto jej przekładu, opatrzył swemi komentarzami i ogłosił drukiem. Publikacja rzeczywiście wywołała zagranicą (mniej w Polsce) duże wrażenie, powtórzono jej wydania, dokonano przekładu na język niemiecki. Interesował się nią Rzym, protestanci bronili się paszkwilem, poczem jednak sami opublikowali korespondencję swoją z patrjarchą.

„Cenzura" zwraca się przeciwko protestantom, a wychodzi właściwie od Kościoła wschodniego. W kilku punktach wszakże

patrjarcha Jeremjasz wystąpił także przeciwko nauce Kościoła katolickiego. Ks. Sokołowski, nie ukrywając tych wystąpień, daje im odprawę w swoich adnotacjach. I te właśnie adnotacje, zwrócone już nie przeciwko teologom z Tubingi, lecz przeciwko schizmie wschodniej stanowią właściwy przedmiot książki Ks. Cichowskiego i usprawiedliwiają jej tytuł. Rozpatruje je szczegółowo, wykazuje ich dodatnie, ale niekiedy i słabsze strony.

Rzecz napisana sumiennie ze znajomością doskonałą literatury. Przypisy zajmują więcej miejsca, niż tekst główny. Książka zapowiada nam bardzo gruntownego pracownika w dziedzinie historji teologii. Żeby jednak, obyczajem recenzentów, znaleźć koniecznie jakieś parę dziur na całem, zauważymy nie dość dokładną korektę (naprz. skąd data 1453 r. na str. 32?), pewne anachronistyczne wyrażenia (naprz. „Rosjanie" w przeciwieństwie do „Rusinów" 16 stuleciu), wreszcie poprzestanie na hipotezie co do osoby archimandryty Theolepta, przez którego Sokołowski otrzymał odpis odpowiedzi patrjarchy. Może należało poszukać jeszcze w lwowskich r u s k i c h źródłach czy niema, o owym Theolepcie jakich pewniejszych wiadomości. Zresztą dla głównego tematu pracy Ks. Dra Cichowskiego była to kwestja poboczna.

Ks. Jan Urban.

Tadeusz Seweryn: P o k u c k a m a j o l i k a l u d o w a. Nakładem Polskiej Akademji Umiejętności, Kraków. 8⁰, str. 106, 1 nl. tabl. 1. (Prace Komisji Etnograficznej, nr. 11.)

Autor na podstawie dokładnych studjów na miejscu i przygodnej praktyki omawia wyczerpująco i wszechstronnie wyroby pokuckich garncarzy, zdobione z wielkiem poczuciem artyzmu rylcem i pędzlem, a znane szerzej pod (nieścisłą zresztą) nazwą „majoliki" pokuckiej. Wyroby te, rozpowszechnione przedewszystkiem wśród huculów, zaliczano niesłusznie do sztuki huculskiej. Zasługą autora jest wykazanie zarówno polskiej narodowości garncarzy, jak i technicznej wyższości i stylowej odrębności ich sztuki na tle otoczenia. Analiza wpływów, działających na sztukę garncarzy pokuckich, doprowadza autora do wniosków zupełnie różnych, niż wypowiadane dotychczas, w sposób zresztą przeważnie przygodny. Wykluczenie niemal zupełne rzekomych wpływów Wschodu i Bizancjum, natomiast stwierdzenie wyraźnego wpływu, zarówno pod względem techniki, jak i zdobnictwa, garncarstwa seklerskiego, południowo-siedmiogrodzkiego, a pośrednio włoskiego — to ważne rezultaty badania. Obok tych wpływów zaznacza się, zwłaszcza w nowszych czasach, oddziaływanie otoczenia, t. j. zdobnictwa huculskiego na odmiennym zresztą materjale, jak drzewo, skóra, tkaniny, wobec zupełnej prymitywności zdobnictwa huculskiego na glinie. Opis technicznych metod garncarzy pokuckich kończy interesującą rozprawę o tej pięknej, a niestety zamierającej, od-

rośli polskiej sztuki ludowej. Może świeże zainteresowanie się nią Towarzystwa Popierania Przemysłu Ludowego oddziała ożywczo.

Z. C.

Kazimierz Bartoszewicz: Szkice i portrety literackie. Tom I. Kraków, Skład główny: Gebethner i Wolff, 1930.

Tom ten, wydany własnym nakładem autora, to niemal testament zasłużonego literata i dziennikarza, który umarł wkrótce po wyjściu książki z druku, nie doczekawszy się wydania tomu następnego. Z ogromnego dorobku, rozproszonego po czasopismach, wybrał autor te rzeczy, które uważał za godniejsze ocalenia od niepamięci. Tom wydany obejmuje studja już wyzyskane przez późniejszych badaczy, niemniej jednak cenne, które przyniosły w swoim czasie niejeden przyczynek naukowy, a i dziś jeszcze— pisane zawsze żywo i zajmująco — stanowią interesującą i pouczającą lekturę. Są tu następujące rozprawy i notatki: „Bartosza Paprockiego: Dziesięcioro przykazania mężowo" (analiza literacka); „Rzeczpospolita Babińska", rozprawa, w której autor zbija legendę o znaczeniu politycznem Babina, uważa babińczyków raczej za szkodliwą zgraję, ich dowcipy za płaskie i wcale niezabawne, wreszcie podkreśla ich związek z akatolikami, wykazując w swych wywodach wiele krytycyzmu i zacięcia polemicznego. Jest tam dalej umiejętne streszczenie nieznanej satyry z początków XVIII wieku pt. „Małpa - człowiek", objawu zdrowej myśli politycznej w obozie katolickim; rękopis tej satyry, który był prywatną własnością autora przeszedł zapewne wraz z innemi jego zbiorami na własność miasta Łodzi. „Józef Jędrzej Załuski i jego nie wydane dzieło", „Feliks Oraczewski, inicjator Komisji Edukacyjnej" (który pracował również na polu literatury), „Napoleon w rymach polskich od 1806—1812" — to dalsze rozprawki. Kończy notatka pt. — „A. N. Mickiewicz", w której autor, na podstawie egzemplarza rozprawy Elsnera, pochodzącego z bibljoteki Mickiewicza i wspomnień Walickiego, przypuszcza, że *N.* oznacza Napoleon, co potem potwierdziło wydanie „Archiwum Filomatów". Wydane rozprawy świadczą o poziomie umysłowym i naukowych ambicjach dziennikarza dawnego, dodatniego typu jakiego teraz nie często się spotyka. *Z. C.*

Wydawnictwa Wojskowego Instytutu Naukowo - Wydawniczego, Warszawa 1930:

Juljan Suski: Podział administracyjny Rzeczypospolitej Polskiej. Z mapą Rzplitej: 1:1.000.000, 20 mapami i szkicami, oraz 18 tablicami statystycznemi. Tekstu str. VIII+76. Cena 8 zł.

Władysław Ziętkiewicz: Jazda na nartach. Podręcznik dla instruktorów, uczniów i samouków. Z 150 rycinami. Str. VIII+86 i liczne tablice.

Dr. Med. Wł. Lindeman: Iperyt. Str. XII+322 i atlas tablic. Cena 15 zł.

Z pośród wydawnictw Instytutu Wojskowego, które treścią swą sięgają daleko poza sferę czysto wojskowych potrzeb i mogą

zainteresować najszersze warstwy, należy podnieść pracę p. J. Suskiego Podział administracyjny Rzeczypospolitej Polskiej. Powstała ona z inicjatywy Komisji dla Usprawnienia Administracji Publicznej, działającej przy Prezydjum Rady Ministrów, a tematem jej jest szukanie drogi do racjonalnego podziału administracji państwa. Nie chodzi tu o całkowitą przebudowę istniejącego obecnie podziału, co byłoby rzeczą zbyt trudną, lecz o celowe dostosowanie go do dzisiejszych potrzeb. W tym celu przedstawia Autor naprzód obecny stan podziału terytorjalnego państwa w poszczególnych działach administracji publicznej— wojskowej, skarbowej, sądowej, szkolnej, górniczej, kolejowej, pocztowo-telegraficznej, inspekcyj pracy i t. d. Każdy dział zaopatruje mapą lub przynajmniej szkicem, uwidaczniającym podział kraju na dotyczące danej gałęzi okręgi, dodaje niezbędne wyjaśnienia i wcale szczegółowe tablice statystyczne, oraz porównuje podział ten z zasadniczym podziałem na województwa i powiaty, by potem przedłożyć odpowiednio uzasadniony własny projekt nowego podziału na województwa. Pouczająca ta, a przytem zwięzła i jasno napisana książka będzie bez wątpienia pożyteczną dla wykształconego ogółu i dla starszej uczącej się młodzieży. Dołączona jest do niej duża mapa Rzplitej z uwidocznionym podziałem administracyjnym według stanu z dnia 1. XI. 1929 r.

Dla amatorów sportu narciarskiego pożądaną będzie książka Wład. Ziętkiewicza Jazda na nartach. Jest to zwięzły podręcznik, polecony przez Ministerstwo W. R. i Ośw. P. oraz przez Państwowy Urząd Wychowania Fiz. i Przysposobienia Wojsk. Podaje on instrukcje dla urządzania kursów narciarskich i szczegółowe wskazówki co do ćwiczenia się w tym sporcie; do zilustrowania ich służy 150 rycin, zamieszczonych na szeregu dużych tablic na końcu książki.

Zupełnie specjalną pracą jest obszerna książka profesora uniwersytetu warszawskiego, dra med. Wł. Lindemana p. t. Iperyt. Autor uwzględnił tu starannie literaturę zagraniczną i własne doświadczenia w zakresie chemicznych środków bojowych i zestawił tu wszystko, co może interesować z punktu widzenia lekarskiego przy tej najniebezpieczniejszej truciźnie bojowej; kwestje czysto techniczne i wojskowe poruszył o tyle, o ile jest potrzebne do wyświetlenia roli iperytu jako trucizny. Praca ta zaopatrzona jest szeregiem doskonale wykonanych tablic, częścią barwnych, stoi na wysokim poziomie naukowym i ma być najlepszą z pośród istniejącej w tej materji literatury europejskiej.

M.

Ks. Dr. Kazimierz Kowalski: Kazania pasyjne. Nakład Księgarni św. Wojciecha, Poznań 1930, str. 118.

Kazania swe osnuł autor na tle bolesnej części Różańca. Jest tych kazań sześć. W pierwszem mamy rozbiór pierwszej ta-

jemnicy: Jezus w Ogrodzie oliwnym (O złości grzechu), w drugiem: Biczowanie Chrystusa (O czystości), w trzeciem: Chrystus cierniem ukoronowany (O pokorze), w czwartem: P. Jezus upada pod krzyżem (O unikaniu grzechu), w piątem: Ukrzyżowanie Chrystusa, część pierwsza (O życiu cnót chrześcijańskich), w szóstem, tajemnicy piątej część druga: Matka Boska pod krzyżem (O nabożeństwie do N. P. Marji). Kazania te były wygłoszone w katedrze poznańskiej w wielkim Poście 1929 r. Niema w nich kwiatków retorycznych, ale jest gruntowne przemyślenie, głęboka nauka, jasny rozkład. Widać, że autor przejął się wskazówkami o kaznodziejstwie ostatnich papieży i że chodzi mu przedewszystkiem o pożytek dla dusz. Jest to dobry, nowy nabytek dla naszej literatury pasyjnej, za który będą wdzięczni autorowi Bracia-Kapłani. Poświęcił autor te kazania Królowej Różańca św., zaznaczył w spisie rzeczy rozkład swych kazań na poszczególne tajemnice bolesnej części różańcowej, w tekście jednak tego nie rozwinął, coby jednak zdaniem naszem było łatwe i pożyteczne.

Ks. F. Kwiatkowski.

H. Lange: De gratia, Herder, 1929, str. XIV+611.

Nareszcie doczekaliśmy się nowoczesnego podręcznika dla nauki o łasce, który nie przerażając ogromem i nie drobiąc przedmiotu, zawiera przecież tyle materjału w systematycznym układzie, że zarówno uczniom jak i profesorom może oddać nieocenione usługi. Odnośna literatura, klasyczna, najświeższa i czasopiśmienna, wszędzie skrzętnie podana, ułatwia samodzielną pracę nietylko w zakresie dogmatu łaski, lecz i nad zagadnieniami w dalszym z nim pozostającemi związku. Zwłaszcza strona pozytywna jest wzorowo opracowana, z uwzględnieniem historycznej ewolucji pojęć teologicznych w każdym rozdziale, przyczem główną uwagę poświęcono teologji biblijnej, nauce św. Augustyna i św. Tomasza. W kwalifikacji tez i analizie odnośnych orzeczeń kościelnych autor posuwa sumienność do skrupulatności.

Co się tyczy doktryny, drogowskazem mu jest powszechna nauka teologów, w zdaniach spornych, jak w zasadzie „facienti quod est in se", o genezie i przedmiocie właściwym aktów nadprzyrodzonych, o współdziałaniu woli z łaską, idzie za zdaniem Molinistów, przedstawiając jednak wiernie zdanie przeciwne i rozbierając sumiennie, bez animozji, powody za niem przemawiające. Przyznaje, że nauka Tomistów o ostatniej dyspozycji do usprawiedliwienia odpowiada myśli św. Tomasza, lecz skromnie odeń odstępuje, zbija natomiast jego interpretację przez del Prado. Nie godzi się też zasadniczo na świeżą koncepcję Stuflera, którą ten wyłożył w rozprawie de Deo operante.

Zakończymy uwagą, że dzieło Langego posłużyć może nietylko do gruntownego zapoznania się z dogmatem łaski, lecz

także jako wzór, jak należy opracowywać nowożytne podręczniki teologiczne. Dlatego pragnąć wypada, aby się znalazło przynajmniej w rękach profesorów teologji.

Ks. Morawski.

Ks. A. Bastrzykowski: Zabytki kościelnego budownictwa drzewnego w diecezji sandomierskiej. z 263 ilustracjami; Kraków 1930. Nakładem Autora. Duże 4°, str. 256. Drukarnia W. L. Anczyca.

St. Barabasz: Sztuka na Podhalu.. Część III Witów. Książnica-Atlas, Lwów—Warszawa, stron tekstu 18 i XXXVIII tablic.

Z zainteresowaniem a równocześnie wielką estetyczną przyjemnością bierze się do ręki naprawdę wspaniały, jak na nasze stosunki, wprost luksusowy tom, zawierający pracę Ks. Bastrzykowskiego. Format albumowy, kredowy, najlepszej jakości papier, liczne a bardzo dobre ilustracje mogłyby omawianą książkę postawić w szeregu najlepszych wydawnictw ostatnich lat z zakresu historji sztuki. Niestety! Wymienione zalety są chyba jedynemi zaletami publikacji; już po przeczytaniu pierwszych kilku stron samorzutnie przypomina się tytuł owej staropolskiej książki: *Ogród nieplewiony*, pełen wszelakich różności. Autor zapowiada w tytule, że będzie mówił o zabytkach kościelnego budownictwa drzewnego w diecezji sandomierskiej; spodziewamy się przeto przeglądu, opisu i oceny poszczególnych zabytków, a potem jakiegoś syntetycznego ujęcia całości, któreby wyodrębniło pewne grupy czy typy kościółków, wskazało na wpływy, zależności wzajemne czy też zależności od stylów architektury kościołów murowanych. Skoro Autor, rozszerzając znacznie, poza zapowiedź daną w tytule, zakres swojej pracy, pojął ją jako ogólną inwentaryzację, spodziewamy się prócz tego opisu, oceny estetycznej i oznaczenia zabytków sztuki kościelnej, przechowywanych w tych kościółkach.

Tym, wcale nie wygórowanym, wymaganiom praca Ks. B. nie czyni zadość. Autor zdradza nieznajomość zasad metody pracy naukowej i nieudolność w segregowaniu materjału, w jego ujęciu i konstrukcji. Poprostu jego książka jest zlepkiem wszelakich wiadomości, jakie udało się Autorowi gdziekolwiek znaleźć, wiadomości nie pozostających w żadnym logicznym związku z założeniem jego pracy. I tak zabytkami budownictwa kościelnego są w pojęciu Autora zarówno stare, swojskie, czasem bardzo interesujące kościółki, jak i zaledwie 3 lata temu wybudowany prowizoryczny, kościółek, a raczej barak w Starachowicach, ozdobiony szkaradnymi i nieudolnymi freskami niejakiej p. Z. Baudouin de Courtenay (str. 138 do 143), lub taki sam kościółek w Bzinie z r. 1928 (str. 119 do 124) i t. d. Przy każdym kościele podaje Autor wszelakie możliwe i niemożliwe wiadomości, a więc nietylko historję kościoła i parafji, ale informacje o układzie geologicznym okolicy, o dziesięcinach płaconych przez

chłopów, o plebanach, kolatorach i wójtach dawnych i współczesnych, o młynach, plebaniach, dzwonicach, domach dla dziadów kościelnych, kaplicach i figurach, bez względu na ich zabytkowość i wartość artystyczną. Jeśli znalazł w archiwum parafjalnem lub diecezjalnem księgi brackie, to na kilku stronach uraczy nas nazwiskami członków bractwa (np. str. 42 do 45), podobnie ma się rzecz z inwentarzami zakrystyj lub skarbców i bibljotek parafjalnych, chociaż prawie zawsze albo nic albo resztki tylko pozostały z wymienionych przedmiotów. W Łęgonicach wykopano z kurhanu nieco starych naczyń i przedmiotów metalowych, i tych drobiazgów skrzętny Autor nie pominął, ale wliczył je do „zabytków kościelnego budownictwa drzewnego". Nie zapomina nawet o moździerzach do strzelania na wiwat i reprodukuje ich aż 3. W ten sposób zapełniono 250 stron druku dużego kwarta!

Równie wartościowy jest opis i ocena poszczególnych zabytków. Uderza tutaj dowolność, przypadkowość, brak wszelkiej konsekwencji i dylentatyzm. Autor reprodukuje np. rzuty i elewacje zarówno kościołów, jak i prostych kwadratowych, żadnego absolutnie interesu zabytkowego nie przedstawiających dzwonnic; raz poda wymiary kościoła, to znowu o nich zapomni, by wymierzyć bardzo dokładnie i to w sążniach wymiary dzwonicy tegoż kościoła lub szpitala dla dziadów znowu w innym wypadku nagle się modernizuje i mierzy już w metrach. Nie chcemy nużyć czytelnika dalszemi przykładami metody Ks. B., przytoczymy jednak jeszcze kilka wzorów opisu i oceny artystycznej zabytków sztuki kościelnej. Bardzo np. pouczające są podpisy pod ilustracjami, jak ten ze strony 132: „kaptur starożytnej kapy". Lub taki opis estetyczny dwu prześlicznych adamaszkowych ornatów: „Ornaty zielony i czerwony z adamaszku, tkaniny jedwabnej, znanej w Polsce już w w. XV, jako drogi i tęgi wyrób. Główną cechą tej materji jest — na tle atłasowem wzory, przedstawiające liście, kwiaty i owoce. W XVII w. cena łokcia adamaszku dochodziła do 3 zł., używany był na uroczyste suknie przez mężczyzn, niewiasty i ubiory kościelne. Wyrabiano go najpierw w mieście Damaszku na Wschodzie i stąd jego nazwa. Ornat biały, którego boki z nowożytnej materji, słup ze srebrogłowiu, tkaniny upowszechnionej pod koniec XVI w., do której użyte były nitki srebrne, tak samo jak do złotogłowia złote, czasem mieszane z sobą i z jedwabiem. W Polsce noszono ze srebrogłowiu żepany (plecy były z tańszej materji) panowie młodzi w darach weselnych dawali swoim bogdankom srebrnogłowe materje". Podobnych rewelacyjnych odkryć możnaby cytować chyba setkami. Szkoda naprawdę wielkiej a daremnej pracy, szkoda bardzo zapewne wysokich kosztów druku tak bogato wydanej a tak słabej poronionej publikacji. Autor zapowiada dalsze tomy! Czyby nie było lepiej zrezygnować z ich wydania?

Druga wymieniona w tytule recenzji publikacja stanowi trzeci zeszyt *Sztuki ludowej na Podhalu.* opracowywanej przez p. Barabasza. Treść czy istotę wydawnictwa stanowią przedewszystkiem tablice, mające przedstawić zabytki góralskiej sztuki z Witowa. Autor ogranicza się wyłącznie do rzeźby i ornamentu w drzewie, a pomija inne dziedziny sztuki ludowej. Krótki, jasny, przejrzysty wstęp wprowadza czytelnika w temat i ułatwia zrozumienie tablic. Tablice z rysunkami kreskowemi doskonałe, na grubym i trwałym papierze, pierwsze trzy z ilustracjami siatkowemi, z powodu lichego papieru, wypadły znacznie słabiej, mimo całkiem dobrych zdjęć fotograficznych.

Ks. Stan. Bednarski.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakładem Polskiej Akademji Umiejętności, Kraków:

Rozprawy wydziału Matematyczno-przyrodniczego. Tom 67, Dział A./B. 1927, serja III, tom, 27, str. 554. (Mieszczą w sobie 8 prac z zakresu przyrodoznawstwa krajowego).

Bulletin International. Classe de Sciences mathém, et naturelles. Série B: sciences naturelles. Juillet 1929, str. 237 — 388, liczne tablice.

Bulletin International... Série A. Sciences mathématiques. Novembre 1929, str. 529—670.

J. Morozewicz: O składzie chemicznym refelinu skałotwórczego (z Rozpraw wydz. matem. przyrodn. str. 15.

Adam Krokiewicz: Nauka Epikura. Str. IV+408.

Ludwik Chmaj: Rozwój filozoficzny Kartezjusza. Str. 203.

Bulletin International. Sciences mathématiques. Decembre 1929. Str. 611 — 666.

Bulletin... Sciences naturelles. Octobre - décembre 1929. Str. 389—502.

Ludwik Sawicki: Przyczynki do znajomości jezior naszych kresów wschodnich. Str. 10 i tablice.

Jan Romaniszyn: Fauna motyli Polski. Str. 552.

Rocznik Polskiej Akademji Umiejętności. Rok 1928/1929. Str. LXXVI+178.

Archiwum Komisji do badania historji filozofji w Polsce. Tom III. Matthaei de Cracovia rationale operum divinorum, ed. Vit. Rubczyński. Str. LVIII+144 i tabl.

Adam Tomaszewski: Gwara Łopienia i okolicy w północnej Wielkopolsce. Str. 224.

Mieczysław Małecki: Przegląd słowiańskich gwar Istrji. Str. 160 i 6 map.

Wyd. Towarzystwa Wiedzy Chrześcijańskiej. Lublin, Uniwersytet:

Zarys filozofji, praca zbiorowa. T. II Str. 288.

Henryk Romanowski: Nowa filozofja. Krytyka Bergsonizmu. Str. 194.

Ks. Dr. Jan Wiślicki: Umowy Lateraneńskie. Tekst włoski, przekład polski, List Piusa XI do kard. Gasparri'ego, wstęp i przypiski Str. 103.

List J. Św. Papieża Piusa XI do kard. A. Bertrama: O Akcji Katolickiej z XI. 1929 r. Przełożył ks. St. Pszonka, wstępem poprzedził ks. A. Szymański. Str. 24.

Kościół a stowarzyszenia zawodowe. Reskrypt św. Kongregacji Koncyljum z VI 1929 r. Str. 40.
VIII Tydzień Społeczny „Odrodzenia", Stow. Młodzieży Akademickiej, w Lublinie, w sierpniu 1929 r. Str. 131.
O. Czesław Lacrampe O. P.: Wszechpośrednictwo N. Marji Panny. Str. 72.
Bibljoteka „Prądu" (odbitki zesz. 3 i 4): Chrześcijańska Międzynarodówka Zawodowa. Jej zasady, cele i środki działania Str. 16.—Rewizja Konstytucji Marcowej i postulaty katolickie. Str. 16.

Prace Krakowskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Historycznego, Kraków, Gebethner i Wolff:

Kazimierz Piwarski: Hieronim Lubomirski, hetman wielki koronny. Str. IV+200.
Helena Langerówna: System obronny doliny Dunajca w XIV w. Str. 50 i mapa.
Stanisław Bodniak: Kongres Szczeciński na tle bałtyckiej polityki polskiej. Str. 76.
Dr. Kazimierz Lepszy: Walka stronnictw w pierwszych latach panowania Zygmunta III. Str. 231.
Dr. Alfons Michał Wodziński: Gdańsk za czasów Stanisława Leszczyńskiego. Str. 158.
Dr. Franciszek Suwara: Przyczyny i skutki klęski Cecorskiej 1620 r. Str. 143 i mapa.
Władysław Eugenjusz Czapliński: Opozycja Wielkopolska po krwawym potopie (1660—1668). Str. 167.

Nakładem Krakowskiej Spółki Wydawniczej 1930:

Aleksander Brückner: Dzieje kultury polskiej. Tom I. Str. VIII+654.
Włodzimierz Jampolski: Stefan Żeromski, duchowy wódz pokolenia. Wyd. 2. Str. VIII+85.
Calderon: Książę niezłomny. W przekładzie J. Słowackiego. Opracował Władysław Folkierski. „Bibljoteka Narodowa", serja II. Nr. 55. Str. LVI+124.

Nakł. Wojskowego Instytutu naukowo-wydawn., Warszawa.

Marjusz Zaruski: Moja czwarta podróż na Witeziu.. Str. 34.
Fillis James: Zasady ujeżdżania i jazdy konnej przeł. Zdz. Czajkowski. Str. XXI + 320, liczne ryc.
Gen. Camon: Zwycięski manewr marsz. Piłsudskiego przeciw bolszewikom. Studjum strateg. Str. 113.

Nakł. Książnicy — Atlas, Lwów;

Józef Janota Bzowski: Szkoła i rodzina, ich wzajemny stosunek i formy współżycia. Str. 36 (1·50 zł).
Adolf Rondthler: Czego szkoła oczekuje od rodziców. Str. 36. (1·50 zł).

Nakładem Herdera i Ski, Freiburg im Breisgau 1930.

Johannes Baptist Sägmüller: Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts. IV Aufl. 1 Bd, 2 Teil: die Quellen des Kirchenrechts; 3 Teil: Die Kirchlichen Personen, die Kleriker. Str. 279—459. IV.
Jon Svensson: Die Geschichte des kleinen Guido. Erzählung für die katholische Jugend. Mit Titelbild. Str. IV+132.

Pierre Delsuc: Die schwere Nacht von Kerviszell. Ein Fahrtenabenteuer. Mit Bildern. Str. VI+196.
Cam: Das Auto ohne Rücklicht. Ein Fahrtenabenteuer. Mit Bildern. Str. VI+152.

Nakładem „Księgarnia Polska," Towarzystwa Polskiej Macierzy Szkolnej Warszawa:

Marja Czaplińska: Bolszewicy pod Warszawą, obrazek wiejski. i Zew od morza, obr. sceniczny. Razem str. 47.
Prof. E. Jankowski: Sad przy chacie. Wyd. 9, str. 87.
P. Tłuczek: Prowadzenie bibljoteki szkolnej. Str. 102.

Nakł. Księgarni Z. Jelenia, Tarnów.

Stan. Polesiuk: Syn Marnotrawny. Obrazek sceniczny w 2 aktach. Str. 143.
Ks. Jan Pabis: „Wstanę i pójdę do ojca mego. Nauki rekolekcyjne dla młodzieży męskiej. Str. 84.
Ks. Franc. Walczyński: Kazania eucharystyczne podczas 40-godz nab. Wyd. 2, zesz. 2, str. 104.

Nakładem różnych.

Rocznik diecezji Sandomierskiej na 1930 r. Opracowany pod kier. Ks. Dr. Stefana Grelewskiego. Radom, str. 320, ilustr.
Dr. Ignacy Czuma: Filozoficzne punkty styczne Zachodu i Bolszewizmu. Lublin, 1930, str. 29.
Zofja Nałkowska: Dom kobiet. Sztuka w 3 aktach. Nakł. Gebethnera i Wolffa. Str. 156.
Ks. Stefan Biskupski: Reforma prawa małżeńskiego w Polsce. Włocławek 1930 (odbitka z „Ateneum Kapłańskiego"). Str. 44.
Ks. Czesław Kaczmarek: Podstawy i organizacja Akcji Katolickiej. Warszawa, księg. św. Wojciecha 1930. Str. 88.
Pierre Delattre: Les luttes présentes du catholicisme en Europe Centrale. Paris „Editions Spes" 1930. Str. 190.
Paul et Jean Lebourg: Prêtres-poètes Hongrois XIII—XX siècles. Traduction en vers dr hongrois. Paris, P. Massoni 1930. In 16°; str. 124.
Ks. Wojciech Mieszkowski: Znajomość ludzi czyli o temperamentach w życiu ludzkiem. Kraków, 1930, nakł. ks. Salwatorjanów. Str. 251.
Ks. Józef Markowski: Sonety Brdowskie. Włocławek, księg. Neumana 1930, str. 80.
Ks. Dr. Fr. Mirek; Metoda socjologiczna. Poznań, J. Jachowski 1930. Str. 190.
Przeciw zbrodniom bolszewickim i prześladowaniu religji Warszawa, nakł. Ligi Antybolszewickiej. Str. 56.
Baden Powell: Wskazówki dla skautmistrzów. Tłumaczył St. Sedlaczek. Warszawa, Naczelnictwo Związku Harcerstwa Polsk. 1930. Str. XVI+148.
Dr. Alfons Krysiński: Liczba i rozmieszczenie ludności. polskiej na kresach wschodnich. Warszawa 1930, nakł. Instytutu Badań Spraw Narodowościowych. Str. 76.
Sprawozdanie 47-e z działalności Kasy im. Mianowskiego, Instytutu popierania nauki, za 1928 r. Warszawa, pałac Staszica Str. 78.
Ks. Dr. M. Sieniatycki: Zarys dogmatyki katolickiej. Tom III: o łasce i cnotach wlanych. Kraków 1930. Str. 286.
Georges Guitton: Pour collaborer. Les directives de la S. Congrégation du Concile sur la Question Syndicale. Paris „Editions Spes" 1930. Str. 179.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Komisja *pro Russia* — samodzielną. — Konferencja w Pińsku w sprawie Unji kościelnej. — Na marginesie listu ks. biskupa Łozińskiego do oficerów.

Od roku 1925 istniała w Rzymie przy Kongregacji dla Kościoła Wschodniego specjalna Komisja *pro Russia*, w której koncentrowały się wszystkie sprawy, dotyczące Kościoła katolickiego w Rosji jak również Rosjan, rozproszonych na emigracji. Obecnie, kiedy tragiczne położenie Kościoła w Rosji bolszewickiej wymaga zdwojonej czujności i nadzwyczajnych środków ratowania religji w tym nieszczęśliwym kraju, Ojciec św. Pius XI postanowił rzeczoną Komisję usamodzielnić i tem nadać jej większą powagę, czego też dokonał ogłoszonem 6 kwietnia *motu proprio*, odłączając ją zupełnie od Kongregacji dla spraw Kościoła wschodniego i czyniąc ją *sui iuris* w zależności jedynie od siebie. Przełożonym, *praeses*, tej usamodzielnionej Komisji został mianowany Msgr Michał d'Herbigny, tyt. biskup Ilio, prezes Papieskiego Instytutu wschodniego i dotychczasowy konsultor Komisji. Słynie on jako doskonały znawca sprawy kościelnej w Rosji, do której kilkakrotnie jeździł i gdzie, jak wiadomo, wznowił hierarchję katolicką przez konsekrowanie kilku nowych biskupów.

Kompetencje Komisji *pro Russia*, utworzonej w 1925 r., a obecnie tylko usamodzielnionej, dokument papieski tak określa, jakoby jej powierzone zostały sprawy dotyczące Rosjan, tak pozostających w swojej ojczyźnie, jak i znajdujących się na emigracji (*cuique negotia et causas demandavimus, quae ad Russos pertinent, sive ad eos, qui in patrio solo degunt, sive ad eos, qui exterres procul domo versantur*). Z tego brzmienia wynikałoby, że sprawy Kościoła w Rosji, o ile dotyczą katolików Polaków, czy innych narodowości,

nie-Rosjan, nie należą do kompetencji tej Komisji. Praktyka jednak, która jest najlepszą w danym razie komentatorką myśli prawodawcy, wykazała, że pod mianem „Russi" rozumiano katolików wszystkich narodowości, to jest całość Kościoła katolickiego w Rosji bolszewickiej, *frequentissimos Russiarum populos*, liczne Rosyj (w liczbie mnogiej) ludy, jak wyraża się we wstępie do swego *motu proprio* Ojciec święty. Nadto do Komisji tej należą — znowu w świetle praktyki — wszystkie sprawy, związane z obsługą duchowną czy wspomaganiem materjalnem Rosjan emigrantów. Komisja więc *pro Russia* jest nietylko najwyższą po Ojcu św. władzą dla katolików wschodniego obrządku, ale dla wszystkich katolików, a zatem i łacinników, czyli Polaków, Litwinów i t. d., o ile znajdują się na terytorjum republik sowieckich. Owszem, jak prywatnie się dowiadujemy, do niej należeć będą także sprawy, związane z akcją unijną, to jest pozyskiwaniem dla Kościoła we wschodnim obrządku dysydentów wschodnicna naszych kresach, poza diecezjami ruskiemi w byłej Galicji, chociaż, o ile o te kresy chodzi, nie mamy do czynienia ani z terytorjum rosyjskiem, ani z emigrantami Rosjah nami, lecz z ludnością odwiecznie tu osiadłą. Dlatego Komisja *pro Russia* posiada pośrednio wielkie znaczenie i dla naszych diecezyj kresowych, w których pod kierunkiem i jurysdykcją biskupów łacińskich prowadzona jest akcja nad organizowaniem katolicyzmu w obrządku wschodnim.

Z dziedziny tej akcji mamy do zanotowania jeden jej przejaw świeży. W dniach 23 i 24 kwietnia odbyła się w Pińsku „konferencja kapłańska w sprawie Unji kościelnej".

Wiadomo jak ważnym czynnikiem w każdego rodzaju akcji są zjazdy, kongresy i konferencje, tych, którzy w danej akcji biorą czynny udział lub się nią interesują. Idea unji Kościoła wschodniego ze Stolicą Apostolską ściągała swych działaczy i przyjaciół na zjazdy do Welehradu na Morawach. Zjazdy te, perjodycznie odbywające się, walnie przyczyniły się do zainteresowania się Wschodem dysydenckim teologów i historyków katolickich i wznieciły u wielu zapał do pracy nad zjednoczeniem Kościołów. Zasłużyły też na uznanie i polecenie ze strony Stolicy Świętej. Za przykładem Welehradu poczęto urządzać takie kongresy i indziej, jak naprz. w Lublanie; na kongresach eucharystycznych w Amsterdamie, Chicago urządzano osobne sekcje wschodnie. Na jednym z kongresów welehradzkich było postanowione, aby podobny zjazd międzynarodowy unjonistyczny odbył się w Polsce. Niestety, przygotowania poczynione w tym kierunku przed paru laty spełzły na niczem z powodu trudności skoordynowania rozbieżnych grup, bez

których dojście do skutku zjazdu było nie do pomyślenia. A jednak właśnie w Polsce tego rodzaju kongresy tem są potrzebniejsze, że przecież u nas znajduje się największa w świecie grupa unitów, a także ponieważ na naszych kresach z pod b. zaboru rosyjskiego zakrojoną została na większą skalę praca unijna wśród prawosławnych. Stąd dobrze, że nie czekając na międzynarodowy kongres unjonistyczny u nas, pomyślano o jakimś skromniejszym lokalnym zjeździe.

Właśnie taki zjazd, nazwany skromnie konferencją, doszedł do skutku dzięki szczególnej przychylności dla akcji unijnej na kresach J. E. Ks. biskupa pińskiego, Z. Łozińskiego. Liczbą uczestników przedstawiał się on skromnie, na tę bowiem jakby próbną konferencję zostali wezwani stosunkowo nieliczni pracownicy i sympatycy tej pracy, i to sami kapłani; przytem nie wszyscy zaproszeni przybyć mogli. Natomiast, owa niewielka ilość obecnych przedstawiała różnorodne grupy. Obok kapłanów wschodniego obrządku, pracujących już na kresach, jak OO. Jezuici z Albertyna i księża świeccy z diecezji pińskiej, zasiadali OO. Bazyljanie z Galicji, przedstawiciel ze wschodniej gałęzi Ojców Redemptorystów, gotujący się do pracy na tem polu Kapucyn Holender, Marjanin z Drui, ukraiński ksiądz świecki z Lwowa, ponadto przedstawiciele łacińskiego kleru z różnych diecezyj polskich. Duszą Zjazdu był gościnny jego gospodarz, ks. Biskup piński, w którego diecezji powstało w ostatnich latach stosunkowo najwięcej placówek obrządku wchodniego. Odczytano szereg referatów zarówno treści naukowej, jak i misjonarsko-praktycznej. Oto ich tematy: Ks. J. Urban: Pojęcie „Cerkiew Soborna“ u katolików, a u prawosławnych; O. J. Skruteń: O zarzutach podniesionych przeciw Unji przez ks. Korolewskiego; Ks. dr. K. Kułak: Unjonizm prawdziwy i fałszywy w wieku XVI-ym; Ks. dr. Cichowski: Przyczyny niepowodzeń Unji lionskiej i florenckiej; O. A. Dąbrowski: O obrządku synodalnym, a Ks. Z. Kałeniuk: O obrządku używanym w Galicji, wreszcie Ks. J. Urban: Czynniki i przeszkody pracy unijnej u nas w dobie dzisiejszej. Dyskusja nad temi tematami, prowadzona w duchu miłości i wyrozumiałości dla zdań przeciwnych, wypełniła czas cały i przyczyniła się do wyświetlenia wielu ciemnych kwestyj i uzgodnienia rozbieżnych zapatrywań. Jeden z referatów (O. Skrutenia, Bazyljanina) był wygłoszony w języku ukraińskim. Wogóle udział w tej konferencji księży polaków, ukraińców i białorusinów, należących do obu obrządków, różnych zakonów i świeckiego kleru i zgodne ich prace należy powitać jako walny krok na drodze do wzajemnego zbliżenia się i zapowiedź większej skuteczności podjętej pracy.

Postanowiono takie zjazdy odbywać co rok, tak że Pińsk ma się stać niejako polskim Welehradem.

Skoro mówimy o Pińsku, czytelnik zapewne oczekuje kilku słów z naszej strony o słynnym już liście Ks. biskupa Łozińskiego do oficerów garnizonu w tem mieście. Temu słusznemu oczekiwaniu chcemy odpowiedzieć.

Dla braku miejsca nie będziemy owego listu ani podawali w całości, ani nawet streszczali. Przypuszczamy, że osnowa jego jest znana naszym czytelnikom z dzienników Nie do nas także należy wydawanie sądu o tem, czy ogłaszanie tego listu było wskazanem, lub nie. Bierzemy fakt i chcemy podnieść dwa najważniejsze według nas momenty, jakie list Ks. Biskupa najsilniej akcentuje.

Pierwszy to stosunek Kościoła do urządzanych przez władze rządowe lub koła blisko nich stojące obchodów i jego w nich rola. Oczywiście jest to rzeczą u nas pocieszającą, że zarówno w kołach rządowych, jak w ogromnej części społeczeństwa, prawie nie pojmuje się państwowej uroczystości, patrjotycznego obchodu, inauguracji dzieł publicznego charakteru bez nabożeństwa kościelnego. Dowodzi to, że naród nasz wielu jeszcze fibrami duszy złączony jest z religją i Kościołem, że dalecy jesteśmy od takiej laicyzacji, jaka cechuje życie publiczne w wielu innych państwach współczesnych. Ale zachodzi niebezpieczeństwo pojmowania udziału religji w objawach życia publicznego zbyt płytko. Czy nie za często pojmuje się w takich okolicznościach nabożeństwo kościelne jedynie jako tradycyjną paradę? Gorzej, jeżeli z nabożeństwa usiłuje się uczynić narzędzie wychowania politycznego według jakiegoś określonego politycznego programu, i najgorzej, jeśli się Kościołowi taką rolę zgóry narzuca. Katolicyzm zapewne jest potężnym czynnikiem wychowania obywatelskiego, ale tylko wtedy, jeśli spełnia swe boskie posłanniciwo krzewienia w duszach cnót bez żadnego z zewnątrz narzucanego mu szablonu i kierunku. W tym bowiem ostatnim razie traci odrazu całą nadprzyrodzoną powagę, traci zaufanie u tych ze swoich synów, którzy mają inne polityczne zapatrywania i inne osobiste sympatje, niż te, jakie w danej chwili panują w rządzącym obozie, a tracąc zaufanie, odpychałby ich od siebie i utrudniał swoją względem nich misję religijną. Najbardziej groziłoby mu takie niebezpieczeństwo, gdyby jego przedstawiciele dali się unieść duchowi panegiryzmu i w murach świątyni, wśród służby Bożej, chwalili bez zastrzeżeń, co w danym momencie należy do polityki rządu, zamieniali obowiązek uczenia prawd wiary i obyczajów na mowy pochwalne chociażby dla najbardziej zasłużonych dla narodu mężów. Kościół, biorąc udział w na-

rodowych i państwowych obchodach, chociażby z okazji imienin najwyższych dostojników państwa spełnia, dużo pożyteczniejszą rolę: nawołuje on do modlitwy za tych, co trzymają w rękach ster spraw publicznych, wyprasza dla nich potrzebne im światło i opiekę Bożą, by w spełnianiu swych urzędów jak najmniej popełniali błędów, od których przecież, jako ludzie, nie są wolni.

Ksiądz Biskup piński uznał, że tę rolę Kościoła należało przypomnieć w chwili, kiedy ją, zapewne w dobrej wierze, jedynie przez nie dość jasne zrozumienie posłannictwa Kościoła, chce się wynaturzyć i na inne tory sprowadzić. I przypomniał ją tak w swojem przemówieniu 19 marca, jak i w liście do oficerów garnizonu w Pińsku.

Jak wiadomo, dopatrzono się w tem wystąpieniu niechęci czy nawet nienawiści do marszałka Piłsudskiego. List biskupi nazwano „ulotką polityczną". Niektóre pisma posunęły się aż do napaści osobistych na Biskupa, zarzucając mu prawie zdradę stanu. Te wszystkie oskarżenia mogła wywołać chyba jedynie uporczywa niechęć do zrozumienia powołania Kościoła. Jeden z dzienników warszawskich rzucił pytanie czemu to biskup ukrył się za murem siły zbrojnej polskiej i nie pozostał na swojej poprzedniej stolicy w Mińsku. Zapomniano że właśnie w chwili zalewu bolszewickiego w r. 1920, wysławszy w głąb kraju tych księży, o których życie czy wolność najbardziej się lękał, sam nieustraszenie na własnem stanowisku pozostał i gdy już nad Mińskiem powiewała czerwona chorągiew,on z dobrymi Polakami modlił się jeszcze publicznie w katedrze o powodzenie oręża polskiego, o zbawienie Polski. Uwięziony przez bolszewików, dopiero po kilku miesiącach kaźni w kazamatach „Czeki" został na wyraźne żądanie Polski odesłany do niej, poczem Ojczyzna wdzięczność swą stwierdziła nadaniem mu najwyższej, jaką rozporządzała, odznaki „Białego Orła". Czy nie śmieszną jest rzeczą, jeżeli jakiś brukowiec takiemu mężowi poważa się udzielać lekcji patrjotyzmu?

Usiłuje się w liście Biskupa dopatrzyć charakteru politycznego, partyjnego? Znając niezależność sądu i odwagę Ks. Łozińskiego, można być zupełnie pewnym, że tak samo postąpiłby, jak obecnie, gdyby ster rządu dzierżyła u nas dzisiejsza opozycja, a usiłowała narzucić Kościołowi rolę urzędowego panegirysty. List do oficerów, wydrukowany jako broszura i wysłany tylko do adresatów, podchwyciła i rozpowszechniła opozycyjna prasa, nie wolno wszakże z tego powodu pomawiać o partyjność Dostojnika Kościoła, tego właśnie, którego ten sam odłam prasy przed kilku laty gwałtownie zwalczał, jako „niedość narodowego", kiedy się rozeszła pogłoska o możliwości powierzenia mu katedry arcy-

biskupiej w Wilnie. Gdy się o tem wszystkiem pamiętą, wtedy właściwy charakter wystąpienia Biskupa pińskiego, charakter czysto kościelny, religijny, nadprzyrodzony, nie może ulegać najmniejszemu powątpiewaniu.

Drugi moment — to kwestja „honoru oficerskiego". Ksiądz Biskup w swoim liście z całym naciskiem wypowiedział się jak mu jest ten honor drogim i jak drogim być powinien każdemu Polakowi. Tylko, niestety, pojęcie owego honoru zostało wielce spaczone. Honor oficerski często pojmuje się swoiście, jako asekurację przed wszelką krytyką i naganą, nawet wtedy, kiedy noszący mundur żołnierza polskiego jawnie przekracza prawa Boże, rozmija się z etyką katolicką. Pojedynkowicz, odstępca od wiary nie z religijnego przekonania, lecz jedynie dla obejścia prawa Chrystusowego o nierozerwalności małżeństwa, uważa, że Kościół katolicki nie może mu wypowiedzieć słów nagany, lub okazać swego żalu z powodu jego apostazji, bo tem obrazi „honor oficerski". List Biskupa pińskiego przypomniał, że noszenie munduru nie uwalnia nikogo od obowiązku zachowywania praw Bożych i kościelnych i że najpewniejszym środkiem ochrony honoru rycerskiego jest właśnie posłuszeństwo owym prawom, uznanie nad sobą Króla królów i Pana panujących. Robienie pod tym względem jakichkolwiek egzempcyj, choćby dla najczcigodniejszego stanu lub najwyżej postawionych osobistości, równałoby się ruinie samego prawa Bożego. A przytem żądanie przez kogokolwiek takich wyjątków dla siebie jakże jest niedemokratyczne! Przypomnienie tak elementarnych zasad z tak poważnej strony zaiste jest czynem wielkiej zasługi i powinno dać początek rewizji pewnych zakorzenionych fałszywych pojęć i przesądów.

Wystąpienie Ks. Biskupa pińskiego przejdzie do historji jako dowód niewygaśnięcia w Kościele polskim tego ducha, jaki ożywiał wielkich mężów Kościoła katolickiego, którzy wysoko dzierżyli sztandar niezależności rzeczy Bożych od przemijających prądów polityki ziemskiej i nie cofali się przed spełnieniem swego pasterskiego obowiązku, chociaż narażali się na chwilowe niezrozumienie swoich intencyj, a nawet na prześladowanie.

Ks. J. Urban. T. J.

Stan szkolnictwa średniego w Polsce.

Szkoły średnie ogólnokształcące. — Szkoły nauczycielskie.

Sprawą, która musi zawsze żywo interesować całe społeczeństwo, jest stan szkolnictwa w kraju. Z okazji 10-lecia szkoły

polskiej daliśmy ogólny rzut oka na jej całość (zeszyt grudniowy 1928 r.), obecnie pragniemy przedstawić szczegółowiej stan szkolnictwa średniego, do czego ostatni *Rocznik Statystyki Rzeczypospolitej Polskiej* dostarcza nam sporo materjału [1]).

Ogólna liczba szkół średnich ogólnokształcących, czyli gimnazjów (i liceów), która wolno ale stale rosła dotychczas, spadła nieco w ostatnim roku. W roku szkolnym 1922/3 było ich 762, w r. 1926/7 — 796, a w roku następnym 794 z 7.376 oddziałami. Spadek ten tłumaczyć można zapewne zwróceniem większej uwagi na rozbudowę szkół zawodowych, jakich brak ciągle odczuwamy.

Z ogólnej liczby 794 szkół średnich ogólnokształcących w r. 1927/8 zaledwie 270 jest państwowych; 65 tych szkół jest samorządowych (miejskich naogół) a 459 prywatnych. Stosunkowo wysoką jest liczba szkół koedukacyjnych, których istnieje u nas 239; męskich szkół jest 313, żeńskich 242. Z pośród szkół prywatnych i samorządowych tylko 128 posiada pełne prawa szkół państwowych, 290 ma niepełne prawa, 106 jest pozbawionych tych praw. Przy 138 szkołach (w tem 27 koedukacyjnych) znajdują się internaty, a w nich prawie 8 tysięcy uczniów i uczennic.

Ciekawe jest rozmieszczenie szkół średnich w poszczególnych częściach kraju. Blisko 7-a ich część mieści się w samej stolicy, która razem z województwem warszawskiem obejmuje 159 szkół średnich. Na drugiem miejscu znajduje się województwo łódzkie — 82 szkół, potem lwowskie — 72, poznańskie — 65, krakowskie — 59 szkół; najmniej, bo 14 szkół średnich, liczy województwo nowogródzkie.

W przeciwstawieniu do wzrostu liczby szkół, jaki trwał aż do roku 1927, spada stale ilość ich uczniów. W roku szkolnym 1922/3 było ich 227.129, w r. 1925/6 — 216.552, w r. 1927/8 — 209.194. Zaznaczyć należy, że spadek ten znacznie silniej występuje u dziewcząt; liczba uczennic szkół średnich w okresie od roku 1922/3 — 1927/8 obniżyła się okrągło z 90 na 78 tysięcy, podczas gdy chłopców z 137 na 130 tysięcy.

W ogólnej liczbie 209.194 uczniów w r. 1927/8 było 130.840 chłopców i 78.354 dziewcząt. W szkołach państwowych mieści się cztery razy tyle chłopców (81 tysięcy), co dziewcząt (20 tysięcy); świadczy to o dużym braku żeńskich szkół średnich państwowych. W prywatnych szkołach średnich mieści się 51 tysięcy chłopców i 41 tys. dziewcząt. Do szkół koedukacyjnych uczęszczało przeszło 48 tysięcy uczniów, z tego blisko 20 tys. dziew-

[1]) Szkoda wielka, że w uporządkowaniu tego materjału zachodzą jednak niemałe braki. Tablice *Rocznika* na rok 1929 zaopatrzone są w różne napisy: raz mówią one o szkolnictwie „średniem", kiedyindziej „średniem ogólnokształcącem", to znowu „ogólnokształcącem i nauczycielskiem". Nieścisłość ta utrudnia zorjentowanie się w rzeczy i obniża znacznie stopień pewności wysnuwanych wniosków.

cząt; poza tem 438 chłopców uczęszczało do szkół żeńskich, a 2.257 dziewcząt do szkół męskich.

Pod względem liczby uczniów w poszczególnych województwach ugrupowanie przedstawia się nieco odmiennie, niż co do ilości szkół. Na pierwszem miejscu pozostaje wprawdzie stolica wraz z województwem warszawskiem — 38 tysięcy uczniów, lecz na drugiem miejscu stoi województwo lwowskie — 24 tys.; najmniej ma znowu województwo nowogródzkie — 3.308 uczniów.

Pod względem wyznaniowym znaczna większość, bo 71·5%, jest religji katolickiej, mianowicie 140.913 uczniów jest obrządku rzymsko-katolickiego i 8.615 grecko-kat.; z pozostałych wyznań najwięcej (21·7%) przypada na żydów — 45.381 uczniów, 3·9% na ewangelików — 8.197 uczniów, 2·8% na prawosławnych — 5.764 uczniów.

Rozmieszczenie uczniów w poszczególnych klasach gimnazjalnych przedstawia pod względem ilościowym ciekawy obraz, charakterystyczny dla powojennych stosunków ludnościowych. Podczas kiedy dawniej najwięcej uczniów liczyła klasa pierwsza, następne zaś klasy topniały stopniowo coraz bardziej, to w roku szkolnym 1927/8 najwyższą cyfrę uczniów zastajemy w klasie czwartej, a najniższe w klasie pierwszej i ósmej. Mianowicie z ogólnej liczby młodzieży szkół średnich w roku 1927/8 znajdowało się w poszczególnych klasach uczniów (w cyfrach okrągłych):

w klasie I — 19	tysięcy	w klasie V — $29\frac{1}{2}$	tysięcy
„ II — $23\frac{1}{2}$	„	„ VI — $26\frac{1}{2}$	„
„ III — $28\frac{1}{2}$	„	„ VII — 22	„
„ IV — $34\frac{1}{2}$	„	„ VIII — 18	„

A zatem normalny obraz, stopniowego zmniejszania się liczby uczniów z każdą wyższą klasą, widzimy jedynie w klasach od IV-ej do VIII-ej. Natomiast w klasach od I—III daje się zauważyć ruch w kierunku wprost odwrotnym: klasa I ma najmniej, klasa III najwięcej uczniów. Jest to więc sytuacja nienormalna, na wyrównanie której musimy poczekać jeszcze przynajmniej kilka lat.

Świadectw dojrzałości wydano w 1926/7 roku 12.947; z ogólnej tej liczby 4.493 świadectw otrzymały dziewczęta. Pod względem narodowościowym otrzymała młodzież polska 9.757 świadectw, żydowska 2.170, rusińska 591, niemiecka 301, białoruska 24, inna 104 świadectw.

W roku szkolnym 1927/8 nad kształceniem tej paręset tysięcznej armji pracowało 10.762 nauczycieli, w tem 6.879 mężczyzn i 3.905 kobiet [1]). Z ogólnej tej liczby przeszło połowa,

[1]) Pamiętać należy, że ci sami nauczyciele uczą nieraz w paru szkołach, zwłaszcza prywatnych i wówczas w zestawieniach specjalnych liczeni są parokrotnie, tak że liczba ogólna nauczycielstwa urasta wtedy do 14.759 w roku 1927/8, podczas gdy faktyczna ilość osób wynosi tylko 10.762, jak podaliśmy powyżej.

bo 5.627 nauczycieli (-lek) rozpoczęło swą pracę zawodową już w niepodległej Polsce, z okresu zaś przedwojennego pracuje jeszcze 3.365 osób (32·6%). W szkołach państwowych zajętych jest 4.669 osób, w niepaństwowych (samorządowe i prywatne) 6.093 osób.

Słabo jeszcze przedstawia się sprawa kwalifikacyj sił nauczycielskich. Z pośród wspomnianych 11 blisko tysięcy nauczycieli tylko 5.626 jest kwalifikowanych, a 4.781 niekwalifikowanych (nadto 355 niewiadomych), przyczem sytuacja przedstawia się gorzej u kobiet. Głównie niedomagają w tej mierze szkoły niepaństwowe, w których sił niekwalifikowanych jest blisko $3^1/_2$ tysiąca, w porównaniu do niepełnego $1^1/_2$ tys. w szkołach państwowych.

Pod względem narodowościowym ogromna większość nauczycielstwa zalicza się do narodowości polskiej, mianowicie 8.625 osób. Rusinów jest 534, Białorusinów 48, Niemców 457, Żydów 850, Rosjan 126, innej narodowości 104 (18 niepodanych). Co do wyznania 8.320 nauczycieli jest katolików, z czego 7.826 obrządku rzymsko-kat. i 494 obrządku grecko-kat. Ewangelików jest 670, prawosławnych 288, żydów 1.430, innych wyznań 23 (niepodanych 31).

Interesującem jest zestawienie nauczycielstwa szkół średnich podług miejsca urodzenia. Okazuje się stąd, że stosunkowo największą liczbę nauczycieli dostarczyła krajowi Małopolska, gdyż 4.267 nauczycieli pochodzi z województw południowych. Województwa centralne (warszawskie, łódzkie, kieleckie, lubelskie, białostockie i m. Warszawa) dostarczyły 3.653 nauczycieli, województwo poznańskie i pomorskie 650, śląskie 179, a wschodnie (nowogródzkie, poleskie, wołyńskie, wileńskie) 500 nauczycieli. Z zagranicy najwięcej sił nauczycielskich dała Rosja — 1.001 osób, potem Niemcy — 214, Austrja — 151 osób.

Drugą grupę szkolnictwa średniego, co do której ostatni *Rocznik* statystyczny podaje również nieco danych, stanowią szkoły nauczycielskie, obejmujące dziś cztery kategorje: seminarja nauczycielskie, kursy nauczycielskie, pedagogja i seminarja ochroniarskie. W r. 1927/8 wydano w nich 6.170 matur nauczycielskich i 203 matur ochroniarskich.

Seminarja nauczycielskie rosną stale w liczbę; w r. 1922/3 było ich 174, w r. 1928 9 już 209, z czego 119 państwowych. Z ogólnej liczby 209 seminarjów miało 178 język wykładowy polski, 10 rusiński, 13 polski i rusiński, 4 niemiecki, 5 żydowski lub hebrajski. W wszystkich tych zakładach kształciło się 36.806 osób [1]), w tem 14.826 uczniów i 21.980 uczennic. Najwięcej seminarjów nauczycielskich posiada województwo

[1]) Ogólna ta liczba obejmuje 5 klas właściwego seminarjum i klasę wstępną, która liczyła 1.121 uczniów.

lwowskie — 34, następnie krakowskie — 30, warszawskie razem z stolicą — 21.

Rocznych Kursów nauczycielskich, przeznaczonych dla maturzystów szkół średnich ogólnokształcących, w r. 1928/9 było 9 — w tem 6 państwowych — a w nich 551 uczniów (z tego 433 uczennic). W wszystkich język nauczania był polski.

Dwuletnie Pedagogja, z językiem wykładowym polskim, przyjmujące na słuchaczy maturzystów szkół średnich ogólnokształcących, zostały wprowadzone dopiero w r. 1928/9 w trzech miastach: Warszawie, Krakowie i Lublinie. Uczęszczało do nich 215 słuchaczy, w tem 153 kobiet.

Seminarjów ochroniarskich, których zadaniem jest przygotowanie zawodowych wychowawczyń dla przedszkoli (ochron), istniało w r. 1928/9—16, jedno z językiem wykładowym niemieckim, jedno z hebrajskim, pozostałe z polskim. Liczba uczennic wynosiła 760, z czego 72 Żydówek.

S. P.

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

Druk ukończono dnia 1 maja 1930 r.

Jan Kochanowski.

(W czterechsetną rocznicę urodzin). [1])

Mało miała Polska poetów nietylko tak bardzo utalentowanych, ale i o tak wielkiej wartości moralnej jak Kochanowski.

Obdarzony umysłem zdolnym i chłonnym, „niemal wszystkie" lata swego życia (jak sam sobie świadczy), „strawił nad księgami, — mało się bawiąc świata tego zabawami". Nie dziw, że zdobył rozległą wiedzę w dziedzinie filozofji i literatury pięknej, zarówno starożytnej (greckiej i rzymskiej), jak nowoczesnej (głównie włoskiej, a poczęści francuskiej).

Zajmowało go także wszystko, co się za jego czasów w Polsce i na szerokim świecie działo, zwłaszcza na polu tak żywego za jego czasów ruchu religijnego. Interesowały go i sprawy polityczne, jak przystało na dobrego obywatela, ale nie można powiedzieć, żeby się na nich dobrze znał; jeżeli czasem zabierał o nich głos, to powtarzał zapatrywania tych swoich przyjaciół, którym wierzył, że się znają na polityce lepiej od niego. Najsilniej utrwalił się w poglądzie, że polityka powinna być nieodłączna od moralności i że najmocniejszym filarem potęgi państwa jest moralność jego obywateli.

Na życie człowieka miał poglądy niekoniecznie głębokie, ale trzeźwe i szlachetne: za największą wartość życiową poczytywał cnotę, co mu jednak nie przeszkadzało, że nie odsądzał od wartości ani dobrobytu, ani rozrywek, ani

[1]) Jest to dokonany za łaskawem zezwoleniem Autora przedruk z X wydania *Historji literatury niepodległej Polski*, która niebawem ukaże się na półkach księgarskich. *(Red).*

dobrej sławy, nie mówiąc już o szczęściu rodzinnem: odziedziczoną po kulturze średniowiecznej cześć religijną dla cnoty umiał doskonale pogodzić z nowoczesną, stworzoną przez kulturę humanizmu radością życia.

Wogóle miał naturę bardzo harmonijną, miał głowę jasną, trzeźwą, zrównoważoną, wolną od skrajnych zapędów i od wszelkiej jednostronności, a niezmiernie uczciwą. Nigdy nie wmawiał w siebie myśli, których nie mógł przyjąć za prawdę, ani uczuć, których nie żywił, i nie mydlił sobie oczów, patrząc na to, co się dzieje na świecie. Wychował się w tradycji katolickiej, ale nie był ślepy na tego raka zepsucia, który w latach jego młodości toczył Kościół katolicki; nie dziw, że w jednej z elegij łacińskich ostro napiętnował rozpustne i chciwe duchowieństwo, nie oszczędzając samego papieża (Pawła IV), a i w utworach polskich, mianowicie we *Fraszkach*, nieraz przypinał księżom zasłużone łatki, chociaż, pełny spokoju i umiaru artystycznego, nigdy nie drwił z nich tak złośliwie i tak rubasznie, jak Rej, nie mówiąc już o tem, że ani z nabożeństwa, ani z nauki Kościoła nie szydził nigdy. Z tego jednak bynajmniej nie wynika, żeby, nawet po dojściu do lat dojrzałych, ślepo wierzył we wszystko, w co Kościół wierzyć każe; nie wszystkie tajemnice religijne, zawarte w dogmatach katolickich, chciały mu się w głowie pomieścić; to też w latach młodości skłaniał się do protestantyzmu; niedarmo protestanci mieli go za swojego człowieka i obsypywali pochwałami. Pomimo to, inaczej, niż Rej, nietylko nie przeszedł na protestantyzm, ale, już pod koniec swego pobytu zagranicą, widząc, że jednym ze skutków rozbicia przez reformację dawnej jedności religijnej i kościelnej są nienawiści serdeczne i krwawe walki, zniechęcił się do protestantyzmu tak dalece, że, po powrocie do kraju, występował w obronie Kościoła katolickiego — z równą szczerością, z jaką go dawniej zaczepiał. Czy odzyskał dziecięcą wiarę w prawdę wszystkich dogmatów katolickich, tego nie wiemy i nigdy nie będziemy wiedzieli z powodu braku jego osobistych wyznań w tej mierze; ale wiemy na pewno, że nie ślepą, dogmatyczną wiarę, tylko moralne, zgodne z nauką Chrystusa życie po-

czytywał za najwyższe kryterjum dobrego chrześcijanina:[1]) a i to jeszcze na pewno wiemy, że wierzył całem sercem w Boga, i to nietylko w Jego istnienie, wszechmoc i wszechmądrość, ale i w Jego interwencję w sprawach ludzkich, w Jego wszechdobroć, sprawiedliwość i miłosierdzie, oraz, co za tem idzie, w skuteczność modlitwy.

Wogóle była to dusza religijna, co się też wyraźnie odbiło na jego poezji, będącej wiernem zwierciadłem nietylko jego przelotnych uczuć i myśli, ale i charakteru. Odzwierciedla się w niej człowiek o naturze bardzo bogatej, czujący szczerze i głęboko, niezmiernie wrażliwy zarówno na pończty, jak na gorycze życia, ale opanowany, umiejący zbyt żywe odruchy swojej wrażliwości powściągać rozwagą; a nadto człowiek, wolny od pychy i zbyt wielkiego rozumienia o sobie, chociaż mający zupełną świadomość swojej moralnej i umysłowej wyższości od szarego tłumu; dla ludzi dobry, serdeczny, usłużny, wdzięczny za doznane przysługi, ale do szukania u nich łaski, a nawet pomocy lub życzliwości, nie zniżający się nigdy w sposób niegodny, brzydzący się uniżonością i pochlebstwem; przeciwnie, głowę zawsze do góry noszący, zwłaszcza wobec możnych tego świata (nie wyłączając króla), wolność i niezależność duchową kochający, jako jeden ze skarbów najdroższych, pełny własnej godności i szlachetnej dumy, która mu nieraz kazała nawet przed przyjaciółmi zamykać na cztery zamki swoją duszę, ilekroć doznał czy to jakiej krzywdy, czy upokorzenia miłości własnej, czy choćby tylko zawodu. Krótko mówiąc, była to dusza nietylko bogata, ale i rogata.

Poetą był Kochanowski z bożej łaski: urodził się nim i ten dar boży poczytywał za szczęście. Dla zysku nie tworzył nigdy, dla cudzego pożytku — tylko wyjątkowo: prawie

[1]) Gdyby kto z czytelników w tem zdaniu chciał upatrywać świadome lekceważenie „dogmatycznej wiary" przez Kochanowskiego i aprobatę takiego lekceważenia przez Szan. Autora, co zresztą z tekstu wcale nie wynika, to oczywiście redakcja zastrzega się, by jej takiego stanowiska nie przypisywano. Ideał bowiem dobrego chrześcijanina łączy w sobie jedno i drugie: wiarę zgodną z nauką Kościoła i życie zgodne z Ewangelją, chociaż pewien prymat w ocenie wartości chrześcijanina słusznie należy się moralnemu życiu, bez którego wiara, choćby najbardziej ortodoksyjna, „martwą jest". *(Przyp. red.)*

wszystkie jego poezje wypłynęły z żywiołowego pędu do twórczości, która była mu tem, czem śpiew dla ptaka; o sławę poety chodziło mu bardzo, ale nie o doczesną, tylko o nieśmiertelną.

W nadziejach swoich nie zawiódł się: potomność orzekła, że on jest największym poetą niepodległej Polski, że nie było u nas większego poety przed Mickiewiczem.

Poetą genjalnym nie był: wyobraźnię miał żywą, ale niezbyt bujną; uczucie szczere, serdeczne, ale nie płomienne. Lecz talent miał niepospolity (mianowicie liryczny), a nadto posiadał przymiot, bardzo jeszcze w owoczesnej Polsce rzadki: zmysł piękna; a stąd jego poezja ma w sobie tyle wdzięku.

Talent zarówno, jak zmysł piękna, przyniósł z sobą na świat; ale i jedno i drugie rozwinął i uszlachetnił drogą usilnej pracy, mianowicie drogą studjów nad literaturą po części włoską, a przedewszystkiem starożytną, w której się rozmiłował i którą poczytywał za największe piękno: proza Cycerona była mu „anielską", pieśni Horacego — „nad złoto droższemi"; o umiłowaniu Homera świadczy najlepiej jego *Monomachija Parysowa z Menelausem* (t. j. przekład trzeciej pieśni *Iljady*). Z tego uwielbienia poetów starożytnych poszło, że i we własnych poezjach, polskich zarówno, jak łacińskich, często ich naśladował, zapożyczał od nich myśli, posługiwał się mitologją, pomysły swoje przyoblekał w starożytne formy (jako to: elegje, ody i pieśni, epigramaty i fraszki i t. d.). Główną miarą wartości i głównem zadaniem poety było w jego oczach, jak w oczach wszystkich wogóle humanistów, nie stwarzanie nowych form i nie oryginalność pomysłów, tylko możliwie wierne i dokładne naśladowanie poetów starożytnych. Z tem wszystkiem ślepym ich naśladowcą nie był i być nie mógł, skoro treści i natchnienia do swej poezji szukał nietylko w literaturze starożytnej, ale także w Piśmie świętem, oraz we współczesnem życiu — swojem własnem i swojego narodu; to też jego najznakomitsze utwory, chociaż mają nieraz pokost starożytności, są pod względem treści i ducha nowoczesne, bo polskie i chrześcijańskie.

Treść poezji Kochanowskiego jest bardzo bogata. Przed nim poezja polska miała cel prawie wyłącznie praktyczny: świecka uczyła czytelników moralności albo wprost (np. *Wi-*

zerunek Reja), albo zapomocą satyry (np. *Krótka rozprawa*), a religijna uczyła ich, jak służyć Bogu. Kochanowski pierwszy rozszerzył ten ciasny zakres; wprawdzie i on uprawiał niekiedy poezję dydaktyczną i satyryczną, pragnąc uczyć swoje społeczeństwo; ale w najznakomitszych swych utworach nie miał na widoku korzyści praktycznej, — „sobie śpiewam a Muzom": jeżeli śpiewał pieśni na cześć Boga, to wcale nie dlatego, by pouczyć czytelników, jak mają służyć Bogu, ale j e d y n i e dlatego, że chciał wypowiedzieć to, co jego w ł a s n e serce względem Boga czuje; jeżeli w *Trenach* opłakiwał zgon Orszulki, to t y l k o dlatego, że w ł a s n e serce domagało się przelania ciężkiego smutku w poezję. Wogóle najchętniej Kochanowski wypowiada w poezji własne uczucia: miłość Boga, pięknej natury, ojczyzny, umiłowanej kobiety, ukochanego dziecka; mówi o w ł a s n y c h smutkach i radościach, o w ł a s n y m bólu i weselu, o w ł a s n y c h niepokojach i nadziejach, pragnieniach i rozczarowaniach. Niektóre z tych uczuć, np. ból po stracie dziecka, odsłania w całej pełni, na inne, np. na smutek płynący z osobistych zawodów, zarzuca lekką zasłonę i wyraża je z przedziwną dyskrecją, nakazaną przez szlachetną dumę.

Oto dlaczego jest poezja Kochanowskiego zwierciadłem jego własnej duszy, i przez to właśnie rozszerzył on niepomiernie zakres poezji polskiej: wprowadził do niej świat duszy ludzkiej, świat niewidzialny, ale równie bogaty, jak widzialny. I to pierwsza jego wielka zasługa.

A druga polega na tem, że on dopiero dał poezji ojczystej poetyczny język i wogóle piękną formę. Rej w *Wizerunku*, żeby wyrazić wielkość Boga, mówi, że człowiek jest w stosunku do Stwórcy, czem mucha do wielbłąda, a komar do wołu: wyrażenie to obrazowe, ale nie poetyczne, nie piękne; Kochanowski, żeby wyrazić wielkość Boga mówi: „Tyś pan wszystkiego świata, Tyś niebo zbudował — i złotemi gwiazdami ślicznieś uhaftował... Za Twojem rozkazaniem w brzegach morze stoi, — a zamierzonych granic przeskoczyć się boi". Tutaj jest już nietylko obrazowość, ale i piękność, jest piękna przenośnia, która stanowi tak wielką ozdobę stylu poetyckiego. Pełno takich przenośni w poezji Kochanowskiego, np. „Wilna cicha — górę, z wieku sadzoną, po-

tajemnie s p y c h a, — czyniąc sobie gościniec bliski do s i e s t r z y c e, — której szumny bieg s ł y s z y się przez wąskie granice"; „A w tem dzień zszedł, noc na jego miejsce nastąpiła, — swemi s k r z y d ł y wszytkę ziemię i niebo zakryła"; „A niechaj już Unijej w skrzyniach nie chowamy, — ale ją w p e w n y zamek do serca podamy" (mowa o Unji Lubelskiej); „Lato Wiosnę goni, — a czujna Jesień przed Zimą się chroni"; „m o k r a ś m i e r ć zewsząd się dobywa" (w opisie burzy morskiej); „serce me z b i e g ł o do Hanny"; „w cnotę własną s i e o g a r n ę"; „z ł o t a s t r z a ł a" (miłości).

Nowych wyrazów tworzył Kochanowski mało (nierównie mniej, niż Rej, którego słownik jest wogóle znacznie bogatszy): w przytoczonych przenośniach są nowe piękności, ale wydobyte z umiejętnego łączenia wyrazów starych. Na nieliczne neologizmy składają się głównie epitety złożone, np. „wiatronogi" albo „żartkonogi" (koń), „władogromy" (Bóg), „nocoświetny" (księżyc), „wszystkokrotny" (wiek). Wszystkie te i inne epitety tworzył Kochanowski za przykładem poetów starożytnych (zwłaszcza greckich); za ich także przykładem posługiwał się niekiedy przekładnią czyli inwersją, np. „A ty więc drogiemi — rzuć się ojcu na szyję rączynkami swemi" (zamiast: a ty więc rzuć się ojcu na szyję drogiemi rączynkami swemi), albo: „Czasie, pożądnej ojcze niepamięci, — w co ani rozum, ani trafią święci, — zgój smutne serce" (zamiast: Czasie ojcze pożądnej niepamięci, zgój smutne serce, w co ani rozum, ani święci nie trafią).

Wogóle, zdając sobie sprawę z tego (czego ani rymopisowie średniowieczni, ani Biernat z Lublina, ani Rej jeszcze nie rozumieli), że poezja od prozy różni się nietylko wierszem, ale i stylem, wziął Kochanowski gorąco do serca radę Horacego, żeby nie szczędzić pracy nad formą utworu poetyckiego: on pierwszy z poetów, piszących po polsku, rozumiał, że sam jeden talent czy natchnienie nie stworzy prawdziwie pięknego utworu, że niema wielkiej poezji bez świadomej roboty artystycznej, że nawet prostota poezji nieraz bywa owocem mozolnej pracy. Otóż jedna z największych piękności poezji Kochanowskiego polega na tem, że się w niej (podobnie jak w poezji Mickiewicza) ozdobność

stylu łączy, jeżeli nie zawsze (dzięki mitologji i przekładniom), to najczęściej — z prostotą.

Oto jego główne zasługi: rozszerzenie treści poezji polskiej i stworzenie pięknej formy. A ponieważ bez pięknej formy niema prawdziwej poezji (mogą być tylko wiersze), więc on to jest twórcą poezji polskiej i słusznie powiada sam o sobie, „żem sie rymy swemi — ważył zetrzeć z poety co znakomitszymi; — i wdarłem sie na skałę pięknej Kallijopy, — gdzie dotychmiast nie było śladu polskiej stopy!"

Ślicznie powiedział Mickiewicz, że, jak Stefan Batory chciał uczynić Polskę państwem europejskiem, tak Kochanowski pragnął sztukę polską uczynić europejską; tylko że Batory zbyt krótko żył na to, aby cel swój urzeczywistnić, a Kochanowski wykończył swoje dzieło: podniósł poezję polską do godności europejskiej. I, jak o Kazimierzu Wielkim powiedziano, że zastał Polskę drewnianą, a pozostawił po sobie murowaną, tak i o Kochanowskim powiedzieć można, że zastał w Polsce tylko wiersze, a pozostawił po sobie poezję. Jego utwory wytknęły poezji polskiej nowe drogi, po których kroczyła przez dwa wieki: *Satyr, Fraszki* i *Pieśni, Psałterz*, i *Treny* wywołały cały szereg naśladowań. Ale mistrzowi nie dorównał ani jeden z jego uczniów.

W wieku XIX poezja nasza zajaśniała nowym blaskiem, ukazali się poeci genjalni, a jednak pieśń Kochanowskiego nie straciła swego uroku ani prawdy. Do dziś dnia hymn o dobrodziejstwach bożych żywo przemawia do tych, co odczuwają wielkość i piękność stworzenia; dusza, zbolała śmiercią ukochanej istoty, i dziś, jak przed wiekami, pozna w Trenach swój własny ból; a niejedna Matka-Polka i dziś jeszcze, w chwilach niepokoju, modli się słowami psalmu „Kto się w opiekę odda Panu swemu".

Ignacy Chrzanowski.

Kochanowski wczoraj i dziś.

W roku bieżącym obchodzimy czterechsetną rocznicę urodzin Jana Kochanowskiego, największego poety pierwszej niepodległej Polski, przedstawiciela patrjotyzmu „Czarnoleskiego", przeciwstawianego często obecnie patrjotyzmowi „spiskowemu" z epoki niewoli.[1]) Dziś, kiedy po stuletniej zgórą dobie rozbiorowej druga, niepodległa Polska rozwija się i odbudowuje, podjąć należy słoneczną tradycję tego patrjotyzmu, który blask swój rzucał na drogi autora *Trenów*, a wyrósł na podłożu warunków dziejowych i współżycia ideowo-twórczego jednostek najwybitniejszych z narodem i państwem.

To także stanowi trwałą i wieczną spuściznę ducha Kochanowskiego ponad zmienną wartość kierunków i wpływów kulturalnych, prądów i form literackich; psychice zaś narodu wolnego odpowiedzieć powinno w najbardziej zasadniczych jego dążeniach do wypracowania jak najdoskonalszych możliwości dla rozwoju życia indywidualnego i zbiorowego.

Kochanowski był przedewszystkiem humanistą-poetą. Twórczość naginał czasowo tylko do środowisk, w których przebywał; utwory erotyczne powstają za życia studenckiego w Padwie, dworskie „fraszki" w piętnastoletnim okresie przebywania poety na pokojach magnatów i u dworu królewskiego, później w Czarnolesiu zabarwi Autor twórczość swą panegiryzmem, gdy wybitne zasługi Batorego przeciągną go stanowczo z obozu zwolenników Habsburczyka na stronę siedmiogrodzkiego księcia za pośrednictwem wielkiego kanclerza królewskiego, Jana Zamoyskiego.

[1]) Pigoń: *Do podstaw wychowania narodowego*, rozdział „Nauczanie historji literatury polskiej". —

Właściwie jednak śpiewał Kochanowski „sobie... a muzom", tak na współczesne sobie „dziś", jak i na dalsze, dalekie „jutro". „Pieśń o dobrej sławie" nie komu, a sobie przedewszystkiem zanucił, pewien, że rozbrzmiewać będzie na polskiej ziemi i nie podlegnie „śmierci zazdrościwej". Lecz obok pragnienia sławy, bez którego nie byłoby humanisty, żyła w poecie bezinteresowna miłość sztuki dla sztuki, nurtował ciągły pęd doskonalenia się. Pęd ten nie ograniczał się do twórczości poetyckiej, obejmował on całokształt życia Kochanowskiego i parł ku wydobyciu z niego w najodpowiedniejszych warunkach możliwie pełnego człowieczeństwa. Dlatego oparł się Kochanowski ponętom środowiska dworskiego, dlatego mimo prebend nie został kapłanem, a osiadł na wsi dziedzicznej, jął się pracy na roli, bo czuł, że właśnie ta ziemia rodzona i życie ściśle rodzinne wykrzesać z niego są zdolne najwyższy wzlot natchnienia wraz z najgłębszym zapadem we własną treść duchową. Takie organizowanie życia w zupełnej swobodzie poczynań i nieskrępowaniu warunkami społecznemi możliwem tylko było w ojczyźnie wolnej i potężnej. Słoneczność atmosfery politycznej i wielkomocarstwowe stanowisko Polski w owej epoce dawały każdemu możność rozwijania się po własnej, wnętrznemi potrzebami nakreślonej linji, urabiając tem samem jednostkę i na najpożyteczniejszego członka zbiorowości. W okresie rozbiorów nakładał przymus, wynikający z bolesnego jarzma niewoli, obowiązki częstokroć pozostające w sprzeczności z osobistemi dążeniami i uzdolnieniem wybitnych jednostek, stąd tragizm sytuacyj, jaki naprz. wytworzył się u Mickiewicza po powstaniu listopadowem lub konflikt wewnętrzny, stanowiący tragedję życia i twórczości Wyspiańskiego.

Kochanowski tych rozterek życiowych nie zaznał.

Z tradycji i zamiłowania gospodarz, ubłogosławiony wieńcem córek i dużej wartości żoną, był poeta równocześnie twórczym członkiem swego społeczeństwa, dzielnym obywatelem państwa. Pióro jego, jako narzędzie najsilniejszego wpływu, było zawsze na usługi polityki królewskiej, podporą tronu a zarazem porządku i ładu (*Odprawa posłów greckich, Na wzięcie Połocka, Epinicion*, i t. d.) Pięknie tę stronę

wiecznopolskiej zasługi Kochanowskiego ujął profesor Windakiewicz w swojej wydanej w tym roku książce.

Ta prosta i szczęsna droga współdziałania w życiu i twórczości z najpierwszymi w narodzie dla jego dobra i świetności, kąpała życie czarnoleskiego śpiewaka w południowych blaskach poczynań jawnych, szczerze obywatelskich. Nie było na tym szlaku miejsca na rozdzierające konflikty z sumieniem Wallenrodów, na plątania się w sieci zdrad i podstępu Irydjona, lub hardą walkę z Bogiem o Jemu należny „rząd dusz". Szczęk broni nie zakłóca także błękitnej sielanki *Sobótek*; pod koniec życia Kochanowskiego ozwały się dopiero surmy bojowe, wzywające do wojny z Moskwą lecz rdzennie polskie niwy radomskie leżały zdala od kresowych rubieży, dokąd sztandary nasze szły po zwycięstwo. Poeta zaś, jak Orfeusz ongiś, zagrzewał swoich do męstwa i służył Ojczyźnie w cieniu ukochanej lipy, gdzie:

Stada igrają przy wodzie
A sam pasterz . . . .
Gra w piszczałkę proste pieśni. (*Sobótka*, Panna 12).

A gdy wyprawa na wroga uwieńczona została powodzeniem, opiewał Kochanowski sławne boje w utworach o Zwycięstwie połockiem po polsku i po łacinie, w diarjuszu wierszowanym p. t. *Jazda do Moskwy* itd.

W twórczości poety harmonijnej i pełnej ideowo nie brak wieńczącej nadbudowy dla wzniesionej rodzinie i narodowi świątyni sztuki, jest nią prawowierny światopogląd chrześcijański, którego ozdobą są karty „Psałterza" lecz najgłębszem przeżyciem *Treny*.

Nie był Kochanowski organizacją duchową wybitnie religijną, jak np. Mickiewicz lub Kasprowicz. Życie studenckie w Padwie, kultura humanistyczna tak silnie zabarwiona pogańskiem *carpe diem*, zaważyły niemało na jego rozwoju umysłowym i moralnym ale tradycja rodzinnego domu sprawiła, że grunt serca pozostał chrześcijańskim. Sporadycznie wyrywały się z tego religijnego podłoża utwory takiego polotu jak hymn: „Czego chcesz od nas, Panie", gdy zaś duszę przeorał mu ból po stracie ukochanego dziecka, wiara chrześcijańska w nieśmiertelne życie pozagrobowe i w po-

cieszający dogmat „Świętych obcowania" zwyciężyła bunty i wybuchy rozpaczy, przeczące wszelkim wartościom. Nie „fraszka - cnota" i utrata baczenia" są ostatnim wyrazem przełomu i religijnych zmagań się poety ale pokorna modlitwa trenu 18-go:

. . . . Lecz miłosierdzie Twoje
Przewyższa wszystkie złości
— — — — — — — —
Użyj dziś, Panie, nade mną litości.

Jak po bluźnierstwie niedopowiedzianem w szale uniesienia, płynącym z bezbrzeżnej miłości Ojczyzny, przeradza się pychą obłąkany Konrad w pokornego księdza Piotra, jak pod pręgierzem hańby za zbrodnię morderstwa i nałóg pijaństwa stojący Jacek Soplica szuka pierwszego odkupienia winy i odrodzenia moralnego w ofierze z życia na polu walki orężnej za Ojczyznę, tak Kochanowski pod falowaniem bolu po utracie dziedziczki lutni swej i włości odnajduje nie strojną w przepiękną szatę językową ale na obwodzie jego wnętrznych przeżyć leżącą religijność Psalmów Dawidowych, lecz gorącą a korną wiarę maluczkich, którzy znajdują łaskę u Boga.

To zahaczenie w twórczości o problem religijny, to łamanie się duszne, ukoronowane zwycięstwem dobra, powtarza się, choć w różnej postaci, u najznakomitszych tytanów myśli w naszym narodzie. Kochanowski stanowi w ich bogatym łańcuchu pierwsze ogniwo. Zakres jego zmagań węższy jest od mickiewiczowskiego, a dziwnie nikłym się wydaje przy wszechludzkiem z przepastnych głębin ducha wydobytem „Confiteor" Kasprowicza, nabrzmiałem łzami i boleścią pokoleń i ludów. Czemże jednak jest wnętrze każdego nawet przeciętnego człowieka — a Kochanowski zaprawdę przeciętnym nie był — jeśli nie mikrokosmosem, odbijającym na minjaturowej powierzchni te same przełomy, wzloty i upadki, które stanowią wiecznie rozedrganą konwulsjami porodów i śmierci fizjognomję duchową wszechświata? Mękę swoją serdeczną i Kochanowski przeżył, ukojenie zesłały mu nieba po zwycięstwie wnętrznem, dobrotliwemi wskazaniami, płynącemi z ust rozumnej matki.

W życiu pogodnem czarnoleskiego wieszcza był to epizod o silnem napięciu, ale krótkotrwały; chwilowe władztwo ciemności uwypukla tylko kontrastem pełen umiaru charakter jego bytowania na ziemi.

Takim był Kochanowski, największy poeta mocarstwowej Polski Jagiellonów, przedstawiciel patrjotyzmu „słonecznego".

Znaczenie jego twórczości i życia nie zmalało ani zeszło do roli dokumentu historyczno-obyczajowego, przeciwnie, nawiązuje ono nić porozumienia między obywatelem wolnej Polski dziś a w przeszłości. Psychika męczenników z okresu niewoli nie odpowiada już wstępującym w życie powojennym pokoleniom, a dałby Bóg, aby drogi ich i cele odskoczyły jak najbardziej od bolesnych, z nakazów chwili dziejowej urodzonych metod dziadów i pradziadów. Dziś w wolnej, niepodległej Polsce trzeba słonecznej atmosfery, nie zaduchu więzień, matactwa, konspiracji, nieufności i zdrady, dziś znowu świecą nam przykładem bohaterowie pługa, miecza i pióra z czasów świetności naszej Ojczyzny, potężnej, władnej od morza do morza. Im wybitniejsi, znakomitsi byli, tem bardziej współpracowali z całem społeczeństwem w duchu poszanowania władzy, prawa, karności i ładu, dlatego też znakomite narodowo-wychowawcze znaczenie mają obchody jubileuszowe na cześć ludzi w tej mierze państwowo i narodowo-twórczych, co Kochanowski, którego najszlachetniejszym celem było:

Służyć Ojczyźnie miłej i jej sprawom sławnym.
(Jazda do Moskwy).

Jeżeli znów ujmiemy działanie jego z punktu widzenia ściślej literacko-artystycznego, to przedstawi nam się poeta czarnoleski nietylko jako ojciec polskiej literatury pięknej w czasie, ale i z ducha. Najwięksi z pośród naszych wieszczów są dziedzicami natchnienia jego i myśli. Wszyscy słyszeliśmy, że bez Kochanowskiego nie byłoby Mickiewicza, że to ten sam patrjotyzm „czarnoleski" i słoneczny, przystosowany do innej epoki dziejowej i bardziej złożonej psychiki nowożytniejszego człowieka pulsuje w „spiskowym" patrjotyźmie wieszcza, który tragedję narodu niewolnego widział w zdradnych środkach i praktykach Wallenrodów, dążących

ku jego wyzwoleniu. A lipa czarnoleska, czyż to nie macierz drzew ojczystych, opiewanych z taką miłością w *Panu Tadeuszu*? Bez Czarnolesia nie byłoby Soplicowa, a może i bez pogodnej wiary Kochanowskiego inaczejby się zakończyły tytaniczne zmagania Konrada. Miłość sławy, pomimo zapewnienia, że „sobie śpiewam a muzom", każe Kochanowskiemu spodziewać się, że co mu „za żywota ujmie czas dzisiejszy, to po śmierci nagrodzi z lichwą czas późniejszy" (*Muza*). Tego samego pragnął Słowacki pragnieniem całego życia, do tego dążył Mickiewicz, gdy wołał by księgi jego „zbłądziły pod strzechy"; dopiero może Kasprowicz jedyny, w zbiorku *Mój świat* zrzeka się wszelkiej chwały jako „wędrowny grajek", rad, że „Bóg usiadł" przy jego boku:

Więc obojętne jest dla mnie
Czy takie czy inne są moce
Mego potoku, czy huczy,
Czy też zaledwie bełkoce.

(*Mój Świat*: „Szum wody").

W spiżowych słowach hymnu Kasprowicza p. t. „Moja pieśń wieczorna", ułożonych jakby pod miarę rytmu pieśni: „Czego chcesz od nas Panie", też napotykamy na ciągłość natchnień właściwych jednostkom tej samej rasy i narodu:

Gdzież moc Ci równa i równa potęga?
Sam z Siebieś powstał, majestat Twój płonie
Na tym z wieczności zbudowanym tronie,
Z Siebie stworzyłeś ten przestwór bez końca
I z Siebieś w niego rzucił żar na słońca.
Istnienieś swoje zamknął w prochu ziemi
I wichr piersiami oddycha Twojemi.

(Moja pieśń wieczorna)

Wyspiański, także bliski nam epoką poeta, jest też poczęści spadkobiercą lutni Kochanowskiego. Czyż wielki poeta państwowości Polski Jagiellonów, autor Chóru 2-go z *Odprawy posłów greckich*, zaczynającego się od słów: „Wy, którzy Pospolitą Rzeczą władacie", nie modliłby się słowy Wyspiańskiego w „Wyzwoleniu", gdyby mu naznaczonem było żyć u zarania XX wieku?

Zwyciężę na tej ziemi
Z tej ziemi Państwo wskrzeszę . . .

Woła pieśniarz wawelski, a potwierdziłby Jan z Czarnolesia.

Cudowny pomnik, wystawiony miłości rodzinnej w *Trenach* (por. „Jan Kochanowski", prof. Windakiewicza, rozdział „Treny") ma odpowiednik w preludjum do tejże modlitwy u żłóbka Wyspiańskiego, apoteozującej życie rodzinne, uosobione w miłosnem zgrupowaniu męża i żony koło kołyski małego dziecięcia:

> Gwiazdka zeszła i świeci — nad kolebką dziecięcą,
> Nad miłością matczyną, Światło błysło stuleci,
> Radość nocy tej święcą; Gwiazda zeszła nad „świętą" rodziną.
> *(Wyzwolenie)*

Na niebie polskiej twórczości i dzisiaj „gwiazdka wschodzi" i dzisiaj „wichr" natchnienia unosi się nad rodzinnemi niwami; niechże uroczystości na cześć Kochanowskiego rozniosą na złotym promieniu gwiazdy i mocarnych skrzydłach wichru posiew nowych, prawdziwie „słonecznych" arcydzieł.

Celina Stoińska

U progu współczesnej psychologji religji.

(Ciąg dalszy)

Słusznie określono reformację, jako wielką rewolucję religijną XVI wieku. Stworzona przez Lutra nowa i swoista koncepcja wiary, została przejęta przez wszystkie odłamy protestantyzmu jako podstawowa zasada. Umocowując podwalinę religji na podmiotowej platformie, spowodowała ona w szerokiej sferze wpływów reformacji radykalne przeobrażenie dotychczasowego pojęcia religji, a przez to zasadniczą zmianę orjentacji względem problemu religijnego.

Ex nihilo nihil fit. Przeobrażenie myśli religijnej nie poczęło się z niczego, cały szereg warunków bliższych i dalszych składał się powoli na jego przygotowanie. Już przedświt epoki nowożytnej cechuje zbieżność osobliwych czynników, dostarczających myśli ludzkiej okazji i substratu do zgoła nieoczekiwanych spostrzeżeń, asumptu do nowych refleksyj i wniosków, władnych skierować myśl religijną na nowe tory badawcze. Odkrycia i kolonizacja nieznanych dotąd obszarów świata, rozszerzając granice dotychczasowego światopoglądu, spowodowały zetknięcie się i interesowanie oryginalnemi pierwotnemi i religijnemi wierzeniami i kultami zupełnie dotąd nieznanych ludów, dając tem samem sposobność do pierwszych usiłowań uchwycenia ich opisu.

Próby te, aczkolwiek bardzo jeszcze prymitywne i powierzchowne, zdradzają jednak kiełkującą tendencję indukcyjno-porównawczą, widoczną w końcowym przypisku do pierwszej *sui generis* encyklopedji religijnej, wydanej po raz pierwszy w r. 1520 przez Jana Boema: *Omnium gentium*

mores, leges et ritus.[1]) „Jeżeli badacz ludzkości nie zorjentuje się we wszystkich konkretnych stosunkach, które jej dotyczą, wpadnie w błędy większe, niż fizyk nie orjentujący się w naturze i stosunkach materji". Wprawdzie tak książka Boema, jak pokrewne jej, niemal współczesne, cieszące się olbrzymim popytem, prace z tego samego zakresu Ravisiusa Textora (I wyd. 1522), Pictoriusa (I wyd. 1532) i Giraldi'ego (I wyd. 1548), ograniczają się jedynie do zestawiania obok siebie opisów różnych wierzeń i kultów religijnych bez wyciągania stąd wniosków porównawczych. Boem naprz. zestawia religje Afryki, Azji i Europy w układzie geograficznym, w obrębie którego umiejscowia chrześcijaństwo topograficznie wśród innych.

Ale już samo rozmyślne równorzędne szeregowanie rożnorakich religij świadczy o pewnej zmianie postawy badawczej, polegającej na przesunięciu dotychczasowego punktu wyjścia w zagadnieniu religijnem z chrystjanizmu, jako prototypu i kanonu religji wogóle, na płaszczyznę zestawiania chrześcijańskiej religji obok innych, jako im równoległego substratu do dalszych indukcyjnych wniosków. Jeden krok tylko dzielił logicznie to pierwsze ujęcie zagadnienia religijnego, narazie czysto formalne, w kategorje paralelistyczne— od postawienia wyraźnej, samorzutnie nasuwającej się hipotezy indyfferentystycznej o równowartości zróżniczkowanych konkretnych wierzeń religijnych, hipotezy patronowanej usilnie przez żywy i bujny prąd humanizmu.

Prąd ten był nacechowany szczególnie w okresie swego przekwitania w jaskrawe tendencje religijno-liberalne, zdradzające się wprawdzie jeszcze nie w teoretycznem sformułowaniu, lecz w formie praktycznego stosowania zasady indywidualnego orzekania w materji religijnej. Znamienny bowiem dla epoki Odrodzenia indywidualizm, ujawniający się

---

[1]) Po bliższe szczegóły odsyłam czytelnika do bardzo krytycznego dzieła H. Pinarda de la Boullaye S. J.: *l'Etude comparée des religions*, wyd. II, Paryż 1925, t. I, str. 134 nast., z której zaczerpnąłem niniejsze dane. Warto przy tej okazji zaznaczyć, za Pinardem, że współcześnie niemal z Boemem wydał nasz rodak Mateusz z Miechowa etnografję ludów północy, którą Boem zna i wymienia. Chodzi tu zapewne o *Tractatus de duobus Sarmatiis* (Kraków 1517).

z początku, zwłaszcza na gruncie włoskim, w dziedzinie ekonomicznej przez przełamanie wszechwładnych w średniowieczu form korporacyjnych i cechowych, w dążności do jak najintensywniejszego rozszerzania kręgu indywidualnych interesów i zamierzeń gospodarczych w drodze niczem niekrępowanej konkurencji — przerzuca się nader rychło także na sferę umysłową, powodując samorzutnie pęd i dążenie do niekrępowanego niczem, swobodnego, wszechstronnego rozwoju i ekspansji duchowej jednostki w jej poglądach, tendencjach i poczynaniach. W pogoni za najpełniejszą i niekrępowaną ewolucją indywidualnego ducha zwraca się Odrodzenie ku starożytnej kulturze, istotnie o wiele głębiej, wszechstronniej i dokładniej w epoce humanizmu odkrytej i poznanej, niż z nielicznych, ograniczonych tekstów średniowiecza. W tej kulturze spostrzega odzwierciedlenie swych tendencyj, przeto idealizuje ją zgóry i bez wahania, upatrując w niej podstawę do nowego zorjentowania ideałów i wartości życiowych, pod miarę ideałów klasycznych. Z tego też piedestału wydaje sądy o całym dorobku i ramy panującej dotąd kultury średniowiecznej ze wszystkiemi jej przejawami, formami i wpływami, a także jej źródłem, t. j. z ideologją chrześcijańską, opartą zasadniczo na autorytecie Kościoła, oraz z jej ujęciem estetycznego życia pod miarę wziętą nie z tego świata, ale nadprzyrodzoną. Zdradza się ten program propagandowy dewaluacji chrześcijańskiej kultury i myśli, w satyrach przeciw duchowieństwu, w złośliwych masowych wycieczkach przeciw ascezie, zwłaszcza zakonnej a przedewszystkiem w planowych i namiętnych, choć maskowanych, atakach przeciw zakuwającemu swobodę myśli w żelazną obręcz autorytetowi, przeciw kleszczom teologicznego światopoglądu, tłumiącego radość życia. Przechodzi następnie do wyrażanych z początku nieco lękliwie i między wierszami, następnie coraz śmielej dobierających się do samego korzenia, liberalizujących filozoficzno-religijnych rozważań porównawczych, zmierzających bądź do prób zrównania *niveau* chrystjanizmu z platonizmem, [1]) bądź

[1]) Patronem tego prądu jest Marsyljus Ficinus 1433—1499 wydawca wszystkich dzieł Platona i szeregu pism neoplatoników, autor głośnej *Theologia Platonica* i pokrewnych dzieł.

też wręcz do zniwelowania starych i nowych wierzeń religijnych, nie wyłączając chrześcijańskich, do wspólnego poziomu zróżniczkowanych alegorycznych ekspresyj tego samego, boskiego pierwiastka (Gemistos Plethon), do względnych, historycznie uwarunkowanych wybujałości jednolitego wspólnego korzenia. Jego izolacja przez oczyszczenie od czysto ludzkiego, narosłego z biegiem wieków nalotu definicyj teologicznych, oraz recept obyczajowych i rytualnych, a zatem samodzielne ustosunkowanie się do zmiennych form religijnych i indywidualny osąd ich wartości jest wdzięcznem zadaniem krytycznego badacza, szybującego spokojnie ponad zwichrzoną i przyziemną sferą namiętnych sporów, dyskusyj i dysput nad czysto przypadłościowemi formami religijnemi. W tej opinji sformułowanej po raz pierwszy niedwuznacznie przez Erazma z Rotterdamu,[1]) uwydatnia się wyraźnie pretensja do przyznania podmiotowi aktywnego i miarodajnego głosu w kwestji religijnych wierzeń, prawa samoczynnego kształtowania własnych religijnych przekonań, a więc wyraźny postulat równouprawnienia podmiotowego w materji religji w miejsce biernego integralnego, głoszonego przez teologję katolicką, przyjmowania i ustosunkowania się do treści podanej przez zewnętrzny autorytet kościelny, jako depozytarjusza Chrystusowego objawienia, posiadającego niepodzielnie i wyczerpująco całą prawdę religijną. Postulat powyższy, wyrosły na podłożu wyjaskrawionego przez humanizm indywidualizmu, zbliża się asymptotycznie do współczesnej mu, acz na podstawie innych, bo czysto teologicznych przesłanek poczętej fundamentalnej tezy reformacji.

Istota wewnętrzna reformacji nie da się wyczerpać przez wyliczenie szeregu negacyj, odchyleń i protestów, wniesionych przez nią na płaszczyznę poszczególnych dogmatów katolickich. Posiada ona zasięg szerszy i wyższy ponad przeobrażenia tej czy innej dotychczas obowiązującej doktryny.[2]) W rzeczy samej treść oraz brzmienie szczegółowych artykułów nowej wiary przechodziły początkowo jakby

[1]) Vide Janssen, cytowany przez Pinarda o. c. str. 140.

[2]) Cfr. Dr. E Jełowicki: *Studja nad Amerykanizmem.* Lwów 1929 I, str. 154 nast.

proces burzliwej fermentacji, ustawicznych wahań, zmierzając dopiero w drodze zarówno mozolnych „konkordyj", t. j. uzgodnień, jak i polemicznych tarć ku bardzo względnemu ustaleniu i precyzji. Także i cała rozbudowa dogmatyczna ściśle ortodoksyjnego protestantyzmu posuwała się aż po XVIII wiek utartym szlakiem przyjętych od późnego średniowiecza metod scholastycznych, opierała się w dalszym, nieprzerwanym ciągu na autorytecie i kanonie filozoficznym Arystotelesa, poczytywanego przez reformatorów w harmonji z tradycją scholastyczną, a w przeciwieństwie do humanizmu za gwaranta prawowierności filozoficznej i dzięki temu przystosowanego przez Melanchtona w jego głośnych podręcznikach do użytku reformacyjnej teologji. Wspólny i znamienny dla całego reformacyjnego kierunku pierwiastek, bez względu na różnorakie odcienia w jego doktrynalnych ukształtowaniach, tkwił zasadniczo głębiej. Tkwił on u samej bazy religji, w odmiennem ujęciu jej podstawowego aktu, w przeniesieniu istotnego jej momentu na podmiotową płaszczyznę.

Tradycyjnemu ujęciu wiary, jako *fides ex auditu*, przemianowanemu przez Lutra na *fides historica*, przypisuje tenże znaczenie drugorzędne i pochodne. [1]) Wysuwa natomiast na naczelne miejsce poczętą i wypracowaną w długoletniej bolesnej udręce duchowej swoistą koncepcję, stanowiącą fundament całej jego konstrukcji teologicznej, oraz ośrodek doktrynalnej syntezy protestantyzmu, około którego oplotły się zróżniczkowane doktryny wszelkich rozgałęzień reformacji. Polega ta koncepcja na ujęciu wiary, jako *fides fiducialis*, t. j. na pełnem radosnem ufności wewnętrznem przeświadczeniu o usprawiedliwieniu własnem i indywidualnem przez samego Boga, dokonanem bez najmniejszego przyczynienia się ze strony znieprawionego do gruntu przez grzech pierworodny człowieka, bez żadnego współdziałania zupełnie bezwartościowych, nacechowanych istotną złością jego uczynków, [2]) owszem przy bezwzględnej i zupełnej jego bierności.

---

[1]) Trzeba jednak zaznaczyć, że pogląd ten już w najstarszej teologji reformacyjnej ulegał pewnym wahaniom. Cfr. *D. Th. Cath.*, art. Experience religieuse, tom V, col. 1793.

[2]) *In Gal.* II, 20, Werke, t. XL, p. 293 sq., cyt. przez Pinarda str. 146.

Ale ten akt ufnej wiary w niepoczytanie przez Boga osobistych nieprawości człowieka jest nietylko czysto naturalnem przeżyciem podmiotowem, stanem czysto subjektywnej pewności, wynikłej z emocjonalnego osądu i płynącego stąd uczucia wewnętrznego ukojenia. Posiada on ponadto w teorji Lutra znamię świadectwa i notyfikacji mistycznej o zaistnieniu w tymże samym momencie nadprzyrodzonego faktu pokrycia własnych przewinień przez Boga, jest konkretnem stwierdzeniem w świadomości indywidualnego usprawiedliwienia. Przekonanie o zaistnieniu tego mistycznego procesu, zdaniem wyraźnem tak Lutra, jak i jego reformatorów-kolegów, nie wypływa dopiero w drodze logicznego rozumowania na podstawie faktycznych doznań.[1]) Człowiek ufnie wierzący nie wnioskuje, ale przeżywa bezpośrednio swe wyzwolenie od grzechu. Fakt ten mistyczny nietylko w y n i k a, ale integralnie j e s t bezpośredniem doświadczeniem wewnętrznem i jako takie wprost podlega i ujawnia się przy introspekcyjnych sprawdzaniach. Zjawia się on bowiem na polu świadomości nacechowany tak intensywną, spontaniczną oczywistością, narzucającą się przytem psychice swoistem jaskrawem zabarwieniem, swym głębokim tonem uczuciowym, wnosząc w nią tem samem pełnię wewnętrznego ukojenia, że człowiek ani wątpi, ani może wątpić w bezpośrednie objawienie i znak Boży, „świadectwo Ducha Św.", że w tej samej chwili zapadła istotnie zasłona Boża na wszystkie jego grzechy.[2])

[1]) *Luthers ungedruckte Predigten,* wyd. brunswickie, str. 106. vide Pinard l. c. Luter nie szczędzi najdrastyczniejszych wyrazów dla uwypuklenia zupełnego braku zaufania do intelektu ludzkiego i jego funkcyj. Uzasadnia tę nieufność i pogardę znieprawieniem do cna rozumu przez grzech pierworodny, a stąd zdeprecjonowaniem jego zdolności przyrodzonych i zupełną dewaluacją jego czynności. Mianuje go „przeklętą, wstrętną, trędowatą przez samego szatana uwiedzioną ladacznicą" (*l. c.*).

[2]) *In Gal.* III, l. Werke XL, p. 323; cyt. przez *D. Th. Cath.* V col. 1831. Porównaj trafną uwagę W. J a m e s a: „Wierzący czuje się w kontakcie... z jakąś wyższą jaźnią, dostarczającą mu doświadczeń religijnych. Jednostki doświadczające przeżyć tego typu w stopniu odpowiednio wyższym i intensywniejszym, aby się wedle nich życiowo orjentować, są nieprzejednane względem wszelkich uwag krytycznych... zupełnie niewrażliwe nawet na logikę zdrowego rozumu. Wszak doznały osobiście wizji!" *(Pluralistic Universe,* London, 1909, str. 307, cyt. ibid.).

Ponadto w myśli Lutra ta świadomość usprawiedliwienia jest przeżyciem duchowem zupełnie biernem, dusza bowiem pogrążona jest w zupełnym ustrojowym i funkcjonalnym bezwładzie.[1]) Ale właśnie dlatego posiada ona znamię i stopień oczywistości nieskończenie wyższej, wogóle niewspółmiernej z oczywistością normalną, cechującą nasze wewnętrzne doznania, nasze życiowe, potoczne, jak i naukowe doświadczenia. Stopień oczywistości bowiem, towarzyszący czysto przyrodzonym doświadczeniom i wiedzy, jest wykładnikiem większego lub mniejszego wnikania omylnego umysłu w takowe, jest więc funkcją samoczynności czysto ludzkiej. Stąd oczywistość, ujawniająca się samorzutnie a z niezmiernem nasileniem na tle bezwzględnej pasywności duchowej, zdradza tem samem wprost swoiste mistyczne podłoże — bezpośrednie wdanie się i jakby wyraźne oczyszczające tknięcie świadomości indywidualnej przez Boga, stanowi zatem dla doświadczającej go jednostki pełną gwarancję, a zarazem najwyższe ogólne kryterjum prawdy religijnej, owszem wszelkiej prawdy wogóle, a tem samem logiczną rację drugiej głównej zasady Lutrowej: *principium liberi examinis.*[2]) Nie ostanie się bowiem wobec tej oczywistości żadne twierdzenie człowieczego rozumowania. Bledną wobec niej wszelkie tezy naukowe, wszelkie świadectwa zmysłów, wszelką ścisłość sylogizmu. Czyż bowiem uroszczenie przyziemnej logiki, pełne tupetu i efronterji elukubracje ograniczonego, znieprawionego, kreciego intelektu mogą wogóle mieć jakąś wspólną miarę z rewelacyjną oczywistością, z jaką Bóg objawia bezpośrednio siebie i swoją mądrość duszy?[3]) Nie sprosta jej żaden ludzki autorytet, choćby drapował się w togę kościelnej hierarchji, apelował do apostolskich tradycyj i samemu Bogu przypisywał swe ustanowienie.[4]) Co więcej, nawet jednogłośnie akcentowany i pod-

---

[1]) *Com. in epist. ad Gal.* Werke t. XL, p. 41. Cfr. *Theologia germanica* c. III.

[2]) *Com. in epist. ad Gal.* II, 16, Pinard *l. c.*

[3]) *Disputationen M. Luthers,* ed. Drews, cyt. u Döllingera, Pinard *l. c.*

[4]) Por. A. Wrede: *Deutsche Reichstagsakten,* 1896, t. II, p. 555 Pinard *l. c.*

kreślany przez reformatorów autorytet „Słowa bożego", jako jedynego źródła Objawienia, zyskuje dopiero w świetle indywidualnie doświadczonego natchnienia Bożego swój żywy sens i właściwe znaczenie. Bez inspiracji podmiotowej stanowi on tylko martwy materjał, *amorphe hyle.*[1]) Jego interpretacja zatem jest funkcją teorji Lutra o usprawiedliwieniu.

Nowocześni interpretatorzy protestantyzmu podkreślają zgodnie, że Luter, sięgając do wnętrza duchowego człowieka w pogoni za decydującą miarą religijną, otworzył nowe horyzonty dla religijnej wiedzy. W twierdzeniu tem mieści się pewna doza prawdy. W rzeczy samej Luter, acz nie w oparciu o teoretyczne rozważania, lecz na tle osobistych przejść duchowych osnuł całą swą teorję na podmiotowym punkcie wyjścia, wskazując tem samem na fakt, że każdy człowiek posiada w swem wnętrzu pewien zasób niepodzielnie własnego doświadczenia religijnego, które ujmuje i asymiluje w własnej świadomości w sposób indywidualnie swoisty, a więc inny, niż drudzy ludzie, korzystający z tego samego zewnętrznego źródła wiary. Otóż na podstawie porównywania niniejszej strefy własnych doznań z wypowiedziami drugich odnośnie do takiej samej sfery w ich osobistej świadomości, kształtuje się refleksyjnie pojęcie odrębnej, zamkniętej w sobie wartości wewnętrzno-indywidualnego świata religijnego, dostępnego wyłącznie dla jednostkowej świadomości, a wobec wszystkich innych indywiduów zakrytego, stanowiącego jeden człon dwubiegunowej funkcji, w której zewnętrzne źródło i sfera religji jest tylko drugim korelatem i odpowiednikiem. Zatem już sam fakt zwrócenia przez Lutra metodycznej uwagi na sferę subjektywną i próba wykorzystania wewnętrznych doświadczeń jako osi swej konstrukcji, bez względu na całą dalszą jej rozbudowę teologiczną, musiał wywołać intensywniejsze i ogólniejsze skierowane myśli badawczej ku niedocenianej dotąd naogół, a bogatej sferze swoistych przeżyć religijnych, uwarunkować skupienie uwagi na ten nowy ośrodek naukowo-religijnego zainteresowania, a tem samem spowodować stanowczy zwrot w postawie badawczej odnośnie do religijnego zagadnienia

[1]) *Werke*, t. XL, p. 458 sq. Pinard *l. c.*

i otworzyć zamknięte dotąd wrota psychologicznemu problemowi w religji. W tem też znaczeniu można bez przesady powiedzieć, że Luter znalazł istotnie klucz do nowożytnej psychologji religji, aczkolwiek, jakeśmy to już wyżej powiedzieli, ani on sam, ani jego spadkobiercy duchowi przez przeciąg dwu stuleci nie doceniali następstw metodologicznych i bynajmniej nie orjentowali się jak tego klucza używać.[1])

Najczęściej jednak, i to ze strony psychologów religji podnosi się jako epokową zasługę Lutra podniesienie przezeń podmiotowego doświadczenia religijnego do poziomu jedynie miarodajnego kryterjum w materji religji.[2]) Jest to oczywista *metabasis eis allo genos* — psychologa obchodzi bowiem czysta opisowa analiza faktów doświadczalnych, nie zaś *questio iuris*, t. j. wywód z doświadczenia w kierunku jego znaczenia i uprawnień krytyczno-poznawczych.[3]) Nie można jednak zaprzeczyć, że szczególnie w tym

[1]) „Indes kann man trotzdem nicht von einer rein psychologischen Motivierung des Glaubens bei Luther und dem frühen Protestantismus sprechen, denn das Bewusstsein dogmatischer Gebundenheit war noch überaus lebendig und wirksam, wenn es sich auch nicht mehr auf die volle Systematik der alten Lehre gründete". Wunderle: *Einführung in die moderne Religions-psychologie,* Kempten, 1922, str. 32.

[2]) Cfr. W. James: *Experience religieuse*, tłum. franc. Abauzit'a Paryż, wyd. II, 1908, str. 179; A. Sabatier: *Esquisse* i t. d. IX wyd. Paryż b. d. str. 285 nast. 269, 382.

[3]) Zdarza się tu sposobność i miejsce właściwe do bliższego określenia, co należy właściwie rozumieć przez utarty i modny w dzisiejszej psychologji religji wyraz „doświadczenie religijne". W mowie potocznej używamy wyrazu „doświadczenie" na oznaczenie świadomego skonstatowania jakiejś konkretnej, zewnętrznie lub wewnętrznie postrzeżonej rzeczywistości. W mowie codziennej odnosimy to słowo specjalnie do t. zw. „życiowego doświadczenia", a więc do świata naszych wewnętrznych osobistych doznań, do świata naszych własnych spostrzeżeń, wrażeń, uczuć, słowem całych kompleksów świadomych przeżyć. Zdajemy sobie przytem, już przy całkiem pobieżnem, przednaukowem zastanowieniu, sprawę z dwóch rzeczy: 1) że słowem „doświadczyłem tego na sobie, doznałem tego" i t. p. wyrażamy, nietylko sam akt świadomości, ale i przedmiot, około którego odnośne przeżycie nasze się obracało, który zatem możemy konkretnie podać wśród splotu innych współczesnych i pokrewnych faktów psychicznych, wydobyć i poniekąd izolować, oraz konkretnie rozróżnić od innych przeżyć i ich przedmiotów; 2) że odwołując się do własnego doświadczenia, stwierdzamy i orzekamy w charakterze jedynej i ostatniej instancji, całkiem bezapelacyjnie, że dane konkretne przeżycie

kierunku wypracowana przez Lutra interpretacja religijnego doświadczenia podziałała nader sugestywnie na orjentację filozoficzno-religijną, stając się jej *mot d'ordre* na przeciąg całych stuleci a tem samem przygotowując pośrednio teren dla psychologji religji.

---

o pewnej treści psychicznej, względnie szereg, kompleks doznań, tyczących się danego przedmiotu, zaistniał w naszej świadomości ponad wszelką wątpliwość jako fakt, stanowił więc istotną konkretną rzeczywistość podmiotową, bezpośrednio „doznaną", „daną", „świadomą". Zatem doświadczenie podmiotowe, jego przedmiot, jego wewnętrzne postrzegalne konkretne cechy, stany, stosunki i związki z innemi doświadczeniami, jeżeli i o ile były w świadomości naprawdę bezpośrednio doznane i w świadomości stwierdzone, stanowią dla nas samych prototyp i zasadniczą miarę i normę oczywistości, zaś w stosunku do innych ludzi, uchylają się od wszelkiej dyskusji, stanowią Leibnitzowską *verité de fait*, przeciw której *non valet argumentum*. Ich przedstawienie w słowie, zarówno samego psychicznego aktu doświadczenia, jego faktycznego przebiegu i t. d., jak i konkretnej jego treści t. j. jego przedmiotu wraz z występującemi w podmiotowej świadomości jego właściwościami i związkami, zwie się opisaniem i wyjaśnieniem doświadczenia, o tyle prawdziwem, o ile takowe pokrywa się rzeczywiście z faktycznemi danemi bezpośredniej świadomości, a nie zawiera refleksyjnych i fantazyjnych wstawek i dowolnych myślowych powiązań. Zyskuje ono zaś wartość ścisłą, naukową, tem większą, im więcej da się przez bezpośrednią możliwie najdokładniejszą introspekcję stwierdzić, pośrednio przez wypowiedzi innych wyszkolonych w introspekcji sprawdzić, a wreszcie w miarę możności przez eksperyment w dowolnie wywołanych i zmienianych okolicznościach i warunkach, wtórnie skontrolować. Wreszcie, jak doświadczenie samo, tak i jego opis, teoretycznie biorąc, nie podlega dyskusji, o ile jest ścisłem i wiernem oddaniem i przedstawieniem tegoż. Właściwa jednak zjawiskom świadomości lotność i nieuchwytność, a stąd swoista trudność ich ścisłej obserwacji podmiotowej i kontroli, daje podstawę do praktycznej dyskusyjności nie co do faktu samego, ale co dokładności i integralności opisu, t. j. pokrywania się wszystkich jego momentów z całością doświadczenia.

Stosując powyższe uwagi do pojęcia „doświadczenia religijnego" stwierdzamy, że przez takowe rozumiemy konkretny, podmiotowy fakt psychiczny, zorjentowany religijnie, t. j. bądź poszczególne przeżycie, bądź cały zespół doznań, wrażeń, uczuć, myśli, występujących fenomenologicznie z pewnemi cechami konkretnemi, naprz. z większem czy mniejszem nasileniem, z więcej lub mniej wybitnem uczuciem oczywistości, bierności, z przewagą pierwiastka intelektualnego czy uczuciowego, a obracających się koło swoistego przedmiotu, który ludzie powszechnie i zgodnie nazywają religją i właśnie pod tym względem przedmiotu odcinających się charakterystycznie od innych doznań i ich kompleksów. Zasób podmiotowych doświadczeń religijnych danego indywiduum pokrywa

Lutra teorja usprawiedliwienia przez wiarę, podkreślając z całym naciskiem osobliwy i nadzwyczajny stopień oczywistości — powiedziałbym dotykalności, nie dającej się wyrazić żadnem ludzkiem słowem, z jaką usprawiedliwienie za sprawą Ducha Św. uświadamia się w duszy — upatrywała znamię i kryterjum jej mistycznego źródła w rzekomej zupełnej bierności tego doznania, oraz w głębokiem ukojeniu, jakie w duszy pozostawia. Nie można się dziwić, że Luter, wypracowując swą teorję w ogniu ciężkich wewnętrznych doświadczeń, a więc osobiście zaangażowany, nie zdawał sobie sprawy, że zarówno owo uczucie osobliwej oczywistości, jak i wrażenie podmiotowego bezwładu rzeczywiście znamienne w przeważnej mierze dla pewnej sfery doznań

---

się zatem niemal z podanem przez nas wyżej pojęciem religji w znaczeniu podmiotowem. Podmiotowe doświadczenie religijne dostarcza więc dat do opisu psychologicznego, a zarazem materjału konkretnego i niezróżniczkowanego na podstawie którego tworzymy i urabiamy sobie w drodze rozumowaniu przekonania religijne. Toteż w tym sensie można powiedzieć, że doświadczenie jest jedynem źródłem religijnego poznania dla indywidualnego podmiotu, ile że bez dostarczonego przezeń materjału nie bylibyśmy zdolni wytworzyć sobie o religji żadnych wiadomości, ani pojęć, tak jak naogół bez doświadczenia nie może być mowy o żadnej wiedzy. Z tego jednak bynajmniej nie wynika, aby doświadczenie można było poczytać zgóry za wyłączne kryterjum religijne p r z e d m i o t o w e, na którego podstawie możnaby orzekać o cechach przedmiotu doświadczenia religijnego transcendentnych, t. j. wziętych w izolacji od jego podmiotowego ujęcia, z jakiem stale i zawsze w konkretnej świadomości występują. Wszelka próba uzupełniania i ogólniania konkretnych faktów doświadczalnych zapomocą myślowych konstrukcyj, czy ona idzie w kierunku orzekania o naturze przedmiotu, czy w kierunku niewykrywalnych, w bezpośredniej świadomości źródłach i genezie doświadczenia, czy w kierunku analizy i wywodu uprawnień poznawczych — jest już wypadem poza doświadczenie, jego interpretacją, czy krytyczno-poznawczą, czy też metafizyczną, a tem samem teorją, której racja logiczna nie mieści się bezpośrednio w samem doświadczeniu, lecz tkwi w rozumowaniu, a więc we wnioskach na podstawie materjału doświadczalnego mniej lub więcej prawidłowo i właściwie wyprowadzonych, bądź w twierdzeniach skądinąd importowanych, a kładzionych następnie w podstawy doświadczenia. Jeżeli zatem psycholog religijny nie ogranicza się do opisu i wyjaśnienia doświadczenia religijnego, lecz przypisuje mu w a r t o ś ć kryterjum czyli orzeka o jego z n a c z e n i u, tem samem schodzi z dziedziny faktów na dziedziny t e o r j i, a więc ipso facto opuszcza teren psychologji doświadczenia.

religijnych — dopraszają się wprost o czysto psychologiczne wyjaśnienia.[1]) Wolał je poczytywać za wykładniki nadprzy-

[1]) Cfr. Falkowski: *Luter w świetle nowych badań. Przegląd Powszechny*, styczeń i luty 1929, zwł. str. 7, 20, 173, nast.

Nowsi biografowie Lutra wszelkich kierunków i odcieni, są jednozgodni w twierdzeniu, że jego doktryna o usprawiedliwieniu była wykładnikiem jego przejść duchowych, acz rozmaicie te rozterki wewnętrzne interpretują. W rzeczy samej, geneza teorji Lutra daje się psychologicznie wyjaśnić najlepiej, jako skutek autosugestji, jaką spowodowała dominująca w nim jeszcze, od wczesnego okresu jego klasztornego życia, namiętna dążność do uzyskania za wszelką cenę pokoju duszy, wobec ustawicznych i bolesnych wątpliwości, których doznawał na tle chorobliwych skrupułów, wyolbrzymiających w jego wyobraźni jego błędy i zboczenia i powodujących w nim formalne opętanie przez uczucie strachu o swe zbawienie, potęgowane nadto przez ustrojowe wrażenia, związane z patologicznym stanem jego serca. Otóż fachowi pisarze, którzy *ex professo* opracowali patopsychologję skrupulatów, przedewszystkiem klasyczny Janet (*Nevroses et idées fixes; Obsession et Psychosfenje*), a świeżo Eymieu (*L'Obsession et le scrupule*), podkreślają, że pewne organiczne niedomogi i zaburzenia, wywołują zazwyczaj u jednostek nerwowo wrażliwych silne wrażenia ustrojowe, zabarwione charakterystycznem uczuciem nieokreślonej trwogi i niepokoju, grupującem się automatycznie w świadomości osób wierzących z reguły około ośrodka religijnych wyobrażeń i doznań osobistych. Stała bowiem reakcja uczuciowa, towarzysząca takim wyobrażeniom osób religijnych, znamienna przez moment osobistego bezpośredniego zainteresowania i zaangażowania temi ideami, owszem poczucia zależności mistycznej od nadziemskich potęg, powoduje w świadomości obarczonej dominującem uczuciem niepokoju, niezwłoczne skojarzenie tego uczucia z treścią religijnych idej i doświadczeń, a stąd instynktowne skupianie na nich uwagi i upatrywanie w nich źródła pochodzenia i przyczyny niepokojów i bojaźni. Dzięki temu skojarzeniu, tem silniejszemu im częściej ono u osobników nerwowych się powtarza, idee i przeżycia religijne pojawiają się w ich świadomości już z reguły w stałem towarzystwie jaskrawych wzruszeń, uczuć trwogi, wątpliwości i niepokoju, a więc jako typowe *idées fixes* o stałem drastycznem zabarwieniu emocjonalnemi powodującemi zkolei gwałtowne tłoczenie się wyobrażeń i myśli, odpowiadających polu tych wzruszeń, dochodzące aż do gorączkowej wszechwładnej ich samoczynności, czyli do formalnego opętania przez nie całej psychiki, usiłującej rozpaczliwie przeciwstawić się temu natłokowi, a przez to coraz więcej rozstrojonej.

Wspomniani wyżej psychopatolodzy zaznaczają, że owe charakterystyczne dla skrupulatów, nacechowane uczuciem trwogi, *idees obsédantes* na tle religijnem, nie dadzą się nigdy, ze względu na ich organiczne i emocjonalne tło, uleczyć i zwalczyć metodą kontrargumentacji lub perswazji, gdyż takowa dałaby tylko nowy punkt zaczepienia świeżych wąt-

rodzonych sił, interpretując bierność jako skutek zasadniczego znieprawienia władz psychicznych przez grzech pierworodny, a stąd bezwładu i niedorozwoju rozumu w zakresie wiary, zaś jaskrawe nasilenie doznań religijnych, jako bezpośrednie, oświecające wdanie się Boga w świadomość podmiotową, jako objawienie i świadectwo Ducha Św., użyczające doznającemu podmiotowi pewności i oparcia o wiele solidniejszego, aniżeli wszelkie dowodzenia i argumenty ludzkie, zmuszone do milczenia i kapitulacji wobec bezpośredniego Bożego głosu.

---

pliwości i niepokojów, a przez to dalszy materjał do chorobliwej uczuciowej samoczynności. Leczy się je tylko drogą uboczną: przez silną konsekwentną sugestję na wolę skrupulata, by zdobywał się systematycznie na wysiłek odwrócenia swej odwagi od trapiących go wyobrażeń, uczuć i myśli, skoro tylko zaczną się pojawiać na polu świadomości. Ta psychoterapja sugestyjna skrupulata, polegająca z jednej strony na biernem poddaniu się kategorycznej namowie i nakazowi sugerującej osoby (lekarza, kapłana, przyjaciela), a z drugiej na przygotowanym i skoncentrowanym zawczasu, a przez to intensywnie wzmagającym się akcie woli, skupionym integralnie na odrywaniu się i odwracaniu przemocą od napastliwych, opętańczych myśli, powoduje z reguły stopniowe zmniejszenie się ich natężenia, w pacjencie zaś wywołuje, jako reakcję, charakterystyczne, błogie uczucie wyzwolenia i ukojenia.

Luter nie miał snać w swem otoczeniu nikogo, ktoby zdołał w duchowych jego udrękach się zorjentować i wpływać nań kojąco. Wypracował więc w sobie instynktownie własną metodę indywidualnego samolecznictwa swej psychastenji: obsesji niepokoju i bojaźni o zbawienie z powodu niepokojących go ustawicznie przewinień i błędów, usiłował systematycznie przeciwstawić całą mocą i konsekwencją swej żelaznej woli, antidotum w formie wpajania możliwie najintensywniejszego uczucia ufności, opartego na przekonaniu o ogromie Bożego miłosierdzia, które wszystkie winy ludzkie absorbuje i pokrywa. Stałego i konsekwentnego stosowania tej autosugestji przez Lutra na samym sobie, jako środka zaradczego przeciw ogarniającym go raz po raz wątpliwościom, niepokojom i obawom, oraz usilnego systematycznego trudu nad wypracowaniem sobie sugestywnej wiary uczuciowej, bijącej swym kontrastem powracające uczucie trwogi dowodzą jego własne słowa w komentarzu do IV roz 6 wiersza listu do Gal. (*Werke* XL. str. 578 i 579): „Quare unusquisque asuefaciat se, quod certo statuat se esse in gratia . . . Si autem sentit se dubitare... luctetur... ac nitatur ad certitudinem... Debemus... quotidie magis magisque luctari ab incertitudine ad certitudinem".

Na szczególnie charakterystyczne i typowe zarówno dla Lutra, jak i dla wszystkich zresztą psychosteników, podległych religijnym skrupułom, perjodyczne nawroty obaw i wątpliwości, czy winy ich zostały rze-

W rzeczy samej powyższa interpretacja teologiczna umocowała u podstaw systemu Lutra zgoła nowe podwaliny: uznanie religji, jako czysto-indywidualno-podmiotowej wartości, uchylającej się od rozumowego ujęcia, więc zasadniczo alogicznej, a przez to redukcja jej swoistego elementu do zakresu mistycznych doznań, równocześnie z umiejscowieniem jej przedmiotu i właściwego źródła w sferze irracjonalnej, a jej jedynego kryterjum w dziedzinie pierwotnych emocjonalnych doświadczeń, będących same w sobie najwyższą dla podmiotu gwarancją, a zarazem podstawą i miarą do osądu oraz selekcji wszelkiej z zewnątrz podanej prawdy religijnej, stanowiącej z jednej strony jedynie materjał i okazję dla religijnego doświadczenia, z drugiej zaś jego symboliczną tylko wypowiedź.

Na podstawie powyższych spostrzeżeń, można obecnie całkiem dokładnie wytyczyć tory, po których kroczyła ewolucja podstawowych założeń reformacji. Pierwszy kierunek ewolucyjny, cechujący zwłaszcza myśl angielską, zmierzał powolnemi, ale konsekwentnemi etapami, ku mniej lub więcej wyraźnej negacji. Przyjmując bez zastrzeżeń tezę Lutra o bankructwie rozumu w kwestji wiary i dyskwalifikacji przedmiotowych kryterjów religji, uzależniał nietylko interpretację Pisma św., ale naogół osąd, dobór i normowanie podanej z zewnątrz treści wiary od czynnika podmiotowego. W uzasadnieniu atoli tej tezy odrzucił bez wahania teologiczne wywody, jako dialektyczny balast i rupiecie, oparł się natomiast na analogji z twórczą funkcją podmiotu w sferze zewnętrznej rzeczywistości, ujmowanej w postrzeganiu

---

czywiście i niewątpliwie zgładzone i przebaczone i wynikające stąd niespokojne poszukiwanie za jakimś znakiem doświadczalnym, dającym gwarancję jakby dotykalną tego zaistnienia, reagował Luter wpajaniem w siebie przekonania, że świętość Chrystusa, pokrywa jakby płaszczem nasze winy, tak, że choć factum infectum fieri nequit, jednak Bóg ich nie widzi, ani pamięta. Sugestja ta istotnie wnosiła, przynajmniej czasowe znaczne ukojenie w jego duszę i pacyfikację jego skrupułów i obaw. Widział w niej objaw i potencjał jakiejś mistycznej energji. Przyoblekł więc w ten sposób osobiste psychologiczne doświadczenie w znamiona nad przyrodzonego objawienia i świadectwa Bożego i motywy podmiotowo wpływające na uciszenie własnych wątpliwości, przewartościował na ideowe elementy objektywnej dogmatycznej teorji „fidei fiducialis".

zmysłowem. Istotnie wielkie odkrycia XVII wieku w zakresie fizyki zdolne były zachwiać panującym dotąd wszechwładnie poglądem Arystotelesa, w myśl którego transcendentna rzeczywistość, wraz z jej wszystkiemi cechami jakościowemi, odbija się w procesie poznania integralnie, jak na kliszy fotograficznej w naszym umyśle, którego rola jest zatem biernie recepcyjna. Jeszcze w roku 1623 własne badania w zakresie mechaniki, nasunęły Galileuszowi pewne wnioski krytyczno-poznawcze, naszkicowane przezeń w jego *Il Saggiatore*, a następnie przez Locke'go w *Essay on human understanding*, 1690, sprecyzowane i spopularyzowane. W świetle tych wniosków postrzegalne jakościowe cechy zewnętrznej rzeczywistości bynajmniej w niej nie tkwią, stanowią tylko reakcję podmiotowej świadomości na pewne działające na zmysły procesy realne, dające się sprowadzić do form ruchu materjalnego ośrodka i jako takie ujmować w ilościowe stosunki. Miejsce zatem przedawnionego mniemania o biernem kopjowaniu podmiotowem cech jakościowych pozasobnych przedmiotów zajęła koncepcja samoczynnego i twórczego ustosunkowania się podmiotu w ujmowaniu, owszem wprost jego udziału w wytwarzaniu obrazu zewnętrznej rzeczywistości, a stąd zakwestjonowanie bezwzględnej i całkowitej miarodajności tejże, wobec umiejscowienia znacznego jej odcinka w polu podmiotowem. Rozwiązanie, wyłaniającej się zupełnie naturalnie z tej koncepcji, kwestji dokładniejszego określenia i rozgraniczenia wzajemnego stosunku między funkcjami podmiotowemi a przedmiotowemi w ujmowaniu rzeczywistości, szło po linji radykalnego empiryzmu, skoncentrowanego w Hume'm, który redukuje współczynnik przedmiotowy poznania, do doprowadzonych przez zmysły „impresyj", rolę zaś podmiotu ogranicza do składania i rozkładania materjału „impresyj", związanego ze sobą mechanizmem asocjacyjnym, a ujmowanego pod nakazem biologicznego instynktu w oprawy fikcyj i system życiowo-płodnych mirażów.

Trafnie zaznacza gruntowny teolog protestancki, H. Faber, [1]) że empiryzm w dziedzinie myśli religijnej musiał zejść

[1]) H. Faber: *Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik.* Tübingen, 1913, str. 4 i 5.

na tory psychologizmu. W połowie bowiem XVIII wieku, dokonał się ostatecznie wyłom w ortodoksyjnem pojmowaniu rzekomo nadprzyrodzonych źródeł religijnego doświadczenia, których miejsce zajęły narzucające się coraz silniej psychologiczne pytajniki. Wprawdzie, zdaniem Fabera, stosunek przyczynowy w tym procesie nie jest całkiem przejrzysty, ale w każdym razie nie zachodzi tu jedynie przypadkowa historyczna zbieżność. Zdaniem naszem, można dość ściśle ustalić przyczynowy związek między wysuniętemi przez empiryzm radykalnemi korekturami utartych poglądów teorjo-poznawczych, a zapoczątkowanem przez Lutra upodmiotowieniem religji przez przesunięcie przezeń reguły wiary na teren mistycznych doznań. Wszak zaznaczyliśmy powyżej, że już Luter, a może w większym jeszcze stopniu Kalwin, w praktyce biedzili się nad wyznaczeniem ścisłego probierza, któryby odróżnił nieomylnie fakt nadprzyrodzonego tknięcia duszy od odnośnych iluzyj. W rzeczy samej jednak zdobyli się obaj tylko na wskaźnik wewnętrznego uczuciowego ukojenia, jako swoisty sprawdzian, decydujący o nadprzyrodzonem źródle doświadczenia. Płytkość i kruchość tego kryterjum nie mogła ujść uwagi trzeźwych, a na objektywne walory ludzkiego poznania krytycznie patrzących empiryków. Czyż nie narzucała się bowiem sama przez się o wiele naturalniejsza i prostsza myśl skreślenia rzekomo uświadamiającego się w doświadczeniu religijnem nadprzyrodzonego momentu, jako naukowo niesprawdzalnego, a więc iluzorycznego i zbędnego, dającego się bez trudności rozwiązać w czysto naturalne „percepcje"? Myśl ta musiała w konsekwencji nasunąć próbę wcielenia doświadczenia religijnego do jednorodnego szeregu naturalnych doznań i szukania jego źródeł w instynktownych biologicznych reakcjach, narzucających się samorzutnie a pobudzających umysłowość człowieka do wytwarzania „religji naturalnej", t. j. systemu przedmiotowo nierealnych, ale ważkich dla praktyki i życia fikcyj. W ten sposób kierunek empiryczny, nie uprawiając bynajmniej z zawodu psychologji religijnej, owszem mieszając ustawicznie rozważania psychologiczne z kwestjami krytyczno-poznawczemi, jednak w ścisłej konsekwencji i zgodzie ze swemi ogólnemi założeniami rozkładał po-

woli w dziełach Bayle'a, Locke'a i Hume'a, wziętą żywcem z reformacyjnej teologji koncepcję religijną na czysto psychologiczno-genetyczne momenty. Doszedł w rezultacie do skrajnych zaprzeczeń i negacyj, które znalazły swój ostatni wyraz u francuskich protoplastów pozytywizmu, D'Alembert'a i Turgot'a.

Odrębnym, choć równoległym szlakiem posuwał się ideowy rozwój zasady *liberi examinis.* Z jednej strony rozpętała się w jej imię gwałtowna walka z dawną wiarą i jej autorytetem pod hasłem czystej Ewangelji, kolejne bicie taranem w poszczególne dogmaty, wreszcie systematyczne podkreślanie w namiętnej polemice przeciw „paganopapizmowi" wszystkich możliwych analogij pogańskiego a katolickiego kultu. Z drugiej strony ustawiczne, głębokie tarcia na tle interpretacji Ewangelji, powodowały tworzenie nowych symbolów wiary i chaotyczną mnogość przeróżnych odmian wyznaniowych, roszczących sobie prawo do bytu na zasadzie podmiotowego osądu objektywnej treści wiary. Oba te znamienne procesy ideowe stały się podłożem do nowej krytycznej koncepcji, reprezentowanej przez angielski deizm i pokrewny mu poniekąd niemiecki racjonalizm. Głosiła ona, że samo skonstatowanie historycznego istnienia zupełnie rozbitych, a zawzięcie skłóconych ze sobą, konkretnych grup wyznaniowych, z których każda głośno i uparcie twierdzi, że tylko ona posiada czystą i całą prawdę, obala samo przez się przeżyte już przekonanie o jakiemś objawionem źródle i nadnaturalnem pochodzeniu specyficznych treści i form religijnych, czy to pogańskich, czy żydowskich, czy chrześcijańskich, katolickich lub protestanckich. Aby z tego chaosu dojść do jakichś pozytywnych rezultatów, należy dążyć do wyłączenia wszystkich specyficznych, przypadłościowych momentów, charakteryzujących każdą odrębną pozytywną religję, natomiast skupić i zszeregować tylko te cechy, które wszystkim religjom są właściwe i wspólne, a zatem ogólno-ludzkie. Zespół tych cech stanowi kapitał, tkwiący niezmiennie w każdej psychice ludzkiej, a przez to samą właściwą istotę religji, niezmienną, wieczną, a więc prawdziwą, nie będącą wynalazkiem historycznym, ale uposażeniem naturalnem ludzkości.

W jej świetle wszystkie religje pozytywne są tylko więcej lub mniej udatnemi, symbolicznemi wypowiedziami tych samych aspiracyj i wierzeń ogólno-ludzkich, złożonych przez naturę w świadomości każdego człowieka, a znajdujących swój metafizyczny odpowiednik w naturalnych dogmatach istnienia Boga, nieśmiertelności i najwyższej sankcji. Otóż wykrycie w świadomości ludzkiej wspólnego pierwiastka religijnego, a w świetle jego analizy wyjaśnienie analogij i pokrewieństwa, jakie pod płytką powierzchnią formalnych różnic tkwią między doświadczeniami religijnemi, czy chrześcijanina, czy wyznawcy jakiejkolwiek innej wiary, uważał deizm za jedyną, właściwą drogę, prowadzącą do ugruntowania swej „dogmatyki rozumowej", stanowiącą, wedle trafnego określenia Fabera, osnowę tego systemu.

Zatem deizm, podobnie jak i empiryzm, potrąca tylko mimochodem o problem psychologiczno - religijny. Ta jednak między obu systemami zachodzi różnica w otarciu się o kwestję psychologiczną, że krytyczno-poznawcze założenia empiryzmu, narzucają mu konsekwentnie w materji religijnej rozwiązanie psychobiologiczne jej genezy, podczas gdy przeciwnie deizm odręcznie spożytkowuje i preparuje swą wstępną, nawiasem mówiąc nader powierzchowną i pobieżną, analizę fenomenologiczną świadomości religijnej „ad usum Delphini", t. j. jako substrat do szeroko zakrojonych interpretacyj metafizycznych. Są one zaprawione usiłowaniem „racjonalizowania", czyli poddania doświadczenia religijnego logicznej wiwisekcji i zamknięcia go w zupełnie dowolnym skostniałym schemacie „naturalnej religji", będącej fikcyjnym tworem apriorycznej spekulacji, urągającym konkretnej rzeczywistości zapodanej przez świadomość religijną, stanowiącym zatem karykaturę żywej religji i religijności. Tak np. deistyczna analiza chrześcijaństwa orzeka, że nie wnosi ono w duszę ludzką żadnego nowego waloru poza większem niż w innych religjach uwydatnieniem wspólnoty z Bogiem, zobrazowanej w pojęciu synostwa bożego i wyzwolenia w Chrystusie, twierdząc na tej podstawie, że konkretne doświadczenia religijne chrześcijanina są identyczne z doświadczeniami wyznawcy Koranu, czy jakiejkolwiek innej religji, słowem naginając dowolnie fakty do teorji.

Trzecią równoległą stanowi kierunek pietystyczny, najbardziej pod względem religijnym pozytywny, wydatny i płodny w dziejach reformacji. Rozwijając się w najbliższem, konsekwentnem oparciu o naczelne założenia Lutra, odznacza się przedewszystkiem osobliwem agnostycznem zacięciem, wywołanem przez przesyt i znużenie dogmatycznemi kontrowersjami przelicznych szkół ortodoksyjnych, których beznadziejna jałowość jest w mniemaniu pietystycznem zgóry widoczną w świetle Lutrowych zasad o jedynej miarodajności podmiotowej inspiracji, przeciwstawionej radykalnej niezdarności, owszem błędności znieprawionego rozumu w sprawach wiary. Pietyzm uważa zatem wszelką próbę objektywno-racjonalnych dociekań i ustalań, za zasadniczo chybioną i zawodną, a dla życia religijnego bezpłodną i szkodliwą. Rzuca więc hasło bezwzględnej eliminacji dogmatyczno-racjonalnego pierwiastka, upatrując w „Słowie bożem" nie skarbnicę objektywnych „prawd wiary", ale źródło „prywatnego objawienia", t. j. zdrój żywych pobudek ku wskrzeszaniu i pogłębianiu religijnych wewnętrznych wzruszeń. Pietyzm więc zamyka religję, zdecydowanie i wyłącznie, w obrębie indywidualnej duszy, umiejscowiając ją w sferze uczuć, usposobień i tendencyj, a więc na podłożu irracjonalnem; redukując jej istotę, zgodnie ze swą historyczną nazwą, do pobożności, nie związanej bynajmniej z żadnym zewnętrznym kanonem normatywnej treści religijnej, lecz powodowanej jedynie dynamiką emocjonalną religijnych motywów, zaczerpniętych indywidualnie z materjału Pisma św. i poddanych selekcji pod kątem ich podmiotowej „wartości". Ujęcie pietystyczne religji rozwiązuje ją zatem bez reszty w pojęcie religijności. Wewnętrzne ukojenie i zadowolenie, jakie sprawia uczucie i usposobienie religijne, oraz żywotny wpływ tej religijności na życie indywidualne, uważa za najwyższą gwarancję, jak i za niezaczepialny tytuł prawa do bytu religji, mierząc walor treści dogmatycznych, tkwiących u jej podstaw, potencjałem ich energji motywacyjnej, a stąd gruntując ich uzasadnienie na podstawie alogicznej, t. j. na wyłącznej ich ocenie wedle stopnia nasilenia uczuciowych reakcyj podmiotowych, jakie na ogół ludzi wywołują. Na tej drodze rozgraniczenia kompetencyj spodziewa się pietyzm

zarówno zapewnić całkowite bezpieczeństwo religijnego poznania wobec uroszczeń i ataków wiedzy i filozofji, jak i zabezpieczyć jego całkowitą autonomję przez zlikwidowanie wegetujących jeszcze w szkołach ortodoksyjno protestanckich pozostałości tradycyjnego ujmowania objawienia Bożego, jako pewnej normy wiążącej ogół wiernych.

Tem się tłumaczy ów szczególny nacisk i waga, jakie pietyzm w przeciwieństwie i namiętnej walce z racjonalizmem deistycznym kładzie na różnorakość form i swoistość ukształtowań w indywidualnem doświadczeniu religijnem, nie dających się ująć w żadne szablony, a mających wszelkie uprawnienia, jako ognisko i podłoże dynamiczne religijnego życia. — Stąd też cała pietystyczna pedagogika religijna dąży jedynie do budzenia w świadomości, zapomocą odpowiednich pobudek, głębszych wzruszeń religijnych i pilnego a wytrwałego wnikania i wsłuchiwania się w takowe, aby na nich oprzeć stałe usposobienie wewnętrzne, jako regułę woli. Tem samem kładzie wymóg stałego nastawienia psychicznego na wewnętrzne przeżycia religijne, zarówno jako warunek utrwalenia osobistej religijności, jak i główne zasadnicze źródło religijnej *gnosis* [1]).

W ten sposób pietyzm, jako właściwy spadkobierca założeń Lutrowych, zapewniając momentowi psychologicznemu decydującą przewagę nad ideologicznym, zdołał otworzyć kluczem swego spadkodawcy wrota zagadnieniu psychologji religji. Występując jednak na arenie protestantyzmu, nie jako doktryna spekulatywna, lecz jako prąd i kierunek życiowo-religijny, zamykał się cały przez czas długi w czystej parenezie religijności i zapodawaniu praktycznych wskazań nie kusząc się o teoretyczne ich ujęcie. Nie mógł go otrzymać od K a n t a, mimo że na jego wychowaniu i studjach wpływ pietyzmu zaciężył wielką wagą, gdyż całe wielkie dzieło umysłu tego filozofa jest na szeroką skalę zakrojoną,

[1]) „Nicht Stoff und Lehrgehalt bestimmen demnach den eigentümlichen Charakter einer Religion, sondern einzig und allein das persönliche Erleben... Religion studieren (heisst) ...vor allem Erlebnisse studieren, welche die Frommen behaupten nicht gedacht, nicht getan, sondern eben erlebt zu haben". W e r n l e: *Einführung i. d. theologische Studium*, Tübingen, II wyd. 1911. str. 271.

krytyczno - poznawczą analizą rozumu i jego uprawnień, a więc *par excellence* „krytyką", w której zakroju moment psychologiczno - religijny nie mógł wogóle znaleźć uwzględnienia.[1]) Doczekał się swego teoretyka dopiero w osobie swego duchowego wychowanka i dziedzica, Schleiermachera, który pierwszy zebrał całą sukcesję założeń i wszystkie legaty praktycznych wskazań pietyzmu, zespolił je w całość, oparł je krytycznie o system Kanta i związał w syntezę, której ośrodkiem jest psychiczny fakt podmiotowego doświadczenia religijnego i jego konkretnie wykrywalna treść — punktem wyjścia wyłącznie faktyczne daty doświadczalne, a kątem widzenia, miarodajnym dla zadań i metody badawczej, jest czysto psychologiczna analiza i próba wyjaśnienia tych rzeczywistych dat. Niezależnie od osądu o udatności tej próby syntezy, oceny jej krytycznych podstaw i wartości jej wyników, trzeba przyznać, że Schleiermacher był pierw-

[1]) W swym gruntownym artykule p. t. *Kant der Religionsphillosoph der Aufklärung* (Wege der Weltweisheit, Fryburg — 1924 str. 254 nast.) zaznacza Bernard Jansen, że cechująca Kanta bezwzględna i ścisła ciągłość w rozumowaniu zniewoliła go do wyprowadzenia z żelazną konsekwencją z niedomówień Lutra, pochwyconych przez pietyzm, swej tezy wykluczającej uprawnienia rozumowe nietylko ze sfery dogmatów, ale wogóle z sfery podstaw religji. Stąd też naczelną zasadą jego filozofji religji jest zupełne zrównanie religji z moralnością, a jej charakterystyczną tendencją usunięcie wiary poza nawias teoretycznych sporów, a oparcie o postulaty moralnej świadomości. W jakim sensie Kant brał owe postulaty, czy jako „osądy wartości", czy też tylko jako fikcje pożyteczne dla naszego etycznego działania, a więc posiadające przez to „praktyczną realność", nie jest do dziś jasne. W każdym razie stosunek, który Kant ustalił między etyką a religją, miał na celu zadośćuczynić uczuciowej potrzebie religijności proklamowanej przez pietyzm, wskazując, że jądro religijne pozostaje nienaruszonem, mimo likwidacji wszelkiej dogmatycznej ideologji, nie mogącej się ostać wobec druzgocącej operacji, dokonanej na tworach teoretycznego rozumu. Zatem krytyka dokonana przez Kanta na „czystym rozumie", uprawniała z punktu widzenia filozoficznego zasadę teologji Lutra o niezdatności (*imparitas*) rozumu ludzkiego do wszelkiego poznania religijnego, eliminując zaś z religji wszelki pierwiastek racjonalny i objektywny, prowadziła do jej całkowitego umiejscowienia w sferze emocjonalnych doznań podmiotowych, dostępnych tylko psychologicznemu rozpatrywaniu, zapoczątkowanego praktycznie przez pietyzm, a ujętego w system przez Schleiermachera. W ten sposób Kant, acz bynajmniej nie podejmował rękawicy w psychologicznym problemie religji,

szym, który nietylko postawił i sformułował wyraźnie zagadnienie psychologiczno-religijne, ale usiłował je rozwiązać, stając się przez to właściwym pionierem nowoczesnej psychologji religji.

Ks. Dr. A. Jełowicki.

---

ubocznie jednak spowodował jego rychłe sprecyzowanie i w tym sensie system jego stanowił pomost między założeniami Lutra poprzez ich praktyczną interpretację w pietyźmie ku ich zupełnemu zorjentowaniu psychologicznemu u Schleiermachera.

Od Redakcji. Na tem urywa się niniejsza cenna praca zgasłego przedwcześnie Autora. W jego zamiarach stanowić miała ona tylko historyczny wstęp do obszernego dzieła z zakresu psychologji religji. Śmierć nie pozwoliła mu dokończyć nawet wstępu.

Czytelnictwo religijne w Polsce.

Polska należy do najmniej czytających narodów w Europie. Poza nami stoją pod tym względem tylko kraje bałkańskie, wyprzedzają zaś nas nietylko kraje zachodnie o starej i wysokiej kulturze, jak Niemcy lub Francja, ale narody kulturalnie zupełnie młode, jak ludy państw nadbałtyckich. Stoi ta sprawa w prostym stosunku oczywiście do ilości umiejących czytać w danym kraju. W krajach skandynawskich, w Szwecji, Finlandji od dwustu lat niema analfabetów; u nas ilość analfabetów wśród dorosłych wynosi 50%, nic przeto dziwnego, że czytelnictwo musi być bezporównania słabszem, niż w tamtych krajach. Jeżeli weźmiemy nadto pod uwagę powszechne zubożenie kraju przez wojnę i ciągłą gospodarczą anemję, sprawiające, że książka i wogóle słowo drukowane musi być uważane za artykuł zbytku, to będziemy pobłażliwiej sądzili o naszem kulturalnem zacofaniu. Niemniej fakt jest smutny. Według obliczeń prezesa Związku wydawców, St. Arcta (cyt. w *Epoce* z dnia 26 maja 1929) w Polsce jest zaledwie miljon ludzi, mogących sobie pozwolić na kupienie książki. Więc chyba stanowczo za mało na 30-miljonową ludność w państwie, uważającem się przecież za kulturalne i to kulturalne od tylu już wieków.

Miljon obywateli stać na kupienie książki, czyta je oczywiście większa liczba, boć przecież jedna książka przechodzić może przez więcej rąk. W każdym razie czytelnictwo to jest skromne. Tenże znawca stosunków księgarskich obliczył, że nakład w ciągu roku wszystkich drukowanych u nas książek wynosi okrągło 20 miljonów egzemplarzy, to jest niecały egzemplarz na jednego mieszkańca, — a wliczone tu

zostały nie same tylko książki o większej objętości, ale także broszury pomniejsze. Stany Zjednoczone drukują po 4 książki na głowę rocznie.

Na tle tej smutnej i upokarzającej statystyki jak się przedstawia czytelnictwo religijne? Trzeba odpowiedzieć, że stosunkowo zadowalająco. Nie posiadamy pod tym względem żadnej statystyki, mogę wszakże dla przykładu przytoczyć pewne dane z jednego znanego mi dobrze wydawnictwa książek i broszur religijnych. Wydawnictwo Księży Jezuitów w Krakowie wydało w przeciągu 1929 roku książek i broszur (ponad 1 arkusz druku) 48 pozycyj w ilości łącznej 433.200 egzemplarzy, to znaczy, że przeciętna wysokość nakładu w tem wydawnictwie wynosiła zgórą 9 tysięcy egzemplarzy. Jeżeli dokładnem jest obliczenie p. St. Arcta, według którego przeciętny nakład książki w Polsce zamyka się w liczbie 3.300 egzemplarzy, jeżeli ponadto weźmiemy pod uwagę wielkie ilości nakładów książek szkolnych, które tem samem obniżają znacznie przeciętny nakład innych publikacyj, to na tem tle stanowczo korzystnie zaznaczają się nakłady książek i broszur treści religijnej. A trzeba tu dodać, że w liczbie 48 wydanych pozycyj było kilkanaście wydań powtórzonych, oraz że stosunek druków drobniejsych (broszur) do książek o objętości od 10—30 arkuszy nie przenosił 2:1, czyli, że wydawnictwo wydało w ciągu roku około 16 poważnych tomów, mających przeciętny nakład 5 tysięcy, a zatem wypuściło w świat około 80 tysięcy tomów samych książek. Przyczem trzeba zauważyć, że książki te zarówno objętością swą jak treścią nie były przeznaczone dla sfer ludowych, lecz raczej miały na względzie sfery inteligentne.

Po odliczeniu owych 80 tysięcy większych druków z ogólnej cyfry wydanych w przeciągu roku 430 tysięcy egzemplarzy wszystkich druków, można przyjąć, że 350 tysięcy druków pomniejszych, broszur i książeczek, z jednego tylko wydawnictwa wsiąkło w polski lud. Otóż trzeba tu zauważyć, że wydawnictwo, od którego posiadamy te cyfry, nie jest jedynem w Polsce, dbającem o oświatę religijną polskiego ludu. Oprócz paru firm księgarskich, dostarczających tego rodzaju lektury ludowi, szereg zgromadzeń zakonnych zaznaczyło w ostatnich latach swoją ruchliwość pod tym

względem, wypuszczając w świat niemało kalendarzy religijnych i broszur, związanych z zakresem pracy i celem swoich instytutów. Mam na myśli zgromadzenia księży Pallotynów, Salezjanów i inne.

Lecz siła czytelnictwa religijnego wśród szerokich warstw ludowych nie spoczywa w ilości wydanych książek i broszur. Na pierwsze bowiem miejsce trzeba wysunąć czasopisma, miesięczniki, tygodniki, przeznaczone dla katolickiego ludu. Ewidencji wszystkich podobnych publikacyj nie posiadamy, można wszakże ich liczbę określić w przybliżeniu na trzydzieści. W ostatnich latach zaznaczyła się dążność do wydawania religijnych tygodników dla ludu w poszczególnych diecezjach (Kraków, Kielce, Częstochowa, Wilno, Katowice, nawet kresowy Łuck i t. d.). Na czele tych wydawnictw kroczy tygodniowy *Przewodnik Katolicki* (Poznań), zmierzający podobno już do nakładu 200 tysięcy. Z miesięczników *Posłaniec Serca Jezusowego* (ks. Jezuici, Kraków, 150 tysięcy) i *Rycerz Niepokalanej* (OO. Franciszkanów w Grodnie, około 200 tysięcy) są najpoczytniejsze. Gdyby nakład pozostałych tygodników i miesięczników religijnych ocenić tylko na 5—10 tysięcy przeciętnie, kto wie czy łączna liczba nakładów tej kategorji czasopism nie przesadziłaby miljon, co w rezultacie w ciągu roku dałoby ze 20 miljonów pojedyńczych egzemplarzy. Wreszcie są jeszcze publikacje, które zajmują pośrednie miejsce między zwyczajnemi broszurami a pismami perjodycznemi. Są to broszury wychodzące perjodycznie, takiemi są mianowicie *Głosy Katolickie* w Krakowie. Co miesiąc dostarczają one swym przedpłatnikom broszurę o 32 stronach na jeden temat, co przy nakładzie stałym 40 tysięcy daje rocznie około pół miljona egzemplarzy. W Płocku od paru lat istnieje wydawnictwo „Dobra Prasa", które także można zaliczyć do tegoż typu, jakkolwiek nie jest to wydawnictwo ściśle perjodyczne.

Z tych fragmentarycznych cyfr widać, że religijne czytelnictwo wśród ludu polskiego jest dosyć silne, a wiadomo nam, że wszystkie poczytniejsze czasopisma z roku na rok powiększają swe nakłady, że zatem czytelnictwo to znajduje się w ciągłym rozwoju. Tego stanu wszakże nie można uważać jeszcze za normalnie ustosunkowany do czytelnictwa

w kraju wogóle. Bądźmy skromni w wymaganiach. Skoro ustanowił Pan Bóg tydzień siedmiodniowy i sześć dni przeznaczył na pracę na kawałek chleba a dzień siódmy zastrzegł dla potrzeb religijnych człowieka, będziemy mogli czuć się zadowolonymi, kiedy każdy katolik, czytający codziennie gazetę świecką, otrzyma na niedzielę tygodnik religijny. Otóż według pewnego obliczenia (K. Smogorzewski w *La Pologne* z 1 kwietnia b. r.) 213 dzienników polskich, wydawanych w kraju, biją łącznie półtora miljona egzemplarzy codziennie, to znaczy, że przy 30 miljonach ludności w kraju, kupuje codziennie dziennik zaledwie co dwudziesty obywatel. W miastach, oczywiście, jest pod tym względem lepiej, na wsiach znacznie gorzej. W Warszawie według przypuszczenia K. Smogorzewskiego, kupuje dziennik polski co czwarty Polak, to znaczy mniej więcej k a ż d a rodzina. Za tych, którzy nic nie kupują, inni widać kupują po kilka dzienników. Biorąc więc czytelnictwo religijne równolegle do świeckiego w zaznaczonej powyżej proporcji (1 : 7), byłoby do życzenia, aby co t y d z i e ń dochodziło już teraz do rąk czytelników około półtora miljona pisemek religijnych. Jeżeli katolickich polskich rodzin mamy 3 miljony (przy 18 miljonach ludności), to jedno pisemko przypadałoby wtedy na dwie rodziny, co możnaby uznać za stan zadawalniający.

Niestety faktyczny stan czytelnictwa religijnego jest daleki od tego. Jeżeli bowiem przyjmiemy, że miesięczników i tygodników religijnych bije się na rok około 20 miljonów egzemplarzy, to na tydzień będzie ich dochodziło do rąk czytelników zaledwie 380 tysięcy, czyli jedno pisemko zaledwie na osiem rodzin katolicko-polskich. W rzeczywistości jeszcze mniej rodzin będzie niemi obdzielonych wobec niewątpliwego faktu odbierania takich pism przez osoby rodzin nie posiadające, samotne, jak siostry zakonne, członkowie różnych pobożnych stowarzyszeń i t. d. Zato można stwierdzić z dużą pewnością, że gdy czytelnictwo dzienników świeckich rozwinięte jest przeważnie po miastach, a bardzo słabo wśród ludu wiejskiego, to z czytelnictwem religijnem rzecz się ma wręcz przeciwnie: pisemko religijne dociera tam, gdzie dziennik wcale nie jest znany, pod strzechę wiejskiego rolnika. Zresztą nie znaczy to, aby pisma religijne

były jedyną, wyłączną, strawą intelektualną naszego ludu; trzeba przecież pamiętać o takich wydawnictwach świeckich, tygodnikach czy miesięcznikach, które są przeznaczone specjalnie dla ludu, a rozchodzą się także w dziesiątkach tysięcy egzemplarzy. Jedne z nich są to organy politycznych stronnictw ludowych, inne — bezpartyjne — służą pogłębianiu ogólnej oświaty ludowej. Jedno z tych ostatnich, *Gazeta Świąteczna*, ciesząca się wielką poczytnością, uwzględnianiem religji zbliża się poniekąd do typu wydawnictw religijnych, podzas gdy wzamian pisma ludowe o charakterze wyłącznie religijnym katolickim, wydawane pod okiem władzy kościelnej, przeważnie nie ograniczają się do podawania samej treści religijnej, lecz służą jednocześnie świeckim zainteresowaniom ludu, przynosząc wiadomości różne z kraju i ze świata, pouczając o rzeczach praktycznych, dają powiastki i opowiadania ku rozrywce i uciesze.

Stawiając za ideał religijnego czytelnictwa ludowego normę, by każda rodzina katolicka przynajmniej raz na tydzień, w niedzielę, przeczytała jedno pismo, tygodnik lub miesięcznik o treści wyłącznie lub w znacznej części religijnej (nie licząc książek i broszur), dotychczasową produkcję tej kategorji piśmiennictwa należałoby powiększyć osiem razy, t. j. podnieść z przypuszczalnie wydawanych obecnie 380 tysięcy egzemplarzy na tydzień na 3 miljony. Pewnego postępu w tym kierunku można się spodziewać po samym procesie rugowania analfabetyzmu w kraju, ale niezawodnie duże pole pozostaje dla duchowieństwa i organizacyj katolickich do rozwinięcia apostolskich wysiłków w celu propagowania czytelnictwa religijnego wśród warstw ludowych.

Kiedy z ludowem czytelnictwem religijnem ma się jako tako, to gorzej jest z niem wśród warstw inteligentnych. Książek i broszur treści religijnej, przeznaczonych dla czytelników z tych warstw, rozchodzi się rocznie zapewne około 150 tysięcy egzemplarzy, skoro jedno wydawnictwo oblicza ich na 80 tysięcy. Lecz pamiętajmy, że głównymi odbiorcami tej literatury są księża (polskich księży jest w kraju do 10 tysięcy) i domy zakonne, męskie i żeńskie. Z doświadczenia wiem, że tylko niewielki ułamek ogólnej produkcji tego rodzaju trafia do rąk świeckiej inteligencji. A przecież chyba

inteligentnych rodzin polskich, przyznających się do katolicyzmu, trzeba także liczyć na 300 tysięcy co najmniej (po 5 osób w rodzinie da to półtora miljona). Biorąc inteligencję w potocznem znaczeniu tego słowa, t. j. sfery posiadające chociaż nieco wyższe wykształcenie ponad szkołę ludową, mające pewne zainteresowania umysłowe i artystyczne, czytające dzienniki, częściowo powieści, chodzące do teatru i t. d., podajemy chyba cyfrę raczej za niską, niż za wysoką. Jakżeż więc małe zainteresowania piśmiennictwem religijnem znajdujemy w tej sferze naszego społeczeństwa, jeżeli trafia do niej zaledwie jakieś kilkanaście tysięcy książek i broszur na rok z przeznaczonych właśnie dla niej!

W zestawieniu z ilością książek świeckiej treści, których Polska w łącznym nakładzie, jak widzieliśmy z obliczeń St. Arcta, także nie produkuje zbyt wiele, może produkcja książek religijnych, owszem ta jej część, która trafia do rąk świeckich, nie przedstawia się rozpaczliwie, ale trzeba wziąć pod uwagę różnicę, jaka zachodzi w organizacji czytelnictwa książek świeckich, a książek religijnych. Książek świeckich inteligencja nasza także kupuje w porównaniu z innymi krajami niezmiernie mało, czyta jednak dosyć, korzystając z czytelni publicznych, wypożyczalni prywatnych, bibljotek wędrownych i t. d. W ten sposób każda wydrukowana książka przechodzi przez kilka, kilkanaście, kilkadziesiąt rąk, czyli faktyczne czytelnictwo przewyższa o tyle razy cyfrową produkcję książki. O powodzeniu religijnych książek nie można tego powiedzieć. W wypożyczalniach publicznych na darmo szukalibyśmy ich; są one kupowane zaledwie przez nieliczne bibljoteki zrzeszeń religijnych, naprz. Sodalicyj marjańskich, poza tem przez również nieliczne osoby dla swego wyłącznego użytku. Niewiele więc z egzemplarzy tej kategorji, jakie wychodzą z drukarni, przechodzi potem przez wiele rąk. Inaczej mówiąc, olbrzymia większość naszej inteligencji nie czyta nigdy żadnych książek treści religijnej.

Czy lepiej rzeczy stoją z religijnemi wydawnictwami perjodycznemi? Pominąwszy wydawnictwa, przeznaczone dla kapłanów, jak różne miesięczniki teologiczne, Wiadomości diecezjalne i t. d., tygodników czy miesięczników religijnych, lub udzielających zagadnieniom religijnym nieco wię-

cej miejsca, a przytem nadających się także do rozpowszechniania wśród katolickiej inteligencji świeckiej, mamy stosunkowo niewiele. Przegląd Powszechny, Przegląd Katolicki, Prąd, Pro Christo, Misje Katolickie, Sodalis, Wiara i Życie, Rodzina Polska, parę wydawnictw dla młodzieży — oto podobno wszystko. Z tygodniowych ilustracyj możnaby tu dodać Tęczę, jakkolwiek nie nosi ona charakteru religijnego, chociaż redagowana jest w dobrym duchu. Czy wszystkie te wydawnictwa razem osiągają nakład ponad 50 tysięcy? A znowu ile z tego dostaje się na plebanje i do domów zakonnych obojga płci? Ile więc faktycznie trafia do domów inteligencji świeckiej?

Prawda, że ta inteligencja czyta dzienniki, prawda także, iż większa część dzienników polskich i to najpoczytniejsze, nie będąc programowo katolickiemi, odnoszą się z pewną życzliwością do religji, Kościoła i od czasu do czasu udzielają uwagi zagadnieniom religijnym. W ten sposób zdawałoby się inteligencja polska znajduje coś strawy religijnej w prasie codziennej. Stanowczo jednak jestem tego zdania, że ta namiastka nie zastąpi nawet w minimalnej części właściwego czytelnictwa religijnego. Najpierw żaden z naszych dzienników, nawet najgłośniej zapewniających o swej katolickości, nie daje regularnie, naprz. co tydzień, dodatku treści religijnej, jak to czyni naprz. niemiecka *Germania*. Spraw religijnych i kościelnych dotyka się w naszej prasie codziennej przeważnie tylko w związku z bieżącą polityką, przyczem pod firmą katolicyzmu przemyca się ideje i tendencje co najmniej obce i obojętne religji, jeżeli nie sprzeciwiające się. Chyba częściej apeluje się do uczuć katolickich czytelników w celu pozyskania ich dla takiej lub innej akcji politycznej, a dużo rzadziej kształci się zasady i uczucia prawdziwie religijne. Stąd przecież nasz katolicyzm polski, o ile odbija się w prasie codziennej (zresztą wogóle w naszem piśmiennictwie), ma dużo tego nieczystego aljażu, który w gruncie rzeczy słusznie, chociaż może zbytnio akcentując, wytyka nam obca publicystyka [1]).

[1]) Por. naprz. artykuły p. t. „Deutscher und polnischer Katholizismus" w dwutygodniku *Die Zeit* z kwietnia i maja tego roku. Autor ich Dr. Otto Forst de Battaglia, uważa się zresztą za Polaka.

Jak dalece trudną jest rzeczą trafić z książką religijną do inteligencji, mogą o tem pouczyć świeże doświadczenia. W ostatnich czasach były podejmowane próby „propagandy książki religijnej" w ten sposób, że usiłowano pozyskać nabywców z pośród publiki gromadzącej się w niedziele w kościołach. Wiadomo, że po miastach naszych msze w pewnych godzinach cieszą się frekwencją przeważnie publiki „inteligentnej". Liczono i na to i zastawiano na tę publikę sidła propagandowe. Zresztą usiłowano do niej dostać się i innemi sposobami. Z jakim skutkiem? Świeżo czytałem sprawozdanie pewnej sodalicji, która taki tydzień propagandowy urządziła. Trzydzieści dwie panie przez trzy dni zajmowały się rozsprzedażą książek religijnych. Sprawozdanie stwierdza, że sprzedały 408 książek za jakieś 700 złotych. To znaczy, że każdej pani udało się uplasować tego towaru dziennie za 7 zł. i kilkanaście groszy! I ten rezultat w sprawozdaniu został nazwany pomyślnym . . .

Kiedy się tak zajrzy w oczy rzeczywistości, kiedy się przypomni nadto, że ogół inteligencji polskiej uchyla się także od słuchania słowa Bożego, że część zaledwie jej bierze udział w dorocznych rekolekcjach, a ćwiczenia duchowne zamknięte, tak w innych krajach spopularyzowane, u nas są znane zaledwie nielicznym jednostkom, to łatwo już można zrozumieć i wytłumaczyć tę płytkość myślową która tak cechuje polski katolicyzm — w sferach inteligentnych — idącą w parze z formalnem zachowywaniem pewnego minimum praktyk religijnych i uciekaniem się do religji w ważniejszych momentach prywatnego, a nawet publicznego życia.

Ta zaś płytkość, czy jak się ją nazywa nieuświadomienie religijne, odbija się w życiu. Ona, obok przyczyn innych, powoduje owo zamieszanie pojęć w dziedzinie zagadnień moralnych, w poglądach na małżeństwo, na rozwody, wychowanie, pojedynki — jednem słowem ten charakterystyczny u nas brak skrystalizowanej opinji katolickiej. W tem nieuświadomieniu religijnem leży także główny powód obojętności ogółu inteligentnych katolików Polaków dla społecznych wysiłków katolicyzmu, dla pracy wśród klas niższych w duchu encyklik Leona XIII i następnych papieży. Dlatego, że te „catholica non leguntur", trafia się u nas często,

iż ludzie o dużej skądinąd kulturze umysłowej, przytem uważający się za gorliwych katolików, klerykałów nieledwie, są zdziwieni i zgorszeni, gdy na łamach katolickiego pisma spotkają się z jakąś tezą socjologiczną, którą uważają za zamaskowany socjalizm, podczas gdy ona jest oddawna wspólną własnością katolickich szkół i katolickiej literatury. Niżej podpisany mógłby niejedno o tem powiedzieć na podstawie własnego redaktorskiego doświadczenia.

Brak gruntownie po katolicku uświadomionej inteligencji należy do najdotkliwszych braków naszego polskiego katolicyzmu. Pisałem na ten temat już przed dziesięciu laty i wtedy nawet ze strony świeckiej odezwały się głosy, zupełnie podzielające moje zapatrywanie. W przeciągu tych dziesięciu lat nie można powiedzieć, by nic się nie zmieniło na lepsze. „Tygodnie społeczne“ w Lublinie, tygodnie misjologiczne w ścianach naszych wyższych uczelni, cykle odczytów i referatów na tematy religijne po różnych miastach, nawet na prowincji, wszystko to chyba nie przebrzmiewa bez skutku. Zwłaszcza z pośród dzisiejszej młodzieży uniwersyteckiej można spodziewać się znacznego wzmocnienia kadrów inteligencji katolickiej. Mam wszakże wrażenie, że nawet wśród tej chętnej młodzieży za mało nacisku kładzie się na czytelnictwo, zadawalniając się udziałem jej w słuchaniu odczytów, kursów, przemówień kierowników. Tymczasem żywe słowo, przygodnie usłyszane, nie zdoła wyrobić i ugruntować poglądów katolickich, jeśli nie będzie mu towarzyszyła stała i systematyczna lektura, czyli własna praca.

Obecnie, kiedy rozlega się wszędzie hasło „akcji katolickiej“, a pojmuje się tę akcję jako udział świeckiej elity w apostolstwie Kościoła, oczywiście taką elitę świeckich „apostołów“ najpierw trzeba wyrobić. Nie wystarczy im za przygotowanie trochę dobrej woli, pobożności i posłuszeństwa wezwaniu Kościoła. Trzeba im nadto wiele uczyć się, zanim zabiorą się do apostolskiej akcji wśród szerszych mas. Na czemże bowiem może polegać ta akcja, jak nie na głoszeniu w odczytach, na szerzeniu piórem zasad religji katolickiej? Trzeba je zatem samemu w pełni posiąść, zrozumieć i pokochać, a tego się nie osiągnie na samych organizacyjnych

zebraniach „akcji", w ciągłem powtarzaniu sobie i innym o jej potrzebie. Należy zacząć od fundamentów, od uczenia się. I dlatego za pierwszy punkt programu „akcji katolickiej" u nas uważałbym forsowanie czytelnictwa katolickiego wśród inteligencji, poczynając od tych jej przedstawicieli, którzy chcą być czynnymi tej akcji pracownikami. Praktycznym środkiem do tego byłoby wzbogacenie bibljotek, już istniejących przy organizacjach katolickich i zakładanie nowych i dopilnowanie, aby przedewszystkiem członkowie tych organizacyj intensywniej z nich korzystali. Nie potrzeba narazie myśleć o nowych wydawnictwach, zakładaniu nowych czasopism; należy rozpocząć od uczenia się na tych książkach i tych czasopismach katolickich, które już istnieją, a z braku zainteresowania często suchotniczy żywot wiodą. W miarę, jak to zainteresowanie będzie wzrastało, będą się one doskonaliły a powstawały nowe.

Mam tu na myśli piśmiennictwo nietylko ściśle religijne, to jest mające za cel pielęgnowanie życia wewnętrznego, pobożności, które cieszą się i obecnie niejaką pokupnością, ale także literaturę książkową i perjodyczną z zakresu popularyzacji teologji, z apologetyki, historji Kościoła, socjologji katolickiej, filozofji tomistycznej i t. p. publikacje, które dotąd przeważnie nie budziły żadnego zainteresowania nawet wśród najlepszych naszych katolików. Bez znajomości bowiem takiej literatury nie może być mowy w czasach naszych o wydajnej apostolskiej, akcji. Zwrócenie uwagi na to poleciłbym naszym ks. katechetom i nauczycielom religji, kierownikom stowarzyszeń, księżom prowadzącym rekolekcje dla inteligencji. Zachęcanie sfer inteligentnych, poczynając od młodzieży, do czytania książek i pism katolickich i ułatwienie im dostępu do takiej lektury jest dzisiaj chyba najaktualniejszem zadaniem tych kapłanów, w których ręce Opatrzność złożyła przyszłość naszej inteligencji, a przez nią polskiego Kościoła.

Nakoniec jeszcze słowo o rozwoju czytelnictwa religijnego wśród ludu. Jakkolwiek ono mniej rozpaczliwie wygląda, niż analogiczne czytelnictwo wśród inteligencji, widzieliśmy wyżej, jak dalekim jest jego stan od pożądanego ideału. Sądzę, że rozwój jego dalszy powinien pójść drogą

zakładania bibljotek i czytelni ludowych. Przy ubóstwie naszego rolnika nie wiele więcej, niż dotąd, można od niego żądać ofiary na książki ze skromnego jego budżetu. Na małe pisemka religijne, na drobne broszurki, stać go będzie jeszcze i dlatego można na lud wpływać zachętą, aby takie drobniejsze druki religijnej treści prenumerował i kupował na własność. Lecz tego rodzaju piśmiennictwo nawet ludowi nie może wystarczyć na dłuższą metę. Przyzwyczajony do czytania, obejrzy się on za solidniejszą książką, która wszakże okaże się dlań za drogą. Otóż takie poważniejsze i o trwalszej wartości druki mogą się szerzyć wśród ludu jedynie drogą wypożyczania. I dlatego za jeden z najpilniejszych postulatów pracy nad ludem i dla ludu, nietylko na wsi, lecz i w mieście i w ośrodkach przemysłowych, uważam tworzenie bibljotek i czytelni ludowych.

A mam na myśli bibljoteki i czytelnie nie dla samej tylko literatury religijnej, lecz ogólno-kształcące, w którychby jednak piśmiennictwo religijne było należycie uwzględnione. Tworzenia takich bibljotek i czytelni winien podjąć się Kościół i „Akcja katolicka". Wiemy dobrze, że czytelnie i bibljoteki, zakładane niezależnie od Kościoła i zdala od jego wpływu, nie uwzględniają religijnych potrzeb ludu. Nie mówiąc o tego rodzaju socjalistycznych instytucjach (naprz. Tow. Uniwer. Rob.), nawet towarzystwa skądinąd dobre, o zabarwieniu patrjotycznem i społecznem, nie domyślają się potrzeby zaopatrywania swych czytelni i wypożyczalni w książki i pisma religijne. Często może dlatego, że nie wiedzą same o istnieniu tego rodzaju literatury. Wydaje tu już swoje owoce ta areligijność inteligencji naszej, o której wyżej mówiliśmy — taka bowiem inteligencja bierze w ręce oświatę ludową. Gdzie takie bibljoteki już funkcjonują, wypadnie je uzupełnić równoległemi wypożyczalniami książek religijnych, co wszakże już jest rzeczą trudniejszą do przeprowadzenia wobec pozoru konkurencji z istniejącemi już instytucjami.

Łatwiej natomiast uprzedzić powstawanie takich areligijnych bibljotek ludowych przez zakładanie bibljotek katolickich, w których wszakże lud znalazłby wszystko, co dobrego mogłaby mu dostarczyć bibljoteka świecka, zatem

książki rozrywkowe, uczciwe powieści i poezje, opowiadania historyczne, pouczenia z życia praktycznego, gospodarstwa, higjeny i t. d., a nadto w dostatecznej ilości książki religijne, z historji Kościoła, żywoty świętych.

Potrzebę tworzenia takich bibljotek uważam za bardzo pilną jeszcze z jednego powodu. Można się mianowicie spodziewać, że za przykładem innych krajów, naprz. sąsiedniej Czechosłowacji, zostanie i u nas wysunięty projekt ustawowego zaprowadzenia bibljotek gminnych, które w razie uchwalenia takiej ustawy Bóg wie w jakich znalazłyby się rękach i czy nie stałyby się ogniskami antyreligijnych prądów, a przynajmniej religijnego indyferentyzmu. Wypadłoby wtedy bronić się przed takiem zgubnem ich działaniem i tworzyć konkurencyjne bibljoteki katolickie, co mogłoby zresztą być utrudnione przez opiekę rządową, okazywaną instytucjom ustawowym. Czyż nie lepiej uprzedzić tę ewentualną walkę o duszę ludu zapomocą książki przez pokrycie całego kraju już teraz siecią bibljotek o charakterze katolickim? Z takiemi bibljotekami, jako z faktem dokonanym, zapewne liczyliby się zwolennicy bibljotek komunalnych. Czy mamy czekać, aż kiedy spostrzeżemy, żeśmy mądrzy po szkodzie?

Organizowania bibljotek i czytelni ludowych w duchu katolickim po całym kraju mogłaby się podjąć wypróbowana instytucja, która w tym roku obchodzi złoty jubileusz swego istnienia, mianowicie „Towarzystwo Czytelni ludowych“ w Poznaniu, gdyby rozszerzyła teren swej działalności na inne dzielnice i znalazła wszędzie poparcie Kościoła i sfer katolickich. Zresztą obmyśleniem praktycznego urzeczywistnienia narzucającego się postulatu czytelni ludowych mogą się zająć i inne czynniki, przedewszystkiem organizująca się we wszystkich diecezjach polskich „Akcja katolicka“.

Ks. Jan Urban T. J.

Jarosław Durych.

Nie jest łatwe zadanie krytyka, piszącego o Jarosławie Durychu. Można sumiennie streścić jego wszystkie główniejsze utwory, dać ich charakterystykę porównawczą i uwydatnić główne motywy jego twórczości. Lecz fabuła zewnętrzna opowiadań i powieści Durycha dostarcza jak najmniej materjału dla scharakteryzowania go jako pisarza; wszystkim jego książkom nadaje wartość nie ich budowa, nie awantura, nie dialog, a nawet nie rozumowania autora, lecz treść wewnętrzna ukryta, wypełniająca, czasem nieznacznie, poszczególne zajścia. Biografję Durycha możnaby streścić w kilku krótkich wierszach. Nie można ustalić ani wymierzyć dokładnie miejsca, jakie zajmuje ten osobliwy pisarz w literaturze czeskiej; on bowiem urósł, rozwinął się na mistrza, poza obrębem wpływów jakiejś szkoły, nie stworzył i chyba nie stworzy własnego kierunku literackiego, bo wszyscy jego naśladowcy nawet w małym stopniu nie dorównują swemu mistrzowi. Nie można więc powiedzieć, do kogo Durych należy — do nikogo, do siebie samego; jest on odosobnioną postacią romantyka, żyjącego w czasach nieromantycznych; jego twórczość — to jakaś gotycka donkiszoterja duchowa. Stąd wypływa arystokratyzm Durycha; on tworzy przegrody między sobą a światem, walczy z wiatrakami i zaznacza swą różność od miejscowego żywiołu.

Nie jest on wszakże oderwany od gleby rodzinnej, przeciwnie, żyje jej sokami. Durycha nie można sobie wyobrazić poza obrębem Czech i nie mają racji, którzy sądzą, że gdyby on był synem wielkiego narodu, toby został pisarzem wszechświatowym. Durych — nie Czech, nie byłby Durychem,

byłby inny, niż jest, stałby się niepodobny do samego siebie. Jeśli jest pisarzem, budzącym w obcokrajowcu niewątpliwe zaciekawienie, to głównie dlatego, że cała jego twórczość jest jakby echem niewyraźnych nawoływań jakiejś strony czeskiej duszy narodowej. Więc chociaż myśl o zrównaniu go z genjalnymi pisarzami innych literatur europejskich jest nawet bardzo ponętna, jednakże trzeba ją odrzucić, bo w takim razie oderwanoby Durycha od własnego kraju, a tem samem straconoby klucz do zrozumienia jego osoby. Również chybiłaby celu charakterystyka poszczególnych etapów rozwoju jego ducha — on jeszcze się nie skończył. Durych zresztą należy do owych nielicznych pisarzy, którzy wchodzą do piśmiennictwa z gotowym zasobem filozoficznych idej, urobionych w okresie dobrowolnego milczenia. On nietyle sam się rozwija, ile rozwija te idee, ujawnia nazewnątrz, co były w nim skryte, ożywia martwe słowa mocą swego talentu. Wiele utworów Durycha to przejaw genjuszu lub, jeśli kto woli, kazanie z ambony sztuki. Zresztą rozwój twórczości, biografja i wykład fabuły utworów sprawa nie krytyka, a recenzenta lub historyka literatury; wszystko to poruszymy, ale tylko dlatego, by uniknąć stylizacji żywego człowieka w kształty jakiegoś ducha abstrakcyjnego, jedynie poto, by oblec ideje Durycha w ciało i krew ich twórcy i szerzyciela. Sposób formalny oceny twórczości, ułożenie słownika pisarza, wyliczenie bogactw jego arsenału literackiego również nie byłyby zupełne.

Więc cóż pozostaje? Właśnie to, do czego jest powołany krytyk, piszący o żywym autorze: ujawnienie tajemnicy twórczości, charakterystyka osoby pisarza, obraz poety, który jednak nie jest to samo, co obraz człowieka. Durych pod tym względem jest bardzo niełatwy, bo w nim poeta, prozaik, publicysta i mistyk nietylko uzupełniają się wzajemnie, są nietylko różnemi względami jego osoby, lecz zarazem łączą się w jedność zupełną, swoistą i harmonijną. Durych jest syntetyczny, więc, pisząc o jego poezji, trzeba koniecznie dotknąć się również Durycha-publicysty. Krytyk musi się wżyć w autora, by odtworzyć obraz tego świata, na który patrzą oczy Durycha, obudzić dźwięki, które on słyszy.

Wszakże konsekwentne doprowadzenie tej zasady do kresu logicznego byłoby równoznaczne przekształceniu krytyki na wykład; gdyby krytyk zlał się z pisarzem, wówczas by sama krytyka się zmieniła na apologję lub panegiryk. Tu krytyce, jako intuicji, jako łączności z autorem, winien przyjść z pomocą jeszcze jeden motyw, czysto rozumowy: ocena rzeczowa stosunku wyobraźni poety do rzeczywistości, charakterystyka myśli i twórczości pisarza zarówno ze względu na jego własny ideał, jako też w związku z pewnemi rzeczywistemi wielkościami konkretnych i stałych wartości życiowych.

Durych urodził się w Hradce Kralové 2 grudnia 1886 roku. Jego przodkowie, szlifiarze drogich kamieni, pochodzili z Turkowa, gdzie w ciągu 160 lat służyli przy kościołach w charakterze służby kościelnej, dzwonników i przewodników podczas procesyj pielgrzymów. Ojciec Durycha był wiejskim dziennikarzem i wcześnie owdowiał; małego Jarosława wychowywała babka, która chciała wykształcić go na księdza. Chłopiec się opierał, bo nie czuł w sobie powołania; rzecz znamienna, że mimo krótkotrwałego zainteresowania się ateizmem Durych nigdy nie stracił wiary, nie można więc mówić o jego nawróceniu. Po ukończeniu wydziału medycznego Durych został lekarzem wojskowym i to stanowisko zajmuje obecnie.

Początek jego karjery pisarskiej był niezwykły: po wydrukowaniu kilku wczesnych utworów w r. 1904 Durych milczał aż do roku 1912 z jedyną przerwą w r. 1908, w którym wydano jego *Świętego Jerzego*. Dopiero po tym okresie duchowego przygotowania się i dojrzewania wydaje książkę *Rynek życia*; lecz również w ciągu następnych dwuch lat Durych pisze rzadko i przypadkowo. Talent poety zaczyna się rozwijać dopiero od r. 1915—16, gdy napisał *Śmierć Cyganki* i zaczął pisać powieść *Na górach*, skończoną w r. 1918.

Działalność literacka Jarosława Durycha dzieli się na trzy działy, które czasem nietylko przechodzą nieznacznie jeden w drugi, lecz zarazem prawie się jednoczą: na utwory poetycko-beletrystyczne, polemikę dziennikarską w pismach *Rozmachu* i *Akordzie*, wreszcie na artykuły o mistyce w pi-

śmie *Na Hlubinu*, gdzie Durych rozprawia o pięknie i religji ze szczupłem gronem duchowo bliskich mu czytelników. Te trzy działy jego twórczości o tyle ściśle razem się łączą, że dla poznania Durycha-poety trzeba koniecznie się zaznajomić również z Durychem-kaznodzieją i dziennikarzem.

Szczególnie ciekawa jest jego droga dziennikarska. Zaczął ją od polemiki z kardynałem Skrbeńskim, wprowadzonym przez rząd austrjacki na ołomuniecką katedrę arcybiskupią z pogwałceniem praw kapituły. Rzecz naturalna, w czasie wojny udanie się Durycha do sądu kościelnego nie mogło mieć powodzenia; po rewolucji, gdy sytuacja Skrbeńskiego została zachwiana, Durych mógł łatwo mu zaszkodzić, lecz tego nie czynił, nie chcąc wciągać niekatolików do spraw czysto kościelnych. To zajście jest charakterystyczne dla jego całej działalności: Durych dąży do celu jedynie, póki on daleki; w miarę zbliżania się do niego, coraz bardziej staje się obojętny. Wciąż zaznacza wyraźnie, że gardzi łatwem powodzeniem. Rzeczywiście, dla Durycha cel nie uświęca środków, on jest gotów dla jakiejś rycerskości ducha lub pogardy światem, wyrzec się wieloletniej pracy, zwycięstwa i sławy. Sam pisał o sobie, że jego działalność polityczna bywa często zwykłym kaprysem, że „lubi drażnić, przytem pod każdym względem; chce się wydawać dwoistym, niezrozumiałym. Słusznie mu zarzucają, że jest podobny do Konrada Wallenroda". Oczywiście charakterystyka taka jest swego rodzaju przesadą poetycką, nieco właściwsza chyba jest druga: „Durych, który się przyzwyczaił lekceważyć siebie, lekceważy również tych ludzi, z którymi toczy walkę, czuje do nich pogardę tak wielką, jak współczucie. Pogarda zaś wyłącza prawdziwą nienawiść, więc zarazem prawdziwą walkę. On raczej woła, jak dzwon: *vivos voco... mortuos plango... fulgura frango*". („Autoportret", *Rozmach*, II, 227).

Lecz i tu jest poza. Przy bliższem zaznajomieniu się z twórczością wojowniczego poety dostrzegamy, że właściwem imieniem tej „pogardy, głębokiej jak współczucie" byłaby miłość. Owa miłość, o której mówi św. Augustyn: „Winien człowiek kochać bliźniego, jak siebie samego, aby każdego, o ile się da, czy to pociechą pomocy, czy poucze-

niem w nauce, czy powściągnięciem w karności, doprowadzić do czci Boga". Durych — to nie duch nienawiści, lecz duch miłości smagający nietylko innych, lecz przedewszystkiem samego siebie. Miłość pobudza Durycha do gniewu. Jego zaś pogarda powodzenia, surowość i arystokratyzm są często przejawem trwożliwości i wewnętrznego uczucia etycznego, do którego, być może, wstydzi się przyznać przed samym sobą. Droga polityczna Durycha często przypomina „Życie światowe" bojaźliwego młodzieńca z powieści Dostojewskiego „Podrostek".

W latach 1922—23 Durych współpracuje w piśmie stronnictwa katolickiego *Lidové Listy*, gdzie w artykule „Plac staromiejski" z niezwykłą zaciętością napadł na pomnik Jana Husa i wyraził nadzieję, że ten pomnik kiedyś zostanie usunięty, na jego zaś miejsce znowu stanie obalona kolumna Najświętszej Panny. W całych Czechach powstała z tego powodu niezwykła wrzawa, sami katolicy wyrzekali się Durycha: tak się zaczął nowy etap jego życia — wydawnictwo *Rozmachu*. Pismo to skupiło dokoła Durycha kilku młodych literatów katolickich, którzy zaczęli napadać na wszystkich, zwłaszcza na polityków katolickich. To wszystko wywołało chaos polemiki, nowe pismo obudzało całe mnóstwo różnorodnych uczuć, od zachwytu do niechęci. Programem pozytywnym grupy Durycha było oczyszczenie i pogłębienie życia duchowego katolików, wyrzeczenie się polityki jako jedynego środka ratowania czeskiego katolicyzmu, kolektywizm, unjonizm i żywe uczucie społeczne. W temże piśmie, napadającem na Husa, katolik Durych umieścił artykuł, w którym szczerze i słusznie wyznał swą wiarę, że profesor Masaryk, racjonalista i pozytywista, jest prezydentem z Bożej łaski . . .

To wszystko zawierało dużo estetyzmu, zapału do walki, być może, trochę neurastenji, lecz jeszcze więcej gorącej wiary. Narazie jeszcze trudno sądzić o wartości *Rozmachu*, lecz nie ulega wątpliwości, że właśnie to pismo było jednym z pierwszych inicjatorów owego ruchu, który pobudził katolicyzm czeski do pracy wgłąb, w dziedzinę ducha. Później *Rozmach* zawieszono, a zamiast niego poczęło wychodzić nowe, bardziej umiarkowane pismo *Akord*, w którem nie-

dawno Durych oświadczył, że byłych przeciwników ideowych, zwolenników katolicyzmu politycznego, poważa bardziej, niż tych, którzy ze względów praktycznych im się sprzeciwiają.

Jako dziennikarz polityczny Durych dowiódł, że polityka jest mu całkiem obca. Wystąpił on nie jak taktyk, lecz jako wolny strzelec. Sam powiedział o sobie, że „umie kapryśnie przebaczać, kapryśnie być wyrozumiałym, dziękować wrogom i być okrutnym dla swych dobroczyńców, co jest najlepszem znamieniem bankructwa. Nie rozumie się ani na ekonomji politycznej, ani na skromności politycznej, miesza praktykę polityczną z teorjami estetycznemi, zastępując politykę przez nieudolny dandyzm prowincjonalny". Powyższe słowa nie są pozbawione bardzo znacznego stopnia słuszności. Lecz one nic nie mówią o powodach takiego „pomieszania praktyki z teorją". Powód tkwi w żywem uczuciu niezłomnej i bezkompromisowej, nieraz nawet okrutnej wiary w katolicyzm. Durych to katolik idealny: dla niego całkiem jest nieznana ogólna zasada praktyczna, że czasem można nie mówić o prawdzie i że nie wszyscy ludzie jednakowo rozumieją te same słowa. Dla Durycha ideje, którym służy, są pełne treści namacalnej, przeto nigdy nie godzi się na ustępstwa i nie rozumie, co znaczy „taktyka". Nieustanny protest Durycha i ciągła nieustępliwość są przejawami nieświadomej szczerości względem samego siebie. Jego talent to dar dramatyczny; sztuka jest dlań świętą nie dzięki zasadzie nabytej, lecz prosto dlatego, że Durych nie może być innym. Przykre uczucie samotności nieraz pobudza go do pozy; poczucie wiary naogół niezawsze bywa dlań dobrodziejstwem, nieraz zaś poeta zapomina, że niepodobna zostać Herostratem, paląc mały, zmurszały domek. Bardzo często refleks Durycha bezpośrednio nie odpowiada wywołującej go znikomej przyczynie — być może dlatego, że Durych stosuje inną, nie naszą liczbę, wagę i miarę, że są mu obce nasze stosunki i względne wielkości świata codziennego. Jedynie prawdziwa realność dla Durycha — to Bóg; w niej on sprawdza stosunki wzajemne poszczególnych zjawisk i wartości życiowych.

On czuje Boga tak, jak czuł zapewne człowiek średniowieczny: Pan jest tutaj, przy nas, On rządzi i kieruje; Bóg— to nie idea, lecz rzeczywistość — to *ens realissimum*, jedyny byt prawdziwy, żywioł bezmierny i wszechogarniający. Dla Durycha, jak dla filozofów katolickich XI wieku, *uniwersalia sunt realia ante res*, taką zaś wszystko wyczerpującą uniwersalnością jest dlań Bóg osobowy, trójjedyny. Twórczość Durycha nie ma ani cienia bezkształtnego, płynnego panteizmu — jego wszechświat, to świat hierarchicznego początku, harmonji i ładu. Stopień wartości rzeczy i ich wewnętrzne znaczenie są zależne od tego, o ile one głoszą chwałę Bożą i jak są pełne jego łaski. Cel — w Bogu; bez Boga wszystko jest udręczeniem ducha, błądzeniem, mrokiem fantastyki i groteską. Silne odczucie Bóstwa budzi konkretne wyobrażenie o istnieniu szatana, ojca kłamstwa, który, choć jest marny wobec Zbawcy, jednak się stara porwać i pociągnąć za sobą część świata Bożego. Wszakże świadomość istnienia czynników dobra i zła nie prowadzi u Durycha do wyraźnego dualizmu: on wie, że kosmos jest stworzony, Bóg zaś będzie jednakowo wielki, nawet gdy zniknie jego stworzenie, kosmos. O ile zaś świat w Bogu budzi w Durychu uczucie cichego ukojenia, o tyle świat w szatanie budzi w nim fizyczną odrazę i przerażenie. To zaś przerażenie brudnego świata grzechu jedynie zwiększa jego tęsknotę za czystością:

Szwaby biłem nocą [1])
I pluskwy psie,
Chmary ich się migocą,
Gonią się.
Ściany się gorączką chwiały,
Od kaganka cienie drgały
Biesie...
Z ciemności czarta tronu
Ci ze grają,
Oczy szatana płoną,
Igrają.
Tęskno mi. O! Nocy! Nocy!
Daj śnić chorym o pomocy
W raju.

(„Nokturno").

[1]) Przekład cytowanych wierszy należy do p. Pawła Trzynieckiego.

Gdy człowiek ulega władzy zła, to podobnie do Jerzego z poematu *Manowce*, zakochanego w złym i grzesznym obrazie heretyckiej „Zimnej królowej", goni za widmem mimolotnem, złudą, mglistą marą szatańską. Błądząc, nie dostrzega jaśniejącego przy nim światła rajskiego. Jako bohater powieści *Sen*, nie może znaleźć swego domu, pomoc ludzka zostaje bez skutku i nikt nie może wyprowadzić go z labiryntu, jeżeli Opatrzność nie poda mu ręki. Szatan wabi go do siebie. Człowiek, który raz jeden wpadł w jego sidła, już nie może się powstrzymać, nie panuje nad sobą, czart igra jego duszą, jak marjonetką, oczekując, aż się wyczerpie reszta jego sił i złamie ostatni opór beznadziejny i rozpaczliwy. Lecz gdy już siły są na wyczerpaniu, a przerażonym oczom ukazuje się groza niechybnego końca, wówczas nadchodzi łaska Boża.

Błądzą nietylko ludzie, lecz również narody, które odpadłszy od Boga, zerwały z Nim łączność. Podobnież na na bezdrożu błądziła dusza Czech podczas wojny trzydziestoletniej, nie widząc drogi, wiła się w kurczu dociekań religijnych. Człowiek i naród mają obowiązek walczyć z szatanem, walczyć nieustannie: „Niech świat więzieniem lub łez doliną, niech życie ziemskie będzie najcięższą, z trudem przekraczalną drogą, nie powinniśmy zapominać, że świat jest dla nas polem walki, na którem mamy walczyć nietylko o zbawienie własne, lecz też z miłości ku Bogu" (*Cierpliwość*).

Bóg nas prowadzi! Do niego dąży serce ludzkie, bo tylko w Nim znajduje dla siebie wieczne wytchnienie i spokój bez granic. Jednak żyjemy na ziemi, gdzie „rzuca się w oczy piękno tego świata, jak kurz gryzący, rozpalony..."— panuje na ziemi ciągła zmienność, ruchliwość i względność, którą uważamy za rzeczywistość. Dusza się rozrywa pomiędzy tą złudną rzeczywistością a tęsknotą za Absolutem. Człowiek byłby na wieki bezpowrotnie zgubiony, gdyby nie mógł choćby rzadko dosłyszeć szmeru liści ze straconego ogrodu rajskiego. O tej jego tęsknocie mówi święty: „Stworzyłeś nas, Panie, dla siebie i niespokojna jest dusza ludzka, nim nie spocznie w Tobie". Takież uczucie brzmi u Durycha w jego *Przerażeniu radości*.

„Absolut pociąga do siebie i prowadzi drogami prostemi lub zawiłemi. Człowiek ma dużo śmiałości. Istota ludzka łowi sieciami olbrzymie węże jadowite, nurza się obok akuł, lubi niebezpieczeństwa walki, grzechu i występku; również byli i są śmiali łowcy Absolutu. Czasem Absolut jest podobny do wspaniałego zwierza królewskiego, któryby mógł zmiażdżyć śmiałka, lecz tego nie czyni, jakgdyby pragnąc, by zuchwalec mógł innym ludziom wychwalać jego potęgę i sławę, lub by się dręczył przez całe swe życie usilnem pragnieniem powtórnego spotkania — tu się zawiera kara i łaska..."

Znowu motyw łaski, dobroci zbawienia! Bóg strzeże dróg ludzkich. Gdy szatan zaproponował człowiekowi, że stworzy dla niego wieczne, nieustanne piękno, człowiek Durycha, jak Faust, się zgodził. Gdy jednak twór szatana już był na ukończeniu, w ostatniej chwili zrozumiało serce, że na ziemi nie wszystko można widzieć, bo nie wszystko może tu istnieć. Człowiek więc, dzięki opiece Bożej, wyrzekł się swego natrętnego marzenia — „Tylko tam, tylko tam".

Tu wszakże dusza niejako sama wystrzega się grzechu. Gdy jednak sił jej nie wystarcza, wówczas nadchodzi prosta, wyraźna pomoc Boża. Andelka ratuje Jerzego. Czechy uratowała katolicka kultura romańska, a przemysłowca, Józefa Szwestkę z opowiadania *Trzy Dukaty*, ratuje niewinna Lideczka. Bóg spieszy wszędzie z pomocą, gdzie Jego pomoc jest potrzebna: historja człowieka i ludzkości — to historja pomocy Bożej. Ludzie noszący w sobie choćby cząstkę Absolutu, prowadzą walkę zaciętą z szatanem. Wspiera ich łaska Boża. Stąd wypływa pogląd Durycha na rozumienie historji i zadanie Kościoła.

Wszystko, co się łączy z Panem, ma byt prawdziwy, rzeczywisty — tylko ten byt jest właśnie historją. Najbliższym Jezusowi jest Kościół, Jego Oblubienica, wszystkie więc sprawy dotyczące Kościoła mają wielkie znaczenie. Gdyby Durych mógł, toby z pewnością napisał historję powszechną, wyliczając w niej nie wodzów i cesarzy, lecz samych papieży, męczenników, heretyków i świętych. On to rzucił myśl o konieczności ułożenia chronologicznej tablicy świętych, jako pomocy podstawowej w nauce historji. „Łączność ży-

cia kulturalnego, zwłaszcza duchowego, z historją polityczną jest oczywista dla każdego człowieka, mającego oczy. Historja jednak tylko wówczas zwraca uwagę na życie duchowe, gdy jakiś przewrót duchowy powoduje nagłą zmianę w historji politycznej. Byłoby oznaką wielkiego rozumu, gdyby historycy zawsze szukali i badali duchowe przyczyny wszystkich wypadków historycznych w ich skomplikowanej łączności wewnętrznej. Dla historyka mają znaczenie nie same objawy negacji, herezyj i buntów, lecz również życie twórcze, duchowe i kulturalne... życie świętej Teresy od Dzieciątka Jezus dla oświetlenia historji Francji ma przynajmniej takież samo znaczenie, jak biografje wszystkich prezydentów republiki francuskiej, którzy byli w owym czasie".

Zdaniem Durycha, „historja świętych tworzy część nadprzyrodzoną historji powszechnej. Historja świętości łączy się z historją zewnętrzną, może jej ulegać, lub przeciwnie, nadawać jej kierunek, może spełniać różne zadanie: poprawcze, kierownicze, pokojowe, prorocze i ostrzegawcze; jest wyrazem sprawiedliwości i miłosierdzia, równowagi i nadziei. To tu, to ówdzie można się przekonać na pierwszy rzut oka o zadaniu historycznem jakiegoś świętego. To tu, to ówdzie z działalności i rysów ogólnych takiego świętego poczynamy rozumieć jego czasy wraz z ich potrzebami. Z doskonałości wielu świętych czynimy domysły, że ich czasy chyba były piekielnie złe, skoro Bogu byli potrzebni tacy słudzy. Znowuż innym razem się zdaje, że Bóg udzielił światu jakiegoś świętego jedynie wskutek nadmiaru miłości Bożej i radości, jakgdyby dla własnej przyjemności..." (*Chronologja Świętych*).

Durych wie, że w Kościele niema nic nieważnego, przypadkowego: „Istnieje wielka różnorodność co do sposobu odprawiania nabożeństw; jest ważny każdy szczegół, przygotowanie się, szaty liturgiczne, droga do ołtarza, pierwsze schylenie głowy i pierwszy znak krzyża św...." Trzeba zaznaczyć, że jego rozumienie rytuału katolickiego, choć się wiąże z kultem piękna, jednak nie jest ani uczuciowe, ani estetyczne. Msza go nie zachwyca, jak Huismansa lub Wilde'a swą mistyką wewnętrzną, dźwiękami organu i tysiącletnim tekstem starożytnym. Durych z pewnością czuje in-

stynktownie, że ze wszystkich języków sama łacina jest zgoła niemistyczna, jako język ścisłych określeń rozumowanych. Msza dla niego jest tylko ofiarą, pamiątką ofiary i łącznością z Bogiem. Tajemnica tkwi nie w obrzędzie, ale w przeistoczeniu chleba i wina. Durych ma kilka pięknych wierszy o „mszy w walizce" — podczas wojny, gdy odprawiano mszę nie w kościele, ani na łonie przyrody, lecz w małych, brudnych ziemiankach. W swem rozumieniu Ofiary nasz poeta znacznie przewyższa wielu innych pisarzy „katolickich", jego wiara mocniejsza i głębsza choćby od wiary Paula Claudela.

Polemizuje z prawosławnymi z powodu ich odmowy wzięcia udziału w czwartym kongresie welehradzkim i broni dogmatów wiary. „Każdy nowy dogmat — to jakby nowy klejnot w koronie całego chrześcijaństwa, jakby zwiększenie skarbu w skarbnicy wiary... dogmaty są podobne do blasku chwały Jezusowej."

Przeciwnik polityki katolickiej, pisarz, który rozpoczął swe dzieło od strasznej sceny groteskowej, jak mnisi naradzali się z biskupami, kto z nich zabierze posiadłości skazywanych heretyków czeskich, sceny, przypominającej ewangeliczne „rozdzielili szaty Jego, a o suknię Jego los rzucili" Durych wysoko ceni godność kapłana. „Władza hierarchji wieczysta. Ty jesteś kapłan na wieki! Władza nie hierarchiczna jest zawsze czasowa, powstaje, wzrasta i upada; można ją przekazać innemu, odziedziczyć w spadku, zastawić zdobyć orężem, pomnożyć, przywłaszczyć, przegrać, roztrwonić lub utracić... Powołanie do stanu kapłańskiego jest wyższe nad wszystkie inne powołania, ma bowiem w sobie kwintesencję całej działalności ludzkiej, której najważniejszą treścią jest wiara..." (*Presbiterjum*). Walczy z księżmi i czasem ostro ich gani lecz tylko dlatego, że ma dla ich stanu największy szacunek. W rzeczywistości Durych jest zwolennikiem nietylko teokracji, lecz zarazem hierokracji: „ponieważ cała władza pochodzi od Boga, więc, mówiąc właściwie, hierarchja jest powołana do władzy najwyższej. Skoro władza nad duchem ma także władzę nad wszystkiem innem, przeto władza duchowa zawiera możliwość, ziszczalność, realność władzy świeckiej". (Tamże). Dostrzegamy tu bardzo ciekawą, współgenjalną zgodność poglądów Durycha

z ideami Józefa de Maistre'a, wszakże Durych nie pożyczył ich od autora *Wieczorów petersburskich*, — poczerpnęli je obaj z filozofji *aere perennius*, od św. Tomasza z Akwinu. Dla naszego pisarza historja walki o inwestyturę — to jedna z najświetniejszych kart historycznych; z przeszłości czeskiej zachwyca go walka biskupa praskiego, św. Wojciecha, z księciem Bolesławem II.

(Dok. nastąpi)

Dr. Walery Wiliński.

Rewolucja bolszewicka od wewnątrz.

I. Walki wewnętrzne.

Lew Trocki, będąc na wygnaniu w Konstantynopolu, napisał olbrzymich rozmiarów pamiętniki.[1]) Nie są to wyłącznie pamiętniki, wspomnienią, lecz jest to dzieło bojowe. „Książka ta jest pracą polemiczną" (s. 3). Przeciw czemu? Przeciw Stalinowi i jego ludziom. Co więcej, jest ona dziełem, które ma pogłębić rewolucyjność obecnego okresu dyktatury bolszewickiej i przygotować powrót Trockiego do władzy. Trocki pisze iż ma dopiero 50 lat życia i umie czekać, bo umie „poznać prawidłowość wydarzeń i znaleźć w tej prawidłowości własne miejsce" (s. 9). Nie sądzi, aby jego karjera rewolucyjna była skończona.

Trocki nie określa dokładnie, na czem polega istota walki między nim a Stalinem. Z rozsianych po całej książce uwag można stworzyć sobie taki obraz. Trocki zarzuca Stalinowi i jego ludziom, że są wyzbyci wszelkiej moralności, najbardziej prymitywnej i dążą jedynie do władzy i karjery, posługując się wszelkiemi, nawet najgorszemi środkami; że Stalin odrzuca dyktaturę proletarjatu (s. 367), jest nacjonalistą (s. 489, 533, 568, i t. d.), wskutek tego uznaje możliwość istnienia socjalizmu w jednym tylko kraju (s. 587) i gospodarczą samowystarczalność takiego państwa (s. 585); że oparł swą karjerę i władzę na rozroście biurokracji urzędniczej, jakiej nie znają kraje burżuazyjne (s. 536). Z drugiej strony, Trocki broni się przed zarzutami stalinowców, iż nie docenia znaczenia włościaństwa dla rewolucji i nie dążył do ko-

[1]) Lew Trocki, *Moje życie*. Warszawa, Bibljon, 1930, s. 664 dużego formatu.

lektywizacji wsi; iż był w opozycji do Lenina. Dowodzi, że jest twórcą teorji „rewolucji ciągłej" i powszechnej, t. j. zarówno w Rosji, jak w Europie i Azji i że rewolucja bolszewicka jest wspólnem dziełem jego i Lenina, że początkami tej rewolucji kierował raczej on sam, Trocki, niż Lenin; że co ważniejsze, nie było nigdy istotnych różnic w teoretycznych i praktycznych poglądach między nim a Leninem, chociaż często obaj pracowali oddzielnie i samodzielnie dochodzili do jednakowych wniosków; że skutkiem tego Trocki jest żywym wyrazem i kontynuatorem rewolucji bolszewickiej i Lenina, a Stalin, jego system i ludzie są jej zaprzeczeniem, są termidorem rewolucji leninowskiej. „Piszę te słowa na trzeciej zkolei emigracji, w czasach, kiedy moi najbliżsi przyjaciele znajdują się na zesłaniu i w więzieniu republiki sowieckiej, w utworzeniu której brali decydujący udział" (s. 8).

II. Kto wychował Trockiego.

W pamiętnikach Trockiego znajdujemy dużo wskazówek, wyjaśniających nam, w jaki sposób Trocki został rewolucjonistą. Sądzimy, że zagadnienie to będzie pouczające dla tych, którzy mają wpływ na wychowanie społeczeństwa i urabianie się w niem przekonań.

Trocki podkreśla, że niesprawiedliwości społeczne, które spostrzegał w swem otoczeniu w okresie młodości, wyrobiły w nim ducha rewolucyjnego. „Żywiłem, pisze on, głęboką niechęć do istniejącego ustroju, do niesprawiedliwości, do gwałtu. Skąd ją czerpałem? Z warunków epoki Aleksandra III, z policyjnej samowoli, z eksploatacji posiadających, urzędniczego łapownictwa, ograniczeń narodowościowych, z niesprawiedliwości w szkole i na ulicy, z bliskiej przyjaźni z chłopskiemi dziećmi, służbą, robotnikami, z rozmów w warsztacie, z humanitarnego nastroju w rodzinie Szpencera, z czytania wierszy Niekrasowa i wszelkich innych książek, z całej wogóle atmosfery społecznej" (s.103). Albo: „W mojej świadomości życie nagromadziło już poważny zapas społecznego protestu. Z czego składał się ów protest? Ze współczucia dla krzywdzonych i oburzenia nad niesprawiedliwością" (s. 110). Socjalista i zawodowy rewo-

lucjonista nie może inaczej pisać. To jest oczywiste. Pamiętniki jednak nie usprawiedliwiają tego wyznania. To, z czem się Trocki spotykał, nie było tak jaskrawie niesprawiedliwe, aby niejako samorzutnie rozbudzało w nim ducha rewolucyjnego. Zresztą już samo wyliczenie przyczyn rewolucyjności jest dość chaotyczne, stawia ono na jednym poziomie zjawiska o bardzo różnem potencjalnem napięciu rewolucyjnem. Pamiętnik niedwuznacznie wskazuje, że głównem bezpośredniem źródłem, z którego wypłynęła rewolucyjność Trockiego, nie były stosunki społeczne i polityczne, lecz owa „cała wogóle atmosfera społeczna" (s. 110).

Najpierw bowiem niesprawiedliwości, z któremi się Trocki spotykał w swej młodości, nie były zbyt rażące. Nie przeczę, że ich nie było. Trocki jednak wychował się w środowisku wiejskiem, oddalonem od ognisk wielkiego przemysłu, w którem przeto przeciwieństwa klasowe są znacznie słabsze, a za czasów młodości Trockiego były jeszcze słabsze poprostu dlatego, że były mniej odczuwane. To też we wspomnieniach Trockiego wychodzą one dość blado. Spostrzega je on w folwarcznem gospodarstwie swego ojca, np. przy wypłatach, podczas aresztowania robotnika bez paszportu. Nawet w Odesie nie stykał się z robotnikami fabrycznymi, mieszkając w rodzinie nauczycielskiej.

Podobnież w szkole nie odczuwał zbyt silnie prześladowania religijnego lub narodowego, chociaż szkoła nie była pozbawiona tego nastawienia niechętnego względem Polaków, Żydów i Niemców. Nie odczuwał, gdyż „czynnik nacjonalistyczny nie zajmował w jego psychologji samodzielnego miejsca, ponieważ mało się go wyczuwało w codziennem życiu" (s. 99). Był wydalony ze szkoły, ale poprostu dlatego, że wspólnie z innymi zawinił coś wobec nauczyciela. „Naogół, wspomnienia ze szkoły zostały zabarwione, jeśli nie na czarno, to w każdym razie szaro. Ponad wszelkiemi epizodami szkolnego życia, czy to gorzkiemi, czy radosnemi, górował régime bezduszności i urzędniczej formalistyki. . . . Nasza szkoła nie należała do najgorszych. Mimo wszystko czegoś mnie nauczyła: dała mi elementarne wiadomości, przyzwyczaiła do systematycznej pracy i dyscypliny" (s. 90).

Co więcej, środowiska, w których przebywał, nie były ogniskami żywego życia politycznego, a tem bardziej rewolucyjnego. Nie było żadnej mowy o polityce w domu rodzinnym, gdzie ojciec i matka byli zajęci gospodarstwem a właściwie dorabianiem się majątku. W Odesie „środowisko, w którem żyłem, było apolityczne. W ciągu mych lat szkolnych nie miałem poglądów politycznych, ani też nawet nie odczuwałem potrzeby ich posiadania" (s. 103). „Moim udziałem były lata największej martwoty. Rozmów politycznych w rodzinie prawie wcale nie prowadzono, wielkie zaś zagadnienia pomijano milczeniem. W szkole działo się tak samo. Bezwątpienia wiele wchłonąłem w siebie z tej atmosfery lat 80-tych" (s. 110).

Tego rodzaju okoliczności życia nie urabiają rewolucjonistów. Nie miało też decydującego znaczenia to, że Trocki spostrzegał w sobie ambicję, chęć wywyższenia się, siłę woli. „Chłopiec, mówi Trocki o sobie, był bezwątpienia samolubny, gwałtowny, bodaj że trudny w pożyciu. Wątpię, czy przy wstępowaniu do szkoły miał poczucie wyższości nad swymi rówieśnikami . . . Od tej chwili, w której ów chłopiec został prymusem bezporównania lepszym od drugiego ucznia, mały wychodźca z Janówki poczuł że potrafi więcej niż inni. Chłopcy, którzy się z nim przyjaźnili, uznawali jego wyższość. To nie mogło nie odbić się na jego charakterze . . . Nauczyciele odnosili się do niego wprawdzie dobrze ale chłodno. Koledzy dzielili się na gorących przyjaciół i przeciwników. Chłopiec nie był pozbawiony samokrytycyzmu. Raczej miał sobie wiele do zarzucenia. Własne wiadomości i rysy własnego charakteru nie zadowalały go, i to im później, tem bardziej. Zaciekle chwytał się na tem, że powiedział nieprawdę, i wyrzucał sobie na każdym kroku, że nie czytał książek, które inni wymieniali z pewnością siebie. Myśl o tem, że trzeba się stać lepszym, wyższym, bardziej oczytanym coraz częściej dręczyła mu serce. Myślał o przeznaczeniu wogóle, o swem własnem zaś w szczególności" (s. 101—102). Co więcej, Trocki świadczy o sobie, iż mimo rewolucyjnie bardzo burzliwego życia, „w usposobieniu nie mam nic wspólnego z poszukiwaczami przygód. Jestem raczej pedantem i konserwatystą w mych przyzwycza-

jeniach. Lubię i cenię dyscyplinę i metodę. Zupełnie nie dla paradoksu, ale dlatego, że tak jest istotnie, muszę powiedzieć, że nie znoszę nieporządku i niszczycielstwa. Zawsze byłem bardzo pilnym i sumiennym uczniem" (s. 8). Tę systematyczność Trocki dostrzega w sobie od lat szkolnych: „Wstawałem wcześnie, śpiesznie wypijałem poranną herbatę, wpychałem do kieszeni płaszcza zawinięte w papier śniadanie i biegłem do szkoły, żeby zdążyć na poranną modlitwę. Nie spóźniałem się. Spokojnie siedziałem w ławce. Słuchałem uważnie i starannie przepisywałem z tablicy. Kładłem się spać o oznaczonej godzinie, aby nazajutrz śpiesznie wypić herbatę i znów biec do szkoły w strachu przed spóźnieniem się na poranną modlitwę. Porządnie przechodziłem z klasy do klasy. Spotykając któregoś z nauczycieli na ulicy, kłaniałem się z wszelkiem możliwem uszanowaniem" (s. 59).

Któżby mógł przewidzieć w tak spokojnym i wzorowym uczniu przyszłego rewolucjonistę? Ktoby się mógł zdobyć na przypuszczenie, że Trocki lubi dyscyplinę i metodę a nie znosi nieporządku i niszczycielstwa? Wiedząc, że powstaną takie wątpliwości, Trocki podkreśla, że nie mówi paradoksów, lecz prawdę. Czy jest rzeczywiście dalekim od prawdy? Sądzę, że nie. Można być metodycznym w budowaniu i burzeniu, można ze spokojem i uśmiechem łagodnym na ustach szerzyć naokół siebie śmierć i zniszczenie, jeśli się widzi tylko idee a nie widzi człowieka i realnego życia. Straszni są tacy dobrotliwi idealiści, bo się niczem nie wzruszają i nie wstrzymają przed żadną męką człowieka i żadną próbą reformy czy przewrotu. O swoim pobycie u Lenina w Moskwie w czasie wojny domowej Trocki wspomina: „Rozmawialiśmy o froncie. Lenin lubił bardzo, gdy mu opowiadano szczegóły z codziennego życia . . . Przeskakując poszczególne ogniwa, zadawał swoje specyficzne pytania, ja zaś odpowiadałem, podziwiając jego przenikliwość. Śmieliśmy się obydwaj. Lenin bywał przeważnie w wesołem usposobieniu. Ja również nie należę do ludzi ponurych" (s. 501). W innem miejscu Trocki podziwia „bezwzględność polityczną" i „przebiegłą dobroduszność" Lenina. Czy malując obraz Lenina, Trocki, nie malował siebie?

Trocki jest abstrakcyjnym intelektualistą, żyje myślami, a nie rzeczywistością. Nie ma zrozumienia dla przyrody i ludzi. Gdy mieszkał w Odesie, „w jakiś dziwny sposób morze w tym okresie wogóle nie zajmowało w mojem życiu żadnego miejsca, chociaż przeżyłem siedm lat na jego brzegu. Przez cały ten czas ani razu nie jeździłem łódką, nie łowiłem ryb i zasadniczo spotykałem się z morzem tylko podczas jazdy na wieś i zpowrotem . . . Radości te wydawały mi się dalekie i nie pasujące do mnie. Wówczas jeszcze się nie budził we mnie namiętny myśliwy i wędkarz" (s. 65). „Przyroda i ludzie nietylko w szkolnych, ale i w późniejszych latach młodości, zajmowali w mem duchowem życiu mniej miejsca, niż książki i myśli. Mimo że pochodziłem ze wsi, nie odczuwałem przyrody. Wrażliwość na nią i rozumienie jej rozwinąłem w sobie później, kiedy już nietylko dzieciństwo, ale i pierwsza młodość pozostała poza mną. Ludzie długo prześlizgiwali się obok mej świadomości, jak przypadkowe cienie. Patrzyłem w siebie i książki, w których szukałem znów siebie lub swej przyszłości" (s. 71). Ale zato poddawał się władztwu abstrakcyjnej idei i rozumowania. „Poczucie wyższości spraw ogólnych nad prywatnemi, [1]) prawa nad faktem, teorji nad osobistem doświadczeniem, zbudziło się we mnie wcześnie i wzmacniało z biegiem„ (s. 100). „W późniejszych latach to poczucie wyższości spraw ogólnych nad prywatnemi stało się integralną częścią mej literackiej i politycznej pracy. Tępy empiryzm, nędzna ucieczka przed faktem, czasami tylko wyimaginowanym, często źle zrozumianym, były mi nienawistne. Ponad faktami szukałem praw. Oczywiście, nieraz prowadziło to do zbyt spiesznych i błędnych uogólnień, zwłaszcza w młodości, kiedy do uogólnień brakło mi zarówno wiedzy książkowej, jak i życiowego doświadczenia. We wszystkich jednak, bez wyjątku, dziedzinach czułem, że potrafię działać i iść naprzód tylko w tym wypadku, jeśli mam w rękach nić ogólną. Socjalno rewolucyjny radykalizm, będący moją duchową osią w ciągu całego życia, wyrósł właśnie z tej intelektualnej wrogości

[1]) Np. niesprawiedliwości społecznej nad brakiem równouprawnienia narodowościowego; w jego świadomości czynnik ten (narodowy) „nie grał nietylko zasadniczej, ale nawet samodzielnej roli" (s. 100).

do walki o drobiazgi, do empiryzmu, wogóle do wszystkiego, co nie jest ideowo sformułowane i teoretycznie uogólnione" (s. 101). W związku z tem pozostaje upodobanie do zawodów słowa. „Miłość słowa towarzyszyła mi od wczesnych lat, to słabnąc, to wzrastając, zasadniczo jednak krzepnąc bezwątpienia. Literaci, dziennikarze, artyści pozostawali dla mnie najbardziej pociągającym światem, do którego dostęp mają tylko wybrani" (s. 77).

Tak więc życie nie stwarzało dostatecznego podłoża, na któremby mogła wyrosnąć rewolucyjność Trockiego, mimo iż umysłowość Trockiego nadawała się do tego. Tę opozycyjną rewolucyjność Trocki czerpał z poglądów ludzi, z którymi się stykał, i z książek, które czytał. Jego zaś typ umysłowy ułatwiał mu wchłanianie tego nastroju. I to nam tłumaczy, dlaczego Trocki pisze parokrotnie. iż był „nieświadomie" opozycyjny i rewolucyjny: rewolucyjna opozycyjność wchodziła prawie nieświadomie z otoczenia do jego umysłu.

Swoje lata szkolne Trocki przebył w Odesie w rodzinie Szpencera. „Czy rodzina Szpencera miała jakieś polityczne poglądy? Umiarkowanie liberalne, na humanitarnem podłożu. Mojżesz Filipowicz zaś — mgliście socjalistyczne sympatje z zabarwieniem ludowem i tołstojowskiem" (s. 102). Należy podkreślić: poglądy umiarkowanie liberalne, humanitarne, zabarwienie socjalistyczne, ludowe, tołstojowskie, t. j. to wszystko, czem żyła ówczesna warstwa inteligentna, a co stanowiło doskonały grunt pod działalność rewolucyjną. Zdrowej myśli chrześcijańskiej, jednocześnie konserwatywnej i postępowej, nie było tam wcale, raczej przeciwnie wykoszlawienie chrześcijaństwa przez Tołstoja.

Z takim bagażem umysłowym, niezawsze uświadomionym, Trocki znalazł się w siódmej, ostatniej klasie gimnazjalnej w Mikołajowie w r. 1896. Mieszkał w rodzinie, której dorosłe dzieci dość silnie podlegały prądom socjalistycznym. Spotykał się z ludowcami, marksistami, narodowolcami, wśród nich było wielu takich, którzy wrócili z zesłania. Zaprzyjaźnił się z ogrodnikiem Szwigowskim, czechem z pochodzenia. „W jego postaci po raz pierwszy zobaczyłem robotnika, otrzymującego gazety, czytającego po niemiecku, znającego klasyków, biorącego swobodnie udział w sporach

marksistów z ludowcami" (s. 112). Okres mikołajewowski jest okresem przełomowym w życiu Trockiego, w nim bowiem Trocki nietylko ustalił swe poglądy rewolucyjno socjalistyczne, ale też zaczął praktyczną robotę wśród robotników.

Trocki sam opowiada, jak się urabiały jego poglądy w decydującym do całego życia okresie. „Rzucałem się na książki, w obawie, że nie starczy mi całego życia na przygotowanie się do działania. Czytałem nerwowo, niecierpliwie i niesystematycznie. Od nielegalnych broszur z minionej epoki przechodziłem do Logiki Johna Stuarta Milla, potem zasiadałem do Kultury Pierwotnej Lipperta, nie doczytawszy Logiki nawet do połowy. Utylitaryzm Benthama uważałem za ostatnie słowo ludzkiej myśli. W ciągu kilku miesięcy byłem zaciętym benthamistą. Równocześnie zachwycałem się realistyczną estetyką Czernyszewskiego. Nie skończywszy z Lippertem, rzuciłem się do Historji Rewolucji Francuskiej Mignet. Każda książka żyła własnem życiem, nie znajdując miejsca dla siebie w systemacie. Walka o system była pełna napięcia, chwilami zaś nawet zaciętości. Jednocześnie odsuwałem się od marksizmu, poczęści właśnie dlatego, że stanowił on gotowy już system" (s. 112).

Obok zapoznania się z wytworami naukowemi współczesnej kultury europejskiej, rozwijącej się poza wpływami katolickiemi, a często w sprzeczności z niemi, należy uwypuklić zaznajamianie się Trockiego z działalnością grup liberalnych i socjalistycznych. „Jednocześnie zacząłem czytywać gazety, nie tak jednak, jak w Odesie, lecz przedewszystkiem zwracając uwagę na politykę. Największym autorytetem cieszyła się wówczas moskiewska liberalna gazeta *Russkija Wiedomosti*. Nie czytaliśmy jej, lecz poprostu studjowaliśmy ją, poczynając od impotentnych profesorskich artykułów wstępnych, a kończąc na naukowych feljotonach. Dumą gazety były korespondencje zagraniczne, zwłaszcza z Berlina. Dzięki *Russkim Wiedomostiom* otrzymałem pierwsze pojęcie o politycznem życiu Zachodniej Europy, zwłaszcza zaś o partjach parlamentarnych. Dziś trudno nawet wyobrazić sobie to wzruszenie, z jakiem śledziliśmy mowy Bebla, a nawet Eugenjusza Richtera. Dotychczas pamiętam

zdanie, które Daszyński rzucił wchodzącym do gmachu parlamentu policjantom: „Jestem przedstawicielem 30,000 robotników i włościan Galicji, któż ośmieli się mnie dotknąć!" Czytając te słowa, usiłowaliśmy sobie wyobrazić tytaniczną postać galicyjskiego rewolucjonisty" (s. 113).

Tym opisem swej formacji umysłowej i rewolucyjnej, Trocki wyraźnie dowodzi, iż jest on kwiatem, wyrosłym na niekatolickiej, a nawet nie bardzo chrześcijańskiej kulturze europejskiej, nie jest zaś, jak deklaruje, wyrazicielem i mścicielem bezpośrednio poznanej lub choćby nawet doznanej krzywdy społecznej.

Oczywiście doktryna socjalistyczna najwięcej dostarczała strawy Trockiemu. W Mikołajowie czytywał Manifest komunistyczny, na wygnaniu w Ust'-Kut studjował Marksa (s. 140). Ale już „przed samem zesłaniem marksizm stał się dla mnie, pisze Trocki, ostatecznie podstawą światopoglądu i metodą myślenia" (s. 142). I skrupulatnie zaznacza, że do marksizmu doszedł samodzielnie, zanim zaczął czytać dzieła klasyków socjalistycznych (s. 137). „Później znajdowałem w dziełach Marksa, Engelsa, Plechanowa, Mehringa potwierdzenie tego, co w więzieniu wydawało mi się mym własnym domysłem, który poddać tylko należało sprawdzeniu i uzasadnieniu" (s. 138).

Socjalizm, wspólnie zresztą z innemi kierunkami myśli współczesnej, nauczył Trockiego materjalizmu. „Od czasu, jak zacząłem myśleć, byłem materjalistą, z początku intuicyjnym, później świadomym . . . nie odczuwałem potrzeby istnienia innych światów" (s. 265).

Ta odpowiedzialność niechrześcijańskiej kultury europejskiej za wyhodowanie Trockiego uwidoczni się tem bardziej, jeśli się uwzględni to, co Trocki pisze o swej edukacji moralnej i religijnej.

Zadziwia wprost, jak Trocki nie był poddany żadnej pracy wychowawczej, jak wogóle nie znał tego zagadnienia ani on sam, co łatwiej zrozumieć, ani otoczenie, w którem żył i w którem się wychowywał. Dom rodzinny był zajęty robieniem interesów w gospodarstwie rolnem. Ojciec, który się dopiero pod koniec życia nauczył nieco pisać, nie zajmuje się wcale wychowaniem dzieci poza tem, żeby im za-

pewnić wykształcenie szkolne. Żyje sobą, nie troszcząc się nawet o to, czy jego syn będzie zdolny do zarobkowania w gospodarstwie. Matka bardziej inteligentna, wychowana w większem mieście, łamie się wewnętrznie, zanim się przyzwyczai do wiejskiego życia, ale powoli wchodzi w to samo jarzmo, co ojciec. Nic dziwnego, że fortuna Bronsteinów (s. 40) rosła, że się folwarki powiększały. Nie widać wszakże śladów pracy wychowawczej w domu rodzinnym. Mało też znać śladów uczuć rodzinnych poza serdeczniejszym stosunkiem do siostry. Zresztą może autor nie chciał o tem pisać. W każdym razie jest bardzo charakterystycznem wspomnienie o czasie swego pobytu u rodziny podczas nauki elementarnej: „Mieszkałem u dobrej ciotki Racheli, wcale jej nie widząc. Tam też, w podwórzu w głównym domu panował wuj Abram. Traktował swych siostrzeńców i siostrzenice z zupełną obojętnością. Czasami wyróżniał mnie, przywoływał do siebie i częstował kością ze szpikiem“ (s. 47). Pobyt w domu Szpencera dał chłopcu zewnętrzną ogładę; o pracy wychowawczej nic się nie wspomina. To samo było w szkole średniej, która tem bardziej nie mogła prowadzić świadomej pracy wychowawczej, że miała uczniów prawosławnych, protestantów, katolików, izraelitów, a pod względem narodowym: Rosjan, Niemców, Polaków, Żydów i innych. Skład personelu nauczycielskiego był mniej różnorodny, przeważnie prawosławny lub bezreligijny. Jakżeż w takim zakładzie mogła panować jedna świadoma, głęboka myśl i praca wychowawcza? Kończyło się wszystko na tresurze zewnętrznej i na mniejszem lub większem dokuczaniu Polakom i Żydom.

Jeszcze gorzej było z wychowaniem religijnem.

„Mój dom rodzinny nie był religijny. Początkowo pozory religijności istniały siłą inercji: w wielkie święta rodzice jeździli do synagogi, matka nie szyła w sobotę, w każdym razie nie szyła jawnie. Jednakże i ta obrzędowa religijność słabła z latami w miarę tego, jak rosły dzieci i dobrobyt rodziny. Ojciec od wczesnych lat był niewierzącym, w późniejszych latach mówił o tem otwarcie przy matce i dzieciach. Matka wolała raczej omijać te kwestje, a w odpowiednich wypadkach wznosiła oczy ku niebu“ (s. 97). Trocki wspomina o rozmowie, w której zadał pytanie oko-

licznościowe, co to jest Bóg. I wtedy „gość, ojciec i matka spojrzeli po sobie z uśmiechem zmieszania, jak to zawsze czynią dorośli, kiedy dzieci zaczynają wstrząsać najbardziej ustalonemi ogólnemi zasadami" (s. 97).

„Rodzina Szpencera wcale nie była religijna, oprócz starej ciotki, która zresztą nie wchodziła w rachubę" (s. 98).

W szkole nie było lepiej. Ambicją ojca było, aby chłopiec znał Biblję w oryginale. Mały Bronstein zaczął chodzić w Odesie na naukę religji do „bardzo uczonego staruszka". Niestety, dostrzegł w jego słowach „pewien dwuznaczny odcień w stosunku do tekstu" a w odpowiedzi na zadane pytanie „zrozumiałem, pisze, że nauczyciel religji nie wierzy w Boga" (s. 98). O nauce religji w szkole średniej Trocki zachował takie wspomnienie: „Dobroduszny mężczyzna, nazwiskiem Zigelman, wykładał uczniom żydom Biblję po rosyjsku i historję narodu żydowskiego. Tych lekcyj nikt nie brał na serjo" (s. 99). W tym okresie Trocki wspomina o dwóch popach prawosławnych, przedstawiając ich jako typy ujemne, zwłaszcza jednego. Spotkał też księdza katolickiego. Na naukę religji w gimnazjum uczniowie rozchodzili się według wyznania do osobnych pokojów. „Do katolików przychodził, jak czarny cień, ksiądz, zjawiając się zawsze pod samą ścianą i niknąc niespostrzenie, tak, iż przez te wszystkie lata nie mogłem dostrzec jego wygolonej twarzy" (s. 99).

W więzieniu odeskiem — bezpośrednio po okresie szkolnym — Trocki, nie mając innej literatury pod ręką, zaczytywał się z konieczności w prawosławnej literaturze rosyjskiej. Wspomina o tem z ironją: „Poznałem wszystkie sekty i wszystkie herezje z dawniejszych lat i współczesne, wszelkie zalety obrządku prawosławnego, najlepsze argumenty przeciw katolicyzmowi, protestantyzmowi, tołstojowszczyźnie i darwinizmowi" (s. 132). Pokpiwa z różnych rozwiązań trudnych miejsc biblijnych, z demonologji, jak żartował z podoficera żandarmerji, zabobonnego a oczytanego w Piśmie i t. d. Można nie kwestjonować twierdzenia, że w prawosławnej literaturze religijnej, zwłaszcza polemicznej, były sądy nieugruntowane, nawet dziwaczne. Ale Trocki czytał to wszystko w takim nastroju, że i to, co było zdrowe i mądre,

nie trafiało i nie mogło trafić do jego umysłu. Trocki czytał nawet, i to bardzo pilnie, Ewangelje, ale i one zostały dla niego zamkniętą księgą, gdyż je czytał nie dla nich samych, nie dla poznania prawdy, ale aby się nauczyć obcych języków. „Przybyła ze wsi siostra przywiozła mi na moją prośbę cztery ewangelje w cudzoziemskich językach. Opierając się na szkolnej znajomości niemieckiego i francuskiego, wiersz za wierszem czytałem Ewangelję po angielsku i po włosku. Przez kilka miesięcy zrobiłem w ten sposób znaczne postępy" (s. 133).

Ten brak pracy wychowawczej, w szczególności nieznajomość kultury chrześcijańskiej czystej i wogóle jej lekceważenie były to sprzyjające warunki, na których przyjęła się współczesna bezreligijna kultura zachodnia i wydała właściwe sobie owoce.

Odwołanie się do nędzy i niesprawiedliwości społecznych było tylko późniejszym dodatkiem. Takim jest wniosek z tego, co Trocki pisze o swej młodości i rozwoju swego ducha.

III. Moralność środowiska bolszewickiego.

Trocki jak niegdyś św. Paweł, Apostoł Narodów, wylicza swoje czyny: „Po raz pierwszy zostałem aresztowany w rok po ukończeniu szkoły. Uniwersytetami były dla mnie, jak i dla wielu mych rówieśników, więzienie, wygnanie i emigracja. W carskich więzieniach siedziałem dwa razy, ogółem około 4 lat. Na carskiem wygnaniu byłem za pierwszym razem około 2 lat, za drugim — kilka tygodni. Dwukrotnie uciekałem z Syberji. Na emigracji w różnych krajach Europy i Ameryki spędziłem ogółem około 12 lat... Podczas wojny zostałem skazany wyrokiem zaocznym na zamknięcie w więzieniu w hohenzollernowskich Niemczech (1915), w następnym roku wydalono mnie z Francji do Hiszpanji, skąd, po krótkiem zamknięciu w madryckiem więzieniu i miesięcznym pobycie pod nadzorem policji w Kadyksie, wysłany zostałem do Ameryki" (s. 6—7). Do tego trzeba dodać podziwu godną jego pracowitość: jest wszędzie, agituje, przemawia, pisze (napisał chyba z kilkadziesiąt tomów), organizuje, dowodzi.

Między tymi dwoma działaczami jest jednak zasadnicza różnica. Św. Pawła ożywiała miłość i ideału i ludzi: gdybym miłości nie miał, wszystko jest niczem. Trocki nie pisze o sobie, że żył nienawiścią. Ale nie skąpi czarnych barw dla swoich przeciwników i, co najważniejsze, często wspomina o nienawiści, która jest jakby stałą dominantą środowisk socjalistycznych.

„Łunin [1]) próbował przeciągnąć na swoją stronę robotników, i między nami wrzała głucha walka, niepozbawiona nienawiści" (s. 145). „W kwietniu 1904 r. Martow w liście do Axelroda pisze o osobistej, poniżającej go (Plechanowa) i nieszlachetnej nienawiści do danej osoby" (t. j. Trockiego) (s. 172). Nosar-Chrustalew, „będąc człowiekiem o chorobliwej ambicji, znienawidził L. Trockiego właśnie za to, że musiał ustawicznie zwracać się do niego o rady i wskazówki" (s. 200). „Hilferding znajdował się u zenitu swej rewolucyjności, co nie przeszkadzało mu nienawidzieć Róży Luxemburg i gardzić Karolem Liebknechtem" (s. 226) „Uważał się wówczas za lewicowca, chociaż już wtedy nienawidził Róży Luxemburg tą nienawiścią, którą zaszczepiał w Austrji Daszyński" (s. 234). „Ogłoszone przed kilku laty listy Axelroda i Martowa dają świadectwo uczucia szczerej nienawiści, jaką do mnie pałali" (s. 248). „Cechy osobiste Rakowskiego, jego rozległy widnokrąg międzynarodowy i wielce szlachetny charakter sprawiły, że Stalin, uosabiający cechy wprost przewne, szczególnie go nienawidził" (s. 251). „Sądzę, że tutaj należy szukać źródła owej zimnej, tchórzliwej początkowo i nawskroś zdradzieckiej nienawiści, którą darzył mnie Stalin" (s. 533). „Nienawiść przeniesiono na urnę z popiołami" (Skliańskiego) (s. 578). I tak bez końca. Jeślibyśmy nawet przypuścili, że Trocki przesadzał stopień nienawiści lub widział ją tam, gdzie jej nie było, to wtedy pozostanie niezbitą prawdą, że Trocki musiał mieć silne uczucie nienawiści, skoro ją wszędzie widział. Ale wiadomo skądinąd, że świat socjalistyczny jest światem nienawiści.

[1]) Był to anarchista. „Kiedy zacząłem usilnie nalegać, aby mi wyjaśnił, jak przy autonomicznych wspólnotach będzie się zarządzało kolejami żelaznemi, Łunin odpowiedział: a po kiego djabła miałbym przy anarchizmie jeździć kolejami" (s. 145).

Moralną wartość przywódców socjalizmu europejskiego, amerykańskiego i rosyjskiego Trocki maluje bardzo czarno. Zarzuca im brak charakteru, trzymanie się socjalizmu dla karjery, godzenie haseł socjalistycznych i rewolucyjnych z burżuazyjnym sposobem życia i obawą przed narażeniem się na przykrości od rządu a w szczególności od policji, karjerowiczostwo i związane z tem pochlebstwo, oszczerstwo i t. d. Przywódcy stali się kastą urzędniczą, i to dość tępą umysłowo. Wprawdzie odnosi się to wszystko do socjalistów, którzy byli lub są mniejszymi lub większymi przeciwnikami bolszewizmu. Swoich, zwłaszcza Lenina, Różę Luxemburg, Liebknechta, Rakowskiego, Joffe i innych, Trocki chwali. Mimo to w charakterystyce, podanej przez Trockiego jest wiele prawdy, choćby tylko z tego względu, że socjalizm zatrzymał się wpół drogi w okresie wojny i po wojnie że zdradził swą rewolucyjność i rozbił się na zwalczające się obozy. Z tego względu przytaczamy tu niektóre sądy, wypowiedziane przez Trockiego. „W Parvusie było zawsze coś szalonego i nieobliczalnego. Mimo wszystko ten rewolucjonista opanowany był całkiem niespodzianem marzeniem wzbogacenia się... Wzbogacił się na jakichś wojenno handlowych operacjach" (185). „Austrjacki marksista nazbyt często okazywał się filistrem, wyuczył się jak ktoś inny prawa, tych lub innych części teorji Marksa i żyje teraz z procentów jego kapitału. W starym carskim, hierarchicznym, ruchliwym i próżnym Wiedniu marksiści z akademickiem wykształceniem tytułowali się z rozkoszą Herr Doktor. Robotnicy nazywali ich częstokroć Genosse Herr Doktor" (s. 229). „Przyjąwszy marksizm, jako gotowy system, Kautsky popularyzował go, jak nauczyciel szkolny. Do wielkich wydarzeń, jak się okazało, nie dorósł... Posiada on umysłowość kanciastą, oschłą, jałową, niepsychologiczną, sądy jego są schematyczne, żarty banalne" (s. 235). „Przyszły mi do głowy słowa Ledeboura o życiu wewnętrznem w partji niemieckiej: 20% radykałów, 30% oportunistów, reszta idzie za Beblem" (s. 237), który znów nie lubiał narażać partji na konflikty z policją (s. 238). „Francuska partja socjalistyczna była w stanie zupełnej demoralizacji. Nie było nikogo, ktoby mógł zająć miejsce Jaurèsa. Vaillant, stary „antimilitarysta",

wypisywał codziennie artykuły o skrajnie szowinistyczym charakterze... Renaudel został tymczasowo kierownikiem partji... Nadwyrężając swe siły, Renaudel naśladował zabitego wodza gestami i grzmiącym głosem... Błazen rewolucyjny, Hervé, wczorajszy skrajny antymilitarysta, wywrócił się na nice i, jako skrajny szowinista, pozostał nadal tym samym zadowolonym ze siebie błaznem" (s. 271). „Dzisiejszą działalność Gusiewa stanowi głównie fałszowanie historji wojny domowej. Zasadniczą kwalifikacją jego do tej roboty jest apatyczny cynizm" (s. 443). „Najistotniejszą cechą Stalina jest lenistwo — pouczał mnie kiedyś Bucharin. Następna jego cecha — straszliwa zazdrość wobec każdego, kto wie lub umie więcej od niego" (s. 501). „W owym czasie Bucharin był jeszcze do mnie przywiązany we właściwy mu, napoły histeryczny, napoły dziecinny, sposób" (s. 527). Trocki o Jarosławskim nie może myśleć bez silnego wstrętu (s. 551), przytacza epizody, które bardzo źle świadczą o Woroszyłowie, Kamieniewie, Zinowiewie, Łunaczarskim, Mienżynskim i in. Na jesieni 1924 r. w czasie choroby „przeglądałem spis depesz, tytuły artykułów i podpisy. Ludzi tych znałem aż nadto dobrze, wiedziałem doskonale, co myślą w duchu, co potrafią powiedzieć i co im kazano powiedzieć. Byli to przeważnie ludzie, których rewolucja zdążyła już wyczerpać. Byli wśród nich ograniczeni fanatycy, którzy dali się oszukać. Byli młodzi karjerowicze, którzy usiłowali dowieść, że są nie do zastąpienia, A niemilknące oszczerstwa wciąż ryczały na szpaltach gazet potężnym głosem i wyły, jak opętane, przysłaniając w ten sposób swe własne sprzeczności i swą wewnętrzną pustkę" (s. 579—580).

Sam Trocki nie stara się wzbudzić dla siebie litości przeciwnie atakuje ostro swoich przeciwników i pali mosty za sobą, wierząc w bieg wypadków i swoją siłę. Wierzy, w swą mądrość i pogardza innymi. Chwali się, że zawsze wszystko dobrze przewidywał. Potępia brak moralności i niesprawiedliwość, ale sam wygłasza zasadę, że cel uświęca środki. Gdy komuniści europejscy żądali, aby rząd bolszewicki poprzestał na uwięzieniu oskarżonych i nie stosował rozstrzeliwania i represyj do pojmanego już wroga, Trocki odpowiada „kwestja represyj w zastosowaniu do poszcze-

gólnych osób nabiera podczas rewolucji zupełnie swoistego charakteru i nie da się w żaden sposób pogodzić z humanitarnemi kumunałami. Gdy walka toczy się o władzę, gdy obydwie strony walczą na śmierć i życie — a na tem właśnie polega rewolucja — cóż znaczy kara więzienia dla ludzi, którzy spodziewają się pochwycić niebawem władzę w swe ręce i uwięzić lub zetrzeć z oblicza ziemi tych, którzy dziś ster dzierżą w dłoni?" (s. 529). I dodaje: „Nie wiem, czy z punktu widzenia normatywnej filozofji drogę tę należy uznać za dobrą, czy też za złą, i przyznam się, niewiele mnie to obchodzi. Wiem tylko na pewno, że jest to jedyna droga, którą ludzkość znała dotychczas" (s. 530). Broni też i uzasadnia w ten sam sposób konieczność więzienia wodzów partji przeciwnej jako zakładników (s. 531). Rozpisuje się szeroko o tem, jakie przechodził niewygody i utrudzenia gdy był więziony, jak go więziono niesprawiedliwie; cały rozdział poświęcił opisowi tego bezprawia, jakiego się dopuściły rządy europejskie, nie udzieliwszy mu wizy na przyjazd do ich państw, ale sam był zawsze zwolennikiem silnej ręki i teroru. Przytacza opinję Gusiewa: „ostre metody, stosowane przez tow. Trockiego, były w owym okresie partyzantki i rozprężenia przedewszystkiem i najbardziej konieczne i celowe. Perswazją nic nie można było wskórać, brak zresztą było na to czasu" (s. 443). A sam dodaje: „Komuniści perswadowali, tłumaczyli i świecili osobistym przykładem. Nie ulegało jednak żadnej wątpliwości, że z pomocą samej tylko agitacji nie uda się przełamać nastroju, okoliczności nie pozwalały zresztą na najmniejszą zwłokę. Trzeba było zdecydować się na zastosowanie surowych środków. Wydałem rozkaz, odbity w drukarni mojego pociągu i ogłoszony we wszystkich oddziałach armji: „uprzedzam, że w wypadku samowolnego odwrotu jakiegokolwiek oddziału, zostanie przedewszystkiem rozstrzelany komisarz tego oddziału, a następnie jego dowódca. Stanowiska kierownicze obsadzę przez mężnych, odważnych żołnierzy. Tchórze i zdrajcy nie unikną kuli. Ręczę zato w obliczu Czerwonej Armji" (s. 446).

W takiem środowisku religja jest nie na miejscu. Walczono z nią i walkę tę uznano za sprawę zasadniczą, do której dobierano najlepszych ludzi. Chwali się tem Trocki: „Do

szeregu prac, któremi kierowałem nie urzędowo i nie jawnie, t. j. nie jako członek rządu, lecz jako członek partji, należała propaganda antyreligijna, którą Lenin szczególnie się interesował. Prosił mnie niejednokrotnie z naciskiem, abym nie spuszczał oka z tej dziedziny pracy" (s. 532),

Gdy generał Haller wrócił z Francji i odwiedził Uniwersytet Lubelski, powiedział w przemówieniu, mając na myśli wodzów koalicyjnych: „Czuliśmy wszyscy, że jesteśmy pionkami w rękach siły wyższej, z tą różnicą, że wierzący mówili o Opatrzności, niewierzący o sile kosmicznej". Tę samą myśl wypowiada Trocki: „Gdy rozumiemy dynamikę procesów dziejowych i widzimy, jak przeciwników naszych porusza, niby marjonetki, jakaś im nieznana ręka, najohydniejsze nawet objawy podłości i przeniewierstwa nie wywierają na nas żadnego wrażenia" (s. 603). Czy dalecy są od prawdy ci, którzy w wielu dziełach rewolucji bolszewickiej widzą działanie Antychrysta?

IV. Dynamika rewolucji.

Pamiętnik dostarcza sporo materjału w tej sprawie.

Materjał ten dowodzi najpierw, że rewolucja nie wybucha nagle, z oburzenia ludu, z krzywd doznawanych, ale że zawsze jest przygotowana długą i ciężką pracą agitacyjną i propagandową. W Rosji cesarskiej były rażące braki i niesprawiedliwości. Warstwy rządzące zachowywały się biernie lub broniły tego stanu rzeczy, socjaliści nauczali rewolucji, a warstwy inteligentne popierały tę robotę. Trzeba podziwiać, ile pracy włożył Trocki w agitację, ile dzieł i broszur napisał. Nie wspominam już o Leninie, któremu rzadko kto może dorównać.

Inteligencja, czyli tak zwana burżuazja rosyjska miejska pomagała tej robocie rewolucyjnej, dlatego że prawie w całości była przesiąknięta liberalizmem i socjalizmem. Ale niezależnie od tych poglądów burżuazja popiera rewolucję swemi pieniędzmi, dostarczaniem książek, opieką nad rewolucjonistami i ochroną ich przed policją i t. d. Trocki nie kryje się z pogardą dla takich burżujów, nieszanujących swych poglądów i podpiłowujących gałąź, na której siedzą, ale oczywiście korzysta z ich pomocy. Trocki broni bolszewików,

że nie byli przekupieni przez generałów niemieckich i przy tej okazji wypowiada zdanie, które w jaskrawem świetle stawia bezmyślność burżuazji: „Lenin wykorzystał wyrachowanie Ludendorffa, mając na względzie swoje wyrachowanie. Ludendorff mówił sobie: Lenin obali patrjotów, a potem ja zduszę Lenina i jego przyjaciół. Lenin zaś mówił sobie: przejadę wagonem Ludendorffa, a za przysługę zapłacę mu po swojemu" (s. 345).

Rewolucja zwycięża niezdecydowaniem rządu, brakiem idei i brakiem silnej ale mądrej ręki. Latem 1917 r. bolszewicki Komitet Wykonawczy żądał, aby Rząd tymczasowy oddał mu władzę. Gdy nadszedł pułk wołyński, sytuacja się zmieniła. „Dnia 5 rano widziałem się z Leninem. Atak tłumów był już odparty. Teraz nas wystrzelają — mówił Lenin — to najodpowiedniejsza dla nich chwila. Lenin jednakże przecenił przeciwnika, nie jego złą wolę, lecz zdecydowanie i zdolność do działania. Nie wystrzelali nas, choć nie byli od tego dalecy" (s. 349).

Rewolucja zwycięża zdecydowaniem swoich ludzi, niezdecydowaniem i słabością jej przeciwników. Trocki gdzieś rejestruje, czy nawet pochwala, jak rewolucyjny tłum mordował oficerów, a zato potrafił zaprząc i do armji i do służby cywilnej całe tysiące oficerów i urzędników. W razie potrzeby przyjdą do pomocy „łotysze", którzy nie znają litości i mają mocną rękę. „Pułki łotewskie były najlepszem wojskiem w armji carskiej. Po przewrocie lutowym zbolszewizowały się niemal zupełnie i odegrały znaczną rolę podczas rewolucji październikowej. Wacetis odznaczał się przedsiębiorczością, aktywnością i przytomnością umysłu. Kiedy na Wschodzie zdradził nas awanturnik Murawjew, zastąpił go Wacetis. W przeciwieństwie do innych wojskowych, posiadających akademickie wykształcenie, Wacetis nie tracił głowy w chaosie rewolucyjnym, lecz rzucał się weń, pełen radości życia, wzywał zachęcał i wydawał rozkazy nawet wtedy, gdy nie było nadziei, że zostaną wykonane" (s. 442).

Ks. A. Szymański.

Katolickie przekłady Psałterza.

Kajetan, dominikanin i kardynał, znany jako spokojny i wymowny przeciwnik Lutra, poświęcając papieżowi Klemensowi VII u schyłku swego życia przekład i wykład Psałterza, w krótkiej dedykacji zaznacza, że do innych ksiąg Pisma św., nawet do Ewangelji zaglądamy stosunkowo rzadko, raz na dzień chyba przy Mszy św.; z Psałterzem natomiast, — jeżeli chodzi o duchownych, — spotykamy się w każdej godzinie dnia i jest to księga najbardziej chyba znana.

I rzeczywiście, — z całego Pisma św. najczęściej spotykamy się z psalmami; tworzą one najważniejszą część modłów kościelnych, wypełniają w olbrzymiej większości brewjarz, wchodzą w skład wigilij, Mszy św. i innych obrzędów religijnych. Obok największych tajemnic wiary kryją się w nich proroctwa, dotyczące szczegółów przyjścia, nauczania, a nawet męki Chrystusa Pana. Wierni znajdują w nich najdoskonalszy wyraz subtelnych poruszeń serca, najdoskonalsze odzwierciedlenie szlachetnych porywów duszy prawdziwie religijnej. Przeto śpiewał je Kościół chrześcijański jeszcze w katakumbach; a kiedy z katakumb krzyż wyszedł na światło słoneczne i kiedy jego wyznawcy rozproszyli się po świecie, psalmy stały się tak nieodłącznemi od życia chrześcijańskiego, że nigdy się z niemi nie rozstawano; śpiewali je dzień i noc anachoreci, zawodzili je pustelnicy, a wśród ogółu wiernych tak były czczone, że nietylko w domach i mieszkaniach, ale nawet w polu przy pracy, szeroko rozlegały się pienia Dawidowe. W czasach późniejszych powstała nawet w Kościele specjalna instytucja zw. psalterzystów, których zadaniem było śpiewanie lub głośne recytowanie psalmów w świątyniach, w chwilach wolnych od nabożeństw; instytucja ta, u nas w Polsce, przetrwała aż do połowy XIX w.

Wobec takiego znaczenia psalmów w życiu chrześcijańskiem nic dziwnego, że wszystkie średniowieczne literatury narodowe egzystencję swoją rozpoczynają od przekładu pieśni Dawidowych. Zjawisko to miało miejsce i u nas. Szerokie masy, zwłaszcza kobiety, w olbrzymiej większości nic wspólnego nie mające z łaciną, niepodzielnie panującą w piśmiennictwie pierwszych wieków naszej ery chrześcijańskiej, — te masy szerokie odczuwały potrzebę modlitwy w języku zrozumiałym, modlitwy któraby była doskonałym wyrazem subtelnych drgnień duszy zapatrzonej w Boga. „Kerlesz", (zniekształcone „Kyrie eleison) po sto, dwieście, a nawet więcej razy powtarzane, przez długi czas jedyny śpiew kościelny naszego ludu, — nie wystarczał; łaknącym trzeba było dać jakąś strawę duchową. Pragnienie to miał częściowo zaspokoić przekład Psałterza.

Że już w wieku XIII (około 1280 r.) istniał polski przekład Psałterza, dokonany dla świętej Kingi, zakonnicy klasztoru w Sączu, to dowodzi tego wzmianka zaczerpnięta z życiorysu św. Królowej. Biograf jej powiada, [1]) że Kinga, opuszczając kościół, miała zwyczaj odmawiać dziesięć psalmów w języku ojczystym (in vulgari), przechodząc w ten sposób wszystkie 150 psalmów. Psałterz ten jednak, — niestety, — nie doszedł do naszych czasów, zaginął gdzieś w zawierusze dziejowej.

Dochował się natomiast do naszych czasów inny przekład, o cały wiek późniejszy, — „Psałterz Florjański" nazwany tak od opactwa św. Florjana w Górnej Austrji pod Lincem, gdzie od wieków się przechowuje. Ze względu na wyjątkowe znaczenie tego przekładu w naszej literaturze ojczystej, warto mu poświęcić kilka słów.

Zawiera on całkowity zbiór psalmów, pisanych w trzech językach, — po każdym psalmowym wierszu łacińskim następuje tekst polski, a dalej niemiecki. Kiedy dokonano przekładu, a raczej odpisu zaginionego Psałterza Kingi, [2]) — dokładnie niewiadomo;

---

[1]) W rękopisie z przed 1400 r., p. t. „Vita s. Cunegundis" (*Archiv für slav. Philol.* 7,645) czytamy: „Item ex intentione propriae industriae consuetudo sibi inerat, quod decem psalmos in vulgari, antequam ecclesia exiret, Deo persolvebat, addens orationem, et sic totum psalterium per ordinem complebat pro bono statu ecclesiae".

[2]) Por. Brückner: *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej.* Warszawa 1903, II. 8.

bardzo prawdopodobnem jest, że koło 1380 r. Pod względem językowym zabytek ten ma doniosłe znaczenie, — jest mianowicie cennym dokumentem pierwocin piśmiennictwa ojczystego i służy za podstawę do odtworzenia linji, po jakiej szedł rozwój języka od epoki piastowskiej aż do czasów dzisiejszych.

Dziwne są jego losy. Ofiarowany, prawdopodobnie, przez gminę krakowską wjeżdżającej królowej Jadwidze, wszedł w skład jej znakomitej bibljoteki, największej, jaką na wschodzie podówczas osoba świecka posiadała. Ze śmiercią Jadwigi bibljoteka uległa rozproszeniu, być może, że spieniężono ją wraz z klejnotami zmarłej dla zebrania funduszów na założenie uniwersytetu, — dość, że Psałterz przeszedł w ręce prywatne. W 1557 r. Bartłomiej Siess odkupił go za siedem soldów od handlarza włoskiego i znów niewiadomo, co się z nim dalej działo. Wreszcie znalazł się u kanoników regularnych w opactwie św. Florjana i tu spoczywa od XVII wieku.

Drugim odpisem istniejącego niegdyś Psałterza Kingi jest „Psałterz Puławski", będący własnością muzeum Czartoryskich w Krakowie. Sądząc z pisma i języka, należy odnieść jego powstanie na czas, około mniej więcej 1470 r. Te same starożytne formy i słownictwo co i we „Florjańskim", choć niektóre miejsca bardziej zmodernizowane. Różnica polega jedynie na układzie. Psałterz mianowicie Puławski, jakby przeznaczony do użytku duchownych, dzieli się według feryj: na niedzielne, poniedziałkowe, wtorkowe i t. d. Cechą charakterystyczną jest zamieszczenie przed każdym psalmem t. zw. argumentu, — krótkiej uwagi do czego się psalm odnosi i jak go należy rozumieć. „Argumenty" te wszystko niemal podciągają do osoby Chrystusa Pana, obficie posiłkują się alegorją, tak, że nawet początkowe litery alfabetycznego psalmu 118 tłumaczą alegorycznie.

Trzecią redakcją zaginionego przekładu dla Kingi, jest psałterz wydrukowany u Wietora w Krakowie w latach 1532 [1]) i po raz drugi w 1535. Pretensjonalnie nazwany „nowo pilnie przełożonym", zgadza się nieraz prawie dosłownie z tekstem psalmów znajdujących się w „Modlitewniku ubogiego Wacława", niekiedy nawet z temi samemi błędami. A ponieważ „Modlitewnik",

[1]) „Psáłterz, albo kościelne śpiewánie, królá Dawidá, nowo pilnie przełożony z ięzikà lacińskiego w polski, według szczerego textu. Prasowano lata Bożego MDXXXII" (E s t r e i c h e r. *Bibljografja* XV, str. 66).

pochodzący z połowy XV w., jest odpisem tego samego, choć cokolwiek zmienionego źródła, co i psałterze Florjański i Puławski, — przeto jasny dowód, że Psałterz krakowski nie jest nowym przekładem, lecz tylko odpisem owego wspólnego praźródła — Psałterza Kingi. Od zabytków poprzednich różni się jedynie tem, że język jego jest bardziej wygładzony i zmodernizowany, że niektóre formy poprawione według Wulgaty, i że zamieszczone argumenty są różne od argumentów Psałterza Puławskiego.

Psałterz ten, — jeśli pominiemy Powieść o papieżu Urbanie, Modlitwy Pańskie i Bogurodzicę, — to pierwszy średniowieczny tekst, który pojawił się w druku, to pierwsza obszerna, bo 280 stron licząca, książka drukowana.

Do tego samego rodzaju odpisów Psałterza Kingi z XIII w., jeśli nie samego oryginału z pierwszej ręki, to kopij licznie już naówczas krążących, należy, według wszelkiego prawdopodobieństwa, zaliczyć również Psałterz, który wszedł w skład Biblji królowej Zofji, zwanej inaczej Szarosz-Patacką. Biblja ta, której tłumaczenia dokonał ks. Andrzej z Jaszowiec, a przepisał Piotr z Radonyc,[1]) zawierała pierwszy całkowity przekład Pisma św. Tłumaczenie zawarte było w dwóch tomach; posługiwała się niem królowa Zofja, żona Władysława Jagiełły. Tom drugi zaginął gdzieś, — tom zaś pierwszy jeszcze w 1624 r. zawierał księgi Mojżeszowe, Jozuego, Sędziowskie, Rut, Królewskie I-IV, obie księgi Paralipomenon, trzy Ezdraszowe, Judyty, Tobjasza, Estery, Hioba i Psałterz. Dziś z księgi Hioba i Psałterza niema już ani śladu. Biblja ta przechodziła po śmierci Zofji z rąk do rąk, aż w połowie XVII w. wywiózł ją z Polski sławny pedagog ówczesny, Jan Amos Komeński z Leszna. Pozostałe szczątki przechowują się obecnie w węgierskiem kolegjum kalwińskiem w Szarasz-Pataku.

Prócz powyższych odpisów, zawierających całkowity tekst Księgi Psalmów Dawidowych, posiadamy dziś jeszcze szereg zabyt-

---

[1]) Przy końcu księgi Hioba był zamieszczony krótki przypisek: „Dokonały się księgi Zakonu na Grodzie w Nowym Mieście Corczin (Korczyn) ku przykazaniu a woli naoświeceńszey Księżny Paniey a Paniey Zofiy, z Bożey miłości królowey Polskiey, Paniey namiłościwszey. A wykładały się przez X. Andrzeja Kapłana ley Mości, dziedzica z Jaszowic. A pisane przez Piotra z Radoszyc dnia Wtorkowego s. Jana zeszłowie (który się zowie?) ante Portam Latinam Pod latem Bożym 1455". (Podaje Łoś, *Początki piśmiennictwa polskiego*, Kraków 1922, str. 163).

ków drobniejszych. Między innemi na uwagę zasługują: „Modlitewnik ubogiego Wacława" z połowy XV w., — między innemi modlitwami umieszczono tu szereg całkowitych psalmów, lub ich poszczególnych wierszy; „Wigilje za umarłe ludzie" z początków XVI w., zawierające trzynaście psalmów; „Psalmy pokutne" z 1530 r.; „Tarcza duchowna" z 1533 r.; — wreszcie rękopis monachijski w skład którego wchodzą „Szczyt duszny" zawierający 35 psalmów i tyleż psalmów liczące „Godzinki Maryjne".

A więc przez dwa i pół wieku (1280—1535) przetrwał pierwotny tekst z Psałterza sądeckiego, przez przeciąg dwu i pół wieków zadowalniano się jedynie tłumaczeniem Psałterza Kingi, — robiono tylko w nim poprawki, modernizowano go, poczyniono w tekście najrozmaitsze zmiany, — ale zrąb zasadniczy: tłumaczenie pierwotne, pozostał ten sam.

Z biegiem jednak czasu istniejące dotychczas odpisy coraz mniej wystarczały, zwłaszcza kobietom pobożnym; płeć żeńska, wykluczona ze szkoły łacińskiej, a co za tem idzie nie znająca łaciny, domagała się coraz natarczywiej polskiego tłumaczenia, opatrzonego obszerniejszym i gruntowniejszym komentarzem, jaśniejszemi i zrozumiałemi objaśnieniami tekstu. Dotychczasowe krótkie argumenty przy poszczególnych psalmach nie zadawalniały wymagań czytelniczek. W trzecim przeto dziesiątku XVI stulecia Katarzyna z Szamotuł Górkowa, wojewodzina poznańska, poleciła wybitnemu kaznodziei poznańskiemu, ks. Walentemu Wróblowi, dokonać przekładu Psałterza i opatrzyć go obszerniejszym komentarzem.[1]) Mistrz Walenty wywiązał się w niedługim czasie z nałożonego nań zadania, — Psałterz zaś jego cieszył się takiem powodzeniem, że w odpisach obiegł całą Polskę, a trafił również do Krakowa.

Mistrzowie Akademji Krakowskiej, chcąc zaradzić ogólnej potrzebie, postanowili wydać drukiem tłumaczenie i wykład ks. Wróbla. Mistrz Andrzej Glaber przejrzał pracę Wróbla, „słusznie

[1]) W rękopisie z bibljoteki Kórnickiej czytamy: „Ten żółtarz był wyłożon na rzecz naszę polską przez mistrza Valentego, dobrej pamięci z Poznania, w nauce świętego pisma doświadczonego na ten czas, gdy w Poznaniu kaznodziejski urząd z wielką sławą trzymał, na żądanie Jej Miłości wielmożnej też dobrej pamięci (t. j. świętej pamięci, zmarłej) paniey Katarzyny na ten czas Wojewodziny Poznańskiej i Starościny wielgopolskiej" (Brückner: *Lit. rel.* II, 34).

a rządnie sprawił ją do druku" i w ten sposób w r. 1539 ujrzał światło dzienne drugi polski przekład Psalmów Dawidowych.[1]) Była to księga licząca 685 stronic druku, gdzie tekst polski przeplata się z łacińskim tekstem Wulgaty. Psalmy, podobnie jak w Psałterzu Puławskim, ugrupowane są według feryj. Przekład naogół swobodny, — miejscami zakrawa wprost na parafrazę i omówienie tekstu oryginalnego; wypłynęło to może stąd, że tłumacz chciał jasno oddać właściwy sens psalmów. Na szczególną uwagę zasługuje wykład. Ściąga on, zwyczajem średniowiecznym każdy psalm do osoby Chrystusa Pana i w Psałterzu odkrywa prefiguracyę chrześcijaństwa aż do najdalszych szczegółów. Oto przykład takiego niewinnego pomysłu w wykładzie 40 wiersza 104 psalmu: „tha manna (którą Bóg żydy karmił) bila figura czyala bozego pod ossobąchleba; a yako drzewiey nyedal gym pan bog manni, ales przessly przes morze, tak tes czyalo boze nyema bicz dano, ales przód czlowyek będzye okrzczon". W ten mniej więcej sposób przeprowadzony jest cały wykład. Przy takiem komentowaniu psalmy straciły swą barwę oryginalną, ginie duch poezji hebrajskiej, znika niejako Stary Testament, a Psałterz staje się niby Księgą Nowego Testamentu.

Widocznie już w początkach XVI stulecia nie otaczano Żydów wielką miłością, skoro między wierszami Wróblowego wykładu jest o nich kilka uszczypliwych wzmianek. Wykładając 7 wiersz psalmu 58, wyrazy: „convertentur ad vesperam" tak tłumaczy ks. Walenty: „Oto tu proroctwo, iż żydowie nawrócą się ale w wieczór, t. j. przed sądnym dniem .... około onego czasu będą zabijać godne kapłany i zakonniki, — podobno niedługo już tego czekać..." Jednak nie należy ich zabijać, „aby krześcianie między sobą nie zapamiętali męki bożej, którą podjął od tego ludu. A też dlatego, bo żydowie są osłowie naszy, którzy za nami krześciany noszą księgi starego zakonu, przez które doświadczamy prawdy wiary naszej, — a wszakoż lepiejby między sobą nie mieć tego ludu żydowskiego, niżli tak ji mieć, jako jest u nas, bo lichwią, co jest naprzeciwko Bogu i prawu duchownemu".[2])

Psałterz Wróbla rozchwytano. Szereg licznych późniejszych wydań, od roku 1539 aż do 1567, wymownie dowodzi o zainte-

---

[1]) Pierwszym przekładem był „Psałterz Kingi" z XIII w.

[2]) Cytuje Łoś, *Pocz. piśm. polsk.*, str. 158.

resowaniu się społeczeństwa przekładem, a świadczy również o zasłudze zarówno autora, jak i nakładców. Pod względem literackim jest on cennym dokumentem, — różni się znacznie wyrobieniem językowem od Psałterza Krakowskiego z 1532 r. i wskazuje dalsze szczeble ewolucji języka.

W kilka zaledwie lat później, — bo już w r. 1545, — ukazuje się nowy przekład Psałterza. Autora nie wskazano. Jednakże na podstawie języka i szczegółów dedykacji możemy przypuszczać, że tłumaczem tym był Mikołaj Rej z Nagłowic, jeszcze z tej epoki, gdy pozostawał w łączności z Kościołem katolickim. Przypuszczenie to potwierdza jeszcze fakt, że Rej na dziełach swych zwykle się nie podpisywał. — Tłumaczenie nie jest dosłowne, jest to raczej obszerne omówienie i parafraza. Wykład zawarty jest nawskroś alegorycznym, słowa psalmów stosuje autor do Nowego Zakonu, — do tajemnicy Odkupienia, do męki Pańskiej i sądu ostatecznego. Zostawszy protestantem, Rej nie drukował więcej swego przekładu, wydanie zaś z r. 1545 przechowało się po klasztorach polskich.

Ostatnim zabytkiem, tkwiącym korzeniami jeszcze w średniowieczu, jest całkowity przekład Pisma św., jaki ukazał się w 1561 r., znany jako „Biblja Leopolity". W skład „Biblji" weszły oczywiście i psalmy. Twórca tego przekładu, najprawdopodobniej Leonard, dominikanin,[1]) poprawił tylko, przez innych niejednokrotnie już poprawiany tekst, krążącej jeszcze wtedy w odpisach „Biblji królowej Zofji" z XV w., uzupełnił braki i tak sporządzony rękopis oddał Szarfenbergerowi. Wydawca, otrzymawszy przekład, postarał się o kogoś, ktoby tekst poprawił i znalazł go w osobie Jana Leopolity, najuczeńszego męża w Krakowie. Dwóch więc było pracujących nad przekładem tej biblji, — jeden zeszedł do grobu zapomniany, drugi zaś, wskazany przez wydawcę, zyskał palmę autorstwa.

Z punktu widzenia dogmatycznego tekst ten dość wiernie odtwarza łacińską Wulgatę. Był on przeznaczony dla szerszych warstw, zarówno do użytku prywatnego jak i publicznego w kościele, — Stolica Apostolska nie zatwierdziła go jednak.

Gdybyśmy chcieli teraz zreasumować nasze przekłady „Psałterza" z tego okresu, to przyjdzie nam stanąć wprost ze zdumie-

[1]) Por. Encykl. Kość. ks. Nowodworskiego, XII st. 128-130.

niem wobec tak rażącego ubóstwa pomników, doszłych do dni dzisiejszych. Przestrzeń nieomal trzech wieków (1280, Psałterz Kingi, — 1561, Biblja Leopolity) dała nam zaledwie kilka zabytków. Z pierwszego tłumaczenia Psałterza Kingi, nie licząc drobniejszych odpisów, dochowały się jedynie: Psałterz Florjański z XIV w., Puławski z drugiej połowy XV w., oraz drukowany w 1532 i 1535 Psałterz Krakowski, — poza tem „Zołtarz ks. Wróbla" z 1539 r., Psałterz Reja z 1545 r. i Psałterz, który wszedł w skład Biblji Leopolity, wydanej w 1561 r. I to już wszystko. Ubóstwo to jest jednak tylko pozorne i przypadkowe, a złożyło się nań szereg przyczyn.

Psałterzami polskiemi posługiwali się jedynie ci, którzy nie mogli czytać oryginału Wulgaty, — to znaczy wyłącznie prawie „pospólstwo", gmin szlachecki po wioskach, a zwłaszcza kobiety. Czytelnicy tak gorliwie zaczytywali psałterze, że dobrze było, skoro jakiś egzemplarz wytrzymał wiek cały, — niszczył się zwykle i składano go wówczas „ad acta". Drewniane ówczesne dwory i dworki, co pewien czas, bodaj że regularnie, paliły się, a tem samem i szczątki te zgóry przeznaczone były na zagładę. Znaczną rolę odegrał przytem szerzący się wówczas protestantyzm. „Szerzyciele prawdziwej oświaty" niszczą i tępią wszystko to co trąciło katolicyzmem, jako „antychrystowe". Nie wystarcza im piętnowanie katolickiego nabożeństwa i obrzędów, rzucanie potwornych kalumnij na Kościół Rzymski, — przeprowadzają gruntowną reformę wewnętrzną, poczynając od grabienia sprzętów kościelnych, a kończąc na paleniu na stosie katolickich obrazów i tych książek-niedobitków, które pozostały jeszcze po uprzednich katastrofach. To co dziś jest, — cudem przetrwało ten okres wandalizmu i przechowało się zwykle w murach klasztornych lub kapitulnych zabezpieczonych tak od żywiołu ognia jak i barbarzyństwa epoki. [1])

W drugiej połowie, a zwłaszcza w szóstym dziesiątku XVI stulecia szerzący się protestantyzm cieszył się u nas nadzwyczajnem powodzeniem. Zdawało się chwilami, że katolicyzm nie wytrzyma ataku żywiołowego a modnego nowinkarstwa, — wszak olbrzymia część magnaterji i szlachty stanęła wrogo usposobiona względem Kościoła Rzymskiego; katolicyzm zdawał się chwiać u podstaw samych, — wszak ogół, wyższego zwłaszcza duchowieństwa, wskutek szacherek królowej Bony, nie odpowiadał

[1]) Por. Brückner *Lit. rel.* II. 91—92.

swemu zadaniu. Rozgorzała zacięta walka o to, czy Polska ma zostać krajem katolickim, czy protestanckim.

Protestanci zarzucili kraj swemi przekładami Biblji, twierdząc, że „papieżnicy" pofałszowali tekst i ducha Pisma św. W roku 1551 ukazuje się Nowy Testament Seklucjana, w 1563 Biblja Radziwiłłowska inaczej zwana Brzeską, w 1572 Biblja Nieświeska Budnego, zaś w 1577 Biblja Marcina Czechowica; przekłady te, odznaczające się poprawnością języka, pociągały do siebie szersze warstwy czytelników. Katolicki tekst Biblji Leopolity, mimo wszystko, nie mógł im pod względem językowym dorównać, — wiele w nim było prowincjonalizmów, a jeszcze więcej germanizmów i czechizmów, — nic przeto dziwnego, że zniechęcał do siebie. Zresztą i nakład Biblji Leopolity był na wyczerpaniu. Jedynym środkiem do usunięcia wpływów biblij protestanckich było dać nowy i dobry przekład, oparty nietylko na Wulgacie, lecz i na tekście hebrajskim i greckim. Pracy tej podjął się Jakób Wujek, jezuita. W r. 1593 ukazuje się Nowy Testament, w następnym już Psałterz, a 1599 Biblja całkowita.

Pojawienie się przekładu Wujka było epokowem wydarzeniem w prowincji kościelnej w Polsce. Im więcej odczuwano jego potrzebę, im więcej go oczekiwano, z tem większym przyjęto go zapałem. Jan Januszowski, wydając w 1600 r. „Statuta Koronne" w dedykacji do Mikołaja Firleja, wojewody krakowskiego, między innemi zaznaczył: „Jest z czego się cieszyć, Jaśnie Wielmożny Miłościwy Panie, jest za co Panu Bogu dziękować, że teraz w rękach swych piastujemy Biblję świętą, przez X. Jakuba Wujka Teologa Societatis Jesu, dostatecznie, wiernie, prawdziwie i wedle potrzeby na polskie przełożoną. Pragnęły tego wieki przeszłe, pragnęli ojcowie i przodkowie nasi, pragnęli i my sami; teraześmy tego doczekali, niech Pan Bóg będzie pochwalony". Prymas Stanisław Karnkowski, światły mąż i polityk (autor *Exorbitancyj,* 1596) którego nakładem wyszło to wielkie dzieło, przekład ten nazywa jednym z dziesięciu szczególnych znaków szczodrobliwości Bożej, jakie za jego pamięci dostały się Polsce. „Czem był Orygenes dla Greków (Hexapla), czem św. Hieronim dla Łacinników (Vulgata), — tem dla Polaków-katolików jest ks. Jakób Wujek" [1]).

---

[1]) Ks. Jan Sygański T. J., *Ks. Jakób Wujek z Wągrowca,* Kraków 1914, str. 65.

Papież Klemens VIII, rozumiejąc całą doniosłość i znaczenie przekładu dla Polski, udzielił tłumaczeniu Wujka specjalnej aprobaty. [1]) Znaczenie tej aprobaty jest tem większe, że, jak pisze Corluy, [2]) „istnieją cztery tylko przekłady Biblji aprobowane, czyli ściśle się wyrażając, dozwolone przez Stolicę Świętą: przekład niemiecki Alliolego, przekład polski Wujka, włoski Martiniego i francuski Glaire'a".

W epoce tej Psałterz był powszechnie znanym i używanym. Częściowo wpłynęła na to reformacja, która zamiłowanie do psalmów starannie kultywuje, wyznaczając im w nabożeństwie swojem wydatny udział. Wujek, chcąc ograniczyć wpływ przekładów protestanckich, Psałterz swój przeznaczył dla szerszego ogółu, do pobożnego czytania i rozmyślania. Przekład ukazał się, — jak to już było wyżej zaznaczone — w 1594 r. z następującym tytułem: „Psalterz Dawidow. Teraz znowu Lacińskiego, z Graeckiego, y z Żydowskiego ná Polski ięzyk z pilnością przełożony, y Argumentámi y Annotácyámi obiaśniony. Przez D. Jakuba Wujka, Theologá S. J."

Mimo to, że Psałterz przeznaczony był przedewszystkiem dla szerszych warstw, podkład tłumaczenia jest jednak krytyczny i tak dosłowny, że w dosłowności tej idzie nawet niekiedy za daleko. Język piękny a zarazem oryginalny. Z każdego wyrazu tchnie namaszczenie i powaga obok jasności, wzniosłość i niepowszedniość obok prostoty. Wujek po mistrzowsku nagiął język polski do wypowiedzenia najdrobniejszych nawet odcieni oryginału. Hebraizmy i greczyzmy, których obficie używa, nie ujmują nic piękności przekładu, archaizmy zaś, które często wplata w tok tłumaczenia, nie czynią tekstu niezrozumiałym, — lecz stwarzają odrębny język, który nazywamy biblijnym. A ten wspaniały styl ks. Wujka tak dalece stał się u nas popularnym, że chętnie stosowali go później nasi wielcy romantycy. Stylem biblijnym pisze Mickiewicz swe „Księgi Pielgrzymstwa", Słowacki „Anhellego", a Krasiński przejął się nim nietylko w prozie ale i w poezji.

Z biegiem czasu, wobec rozwoju pisowni i form gramatycznych języka, zaszła konieczność przystosowania tekstu do wymagań doby obecnej; szesnastowieczną pisownię zastąpiono nowszą,

[1]) Por. ks. Puchalski, Bibl. Dzieł Chrz., Notatki Bibljogr., artykuł: „O aprobacie polskiego przekładu Biblji ks. Wujka", kwiecień 1905.

[2]) Dictionnaire apologétique, Jaugey, „La lecture d. l. Bible".

niezrozumiałe wyrazy i przestarzałe formy gramatyczne zamieniono na dzisiejsze, — i oto, po upływie trzech i pół wieków niemal, przekład tak samo przemawia dziś do nas, jak przemawiał do katolików w wieku szesnastym.

Współcześnie z Wujkiem na widownię dziejową występuje Piotr Skarga, jeden z największych kaznodziejów świata, człowiek który zespolił w sobie płomienną miłość ojczyzny z najgłębszą w tem stuleciu przenikliwością i bystrością polityczną. Zarówno w kazaniach, jak i dziełach jego hojną dłonią rozsypane są cytaty z Pisma św.[1]) O cytatach tych mówi biograf Skargi, Maurycy hr. Dzieduszycki, że „wszystkie niezliczone miejsca, które (Skarga) przytacza z Pisma św. w dziełach i kazaniach, są własnego jego przekładu, o czem nietrudno się przekonać, porównywując je z innemi znanemi tłumaczeniami, a nieraz lepsze są jak np. Wujka"[2]). Cytaty z Psałterza Dawidowego są tak liczne, że niekiedy, z tych porozrzucanych w dziełach Skargi ułomków dadzą się złożyć całe psalmy[3]). Wszędzie widzimy piękny i poprawny język, gładki i potoczysty styl, a jednocześnie zgodę z oryginałem. Nic przeto dziwnego, że Witwicki Stefan, poeta i przyjaciel Mickiewicza, wyraził się kiedyś, że Skarga, to „cudotwórca języka polskiego i jego przemożny pan."

Zamiłowanie, jakie żywiła do psalmów Polska średniowieczna, jeszcze bardziej pogłębia reformacja, opierając swe nabożeństwa na psalmach. Protestanci przystępują do tłumaczenia psalmów wierszem, w tej bowiem formie najbardziej się nadawały do śpiewu po zborach. Poza tem silna tendencja w kierunku wierszowania „Psałterza" po wszystkich krajach europejskich (francuskie tłumaczenie Marota i Bezy, i łacińska przeróbka szkockiego poety Buchanana) żywem echem odbiła się u nas. Powstają dzieła, które do dziś dnia zachowały swe znaczenie religijne i literackie.

Pojawiają się zrazu luźne tłumaczenia wierszowane pojedyńczych psalmów — Reja, Trzycieskiego, Jakóba z Lublina, —

---

[1]) Rozrzucone w dziełach Skargi cytaty Pisma św. zestawił ks. Stanisław Okoniewski w pracy p. t. *„Pismo święte w dziełach x. Piotra Skargi"*, Poznań, 1912. Cytaty z Psałterza na str. 233-292.

[2]) Maurycy hr. Dzieduszycki, *Piotr Skarga i jego wiek*, II, 561.

[3]) Psalmy całkowite: 10, 22, 26, 90, 109; — bez pierwszego wiersza, wskazującego autora, czas napisania i okoliczności, — psalmy: 8, 12, 69 i 99.

z katolików zaś Wapowskiego Biernata, kanonika krakowskiego i humanisty. Zresztą jeszcze około 1516 r. miał przełożyć „Psałterz" wierszem Piotr z Poznania, dominikanin, [1]) wybitny kaznodzieja ówczesny. Ruch ten najpiękniejszy wyraz znajduje w „Psałterzu" Kochanowskiego.

Przekład Jana z Czarnolasu nie należy jednak do kategorji propagandowych przekładów z szóstego dziesiątka XVI stulecia. Genezy jego należy szukać gdzie indziej. Poezja psalmów silnie przemawiała do artystycznego poczucia poety; wiedział on, że przekłady dotychczasowe nie zdołały oddać tkwiącego w nich piękna, — a że psalmy w ówczesnych literaturach europejskich stanowiły dział bardzo ważny, przeto postanowił sam dokonać przekładu, któryby stanął na wysokości zadania i któryby tę lukę w poezji polskiej wypełnił. Do powzięcia tego zamiaru usilnie nakłaniał go przytem Piotr Myszkowski, biskup krakowski.

Praca była niełatwa, od twórcy, czy twórców księgi Psalmów Dawidowych dzieliło poetę trzy tysiące lat oddalenia, biegunowa różnica kultur, myśli i formy, wreszcie język, od kilkunastu wieków egzystujący jedynie po szkołach. Zdawał sobie z tego sprawę Kochanowski, przez lat kilka pracował usilnie, — i stworzył arcydzieło.

„Psałterz" Kochanowskiego z samego już założenia, nie mógł być dosłownie wiernym oryginałowi, ale jest zato parafrazą tak piękną, że dorównywa oryginałowi. Wielu poetów tłumaczyło psalmy po Kochanowskim, — ale nikt mu nie dorównał. W „Psałterzu" osiągnęła literatura, aż do Mickiewicza, najwyższe piękno formy, najpiękniejsze odzwierciedlenie muzykalności języka.

Współcześni poznali się na piękności „Psałterza". Zarówno katolicy jak i protestanci przyjęli psalmy z uniesieniem, śpiewali je po świątyniach i zborach, — a największy kompozytor polski XVI w., Mikołaj Gomółka, dorobił muzykę do wszystkich 150 psalmów i wydał w Krakowie w 1580 r. (a więc już w rok po ukazaniu się przekładu) p. t. „Melodje na Psałterz polski". [2]) Dymitr Samozwaniec, poślubiwszy Marynę Mniszchównę, wprowadził na swój dwór wiele zwyczajów, — wówczas psalmy Kochanowskiego śpiewano nawet w Moskwie po świątyniach, lud zaś rosyjski, nie

[1]) M. Wiszniewski, *Historja literatury polskiej;* Kraków 1884; VI, 490, odsyłacz 632.

[2]) Encykl. Kośc. Warsz. XIII-XIV. 237.

rozumiejąc języka, przysłuchiwał się przepięknej ich harmonji. [1])

Mija już trzy i pół wieku od chwili ukazania się przekładu, — a jednak „Psałterz" nie stracił nic ze swej piękności i majestatu, nic ze swej potęgi i artyzmu; minie zapewne jeszcze drugie tyle — a dzieło to pozostanie na zawsze czemś naszem, niezmiernie bliskiem i drogiem.

Po Kochanowskim przez długi czas nikt nie śmiał przekładać psalmów. Na przestrzeni dwóch wieków (1579-1779) spotykamy się tylko z Janem Gawińskim, który „pięknym wierszem" przełożył 44 psalmy [2]) i z Wacławem Rzewuskim (porwanym na sejmie Radomskim, 1767, przez Repnina i uwiezionym do Kaługi), który przy końcu swego życia przełożył kilka psalmów pokutnych.

Dopiero w 1786 r. ukazuje się nowy przekład Psałterza. Karpiński, twórca tego przekładu, przerobił jedynie i zmodernizował „Psałterz" Kochanowskiego, a tylko niewielką liczbę psalmów przetłumaczył na nowo. Usunął mitologję, jaką widać u Kochanowskiego, wiersz zaś nagiął do wymagań ówczesnych. Odnosząc się z całym szacunkiem do pobudek religijnych, jakiemi kierował się nowy tłumacz, musimy jednak stwierdzić, że rezultat przeróbki Karpińskiego pod względem literackim stoi o wiele niżej od swego pierwowzoru.

Wiek XIX przyniósł nam kilka nowych tłumaczeń. Ukazuje się nowy, prozaiczny przekład Psałterza, według tekstu hebrajskiego i greckiego, dokonany przez Stojanowskiego (1861) [3]), — przekład ten jednak, mimo swej wierności z oryginałem, wobec powszechnie przyjętego przez Kościół Wujka, nie wywarł w społeczeństwie głębszego wrażenia i minął zaledwie zauważony.

Poszczególne psalmy tłumaczą wierszem Niemcewicz, Witwicki Stefan przyjaciel Mickiewicza, Pol Wincenty i inni drobniejsi poeci. Przepiękną parafrazę 136 psalmu „Super flumina Babylonis" dali nam Ujejski Kornel i Konopnicka. Przekłady te wyrastają na podłożu ogólnego przygnębienia, w jakiem pogrążony był naród po utracie niepodległości. W tych chwilach ciężkich uciekał się naród do Księgi Dawidowej, owej księgi dziwnych natchnień

---

[1]) M. Wiszniewski, *Hist. lit. polsk.* VI, 531.
[2]) *Tamże* VI, 490.
[3]) Encykl. Kośc. ks. Nowodworskiego. XXII, 429.

i głębokich prawd moralnych — i w psalmach znajdował pociechę i ukojenie, nadzieję i siły do wytrwania.

W 1878 r. ukazuje się całkowity wierszowany przekład Bujnickiego, wychowanka szkół jezuickich i redaktora czasopisma p. t. „Rubona" (Dźwina)[1]). Pobudką do tłumaczenia było przeświadczenie, że przekłady, tak Kochanowskiego jak i Karpińskiego często przeistaczają myśl zawartą w tekście łacińskim, — że nie oddają go wiernie i mijają się niekiedy z opinją Kościoła. We wstępie do swego „Psałterza" zaznacza, że nadewszystko chodzi mu o wierność i zgodność z oryginałem — Wulgatą; cel ten rzeczywiście osiąga, oczywiście o tyle, o ile na to pozwoliła forma wiersza. Do każdego psalmu dołącza krótkie, ale rzeczowe wyjaśnienie ogólnej myśli przewodniej. Forma zato wypadła gorzej; poza kilkunastu ładnie przełożonemi psalmami całość robi wrażenie wierszowanej prozy — krótszych lub dłuższych zdań nagiętych do wymagań metryki stroficznej.

Owocem ostatnich lat są przekłady ks. abp. Symona i ks. Wiśniewskiego. W 1906 r. ukazał się w Rzymie „Psałterzyk dla użytku modlących się" ks. abp. Symona (pod pseudonimem „Fas", — Fr. Albin Symon). Praca ta, głęboko wykształconego rektora i profesora Pisma św. b. Akademji Duchownej w Petersburgu, stoi w ścisłym związku z tendencjami, jakie od dłuższego już czasu nurtowały wśród duchowieństwa, które chciało dać ogółowi katolickiemu nowy przekład Pisma św. w miejsce niezrozumiałego już niekiedy tłumaczenia ks. Wujka z przed 300 laty. Z tendencjami temi wiąże się ściśle Nowy Testament ks. Szlagowskiego, będący zmodernizowaniem i przystosowaniem tekstu Wujka do wymagań chwili obecnej — w tendencjach tych znajdujemy również przyczynę nowego i samodzielnego przekładu ks. abp. Symona. Tłumacz oparł się na tekście hebrajskim. „Psałterzyk" wydany w Rzymie w 1906 r. nie zawierał jednak całkowitego przekładu — był to raczej ich wybór tylko. Pełny „Psałterz" wyszedł dopiero w 1917 r. w Krakowie. Pod względem zgodności z oryginałem praca to bez zarzutu — język przepiękny, jasny i barwny, styl tchnący powagą i namaszczeniem — oto zalety które sprawiają, że „Psałterz" ks. abp. Symona czyta się jednym tchem.

---

[1]) Dalszy ciąg jezuickiego „Miesięcznika" połockiego.

Drugim przekładem ostatniej doby jest wierszowany „Psałterz" ks. Wiśniewskiego. Tłumaczenia poszczególnych psalmów zaczęły się ukazywać w 1913 r. w „Polaku Katoliku" i spotkały się z ogólnem uznaniem. Zachęcony tem ks. Wiśniewski wydał w 1917 r. w Radomiu „Psałterz", w formacie książkowym. Kierował się tłumacz szlachetną myślą: — „niejedno serce polskie, mówi we wstępie, odmawiając psalmy znajdzie w cierpieniach ludu Izraelskiego, własnej ojczyzny cierpienia, znajdzie w psalmach modlitwę o miłosierdzie Boże i zmiłowanie dla kraju". Przekład nie jest ścisłym, ale zato jest szczerą a piękną parafrazą, o dobrze uchwyconej treści i udatnej formie. Szczególniej psalmy liryczne (jak np. 136) są przepięknie oddane. W słowach prostych a zarazem melodyjnych, niewyszukanych a jednocześnie barwnych i obrazowych, płynących naprzód zwolna i rytmicznie, — zamkniętem jest zwykle tłumaczenie psalmu. Nie dziw przeto, że silnie przemawia do duszy czytelnika. „I zapewne niejedna dusza pobożna szukająca w szczerej modlitwie pociechy znajdzie ją w tych psalmach", szukająca Boga, bezwątpienia zbliży się przez psalmy do Niego.

Przed dwoma laty ukazał się w opracowaniu ks. W. Michalskiego Psałterz Dawidowy, który wszedł w skład Starego Testamentu, wydanego przez księgarnię św. Wojciecha w Poznaniu. Nie jest to nowe tłumaczenie, ks. Michalski oparł się na przekładzie ks. Wujka, uprzystępnił tylko i zmodernizował język według wymagań dzisiejszych, oraz usunął liczne hebraizmy z naszej wulgaty polskiej. Dając nowe opracowanie autor nie poprzestał na poprawkach li tylko filologicznych, ale sięgnął głębiej, poza wulgatę, do krytycznych tekstów oryginału, wprowadzając do tekstu Wujka szereg korektur lub odpowiednich dopisków objaśniających. Z tem wszystkiem, w miarę możności, z całym pietyzmem ochrania cudowną formę pierwotnego tłumaczenia. Nowy, oryginalny przekład Psałterza, nad którym ks. prof. Michalski pracuje od lat wielu [1]), ma się dopiero ukazać.

Psalmy, korona i perła poezji hebrajskiej, zajmują w twórczości naszej wybitne stanowisko. Z niemi łączą się pierwociny piśmiennictwa narodowego, — z niemi musimy połączyć literaturę złotego zygmuntowskiego okresu i bez nich nie da się po-

[1]) Por. Ks. Michalski w przedmowie do księgi Psalmów; Stary Testament, Poznań, 1928, III str. 113.

myśleć o całokształcie zagadnień literackich doby obecnej. Psałterze: Florjański, Puławski i inne, to nasze pierwsze pisane pomniki narodowe; Psałterz Kochanowskiego, tego największego poety Polski niepodległej, — to szczyt jego twórczości, — wszak sam poeta, nie gdzie indziej jak we wstępie do swego przekładu, zamieszcza owe słowa: „I wdarłem się na skałę pięknej Kaliopy, gdzie dotychczas nie było śladu polskiej stopy".

Psalmy wzbogaciły naszą twórczość, dając jej oryginalną formę literacką i tę głębię myśli i prawd moralnych, jaka przebija z każdego wiersza pieśni Dawidowych, — przez przyswojenie sobie psalmów posiadła nasza literatura to, co wspólnem jest całej ludzkości — to co ludzkość ma najwznioślejszego i najszlachetniejszego — to wreszcie, co odrywając człowieka od ziemi łączy go z Tym, któremu wszystko początek swój zawdzięcza.

Jan Arcab.

Przegląd piśmiennictwa.

Atlas Hierarchicus, descriptio geographica et statistica S. R. Ecclesiae, tua Occidentis tum Orientis juxta statum praesentem. Accidunt nonnulae notae historicae, nec non ethnographicae. Consilio et hortatu S. Sedis ap. *elaboravit P. Carolus Streit.* Editio Secunda. Paderbornae 1929. Sumptibus Typographiae Bonifacianae. Str. 4 nl + 68 + 47* + 38 (40) + XII.

Zgodnie ze swym podtytułem *Atlas* rozpada się na dwie zasadnicze części, na opisową i plastyczną. Na pierwszą znowu złożyły się trzy poddziały, a mianowicie szkic geograficzno-historyczny, zestawienia statystyczne oraz skorowidz wszystkich okręgów administracyjnych Kościoła na całym świecie

Przerzucając tekst poddziału historyczno-geograficznego, który dodajmy nawiasem, biegnie równolegle w językach: niemieckim, włoskim, hiszpańskim i francuskim — niestety z przykrością musimy stwierdzić, że poczynione przez Autora w niniejszem wydaniu poprawki i dodatki trudno zawsze uważać za wystarczające i całkowicie szczęśliwe. Uwagi o Polsce są albo krzywdzące, jak to zresztą już gdzie indziej stwierdzono (Ks. N. Cieszyński w *Przeglądzie Kat.*, 1930, nr. 15 oraz ks. M. Jagusz T. J. w *Misjach Kat.* 1930, maj), albo mają dość problematyczną wartość naukową, — do tej kategorji zaliczyłbym wiadomość, że erygowane w Pradze biskupstwo w 973 r. sięgało aż po Lwów, — albo wreszcie jako wypowiedziane „językiem przedwojennym" są zupełnie nie na miejscu. Ponadto w szkicu tym, jako przedmowie do Atlasu hierarchji kościelnej, pragnęlibyśmy znaleźć możliwie dokładnie odtworzony proces kształtowania się i rozbudowy tejże hierarchji w danym narodzie, a tego nam właśnie obrazu ks. St. nie maluje. Pod tym względem stanowczo większą przysługę może oddać włoska praca, którą ks. Luigi Gramatica wydał przed dwoma laty pod tyt. *Testo e Atlante di Geografia ecclesiastica* (Bergamo Istituto Ital. d' Arte Graphiche). Pomijając inne drobne przeoczenia w dziale statystycznym Polski, jak np. zbyt wczesną datę erekcyjną biskupstwa włocławskiego (966 !), nie możemy nie zwrócić uwagi na to, że ks. St., powołując się na jakiś nam zupełnie nieznany spis z 1928 r. podał jako sumę wszystkich ka-

tolików w Polsce liczbę 20.401.000, podczas gdy w poprzednich latach na podstawie spisu cywilnego i spisu z poszczególnych diecezyj wykazuje przeszło dwadzieścia jeden miljonów. Ktoś, zwłaszcza zagranicą, opierając się na informacjach ks. St., gotów wywnioskować, że w Polsce byliśmy świadkami jakichś masowych apostazyj, gdy tymczasem według wykazu G. U. St. katolicyzm w Polsce w stosunku do spisu ludności z 1921 r. ma blisko miljonowy przyrost.

Mapa Polski i Litwy, wspólna dla obydwu krajów, nosi nadprogramową numerację (11 a) i wykonano ją w podziałce nieco większej (1 : 2500,000) aniżeli inne państwa europejskie, nie wyłączając nawet — Niemiec. Miałem sposobność podczas Międzynarodowego Kongresu Misyjnego przyjrzeć się jej dokładniej w mödlińskiej pracowni czcig. Autora przed ostatecznem oddaniem jej do druku i już wtedy ośmieliłem się wskazać na różne bardziej rażące błędy. Ks. St. był wówczas bardzo strapiony, ale dał do zrozumienia, że mu wobec znacznych kosztów, jakie pociągnęłaby korekta, moim życzeniom niesposób zadośćuczynić. Do przekręcania przez cudzoziemców nazw słowiańskich przywykamy od wieków, zignorowanie paru domów misyjnych i macierzystych kilku polskich zgromadzeń można wybaczyć ale trudniej zrozumieć, dlaczego ks. St. aż pięć naszych diecezyj odsądził od posiadania własnego seminarjum duchownego i dlaczego na państwowych uniwersytetach w Warszawie i Wilnie zniósł fakultet teologiczny. — „Danzig" należałoby przynajmniej w nawiasie nazwać Gdańskiem, a już stanowczo, zgodnie z postanowieniem traktatu wersalskiego, musimy zaprotestować zarówno przeciwko nazywaniu go *Der Freistaat* (Wolne państwo), — traktat zna bowiem tylko „La libre Ville" i „The Free Town" (Wolne Miasto)— jak przeciwko łączeniu go z Deutschland'em.

Owo lekceważenie postanowień traktatu wersalskiego przewija się również w szkicu historyczno-geograficznym krajów pozaeuropejskich, a w szczególności Afryki. Jedynie melancholijne słówka: *einstige*, *ehemalige* nasuwają przypuszczenie, że ta czy inna połać Afryki była kolonją niemiecką, ale czyją obecnie została, konia z rzędem temu, kto to odgadnie ze samego szkicu. Statystyczne tablice z terenów misyjnych, obecnie po ukazaniu się oficjalnej publikacji Propagandy *(Missiones Catholicae, cura S. Congregationis de Propaganda Fide descriptae, Statistica, MDCCCCXXX)*, znacznie utraciły na swej wartości. Bo jeśli chodzi o aktualność, to obydwie prace zasadniczo kończą na tej samej „przestarzałej" dacie (koniec czerwca 1927 r.), a jeżeli mamy na względzie dokładność, to rzecz jasna, że pierwszeństwo musimy formalnie i rzeczowo przyznać Propagandzie. Cenne natomiast pozostaną, zapewne jeszcze na długie lata, zestawienia z krajów niemisyjnych. Wobec wzmożenia się ruchu unijnego bardzo wdzięczni jesteśmy za dołączenie

dwu map (nr. 34 i 35) Kościołów Wschodnich, unickich i odłączonych. Szkoda tylko, że w tej drugiej grupie nie przedstawiono ich stanu posiadania w Polsce. Niemniej miłym „dodatkiem" jest mapa kościelna Niemiec po konkordacie z Prusami (nr. 9 a), jako też dwie karty ilustrujące stan posiadania Państwa Kościelnego.

Każdy jednak zdaje sobie sprawę, że Atlas bardzo rychło się „starzeje" i obecny jest tego niezbitym dowodem. Choćby na terenie samychże Chin już kilka wikarjatów i niezależnych Misyj wyrosło, których daremnie szukalibyśmy na „najnowszym" Atlasie Hierarchicznym. Przeto z prawdziwą radością witamy zapowiedź wydawania od czasu do czasu map uzupełniających. Przy tej sposobności radzimy bardzo dodać parę kart z terenu Chin, Indyj Ang. i Afryki Połd.

Nie chcielibyśmy nikomu narzucać swego zdania i dlatego na ostatnie, całkiem praktyczne pytanie: Kupić, czy się też wstrzymać z zamówieniem *Atlasu*, w opracowaniu ks. St. nie odpowiadamy. Poczytujemy sobie jednak za ścisły obowiązek zwrócić uwagę że *Atlas* ze względu na nieposzlakowany rysunek wszelkiego rodzaju granic, cieniowanie układu pionowego i t. d. stanowi pierwszorzędną pomoc naukową, a jego reprodukcja techniczna przynosi prawdziwy zaszczyt niemieckiej sztuce graficznej. Słowem, mimo niezaprzeczalnych niedociągnięć, w swoim rodzaju, jak dotąd jest dziełem nieprześcignionem.

Ks. Józef Krzyszkowski T. J.

Georges Guitton: Pour collaborer. Paris, aux éd. Spes, str. 179.

Ojciec Guitton, Jezuita, należy we Francji do najlepszych znawców kwestyj społecznych, z któremi i teoretycznie i praktycznie wciąż się styka, jako współpracownik „Action populaire", mającej swą siedzibę w Vanves pod Paryżem, a ognisko wydawnicze „Spes" rue Sufflot 17, w Paryżu. Jest on autorem kilku kapitalnych prac, nagrodzonych *(couronnées)* przez Akademję francuską, jak dwutomowej monografji o pionierze pracy społecznej we Francji w duchu katolickim, Leonie Harmelu, [1]) Życiorysu O. Ludwika Lenoir T. J., kapelana wojskowego podczas wojny światowej, i kilku prac pomniejszych. Niepoślednie miejsce wśród tych utworów zajmie niewielka książka, której tytuł podaliśmy wyżej.

Jest ona komentarzem do Instrukcji, wydanej rok temu przez Św. Kongregację Soboru w sprawie Związków zawodowych. Hi-

[1]) Z tej obszernej monografji sam autor dokonał skrótu p. t. *La vie ardente et féconde de Leon Harmel*, wyd. Spes, str. IX+305. Byłoby dla ruchu chrześcijańsko-społecznego w Polsce rzeczą bardzo pożyteczną spopularyzowanie tej postaci teoretyka i praktycznego działacza na polu ekonomiczno społecznem, obok hr. Alberta de Mun.

storja owego dokumentu Stolicy świętej jest następująca. Towarzystwo przemysłu tkackiego w Roubaix - Tourcoing przez jednego ze swych członków wniosło przed kilku laty do Stolicy św. zażalenie na Związki Zawodowe chrześcijańskich robotników, oskarżając je o tendencje socjalistyczne i stosowanie w praktyce metod marksystycznej walki klas. Rzym długo badał tę sprawę, wreszcie w r. 1928 wydał orzeczenie, oczyszczające Związki od poczynionych im zarzutów i wyjaśniające stanowisko Kościoła katolickiego względem sprawy robotniczej, stosunku robotników do pracodawców, przyczem stwierdzonem zostało prawo jednych i drugich do zrzeszania się, wskazany duch, w jakim mają być prowadzone owe związki i rozstrzygane powstające między kapitałem a pracą zatargi. Ów dokument, zrazu skierowany jedynie do diecezji w Lille, która dała powód do takiego wystąpienia, w rok później, datowany 5 czerwca 1929, został ogłoszony w urzędowym organie Stolicy św. *Acta* 3 sierpnia t. r., jako instrukcja dla całego Kościoła. Jest ona jakby autentycznym komentarzem do encykliki Leona XIII *Rerum novarum* i późniejszych enuncjacyj papieży w kwestji robotniczej, albo lepiej powiedzmy — kodyfikacją owych aktów w tej sprawie ostatnich czterech papieży. Ponieważ i ten dokument spotkał się w kołach konserwatywnych i liberalnych, a nawet katolickich lecz liberalizujących z krytyką, a przynajmniej cichem niezadowoleniem, przeto trzeba było go omówić obszerniej i zarzuty odeprzeć. Czyni to właśnie O. Guitton w książce *Pour collaborer.*

I czyni to z właściwą sobie swadą. Przechodząc punkt po punkcie owe dyrektywy Św. Kongregacji Soboru, wykazuje ich życiową prawdę i słuszność i rozprawia się z wszystkiemi możliwemi zarzutami tych przedstawicieli kapitału, którzy chcą być katolikami, ale pragnęliby religję i Kościół nagiąć do służby swoim przedewszystkiem interesom. Wszechstronny znawca literatury i ruchu robotniczego we Francji, autor ma masę materjału do poparcia swych wywodów.

Jak widać z tego pobieżnego omówienia, książka G. Guittona ma przedewszystkiem znaczenie lokalne, dla stosunków francuskich. Nietylko jednak lokalne. Z pewnemi zmianami, ruch chrześcijańsko społeczny wogóle, a tworzenie katolickich Związków Zawodowych ma wszędzie do walczenia z podobnemiż trudnościami, wśród których niepoślednią trudnością jest nie bardzo tajona niechęć sfer kapitalistycznych do społecznej pracy Kościoła katolickiego i płynący stąd brak poparcia dla niej w wyższych sferach społecznych. Zarzuty przeciwko niej słyszy się wszędzie prawie te same: ruch chrześcijańsko - społeczny to zamaskowany socjalizm, to licytowanie się z nim w żądaniach, to podkopywanie produkcji i t. d. Dlatego książka O. Guittona może wszędzie, i u nas także, oddać duże usługi tym, którzy ruchem chrześcijańsko - społecznym kierują. *Ks. J. Urban*

Ks. Dr. Michał Białowąs: Sprawa robotnicza. Książnica - Michalineum w Miejscu Piastowem 1930, str. 64.

Właściwością tej broszury jest, że na niewielu kartach daje wiele pouczenia i to w sposób bardzo przejrzysty. Mamy tu podaną istotę kwestji robotniczej, historję prób rozwiązania jej, pogląd na czynniki wytwórczości, zasady etyczne, które winny rządzić stosunkiem kapitału do pracy, uzasadnienie interwencjonizmu państwowego, stanowisko Kościoła w tej kwestji. Oczywiście autor stoi na gruncie encyklik papieskich w tej sprawie. Dzięki swej krótkości i jasności zasługuje ta broszura na szerokie rozpowszechnienie, zwłaszcza w związkach katolickich wszelkiego rodzaju. Zarzuciłbym jej tylko jedno: opisując „upośledzenie warstwy robotniczej", autor ma raczej przed oczami obrazy z czasów czystego liberalizmu przed wprowadzeniem ustaw społecznych. W zastosowaniu do naszych czasów obrazy takie grzeszą uogólnieniem i pewną przesadą, błędem więc jest przedstawiać je w czasie teraźniejszym. Chyba, że się bierze rzeczy abstrakcyjnie, to jest mówi się coby było, gdyby interwencjonizm państwa i akcja religji nie paraliżowały złego.

Ks. J. U.

VIII Tydzień Społeczny Stowarzyszenia młodzieży akademickiej „Odrodzenie" w Lublinie od 20 do 26 sierpnia 1929 r. Lublin, Uniwersytet, 1930, str. 129.

Ostatnie trzy doroczne „Tygodnie Społeczne" Odrodzenia w Lublinie pozostawiły po sobie trwałą pamiątkę w postaci wydania wygłaszanych podczas nich referatów. Z pomiędzy referatów, wygłoszonych podczas „Tygodnia" w roku 1929, których było aż 13, weszło do notowanej przez nas publikacji tylko siedm: „Królestwo Chrystusowe" (Ks. Dr. J. Kruszyński), „Objektywizm u podstaw myśli katolickiej" (Ks. Dr. J. Pastuszka), „Wpływ filozofji tomistycznej na współczesne odrodzenie katolickie" (Ks. Dr. K. Kowalski), „Sprawiedliwość i miłość w życiu społecznem" (Dr. K. Górski), „Korporacyjna budowa społeczeństwa" (Dr. J. Czuma), „Etatyzm i wolność gospodarcza" (Ks. Dr. A. Szymański), „Dążności etatystyczne w Polsce" (Dr. A. Heydel).

Jak z tego spisu widać, zespolono w jedną całość zagadnienia podstawowe, religijno - filozoficzne, z problemami natury praktycznej i aktualnej. Trzeba powiedzieć, że ogłoszone referaty nie są takiemi sobie improwizowanemi wystąpieniami, lecz rozprawami opracowanemi gruntownie przez ludzi fachowych. Obok gruntowności, którą miarkowały jedynie rozmiary właściwe odczytom, trzeba podnieść objektywność i umiar w sądach o takich, żywo dyskutowanych we współczesnej publicystyce, zagadnieniach, jakiemi są np. kwestja ustroju państwowego lub etatyzmu w życiu gospodarczem. Obaj prelegenci, którzy omawiali „etatyzm", pra-

gną go sprowadzić do jak najskromniejszych, wywołanych jedynie koniecznością rozmiarów.

Referaty ogłoszone są poważnym przyczynkiem do dzieła społecznego wychowania kadrów inteligencji w duchu katolickim.

Ks. J. U.

Ks. Dr. M. Sieniatycki: Zarys dogmatyki katolickiej. Tom III. O łasce i cnotach wlanych. Kraków 1930, nakł. autora, str. 286.
Lud. Lercher S. J.: Institutiones Theologiae dogmaticae. Vol. IV: De Virtutibus, de Sacramentis in genere, de singulis Sacramentis, de Novissimis. Oeniponte, ap. Rauch, 1930, str. 763.

Wcześniej, niż przewidywaliśmy, ukazał się tom trzeci „Zarysu dogmatyki" ks. prof. Sieniatyckiego. Zbliża się już więc do końca to wydanie. Rejestrujemy tylko ten tom, nie wdając się w szczegółową ocenę. Zaznaczamy, że w zagadnieniach, dotyczących łaski, porządku nadprzyrodzonego i t. p. Autor skłania się ku systemowi molinizmu. Co do języka, to mam wrażenie, że ten tom więcej jeszcze, niż poprzednie, upstrzony wyrazami wziętemi żywcem z łaciny, a które można było spolszczyć. To mieszane słownictwo stanowić może dużą przeszkodę w korzystaniu z tego podręcznika przez świeckich. Albo treści często nie zrozumieją, albo język sobie popsują. Nawet dla zawodowych teologów przydałaby się większa dbałość o czystość polszczyzny.

Czwartym najobszerniejszym tomem zakończył swój łaciński podręcznik teologji dogmatycznej profesor insbrucki, Ks. Dr. Lercher. Typowa to praca scholastyczna, w której pierwiastek spekulacyjny przeważa nad historycznym wykładem, a w układzie niepodzielnie panuje porządek schematyczny: tez, dowodów, zarzutów i t. d. Jeżeli chodzi o stanowisko autora względem zagadnień, podlegających jeszcze dyskusji w szkołach teologicznych, autor prawie zawsze stanie po stronie bardziej zachowawczej, po stronie większości, lękając się nowości i śmiałości. Tu i ówdzie jednak przyjmuje tezy nieco nowsze, jak naprz. w zagadnieniu o sprawczości sakramentów. Podręcznik Lerchera, zbyt obszerny dla naszych szkół teologicznych i ich programów, oddać może usługi przedewszystkiem samym profesorom.

Ks. J. U.

O. Czesław Lacrampe: Wszechpośrednictwo N. Marji Panny. „Bibljoteka Uniwersytetu Lubelskiego" Lublin 1929, str. 71.

Francuski Dominikanin, do niedawna zajmujący w uniwersytecie lubelskim katedrę teologji dogmatycznej, podarował polskiemu piśmiennictwu teologicznemu piękną rozprawę, opracowując zagadnienie pośrednictwa Marji w rozdawnictwie łask Bożych. Omawianie tego teologicznego zagadnienia jest bardzo aktualne, posiadamy już bowiem w kalendarzu kościelnym osobne

święto „Matki Boskiej pośredniczki łask" (31 maja) i nauka ta dojrzała już do określenia dogmatycznego, jako ukoronowania całej Marjologji.

Autor opracował tę kwestję bardzo zwięźle, przytem iednak gruntownie, wykazując jej podstawy w tradycji kościelnej i związek ścisły z całą nauką o Odkupieniu. Sam wiąże naukę o pośrednictwie Matki Boskiej z dyskutowaną nauką tomistów o fizycznej sprawczości Chrystusa Pana i sakramentów w udzielaniu łaski, wkońcu jednak uznaje niezależność pierwszej od drugiej.

Ks. J. U.

Johannes Baptist Sägmüller: Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts. IV Aufl. I Band: 1 Teil str. VIII+150 (Mk. 6); 2 Teil str. IV+151—278 (Mk. 5); 3 Teil str. IV+279—459 (Mk. 7). Herder. Freiburg im Breisgau.

Gruntowny podręcznik prawa kościelnego ks. Sägmüllera, profesora w Tübingen, którego pierwsze wydanie ukazało się w r. 1904, wychodzi obecnie zeszytami w czwartem wydaniu i obejmie dwa tomy. Autor opracował swe dzieło na nowo, co kosztowało niemało pracy, gdyż trzeba było przystosować je do obecnego kodeksu prawa kanonicznego, oraz uzupełnić bibljografję, i historyczny rozwój stosunków.

Dotychczas ukazały się trzy zeszyty pierwszego tomu. Pierwszy z nich zawiera wiadomości wstępne i zajmuje się bliżej aktualnym problemem Kościoła i jego polityki (stosunek do państwa i do innych wyznań). Drugi zeszyt zestawia materjalne i formalne źródła prawa kościelnego, opisuje dawniejsze jego zbiory i podaje historję dzisiejszego kodeksu. Trzeci, świeżo wydany, mówi o osobach i stanie duchownym w ogólności, tłumaczy zasadnicze ich prawa i zwłaszcza obowiązki prawne, w odróżnieniu od innych mniej określonych, a nałożonych przez zwyczaj i ascezę. Szczegółowe wiadomości o urzędach kościelnych stanowić mają treść czwartego zeszytu, zapowiedzianego w niedługim czasie.

S.

Umowy Lateraneńskie. Opracował Ks. Dr. Jan Wiślicki. Lublin 1930, Towarzystwo Wiedzy chrześcijańskiej. Str. 102.

Ta broszura, będąca tomem 10-ym ogólnego zbioru wydawnictw „Towarzystwa Wiedzy chrześcijańskiej" przy katolickim uniwersytecie w Lublinie, mieści tekst włoski i przekład polski „umów lateraneńskich", t. j. traktatu pomiędzy Stolicą Świętą a Włochami i konkordatu z dn. 11 lutego 1929, jak również przekład znanych listów Ojca św. Piusa XI w odpowiedzi na mowy Mussoliniego. Od siebie Ks. Dr. Wiślicki dodał wstęp historyczny (str. 1—11) o kwestji rzymskiej i rokowaniach o jej roz-

wiązanie, jak również przypisy, wyjaśniające pewne punkty układów. Dlaczego na str. 69 wyraz włoski „disciplinato" przełożony został na wyraz „określanego", kiedy z kontekstu wynika, że chodziło o małżeństwo, „zawarte według" prawa kanonicznego?

Ks. J. U.

Alexius Petrani S. Th. Dr.: De relatione iuridica inter diversos ritus in Ecclesia Catholica. Taurini - Romae, ed. Marietti, 1930, str. 107.

Kapłanom, zajętym pracą misyjną w tak zwanej akcji unijnej na naszych kresach, jak interesującym się tą akcją, a nawet wogóle kapłanom różnych obrządków katolickich na terenach, gdzie one się z sobą stykają i wzajemnie przenikają, książeczka Ks. Dr. Petrani odda wielkie przysługi. Daje ona bowiem przegląd wszystkich organizacyj kościelnych obrz. wsch., omawia ze stanowiska historycznego i prawnego ich stosunek do obrządku łacińskiego, przytacza dużo „kazusów", na które zwyczajne podręczniki teologji moralnej lub prawa kanonicznego nie dają odpowiedzi. Powinna więc szczególnie w Małopolsce Wschodniej i na Kresach wschodnich znaleźć jak najszersze rozpowszechnienie.

Ks. J. U.

Zarys filozofji. Praca zbiorowa. Tom II. Tow. Wiedzy Chrześcijańskiej. Lublin, Uniwersytet, 1930, str. 288.

Z radością powitać należy ukazanie się „Zarysu Filozofji". Pierwszy to podręcznik tego rodzaju w języku ojczystym. Co dotychczas pisano, to albo tłumaczenia, albo traktaty oddzielnie omawiające poszczególne działy filozofji, dziś przeważnie wyczerpane. „Zarys" pierwszy nam podaje całość jednolicie opracowaną i tem samem podręcznik, na który długo czekano.

Przebiegając choćby pobieżnie traktaty pojedyńcze; Teorja poznania (str. 5—48) — ks. Dr. K. Kowalski; Metafizyka ogólna (str. 51—97) — tenże: Estetyka (str. 163—176) — tenże; Filozofja religji (str. 101—160) — Ks. Dr. J. Pastuszka; Etyka (str. 179—281) — Ks. Dr. J. Woroniecki O. P., spostrzegamy odrazu różnicę pióra. O. Woroniecki płynny, potoczysty, jakby powieść filozofji. Ks. Dr. Pastuszka z poważnym umiarem, nie przekraczający granic. Ks. Dr. Kowalski — język formalny, scholastyczny, zatem trochę przyciężki. Rozkład całości udatny. Przed metafizyką krytyka, uzasadniająca przedmiotowość pojęć, po metafizyce teodycea, jakoby jej ostatnia konkluzja, a wkońcu etyka, nauka teoretyczno-praktyczna, kwiat całej spekulacji najpotrzebniejszy.

Wszystkie części są wiernym wykładem filozofji arystotelesowsko-tomistycznej. Co szczególniej cieszy, to odpowiednie uwzględnienie zagadnień współczesnych. Bogato cytowana lite-

ratura świadczy również i o szerokiej znajomości literatury fachowej i o pracowitości Autorów.

Nie zapuszczając się głębiej w ocenę poszczególnych zalet, których sporo wyliczyć można, pozwolimy sobie na kilka uwag rzeczowych.

I tak odnośnie do pierwszego traktatu: autor nie uwzględnia w rozwiązywaniu zagadnienia epistemologicznego zarzutów stawianych szkole lowańskiej (Picard, *Archive de Phil.* 1923), co sprawia, że nie dociera do jądra problemu. Terminu „wątpienie ogólne" (str. 17) nie uważamy wcale za wyjaśniony. Albo na dnie tego wątpienia kryje się pewność i wtenczas mowy niema o zasadniczym problemie epistemologji, albo nie kryje się i wtenczas autor problemu zasadniczego nie tknął. Pisze autor: „wątpienie ogólno-metodyczne jest niemożliwe wtenczas, kiedy błąd staje się niemożliwym. Warunek ten ziszcza się: a) jeżeli... b) jeżeli..." Pytamy się, czy to twierdzenie już jest uprzedmiotowione (*habeat valorem obiectivum*), czy też nie. Jeżeli nie, to jakiem prawem możemy się niem posługiwać w rozwiązywaniu samego problemu (str. 17, 18, 26), jeżeli zaś tak, to problemu rozwiązywać już nie trzeba, ponieważ jest już rozwiązany, albowiem mamy już zasadę pierwszą przedmiotową, kryterjum pierwsze, przy pomocy którego rozpoznać możemy prawdę od fałszu — lecz wtenczas pytamy się znowu, gdzie uzasadnienie tej zasady? W krytyce niedość postawić zasadę, choćby samą w sobie oczywistą (2 + 2 = 4); trzeba ją uzasadnić — na tem polega problem kryterjologiczny, epistemologiczny.

Dalej czytamy: „Wątpienie ogólne... może obejmować... prawdy... z wyłączeniem... prawd wiary nadprzyrodzonej". Takie postawienie problemu uważamy za mniej szczęśliwe. Lepiej było milczeniem pominąć tę stronę. Jeżeli prawdą, że w krytyce poddajemy pod sąd rozumu p i e r w s z e zasady poznania naszego, jeżeli prawdą, że na tych zasadach opierają się w s z y s t k i e inne zasady i prawdy tak porządku przyrodzonego jak i nadprzyrodzonego, to trudno zaprzeczyć, że wątpienie ogólne, które aż pierwszych zasad sięga, w nich i z niemi sięga wszystkich innych prawd. Kto korzenie podcina, podcina i pień i konary. Również na uwagę podaną w przypisku (str. 10): „zasada przyczynowości prowadzi tylko do reprezentacyj".. godzić się nie możemy. Oczywistem to twierdzenie bynajmniej nie jest.

Nie zamierzamy ujmować wartości samemu traktatowi. Rzut historyczny na poszczególne sentencje jest znakomity. Ale zdaje nam się, że dla adeptów filozofji będzie ta praca za trudna.

Co do Metafizyki przyznać trzeba, jest jędrną i zwartą ścisłym wykładem tez scholastycznych, ale dla tych, dla których przeznaczona, wydaje się także za trudna. Zato miłą niespodziankę stanowi traktat o estetyce, krótki, zwięzły a ilustrujący dobrze swój przedmiot.

W Teodycei, zdaje się (str. 112), że stosowanie zasady przyczynowości w pierwszym argumencie jest pewną nieścisłością w odróżnianiu argumentu *ex contingentia* od argumentu *ex causalitate*. Stąd cały argument, który jest jednym z najłatwiejszych a zarazem najsilniejszych, traci na mocy. Również dobrzeby było w wyprowadzaniu „pięciu dróg" zaznaczyć, co dany dowód chce wykazać i czego nie. Współczesnym to jest potrzebne (Kard. Mercier). Cała część druga teodycei jest doskonała i w podręczniku filozofji oryginalna (Bóg jako przedmiot aktu religijnego).

Etyce trudno coś zarzucić. Świetnie napisana. Przebija w niej tomista z krwi i kości. Nie zawadziłoby kilka słów objaśnień rozróżnień na str. 250, gdzie czytamy „Cnoty teologiczne nie mają swego odpowiednika w dziedzinie przyrodzonej". Kto raz przeczytał pisma Rabindranath-Tagore'a, kto pobieżnie choć posłyszał o mistyce hinduskiej, ten co najmniej pewne trudności mieć będzie z obcesowem przyjęciem tego twierdzenia. Szkoda również, że autor nie rozróżnił między pacyfizmem a pacyfizmem. Jest pacyfizm „nieoparty na żadnej doktrynie pozytywnej" (str. 269), ale jest też i inny, który niczem innem nie jest, jak tylko zrealizowaniem wielkiego hasła rzuconego przez „Króla Pokoju". Należało także albo obszerniej rozwinąć i uzasadnić rozdział o wolności woli, albo Suareza więcej oszczędzić. Suarez indeterministą — „najdokładniejszego opracowania" (str. 203). To bardzo śmiałe powiedzenie. Höffding, Paulsen, a Suarez, to przecież różnica!

Ks. J. Warszawski.

Dr. Alfred Fuchs: Novejsi papežska politika. Wyd. „Orbis" Praga, 1930, str. 314.

Znany czeski polityk i literat katolicki, dr. Alfred Fuchs, świeżo wydał obszerne dzieło o polityce kurji papieskiej za okres od roku 1870 do 1930. Książka ta nietylko charakteryzuje dyplomatyczne stosunki Watykanu z Włochami, Francją, Austrją, Niemcami, Czechosłowacją i Polską, lecz zarazem porusza szereg zagadnień bardzo ważnych dla całego świata katolickiego. Dr. Fuchs dokładnie oświetla sprawy socjalne, akcji katolickiej i unjonizmu, uwydatniając także znaczenie Polski w tej dziedzinie. Dużo uwagi udziela autor konkordatowi polskiemu z Watykanem, porównując go z konkordatem łotewskim: „już sama formuła wstępna" w imię Trójcy przenajświętszej „świadczy, że ma się do czynienia z krajem szczerze katolickim". Autor wymienia rozwiązanie spraw rozgraniczenia diecezyj obu obrządków, organizacji nuncjatury, prawa nominacyj, zaznacza, że Polska zastrzegła sobie pewną ilość kardynałów.

W drugiej części swej książki dr. Fuchs oświetla samą organizację kurji papieskiej, kompetencje poszczególnych kongregacyj,

znamienne rysy ich działalności, udziela więcej uwagi sprawie ceremonjału i etykiety. Przytem uwydatnia nie samą ich formę, lecz zarazem ich wewnętrzne symboliczne znaczenie; szczególniej dokładnie opisuje wszystko, co dotyczy etykiety dyplomatycznej. Książka dra. Fuchsa jest jedynem tego rodzaju dziełem w całej czeskiej literaturze katolickiej; dzięki temu, że przegląd polityki kurjalnej doprowadzono aż do roku 1930, że więc obejmuje wszystkie zagadnienia współczesne, książka ta jest bardzo ciekawa i nabiera wielkiego znaczenia.

Dr. W. Wiliński.

Ks. Wojciech Mieszkowski: Znajomość ludzi czyli o temperamentach w życiu ludzkiem. Kraków, 1930 nakł. Ks. Salwatorjanów. Str. 251.

Wyrabianie prawdziwych charakterów było zawsze i jest dziś zwłaszcza najważniejszem zadaniem wychowania. Lecz koniecznym warunkiem owocnej pracy w tym kierunku jest poznanie natury wychowanka; bez tego nie można urabiać jego indywidualności i trudno odnaleźć właściwą metodę postępowania. Tem rozumowaniem uzasadnia Autor potrzebę znajomości psychologji młodzieży i pragnie ułatwić zdobycie jej wychowawcom. Praca jego, jak sam zaznacza w przedmowie, nie jest czemś oryginalnem, lecz raczej syntezą dotychczasowych badań, opartą na źródłach naukowych i uzupełnioną własną obserwacją, do której sposobności dostarczała Autorowi praca wychowawcza wśród starszej młodzieży, męskiej i żeńskiej.

Załatwiwszy się z sporną kwestją określenia i podziału temperamentów, przechodzi Autor, poszczególnie i porównawczo cztery główne jego kategorje, osobno zaś wskazuje na różnicę temperamentu męskiego i żeńskiego. Oddzielnie mówi o znaczeniu temperamentów dla życia, ich poznawaniu, dziedziczności i zmienności, a wskazawszy na indywidualne i społeczne ich znaczenie, przechodzi w ostatnich trzech rozdziałach do zagadnień wychowawczych. Obfitość materjału i jasny jego wykład, oraz liczne praktyczne zastosowania, uczynią tę książkę bez wątpienia pomocną dla pedagogów i wychowawców.

Ks. S. Podoleński.

Robert Baden Powell: Wskazówki dla skautmistrzów. Przełożył Stanisław Sedlaczek. Warszawa, 1930. Dział wydawnictw Naczelnictwa Związku Harcerstwa Polskiego (Warszawa, Aleje Ujazdowskie 37 m. 12). Str. XVI+148.

Książka niniejsza jest tłumaczeniem 6-o wydania „Aids to scoutmastership", napisanego przez założyciela harcerstwa i „Naczelnego Skauta", R. Baden Powell'a. Jest to podręcznik, zawierający teorję skautingu i przeznaczony dla kierowników drużyn. Podaje on w streszczeniu zasadniczy kierunek tej organizacji i wytyczne, które mają przyświecać wychowaniu harcerzy: wyro-

bienie charakteru, służba Bogu i bliźnim, higjena i rozwój fizyczny, przygotowanie do życia i zawodu. Wszystkie te zagadnienia poruszone zostały jędrnie i praktycznie, dzięki czemu książka niniejsza staje się pewnego rodzaju podręcznikiem wychowawczym, jakkolwiek ujętym w ogólnych tylko ramach. Ponieważ autor jest Anglikiem a przytem pisze dla skautów wogóle, przeto p. Sedlaczek, Naczelnik Głównej Kwatery m. Związku Harcerstwa polskiego, uzupełnia każdy rozdział objaśnieniami i uwagami; tłumaczy zastosowanie danej zasady w Polsce, wskazuje na polską literaturę harcerską i wychowawczą. Wprawdzie sam skromnie pisze, że zarówno tłumaczenie jak opracowanie przypisów pozostawia jeszcze niejedno do życzenia (między innemi w polskiem Prawie harcerskiem nie uwzględniono najnowszej zmiany w drugim punkcie), lecz sądzimy, że już za obecne wydanie należy mu być wdzięcznym i przyjąć je z uznaniem. Książka ta powinna się znaleźć, poza drużynowymi, także w rękach wszystkich, którzy nie znają harcerstwa, tych zaś, którzy już w niem pracują, pobudzić do czuwania nad zachowaniem właściwego mu ducha.

Ks. S. Podoleński.

Martha Niggli: Zwischen Dwanzig und Zreissig. Der Roman einer Berufstätigen. Herder, Freiburg im Breisg. 1930. Str. VI+264 (Opr. Mk. 4.80).

Historja ta kreśli przeżycia dziewczęcia, wychowanego w poglądach nowoczesnych, które już od wczesnych lat pragnęło rozwinąć szerszą pracę społeczną dla dobra drugich. Obrała sobie zawód nauczycielski i po śmierci ojca musiała zaraz oddać mu się czynnie. Pierwszą posadę otrzymała w jakiejś odludnej miejscowości, gdzie spotkała parę wartościowych osób, ale od innych doznała tyle przykrości, że prosiła o zmianę miejsca. Przeniesiona do dużej wsi, której mieszkańcy byli ludźmi postępowymi, zetknęła się z nowemi stosunkami i rozwinęła swą pracę, dopóki nie wyszła zamąż za lekarza miejscowego. Wtedy porzuca dawne zajęcie, by oddać się nowym zadaniom.

Autorka pisze tę książkę, z przekonania i na podstawie znajomości życia i stosunków obecnych. Poświęca ją starszym dziewczętom i młodym pracownicom, przedewszystkiem uczennicom seminarjów i szkół zawodowych, oraz młodym nauczycielkom.

P.

Generał Marjan Kukiel: Zarys historji wojskowości w Polsce. Wydanie 3, zmienione i powiększone. Kraków 1929, Krakowska Spółka Wydawnicza. Str. VIII+356.

Ciekawa i w swym rodzaju bardzo pouczająca ta książka wychodzi już w trzeciem wydaniu, znacznie powiększonem dzięki uwzględnieniu nowych badań i źródeł. Nie wchodzi ona w szczegóły, zwłaszcza że bliższe ich wyświetlenie będzie wymagało wiele

jeszcze studjów, lecz chce podać tylko ogólny zarys dziejów wojskowości polskiej w jej podstawowych przejawach, dziejów ustroju, organizacji wojsk i sztuki wojennej. Podział książki jest chronologiczny, a kryterjum jego stanowi przedewszystkiem organizacja siły zbrojnej. Toteż granice poszczególnych epok i okresów nie są tu zupełnie ścisłe, ulegały i ulegać zapewne będą zmianom, zależnie od wyniku dalszych badań. W obecnem wydaniu dzieli autor całość na cztery epoki. Pierwsza — instytucja rycerstwa — obejmuje okres od najdawniejszych czasów po wiek XV. Druga — wojska zaciężne — wiek XVI do początku XVIII. Trzecia — wojska stałe — sięga do r. 1795. Czwarta — wojsko narodowe — po dzień dzisiejszy; tu uwzględnia autor także polskie formacje wojskowe z czasu wojny światowej, wskrzeszone wojsko polskie i wojny polskie w latach 1918—1920.

Dla zilustrowania wykładu i uprzystępnienia go tem samem szerszym warstwom, nietylko wojskowym, włącza autor odpowiednie liczne przykłady i dodaje szkice rysunkowe z planami. Bibljografja dotyczących prac i dobry skorowidz rzeczowy uzupełniają całość.

M.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakładem Polskiej Akademji Umiejętności, Kraków:

Rozprawy Wydziału matematyczno-przyrodniczego, tom 68, dział A. 1928 Nr. 4. Str. 42 i kilka tablic.

Bulletin International. Classe des Sciénces mathématiques et naturelles. I—II 1930.

— Classe de philologie, d' histoire et de philosophie. IV — VI. 1929.

Sprawozdania z czynności i posiedzeń P. Akademji Um. I. 1930.

Comptes Rendus mensuels des séances de la Classe des sciences mathémat. et naturelles. III. 1930.

Pisma Emila Godlewskiego (starszego), pod red. Wład. Vorbrodta. Tom I. Str. VIII+599.

Flora polska. Rośliny naczyniowe Polski i ziem ościennych. Tom IV, str. IV+177.

Janina Jentys-Szaferowa: Budowa błon pyłków leszczyny etc. Str. 41 i tablice.

Zbigniew Bocheński: Polskie szyszaki wczesno-średniowieczne. Str. 21 i tablice.

Memoires . . . Classe des Sciences . . . Série A. Sciences Mathématiques. Vol. I. 1929, (E. Romer: Epoka lodowa w Tatrach, po ang.), str. 253 i liczne tablice.

Katalog czasopism i wydawnictw ciągłych, znajdujących się w Bibljotece P. Akademji Um. Cz. I. Str. X+82.

Nakł. Wojskowego Instytutu Nauk.-Wydaw., Warszawa.

St. Srokowski: Jeziora i moczary Prus wschodnich. 1930, str. 137.

A. S. Dzieje wojskowe Bartka. str. 41.

Czy lud rządzi w Rosji sowieckiej. Str. 24.

Nakł. Księgarni św. Wojciecha, Poznań.

Ks. prof. St. Szydelski: Idea Odrodzenia w misterjach hellenistycznych a u św. Pawła. Str. 93.
W. Miłaszewska: Cmentarz i sad. Powieść. Wyd. 2. str. 446.
S. Jeleński: O siódmej godzinie. Opowieść ewangeliczna. Str. 161.
H. Bordeaux: Miłość ucieka. Dwie nowele. Sylwetkę autora skreślił Z. Dębicki. Str. XIII+200.
M. Laurentin: Miłość Poncjusza. Powieść, przekład Z. Zakrzewskiej. Str. 201.
Jan Kochanowski: Pod lipą czarnoleską. Przekład najpiękniejszych wierszy łacińskich przez J. Ejsmonda. Str. XVI+204.
St. Posadzowa: Instrukcje dla ochroniarek. Str. 58.

Nakładem różnych.

Ks. Adolf Albin: Marja — wzorem i opiekunką rodzin chrześcijańskich Czytania na miesiąc maj. Tarnów, Księg. Z. Jelenia, 1930, str. 254.
Z pod Arkad. Poezje W. Arcimowicza, Z. Falkowskiego i innych Wilno, 1929, str. 95.
Patykiem po niebie. Poezje T. Bujnickiego, K. Hałaburdy i in. Wilno, 1929, str. 63.
St. Niemcówna: Dzieło oświatowe Szwecji. Odbitka z *Ruchu Pedag.* Kraków, 1929, str. 16.
Taż: Nauczanie geografji w szkołach szwedzkich. Nakł. „Książnica - Atlas", 1930, str. 48.
Taż: Dydaktyka geografji. Nakł. „Książnica - Atlas", 1929, str. VII+333.
Kamil Giżycki: Ze Wschodu na Zachód. Listy z podróży. Nakł. Tow. Polskiej Macierzy Szkolnej, 1930, str. 191.
Dr. Bogdan Suchodolski: Kochaj życie — bądź dzielny! Wyd. 2. Nakł. Tow. Polskiej Macierzy Szkolnej. 1930. str. 79.
Jalu Kurek: Śpiewy o Rzeczypospolitej. Poezje. Skład główny: „Dom książki polskiej", Warszawa, str. 31.
Bron. Załuski: Cecylja Plater-Zyberkówna. W dziesiątą rocznicę śmierci. Nakł. Wydawnictwa „Pro Christo", Warszawa 1930, str. 105.
Wiktor Piotrowicz: W nawiasie literackim. Szkice z zagadnień kultury, literatury i teatru. Wilno 1930, str. 253.
B. Mirkine - Guetzevitch et André Tibal: La Pologne. (Bibl. d'Histoire et de politique). Paris, libr. Delagrave, str. XII+130.
Ks. Józef Schrijvers: Moja Matka. Tłum. z franc. (Bibljoteka ks. Marjanów). Warszawa, „Kronika Rodzinna", 1930, str. 96.
S. Kamieński: Komunizm a rolnik. Płock, „Dobra prasa", str. 16.
Gawędy. N. 1. Serce; N. 2. Zwycięzca. Płock, „Dobra prasa", po str. 16 in 32°.
Ign. Chrzanowski: Czem był Wirgiljusz dla Polaków po utracie niepodległości? Wyd. 3. Kraków, 1930, str. 29.
Dom. J. B. Chautard: Życie wewnętrzne a duch apostolstwa. Tłum. Róża Łubieńska. Wyd. 2. Nakł. Pań Kongregacji Dzieci Marji, Kraków 1930, str. 303.
Dr. Józef Lewicki: Włoska reforma wychowawcza. Studjum w zakresie organizacji wychowania. Warszawa 1930, nakł. księg. „Światło". Str. 71.
Dr. Ludwika Jeleńska: Sztuka wychowania. Warszawa 1930, nakł. „Naszej Księgarni" Z. P. N. S. P. Str. 229.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Nasz stosunek do prawosławia w Polsce.

Prawosławni stanowią, po katolikach, największą grupę wyznaniową w Polsce. W ostatnich paru latach z powodu repatrjacji liczba ich podniosła się w stosunku do ogólnej ilości ludności w państwie więcej, aniżeli jakiejkolwiek innej grupy wyznaniowej. Obecnie stanowią oni 11 % wszystkiej ludności Polski, licząc okrągło $3^1/_2$ miljona dusz. Zrozumiałą jest rzeczą, że państwo polskie nie może być obojętne na stosunki kościelne tak wielkiego odłamu swych obywateli, nietylko dlatego, że nie rządzi się formułą rozdziału Kościoła od państwa, w myśl której mogłoby nie interesować się wogóle sprawami religijnemi, ale jeszcze i dlatego szczególnie, że prawosławni w Polsce narodowościowo należą do mniejszości, posiadających swe główne ośrodki poza granicami Rzeczypospolitej. Sprawy religijne ściśle łączą się tu i przeplatają ze sprawami narodowościowemi i politycznemi, stając się, czy chcemy tego czy nie, zagadnieniem politycznem. Z drugiej strony nie może być obojętnym na religijny i prawny stan prawosławia także Kościół katolicki, który w poczuciu swej boskiej misji gromadzenia wszystkich chrześcijan pod jednym pasterzem, pragnie pozyskać dla tej jedności przedewszystkiem odłączone Kościoły wschodnie, ustrojem hierarchicznym i dogmatyką tak mu bliskie. Jak zatem widzimy, problem prawosławia w Polsce ma rozliczne aspekty: religijny, narodowościowy, polityczny; czynią one go zagadnieniem nader skomplikowanem, co nie ułatwia wyrobienia sobie jasnego poglądu przez nasze społeczeństwo. Tem bardziej trudno jest u nas mieć taki jasny pogląd na prawosławne sprawy, że zbyt świeżą jest jeszcze pamięć doznawanego od carskich rządów ucisku katolicyzmu i polskości,

ucisku inspirowanego często względami na rozwój i ustalenie prawosławia na dawnych ziemiach polskich.

Pierwsze lata polityki odrodzonego państwa polskiego względem cerkwi prawosławnej znamionowało dążenie do wyzwolenia jej z pod zależności od patrjarchatu moskiewskiego, czyli utrwalenia jej tak zwanej „autokefalji". Dążenie to było celowe, mądre i konsekwentne i wreszcie osiągnęło swój skutek. Autokefalja cerkwi w Polsce stała się faktem, uznanym przez inne kościoły prawosławne. Wyjątek stanowi patrjarchat moskiewski, który acz sam rozbity, osierocony i zniewolony przez reżym bolszewicki, wciąż jeszcze protestuje przeciwko samodzielności cerkwi w Polsce, co pewnym niezadowolonym grupom, w rodzaju grupy sen. Bohdanowicza, służy za zachętę do opozycji względem autokefalicznego episkopatu i podkopywania jego autorytetu u wiernych.

Mniej świadomą celu i konsekwentną była polityka naszych rządów względem wewnętrznego ustroju prawosławia. Stosunek jego do państwa dotąd określa się przepisami „tymczasowemi", wydanemi przez ministerstwo wyznań religijnych jeszcze w styczniu 1922 r. Te przepisy, które ówczesny metropolita Jerzy uznał jako nie sprzeciwiające się zasadom cerkwi prawosławnej, dziś są krytykowane przez wszystkich: uważają je za nie wystarczające episkopat prawosławny, prasa prawosławna, nie uważa ich także za ostateczny wyraz mądrości państwowej sam rząd. Dlatego od szeregu lat wciąż mówi się o „statucie", który winien ostatecznie uregulować stan prawny cerkwi w państwie i określić wewnętrzny jej ustrój (stąd mowa o dwóch statutach: zewnętrznym i wewnętrznym). Projekty takich statutów opracowywane są jużto przez urzędników ministerstwa już to przez metropolję prawosławną, te ostatnie są wnoszone do ministerstwa, to znowu odleżawszy się w jego szufladach są wycofywane; w rezultacie sprawa nie posuwa się wcale naprzód. Jedną z trudności stanowi rozbieżność zapatrywań, nietylko między rządem a przedstawicielami cerkwi, ale i wśród samych prawosławnych, na to, czy taki statut jeszcze przed przedłożeniem go państwowym ciałom ustawodawczym, ma być uchwalony przez sobór cerkiewny, czy też sobór może się odbyć dopiero na podstawie ostatecznie ustalonego statutu. Obie koncepcje mają za sobą pewne racje i wzajemnie się neutralizują, a rezaltat tego był dotąd taki, że i statutu niema i sobór wciąż jest pieśnią przyszłości.

Obecnie jakoby już miano wyjść z tego zaczarowanego koła. Episkopat prawosławny postanowił jeszcze w grudniu 1929 zwołać na luty 1930 sobór złożony z biskupów, przed-

stawicieli niższego kleru i przedstawicieli wiernych. Przeciwko tej myśli zaprotestował rząd, mimo to odbyły się w wielu miejscach wybory delegatów na sobór. W ostatnich miesiącach rząd swój protest cofnął, ale nowa data soboru nie została dotąd ustalona. Przed jego zwołaniem ma najpierw obradować Komisja przedsoborowa z udziałem delegatów rządu (w charakterze obserwatorów), lecz nawet posiedzenia tej Komisji zostały narazie wstrzymane. Zwolennicy soboru zawieszeni zostali między nadzieją a pesymizmem.

Zresztą nie o samą formalność jakąś chodzi, naprz. o następstwo: sobór — statut, czy odwrotnie. W łonie prawosławia ścierają się wewnętrzne antagonizmy co do ustroju samej cerkwi. Jedni pragną wzmocnienia władzy biskupiej, inni — pewnej demokratyzacji cerkwi, posuniętej aż do udziału świeckich w jej zarządzie. Pierwsza koncepcja zbliża się do katolickiej, druga do protestanckiej — obie mogą się powołać na precedensy z historji cerkwi, a niema powagi, którąby ten zasadniczy ustrojowy spór zdołała ostatecznie rozstrzygnąć. Nie rozstrzygnie go nawet sobór, bo już taki czy inny jego skład zależy od uprzedniego zwycięstwa jednej czy drugiej koncepcji. Strona niezadowolona z jego uchwał, mniejsza o to która nią będzie, będzie mogła słusznie kwestjonować ze swojego stanowiska samą prawowitość, a zatem-powagę odbytego soboru. Już obecnie toczy się polemika na temat składu soboru. Zwolennicy demokratyczno-protestantyzującej tendencji, jak świecki publicysta Tuberozow, a nawet protojerej Teodorowicz z Warszawy, nadużywają w obronie swej koncepcji tak zwanej „zasady soborowości", jakoby istotnej dla ustroju cerkwi prawosławnej. W gruncie rzeczy owa rzekoma zasada jest wielkiem bałamuctwem, spowodowanem częściowo dwuznacznym przekładem w słowiańskim symbolu wiary greckiego przymiotnika „katolicki" w odniesieniu do Kościoła, który to przymiotnik z pojęciem soborowości, jak ją rozumieją zwolennicy tej teorji, absolutnie nic nie ma wspólnego. Wykazują to im inni, jak również świecki pisarz Grabbe, i to w urzędowym organie metropolji *Woskresnoje Cztienje*, podczas gdy zwolennicy „soborowości" posługują się przeważnie łamami świeckiej gazety *Za Swobodu*. Wyczuwa się z tej polemiki, że wyższe, rządzące czynniki w cerkwi nie bardzo się palą do owej, mogącej się stać dla nich niebezpieczną, soborności, a nawet może wolałyby wogóle obejść się bez jakiegokolwiek soboru; natomiast czynniki rządowe w ostatniej fazie jakoby się przechylają ku popieraniu prądów demokratycznych w cerkwi, operujących wątpliwej wartości zasadą soborowości.

Spór o „soborowość" komplikują jeszcze względy nacjonalistyczne. Wprawdzie soborowości bronią także Rosjanie (jak Tuberozow), nie ulega jednak wątpliwości, że na jej konsekwentnem zastosowaniu w ustroju i w życiu cerkwi w Polsce wygrają przedewszystkiem prądy budzącej się czy sztucznie rozdmuchiwanej ukraińskiej i białoruskiej świadomości masy wierzących. Episkopat dotąd reprezentuje starą rosyjską ideologję i tylko pod naciskiem zdołu (niekiedy zgóry, ze strony rządu) czyni pewne ustępstwa ze swego stanowiska, naprz. na rzecz ukraińskiego języka w cerkwi. Można przewidywać, że sobór, o ile dojdzie do skutku na zasadach daleko posuniętej demokratyzacji, ujawni silne dążenia odśrodkowe i może rozsadzić jednolitą dotąd cerkiew autokefaliczną w Polsce. Przed polską racją stanu staje trudny wybór: albo popierania bardziej konserwatywnej, episkopalnej, teoretycznie do katolicyzmu zbliżonej koncepcji, ale zarazem konserwującej rosyjskie oblicze cerkwi, mimo, że prawie wszyscy jej wierni nie są właściwie Rosjanami — albo popierania dążeń demokratycznych, raczej protestantyzujących, ale ulegających wpływom politycznym nowych budzących się a niemniej wrogich nam nacjonalizmów, a pod względem społecznym bardziej od rosyjskiego radykalnych. Nasza mądrość polityczna wynalazła trzecią drogę: zwlekania z trudną decyzją i pozostawiania wszystkiego na martwym punkcie. W ostatnich jednak czasach zdaje się nieco przechylać ku drugiemu punktowi alternatywy.

Stanowisko Kościoła katolickiego względem cerkwi prawosławnej jest znane. Patrzy on na nią jako na gałąź odciętą od wspólnego pnia chrześcijańskiego, jako na budowę, zepchniętą na flukty ludzkiej polityki ze skały, na której swój Kościół zbudował Chrystus. I jednego tylko pragnie — to jest powrotu jej do opuszczonej jedności. A takie pragnienie, jeżeli jest szczere, musi także znajdować swój wyraz w jakiejś zewnętrznej akcji. Tem się tłumaczy owa akcja unijna, znajdująca tak mało zrozumienia i poparcia nawet w naszem katolickiem społeczeństwie. Do wtrącania się w wewnętrzne sprawy cerkwi prawosławnej Kościół katolicki nie ma ani misji, ani powodu, z zadowoleniem wszakże powita każdą prawdziwą w niej poprawę, pogłębienie wiary, podniesienie moralnego poziomu, nauki, ładu i autorytetu, bo nie może nie cieszyć się z każdego wzrostu dobra, gdziekolwiek się on objawi. Szanuje także obrzędy cerkwi, czem daje wymowny wyraz tem, że dla powracających do kościelnej jedności prawosławnych te obrzędy zachowuje. Jeżeli gdzie ludność katolicka odnosi się do tych obrzędów niewłaściwie, lekceważąco, to jest to pozostałość po owej ciemnej epoce, kiedy były one symbolem zamachów na jej wiarę i narodowość.

Poza tem możemy mieć do czynienia z nieznajomością rzeczy, nierozumieniem ducha katolicyzmu, co mamy nadzieję powoli ustępować będzie. Słowem, zasadniczy stosunek Kościoła katolickiego do prawosławia można określić jako życzliwość, połączoną z pragnieniem, aby przyszło ono do przekonania o potrzebie powrotu do jedności kościelnej.

Ze strony prawosławnych wszakże czynione są dwa wielkie zarzuty pod adresem Kościoła katolickiego w Polsce. Jednym z nich to rozpoczęcie sądowych dochodzeń o kościoły i majątki niegdyś łacińskie i unickie, czyli tak zwana akcja rewindykacyjna; drugim to akcja misyjna, czyli szerzenie wschodniego katolickiego obrządku. I jedno i drugie dostarcza materjału nietylko do głośnych narzekań w kraju, ale i do przedstawiania wobec zagranicy Polski, jako kraju, w którym prawosławie jest prześladowane. Takie jednak formułowanie zarzutów można chyba wytłumaczyć jedynie trudnością pogodzenia się z równouprawnieniem religijnem dla ludzi, którzy do niedawna cieszyli się przywilejami religji panującej, pozostającej pod szczególną opieką rządu, posiadającej wyłączne prawo do prozelityzmu i ekspansji, i t. d. Utratę tych przywilejów, do których tak przywykli, że nie umieli wyobrazić sobie bez nich normalnego stanu prawosławia, odczuwają obecnie jako ciężką krzywdę.

Co się tyczy akcji rewindykacyjnej, to stanowczo prawosławie zbyt ją wyzyskuje, by odgrywać rolę strony prześladowanej. Co sądzimy o całej tej sprawie, pisaliśmy już raz na tem miejscu i nie chcemy się powtarzać. Stanowczo jednak musimy podkreślić, że lamenty prawosławnych dotąd będą brzmiały fałszywą nutą, dopóki cerkiew nie uzna sama, że przynajmniej domaganie się zwrotu zagrabionych niegdyś świątyń łacińskich jest zupełnie słusznem. Na to jeszcze się nie zdobyto po tamtej stronie, a wciąż woła się na świat cały, że katolicyzm wyciąga ręce po świątynie prawosławne. Niegdyś, gdy rugowano katolików z ich świątyń, prawosławie żadnych skrupułów moralnych nie objawiało, a poszkodowani byli pozbawieni możności jakiejkolwiek obrony i protestu...

Narzekania prawosławnych na akcję unijną ze strony katolicyzmu są jeszcze mniej uzasadnione. Więc jakże to, w państwie, w którem zapewniona jest dla wszystkich wolność religijna, z której też korzystają rozliczne sekty i samo prawosławie, chcieliby prawosławni pozbawić tej wolności jedynie Kościół katolicki w jednym z jego obrządków, dlatego tylko, że ta wolność zagraża ich stanowi posiadania? Bo muszą przecież zrozumieć, że katolicyzm jest czemś obszerniejszem, niż obrządek łaciński. Sami korzystając z szerokiej tolerancji polskiej, prowadzą propagandę pra-

wosławia wśród unitów w Małopolsce, tworzą nawet coś w rodzaju unji w odwrotnym kierunku, przyjmując pod swe skrzydła część tak zwanego polskiego kościoła narodowego, i tę swoją akcję, godzącą wprost przecież w katolicyzm, uważają za naturalną konsekwencję wolności wyznaniowej, a analogiczne korzystanie ze swoich praw przez katolicyzm uważają za objaw ucisku prawosławia? Czy nie jest to mentalność, odziedziczona po carskiej polityce względem unji, którejby należało się wstydzić i wyrzec raz na zawsze?

Prawosławni w oskarżaniu katolickiej akcji unijnej umieją zjednywać sprzymierzeńców nawet w polskiem społeczeństwie. Niedawno organ pół urzędowy, *Gazeta Polska*, przebąknęła coś, niechybnie pod dyktandem przedstawicieli cerkwi, o „nieprzebierającej w środkach propagandy obrządku wschodniego Kościoła katolickiego", jako o akcji szkodliwej dla cerkwi, którą rząd polski winien wziąć pod swą opiekę. Chciałoby się wiedzieć o jakich to środkach mowa, których rzekomo używa Kościół, nie przebierając, w swojej akcji? Czy może ma do swego rozporządzenia żandarmów, zapędzających kresową ludność prawosławną do nowych unickich cerkwi, jak to było — tylko w odwrotnym kierunku — nie tak przecież dawno na tychże kresach? Czy korzysta z hojności skarbu polskiego dla swojej apostolskiej misji?

Bardzobyśmy pragnęli odpowiedzi na postawione przez nas pytania, której wszakże ani od prawosławnych, ani od adwokatów z obozu polskich publicystów zapewne się nie doczekamy. Bo cóżby nam odpowiedzieć mogli? Bałamuctwa wszakże, szerzone w ogólnikowych i szablonowych zarzutach, musimy wyjaśniać i odpierać. Jesteśmy winni to objektywnej prawdzie, opinji społeczeństwa katolickiego, a nawet lepszej, rzeczowo myśleć umiejącej części naszych współobywateli prawosławnych.

Ks. Jan Urban T. J.

Dzisiejsi malarze starego Krakowa.

Kraków jest miastem artystów. Najświetniejsze tradycje swoje wiąże z nazwiskami największych twórców plastyki polskiej: Matejki, Malczewskiego, i Wyspiańskiego. W promieniach ich genjuszów widzimy długie szeregi plastyków świetnych, kompozytorów myśli głębokiej, kolorystów i rysowników piękna architektonicznego starego Krakowa. Ta architektura właśnie — to w naszem mieście zasadniczy i dominujący czynnik, siła przyciągająca ku sobie wszystkie te elementy twórcze, które źródła ożywcze swego talentu biorą z piękna nieprzemijającego, ze stylu. Ta architektura — to istotna przyczyna podwójnego umiłowania Krakowa przez

malarzy i rzeźbiarzy: umiłowania historji i umiłowania piękna zewnętrznego. Musiała więc stać się podnietą twórczą dla serc i dla oczu. Wawel, kościoły i ich wnętrza, klasztory, odwieczne domy i kamienice, podwórka, ulice i zaułki, wreszcie ornamentyka — to wszystko było często i do dnia dzisiejszego jest i będzie zawsze tematem obrazów. Tradycje Stachowicza, Głowackiego, Płonczyńskiego, Cerchy, Gryglewskiego, Gąsiorowskiego, Świerzyńskiego, J. Kossaka i Matejki przejął później Stanisław Tondos w swoich niezapomnianych akwarelach, a jeszcze później: Leon Wyczółkowski, dając — jak dotąd — najwspanialsze kreacje w kierunku malarstwa architektonicznego, zwłaszcza w przepysznej, mistrzowskiej grafice kolorowej. Na tem polu zdobył Wyczółkowski sławę europejską i przez kunszt swojej techniki, przez tę właściwie grafikę najlepiej przysłużył się propagandzie piękna naszego miasta po za granicami Polski. Do rzędu tych mistrzów należy jeszcze Juljan Fałat, który w kilku akwarelach dał widok plant krakowskich z Barbakanem i Bramą Florjańską. O ile akwarele Tondosa malowane są ze spokojem i jakby z rozmodleniem w obliczu wiekowych kamienic podwawelskiego grodu — o tyle Fałat maluje swoje widoki Krakowa z radosnym temperamentem, z rozmachem i triumfem artysty, który umiał podpatrzyć temat ze swego punktu widzenia i nowy problem malarski po swojemu rozwiązać. Nie można pominąć — mówiąc o malarzach minionej epoki — motywów starego Krakowa w twórczości Jacka Malczewskiego i St. Wyspiańskiego, a przedewszystkiem i w pierwszym rzędzie: Jana Matejki, u którego architektura dawnej stolicy Polski jest tylko sztafażem obrazu, tłem dla sceny historycznej. Wielkim więc nazwiskiem Matejki należy uświetnić i ukoronować grupę artystów, rozmiłowanych w historji i w pięknie architektury odwiecznego miasta Piastów i Jagiellonów. Są to artyści — w retrospektownem spojrzeniu — ubiegłej epoki. Chociaż Leon Wyczółkowski — zawsze w pełni sił twórczych i zawsze młodzieńczy — tworzy z radością i zdobywa coraz to nowe tajemnice sztuki. Opuścił jednak Kraków na zawsze i odciął się od dopływu bezpośrednich wrażeń, jakie przynosiły mu przez długie lata stare, umiłowane przez niego kamienie naszego miasta.

Dziś idzie pokolenie nowe.

Na czoło malarzy starego Krakowa doby ostatniej występuje Franciszek Turek. Obrał on dwojaką technikę artystycznego wypowiedzenia się: akwarelę i rysunek piórkiem. Ten drugi rodzaj i środek ekspresji uważam za bardziej odpowiedni, za właściwszy naturze malarskiej i talentowi Turka. Subtelne i delikatne kreski pozwalają mu wywoływać nastrój, w którym artysta żyje duchowo ustawicznie, i w którym tworzy. Tematem jego rysunków piórkiem są owe przedwieczne podwórka na Kazimierzu, kamienice i zakątki ulic ciasnych i mrocznych. Przywo-

dzi on w nastrojowych swych obrazach jakby wspomnienia średniowiecznego włoskiego „ghetto" i przez to właśnie, jeśli chodzi o przyczynowy związek tematyczny, nazwałbym Turka malarzem nastrojowej, niekiedy ponurej, a prawie zawsze smutnej — bo smutną, zamyśloną i pogrążoną w sobie jest natura jego — wizji średniowiecza, wizji błąkającej się, pokutującej do dziś dnia w zaniedbanych podwórkach żydowskiej dzielnicy, Kazimierza krakowskiego.

Jeśli wspominamy o akwarelach jego, to podkreślić muszę, że mimo iż są zawsze harmonijne w kolorze — nie dają przecież już tego czarującego nastroju, co świetne i oryginalne, jedyne w tym rodzaju rysunki piórkiem. Te właśnie rysunki są najdoskonalszym, indywidualnym, artystycznym wyrazem techniki Turka, pozwalającej odtworzyć jego stany psychiczne, nastroje i dlatego w historji malarstwa polskiego będą go najgodniej reprezentowały.

Jeśli Franciszek Turek jest malarzem o nastrojach piękna średniowiecznego krakowskiej architektury, to starszy jego kolega, Stanisław Fabjański, wnosi w swojej twórczości na temat starego Krakowa pierwiastki romantyczne. Widzimy to przedewszystkiem w treści, w stronie tematycznej jego twórczości. Popularne obrazy Fabjańskiego, wyobrażające motywy, zaułki, zakątki ulic i partje o najpiękniejszym typie Krakowa — mają już swoją własną pozycję w tem, tak zwanem, regjonalnem malarstwie naszego miasta. Najbardziej charakterystyczne są tu jednak motywy podpatrzone przy świetle wieczornem, przy blasku latarni, lub przy księżycu. Dla wydobycia i silniejszego podkreślenia światłocieni maluje Fabjański romantyczne partje Krakowa w zimie, kiedy śnieg i noc i pustkę widać tylko na ulicach. Jest wskutek tego jakaś zaduma i melancholja, jakieś poetyczne niedomówienie, cisza idąca w cieniach szkarp gotyckich, mistyczna tajemnica potrąca z niedomkniętej bramy kościelnej. . . albo z ciemno-zielonych fal Wisły, odbijającej światło latarni . . . a jedynym świadkiem, powiedziałbym: bohaterem tego romantycznego stanu obrazów Fabjańskiego — jest widz zapatrzony w jego sztukę.

Środki ekspresji są u Fabjańskiego bardzo proste. Nie sili się on na oryginalne, sztuczne, wymyślone, a więc nieszczere — wypowiadanie swoich wrażeń, nie eksperymentuje, nie szuka — ale jest w technice nieskomplikowany i niekiedy posuwa się aż do naiwnej formy wypowiedzenia. Operuje szczupłą skalą barw, ale w rozprowadzeniu ich jest delikatny, a w ustosunkowaniu umie zachować harmonję i wydobyć kontrasty. Ta sztuka zachowania harmonji i wydobywania kontrastów jest tajemnicą obrazów Fabjańskiego, powiedziałbym: tajemnicą światła i cieni jego wewnętrznych nastrojów — bo w uroku oświetlenia i w tajemniczości mroków leży zasadniczy walor jego twórczości, romantyczny sentyment.

Nie jest jednak Fabjanicki oryginalnym w tej zasadniczej

dominancie — w problemie światła i cieni. Idzie tu drogą dalekich poprzedników swoich, pierwszych artystów, silących się na rozwiązanie zagadki światła wśród nocy — i tę zagadkę szczęśliwie rozwiązujących: A. Gierymskiego i L. de Laveaux. Od czasu ich wystąpienia problem światła i cieni w ulicach miejskich, w nocy, niepokoi malarzy polskich. Fabjański, należący z ducha do tego pokolenia, nie jest — jak zaznaczyłem oryginalny i osamotniony — a jednak w pracy swej występuje nawskróś indywidualny.

Trzeci zrzędu dzisiejszych aktywnych malarzy starego Krakowa — to Jan Gumowski. Jest on przedewszystkiem znakomitym rysownikiem i tu znajdują zawsze swój wyraz: siła, rozmach i żywiołowy jego temperament. Umie Gumowski wyzyskać rysunek w sztuce graficznej i dlatego w autolitografjach wyobrażających motywy architektoniczne zabytków Krakowa godnie i śmiało może wstąpić w ślady Wyczółkowskiego. Jan Gumowski rysuje stary Kraków z umiłowaniem historji, z pietyzmem dla przeszłości — ale najsilniejszy akcent kładzie zawsze na stronę formalną, na technikę. Linja pewna i śmiała, czasem przesadna, kontrasty plam żywe — oto zasadniczy warunek artystycznego charakteru Gumowskiego, który w swojej sztuce graficznej jest zdecydowanym impresjonistą. Turek i Fabjański dają nastroje na temat starego Krakowa, a Gumowski daje — wrażenie. Intencje swoje opiera na wielkiej sile wypowiedzenia, a temperament swój, jako *naturalny motor*, zdradza najwymowniej właśnie w grafice. I dlatego — mimo wielu olejnych i akwarelowych kreacyj jego na temat starego Krakowa — ta grafika będzie zawsze stanowiła najszczęśliwszy i najsilniejszy akcent na tem polu wypowiedzenia się Jana Gumowskiego.

Turek, Fabjański i Gumowski są dziś jedynymi żywotnymi i produktywnymi artystami architektonicznego piękna starego Krakowa. Mogą oni tu tworzyć pewien zdecydowany wyraz malarstwa regjonalnego, chociaż skala ich talentów jest daleko szersza i wybiega poza rogatki nietylko starego, ale i wielkiego Krakowa. W każdym razie praca ich w tym kierunku oparta jest na umiłowaniu historji Jagiellonowego Grodu i na umiłowaniu artystycznych jego tradycyj. Tu żyją, tu odbierają wrażenia i tu tworzą. Dlatego inną grupę malarzy starego Krakowa stanowią ci plastycy, którzy jego motywy architektoniczne malują lub rysują z pobudek czysto artystycznych, bez sentymentu lokalnego. Wspomnę więc o delikatnych, bardzo poetycznych akwarelach Marjana Ruzamskiego, o ciekawie sharmonizowanych motywach Ignacego Pinkasa i Alfreda Terleckiego i o silnych w kolorze pastelach Małgorzaty Łada Maciągowej i o obrazach olejnych Henryka Uziembły, Ludwika Kwiatkowskiego, Julji Berezowskiej, Wiesława Zarzyckiego. Architektura starego Krakowa, jako pro-

blem malarski, niepokoiła zawsze plastyków polskich — a dokumentem tego zaniepokojenia z lat przedwojennych jest piękna teka graficzna z motywami starego Krakowa, którą opracowali zbiorowo wybitni artyści, niezawsze jednak poświęcający twórczość swoją umiłowaniom historji tego miasta. Tekę wspomnianą, p. t. „Kraków", wydano wówczas z okazji zjazdu lekarzy.

Tak więc artystami architektury starego Krakowa — z umiłowania historji i piękna zewnętrznego są w dobie dzisiejszej: Turek, Fabjański i Gumowski.

Antoni Waśkowski.

Antyreligijny front Socjalnej Demokracji w Austrji.

W wydanej niedawno książce „Les luttes présentes du catholicisme en Europe centrale" [1]) streścił ks. Piotr Delattre T. J., były profesor historji w liceum francuskiem w Moguncji, w ogólnych rysach sytuację katolicyzmu w państwach Europy środkowej, do czego materjału dostarczył mu ostatni dziesięcioletni pobyt w krajach niemieckich. Z zajmującej tej pracy przytoczymy poniżej streszczenie rozdziału o stosunkach w obecnej Austrji, w którym autor kreśli obraz systematycznej walki, jaką przeciw religji katolickiej prowadzi tam Socjalna demokracja i masonerja.

Dzisiejsza Rzeczpospolita Austrjacka jest państwem związkowem, złożonem z dziewięciu „krajów" (jednym z nich jest miasto Wiedeń), z których każdy posiada rozległy samorząd i własne ustawodawstwo. Rząd centralny posiada także pewne uprawnienia ustawodawcze, lecz do przeprowadzenia ich brak mu najczęściej dostatecznej mocy wykonawczej. Najbogatszym i najludniejszym z pośród „krajów" związkowych jest miasto stołeczne Wiedeń, które dzięki swemu położeniu na szlaku, łączącym Zachód z Wschodem, i przecinającym go w wszystkich kierunkach głównym arterjom kolejowym, posiada i teraz ogromne znaczenie dla handlu i przemysłu. W związku z tem staje się też zrozumiałem, dlaczego w mieście tem przebywa około 400.000 Żydów.

Najważniejszym jednak faktem, jaki nas interesuje w kwestji obecnej, jest opanowanie stolicy, a zwłaszcza całego jej zarządu przez s o c j a l n ą d e m o k r a c j ę, której charakter nie ma nic wspólnego z socjalizmem angielskim, a różni się także od niemieckiego i francuskiego. Silnie zorganizowana, doktrynerska, kierowana przez sztab w 90 % złożony z Żydów, wywiera ona wpływ zarówno swą liczbą, jak „nieliczeniem się z żadnemi względami, brutalnym despotyzmem i marksowską zaciekłością". Rewolucyjność programu społecznego, nie cofanie się przed gwałtem w przeprowadzaniu go i nihilizm religijny tej partji mają sobie równe tylko w Rosji bolszewickiej.

[1]) Editions Spes, 17 rue Soufflot, Paris.

Partja ta była silna już dawniej, ale dzięki stosunkom ekonomicznym powojennym i zubożeniu kraju, które sprzyjały jej interesom, oraz nieprzebierającej w środkach taktyce, rozwinęła się jeszcze bardziej, kosztem chrześcijańsko-społecznych. W r. 1920 socjalna demokracja austrjacka skupiła przy sobie 30·99 % wyborców, a w r. 1927 już 42·48 %; proporcja ta była szczególnie wysoką w miastach, a w Wiedniu doszła do 60%. Z końcem roku 1927 liczyła partja w całem państwie 669.286 członków, płacących wkładki, w czem blisko trzecia część kobiet.

To też nic dziwnego, że na wszystkich polach życia ekonomicznego, politycznego i kulturalnego stała się socjalna demokracja państwem w państwie. Z pośród tych dziedzin rozpatruje ks. Delattre dwie zwłaszcza — prasę i szkołę — które partja obrała sobie za narzędzie propagandy dla zdobywania nowych członków i w których szczególnie przejawia się antyreligijna jej działalność.

Prasa socjalistyczna w Austrji rozporządza szerokim aparatem dzienników, tygodników i miesięczników, siejących na wszystkie strony zasady materjalizmu. Oto parę cyfr: dziennik *Arbeiterzeitung* wychodzi w nakładzie 96.000 egzemplarzy, drugi *Das kleine Blatt* 100.000; tygodnik dla kobiet *Die Unzufriedene* posiada nakład 133.800 egz.; miesięcznika *Der Sozialdemokrat*, dla mężczyzn, wydano w r. 1927 egzemplarzy 2,894.500, a *Die Frau*, dla kobiet, 1,372.600 egz. Każdy kraj związkowy posiada nadto swą osobną prasę socjalistyczną: 8 dzienników w Dolnej Austrji, 2 w Salzburgu itd. W porównaniu z tą prasą słabo przedstawia się prasa chrześcijańsko-społeczna. W Wiedniu i w Dolnej Austrji prasa katolicka rozporządza 3 dziennikami o nakładzie łącznym 100.000 egzemplarzy, podczas gdy prasa socjalistyczna liczy 22 dzienniki i 900.000 abonentów. W Styrji 3 dziennikom katolickim o nakładzie 32.000 egz. przeciwstawiają się 3 socjalistyczne, mające 70.000 prenumeratorów. W Górnej Austrji prasa katolicka obejmuje 2 dzienniki i 12.000 abonentów, a socjalistyczna 3 dzienniki o nakładzie 60.000 egz.

Drugą domeną socjalizmu austrjackiego jest szkoła, zwłaszcza powszechna, gdzie „propaganda jest bardziej bezpośrednia, a tyranja uprawiana zupełnie jawnie". Nie licząc się z istniejącemi ustawami, ujęła socjalna demokracja od początku tę dziedzinę w swe ręce i „szkoła powszechna stała się jedną z jej pierwszych placówek propagandy antyreligijnej". Głównem narzędziem w przeprowadzaniu tej akcji stał się socjalista, Otto Gloeckel, były nauczyciel, który w r. 1919 został ministrem Oświecenia Publicznego, a obecnie prezyduje w Radzie Szkolnej m. Wiednia.

Warto przypatrzeć się bliżej taktyce, stosowanej w szkolnictwie przez partję. Wprawdzie Konstytucja austrjacka powiada, że „każde dziecko powinno być nauczane i wychowywane zgo-

dnie z zasadami religji; stąd nauczyciel bezwyznaniowy nie może nigdy być dopuszczony do nauczania, a dyrektor szkoły powinien zawsze należeć do wyznania większości uczniów". Lecz Gloeckel znalazł wybieg w tym artykule Traktatu z St. Germain, który orzeka, że „wszelkie funkcje publiczne powinny być dostępne dla wszystkich bez względu na wyznanie". Ilekroć więc nauczyciel bezwyznaniowy otrzyma posadę w szkole, wówczas Trybunał konstytucyjny, złożony w przeważnej części z socjalistów, wydaje wyrok, iż orzeczenie Konstytucji musi w tym wypadku ustąpić, jako sprzeczne z Traktatem z St. Germain. Dzięki takiej metodzie zdołała socjalna demokracja obsadzić masę posad nauczycieli i derektorów w szkołach publicznych bezwyznaniowcami. Wiedeń od trzech lat nie otrzymał ani jednego nauczyciela katolickiego, a pozostałych z dawniejszych czasów nauczycieli katolików szykanuje się i upośledza przy każdej sposobności. Gratyfikacje roczne, w kwocie 300 szyllingów, wypłacano tylko nauczycielom socjalistom, nagrody zaś udzielono 250 socjalistom a tylko 50 katolikom, chociaż liczba nauczycieli katolików jest dwa razy większa, niż socjalistów.

„Systematyczny terror sroży się też w wszystkich szkołach publicznych Wiednia, zarówno wobec nauczycieli jak dzieci katolickich". Pierwszych przenosi się wbrew słusznym ich prawom, uczniów zaś stara się wszelkiemi sposobami nakłonić do porzucenia religji katolickiej. Wielkie plakaty ogłaszają im nieustannie, że mogą z całą swobodą porzucić religję; wyliczają im korzyści, jakie odniosą z zerwania z Kościołem katolickim; wskazują im sposób, jak to uczynić i dodają, że nie potrzeba do tego wcale pozwolenia rodziców. To też w niektórych szkołach doszło do tego, że nie można w nich nauczać religji, podczas gdy zorganizowana przez Wolnomyślicieli „nauka o życiu" (Lebenskunde) znajduje wśród młodzieży coraz więcej słuchaczy; w roku szkolnym 1927/28 słuchało jej 1.489 dzieci na 29 kursach, w r. 1928/29 już 1.737 dzieci na 58 kursach. Jeśli zaś do tej bezpośredniej walki z religją w szkole dodamy jeszcze pośrednią, uprawianą przy nauce historji i nauk przyrodniczych, nie zdziwią nas słowa *Arbeiterzeitung* z dn. 6 września 1928 r., która z triumfem pisała: „podczas gdy przed wojną nie było w całej Austrji na 240.000 uczniów 100 dzieci bezwyznaniowych, to dziś na 122.000 było ich w r. 1926/27 — 2.448, a w r. 1927/28 — 4963!".

Duszą całej akcji antyreligijnej jest masonerja i Wolna Myśl. Masonerja, zakazana w dawnej Austrji, istnieje tu od r. 1918 jawnie i liczy w obecnej Rzeczypospolitej 20 lóż i 1.652 członków; Wielka Loża wiedeńska uchodzi za najczynniejszą na świecie. Związek Wolnej Myśli ma główną siedzibę w Wiedniu, gdzie należy do niej 98% dyrektorów szkolnych, a filje posiada w 313 innych miejscowościach. Z końcem r. 1927 liczyła podobno 41.705 członków, z czego 29.229 mężczyzn, 11.176 kobiet i 760 mło-

dzieży. Organem jej jest *Freidenker* (wolnomyśliciel), o nakładzie 39.000 egzemplarzy. Ruchliwa organizacja ta, nie wahająca się przed użyciem najbardziej prowokacyjnych metod, a popierana przez władze (socjalistyczne), zdołała już w samym Wiedniu doprowadzić 31.000 osób do wystąpienia z Kościoła katolickiego.

Dla wzmożenia swej propagandy założył związek Wolnej Myśli szereg dalszych, pokrewnych duchem organizacyj: „Płomień" (102.495 członków), skupiający tych, którzy zgłoszą pisemnie, że chcą być po śmierci spaleni (w krematorjach) i pochowani cywilnie. „Asko", robotniczy związek sportu i kultury fizycznej, 190.865 członków i 15.625 dzieci. „Towarzystwo przyjaciół dzieci" (Kinderfreunde), pozaszkolna organizacja, dążąca do usunięcia dzieci z pod wpływu wszelkiej religji; obejmuje ona 363 koła, 100.000 członków i około 67.000 dzieci. „Przyjaciele natury", związek łączący osoby obojga płci w celu powrotu do „życia natury"; liczy on 251 kół i 69.000 członków. „Robotniczy związek radjowy" z 62 kołami itd.

Terror Austrjackiej socjalnej demokracji i walka z religją dają się odczuć nietylko w szkole i w administracji publicznej, ale nawet w mieszkaniach prywatnych. Chodzi tu o owe 40.000 mieszkań, jakie gmina miasta Wiednia wybudowała w ostatnich kilku latach. W olbrzymich tych kasarniach mieszka na każdem piętrze mąż zaufania, który jest równocześnie przedstawicielem gminy, partji socjalistycznej i Wolnej Myśli. O duchu, jaki tu panuje, świadczy fakt, że kiedy podczas wielkiej misji, odbytej w Wiedniu w listopadzie 1928 r., kilka dziewcząt weszło do tych domów z zaproszeniami na misje, przyjęto je obelgami, podarto zaproszenia i rzucono im je w twarz, a potem pędzono, z kijem w ręku, przez korytarze i schody. „Może ktoś sądził dotychczas — pisała o tym wypadku *Die Leuchte* — że trzeba iść dopiero do Afryki środkowej, by spotkać barbarzyńców i kannibalów; a tymczasem mamy obecnie dowód, że w sercu świata cywilizowanego, w środku Wiednia, tego miasta tak dumnego z swej kultury duchowej, wzrasta dziś świat, który jest już bliskim poziomu najniższych ludów".

Haniebny ten fakt, świadczący o zaniku kultury i zaciekłej nienawiści do religji, znajduje wytłumaczenie w atmosferze, celowo podobno budzonej w socjalistycznych domach gminy. „Nie liczono się bowiem w tych mieszkaniach najzupełniej z potrzebami rodziny — mówił list biskupów austrjackich na W. Post 1928 r. — nie pytano się nawet przy ich budowie, czy one pozwolą rozwinąć się życiu rodzinnemu; owszem zdaje się, że, przeciwnie, chciano temu przeszkodzić". To też w r. 1927 na 16.394 śluby było 1.640 czysto cywilnych, 1.000% więcej niż przed dziesięciu laty. Liczba pogrzebów cywilnych i spalenia zwłok w krematorjach wzrosła w pierwszem półroczu 1928 o 40% w porównaniu

z rokiem poprzednim. Wzmogła się również liczba wystąpień z Kościoła: w r. 1926 — 13.505, w r. 1927 — 28.837 wypadków.

Tę swobodę agitacji i działania nawet wbrew prawu zawdzięcza austrjacka socjalna demokracja temu, że ciężkie warunki ekonomiczne, w jakich Austrja znalazła się w ostatnich dziesięciu latach, dały jej sposobność zdobycia przemożnego wpływu nietylko na niższe warstwy ludności robotniczej, lecz także na inteligencję. Prawie żaden przemysłowiec i kupiec nie mógł się obejść bez pomocy państwa lub miasta, a tem bardziej zawisłym był od nich urzędnik i robotnik, tak że przynależność do partji stała się dla nich niemal kwestją bytu. „Nie przesadzamy wcale — pisze ks. Delattre — twierdząc, że prawie ogół osób zajętych w administracji publicznej, przy kolejach, poczcie i telegrafie, telefonach, tramwajach, zwłaszcza w Wiedniu i Dolnej Austrji, pozostaje w całkowitej zależności od socjalnej demokracji i nie ma żadnego środka do wyzwolenia się z pod jej tyranji; to samo trzeba powiedzieć o nauczycielstwie, drobnych rękodzielnikach, jednem słowem o tych wszystkich, którzy nie cieszą się sytuacją rzeczywiście niezawisłą". Poza Wiedniem, $^1/_4$ część ludności znalazła się pod władzą socjalistycznych samorządów, które bezwzględnie wykorzystywały swą pozycję i między innemi, wbrew zakazom prawnym, ściągały prawie wszystkim pracownikom z pensyj wkładki do kas partyjnych.

Obok takiego nieprzebierania w środkach i zręcznej taktyki, która drogą wyborów oddawała rządy w ręce socjalnych demokratów, przyszła im w pomoc kwestja mieszkaniowa. Przez skrajną ustawę o ochronie lokatorów zjednano sobie mieszkańców, a skrępowano właścicieli domów. Ponieważ w tych warunkach nikt nie mógł budować, więc stawianie nowych mieszkań musiało się stać monopolem miasta; zwłaszcza korzystał z tego Wiedeń. Ażeby zaś zdobyć potrzebne do tego fundusze, przyciśnięto śrubę podatkową, obciążając niesprawiedliwie właścicieli realności, a mierząc pośrednio również w Kościół i religję. Obarczono bowiem niemożliwemi czasem podatkami także różne instytucje kościelne, przez co utrudniono im pracę, podrywano egzystencję i uniemożliwiano opłacanie zajętych przy nich ludzi i wspieranie potrzebujących. Taktyka ta i straszenie ogółu, że w razie objęcia rządów przez prawicę utraci dobrodziejstwa ustawy o ochronie lokatorów, służą ciągle partji do utrzymania wpływów i zdobywania głosów, nawet katolickich.

Ta krzywdząca przemoc socjalnej demokracji, a zwłaszcza krwawa manifestacja, wywołana przez nią na ulicach Wiednia dnia 15 lipca 1927 r., która kosztowała około stu zabitych i ponad tysiąc rannych, otwarły jednak oczy poszczególnym krajom związkowym oraz szerokim sferom ludności i sprowadziła reakcję, silną zwłaszcza w okręgach rolniczych. Obie strony rozpoczęły się teraz organizować militarnie. Przeciw socjalistycznemu *Repu-*

blikanischer Schutzbund (80-90.000 ochotników, głównie robotników) stanęły organizacje inaczej myślących obywateli: *Frontkämpfer*, grupujący przedewszystkiem element miejski, burżuazję i studentów, oraz *Heimwehr*, obejmująca głównie wieś (łącznie około 150.000 ludzi). Obok nich, jako trzecia formacja, znalazła się oficjalna armja rządowa *Bundesheer* (17.000 ludzi) i doskonale zorganizowana policja. Siły okazały się więc nierówne; socjalna demokracja zorjentowała się, że jedyną jej twierdzą jest Wiedeń i że musi się liczyć z stroną przeciwną. Olbrzymia manifestacja *Heimwehr'y* w socjalistycznym dotychczas ośrodku, w Wiener-Neustadt dn. 7 października 1928 r. była dla ogółu oznaką poczynającego załamywania się wpływów socjalnej demokracji, a ustępstwa jej na innych polach, między niemi także w sprawie czynszów dzierżawnych, a zwłaszcza w sprawie reformy konstytucji są tylko dalszemi jego ogniwami. Nie wynika stąd jednak, jakoby partja przegrała; przemoc jej daje się ciągle jeszcze odczuwać zwłaszcza mieszkańcom Wiednia. Dalszy rozwój stosunków pokaże dopiero, czy strona przeciwna potrafi ją zneutralizować, a przedewszystkiem czy przez odpowiednią taktykę zdoła pociągnąć ku sobie masy robotnicze, zszeregowane dziś pod czerwonym sztandarem.

S.

Pierwszy kongres misyjny Aucam'u w Lowanjum.

Ruchliwy Związek misyjny belgijskiej młodzieży akademickiej. *Association Universitaire Catholique pour l'Aide aux Missions* (w skróceniu *Aucam*) w tym roku zwołał swój pierwszy kongres do Lowanjum celem dokonania przeglądu swych sił, pokrzepienia ich, a równocześnie zapoznania zaproszonych zagranicznych kolegów-misjonarzy ze swym ruchem. Odbył się ten kongres w dniach 12—14 kwietnia 1930 r.

Nie będzie od rzeczy przypomnieć, do czego zmierza „Aucam" i jakie jego zadania. Przytoczę tu najlepiej słowa, zawarte w artykule p. t. „Les principes de l'Aucam", zamieszczonym w *L'Avant-Garde* z dnia 10 kwietnia b. r. Aucam jest to dzieło chwalebne i konieczne, bo chce wzniecić współpracę kół akademickich i świata naukowego z dziełem misyjnem, chce, by katolicy europejscy poznali i pokochali ludy kolorowe. Któż nie widzi tej pomocy, jaką mają przynieść misjom studenci katolicy w wykonywaniu swego zawodu i właśnie przez niego? Aucam jest pełen sympatji dla krajów nawracanych, on je kocha, on studjuje ich kulturę, interesuje się wszystkiemi przejawami ich życia. Aucam istnieje już pięć lat. I przez ten czas nie próżnował. Pozyskał cały szereg profesorów uniwersytetów do swej pracy, ujął akcję pomocy lekarskiej misjom w swoje ręce, dokonał, że na uniwersytetach wykłada się historję misyj (prof. Van der Essen). Stwo-

rzył ruch intelektualny, który nie może zaniknąć, bo jest oparty na podstawach Prawdy.

Pierwszy kongres Aucam'u pod protektoratem J. Em. kard. Van Roey'a, prymasa Belgji, zebrał się w Louvain, siedzibie Aucam'u. Zjazd zaszczyciło kilku biskupów Belgji, Konga, Szwajcarji, wielu OO. Misjonarzy, wreszcie goście zagraniczni, wśród których polscy wysuwali się swą liczbą na czołowe miejsce.

Ogólnym problemem zjazdu to zagadnienie ras ludzkich. Zagadnienie to starano się rozwinąć w szeregu referatów, których treści nie sposób tutaj rozwijać, z konieczności więc ograniczę się tylko do ogólnego i bardzo pobieżnego szkicu.

Kongres rozpoczęto wielkim pochodem do kolegjaty św. Piotra. Po błogosławieństwie arcypasterskiem i wysłuchaniu kazania J. E. bs. Besson, biskupa Fryburga, Genewy i Lozanny, który mówił o ruchu misyjnym jako o nowej krucjacie, rozpoczęły się obrady kongresu w obecności dostojników Kościoła i licznie zebranej młodzieży akademickiej.

Tematem pierwszego zebrania problem jedności rodzaju ludzkiego, wyczerpany w dwóch referatach: o jedności fizycznej (prof. Maisin) i jedności intelektualnej (O. P. Charles). Jako uzupełnienie zebrania referat krótki o skautingu międzynarodowym.

Drugi dzień zjazdu po wysłuchaniu Mszy św. pontyfikalnej poświęcono problemom społecznym. Ks. Arnou, sekretarz Międzynarodowego Biura pracy w w Genewie, mówił o ruchach robotniczych wśród ludów kolorowych przeciw wyzyskowi i nadużyciom białych. Wskazywał na niebezpieczeństwo komunizmu i haseł wywrotowych, nawołując do uspołecznienia katolickiego kolorowych robotników. Drugi referat ks. Hublou, redaktora *Revue de l'Aucam*, poświęcono zagadnieniom nacjonalizmu i rasyzmu.

Po południu prace sekcyj profesorów i byłych studentów uniwersytetu. W pięciu takich sekcjach zajęto się następującemi problemami, jak pomocą lekarską misjom, współpracą naukową (historja religij, filozofij, lingwistyczna), prasą, dziełami społecznemi i t. p.

Osobno obradowały sekcje studentów i studentek, na których referaty o poziomie znacznie już niższym, często zbyt popularnym. Sekcje te omówiły dzieła Aucam'u i jego organizację, poszukały podobnych dzieł zagranicą, rozważały jak zachęcić do studjowania zagadnień związanych z ekspansją misyjną Kościoła; przedstawiciel studentów - Chińczyków mówił o pomocy studentom krajów misyjnych. Również studentki w osobnych sekcjach poruszyły interesujące i zasadnicze misyjne zagadnienia, zachęcając do współpracy z Aucam'em czy bezpośrednio z centrami misyjnemi, rozważając położenie kobiet w kolonjach i środki pomocy ulżenia tej doli.

Ostatnie wspólne zebranie w dniu 13 kwietnia zajęło się

zagadnieniem różnorodności kultur w referatach prof. Ryckmansa o człowieku pierwotnym i jego skarbach i ks. Ledrus'a o Indjach i ich starożytnej mądrości. Krótkie „komunikaty" o muzyce polinezyjskiej, wynalazkach ludzkich i kulturze japońskiej zakończyły drugi dzień zjazdu.

Współpraca katolicka była tematem przedpołudniowego zebrania poniedziałkowego (14 kwietnia). Prof. Van der Essen mówił o wyprawach krzyżowych jako o przykładzie współpracy relig., prof. Levaux o koncepcji sztuki na dalekim Wschodzie, wreszcie bar. Van den Bsoch o islamie. Po południu tegoż dnia zamknięto obrady zjazdu referatem O. Brauna o Kościele powszechnym i rasach i uchwaleniem szeregu rezolucyj, których treść obiecano mi później nadesłać; wreszcie nastąpiły sprawozdania i przemówienia zagranicznych delegatów. Imieniem Polski przemawiała p. Mosińska z Poznania. Chór 150 Misjonarzy dziękował Najwyższemu Panu za łaskę opieki nad dziełem misyjnem wszystkich krajów.

Jeśli chodzi o ogólne uwagi o referatach i zjeździe, to należy podkreślić z całem uznaniem staranne przygotowanie i opracowanie wybranych zagadnień przez wybitnych zresztą referentów. Organizacja zaś samego zjazdu była bez zarzutu; pomyślano o wygodnych kwaterach, restauracjach, nawet i o przyjemnościach, naprz. koncertach radjowych, kinie, zwiedzeniu miasta.

Osobny ustęp należy poświęcić roli delegacji polskiej na kongresie. Polska zaproszona obok innych narodów zarówno ze względu na swe historyczne tradycje, jak i młody ruch misyjny wśród młodzieży akademickiej, odpowiedziała na wezwanie wysłaniem delegacji z 20 osób złożonej ze wszystkich miast uniwersyteckich Polski i Gdańska, pod kierownictwem ks. dr. Kowalskiego. Już od samego naszego przyjazdu widzieliśmy szczerą życzliwość Belgów, nawet serdeczność w odnoszeniu się do nas. Bo chociaż obok nas były reprezentowane prawie wszystkie narody katolickie, to jednak Polakom okazywano specjalną przychylność, czy to na zebraniach towarzyskich, czy to w przemówieniach, czy na herbatce u Chińczyków. Nawiązaliśmy również kontakt z polską kolonją, która przyjęła nas bankietem.

Z konieczności ograniczyłem się do krótkiego szkicu, ale pragnąłbym podkreślić dosadnie ostatnią myśl, że choć zjazd belgijski był bez zarzutu, to jednak nasze polskie zjazdy bynajmniej daleko od niego nie odbiegły, widocznie i u nas słowa prawdy nie padły na grunt niewdzięczny.

Adam Przyboś.

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

Druk ukończono dnia 31 maja 1930 r.

Spis rzeczy tomu 186.

Artykuły.

Str.

Prof. F. Koneczny: Uwaga o szkolnictwie państwowem . 3

Prof. W. Rubczyński: Zróżnicowanie kierunków neotomistycznych 23, 175

Ks. St. Podoleński T. J.: Z organizacyjnego życia nauczycielstwa szkół powszechnych w Polsce 49

Z. Falkowski: Sienkiewicz a Szekspir 62

Dusza Czara: Początki i rozwój literatury rumuńskiej . . 85

Ks. J. Urban T. J. Prawodawstwo religijne w Rosji Sowieckiej 139

Prof. Dr. L. Caro: Istota solidaryzmu 149

Ks. St. Podoleński T. J.: Kościół a szkoła 164

R. Dyboski: Poglądy na świat a dążności wychowawcze . 198

B. Żukotyńska: Paweł Bourget i odrodzenie religijne we Francji 206

Dr. A. Hilckman: Ryba święta w religjach starożytnych i w chrześcijaństwie 222

I. Chrzanowski: Jan Kochanowski 257

C. Stoińska: Kochanowski wczoraj i dziś 264

Ks. Dr. E. Jełowicki: U progu współczesnej psychologji religji (C. d.) 271

Ks. J. Urban T. J.: Czytelnictwo religijne w Polsce 293

Dr. W. Wiliński: Jarosław Durych 305

Ks. Dr. A. Szymański: Rewolucja bolszewicka od wewnątrz 317

J. Arcab: Katolickie przekłady Psałterza 335

Przegląd piśmiennictwa.

Poezje i powieści. Kaz. Iłłakowiczówna: Popiół i perły. — L. H. Morstin: Radość i frasunek. — M. Gembarzewski: Pieśni Słowianina. — J. E. Skiwski: Człowiek wśród potworów. — J. Braun: Ziemia i niebo. — J. Czechowicz: Dzień jak codzień. — A. Grzymała-Siedlecki: Maman do wzięcia. — J. Iwaszkiewicz: Zmowa mężczyzn.

Str

W. Melcer-Rutkowska: Święta kucharka. — I. Krzywicka: Pierwsza krew. — Dz. T. Ulanowski: Ordynans Córuś. — J. Kossowski: Śmierć w słońcu (A. Zahorska) 98

F. Kopera i J. Kwiatkowski: Obrazy polskiego pochodzenia w Muzeum Narodowem w Krakowie. Wiek XIV—XVI (J. Pagaczewski) 105

Ks. Dr. F. Grivec: ŚŚ. Cyryl i Metody. Przeł. ks. J. Korzonkiewicz. (Ks. J. Urban) 106

Ks. J. Wasilewski: Arcybiskupi i administratorowie archidiecezji mohylowskiej. (Ks. J. Urban) 107

Ks. Ad. Stankiewicz: Rodnaja mowa u światyniach (Ks. J. Urban) 108

Sprawy duszpasterskie. Wykłady z kursu duszpasterskiego. — Akcja Katolicka. Zasady pracy. — Ks. Dr. A. Mytkowicz: Akcja Katolicka u podstaw i w praktyce. — Ks. Cz. Stańczak: Katolicka akcja prasowo-kolportażowa. — Księga pamiątkowa Kursu Katechetycznego w Krakowie. — Pamiętnik Kursu Katechetycznego w Poznaniu (Ks. S. Podoleński) 109

P. Pourrat: La spiritualité chrétienne, IV vol.: (Ks. J. Andrasz) 229

Ks. Dr. M. Sieniatycki: Zarys dogmatyki katolickiej. T. II. (Ks. J. Urban) 231

Dr. H. Straubinger: Einführung in die Religionsphilosophie (Ks. J. Urban) 232

Stan. Spławiński: „Farsalia" Lukana w przekładach polskich XVII wieku (Z. C.) 233

Jan Chryzostom z Gosławic Pasek: Pamiętniki. Z rękopisu wydał Jan Czubek. (Z. C.) 234

Ks. R. Plus S. J.: Kaznodziejstwo „realne" i „nierealne". Przeł. O. Aleksander, Paulin (Ks. J. Korzonkiewicz) 234

Rzeczpospolita Polska. Atlas statystyczny (J. K.) 235

Annie Herzog: Dein Ringen um Reinheit. An ein junges Mädchen (Ks. St. Podoleński 236

Cl. Siebert: Heilige Zeit der Kindheit. (Ks. Podoleński) 236

Ks. Dr. H. Cichowski: Ks. Stanisław Sokołowski a Kościół wschodni (Ks. J. Urban) 237

Tad. Seweryn: Pokucka majolika ludowa. (Z. C.) 238

K. Bartoszewicz: Szkice i portrety literackie. Tom I. (Z. C.) . 239

J. Suski: Rozdział administracyjny Rzeczypospolitej Polskiej. — W. Ziętkiewicz: Jazda na nartach. — Dr. Med. Wł. Lindeman: Iperyt (M.) 239

Ks. Dr. K. Kowalski: Kazania pasyjne. (Ks. F. Kwiatkowski) . 240

Ks. H. Lange: De gratia (Ks. Morawski) 241

Ks. A. Bastrzykowski: Zabytki kościelne budownictwa drzewnego w diecezji sandomierskiej. — St. Barabasz: Sztuka na Podhalu. Część III. Witów. (Ks. Śt. Bednarski) 242

Ks. Car. Streit: Atlas hierarchicus (Ks. J. Krzyszkowski). 351

Str.
Ks. Georges Guitton: Pour collaborer (Ks. J. Urban) . . . 353
Ks. Dr. Michał Białowąs: Sprawa robotnicza. (Ks. J. U.). . . 355
VIII Tydzień Społeczny „Odrodzenia" w Lublinie (Ks. J. U.). 355
Ks. Dr. M. Sieniatycki: Zarys dogmatyki katolickiej T. III. — Ks. L. Lercher: Institutiones Theologiae dogmaticae. T. IV (Ks. J. U.). 356
O. Cz. Lacrampe: Wszechpośrednictwo N. M. Panny (Ks. J. U.). 356
Ks. J. Sägmüller: Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts (S.) 357
Umowy Lateraneńskie. Opr. Ks. Dr. Jan Wiślicki (Ks. J. U.). . 357
Ks. Dr. A. Petrani: De relatione iuridica inter diversos ritus in Ecclesia Catholica (Ks. J. U.) 358
Zarys filozofji. Praca zbiorowa. T. II. (Ks. J. Warszawski) . 358
Dr. A. Fuchs: Novejśi papeżska politika (Dr. W. Wiliński) 360
Ks. W. Mieszkowski: Znajomość ludzi, czyli o temperamentach w życiu ludzkiem (Ks. S. Podoleński) 361
R. B. Powell: Wskazówki dla skautmistrzów (Ks. S. Podoleński) 361
Martha Niggli: Zwischen Zwanzig und Dreissig (P.) 362
M. Kukiel: Zarys historji wojskowości w Polsce (M.) 362
Nadesłane: 111, 244, 363

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła:
Kwiecień: Po dniu protestu przeciwko prześladowaniu religji w Rosji (Ks. Jan Urban) 112
Maj: Komisja *pro Russia* — samodzielną. — Konferencja w Pińsku w sprawie Unji kościelnej. — Na marginesie listu ks. biskupa Łozińskiego do oficerów (Ks. J. Urban) 247
Czerwiec: Nasz stosunek do prawosławia w Polsce (Ks. J. Urban). 365
Problem cyklów klimatycznych (Ks. J. Dorda). 116
Towarzystwo Miłośników Historji i zabytków Krakowa (Dr. Miecz. Niwiński) 124
Stan szkolnictwa średniego w Polsce (S. P.) 252
Dzisiejsi malarze starego Krakowa (A. Waśkowski) . . . 370
Antyreligijny front Socjalnej Demokracji w Austrji (S.) . . . 374
Pierwszy Kongres misyjny Aucam'u w Lowanjum (A. Przyboś) 379