

PRZEGLĄD POWSZECHNY

„BŁOGOSŁAWIONY LUD, KTOREGO PANEM
BOG JEGO“

Ps. 143.

ROK XLVII.

Tom 187.

LIPIEC — SIERPIEN — WRZESIEŃ

1930



KRAKÓW
DRUKARNIA „PRZEGLĄDU POWSZECHNEGO“

SPIS RZECZY NA KOŃCU TOMU.

Genjuszowi św. Augustyna w hołdzie jubileuszowym.

Nawiązując do mów Harnacka, wytoczył w r. 1923 Fryderyk Heiler bolesny zarzut przeciwko Kościołowi katolickiemu.¹⁾ Na Wielkanoc 1887 r. minęło 1500 lat od chwili, kiedy św. Augustyn przyjął chrzest święty w Medjolanie, a jednak Kościół katolicki milczał, bo zapomniał. Nie, jeszcze gorzej: milczał, bo sam ulegał wewnętrznemu zwyrodnieniu, milczał, bo uniwersalizm św. Augustyna nie mógł się już pomieścić w jego ramach, genjusz z Hipony był dla niego za wielki, za głęboki, za potężny.

Niebezpieczne są oskarżenia bez dokumentów w rękę, zwłaszcza, kiedy z nimi łączy się brak orientacji i przewidywania. Już od r. 1921 począł Kościół przemawiać przez encykliki papieskie, ażeby przypomnieć tych, których niejednokrotnie uznawano za tajnych jego buntowników, albo za pokrzywdzonych synów. Za utajonego buntownika uznawano Dantego, a jednak papież Benedykt XV nazwał go w encyklice *In praeclara summorum* (1921) największym poetą w Kościele. Chciano nam odebrać genjusza życia chrześcijańskiego, św. Franciszka z Assyżu, ale encyklika Piusa XI *Rite expiatis* (1926 r.), literatura i ruchy ludowe udowodniły, że Poverello jest dzisiaj tak samo naszym, jak nim był przed 700 laty. Przyznawano nam bez zastrzeżeń św. Tomasza z Akwinu — potrosze dlatego, że go jeszcze nie znano, ale w ostatnich dziesiętnastkach lat poznano

¹⁾ F. Heiler: *Der Katholizismus, seine Idee u. seine Erscheinung*, München 1923, str. 107.

go tak, iż nie tylko papież Pius XI wielbił jego genjusz w *Studiorum ducem* (1923 r.), lecz i kongres międzynarodowy filozofów w Neapolu.

Cechę trzech olbrzymów duchowej kultury średniowiecza stanowi ich uniwersalizm, bo wszyscy trzej należą do całego świata, wszyscy trzej kształcili, zawsze kształcą i kształcić będą duszę ludzką. Św. Augustyn łączy w sobie pierwiastki duchowe wszystkich trzech nauczycieli ludzkości. Jest poetą, jak Dante i jak Dante umie sięgnąć do kręgów piekła ludzkiego i w życiu jednostkowym i w życiu zbiorowym, ażeby pokazać, jak przeszedłszy przez czyściec pokuty, podnosić się na coraz wyższe stopnie w raju życia kontemplacyjnego. Mógłby ktoś z niedowierzaniem zapytać, czy znajdzie się w duszy św. Augustyna coś z duszy Poverella, a przecie trzeba odpowiedzieć „tak”, gdyż znajduje się w nim to, co w pieśniarzu bożym z Asyżu było najpiękniejszym klejnotem, w piersi jego biło to samo niespokojne serce, *inquietum cor*. Nie trzeba przypominać, że w dziejach filozofii chrześcijańskiej Augustyn i Tomasz są dwoma zwróconymi ku sobie biegunami, między którymi i koło których rozkwitają niemal wszystkie myśli. Toteż uniwersalizm augustyński tak bardzo góruje nad innymi, iż Harnack porównał genjusza z Hipon z drzewem, wyrosłem u zbiegu wód, z drzewem, którego liść wiecznie się zieleni, a konary stają się mieszkaniem dla ptactwa. W encyklice *Ad salutem humani generis* z kwietnia b. r. papież Pius XI składa hołd genjuszowi św. Augustyna, twierdząc, że w całej przeszłości nikt go nie przewyższył, a rzadko kto mu dorównał. Całą encyklikę zasiały słowa uwielbienia dawnych papieży dla wielkiego doktora Kościoła, cała encyklika pełna dowodów na to, że on jednak największy i nauczyciel wszystkich wielkich. Wiele soborów, a zwłaszcza Trydencki, wypowiadały wyrazami z pism św. Augustyna dogmaty katolickie, tak, iż ten, co niegdyś zwalczał Manichejczyków, Donatystów i Pelagjan, przez całe wieki dawał w swych dziełach idee kierownicze do rozstrzygania sporów doktrynalnych: niesłusznem więc okazuje się sąd, jakoby o nauce augustyńskiej pamiętali tylko Luter, Kalwin i Jansenjusz, a zapomniał o niej Kościół.

Nie mniej trzeba przyznać, że dzisiejszy człowiek zwraca się do św. Augustyna z innych motywów, zwraca się doń, ponieważ widzi w nim własną duszę, spragnioną szczęścia i prawdy. Drogi do tych dwóch celów bywają dziś zawite, bo wróciły czasy, kiedy pod wpływem kataktyzmów dziejowych, przeobrażeń społecznych i skrzyżowania prądów umysłowych znowu jedną z głównych cech życia stała się ciągła jego zmiana, wobec której trzeba całym wysiłkiem myśli szukać trwałego punktu oparcia.

Nazwano św. Augustyna pierwszym nowożytnym człowiekiem (Harnack), niezawodnie dlatego, że i w jego duszy przez dłuższy czas mieszkał podwójny eros: jeden rwał w górę, a drugi spychał w niziny, wywołując wewnętrzne zawikłania i napięcia. Nazwano go Faustem (Hessen, Sawicki), bo jak Faust szukał prawdy na wszystkich drogach i we wszystkich szkołach, przechodził od Cyserona do Manichejczyków, od Manichejczyków do Sceptyków, od Sceptyków do neoplatonizmu, aż wreszcie uciszyło się jego serce w kontakcie z Logosem chrześcijańskim. Nic dziwnego, że *Wyznania* stały się *vade mecum* dzisiejszego człowieka, w którego piersi bije *inquietum cor*. Z tem wszystkim walka o św. Augustyna toczy się wszędzie, więc nic dziwnego, że powstał także spór o *Wyznania*, dzieląc badaczy na dwa obozy. Po raz pierwszy zaczęli wątpić w wiarygodność danych autobiograficznych w *Wyznaniach* Harnack i Boissier, wychodząc z pewnych różnic między *Wyznaniami* a pismami św. Augustyna z okresu jego młodości. Wątpliwości, poruszone przez nich, rozrosły się w wielkim dziele Alfarić'a do oskarżenia, że Augustyn późniejszą swą teorię o grzechu pierwotnym wcielił w autobiografię, wprowadzając w błąd czytelnika, który w najważniejszych momentach otrzymuje zamiast szczerzej prawdy przejaskrawione i udratyzowane opowiadania, natchnione przez treść stosunkowo późno wypracowanej doktryny. Wszystkie sceny, składające się na szeroko rozbudowany obraz dokonującego się przełomu duchowego w Medjolanie, mają być nieprawdopodobnymi; czytanie Pisma św., głos dziecka w ogrodzie, są drobiazgami i nie mogły głębiej oddziaływać na proces przeobrażenia duchowego, sam zaś proces dokonywał się powoli, ostrożnie,

niemal z wyrachowaniem i bez walki wewnętrznej. Pojmowano twórczość literacką Augustyna tak, jak się pojmuje dzieło napisane pod wpływem tego samego impulsu i natchnienia, zapominając o czynniku rozwojowym. Należy badać i pojmować inaczej, należy uwzględnić środowisko i istniejące podówczas szkoły filozoficzne, a wtedy się okaże, że Augustyn nawrócił się raczej do neoplatonizmu, aniżeli do chrześcijaństwa. Trzeba przyznać, że rozumowanie Alfarric'a jest refleksem tego, co w psychologii nazywa się atomizowaniem i rozbijaniem żywej całości i doprowadza do tego, że znika całość, a zostają części, znika Augustyn, a zostają szkoły. W obozie przeciwnym bezporównania liczniejszym znajdują się i katolicy (Bertrand, Labriole, Mausbach, Boyer) i protestanci (Holl, Noerregaard, Reizenstein, Zepf).¹⁾ Nie tutaj miejsce na to, by analizować i zestawiać teksty *Wyznań* z innemi pismami augustyńskimi. Na całą tę sprawę rzuci więcej światła analogja, niż mozolna wiwisekcja. Przypomnijmy sobie, jak Rabindranath Tagore rozpoczyna swe wspomnienia. „Nie wiem, kto maluje obrazy na kanwie pamięci. Ktokolwiekby to jednak był, to, co maluje, to istotnie obrazy; rozumiem przez to, że ten ktoś nie posługuje się swym pędzlem wyłącznie w celu wiernego skopjowania wszystkiego, co się dzieje. Wybiera coś, albo pomija, stosownie do swego upodobania. Niejedną wielką rzecz pomniejsza, z drobnostek robi sprawy ważne, bez ceremonji na dalszy plan przenosi, co było na przodzie, wyciąga naprzód to, co było w tyle. Słowem, nie pisze historii, lecz maluje obrazy”.²⁾ Dodaje, że w duszy wykwitają szeregi obrazów wówczas, kiedy po powierzchni życia przesuwają się zewnętrzne zdarzenia. Między jednemi i drugimi istnieje związek, ale obrazy nie są fotograficznemi odbiciami zewnętrznych wypadków, „ponieważ barwy te należą do samego malarza i, promienne namietnością, tryskają z jego własnego serca; stąd też to, co na tych płótnach zanotowano, zupełnie nie nadaje się na świadectwo do użytku trybunału sądowego”.

¹⁾ Porównaj dobre, choć jednostronne zestawienie najnowszych prac o św. Augustynie u Hermana Dörres „Fünfzehn Jahre Augustin-Forschung“ *Theologische Rundschau* 1929, Heft 3.

²⁾ Rabindranath Tagore, *Wspomnienia*, Lwów—Poznań 1923, str. 1

Św. Augustyn miał duszę płomienną, w której zewnętrzne wypadki i obce doktryny nie mogły się odbijać, jak na martwej kliszy, lecz musiały się przetapiać, dzielić i łączyć w nowe całości, musiały zadrgać nowem życiem lub spłonąć jako nieużyteczna lichota. W każdej duszy dokonuje się ciągła selekcja i przewartościowanie wartości, tak iż co dla kogoś jest drobiazgiem, to może się stać punktem zwrotnym w procesie wewnętrznym.

Pisano autobiografię przed *Wyznaniami*, a jeszcze częściej po nich, a jeżeli żadne im nie dorównały, to dlatego, że w *Wyznaniach* spowiada się przed Bogiem i ludźmi twórczy genjusz. Spowiadał się przed Bogiem, więc szczerowość dziecięca i ton religijny odzywają się od początku do końca; wypowiada się jasny optymizm, - płynący z przeświadczenia, — że nad duszą ludzką nachyla się oblicze Bożej Opatrzności. Spowiadał się przed ludźmi, więc mówił po ludzku. Dzieli się dziś psychologję na tłumaczącą i opisową, na metafizyczną i empiryczną. Jeżeli w psychologii metafizycznej i tłumaczącej mylił się Augustyn nieraz z Platonem, to w psychologii opisowej nie miał sobie równego ani w starożytności, ani w wiekach średnich. Nie szukał w człowieku atomów psychicznych, lecz ujmował go jako całość razem ze wszystkimi funkcjami i najgłębszemi instynktami, razem z jego dążeniami do prawdy i dobra i do Tego, co tłumaczy zagadnienia szczęścia i cierpienia, do Boga. Żeby zrozumieć *Wyznania*, trzeba być filologiem, tak, ale to niemniej pewne, że jeszcze więcej trzeba być psychologiem, filozofem i duszą religijną.

Porównajmy jeszcze *Wyznania* z pierwszą chronologicznie grupą pism augustyńskich, bo stąd nowe padnie światło na duszę genjusza z Hipony. Ribot mówi o wybuchach twórczości artystycznej, naukowej i filozoficznej. Wybuchy te mają jednak swą prehistorję, bo zwykle latami całemi gromadzi się materiał, latami całemi dreczy umysł jakieś zagadnienie, aż nagle błyskawica światła olśniewa duszę i łuski spadają z oczu, tak iż wszystko wydaje się jasnem, cała dotychczasowa wiedza zaczyna się organizować w zwarty logicznie system. Z naciskiem należy zaznaczyć, że u św. Augustyna wybuch twórczości łączy się z jego

nawróceniem do Chrystusa. Trzeba to powiedzieć z naciśkiem wobec przesądów, że religja zabija siły twórcze w człowieku. Po chwili przełomowej nawrócenia udaje się Augustyn do Cassiacum i tam wśród przygotowań do chrztu św., rozmyślając nad psychologicznymi motywami i racjami logicznymi swego kroku, zajrzał w oczy wszystkim trudnościom filozoficznym, które go dotąd wstrzymywały od jakiegokolwiek afirmacji. Powstałe w Cassiacum dialogi (386—387) mają dwie wspólne cechy, których jedna łączy się ze sercem ich twórcy, druga z jego umysłem: ze sercem łączy się poczucie szczęścia ze zdobycia prawdy, z umysłem łączy się zajęcie stanowiska zasadniczego wobec całej filozofji starożytnej. Od pierwszej chwili okazuje się, że św. Augustyn przewyciężył sceptycyzm, który jest poczuciem słabości i rezygnacją z życia umysłowego, od pierwszej chwili okazuje się, że św. Augustyn nie będzie eklektykiem, co chorując na niestrawność układu obok siebie martwe, zapożyczone zewsząd myśli. Genjusz z Hipony stanie się wielkim asymilatorem najpiękniejszego kwiatu starożytnej Hellady, filozofji Platona i neoplatonizmu w obrębie myśli chrześcijańskiej, tak iż odpadać powoli będzie to, co się z nią organicznie nie zjednoczy. Dziewięć wieków będzie czekało chrześcijaństwo, zanim się zjawi drugi wielki asymilator, św. Tomasz z Akwinu, który jeszcze raz otworzy ramiona i duszę na spotkanie filozofji starożytnej, ażeby przebudować myśl chrześcijańską ze stylu augustyńskiego na styl perypatetyczny.

Istnieją dwie metody przedstawiania filozofji św. Augustyna i augustynizmu wogóle. Jedni (De Wulf) starają się przede wszystkim uwydatnić naczelne idee, części składowe systemu, układając je obok siebie według pewnego punktu widzenia. Czy taka metoda jest trafną? — Zdaje się, że nie, bo jak styl budynku zależy nie tylko i nie tyle od składowych części, ile raczej od ich układu, tak i w systemie filozoficznym nie idzie o jakąkolwiek kombinację idei, lecz o określony organiczny ich związek. Dziś Gilson usiłuje odtworzyć styl augustynizmu, dowodząc, że jest czemś innym, aniżeli tomizm, że go należy badać w sobie, jako pewien sposób myślenia wyodrębniony, a nie jako niedoskonały

i wykolejony perypatetyzm. Druga metoda przedstawiania i pojmowania augustynizmu jest bezwarunkowo trafniejszą, lecz spotyka olbrzymie trudności wobec tego, że Augustyn nie pisał traktatów, któreby w systematyczny i wyczerpujący sposób omawiały jedno zagadnienie, lecz jako uczuciowiec pisał epizodycznie, rozrzucając w rozmaitych pismach uwagi na ten sam temat. Trzeba więc mimo wszystko system augustyński dopiero odbudowywać, czerpiąc materiał ze wszystkich dzieł i układając go według podanych w tekście wskazówek. Idąc za takimi wskazówkami, przedstawił Gilson filozofję św. Augustyna jako olbrzymi tryptyk, którego dwa skrzydła zajmuje dusza ludzka, zdążając do Boga raz po stopniach myśli, drugi raz po stopniach miłości. Sam środek tryptyku zajmuje Bóg, jako Stwórca wszechświata i cel wszystkich dążeń.¹⁾

Uderza, że pierwszym stopniem na drodze poznania jest wiara a nie wiedza. Wynika to stąd, że w augustynizmie, według Gilsona, wiara daje treść rozumowi, który zagłębiając się w niej, stwarza *sui generis* filozofję. Myli się więc, kto u św. Augustyna pyta się o filozofję stworzoną przez sam rozum, bo takiej filozofji u niego niema. A przecież przyznaje Gilson, że i u Augustyna rozum *de iure* mógłby dojść do prawdy, chociaż *de facto*, wskutek trudności, do niej nie dochodzi. Skoro zajrzemy do *Summy filozoficznej* św. Tomasza (I. I, c. 4), znajdziemy tam myśli analogiczne, a jednak nie powiemy, że w tomizmie cała filozofja wyrasta z wiary przez rozum oświeconej.

Czy zatem do stylu augustyńskiego należy takie ujęcie stosunku wiary do filozofji, muszą stwierdzić dalsze badania, a tylko to jest pewnem, że jesteśmy daleko od pełnego obrazu historycznego filozofji św. Augustyna.

Mimo wszystko tryptyk Gilsona utrzyma się, bo wskazał go sam św. Augustyn, kiedy budując teocentryczny swój system, powiedział, że Bóg jest podstawą poznania, *ratio intelligendi*, przyczyną wszechrzeczy, *causa essendi*. Prawdziwą myśl wyraża tryptyk, gdyż punktem wyjścia filozofji św. Augustyna była dusza a kresem jej Bóg, jako ostatnia

¹⁾ E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1929.

racja wszystkiego. *Deum et animam scire cupio*, duszę i Boga poznać pragnę; odezwał się św. Augustyn w *Soliloquia* i pozostał wierny temu hasłu we wszystkich swych dziełach.

1. Skoro teocentrycznym jest system św. Augustyna, zagadnienia wychodzą z duszy i znajdują ostateczne rozwiązanie w Bogu. W Bogu znajdzie swą niezmienną podstawę wszelkie poznanie: *Deus ratio intelligendi*. Jedne z myśli augustyńskich w gnozjologii posiadają wartość trwałą, drugie mają znaczenie historyczne, inne wreszcie stanowią jeszcze dzisiaj przedmiot żywych dyskusyj, a wszystkie wchodzą ostatecznie w ramy metafizyczne, bo Bóg jest powszechną *ratio intelligendi*.

Wartość trwałą posiada niemal cała dyskusja ze sceptykami w *Contra academicos*, *Soliloquia*, *De beata vita* a nawet *De ordine*. Punkt wyjścia jest raczej psychologiczny, bo Augustyn nie pojmował filozofii w oderwaniu od życia. Może czy nie może człowiek być szczęśliwym bez posiadania prawdy, to naczelne pytanie w dyskusji. Akademicy odpowiadali, że szczęście znajduje się w samym szukaniu prawdy, a nie w jej posiadaniu. Tego twierdzenia nie mógł im Augustyn przebaczyć. Nikt jak on nie szukał prawdy z taką tęsknotą, nikt jak on nie przechodził z jednej szkoły do drugiej, a przecież nikt jak on nie wiedział tak żywo, co to znaczy serce bez szczęścia, *inquietum cor*. Nie może być szczęśliwym ani głodny, ani ten, co idzie, a nie wie dokąd i poco. Jeżeli w samym szukaniu prawdy znajduje się szczęście, to tylko dlatego, że się szuka z nadzieją znalezienia. Dlaczego św. Augustyn jest filozofem młodych, a sceptycyzmem karmili się starzy? Bo Augustyn rozumiał rozpęd życia, a sceptycy poznawali, czym jest jego znużenie, ale też w znużeniu szczęścia nikt nie znalazł.

Już ściśle do gnozjologii należy dalsza dyskusja ze sceptykami. Dwie tezy, jedna o bezpośrednich danych świadomości, druga o fakcie samowiedzy, zostały przez Augustyna po raz pierwszy tak określone i tak wszechstronnie uzasadnione, iż przez całe wieki sięgano do nich, ilekroć w dziejach myśli zjawiało się widmo sceptycyzmu. Siegał do nich cały niemal wiek czternasty, kiedy prądy krytyczne zaczęły próbować siły wszystkich wiązań w dotychczasowo-

wych syntezach filozoficznych. Skoro złośliwy genjusz nie pozwalał zasnąć Descartes'owi, uratowała go od zwątpienia myśl augustyńska. Ktokolwiek dzisiaj usiłuje przezwyciężyć idealizm, wchodzi albo na drogę Augustyna albo na drogę bezpośredniego realizmu perypatetycznego, gdyż poza tem pozostają tylko postulaty i przewidywania absurdów, sprzeczności.

Ze starożytnej filozofii wziął Augustyn obronę matematyki oraz zasad logicznych i metafizycznych, chociaż jej nadał formę nową, konkretną. Z Platona i neoplatonizmu wziął myśl, że na spotkanie prawdy należy iść nie tylko z całą duszą i ze wszystkimi jej siłami, ale także z duszą oczyszczoną; jednak u niego znalazła ta myśl skutek cechy teocentrycznej systemu piętno religijne, i wypowiedziała się tak płomiennie, że stała się natchnieniem aż do wieku XIX u Gratra'ego i Lapruné'a. Historyczne już tylko znaczenie posiada teoria augustyńska poznania zmysłowego oraz bezpośredniego wnikania w istotę duszy.

Od Platona i Arystotelesa począwszy, usiłowano wyjaśnić różnicę między *δόξα* i *ἐπιστήμη* na to, ażeby w dalszym ciągu wskazać ostatnie podstawy dla *ἐπιστήμη*. Również Augustyn zajął się problemem wiedzy o cesze powszechności i konieczności i stworzył przynajmniej w części dla jej tłumaczenia teorię iluminacji przez światło Boże, pominąwszy całkowicie abstrakcję perypatetyczną.

Może żadne dzieło św. Augustyna, nie podaje tak szerokich podstaw do zrozumienia teorii iluminacji, jak traktat *De magistro*. Po wstępnych uwagach o symbolicznej funkcji wyrazu dowodzi autor, że wszyscy posiadają w swej duszy Mistrza, który naucza nie nazewnątrz jak człowiek, lecz od wewnątrz, zalewając umysł światłem niezmysłowym. Kiedy się dzisiaj określa fakty psychiczne w przeciwieństwie do fizycznych, zaznacza się, że psychiczne dostrzega bezpośrednio tylko ta jednostka, w której się dokonują, podczas gdy fizyczne może dostrzec naraz dowolna ilość obserwatorów. Podobnie odzywa się św. Augustyn. Skoro, jego zdaniem, powiem swemu towarzyszowi, że widzę jasny sierp wschodzącego księżyca, towarzysz przyjmie me powiedzenie zrazu tylko na wiarę, a dopiero wówczas jego wiara zamieni

się na wiedzę, skoro dojrzy księżyc własnymi oczyma. Niema takiego przejścia z wiary do wiedzy w dziedzinach faktów psychicznych. Towarzysz mój może mi tylko wierzyć, że się we mnie dokonują w danej chwili skojarzenia wyobrażeń; może tylko wierzyć, gdyż żaden człowiek nie zdoła zajrzeć bezpośrednio w duszę drugiego. Obok rzeczywistości fizycznej zewnątrz i świata wyobrażeń wewnątrz, istnieje w naszej świadomości dziedzina prawd nadzmysłowych, dostępna dla najszlachetniejszej części naszego ja, którą nazywamy człowiekiem wewnętrznym. Nikt nie wątpi w to, że mogę swemu towarzyszowi zakomunikować mą wiedzę wziętą z tej dziedziny nadzmysłowej, lecz odrazu zjawia się pytanie, czy towarzysz mój musi się ograniczyć wówczas do wiary, jak to było w wymienionym poprzednio drugim wypadku, czy też może z wiary przejść do wiedzy jak w wypadku pierwszym. Augustyn nie waha się ani na chwilę z odpowiedzią: jak poznają razem ze swym towarzyszem te same przedmioty świata zewnętrznego w świetle słońca, tak razem z nim poznają te same prawdy w dziedzinie nadzmysłowej w świetle nachylonego nad nami Boga.

Nie tak obrazowo, lecz w sposób całkiem podobny odzywa się Augustyn do swego przeciwnika w *Wyznaniach*. Jeżeli obydwaj widzimy, że prawdą jest to, co ty mówisz i co ja mówię, to w czym to, proszę cię, widzimy? Zapewne nie ja w tobie ani ty we mnie, lecz obydwaj widzimy w Prawdzie nieograniczonej, która góruje nad naszymi umysłami (*Conf.* I. XII, 6, 14). Nie ulega zatem wątpliwości, że zdaniem Augustyna widzimy prawdy z trzeciej dziedziny w świetle Bożem tak, jak oglądamy przedmioty świata zewnętrznego w świetle słońca. Kiedy jest mowa o świetle Bożem, należy się zapytać, czy światło to utożsamia się z samą wiedzą, a przynajmniej z władzą poznawczą, lub też od nich się różni; jeżeli się różni, to pytamy dalej, czy jest stworzonym czy nie stworzonym. Zgodziwszy się na to, że jest stworzonym, spotykamy nowe zagadnienie, bo trzeba zbadać stosunek tego światła do przedmiotu poznania z jednej strony, a do *rationes aeternae*, do norm i pierwowzorów wszechrzeczy z drugiej. Światło staje się łącznikiem między przedmiotami poznania trzeciej dziedziny a *rationes*

aeternae, jako ich częściowemi przyczynami sprawczemi i celowemi, jednak nie tak, jakobyśmy bezpośrednio oglądali odwieczne idee w Bogu, a przedmioty w ideach. Kelin starał się zebrać na podstawie tekstów treść wiedzy z dziedziny trzeciej; do tego należy dodać jej cechę konieczności i powszechności, a wówczas zobaczymy, że Augustyn starał się wyodrębnić niezmienną treść dziedziny logicznej od zmiennych w każdej chwili aktów psychicznych, a pominąwszy perypatetyczną teorię abstrakcji, tem silniej, i zdaje się wyłącznie, podkreślił związek ze światem odwiecznych niezmiennych idei w Bogu.

Jak wnikaające w duszę światło Boże tłumaczy konieczność i powszechność wiedzy, tak naodwrot konieczność i powszechność prawdy otwiera drogę do Boga.

Toczy się spór o argumentację augustyńską na istnienie Boga między zwolennikami rozumowania abstrakcyjnego a intuicjonistami. To pewna, że w tej lub innej formie znajdują się u Augustyna dowody, oparte na przyczynowości i zależności bytów, na celowości i hierarchji w wszechświecie, na wewnętrznym pędzie do szczęścia i na cechach konieczności i powszechności prawdy. To także pewna, że mimo tożsamości dowodów charakter dowodzenia różni się od tego, który znajdujemy u św. Tomasza.

Augustyn jest subtelniejszym psychologiem, bogatszym uczuciowcem i typem konkretnym w myśleniu, św. Tomasz jest głębszym metafizykiem, jest systematykiem i typem abstrakcyjnym. Stąd też nic dziwnego, że inaczej rozumuje i przemawia Augustyn, inaczej Tomasz z Akwinu. Niema tu miejsca na to, ażeby zestawić okok siebie dwa teksty z *Wyznań* (I. X. 5; I. IX. 4), gdzie rozwija się niezrównany dialog między przyrodą a szukającym Boga Augustynem. Przyroda przemawia swem pięknem a szczególnie niekończącemi się nigdy zmianami. „Patrz, mówi św. Augustyn, oto ziemia i niebo wołają głośno, że zostały stworzone, gdyż ciągle się zmieniają i przekształcają, *mutantur enim et variantur*”. W dwóch ostatnich wyrazach streszcza się cała myśl o zależności bytów. W ten sposób nie odzywał się nigdy ani Arystoteles ani św. Tomasz.

Druga cecha. Boga i duszę pragnął poznać Augustyn,

wieć do Boga pójdzie poprzez duszę, pójdzie jak sam mówi zzewnątrz nawewnątrz, a z wewnątrz, z głębi duszy do tego, co wyższe, najwyższe, do Boga. Nie trzeba było nawet pójść nazewnątrz, wystarczyło pozostać wewnątrz w własnej duszy nato, ażeby stworzyć dowód psychologiczny, który obiera jako punkt wyjścia niezwalczalny pęd do szczęścia, *inquietum cor*. Nie trzeba też było wychodzić nazewnątrz, kiedy powstał dowód oparty na cechach konieczności i powszechności prawdy, ale to trzeba przyznać, że dowód ten jest raczej noetyczny i opuszcza dziedzinę psychologiczną. Nazewnątrz trzeba było wyjść w dowodzie z istniejącego w świecie widzialnym ładu, ale trzeba było następnie przejść poprzez duszę do niezmiennych pojęć liczby, miary i porządku nato, ażeby w dalszym ciągu z ich cechy konieczności i powszechności znowu się podnieść do Boga, odwiecznej Prawdy. Poprzedni dowód noetyczny złączył się tutaj z czynnikiem fizycznym i metafizycznym. Spór o ten charakter i tę grupę dowodów toczy się raczej wśród historyków filozofji, spór między intelektualistami a intuicjonistami rozpałił się gdzie indziej.

W *Mystère de Jésus* odzywa się Chrystus do Pascala: Ty byś mnie nie szukał, gdybyś mnie już nie posiadał,— w tych słowach mieści się także zagadka raz po raz zjawiającej się metody dowodzenia u św. Augustyna. Słusznie powiada Gilson, że św. Augustyn, udowodniwszy już istnienie Boga, raz po raz wraca do poszczególnych członów dowodu. Wraca do każdego szczegółu z otaczającego świata i widzi, że zewsząd można dojść do Boga drogą jak najkrótszą, jeżeli tylko Boga posiada się już w pewien sposób w sobie. U św. Bonawentury przyroda była księgą otwartą, z której można było bezpośrednio podnieść się do Stwórcy, cały świat stawał się dla niego we wszystkich swych stworzeniach olbrzymim systemem symbolów, wskazujących poza siebie na Stwórcę. Były to te same głosy, któremi słońce, księżyc i ziemia śpiewały w duszy św. Franciszka z Assyżu wielką pieśń o istnieniu Boga. Już u św. Augustyna cały świat zewnętrzny wypełnia się znakami i śladami Boga, po których bezpośrednio dochodzi się do Stwórcy. Trzeba osobnego nastawienia duszy, nastawienia idącego przedewszyst-

kjem z miłości, ażeby w ten sposób na świat i poza świat spoglądać. Tutaj nawiązują rozumowania Hessena i Schellera, chociaż bez wskazanych tu przesłanek. Sprawdzają się słowa: Tybys mnie nie szukał, gdybys mnie już nie posiadał.

Rwała się wprawdzie dusza Augustyna do poznania Boga, lecz musiała uznać, że wobec nieskończoności Jego istoty władze skończone są tak bezsilne, iż gdyby im się na chwilę zdawało, że ujęły Boga w Jego istocie, toby to, co poznały, nie było Bogiem.¹⁾ Z tem wszystkim, uznawszy ograniczoność rozumu wobec Absolutu, nie ugrzązł Augustyn w agnostycyzmie, gdy trzy drogi, *via eminentiae*, *causalitatis*, *negationis*, doprowadzają według niego mimo wszelkich ograniczeń aż do istoty Boga.

2. *Deus causa subsistendi*, Bóg przyczyną istnienia. Augustyn przeprowadził w genialnym swym umyśle asymilację przede wszystkim metafizyki neoplatońskiej w sposób tak zgodny z myślą chrześcijańską, że pogląd jego filozoficzny na świat utrzymał się niemal wyłącznie na zachodzie łacińskim aż do XIII w., kiedy powstała synteza tomistyczna. Odrzucił Augustyn emanację platońską, przyjął od Plotina różnicę wyraźną między bytami materialnymi a duchowymi, przerobił pojęcia świata idei, Logosa i hierarchji bytów. Plotin rozkoszował się potęgą piękna, bijącą nań z jego własnego systemu, gdzie z Prajedności i Praświatła wyłaniają się wszystkie człony wszechświata; ale w olbrzymim strumieniu emanacyjnym ginie jednostka ludzka, jako czynnik samodzielny w istnieniu swem i działaniu, a co gorzej cała Prajedność staje przed człowiekiem jako *mysterium tremendum*, w którym i przez które dokonuje się wszystko w sposób bezwolny. Wprowadzając w swoim systemie, na miejsce emanacji, pojęcie stworzenia, przypominał św. Augustyn zależność wszechrzeczy od Boga w takiej formie, że wobec niej niknie potęga obrazu Plotinowego. Myśl pochodzi z Dziejów Apostolskich. Stanąwszy przed Arcopagiem ateńskim, oświadczył św. Paweł zebranym Stoikom i Epi-

¹⁾ Zobacz umiejętne zestawienie tekstów u Grabmanna w jego dziełku: *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott*, Köln 1929, str. 98—102.

kurejczykom, że znalazł w ich mieście ołtarz poświęcony „Bogu Nieznanemu“, bezpośrednio zaś potem wypowiedział ideę, w której się łączy *mysterium tremendum* i *fascinans*, wypowiedział myśl o immanencji i transcendencji Boga wobec wszechświata: *in Ipso enim vivimus et movemur et sumus*, albowiem w Nim żyjemy i ruszamy się i jesteśmy (Dz. Ap. XVII, 28). Przypomniawszy sobie Augustyn słowa św. Pawła, rozwijając w *De genesi ad litteram* (V, 16, 34), szereg obrazów o powstaniu i zależności świata, wobec których gasną blaski stylu Płotynowego. Myśl o Bogu immanentnym i transcendentnym zarazem zjawiała się w całej jasności dopiero u św. Pawła i Augustyna.

Proces emanacyjny zniknął u Augustyna całkowicie, ale stanęło przed nim pytanie, czy nie możnaby dostrzec takiego procesu w obrębie stworzonego świata. Z zastrzeżeniami i poprawkami proces ten przyjął: nie idzie on zgóry na drodze degradacji do bytów coraz mniej doskonałych, lecz odwrotnie, wznosi się ruchem ewolucyjnym, wyzwalać coraz inne formy, coraz inne *rationes seminales*, które wprawdzie istniały w świecie od chwili stworzenia, lecz czekały na określone warunki, ażeby się zjawić w pełni swego bytu. W tej myśli porównał św. Augustyn kosmos do ziarna, które rozrasta się stopniowo w potężny pień, w konary, gałązki i owoce (*De Gen. ad lit. V, 23, 45*). Niema u św. Augustyna transformizmu, zmiany gatunków, a tylko zjawia się emanacja form z więzów hamujących okoliczności.

Zarówno w akcie stworzenia, jak i w syntezie materji z formą znika u Augustyna całkowicie czynnik czasowy, a utrzymuje się tylko stosunek przyczynowy. Wobec nieskończonego i niezmiennego Boga, człowiek przedstawia się mimo wszystko jako jednodniówka, która przeżywa przydzielony sobie byt następczo i w sposób ograniczony, jakby kropla po kropli. Inaczej istnieje i działa Bóg, działa nadczasowo i w jednym momencie, a tylko dla człowieka, co przeżywa wszystko kropla po kropli, rozwinął Mojżesz akt stworzenia w 6 dniach, czy okresach. Znika czynnik czasowy także wówczas, kiedy jest mowa o stosunku form nasiennych, *rationes seminales*, do bezkształtnej materji, gdyż pramaterja

wyprzedza każdą swą formę tylko przez własną naturę, z wykluczeniem odstępu czasowego (*De Gen. ad lit.* V, 5, 16).

Teocentryczną trzeba nazwać metafizykę Augustyna nie tylko ze względu na zależność bytu od Boga, ale i dlatego, że formy zarodkowe, *rationes seminales*, odzwierciedlają w sobie odwieczne idee i jedność Boga. W hierarchii bytów uwaga św. Augustyna zwraca się przede wszystkim na Boga i duszę ludzką, bo do nich jako do celu zmierzało jego pragnienie poznania. Trzeba przyznać, że w myśl Pascala rozmyślał i mówił raczej o Bogu Izaaka i Jakóba, aniżeli o Bogu metafizyków. Wolał się zwracać do Boga objawionego, jednego w istocie i troistego w osobach razem z nieskończonem bogactwem życia wewnętrznego, aniżeli do Boga zamkniętego w swej jedności dla serca ludzkiego. Dowodem tego może być olbrzymi traktat *De Trinitate*, a więcej jeszcze to, że Augustyn z biciem serca szukał w całym świecie podobieństwa, a w duszy ludzkiej obrazu Trójcy Św. Pozostał wiernym aż do końca swemu hasłu: *Deum et animam scire cupio*, Boga i duszę poznać pragnę.

W nauce o duszy zainteresować może i czynnik chronologiczny i związek logiczny. Znamiennym jest bardzo fakt, że w Cassiacum, gdzie zbudził się w Augustynie chrześcijański eros filozoficzny, rozmyślenia nad szczęściem i prawdą złączyły się z rozmyślaniami nad nieśmiertelnością duszy. Widocznie to zagadnienie zajmowało go wówczas w sposób niezwykle, skoro nie poprzestając na *Soliloquiach* w rok później napisał osobny traktat *De immortalitate animae*. Dopiero w następnym roku zjawiał się traktat o niematerjalności duszy, *De quantitate animae*, chociaż w dowodach na nieśmiertelność trzeba było sięgnąć do niematerjalności (rozważania nad prawdą w *Soliloquiach*, jako do podstawy uzasadnienia. Znowu tutaj wypowiedziało się niespokojne serce, *inquietum cor*. Gdybyśmy chcieli spojrzeć na naukę św. Augustyna ze stanowiska systematycznego, tobyśmy zauważyli, że się u niego wiążą ściśle trzy pojęcia: substancjalności, niematerjalności i nieśmiertelności. Nie będę tutaj bliżej rozwijał tych pojęć, lecz to tylko zaznaczę, że w psychologii unika się pojęcia substancjalności duszy, twierdząc, że dusza wystąpić musi jako czynnik martwy i rzucić cień

śmierci i martwości na ruchliwe życie psychiczne. U św. Augustyna mamy dowód, że w dyskusję nad substancjalnością duszy może wniknąć olbrzymia rozmaitość funkcji psychicznych i że jedność metafizyczna duszy może być ostatnią podstawą całościowego ujmowania życia psychicznego, do czego tak bardzo dzisiaj dąży psychologja postaciowa, strukturalna w rozmaitych swych kierunkach.

3. Teocentrycznie rozbudował Augustyn także swą etykę, gdyż Bóg występuje w niej jako podstawa ładu moralnego, *ordo vivendi*. Charakter ten zjawia się i wówczas, kiedy Augustyn określa prawo odwieczne jako myśl i wolę Bożą, nakazującą zachowanie ładu naturalnego, jak i wtenczas, kiedy dowodzi, że tylko w Bogu można spocząć jako uszczęśliwiającym celu (*fruit*), a stworzeń wolno używać tylko jako środków i stopni do Boga.

W filozofii greckiej Arystoteles rozwinął zwarty system etyczny, oparty na pojęciu szczęścia i na pojęciu cnoty. Jedno z drugim się łączy, gdyż z dwóch grup cnót, dianoetycznych i moralnych, pierwsza grupa góruje nad drugą, a w pierwszej naczelne miejsce zajmuje mądrość, *sapientia*, przez którą dochodzi się do najwyższej doskonałości i największego szczęścia zarazem. Mądrość wyzwala człowieka z tego, co zmienne, by mógł wyjść poza siebie i sięgnąć do czynnika niezmiennego, do Boga. Uderza to, że u Arystotelesa Bóg, jako cel ostateczny, pociąga ku sobie wszystkie byty w nieustannej ich przemianie, ale sam do nich w żaden sposób nie schodzi. Nic też dziwnego, że w perypatetycznym systemie cnót niema miejsca dla miłości, skoro niema miłości u samego Boga.

Inny duch, duch miłości, ożywia i etykę i cały system Augustyna, tak iż powstał spór o to, czy nie należy mówić o woluntaryzmie augustyńskim. Twierdzono, że św. Augustyn głosił prymat woli nad rozumem, kiedy oświadczył w *De civitate Dei* (XIV, 6), że jesteśmy w istocie swojej wolą i niczem innym. Strona przeciwna odpowiadała na ten tekst tekstem innym, rozwiniętym obszernie w *De Trinitate* (XII, 1—3), gdzie człowiekowi zewnętrznemu przeciwstawia się wewnętrzny przez to, że jako umysł, *mens*, sądzi wszystko w świetle odwiecznych idei. Narazie wystarczy nam powie-

dzieć, że narodziny etyki augustyńskiej dokonują się na wyżynach kontemplacji zrodzonej z miłości. W traktacie *De magistro* umysł ludzki dostrzegał w świetle Bożem dziedzinę praw niezmiennych, uzależnionych od idei odwiecznych, *rationes aeternae*. Idee te odbijają się w nas zarówno jako prawdy teoretyczne, jak i praktyczne normy działania; sięgają nawet dalej, odzwierciedlając się w świetle zewnętrznym jako liczba, miara i ład. Skoro więc człowiek nauczył się raz wracać do swego wnętrza, dostrzega już potem wszędzie myśli Boże, dostrzega je w sobie i poza sobą, dostrzega je jako ład, który sam musi uwzględniać w sferze działania. *Ordo naturalis*, naturalny ład obowiązujący przez prawo odwieczne, *lex aeterna*, przemawia do nas zewsząd, ze świata zewnętrznego i z własnego naszego wnętrza, ze świata idei i przede wszystkim z Boga, przede wszystkim z Niego, bo nawet *rationes aeternae* są odbłaskami jednej Bożej istoty. Zrozumiałym wobec tego jest fakt, że etyka augustyńska łączy się ściśle z kontemplacją.

Umysł ludzki posiada u Augustyna podwójne oblicze, jedno szlachetniejsze, *ratio superior*, drugie mniej szlachetne, *ratio inferior*. Wyższemu zwraca się do Boga i świata idei, ażeby w ten sposób dojść do posiadania niezmiennej prawdy, do mądrości, *sapientia*; mniej szlachetnym obliczem zwraca się natomiast do ziemi, ażeby przez mozolne porównania treści wrażeniowych dojść do poznania o względnej wartości, *scientia*. Między jedną a drugą wiedzą nie musi panować żaden antagonizm, gdyż mądrość może ogarnąć sobą także poznanie niższe, ażeby je podnieść i wprowadzić w światło odwiecznych idei. Raz po raz wraca Augustyn do myśli, że dusza ludzka doszedłszy do równowagi wewnętrznej, posuwa się w tym pochodzie do Boga wśród ciągłego oczyszczania siebie od najniższej wiedzy zmysłowej aż do najwyższych stopni kontemplacji. Zwłaszcza nieduży rozdział (33) traktatu *De quantitate animae* należy uznać za pierwowzór dla całej literatury średniowiecznej, która omawiała stopniowe odrywanie się duszy od ziemi, by pogrążyć się w kontemplacji Boga. Na nim wzorowały się arcydzieła mistyki średniowiecznej: komentarz św. Bernarda do *Pieśni nad pieśniami*, *Itinerarium* św. Bonawentury, *Benjamin Major* Ry-

szarda od św. Wiktora, wreszcie *Paradiso* w *Boskiej Komedji* Dantego.

Dodać należy to, że ilekroć teoretyczna mistyka średniowieczna wyodrębniała życie kontemplacyjne od życia czynnego, nawiązywała zawsze do podwójnego oblicza umysłu ludzkiego w pismach Augustyna. Najżywiej jednak biły serca mistyków, kiedy mówili o tym szczycie duszy, przez który człowiek wchodzi w kontakt z Bogiem w życiu kontemplacyjnym. Wyobrażenia łączyła się u nich wówczas myślą i sercem nato, żeby w najpiękniejszych obrazach wypowiedzieć dzieje zjednoczenia z Bogiem duszy ludzkiej przez najszlachetniejszą jej część. Będą ją nazywali duchowem okiem i arką przymierza, szczytem, *apex*, otchłanią, *Seelengrund*; a najczęściej nazwą ją isierką, *scintilla*, *Seelenfünklein*, w której się palą światła i ognie Boże. Cała dyskusja Dantego w *Convivio* o prawdziwym szlacheństwie posuwa się po tej samej drodze, którą ostatecznie rozpoczął św. Augustyn, wprowadzając do swych pism pojęcie wyższego oblicza duszy, *ratio superior*, skierowanego do Boga i świata idei.

Aczkolwiek etyka augustyńska z kontemplacją się łączy, to jednak z nią się nie utożsamia, ponieważ wchodzi przez całą swą istotę w dziedzinę działania, gdzie się ład stwarza przez czyny zależne od woli. To też rola centralna woli i miłości uwidocznia się najjaśniej w etyce augustyńskiej.

Z woli pochodzi wszelki czyn, nie wyłączając aktów życia kontemplacyjnego, zwłaszcza że wobec zadań praktycznych w etyce umysł spogląda na odwieczne idee inaczej, aniżeli wówczas, kiedy chodzi o poznanie teoretyczne, spogląda na nie praktycznie i konkretnie. Do rozsądzenia wartości zamierzonych czynów, trzeba złamania wewnętrznego oporu przez nowe siły zgóry. Jeżeli istnieje jedna *illuminatio divina* dla poznania teoretycznego, to istnieje nowa inna dla poznania praktycznego, dla sumienia, sięgając aż do najgłębszych w człowieku energii (Gilson, str. 159).

Najsilniejszą z energii jest miłość, w której jak promienie w ognisku skupiają się wszystkie namiętności i wszystkie cnoty. Mówiąc o niej użył św. Augustyn symbolu, który wszechstronnie obrazuje tajemnicze jej działanie. W *Wyzna-*

niach (XIII, 9) porównał ją z siłą ciężkości, przez którą każda rzecz dąży do miejsca sobie właściwego: płomień wyrwa się w górę, a kamień spada na ziemię. Dopóty wszelkie byty zostają w ruchu i niepokoju, dopóki siła ciężkości nie poniesie ich na właściwe im miejsce. Wspomnienie starożytnej teorii kończy św. Augustyn okrzykiem: *amor meus, pondus meum*; miłość moja, ciężar mój. Gdy w człowieku będzie się palił czysty płomień miłości, podąży całą swą istotą w górę do Boga; gdy natomiast przeważać w nim będzie ziemia, jak ziemia pójdzie w dół do macierzy swego ciała. Toteż na miejscu naczelnem w systemie cnót znajduje się *caritas*, miłość oczyszczona, przez którą kocha się to, co się kochać powinno, rozpoczynając w hierarchji bytów od góry, od Boga.

Dodajmy za Mausbachem¹⁾ i Gilsonem, że Augustyn zapatruje się na człowieka raczej ze stanowiska chronologicznego i konkretnego, aniżeli ze stanowiska abstrakcyjnego w oderwaniu od łaski. Raz po raz oznacza u niego ludzka natura nie istotę oderwaną, lecz człowieka pierwszego z całym rajem łaski i życia nadprzyrodzonego w duszy do tego stopnia, iż często z trudnością odróżnia się Augustyna filozofa od Augustyna teologa. W tem oświeceniu rozumie się też lepiej zapatrywania Augustyna zarówno na nasze poznanie, jak i na dziedzinę naszych czynów. Nad człowiekiem nachyla się oblicze Boga, który jest dlań nie tylko Stwórcą, ale i Dawcą łaski w każdej chwili.

Z tego ujęcia etyki pada też nowe światło na *Wyznania* i *De civitate Dei*. Dwa oblicza posiada umysł ludzki, zwracając się jednym do Boga, drugim do ziemi; miłość jest siłą ciężkości dla człowieka, porywającą go na właściwe mu miejsce, albo w górę, jak płomień, kiedy żyje Bogiem, albo do ziemi, kiedy żyje ziemią. Bywa niejednokrotnie tak, że człowiek waha się między dwiema mądrościami i dwiema miłościami, jednymi z góry, drugimi z dołu, a wówczas serce jego jest niespokojnem, jak w *Wyznaniach* Augustyna.

Dzieje zbiorowe ludzkości toczą się podobnie, jak dzieje poszczególnych jednostek. Dwie miłości zrodziły dwie olbrzymie społeczności, Bożą i ziemską, *civitas Dei* i *civitas*

¹⁾ J. Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Freiburg 1909, 100—113.

terrena. Miłość w pierwszej społeczności jest teocentryczną, podnosząc oblicze szlachetne umysłów do Boga; geocentryczna miłość w drugiej społeczności nachyla oblicze niższe umysłów nieodwracalnie do ziemi. Między dwoma przeciwnymi sobie poglądami na świat i dwiema sprzecznymi miłościami rozgrywa się olbrzymia walka, której koniec i cel stara się Augustyn przewidzieć, stając się pierwszym na wielką miarę przedstawicielem ujmowania dziejów w sposób celowy, historjograficzny.

Müller-Freienfels dzieli filozofów ze stanowiska psychologicznego między innemi na twórców i konserwatorów. Twórca albo nie ma przed sobą żadnej tradycji, albo jej nie uznaje, budując jako wywrotowiec wszystko od nowa, albo wreszcie umie przebudowywać nawet od fundamentów. Twórcą był św. Augustyn, nie mając przed sobą żadnej tradycji chrześcijańskiej poza słabemi próbami i mętną gnozą. Filozofją przez niego stworzoną żyły niemal w całości wieki średnie, dopóki nie pojawił się drugi wielki budowniczy, św. Tomasz z Akwinu: ale augustynizm nigdy nie zamarł, wypowiedział się silnie nawet u św. Tomasza i sięga dotąd wszędzie tam, gdzie biją serca niespokojne.

Ks. Konstanty Michalski C. M.
profesor U. Jag.

Św. Augustyn, jako psycholog-metafizyk.

„Najwybitniejszym psychologiem empirycznym starożytności jest niewątpliwie Augustyn” — pisze Baumgartner¹⁾. Sąd taki o zasługach Augustyna jest ogólnie przyjmowany. Augustyn uważany bywa za ojca psychologii nowożytnej. „Nie pozostawił nam wprawdzie w żadnym z dzieł wykończonego systemu — pisze Śtraszewski²⁾ — ani też całości obejmującej wykładu psychologii, ale we wszystkich rozrzucił i rozsiał taką mnogość doniosłych spostrzeżeń, nagromadził taki materiał faktów, podał tyle oświecleń zasadniczych całkiem nowych, co zaś jest rzeczą najważniejszą, zastosował do rozważań psychologicznych metody tak mało filozofii dawniejszej znane, iż słusznie należy się jemu miano i sława ojca psychologii“.

Filozofja nowoczesna zwykła najczęściej upatrywać w Augustynie genialnego psychologa-empiryka, który, stosując po mistrzostwu metodę introspekcyjną, wytyczył drogi, jakimi kroczy dzisiejsza psychologia.

Oceniając należycie zasługi Augustyna pod tym względem, nie można zapominać o metafizycznej stronie jego psychologii, która stanowi niemniejszy tytuł jego sławy.

Ten charakter metafizyczny zaznacza się zarówno w analizie poszczególnych aktów życia duchowego, jak i w jego syntetycznym ujęciu.

I.

Filozoficzna myśl starożytna posiadała naogół obiektywne nastawienie transcendentne, gdyż zdążała do ujęcia

¹⁾ *Grosse Denker*, hrsg. v. Aster, Leipzig 1911, I, 276.

²⁾ *Filozofja św. Augustyna na tle epoki*. Lwów 1922, str. 137.

rzeczywistości w świetle odwiecznych, bezwzględnych praw, ugruntowanych w różnie pojmowanej jedności ontologicznej, odrębnej od świata zjawiskowego.

Typowym jest dualizm Platona, który całą rzeczywistość doczesną uznał za refleks odwiecznych niezmiennych idei i wszelkie zmiany przypisał twórczemu działaniu świata nadzmysłowego.

Ten transcendentalizm metafizyczny jest może najbardziej charakterystyczną cechą, wyróżniającą filozofję starożytną od najnowszej, która hołduje subiektywizmowi i relatywizmowi.

Punktem wyjścia dla każdego światopoglądu jest zazwyczaj stanowisko gnozeologiczne. Jaką wartość posiadają nasze pojęcia ogólne o rzeczach — czy i w jakiej postaci są odbiciem rzeczywistości przedmiotowej, czy też ich racji wystarczającej należy szukać jedynie w strukturze podmiotu poznającego. Oto pytania, których rozwiązanie decyduje o kierunku myśli filozoficznej.

Augustyn był przekonany, że przedmiot myśli nie jest fikcją, lecz rzeczywistością, wyższą i doskonalszą od świata materji i zmysłów. Dlatego też platoński podział rzeczywistości na świat duchowy i zjawiskowy wydał mu się tak pewny, że nie zawahał się go przyjąć do filozofji chrześcijańskiej.

„Plato wyznawał, że istnieją dwa światy: świat duchowy, w którym przebywa prawda, i świat zmysłowy, którego istnienie ujmujemy wzrokiem, dotykiem i czuciem. Pierwszy jest prawdą, drugi jest światem podobieństwa, stworzonym na podobieństwo pierwszego”.¹⁾

Świat duchowy posiada swój refleks ontyczny w świecie zjawiskowym, oraz refleks logiczny — w poznaniu umysłowym, w ideach, które człowiek sobie wytwarza. Są one logicznym odpowiednikiem świata nadzmysłowego, a tem samem jedynym środkiem wiodącym do poznania pełni rzeczywistości.

Z takiego dualistycznego założenia płynęły dalsze konsekwencje. Idee, będące ontologiczną racją istnienia i lo-

¹⁾ C. Acad. III, 17 P. L. 32, 954.

giczną racją poznawania wszechrzeczy, nie są samoistnymi bytami, lecz są odblaskiem idei, istniejących w umyśle Bożym. „Apud te, Domine, rerum omnium instabilium stant causae, et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines et omnium irrationabilium et temporalium sempiternae vivunt rationes“.¹⁾

Idee Boże są przyczynami, siłami twórczymi i prawzorami całej rzeczywistości, są niezienne i wieczne, mimo że rzeczy, powołane przez nie do bytowania, są przemijające i zmienne.²⁾

Rzeczywistość ziemską nie posiada w sobie racji istnienia, jest mieszaniną nicości bytowania, i dlatego całą swą istotą związana jest ze światem duchowym, czerpiąc swe soki ontyczne z odwiecznych idei Bożych.

Związawszy najściślej świat zjawiskowy ze światem transcendentnym, należało zastosować ten sam punkt widzenia w ocenie pojedynczych bytów, czyli rozpatrywać je pod kątem metafizycznym. Tak też postępuje Augustyn. Wszędzie dopatruje się owych „aeterna et incommutabilia“, które wskazują na uzależnienie od Boga i stanowią rację metafizyczną bytowania każdej rzeczy. Pod tym względem Augustyn nie różni się od Platona, który również wszędzie doszukuje się pierwiastków wiecznych i do rzeczy zjawiskowych przykłada kategorie metafizyczne.

Różnica dotyczy jednak metody postępowania. W przeciwieństwie do kierunków platońskich, które, postępując *a priori*, gotowymi kategorjami ontologicznymi mierzyły zjawiskowość, Augustyn rozpoczyna od obserwacji, analizy, zajmuje się najpierw faktami pojedynczymi, by stopniowo wznieść się do pojęć ogólnych. „Uważajmy, aby wznieść się od rzeczy widzialnych ku niewidzialnym, od doczesnych ku wiecznym... A w tem rozważaniu powinniśmy się kierować nie próżną ciekawością, lecz nadzieją dotarcia do tego, co jest niezienne i nieśmiertelne.“³⁾

Ażeby jednak dojść do zrozumienia pierwiastków „wiecznych i niewidzialnych“, należy wpierw wniknąć

¹⁾ Conf. I, 6 P. L. 32, 664.

²⁾ De div. quaest. 83, q. 46 P. L. 40, 30.

³⁾ De vera relig. c. 29 P. L. 34, 145.

w zjawiskowość, pod którą się one kryją, trzeba rozpocząć od analizy faktów względnych, bo one są „stopniami” ku nieskończoności.

Ze wszystkich przejawów rzeczywistości najwięcej pociągała Augustyna dusza ludzka. Ona bowiem, zajmując szczytowe miejsce w hierarchji gatunkowej bytów stworzonych, skupia w sobie, przynajmniej pośrednio, dzięki połączeniu z ciałem, wszystkie formy bytowania i dlatego jest doskonałym terenem obserwacyjnym i przez nią przegląda cała rzeczywistość. Z drugiej strony w duszy odbijają się idee wszechrzeczy, tworząc w niej idealną rzeczywistość logiczną o wartości przedmiotowej. Wniknięcie w ludzkie „ja” prowadzi pośrednio do zrozumienia tego świata idealnego, jaki się w nim zawiera.

Dusza jest dla Augustyna rzeczywistością najbliższą i najbogatszą¹⁾. W nią się zagłębia, bada najdrobniejsze przejawy jej życia, porównuje je i zestawia z innymi przejawami bytu, ustala ich dynamikę i w ten sposób dochodzi do ich głębszego poznania. Pod tym względem myśl augustyńska wykazuje podobieństwo z nowoczesną myślą filozoficzną, która również zwraca się z upodobaniem do badania życia psychicznego i stosuje podobną metodę. Tylko że filozofja dzisiejsza, ograniczywszy się do analizy i przeniósłszy na grunt psychologiczny metody nauk przyrodniczych, atomizuje życie psychiczne i odziera zeń zasłonę tajemniczości, jaka je otacza. Dokonywa się racjonalizacja życia psychicznego, a w parze z tem idzie zanik pietyzmu dla duszy ludzkiej²⁾. Dzisiejszy tak szeroko w nauce rozpowszechniony aktualizm jest następstwem stosowania tego rodzaju metod w odniesieniu do duszy. Poszczególne fakty psychiczne zostały wszechstronnie opisane, ujęte w żelazne prawa przyczynowości, dynamiką zjawisk psychicznych zaczęto tłumaczyć całe życie i... brakło miejsca dla duszy, jako substancji.

Zasadniczo inną postawę w stosunku do duszy zajmuje Augustyn. On niemniej wszechstronnie i wnikliwie bada fakty psychiczne, ale nie gubi się w nich, nie uważa ich za

¹⁾ *Conf.* VI, 5 P. L. 32, 722.

²⁾ Liebert, *Die geistige Krisis d. Gegenwart.* Berlin 1924, str. 168.

jedyną rzeczywistość psychiczną i nie ogranicza się do ich opisywania. One bowiem, podobnie jak zjawiska fizyczne, są symbolami istoty, ukrytej w głębi. Akty psychiczne są przejawami duszy ludzkiej, która mimo nasze poznanie jej przejawów, nie przestaje być czymś wielkiem i tajemniczym. „Grande profundum est homo” — woła w *Wyznaniach*¹⁾. Do badania człowieka należy się zbliżać z uczuciem czi i podziwu dla niezgłębionych tajników ducha ludzkiego, ponieważ „w człowieku jest coś, o czym nawet jego własny duch nie wie”.²⁾ Ta wielkość i tajemniczość duszy ludzkiej płynie z jej związku z Bogiem, którego jest najdoskonalszym odbiciem³⁾.

Badania psychologiczne Augustyna mają za cel — wskazać na analogje, zachodzące pomiędzy duszą a światem transcendentnym, i wykryć związki, jakie między nimi zachodzą. Stąd psychologiczna myśl Augustyna posiada nastawienie wybitnie metafizyczne. Jej punktem wyjścia jest rzeczywistość doświadczalna — tam bogaci się spostrzeżeniami psychologicznymi, nabiera charakteru bezpośredniości, zaczyna pulsować życiem, ale, opuściwszy grunt psychologiczny, odrazu przeistacza się w twierdzenia metafizyczne. Ponieważ każdy byt jest ukształtowany na wzór idei Bożych i nosi na sobie podobieństwo Boże, przeto głębsze poznanie rzeczywistości powinno zdążać do wykrycia tych podobieństw. Istotą Boga jest troistość i dlatego struktura ontologiczna bytów powinna przypominać relacje Osób Trójcy Św.

U jestestw niższych przejawia się owa troistość jako istnienie, pęd do istnienia, oraz pęd do poznania czynnego i biernego⁴⁾. W życiu zmysłowym zachodzi nowa troistość — ciało, forma i pożądanie. Również każdy zmysł odbija w sobie troistość. Naprzykład, w zmyśle wzroku mamy przedmiot oglądany, obraz tego przedmiotu i uwagę⁵⁾. Najdoskonalej odbity jest obraz Boga w duszy rozumnej — przez

1) *Conf.* IV, 14 P. L. 32, 702.

2) Tamże.

3) *De Trin.* XI, 10 P. L. 42, 983.

4) *Epist.* 11, n. 3 P. L. 33, 76.

5) *De Trin.* XI, 2 P. L. 42, 987.

rozum, wolę i pamięć, przyczem każda z tych władz odbija w sobie nową troistość Boga.

Również poszczególne objawy psychiczne ujmowane są pod kątem metafizycznym. Akty psychiczne, rozważane jako czyny, są odbiciem idei Bożych, włączone są w ogólny rytm bytowania i harmonizują z porządkiem wszechświata¹⁾.

Gdy rozpatruje jakikolwiek rodzaj poznania, np. czucie, pamięć czy wyobrażenie, to przedstawia je w świetle niezmiennych praw, ugruntowanych w świecie transcendentnym. Gdy mówi o ciałach materialnych i ich oddziaływaniu na człowieka, to zagadnienie ujmuje odrazu w świetle ogólnych praw, jakie rządzą wszechświatem. Ponieważ ich działanie wywołuje określone reakcje psychiczne, przeto aktywność ciał może być uważana za formy i rytm wszechbytu, a tem samem za odbicie świata duchowego. Obszerna analiza aktów woli zmierza do wykazania, że wola jest jednym z przejawów ogólnego pędu metafizycznego, jakie jestestwo pcha do Boga, że więc w każdym akcie woli należy upatrywać parcie bytu względnego, zdążającego do zachowania i rozwinięcia swego istnienia²⁾.

Myśl ludzką bada pod kątem genetycznym, aby tą drogą dojść do ustalenia jej teleologii. Wnika szczegółowo w jej funkcje i wykazuje, że dusza jest niematerialna i najdoskonalej odbija w sobie obraz Boży³⁾. Jeżeli znów analizuje akt myśli, to drogą subtelnych wywodów dochodzi do wniosku, że myśl jest kontemplatywna, ponieważ nie zatrzymuje się na peryferjach obiektu badanego, lecz sięga w głąb do ujawnienia związków przyczynowych⁴⁾.

Takie poznanie nazywa mądrością (*sapientia*). Stopniem do mądrości jest nauka (*scientia*), ostatecznym zaś celem wszelkiego poznania jest Bóg, jako najwyższa prawda, a prawda jest przedmiotem formalnym rozumu⁵⁾. Dlatego też Augu-

¹⁾ Por. Gilson, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, Paris 1929, p. 155.

²⁾ *De Civ. Dei* X, 29 P. L. 41, 308 n.

³⁾ *Solit.* I, 2 P. L. 32, 874.

⁴⁾ *De div. quæst. ad Simpl.* II, 3 P. L. 40, 140.

⁵⁾ *De Trin.* XII, 14 P. L. 42, 1010 n.

styn mógł śmiało mówić, że rozum jest *dux ad Deum*.¹⁾ Słowem, myśl posiada, według Augustyna, nastawienie teistyczne, ponieważ jej przeznaczeniem jest sięgać w głąb i docierać do pierwszej przyczyny — do Boga. Jej punktem wyjścia jest wprawdzie rzeczywistość zmysłowa, lecz kresem — świat duchowy, a przede wszystkim Bóg²⁾.

Cała dziedzina życia etycznego została po raz pierwszy przez Augustyna syntetycznie ujęta w świetle ideologii chrześcijańskiej. Wiadomo że stronie psychologicznej aktów moralnych, poszczególnych cnót, przyzwyczajęń i t. p. poświęca dużo miejsca. Wystarczy wspomnieć o analizie miłości, którą uważa za duszę życia chrześcijańskiego. Wpływ miłości na akty poznawcze, kształtowanie przez nią całego światopoglądu, oddziaływanie na inne cnoty i związek z nimi, a wreszcie jej dominująca rola w życiu psychicznym wogóle — te i inne problemy zostały przez Augustyna po raz pierwszy ze strony psychologicznej wszechstronnie oświetlone³⁾. Co wszakże uderza — to podporządkowanie strony psychologicznej prawdom metafizycznym. Akty moralne wywodzi genetycznie z pragnienia szczęścia, które znów jest grawitowaniem człowieka ku Bogu. Stąd wszystkie cnoty, jako środki wiodące do szczęścia, są miłością Boga w różnych odmianach⁴⁾. A znów akt miłości Boga ze strony człowieka odbija w sobie troistość Osób Bożych.⁵⁾

Również życie społeczne, którym się obszernie zajmuje w *De Civitate Dei* i poświęca mu wiele ciekawych psychologicznych uwag, opiera na założeniach metafizycznych. Jest ono terenem toczącej się metafizycznej walki dobra ze złem, a jednocześnie symbolem, zapowiedzią i przygotowaniem życia przyszłego, gdzie łącznikiem społecznym będzie nietamowana niczem miłość Boga⁶⁾.

¹⁾ *De Ord.* II, 5, P. L. 32, 1002.

²⁾ Por. św. Tomasza, *Summa contra Gentes* I, 4: „Fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinatur“.

³⁾ *Conf.* VII, 1 P. L. 32, 733; *De quant. an.* c. 14 P. L. 32, 1049.

⁴⁾ Reul, *Die sittlichen Ideale d. hl. Augustinus*. Paderborn, 1928, str. 30 n.

⁵⁾ *Conf.* VIII, 6 P. L. 32, 755.

⁶⁾ *De Civ. Dei* XIV, 1 P. L. 41, 403 (całe dzieło temu poświęcone).

Omawiając nawet drobne fakty życiowe, Augustyn nie ogranicza się do ich subtelnej analizy psychologicznej, ale zestawia z ogólnymi prawami bytowania i w ten sposób ujmuje je na płaszczyźnie metafizycznej. Wspominając o psotach młodości, opisuje kradzież jabłek niedojrzałych, które następnie niszczył. Sam fakt nasuwa mu smutne refleksje na temat instynktów ludzkich, które skutkiem grzechu pierworodnego łatwo mogą przekroczyć granicę i degenerują się. W danym wypadku popęd do władzy, ugruntowany w naturze rozumnej — przetworzył się w chęć niszczenia¹⁾. Mówiąc znów o zmienności i kolejności uczuć, fakt ten uważa za refleks psychiczny prawa rytmu, rządzącego całą naturą, a mającego swą rację w przygodności rzeczy stworzonych, nie posiadających pełni bytowania²⁾.

Najbardziej może charakterystycznym przykładem zespolenia psychologii z metafizyką, jest znany opis siedmiu stopni życiowych w człowieku. Tym stopniom ontycznym odpowiadają stopnie stopniowego wznoszenia się człowieka ku Bogu — przez opanowanie zmysłowości, swych namiętności, przez panowanie nad swym życiem wyobrażeniowym, by znaleźć się najbliżej Boga i kontemplować Najwyższą Prawdę³⁾.

Że dziś tak mocno akcentuje się walory empiryczne psychologii augustyńskiej, a pomija się jej pierwiastki metafizyczne, objaw ten ma swe uzasadnienie zarówno w pewnym, dotychczas niezupełnie usuniętem nastawieniu pozytywistycznym myśli dzisiejszej, jak i w fakcie, że strona empiryczna jest bardziej uchwytana, rzucająca się w oczy i pociągająca, podczas gdy pierwiastki metafizyczne stanowią ukrytą duszę danego zjawiska, do której tylko z trudem rozumowo można dotrzeć.

II.

Życie duszy, mimo swej funkcjonalnej różnorodności, przedstawia się jako doskonała jedność życiowa i dlatego

¹⁾ *Conf.* II, 4. 5 *P. L.* 32, 678 n.

²⁾ *Conf.* II, 2—9 *P. L.* 32, 675—682; *Conf.* IV, 4. 7. 8. 10 *P. L.* 32, 698 n.

³⁾ *De quant. an. c.* 33 *P. L.* 32, 1074 n.

przypuszcza jedność podmiotu, jako przyczyny sprawczej wszystkich objawów życiowych. Analiza życia psychicznego nie może się przeto ograniczać do badania faktów psychicznych, rozpatrywanych *in abstracto*, w oderwaniu od naturalnego podłoża, na jakim się opierają, choćby one same były ujmowane pod kątem ich powiązania z zasadami metafizycznymi.

Ku takiemu syntetycznemu ujęciu całości zdązał Augustyn od początku swej działalności pisarskiej. Wnikliwe badanie pewnych przejawów życiowych nie jest celem w sobie, ale środkiem do poznania całości. Poznanie duszy uważa obok poznania Boga za najważniejszy cel filozofji¹⁾. Cel ten formułuje bliżej w odniesieniu duszy, gdy mówi, że pragnie poznać naturę, trwanie, genezę i stosunek duszy do ciała²⁾.

Chronologicznie najwcześniej występuje zagadnienie nieśmiertelności duszy ludzkiej. Wiązało się ono bezpośrednio z głęboko nurtującym duszę Augustyna pragnieniem szczęścia i dlatego było dlań „kwestją serca“ i jego rozwiązanie decydowało o kierunku życiowym. Całe noce spędzał Augustyn bezsenno na rozmyślaniu o życiu i szczęściu przyszłym, i tak dużo płakał, że aż się nabawił choroby piersiowej. Sam wyznaje, że gdyby nie zdobył pewności o nieśmiertelności duszy, prosiłby Boga o odjęcie mu łaski życia, bo wówczas traci ono rację istnienia. Chryścijaństwo wlało mu wiarę w istnienie życia przyszłego i przyniosło mu spokój duszy. Do tej samej prawdy starał się dojść na drodze filozoficznej, budując znane dowody nieśmiertelności duszy, wzorowane na Platonie, a oparte na analizie poznania.

Nasze poznanie powstaje w ten sposób, że umysł łączy się z wieczną i niezmienną prawdą. Prawda bowiem nie dzieli zmiennych losów rzeczy ziemskich, które odtwarza, gdyż nie jest przywiązana do miejsca, ani do czasu, nie podlega zmianom, jak rzeczy, i nie ginie razem z niemi. Jest więc wieczna. Jeżeli zaś prawda jest wieczna, to i dusza ludzka, jako podmiot wiecznej prawdy, jest sama wieczna.

¹⁾ „Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino“. *Sol.* I, 15 P. L. 32, 883.

²⁾ *De quant. an.* c. 1 P. L. 32, 1035.

W niej bowiem mieszczą się nauki i sztuki, liczby i cnoty. Musi więc zachodzić stosunek pomiędzy podmiotem a przedmiotem, czyli wieczności prawdy winna odpowiadać wieczność duszy¹⁾.

Dowód ten oparty jest na założeniu, że istota rzeczy nie ulega zmianom, ani zanikowi. Myśl tę rozwija dalej i czyni podstawą nowego dowodu.

Żaden byt nie może się wyzbyć swej istoty, ani nie może przyjąć własności, przeciwnej swej istocie. Do istoty duszy należy życie, bo gdzie brak życia, tam brak duszy, a każdy objaw życia jest dowodem istnienia duszy. Ponieważ znów życie wyklucza śmierć, przeto dusza, posiadając z istoty swej życie, nie może podlegać śmierci, czyli że jest nieśmiertelna²⁾.

Nie można również przypuszczać, by dusza mogła ulec przemocy i zniszczeniu z zewnątrz. Wprawdzie przeciwieństwem prawdy jest fałsz i mogłoby się wydawać, że fałsz, niszcząc prawdę, mógłby podważyć jej podmiot — duszę. Należy jednak pamiętać, że fałsz może tylko łudzić i mylić, ale nigdy nie niszczy samej prawdy, a tem samem nie może godzić w istnienie duszy.

Również ciało nie może być brane pod uwagę, jako ewentualny czynnik destrukcyjny, ponieważ jest bytem ontologicznie mniej doskonałym, jest duszy podporządkowane, a przeto nie może podcinać istnienia bytu doskonalszego, jakim jest dusza. Bóg mógłby wprawdzie położyć kres trwaniu duszy, ale w czynnościach swoich zdąża raczej do podtrzymania duszy w istnieniu, niż do jej unicestwienia, ponieważ przez to wykazuje swą dobroć i swą potęgę³⁾.

W późniejszych pismach wysuwa Augustyn inny moment — pragnienie szczęścia. Ono, będąc właściwą dynamiką duszy, domaga się swego zaspokojenia i tem samem przypuszcza życie bez końca, ponieważ, aby być szczęśli-

¹⁾ *Solit.* II, 13 P. L. 32, 896; *De immort. an.* c. 1—6 P. L. 32, 1021—1027.

²⁾ *De immort. an.* c. 9 P. L. 32, 1029.

³⁾ *De immat. an.* c. 15 P. L. 32, 1033. W *Retractationes* I, 5 P. L. 32, 590 Augustyn uważa te dowody dla siebie za niezrozumiałe i męczące myśl.

wym, trzeba istnieć, przeżywać szczęście i być pewnym, że taki stan będzie trwał bez końca. Istnienie zaś w duszy ludzkiej popędu do nieśmiertelności przemawia za jej nieśmiertelnością, ponieważ trudno przypuścić, by Bóg, wlawszy w duszę takie pragnienia, chciał je później niweczyć¹⁾.

Wnikając w naturę duszy, Augustyn nie mógł pominąć kwestji substancjalności duszy. Czy dusza jest sumą aktów psychicznych, związanych jedynie wspólnotą świadomości, czy też jest bytem odrębnym od doznań psychicznych, który jest ich podmiotem i przyczyną. Augustyn wystąpił wyraźnie w obronie substancjalności duszy, która w owych czasach była również silnie atakowana, jak i dzisiaj.

Uświadamia sobie, że dusza jest czemś tajemniczym i wielkim i żadna najbardziej wnikliwa myśl nie zdoła dotrzeć do jej tajników, że przeto badaniom ludzkim muszą być postawione pewne granice, których nie można przekroczyć. Mimo te ograniczenia badawcza myśl ludzka może dojść do pewnych wniosków o substancjalności duszy.

Przedewszystkiem świadomość ludzka wskazuje na istnienie ludzkiego „ja”, jako na pewnik niewzruszony. Można bowiem wątpić o różnych rzeczach, ale sam fakt wątpienia wskazuje nieomylnie na podmiot wątpiący, który żyje, myśli i ocenia²⁾. Ten podmiot wyodrębnia się od aktów życiowych, jakie się w nim dokonywują, spełnia bowiem funkcje kierownicze, jest przyczyną, powołującą je do bytu, a zarazem czynnikiem jednoczącym różnorodne akty psychiczne. Jeden zwłaszcza przymiot ludzkiego „ja” podkreśla Augustyn, a mianowicie jego trwałość i ciągłość w przeciwieństwie do zmienności i przemijalności pojedynczych aktów psychicznych. Podmiot świadomości możnaby porównać do skały, o którą nieustannie obijają się fale świadomości i przepływają obok, ginąc w zapomnieniu, podczas gdy nasze „ja” ani na chwilę nie przerywa swego istnienia. Dzięki pamięci uświadamiamy sobie przeszłość, sięgamy w przyszłość, oceniamy je i porównujemy z teraźniejszością. Trafna analiza aktów psychicznych, przeprowadzona przez Augustyna, wskazuje na różnice, zachodzące pomiędzy „ja” jako

¹⁾ *De Trin.* XIII, 8 P. L. 42. 1022.

²⁾ *De Trin.* XV, 22 P. L. 42. 1089.

Przełgł. Pow. t. 187.

podmiotem i substancją, a jego czynnościami, jako jego aktami i przypadłościami.

Z substancjalnością duszy ściśle wiązało się zagadnienie jej natury. Ponieważ substancja może być materialna lub duchowa, nasuwało się pytanie, do jakiej z tych kategorii należy zaliczyć duszę.

Pytanie to odgrywało ważną rolę w życiu Augustyna. Materialistyczna odpowiedź, jaką sobie dał Augustyn w młodości zdecydowała o jego światopoglądzie manichejskim, późniejsze zaś rozwiązanie spirytualistyczne uutorowało drogę chrześcijaństwu. Zagadnieniu temu poświęcił w całości dzieło *De quantitate animae*, a szeroko uwzględnił w wielu innych (*De Trinitate*, *De Genesi ad litteram*, *Epist.* 118¹⁾).

Obronę niematerialności duszy prowadził Augustyn przez całe życie, uważając tę prawdę za podstawę światopoglądu chrześcijańskiego. Z licznych argumentów za duchowością duszy, trwałą wartość posiada dowód z analizy rozumu i ze świadomości.

Pierwszy z nich opiera się na założeniu, że przedmiotem rozumu są *intelligibilia*, t. j. byty duchowe, wolne od cech materialnych. Ponieważ pomiędzy przedmiotem a podmiotem poznania — w myśl zasady gnozeologicznej, że „podobne poznajemy przez podobne” — musi zachodzić ustosunkowanie natury, przeto rozum, a tem samem i dusza, poznając byty duchowe, musi być sama duchowa²⁾).

Do tego samego wniosku dochodzi Augustyn, poddając analizie dynamikę aktów duszy. Czynności duszy nie wykazują jakości materialnych, nie podlegają determinacji i rządzone są innemi prawami, niż świat materialny.

W myśl zasady, że charakter czynności wskazuje na naturę ich podmiotu, można było słusznie twierdzić, że dusza jest niematerialna³⁾).

Najbardziej oryginalnem i twórczem dziełem Augustyna jest dowód z samopoznania duszy. Dusza przez swe akty poznaje siebie jako substancję niematerialną, bo bez żad-

¹⁾ Por. Ks. J. Pastuska, *Niematerialność duszy ludzkiej u św. Augustyna*. Studium filozoficzne. Lublin 1930.

²⁾ *De Trin.* XV, 12 P. L. 42, 1075.

³⁾ *De lib. arb.* II, 6 P. L. 32, 1248; *C. Ep. Man.* c. 18 P. L. 42, 186.

nych własności materialnych i nie uciekając się do pomocy organów cielesnych. Skoro więc ujmuje siebie w sposób bezpośredni, intuicyjny, bez żadnego środka pomocniczego i w tem ujęciu nie dostrzega żadnych własności materialnych, należy wnosić, że dusza jest niematerialna¹⁾.

Augustyńskie rozwiązanie powyższych zagadnień, które i dziś są osią i podstawą każdego światopoglądu, okazało się tak trafnem i metodycznie dobrze przeprowadzonem, że odtąd stało się nierozdzieloną częścią filozoficznej myśli chrześcijańskiej.

„Nicht das Historische, sondern das Metaphysische macht selig“, — wypowiedział głęboką uwagę Fichte. Duch ludzki posiada naturalny pęd ku nieskończoności, wszędzie doszukuje się pierwiastków wiecznych i swe poznanie stara się oprzeć na zasadach niewzruszonych²⁾. Żaden system filozoficzny nie zaspokoi głębszych potrzeb intelektualnych, i nie może liczyć na większy sukces, jeżeli nie zostanie zbudowany na fundamencie metafizyki. Każda próba wytworzenia światopoglądu, co jest naturalną potrzebą ducha ludzkiego i do czego zdąża każdy system filozoficzny, musi się oprzeć na zasadach niezmiennych. Światopogląd bowiem decyduje o postawie życiowej człowieka i narzuca mu normy postępowania, a te muszą pochodzić ze sfery absolutnej.

Psychologja św. Augustyna posiada charakter nawskróś metafizyczny³⁾. Upodobanie do zajmowania się życiem psy-

¹⁾ *De lib. arb.* II, 3 P. L. 32, 1244.

²⁾ „Cognoscere prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam“. *S. th.* I, q. 79 a. 5; „Cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animae intellectivae secundum cognitionem speculativam“. *S. th.* III, q. 11 a. 1.

³⁾ „Augustinus ist ein hochragender metaphysischer Genius, der in das Reich der Ideen sich erhebt, den tiefsten Gründen und Gesetzen der Weltwirklichkeit nachsinnt und in grossen weitausschauenden Gedanken ein einheitliches perspektivisches Weltbild schafft. In seiner Seele hat die überirdische Gedankenwelt des Johannesevangeliums, welcher er einen tiefen Kommentar geweiht hat, sich mit dem Wahrheitsgehalt Platos und des Neuplatonismus harmonisch zusammengefunden“. Grabmann, *Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott* Köln 929, s. 20.

chicznym, wnikliwa obserwacja, nowe metody badania rzeczywistości, skłonność do stosowania metody indukcyjnej, szerokie stosowanie analizy zjawisk — te i pokrewne właściwości jego myśli filozoficznej, stanowiące słusznie tytuł do jego sławy, służyły mu jedynie jako środki do zdobycia materiału dowodowego, który umożliwiał stawianie twierdzeń metafizycznych, były etapem pośrednim, jaki przechodziła twórcza myśl Augustyna w swym pochodzie ku szczytom metafizycznym. Chrześcijańskie rozwiązanie najważniejszych zagadnień metafizycznych, dotyczących Boga i duszy ludzkiej, pochodzi właśnie od Augustyna.

Uzależniwszy całą rzeczywistość od Boga, pojętego jako źródło wszelkiego bytowania i poznania, mógł on dopatrywać się wszędzie pulsujących sił transcendentnych i na całość, a zwłaszcza na ducha ludzkiego patrzeć pod kątem wieczności. To nastawienie metafizyczne nadało jego systemowi wartości niespożyte i w tem leży tajemnica jego wpływu na filozoficzną myśl zarówno nowoczesną jak i wieków ubiegłych.

Ks. Dr. Józef Pastuszka.

W obronie mesjanizmu.

Rewizje dawnych i nie tak bardzo dawnych idei i ludzi są dziś często modne i cieszą się reakcją społeczeństwa. Jeśli idea zrodzona wczoraj lub przedwczoraj, w prądach myśli swojego pokolenia, dzisiaj nam nie dogadza w budowie gmachu pojęć — ogłasza się oficjalną jej rewizję. I można zgóry przewidzieć, że rewizja taka będzie negatywną. W ostatnich czasach wiele mówi się i pisze o rewizji romantyzmu w literaturze i w polityce, o rewizji najszczytniejszej idei i powiedziałbym: najżywotniejszej, jeśli chodzi o sprawę Polski, siły tego romantyzmu — o rewizji mesjanizmu. Głęboki pisarz narodowy, Karol Ludwik Koniński, zajął się tem zagadnieniem w jednym z numerów *Głosu Narodu*.¹⁾ Artykuł jego tem bardziej zmusza nas do uwag, że obok poglądów słusznych, zawiera okresy, w których autor nie uznaje potrzeby przetransponowania idei mesjanizmu na nurty życia bieżącego i przyszłego wolnej Polski, i stąd — oczywiście — w cytowanej pracy załamanie pięknego charakteru myśli.

Pan Koniński zdefiniował romantyzm polityczny, bo o ten tylko mu idzie, i podkreślił zasady, których „nie wolno lekceważyć, nie wolno człowiekowi religijnemu”. Daje krótki jego rys: „Polska upadła na skutek nie swoich błędów, ale swoich cnót — taka była teza. Polska przodowała światu umiłowaniem wolności, umiłowaniem pokoju, Polska zastawiła Krzyż swemi piersiami. To była historjofilia, ale punkt mistyczny był ten: za te cnoty, za te zasługi, niewątpliwie Polskę spotka (bo zgodnie ze Sprawiedliwością Wyższą spot-

¹⁾ *Głos Narodu* z 4. V. 1930. „Romantyzm i martyrologja”.

kać powinna) nagroda, zmartwychpowstanie i chwała pomiędzy narodami. Stąd wskazanie na przyszłość: najlepszą polityką cnota... I w tem znaczeniu, w znaczeniu tych przeświadczeń mesjanizm wzniosł ducha polskiego na wyżyny wiary religijnej, bardzo żywej i bardzo odpowiedzialnej". Zgoda. Ale w tej chwili, gdy spotykamy się u autora z rewizją mesjanizmu widzianego przez pryzmat pojęć doby dzisiejszej, w tej chwili zauważymy fałszywe załamane promieni jego cudownego światła. Bo wierzyć dziś w mesjanizm i kontynuować, realizować jego ideę w życiu narodowym, to nie znaczy przeczyć temu, że „chcemy najpierw i po prostu być — być, trwać w świecie, jaki jest, w świecie oporów i naporów straszliwych!". To nie znaczy „łapać korzenie i zręcznie wszystkie te podrzucone ku nam z zagranicy kraju idee, co chcą nam zasugerować rozbrojenie się psychiczne i zatem też materialne. Ażeby tymczasem inne narody mniej skore do cnót nadeuropejskich uraczyły się naszym ciałem, naszą ziemią, naszymi zasobami, żywą siłą Polski, do reszty sproletaryzowanej". Autor rewiduje romantyzm polityczny, wykreśla z niego mistycyzm, mesjanizm — nie widzi sposobu dostosowania go do formy życia dzisiejszego, które domaga się od nas Polaków — rzecz zrozumiała — twardej pracy na chleb codzienny, pogoni za „utrzymaniem cywilizowanego człowieka“, zwłaszcza że mamy już Polskę, do jakiej dążyliśmy — Polskę zmartwychwstałą i żywą. I pragnie on przede wszystkim, aby tę Polskę „wyżywić i zorganizować dla pracy i obrony“ i stwierdza, „że te wyobrażenia (romantyczno-mesjaniczne) działać energobodźczo nie będą!“ I pisze: „faktem jest, że kto się wruytynował w takie, o mocno rozcieńczonej rzeczywistości, hasła, jak owo, że Polska jest Mesjaszem narodów, temu też nie tak trudno będzie uwierzyć w to dziwne mesjaszowe misterjum, rozgrywane przed naszymi oczyma... Tego romantycznego nadużycia, mamy zaprawdę, dość już!“

I w tem układzie myśli, w tej konkluzji — niestety — myli się.

Wielka i cudna idea mesjaniczna nie tylko wzniosła „ducha polskiego na wyżyny wiary religijnej“, ale postawiła nas na stopniach wznoszącego się bohaterstwa — jed-

nych faktycznie, innych w szlachetnej ku niemu tęsknocie — i od onego czasu nie wolno nam z tych stopni schodzić — przeciwnie: obowiązkiem wolnego Polaka w Polsce zmarłychwstałej, właśnie dlatego, aby „być jako inni” — dążyć coraz wyżej i wyżej. A droga prowadzi w pierwszym rzędzie przez utrzymanie i umocnienie wiary, że nie co innego, ale właśnie i jedynie ta idea Chrystusowa, to najtrwalszy i niezawodny, nigdy niezniszczalny budulec w pracy nad wznoszeniem gmachu Polski od wewnątrz, od strony ducha. Jest to dziś budowa przez ofiarę w jej najszlachetniejszym znaczeniu, w miłości bliźniego, w miłości całego narodu i w miłości wszystkich narodów — nie tylko słowiańskich, — budowa przez ofiarę z naszego egoizmu na rzecz indywidualnej i zbiorowej pracy w państwowotwórczym dziele i przez ofiarę narodu w pracy ogólnoludzkiej idei narodów.

Podwalina tej prawdy jest taka: „Nie można począć nie tylko żadnego czynu, ale nawet żadnej płodnej pracy umysłowej, bez poświęcenia czegośkolwiek: jest to naczelną prawdą przyjętą przez ogół najznakomitszych, najbardziej narodowych pisarzy polskich”.¹⁾ I dalej: „Wszystkie niezgody między ludźmi i narodami pochodzą z ich egoizmu. *Ja* i miłość własna jednego, walczy z *ja* i z miłością własną drugich. W takim razie trzeba znaleźć prawdę. Jakże ją znaleźć, nie zrzekłszy się naprzód swego egoizmu, swojej osobistości?”²⁾

Mesjanizm — od długich dziesiątek lat, od czasu wielkiej epoki romantycznej, od czasu filozofji Fr. Bochwitza, torującego mu drogi,³⁾ od czasu filozofji Hoene-Wrońskiego,⁴⁾ który gniewnie zaprzeczał Mickiewiczowi pierwszeństwa w podaniu tej wielkiej idei, A. Bukaty’ego, Fr. Baadera (mimo swej teozofji, był on pisarzem katolickim), L. Królikowskiego,⁵⁾ wreszcie od czasu niektórych pojęć Trentow-

¹⁾ A. Mickiewicz: *Literatura słowiańska*, t. II.

²⁾ *Ibid.*

³⁾ *Obraz mojej myśli.*

⁴⁾ *Prodrôme du Messianisme.*

⁵⁾ W czasopiśmie *Polska Chrystusowa* wypowiadał się jako mesjanista w swoim sensie, zbliżony do idealnego socjalizmu, ale daleki od materializmu Marksa.

skiego, który ubolewał nad mesjanizmem Mickiewicza, ale w pojęciu „Bożoczołwieczeństwa“¹⁾ sam zdradza tę ideę, i od czasu „ery czynu“ Cieszkowskiego, a przedewszystkiem od czasu poezji Mickiewicza, Słowackiego i Krasińskiego²⁾ — ten właśnie mesjanizm rozpoczął budowę Polski od strony ducha i jemu to zawdzięczamy, że do dziś dnia, mimo burze, mimo „opory i napory“ złych potęg zaborców, ostaliśmy się duchowo tem, czem jesteśmy. Złe potęgi — gorsze stokroć, niż przed stu laty — i dziś uderzają w naród polski, zajądziej, bezwzględniej, zapamiętalej potężniej i bardziej niebezpiecznie, niż wczora — i dlatego przez Chrystusową ideę, właśnie przez tę ofiarę w miłości, której diametralnie przeciwną jest zawiść i nienawiść, przez radość cierpienia przy wyrzekaniu się samolubstwa i wszystkich płynących z niego, wątpliwej wartości, korzyści — musimy się spajać wewnętrznie i umacniać narodowo, aby móc wyrobić siłę zewnętrzną, fizyczną. Polska zmartwychwstała „nie jest jeszcze gotowa“ — i może przyjść „dzień jako złodziej“ i może zastać nas nieprzygotowanych, osłabionych i zachwianych na duchu: runęłyby wówczas wszystkie przesła, które romantyzm polityczny i literacki nawiązał w strukturze wewnętrznej, a zatem runąłby i gmach. Katastrofa nastąpiłaby przez naszą negację prawdy Chrystusowej, przez brak wiary w skuteczność ofiary, przez to właśnie, co idea mesjaniczna zabija: przez egoizm.

Chcemy być jako inni. A więc chcemy być państwem

¹⁾ „...nasz polski mesjanizm był tylko wiarą w możliwość zdobycia absolutu w jego najlepszej formie, a mianowicie w narodzie wybranym i w całej ludzkości“. „...trzeba uznać, że filozofja Trentowskiego jest zrozumiałą na gruncie konkretnego życia i że podobnie jak nasz mesjanizm, jest ona zjawiskiem zarówno filozoficznym jak i narodowym...“ „Człowiek ma w sobie bóstwo, czyli pierwiastek rzeczywistości, boskości, i winien je tak wyrobić, drogą cnoty, prawdy, piękna, dobra — jednym słowem szczytnego życia tak udoskonalić, by połączyć się z Bogiem w doczesności i na wieczność. Naród, który składa się z takich jednostek, jest narodem przyszłości“. Dr. Wł. Horodyski: *Przegląd Polski* z r. 1912. Inna rzecz — jak wyobrażał sobie Trentowski drogi działania.

²⁾ Zastrzegam się przeciw narostom pojęć w rodzaju reinkarnacji, które tylko obciążają ideę mesjanizmu i utrudniają jej przyjęcie przez wielu.

w administracyjnym porządku, w rozkwicie i umocnieniu materialnem i militarnem. Musimy tedy nasamprzód być w porządku, rozkwicie i umocnieniu duchowem. Przez siłę ducha przyjdzie potęga materji i „ustalenie praw człowieka do niepodległości wobec jego narodu; potem ustalenie praw narodu do bytu i niepodległości wobec innych narodów“.¹⁾ Tylko taki obywatel, żyjący w świadomości ustalenia swych praw do narodu, zdolny będzie w domu, w urzędzie, przy roli i przy warsztacie, w świątyni i na sejmie celebrować w obliczu państwowotwórczych postulatów i realizować je, który wypracuje w sobie zdolność ofiary. I tylko taki obywatel przez poświęcenie, przez zaparcie się siebie, przez wyrzeczenie się nadmiernych korzyści doczesnych i doraźnych, idących z samolubstwa, przyniesie granitowy blok do budowy Polski — dla jutra lepszego i coraz lepszego dla pokoleń przyszłych, aby kiedyś błogosławione owoce pracy jego zbierać mogły — dla ...narodu swojego, który (jak to pięknie i trafnie określił p. Koniński) „jest wielką organizacją wdzięczności“. A przez naród swój dla całej ludzkości.

I przeto nam nasamprzód ciężka a radosna walka z sobą samym i mesjaniczna ofiara z siebie dla Polski ducha, abyśmy zdolni byli przystąpić do pracy społecznej, wspólnej — dla Polski widzialnej, zewnętrznej, dla Polski jako państwo. Przez tę indywidualną, drobną i niewidzialną na pozór ofiarę z egoizmu, a zatem przez Chrystusową miłość dla pokoleń dnia jutrzejszego, przez to bohaterstwo nie śmierci, ale życia, przez bohaterstwo radosne, przyłożymy się także do wspólnej pracy nad doraźnem polepszeniem naszego bytu gospodarczego, a w przyszłości do rozkwitu jego w systematycznie i stale rozszerzających się kręgach.

Rzeczywisty obraz tej idei jest taki: przez zwalczanie egoizmu własnego, przez wyrzeczenie się nadmiernego i doraźnego zysku indywidualnego, z własnej i dobrej woli, a nie przez przymus (bo taka ofiara nie idzie z ducha i nie może mieć błogosławionych skutków), robotnik czy rolnik — jednostka klasy najliczniejszej, najniższej — dla miłości idei, dla

¹⁾ A. Mickiewicz o A. Bukaty'm w *Lit. słow.* t. II.

miłości swych pokoleń, chętnie złoży ofiarę z części zarobków. Za tą ofiarą pójdzie ofiara jednostek klasy wyższej, fabrykantów i wielkich właścicieli, pójdzie obniżenie cen produktu, obniżenie cen chleba, wystarczające płace urzędnika, tańsze i nie tak trudne do zdobycia domostwo, jako ostoja życia rodzinnego. A zatem pójdą podatki i rezerwy złota w skarbcu państwa, a więc i zgoła inny budżet, korzystniejszy kurs waluty. Przez indywidualną i zbiorową ofiarę mesjaniczną przyjść także musi powolny, systematyczny zanik egoistycznych ambicji politycznych. Zatem odwoła nas sumienie od bratobójczych zamachów, obrzydłą walki wewnętrzne, bezwzględne chociaż i bezkrwawe, zmniejszą się i znikną przepaście między pojęciami obozów politycznych, zbliżą się ku sobie tak bardzo dalekie dziś umysły wrogich przywódców i owocną a realną stanie się wreszcie praca nad reformą i ustaleniem idealnych i coraz idealniejszych praw wolnego obywatela i na dziś i na jutro... Przez tą mesjaniczną ofiarę jednostek, przez tę Polskę ducha, jaką każdy z nas winien dziś właśnie bardziej, niż wczora, wypracować w sobie, przez tę pracę oczyszczającą z wad samolubstwa, przez ten czyścić — prowadzą proste i szerokie gościńce do Polski realnej nie tylko jako państwo, ale mocarstwo europejskie. Z takiej tylko Polski ducha zrodzić się musi rzeczywistość najidealniejszej armji, wystrzelić muszą, ponad głowy nasze i naszych pokoleń, najwyższe wieże wiary i kultury — wieże, na których zawsze i jedynie świecić może symbol idei Chrystusowej: krzyż... ale krzyż nie przerażający i odstrasżający męką i cierpieniem, a jeno krzyż ofiary w miłości, a przeto i w radości, że przez tę ofiarę, przez cierpienie dnia dzisiejszego: żywot i szczęście człowieczeństwa w przyszłości... Przez ofiarę jednostek — zbawienie i podniesienie całego narodu, przez ofiarę całego narodu — zbawienie ludzkości... „Duch ludzki musi pierwaj przejść przez narodowość nim przyjdzie do powszechności, i stąd wynika zasada potrzeby zbawienia spółrodaków“. ¹⁾ A droga ku temu — dobra wola, entuzjazm i miłość, ²⁾ — chęć i zdolność ofiary.

¹⁾ A. Mickiewicz: *Lit. słow.* t. II.

²⁾ Odgraniczam się tu od koncepcji t. zw. trzeciej epoki (św. Jana)

Dobra matka w miłości swego pokolenia spełnia ofiarę i wyrzeka się niejednego prawa osobistego, aby dać dziecku to, co jest jego prawem. Jesteśmy matką nadchodzących pokoleń — naturalnym więc obowiązkiem naszym zdobyć się na chęć i zdolność wielkiej ofiary w imię matczynej miłości, w imię najidealniejszej, świętej miłości dla nowych pokoleń. To obowiązuje i tego domaga się wielki sens mesjanicznej prawdy, którą zrodziła historjofilia i z której rodzi się historjofilia — na przyszłość.

To wszystko, co powiedziałem, odnosi się do obowiązku ofiary jednostki wobec narodu, a nauka mesjaniczna powiada, że „Polska jest Chrystusem narodów“.

Naród polski, wypracowany wewnątrz sam przez siebie, zdolnością i potęgą ofiary mesjanicznej swoich obywateli, ma w przyszłości do spełnienia wielką i odpowiedzialną misję nazewnątrz — wobec innych narodów. Powołany jest do tej misji przez swoje położenie geograficzne i przez swoje wartości moralne: przez wiarę Chrystusową, dobrą wolę ofiary i zdolność do ofiary. Próba tych cnót był upadek Polski i jej wiekowa niewola. Próbę tę naród nasz przetrwał zwycięsko, zmartwychwstał i jest jako inne narody — wprawdzie nie takim jeszcze, jakim ma być wobec siebie i innych narodów, ale przecież jest żywy i bardziej niż wczora zdolny do pracy nad sobą: a zatem trwa w postępie, który jest zasadniczą wartością dzisiaj, w tej decydującej chwili szlachetnych kształtowań wewnętrznych. Nauczyliśmy się w niewoli najważniejszej rzeczy: cierpieć i z cierpień tych składać ofiarę dla sprawy powstania Polski — będziemy dziś umieli zbierać owoce tego posiewu. Dlatego

Choćby to prawdą było, nie uwierzę,
Jakoby Polska się swej męki znaku
Wyparła — Chrystus narodów w ofierze,
Upadający na Golgoty szlaku,

według Schellinga. Przewidywania i zapowiedzi epok wybranych przelatają jak tumany ponad pięknymi drogami myśli chrześcijańsko-filozoficznych jeszcze od czasów Montanistów (II w.). Widzimy je w sektach i herezjach średniowiecza, widzimy też u Schellinga, Cieszkowskiego i Krasińskiego. Dobra wola, entuzjizm i miłość powinny być wiecznymi wartościami człowieka.

Na krzyż podany, skłuty przez żołnierze
Tak, że te rany dziś w każdym Polaku
Wyczytasz...¹⁾

Te rany są właśnie dziś i zawsze będą widowym stygmatem naszych najwyższych wartości wewnętrznych, cnót, zdolności do bohaterstwa jeszcze wczora tragicznego, a w godzinę zmartwychwstania przemieniającej się w zdolność bohaterstwa — radosnego.

Jakież to jest bohaterstwo radosne?

Według Najwyższej Sprawiedliwości, każdy naród ma prawo być jako inne narody — i geograficznie i politycznie. Tak być musi. Ale nie wszystkie narody posiadają jednakowo szczególne warunki zewnętrzne, geograficzne i jednakowo szczególne właściwości wewnętrzne, chęci i zdolności do ćwiczeń i pracy moralnej — do wiary i do ofiary. Opatrzność wyposażała Polskę w jedno i w drugie: dała jej najszcześniejsze — jeśli chodzi o posłannictwo — warunki terytorjalne, i najsilniejsze — jeśli mówimy o religjach innych narodów — uczucie wiary Chrystusowej, poczucie moralności chrześcijańskiej. I przeto widzimy Polskę w perspektywie przeszłości jako przedmurze chrześcijaństwa, a w perspektywie przyszłości widzieć ją będziemy jako przodowniczkę narodów na drodze do ideału religijnego, narodowego, politycznego, ekonomicznego, kulturalnego... Czyż więc Polska winna składać kiedyś, dla dobra materialnego i moralnego innych narodów, ofiarę — bo jej jakaś ofiara spełnić się musi — ze swoich praw terytorjalnych? Nie. Czy z dorobku ekonomicznego, kulturalnego, czy jakiego innego? Także nie. Nie będzie to — broń Boże! — ofiara przez bohaterstwo śmierci, wtórego upadku. Ale Polska jako mocarstwo, a przeto we wzajemnym fizycznym stosunku narodów czynnik równorzędny (militarnie, politycznie i ekonomicznie) z innymi narodami — będzie na swej wielkiej drodze ku szczytom ideału co krok składać dla innych narodów ofiarę ze swojej pracy i to w najszlachetniejszej miłości, mesjanicznej. Zewnętrznie — ułatwi jej tę pracę między wschodem a zachodem Europy położenie geograficzne. Wewnętrz-

¹⁾ A. Waśkowski: *Legenda*.

nie — ułatwi jej tę pracę łaska nadprzyrodzona, która już dziś pozwoliła nam, Polakom, płonąć ogniem tak żarliwej wiary Chrystusowej, jakiego nie znają inne narody i przez to rozrastać się w dobrej woli, w entuzjazmie i w miłości — w chęci do poświęcania się i w zdolności poświęcania się.

Powiedziałem, że każdy naród ma prawo być jako inne narody. Między mocarstwami europejskimi odbywa się jednak ustawiczny wyścig o hegemonję. Anglja chce zdobyć Europę przez rynki, Niemcy przez potęgę militarną, Francja przez pierwszeństwo swojej kultury, Włochy Mussoliniego pracują dośrodkowo i odśrodkowo we wszystkich kierunkach, aby utrzymać się na równowadze (przynajmniej narazie) z innemi mocarstwami, Rosja sowiecka, narzucając Europie rozkład społeczny i religijny — chce ją zdobyć przez zło, które jest najłatwiejsze do zaszczepienia. Niema jednak w tych ideach nic z idei mesjanicznej — stąd nad światem ustawiczne widmo wojny. Polska — jeszcze nie ta dzisiejsza — jest wśród tych rywalizujących mocarstw wybrana, a posłannictwo jej — to właśnie ta ciężka, bodaj najcięższa, ale i najszlachetniejsza ofiara, nie przez martyrologję, nie przez tragiczne bohaterstwo śmierci, nie przez zaparcie się zdobyczy swoich materialnych i nie przez dobrowolną jałmużnę uczynioną z nich dla zachłannych sąsiadów — to byłoby oznaką słabości — ale przez nigdy nie słabnące w energii, nigdy nie kończące się, a ustawicznie potęgujące się działanie skuteczne nazewnątrż, dla innych narodów. A drogi tego działania — kościół, ambasady, propaganda. Nie będziemy wtedy, bo nie chcemy (bynajmniej!) być, „nad-Europejczykami“, ale sprawimy, że naród nasz stanie się podwaliną dalekiej dziś jeszcze idei Chrześcijańskiej Republiki Państw Europejskich i jeszcze dalszej idei — błogosławionego ogólnego i trwałego pokoju.

Jak jednostka tworzy rodzinę, rodziny — gminę, a gminy — państwo, tak indywidualna, rosnąca od wewnątrz praca obywateli, w pojęciu mesjanicznej idei, musi wytworzyć wzrastający w tej idei naród zdolny do ofiar dla

własnej sprawy i mocarstwo zdolne do ofiar dla sprawy innych narodów.

Proces odśrodkowy.

Jak Chrystus, który przyniósł ludzkości najwyższą miłość i nauczył ją harmonji prawdy, piękna i dobroci — który powiedział: bądźcie jako ja..., tak też kiedyś Polska wypracowana przez siebie w Jego idei, w najwyższej miłości innych narodów, powie im: bądźcie jako ja..., i nauczy je miłości i harmonji.

Tak należy dziś rozumieć wielki sens mesjanizmu polskiego — sens Chrystusowego posłannictwa Polski wśród innych narodów. Tak należy rozumieć nasze dziś bohaterstwo radosne!

Nie zaprzeczamy racji, że obecnie nie tylko nie wierzy się w mesjanizm i nie mówi się w Polsce o jego idei, ale nawet nie chce się o tem myśleć.

Skąd ta obojętność?

W pierwszym rzędzie zawiniła tu filozofja, poezja i polityka okresu pozytywistycznego, silnej reakcji przeciw romantyzmowi. Hasła pozytywistyczne, łatwiejsze i przystępniejsze ogółowi, który chce zawsze oglądać szybkie, jak najszybsze dojrzewanie owoców swej ideologii, musiały zakryć jaskrawością swoich realnych, prawie, dotykalnych zabarwień, ideę z ducha jedynie idącą i do zrealizowania dążącą tylko przez ducha. To jedno. A następnie: przyszło znecierpliwienie narodu wskutek niekończącej się niewoli i przyjść musiało oskarżenie haseł romantycznych, które zaczęto uważać teraz za zgubne, usypiające — zawodne. Krzykiem protestu przeciw niewoli była poezja Wyspiańskiego rzucająca śmiało kłam wartościom idei mesjanicznej. Wyspiański był poetą buntującej się niewoli — poetą ostatniej godziny z czasu wiekowej tragedji, ale jeszcze nie był poetą dzisiejszego życia i (mimo myśli Konrada) nie przewidywał dróg naszego w wolnej Polsce wysiłku państwowotwórczego i naszego posłannictwa. Ale żaden protest, żadna rewizja romantyzmu nie była i nie jest w stanie zaprzeczyć prawdy mesjanizmu i jego żywotności w dzisiejszej psychice narodu polskiego, żywotności — przyznać to musimy — bardzo utajonej i podświadomej. Że jednak ta prawda w nas

tkwi, dowodzi właśnie dzisiejsza już nie pozytywistyczna jej antyteza, ale apostazja mesjanizmu, który „nie może obejść się bez apostazji, czyli zaparcia się, odstępstwa, zdrady. To odstępstwo, ta zdrada, są niczem innym, tylko oporem przeszłości i bytu obecnego przeciwko temu, co nadchodzi”.¹⁾ Mickiewicz widział tę apostazję w filozofii Gurowskiego, więcej: widział mesjanizm fałszywy upersonifikowany w Pankracym. Dzisiaj zdradą mesjanizmu jest przecież widoczny zły duch komunizmu, który prawem reakcji złego przeciw dobremu tem silniej uderza w Polskę, im bardziej ona skłonna jest do nabożeństw z ducha jasnego, do celebrowania w ofierze żywej — do wiary w Chrystusowość swoją i do realizowania jej w swoim bycie państwowym. Wszelka więc apostazja prawdy jest tylko dowodem i potwierdzeniem jej istnienia i — choćby utajonej — żywotności. Tak jest i z mesjanizmem, którego drogi zaczynają się u źródeł romantycznej filozofji i poezji, a oparte wielkim pomostem o filary niedawnej myśli²⁾ — sięgają dziś naszych dusz... w dobrej woli, w entuzjazmie i w miłości.

Tak więc przystępujemy do rewizji romantyzmu politycznego i literackiego, ale nie z postanowieniem całkowitej jego negacji — jeno z siłą aktualnej krytyki, nie z chęcią poczytnego i łatwego burzenia dla nieskonkretyzowanych jeszcze, byle nowych upodobań — jeno z wiarą, że przez kult wielkiej tradycji, jako węzła przeszłości z przyszłością, narody postępują w ewolucji ducha i materji... Miejmy odwagę afirmacji haseł żywych, bardzo głęboko w psychice narodu utajonych! Rewidujmy i zwalczajmy romantyzm słabości i rozmarzenia, ale pamiętajmy, że

Jeśli chorobą jest romantyzm serca,
To przecież ostał się romantyzm drugi,
Który nie truje krwi i nie uśmierca,
Ale na życia najświętsze usługi

¹⁾ A. Mickiewicz: *Lit. Słow.* III.

²⁾ W. Dzieduszycki: *Mesjanizm polski a prawda dziejowa*.
M. Zdziechowski: *Mesjanizm i Słowianofile*, St. Brzozowski:
Głosy wśród nocy.

Gotów — największych duchów spadkobierca —
 Dziś właśnie złamał wiek niewoli długi...

.
 romantyzm czynił³⁾

A ten czyn dziś — to mesjaniczna ofiara jednostek dla
 najwyższych i najszlacheńszych postulatów państwowych
 Polski, to ofiara pracy całego narodu polskiego dla idei
 chrześcijańskich, wolnych Stanów Zjednoczonych Europy
 i dla idei wiecznego, ogólnoludzkiego pokoju.

³⁾ A. Waśkowski: *Legenda*.

Antoni Waśkowski.

O Katolicyzmie na Węgrzech

W 896 roku po nar. Chrystusa ukazanie się nieznanego ludu wywołało przerażenie wśród mieszkańców Europy, obawiających się powrotu czasów Hunów i Awarów. Nieznany tym ludem byli Węgrzy. Osiedlili się oni z końcem IX wieku w dolinie między Dunajem a Cisą i przeszło przez sto lat utrzymywali w trwodze swojemi wyprawami wojennemi ludy Europy. Przeszli Włochy, środkową Europę, Francję, a nawet dotarli do Hiszpanji.

Jak bardzo obawiały się chrześcijańskie narody Europy tego ludu pogańskiego, rycerskiego, walecznego, ale postrach budzącego, najlepiej świadczy modlitwa, jaką zanosili mieszkańcy Modeny do swojego patrona Świętego Geminiana:

Nunc Te rogamus licet servi pessimi,
Ab Ungarorum nos defendas jaculis.

Z końcem X wieku, prawie wówczas, gdy naród polski przyjął chrześcijaństwo, ten waleczny, nieokiełzany lud został również nawrócony na wiarę chrześcijańską, przez księży zachodnich. Największą zasługę na tem polu położył jednakże Stefan, pierwszy król Węgier, który z nadzwyczajną wprost gorliwością i energją szerzył wiarę chrześcijańską i zorganizował węgierski kościół katolicki. Przed śmiercią polecił Węgry opiece Najświętszej Marji Panny, którą od-tąd nazywają „Patrona Hungariae“. W uznaniu jego zasług Kościół zaliczył Stefana w poczet świętych. Świętym został również jego syn, Emeryk (Imre), stając się symbolem czystego życia. Dynastia Arpadów daje znów z końcem XI stulecia jednego świętego Kościołowi w osobie króla Władysława Świętego. Ta dynastia ludzi utalentowanych

i wybitnych, dynastia bohaterów i świętych w XIII wieku przysparza Kościołowi wielkich świętych: Św. Elżbietę, jak też mieszkającą w Polsce błogosławioną Kingę i błogosławioną Jolanę. Błogosławiona Małgorzata zostaje zakonnicą w klasztorze Dominikanek na wyspie na Dunaju, od jej imienia nazwanej wyspą Św. Małgorzaty.

Wówczas już duch chrześcijaństwa tak przeniknął naród węgierski, że bierze on udział w wojnie krzyżowej w 1217 roku, życie kontemplacyjne tak się rozwinęło, że powstaje zakon węgierski pustelników Paulinów. Wszystko to wskazuje, jak bardzo było na Węgrzech rozwinięte życie religijne. Świadczy o tem również i to, że poza licznymi zakonami Benedyktynów, Cystersów i Premonstratensów, z nadzwyczajną szybkością osiedlali się na Węgrzech Franciszkanie i Dominikanie. Z końcem XIII wieku zjawia się na Węgrzech najsurowszy zakon, Kartuzów.

W XIV—XV stuleciu kwitnie nadal ożywione życie religijne.

Okres ten był na Węgrzech złotą epoką zakonów. Nie było prawie zakonu, któryby nie posiadał na Węgrzech swojego klasztoru. Królowie i magnaci prześcigali się w fundowaniu klasztorów. Sam zakon pustelniczy Paulinów miał na węgrych 131 klasztorów. Klasztor Paulinów na Jasnej Górze został założony przez zakonników z klasztoru Maria nostra na Węgrzech. Właściwością węgierskiego katolicyzmu jest cześć składana Marji, co było nadzwyczaj rozwinięte w owej epoce. Niedarmo Pannonję nazywano „ogrodem kwietnym“, którego ogrodniczką jest Najświętsza Marja Panna. Węgierski Kościół katolicki odgrywał w owym czasie wielką rolę w szerzeniu katolicyzmu na Wschodzie i na Bałkanach.

Ale w XV wieku jeszcze większe zadanie czekało Węgrów: walki przeciw panowaniu mahometan Turków. Była to dla chrześcijańskich Węgier wielka misja, którą Węgry dzielnie spełniły i za co otrzymały zaszczytny przydomek: „propugnaculum christianitatis“. Niewielu wie o tem, że papież Kalikst IV ustanowił dzwonięcie w południe na Anioł Pański na pamiątkę pobicia Turków pod Belgradem w 1456 roku przez węgierskiego pogromcę Turków Jana Hunyady'ego.

W XVI wieku na węgierski katolicyzm spadają wielkie ciosy. Z jednej strony rozszerzenie się panowania tureckiego paraliżuje życie katolickie i niszczy instytucje Kościoła, zwłaszcza klasztory. Sam arcybiskup z Ostrzychomia zmuszony był opuścić starodawną stolicę i przeniósł ją do Nagy Szombat (Tyrnawa). Ostrzychom zaś przeszło półtora wieku znajdował się w rękach tureckich. Na terytorjach, pozostających pod panowaniem Turków, nie można było nawet dotykać się kościołów, a na remont kościoła trzeba było uzyskać najpierw pozwolenie z Konstantynopola. ¹⁾

Drugą klęską wielką, która dotknęła węgierski katolicyzm, było szybkie rozszerzanie się protestantyzmu. W połowie XVI stulecia trzy czwarte mieszkańców kraju przeszło na protestantyzm: Węgrzy na kalwinizm, gdyż luteranizm, jako „religio theutonica” nie był popularnym wśród Węgrów, Niemcy zaś i Słowacy przeszli na luteranizm. Wśród Słowaków luteranizm szerzyli Czesi i dlatego do dziś dnia Słowacy-luteranie czytają biblię czeską. I stąd pochodzi czeska przyjaźń do Słowaków-luteranów.

W czasach reakcji katolicyzm dźwignął się i w wyniku działalności żarliwych księży, zwłaszcza Jezuitów, Kościół odzyskuje większość straconych dusz. Wielkie zasługi pod tym względem położył ks. Piotr Pázmány, węgierski Piotr Skarga, który urodził się protestantem, ale pod wpływem Jezuitów nawrócił się, wstąpił do ich zakonu, a później został arcybiskupem w Ostrzychomiu (Esztergom). Jest on jedną z największych postaci w katolicyzmie węgierskim. Swoją wielką wiedzą, wybitnym talentem kaznodziejskim, bezgraniczną żarliwością nadzwyczajne zasługi położył dla Kościoła. Sam nawrócił na wiarę katolicką trzydzieści rodzin magnackich. W 1635 r. założył uniwersytet katolicki w Nagy Szombat i on był założycielem „Pazmanaeum” w Wiedniu dla węgierskich kleryków. Dzieło jego pod tytułem *Hodegus* było tak przekonywująco napisane, że węgierscy protestanci nie umieli na nie odpowiedzieć; zato przełożone zostało na język łaciński i dopiero w dziesięć lat

¹⁾ Przytem trzeba jeszcze zaznaczyć, że Turcy o wiele łagodniej obchodzili się protestantami, niż katolikami. Katolicyzm został prawie, że doszczętnie zniszczony na terytorjach zajętych przez Turków

potem ukazała się zagranicą odpowiedź na nie, gdy już straciło na aktualności.

Wielką działalność ujawniają Ojciec Jerzy Káldy, tłumacz biblii, i Stefan Szántó (po łacinie Arator), o którym tu wspomnę, że gdy była mowa o fundacji rzymskiego „Collegium Germanico-Hungaricum“, on zaproponował, aby kleryków węgierskich umieścić pod jednym dachem nie z Niemcami, ale z Polakami, gdyż sposób myślenia węgierski zbliżony jest bardziej do polskiego, niż do niemieckiego.

Ciągłe walki z Turkami i Niemcami w XVII wieku nie sprzyjały rozwojowi wiary i dopiero po wypędzeniu Turków i pogodzeniu się narodu węgierskiego z dynastją z początkiem XVIII stulecia zapanowały czasy spokojniejsze tak, że życie religijne mogło się na nowo rozwijać.

Zaczęto budować kościoły na terytorjach opuszczonych przez Turków, organizować nowe szkoły. Na polu nauczania wielkie zasługi położyły zakony, jak Pijarzy, Jezuici i Paulini; dalej Benedyktyni, Cystersi i Premonstratensi (Norbertanie), zajmowali się prowadzeniem szkół średnich.

Życie religijne nadzwyczajnie się rozwinęło i wzmocniło pod wpływem kultu N. Marji Panny, mającego takie wielkie tradycje na Węgrzech. Wytworzyło się pojęcie, że „Hungaria est Regnum Marianum“, Węgry — królestwo Marji, pod której opiekę oddał Św. Stefan Węgry.

Panowanie Józefa II kładzie tamę temu rozwojowi. Rozwiązuje on zakony i swoją polityką, zwaną „józefinizmem“ przeszkadza swobodnemu rozwojowi Kościoła.

Duch liberalizmu i indyferentyzmu, cechujący XIX stulecie, wywarł i na Węgrzech swój wpływ i w drugiej połowie tegoż wieku ujawnia się w pewnym zaniedbaniu wiary katolickiej. Ale mimo tego kierunek radykalny nie posunął się nigdy tak daleko, aby żądać skonfiskowania majątków kościelnych i wypędzenia zakonów. Katolickie szkoły ludowe rozwijały się swobodnie, a i większa część szkół średnich znajdowała się w rękach zakonników. Z 16,861 szkół ludowych 5214 było rzymsko-katolickich, 1730 grecko-katolickich. Katolickie szkoły ludowe otrzymywały od rządu pięć milionów koron subsydjów, a grecko-katolickie 175.100. Z 215 szkół średnich 42 gimnazja znajdowały się pod zarządem

zakonników. Z tego Pijarzy mieli 24 gimnazja, Benedyktyni 5, Cystersi 4, Premonstratensi (Norbertanie) 5, Jezuici 2 i Minaryci 2. Szkoły te cieszyły się bardzo dobrą opinią. Do gimnazjum Pijarów w Budapeszcie i kolegium Jezuistów w Kaloczy uczęszczali przeważnie synowie rodzin arystokratycznych. Poza tem było jeszcze 15 tak zwanych królewsko-katolickich gimnazjów, które były utrzymywane z funduszków skasowanych w r. 1773 klasztorów Jezuistów i zostawały pod kierownictwem rządu, ale nosiły charakter katolicki.

Ze szkół wyższych wydziały prawnicze arcybiskupstwa w Eger i biskupstwa w Pécs (pięć kościołów) miały charakter katolicki. Ten ostatni został teraz wcielony do uniwersytetu w Pécs, a pierwszy pozostał dalej w dawnym charakterze. Poza tem trzeba wspomnieć o wyższej szkole opactwa benedyktyńskiego w Pannonhalm, gdzie młodzi Benedyktyni przygotowywali się na profesorów, musieli tylko zdawać egzaminy na uniwersytecie w Budapeszcie.

Wychowanie kobiet pozostawało przeważnie w rękach zakonnic.

Pomimo, że większa część szkół posiadała charakter katolicki, pomimo szczodrości wyższego duchowieństwa, które bardzo dużo rozdawało na cele katolickie, w drugiej połowie XIX wieku nie mogło ono współzawodniczyć z ukazującym się indyferentyzmem i radykalizmem. Obydwa te kierunki ujawniały się przeważnie w prasie, do 80-ciu lat bowiem w Budapeszcie istniało zaledwie jedno katolickie pismo codzienne. Katolicyzm był jakby w letargu, z którego obudziły go dopiero polityczne walki kościelne, które około 1895 r. zakończyły się wprowadzeniem ślubów cywilnych.

Katolicy węgierscy, widząc przegraną, wzięli się do pracy. Powstała polityczna partja katolicka, tak zw. partja ludowa, założono nowy dziennik katolicki. Na czele tego ruchu katolickiego stał głęboko wierzący hrabia Ferdynand Zichy. Pod koniec dziewięćdziesiątych lat już i w kołach młodzieży zaczął się przejawiać nowy duch, ale dopiero wówczas zapłonął, gdy jacyś nieznani sprawcy przy jakiejś okazji zrzucili krzyż, znajdujący się w herbie na gmachu uniwersytetu budapeszteńskiego. Katolicka młodzież skupiła się w „Kole Św. Emeryka”, które zczasem dzięki nie-

zmordowanej pracy pełnego zapału księdza, obecnego biskupa Csanád, ks. Dra Juliusza Glattfeldera, zamieniło się na Kolegium Św. Emeryka, które obecnie w dwóch wielkich budynkach daje przytułek 500 katolickim słuchaczom szkół wyższych. Inni księża zaś zajmowali się młodzieżą szkół średnich i założyli katolickie gimnazjum zwane „Regnum Marianum“, gdzie wychowano całe zastępy w duchu katolickim.

W tych czasach założono także tani, ale o wysokim poziomie miesięcznik katolicki dla młodzieży p. t. *Zászlóneg* (Nasz Sztandar), którego prenumerata kosztowała na cały rok 2 korony. Później nawet wydawano czasopismo dla młodzieży w łacińskim języku, *Juventus*, które w całej Europie, a nawet Japonii rozpowszechniło się. Potem założono stowarzyszenie katolickie profesorów szkół średnich, które wydało miesięcznik pedagogiczny w duchu katolickim.

Wtedy zaczął swoją działalność apostoł odrodzenia katolickiego na Węgrzech, ks. Ottókar Prohászka, pierw profesor seminarjum duchownego w Esztergom, potem profesor uniwersytetu w Budapeszcie, a nareszcie biskup w Székesfehérvár. Córocznie wygłaszał nauki konferencyjne podczas wielkiego postu w kościele uniwersyteckim w Budapeszcie. Te jego mowy o niezmiernie wysokim poziomie, pełne głębokich myśli, wielkiej erudycji filozoficznej, a przytem płomienne, ściągnęły tak wielkie tłumy inteligencji, że wielu chętnych słuchania ich, z powodu ciasnoty kościoła, musiało odchodzić z niczem. Nietylko katolicy, ale także innowiercy chętnie słuchali tych przekonywujących kazań. W krótkim czasie stał się ks. Prohászka najwybitniejszym, najpopularniejszym, najchętniej słuchanym kaznodzieją inteligencji węgierskiej.

Ale ks. Prohászka nietylko szerzył z ambony naukę katolicyzmu, lecz także piórem. Złotousty ten kaznodzieja był także mistrzem pióra. Wydał on cały szereg prac dla pogłębienia ducha katolickiego. Najwybitniejsze jego prace są *Bóg i świat*, *Ziemia a niebo*, *Triumfujący pogląd na świat*, *W drodze do wyżyn*, *Światło w ciemnościach*, *Duch naszych czasów*, a przedewszystkiem *Rozmyślania o Ewangelji*, które

przy tem, że dają niezmiernie głębokie myśli, posiadają także niezrównane piękności poetyckie. Ta książka doczekała się w języku węgierskim czterech wydań, a oprócz niemieckiego wydania pojawiło się także polskie tłumaczenie nakładem ks. Jezuitów w Krakowie. Ks. J. Andrasz T. J. w przedmowie do tej książki pisze: „Można z całym spokojem stwierdzić, że Prohászka okazał się w swoich „Rozmyślaniach“ prawdziwym mistrzem, jeśli idzie o wydobyć z Ewangelji tych światła i tych siły, których łaknie dusza współczesnego człowieka, tak pojedynczego jak i zbiorowego“. A dalej: „Jak on umie wbijać kliny i sęki w dusze ospałe, zmysłowe, tonące w obojętnym, albo niechętnym dla religii liberalizmie! Z jaką siłą dźwiga je na Chrystusowe wyżyny! Psycholog z niego i lekarz współczesnej duszy wysoko ponad średnią miarę!“ A na końcu tak charakteryzuje książkę ks. biskupa Prohászki: Nad całą książką Prohászki unosi się jakiś dziwny czar świeżości, pogody, to znów siły, potęgi. Idzie z niej ku czytelnikowi uśmiech łąk, surowe tchnienie borów, potęga wichury...“ Wszystkie prace Prohászki zostały wydane w dwudziestu czterech tomach. Jak w wielkim stopniu są czytane książki ks. biskupa Prohászki przez inteligencję węgierską, nic nie charakteryzuje lepiej, niż to, że z tego 24 tomowego wydania rozeszło już 8.000 egzemplarzy. Biorąc pod uwagę ciężki stan materialny klasy inteligencji na Węgrzech, jest to bardzo pocieszający objaw.

Lecz złotousty ten kapłan nie tylko swojemi kazaniami i książkami zyskał sobie miłość milionów wiernych, ale swoim przywiązaniem do biednych ludzi, swoim gorącym sercem, którem popierał biednych ludzi. Jego skromności nie charakteryzuje nic lepiej, jak fakt, że kiedy został mianowany biskupem w Székesfehérvár, nie chciał mieć żadnego ingresu uroczystego, lecz przyszedł do pałacu biskupiego pieszo, nie mając nic ze sobą prócz brewjarza. Szwajcar pałacu biskupiego, nie chcąc wierzyć, że on jest biskupem, nie chciał go wpuścić do pałacu.

Drugi, który w tej pracy odrodzeniowej katolicyzmu węgierskiego ma nieśmiertelne zasługi, to ks. biskup hr. Gustaw Majláth, biskup Siedmiogrodu, człowiek o płomiennej duszy, który swoim życiem świątobliwym, swoją gorącą,

niezmordowaną pracą duszpasterską, swoją gorliwością, podniósł w wielkim stopniu poziom życia religijnego.

Oprócz nich niezmiernie wielkie zasługi ma w renesansie węgierskim Ojciec Buttykay Franciszkanin, pochodzący ze starego rodu szlacheckiego, władający sześcioma językami, który swojemi ognistemi, wstrząsającemi kazaniami przypomina św. Jana Kapistrana, Franciszkanina, który w XV wieku kazaniami swojemi poruszył katolickie narody przeciw Turkom. Ale O. Buttykay nie tylko na ambonie gromił materializm półinteligentów, ale wiedząc, jak wielkie znaczenie ma prasa, zorganizował katolickie „Zrzeszenie Prasowe” (1907), które utworowało drogę późniejszemu pięknemu rozwojowi prasy katolickiej. Przy organizowaniu tej pracy wzorowano się na wiedeńskim „Pius-Verein”.

Dla popierania dobrej prasy zostało założone jeszcze w r. 1898 „Stowarzyszenie Katolickich Pisarzy i Dziennikarzy im. Pázmány” (Pázmán Egyesület), które popiera materialnie dziennikarzy i pisarzy katolickich, i czuwa nad interesami prasy katolickiej. Dla szerzenia literackiej propagandy katolickiej organizuje odczyty, nie tylko w Budapeszcie, ale i na prowincji, aby wzbudzić zainteresowanie w całym kraju dla prasy i literatury katolickiej. Stowarzyszenie to ostatnio wysyła już katolickich dziennikarzy ze stypendjami zagranicę.

Dla skupienia sił katolickich i w celu podniesienia ludu pod względem religijno-moralnym, gospodarczym i społecznym, założono w roku 1905 Katolicki Związek ludowy (Katolikus Népszövetség) który w r. 1918 miał trzysta tysięcy członków na całych Węgrzech. Związek był zorganizowany w 117 miastach, a w 21.716 wsiach znajdowali się jego członkowie. W pierwszym dziesięcioleciu swego istnienia dostarczył on członkom swoim 38,226.431 egz. przeróżnych druków. Składka członkowska wynosiła przed wojną tylko jedną koronę, dlatego można było zebrać tylu członków z pośród ludu. Związek ten wydaje rok rocznie piękny „Almanach Kościoła Katolickiego Węgierskiego”. Związek posiada biuro obrony prawnej, biuro gospodarcze i sekcję oświatową. Związek urządza zjazdy katolickie i wiece ludowe, aby uświadomić ludność w kierunku katolickim i wstrzy-

mać lud od przewrotowych, destrukcyjnych agitacji. Związek ten jest bardzo popularnym wśród ludu i na czele 600 organizacji wiejskich stoją prości synowie ludu, między którymi są tacy, którzy swoją agitacją zyskiwali po 400—500 członków dla Związku. Na czele Związku stoi ks. prałat Aleksander Ernst, poseł do parlamentu węgierskiego. Dzięki świetnej organizacji tego związku, można było zorganizować pewnego rodzaju pasywną rezystencję za czasów bolszewickich Beli Kuna, co w wielkim stopniu przyczyniło się do upadku bolszewizmu na Węgrzech.

Dla skupienia inteligencji katolickiej w Budapeszcie założono jeszcze w r. 1888 „Koło katolickie“, które posiada własny dom i komfortowo urządzone lokale w charakterze kasyna. Tu koncentruje się inteligencja katolicka, tu odbywają się odczyty różnych organizacji katolickich, tu odbywają się mniejsze zjazdy katolickie, jak również spotkania towarzyskie inteligencji katolickiej. Na czele stoi hr. Jan Zichy, b. minister oświaty.

Bardzo dużo robią dla rozwoju życia religijnego osiedlone w ostatnich dziesiątkach w Budapeszcie zakony. Jednym z najważniejszych ośrodków życia religijnego jest dom ks. Jezuitorów. Tu działa apostoł katolickiej prasy węgierskiej, O. Bangha, tu redagują miesięcznik inteligencji katolickiej *Magyar Kultúra* (3800 abonentów) i tu koncentruje się praca sodalicyj marjańskich. Niedawno wybudowali Jezuici w górach budzińskich ogromny gmach zwany „Manreza“ dla zamkniętych ćwiczeń rekolekcyjnych. Jest tu miejsce dla stu osób i niedawno 30 posłów węgierskich brało udział w trzydniowych rekolekcjach.

Osiedlili się w ostatnich latach Dominikanie, Karmelici i Misjonarze, którzy znów na peryferjach miasta prowadzą bardzo pożyteczną pracę między ludem robotniczym. Benedyktyni i Cystersi założyli w ostatnich latach gimnazja i wytworzyła się między nimi i a Pijarami „honest aemulatio“ co do poziomu ich szkół. Osiedli także Chrześcijańscy Bracia Szkolni i prowadzą szkoły ludowe. Przed kilkoma laty zaś Premonstratensci założyli pod Budapesztem w Gödöllő wspaniały gmach, w którym mieści się gimnazjum z internatem. Ten zakład stoi teraz najwyżej

co do wymagań naukowych, pedagogicznych i higienicznych naszych czasów. Wszystkie szkoły otrzymały znaczniejsze zapomogi ze strony rządu węgierskiego.

Wspomniałem już o tem, że w drugiej połowie XIX wieku katolicyzm węgierski musiał walczyć z prądami liberalizmu, indyferentyzmu i radykalizmu, szerzonego przeważnie przez radykalnie usposobionych żydów i masonerję.

Prądy radykalne stawały się coraz więcej agresywnymi tak w prasie, jak i w czasopiśmie, w literaturze i w nauce. Trzeba było podjąć walkę z niemi, co wymagało wysokiego wykształcenia naukowego i socjalnego duchowieństwa. Trzeba było więc przygotować się w tym kierunku. Ale to jeszcze nie wystarczyło, trzeba było i w innym kierunku podjąć walkę i bronić się przeciw napadom. Na Węgrzech bowiem obok 10 milionów katolików łac. obrz. i 2 milionów unitów było 2.600.000 kalwinów i 1.306.000 luteranów. Prądy liberalne i wolnomyślnie XIX wieku sprzyjały im, a duchowieństwo katolickie nie było przygotowane odpowiednio na odparcie ataków z ich strony. Katolicyzm węgierski musiał więc pracować nad tem, aby wykształcić sobie uczonych księży i wykształconą inteligencję katolicką. Zajmowano się więc dużo apologetyką i historją Kościoła, aby móc dać odpowiedzi na napaści przeciwnej strony. Przy tej pracy szukano wzorów zagranicznych; najwięcej były podobne stosunki w Niemczech i w Holandji; zwłaszcza świetnie zorganizowani katolicy południowych Niemiec byli bardzo dobrze przygotowani pod tym względem. Ani katolicyzm włoski, ani francuski lub hiszpański nie odpowiadał tak stosunkom węgierskim, bo w tych narodach protestantyzmu prawie że nie ma. Katolicyzm węgierski interesował się także katolicyzmem w Anglii, gdzie Kościół katolicki przeżywa wspańnięte odrodzenie i zyskuje bardzo dużo konwertytów.

Niezmiernie ważną rolę odegrało i odegra dla podniesienia poziomu nauki katolickiej i kultury katolickiej „Towarzystwo im Św. Stefana“, założone jeszcze w r. 1848 przez ks. Michała Fogarassy'ego, kanonika z Nagyvarad, dla popierania wydawnictw katolickich. Towarzystwo to wydało dawniej między innemi 15 tomową historję Cezarego Cantu, wielką Encyklopedję w duchu katolickim, Żywoty Świętych

w 5 tomach i wiele innych pożytecznych wydawnictw. W r. 1888 zaczęto wydawać miesięcznik *Katholikus Szemle* (Przegląd Katolicki, 4 tysiące abonentów), do dziś dnia istniejący. Ale na początku XX wieku pokazało się, że dla rozwoju piśmiennictwa katolickiego koniecznym jest rozszerzenie towarzystwa i dlatego w r. 1904 założono wielką drukarnię, wydawnictwo, księgarnię i księgiarnię, jako spółkę akcyjną z tem ograniczeniem, że większość akcji musi być bezwarunkowo w rękach Towarzystwa im. Św. Stefana. Na czele tego Towarzystwa stały zawsze najwybitniejsze osobistości życia katolickiego na Węgrzech, jak hr. Stefan Karolyi, hr. Jan Cziráky, Jerzy Majláth, ojciec biskupa siedmiogrodzkiego, hr. Albert Apponyi, hr. Aleksander Károlyi, hr. Ferdynand Zichy, hr. Mikołaj Esterházy, hr. Jerzy Majláth (syn) i hr. Aladár Zichy, dzisiejszy prezes.

O ruchliwości Towarzystwa niech świadczą następujące cyfry. W r. 1900 zaczęło ono wydawać serję dobrych powieści, których wyszło 100 tomów. Z inicjatywy ks. prałata Giessweina zorganizowano tanie wydawnictwa dla ludu w formie popularnego członkostwa. Były już lata, kiedy 20.000 członków otrzymywało wydawnictwa. Niestety wojna, a potem komunizm i inflacja uniemożliwiły dalsze wydawanie tych pożytecznych książek. Również za inicjatywą ks. prałata Giessweina wydawano „Zeszyty apologetyczne” (Hitvédő Füzetek), których wyszło 26 tomików. Za inicjatywą dzisiejszego wiceprezesa ks. opata Mihályfi’ego zaczęto wydawać serję t. zw. „książek Świętego Stefana” treści teologicznej, historycznej, literackiej, filozoficznej i przyrodniczej. Dotąd wyszło 77 tomów, które rozeszły się w 50 tysiącach egzemplarzy. Również przed kilkoma laty zaczęto wydawać książki pod tytułem „Świat Świętych” (Szentek Országa) z życiorysami sławnych świętych. Wydano także w ostatnich latach Pismo Święte w lepszym i tańszym wydaniu. Tańsze wydanie kosztuje jeden pengő (1 złoty 50 gr.), tak, że w rzeczywistości każda chata ma możliwość kupienia sobie tej książki. Rozeszło się ono niezmiernie szybko, bo w ciągu czterech tygodni 20,000 egzemplarzy sprzedano. Takiego sukcesu żadna węgierska książka nie miała jeszcze. W przygotowaniu jest wydanie wielkiej historii Kościoła ka-

tolickiego na Węgrzech w kilku tomach. Tutaj także pojawiło się zbiorowe wydanie utworów biskupa Prohászki w 24 tomach. Towarzystwo to wydaje dla ludu *Małą Bibliję* *teczkę Chrześcijańską* dla popularyzowania nauki moralnej katolickiej. Z tego wydawnictwa rozeszło się już 67.000 egzemplarzy. Wydawnictwo „Bibl. Ludu Węgierskiego“, rozeszło się w 75.000 egz. Towarzystwo wydaje oprócz tego i książki dla szkół średnich i tłumaczenia z literatury światowej. Tak między innymi wydało prawie wszystkie powieści Sienkiewicza.

Członkiem zwyczajnym tego Towarzystwa może być każdy katolik, który zgłosi swój zamiar do zarządu. Za wkładką 10 pengö (15 złotych) otrzyma miesięcznik *Katholikus Szemle*, świetnie redagowany przez ks. opata Mihalyfi'ego. Towarzystwo św. Stefana posiadało także sekcję naukową i literacką, z której w r. 1916 stworzono „Akademię im. Świętego Stefana“, której celem jest skupienie uczonych katolickich. Ma sekcję teologiczną, historyczną, prawniczą, literacko-językoznawczą i matematyczno-przyrodniczą.

Przed wybuchem wojny światowej życie katolickie rozwijało się już pięknie na Węgrzech, ale czuło się wielki brak prasy katolickiej, bo w Budapeszcie były tylko dwa dzienniki wyraźnie w katolickim duchu, jeden *Álkoftmány* dla inteligencji katolickiej, ale był on organem partii politycznej ludowej i dlatego nie mógł odpowiednio się rozwijać, a drugi *Új Lap*, przeznaczony dla ludu wiejskiego. Na Węgrzech zdawano sobie z tego sprawę, jak ogromną rolę odegra prasa i często cytowano słowa znakomitego biskupa niemieckiego, Kettelera: „Gdyby święty Paweł teraz żył, byłby dziennikarzem“. Ale prasa żydowska była bardzo mocna, nie można jej było złamać. A podczas wojny jeszcze więcej się wzmocniła, bo z dostaw wojskowych zbożaceni Żydzi popierali ją materialnie. Prasa ta stawiała się coraz agresywniejszą wobec chrześcijaństwa, a przede wszystkim przeciw katolicyzmowi. Społeczeństwo katolickie z trwogą patrzyło na tę terorystyczną, destrukcyjną pracę prasy żydowskiej. Przywódcy życia katolickiego przyszli do przekonania, że tak nie może pozostać, trzeba coś robić. Wtedy wiosną 1917 r. na łamach miesięcznika katolickiego *Magyar Kultúra* pojawił się artykuł: „Kwestja prasy katolickiej na

Węgrzech", pióra niezmordowanego bojownika prasy katolickiej, O. Banghi. Artykuł ten wywołał ogromne wrażenie. Autor ze wszystkich stron otrzymywał wezwania, aby założyć wielki dziennik katolicki. Ks. biskup hr. Batthy'ány z Nitry, przesłał zaraz 70 tysięcy koron pożyczki wojennej, co wtedy stanowiło pokaźną sumę. Jeden biedny proboszcz wiejski przesłał 1000 koron, jako „wszystkie swoje oszczędzone pieniądze”. Widać z tego, jak wielkie wrażenie wywarł ten artykuł.

Wtedy zdecydowano, aby dla zebrania odpowiedniego funduszu wypuścić 1000-koronowe akcje. Później jednak zdecydowano się na małe 25-koronowe akcje, aby nawet najbiedniejsi mogli je nabywać. Wezwanie miało ogromne powodzenie. Nietylko bogaci i średnia klasa kupili akcje, ale także studenci, robotnicy i biedne służące. Biskupi i duchowieństwo znacznymi sumami poparli tę akcję, tak że na jesień 1918 roku 12 milionów koron zebrano, co wtedy było ogromną sumą. Ale kiedy chciano zacząć pracę i założyć dziennik, przysła katastrofa przegranej wojny, rewolucja hr. Károlyi'ego, a potem bolszewizm Beli Kúna. Bolszewicy Beli Kúna skonfiskowali wszystkie zebrane pieniądze, obracając je na komunistyczne druki. Przepadła więc cała ta suma. Ale bolszewizm był okropną nauką, która wykazała dosadnie, jak palącą jest sprawa prasy chrześcijańskiej. Pracę trzeba było zacząć od początku, ale społeczeństwo katolickie znowu zebrało potrzebne fundusze i tak gorąco poparło prasę chrześcijańską, że po upadku komunizmu w końcu 1919 roku można było zacząć wydawać *Nemzeti Újság* (Dziennik Narodowy), jako gazetę poranną, *Új Nemzedék* (Nowe Pokolenie) jako południową, *Neue Post* dla katolickich Niemców, *Képes Krónika* (Kronika Ilustrowana), jako tygodnik ilustrowany i *Magyar Jogi Szemle* (Węgierski Przegląd Prawniczy) jako czasopismo fachowe. Wszystko to wydaje „Centralne Przedsiębiorstwo Prasowe” (Központi Sajtóvállalat), które jest potężną basztą katolicyzmu węgierskiego.

Straszny przewrót komunistyczny miał tę jedną dobrą stronę, że jako reakcja tego, duch chrześcijański jeszcze w większym stopniu wzmocnił się. Przekonano się, że radykalne, destrukcyjne prądy doprowadziły do katastrofy Wę-

gier, a że z drugiej strony katolicyzm jest mocną podstawą bezpieczeństwa Węgier.

Tu muszę podkreślić jeszcze to, że Kościół katolicki węgierski posiada bardzo dużo gorliwych księży, o duchu apostołskim, którzy całą duszą pracują nad młodzieżą. OO. Cystersi w Budapeszcie połączyli katolicką młodzież uniwersytecką w „Federacji św. Emeryka“ (*Federatio Emericana*), która obecnie liczy już 35 korporacji na całych Węgrzech. Harcerstwo węgierskie stoi także przeważnie pod duchowem dowództwem gorliwych księży, którzy poświęcają się młodzieży i razem żyją z nią podczas obozowań letnich. Najwięcej się zajmują harcerzami Benedyktyni, Cystersi, Premonstratensi i Pijarzy, prowadzący najlepsze szkoły średnie na Węgrzech.

Mówiąc o księżach, tak gorąco zajmujących się młodzieżą, muszę wymienić ks. Tihaméra Tóth, profesora uniwersytetu w Budapeszcie, który jest prawdziwym ojcem duchowym młodzieży szkolnej. Ten pedagog, znający świetnie duszę młodzieży, jest ukochany, wprost ubóstwiany przez chłopców węgierskich, którzy we wszystkich kwestjach sumienia zwracają się do niego o radę, o pomoc duchową. Praca jego jest iście apostołską. Książki jego w których przemawia do młodzieży, aby ich oczyścić od brudu ziemskiego i wznieść ich do wyżyn doskonałości chrześcijańskiej są rozchwytywane przez młodzież węgierską. Książki jego są tłumaczone i na obce języki. Aby dać pojęcie o popularności jego książek, przytoczę kilka cyfr. Książka jego: *Młody człowiek o mocnym charakterze* rozeszła się w 10.000 egzemplarzy (w niemieckim języku w 11.000 egz.) *Religijny młodzieniec* 5.000 egz. (po niem. 6.000). *Chrystus i młodzież*, 5.000 egz. (po niem. 6.000). *Wykształcona młodzież*, 10.000 egz. (po niem. 9.000, po włosku 2.000). *Czy palisz?* 9.000 egz. *Nie pij!* 9.000 egz. *Czystość męska* 17.000 egz. (po niem. 13.000, po słowacku 2.000, po włosku 2.000), Teraz tłumaczą jego książki na języki angielski, bułgarski, rumuński, i chorwacki.

Wychowanie młodzieży węgierskiej w mocnym, idealnym duchu, powoduje i to, że o wiele więcej młodzieńców obiera dla siebie zawód duchowny. W niektórych semina-

riach duchownych liczba alumnów podwoiła się lub potroiła w porównaniu do przedwojennej. Charakterystyczną rzeczą jest, że wielka część kleryków pochodzi z Budapesztu, który stosunkowo najwięcej księży daje ze wszystkich stolic Europy.

Wogóle w Budapeszcie życie religijne rozwija się bardzo intensywnie. Miarą tego jest i to, że rok rocznie wzrasta liczba przystępujących do świętej komunji. Tak w kościele zakonnic „Maria Reparatrix”, w takiej dzielnicy, którą uważano za najgorszą część miasta, w r. 1926 przystąpiło do komunji 95.000 osób, w r. 1927 — 105.000, w r. 1928 — 130.000. W małym kościółku OO. Jezuitów przystępuje rocznie 200.000 osób do sakramentu ołtarza.

Na prowincji rozwija się także pięknie życie religijne. Dowodem rozkwitu katolicyzmu na Węgrzech są te niezliczone instytucje katolickie, które zostały założone w ostatnich latach. Ramy tego artykułu nie pozwalają mi zajmować się temi instytucjami; tylko tyle zaznaczę, że w samym Budapeszcie istnieje 54 kwitnących różnych instytucji katolickich. Muszę jeszcze dodać i to, że obecny rząd węgierski ma dużo zrozumienia dla potrzeb Kościoła katolickiego, a przeważnie dzisiejszy minister oświaty, hr. Klebelsberg, popiera bardzo instytucje katolickie. Naprz. w budżecie na rok 1928—29 wyasygnowano na budowę szkół i internatów katolickich 3,620.000 pengő (5½ mil. zł.). Na rozwój ducha katolickiego w Budapeszcie wskazuje także i to, że miasto Budapeszt zdecydowało się wybudować czternaście nowych kościołów w ciągu kilku ostatnich lat. Wszyscy też zagraniczni katolicy, którzy mieli sposobność zapoznać się z życiem kościoła katolickiego na Węgrzech, z radością podkreślają piękny rozwój katolicyzmu w państwie św. Stefana. Pozwolę sobie tu zacytować słowa wybitnego księdza francuskiego o katolicyzmie węgierskim. Jest to O. Piotr Delattre, Jezuita francuski, który studiując stosunki Kościoła katolickiego na Węgrzech tak scharakteryzował je na kongresie eucharystycznym w Budapeszcie: „Obserwacje moje streszczam w trzech punktach: W dobie obecnej ani w jednym państwie Europy nie ma Kościół katolicki takiego wielkiego autorytetu i tak szerokiej wolności działania jak na Węgrzech; ani w jednym państwie nie można siać dobrego

ziarna, dającego tak bogaty plon, ani w jednym państwie nie są tak widoczne rezultaty renesansu katolickiego tak wśród kleru, jak w zakonach, w wysokich kołach inteligencji, a przedewszystkiem wśród młodzieży“.

Bolesnem dla katolickich Węgrów jest to, że kiedy katolicyzm na Węgrzech znajduje się w tak kwitnącym stanie, został on liczbowo tak pomniejszony przez rozbiór polityczny krajów Korony św. Stefana.

Kiedy przed wojną liczyły Węgry 21 milionów mieszkańców, z których blisko 12 milionów wyznawało katolicyzm, to obecnie na Węgrzech, okrojonych przez traktat w Trianon, pozostało zaledwie 5,300.000 katolików. Z 21 poprzednich diecezyj zostały przy Węgrzech w całości tylko trzy biskupstwa, pięć całkowicie od nich oddzielono, a dzieśięć poćwiartowano. Prawie zupełnie odpadła diecezja ostrzychomska, tak że arcybiskup ostrzychomski, książę prymas Węgier, stracił prawie całe swe terytorjum, znajdujące się obecnie w republice czechosłowackiej, wraz z obszernymi posiadłościami arcybiskupstwa. Prymas Węgier, przedtem najbogatszy z biskupów węgierskich, stał się najuboższym i musi walczyć z długami. Z 3.310 parafij zostało przy Węgrzech 1419, z 5,158 szkół powszechnych katolickich — 2.571. Skurczenie się Kościoła unickiego na Węgrzech jest jeszcze większe. Z 2.116 parafij zostało tylko 407, z 1878 szkół — 129.

Oderwane od Węgier terytorja weszły w skład państw, przeważnie gorzej usposobionych względem katolicyzmu i Kościoła katolickiego. Cytowany O. Delattre uważa, że dzieło traktatu w Trianon jest dla katolicyzmu wprost katastrofalne. Prawosławie w Rumunji i Jugosławji, rozrost socjalizmu i komunizmu w Austrii, husytyzm i prądy wprost ateistyczne w republice Czechosłowackiej — oto czynniki wrogie, z któremi katolicyzm musi walczyć w tych państwach, podczas gdy na Węgrzech nastąpiła dla niego era prawdziwego renesansu i rozwoju.

Adorian Divéky.

Polskie małżeństwo św. Emeryka.

Patrona młodzieży węgierskiej niezmiernie skąpem światłem otaczają źródła współczesne, zwłaszcza zaś węgierskie. Tem bardziej uderzającą jest spora ilość wiadomości, wprowadzie z późniejszych czasów pochodzących, ale nie dających się wywieść z żadnych znanych nam przekazów, a mieszczących się czyto w roczniku świętokrzyskim, czy w t. zw. powieści czeskiej, czy u Długosza. Wiążą się one wszystkie z klasztorem łysogórskim, a tyczą dwu, skądinąd nieznanych nam faktów: ofiarowania przez królewicza węgierskiego krzyża greckiego dla klasztoru łysogórskiego, oraz małżeństwa jego z jakąś księżniczką polską. Co do obydwu tych kwestyj późność podających je przekazów wywołuje zrozumiały sceptycyzm historyków. Niemniej jednak, nie łudząc się co do możliwości osiągnięcia tu jakichś definitywnych wyników, należałoby przecież rozważyć dane, jakie te przekazy przynoszą i spróbować zestawienia ich ze znanymi nam faktami tej epoki.

Wiadomości rocznika świętokrzyskiego brzmią jak następuje: król węgierski Stefan miał syna Emeryka, którego wbrew jego woli ożenił z córką Mieszka, króla polskiego. (Z sensu opowiadania odnosiłoby się to do Mieszka I). Przybywszy do Gniezna i Poznania, żył Emeryk wraz z żoną swą w dziewictwie. Jadąc do Węgier, przybył z Mieszkim do Kielc; w czasie polowania w ich okolicach ofiarował klasztorowi łysogórskiemu krzyż, który miał na piersiach. W jednym z rękopisów rocznika dopisano, że Łysą Górę otrzymał

król Stefan w posagu za żoną i że tam ufundował klasztor Benedyktynów.¹⁾ Zapiska umieszczona jest po wypadkach r. 1000.

W innej znów wersji przytacza te wiadomości t. zw. powieść czeska, powstała w klasztorze świętokrzyskim i podobnie jak rocznik podająca opinię początków XV w. Wedle niej Emeryk ożenił się z córką Bolesława Chrobrego, który wznowił fundację swej matki, klasztor Łysogórski. Przybywając do Polski, Emeryk przywiózł część Krzyża św., подарowaną przez papieża jego ojcu. W powrocie z Gniezna w r. 1003 Emeryk wraz z Bolesławem polował w okolicy Kielc i tu na znak dany mu przez anioła we śnie ofiarował klasztorowi Łysogórskiemu ów krzyż noszony na piersiach.²⁾

Długosz jest zdania, iż Bolesław Chrobry założył w r. 1006 klasztor Łysogórski na prośbę księcia Emeryka, który za jednym z częstych w Polsce pobytów, dotarł z nim w czasie polowania na Łysą Górę i że Emeryk temuż klasztorowi ofiarował krzyż podwójny z częścią Krzyża św., przysłany jego ojcu Stefanowi przez cesarza bizantyńskiego.³⁾ Długosz, który znał dobrze Łysą Górę i podaje o niej szereg z autopsji wziętych wiadomości, modyfikuje więc opowieść tamtejszych źródeł, a na jednym punkcie, małżeństwa Emeryka, które w jego pojęciu nie zgadzało się z jego charakterem świętego, milczy. Wiadomość tę wszakże znajdziemy w źródłach węgierskich; chociaż wcześniejsze, jak żywot św. Emeryka,⁴⁾ nic konkretnego o pochodzeniu tej żony nie wiedzą, a późniejsze wywodzą ją na domysł bądź z Chorwacji bądź z Bizancjum, co zresztą odrzucane jest przez krytykę węgierską.

Nie wchodząc narazie w szczegóły, stwierdzić możemy, że z początkiem XV w. istniała w Polsce, a w szczególności w klasztorze Łysogórskim tradycja wedle której: 1) św. Emeryk bawił przez dłuższy czas w Polsce, 2) ożenił się z córką jednego z pierwszych Piastów, co do osoby

¹⁾ *Mon. Pol. Hist.* III. 60.

²⁾ Gacki, *Benedyktynski klasztor św. Krzyża na Łysej Górze* str. 20 i n. *Pamiętnik Sandom.* II str. 489 i n.

³⁾ Długosz, *Hist. Pol.* I 188. *Lib. benef.* III. 227 i n.

⁴⁾ *Florianus. Hung. H. Fontes Dom.* I. 134.

którego wszakże niema zgody, i ofiarował klasztorowi łysogórskiemu krzyż z częstką Krzyża św.

Zachodziłoby teraz pytanie, kiedy ta tradycja mogła powstać? Czy jest tworem dopiero późniejszego średniowiecza, czy też powstała wcześniej, a w takim razie kiedy? *Terminus a quo* jej powstania zdawałby się określać fakt, iż klasztor łysogórski datuje swe założenie z czasów Bolesława Krzywoustego a nie Chrobrego, a tożsamość imienia, jak w wielu podobnych wypadkach, pozbawiła wspomnienia pierwszego z nich na rzecz wielkiego poprzednika. Cóż jednak możnaby przytoczyć za powstaniem tej tradycji już w czasach Bolesławowskich, jeśli nie za Chrobrego, to za Krzywoustego? Otóż wbrew pozorom możnaby przytoczyć niejedno.

Klasztor łysogórski nie powstał za Chrobrego, to prawda; ale wszystko przemawia za tem, że osiedleni w nim zakonnicy pochodzili z niedalekiego, o 4 mile odległego Opatowa, czyli dawnego Żmigrodu¹⁾, a tradycje węgierskie szły w te strony szeroką drogą wzdłuż Dunajca wraz z imionami św. Świerada i Benedykta, że wreszcie autor ich żywota Maurus, biskup Pécs, z benedyktyńskiej Pannonhalma się wywodzący, w tym samym co św. Emeryk obracał się kole ludzi wykształconych ówczesnych Węgier. Początek kultu św. Świerada i Benedykta mamy w tym samym czasie, co i kultu w tym samym 1083 r. podnoszonych na ołtarze św. Stefana i św. Emeryka.²⁾ A że kult ten szybko przeszczepiał się do Polski tego najlepiej dowodzi zanotowana „in die festo sancti Stephani regis” przez Galla-anonima, data urodzin Bolesława Krzywoustego. Nic w tem zresztą dziwnego. Są to czasy panowania na Węgrzech św. Władysława, wychowanego w Polsce, czasy powrotu Mieszka Bolesławowicza z Węgier, czasy wreszcie pielgrzymki Krzywoustego do grobu św. Stefana, obok którego przecież i grób św. Emeryka się znajdował.

Nie byłoby zatem niemożliwem przypuszczenie, że kult św. Emeryka zaraz po jego kanonizacji już pod koniec XI w.

1) Wojciechowski. *Szkice hist. z XI w.* wyd. II str. 25 i n.

2) Pauler. *A magy. nemzet tört.* I str. 150 i n.

dostał się do Polski, że zakonnicy opatowscy czy łyso-górscy go podtrzymali i rozwinęli. Zachodziłoby tylko pytanie w jakiej mierze przechowywana przez nich tradycja o św. Emeryku opierała się na niedawnej zresztą dla tych czasów przeszłości historycznej. Z trzech wspomnianych wyżej elementów tradycji sam moment ofiarowania krzyża pośrednio jedynie wciągnięty być może w obręb rozumowań. Lepiej przedstawia się wbrew pozorowi sprawa z dwoma pierwszymi, t. j. pobylem i polskim małżeństwem księcia Emeryka, tu bowiem mamy już pewne punkty zaczepienia, mogące nam ułatwić ocenę materiału historycznego tradycji świętokrzyskiej.

Zacznijmy od możliwości polskiego małżeństwa św. Emeryka, które Balzer w „Genealogji Piastów” odrzucił, stojąc na stanowisku, że ani córka Mieszka I ani Bolesława Chrobrego nie mogła tu wchodzić w grę, zwłaszcza wobec prawdopodobnego czasu zawarcia tego małżeństwa (r. 1026) przez urodzonego w r. 1007 księcia¹⁾. Takby rzecz niewątpliwie się przedstawiała, gdybyśmy króla Mieszka, występującego w roczniku świętokrzyskim, uważać musieli jedynie tylko za Mieszka I. Pominąwszy już fakt, że cały ustęp o św. Emeryku i królu Stefanie jest w tekst rocznika świętokrzyskiego najwidoczniej mechanicznie wtrącony, że zniekształcona jego data 106 r. jest tylko w jednym z XVI w. pochodzącym rękopisie z zestawienia Długosza, z rocznika i powieści czeskiej widocznem jest, że co do imienia władcy Polski tradycja XV w. była w zupełnej niepewności, wahała się między Mieszkim I a Chrobrym, nie biorąc wcale pod uwagę Mieszka II, który występuje w niej w zbyt mało dodatnim charakterze, by większej doniosłości sprawy można mu było przypisać. Tymczasem Emeryk, urodzony 1007 r., mógł występować w Polsce z natury rzeczy albo w końcowych latach Chrobrego, albo co znacznie bardziej prawdopodobne za życia Mieszka II.

Z czasami Mieszka II związał go w sposób wcale przekonujący fak wytrawny badacz węgierski, jak Káracsonyi,²⁾ który

¹⁾ Balzer o. c. str. 74–75.

²⁾ Káracsonyi: *Vélemény szf. Imre herczeg nejeről*. Századok 1902, str. 105, nast.

słusznie podkreśla, że wobec dat małżeństwa Mieszka II i urodzin Kazimierza Odnowiciela nie możemy zupełnie wykluczać istnienia córki Mieszka, która w r. 1027 mogła już być kandydatką na żonę Emeryka. Na ten czas kładzie on zawarcie przyjaźni przez św. Stefana z Mieszkim (*amicitias contraxit*), tem bardziej zrozumiałej, że św. Stefan, zmierzając do przerwania ewentualnego współdziałania pomiędzy Niemcami a Bizancjum, nie przepuścił przez Węgry posła Konrada II do Bizancjum i wobec zbliżającego się zbrojnego zatargu szukać musiał przymierza z Polską, opartego zapewne na małżeństwie syna. Potwierdza to rozumowanie przebieg wypadków z lat następnych, a w szczególności jednoczesne walki toczone przez Polskę i Węgry z Niemcami w r. 1030. Małżeństwo Emeryka z Mieszkówną oznacza Karácsonyi na rok 1028.

Rozumowanie Karácsonyi'ego jest przekonujące i choć bezpośredniego dowodu na polskie małżeństwo św. Emeryka nie przynosi, podaje argumenty nie pozwalające go wykluczyć, lecz raczej ze znacznem prawdopodobieństwem przyjąć. Dodajemy do tego i ten szczegół, że wraz z śmiercią św. Emeryka zaraz w następnym 1031 r. przychodzi do zawarcia pokoju między Węgrami a Niemcami przy jednoczesnym wielkim najeździe cesarskim na Polskę, co by korespondowało ze zniknięciem tego łącznika polsko-węgierskiego, jakim był królewicz węgierski.

Kwestje te oczywiście obracają się w sferze hipotez i wątpliwem jest bardzo, czy dadzą się kiedykolwiek sprowadzić na twardy grunt pewników historycznych. Niemniej jednakże wystarczają one do tego, by nad eremicko-benedyktyńską tradycją o św. Emeryku i o jego roli w Polsce, choć w późnym przechowaną przekazie, nie przechodzić do porządku dziennego, lecz zaliczyć ją do wymagających jeszcze dalszego badania, ale przecież cennych nitek, prowadzących nas na ślady najdawniejszych ośrodków kultury chrześcijańskiej Polski.

Prof. Jan Dąbrowski.

Jarosław Durych.

(Dokończenie).

Świętość bohaterska jest darem Bożym dla świata, nagrodą dla człowieka, wspaniałą łaską udziału w męce Jezusowej. Podobnie również przeznaczenie w pojęciu Durycha jest łaską; śmierć jest radosna a nie straszna, bo jednoczy z pięknoscią Bożą. Miłując życie, poeta zarazem kocha śmierć. Św. Wojciech u niego powiada: „Opowiem wam, jak wielką cichą radość sprawia nadejście śmierci! Już ją widzę! Jaka wspaniała! Jest podobna do uśmiechu Bożego na wyżynach skalnych“. Przeczucie śmierci sprawia radość; w *Sonacie* powiedziano: „Śmierć daje sygnał uroczysty . . . na wiele lat zanim przyjdzie. Mało ludzie wiedzą o jej tęsknocie szlachetnej, o tem, jak idzie do nas na spotkanie, jak patrzy z gór niebieskich poprzez szczeliny srebrzystych obłoków, jak prowadzi rozmowę z potokami, a poranek jak osłania jej pośpiech niby dach ślubnego pokoju“. Jeden ze swych pierwszych większych utworów, *Targ Życia*, Durych poświęca przeczuciu zbliżającej się śmierci: „Nie chcę, o śmierci kochana, zapomnieć o tobie! Niech twój głos chłodzący zadźwięczy w burzy uczuć! Nie zapomnę cię, o jedyna, wzniosła obrońco moja przed mną samym. Tyś darem łaski najwyższej i ostatniej, mogącej wszystko ułożyć i naprawić. Czuć się śmierci niegodnym to ostateczne przerażenie, od którego nie zdoła uratować nawet religja . . .“ Piętna łagodnej, zbliżającej się śmierci może dostrzec na człowieku nie tylko on sam, lecz całe jego otoczenie. Jerzy, przyszedłszy do Albrechta Waldsteina w dzień jego zabójstwa, czuł, że „to ciało było mu obce, niewypowiedzianie i szydę obce. Jerzy

z odrazą przypomniał sobie pracę kucharza, na którą patrzył przed chwilą. Już nie był jego panem . . . Jego Wysockość, być może, był gdzieś w podróży, czy za górami kruszyńskimi czy w Plasenburgu lub gdzie jeszcze dalej; teraz wrócić nie mógł, tu zaś zostawił tylko zużyte swe ciało, które nic o nim nie mówiło . . .” (*Manowce*).

To ciało ziemskie już nikomu nie jest potrzebne. Gdy trupa możnego Albrechta wieziono na furze dla oddania mu ostatnich honorów, wyglądały z worka jego godne polutowania „bose nogi ludzkie”. Cuchnącą głowę i rozkładającą się rękę księcia Frydlandu zawinięto do pokrowców ołtarzy i odwieziono do Szwecji (*Valdice*). Lecz pani Bannerowa już śmierci się nie bała. Syn księcia Nowomiejskiego w *Targu Życia* wie, że śmierć jest tylko zmianą ciała i że „tym pierwszym krokiem będzie wdzięczność za wyzwolenie”. W *Śmiechu Wierności* skazany na śmierć kawaler śmieje się ze stracenia pani swego serca.

Śmierć jest darem, lecz dary są różne, największą łaską jest śmierć męczeńska za Jezusa. Więszego nad to szczęścia niema. Durycha *Łotr po prawicy* czuje się szczęśliwy, bo umiera obok Zbawiciela. W czym się zawiera cel najwyższy i o co winni błagać ludzie?

„Chryste, Królu umęczony,
Daj nas przybić z prawej strony
Na krzyż łotra. Uwielbiony . . .
Łotrze! Daj na krzyżu potem
Kości załamać nam młotem
W strasznej Boga bliskości.
Na Twym krzyżu będziem wyżej,
Będziem Bogu wiele bliżej
Na krzyżu i w radości . . .

(*Łotr po prawicy*).

Durych pragnąłby męczeństwa, lecz męczeństw już w świecie bardzo mało. Stąd jego łamanie się i ekstatyczne namiętne pragnienie być łotrem po prawicy Zbawcy, jego okrutna samoanaliza i smagający płomień ironji. Jest to jedynie rozbieżność życia z ideałem, tragedia, mająca wszakże swój kres harmonijny, bo pragnienie odbiera takąż nagrodę, jak samo działanie. Poeta rosyjski powiedział: „Wszyscyśmy aktorami w teatrze Pana Boga” — Durych również jest ta-

kim aktorem mimowolnym, któremu nie wypadło w udziale cierpienie. Dręczy się, lecz jego rozdwojenie jest tylko zewnętrzne, bo i ono prowadzi do celu. Nie każdy otrzymał Golgotę fizyczną, lecz każdy o wierze dojrzałej powinien znosić cierpienia duchowe dla uzyskania wyzwolenia się od ciała. Durych nosi Golgotę w sobie samym.

Wielu jest wezwanych, lecz mało wybranych! Zostać wybranym można w sposób dwojaki: z woli własnej lub z woli Bożej. Bo czyż nasza wola osobista nie jest zarazem spełnieniem woli Bożej? Według Durycha, idea zaparcia się siebie, łączy się z misją, posłannictwem Bożem. Biedna brzydka dziewczyna, ślubując czystość dozgonną, staje się oblubienicą wybraną. Nakaz Absolutu może być dany w postaci talentu, zamożności, macierzyństwa, ubóstwa lub brzydoty. Irma Ambrożowa się stroi, bo jej przystojność jest nakazem. Ona powiada: „Oglądaliście wiele rzeczy, zwanych pięknem. Wiele oczu, twarzy, szalów, słów i dzieł artystycznych. Są one piękne dla tych ludzi, których życie na zawsze kończy się ze śmiercią. Dla tych zaś, dla których życie dopiero po śmierci się zaczyna, takie piękno jest raczej psuciem wrażeń. Cóż jednak mamy począć, gdy to nie od nas zależy? Czasem takie piękno, to psucie wrażeń najwyższych, wciela się w którego z nas, wygładza jego twarz, zapala oczy i naciąga mechanizm naszych ruchów, słowem — panuje nad ciałem.“

Należy słuchać nakazu Bożego, bo bunt do niczego przywieść nie może. Mniszka Emerencja uciekła z klasztoru wraz z panem Gerardem, drwiła ze swej matki przełożonej, była czarowna, zepsuta i grzeszna. Gdy wszakże w mieście obleżonem odprawiano mszę św., a nie było ani kropli wody, ani nawet wina do konsekracji, z krzyża posłyszano głos umierającego Jezusa: „Pragnę“. Chciano dać mu choćby pomyj, lecz i te się rozlały. Wówczas Emerencja przeszła swoje serce i trzymając się rękami krzyża, przylgnęła swą raną do ust Ukrzyżowanego, by módl się napić jej krwi.

Pogląd Durycha na powołanie, misję i wybranie chyba nie jest zupełnie katolicki, raczej nie jest wcale zachodni. Ma w sobie pewien odcień wschodniego gnostycyzmu, dzielącego wszystkich ludzi na „duchowych“ i „ślepych“ — przy-

toczone słowa Irmy Ambrożowej czynią daleką wzmiankę o tej terminologii gnostycyzmu.

Wielką łaską Bożą dla człowieka jest prostota ducha, nie dręczonego badaniami! Durych lubi prymityw, wie, że prawdziwe bogactwo duszy jest zawsze proste; jako pisarz, on sam, być może, chciałby być prymitywny. Dobiera słów czarownych i jakimś śpiewem seraficznym wychwala proste dusze swych bohaterów. Błogosławieni ubodzy duchem, mający jedną wiarę, jedną myśl, którzy ratują dzięki swej czystości świat otaczający! Takimi ubogimi duchem są w dziełach Durycha postacie jego świętych, Wojciecha i Wacława, jako ucieleśnienie tęsknoty za męczeństwem, za służeniem Bogu. Utwory Durycha nie miały i nie będą miały wielkiego powodzenia, bo jego bohaterzy są to pojęcia oderwane, pozabawione wszystkiego, co ziemskie i doczesne. Jednak byłoby błędem uważać taki schematyzm za brak twórczości. Takie a nie inne rozumienie postaci historycznych pochodzi z wyobrażenia poety, że najwyższego szczytu duch ludzki może osiągnąć tylko wówczas, gdy zupełnie się odda jakiejś jednej idei, usłucha samego głosu Bożego i będzie ubogi duchem na wzór św. Franciszka z Assyżu.

Ubóstwo materialne jest również szczęściem a zarazem misją. Durych zachwycą się ideałem ubóstwa franciszkanów. Bez ubóstwa niema miłosierdzia — takie jest prawo. „Siedmiobarwka” — biedna dziewczyna, Lideczka, cierpi głód, nic nie ma Krysta z powieści *Na Górach*, Andelka idzie do Monserratu w sukmanie ubogiej. „Można nie tylko nie zważać, że ręce marzną, ale się cieszyć, że marzną również nogi . . . Nie rozpaczać i nie dopuszczać myśli o rozpacz. Zadowolenie materialne i dostatek nie istnieją, ich niema na świecie. Biednym chce się śmiać, gdy kto wierzy, że ludzie zamożni naprawdę mają pieniądze . . . buduje i zadziwia śledzenie troski Opatrzności o całym życiu nędzarza. Ona stworzy go z dobrego drzewa, twardego jak sęk . . . (*Sonata*). Głód cielesny i ubóstwo materialne są to znamiona franciszkańskiego ubóstwa duchowego, więc wszelkie współczucie jedynie obraża i jest bezowocne: „Czego chce człowiek w chwili wolności najczystszej? Chce zapomnieć, jak się nazywa, chce nie móc wymówić swego imienia, nie do-

strzeżać różnicy między twórczością własną a twórczością innych działaczy duchowych, pragnie się pozbyć własnej osoby, jak muł brzemienia, aby mógł oglądać swą nicłość i jej się nie bać, bo kosmiczna harmonja wszechświata będzie dla niego szczęściem wyższem, niż całe szczęście względów osobistych" (*Mosty*).

Te słowa najzupełniej wyrażają ideał duchowy gotyki: rozkład osobowości w kolektywie, zlanie się z Bogiem i wszechświatem, twórczość jako powołanie, prawo cechu. „Indywidualizm jest stanem tylko czasowym, dowolnym, niezbędnym dla spokoju i większej usilności pracy . . . Mnóstwo biednych dręczy się we śnie . . . zaoszczędzonym przez siebie w ciągu tysiąca lat pięknem, pieszczotą, miłością i rzewnością, o których dotąd nie wymówiono ani słowa, nie dźwiękła struna, nie zaigrała barwa . . . Naszym oczom się ukazuje nowa okrutna zgodność ubóstwa i piękna, nowe prawo: niema piękna bez ubóstwa . . .”

Według Durycha piękno jest transcendentalne — to emanacja Boża, promień Bożej chwały. Istnieje poza człowiekiem, człowiek ją tylko uzupełnia: „całe piękno najwyższe odzwierciedla się w ciele ludzkim, wszystkie połączenia chwały tkwią w ludzkim organizmie; jednak piękno nie w nas, lecz poza nami, w świecie zewnętrznym. Nasz świat wewnętrzny jest tylko hutą, stapiającą nowe połączenia . . . w naszym świecie wewnętrznym nowe piękno się nie rodzi, lecz tylko się dopełnia . . .” W ten sposób artysta staje się „łowcą Absolutu”. Durych nie wierzy w genjusz. Niema genjuszów i talent twórczy nie istnieje. Duch ludzki nie tworzy piękna, lecz je rozpromienia lub odzwierciedla. Piękno — to zbyt potężna siła, by mogła być własnością słabego ducha ludzkiego.

W poszukiwaniu prawdziwego, stałego piękna, w swoim szukaniu Absolutu uległy łasce Bożej człowiek dochodzi do przesady, aż do kuszenia ojca kłamstwa, samego szatana. Demon wobec człowieka umieścił kobietę, lecz wzrok zuchwalca począł obnażać jej ciało, serce i duszę. Wówczas sam szatan osiadł w jej oczach, lecz człowiek parzył i na niego z takim samem zdumieniem, śmiałem zaniepokojeniem, chcąc poznać skrytą duszę szatana. „Odejdź

ode mnie, człowieku — woła demon — człowiek nie ma prawa kusić szatana. On nie śmie ujawniać we mnie tego, na co pod grozą przekleństwa zabraniam patrzeć samemu sobie. Odejdź ode mnie potworze, którego bezwstyd niesłychany może nasycić tylko Pan Bóg!”

Sztuka jest szpiegostwem, zuchwałem przemycaniem z poza granicy wieczności, kradzieżą piękna Bożego. Twórczość — to plagjat, dopełniony własnymi pomysłami. „Jest znane prawo Absolutu: wszelkie ręce mogą w nim się grzebać; Absolut z celu staje się przedmiotem życia codziennego, codziennej sztuki, codziennej ambicji. Lecz sztuka, w której Absolut przestał być Absolutem, przestaje być sztuką lub nigdy nią nie była, jak wiara nie była wiarą a życie życiem“. Prawdziwy artysta nie profanuje Boga: „Poeta to jak zgłodniały żebrak, który żałuje, że się nasycił, bo wskutek nasycenia nie tylko stracił przywilej swego głodu, lecz też stłumił w sobie tajne złudzenie o konieczności nasycenia się dostatecznie. Więc w każdym kierunku idzie on dopóty, póki mu cel się nie ukaże; nie pragnie nadępać nogą wyższego punktu tego celu; szuka piękna jedynie, by je oglądać, lecz bynajmniej nie poto, by brać je do rąk lub przyciskać do swego serca. On również nie czuje w sobie obowiązku dawania piękna ludziom do rąk, zamiast je tylko uwidoczniać . . .“

Ponieważ dusza poety przebywa w świecie doczesności, względności, zmian i przestrzeni, więc pomiędzy rzeczywistością a tęsknotą za Absolutem, za jego wiecznym pokojem, powstaje w duszy tragiczna rozbieżność. Taki stan duszy Durych nazywa „ironją transcendentálną“. Ona jest ciężka i bolesna, ale nie zgubna. Bo wszak względność wszechświata należała do planu stworzenia i nie tylko nie zaprzecza Absolutowi, lecz przeciwnie, podnosi jego piękno. Więc również ironja transcendentálna wyrывa się z duszy ludzkiej tylko jako doczesny, choć i bolesny wstręt do mglistych wartości, jest tylko „jadem a zarazem lekarstwem, dopełnieniem bluźnierczem wiary mocnej, która doszła do surowości ekstatycznej“ (*Walka Jakóba*).

W promieniach piękna Bożego żyją ludzie, rzec można, żyją dzięki temuż pięknu, które jest łaską najwyższą. Lecz

najdoskońszym, najjaśniejszym promieniem piękna jest kobieta - dziewica. W utworach Durycha jest niezwykle rozwinięty kult dziewictwa i kobiecości, jest on bodaj motywem podstawowym całej jego twórczości. Dziewica zbawia, bo z niej się rodzi Mesjasz; można tu dostrzec ciekawą równoległość mesjanizmu polskiego, jak np. w dziełach Krasińskiego, gdzie zbawia mężczyzna, a Durycha, gdzie zbawienie przychodzi przez kobietę dzięki jej pięknu i czystości. W istocie rzeczy motyw ten jest oczywiście niczem innym, jak katolickim kultem Marjańskim, czcią Najświętszej Panny, którą to wielbi nasz poeta. Wszakże imię Najśw. Panny Marji Durych wymienia bardzo rzadko; prawo twórczości tylko okazywania piękna, lecz nie dawania go do rąk niepowołanych, obowiązuje przede wszystkim samego wynalazcę tego prawa. W tej czci nie ma zgoła nic erotycznego, przeciwnie, jej założenie to mistyka dziewicza i szereg idei religijno-metafizycznych.

Marja jest najwyższem skupieniem kobiecości, pełnią wyrazu jej skrytych tajemnic i całkowitem spełnieniem jej zadań. Symbolem Najśw. Panny, jej odzwierciedleniem w naszym świecie ziemskim, jest kobieta-panna i kobieta-matka. Tu już się budzi w Durychu uczucie erotyczne, palące a namiętne, jak nieświadomy instynkt pierwszego człowieka, lecz nie spaczony, ale czysty, bo oblubieniec zawsze ojciec. Durych wie, że miłość cielesna winna zawsze prowadzić do jednego celu; jego panny albo zawsze są czyste, lub stają się matkami. Łtka i architekt, zrozumiałwszy swą miłość, wzajemnie spojrzeli sobie w oczy: „z ich radości tryskał zwycięsko blask przyszłego czarownego uroku ich dziecka“.

Szczęście raju, panowanie nad ziemią, wolność najwyższa i obcowanie ze światem aniołów nie potrafiły zadowolić duszy i woli pierwszego człowieka. Niedość mu było, że cały świat istniał tylko dla niego, człowiek pałał pragnieniem osiągnięcia rzeczy niemożliwej, stworzenia pięknej istoty, któraby była do niego podobna, lecz była wyższą, czystsza, szlachetniejszą i świetniejszą. Wzbudził w Bogu litość: stało się jasne, że trzeba stworzyć władczynię raju, więc Bóg stworzył ją nie z mułu ziemi, lecz z wizji sennej, z ciała mężczyzny. „Z żebra, jak mówi Biblja, czyli z kości, podob-

nej do łuku, -miotającego strzały; z kości chroniącej serce i dźwięczącej jego tętnem, jak struna dźwięczy pieśnią; z kości, wyrażającej moc i narażonej na ciosy noża, piki, strzały, łapy zwierząt; z kości, na której się wspiera ręce, złożone do modlitwy; w pobliżu serca, z części, ukrytej pod skórą, wszakże nie z serca i nie z mózgu" stworzono kobietę. Ona zaś, utworzona z ciała mężczyzny i odjęta od niego, nagle stanęła przed nim w całej krasie, ukazała się tak niespodziewanie, jak ukazuje się miłość.

Stworzenie kobiety było uzupełnieniem piękna raju, najuroczystszym obrzędem z całego procesu tworzenia świata widzialnego. „Ten obrzęd zawierał w sobie nie tylko wszystkie składniki mistyczne sztuki, lecz był jednocześnie najwyższym jej wyrazem. Bóg obdarzył kobietę swą całą sztuką widzialną; cała sztuka ludzka to jej pomnik“.

Lecz przez to samo, że w dniu pierwszego grzechu mężczyzna nędznie stchórzył, nie przyjąwszy na się swego grzechu, kobietę oszukano i zhańbiono wobec samego Stwórcy. Wówczas został splamiony honor mężczyzny, zanim pierwsza żona niewierna zhańbiła kobiety. Od chwili pierwszego upadku ciąży na niej piętno wstydu nagości. Lecz również po wygnaniu z raju kobieta zachowała więcej piękna Bożego, niż mężczyzna, przeto twórczość wymaga obcowania z panną, choćby spojrzenia na nią lub dotknięcia się jej ręki. Kobieta nie jest poznawalna: to, co wyniosła ze sobą z raju, czyni ją obcą i wyższą. „Piękność dziewczęca — to tradycja oczywista straconego raju, widoczna, pamiętna i zrozumiała tylko częściowo, bo wiele jej cech są ukryte od oczu i serca, ukryte aż do końca świata. Z tego też względu w niej właśnie szukamy klucza do wszelkich tajemnic duszy i ducha, podstawy dla swych nadziei i tego wszystkiego, przez co pragniemy się dowiedzieć o chwałę znowu odzyskanego raju“. Tylko o kobiecie Durych może powiedzieć: „W jak dziwnej zgodzie ona chyba żyła ze swym aniołem-stróżem“. Aniołowie naprawdę strzegą panny. Krysta (*Na Górach*) wspina się na skały pionowe, kamienie usuwają się jej z pod nóg, lód się kruszy, tuż przy niej spada ciężki głaz, lecz Krysta ocalała . . .

Durych jest erotyczny, jeśli można użyć tego wyrazu, bo szuka piękna, jest nieustraszonym „łowcą Absolutu“, pragnie zaś znaleźć odblask raju w ciele kobiecem, uważając je za twór pełen wdzięku. Jego erotyzm — to nie żądza, lecz chęć zdjęcia zasłony z tajemnicy, to bezgraniczna ciekawość, która zdołała skusić samego szatana. W piękności dziewiczej jest wszystko nagie: jest naga i suknia dziewczęcia, i krok, i głos, płacz, śpiew, śmiech, a nawet śmierć. Z łaski Bożej jej dano mniej grzechu a więcej nagości, niż mężczyźnie, przeto właśnie kobieta może być uosobieniem i zakresem sztuki, żywą łaską Ojca niebieskiego:

Dziewczątka białe, cudowny kwiecie,
Kwitnący na niwach ku Boga czi,
Wspomnieniem raju jesteście w świecie.
Gdzie wam dam spocząć? Gdzie raj się śni?
Gdzie was wykąpie? W porannej rosie?
Dziewczątka białe, białe świętosie . . .

(Dziewczątka)

Najpiękniejszy z niepisanych poematów świata — to miłość czysta i szczerą. Lecz nie męczyznę stworzono dla kobiety, ale kobietę dla mężczyzny. Piękność dziewicza jest jakby dopełnieniem i ozdobą życia, jakby wykwiem tęsknoty pierwszej i jedynej, jakby pierwszym łącznikiem i zarazem przegrodą pomiędzy Bogiem a człowiekiem — łączy i rozdziela. „Ona była zasłoną, chroniącą oczy od ślepoty przy Boga oglądaniu; lecz taką zasłoną, która sama jest bardzo promienna, gdy więc wzrok ludzki osłabł, człowiek pod zasłoną piękności dziewiczej musiał umieścić drugą zasłonę piękna rzeczy“.

W czym się zawiera tajemnica kobiety? „Z oczu dziewczynych wygląda na nas piękno przyszłych ludzkich pokoleń i ostatniego pokolenia. Święci, którzy przyjdą po nas i będą chodzić po tej ziemi, bohaterzy i męczennicy, którzy przywrócą ziemi wielkość, oczekują w jej łonie swego narodzenia“. Dzieci nie są własnością ojca ani matki. Biskup trygrodzki, patrząc na bliźnięta Krysty, mówi do siebie: „Stary jesteś, biskupie, a jaki niemądry. Zateksniłeś za dziećmi; alboż myśliż, że wszelki wogóle człowiek, mężczyzna czy kobieta, może własne mieć dzieci? Dzieci może mieć tylko Pan Bóg!“ Krysta zaś, ofiarowawszy dzieci Bogu, smuci się

i tęskni za niemi, lecz nie chce na nie patrzeć — już one nie należą do niej.

Drugą tajemnicę piękności dziewiczej zawiera jej ubóstwo. Ona drży ze wstydu, bólu i pierwszego poniżenia; to ubóstwo duchowe symbolicznie się wyraża przez ubóstwo materialne. Bogactwo zabija urok dziewiczości, czyni go martwym; w swych *Dziewczątkach* Durych opiewa służącą, praczkę, pastuszkę i t. d. Jest to jedynie szczególny objaw ogólnego prawa: „niema piękna bez ubóstwa”.

Tajemnica trzecia — przewaga cierpień, prostota męczeństwa, uśmiech bólu i jej uległość, przez które zwycięża. Ambroży „rozumiał swe nadprzyrodzone, niezasłużone powołanie do uważania się nie za sługę Irmy, ani nawet za jej równego, lecz za jej pana”.

Miłość kobiety jest darem, jałmużną: „wiedział, że człowiek żyje tylko z jałmużny, że wszelkie piękno, radość i miłość jest tylko darem, przechodzącym z rąk do rąk”. (*Jałmużna*). Jednakże tego daru udziela mężczyźnie nie sama kobieta, lecz przez nią Pan Bóg. Bogu również można udzielić daru, dając go jednemu z „małuczkich”. „Bóg żyje w nim na ziemi, jak w miejscu ulubionem. Duszą zaś, pragnącą zbliżyć się do Boga jeszcze w doczesnem życiu ziemskiem, słyszy te słowa tajemnicze, choć wyraźne i zrozumiałe: „Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych małych, mnieście uczynili”.

Więc kobieta jest drogą, przez którą schodzi łaska Boża i wchodzi miłość ludzka. Miłość — to misja, nakaz, bohaterstwo, „ekstatyczne spełnienie przysięgi i zakonu”. Miłość przychodzi sama, a „czyż nie wszystko jedno, w jakiej szacie”? Człowiek szuka jej, znajduje i traci, uważa, że zmienia jedną miłość na drugą, choć w rzeczywistości miłość jest ta sama, a tylko my nie poznajemy jej promiennego oblicza. Wielokrotnie bohater *Siedmiobarwki* uważał za swą wybraną to biedną dziewczynę — sierotę, to służącą, to przekupkę, nosił na ręce jej obrączkę, lecz nie znał swej narzeczonej, nim sama mu się objawiła. Jerzy ucieka od Andelki, Kajetan od cyganki, ale ucieczka bezcelowa, bo śluby zawierają się w niebie, zmienić zaś je nie jest w naszej mocy. Łaska Boża spływa tylko jedną, wskazaną sobie

drogą i sama trafia do trwożliwego serca ludzkiego. Durych mocno wierzy, że małżeństwo jest sakramentem, pierwowzorem stosunku Chrystusa do Kościoła, jego więc ludzie nie grzeszą, nie oddają się rozpuście, a jeśli stronią od swego losu, to ten swą ręką łagodną i twardą skierowuje ich znowu na właściwą im drogę. Wierność w miłości jest szczytnym darem, który można zakłócić przez samo wspomnienie, a nawet pragnienie powrotu do przeszłości. Szatan obiecał człowiekowi wskrzesić jego zmarłą przyjaciółkę, oddać ją takąż powabną, jak niegdyś. Lecz człowiek odpowiedział: „Nie śmiej, szatanie, zabierać niczego z jej bogactw lub piękna! Nie śmiej łudzić mię widzeniem i trwonić coś z tego, co ona nabyła dzięki swej męce, cierpieniu i starości. Nie waż się pozbawiać jej ani jednej zmarszczki, ani jednego śladu bólu oraz ciężkiego oczekiwania w walce i wierności!... Śmierć bowiem wiedziała, kiedy piękno dojrzeje do jej przyjsia. W teje chwili kobieta, spojrzawszy pogodnie, wchłonęła w siebie ostatnią troskę ziemską a wraz z nią miłość, której już nic nie zagraża”.

Ręce kobiety, ręce, mające w sobie odbłask boskiego piękna, łagodzą swem dotknięciem ból serca, koją i gaszą dręczący płomień „ironji transcendentalf”. Dusza dziewczęcia, tworzą zaświała, również na wygnaniu będąca panią raju, jest dla nas obca i niepojęta. Czujemy w niej coś wyższego, zjawisko innego układu, innego świata, do którego tylko rzadko możemy zaglądać, lecz niewarci jesteemy w nim mieszkać. Między mężczyzną a kobietą istnieje pewna przegroda niewidzialna, panuje rozdwajenie i niezupełność — są to dwie części jednej całości, wciąż dążące do zjednoczenia, którego jednak nigdy nie osiągaą. Jest tylko jeden sposób przebycia tej przepaści, jedyny most, łączący oba brzegi. Tym mostem — religia, modlitwa, wiara. W modlitwie dusza mężczyzny zwalnia się od wszystkiego, co ziemskie, i jednoczy się z duszą kobiety, wówczas się tworzy całość harmonijna. Durych chyli czoło przed modlitwą kobiety, traci na jej widok całą swą ironję, gniew i ból, jedynie patrząc w niemym zachwycie na ręce złożone do modlitwy, „które jakby śpiewały słowa Introitu: *ad Deum, laetificat iuventutem meam* . . .”

Jednak modlitwę, uległość „nakazowi” piękna i macierzyństwa przyjmuje Bóg niezawsze, czasem one są bezcelowe. Nie dano nam wiedzieć, czy ofiara zostanie odrzucona na zawsze, czy jest niemiła tylko obecnie wskutek naszej niegodności lub z jakich innych względów ukrytych. Nie każda jałmużna znajduje przyjęcie i nie wszelkiej łaski się udziela, bo wielu jest wezwanych, ale mało wybranych. Dopóki ofiara nie doznaje przyjęcia, życie ludzkie jest tylko pasmem jakichś wypadków, próżnych i błahych, nie odpowiadających rytmowi naszej „najwyższej nadziei”. Trzeba się modlić o łaski jeśli nie dla nas, to choć dla przyszłych członków naszej rodziny, by byli w liczbie wybranych i świętych. Nie pozostaje więc nic innego, jak czekać trwożliwie. Dlatego też w rodzinie Ambrożów „ich pracą niewidzialną było czekanie, co podług formy — bardzo mało, a podług treści — bardzo dużo”. Ten motyw Durycha co do swej treści odpowiada ewangelicznej przypowieści o pannach roztropnych, które nie zgasiły swych lamp w oczekiwaniu przyjścia niebieskiego Oblubieńca.

* * *

Takie są zasadnicze motywy twórczości Jarosława Durycha. Motywy te wniósł on prawie od samego początku swej działalności literackiej, w każdym razie one już się zawierały w zarodku w pierwszych jego utworach. Więc nie jest rzeczą szczególnie ważną drobiazgowo badanie jego rozwoju; on nie tyle sam się rozwijał, ile ujawniał nazewnątrz swoje poglądy, czasem tylko je dopełniając i ściślej określając. To rzadki wypadek twórczości bez wahań, poszukiwań, łamania się i cofania; jedna linja prosta od początku do końca. Należy oczywiście pamiętać, że charakterystyka taka ma na względzie nie osobę samego pisarza, lecz tylko jego dzieła, książki, nie zaś żywego człowieka.

Oblicze duchowe talentu naszego pisarza nie budzi żadnych wątpliwości: Durych jest to poeta głęboko chrześcijański, lub ściślej głęboko katolicki, odchylenia nieduże i przypadkowe nie mają wielkiego znaczenia. Jego poezje od początku do końca są nawskroś religijne, którym paraleli należałoby szukać chyba wśród zapomnianych poetów łaciń

skiego średniowiecza. Katolicyzm twórczości Durycha ma dwie podstawy, wyrasta z dwóch korzeni: podstawa pierwsza — to pozaczasowe, stałe niezmiennie dogmaty, zasady wiary i przekonań. Czasem niektóre utwory Durycha są jakby genialnymi ilustracjami do św. Tomasza z Akwinu, pod tym względem jest on poetą wszechświatowym, ogólnoludzkim, jego zaś wartość jest całkiem niezależna od tego, do jakiego narodu on należy. Lecz ta, że tak powiem „transcendentalna“ podstawa jego twórczości nie jest jedyna: istnieje jeszcze druga. Podstawa druga katolicyzmu Durycha ma charakter wewnętrzny, immanentny: jest nią wiara, wraz ze krwią odziedziczona po przodkach, dzwonnikach i posługaczach kościelnych, to czeskość Durycha. Jest to nie tylko katolik, lecz Czech-katolik, jego zaś powieści są to powieści czeskie, utwory ducha czeskiego, związane nierozdzielnie z rodzinnym krajem, ziemią i powietrzem. Dlatego też Durych w literaturze wszechświatowej ma wartość szczególną, jako wyraziciel katolicyzmu i ducha czeskiego.

Jeśli o transcendentalnej i stałej podstawie jego poezji nie da się powiedzieć nic innego, jak tylko skonstatować zgodność lub niezgodność jej z filozofją i światopoglądem katolickim, to o podstawie immanentnej można powiedzieć niemało. Durych jest Czechem-katolikiem. Lecz katolicyzm czeski, jak wszelka inna wiara narodowa, w różnych okresach historii posiadał rozmaity styl, zabarwienie i rytm. Istnieje styl gotycki, barok, renesans. Wielu krajowych krytyków upatruje w Durychu cały szereg rysów, właściwych specyficznemu czeskiemu barokowi. Obaczmyż, czy tak jest rzeczywiście.

Jarosław Durych jest patryją, nie wskutek przekonań politycznych, lecz organicznie, całą swą naturą. Po Hiszpanji podróżuje, lecz książce o wyjeździe do Niemiec nadaje tytuł *Pelżanie po Niemczech*. Nie jest on szowinistą, wszakże wszystko, co czeskie, jest mu bliższe i droższe, niż obce. Czechy dla Durycha — to *terra apostolorum*, gdzie każdy kamień jest święty bo uświęcony stopami św. Cyryla i Metodego, św. Wojciecha oraz krwią św. Wacława. Wprost nie jest zrozumiałe, jak mogło się stać, że on, jako poeta, jeszcze nie poruszył tematu o św. Janie Nepomucenie, choć pi-

sał już o nim jako dziennikarz. Husytyzm uważa on za grzech nie tyle ludzi pojedynczych, ile całego narodu. Podczas wojny trzydziestoletniej Czechy błędzą po bezdrożach ducha. On bardzoby pragnął, by właśnie jego kraj wydał nowych świętych, męczenników i bohaterów. Nacjonalizm przechodzi tu w mesjanizm. To się uwidocznia również w jego poglądzie na sprawę unijną. Durych wprawdzie dowodzi, że zjednoczenie Kościołów jest zadaniem obowiązującym wszystkich chrześcijan, jako takich, lecz wierzy zarazem, że właśnie naród czeski ma szczególne powołanie być owym „narodem-mostem“, mającym wzmocnić i rozszerzyć wiarę Chrystusową. Przytem dochodzi do wniosku, że jedyną formą czeskiej polityki słowiańskiej winna być polityka sprzyjania sprawie jedności Kościołów.

Nacjonalizm taki nie odpowiada gotyckiemu ideałowi z jego *respublica christiana*, zatraceniem w wierze oblicza narodowego i podporządkowaniem spraw politycznych kościelnym. Podobny patrijotyzm przypomina raczej styl czeskiego baroku, gdy katolicyzm uchodził za jedyne obrońcę narodu, chroniącego go od zniemczenia, które było niechybnym skutkiem husytyzmu. W tym wypadku krytycy Durycha chyba się nie mylą.

Miłość poety do bliźniego smaga. Durych nie tylko narzeka i karci, lecz czasem nawet gardzi. Miłość ta ma charakter oburzenia, przybiera formy walki i buntu bezwzględnego. Po ukazaniu się wspomnianego artykułu o Janie Husie Durych oświadczył w prasie, że kierowała nim głównie chęć wywołania oburzenia. Tak uzasadniać swoich postępów człowiek gotycki oczywiście nie mógłby i nie chciał. Działalność Durycha bardzo często, chociaż nie zawsze, sprowadza się do tego, że on jedynie przygotowuje grunt do przyszłej działalności, łamie zakorzenione przesady i prowadzi namiętą walkę. Byłoby błędem uważać go za jakiegoś ducha niszczyciela: wszak *zerstörende Kraft ist die schaffende Kraft*, jednak burzenie wszystkiego, co on uważa za śmiecie duchowe, wypełnia znaczną część jego pracy. Pod tym względem Durych jest podobny do owych gorliwych jezuitów, którzy ratowali Czechy, zbierając i niszcząc książki husyckie. Znowu rys podobieństwa do baroku.

Ogromne znaczenie ma dla niego piękno. Za czasów gotyku element piękna zajmował miejsce drugorzędne, wpływał tylko z wiary, nie będąc koniecznym jej warunkiem. Durych zbyt piękna nie przecenia, nie czyni z niego celu, zaznaczając, że jest ono jedynie emanacją Absolutu. Jednakże wartość piękna jest chyba za wielka, barwy za jasne, za dużo linii i ozdób. Wykończenie stylowe powieści Durycha mimowoli przypomina dziwaczne ozdoby świątyń barokowych.

Zarazem jednak jego dziwnie logiczna znajomość najdrobniejszych szczegółów, niezłomna wiara, przenikająca każdy wiersz, hołdowanie zbiorowości i jednocześnie indywidualizmowi, będące obrazem stosunku cechu średniowiecznego do pojedynczej, miłej Bogu osobistości ludzkiej to wszystko przypomina gotyk. On chyli czoło wobec czystości gór, wznosi się do Boga, żywo odczuwa przyrodę; jego powieść *Na górach* jest to utwór bezsprzecznie prawdziwie gotycki.

Jakiż sam Durych? Czy jego katolicyzm jest bliższy gotykowi czy barokowi?

Zdaje się, że się nie pomylimy, odpowiadając przecząco na obie możliwości. On ani gotyk, ani barok, choć ma cechy wspólne z jednym i drugim. W rzeczywistości zaś sposób doznawania przez Durycha wrażeń świata zewnętrznego jest to styl dotąd nieskrystalizowany i nie mający określonej nazwy. To styl obecnego katolicyzmu czeskiego. Katolicyzm obecny, jak za czasów baroku, musi prowadzić ciągłą walkę, oczyszczać, burzyć i budować, zdobywać krok za krokiem teren, bronić swego bytu. Moc ducha Durych czerpie z modlitwy, obcowania z Bogiem, rozumu, uskrzydlonego a zarazem skutego przez wiarę, tu on podobny do gotyku. Jest to styl nowy, wydający się syntetycznym, choć obecnie w nim chyba przeważa element baroku. Później, gdy walka będzie na ukończeniu, zatriumfuje znowu pokój i równowaga gotyku. Ten styl w Czechosłowacji dopiero teraz się tworzy, Durych zaś jest właśnie jednym z jego twórców. Więc chyba celu sama dyskusja, nie można przypiąć do poety takiej cechy lub innej, on należy nie do przeszłości, lecz do chwili obecnej.

Ponieważ twórczość Durycha nawet w przejawach czysto dodatnich, pozytywnych, ma jednak charakter walki ze wszystkim, co go otacza, przeto jego stosunek do współczesności wydaje się dla wielu niezbyt jasny. Na pierwszy rzut oka Durych jakgdyby jej przeczył, odrzucał ją, przeto słusznie uchodzi za jakiegoś anachoretę literackiego. Jednak tak nie jest. Durych odrzuca jedynie cień szatana, przytem nie tylko w teraźniejszości, lecz zarazem w przeszłości i przyszłości. Gdzie zaś dostrzega promień Boży, tam uznaje współczesność w zupełności i całkowicie, wychwala ją i wywyższa; jego wielbienie gór, piękna, czystości, macierzyństwa i ubóstwa, wszak to nie odrzucanie lecz przyjmowanie rzeczywistości. Durych bynajmniej nie pragnie powrotu do średniowiecza, wie, jak E. Przywara, że każdy okres w sposób sobie właściwy wyraża i przekazuje rysy oblicza Zbawiciela. Poeta pragnie jedynie dopomóc, by ten obraz Boży stał się wyraźniejszy i głębszy, więc nie chyli czoła wobec faktów, lecz stara się skierować je do chrystjanizmu, do Kościoła.

Durychowi często zarzucano ubóstwo tematów, że wciąż powtarza te same motywy. Podobny zarzut jest prostem nieporozumieniem. Durych to człowiek, oddany jednej myśli; bez względu na to, co on pisze, wkońcu wynika, że zawsze pisze tylko o Bogu, wszechświecie, o kosmosie. Temat zaś ten zawiera w sobie wszystkie inne, wszystko wyczerpuje, wszystko ogarnia, obejmuje. Wprawdzie pod względem tematów Durych jest ubogi, bo jego powieści nie mają intrygi, ani dowcipnie powikłanych sytuacji, z którychby potem autor miał zręcznie się wywiązać. Lecz tak jest jedynie dlatego, że Durych obrał za temat nie mrzonki, a rzeczywistość, nie skutki, lecz przyczyny. Pod tym względem jego tematy są bardzo różnorodne, i tylko podziwiać ich bogactwo niewyczerpane.

* * *

Jak zaznaczyliśmy, dla Durycha jedyną prawdziwą rzeczywistością jest Pan Bóg, człowiek zaś jest realny tylko o tyle, o ile stoi w jakimś związku z Bogiem. To podstawowe założenie wywarło wpływ ogromny na zewnętrzną bu-

dowę i styl jego utworów. Byłoby błędem największym uważać go za pisarza historycznego w zwykłym znaczeniu tego słowa. Jeśli powieści jego są historycznie prawdziwe, to prawdziwość ta nie jest niczem innym, jak tylko ramą zewnętrzną. Historia prawdziwa rozwija się w trzech miejscach: w niebie, na ziemi i w piekle. Starciem nieba i piekła jest historia ziemską; Durych obrazuje walkę Boga z szatanem w duszach ludzi i narodów. Więc osobistość interesuje go tylko o tyle, o ile trafia do punktu tego starcia. W jego *Manowcach* występuje mnóstwo osób, które potem gdzieś giną i o ich losach więcej nic się nie mówi. Jest to zrozumiałe: interesował się nimi autor tylko wówczas, gdy one były narzędziami świata niebieskiego lub piekielnego. Zwykle rozmowy i słowa mają często znaczenie podwójne, mistyczne, symboliczne, przebijające się poprzez zewnętrzną formę mało treściwą. Świat szatana - to groteska, widmo, nie zaś rzeczywistość. W groteskach Durych nieraz dosięga wyżyn Edgara Poe; żywo odczuwając ducha przyrody, dał kilka takich opisów piękna gór i żałobnej wielkości alei cmentarnej, prowadzącej do klasztoru (*Valdice*), że urywki te mogą rywalizować z dowolnymi klasycznymi ustępami literatury wszechświatowej. Niektóre rozdziały z powieści *Manowce*, zwłaszcza zaś opis Monserratu, stanowią jakieś precudne wiersze w prozie. Durych, choć nie jest pisarzem historycznym, ma jednak dar epiczny, swój zaś epos ożywia liryką. To nowy romantyzm nowej sztuki katolickiej.

Jako mistrz pióra, Durych potrafi z fragmentów mozaikowych układać całkowite, zupełne obrazy. Żywość jego słowa w sposób artystyczny potęguje wrażenie, stwarza uczucie napięcia i wzruszenia; ta cecha jego talentu uwidoczniła się szczególnie wyraźnie w *Manowcach* i w *Requiem*, gdzie mistrzostwo dochodzi do najwyższych granic. Bardzo często czytelnik do samego końca opowieści nie dowiaduje się żadnych szczegółów o bohaterze, jego charakterze, wyglądzie zewnętrznym, nawet nie zna jego imienia. Wszystkie postacie są symboliczne: autor jakby rozmyślnie chciał je uczynić tylko igraszkami losu, tylko duchami, wolnymi od ciała ludzkiego. Mimo to talent zawsze wychodzi zwycięsko i nie pozwala na zbytnią krańcowość: ci ludzie nie robią

wrażenia jakichś widm bezcielesnych, nie są ponuremi złudami Maeterlincka, lecz żyją i oddychają, są bardziej realni, niż ci, co do których podano wszystkie szczegóły. Schematyczna mozaikowość, symbolizm twórczości i irracjonalizm fabuły czynią z Durycha zjawisko oryginalne, niepodobne do żadnego z jego poprzedników w literaturze czeskiej.

Durych jest pisarzem nadzwyczaj płodnym¹⁾ i obecnie jeszcze się rozwija, udoskonala; można przypuszczać, że nawet *Trylogja Waldstejnowska* jeszcze nie jest szczytem jego twórczości. Bogactwo jego tematów uwidoczniło się najsilniej w następujących utworach: *Najwyższa Nadzieja*, *Siedmiobarwka*, *Na Górach*, *Manowce*, i *Requiem*. Treść ich pokrótce już była podana, teraz więc poprzestaniemy na samym powtórzeniu w bardziej usystematyzowany sposób tego, cośmy przedtem powiedzieli. *Najwyższa Nadzieja* jest to powieść o śpiewaku, Karolu Ambrożu, za którego wychodzi zamąż Irma gwoili „nakazu” swej przystojności i powołaniu do macierzyństwa. Żyją w ciągłym przekonaniu o swoim wybraństwie, lecz los omija ich i ich dzieci, darzy ich szczęściem i bogactwem, lecz nie przyjmuje od nich ofiary. Więc „dziełem niewidocznem rodziny Ambrożów stało się czekanie”.

W *Siedmiobarwce* jest mowa o wciąż znajdowanej i wciąż traconej miłości, o utajonej pod szatą ubóstwa łasce Bożej, na którą człowiek nie zwraca uwagi. Siedmiokroć spotyka bohater swą wybraną, lecz za każdym razem wydaje mu się inna, nieznajoma, więc opuszcza ją, by szukać innej, widzianej przedtem; nie może jej poznać, nim ona sama nie objawi swej tajemnicy. Jego miłość była pasmem zdrań, lecz właśnie dzięki nim była miłością prawdziwą, wierną i stałą.

Na Górach — to powieść o ubóstwie, miłości i wybra-

¹⁾ Z najważniejszych jego utworów wymienimy następujące: „Św. Jerzy”, „Śmierć Cyganki”, „Targ Życia”, „Na Górach”, „Trzy Dukaty”, „Droga do domu”, „Św. Wojciech”, „Najwyższa Nadzieja”, „Szkice”, „Róża Goetycka”, „Św. Wacław”, „Dziewczątka”, „Śmiech Wierności”, „Kwiaty Węzowe”, „Chwile Wojenne”, „Łotr po prawicy”, „Pieśni Żebracze”, „Wigilja”, „Pełzanie po Niemczech”, „Lampa Czarodziejska”, „Oto Człowiek”, „Wspomnienia Młodości”, „Siedmiobarwka”, „Podróż do Hiszpanji”, „Manowce”, „Requiem”, („Kurjer”, „Pole Budejowickie” i „Valdice”), „Gdyby”.

niu Bożem. Bohaterka jej, Krysta, promienny obraz kobiecości, prosta dziewczyna, w której są zakochani Jan i Krzysztof, szuka w górach niebezpieczeństwa, lecz niebezpieczeństwo jej się wymyka. Wszakże Bóg wynagrodził ją darem cierpienia. Krysta wychodzi za mąż za księcia. Mąż jej ginie w walce przeciw królowi. Prześladowuje ją miłość samego zwycięzcy. Dzieci swe Krysta poświęca Bogu, sama zostaje ubogą żebraczką i umiera w blasku miłości Bożej. Jej ofiara została przyjęta, nadzieja się ziściła.

Najwybitniejszym utworem Durycha jest *Trylogja Waldstejnowska, Manowce*. Tu jego talent mógł się rozwinąć w całej swej pełni i potędze: prawie wszystkie cechy zasadnicze twórczości Durycha znalazły tutaj swój wyraz. Tło historyczne powieści to walka Albrechta Waldstejna z cesarzem Ferdynandem; w rzeczywistości zaś jest to walka pierwiastka Bożego z szatanem, starającym się różnemi intrygami zniszczyć prawdziwą wielkość. Bohaterami zaś prawdziwymi są nie wódz naczelny i cesarz, ale cztery wcale niehistoryczne postacie Jerzy i Anielka, przybyła z katolickiej Hiszpanji, oraz porucznik Kajetan i bezdomna żebraczka - heretyczka. Ich wszystkich łączy Opatrzność, rozbiegają się i rozchodzą, lecz potem znowu się spotykają. Anielka ratuje Jerzego swoją czystością i miłością, zwycięża w jego sercu widmo protestanckiej Zimnej Królowej. Dopiero na łożu śmierci rannego Jerzego dostąpili szczęścia połączenia się fizycznego, więc dopełniło się w ten sposób zawarte w niebie małżeństwo. Prawie cudownie Anielka zostaje matką dziecka, które urośnie na syna czeskiej ziemi.

Durych symbolizuje tem zbawienie Czech, ich powrót do katolicyzmu: ten motyw religijnego ratunku drogą aktu łaski, której Bóg udziela duszom ubogim i czystym, jest główną treścią powieści.

Epilogiem do *Manowców* jest *Requiem* czyli mniejsza *Trylogja Waldstejnowska*. Tutaj się łączą trzy świetne fragmenty, malujące Czechy po śmierci wodza Albrechta. W powieści *Kurjer* do arcybiskupa w Ołomuńcu przyjeżdża gońiec, nie wiedzący jeszcze o zabójstwie Waldstejna, z dumnym żądaniem poddania się nowemu cesarzowi — martwemu dowódcy. W *Polu Budejowskim* generałowie Waldstejna,

czekając swego losu, nie chcą wierzyć, że cesarz już zdecydował o ich losie. Lecz nadchodzi dziewczyna, śpiewa *Sanctus* i przemawia do nich, jak do umarłych, jak do skazanych na śmierć. Wojacy już stracili wszelką nadzieję, do ich serc zakrada się przeczucie bliskiego końca, wiatr zaś zimny i ostry donosi słowa *Deo gratias*.

Najtragiczniejszą i najsilniejszą częścią *Requiem* są *Valdice*. Generał szwedzki, Brunner, wraz ze swą małżonką i orszakiem przyjeżdża do klasztoru kartuzów, by otworzyć trumnę zabitego generała i odesłać jego głowę wraz z prawą ręką do Szwecji. Wszyscy trwożliwie oczekują, że groźny wódz powstanie z trumny, lecz widzą przed sobą tylko cuchnącego, rozkładającego się trupa. Głowę, będącą przedtem postrachem dla całej Europy, furjer obraca to w jedną stronę, to w drugą, starając się oderwać ją od ciała, trupi zapach rozkładu łączy się z czadem świec, obojętni zaś mnisi śpiewają starożytne słowa swych psalmów. Święty Brunon nie wstawił się, nie zdziałał cudu, nie wskrzesił martwego generała. Grób został zbeszczeszczony. Czyż jednak ciało nie jest więzieniem dla duszy, a znieważenie trupa czyż może zakłócić pokój i majestat śmierci?

* * *

Takim jest Jarosław Durych; jego twórczość może wzbudzać sprzeczki i powodować najróżnorodniejsze oceny. Wszakże jedno jest pewne: chociaż dużo jest nazwisk świetniejszych i bardziej znanych, to jednak obecnie ani literatura czeska, ani europejska nic nie może postawić narówni z *Trylogią Waldstejnowską*. Wracając do wartości Durycha, jako pisarza danego kraju, należy powiedzieć, że z wyjątkiem niedawno zmarłego Brzeziny jest on jedynym wybitnym poetą, którego twórczość ma charakter nawskroś idealistyczny i ciągle jest skierowana ku odległym sferom mistyki oraz wzniosłego chrześcijaństwa. W takim znaczeniu działalność Durycha — to działalność zbawcy czeskiej literatury współczesnej.

Dr. Walery Wilński.

Ateizm religijny.

Dużo się o tem mówi, że jesteśmy świadkami silnego zwrotu ku religji i odrodzenia religijnego. Twierdzenie to jest do pewnego stopnia słuszne, pomimo że ateizm szerzy się w przerażający sposób i tworzą się coraz śmieiej występujące związki bezbożników. Zwrot ku religji uwydatnia się i w tem, że często nawet prądy namiętnie zwalczające religję w jej dotychczasowej postaci, same oblekają się w szatę religijną, by zadosyćuczynić potrzebom religijnym swych zwolenników. Z tego powodu naprz. socjalizm i komunizm wprowadzają proletarjackie święta i uroczystości podobne do religijnych, jak święto narodzin, święto młodzieży (*Jugendweihe*), śluby, pogrzeby. Pragną też w tym celu zachować piękne kościoły, by stworzyć z nich świątynie kultury proletarjackiej,¹⁾ tak jak swego czasu proponował Haeckel kościoły chrześcijańskie zamienić na monistyczne. Podobnym wpływom ulega obecnie nawet ateizm. Tworzy się dziwna synteza ateizmu i religji, t. zw. ateizm religijny. Podczas gdy ateizm zwykle występuje jako przeciwnik religji, ateizm religijny idzie w kierunku ogólnego zwrotu ku religji.

W nowoczesnej filozofji religji dosyć często spotykamy się z twierdzeniem, że religja nie koniecznie wymaga wiary w istnienie Boga, że jest więc możliwa religja bez Boga, że można być człowiekiem religijnym nie wierząc w Boga. Schleiermacher określa religję jako uczucie bezwzględnej zależności, Natorp jako nieskończoność uczucia. Uczucie to religijne, zwykle stosowane do Boga, może być stosowane

¹⁾ J. Fischer, *Kirche und Proletariat. Theologisch-praktische Quartalschrift*, 1930.

także do innego przedmiotu, który uważać się będzie za być najwyższy i dobro najwyższe. Stąd Dawid Fryderyk Strauss na pytanie: Czy mamy jeszcze religię? odpowiada: Nie mamy już religii, jeżeli przez religię rozumie się kult Boga osobowego; mamy zaś religję o tyle, że wszechświatowi oddajemy tę samą cześć, którą dotychczas oddawano stwórcy świata.

W rzeczy samej religja tego rodzaju zawiera jednak w tej lub innej postaci wiarę w jakąś istotę boską, tylko że nie jest to wiara w Boga w zwykłym tego słowa znaczeniu, t. j. wiara w Boga osobowego, nadświatowego. Każdy nazywa Bóstwem to, co uważa za dobro najwyższe. Dla jednych jest to przyroda, dla drugich ludzkość, dla innych znów nauka, sztuka, kultura fizyczna lub nawet szła miłości zmysłowej.

Mamy więc zwykle przed sobą rodzaj panteizmu. Ale są i tacy myśliciele, którzy wyraźnie zowią się ateistami i pomimo to chcą uchodzić za ludzi religijnych, twierdząc, że ateizm może być podstawą prawdziwej religii, tej religii, która dziś wogóle jeszcze jest możliwą. Pobożny, religijny ateizm, to najświeższy kwiat religijności współczesnej.

Najznakomitszym i najpoważniejszym przedstawicielem tego kierunku jest niemiecki filozof Leopold Ziegler. Chociaż nie cieszy się on takim rozgłosem co Bergson, Spengler, Keyserling i inni filozofowie najmodniejsi, dzieła jego są jednak dosyć rozpowszechnione i filozofja jego jest znamienym objawem umysłowości doby obecnej.

Leopold Ziegler, ur. w r. 1881 w Karlsruhe, po ukończeniu studiów akademickich zamierzał się habilitować jako docent filozofji w Fryburgu. Zewnętrzne trudności i choroba nieuleczalna zmusiły go odstąpić od tego zamiaru i zajmować się nauką prywatnie. Jako suchotnik wiecznie cierpiący, pomimo swych cierpień Ziegler podobnie jak Nietzsche, którego jest gorliwym zwolennikiem, napisał książkę, w której afirmuje i ubóstwia życie. Po kilku mniejszych rozprawach wyszły z pod pióra jego podstawowe dzieła p. t. *Gestaltwandel der Götter* (1920), *Der ewige Buddha* (1922), *Das heilige Reich der Deutschen* (1925), *Der europäische Geist* (1929).

O życiu swem i istocie swej filozofji rozpisuje się Ziegler w swej autobiografii.¹⁾

Ziegler jest jak Nietzsche w pierwszym rzędzie filozofem życia, nie tylko w tem znaczeniu, że życie czyni przedmiotem swych refleksyj, ale że życie tworzyć pragnie. Zdaniem Nietzschego filozofowie mają być czemś więcej niż myślicielami: mają być twórcami, dawać mają ludzkości nowe prawa i nowe wyższe siły. W przeciwieństwie zaś do Nietzschego Ziegler głęboko jest przejęty myślą, że najważniejszym źródłem odrodzenia ludzkości jest religja. Dlatego religja jest głównym tematem całej jego filozofji, ale ideałem jego — a w tem zbliża się znów do Nietzschego i jest jego najwierniejszym uczniem — jest religja bez Boga. Pomimo że Ziegler chce być człowiekiem religijnym — *homo religiosus* — i z pism jego przemawia rzeczywiście głęboka religijność, świadomie jest ateistą, sam się zowiąc pobożnym bezbożnikiem. Píše o sobie, że to nastawienie umysłowe u niego nie jest wynikiem własnego wyboru, lecz wewnętrzną koniecznością, że z urodzenia jest poganinem w tem znaczeniu, w jakim poganinem był Goethe, t. j. że nie wierzy w Boga osobowego i nadświatowego, lecz świat sam uważa za byt najwyższy.

Jak uzasadnia Ziegler swój światopogląd ateistyczny?

Za Nietzschem powtarza Ziegler twierdzenie, że Bóg „umarł”, t. j. że dla nas już nie istnieje, że wiara w Boga się przeżyła. W obszernem dziele p. t. „Der Gestaltwandel der Götter” stara się gruntownie i systematycznie udowodnić, że to jest ostatecznym wynikiem tysiącletniego rozwoju europejskiej filozofji i religji.

Trzy mianowicie są powody, dla których wiara w istnienie Boga, zdaniem jego, stała się niemożliwą.

Wiara ta sprzeczna jest z nowoczesną nauką przyrodniczą. Powstała z nieznajomości przyczyn naturalnych i musiała ustąpić, skoro nauka wykazała, że wszystko powstało i wszystko w świecie dzieje się w sposób

¹⁾ *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Herausgegeben von Dr. R. Schmidt. Bd. IV. Leipzig 1923.

zupełnie naturalny. W tym punkcie przejmuje Ziegler bez zastrzeżeń zdanie materializmu.

Drugi powód, dlaczego wiara w Boga nie mogła się utrzymać, tkwi w samym pojęciu istoty boskiej, które jest sprzeczne w sobie. Tej myśli poświęca Ziegler główną część swego dzieła, w którym przechodzi dzieje filozofii i wiary religijnej. Rozbierając krytycznie najważniejsze sposoby pojmowania Boga (*Gestaltwandel der Götter*), dochodzi do wniosku, że wszystkie są niedołącznym antropomorfizmem: uprzedmiotowaniem ludzkich ideałów, pragnień i życzeń, że z konieczności są błędne, ponieważ Bóg jest ponad wszelkie nasze pojęcia i kategorie. Już myśliciele średniowieczni sposprzegli, że żadne pojęcie o Bogu nie odpowiada rzeczywistości. Ziegler powołuje się na t. zw. teologję negatywną, której zwolennikami byli neoplatonicy, Pseudo-Dionizy Areopagita, Szkot Eriugena, Mikołaj Kuzańczyk i inni. Teologja negatywna twierdzi, że Bóg pod każdym względem dla nas jest niepojęty, ponieważ wszelkie nasze pojęcia są zaczerpnięte z rzeczy stworzonych i dlatego nie mogą być stosowane do bytu absolutnego, nieskończonego. Nie możemy o Bogu powiedzieć, czym jest, lecz tylko, czym nie jest. My zwykle tworzymy sobie obraz istoty boskiej, skupiając i potęgując doskonałości najszlachetniejszych stworzeń. Mówimy więc o Bogu, że jest życiem, dobrocią, miłością, świętością. Ale istota boska różni się zasadniczo od wszelkiej istoty stworzonej. Ścisłe biorąc trzeba więc powiedzieć: Bóg nie jest ani święty, ani dobry, ani sprawiedliwy, t. j. w zwykłym tego słowa znaczeniu. Szkot Eriugena wprost powiada, że Bóg może być nazywany „niczem” ponieważ nie jest „czemś” określonym. Twierdząc, że wszystkie nasze pozytywne pojęcia o Bogu są błędne, teologja negatywna zdaniem Zieglera przysposabia nowoczesny ateizm: Teologja negatywna przysposabia umysłowość zachodnią na odwołanie i zaprzeczenie wszystkich nauk o Bogu... Dojrzeva czas, że bogowie wszystkich mitów i dogmatów, wszystkich systemów i religij w równej mierze uznani będą jako nicość... Ten Bóg ponad wszelką definicję, ten Bóg ponad wszelką metafizykę i teologję, ten Bóg, którego nie można ani pomyśleć ani wyobrazić ani wierzyć, ponad

Jest i Niejest... on jest tym *Theos-Ätheos* ostatniej fazy w ciągłej zmianie postaci boskich — on jest Bogiem bezbożników.

Najbardziej zaś zwalcza Ziegler wiarę w istnienie Boga, podobnie jak Nietzsche, ze względów praktycznych, z stanowiska filozofji życia. Jeżeli Kant istnienie Boga uważa za postulat życia, to dla Zieglera i Nietzschego postulatem życia jest nieistnienie Boga. Bóg musiał umrzeć, ponieważ był największym wrogiem i przeszkodą wielkości i wolności człowieka. Jeżeli Bóg istnieje, człowiek już tylko może być sługą, nie może sam się stać Bogiem. Jeżeli Bóg istnieje, to urzeczywistniony już jest ideał i człowiek nie może już stworzyć nic wyższego. Jeżeli zaś Boga nie ma, to stworzenie tej najwyższej, boskiej doskonałości może się stać zadaniem życia ludzkiego. Znane są słowa Nietzschego: „Jeźliby bogowie byli, jakżebym ja zniósł, abym Bogiem nie był? Przeto nie ma bogów.“ „Cóżby zostało do tworzenia, gdyby bogowie istnieli!“ „Bóg umarł: niechże za naszą wolą — nadczłowiek teraz żyje!“ Ziegler pisze jeszcze wyraźniej: „Albo Bóg jest i bogowie są: wtenczas niech zamilknie nasze pragnienie stać się stwórcą boskiej doskonałości. Albo nie ma Boga ani bogów: wtenczas to, co jeszcze nie istnieje, może być stworzonym wysiłkiem ludzkim.“ „Bóg umarł: niech więc żyje człowiek-Bóg!“

Chociaż Ziegler tak stanowczo zaprzecza istnieniu Boga, dziwnie u niego z tym ateizmem się łączy tęsknota za Bogiem i głęboka cześć dla niepojętej wielkości boskiej. Widać z tego, że światopogląd jego jednakowoż nie jest czystym, bezwzględnym ateizmem. Odrzucając dotychczasową wiarę w Boga, w innej postaci znów wprowadza ideę istoty boskiej jako najwyższą wartość życiową, i przez to tylko ateizm jego staje się religijnym. Religja Zieglera odnosi się także do Boga, ale nie do Boga jako bytu już istniejącego i przyczyny wszechrzeczy, lecz do Boga jako do ideału, który jak wszystkie nasze ideały ma być dopiero urzeczywistniony. Urzeczywistnić zaś ma się idea bóstwa przez człowieka — to jest cel życia jego i całych dziejów ludzkości — i w samym człowieku, przez to że człowiek sam wznosi się stopniowo do boskiej doskonałości.

To samoubóstwienie, to ubóstwienie własnej jaźni zdaniem Zieglera nie jest bynajmniej zuchwałością lub bezbożnością, lecz przeciwnie wyrazem głębokiej religijności. Ubóstwienie człowieka było właściwie nawet zawsze prawdziwym celem religii, bo zawsze dążył człowiek religijny do tego, by stać się przyjacielem, synem Bożym, Bogiem samym. To urzeczywistnienie bóstwa na ziemi nakłada na człowieka olbrzymie, wprost nadludzkie zadanie, ale ten obowiązek ciąży na człowieku pomimo jego słabości.

Myśl Zieglera o Bogu tworzącym się dopiero przez człowieka, to myśl śmiała, niezwykła, paradoksalna, ale bynajmniej nie nowa. Jest ona do pewnego stopnia prostą konsekwencją dominującego od czasów Schellinga i Hegla ewolucyjnego panteizmu. Panteizm ewolucyjny uznaje wprawdzie Boga jako byt wieczny, ale ten Bóg nie jest już od początku Bogiem w pełnym tego słowa znaczeniu, lecz rozwijając się stopniowo w świecie zjawiskowym dochodzi do pełnej boskiej doskonałości dopiero w dziejach ludzkości, staje się więc niejako Bogiem dopiero w człowieku. Eduard Hartmann, łącząc panteizm z pesymizmem, nazywa człowieka zbawicielem świata i samego Boga. Nie brak w nowożytnej filozofii i myślicieli, którzy w samej religii stawiają człowieka na miejsce Boga. Feuerbach w głosnej swej teorii o istocie religii twierdzi, że człowiek w religii 'nieświadomie uprzedmiatawia własną swą istotę, swoje ideały, swe pragnienia i modli się do nich jako do swego Boga. Zdaniem Feuerbacha należy odtąd świadomie skierować na ludzkość cześć i pracę poświęcaną dotychczas Bogu. Francuski filozof Comte stworzył formalny kult ludzkości jako prawdziwej „Wielkiej Istoty“ (*grand être*). U Nietzschego nadczłowiek zastępuje Boga. W „demonach“ Dostojewskiego ktoś głosi nową ewangelję, której przedmiotem już nie będzie Bóg-Człowiek lecz Człowiek-Bóg. Ellen Key, Natorp, Hoeffding, Jodl i inni wychwalają podobnie jak Ziegler „czystą bezbożną pobożność“. Religją jest dla nich wiara w przyszłość ludzkości i poświęcenie pracy życiowej dla tego ideału. Jodl naprz. pisze w swej „Historji etyki“: „Nasza religja streszcza się w jednym dogmacie: Bogiem człowieka jest ludzkość.“

Drogę i środki do ubóstwienia człowieka wskazuje Ziegler w ostatnim rozdziale dzieła „Gestaltwandel der Götter“, określającym istotę „religijności bezbożnej“. Te „mysterje bezbożników“ — bo taki jest tytuł rozdziału — nie mają nic wspólnego z niemoralnością, która tak często się łączy z bezbożnością, lecz zawierają szlachetną etykę religijną, wymagającą dużo poświęcenia i heroizmu.

Pierwsze mysterjum Ziegler określa jako „przewinienie i oczyszczenie“. Przez przewinienie przechodzi koniecznie nie tylko człowiek, lecz także Bóg lub raczej ten, który ma się stać Bogiem. Błędne jest mniemanie, że Bóg z istoty swej wolny jest od wszelkiej winy: „Możliwość grzechu jest cennym przywilejem aniołów i bogów.“ Etyka ateistyczna nie zna wprawdzie przewinienia w znaczeniu grzechu przeciwko Bogu, ale przewinienie widzi w tem, że życie nie odpowiada poczuciu moralnemu wyższej jaźni, dążącej do ubóstwienia człowieka. Pierwszym krokiem do oczyszczenia jest otwarte, szczere wyznanie winy. Samo oczyszczenie zastępuje nieustrudzoną pracą moralną, którą grzesznik staje się powoli nowym, lepszym, niewinnym człowiekiem. Zbyteczne zaś i bezcelowe są żal, wyrzuty sumienia i akty pokuty, które stanu rzeczy nie zmieniają i żadnym sposobem nie mogą dokonać, by się odstało, co raz się stało. W tym punkcie Ziegler dzieli poglądy nowoczesnych etyków, którzy nie mają żadnego zrozumienia dla żalu jako niezbędnego środka moralnego odrodzenia. Przeciwwstawiamy temu głębokie uwagi, któremi Maks Scheler oświecla znaczenie i moralną konieczność żalu. Podczas gdy w porządku fizycznym nic przeszłości zmienić nie może, w porządku moralnym taka zmiana do pewnego stopnia jest możliwa. W porządku moralnym bowiem nie chodzi o fakt tylko, którego oczywiście zmienić nie można, lecz w pierwszym rzędzie o stosunek nasz do grzesznej przeszłości i jej znaczenia dla dalszego życia. Od nas zależy, co pocniemy z naszą przeszłością i jaką jej damy wartość życiową. Pod tym względem przeszłość nasza nigdy nie jest w sobie zamkniętą, lecz zawsze do ostatniej chwili życia zdolną do odkupienia. W tem świetle poznajemy znaczenie żalu. Nie znosi on grzesznych uczynków, ale zmienia zasadniczo nasz mo-

ralny stosunek do nich i ich znaczenie życiowe. „Żal zabija żywotną siłę winy, wyrzuca czyn i motyw jego, wykorzeniając go z ośrodka życia i przez to umożliwia dziewiczy początek nowego życia.“¹⁾

Treścią drugiego misterium jest „ofiara i odrodzenie.“ Konieczność ofiary zachodzi po pierwsze w stosunku do własnego mienia. Wobec dóbr tego świata powinien człowiek zachować wolność ducha i wskutek tego być zawsze gotowym zrzec się tego, co posiada, dla celów wyższych. Trudniejsza jest ofiara z własnego ja, t. j. zdrowia, przyjemności, pragnień, namiętności, miłości. Ale ta właśnie ofiara jest warunkiem odrodzenia. „Gdy ofiarujemy wartości rzeczowe, rodzi się nasze ja. Gdy ofiarujemy własne ja, rodzi się w nas wyższe ja“. Jeszcze wyżej stoi ofiara życia. „Największym zadaniem naszym jest godnie przysposobić się na śmierć i z pogodą ducha poświęcać życie dla celów wyższych . . . licząc się nawet z tem, że osobiście nic przez to nie zyskamy“. Tu jednakowoż staje bezbożnik wobec zagadnienia nie do rozwiązania. Ofiarą mienia i niższego ja zyskamy na życiu wyższem. Ale cóż usprawiedliwi ofiarę z samego życia, z którem zdaje się dla nas wszystko się kończy? Ziegler odrzuca nieśmiertelność osobistą, sztydząc nawet z tych, którzy pragną, żeby to ciasne indywidualne ja trwało zawsze. „Nieśmiertelny Pan Mayer i Schulze są dla niego, jak dla Nietzschego, przedmiotem kpin. Pomimo to żywi nadzieję, że w jaźni odrodzonego człowieka stworzy się coś, czego nawet wszechmoc śmierci nie zniszczy, że więc człowiek odrodzony w wyższej jakiejś postaci dalej żyć będzie.

Trzecie misterjum stanowi „stworzenie i wyzwolenie.“ Człowiek nie może nic stworzyć z nicości, ale on może to, co istnieje, potwierdzić, t. j. uznać jego prawo bytu i jego wartość dodatnią. Budda zaprzecza woli do życia dla cierpienia. Tę samą radę daje Schopenhauer. Ziegler potwierdza jak Nietzsche życie w całej jego pełni pomimo bolesnych doświadczeń i potwierdza to życie, nie z wyjątkiem bólu, lecz razem z wszelkiem cierpieniem. Ta heroiczna

1) M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*. Leipzig. 1921. I. Str. 17.
Przegl. Pow. t. 187.

afirmacja życia jest aktem boskim i niejako twórczym, bo przez to dopiero świat staje się dla nas rzeczywistością. To potwierdzenie rzeczywistości jest też prawdziwym wyzwoleniem ducha, nie wyzwoleniem od świata, lecz wyzwoleniem ku światu (*Erlösung zur Welt*). Gdy człowiek potwierdza całą rzeczywistość bez zastrzeżeń, przeobraża się dla niego świat zewnętrzny tak samo jak własne ja, i znika wszelkie przeciwieństwo. Pobożny bezbożnik wyzwala w ten sposób siebie i świat, stając się boskim zbawicielem świata.

Wspominając o tych „mysterjach bezbożników“, Ziegler w swej autobiografii wyznaje, że idąc w tym kierunku niewiele znalazł zwolenników. Wielu czytelników chętnie przyjmuje zdanie jego, że Boga nie ma, ale prawie wszyscy wzdrągają się przed podjęciem ciężkiego zadania samoubóstwienia. Ziegler kończy bolesnymi słowy, które tak dziwnie brzmią w ustach ateisty: „Jest to ucieczka przed Bogiem w jedynej postaci, którą dać mu jeszcze możemy. Człowiecze, życie twoje stało się bezsensowne jak w obłądnie. Tyle milionów lat krążą ciała niebieskie w nieskończonej przestrzeni, by raz jedno przynajmniej stworzenie wypowiedziało to wielkie słowo: *Fiat Deus!* Niech przyjdzie królestwo twoje! Ale zawsze jeszcze odpowiadasz: „Na Boga jest czas! Jestem zajęty pracą codzienną, rodziną, gospodarstwem, państwem, nauką... A Bóg? Jakżeby Bóg nie miał mieć czasu! Jakżeby Bóg nie mógł czekać!... Może tak jest, Bóg ma czas. Jedno pytanie tylko ciśnie mi się na usta: Masz li i ty tyle czasu, człowiecze?“

W dziełach Zieglera łączy się z piękną formą bogata, głęboka treść. Przyciąga i wzrusza nas to szczere, potężne zmaganie się z największym zagadnieniem życia. Człowiek bezbożny, a jednak wszędzie odczuwamy, jak gorąco ta dusza tęskni za Bogiem.

Przejdźmy powody, dla których Ziegler wiarę w Boga jako byt istniejący tak stanowczo odrzuca.

Pierwszym powodem jest rzekoma sprzeczność pomiędzy wiarą i nowoczesną nauką przyrodniczą. Dziwna, że filozof tej miary bez zastrzeżeń powtarza to twierdzenie powierzchownych myślicieli materialistycznych. Wystarczy odpowiedzieć na zarzut ten krótką zasadniczą uwagą.

Rozchodzi się tu o to, czy z postępem nowoczesnej nauki zasadniczo w kwestji istnienia Boga coś się zmieniło, czy więc nauka tłumaczy „zagadki świata“ bez Boga, tak iż Bóg jako stwórca stał się zbędnym?

Wiadomo, że człowiek pierwotny zjawiska, których przyczyn nie zna, tłumaczy sobie bezpośrednią przyczynowością boską. Ta zbyt naiwna wiara musiała być zagrożona, w miarę jak nauka coraz lepiej poznawała prawa i siły przyrody, i mogłoby się wydawać, że wogóle już nie będzie miejsca dla wiary religijnej, gdy się uda wszystko, co w przyrodzie się dzieje, wytłumaczyć w sposób naturalny. Groźne wydawały się przedewszystkiem mechaniczna kosmogonia i teoria ewolucyjna, które stały się też ulubioną bronią w ręku materialistów. Powołując się na nie, pisze Haeckel: „Antropomorficzne przedstawienie o jakimś celowo działającym budowniczym świata jest całkiem odrzucone i zdyskredytowane; jego miejsce zajęły odwieczne wielkie prawa natury.“ Dlatego teologowie, nie uznawając t. zw. „zamkniętej przyczynowości natury“, starannie szukali luk w przyczynowości przyrody, by dowieść konieczności bezpośredniej interwencji boskiej. Wskazywali więc na to, że teorie ewolucyjne nie tłumaczą początku ruchu, życia organicznego i psychicznego. Dziś już z całym spokojem spoglądamy na postęp nauk przyrodniczych, w mocnem przekonaniu, że żadną miarą nie zachwieje on wiary w stwórcę, lecz potwierdzi tylko mądrość i wszechmocność boską. Istnienie Boga nie jest konieczne tylko, by uzupełniać luki w przyczynowości natury, lecz Bóg jest praprzyczyną wszechświata i całego porządku naturalnego. Wszystko pochodzi od Boga, ale nie stworzył Bóg bezpośrednio wszystkich poszczególnych jestestw, lecz stworzył jednym potężnem słowem pramaterję, z której wyłonił się naturalnym rozwojem cały ten kosmos przedziwny. Choćby więc nauka całą ewolucję świata tłumaczyła w sposób naturalny, stwórca nie stałby się zbędnym. Postęp nauki miał tylko ten skutek, że w miejsce wielu szczegółowych zagadnień wysunęło się to jedno wielkie ostateczne pytanie: Skąd to, że wogóle świat istnieje i że istnieje świat o tak przedziwnej doskonałości? Skąd pramaterja, która była po-

czątkiem wszechrzeczy? Nauka przyrodnicza wyprowadza wszystko z materji i energii, ale te właśnie pojęcia zasadnicze są najwięcej zagadkowe. Tajemnice bytu stały się głębsze tylko i większe. Istnienie i ustrój świata nie tłumaczą się same bez Boga.

Ale zdaje się, że Bóg sam jest bytem jeszcze więcej zagadkowym. Ziegler twierdzi wprost, że Bóg jest bytem nie do pomyślenia, powołując się przytem na t. zw. teologję negatywną. Nie zaprzeczamy bynajmniej, że teologja negatywna zawiera głęboką prawdę. Bóg rzeczywiście przechodzi wszystkie nasze pojęcia i najwięksi myśliciele wszystkich czasów wyznawają tę niepojętość boską jako ostateczny wynik swych badań. Stąd św. Augustyn pomimo genialnej swej teologji pozytywnej pisze, że łatwiej powiedzieć, czem Bóg nie jest, niż czem jest: *Deus melius cognoscitur nesciendo*. Pomimo to zapomocą pojęć oderwanych od rzeczy stworzonych jednak do pewnego stopnia możliwe jest i pozytywne określenie istoty boskiej. Świat bowiem, chociaż przeciwstawia się Bogu jako Nie-Ja i w porównaniu z jego bytem nieskończonym jest jakby Niebytem, z drugiej strony jest odbiciem boskiej doskonałości. Słusznie więc przypisuje się Bogu doskonałości rzeczy stworzonych, przynajmniej w znaczeniu analogicznem, t. j. podług pewnego podobieństwa. Zresztą, jeżeli Bóg jest ponad wszelkie pojęcie, nie oznacza to, że nie istnieje. Że Bóg istnieje i on właśnie jest prawdziwym bytem, to jest i dla teologji negatywnej rzeczą najpewniejszą. Daleka stąd droga do ateizmu.

Główną podstawą ateizmu Zieglera jest wzgląd życiowy. Często niewiara źródło swe ma w życiu niemoralnem. Powody Zieglera są szlachetniejsze. On Boga nie uznaje, widząc w nim największego wroga najszlachetniejszej ludzkiej wielkości.

Rzecz jasna, że wzgląd tego rodzaju w kwestji istnienia Boga nie może być ostatecznie rozstrzygającym. Sympatja i antypatja, życzenia i potrzeby życia mogą powodować, że łatwiej w coś wierzymy albo oczy przed rzeczywistością zamykamy, ale stanu rzeczy nie zmieniają. Jeżeli Bóg nie istnieje, najgorętsze modlitwy nasze pozostaną bez echa.

Jeżeli zaś istnieje, to istnieje bez względu na niechęć i nienawiść człowieka.

Ale Bóg przecież nie jest wcale wrogiem prawdziwej wielkości ludzkiej. Zapoznali to Feuerbach i Nietzsche, zapoznał to i Ziegler. Bóg żadną miarą nie stoi na przeszkodzie oczyszczeniu i odrodzeniu duszy, w którym Ziegler słusznie widzi drogę do doskonałości. Nie sprzeciwia się temu też religja chrześcijańska; można nawet powiedzieć, że największe myśli Zieglera z niej zostały przejęte. Sam Ziegler wyznaje, że nigdy nie osiągniemy szlachetniejszej doskonałości od tej, do której doszli święci religijnej przeszłości pomimo albo raczej zapomocą swej wiary religijnej. Różnica ma być tylko w tem, że bezbożnik dochodzi do tego celu własną siłą bez Boga. Religja chrześcijańska odrzuca ubóstwienie w tem znaczeniu, że człowiek formalnie miałby być wywyższony do godności samego Boga. Marzenie o takiej możliwości byłoby obłędem i szaleństwem. W innem zaś znaczeniu ubóstwienie człowieka jest ideałem i celem właśnie religji chrześcijańskiej, tak iż Ojcowie Kościoła, mówiąc o celu dzieła Chrystusowego, wprost używają śmiałego wyrażenia: *deificatio hominis*. Człowiek nie może się stać Bogiem, ale może i ma się stawać coraz więcej podobnym do Boga. Jako istota rozumna, człowiek już jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Wrodzone to podobieństwo wydoskonala się prawidłowym rozwojem natury ludzkiej, w pierwszym rzędzie jako istoty moralnej. Prawdziwem ubóstwieniem tego rodzaju jest także to uduchowienie i odrodzenie człowieka, do którego dąży Ziegler. Ale religja chrześcijańska przewyższa jeszcze to, co dla Zieglera już jest ideałem najwyższym, dodaje bowiem do naturalnego ubóstwienia niezmiernie wyższe, nadprzyrodzone. Środkiem do tego jest łaska uświęcająca. Tą łaską człowiek staje się w sposób nadprzyrodzony uczestnikiem boskiego bytu i życia, i tak dalece przenika jego istotę życie boskie, iż może to o sobie powiedzieć: „Żyję ja, ale już nie ja, lecz żyje we mnie Bóg”. Słusznie zauważył Nietzsche, że człowiek pragnie wznieść się poza ciasne granice własnej natury do wielkości nadludzkiej, mylnie tylko sądził, że człowiek wzniesie się do tego celu własną siłą. „Dużo mówi

się dziś", tak pisze Rudolf Eucken, o „nadludzkiem i nadludziach... ale człowiek własną siłą nie wyjdzie poza człowieka".¹⁾ Eucken, ten myśliciel głęboki, całą swą filozofją potwierdza zasadę chrześcijańską, że odrodzenie i wywyższenie człowieka do wielkości nadludzkiej możliwe jest tylko przy pomocy boskiego nadświata, innemi słowy, że ubóstwienie człowieka możliwem jest tylko przy pomocy Boga.

Ziegler nie wierzy w Boga istniejącego, lecz tylko w Boga, który dopiero ma się stać rzeczywistością. Ten Bóg Zieglera nie odpowiada ani prawdziwemu pojęciu Boga, ani wymogom religii i życia ludzkiego.

W tym Bogu niema prawdziwej doskonałości i godności boskiej. Jak można nazwać Bogiem, co stworzyć mają dopiero słabe siły ludzkie? Dziwna to rzecz! Ziegler, przechodząc dzieje religii i filozofji, nawet najgenialniejsze i najwznioślejsze pojęcia istoty boskiej uważa za błędny, niedołączny antropomorfizm. Cóż więc z swej strony postawi w to miejsce? Oto dla niego człowiek sam staje się Bogiem! Jest w ludziach genialnych taka potęga duchowa, iż do pewnego stopnia można zrozumieć, że człowiek genialny w chwilach najwyższego natchnienia równym się czuje Bogu. Ale z drugiej strony tak wiele przypomina i genjuszowi, że jest tylko słabą istotą, której życiu kres położyć może drobny wypadek. Nawet Nietzsche ubóstwiając nadczłowieka czasem wzdyga się na wspomnienie, jak znikoma jest i pozostanie na zawsze małość ludzka: „Och, człowiek wiecznie powraca! Człowiek mały powraca wiecznie: Nago ujrzałem obu, największego i najmniejszego człowieka: nazbyt podobni byli do siebie, — nazbyt ludzki nawet i ten największy! Nazbyt mały największy! — to mi omierzłym uczyniło człowieka! A zwrot nawet i tego, co najmniejsze! omierzyło mi to istnienie wszelkie! Och, wstręć! wstręć! wstręć!"²⁾

Ponieważ ten Bóg nie jest Bogiem w prawdziwym tego słowa znaczeniu, nie odpowiada też potrzebom życia. Ziegler widzi zaletę swej filozofji w tem, że stawia człowiekowi największe zadanie, powołując go do stworzenia najwyż-

1) R. Eucken, *Der Sinn und Wert des Lebens*. Leipzig 1914. Str. 41.

2) *Tako rzecze Zaratustra*. Wyd. polskie W. Berenta. Str. 309 n.

szego dobra, t. j. samego Boga: *Fiat Deus!* Odpowiada to może duszy faustowskiej i samopoczuciu nowoczesnego człowieka. Ale jest to zadanie ponad ludzkie siły! Serce ludzkie pragnie innego Boga. Ten Bóg, który jeszcze nie jest rzeczywistością, który o nas nie wie, nie widzi naszej nędzy, nie słyszy naszych westchnień, który nam nic nie daje i pragnie tylko pomocy ze strony człowieka, nie może być naszym Bogiem. I największy człowiek doznaje w życiu bolesnych doświadczeń, w których szuka oparcia i pociechy u istoty wyższej. Bóg, którego pragnie dusza nasza, musi być większym od przyrody — bo właśnie przyroda jest tak często źródłem naszych cierpień i bez litości przechodzi obok bólów naszych; musi być większym też od własnego naszego ja i od człowieka wogóle, bo są chwile, w których żadne stworzenie nam ani pomóc ani poradzić nie może. Tym Bogiem prawdziwym nie może być człowiek ubóstwiony, człowiek-Bóg, tylko stwórca nieba i ziemi; nie Bóg, który dopiero ma stać się Bogiem, lecz Bóg odwieczny, istniejący z siebie: *Deus, qui est!* Bóg, który jest!

Ks. Fr. Sawicki.

Powstanie kozackie w roku 1630.

W roku bieżącym, tak obfitym w rocznice i jubileusze, przypada trzechsetlecie jednego z najkrwawszych powstań kozackich, które czasem doprowadzić miały do ruiny kwitnące niegdyś południowo-wschodnie prowincje Rzpltej, a ją samą wyczerpać zupełnie z sił.

Burza, jaka przeszła nad Ukrainą w wiosennych miesiącach r. 1630, była tylko jednym z ogniw długiego łańcucha wstrząśnień wewnętrznych, targających wschodnie połacie kraju, miała ona jednak w genezie swej pierwiastki tych wszystkich przyczyn, które się składały na sporadyczne wybuchy wojen kozackich. Bezpośrednią przyczyną każdego niemal powstania było ignorowanie ze strony rządu kozackich spraw klasowych, tem niemniej jednak, o ile powstania kozackie znajdowały oddźwięk w szerszych warstwach t. zw. czerni, mieszczaństwa, a nawet duchowieństwa wschodniego i drobnej szlachty — wpłynęły na to dalsze przyczyny zasadnicze, wśród których naczelne miejsce zajmowały kwestje wyznaniowa i ekonomiczna; problem narodowościowy, przynajmniej w pierwszym okresie walk kozackich, grał zazwyczaj rolę minimalną.

Rozpatrując podłoże powstania z r. 1630, znajdziemy w niem wszystkie cechy charakterystyczne dla buntów kozackich, z tem zaznaczeniem, iż zabarwienie wyznaniowe było tym razem znacznie silniejsze niż kiedyindziej. Wiadomą jest rzeczą, że po dokonaniu aktu unji religijnej w Brześciu Litewskim wegetujące dotychczas prawosławie przechodzi do zdecydowanej obrony; rozłam, jaki się w r. 1630 dokonał w łonie Kościoła wschodniego przy wyraźnej po-

mocy kozackiej, utrwalił metropolję kijowską w przekonaniu, iż kozaczyzna może się stać egzekutywą reakcji prawosławia. Odtąd też następuje solidarność: ilekroć cerkiew czuje się silniej zagrożona, wzywa do pomocy kozaków, sama zaś pocichu wspiera kozaczyznę w jej walce o emancypację.

Uzyskawszy oddzielną hierarchję kościelną, przechodzi dyzunja w szybkiem tempie do ofensywy, walcząc z duchowieństwem unickiem na wszystkich frontach. Napaści słowne i czynne na biskupów unickich, śmierć męczeńska Józafata Kuncewicza i codzienne niemal zatargi o świątynie wytworzyły stan taki, że w ciągu ostatniego dziesięciolecia panowania Zygmunta III zatarg wyznaniowy na wschodzie państwa dochodzi do stopnia najwyższego napięcia.

Wreszcie na sejmie zimowym 1629 r. organizuje się z pośród posłów schyzmatyków pewna grupa, która postanowiła wystąpić w roli medjatorów w zaostrzającym się wciąż zatargu. Poseł braclawski Michał Kropiwnicki, poseł wołyński Wawrzyniec Drewiński oraz Teodor Proskura, poseł kijowski, opracowali projekt konstytucji sejmowej, któraby wyznaczyła wspólny synod uniów i prawosławnych dla zawarcia porozumienia. Synod ten miał się odbyć w październiku tegoż roku we Lwowie, a poprzedzić go miały dwa synody partykularne: unicki we Włodzimierzu, a prawosławny w Lwowie. Projekt ten, oprócz autorów, podpisało kilkunastu posłów prawosławnych oraz jedyny przedstawiciel duchowieństwa — ihumen wileński Bobrykowicz.

Konstytucja ta jednak nie weszła pod obrady sejmu i odłożono ją na później. Wówczas to, idąc za wskazówkami księży unickich, zwrócili się posłowie z prośbą do króla, by w zastępstwie niepowziętej uchwały sejmowej wydał odpowiedni uniwersał. Zygmunt III, pragnąc jak najszybciej doprowadzić do pacyfikacji poróżnionych, wystosował chętnie odnośny uniwersał, wyznaczając wspólny synod we Lwowie na dzień 28 października i poprzedzające go synody partykularne we Włodzimierzu i Kijowie na dzień 9 lipca (1629).

Wyższe duchowieństwo prawosławne, aczkolwiek bezpośrednio udziału w naradach warszawskich nie brało, uniwersał królewski przyjęło życzliwie. Metropolita kijowski, Hjob Borecki, ze swej strony wydał odezwę do ludności

prawosławnej, by przybyła licznie na synod kijowski w celu osiągnięcia „pożądaney miłości pokoju“. Tymczasem zamierzeniom ugodowym zagroziło niebezpieczeństwo ze strony najmniej spodziewanej, bo pochodzące nie od duchowieństwa, lecz od osób świeckich wyznania prawosławnego. Już w kwietniu szlachta prawosławna, zgromadzona w obozie koronnym na wojnie szwedzkiej, uchwaliła protest przeciw jakimkolwiek decyzjom sejmowym i uniwersałom królewskim, wydanych na niekorzyść prawosławia, wzywając jednocześnie swych współwyznawców, by na zjeździe kijowskim nie ustępowali z raz powziętych stanowisk i „krew swoją przelali za wiarę i prawdę“. ¹⁾ Głosów podobnych było więcej.

Zjazd kijowski zapowiadał się burzliwie. Zebrana szlachta wystąpiła ostro przeciwko metropolicie Boreckiemu i projektodawcom porozumienia. Poczęto roztrząsać uniwersał królewski i znaleziono w nim różne niepokojące ustępy, nie pokrywające się z pierwotnym projektem konstytucji, opracowanej przez Kropiwnickiego i Drewińskiego. Zwrócono uwagę na dwa głównie punkty: 1) pierwotny projekt widział cel wspólnego synodu w uspokojeniu waśni religijnych, podczas gdy uniwersał uważał synod za środek, „prowadzący do zjednania prawosławnych dla kościoła rzymskiego“; 2) projekt ustawy wymagał zatwierdzenia uchwał synodu przez sejm, uniwersał zaś poddawał je pod decyzję królewską. Wobec powyższego opozycja założyła protest przeciw uniwersałowi, zaznaczając, iż nikt nie miał prawa prosić króla o wydanie podobnych zarządzeń bez uprawnień sejmu. ²⁾

Protestacja ta wniesiona była w przeddzień otwarcia synodu, który wśród takiego nastroju skazany był zgóry na zerwanie. Naprężenie sytuacji powiększyło przybycie niezaproszonych, a więc obrażonych, przedstawicieli kozaków zaporoskich, jacy zjawili się z wyraźnymi instrukcjami dopilnowania, „by przeciwnik nie miał pociechy“. W rezultacie, w zjeździe kijowskim wzięło udział jedynie duchowieństwo,

¹⁾ P. Gołubiew, *Piotr Mogiła*, I str. 367.

²⁾ *Ibid.*

przedstawiciele kozaków, komisarz królewski oraz projektodawcy. Ogół szlachecki, złożywszy uroczysty protest, rozjechał się do domów i udziału w naradach nie wziął. Po trzech dniach daremnych pertraktacyj synod został zerwany.

Wśród takich okoliczności nie mogło być mowy o wspólnym synodzie we Lwowie. W relacji, wystosowanej do króla, tłumaczyli się prawosławni, iż przepisy ich cerkwi nie pozwalają wyznawcom jej brać udziału w naradach, dotyczących dogmatów kościelnych, bez uprzedniego zezwolenia patriarchy carogrodzkiego. Delegaci unicy, po odbytych zjeździe partykularnym we Włodzimierzu, stawili się na synod lwowski, nie doczekawszy się jednak pełnomocników prawosławnych, rozjechali się. Skończyło się jedynie na nieobowiązujących rozmowach prywatnych poszczególnych jednostek.

Tak więc i tym razem próby pertraktacyj spełzły na niczem; o ile jednak dawniej najostrzejszą opozycję stanowiła hierarchja prawosławna, o tyle teraz próby kompromisu rozbiły się o opór ludzi świeckich i części duchowieństwa niższego. Niedojście synodu lwowskiego, komentowanie znanego uniwersału królewskiego i rozognienie umysłów przez protestację kijowską wywołało niepokój na Ukrainie i dało pole rozległej agitacji. Rózkwaterowanie wojska kwarcianego na Podnieprzu dołało oliwy do ognia.

We wrześniu 1629 r. stanął między Polską i Szwecją sześćioletni rozejm w Altmarku, wobec czego całą armję, operującą od lat paru w Prusach, postanowiono przenieść „w kraj calszy, żyźniejszy“, gdzieby wynędziali żołnierze mogli się odżywić i konie odkarmić. W tym celu wyznaczono wojsku hiberny w okolicach Dniepru na południe od Kijowa. Dylokacja wojsk, dokonana w atmosferze podniecenia religijnego, wywołała popłoch i różnorakie domysły. Wśród mnichów prawosławnych poczęły się szerzyć pogłoski, że wojsko sprowadzono w celu wymordowania schyzmatyków, że hetman Koniecpolski otrzymał na tę akcję wielkie pieniądze od unitów, „by wprzód kozaków, a później we wszystkiej Ukrainie Ruś wyścinali aż do Moskwy“ i t. d.¹⁾

¹⁾ *Letopis lwowskaja* pod. r. 1630.

Mnisi przyłuccy i peczerscy, jadący do Moskwy, opowiadali, że sejm uchwalił wysłać na Ukrainę pospolite ruszenie, by „kozaków wszystkich wypędzić, wiarę chrześcijańską (prawosławną) zniszczyć, w całej Polsce i Litwie jedną wiarę rzymską zaprowadzić”.¹⁾

Wersje te, łączące zapewne nie bez celu sprawę obrony dyzunji z kozakami, nie wywołałyby z pewnością same przez się odruchu zbrojnego ze strony tych ostatnich, gdyby nie bliższe ich motywy natury ekonomiczno-stanowej. Ostatnie powstanie kozackie z r. 1625 skończyło się porażką i narzuciło kozaczyźnie nowe formy ustrojowe w postanowieniach t. zw. ugody kurukowskiej. Ugoda ta, zaaprobowana później przez sejm, utworzyła z dotychczasowej masy kozackiej sześciotysięczną armję t. zw. kozaków rejestrowych, płatnych przez państwo, a mających obowiązek czuwania nad bezpieczeństwem Ukrainy przed inkursjami tatarskimi i zapobiegania wyprawom „ludzi swawolnych” na morze Czarne przeciw posiadłościom tureckim. Na czele rejestru stał „starszy”, mianowany przez hetmana koronnego, odpowiedzialny zarówno za swych podwładnych, jak i za usiłowania organizacji wypraw morskich przez elementy niespokojne. Resztę kozaków, nie włączonych w skład rejestru, czyli t. zw. „wypisowych”, nie pozbawiono wprowadzić praw kozackich i uważano ich nadal za ludzi wolnych i „nieposłusznych”, nie pozwolono im natomiast gromadzić się w jakiegokolwiek oddziały zbrojne oraz mieszkać na obszarach prywatnych zarówno osób świeckich, jak i duchownych.

Postanowienia ugody kurukowskiej uważała kozaczyzna za zbyt krępujące. Rejestr wydawał jej się zamały, a wysiedlenie z majątków prywatnych — dotkliwą krzywdą, gdyż kozak, pragnąc uniknąć pańszczyzny i poddaństwa, sprzedawać musiał nieraz za bezcen swe nieruchomości i przesiedlać się na teren królewszczyzny. Wielotysięczne rzesze wypisowych, przywykłe do walki, wypraw łupieżczych i jak najszerzej pojmowanej „wolności”, nie pragnęły zupełnie stawać się elementem osadniczym, wyobrażając sobie ideał życia na wzór tatarski. Ugoda kurukowska pozostała na pa-

1) P. Kulisz, *Materiały do istorji wozwojeń. Rusi*, I str. 298.

pierze. Całe watahy wypisowych zbierają się na Zaporozu, by stamtąd, wbrew wszelkim zakazom, urządzać najazdy na Krym i wyprawy morskie; przez lata 1628—29 całe Zaporozie bierze udział w domowej wojnie krymskiej, a Rzplta, zajęta wojną szwedzką, patrzy na poczynania te przez palce, nie mając żadnej egzekutywy. W rezultacie, mówiąc słowami Koniecpolskiego, „nie tylko ci, co byli z rejestru wypisani, ale też wszystka prawie ukraińska plebs, rzuciwszy się, ono postanowienie zniosła, bo z sześciu tysięcy uczyniło się kilkadziesiąt wojska kozackiego”.¹⁾

Cały ciężar przeciwdziałania nieposłuszeństwu spada w rezultacie na „starszych” rejestrowych, którzy, rzecz prosta, nie mogą wywiązać się ze swych zadań wobec braku odpowiedniej siły. W rezultacie, między kozakami zaporoskimi i rejestrowymi powstaje rozdzźwięk; tworzą się dwie organizacje kozackie, z których jedna, rejestrowa, uznana jest oficjalnie przez państwo, druga zaś, zaporoska, jest formacją bezpańską, niczem nie skrepowaną, narażającą Rzpltę na wieczne zatargi z Portą. Rząd nie tylko tolerował istnienie zaporozców, lecz sam łamał poniekąd postanowienia kurukowskie, gdy z pośród wypisowych począł werbować oddziały na wojnę szwedzką.

Względna równowaga panowała na Ukrainie do czasu traktatu altmarskiego, to jest do chwili, gdy poczęły wracać zaciągi kozackie z Prus, jak zwykle niezapłacone, a więc mające prefensje do skarbu i szerzące ferment. Gdy wreszcie wojsko kwarciane przyszło w jesieni nad Dniepr, oficjalny starszy kozacki, Hryćko Czarny, czując za sobą poparcie wojska koronnego, zaniechał dotychczasowych pertraktacyj z zaporozcami i wysłał (w listopadzie) ostry nakaz na Niż, żądający powrotu na włości i poddania się rygorom umowy kurukowskiej. Zaporozie w odpowiedzi wysłało „nieprzystojne listy i uniwersały”, twierdząc, że nie uważa Czarnego za swego zwierzchnika, ponieważ został on narzucony zgóry.

Wobec takiej opozycji postanowiono chwycić się środków ostrzejszych. Wśród zaporozców znajdowało się około trzystu kozaków zapisanych do rejestru, którzy jednakże nie

¹⁾ Relacja hetmana Koniecpolskiego, Rkp. rewindyk. z Petersb. Nr. Pol. F. IV. 241, str. 684.

chcieli nad sobą uznać władzy Hryćka Czarnego i wracać do szeregu. Na polecenie hetmańskie dnia 11 stycznia 1630 r. zjechali do Czerkas komisarze królewscy w celu wypłacenia żołdu i sporządzenia rejestru; przy tej okazji wykreślono z listy opornych, a na ich miejsce wpisano innych. W odpowiedzi zaporozcy uciekli się do podstępu: zmieniając nagle front, upewnili Czarnego, iż pragną wrócić do posłuszeństwa, a wprowadzając słowa w czyn, zebrali artylerję i tabory i ruszyli z Niżu ku włościom.

Hryćko Czarny, „człowiek prosty“, nie podejrzewając zdrady, „rad był nieborak, że się ta niezgoda uspokoi, i triumfował, nie wiedząc, że armata przeciw niemu idzie.“ Podjazd zaporoski, wysłany w nocy, zakradł się pod kwaterę Hryćka i porwawszy go „bezpiecznie w pierwszym śnie śpiącego“, uprowadził go do swego samowłańczego „hetmana“ Tarasa.

Po licznych mękach i naigrawaniu się, obcięli kozacy Czarnemu obie ręce, nim wydali wreszcie oprawcy Tatarowi, „by mu szyję ściął“. Na wieść o tem kozacy rejestrowi rozbiegli się na wszystkie strony: „jedni w lasy, drudzy w pola uchodzili“, część ich schroniła się w obozie polskim, inni wreszcie przybyli do kwatery hetmana Koniecpolskiego dając znać o katastrofie.¹⁾

Ten pierwszy akt dramatu rozegrał się w drugiej połowie marca. Czy uplanował sobie Taras dalszy ciąg akcji — trudno sądzić o tem. Koniecpolski w relacji swej twierdzi, że wyjście zaporozców z Niżu miało jedynie na celu dokonanie aktu zemsty na Hryćku Czarnym, poczem mieli kozacy powrócić na Zaporozie. Zamiar ten, o ile był istotny, udamemniła agitacja. „Napłynęły do nich (kozaków) listy od niektórych osób, tak duchownych jak świeckich religij greckiej, w których powiadamiali, że ich wiarę znoszą (Polacy), cerkwie niszczą, prosząc, aby się przy wierze swej oponowali. Namowy te rozdrażniły czerń i całą Ukrainę poruszyły tak, że nikt z tamtejszych obywateli nie był bezpieczny w swoim domu. Wydało zaraz swawoleństwo uniwersały, że o wiarę idzie, kto był kiedykolwiek kozakiem i nim chce być, aby się kupił, wszystkie wolności dawne, a raczej swa-

¹⁾ *Ibid.* str. 696.

wole obiecując. W krótkim czasie zebrało ich się kilkadziesiąt tysięcy.¹⁾

Tak więc do ruchawki kozackiej, mającej na celu, przynajmniej narazie, porachunki osobiste, doczepiony został moment wyznaniowy, który przed zaporozcami postawił porciągające zadanie walki „za wiarę”; hasło to, jeśliby nawet nie znalazło szerokiego oddźwięku, usprawiedliwiałoby w każdym razie samowolne wystąpienia. Kto wszczął wśród kozaków propagandę tę — niewiadomo. Łakoniczna relacja hetmana daje tylko ogólniki, wyjaśnienia ze strony kozackiej też nie przynoszą szczegółów. „Uniwersały rozesłaliśmy — tłumaczyć się będą później kozacy — za daniem sobie wiadomości od niektórych duchownych i świeckich, iż nie tylko w okolicznych miastach słyszeli, ale i tu u nas na Ukrainie, mianowicie nad sobą mieli w Kijowie przeszłego roku cerkwie po odprawieniu służby bożej zabronione, i cerkiew bracka okrwawiona była przez panów żołnierzy, którzy w Kijowie leżeli — zaczęliśmy się i to zgromadzenie stało”.²⁾ Tak więc jest tylko mowa o „niektórych osobach duchownych i świeckich” bez wskazania bliższych danych. Zapewne propaganda nie wyszła od kierowników cerkwi. Widzieliśmy, że w sporze wyznaniowym metropolita Borecki zajmował stanowisko ugodowe, przez co się nawet naraził gorliwszym współwyznawcom; niektórzy polscy kronikarze przekazują tradycję, jakoby propaganda religijna prowadzona była przez archimandrytę kijowskiego, Piotra Mohylę,³⁾ jednakże twierdzenie to nie ma źródłowego uzasadnienia. W czasie bowiem niefortunnego synodu kijowskiego Mohyła popiera w całej rozciągłości stanowisko metropolity, przewyższając go nawet w tendencjach pacyfistycznych, wskutek czego naraził się na podejrzenie, iż ciąży ku unji. Wkrótce po powstaniu Tarasa mnisi zadnieprzańscy, bawiący w Moskwie, zeznają wyraźnie, że „archimandryta kijowski poddaje się Lachom na laską wiarę i stoi przeciw kozakom z Lachami”.⁴⁾ Zdaje się nie ulegać wątpliwości, iż

¹⁾ *Ibid.* str. 686.

²⁾ *Żereta do istorji Ukrainy* VIII Nr. 216.

³⁾ *Piasiecki, Kronika*, str. 346.

⁴⁾ *Акты Московскаво Госуд.* I str. 315.

główną rolę odgrywać tu musiało duchowieństwo zakonne, zwłaszcza z klasztorów zadnieprzańskich, mających silny kontakt z Moskwą przez swego władkę a późniejszego metropolitę, Izajasza Kopińskiego. Kopiński w ciągu całego swego życia stał na stanowisku nieprzejednanem wobec unji; on to głównie podtrzymywał ducha opozycji przeciw wpływom ugodowym, szerzącym się w Kijowie. W tym czasie car otrzymuje relację, że „za wiarę chrześcijańską walczy sam jeden łubieński władka Izajasz i napomina kozaków zaporoskich, by za wiarę chrześcijańską stali mocno“. ¹⁾

O ile chodzi o osoby świeckie, to znacznie trudniej wysnuć jakieś wnioski. Jakkolwiek widzieliśmy, że na zjeździe kijowskim główny element opozycyjny stanowiła szlachta, to jednak trudno przypuszczać, by ona to miała namawiać kozaków do walki. Słusznie zaznacza Koniecpolski, że w czasie powstania żaden szlachcic nie jest pewny swego życia, gdyż rewolta kozacka w pierwszym rzędzie kierowała się przeciw dworom szlacheckim. Jeśli więc ze strony szlachty była jakaś propaganda, to mogła ją prowadzić jedynie szlachta nieosiadła, nie mająca nic do stracenia. Historyk kozaczyzny, Kulisz, wyraża przypuszczenie, iż w czasie omawianego powstania kozacy sami rozpuścili wersję o wojnie religijnej, chcąc upoziorować swą akcję. ²⁾ Hipoteza ta wydaje się dość prawdopodobna. W czasie synodu kijowskiego delegaci kozaccy stanowili ostrą opozycję; na jednym z posiedzeń naubliżali tak kierownikom cerkwi, że Mohyla się rozplakał, a Borecki wyprowadził się ze swego domu, obawiając się napadu. ³⁾ Być może, że, uświadomiwszy sobie ogólne podniecenie społeczeństwa prawosławnego, uplanował Taras nadać akcji swej charakter walki wyznaniowej, być może też, iż pretekst ten nastreczył się później. Jeżeli pomysł ten nie powstał w obozie kozackim, to w każdym razie pochwycili go kozacy skwapliwie, gdyż w ten sposób w oczach opinii usprawiedliwiali swe postęпки, nie będące już teraz zwykłą „swawolą“, lecz „walką o wiarę“.

¹⁾ *Ibid.*

²⁾ Kulisz, *Materiały*, I str. 306.

³⁾ Hruszewski, *Isfortja Ukrainy*, VIII, I, str. 93.

Powziawszy decyzję taką, postanowił Taras rozpocząć akcję swą od wypędzenia wojska kwarcianego z Ukrainy, które, jak twierdzono, rozlokowane było w celu wyniszczenia prawosławia i kozaków. Główne siły polskie rozlokowane były w Korsuniu i jego okolicach — stało tam dwaście chorągwi jazdy i około dwóch tysięcy kozaków rejestrowych, jacy się tu schronili po dokonaniu egzekucji nad Hryćkiem Czarnym. Wojsko to pozbawione było nie tylko hetmana, ale również wyższych oficerów, gdyż każdy z pułkowników „po tak długiej, pracowitej i kosztownej wojnie (szwedzkiej) rachował się z kredytorami doma”.¹⁾ Z wojskiem tem mieli kozacy swbje porachunki, twierdząc, iż dopuszcza się ono różnych nadużyć w stosunku do ich rodzin; kiedy niechętni Koniecpolskiemu poczęli mu wytykać, iż żołnierze dali powody do wystąpienia kozaków, tłumaczył się hetman, że wydał ostre zarządzenia, by się wojsko w żadne zatargi z kozakami nie wdawało, „w czem wszyskciem dosyć się postanowieniu memu działa, bo w żadnym domu kozackim, w rejestrze będącym, żaden żołnierz nie stał, i nie słyszałem, aby któremu z nich (kozaków), choć to inaczej udawano, najmniejsza się działa krzywda”.²⁾

Z pewnością słowa hetmańskie nie mijają się z prawdą, należy jednak zaznaczyć, iż w zarządzeniu mowa była o kozakach rejestrowych, których jedynie uważano za kozaków w odróżnieniu od wypisowych; być więc może, że w stosunku do rodzin tych ostatnich popełnione były jakieś drobne nadużycia, jak to zwykle miało miejsce w czasie postojów zimowych — co dało jeszcze jeden pretekst dogodny dla zaporożców.

W pierwszych dniach kwietnia wysłał Taras ultimatum do Korsunia, żądając wycofania się wojska na północ, poza linję Białej Cerkwi, i wydania mu wiernych rządowi oficerów kozackich z wojska rejestrowego. Kwarciani propozycję tę odrzucili z-oburzeniem i, aczkolwiek pozbawieni dowódców, poczęli się szykować do obrony pod zwierzchnictwem rotmistrza Sierakowskiego. Gdy jednak Taras podszedł pod

¹⁾ Relacja Koniecp. l. c. str. 687.

²⁾ *Ibid.* str. 683.

Przegl. Pow. t. 187.

Korsuń, rejestrowi, widząc przewagę atakujących, „sensim, sensim do swejwoli poczęli uciekać“, gdy nadto „mieszczanie z okien z tyłu poczęli psować żołnierzy“, musiało wojsko wyjść z miasta, „postradawszy wszystkich dostatków swoich“. ¹⁾

Odwrót był tak szybki, że wszystkie zapasy pozostały na miejscu, gdyż nie zdążono ich wywieźć. Tegoż dnia (4 kwietnia) weszli kozacy do Korsunia, a znalazłszy tak wielkie zapasy, zaniechali pogoni za wojskiem i zajęli się grabieżą. O okolicznościach, w jakich wojsko ustępowało świadczy zeznanie podstarościego korsuńskiego, który mówi, że zaledwie zdążył sam wyjechać z garścią żołnierzy, gdy kozacy rzucili się na jego dwór i rozgrabili go z ruchomości, obliczonych na kilkadziesiąt tysięcy złotych. ²⁾

W czasie tych zajęć hetman Koniecpolski przebywał w Barze. Pierwsze wieści o rozruchach kozackich doszły go przed samymi świętami wielkanocnymi; ³⁾ oburzony hetman chciał bez zwłoki jechać na Ukrainę, „bo ten ogień krwią było gasić potrzeba“, lecz różne okoliczności zniewalały go do pozostania na miejscu. Powstanie kozackie wybuchło w chwili nader krytycznej. Wojsko, wracające z wojny szwedzkiej, upominało się wciąż o zaległy żołd, grożąc łada chwila konfederacją, gdyż pieniądze skarbowe, przeznaczone dla nich, rozeszły się na inne cele; właśnie w chwili otrzymania wiadomości z Ukrainy wybierał się hetman do Lwowa na pertraktacje z delegatami żołnierskimi. Jednocześnie od południowej ściany poczęły nadbiegać wieści o szykującym się odwiecie turecko-tatarskim za zeszłoroczne najazdy kozackie. Wreszcie, wiedząc, iż z kozakami nic nie można wskórać bez piechoty i artylerji, trzeba było czekać na przybycie cięższych dział ze Lwowa.

Pozostał więc hetman narazie na miejscu, by przezwyciężyć piętrzące się przeszkody, a tymczasem zlecił dowództwo nad wojskiem ukraińnem najpierw Samuelowi Łaszczeni, strażnikowi koronnemu, a następnie Stanisławowi Potockiemu, kasztelanowi kamienieckiemu. Rozsyłane w tym czasie

¹⁾ *Ibid.* str. 687.

²⁾ *Archiw Jugozaopodnoj Rusi* III/1 Nr. 85.

³⁾ Wielkanoc w r. 1630 wypadła na dzień 31 marca.

uniwersały hetmańskie wzywały szlachtę do gromadzenia się w obozie, ażeby „ten zapal krwią chłopstwa tego gasić“, gdyż „nie karząc swejwoli, trudno ma być porządek utrzymany“. ¹⁾ Na delegatach wojskowych wymógł hetman, że wojsko będzie na żołd czekało jeszcze do dnia 19 kwietnia; za pośrednictwem hospodara wołoskiego zdołał ująć baszów tureckich, tłumacząc nie bez słuszności, „iż nie zechcą Turcy tak pożądaney sobie imprezy naszej (t. j. ukarania kozaków) przeszkodzić“. Przeciw nieobliczalnej hordzie tatarskiej zostawił część wojska na Podolu i, nie doczekawszy się wcale artylerji cięższej z powodu braku podwód, zebrał działa pomniejsze i 17 kwietnia wyruszył z Baru na teren walki. ²⁾ Przed samym wyjazdem hetmańskim zjawilo się w Barze dwóch posłów kozackich („dwóch najprzedniejszych buntowników“) z żadaniami: 1) usprawiedliwienia zabójstwa Hryćka Czarnego, 2) wydanie „zdrajców“ (t. j. wiernych państwu kozaków), 3) zniesienie komisji kurukowskiej, jako gwałtem wymuszonej. Posłów tych przyjął Koniecpolski, „jako się zdrajców przyjmować godzi“, uważał bowiem, iż przybyli oni „nie dla czego inszego, tylko, żeby wyszpiegowali, jakim sercem zapal przyjmujemy“. ³⁾ Zatrzymawszy więc posłów, „porwał się i sporemi noclegami ku Dnieprowi pośpieszał“, zapowiedziawszy królowi, iż będzie surowo postępował.

Tymczasem na Ukrainie wrzała już walka. Kozacy, zajęci grabieżą Korsunia, nie przeszkadzali narazie wojsku w wycofaniu się. Kwartciani, powziawszy skądś wiadomości, iż Koniecpolski zmierza ku Kijowowi, poczęli się cofać w tym kierunku. W Rzysszczewie nad Dnieprem dopadł ich wysłany przez hetmana Łaszcz na czele kilku swych prywatnych chorągwi i zatrzymał do dalszej dyspozycji hetmańskiej. Wkrótce nadciągnął tabor kozacki. „Bez armaty, bez piechoty trudno było potężny tabor rozerwać“ — skarżył się Łaszcz; odstępowano więc dalej na północ w kierunku na Wasilków i Kijów. Połowę drogi, bo aż do Chambikowa, ⁴⁾

¹⁾ *Archiw Jz. Rusi, l. c.* Nr. 80.

²⁾ List do Króla z 17/IV (Rkp. Czart. 123, str. 125).

³⁾ *Ibid.*

⁴⁾ Wieś nad rzeką Stuhną w pow. kijowskim.

szedł za wojskiem tabor kozacki „w nieustannej walce”.¹⁾ Ten pierwszy okres kampanji odznaczał się wielką surowością. Łaszcz donosił hetmanowi o „okrucieństwie tego łotrstwa, którzy i żonom i dzieciom wiernych kozaków nie przepuszczają”,²⁾ co im strażnik koronny, mimo polecenia, „by ugasił płomień bez krwi rozlania”, płacił równą miarą, wycinając oporne miasteczko i osady kozackie. W Wasilkowie złączył się z wojskiem Stanisław Potocki i objął nad nim naczelną komendę. Ponieważ kozacy zaprzestali już byli pogoni i od Chambikowa ruszyli na wschód ku Dnieprowi, by się przeprawić na lewy brzeg pod Perejasław, zwinął Potocki obóz i ruszył w ślad za taborem kozackim. Pod Stajkami³⁾ doszło wojsko do Dniepru. „Tamże zaraz w Stajkach stanąwszy — mówi uczestnik kampanji — wyprowadzono po kilkunastu człowieka ochotnika, którzy na rzekę między Dnieprem i jeziorem szančzyk sobie usypali i on sobie osadzili. Z północksza zaraz kozacy z tamtej strony rzeki szturm przypuścili do onego szančzyku naszego, ale, gdy ustawne posiłki jako na gwałt biegały, nie tylko pociechy nie odniósł nieprzyjaciół, ale też na kilka tysięcy trup odbieżał na drodze swego, biorąc się znowu pod Perejasław, do taboru swego, za którym i my w tropyśmy poszli, mając wiadomości, że tamże się i nasz pan hetman przebiera rąco od Kijowa”.⁴⁾

Hetman istotnie zbliżał się ku Dnieprowi. Dnia 17 kwietnia ruszył z Baru, dając znać królowi o swym pochodzie, prosząc o rozesłanie uniwersałów i nadesłanie pieniędzy dla wojska. Król odpowiedział, prosząc, by wojsko poczekało na żołd, który niebawem nadejdzie; ochotę hetmańską pochwalił, „bowiem na tem zależy, aby swawola góry nie brała, którą łatwiej zrazu niż potem hamować”.⁵⁾ W ostatnich dniach kwietnia stanął hetman w Kijowie; tam doszły go wieści, iż kozacy zgromadzili znaczne siły za Dnieprem, by

¹⁾ Diarjusz Władysława Chaleckiego, który był w tym czasie towarzyszem husarskim w chorągwi Potockiego (ze zbiorów prof. Haleckiego)

²⁾ Rkp. Czartor. 123, str. 125.

³⁾ Miasteczko w pow. kijowskim.

⁴⁾ Chalecki.

⁵⁾ Rkp. rewind. Różn. F. IV. 104 k. 113.

uniemożliwić mu przeprawę, a nadto traktują z Moskwą o nadesłanie posiłków, obiecując wzamian oddać Zadnieprze.¹⁾

Wiadomości te przyniosły hetmanowi „niemałą delibercację”. Bez artylerji i piechoty niebezpiecznie było przechodzić Dniepr wobec przeważającej liczby nieprzyjaciół. Z drugiej jednak strony wszystko przemawiało za pośpiechem, gdyż czas tróił szeregi kozackie, a zatem należało sprawę zakończyć, nim nadejdą ewentualne posiłki moskiewskie; wojsko wreszcie burzyło się i „ani godziny czekać nie chciało” na żołd. Reasumując to wszystko, wysłał Koniecpolski nowe alarmujące listy do króla, a sam przeprowił się bezzwłocznie na Zadnieprze „nie bez ciężkości i niemałego krwie rozlania”.²⁾

We wtorek 14 maja połączył się hetman z wojskiem Potockiego³⁾ i ruszył pod Perejasław, gdzie zebrały się główne siły kozackie w silnie obwarowanym taborze. W myśl instrukcyj królewskich,⁴⁾ szukał hetman sposobów do zakończenia sprawy bez rozlewu krwi, czyli przystąpił do pertraktacji, żądając jedynie wydania Tarasa i innych przywódców. Gdy żądania te zostały odrzucone, trzeba było przystąpić znowu do walki.

O oblężeniu Perejasławia, trwającym przeszło trzy tygodnie, posiadamy bardzo skąpe wiadomości, a wersje, które się zachowały, są tak chaotyczne i nieraz sprzeczne ze sobą, że trudno wypośrodkować istotny stan rzeczy. Źródła ruskomoskiewskie przedstawiają przebieg kampanji perejasławskiej jako jeden pas klęsk i niepowodzeń polskich; najobfitsze z nich, bezimienny latopis lwowski, podaje najwięcej szczegółów, któreby były bardzo cennym materiałem, gdyby nie zbyt wielka, a tendencyjna przesada, stawiająca treść latopisu pod znakiem zapytania.⁵⁾ Znacznie wiarogodniejszą

¹⁾ Rel. Koniecp. l. c. str. 689.

²⁾ *Ibid.*

³⁾ Chalecki.

⁴⁾ Dnia 1 maja pisze król do hetmana: „Nie wątpimy, że jeśliby się jakie słuszne sposoby bez rozlania krwi do uspokojenia ich podały, nie będziesz ich chciał poniechać, nad hersztami tylko samymi surowość wykonawszy” (Rkp. rewind. Różn. F. IV 104 k. 116).

⁵⁾ Niewiarygodność latopisu uzasadnia Kulisz, l. c. str. 300.

jest relacja putylca Hładkiego; ten ostatni, jako agent moskiewski, przebył cały czas w obozie kozackim, mógł więc wiele widzieć, a relacji swej nie potrzebował ubierać w fantazję, jednakże jego opowieść należy przyjąć z pewnemi zastrzeżeniami, ponieważ wiadomości swe czerpał wyłącznie z opowiadań kozackich, a zaporozcom zależało z pewnością na tem, by w oczach wysłańca moskiewskiego wyolbrzymić swe powodzenia. Źródła polskie jeszcze mniej przechowały wiadomości, gdyż zarówno hetman w swej relacji, jak i Chalecki w diariuszu, przebieg kampanii ujmują w formę nader lakoniczną. Stosunkowo najwięcej danych zachowało się w liściach informatorów Sapiehy z Warszawy, z których też poniżej będziemy korzystali.

Faktem jest, iż dnia 17 maja przypuścił Koniecpolski szturm do szanów kozackich, zakończony wielkimi stratami z obu stron. Relację hetmańską (której nie znamy) przyjęto w Warszawie jako wieść o wielkiem niepowodzeniu. „Lubo (hetman) nie specyfikuje szkody swoich ludzi — pisze korespondent Sapiehy — ale ci żołnierstwo, co tu z tej bitwy przyjechało, kładzie niemłą i znaczną . . . samego i dobrego towarzystwa 52 zginęło, pojmano także niemłą (tu wylicza kilka nazwisk) . . . in summa znaczna clades.“¹⁾ Zdaje się jednak, iż autor listu patrzył na sprawę zbyt jednostronnie, biorąc pod uwagę jedynie straty polskie. Nazajutrz po bitwie wydał Koniecpolski uniwersał do szlachty z poleceniem stawienia się do obozu, donosząc jednocześnie, iż „swawoleństwo kozackie, po kilka razów odniósłszy niemłą klęskę, upamiętywać się nie chce.“²⁾ Słusznie można przypuszczać, iż w oficjalnym uniwersale nie chciał hetman wspominać o niepowodzeniach, jednakże w prywatnym liście, pisanym dnia następnego (19/V) do Potockiego, nic nie wspomina o klęsce: „i ja też nie próżnuję w polu; kilka razy już to swawoleństwo klęskę odniosło, i mam w Bogu nadzieję, że wkrótce znaczną przestępstwa swego . . . zapłatę odniosą.“³⁾ „Gdy nie chcieli (kozacy) nic z oporu

1) Rkp. rewind. Autogr. 221 k. 166.

2) *Archiw J. Z. R.* I. c. Nr. 84.

3) Rkp. Krasińsk. 4022 k. 15 (oryginał).

swego złożyć — dodaje Chalecki — musieliśmy się zaraz uderzyć o nich nie bez obłowy, za łaską bożą, dobrego.“

Bądź co bądź, bitwa z 17 maja nie przyniosła rezultatu — kampanja przeciągała się, a w miarę czasu piętrzyły się trudności przed hetmanem. Przedewszystkiem siły były nierówne: kozacy, jak opowiada Hładki¹⁾, posiadali w Perejasławiu 37.000 ludzi, a hetman tylko 8.000, w czym czwartą część stanowili kozacy rejestrowi, a więc element niepewny, który mógł w pewnej chwili przejść do obozu przeciwnego. Wojsko kwarciane, niepłatne, burzyło się i nie chciało walczyć, a żołd, mimo rozpaczliwych nalegań Koniecpolskiego, nie nadchodził. W Warszawie lekceważono sobie, zdaje się, zarówno niezadowolenie wojska, jak i całe powstanie kozackie, zwalając całkowity ciężar na barki hetmana. Zygmunt III w listach swoich daje stale wiarę, że wojsko uspokoi się na pewno, byle je hetman umiejętnie „zażył“, a kozacy, skoro wódz oblegnie ich tabor, z pewnością „będą się chcieli upokorzyć.“²⁾ Mimo tych złudzeń królewskich kozacy się nie upokorzyli, a wojsko trudno było „zażyć“. Ta ostatnia kwestja przyprawiła hetmana o wiele goryczy. Przybywszy za Dniepr, próbował „wszystkich sposobów“, aby wojsko uspokoić, „ale groch się o ścianę rzucał.“ Gdy przeszły wszelkie terminy, a pieniądze nie nadchodziły, „wojsko tak się poruszyło, że już więcej z sobą paktować nie dało“. Nadomiar, złego, nieprzyjaciele hetmana poczęli rozpuszczać wieści, iż on sam odradza komisarzom wypłacenie żołdu, czem mu „nieladajako konfidencji w wojsku naruszyli.“³⁾ Wreszcie niektóre chorągwie uległy namowie hetmańskiej i obiecały służyć jeszcze przez pewien czas.

Przy tem wszystkiem spodziewano się w owym czasie najazdu tatarskiego. Wersje o nim już krążyły oddawna, to też hetman część wojsk zostawił na Podolu pod dowództwem Kalinowskiego, starosty braclawskiego. Dnia 21 kwietnia wydał Kalinowski uniwersał, oznajmiając, iż „tatar kilkanaście tysięcy z Krymu na pola budziackie przyszli, zazchem, aby pewnie wiedzieć o nich, któredyby się obrócić

1) Kulisz I. c. str. 316.

2) Rkp. rewind. Różn. F. IV. 104 k. 119.

3) Rel. Koniecp. I. c. str. 691.

mieli, ponowy jeszcze co godzina oczekuję".¹⁾ Koniecpolski w obozie swoim też lękał się „o wojska pogańskie nad państwem wiszące“, wysłał więc na Podole Potockiego, osłabiając i tak już nieliczne swe siły. Pogłoski o Tatarach zdawały się już tak pewne, że na początku czerwca mówiono w Warszawie, iż „Tatarzy trzema szlakami do Korony idą.“ Jakkolwiek do najazdu tatarskiego tym razem nie doszło, tem niemniej i ta okoliczność nagliła hetmana do jak najszybszego zlikwidowania rewolty kozackiej za wszelką cenę.

Wszystkie te względy przemawiały za spiesznem ukończeniem kampanji. Do celu tego dążył hetman zarówno przy pomocy szabli, jak i pióra. Wśród pertraktacyj staczano ustawicznie walki bez większych rezultatów. „Staliśmy z nimi tak obok przez niedziel kilka i obozy przenosili, jako oni, tak i my.“²⁾ W dniach 24 maja i 1 czerwca stoczono bitwy generalne, o których szeroko mówią źródła ruskie. Latopis lwowski opowiada, iż w czasie ostatniej bitwy, kozacy, korzystając z chwilowej nieobecności Koniecpolskiego, wpadli do obozu polskiego, uprowadzając pięć armat. Zawiazała się bitwa, w czasie której z obydwóch stron padło 2.000 ludzi, przyczem Polacy ponieśli wielkie straty, zwłaszcza z pośród starszyny. Hładki dodaje, iż w bitwie tej kozacy pobili hetmana na głowę, wzięli artylerję, zajęli przeprawy na Dnieprze i popalili promy, przez które miały się przeprowadzać posiłki, idące na pomoc hetmanowi.³⁾ Z polskiej strony mamy jeszcze mniej wiadomości. Korespondent warszawski donosi Sapieże, iż „listy nadeszły, ale je supprymowano, że znowu 24 (maja) była gorąca utarczka; i żeby śnać i obozowi wszystkiemu i samemu panu hetmanowi szwank się miał dostać.“⁴⁾ Wieści musiały być rzeczywiście niezbyt pomyślne, skoro listy hetmańskie zatajono. Lakoniczna uwaga Chaleckiego, że „oni (kozacy) bardzo fałdów byli przysiedli, ażeśmy się z nimi wręcz siec musieli i ledwo odparli“ — zdaje się potwierdzać pogłoski o niepowodzeniu hetmańskiem. Bitwa ostatnia, znana w ruskiej literaturze historycznej pod nazwą

¹⁾ *Archiw J. Z. R.* 1. c. Nr. 83.

²⁾ Chalecki.

³⁾ Kulisz, *l. c.* str. 316.

⁴⁾ Rkp. Autogr. 221 k. 166.

„nocy Tarasa“, znalazła szerokie echo w pieśni ludowej, jako jedno z większych zwycięstw kozackich.

Po bitwach tych przystąpiono do decydujących układów. O motywach, skłaniających hetmana do pokojowego załatwienia sprawy, była już mowa wyżej; obecnie, po niepowodzeniach orężnych, przybyła jeszcze ta okoliczność, iż kozacy istotnie przecięli drogę zbliżającym się posiłkom. Z Warszawy też nadchodziły pisma królewskie z poleceniem pokojowego uregulowania sprawy, gdyż jak mówił Zygmunt III, „z wielu miejsc od przedniejszych panów senatorów mamy pisaną, aby się lenioribus mediis z tymi tam ludźmi akomodował, i tak wielu ich, którzy się mogą zgodzić na usługę Rzpltej, nie traciło.“¹⁾ Że wśród takich okoliczności przystąpił hetman do stanowczych układów, rezygnując w znacznej mierze ze swych zamiarów represyjnych — nie można się zbytnio dziwić; natomiast dziwniejszą wydaje się rzeczą, że kozacy, będąc w znacznie lepszej pozycji i wiedząc z pewnością o trudnościach hetmana, przystąpili do układów na płaszczyźnie dość dla nich niewygodnej.

„Sposób ubłagania gniewu JKr. Mości za przestępstwa wojska zaporoskiego“, jaki podał Koniecpolski kozakom,²⁾ wymieniając na wstępie wszystkie przewinienia kozackie, stwierdza, iż „słuszną, by surowości JKMości i Rzpltej nad takim wszystkim zażyć za przykład potomnym czasem“, jednakże, ponieważ „tak wiele krwi się rozlało i tak siła dobrych junaków . . . pomarło, nie życząc, aby ich więcej miało umierać i tak obficie miała się krew chrześcijańska lać, rozumiejąc, że JKMość już pokaraniem za przyczyną moją (hetmańską) ubłagany będzie, gotówem imieniem JKMości . . . tę winę odpuścić.“ Tu następują warunki „odpuszczenia winy“: 1) należy wydać Tarasa, „który tego wszystkiego buntu przyczyną był i na którego są pewne dowody, iż przeciwko Rzpltej zdradliwe miał swe zamysły,³⁾ o czym wojsko zaporoskie nie wiedziało“; 2) postanowienia komisji kurukowskiej nie mogą być naruszone „w najmniejszym punkcie“; 3) czołna należy popalić i ukarać tych, którzy się

¹⁾ Rkp. Różn. F. IV. 104 k. 107.

²⁾ *Żerela* I. c. Nr. 215.

³⁾ Jest to zapewne aluzja do układów z Moskwą.

na morze udali; 4) muszą kozacy przyjąć za starszego tę osobę, którą im król przez hetmana poda; 5) wierni rejestrowi muszą być wynagrodzeni za krzywdy, jakie ponieśli od zaporozców; 6) ruchomości wojskowe, rozgrabione w Korsuniu, winny być zwrócone; 7) zwróćą kozacy jeńców i „działko, które pojmali”; 8) wypisowi, nie będący w rejestrze, rozejdą się natychmiast do domów. Podawszy takie warunki, obiecał hetman w zakończeniu, iż rejestrowi, wypisani swego czasu za karę z listy wojskowej, zostaną zpowrotem na służbę przyjęci.

Na te propozycje hetmańskie udzielili kozacy odpowiedzi o treści następującej. Winę za wojnę ponoszą nie zaporozcy, lecz nieboszczyk Hryćko Czarny, który był przyczyną wszystkich nieporozumień; na wystąpienie kozackie wpłynęły również wieści o „łamaniu wiary” prawosławnej. Zkolei następują odpowiedzi na poszczególne punkty hetmańskie: *ad 1)* Tarasa kozacy nie wydadzą, gdyż „nie jest on jeden winien, ale wojsko wszystko”; ukarzą go sami, pod warunkiem jednak, by ukarani również byli niektórzy oficerowie rejestrowi, gdyż ten ogień nie przez kogo innego jest zapalony, jedno przez nie”; *ad 2)* co do komisji kururowskiej, to przyznają, iż przysięgali na nią z musu; obecnie proszą, by sami sobie rejestr sporządzili bez komisarzów królewskich; *ad 3)* jeśli jacy zaporozcy poszli na morze, uczynili to bez zezwolenia i wiedzy ogółu, będą więc „jako zdrajcy ukarani”; *ad 4)* starszego obiorą sobie sami „niekoronowanego”, jak to było dawniej, a o dokonanym obiorze dadzą znać hetmanowi; *ad 5)* rejestrowych uznają za swych towarzyszków „bez żadnej nagany... jakbyśmy chleb, sól jadali i zawsze w dobrej zgodzie bywali”; *ad 6)* szkód, uczynionych w Korsuniu, wynagrodzić nie mogą, gdyż kozacy jeszcze większe straty ponieśli, a więc „sam Pan Bóg wie, kto je nagradzać będzie”; *ad 7)* po zawarciu pokoju zwróćą kozacy jeńców i „armatę mniejszą”, pochwyconą w szajkach. Na punkt ósmy odpowiedzi nie udzielono.¹⁾

Odpowiedź tę podpisał nie Taras, lecz Anton Kona-szewicz, jako „Starszy z wojskiem JKMości zaporoskiem”

¹⁾ Żerela, I. c. Nr. 216.

Leżało to już w zwyczaju kozackim, że przy układach pokojowych dotychczasowy wódz usuwał się w cień, a miejsce jego obejmowała inna, mniej skrompromitowana, osoba. Jaki był przebieg układów i wzajemnych ustępstw — niewiadomo, gdyż znamy tylko tekst ugody perejasławskiej, jako akt finalny tych krwawych zapasów, w czasie których, według słów współczesnego kronikarza, „oprócz szeregowego żołnierza więcej szlachetnego rycerstwa, niż przez całą wojnę pruską, bo do trzechset, poległo, a rzadko który koni co lepszych nie stracił”.¹⁾

Akt ugody perejasławskiej z dnia 8 czerwca 1630 roku zrehabilitowany jest w formie deklaracji hetmańskiej. Po wspomnieniu wszystkich przewinień kozackich zaznacza hetman, iż „stosując się do wyraźnej woli JKMości, imieniem Majestatu wszystkim terażniejszą odpuszcza winę. Z wydania Tarasa hetman rezygnuje „za gorącemi obojga wojska prośbami“, z tem, że będzie on pozostawał w „sekwestrze“ do dalszej dyspozycji królewskiej. Komisja kurukowska będzie nadal „nienaruszenie trwała“. Autorzy wyprawy morskiej będą ukarani przez samych kozaków, którzy obiecali „pryncypałów wydać, czołna popalić“. Rejestrowi i buntownicy przysięgli sobie zgodę i wzajemne poszanowanie (deklaracja zawiera teksty przysięg wraz z nazwiskami delegatów obu stron, którzy wykonali akt przysięgi). Rejestrowi, którzy swego czasu z listy zostali za karę wypisani, będą zpowrotem przyjęci, a na miejsce nieżyjących zostaną wpisani inni; „teraz jednak żaden, co w rejestrze nie jest, nie ma się do wojska JKMości w rejestrze i służbie będącego wiązać, i wszyscy ci, których się tak wielka gromada skupiła, nazad się do domów swych rozejść są powinni“. Starszym wojska kozackiego zostaje Tymosz Michałowicz, którego „cnota, męstwo i w sprawach rycerskich biegłość“ wszystkim jest znana.

Starszy ten wykonał następującą przysięgę: „Ja, Tymosz Michałowicz, przysięgam Panu Bogu w Trójcy Świętej Jedynemu, iż Najjaśniejszemu królowi polskiemu Zygmuntowi III i Koronie polskiej na tym urzędzie do woli i łaski JKMości będąc, we wszystkim całą wiarę i posłuszeństwo

¹⁾ Piasecki, *Kronika*, str. 346.

będę zachowywał, przestrzegać we wszystkim rozkazania JKMości i Rzptej przez hetmany koronne, hamując wszelaką swawolę i nieposłuszeństwo, a mianowicie, że ani sam, ani przez jakie insze osoby przeciwko cesarzowi tureckiemu ziemią ani morzem, oprócz rozkazania JKMości, chodzić ani wojować nie mam. Owszem, jeśliby kto chciał z wojska JKMości mnie zwierzonego, lubo ktokolwiek inszy to uczynić, a jabym o tem wiedział, tedy JKMość i hetmanów ostrzegać mam, i sam się przeciwko takiemu zastawiać będę powinien. Tym, którzy w służbie JKMości nie będą, na Zaporozie chodzić bronić będę i na żadne kupy ani na ochotnika ani z rejestru wypisanych wołać i kupić, bez woli JKMości, nie będę, i owszem, takich karać, według rozkazania i powinności mojej, obowiązuję się. Także też wszystkim konstytucjom w najmniejszym punkcie, które są w piśmie tak teraz jako i przedtem na kozaków mianowane, ze wszystkim towarzystwem będę czynił dosyć“.

Ogół zaś kozacki złożył deklarację następującą: „My, pułkownicy, asawułowie, setnicy, atamani, czerń wszystka wojska JKMości zaporoskiego, wszyscy jednostajnie i każdy z nas zosobna, przysięgamy Panu Bogu w Trójcy Świętej Jedynemu, iż, czyniąc dosyć woli JKMości, wierność poddaństwa JKMości zachować, posłuszeństwo wszelakie panu Tymoszewi Michałowiczowi, za starszego nam od JKMości przez pana hetmana podanemu, oddawać, na morze z Dniepru nie chodzić, ani cesarza tureckiego najeżdżać, czołny wszystkie morskie popalić, nie będących w służbie Rzptej, tak na Zaporozie, jako i na włości do siebie, bez woli JKMości nie łączyć, z postronnymi pany, krom wiadomości JKMości, przymierza zawierać, z towarzyszami naszymi z którymiśmy w rozróżnieniu temi czasy byli, w zgodzie i miłości żyć, przeszłych nie wspominać, które się między nami działy, rzeczy, i nic takowego, coby z obrazą Majestatu JKMości i Rzptej być miało, czynić nie mamy“. Akt ten sporządzono w dwóch egzemplarzach: jeden, oddany kozakom, podpisał hetman, drugi zaś, opatrzone podpisami delegatów kozackich, zatrzymał Koniecpolski u siebie.¹⁾

¹⁾ Częściowy tekst ugody perejaśławskiej opublikował Kulisz, w swoich „Materjałach“. Hruszewski i. c., str. 119 zarzuca Kuliszowi,

Jak widzimy, tekst umowy nosi charakter kompromisowy, gdyż ani żądania kozackie, ani zamierzenia hetmana nie zostały w zupełności spełnione. W Warszawie punkty ugody przyjęto jako „ładajakie“ i wstrzymano się nawet z ich opublikowaniem.¹⁾ Sam hetman nie był zadowolony z transakcji. „Przyznam się — mówił — żem się sam tem, na czem stało, nie bardzo kontentował“, dodawał jednak na usprawiedliwienie, że głównie zawinili kwarciiani, „którzy w tem zgrzeszyli, że jeszcze choć dwóch niedziel poczekać nie chcieli; oddalibyśmy byli dostateczne dzieło rąk naszych WK Mości i Rzptej“. ²⁾ Wogóle, całą ugodę uważa Koniecpolski za „komedję“; tak też, zdaje się, rozumowali i kozacy. Świadek wydarzeń opowiada, że wprowadzcie kozacy „przysięgali *supra fidelitatem*, ale tylko sam hetman i pułkownik kaniowski Buł Lewko, a inni żartem odbyli przysięgę, i tak kozacy po domach się rozeszli“. ³⁾

W rezultacie, postanowienia perejasławskie były bardziej papierowe, niż wszelkie dotychczasowe ugody. Kozacy nie tylko nie rozeszli się po domach, lecz poczęli zwoływać zabronione czernieckie rady i nie chcieli uznać zwierzchnictwa Tymosza jako zbyt lojalnego w stosunku do rządu. Jakkolwiek ugoda perejasławska narzucała im nominalnie dość ciężkie warunki, uważali ją kozacy za zdobycz polityczną, traktując odtąd ugodę kurukowską za nieobowiązującą.

Niebawem okazało się, iż poza oficjalną deklaracją uzyskali kozacy pewne koncesje w drodze prywatnej. Jak iż przedrukował kopję z bibl. Krasieńskich „znacznie skróconą i miejscami bardzo popsutą“, przeciwstawiając inną „pełną“ kopję z rkp. Bibl. Publ. w Petersburgu. Nr. Pol. F. IV 241 str. 654. Twierdzenie to jest nieścisłe, gdyż Kulisz, jak sam zaznacza, przedrukował kopję z Archiw. Min. Spr. Zagr. w Petersburgu, zresztą sam on porobił skróty, jak to widać wyraźnie. Kopję Hruszewskiego, jak i Krasieńskich (rkp. 307 k. 509) znam, jak również jeszcze dwie inne kopje (rkp. Czartor. 128 str. 405 i rkp. Bibl. Jagiell. 3543 k. 24). Wszystkie te kopje nie różnią się od siebie prawie wcale. Najistotniejsze różnice polegają na przekręcaniu poszczególnych nazwisk kozackich. Wbrew twierdzeniu Hruszewskiego, odpis, uznany przezeń za najlepszy, posiada najwięcej skażeń. Brak miejsca nie pozwala mi na wykazanie różnic poszczególnych tekstów.

¹⁾ Rkp. Autogr. 221 k. 170.

²⁾ Rel. Koniecp. l. c. str. 690.

³⁾ Chalecki.

wiadomo, ugoda kurukowska ograniczała komput rejestrowy do liczby 6.000 ludzi, co sobie kozacy uważali za krzywdę; w tekście ugody perejaśławskiej nic o zmianie liczby rejestru nie wspomniano, a hetman oświadczył przed sejmem, że uczynił transakcję, „w najmniejszym punkcie nie odstępując kurukowskiej”.¹⁾ Tymczasem w końcu czerwca napływają do Warszawy wiadomości, że hetman godzi się na podwyższenie oficjalne siły kozackiej do 8.000 ludzi, z czego „2.000 na Zaporozu zostaną”.²⁾ Ponieważ wieści poczęły się powtarzać, dnia 13 lipca zapytuje król Koniecpolskiego, ile w rzeczywistości zatrzymuje kozaków w służbie państwa.³⁾

Nie znamy bliżej korespondencji, wymienionej w tej sprawie między królem i hetmanem. Podwyższenie rejestru byłoby wyłomem w umowie kurukowskiej, której jako zatwierdzonej przez sejm, nie mógł zmienić ani król, ani tem bardziej hetman; skoro jednak kozacy będą się nadal (jak to zobaczymy) upominali o obiecane im podwyższenie rejestru, nasuwa się przypuszczenie, iż hetman musiał im poczynić jakieś nadzieje w formie nieoficjalnej. W połowie sierpnia przybyli delegaci kozaccy do króla z licznymi żądaniem, domagając się między innymi, „aby ich większa liczba była, niż ta, co w kurukowskiej i terazniejszej komisji postanowiono”.⁴⁾ Dnia 16 t. m. kancelarja królewska wystosowała pismo do posłów kozackich z zaznaczeniem, że król, za wstawienictwem hetmana, przypuścił ich do pocałowania ręki i gotów jest przebaczyć kozakom pod warunkiem dotrzymywania z ich strony wszelkich umów. Orędzie kończy się pogroźką, iż, jeśli kozacy podniosą nowy bunt, to „znajdziemy ze wszystką Rzpltą na przyszłym sejmie takie sposoby, że ta swawola wasza z waszym upadkiem i wszystkich wolności, któreście z łaski naszej po te czasy mieli, poskromiona i pohamowana będzie”.⁵⁾ Załatwienie poszczególnych petycyj kozackich odłożono do decyzji sejmu.

¹⁾ Rel. Koniecp. str. 689.

²⁾ *Żetela* I. c. Nr. 217.

³⁾ Rkp. Różn. F. IV. 104 k. 112.

⁴⁾ Rkp. Autogr. 221 k. 187.

⁵⁾ Rkp. rewind. Różn. F. IV. 104 k. 112.

Sejm miał się zebrać w jesieni, ponieważ jednak w tym czasie wybuchła zaraza, rozpoczął się dopiero w lutym 1631 r. Instrukcje królewskie dla sejmików zaleciły gorąco obmyślenie zabezpieczenia Ukrainy od kozaków, którzy „za lada okazją udać się do zwykłego swawoleństwa mogą”. Sejmiki opowiedziały się bądź za utrzymaniem dawnych postanowień, bądź za zmienieniem ich w myśl życzeń, jakie objawi hetman.¹⁾ W czasie sejmu sprawa kozacka była przedmiotem poważnych narad senatorów. Jeden z punktów obrad senatu obejmował „kozackie postulata strony przyczynienia liczby ich, podwyższenia żołdu i uiszczenia zapłaty”. Głosy senatorów były naogół zgodne. Biskupi wypowiedzieli się za podwyższeniem żołdu, wypłaceniem zaległego, natomiast sprzeciwili się podwyższeniu liczby rejestru; podobnie wypowiedzieli się i senatorowie świeccy. Ciekawe stanowisko zajął sam Koniecpolski: „przyczyniać ich nie trzeba, bo ich aż nazbyt... na uskromienie ich są inne sposoby: religję uspokoić grecką, bo pod pretekstem religji wszystka czerń do nich idzie; starszego aby nigdy nie mieli, ale zostawali pod jurysdykcją starostów... żołd im oddać”.²⁾ Tak więc i hetman wypowiedział się przeciw podwyższeniu liczby rejestru, mimo iż sam musiał swego czasu nieco się w tej sprawie zaangażować.

W rezultacie, sejm „za niezgodą” nie powziął żadnej decyzji w sprawie kozackiej, ograniczając się jedynie do wysłania pisma do kozaków z wezwaniem do pozostania w posłuszeństwie. Aczkolwiek od czasów wypadków perejasławskich Ukraina pogrążona była w chaosie, a kozacy zgola nie przestrzegali żadnych umów i obozowali sobie najspokojniej, wbrew wszelkim zakazom, na Zaporozu całemi tysiącami, przygotowując wzbronioną wyprawę morską — to jednak nie zrezygnowali z prawnego usankcjonowania swych żądań, de facto zresztą zupełnie zaspokojonych, rachując słusznie, że władze będą się musiały liczyć z faktami dokonanymi.

Na sejm marcowy 1632 r. wysłali kozacy nową petycję, w której między innymi mówią: „czyniąc porządek

¹⁾ *Żereta* 1. c. Nr. 222—225..

²⁾ *Ibid.* Nr. 227.

w wojsku i zwodząc komput, żadną miarą w tryb sześciu tysięcy nie uprawiliśmy, a to że bardzo siła towarzystwa zasłużonego przychodziło... że, wiele inszych wyłączwszy, w liczbie ośmiu tysięcy zostajem, zwłaszcza, że obietnica WKMości zachodziła te dwa tysiące nam przyłączyć". Proszą więc kozacy o potwierdzenie obietnicy i dodanie żołdu dla dalszych dwóch tysięcy.¹⁾ Na podanie to nastąpiła dnia 6 kwietnia wielce obiecująca odpowiedź królewska: „nie-miłośmy tego bardzo słuchali, żeście te dwa tysiące, mimo pozwolenie nasze i Rzptej, przyczynili, gdyż nie była to wola nasza, abyście go więcej, co nad umówioną liczbę, przyczynić mieli. . . atoli, że się tak stało, porzucąć tego natenczas nie chcemy".²⁾

Tak więc, główne żądania kozackie, wysuwane od czasu kampanji perejasławskiej, zostały de facto i de iure spełnione. Bezkrólewie, które miało nastąpić za kilka tygodni, a wraz z niem wybuchająca wojna moskiewska, zmuszały państwo do dalszego kokietowania kozaków i uświęcania ich bezkarności. Kampanja perejasławska była, jeśli nie orężnie, to politycznie przegrana przez państwo, i wzmocniła wśród kozaków wiarę w swe siły.

Rzplta nie mogła zrozumieć, że, pragnąc zaprowadzić spokój na Ukrainie, trzeba było albo całkowicie zniszczyć kozaczyznę, albo stworzyć jej takie warunki bytu, któreby ją zamieniły w element państwowo-twórczy. Zamiast tego poprzestawano na papierowych ugodach, których żadna ze stron nie była w stanie dotrzymać.

¹⁾ Rkp. rewind. Różn. F. IV. 104 k. 664.

²⁾ *Ibid.* k. 666.

Dr. Władysław Tomkiewicz.

Obrazki z współczesnej Turcji.

Ponieważ Anatolija, jako jeden z odwiecznych pomostów wzajemnego przenikania się starych kultur Azji Przedniej i Europy, przedstawia tereny szczególnie ważne dla badań nad pochodzeniem zwierząt domowych, tych bodajże najstarszych kulturalnych dorobków ludzkości, przeto uzyskawszy za pośrednictwem Polskiej Akademii Umiejętności i Wydziału Wschodniego Ministerstwa Spraw Zagranicznych stypendjum od Departamentu Szkół Wyższych Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w łącznej kwocie 4,000. zł., — wybrałem się w pierwszych dniach września 1929 roku w naukową podróż do Turcji.

W myśl wskazówek Komisji Fizjograficznej Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie, miałem za zadanie przedewszystkiem uzupełnić w Turcji materiały do mych badań nad pochodzeniem konia, zbadać typy rodzimych ras anatolijskich zwierząt domowych, wreszcie w miarę możliwości przywieść okazy niektórych owadów, z tamtejszych terenów, jużto nie zanotowanych wcale, jużto dostatecznie nie opracowanych. Obecność brata mego w Turcji na stanowisku radcy handlowego naszego poselstwa w Angorze była bardzo sprzyjającą okolicznością dla mych studiów w Anatolji, ułatwiała mi bowiem nawiązanie kontaktu z miarodajnymi sferami tureckimi, a przedewszystkiem ustrzegła mnie od płacenia „frycowego“, z czem każda pierwsza podróż do nieznanego kraju bywa zwykle związana. W Turcji spędziłem ogółem 79 dni, w porządku następującym: w Stambule¹⁾ 5 dni, w Angorze i najbliższej okolicy 27 dni, w Eskiszehir, Czifteler

¹⁾ Nazwy miejscowości, oraz nazwiska i wyrazy tureckie, podaję tu naogół poza utartymi polskimi nazwami tureckich miejscowości, pisownią naszą, w brzmieniu tureckiem.

i okolicy 8 dni, w Brussie i okolicy 6 dni, w Karadżabej (jako gość tamtejszej stadniny rządowej) i w okolicy 11 dni, w Balikesir i Balji 2 dni, w Smyrnie 5 dni, w Konji 1 dzień;¹⁾ nadto w przejazdach pociągami 14 dni.

Powyższy program mej podróży w Turcji wyznaczył mi turecki profesor hodowli zwierząt Ihsan Abidin-bej, obecny podsekretarz Stanu dla Rolnictwa w Ministerstwie Gospodarstwa Krajowego, który, wyjeżdżając niestety na dłuższy pobyt do Polski i Niemiec w sam dzień mego przybycia do Angory, zaopatrzył mnie jednak w bardzo, cenne pisma, polecając do podwładnych mu urzędów i osób na przestrzeni objętej programem mych studiów, oraz oddał mnie pod opiekę bardzo inteligentnego i sympatycznego Nurettin-beja, dyrektora Wydziału Hodowlanego w Departamencie Weterynarii i Hodowli Zwierząt. Temu to Nurettin-bejowi zawdzięczam dalsze cenne ułatwienia i listy polecające do fachowców władających językiem niemieckim w poszczególnych etapach mojej podróży, a niewątpliwie było to w pewnej części i jego zasługą, że Szakir-bej, Minister Gospodarstwa Krajowego, któremu z okazji otwarcia wystawy hodowlanej w Angorze zostałem przez brata mego przedstawiony, polecił Nurettin-bejowi przydzielić mi z urzędu tłumacza, a to na odcinku z Karadżabej do Smyrny, gdzie nie było widoków znaleźć tłumaczy, władających językiem niemieckim z pośród podwładnych Ministerstwu miejscowych urzędników. Wspomnianym tłumaczem, który w sposób jak najbardziej przyjazny i wielce uprzejmy dzielił ze mną częściowo trudy i niewygody podróży, był młody bakterjolog i lekarz weterynaryjny ze stadnicy rządowej w Karadżabej, Dr. Lutfi-bej. Bardzo dużem ułatwieniem mającym chronić mnie jako obcokrajowca przed administracyjno-policyjnymi formalnościami, o których tyle uprzednio słyszałem, była dla mnie t. zw. „wesika generalna“ czyli „generalna przepustka“, wydana mi dzięki interwencji Poselstwa na specjalne zarządzenie Ministerstwa Spraw Wewnętrznych w Angorze i przy bardzo uprzejmej osobistej pomocy pana Romualda Buczyńskiego, tłumacza dyplomatycz-

¹⁾ Przemęczony i strudzony, a w dodatku struty jakimś pożywieniem, z ostatnio wymienionej miejscowości t. j. Konji, która zresztą miała już być końcowym etapem mych badań, a gdzie na dobitkę nie zastałem wskazanego mi przez Ministerstwo tureckie fachowca i tłumacza Dr. Szemsi-beja, zawróciłem z miejsca do Angory.

nego naszego poselstwa. Wypada mi tu nadmienić, że stosunki wewnętrzno-polityczne i administracyjne w Turcji niezawodnie bardzo się unormowały, skoro obcokrajowiec nie podlega już dziś częstej indagacji ze strony władz policyjnych i żandarmeryjnych, o czem tak wiele pisano przedtem i mówiono. Raz tylko jeden za cały czas moich rozjazdów w Turcji, a mianowicie gdy po przybyciu na stację kolejową w małej miejscowości Karakej, obładowany bagażami przesiadałem do autobusu, miejscowy żandarm w uprzejmej formie poprosił o pokazanie przepustki. Że jednak władze tureckie, prowadzące najdokładniejszą ewidencję osób, przeprawiających się ze Stambułu do Hajdarpasza, a więc na stronę anatolijską Turcji, śledzą w dalszym ciągu bacznie kroki i zachowanie się obcokrajowców, może świadczyć fakt, jakiego doświadczyłem w Eskiszehir. Gdy mianowicie rankiem drugiego dnia po moim przyjeździe do Eskiszehir, już po zameldowaniu się, czekałem przed zamkniętym jeszcze urzędem weterynaryjnym i nie wiedziałem, w jakim kierunku obrócić się, by dostać się tymczasem do miejscowej rzeźni, stanął przede mną po cywinemu ubrany mężczyzna, a zapytawszy najuprzejmiej, na kogo czekam i czego szukam, oraz wskazując drogę, wyczytał równocześnie ku memu zdumieniu z kartek swego notesu moje nazwisko i szczegóły mej osoby oraz podróży tyczące!

Nie miejsce tu w tym artykule pisać o przebiegu, wzgl. wynikach mych badań i spostrzeżeniach fachowych. Sprawy te bowiem będą przedmiotem specjalnych publikacji. Tutaj natomiast pragnę pokrótce podzielić się wrażeniami natury ogólnej, jakie przywożłem z pięknej Turcji, z kraju, w którym sentyment dla naszego narodu i państwa tętni tak żywo, że gdyby nie kilka niedość zręcznych pierwszych kroków naszych w Turcji powojennej, byłibyśmy tam dzisiaj nie tylko narodem, cieszącym się po Węgrach największą sympatją, ale też niewątpliwie znacznie więcej wpływowym przyjacielem! Jest rzeczą bardzo uwagi godną, że naprz. Niemcy, tak różni usposobieniem od społeczeństwa tureckiego, i jako tacy w Turcji mniej lubiani, są tam jednak cenienni za solidną i dobrą pracę i chętnie przyjmowani na stanowiska rzetelnych fachowców i doradców. Ale mimo, iż na niektórych posterunkach fachowej współpracy daliśmy się z własnej winy zastąpić w Turcji przez przedstawicieli innych narodów i uszczuplić tem samem przynajmniej na najbliższą przyszłość nasze

wpływy, możemy jednak uważać za okoliczność wysoce szczęśliwą, że społeczeństwo tureckie umie być na tyle obiektywne i krytyczne, że zawodów doznanych ze strony pojedynczych jednostek, wspominając je pobłażliwie, jako coś co na szczęście należy już do przeszłości, nie uogólnia. Było poza tem dla mnie istotnie prawdziwą niespodzianką, gdy stwierdziłem, że we wszystkich warstwach społecznych, z jakimi się w Turcji zetknąłem, a więc zarówno wśród osób czołowe zajmujących stanowisko, jak i wśród ogółu inteligencji, a także wśród mieszczan i włościan, nazwa „Lehistan“ lub „Polonja“ bynajmniej nie jest obcą i nieznaną, ale że wręcz przeciwnie, nazwę naszej Ojczyzny wymawiano stale ze szczerą sympatją. Jedni podkreślali historyczną solidarność, okazaną nam przez Turcję w tragicznych chwilach naszych dziejów, drudzy bitność i waleczność naszego narodu, inni wspólnotę pochodzenia lub pewne analogje ciężkich momentów, jakie Ojczyzny nasze przeżywały. Byli też tacy, którzy wspominali Małopolskę z czasów ostatniej wojny światowej, względnie uprzejmość polskich władz granicznych, przy obecnych przejazdach przez Polskę, dalej na zachód Europy. Poprostu uderzyło mnie, że w naszych rozmowach pomijali Turcy dziejowe fakty turecko-polskich wojen, względnie, że jakgdyby dla potwierdzenia naszego przysłowia o „czubieniu się przyjaciół“, z okresów tych zostało jedynie dziś w Turcji wspomnienie tego, co dzielnemu narodowi tureckiemu najwięcej imponować może, a więc dzielność polskiego oręża!

Ponieważ nadto zdaję sobie w zupełności sprawę, że niespełna trzymiesięczny pobyt w Turcji i to dla badań całkiem specjalnych, nie uprawnia mnie również bynajmniej do pobieżnej choćby oceny całokształtu wewnętrznych stosunków tego państwa, co zresztą w sposób rzeczowy, ścisły i bezstronny przedstawili w swych publikacjach o Turcji już inni autorzy¹⁾, pragnę przeto w tym artykule jedynie szkicowo przytoczyć z Turcji i jej współczesnego życia niektóre obrazki, jakie najsilniej zarysowały się w mojej pamięci. Pozwoli to może lepiej sprostować niektóre wyobrażenia o Turcji, gdyż po przejściu jej z atmosfery „powojen-

¹⁾ Tadeusz Kowalski: *Turcja powojenna*. Lwów, 1925. — Zygmunt Vetulani: *Turcja* (Sprawozdanie ekonom. urzędów zagran. Rzeczyposp. Polsk.) Warszawa 1928.

nej" w „pokojową“, jej stosunki wewnętrzne konsolidują się i rozwijają niekiedy w tak szybkim tempie, że aby mieć wierny i żywy obraz tego kraju, trzeba obraz ten stale korygować i uzupełniać. I trzeba to czynić tem więcej, że niestety, jak na to w sferach tureckich często się żalono, nie wszyscy europejscy autorzy, piszący o Turcji, umieli względem niej zachować tę rzeczowość i bezstronność, jak między innymi nasi wspomniani autorzy. Jużto jakąś wrogą propagandą dyktowane tendencje lub poprostu niedostateczny krytycyzm autora, już to nadmierną fantazja czy poprostu podświadome uwypuklenie własnej bohater-skiej postaci podróżnika przez kontrastowe zaciemnienie tła, mogły się złożyć na to, że nawet i u nas wciąż jeszcze pokutują najnieśluszniesze i poprostu krzywdzące Turków wyobrażenia o brudzie i bakszyszach, o dzikości i lenistwie, wreszcie o braku inicjatywy społeczeństwa tureckiego, jakgdyby w odrodzonej Turcji nic się nie zmieniło i jakgdyby przywary te miały istotnie w sposób całkiem wyłączny charakteryzować naród turecki i wyróżniać go tem samem od innych narodów! Musiałby być naprawdę pozbawiony wszelkiej dozy obiektywizmu, ktoby naprz. dziś jeszcze głosił i zwłaszcza uogólniał ujemną ocenę stosunków tureckich na podstawie mocno spóźnionych, z przed kilku lat choćby pochodzących niekorzystnych spostrzeżeń, poczynionych w dodatku w okresie chaosu, jaki w każdym państwie musi być przejściowem następstwem wojny, połączonej zwłaszcza ze zrzuceniem kilkuletniej zbrojnej okupacji; padłby zaś ofiarą takich bezkrytycznych i nieaktualnych informacji, ktoby na współczesną Turcję patrzył przez szkiełka, zaproszone choćby atmosferą sułtańskich apatycznych czasów! Toteż, by uczynić zadość prośbie z jaką kilkakrotnie spotkałem się w Turcji: bym spostrzeżenia moje oddał w jasnem, rzeczywistem świetle, piszę ten artykuł. I czynię to naprawdę w szczerej zgodzie z tem, co serce i dusza czuje; gdyż olśniony pięknem i potęgą tureckiej przyrody, jużto skąpanej w zieleni i nadmiernie hojnej, jużto pozornie mniej szczodrej, gdyż trudniej dostępnej, a nadto ujęty całkowicie prostotą, sercem i szczerością społeczeństwa tureckiego, we wszystkich jego odłamach, nie mogłem powrócić do kraju w innym nastroju, aniżeli jak gorący entuzjasta przepięknej Turcji i szczerzy przyjaciel jej nader sympatycznego narodu!

Pod względem krajobrazowym Turcja, rozpatrywana oczywiście nie w szczegółach, lecz w szerszym ujęciu, jest wielce urozmaicona. Obrazy przyrody zmieniają się jak w barwnym artystycznym kalejdoskopie, wiążą oko i raz po raz cisną na usta wyrazy zachwytu! Już sam wjazd do portu w Galacie od Morza Czarnego przez przepiękny Bosfor, to przy czystym i słonecznym lazurze nieba, jakgdyby w baśni czarownej wyśniony, jakiś pochód triumfalny, wśród mieniących się tysiącem barw coraz wspanialszych i bogatszych osiedli, pałaców, meczetów, słowem istnych arcydzieł sztuki, rozsianych wzdłuż górzystych brzegów, zarówno europejskiej jak i azjatyckiej Turcji. — A potem, w drodze do Angory, serca współczesnej Turcji, co na mapach tureckich jest specjalnie zaznaczone wizerunkiem Kemala-Zwycięzcy, dalszy ciąg panoramy: widok na przepiękny Stambuł, Książęce Wyspy na morzu Marmara, zatoka Izmit tegoż morza, rozciągnięta na długiej przestrzeni, upstrzona żaglowcami i błyskotliwa ustawicznie mieniącym się kolorytem wody. Potem aż do jeziora Sabandza, pasma gór wysokich, a dalej wzdłuż południowego wybrzeża jeziora, jakgdyby raj biblijny, las drzew owocowych, lśniący od bogactwa owocu. — W dalszym ciągu krajobraz się zmienia, roztaczają się szerokie przestrzenie dzikich pastwisk, poczem za chwilę w dolinie Sakarji, cudem zwycięstwa podobnie jak Wisła nasza okrytej, wylaniają się uprawne łąny kukurydzy i tytoniu, ujęte na horyzoncie w pasma gór zalesionych. — Wąziutkim przesmykiem, wśród gór porośniętych krzakami lub drzewem liściastem, wśród gór tu i ówdzie od nadmiaru soli żelazowych czerwoniuteńkich, albo niekiedy imitujących spiętrzonemi na szczycie głazami, jakgdyby ruiny wyniosłych zamczysk, wjeżdża się następnie w żyzną dolinę Porsuku, gdzie otwiera się widok na pastwiska ożywione pasącym się bydłem, i na pola uprawne. Z całą starannością w okolicach Eskiszehiru prowadzone warzywniki i zasilane w razie potrzeby umiejętnie rozprowadzaną wodą ze wspomnianej rzeki, widniejące na wzgórzach winnice, racjonalnie użytkowane kamieniołomy, a na pastwiskach piękne artezyjskie studnie, dopełniają obrazu. W dalszej drodze z Eskiszehir do Angory, prowadzącej na znacznej przestrzeni doliną Porsuku, długo jeszcze dają się widzieć względnie łagodne, barwne kolorytem gleby wzgórz, niekiedy nawet gęsto porośnięte krzakami, kępy i smugi drzew, oraz bujna zieleń kośnych łąk i pól upraw-

nych. Ale w miarę posuwania się ku środkowej Anatolji, nawet w obrębie doliny Porsuku, krajobraz zatracą swe żywe barwy. Na horyzoncie mniej lub więcej odległe, rysują się góry, z których łagodnych zboczy sterczą ku górze nagie pionowe i płaskie trzony bazaltowe, na pierwszym zaś planie wypalone stopy i brzegi rzeki już tylko odosobnionymi niskimi krzakami, bądź też jedynie trawą obrosnięte. Podobnie nagie lub słabo tylko trawą zadarnione wzgórza - wulkany, i od żaru słońca oraz nadmiernie słonego środowiska gleby żółknięte pastwiska, przecięte tu i ówdzie jakimś zupełnie wyschniętym strumykiem, towarzyszą niemal do samej Angory i z trudem tylko dolina rzeki Engürü jest w stanie cośkolwiek ożywić krajobraz, jużto jakimś odosobnionym drzewem liściastym, jużto ciemną zielenią sitowia i swoistych, mięsistych ostów, jużto wreszcie stadami zwierząt pasących się pod ochroną potężnych psów anatolijskich. Dopiero przed samą Angorą, wzorowa wieś Ahimezut, a zwłaszcza zaraz dalej wzorowa ferma rolnicza „Gazi ciftlik”, założona przez Kemala - paszę braciom tureckim na przykład i zachętę, odcinają się wyraźnie od otoczenia zamarłego stepu i cieszą oko, jako prawdziwe zielone oazy, symbolizujące zarazem owocność każdej przemyślanej, celowej i konsekwentnie prowadzonej, choćby napozór bardzo trudnej pracy. Lecz oto Ankara! — Już nie tak jak dawniej, skoncentrowana jedynie w murach starej seldżuckiej cytadeli, względnie ścieśniona u stóp przyległych wyniosłości terenu; ale coraz silniejszym tętnem pulsujące serce Turcji, stolica państwa, utrzymywana w możliwie starannej czystości, zdobna skwerami i pomnikami swego bohatera! On zaś sam, Gazi Kemal - pasza, usadowiwszy się na wzgórzach zamiejskiej dzielnicy Czankaja, obejmując okiem całość swego dzieła skoncentrowanego w życiu i pracy stolicy, zakreślił też niejako kierunek rozbudowy miasta, które istotnie „jak na drożdżach” narasta w tę stronę, poprzez całkiem nowoczesne dzielnice Jeniszehir („Nowe Miasto”) i Kawakły („dzielnica topolowa”), w której to ostatniej, na fasadzie nowego stylowego gmachu poselstwa polskiego, rozpięty do lotu nasz Biały Orzeł, przejeżdżającemu obok Kemalowi - paszy zwiastuje niejako, że wrócił wreszcie poseł z Lehistanu!

Wypalone stopy, nagie niekiedy skaliste góry, pustkowia, ożywione jedynie tu i ówdzie kępą drzew, jakimś łańcem kukurydzy czy ściernią zbożową, względnie winnicą o poślednim gronie,

oto charakter najbliższego otoczenia stolicy. Poza rzeką Engiri, inne mniejsze strumyki wyschnięte; tak samo na dużej przestrzeni wyschnięte o tej porze roku słone jeziora „Emir“ i „Mohan“, położone na południe od Angory, gdzie chmary najróżnorodniejszego wodnego i błotnego ptactwa wabią myśliwców. Całe życie w terenie stepowym poza pasącymi się tłustoogonowymi owcami, kozami angorskimi i małym bydelkiem, ogranicza się do dróg i szlaków, którymi raz po raz przesuwiają się w karawanach to sznury wielbłądów, to objuczone osiołki, to wreszcie bawoły i bydelko, ciągnące dwukolne, skrzypiące i prymitywne wozy zbożowe i gdzie pobożny wędrowny mahometanin, rozciągając się na skraju drogi modlitewnik, bije ku Mecce pokłony swemu Ałlahowi. Piękny fiołkowy koloryt tufów wulkanicznych, jaki przy równocześnie barwnym kolorycie obłoków na niebie, obserwuje się w okolicy Angory o zachodzie słońca, sprawia przepotężne wrażenie!

Całkiem inne „cuda przyrody“ można oglądać w Turcji na przestrzeni z Karaköj do Brussy, przyczem droga ta jest w dodatku uwieńczona malowniczym i pięknym widokiem „zielonej Brussy“ („jeszili Bursa“). Mimo iż przestrzeń tę oglądałem w warunkach bardzo niewygodnych, gdyż z okien pocztowego autobusu, i sfłoczony „jak śledek w beczce“, jechałem do Brussy z zapartym oddechem.

Zrazu roztacza się rozległy widok na faliste pola w dobrej kulturze; potem gdzieś od Pazardzik droga wiedzie ustawicznie w górę, serpentynami tak zawrotnymi i po tak stromych szkar-pach, że człowiek jazdy takiej niezwykły, raz po raz kurczowo chwyta się ławki, jakgdyby to miało coś pomóc. Jedyna nadzieja w Opatrzności Bożej i szoferze, który jak wszyscy zresztą tureccy szoferzy, przytomnością umysłu i zimną krwią oraz trzeźwością, nie tylko cieszy się zaufaniem miejscowego społeczeństwa, ale nadto dzięki tym zaletom, ma być szczególnie ceniony w stolicach Europy. Świadomość tego, potwierdzona już własnem choćby przeżyciem z okolic Eskiszehir, gdzie poprostu cudem jakimś i dzięki wyjątkowej wprost przytomności umysłu szofera, autobus, którym jechałem nie uległ rozbiciu, odwraca myśl od niebezpieczeństwa i pozwala rozglądać się wśród gór przepięknych, pokrytych niewidzialnym dotąd, zwartym drzewostanem, o przewadze dębu, urozmaiconego wiazami i białą topolą.

Czas jakiś jedzie się niemal na wysokości szczytów, które w tej więcej niż inne wilgotnej części Anatolji nurzają się w mgle powiewnej, poczem zjeżdża się w dół i od wsi Kursunly mknie się wśród bujnej zieleni drzew, za którą w środkowej Anatolji zaćśniło oko. Ta zieleń morwy oraz coraz obfitszych plantacyj tytoniu, jeszcze w połowie października świeża i soczysta, sprawia naprawdę jakieś radosne wrażenie!

Ale to wszystko małą wobec widoku samej Brussy, pierwszej stolicy Turcji z czasów bizantyńskich, rozłożonej przecudnie, u stóp oraz na zboczach zadrzewionych gór, z potężnym Olimpem na czele. Wspaniałe budowle miasta, jak odwieczne meczety „Jeszil Dżami“, „Emir Sultan Dżami“, „Ulu Dżami“, „Muradije“ i inne, a dalej na najwyższym punkcie miasta wzniesiona dawna rezydencja sułtańska, nadto szkoła kadecka, liczne szkoły jedwabnicze i wiele, wiele innych, swoją alabastrową bielą wprost bajkowo odcinają się od zielonego łańcucha otoczenia. Wartkie kaskady rzeki „Gökdere“, spływające ze stoków przez miasto, możność tanich, autobusowych wycieczek nawet na sam szczyt Olimpu¹⁾, lecznicze i nadzwyczaj wygodnie urządzone żelaziste oraz siarczane termy, mieszczące się w zdrowotnej, położonej wyżej kąpielowej dzielnicy miasta w t. zw. „Czekirge“, gdzie każdy dom ma własny dopływ gorących wód mineralnych i gdzie dwuosobowy schludny pokój z „banjo“ czyli kąpielą (2—3 razy dziennie), kosztuje zaledwie dwa funty tureckie, czyli jednego dolara dziennie, obecność alkalicznych wód mineralnych do picia, bogactwo owoców i jarzyn, wreszcie poważne cementarne cyprysy lub wesołe dla oka topole przydrożne, wszystko to nadaje „zielonej Brussie“ charakter jednego z najpiękniejszych i najbardziej pończonych zakątków na ziemi.

Z Brussy na zachód, do Karadżabej, droga prowadzi przez piękną falistą dolinę, obfitującą w pola uprawne, oraz rojne od bydła i owiec pastwiska. Po godzinnej jeździe autobusem, osiąga się malownicze jezioro Abuljond, którego brzegiem jedzie się przez dalszą godzinę. Płactwa tu nie widać. Brzeg jeziora miejscami poszarpany licznymi zatokami, a w pobliżu niego wyspy

¹⁾ Ponieważ autobusy na Olimp kursują jedynie w okresie sezonu kąpielowego, a jazda zwyczajnem autem jest kosztowna (20 funtów tureckich t. j. 10 dolarów), na szczyt Olimpu niestety nie byłem.

wyseпки, rozsiane dość często. Na jednym z półwyspów rozsiadło się miasto tej samej co jezioro nazwy. — W przedłużeniu północnego wybrzeża jeziora, okolice miasteczka Karadzabej i rozległe tereny stadniny rządowej, naogół równiutkie a miejscami tylko nieznacznie faliste, monotonią krajobrazu dają wytchnienie oku od nadmiaru wrażeń. Tutaj, jeszcze w ostatnich dniach października, ciepłe powietrze drgało od licznych ważek, unoszących się nad dziko rosnącymi drzewami figi lub kępą drzew oliwkowych, w tych też stronach, zwiedzałem w stepowym terenie tabun dziko puszczonej, małych koni anatolijskich dających się chwycić jedynie na arkan. Są to niewątpliwie także ważne i ciekawe osobliwości na tle tureckiej przyrody.

Na południowy zachód od Karadzabej, w okolicach Balikesiru i pięknie wśród gór i na górze położonego miasta Balji, bogatego w kopalnie rudy srebra i ołowiu, krajobraz znowu urozmaicony; góry krzewiem liściastem poszyte, rozległe polany, piękne serpentyny! Dziko chowane i bardzo ruchliwe bydło robocze na specjalne chwythane arkany, przedstawia szczególną osobliwość okolic Balji. W tych stronach, które przemierzałem autem, miałem znowu możność podziwiać zimną krew i opowanie szoferów tureckich. — A gdy wzdłuż pociągu pnącego się w górę na drodze do Balikesiru, malcy anatolijscy, podążając czas jakiś równolegle wołają „gazeta“ — „gazeta“ — „gazetaaa..“ jakże wymownie wyczuwa się wtedy ducha współczesnej odrodzonej Turcji, której najmłodsza latorośl garnie się skwapliwie do czytania gazet, drukowanych „nowym“ alfabetem.

Z Balikesir w stronę Smyrny, linja kolejowa wiedzie poprzez kilka tuneli, górzystą okolicą, gdzie brunatniejące już liście krzaków i młodszych dębów oraz przydrożne, ogołocone z liści topole, przypomniały mi, że u nas w tym czasie t. j. w pierwszych dniach listopada, niekiedy już pierwszy śnieg przyprósza pola. Ale wkrótce wjeżdża się w dolinę, w której, u stóp gór malowniczo położone miasto Soma, tonie w zieleni i całością obrazu przypomina Brusę. Potem Kyrkaacz, miejscowość równie pięknie położona, słynąca z plantacji melonów, sprzedawanych tu za bezcen. Odtąd dolina znacznie się rozszerza i wybijają się na plan pierwszy wzorowe winnice, oliwkowe i figowe gaje, oraz plantacje bawełny. Szurom przydrożnych topoli odpowiadają ciągnące się sznurem wielbłądzie karawany.

Jeszcze za jakiś czas Manisa, położona u stóp gór skalistych, wynurza się z toni pól winogronowych i gajów oliwnych, poczem inny cud Turcji, Smyrna, nie nadarmo nosząca tam przydomek „pięknej“ („Güzel Izmir“). Majestatycznie, częścią na płaszczyźnie, częścią na przyległych wzgórzach po obu brzegach zatoki rozłożona, oddychająca szeroką piersią morza Egejskiego, a zresztą obramowana górami, jest istotnie piękna! Obfitujący w nieegzotyczne tam już palmy i rośliny park, z przepyszną panoramą zatoki, rojnej od okrętów, żaglowców i łodzi, cmentarne cyprysy i resztki starych wodociągów na drodze do Budży, sprawiają niezatarte wrażenie. Stosy zaś rodzynków młynkowanych i sortowanych w magazynach nadbrzeżnych, tak jak u nas zboże, stosy fig, obfitość winogron, pomarańcz, mandarynek, granatów, a także pęki sprowadzanych z Tunisu daktyli jeszcze w stanie cynobrowej czerwieni, nęcą i wabią. Tu w Smyrnie po raz drugi i przedostatni za cały czas mego pobytu w Turcji drobniutki deszczyk nocny skropił przelotnie ziemię. Ale piękna „Smyrna“ jest naogół wilgotna. W lecie jest tam podobno jak w łaźni, a i w pierwszej dekadzie listopada, jak sam to przeżywałem, komary i muszki dają się jeszcze we znaki, tak iż na noc trzeba było chronić się pod moskitierę. To też komu nadmiar wilgoci nie służy, niech popatrzy, zachwyci się i wraca do Brussy, lub w głąb Anatólii.

Na północ od Smyrny, na przeciwległym brzegu zatoki, za kolejową stacją Czjili, zwiedzałem wieś Kakłyč, oraz stepowe tereny majątku Gile, gdzie po raz drugi było mi dane oglądać tabun dziko chowanych koni. Nie zatrze się chyba w pamięci przestrzeń od Kakłyč do Kumtepe, którą wraz z Lutfi-bejem i przydzielonym przez urząd weterynaryjny w Smyrnie urzędnikiem, odbywaliśmy małym „Fordem“, z pośród różnych systemów aut nadającym się najlepiej w niejednokrotnie tak trudnych topograficznych i komunikacyjnych warunkach Turcji. Przez step z rzadkimi śladami upraw kukurydzy względnie słonecznika, a miejscami przez tereny tak nagusieńkie i o tak swoistej konsystencji gleby, że jechało się jak po plastelinie, pędziliśmy z zawrotną szybkością, po bezdrożach, poprostu naosłep, zmieniając często kierunek za ręką przewodnika i lakonicznymi jego wskazówkami: „burda“ (tutaj), „orda“ (tam). Po raz czwarty po

powrocie z tej podróży dziękowałem Bogu i obiecywałem szefowi wzmiankę o nim w moich publikacjach.

Wreszcie ostatni etap mej podróży, droga ze Smyrny do Konji. Krajobraz bardzo interesujący i inny niż dotąd. Od Alaszehir aż po Uszak pociąg pnie się ustawicznie w górę, w czym na przestrzeni po Ginekej poprzez 21 tuneli. Drzewostan gór, złożony przeważnie z dębu i dzikiej gruszy, naogół skąpy. Domów i pól uprawnych prawie ani śladu, a tylko szczątki zabudowań świadczą, że przeszła tędy zawierucha wojny. Począwszy od stacji kolejowej Uszak, po raz pierwszy pociąg opalany; jest to już przecież 10 listopada; zresztą czekają nas jeszcze nie tylko góry w dalszej drodze, ale coraz więcej kontynentalny klimat środkowej, wysoko położonej Anatolji (pamiętny zwycięską ofensywą Turków przeciw Grekom i słynący z plantacji maku oraz ze źródeł wody mineralnej do picia. Afjon Karahisar 1004 m., Konja 1028 m). Droga od stacji kolejowej Yğyn aż do Konji obserwowana od świtu, zahacza o słony step, którego widoku oczekiwałem z napięciem. Doznałem jednak pewnego zawodu, gdyż zamiast pustki stepowej, zrazu na dużej przestrzeni widnieją uprawne pola o lasowej czerwonej glebie. Ale stopniowo, po północnej względnie wschodniej stronie linii kolejowej, wzmagają się teren stepowy, zlekka falisty, naogół jednak płaski i odcina się coraz szerzej od nagich gór, widniejących na niedalekim horyzoncie, po drugiej stronie toru. Wreszcie w odległości jakiejś pół godziny jazdy przed Konją, wyłania się step najtypowszy, posyty rzadko, gdyż wypaloną już trawą lub też porostami, step z typowymi kurhanami, z osiedlami z cegły niepalonej o płaskich dachach, nad którymi unoszące się dymy imitują do złudzenia, jakgdyby fantastyczne stawy, czy jeziora.

To piękne i dziewicze środowisko, którego częściowy krajobraz naszkicowałem, nie mogło oczywiście pozostać bez znacznego wpływu na sam charakter społeczeństwa! I tak jest w istocie. Malownicza i bardzo ciekawa przyroda turecka, piękny charakter i obyczaje narodu. W kraju, w którym starsi oraz młodszy mężczyźni przemawiają do siebie: „synu“, wzgl. „ojcze“, młodzieńcy oraz malcy „braciszku“ lub „bracie“, gdzie wyraz „pan“ wśród nich nie ma miejsca, a wszyscy tworzą jakgdyby rodzinę, solidarność, braterstwo i wzajemna dobroć dają się obserwować na każdym kroku. Czyto gdy w stadninie rządowej w Karadzabej,

miałem możliwość przez kilkanaście dni zrzędu obserwować tok życia i pracy większego zbiorowiska ludzi, czyto gdy dzięki uprzejmości tureckich kolegów, dane mi było poznać wieś i sposób życia chłopów tureckiego, czyto wreszcie spotykając się ciągle z nowymi ludźmi i nowymi obrazkami życia, obserwowałem wszędzie te siły moralne, które wyzwolone z okresów sułtanstwa, prowadzą dziś Turcję ku lepszej przyszłości. Skromność w wyściganiach i obejściu, tak daleka od naszego „zastaw się a postaw się“, tak wolna od cienia wszelkiej bufonady, rzuca się w oczy. Turek nie wstydzi się mówić, że mu czegoś brak, że go na coś nie stać, że odbudowa państwa dopiero w początkach, że stąd liczne jeszcze luki. W Karadżabej, gdzie jak zresztą w Turcji całej, czułem się jak w Polsce, *notabene* w gronie najlepszych przyjaciół, nie mogłem poprostu nadziwić się tym bratnim stosunkom, wiążących podwładnych z zwierzchnikami. Cały zespół administracyjny, oderwawszy się na cały dzień od swych rodzin, razem pracuje w zgodnych wysiłkach, razem zasiada do stołu i strawy, a w wolnych od pracy chwilach, bądźto na wspólnych spędza pogawędkach, bądźto wsłuchuje się w smętne tony muzyki tureckiej. We wzajemnych stosunkach dyrektora i podwładnych, nie widać sztucznej wyniosłości, ani z drugiej strony uniżoności czy też pochlebstwa. Wzajemny szacunek jest prawem, ale zarazem przywilejem wszystkich. Naprawdę, jak w najlepszej rodzinie, pomiędzy starszymi i młodszymi braćmi. Obrazków takich i podobnych widziałem w Turcji bardzo wiele i jak mi mówiono, a co naocznie mogłem także stwierdzić, nie zmieniają się one wobec obcych także wówczas, gdy w środowisku istnieją większe nawet dysonanse. Wrodzona kultura turecka, nie mająca nic wspólnego z tak często u nas wynaturzoną „pseudokulturą“, nie pozwala wywlekać śmieci poza własne gniazdo. A jest to niewątpliwie coś znacznie więcej, niż rozwielenione na naszym kontynencie tolerowanie eleganckiej formy obok brudnej treści, gdyż jest to opanowanie własnych namiętności, ugruntowane na fundamentach głębokiej etyki i zalet moralnych.

A gdzież ta wrodzona niechęć do pracy u Turków, opierana najczęściej na tak „ważkich“ kryterjach, jak obrazki z kawiarnianego życia Stambułu? Czyż można, biologicznie wytłumaczalną, na tle stosunków klimatycznych pewną ociężałość usposobienia Turków i związane z tem względnie powolniejsze tempo ich pracy,

identyfikować w sposób całkiem bezkrytyczny z lenistwem? Toteż mimo powyższe przejawy wpływów klimatycznych, sprawiających, że społeczeństwo tureckie jest bardzo gorące uczuciem raczej, aniżeli zewnętrznymi przejawami temperamentu, należy stwierdzić, że jest ono zarazem bardzo pracowite. Poczucie dumy narodowej, płynącej z uniezależnienia się z pod wpływów obcych, usiłowania zmierzające do umocnienia kulturalnych i gospodarczych podstaw odrodzonej ojczyzny, są niewątpliwie źródłem tej uderzającej wprost „radości pracy“, jaką na każdym niemal kroku można dziś obserwować wśród bardzo patriotycznego społeczeństwa Turcji. Pracuje tedy działwa szkolna, która naprz. we wsi Muttalip pod Eskiszehir pokazywała mi z dumą swe kajety, zapisane nowym alfabetem, pracuje kupiec, bez żadnych ograniczeń od świtu do nocy stojący na straży swoich interesów, przekupień, który stwarza tak typową dla orientu, barwną i zgiekliwą atmosferę bazarów, a także ogrodnik, rolnik, rzemieślnik, których tak często widywałem w pracy w razie koniecznej potrzeby nawet w dni świąteczne, a którzy poza tem korzystają tłumnie z wieczornych kursów czytania i pisanja. A gdy zbudowany pełną energii i poświęcenia wielokrotnie piękną pracą fachowców i badaczy tureckich, na zadawane im pytanie, kiedy oni właściwie znajdują czas na wytchnienie i życie rodzinne, otrzymałem odpowiedź, że Turcja na dziś i na przyszłość potrzebuje przede wszystkim pracy, wówczas przestały mnie dziwić nawet takie osobliwości dla naszych warunków, jak dniem i nocą w ciągu miesiąca trwające obsiewy pól domeny rządowej, a to wobec braku dostatecznej ilości traktorów i konieczności przysporzenia państwu jak najwięcej dochodów. Jedynie duże prywatne majątki ziemskie w Turcji t. zw. „cziffliki“, wykazują jeszcze poważne braki zarówno pod względem technicznym jak i organizacyjnym, a przy skąpym nakładzie pracy, bynajmniej nie są tam one tem, czem być powinny, t. j. rozsadanikami kultury rolniczej. Natomiast na uznanie zasługuje także skrupulatna i sumienna praca tureckiego urzędnika, odbywająca się w gorszych i na gorszych niż u nas warunkach.

Wobec takiego rozpędu i zapału do pracy, przy równoczesnych reformach społecznych, sławetne a przez obcych tak wyolbrzymiane „bakszysz“ tureckie, owa, zgodnie z przysłowiem o krajach i obyczajach odmienna nieco zresztą niż u nas, forma

żebractwa czy łapownictwa, są dzisiaj tam znikome. Natomiast zresztą rzadkie żebractwo na ulicy i w pobliżu innych gmachów publicznych jest poprostu zakazane i policyjnie zwalczane, a zasługuje nadto na szczególne podkreślenie, że „bakszysze“ w formie napiwków, w niektórych okolicach Turcji tak dalece nie są znane, że zdarza się, iż służący względnie prywatny „arabadžı“ (furman), z gestem jakgdyby urażonego, cofa rękę przed zapłatą.

Dla charakterystyki uczciwości społeczeństwa tureckiego może posłużyć choćby taki obrazek z Eskiszehir, obserwowany nadto w innych miejscowościach, a mianowicie, że na placach miejskich, suchą porą jesienną, całymi dniami, odkryte i pod gołym niebem, zalegają stopy pszenicy i innego zboża, przez nikogo specjalnie nie pilnowane i przez nikogo nie tknięte. Jak o tem zresztą wielokrotnie słyszałem wśród kolonji polskiej w Turcji, są Turcy narodem nawskroś uczciwym, a rzadkie kradzieże są tam zwykle popełniane przez element napływowy. W tych warunkach stosunki bezpieczeństwa w Turcji, zarówno w miastach, miasteczkach jak i po wsiach są zupełnie normalne. Jak się okaże z dalszego opisu, bywały wypadki, że sam jak palec zapuszczałem się do wsi tureckiej, stale bez broni i zawsze bez najmniejszej jakiejś przykryj przygody. Poza tem władze tureckie przy pomocy bardzo sprawnej policji i żandarmerji, tępią surowo wszelkie nadużycia, a fotografie przestępców, zwłaszcza politycznych, widnieją na ścianach w urzędach policyjnych i żandarmeryjnych.

Wprost niezwykła, a przytem całkiem bezinteresowna jest usłużność społeczeństwa tureckiego; doznawałem jej na każdym kroku mego pobytu w Turcji i to nie tylko ze strony tych wszystkich osób, do których miałem polecenia, względnie którym byłem przedstawiony, a które istotnie nie szczędziły mi czasu, trudu a nawet osobistych kosztów, związanych z towarzyszeniem mi do różnych punktów moich badań. Ale usłużności tej całkiem samorządnej doznawałem także od ludzi najprostszych; i tak gdy naprz. w poszukiwaniu za owadami zaczynałem grzebać pod kamieniami i wazonkami podmiejskich ogródków, przechodnie zrazu przystawali, dziwili się i cmokali zwyczajem tureckim, a następnie zorientowawszy się o co chodzi, pomagali mi nieraz gromadką całą i znosili schwytane owady. Tak samo przy pomiarach zwierząt, miałem zawsze aż nadmiar chętnych i całkiem bezintere-

sownych pomocników. Innym znów razem pewien oficer turecki w Eskiszehir, jak się okazało wojskowy fotograf lotniczy, widząc pewne braki w mych początkowych zdjęciach fotograficznych, ponieważ mogliśmy się porozumieć jedynie na migi, zabrał mnie do siebie do domu i przy pomocy aparatów i katalogów wytłumaczył obrazowo, jakimi kliszami winienem się posługiwać i w jaki sposób unikać dotychczasowych błędów.

Co się tyczy czystości, to wobec wzmianek u niektórych autorów o „brudach tureckich“, uogólnianych krótkowzrocznie na podstawie nieuregulowanych stosunków powojennych, lub też na podstawie oderwanych poprostu wypadków, ocenianych w dodatku z jakąś przesadną czułościowością, byłem zaskoczony czemś wręcz przeciwnem. Abstrahując od czystości osobistej, do której w dużej mierze przyczyniają się przepisy religijne, dotyczące czystości i higieny, a spełniane wśród mas pobożnych w sposób nie tylko symboliczny, ale istotny i gruntowny, oraz pomijając zwyczaje takie, jak częste mycie rąk, szczególne przestrzeganie czystości obuwia, zdejmowanie obuwia, w razie braku kaloszy, przy wchodzeniu do chaty pobożnego Turka i t. d., pragnę przedewszystkiem poruszyć czystość ulic i hoteli. Jeżeli istotnie według dawniejszych opisów i spostrzeżeń stosunki czystości Stambułu miały pozostawiać wiele do życzenia, to dzisiaj nie można już tego mówić ani o Stambule, ani o Angorze, ani o innych miastach, które na wstępie wymieniałem. Czystość i porządek ruchu ulicznego całkiem normalne, przyczem oczywiście różnice w poszczególnych dzielnicach miasta, wykazują w zależności od stopnia zaможności i poziomu kulturalnego mieszkańców powszechne zresztą odchylenia. Jedynie zły stan umundurowania obsługi autobusowej w Angorze, co oczywiście z czystością nie ma nic wspólnego, a co widocznie należy położyć na karb pewnych trudności finansowych, sprawia mniej dobre wrażenie. Co się zaś tyczy czystości w hotelach, z których poza Stambułem i Angorą wszędzie korzystałem i to bynajmniej nie z pierwszorzędných, gdyż jako stypendysta na takie pozwolić sobie nie mogłem, muszę stwierdzić, iż pod tym względem zaszły widoczne w Turcji zasadnicze zmiany. W Eskiszehirze w „Palas oteli“, w Bursie w „Hayat oteli“ na Czekirge, w Karadżabej w nowym w jedynym hotelu miasteczka, w Smyrnie w hotelu wojskowym „Askeri oteli“, wszędzie spotkałem czystość bez zarzutu. Jedynie stary hotel „Darbali“ w Ba-

likesirze, oraz hotel „Osmanie” w Brussie, pozostawiały więcej do życzenia. W Brussie jednakże zwrócono mi odrazu uwagę, że źle zajechałem i najlepiej jest zajeżdżać na Czekirge (dzielnica kąpielowa) gdzie za tę samą cenę, jak to już wspomniałem, otrzymuje się czyściutki pokój wraz z mineralną kąpielą. Urządzenia wspólnych umywalni tureckich, jakie spotkałem w hotelu „Darbali” w Balikesirze, w „Hayat oteli” w Brussie oraz w Karadzabej, a nadto w instytucjach rządowych, w których nocowałem, sprawdzające się do cienkiej nieraz strugi ściekającej wody, niewątpliwie wygodne nie są, aczkolwiek zostały podyktowane względami higieny. Natomiast obecność bezpłatnych urządzeń kąpielowych dla ubogiej ludności w poszczególnych miastach, a w Brussie nawet kąpeli mineralnych, zasługują na podkreślenie.

Ażeby dać pojęcie o wrodzonej Turkowi gościnności, która także naszą przysłowiową gościnność przewyższa znacznie, przytoczę kilka obrazków z własnych przeżyć, gdyż uzupełnią one równocześnie dotychczasowe uwagi o zwyczajach i obyczajach tureckich. Dzięki uprzejmości Emdżet-beja, młodego, postępowego inżyniera rolnictwa i wzorowego kierownika stacji hodowli roślin w Sazowa pod Eskiszehir, miałem uzyskać możliwość odwiedzenia w okolicznej wsi Muttalip, po raz pierwszy chłopca tureckiego, niejakiego Hatip Zade Mehmet efendi, właściciela gospodarstwa 25-hektarowego. Przy wyjeździe z Eskiszehiru umówioną drogą, miałem za miastem spotkać Emdżeta wraz z owym gospodarzem i wspólnie mieliśmy udać się do wsi. Tymczasem mój „arabadzi” (dorożkarz) zmylił widocznie kierunek, gdyż przybyliśmy do wsi, nie spotkawszy po drodze nikogo. „Kawalkata” wracających z pola na osiołkach wieśniaków tureckich, z długimi tykami w rękę, służącymi jużto do popędzania zwierząt (przez nakłuwanie tępo zaostrzonym końcem), jużto do czyszczenia pługów i innych narzędzi rolniczych (końcem zaopatrzonym spłaszczonym żelazem), nadjechała cwałem na widok obcej araby (w tym wypadku zwyczajnej dorożki). Zaraz też zebrała się gromadka wieśniaków i dziatwy męskiej, podczas gdy kobiety zwyczajem miejscowym zasłaniały chustkami twarz po oczy¹⁾ i kryły się za

¹⁾ W przeciwieństwie do kobiet miejskich, używających „czarszafów” t.j. czarnych welonkowych zasłon, spuszczanych na twarz, kobiety wiejskie zasłaniały twarz chustkami. W dzisiejszej Turcji „czarszafy”, spotykane w większych ilościach jedynie na głębokiej prowincji, wycho-

murami zagród. Barwny strój chłopów tureckich, złożony z sandałów lub trzewików, grubych wełnianych białych pończoch sięgających po kolana, z granatowych, wzgl. czarnych, wpuszczonych w pończochy spodni, czerwonych pasów wełnianych, mających chronić organizm wobec raptownych w Turcji zmian temperatury, wreszcie z barwnych czerwonopasiastych koszul i zwyczajnych kaszkietów („szapka”), przekręconych najczęściej daszkiem na bok albo wtył¹⁾, rzadziej turbanów, sprawia na przybyśzu miłe i radosne wrażenie. Zachęcony w dodatku sympatycznymi naogół twarzami moich obserwatorów i upewniwszy się, że w razie potrzeby zostanę wiejską arabą odesłany do miasta, zapłaciłem dorózkę i po raz pierwszy znalazłem się we wsi tureckiej bez żadnego tłumacza. Znając już cośkolwiek upodobania tureckie, zrobiłem przedewszystkiem zdjęcia fotograficzne zgromadzonych włościan, potwierdzając ich zapytania, że ukażą się w „sinema” t.j. na filmie, poza fotografią i boksem, trzecią rzędu, jak miałem możliwość obserwować, „pasję” Turków. Następnie, aby wobec licznych zapytań zgrabniej niż przy pomocy słowniczka, wylegitymować się wobec mieszkańców wsi, odczytałem im na głos w tłumaczeniu tureckiem, pismo polecające, wystawione mi na drogę przez Polską Akademię Umiejętności, oraz pismo tureckiego podsekretarza stanu dla rolnictwa, skierowane do urzędów weterynaryjnych. Zrozumieli, pokiwali głowami, gdyż cmoknąwszy i powtórzywszy kilkakrotnie „Lehistandan”, „Polonjadan” (z Polski), oraz „bajtar” (weterynarz), wobec chwilowej nieobecności we wsi sołtysa, z własnego rozumnego konceptu i w słusznym przeświadczeniu, że tak będzie najlepiej, zaprowadzili mnie, na-

dzą coraz bardziej z użycia, a w czasie mej podróży spotykałem w Turcji także bardzo duże ilości kobiet podmiejskich i wiejskich z twarzą zupełnie odsłoniętą.

²⁾ Jak wiadomo, fezy obok turbanów, powszechne dawniej nakrycie głowy u Turków, zostały obecnie ustawowo zniesione jako symbol sułtańskich czasów, a użycie ich jest karane w Turcji, jako jawne występowanie przeciw republice tureckiej. Ciemne brązowe fezy utrzymały się jedynie jako przepisowe nakrycie głowy mahometańskich duchownych. Turbany spotyka się jeszcze tu i ówdzie po wsiach. Nasze czapki są przez lud wiejski noszone często „na bakier” lub daszkiem wtył. Niektórzy Europejczycy zauważają, że jest to cichy protest przeciw skasowaniu fezów. Wydaje się jednak więcej prawdopodobne, że ten sposób noszenia czapek wynika poprostu z przyzwyczajenia do odsłaniania ku słońcu czoła.

rastającą po drodze hurmą, do wieśniaka władającego językiem rosyjskim, przy pomocy którego mogliśmy się istotnie najzupełniej dobrze porozumieć. Poprosiłem o dwóch przewodników i udałem się z nimi na przeciąg kilku godzin na pastwiska, by czas ten i doskonałą okazję wykorzystać dla mych studjów.

Jakżeż ciekawa wieś turecka! Każdy dom wraz ogródkiem otoczony wysokim murem; domy i mury, które łącząc się, tworzą istny labirynt uliczek i zaułków, budowane z cegły niepalonej, są w tonie szarym; okna domów wychodzą na zamknięte podwórza. Na placzykach wiejskich kępy drzew, a obok studnie artezyjskie ze stale spływającą czyściutką wodą i z wodopojami dla zwierząt domowych. Wielka i rozciągnięta wieś Muttalip, obejmująca 600 domów i za tem 6 meczetów ze strzelistymi minaretami, dzięki owym obmurowanym uliczkom poprzecznym, prowadzącym z jednej strony wsi na drugą, sprawia wrażenie jakgdyby twierdzy. Emdżet-bej przyznał mi, że tak jest istotnie, oraz że te wąskie uliczki, prowadzące do wsi, miały ongiś na celu łatwiejszą jej w razie potrzeby obronę. Zaraz za wsią, dwa duże cmentarze, a dalej pastwiska z ładnie zdobnemi studniami artezyjskimi i wodopojami. Wróciwszy wieczór do wsi, zastałem już gospodarza Hatip Zade Mehmet efendi; wybiegł naprzeciwko mnie przystojny smukły blondyn w sile wieku, robiący wrażenie inteligentnego i postępowego włościanina, o czem świadczył zresztą także fakt, że właśnie odbierał od Emdżet-beja selekcyjną pszenicę do siewu. Pozdrowiwszy mnie swoim zwyczajem i uściśnawszy następnie dłoń, oświadczył mi, że zna już moje personalja i wyraził żal, oraz niepokój Emdżet-beja, z powodu naszego niespotkania się.

Wprowadzony przez gospodarza do męskiej komnaty gościnnej, zastałem tam jego ojca „hodżę” t. j. mahometańskiego duchownego, młodszego brata, młodzieńca o pięknych i szlachetnych rysach, oraz dwóch małych berbeciów, synków gospodarza, którzy zwyczajem tureckim, przeszedłszy już pod opiekę ojca, mogą też brać udział w męskich przyjęciach. Zarówno żony jak i córeczek gospodarza, zajmujących żeńską część mieszkania, a więc „harem”¹⁾ nie widziałem. Urządzenie pokoju gościnnego, w którym

¹⁾ Ażebym sprostować nieściste wyobrażenia „o zniesieniu haremów” w Turcji, podaję na podstawie źródłowych informacji następujące wyjaśnienie tej sprawy. Żadnej ustawy o zniesieniu haremów w Turcji nie

się znalazłem, jak na nasze stosunki bardzo oryginalne; pod drewnianymi ścianami pokoju w barwie naturalnej, na podłodze rozciągnięte maty trzcinowe, a na nich miękkie czarne poduszki; oto wszystko. W okienku, wychodzącym do sieni, ciekawi familjanci (mężczyźni) obserwują zachowanie się gościa. Przywitawszy się serdecznie z hodżą i wymienioną najbliższą rodziną¹⁾ gospodarza, obecną w pokoju, byłem nietylko bardzo onieśmielony trudnością rozmowy, ale znalazłem się nadto w kłopotcie, gdy uprzejmymi wyrazami „bujrun“, „bujrun“ (proszę), oraz odpowiednim gestem zapraszano mnie, bym usiadł. Człowiek zapomniał mimowoli, że jest w środowisku tureckim, że to, co mu się dziwnem wydaje, jest tam naturalne; instyktownie tedy oglądałem się za krzesłem, poczem zrazu niezgrabnie przykucnąłem, a wreszcie na dalszą zachętę, ku zadowoleniu zebranych usiadłem „w kuczki“ na poduszce. Przyniesiono wodę do mycia rąk, którą tureckim zwyczajem w tym wypadku z pięknego cynowego dzbanka polewano na ręce nad zdobną cynową czarą, przykrytą również zdobnym, wgłębionym, dziurkowanym wierzchem (jak mnie informowano, zwyczaj mahometański każe usuwać z przed oczu brudną wodę). Nie brakło mydła i czystego ręcznika. Umył też ręce gospodarz, który jako przyjmujący swego gościa, usiadł naprzeciw mnie. Hodża poważnie przysiadł na macie pod przeciwną ścianą izby; reszta obecnych towarzyszyła jużto stojąc, jużto przykucnąwszy, wszyscy z nakrytymi głowami. Wniesiono kolację na niskim okrągłym stoliku tureckim o metalowym blacie. Wszystkie naczynia metalowe; na patelni jaja smażone, na talerzach kromy

było, gdyż haremy, które wynikły z poligamji, są to części mieszkań, przeznaczone tylko dla kobiet. Natomiast wielożeństwo zostało zniesione prawnie w r. 1926 przez zaprowadzenie w Turcji szwajcarskiego kodeksu cywilnego. Ale już przedtem wskutek ubożenia kraju i reformatorskiej akcji rządu młodo-tureckiego, wielożeństwo było zjawiskiem coraz radszem, zaś niezwykle rzadkiem u stanu średniego i u inteligencji. Wypadki wielożeństwa miały więc przedewszystkiem miejsce u magnatów, którzy mogli pozwolić sobie na kosztowne utrzymanie większego domu, oraz u ludu wiejskiego, gdzie kobieta była parą rąk roboczych i gdzie sytuacja jej pokrywała się prawie z sytuacją robotnicy czy służącej. Te poligamiczne małżeństwa, które istniały w chwili wprowadzenia nowego kodeksu, nie zostały oczywiście rozerwane.

¹⁾ Patrjarchalnym i gościnnym obyczajem tureckim, w domu możniejszego wieśniaka tureckiego znajduje dach nad głową oraz strawę, także dalsza niezamożna rodzina.

chleba pszenno-razowego, kwaśna sałatka z kiszzonej rzepy, pilaw, jogurt z mleka bawolego, wreszcie po kolacji czarna kawa. Jemy we dwójkę z gospodarzem; pozostali przyglądają się i skinieniami oczu oraz gestami zachęcają mnie do śmielszego i obfitszego spożywania darów. Jedliśmy oczywiście z wspólnych misek, jajecznicę poprostu nabierając chlebem, inne zaś potrawy dodatkowo przyniesionemi czystemi drewnianemi łyżkami. Schludnością w mieszkaniu, i w sposobie podania strawy, oraz całem tem tak bezinteresownem, pięknem i szczerze gościnnem przyjęciem, byłem poprostu olśniony, a już punktem kulminacyjnym był dla mnie moment, gdy poważny hodża w czarnym, szerokim, niemal po kostki sięgającym surducie i w ciemnym fezie na głowie, opasanym białym zawojem, w czasie naszej kolacji, dając gestem znak, bym się nie krępował, rozłożył na macie zdjęty z okna modlitewnik (dywanik), ściągnął skarpetki i stanawszy bosą nogą na skraju modlitewnika, odprawiał w skupieniu przepisaną modlitwę wieczorną! Cała ta scena wywarła na mnie wprost niezwykle głębokie i niezatarte wrażenie. Wtedy dopiero spostrzegłem, że pośród obecnych, ja jeden siedziałem w izbie w obuwiu; chciałem je zdjąć, lecz obecni nie zgodzili się na to.

Gościnnie gospodarz i jego rodzina nie chcieli wprost słyszeć, bym miał opuścić ich dom nie przenocowawszy. Gdy jednak nalegałem, podnosząc, że właściciel hotelu może być zaniepokojony, przygotowano arabe, w tym wypadku czterokołny wóz wiejski z prostokątną niską skrzynią, zdobną malowidłami na zewnętrznych ścianach, wyścieloną guńką i poduszkami. Późnym wieczorem powróciłem do miasta, oczekiwany z niepokojem przez pocziwego Hüssejn Rize, który będąc kiedyś właścicielem hotelu w Suwałkach, nie wie doprawdy jak ma okazać przyjaźń i serdeczność swym gościom Polakom. Zamierzał już uwiadomić policję o mej nieco przydługiej nieobecności i opowiadał mi, jak Emdzet-bej (mieszkający pod Eskişehir), kilkakrotnie się o mnie dopytywał. Takto więc spędziłem naprawdę jeden z najpiękniejszych dni mego pobytu w Turcji.

Innym znów razem pewien młody i sympatyczny inżynier-geometra, którego poznałem przygodnie w Brussie¹⁾, a któremu

¹⁾ Był to typ bardzo inteligentnego, ale zarazem rzadkiego w Turcji lekkomyślnego młodzieńca, wobec którego, jako nie odstępującego mnie, zresztą bardzo pomocnego mi towarzysza, musiałem jednakże zachowywać

zawdzięczam bardzo wiele pomocy, ułatwił mi poznanie niedaleko od Brussy położonej, wsi Esebej.¹⁾ Wieś ta całkiem innego typu niż Muttalip; domki wiejskie piętrowe przylegają do siebie, okna pokoi haremowych zakratowane do połowy drewnianymi listewkami. W środku wsi zatrzymaliśmy się przy kawiarni, zdobnej dużą altaną i przyległą fontanną. Otoczyli nas zaraz włościanie, częstując kawą, herbatą i papierosami, a nie przyjmując wzajemian poczęstunków „od gości”. Wieś Esebej, jak cała zresztą okolica, bogata, gdyż łąnie w sadach i warzywnikach, źródle poważnych dochodów. Gospodarz Salihotu Mehmet efendi, właściciel 40-hektarowego, starannie utrzymywanego sadu, obfitującego zwłaszcza w pigwę, brzoskwinie i kasztany, a zarazem plantator kawonów i innych warzyw, zaprosił nas do siebie. W podwórzu w szopie stosy pigwy i sznury suszonych na zimę kasztanów. Dom piętrowy, obejmował również cztery izby, prócz kuchni na dole i dużego holu na pięterku, zaślanego kaczanami kukurydzy i dorodnymi kawonami. Widziałem tylko górną męską część mieszkania, przepojoną jabłkową wonią bukietów pigwy („ajwa”), zwisających u stropu. W obu pokojach zarówno sypialnym jak i gościnnym, pod ścianami pluszem obite kanapy, a przy stołach solidne krzesła. W sypialni wygodne mosiężne łóżko, w pokoju gościnnym okrągły stół, ładna komoda i duża szafa, nadto dywany na ziemi i ścianach, firanki zaś względnie portjery u okien. Środek drewnianego stropu w gościnnym pokoju, pięknie ozdobny kolistą rzeźbą.

Przyniesiono wodę do mycia rąk, poczem gospodarz i jego krewniak podali ser, konfitury z brzoskwini, kawony, chleb, wreszcie kawę lub herbatę. Przy jedzeniu pogawędka o Lehi-
stanie, o obecnych lepszych czasach w odrodzonej Turcji, o sprawach codziennego życia. Gospodarz, jak mnie potem informował towarzyszący mi inżynier, bojąc się zabobonnie, aby nie urzec urodzaju przyszłego roku, zρέcznie wymijał rozmowę na temat wysokości tegorocznych plonów; ale kuzyn gospodarza mówił mi,

niezbędną rezerwę. W porównaniu z naszymi stosunkami, przedstawiał on jednak typ bardzo powściągliwego „lekkoducha”.

¹⁾ Oprócz obu odmiennych opisanych typów wsi, spotykałem też np. na drodze z Karaköj do Brussy lub w okolicach Smyrny wioski do naszych podobne, z małymi chatami i ogródkami, otoczonemi niskimi plecionymi płotami, względnie obciążnięte drutem.

że urodzaj samych kawonów wynosił w tym roku 40 tysięcy oka (t.j. ponad 51 tysięcy kg.); o sąsiedzie natomiast mówiono już całkiem otwarcie, iż tegoroczne zbiory wynosiły u niego 200 tysięcy oka pigwy (t.j. ponad 256 tysięcy kg.), oraz 15 tysięcy oka brzoskwini (ponad 19 tysięcy kg.), mimo iż rok obecny skutkiem zeszłorocznej zimy miał wykazać urodzaj znacznie niższy, niż normalnie. Należy tu zaznaczyć, że drzewa owocowe są bardzo starannie pielęgnowane i wapnowane, przyczem właściciele ponoszą koszty prowadzonej przez rząd akcji zwalczania szkodników.

W czasie całej tej wizyty z oczu gospodarza tryskało tak charakterystyczne dla gościnnych Turków zadowolenie z możliwości ugoszczenia gościa, a coś dopiero przybysza z dalekiego kraju! Ja zaś obdarzony na drogę najpiękniejszym, jaki był w domu, kawonem, odjechałem do Brusy, pełen zachwytu dla kultury, uspołecznienia i warunków życia¹⁾ tureckiego chłopca-ogrodnika.

Pomijając już w tym moim przydługim opisie nadzwyczajną, a pełną prostoty gościnność także inteligencji tureckiej, z jaką to gościnnością spotykałem się w Angorze, w Czifteler, w Sazowa pod Eskiszehir, w stadninie rządowej w Karadzabej, w Galip Pasza Czamandra cziflik i w Balikesir, dorzucę na zakończenie tego rozdziału obrazek z okolic Smyrny, gdzie właściciel „cziftliku“ (majątku ziemskiego) Güle, niejaki Musa Kjahja, nie mogąc mnie i moich towarzyszy (t.j. Dr. Lufti-beja, oraz urzędnika, przydzielonego przez smyrneński urząd weterynaryjny), ugościć u siebie, gdyż spieszo nam było na pociąg, chciał nam koniecznie ofiarować bodaj gęsi zabite na drogę, byśmy je w Smyrnie upiekli i skonsumowali. Był poprostu nieszczęśliwy, gdyśmy i tego musieli odmówić, a pocieszyły go dopiero moje uwagi, że w tym wypadku chęci wystarczą za czyny i że za przyszłym pobytem w Turcji nie omieszkam odwiedzić jego tak gościnnych

¹⁾ Opisanych dobrych warunków egzystencji, z jakimi osobiście zetknąłem się wśród włościan tureckich w obu przytoczonych wsiach anatolijskich, nie można oczywiście uogólniać. Obie te wsi bowiem, są położone w żyznych okolicach kraju. W Polsce informowano mnie naprz. o skrajnej nędzy i zacofaniu chłopca tureckiego w innych stronach Turcji. Niemniej wynika z powyższego, że także tej nędzy nie można uogólniać. Należy przytem szczególnie podkreślić, że dola chłopca tureckiego jest dziś znacznie lepsza aniżeli dawniej, a będąc przedmiotem szczególnej troskliwości czynników państwowych, poprawia się w dalszym ciągu najwyraźniej.

progów. W związku z omawianą gościnnością turecką wypada mi jeszcze podkreślić, że za cały czas mego pobytu w Turcji, poza jednym jedynym wypadkiem w Angorze, gdzie jeden z poważnych mężów stanu, zresztą sam nie pijąc, próbował mnie częstować kieliszkiem jakiejś słodkiej domowej nalewki, nie spotkałem się zresztą nigdy w prywatnym domu tureckim, względnie jako gość instytucyj rządowych, z jakimkolwiek napojem alkoholowym. Jedynie w restauracjach piją niektórzy Turcy t. zw. „raki“ (t. j. swoją „anyżówkę“, mieszaną z wodą).

W świetle powyższych spostrzeżeń i faktów etyka i moralność społeczeństwa tureckiego, oparte na wiekowej tradycji, ujawniają się najwyraźniej. Rozważając te cechy charakteru Turków, ze stanowiska mej specjalności, raz po raz umacniałem się w przeświadczeniu, że podobnie jak na tle dziewiczej i pięknej przyrody anatolijskiej tamtejsze formy zwierzęce są dalekie jeszcze od stanu degeneracji, jako następstwa „przechodowania“, a więc „przekulturzenia“, tak też i samo społeczeństwo nie ma dotąd jeszcze nic wspólnego z temi znamionami fizycznego i moralnego upadku, który na kontynencie Europy zaczyna być coraz więcej niepokojący. A jeśli jakimś żadnemu sensacji podróżnikowi, patrzącemu na społeczeństwo tureckie okiem stosunków własnego kraju, nie może się poprostu pomieścić w głowie, by mogło istnieć państwo, gdzie ulica miasta nie jest zarazem siedliskiem zepsucia i deprawacji, i skutkiem tego zaczyna on, na okrzężnej drodze snuć fantastyczne, na legendach oparte kombinacje, któreby przecież dowiodły, że niema tam moralności, to nie potrzeba chyba udowadniać absurdalności tego rodzaju ujmowania zagadnień społecznych! Dla oceny stopnia moralności i obyczajności społeczeństwa może być miarodajna jedynie analiza porównawcza, oparta na udzielających się oku, masowych przejawach życia. Mogę osobiście z całym naciskiem stwierdzić, że etyczność i moralność społeczeństwa tureckiego, to najsilniej rzucające się w oczy i najbardziej ujmujące, cechy jej charakteru. Toteż za cały czas mego bardzo urozmaiconego pobytu w Turcji, nie spotkałem się tam z najmniejszym wykroczeniem przeciwko moralności i obyczajności publicznej.

Poza tem stosunki obyczajowe współczesnej Turcji nie są bynajmniej „puszczone samopas“, ale znajdują się pod najściślejszą kontrolą powołanych ku temu czynników rządowych. Musi

oczywiście uderzyć Europejczyka i może dziwić go np. osobliwość taka, jak poza Stambułem i Smyrną obserwowana dość powszechnie w Turcji na ulicy i wogóle poza obrębem domu mieszkalnego, jakgdyby separacja męskiej i żeńskiej części społeczeństwa¹⁾. Wypływa to jednakże niewątpliwie stąd, że społeczna rola kobiety tureckiej do ostatnich niemal czasów, ograniczała się do życia rodzinnego i kończyła w obrębie domu. Dzisiaj jednakże i pod tym względem stosunki się zmieniły. Turczynka nie musi już nakrywać swego oblicza przed wzrokiem mężczyzny, coraz częściej styka się z nim na terenie wspólnej pracy w szkołach i urzędach, a działwa szkolna, ta najmłodsza latorośl „młodej Turcji”, której zadaniem będzie kontynuować wielkie dzieło odrodzenia, razem się dziś uczy i wychowuje, na podstawie zupełnie nowoczesnych metod.

Powyższe obrazki z współczesnej Turcji byłyby jednakże pozbawione swej żywej barwy, gdybym tu w zakończeniu nie wspomniał choćby pokrótce, o tym podniosłym, postępowym, a nawskroś patriotycznym duchu młodej republiki tureckiej, który jako symbol twórczej inicjatywy społeczeństwa, wyzwolony z bezwładu sułtańskich czasów i z kajdan zbrojnej okupacji, porwał cały naród do zwycięskiego czynu i wzbija się wysoko nad piękną turecką krainą.

Polityczna zwartość społeczeństwa, nacechowana najgłębszą wdzięcznością i największym zaufaniem do poczynañ swych pa-szów - zwycięzców, zmierzających tak wyraźnie ku lepszej przyszłości państwa i narodu, utrwała się coraz silniej na granitowych filarach całego społeczeństwa, a przede wszystkim młodszego pokolenia, wzrastającego już w tej świeżej atmosferze. Niezafarte pozostaną w mej pamięci przejawy entuzjazmu tureckiego narodu

¹⁾ Tak np. za cały czas mego pobytu w Karadżabej, jako gość tamtejszej stadniny rządowej, mimo iż zawiązałem bardzo serdeczne stosunki koleżeńskie ze wszystkimi panami zarządu, nie tylko nie miałem możliwości poznać rodziny któregośkolwiek z nich, ale najdosłowniej podczas tego całego okresu, nie widziałem wogóle kobiety tureckiej na oczy. Mieszkiałem na uboczu, w gmachu zarządu stadniny, w którym panowie cały dzień spędzali, panie nie pokazywały się tam wcale. Natomiast w Angorze, w Sazowej pod Eskeszehirem i w Smyrnie, miałem możliwość jużto w prywatnych domach, jużto w kinoteatrze, spotykać się z żonami wzgl. rodzinami znajomych mi Turków, co oczywiście należy uważać za wyraz współczesnej, zresztą dość powszechnej, modernizacji inteligencji tureckiej.

dla odrodzonej ojczyzny, jakie obserwowałem w Angorze, w związku z powrotem Kemala-Paszy po dłuższej nieobecności w stolicy, a następnie w miasteczku Karadżabej w dniu święta Republiki Tureckiej „Dżumhurjet bajramy“ (dnia 29. października), kiedy to wraz z całym Zarządem stadniny rządowej, uczestniczyłem w uroczystościach narodowych, zakończonych gratulacjami, składanymi w gabinecie miejscowego starosty. Nie potrzebuję chyba opisywać z jakim wzruszeniem słuchałem gorących patryjotycznych przemówień poszczególnych mówców, a w szczególności działwy szkolnej, która, akcentując zdania i żywo gestykulując, wskazywała nie tylko na gorącość uczuć narodowych, ale też na zrozumienie treści swych przemówień! Nie rozumiałem wprawdzie słów, ale wrażliwym na przejawy szczerego patryjotyzmu sercem polskim, jakże doskonale wyczuwałem ich sens i jakże dobrze rozumiałem łązy względnie zadumę, dostrzegalne na twarzach uczestników uroczystości, wśród których nie brakło licznej rzeszy włościan!

Jak wiadomo, naród turecki musiał długo czekać na wyzwoleńie się z marazmu czasów otomańskich i zdobycie pełnej suwerenności. Znajduje się on jednak w tem pomyślnem położeniu, że w wysiłkach, zmierzających do gospodarczego i kulturalnego odrodzenia, może korzystać dziś z gotowych wzorów, okupowanych przez inne narody długoletniem i kosztownem nieraz doświadczeniem. Świadom i pamiętając o tem, że wzorów tych nawet najlepszych, dosłownie przeszczepiać nie można, oraz że należy je stopniowo i każdorazowo umiejętnie dostosowywać do własnych swoistych warunków, naród turecki prowadzi swą młodą republikę śmiałym i szybkim krokiem naprzód, ku świetlanej przyszłości. My zaś tu, w odległym „Lehistanie“, z wdzięcznem sercem wspominajmy przyjaźń narodu tureckiego, okazaną nam w bolesnych chwilach naszych dziejów i życmy mu pełni sukcesu w jego kulturalnym pochodzie!

Kreśląc moje wrażenia dla fachowej prasy tureckiej, miałem już możność podziękować tureckim instytucjom i osobom za okazywaną mi stale w czasie mego pobytu w Turcji, szczerą życzliwość i pomoc. Nie było mi natomiast dane wywiązać się z tej powinności wobec naszych czynników, którym zawdzięczam już to powyższą piękną podróż naukową i odniesione z niej korzyści, już to gościnność, życzliwość, pomoc i duże ułatwienia w Turcji. To też czynię to przy niniejszej sposobności i dzię-

kuję najserdeczniej Polskiej Akademji Umiejętności w Krakowie w osobach: Jego Magnificencji Pana Rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego, Prof. Dr. Henryka Hoyer'a, Przewodniczącego Komisji Fizjograficznej Polsk. Akad. Umiej., Pana Prof. Dr. Stanisława Kutrzeby, Sekretarza Generalnego Akademji, oraz Pana Prof. Jana Stacha, Dyrektora Muzeum Komisji Fizjograficznej Polsk. Akad. Umiej.; Wydziałowi Wschodniemu Ministerstwa Spraw Zagranicznych w osobie Naczelnika Wydziału Pana Tadeusza Hołówwki; Departamentowi Nauki i Szkół Wyższych Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w osobach: Pana W. Suchodolskiego, Dyrektora Departamentu i Paną F. Dziką, Naczelnika Wydziału Nauki; Poselstwu Polskiemu w Angorze, a w szczególności Panu Ministrowi Kazimierzowi Olszowskiemu, Posłowi Rzeczypospolitej Polskiej w Turcji, Pani Ministrowej Stefanji Olszowskiej, Bratu memu Zygmuntowi Vetulanemu, Radcy Handłowemu Poselstwa, Panu Radcy Poselstwa Gawrońskiemu, Sekretarzowi Poselstwa Dr. J. Kruszyńskiemu, Tłumaczowi Dyplomatycznemu Poselstwa p. R. Buczyńskiemu, jak również członkom i urzędnikom Poselstwa: P. Edwardowi Wieszczyckiemu, Fazlibejowi oraz p. Godymirskiemu. Dziękuję wreszcie Konsulatowi Polskiemu w Stambule, a mianowicie Panu Konsulowi Łopatto, Sekretarzowi Konsulatu p. Gruji, a w pierwszym rzędzie Panu Domanowi Rogoyskiemu, Sekretarzowi Radcy Handlowego i Panu Prof. Dr. Tadeuszowi Kowalskiemu za łaskawe przejrzenie manuskryptu tego artykułu, niech mi będzie wolno dołączyć na tem miejscu szczerą podziękę.

Tadeusz Vetulani.

Socjologia w Polsce.¹⁾

(Wiek XIX i XX).

Dzieje „myśli społecznej” w Polsce od czasu rozbiorów do dni dzisiejszych obejmując z górą 130 lat, możemy podzielić na trzy okresy. Datę przełomową między pierwszym a drugim okresem stanowi rok 1863 (upadek powstania styczniowego), między zaś drugim a trzecim — rok 1919, w którym Polska odzyskała swoją niepodległość polityczną. Przypatrzymy się pokrótce najważniejszym kierunkom nauk społecznych w Polsce w tym czasie.

I. Okres (1772—1863).

W r. 1773, t. j. rok po pierwszym rozbiorze Polski, zorganizowano w Warszawie „Komisję Edukacji Narodowej”, która po dziesięciu latach wyteżonej pracy ogłosiła „Ustawy dla Stanu Akademickiego i na szkoły w krajach Rzeczypospolitej przepisane”. Ustawy te położyły wielki nacisk na wychowanie obywatelskie młodego pokolenia, budząc w ten sposób w całym kraju zainteresowanie dla zagadnień społecznych. Za najważniejsze świadectwo tego ruchu uważać można projekt Ignacego Potockiego (1790) zaprowadzenia we wszystkich szkołach t. zw. „Katechizmu Rządowego”. Miał to być podręcznik, przedstawiający prawa i obowiązki obywatelskie, formę rządu oraz najważniejsze instytucje publiczne i prywatno-publiczne. Projekt Potockiego nie wszedł jednak w życie, gdyż w r. 1794 Polska utraciła swoją niepodległość.

¹⁾ Artykuł niniejszy ukazał się z małymi zmianami w języku czeskim i niemieckim („*Przegląd socjologiczny*” pod redakcją prof. uniwersyteckiego. Arnolda. Blahy, Brno, i „*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie*” pod red. prof. uniwersyteckiego. R. Thurnwald, Berlin).

Wskutek katastrofy dziejowej, jaką były dla nas rozbiory, wzmożło się w Polsce w wysokim stopniu zainteresowanie sprawami państwa i narodu. Cała nauka polska, przedewszystkiem zaś filozofja, historia, beletrystyka i poezja obierają sobie za ulubione tematy analizę zagadnień społecznych. Analiza ta ma trzy wybitne cechy, których nie znajdujemy obok siebie w owym okresie gdzieindziej w Europie. Pierwszą, to zwrot do indywidualności narodowej, zapoczątkowany w Polsce daleko wcześniej, niż to w Niemczech uczynił Fichte przez swoje sławne „Reden an die deutsche Nation” (1808). Stąd dość rychłe zajęcie się warstwami mieszczańskimi i ludowymi w literaturze polskiej. Stąd też zwrot do badań etnograficznych, do „początków” narodu.

Druga cecha, to idea uniwersalizmu. Polacy zdawali sobie sprawę, że ich wolność związana jest ściśle z wolnością wszystkich uciśnionych ludów. Stąd wielkie powodzenie w Polsce przedewszystkiem idei pansławizmu, a następnie idei zbrafania wszystkich ludów.

Trzecia cecha wreszcie, występująca równocześnie obok dwu pierwszych, to pewien nacisk na wartości religijne, a raczej na mistycyzm, na pewną swoistą wiarę w siły pozaziemskie, kierujące losami narodów, wiarę niezawsze zgodną z katolicyzmem.

Dla przykładu wymienimy kilku autorów z tego okresu, zaznaczając jednak, iż są to tylko przykłady.

W r. 1807 pisze Ks. Stanisław Staszic „O statystyce Polski”, gdzie metodą eksperymentalną bada pojemność ekonomiczną Polski, zestawiając ilość ludności z wielkością terytorjum. Tenże pisarz rozwodzi się gdzieindziej szeroko o „powszechnej federacji ludów”. Sławne zaś jego dzieło p. t. „Ród ludzki” (owoc długoletniej pracy), jest czystą filozofją społeczną. W roku 1918 ukazuje się Stanisława Potockiego „Rozprawa o duchu pism Machiawela”, gdzie autor z wielką znajomością rzeczy wykazuje wpływ pism Arystotelesa o „tyranji” na tok myśli włoskiego polityka. Wybicki Józef ogłasza (1822) „Zbiór myśli politycznych o rządzie reprezentacyjnym”, rozpoczynając swą pracę od „ludów natury”. Surowiecki Wawrzyniec zaś wydaje swe uwagi „O upadku przemysłu i miast w Polsce”, w których zagadnienie wytwórczości i handlu traktuje jako „służbę społeczną”.

Inni pisarze przygotowują powoli grunt pod przyszłą epokę badań socjologicznych. Wymienić tu trzeba na pierwszym miejscu Jana Śniadeckiego, który w swojej „Filozofji umysłu ludzkiego, czyli rozważnym wywodzie sił i działań umysłowych“ (1821) wskazuje na znaczenie czynnika społecznego w całości kształcie wiedzy ludzkiej. Sołtykowicz Józef publikuje w r. 1828 pełną erudycji „Rozprawę nad przyczynami uwłaczających naukom mniemań“, gdzie zajmuje wręcz przeciwne stanowisko, niż J. Rousseau w odpowiedzi na ankietę Akademii francuskiej „Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs“. Sołtykowicz uważa, iż nauki ścisłe podnoszą w narodzie poziom moralności i że oświata nie sprzeciwia się religii, przeciwnie, utwierdza ją. Tenże autor traktuje „o stosunku patriotyzmu do kosmopolityzmu“.

Przedstawicielami filozofji społeczno-narodowej w Polsce w tym okresie są Maurycy Mochnacki (naprz. „O duchu i źródłach poezji w Polsce“ 1825), Hoene-Wroński, Trentowski, Kremer, Libelt, Cieszkowski i Królikowski¹⁾. Filozofowie ci mają ważne znaczenie dla socjologów z dwu powodów: 1-o, w nich trzeba szukać podstaw dla późniejszej szkoły „socjologistów“, opierających swoje założenia na t.zw. „duchu narodowym“, „duszy społecznej“, czy „świadomości zbiorowej“; 2-o, oni to poczynają świadomie stosować swe zasady filozoficzne do zagadnień społecznych. Taki naprz. Trentowski pisze duże dzieło p. t. „Stosunek filozofji do cybernetyki czyli sztuki rządzenia narodem“ (1843). Karol Libelt, twórca sławnego „dekalogu filozofji słowiańskiej“ każe nam osobowości społeczne poznawać po „czynach“, a „zjednoczenie członków narodu widzieć w jedności myśli Bożej“ („Samowładstwo rozumu i objawy filozofji słowiańskiej“, 1845).

W tym okresie rozpoczyna się również w Polsce nastawienie krytyczne do literatury i historii. Za inicjatora krytyki literatury można uważać Józefa Ossolińskiego („Wiadomości historyczno-krytyczne“, 1819); przedstawicielem krytyki historycznej jest August Bielowski („Wstęp krytyczny do dziejów Polski“ 1850, oraz „Pomniki dziejowe Polski“, 3 tomy), następnie Kalinka, Szujski i inni.

¹⁾ Por. Maurycy Straszewski, *Polska Filozofja narodowa*, Kraków 1921, 8-o, str. 502.

Wspomnijmy wreszcie o folklorystach, etnografach i psychologach społecznych tego okresu. Wymieniony już Stanisław Potocki wydaje w r. 1830 sławną „Podróż do Ciemno-grodu“, gdzie z wielkim darem obserwacji ośmiesza różne zabobony, obyczaje, zwyczaje przestarzałe, i t. p. Wiszniewski Michał klasyfikuje i przykładami historycznymi ilustruje „Charaktery rozumów ludzkich“ (1836), poprostu różne „typy społeczne“. (Tłumaczenie angielskie tego dzieła nosi tytuł „Sketches and characters or the Natural History of the human intelects“). Majewski Walenty poświęca swe życie badaniu sanskrytu i porównaniu dwu ludów: Indów i Słowian. Dzieła jego obejmują 21 tomów in foljō. Jedną z najważniejszych jest książka „O początku licznych słowiańskich narodów“ (1818). Henryk Rzewuski nakoniec opisuje w „Mieszaninach obyczajowych“ (1842) typy klas społecznych, przedewszystkiem arystokracji.¹⁾

II. Okres (1863—1919).

Upadki czterech powstań narodowych (1794, 1831, 1848, 1863), oraz niesłychane represje zaborców (konfiskaty szkół, majątków, fundacyj naukowych, więzienia i t. d.) zrodziły w umysłach głęboką nieufność do „romantyzmu“, a poczęści i do religijnych światopoglądów. Uznano, że głupstwem jest „sięgać tam, gdzie wzrok nie sięga“ i „łamać to, czego rozum nie złamie“. W pokolenie wyrosłe na gruzach powstania 1863 roku zaczęła się wlewać szeroką strugą fala pozytywizmu i materjalizmu, płynąca z Francji i Niemiec. „Nie w żadnym błysku stali, nie natchnionych tonów mocą ludy czoła swoje złocą, tylko pracą i mądrością“ — pisze jeden ze współczesnych poetów (K. Świdziński). Postanowiono „usamowolnić myśl od czarodziejskich potęg“, od wiary, od uczuć, od rozwiązywania „nierozwiązalnych“ problemów, a zająć się „faktami“, „giedą“, „ludźmi takimi, jacy są“. Na piedestale „rycerzy ducha“ postawiono „argonautów“ i „odkrywców nowych kolonij“. Przekonania takie nie w całym wprowadzie narodzie, ale w wielkiej jego części, nie mogły pozostać bez wpływu na dalsze kształtowanie się „nauk

¹⁾ Bliższe wskazówki bibliograficzne do tego okresu można znaleźć w dziele zbiorowem p. t. „Wiek XIX. Sto lat myśli polskiej“, 8 tomów, Warszawa, Gebethner-Wolff, 1906—1913.

społecznych". Ponieważ rozwiązań zagadnień społecznych w duchu. wyżej wskazanym w Polsce dotąd nie było, sięgnięto po gotowe wzory. Pojawiają się tłumaczenia dzieł Buckle'a, Bagehot'a, Darwina, częściowo Comte'a, w całości zaś Herberta Spencera (w szczególności „Zasady Socjologii” ukazały się w r. 1889). Pisma tych autorów wywierały silny wpływ na niektóre umysły w Polsce, choć może mniejszy, niż naprz. w Italji.

Pod tym to wpływem zaczyna się formować pierwsza w Polsce szkoła socjologiczna, mianowicie — biologiczna.

Przedstawicielami jej są: Leon Winiarski, Zygmunt Heryng, Józef Potocki, Bolesław Limanowski i poniekąd Erazm Majewski oraz K. Krauz. Bibliografję prac Winiarskiego i główne zasady jego energetyzmu podał P. Sorokin w „Contemporary Sociological Theories”, str. 23—29, nie mamy więc tutaj potrzeby powtarzać, co tam powiedziano. Heryng zastosował „energetyzm” do ekonomji (Logika ekonomji politycznej). Potocki zaś, tłumacz dzieł Spencera, napisał tylko, o ile nam wiadomo, jedną pracę socjologiczną p. t. „Współzawodnictwo i współdziałanie” (1886), w której stoi na stanowisku, iż społeczeństwo jest „organizmem” w znaczeniu biologicznem. Bolesław Limanowski natomiast starał się podać całokształt socjologii biologicznej w swej „Socjologii” (2 tomy), ogłoszonej drukiem dopiero w r. 1919, ale rozpoczętej już w latach 1870-tych.

„Socjologia” Limanowskiego przedstawia się w najogólniejszym zarysie następująco: Pierwszy tom zajmuje się klasyfikacją nauk (nieco odmiennie od Comte'a), oraz wyznaczeniem miejsca dla socjologii w „naukach abstrakcyjno-konkretnych”. Naukami podporządkowanymi socjologii są zdaniem Limanowskiego: etnologja, ekonomja, ideologja (nauka o kulturze), historja, wreszcie „nauki praktyczne”, w szczególności wszystkie dyscypliny prawnicze. Drugi tom dzieli autor na trzy części: socjologję ogólną, w której wywodzi, iż „społeczeństwo jest organizmem prawdziwym a nie metaforycznym” (str. 5), — statystykę społeczną („histologja i anatomja opisowa” społeczeństwa) — wreszcie dynamikę społeczną (życie i rozwój organizmów społecznych). Poglądy naogół przestarzałe, wyznawane jeszcze przez niektórych

„marksistów“, głównie w celach polityczno-społecznych. Nie brak jednak tu i ówdzie myśli płodnych i bystrych spostrzeżeń.

Erazm Majewski podkreśla znaczenie mowy jako czynnika uspołeczniającego ludzi, nie odrywa się wszakże jasno od biologizmu i monizmu. Główne jego prace: „Nauka o cywilizacji“, t. I Prolegomena i podstawy do filozofji dziejów i socjologii, 1898 i tom II Teorja człowieka i cywilizacji, 1911.

K. Krauz, przedwcześnie, bo w 34 roku życia zmarły, socjolog polski, były profesor uniwersytetu w Brukseli, pozostawi kilka prac socjologicznych, z których najważniejszą jest: „Kilka głównych zasad rozwoju sztuki“. Uczony ten sformułował prawo t. zw. retrospekcji społecznej. Formuła tego prawa brzmi następująco: „Ideały, któremi wszelki ruch reformacyjny pragnie zastąpić istniejące normy społeczne, są podobne zawsze do norm z bardziej lub mniej oddalonej przeszłości“. Nie można także pominąć milczeniem jego „Portretów zmarłych socjologów“, które są bodaj czy nie pierwszą w Europie próbą krytycznej historii socjologii.

Tymczasem jednak w społeczeństwie polkiem budzi się reakcja przeciw t. zw. „filozofji aptekarskiej“ Spencerów, Mole-schottów, Büchnerów i t. p.¹⁾

Duchowym przywódcą myślącej elity staje się Cyprjan Norwid, który w „Wizji“ przedstawia fortepian Chopina rzucony na bruk warszawski i deptany przez cwałujących po ulicy czerkiesów. Jęk fortepianu budzi ulicę. „Ideał sięgnął bruku“. Powstaje „Polska przemienionych kołodziejów“. W pracowniach naukowych odżył idealizm „Młodej Polski“, ale idealizm krytyczny. Na polu „nauk społecznych“ zaznaczył się on pięcioma kierunkami, — możnaby powiedzieć, pięcioma szkołami, które zdobywają sobie coraz to większe uznanie: szkoła socjologiczna etnologiczno-socjologiczna, psycho-społeczna, ekonomiczno-i prawnospołeczna i wreszcie szkoła „pracy społecznej“.

a. Szkoła socjologiczna. Na pierwszym miejscu należy tu wymienić Józefa Supińskiego. Nie jest on wprawdzie socjologiem lecz filozofem. Jednakże w dwu dziełach swoich: „Myśl ogólna fizjologii wszechświata“, 1860 i „Szkoła polskiego gospodarstwa społecznego“ 1871, — wyróżnia on

¹⁾ Por. W. Feldman, *Współczesna Literatura Polska 1864—1923*, wyd. VII: str. 10.

„świat społeczny“ z powszechnego świata fizycznego. Sądzi, że „świat społeczny“ podlega ogólnym prawom kosmosu. „Wielki kodeks przyrody, rozprowadzony po wszystkich gałęziach wszechistnienia.... jest sam tylko prawdą wiekuistą“. (Pisma tom I. str. 55). Społeczeństwo jest „wyrobem ludzkim, opartym na prawach przyrody“ (ibid. 56). Czynnikiem, który uspołeczniał ludzi, było „uczucie trwogi“ wobec grożących niebezpieczeństw oraz „pragnienie istnienia osobistego“. W bardzo wielu miejscach uderza podobieństwo teorii Supińskiego z tezami („dostojeńcami“) Vico'na.

Właściwym socjologistą polskim jest dopiero Ludwik Gumpłowicz. Pisma tego uczonego znane są socjologom europejskim, nie trzeba się więc o nich tutaj rozpisywać. Socjologiczna szkoła frankfurcka, grupująca się około prof. Oppenheimera i Salomona, przystąpiła przed kilku laty do ponownego wydania dzieł Gumpłowicza, dając tem świadectwo ich wartości. Polski Instytut Socjologiczny w Poznaniu ogłosił zaś (1930) monografię p. t. „System Socjologiczny Ludwika Gumpłowicza — studjum krytyczne“, które uwydatnia znaczenie teorii Gumpłowicza dla rozwoju socjologii jako nauki. Jest to pierwsza tego rodzaju monografia o niesłusznie nazwanym „austriackim“ socjologu. Gumpłowicz był Polakiem i zawsze za takiego się uważał. Autor monografii (Dr. F. Mirek) wykazuje między innemi, że teoria walki międzygrupowej nie wyczerpuje dorobku socjologicznego Gumpłowicza. W dziełach jego znajdujemy cały szereg zagadnień do dziś dnia jeszcze aktualnych, jak naprz. o przedmiocie socjologii, o oddzieleniu nauki socjologii od innych nauk społecznych, o stosunku jednostki do grupy i t. d.

Do socjologistów polskich należy dalej Stanisław Krusiński, przedwcześnie zmarły pisarz, który w „Szkicach socjologicznych“ (1886) wysuwa koncepcję „duszy społecznej“ przeciwko teorii organicznej Spencera. Inny uczony polski, prof. Ludwik Kulczycki, łączy do pewnego stopnia w swych „Zasadach Socjologii ogólnej“ (1900, wydanie na nowo opracowane i znacznie powiększone 1923, 8^o, stron 423) — socjologizm Gumpłowicza, Fouillée'go i Durkheima. Różnica największa tylko w tem, że Kulczycki podkreśla o wiele dobitniej znaczenie twórczości jednostek dla życia społecznego oraz zasadę celowości. „Metoda socjologiczna — pisze ten autor — powinna

brać za punkt wyjścia charakter społeczeństwa jako całości" (str. 67 nowego wydania). Uznaje „zobiektywizowane siły społeczne", naprz. „aparatus administracyjny podarowany Francji przez geniusz Napoleona". „Pierwiastkami twórczymi (jednak) w społeczeństwie są tylko ludzie, którzy żyją albo żyli" (str. 75). Socjologizm Kulczyckiego łatwo poznać choćby po takim zdaniu: „Przyczyn zjawisk społecznych trzeba się doszukiwać przede wszystkim we wcześniejszych zjawiskach życia zbiorowego, a nie wyłącznie lub nawet głównie w psychice poszczególnych jednostek" (str. 57).

Jak Majewski łączy się ze szkołą biologiczną, tak ze socjologistyczną — Jan Kanty Kochanowski. Nie jest on właściwie socjologistą, gdyż uznaje autonomiczność i przemożny nawet wpływ jednostki na społeczeństwo. Łączy go jednak ze szkołą socjologistów pogląd, że „społeczeństwo" stanowi jedną „całość", że całość tę należy badać na podstawie „faktów", że wreszcie trudno odgraniczyć filozofję od socjologii. Najważniejsza jego praca „Echa prawieku i błyskawice prawd dziejowych na tle teraźniejszości" (1906) znana jest i zagranicą¹⁾.

Uczonym europejskiej sławy, zbliżonym do szkoły Durkheima przez swe klasyczne dzieło „Le culte des héros et des conditions sociales: Saint Patrick, héros national de l'Irlande" — jest Stefan Czarnowski. Przedmiot zainteresowania Czarnowskiego stanowi jednak więcej historia kultury i religii, niż socjologiczne — ważniejsze jego prace są: „Filozofja społeczna w Polsce w końcu XVIII i na początku XIX wieku". — „Kierownicze idee ludzkości" — „Określenie zjawiska religijnego" i t. d.

b. Szkoła etnologiczno-socjologiczna, także demograficzna i antropologiczna. Pomieszczenie dzieł, etnografji, etnologji i antropologii, a także psychologii, ekonomji i prawa, z socjologią występuje w Polsce tak samo prawie, jak i w innych krajach Europy. Dzisiaj jest pod tym względem znacznie lepiej. Ale w okresie, o którym mówimy, chaos panuje jeszcze wielki. Sami uczeni nie wiedzą, czy badania ich należą do etnologji czy do socjologii.

¹⁾ W języku niemieckim „Urzeitklänge und Wetterleuchten geschichtlicher Gesetze in der Ereignissen der Gegenwart, Wien, Stern 1906. II wyd. 1910, oraz w streszczeniu francuskim w „Annales de l'Institut International de Sociologie", tom X (str. 433—462).

Klasycznym przedstawicielem tej szkoły jest w Polsce prof. uniwersytetu warszawskiego Ludwik Krzywicki (ur. 1859, ma za sobą 46 lat pracy naukowej). Bibliografia prac tego uczonego znajduje się w wydaniu jubileuszowym niektórych jego rozpraw p. t. „Studia Socjologiczne“, na str. 299—340. Niema prawie zagadnienia antropologicznego, etnologicznego, socjologicznego, psychologicznego, ekonomicznego nawet, któregoby Krzywicki nie poruszał — czy to w formie rozprawy, czy sprawozdania, czy krytyki, czy wreszcie naukowego dzieła. Największa jego praca nosi tytuł „Ustroje społeczno-gospodarcze w okresie dzikości i barbarzyństwa“ (1914, str. 604).

Drugim uczonym, którego również do szkoły etnograficzno-socjologicznej musimy zaliczyć, jest Jan Stanisław Bystroń, obecnie profesor uniwersytetu krakowskiego. Sądząc po jego pracach, możnaby powiedzieć, że jest to etnograf z zawodu, a socjolog z zamiłowania. W r. 1929 wydał Bystroń „Bibliografię Etnografii polskiej“, obejmującą tysiąc siedmset jedną pozycję, wśród których znajdują się też liczne jego prace. Jest to dalszy ciąg „Bibliografii ludoznawstwa polskiego“, wydanej w r. 1914 (str. 328) przez Fr. Gawelka. Obydwie te bibliografie informują wyczerpująco o stanie nauk etnologiczno-socjologicznych w Polsce.

Wymienić tu wreszcie należy Bronisława Malinowskiego, obecnie profesora uniwersytetu w Londynie, który jest najślawniejszym w Europie uczonym tego kierunku. Malinowski choć osiadł w Anglii i pisze dziś po angielsku, jest Polakiem z urodzenia i wykształcenia. Do polskiej publiczności przemawia obecnie w poznańskim *Przeglądzie Socjologicznym*.

c. Szkoła psycho-społeczna. Psychologia społeczna w Polsce ma trzech głównych przedstawicieli. Pierwszym jest Leon Petrażycki, były profesor uniwersytetu w Petersburgu, obecnie profesor socjologii w Warszawie, drugim — Zygmunt Balicki, trzecim — Edward Abramowski.

O dziełach i znaczeniu Petrażyckiego nie będziemy tu pisać, gdyż najlepiej poinformował już o tem P. Sorokin w „Jahrbuch für Soziologie“, t. II. Musimy tylko sprostować, że Petrażycki nie jest „przedstawicielem socjologii rosyjskiej“, ale uczonym

polskim, podobnie jak Gumpłowicz nie jest uczonym niemieckim, ale również polskim, choć pisał przeważnie po niemiecku.

Zmarły już Zygmunt Balicki wyłożył swoje teorie w dziele p. t. „Psychologia społeczna” (1912, str. 617). Jest to owoc 25-letnich studiów. Autor rozróżnia cztery działy „psychologii społecznej”. Wrażenia i sądy (stany bezwysiłkowe) oraz wyobrażenia i pojęcia (stany wysiłkowe). Wszystkie te cztery działy powtarzać się mają w trzech dziedzinach: poznawania społecznego (zjawisk zewnętrznych), samopoznawania i w zjawiskach patologicznych. Dzieło Balickiego traktuje tylko „o poznawaniu społecznym”. Dalsze tomy miały się zająć dwoma pozostałymi dziedzinami. Zadaniem socjologii wedle Balickiego jest „wyłącznie umiejętnie i ściśle stwierdzanie faktów, ich klasyfikacja, wyjaśnianie przyczyn niezmiennych, które je wywołują, a więc ich genezy, słowem poznanie i zrozumienie tego, co jest, co było, w żadnym zaś razie wyrażanie opinii o tem, co będzie lub być powinno” (wstęp str. 9). Autor odróżnia „psychologię zbiorową” od „społecznej”. Ta ostatnia ma za przedmiot nie stosunki między jednostkami, czy jednostką a grupą, ale samą grupę jako całość ustrojową (Op. cit. str. 32). Badania należy zaczynać wszakże nie od tej „duszy społecznej”, ale od analizy i syntezy psycho-fizjologicznych zjawisk społecznych” (37). W ciągu pracy powtarzają się ustawicznie takie pojęcia, jak „przyjemność”, „przykrość”, „pragnienie”, „użyteczność”.

Na gruncie prawdziwie naukowym, na podstawie eksperymentalnej, oparł socjologię psycho-społeczną Edward Abramowski. Jest to jeden z najwybitniejszych uczonych polskich ostatniej doby, niestety zgasył przedwcześnie, w okresie kiedy mógł dopiero bez przeszkód jako profesor uniwersytetu warszawskiego rozwijać swoje pomysły (umarł w r. 1918). Pisma jego, obejmujące sto jedenastie pozycji, wydano w latach 1924—1928, w czterech tomach *in folio*, każdy około 500 str. Wśród tego dorobku znajdujemy kilka rozpraw ściśle socjologicznych, naprz. „Psychologiczne podstawy socjologii”¹⁾, dalej „Pierwiastki indywidualne w socjologii”, „Materjalizm historyczny i zasada zjawiska społecznego”²⁾. Główną zasadą jego metody jest zetknięć

¹⁾ Także po franc., w *Revue Internationale de Sociologie*, 1897, nr. 8—10.

²⁾ Toż po francusku „Le materialisme historique et le principe du phénomène social”, Paris, Giard. 1898.

się „z ludźmi żywymi“, a nie „z ludźmi-widmami“, obserwować człowieka takiego, jakim jest, a nie przez pryzmat apriorycznych pojęć. Ta tendencja zbliża go do „fenomenologizmu“ teorio-poznawczego. Istota zjawiska społecznego jest jego zdaniem „rzeczowo-psychiczna“, a przyczyny zmian życia społecznego tkwią przede wszystkim „w sumieniu ludzkim“. Abramowski nie zostawił żadnego systemu socjologicznego, ale pisma jego stanowią znakomity materiał dotąd nie opracowany — dla socjologii naukowej.

d. Szkoła ekonomiczno- i prawnospołeczna. Nie będziemy wiele o tej szkole pisać, gdyż w dzisiejszym okresie zaznacza się już linja demarkacyjna między socjologią a ekonomiką, względnie prawem. W okresie jednak, o którym mowa, widać jeszcze tak w Polsce jak i w innych krajach (zwłaszcza w Niemczech) pomieszanie tych gałęzi wiedzy, a „ekonomiści i teoretycy prawa“ uchodzą w opinii popularnej za „socjologów“. Niemniej wszakże objawia się w Polsce jasno myśl, że zagadnienia gospodarcze wiążą się ściśle z objawami życia społecznego jako zjawiska humanistycznego. Wyraz temu dał już wspomniany wyżej Supiński i Petrażycki, a szczegółową rozprawę o tem napisał w r. 1900 Stanisław Grabski: „Zur Erkenntnislehre der Volkswirtschaftlichen Erscheinungen“, w której dowodzi, że życie ekonomiczne tylko na podstawie psychologii społecznej da się wytłumaczyć. Zagadnieniom tym poświęca się w Polsce cały szereg uczonych (Milewski, Czerkawski, Caro, St. Grabski, Wóycicki, Zimmermann, A. Szymański, A. Mytkowicz i t. d.), a czasopismem, które daje doskonały obraz stanu i przeobrażeń tej szkoły, jest kwartalnik warszawski p. t. *Ekonomista*, wychodzący od roku 1900, w objętości przeciętnie 20—25 arkuszy druku rocznie.

Tutaj trzeba by też wspomnieć przynajmniej ogólnie o prawnikach polskich, a zwłaszcza o teoretykach prawa, którzy na wzór Ehrlicha szukają w socjologii oparcia dla swych hipotez o genezie norm prawnych.

e. Szkoła pracy społecznej. Jednym z następstw pozytywizmu w Polsce był zwrot do t. zw. „pracy społecznej“ z pominięciem rozwiązywania problemów zasadniczych oraz bez dążenia do syntezy. Stan polityczny Polski (niewola) wymagał zajęcia się jak najszerszemi warstwami. Prądy radykalne zaczęły

walkę o „tereny zbytu”. Wywołało to w Polsce — podobnie jak i gdzieindziej — całą powódź „literatury społecznej”, zajmującej się przeważnie kwestjami szczegółowymi, zabarwionej różnemi apriorycznemi tendencjami. Powoli jednak i w tej dziedzinie pojawiają się prace rzeczowe, spokojne, szukające metod mniej lub więcej ścisłych (np. monografie wsi polskich Fr. Bujaka). Przed rokiem (1929) wyszła „Biblijografia Pracy Społecznej” w Polsce (opracowała ją R. Rudzińska, str. 285). Sam spis rozdziałów tej biblijografii wskaże czytelnikowi rozległe pola „Szkoły pracy społecznej” w Polsce, a więc: 1. Podstawy i zagadnienia pracy społecznej — 2. Zagadnienia polityki populacyjnej — Rola warstw społecznych — 3. Praca, ustawodawstwo pracy, Życie robotników — 4. Sprawa mieszkaniowa — 5. Opieka społeczna i Ubezpieczenia. Biblijografia — jak widać — pojęta jest znacznie szerzej, niż np. M. Doumerque’a „Bibliographie du service social en France”, 1928.

Zaznaczamy, iż „szkoła pracy społecznej” nie jest czemś jednolitem. Odzwierciedla ona raczej rozbieżność prądów społecznych i może dać socjologowi znakomity materiał do różnych badań, naprz. walki społecznej.

III. Okres (od 1919—1930).

Okres trzeci łączy się ściśle z drugim; jest on właściwie dalszym jego ciągiem. Jeśli jednak podkreślamy rok 1919 jako przełomowy dla socjologii w Polsce, to dla dwu przyczyn: 1. z chwilą odzyskania niepodległości występuje Polska do współpracy naukowej z innemi państwami pod własnem godłem; 2. w tym czasie powstają pierwsze w Polsce rządowe katedry socjologii (na uniwersytetach Warszawskim i Poznańskim), co dla rozwoju socjologii w Polsce jako nauki specjalnej ma niemałe moralne znaczenie.

Wpływ ten uwidocznił się w dwu kierunkach. 1. Przez powstanie osobnych katedr socjologii nastąpił pewien „podział pracy” (nie w znaczeniu durkheimowskiem) między etnologami, psychologami, ekonomistami, prawnikami i publicystami społecznymi z jednej strony — a socjologami z drugiej. Podział ten objawia się w pewnej rezerwie w posługiwaniu się terminem „socjologia” i „studjum socjologiczne”, oraz w powstawaniu spe-

cialnych względnie w ograniczaniu się oddawna już istniejących czasopism do zagadnień prawa, ekonomii, psychologii i t. p. z wyłączeniem rozpraw socjologicznych. 2. Przez nadanie socjologii „sankcji prawnej” oraz przez materialne poparcie badań socjologicznych przez rząd zyskała „nowa nauka” pewien „prestige”, przyciągając ku sobie młodzież uniwersytecką. Przypływ ten będzie jeszcze większy, kiedy socjologia będzie przedmiotem nauczania w szkołach średnich.

Nowo utworzony Uniwersytet Poznański poruczył katedrę socjologii w r. 1920 prof. Dr. Florjanowi Znaniowskiemu. Najbardziej znaną pracą socjologiczną tego uczonego jest wydane wspólnie z prof. W. I. Thomasem z Chicago pięciotomowe dzieło p. t. „The Polish Peasant in Europe and America”, (drugie wydanie, 1928). W następnej książce „Wstęp do Socjologii” (1922), a poczęści także w „The Laws of Social Psychology (1925) poszukuje Znaniowski metody badań socjologicznych, uwydatniając następujące tezy: 1. Nauka socjologii jest nauką specjalną, humanistyczną, nometodyczną, formułującą swe prawa na wzór nauk ścisłych; 2. Świat kulturalny zawiera w sobie zjawiska heterogenetyczne, fałszywą zatem jest teza socjologistów i niektórych psychologów społecznych, mówiących o społeczeństwie jako całości o duszy zbiorowej i t. d.; 3. Badanie zjawisk społecznych musi uwzględnić nie tylko stanowisko zewnętrznego obserwatora, ale świadomość samych podmiotów działających, a więc jednostek oraz grup i ich przedstawicieli; 4. Badanie socjologiczne może dotyczyć tylko pewnych ściśle określonych i wyodrębnionych „układów” (t. zw. „closed systems”), które autor dzieli na: „czyny społeczne”, „indywidua społeczne”, „stosunki społeczne”, wreszcie „grupy społeczne”; 5. Poszukiwanie praw przyczynowych możliwe jest tylko w obrębie tych „zamkniętych układów”.

Twórczość naukowa Znaniowskiego jest jeszcze w pełni rozwoju. Obecnie pracuje nad „Socjologią Wychowania” (dotąd ukazały się dwa tomy, 1928 i 1930). W ciągu dziesięciu lat zdołał prof. Znaniowski skupić około siebie kilkunastu utalentowanych pracowników (między innymi Dr. J. Chałasiński, Dr. d'Orsini-Rosenberg, Ks. Dr. Adamski, Szczurkiewicz i t. d.), którzy prowadzą badania socjologiczne, każdy w swojej specjalności.

W r. 1921 założono dzięki zabiegom prof. Znaniowskiego i życzliwemu poparciu rządu „Instytut Socjologiczny” z siedzibą

w Poznaniu, zreorganizowany w r. 1928 na szerszych podstawach. Myśl o założeniu takiego instytutu rzucił już w roku 1898 wspomniany wyżej E. Abramowski. Warunki polityczne ani społeczne jednak nie pozwalały wówczas na zrealizowanie tego projektu.

Polski Instytut Socjologiczny może poszczycić się oprócz wydania szeregu prac z zakresu socjologii — zebraniem znakomitych materiałów z zakresu życia robotniczego i więziennego (około 200 monografii), z których dwie ukazały się drukiem, niektóre czekają jeszcze na wydanie, a wszystkie na wyzyskanie dla socjologii teoretycznej.

Szkoły socjologiczne, wymienione w poprzednim okresie, rozwijają się wszystkie (z wyjątkiem biologicznej) i w tym okresie nadal. W Warszawie objął prof. Petrażycki katedrę socjologii na wydziale prawnym, prof. Krzywicki zaś katedrę historii ustrojów społecznych. Żywy ruch socjologiczny istnieje również na Wolnej Wszechnicy w Warszawie pod kierunkiem prof. Kulczyckiego i Czarnowskiego. Na uniwersyteckich zaś fakultetach teologicznych (Warszawa, Lwów, Wilno, Lublin) istnieją katedry „socjologii chrześcijańskiej”. W Krakowie przy Naukowem Towarzystwie Pedagogicznem utworzono specjalną komisję dla badań z zakresu socjologii wychowania. Wogóle należy zaznaczyć, że najwięcej zainteresowania socjologią w Polsce objawiają koła pedagogiczne.

Oprócz wymienionych tu nazwisk jest jeszcze wiele innych, które zasługują na podkreślenie, naprz. J. Śniłko, autor „Zarysu pojęć o narodzie” — Dr. Czesław Znamierowski, autor rozpraw „O konserwatyzmie i konserwatystach”, „Elicie i demokracji”, „Istocie faktu społecznego i t. d. — K. Srokowski: „Elita bolszewicka”, St. Wróblewski: „Penologia, czyli socjologia kar”, — Dr. Dobrzycka-Rybińska: „Wybory powszechne” — Anna Kempistówna: „O analizie organizacji społecznej” i inni. Nie piszemy o nich szerzej, aby nie przedłużać zbytnio tego artykułu.

W roku bieżącym ukazał się pierwszy numer specjalnego kwartalnika socjologicznego p. t. *Przegląd Socjologiczny* pod redakcją prof. Znanieckiego, który ma za cel między innymi centralizować pracę socjologiczną w Polsce, oraz utrzymywać kontakt między socjologami polskimi a innych krajów.

Ks. Dr. Fr. Mirek.

Przegląd piśmiennictwa.

Powieści i poezje.

Michał Pawlikowski: *Harfa Eola*. Biblioteka Medycka, skł. Krak. Sp. Wydawnicza. — Jerzy Liebert: *Gusła*. F. Hoesick, Warszawa. — Władysław Sebyła: *Pieśni Szczurołapa*. F. Hoesick. — G. Wit: *Mistrz Twardowski*. F. Hoesick. — Stanisław Wyrzykowski: *Moskiewskie Gody*. Dom Książki Polskiej. — Stanisław Ignacy Witkiewicz: *Nienasycenie*. Dom Książki Polskiej. — Jerzy Kossowski: *Nawroty*. Gebethner i Wolff. — Zygmunt Bartkiewicz: *Trzy opowieści*. Dom Książki Polskiej. — Eustachy Czekalski: *Szeroki Dunaj*. F. Hoesick. — Stanisław Strumph-Wojtkiewicz: *Graż*. Powieść współczesna. F. Hoesick. — Jerzy Mieczysław Rytyard: *Bal jesienny*. F. Hoesick. — Józef Korzeniowski (Conrad): *Młodość. Jądro ciemności*. Dom Książki Polskiej.

Samum wysuszający trwa nad literaturą polską. Kadenizm po nagrodzie państwowej i otwartem poparciu ministra oświaty stał się niejako oficjalnym wyznaniem wiary literackiej. Młode siły, narastające w społeczeństwie i rokujące mu odrodzenie i wydzwignięcie się z fatalnego impasu rzeczywistości polskiej, za mało się manifestują...

Bezład twórczości polskiej mógłby całkiem pogрузić nas w zwątpienie. Kiedyż nastąpi przypływ żywych sił?

Społeczeństwo zajęte interesami, polityką i sportem oraz rozwikływaniem trudnego życia w niedosycie, na kredyt, w walce z niedostatecznym uposażeniem lub zyskami żyje tak nazwętną, że życie wewnętrzne, intymne zanika coraz bardziej. Brak na to swobody myśli i kultury uczucia. Objawem tego jest zanik poezji. Więksi twórcy wymierają, cały szereg talentów szarpie się w bezlitosnych pętlach życia, z których nie jest w stanie uwolnić nawet państwowa opieka Departamentu sztuki. I to tem bardziej, że od początku państwa polskiego tylko raz literat stał na czele tej instytucji (Zenon Przesmycki-Miriam, pierwszy minister sztuki, w Polsce niepodległej).

Jeden z wielkich rasowych talentów straciła Polska w osobie Władysława Orkana, którego twórczość i ideologia pod koniec

życia znacznie się pogłębiła i wyklarowała. Czy jednak nie charakterystycznym jest, że ostatniem prawie jego dziełem były „Listy ze wsi” — książka obserwacji i wskazań praktycznych, nie zaś jakieś dzieło, zdolne zatargać trzewiami społeczeństwa?

Co do poezji: wyższym był nawet ten stan społeczeństwa, kiedy ukończone pensjonarki, młode mieszczańeczki i parki zaręczone studentów z biuralistkami deklamowały z sentymentem: „Mów do mnie jeszcze” lub „A kiedy będziesz moją żoną”, niż obecny, kiedy porywom serca nie towarzyszy wcale poezja. Wiersze o maszynach i manifestacjach rewolucyjnych żadnych uczuć osobistych nie wyrażają, żadnych nie budzą, żadnych nie kształcą.

Kłamstwo o psychice zbiorowej, wyrosłe z potwornego zmechanizowania życia, zdaje się niwelować i zabijać indywidualności. Ubóstwo życia uczuciowego przechodzi wszelkie pojęcie.

O ile bogatszymi od nas, były epoki, które interesowały się odcieniami uczuć, rozwojem ich, załamaniem i wzlotami! Nieprawdopodobnem się nam wydaje, że słuchano analiz psychologicznych w tyradach szekspirowskich, że rozczytywano się w tych tyradach, w powieściach francuskich, że układano całe korespondencje sentymentalne, źródła pozy i fałszu uczuciowego, lecz i wysubtelnienia uczuć!

W poezji wyrażają się najwyższe napięcia uczuciowo-ideowe, które kierują życiem pokoleń. Dzieło Wyspiańskiego wyprzedziło Niepodległość. Uniesienie religijne jest stanem poetyckim, skierowanym w zaświaty. Posucha poetycka stwarza atmosferę nieprzyjazną dla ruchu religijnego, który wtedy jest potężny, kiedy porywa intelekt, uczucie, całego człowieka...

Przeto brak poezji, tępionej przez niektórych krytyków, zwartą większość polonistów i wszystkich wydawców, stanowi lukę w naszym życiu kulturalnem.

Inne sztuki (teatr, malarstwo, muzyka, rzeźba, kino) wtedy wydają arcydzieła, kiedy do swych wartości formalnych, swoistych, związanych z techniką i materiałem, którym się posługują, dodają tchnienie prawdziwej poezji. Zubożenie w dziedzinie poezji wywołuje natychmiast anemię w całej sztuce społeczeństw.

Wśród coraz rzadszych tomików poezji notujemy jednak trzy: Pawlikowskiego, Lieberta, Sebyły.

Michał Pawlikowski („Harfa Eola”) nie wnosi nowego tonu, ale zaczerpnął tchu od Słowackiego. Dlatego jest w jego wierszach wiersz gwiazdny i kosmiczny. Wysoko trzyma serce, na grani doskonałości umieszcza ziemską miłość. W przyrodzie widzi nie sielskie widoczki, lecz potężną moc żywiołów (Hymn do ziemi, hymn do wody, hymn do powietrza). Czyż nie akordem ze Słowackiego: (w wierszu „Głos mocy nienazwanej”) są takie tercyny:

Jam jest pierwszym rozmachem moc na glob rzucona!
 Jam jest życia gwiżdżący dech przez suche koście!
 Jam jest słońce wyniosłej myśli Faraona!

Ze mnie mają żywota mus dębów parościel
 Ze mnie jest wszystkich komet siła rozpędzona,
 Komet w niewymówione leących wiecznościel

Jest to dawno niewidziane w poezji współczesnej drgnienie wielkości. Niewspółmierność współczesnych z wielkimi twórcami poezji polskiej najjaskrawiej się manifestuje w wierszach o nich. Modne są takie wiersze — o Słowackim, Mickiewiczu, Żeromskim — są prawie w każdym nowym tomiku. Proszę porównać te ujęcia mizerne i karłowate z tytanicznym zasięgiem wielkich w poezji naszej!

Miła, bardzo miła jest poezja Lieberta. Więcej w jego wierszach melodyjności, niż w wielu innych niedawnych zbiorach. Prócz niewielu niesamowitości, przypominających Jerzego Brauna, jest w zbiorze „Gusła” pogodne, harmonijne ujęcie Boga i świata. „O człowieka, o miłość człowieka modłę się, Panie”, śpiewa Liebert. Prawdziwą poezją rozkołysany jest wiersz „Dzwony”:

Tym, którym w serce zagłada
 Krew miłości — pali i kłuje —
 O świecie przy naszym biciu
 Bóg ciernie z serca wyjmuje.

Jak pługi o pługi dzwoniące,
 Chcemy z ziemi wyorać kościół,
 Rozcinamy skorupę jałową,
 Docieramy do gliny wieczności.

Głębokie przeżycia duszy walczącej o doskonałość są w „św. Katarzynie Genueskiej”, „Aniele żalu”, „Kuszeniu”. Jeszcze więcej pracy, jeszcze kilka uderzeń skrzydłami — i Liebert może wejść jeżeli nie ilościowo, to jakościowo do jednej plejady z Iłakowiczówną, Zegadłowiczem, Słonczyńską.

Z pod innego znaku są „Pieśni Szczurołapa” Sebyły. Talent ten przypomina Słobodnika — podobny ma diapazon. Protest przeciwko społeczeństwu wyraża (och, jakież to już oklepane!) obrazkami nędz ludzkich — a o ile nie ustrój im wien — przerzuca ten protest w sferę szerszą — buntu kosmicznego. Nastroj humanitarny Sebyły przypomina poetę czeskiego Wolкера.

Szczurołap — Sebyła wyłapuje szczury — różnych szkodników ludzkości. Do nich zalicza w pierwszym rzędzie księży (ma własnego Boga przez małe b i własną wiarę — Chrystus zawisnął na krzyżu, a nikogo nie powiódł na stos — ach, jakież to już znane — jak terkotanie nakręconej maszynki — szczęki można powylaływać z poziewania — wymyślicieź co nowego

nareszcie — okraście czemkolwiek wasze zmechanizowane myślenie, wasze ubóstwo inwencji!)

Tak samo pacyfistyczne głędzenie. Sebyły jest tak zabójczo nudne w swem powtarzaniu! Czemu jednak pacyfiści do swej propagandy antywojennej nie włączą walki z rewolucją — mordowni stokroć bardziej bezprawnej i niebezpiecznej! Czy jest nonsens bardziej bez wyjścia i gorsze zakłamanie, jak „wojna wojnie” — z czerwonym terorem III Międzynarodówki za plecami!

„Mistrz Twardowski” G. Wita (dramat wierszem bez waleńców scenicznych) nie jest utworem wybitniejszym. Wiersz jest szary, choć gładki, rymy ubogie, język niezarchaizowany, kolorytu historycznego brak. Niema też głębszej walki między poznaniem a etyką człowieka — tej walki, którą tak potężnie oddali poeci w „Fauście”, „Manfredzie”, „Kainie”, „Niebie i ziemi”. Jest to byronowski temat spopolitowany i zmaltretowany przez umysł mało wzniosły. I pomyśleć, że ten sam temat był już opracowywany przez Mickiewicza humorystycznie i tragicznie przez Staffa!

Nieprzyjemnie uderza w tej książce niezgodne z historją i uszczypliwe przedstawienie wielkiej postaci Hozjusza, Atakowali ją już w pracach historycznych i historyczno-literackich pozytywiści. Jednakże nieskazitelność tego charakteru gwarantuje choćby przygotowywany proces beatyfikacyjny. Mało wie o nim szerokie społeczeństwo, a był to człowiek, który przyniósł chwałę imieniu polskiemu daleko poza granicami kraju.

Co do powieści — mało ich wyszło wśród zalewu Wallace’ów, Conan Doyle’ów i innej literatury sensacyjnej. Zwraca uwagę powieść wytwornego tłumacza i essayisty — Stanisława Wyrzykowskiego, towarzysza lutni Zenona Przesmyckiego z *Chimery*.

Wyrzykowski widocznie pracował poważnie nad epoką i językiem z czasów Dymitra cara na Moskwie. Intuicje jego językowe niezawsze są trafne, ale w każdym razie jest to styl zupełnie polski, nie tak, jak u Nowaczyńskiego. Nowaczyński przy swych genialnych uzdolnieniach do słowotwórstwa i koziołkomanji lingwistycznej stworzył język, który jest przeciętną mowy polskiej i rosyjskiej — język z wyrazów o wspólnych pierwiastkach, obu narodom słowiańskim zrozumiałych. Taką gwarę przy zetknięciu się musieli wytworzyć Moskwicini, Lachowie i Kozacy, spotkawszy się w walce o bogaty kraj despotyzmu. Tu wynika zagadnienie językowo-literackie: czy wśród przenikania się wzajemnego szczepów pobratymczych lub obcych należy wzbogacać język literacki wyrazami i formami obcemi, czy też starać się zachować jego czystość i cechy charakterystyczne?

Największy puryzm i zasklepienie się w swojszczyźnie jest oczywiście wskazane w epokach nacisku obcej kultury, dążącej do wynarodowienia danego społeczeństwa. „Car Samozwaniec” powstał w okresie niewoli, kiedy o mało nie doszło do skutku wprowadzenie powszechnej rosyjskiej szkoły ludowej w Kongre-

sówce, Rusyfikacja już zaczynała się na dobre. Wtedy rozcieńczanie języka literackiego ruskim dialektem znajdowało usprawiedliwienie tylko w tem, że Nowaczyński, jako Małopolanin, nie należał do kompleksu zagrożonego i mniej te rzeczy odczuwał.

Obecnie niema przeszkody natury samozachowawczo-narodowej, by nie wzbogacać się z zasobów dialektów pobratymczych, nie naruszając jednak w niczem zasadniczej czystości i ducha mowy polskiej.

Dramat Nowaczyńskiego i książka Wyrzykowskiego mają cechy wspólne: dają obraz obyczajowo-kulturalny Polski i Rosji z przeciwstawieniem wschodu zachodowi i podkreślają wolność polityczną Polski a zacofanie i despotyzm ustroju moskiewskiego.

Nowaczyński może zbyt nowoczesnym i konstytucyjnym oraz ideowym uczynił Samozwańca, co do którego dzieje tyleż dały wyjaśnień, co do słynnej zagadki *l'Homme au masque de fer*, to jest żadnych. Ideologia i historjizacja „Moskiewskich Godów”¹⁾ przedstawia się tak, że Dymitr swój stosunek wolnościowo-humanitarny, swoje poglądy państwowe wziął z Polski. Oto, co pisze o tem Wyrzykowski:

„Mimo młodych, bardzo młodych lat, poznał aż nadto dobrze gorzkość życia i nie wierzył, żeby ją mogła ukoić tylko sama świetność majestatu carskiego. Tylu było już królów i carów, którzy żyli niesławnie i przeminęli nikczemnie, zaś jemu marzyła się półboska chwała Aleksandra Wielkiego! Otóż, z rozmów z Panem Buczyńskim wymiarkował, iż, aby ją osiągnąć, niedość jest być samemu wielkim, ale także trzeba mieć za sobą wielkość swojego ludu... Dopiero on będzie Prometejem rosyjskim. Z boskiej iskry, zapożyczonej u Polaków, rozniesi na swych ziemiach wielką światłość ducha, podźwignie swój lud z poniżenia i nieprawości, pozakłada szkoły i akademje... Zaiste, dopiero w chwale rozbudzonego ducha nie przeminą na wieki jego wielkie czyny i zwycięskie przewagi!... W głębi swej pyszałkowej duszy doznawał upokorzenia carewicz Dymitr, że wszystkie te myśli nie rodziły się w jego głowie, lecz pochodziły od Pana Buczyńskiego“.

Tak samo Nowaczyński formułował konflikt Dymitra z jego narodem, jako konflikt przedstawiciela idei reformatorskich z zacofaniem i przywiązaniem do rodzinnego obyczaju jego ziomków.

Nowaczyński silniej uwydatnił konserwatyzm rosyjski, stanowiący drugi biegun natury rosyjskiej, konserwatyzm fanatyczny, który wydał samospalanie się starowierców. On to obalił Dymitra. Nowaczyński patrzył na Rosję jeszcze przez pryzmat epoki świeżo powołanej do życia Dumy — surogatu parlamentu po wojnie japońskiej. Zawsze patrzymy na przeszłość trochę oczyma naszej epoki. Wyrzykowski dojrzał już w tamtej epoce

¹⁾ Ten ustęp „przeglądu” pisany na podstawie I tomu „Moskiewskich Godów” przed ukazaniem się tomu II-go, który w ostatnich dniach ukazał się na półkach księgarskich. (Przyp. red.).

początki nihilizmu, okrucieństw czerezwyczajki, żerowania na dobru społecznem, potwornej dezorganizacji ekonomicznej, którą opisał jako głodny bunt już Puszkina w swym dramacie „Borys Godunow” i Aleksy Tołstoj w „Carze Fiodorze Joannowiczu”. Patrzył on bowiem na Rosję w głąb wieków przez pryzmat bolszewizmu. I z dziejowej perspektywy, otworzonej przez Wyrzykowskiego, widzimy potworne korzenie tego zjawiska, które dorósłszy i dojrzawszy wydało owoc śmiertelny i cuchnący — bolszewizm.

Historjografja Rosji jest dziedzina, która nigdy nie przestanie interesować myślących Polaków. Dzieje stworzyły same konflikty i antagonizmy polityczne. Chyba porozumienie religijne zażegnałoby je częściowo i wytworzyło braterskie współzycie. Do tego powinni dążyć lepsi Rosjanie i Polacy, byśmy kiedyś znaleźli się pod dachem jednego Kościoła powszechnego.

Przez cały wiek XIX. nie mały był wpływ na Europę literatury i sztuki rosyjskiej. Ale prawie wyłącznie (jeżeli nie zacytujemy *niektórych* utworów Tołstoja) był to wpływ mroczny, nihilistyczny (Dostojewskij, Czechow, Gorkij, Andrejew). Był to „czerwony śmiech”, który przeszedł w czarną gangrenę. I Europa brała z Rosji, niestety, „czerwony śmiech” — niesamowitość, rozkład, grozę.

Przyszła kolej na Polskę, by zająć miejsce w Słowiańszczyźnie. I przyciągnąć z Rosji to wszystko, co było w niej jasne, nadziejne, twierdzące, mówiące światu wielkie „tak”. Podstawą porozumienia i poznania się byłaby taka monografja o Rosji, któraby rejestrowała zjawiska dodatnie, wyżynne. Można je odnaleźć także w tej literaturze (Sołowjew, Mereżkowskij, Iwanow, Blok przedwojenny). Tymczasem tak patrzeć na Rosję nie umiemy: widzimy ją przez pryzmat serwilizmu carsławno-gnębicielskiego lub bolszewizmu.

Dla Rosji upadek Polski był wielką klęską kulturalną. Obeszła, nadziewana, zdeptana przestała promieniować kulturalnie na wschód. Oddziaływanie kulturalne przez Ruś południową, tak silne w w. XVII (ostatnie prace rosyjskie historyczno-literackie przed wojną dopiero zaczęły lepiej i głębiej formułować to oddziaływanie) ustało po rozbiorach zupełnie. Bardzo ożywiona praca przekładowa z polskiego (od Sienkiewicza, Prusa, Orzeszkowej do Żeromskiego, Reymonta i nawet pomniejszych) nie wywarła jednak określonego wpływu, nie oddziaływała na ukształtowanie się jakiegoś prądu literackiego. Była to wina braku szkoły, „kapliczki” jakiegokolwiek w Polsce; z Francji prześlancowywano żywcem do Rosji kierunki — my mieliśmy indywidualności, nigdy — kierunki.

Żywił mrocznej niesamowitości, nie hamowany z zachodu, wybujał w Rosji nadmiernie, gdy zamiast wpływać na nią — oddaliśmy naszą młodą inteligencję na żer nihilizmów uniwersytetów rosyjskich i rusyfikacji. Zbliżenie i zrozumienie się z inteligencją

rosyjską jest kwestją najbliższej przyszłości — od niej zależy, czy odrzuci pychę narodu samowładnego i potrafi wczuwać się w cudzą kulturę, czego od paru wieków w swej zachłanności zapomniała.

Powieść Wyrzykowskiego, interesująca dla nas z punktu widzenia historjografji Rosji, od polskiej strony zdaje się zarysowywać jako pogląd na różnowierstwo, iż było dodatnią fazą Rzeczypospolitej. Krzyw jest pan Wyrzykowski na „rzymczyków”. Włożył on w swą książkę, jak i Nowaczyński, dużo „tężyzny renesansowej”, ale nadział ją cokolwiek powojennem zepsuciem, już zbyt cynicznym uczyniwszy Jerzego Mniszka (postaci zresztą wcale przez historję laurem nie koronowanej).

„Czkawką pozaborczą napęczniała książka Stanisława Ignacego Witkiewicza „Nienasylenie” w dwóch tomach pod obiecującymi tytułami: „Przebudzenie” i „Obłąd”. Dlaczego tę nieczłowieczą pornografię przepuściła cenzura — jest dla nas zagadką. Należy „Nienasylenie” bezwarunkowo do kategorii „les livres à prescrire”. Zająć się nią warto ze względu na zawarte w niej ciężkie ostrzeżenie — *signa temporis*.

Szkoda, że autor, który myśli, czegoś szuka, szarpie się w swym niedosycie i męce bezimiennej, metafizycznej, autor, który chce ogarnąć i wyzwolić się z grozy władztwa materji i perwersji, wybrał swój straszny sposób wyrażania się i babrze się więcej w „bebechach” (mówiąc jego własnym stylem), niż w duszy. Ta dusza wydaje się automatyczną przyczepką do „bebechów”, raczej kliszą, rejestrującą niesamowite tychże „bebechów” podrygi, niż ośrodkiem woli i świadomej myśli.

„Nienasylenie” jedną linią wywleka się z Micińskiego (któremu książka jest poświęcona), drugą — z publicystycznego głędzenia Ulanowskiego („Ordynans Córus”). U Micińskiego cytowanie potworności życia (w „Nietocie”, „Bazyliście Teofanu”, „Kniaziu Patiomkinie”), zboczeń i rozpasania płciowego miało charakter walki z temi zjawiskami, dążenia do uporania się z niemi, do przezwyciężenia ohydy życia i wyzwolenia się z niej przez wyrażenie, odrzucenie z siebie. Nie jest to dla artysty usprawiedliwieniem, gdyż dzieło nie jest aktem indywidualnym, lecz społecznym i publicznie nie zażywa się lekarstw przeczyszczających. Ale przynajmniej z punktu widzenia tego twórcy wielkiej miary może być usprawiedliwienie psychologiczne.

Nieopisane rozpasanie języka i obrazów u Witkiewicza przewyższa wszystko, cokolwiek było na świecie: Ulanowski, Kaden-Bandrowski, nawet sprośny Erenburg, nawet Boy — to tylko wprawki. Oczywiście wprawki wyrównujące ścieżki i otrząskujące publiczność z czemś podobnem. Jest to najczystsza chuliganeria.

Autor, któremu ani Husserl, ani Einstein (cytowani przez niego) nie dali rozwiązania, odpowiedzi, uciszenia — dławi się

wstrętem do życia. I szuka wyzwolenia z wszechwładzy zmysłów i materji, tarzając się bez opamiętania w cuchnącej zgniliznie płciowości, perwersji i zbrodni bezwolnej i warjackiej.

Napróżno w przedmowie autor prosi nie łączyć treści książki z jego osobą. Jeżeli nawet nie babrał się w okropnościach opisywanych przez siebie — musiał je poznać jakoś — a w takim razie — na dno jakichże zatrutych środowisk mógł schodzić? Czy to miejsce dla artysty o wyższym polocie, którym Witkiewicz mógłby w tej chwili się stać, gdyby zeszła na niego prawda oczyszczająca?

Popuszczenie sobie i wyuzdanie w mowie i czynach, sprośnienie, słowa i obyczaje od sfer w Polsce przodujących rozchodzi się i działa coraz to bardziej rozkładowo. Czy nie czas dla dobra powszechnego nałożyć sobie hamulec, jeżeli zasadniczo dobrze życzy się swemu narodowi?

Poza nieczłowieczą chuliganerją (zwłaszcza w dziedzinie płciowej) tej książki ma ona jedną bardzo smutną stronę: niewiarę w Polskę i w przyszłość rasy białej. Po kilkudziesięciu latach niepodległości Polska — „przedmurze” — nie pada, lecz przez swego wodza („genjalnego Kocmołuchowicza”) zostaje bez walki poddana Chińczykom, którzy opanowali Rosję i suną dalej na zachód. Ta koncepcja jest zwłaszcza ciężka, gdy wychodzi z pod pióra syna Stanisława Witkiewicza, który był (pomimo niedociągnięć myślowych, w których zawiniła epoka) prekursorem Niepodległości, wierzącym w nią niezłomnie i płomiennie.

Są natury artystyczne, które od obsesji własnych swych przeżyć mogą się uwolnić, tylko wyrażając je. Wtedy przeżycia te panują niewolniczo nad artystą, nie są zaś podatnym materiałem, posłuszną gliną, układającą się podług zamierzeń twórcy. Witkiewicz stykał się widocznie z Rosją. Nie może się dotąd otrząsnąć ani z „jędrynych powiedzonek”, ani z „junkrów” (skąd to w Polsce po kilkudziesięciu latach niepodległości??), ani z typów rosyjskich, ani z medycyny rosyjskiej (skąd anachronistycznie wielki psychiatra rosyjski — Bechmetjew?)

Galimatias myślowy z freudyizmu, Husserl’a, teozofji, polityki i psychjatrii rozbitý jest na poszczególne myśli i obserwacje — syntezy filozoficznej książce brak. Jest to mozaikowe pisanie, z którego nie układa się deseń — jak u Brzozowskiego i Irykowskiego.

Nadziewanie książek abstrakcjami (nawet porównaniami matematycznymi) jest sprzeczne z istotą sztuki. Przeanalizowanie się i przefilozofowanie zabija sztukę. To znaczy, że mogą w utworze tkwić myśli filozoficzne, lecz w stanie syntetycznym, utajonym, jak plan strategiczny poza rozwijającą się bitwą. O wpływie abstrakcji na twórczość pisałam w mojej powieści: „Trucizny” (niech mi będzie wybaczonem cytowanie siebie à la

Irzykowski), artysta Prętkiewicz marnuje tam prawie swoją twórczość, oddając ją na żer abstrakcji.

Witkiewicz w tej powieści pokazał duże zdolności językowe, szkoda, że posunięte w kierunku określeń zbyt drastycznych i obrzydliwych. Gdybyż ten twórca zakrojony na szerszą miarę chciał zejść z obrzydłówków ducha, na których niepotrzebnie się „torturuje” (jak mówi jego mesaliniczna bohaterka) i stać się krystalicznym artystą, tworzącym w słońcu!

Pisarze katoliccy i wszyscy jeszcze nieskadenizowani powinni po tym krańcowym objawie chuliganerii w literaturze tem usilniej zacząć zwalczać zarówno defetyzm, jak brak dobrych manier i ludzkiego obyczaju w powieściach. Małem i ckliewem jest robienie z literatury tylko salonu, ale nie można z niej robić też i tylko....

Niewspółmierna z dużemi zasobami Witkiewicza (jakże zmaltretowanemi i zmarnowanemi!) jest miła książeczka Jerzego Kossowskiego: „Powroty”. Są to znowy opowiadania z przeżyć Polaków w armji austriackiej. Słabsze od opowiadań z wojny nieodżałowanego Małaszewskiego, mają jednak wiarę w Polskę, w niespożyty charakter Polaków, w organizację i patriotyzm Polaków w armjach zaborczych. Krzepiącym jest ten moment, kiedy Polacy wśród rozprzężenia rewolucji w Austrii organizują się samorzutnie i wracają do kraju, by brać udział w jego wyzwoleniu. O ileż więcej w tej skromnej książeczce wiary w Polskę i wiary w człowieka, niż w wykrętnych potwornościach Witkiewicza.

Kiedy porównamy polskie opowiadania wojenne z wywlekaniem trzewi przez Duhamel’a (żywoity męczenników), Remarque’a, Fink’a lub ze sprośnościami „Szwejka na tyłach”, widzimy, że stoją one bezporównania wyżej. Polska jest oazą, gdzie życie jeszcze opiera się na wiernych, nieprzegniętych korzeniach, gdzie jeszcze nie stało się wrzaskiem negacji i tylko rozpętanem apetytów zwierzęcych. Jesteśmy młodem społeczeństwem, które jeszcze wspólny cel trzyma w jedności, które jeszcze wierzy i buduje.

Książki Bartkiewicza i Czekalskiego, nastawione realistycznie, dają nam wycinki życia, które odeszło już w cień.

Bartkiewicz szczególnie dobrze odtwarza patos „wyprzęgającego” ziemianstwa. Jest on piewą bujności życia. Tę bujność dostrzega i maluje z uniesieniem, z sentymentem w obrazkach historycznych. Bogate, szerokie życie, bujne, nieokiełznane charaktery... Rozpadają się wspaniałe karoce, degenerują się wspaniałe typy sarmackie... Zamierzenie autora jest czysto-poetyckie, point’y społecznej nigdy u niego niema. Ale czuć, że jest sercem po stronie tamtego mierzchnącego świata, że nie lubi dorobkiewiczów i handlarzy. Doskonały stylistą, władający formą zupełnie indywidualną, wzbogaca język zarówno archa-

izmami, jak zwrotami ludowemi, odtwarzając zjawiska życiowe z dziwną soczystością i namacalnością. Jego fejetony o Łodzi, przedrukowane w tym zbiorku, jeszcze teraz obserwatorom życia społecznego mogą dużo dać do myślenia.

Czekalski napisał sympatyczną powieść ze sfery rzemieślniczo-kupieckiej („Szeroki Dunaj”). Od czasów Korzeniowskiego „Majstra i Czeladnika” mało się tem środowiskiem zajmowano. Pisarze poruszający tematy społeczne i nastawieni socjalistycznie gardzą „drobnomieszczaństwem”, które u nas ma silny instynkt narodowy i przywiązanie do tradycji i ani rusz nie chce sobą realizować postulatów marksizmu.

Czekalski opisał z dużym sentymentem Stare Miasto i znanych potomków Kilińskiego. Zaznaczył te zazębiania (kupiec, rzemieślnik, drobny urzędnik z ludu), na których warstwy społeczne stykają się i wlewają jedna w drugą. Proces przemierzania się warstw w naszych czasach posunął się jeszcze znacznie — ale rozwijał się on już w epoce, opisaney w „Szerokim Dunaju” i trafnie jest przez Czekalskiego odtworzony. Otrzeźwiająco też powinno podzielać wspomnienie o czasach niewoli, które zapomnieliśmy za prędko.

Współczesną, bardzo współczesną jest powieść Strumpha Wojtkiewicza „Grąż”. Chociaż autor nie stawia wniosków wyraźnych i nie widać, żeby piórem jego kierował prawy gniew moralizatora i społecznika, ale stosunki opisane przez niego są nader pouczające. Zupełne rozchwianie zasad u kobiet współczesnych (u mężczyzn, jak chce Wojtkiewicz, częściowo też) jest czemś przerażającym, a trudno powiedzieć, niestety, by autor przejawiał rzeczywistość. Książkę tę należy przyjąć, jako wolanie: gore!

Słodką Halineczka, idąca przez ręce mężczyzn, przeżywa straszną karę życia: skutki jej poprzedniego grzesznego życia dosięgają i zabijają ukochanego męża...

Jeszcze trochę retuszerji ideowej — i książka w sam raz mogłaby budzić głębsze zastanowienie i służyć do oczyszczenia obyczajów.

Deorganizacja i bezład moralny tkwi w impresjach i nowelach Rytarda p. t. „Bal jesienny”. Grupę literacką, którą Rytard dość charakterystycznie reprezentuje, możnaby nazwać na wzór tego, co było w Konwencie podczas rewolucji francuskiej, „bagnem”. Jest tam absolutna bezideowość, absolutne nieustalenie światopoglądów i nawet hybrydyzm form literackich. Styl Rytarda ma pretensje artystyczne, ale jest mieszaniną już zamarłego impresjonizmu z usiłowaniami nowoczesności. Impresjonizm (nadmiar określeń — przydawek) charakterystyczny jest dla epoki, w której jest pewien zastój — brak zjawisk nowych. Wtedy w znanych zjawiskach wyszukuje się nowe strony, nowe od-

cienie. Futuryzm faszystowski, który towarzyszył rozwojowi imperjalizmu włoskiego i rejestrował zjawiska nowe, chciał oprzeć swój styl na rzeczownikach, opuszczając przymiotniki, przysłówki i wszystkie słowa, oddające odcienie, gdyż to stało w sprzeczności z jego wizją dynamiczną świata (F. T. Marinetti „Parole in libertà!“).

Nijakość i anemja są na dnie niewielkiego talentu Rytarda, pomimo dbałości o styl. Jakaś nieuleczalna schyłkowość cechuje te utwory pretensjonalne, o kunszcie wątpliwym i wymuszonym.

Conrad pomimo zanglizowania się, należy jednak tyleż do literatury polskiej, co angielskiej. Humanitaryzm jego w opisach egzotycznych — kulturträgerstwa białych nie ma nic z bezwzględnej i bezlitosnej zaborczości takiego np. Jacka Londona. I niejedyn rys polski możnaby w nim zaznaczyć. Niepolską jest jego cierpliwa maniera malowania drobnostkami pociągnięciami, malutkimi plamkami psychiki ludzkiej. Wytrzymałość pracy i oszczędność środków, flegmatyzm i brak ekspansywności nawet w momentach tragicznych jest już czystą angielszczyzną. Pisarze angielscy (z wyjątkiem Wilde'a i Chestertona) z kreseczek nagromadzonych mikroskopijnych prawie tworzyli kontury i modelację. Nietylko znana, klasyczna rozwlekłość Dickensa, ukrywającego długo swój zamiar i odsłaniającego go do zniecierpliwienia pomału, zaciężyła wpływologicznie na powieściopisarstwie angielskiem. Tę samą powolność, flegmatyczność faktury mają George Meredith, John Galsworthy i inni wybitniejsi pisarze angielscy.

Zato indywidualną cechą Conrad'a jest rzeźbienie (nie malowanie) portretów tak wyrazistych, że od figury podrzędnej i epizodycznej do głównego bohatera każdy wrywa się nam w pamięć jedyny i niezapomniany. Conrad jest pisarzem, który wcale nie tworzy typów — nie kondensuje cech charakterystycznych i zbiorowych. Ale każda jego postać jest jedyna w swoim rodzaju i przez to żyjąca nieodparcie i intensywnie. W jednej z nowel opisuje dostawcę okrętowego — człowieka ciężkiego w ruchach, który ma wargi jakby sklezione i gdy chce mówić — jakby je rozklejał. Ten opis, jak i większość u Conrad'a, wywołuje w nas poczucie bryłowości, masy (w znaczeniu ważkiej materji). Wszystkie jego postacie są nieskończenie namacalne i nasilone.

Porusza on tajne sprężyny, żeby rozpętać huraganową grę namiętności, w najboleśniejsem, najkrańcowszym nateżeniu. Ale poza rozpętaniami tej gry, poza kolumbowem odkrywaniem całych nieznanych lądów psychiki ludzkiej nie widnieje żadno zamierzenie, żadna planowość i interesowność w przeforsowaniu choćby zamaskowanym jakiegoś światopoglądu.

Autor bez światopoglądu, rozkochany tylko w bujnych siłach życia...

„Młodość“ uporczywą walką o uratowanie palącego się statku przypomina „Murzyna z załogi Narcyza“. „Jądro ciemności“ przedstawia człowieka operującego wzniosłymi hasłami dla własnych ambitnych celów i umiejącego wzbudzić bezwzględne uwielbienie co do swojej osoby, a kryjącego pod tą maską apetyty najbrutalniejsze. Budowa jest tu słabsza, niż w innych utworach: poznajemy Kurtza nie w ruchu, nie w czynie, lecz ze słów innych ludzi i jego własnych.

Już mniejszość dzieł Conrada pozostaje do przyswojenia literaturze polskiej. Czas byłby, aby ukazało się studjum poważnego i utalentowanego pióra, zdolne zainteresować Europę i ujawnić w popularnym pisarzu wpływy i cechy rasowe polskie.

Anna Zahorska.

Ks. Józef Pastuszka: *Niematerjalność duszy ludzkiej u św. Augustyna. Studium filozoficzne.* Lublin 1030. Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej, stron 200.

Praca niniejsza, poświęcona centralnemu zagadnieniu w psychologii św. Augustyna, mianowicie niematerjalności duszy ludzkiej, staje się również hołdem jubileuszowym na 1500-lecie śmierci tego wielkiego filozofa chrześcijańskiego. W literaturze światowej ma ona być wypełnieniem luki, gdyż to zagadnienie filozofii augustyńskiej nie doczekało się dotychczas należytego opracowania. I powiedzmy odrazu szczerze, że opracowanie Ks. prof. Pastuszki przynosi chlubę polskiej literaturze filozoficznej. Znaczącość, głębokość, przejrzystość wykładu i piękność stylu polskiego.

Podawszy źródła swej pracy oraz metodę w korzystaniu z nich (rozdział I), przedstawia Autor zagadnienie niematerjalności duszy ludzkiej w rozwoju duchowym św. Augustyna, co jest wprost koniecznością, gdyż Augustyn, przechodząc przez fazy manicheizmu, sceptycyzmu, neoplatonizmu do chrystjanizmu, pogłębiał swe pojęcia i pod tym względem. Rozdział trzeci zaznajamia nas z samymi pojęciami „duszy ludzkiej“ oraz jej „niematerjalności“ w dziełach św. Augustyna, przyczem zwrócono uwagę na „materję duchową“ u niego, której ślady znajdujemy w filozofii średniowiecza aż do św. Tomasza z Akwinu. W rozdziale czwartym poznajemy sposób, w jaki św. Augustyn stara się bronić niematerjalności duszy ludzkiej. Więc nasamprzód jest tam mowa o jego stosunku do współczesnego materializmu psychologicznego, potem o dowodach augustyńskich na niematerjalność duszy, zaczerpniętych z pojęcia życia, z analizy czucia, z analizy pamięci, z analizy rozumu, z samopoznania duszy, ze sposobu przebywania jej w ciele, przyczem dodano uwagi krytyczne o wartości poszczególnych dowodów. Następnie przytoczono dowody negatywne na niematerjalność duszy, wynikające z rozwiązania różnych trudności,

np. platońskiej, że dusza jest tylko harmonją ciała, albo materialistycznej, że tylko byt materialny może być rzeczywistym, albo epikurejskiej, że dusza rośnie wraz z ciałem, że wydaje się być podzielna, rozciągła, gdyż przebywa w całym ciele, zależną od ciała w czasie snu. Wszystkie te zarzuty zbija św. Augustyn, a choć niejedną odpowiedź przejmuje z Platona i Plotyna, to jednak wkłada w te dowody dużo wnikliwości, we własną duszę i dopiero na tej podstawie oddaje się wywodom metafizycznym.

Szczegółowemu omówieniu źródeł nauki św. Augustyna o niematerialności duszy ludzkiej poświęcony jest rozdział piąty (wpływy platońskie, neoplatońskie, arystotelesowskie, inne pogańskie, jak Cyzerona i Pitagorasa, wreszcie chrześcijańskie). Zamyka dzieło podkreślenie znaczenia nauki św. Augustyna o niematerialności duszy ludzkiej dla współczesnych, dla filozofii chrześcijańskiej średniowiecza, dla czasów obecnych, ceniących coraz więcej tego wielkiego potentata myśli ludzkiej. Pracę ks. Pastuszki przeczyta z wielkiem zainteresowaniem i pożytkiem każdy wykształcony człowiek. Wśród polskich prac, dotyczących rozwoju zagadnień filozoficznych, zajmie ona poczesne miejsce.

Ks. Fr. Kwiatkowski.

Ks. Jan Wiśniewski: Katalog prałatów i kanoników sandomierskich od 1186 do 1926 r. tudzież sesje kapituły sandomierskiej od 1581 do 1866 r. Radom 1928, str. 356+216.

Niestrudzony zbieracz pamiątek i materiałów historycznych, ważnych dla historii regionalnej południowej polaci b. Kongresówki po lewym brzegu Wisły, wydał niedawno okazały tom, zawierający obfite materiały do dziejów kapituły sandomierskiej. Pierwszą część stanowi katalog prałatów i kanoników od początków kolegiaty aż niemal po rok wydania dzieła. Część druga, posiadająca osobną paginację, obejmuje streszczone tłumaczenia z protokołów sesyj kapituły naprzód kolegiackiej, później biskupiej w Sandomierzu z lat 1581—1866; tylko niektóre ważniejsze dokumenty podane są in extenso w tekście łańskim. Katalog, poprzedzony krótkim zarysem dziejów Sandomierza, ułożony jest przejrzysto w porządku alfabetycznym. Dwa indeksy, osobno dla kanoników kolegiackich, osobno dla członków kapituły biskupiej ułatwiają jeszcze orientację. O ile chodzi o wartość naukową katalogu, to biografje nowożytnie oparte głównie na nieznanych i mało dotąd wyzyskanych materiałach archiwalnych, częściowo nawet na świeżej tradycji, przedstawiają niezawodnie poważne walory historyczne choćby tylko jako cenny materiał źródłowy. Gorzej natomiast przedstawiają się notaty biograficzne, dotyczące prałatów i kanoników, którzy żyli w dawniejszej epoce średniowiecza. Tutaj autor nie miał naogół do dyspozycji zasobów archiwalnych, mógł korzystać tylko z wydawnictw źródłowych,

wyzyskał je wszakże bardzo niedokładnie. Wskutek tego w katalogu ks. Wiśniewskiego widzimy naprzód liczne luki. Bardzo pobieżna kontrola głównie na podstawie I tomu kodeksu dyplomu katedry krakowskiej wykazała następujące opuszczenia: Andrzej scholastyk r. 1224 (K. K. K. I. nr. 14, 15), Borzysław kantor r. 1228 (ib. 21), G. kantor r. 1220 (ib. 11), Gumbert względnie Humbert scholastyk r. 1224 (K. Mp. I. nr. 10), Jakób archidiakon r. 1284 (K. K. K. I. nr. 85), Jakób scholastyk r. 1357 (ib. 211), Jan kanonik i kapelan książęcy r. 1250 (ib. 30), Lassota prepozyt r. 1250—1261 (ib. 57, 62) i Mikołaj syn Goworka kanonik r. 1334 (ib. nr. 155).

Następnie u osobistości znanych ks. Wiśniewskiemu można stwierdzić dość często luki i błędy biograficzne, które powstały bądźto wskutek niedokładnej heurystyki, bądźto dzięki niewłaściwej interpretacji źródeł. Tak np. Rembold archidiakon z r. 1286 nie nazywał się Antoni, jak autor podaje za Łętowskim, lecz imię to wymienione w dokumencie przed Remboldem odnosi się do innego kanonika, Niemierza jest prepozytem do r. 1326, w r. 1327 występuje w tej godności Piotr Zirik (*Mon. Pol. Vat.* str. 161, 236). Ks. Wiśniewski czyni pierwszego prepozytem w latach 1325—1327, drugiego w tym samym czasie scholastykiem. Paweł podkustoszy jest tą samą osobą, co Paszko archidiakon; w r. 1350 został posunięty z jednej godności na drugą (ib. II, 365). Grzegorz kanonik sandomierski i proboszcz w Wojniczcu był poprzednikiem, a nie następcą Mikołaja (ib. II. 430, K. K. K. I. nr. 180, 181). Jan syn Gerlacha (Jarlaka) archidiakon sandomierski i kanonik krakowski w latach 1322—1350 (K. K. K. I. nr. 126, *Mon. Pol. Vat.* I. 163, II. 365) był niezawodnie także proboszczem w Małogoszczu. Autor rozszczepia tę postać mylnie na dwie osoby.

Dokładne przejrzanie wszystkich wydawnictw źródłowych powiększyłoby niezawodnie znacznie liczbę powyższych pominięć, niedokładności i błędów, ale już przytoczone przykłady wystarczą, by stwierdzić, że na informacjach ks. Wiśniewskiego nie można całkiem śmiało polegać. Wiadomości biograficzne o ważniejszych osobistościach urastają do rozmiarów większych artykułów, ale i tu dają się zauważyć rażące braki, jako to pewna tendencyjność i jednostronność oraz nieuwzględnienie nowszej literatury. Weźmy na przykład ustęp poświęcony Zbigniewowi Oleśnickiemu, o którym autor pisze z tej racji, że Zbigniew piastował w kapitule sandomierskiej godność scholastyka. Cały ten ustęp opiera się na grubo przestarzałej monografii Dzieduszyckiego, działalność polityczna biskupa przedstawiona całkiem prymitywnie i naiwnie, wszystkie ujemne, zresztą zupełnie ludzkie rysy charakteru starannie pominięte, niema też ani słowa o przychylnym dla soboru bazylejskiego stanowisku biskupa krakowskiego, chociaż okoliczność ta nie przynosi bynajmniej ujmy Zbigniewowi, gdyż wielu światłych i szlachetnych mężów trzymało wtedy stronę soboru,

spodzielając się po nim upragnionej i potrzebnej reformy stosunków kościelnych. Lepiej już wygląda inny większy ustęp poświęcony bł. Wincentemu Kadłubkowi, ponieważ autor wydobywa przeważnie rysy charakterystyczne postaci wprost z kroniki mistrza Wincentego, ale charakterystyce tej daleko do świętych sylwetek, skreślonych piórem Łaguny („Dwie elekcje”) i prof. Grodeckiego (*Rocznik krakowski*, t. XIX), nieznanym zdaje się ks. Wiśniewskiemu.

Wszystkie te braki i błędy musi się wybaczyć autorowi, który pracuje niezmordowanie wśród niesłuchanie trudnych warunków, obciążony nadto ciężką pracą duszpasterską zdalą od centrów kulturalnych. Owszem podziwiać należy ofiarność i wytrwałość ks. Wiśniewskiego, bo przecież z własnych funduszów wydaje swoje prace. Z tem wszystkiem trzeba jednak stwierdzić, że omawiane dzieło nie stoi w zupełności na poziomie wymagań naukowych. A szkoda, bo wielu błędów dałoby się uniknąć, gdyby ks. Wiśniewski nie spieszył się tak z wydawnictwem, lecz oddał naprzód rękopis jakiemu specjalistcie do przejrzenia, poprawienia i uzupełnienia. Mimo wszystko niedomagania omawiana książka posiada poważną wartość naukową ze względu na obfite, po raz pierwszy ogłoszone materiały dla dziejów kolegiaty i kapituły katedralnej w Sandomierzu, która to publikacja, choćby dokonana w niezupełnie właściwy sposób, stanowi w każdym razie dostateczny tytuł do wdzięczności dla czcigodnego autora ze strony polskiej nauki historycznej.

Mieczysław Niwiński.

Kaznodziejstwo.

- Ks. Pichenot: *Ewangelja Eucharystji*. Wyd. III. Nakł. Księgarni św. Wojciecha, Poznań. str. 479.
 Ks. Dr. Ildefons Bobicz: *W szkole Biedaczyny z Asyżu*. Nakł. Księgarni św. Wojciecha, Poznań. str. 366.
 Ks. Adolf Albin: *Marja wzorem i opiekunką rodzin chrześcijańskich*. Nakł. Księgarni Z. Jelenia, Tarnów. str. 250 in 8°.
 Tenże: *Kazania o Sakramencie pokuty*. Serja I, II. Nakł. Księgarni Zygmunta Jelenia, Tarnów. str. 164+179.
 Ks. Fr. Walczyński: *Kazania eucharystyczne*. Zeszyt II. wyd II. Zeszyt IV. Nakł. Księgarni Z. Jelenia, Tarnów. str. 104+89.
 Ks. Jg. Czechowski: *Krótkie kazania na niedziele i święta całego roku*. Nakładem autora, skład w księgarni św. Wojciecha, Poznań. str. 608.

Recenzent kazań może mieć rozmaite punkty na widoku, o które może zahaczyć: oryginalność tematu i myśli, struktura kazań, ich stosowność dla słuchaczy, pożyteczność dla Braci-Kapłanów, którzy dla braku czasu muszą się posługiwać gotowym materiałem, i t. p. Bierzemy pod uwagę ten ostatni punkt, t. j. pożytek, tem bardziej, że autorzy powyżsi ten właśnie cel w swoich

wydawnictwach mają na oku, jak to z rozmaitych wstępów wynioskować można.

Powszechnie nie zaleca się młodym adeptom sztuki homiletycznej czytania i gotowania się z wypracowanych już kazań, gdyż zabijają w sobie twórczość i oryginalność. Powszechnie również znana jest rzeczą, że, aby natrafić na dobre kazanie drukowane i z niego skorzystać trzeba ich przerzucić kilkanaście czy kilkadziesiąt. Apelowanie więc do użyteczności jest rzeczą co najmniej ryzykowną. Jeśli jednak kto chce spełnić ten warunek użyteczności owych kazań drukowanych, musi również spełnić kilka innych warunków: podać gruntowny materiał, spory zasób myśli uszeregowanych logicznie czy psychologicznie, językiem jasnym i prostym bez przeładowania retoryczno-kościelną frazeologią, aplikacje praktyczne winne być lekko potrącone.

Otóż, trzymając się tej zasady, trzeba zaznaczyć, że materiałem doskonałym do kazań eucharystycznych są właśnie konferencje ks. Pichenot'a. Ks. Pichenot, arcybiskup Chambéry przeprowadza szczegółową analogię między życiem ziemskim Chrystusa Pana a Jego życiem ukrytem w Najśw. Sakr. Czyni to w sposób zręczny i serdeczny; nasuwa dużo myśli, porównań i zastosowań praktycznych dla czytelnika.

Kazania natomiast o Najśw. Sakr. ks. Fr. Walczyńskiego są w pełnem tego słowa znaczeniu kazaniem. Są pisane *in extenso*, ze wszystkimi wyskokami uczuć, wykrzykników i towarzyszącą im obszerną frazeologią popularno-kaznodziejską. Są myśli, ale rozwodnione, natomiast brak obrazowości i brak momentu intrygującego w kazaniu, co by przykuwało uwagę słuchacza a dla czytelnika było podnieciem do nowych myśli i swobodnego opracowania danego tematu.

Już pod tym względem lepsze są kazania o pokucie ks. Albina. W 51 kazaniach opracował ks. Adolf Albin cały materiał sakramentu pokuty. Językiem prościutkim, wymową kazalnicy parafjalnej wyczerpał wszystko, co na dany temat można powiedzieć. Prostotą również zaleca się jego mała książeczka o Matce Najśw. jako opiekunce rodzin. Ks. Albin nie mówi nadętą a oklepaną frazeologią kaznodziejską, lecz doświadczeniem życiowem, zaczerpniętem z długoletniej pracy duszpasterskiej. Kazania jego mają w sobie dużo cech kazań ks. bp. Fischera, brak im jednak obrazowości stylistycznej, by mogły stać w rzędzie wybitniejszych kazań ludowych.

Ks. dr. Ildefons Bobicz podzielił swe przemowy do tercjarzy na 3 cykle. Pierwszy, zawierający nauk 12, omawia istotę i zadania Trzeciego Zakonu; drugi, nauk 24, zawiera wykład reguły tercjarzkiej; trzeci wreszcie podaje 12 nauk na roczne uroczystości zakonne. Żeby krótko określić charakter nauk ks. Bobicza, trzeba by powiedzieć, że jest to schematycznie dobrze przygotowany materiał do przemówień tercjarzskich; brak

im jednak tego, co nazwalibyśmy psychologią kaznodziejską, głębszej analizy duszy tercjarza czy tercjarki, i odpowiedniego, i bardziej jeszcze bezpośredniego zaaplikowania zasady Trzeciego Zakonu. Widocznie autor pozostawia to, całkiem zresztą słusznie, indencji i doświadczeniu samychże mówców, którzy znając konkretne warunki i braki swoich braci czy sióstr będą mogli resztę dopracować. Autor ogranicza się do podania ogólnego zarysu zasad, pobudek i praktyk. Trzeba jeszcze na końcu zaznaczyć, że mutatis mutandis, można nauki tercjarskie równie dobrze wyzyskać i do innych pokrewnych zrzeszeń religijnych, zwłaszcza jeśli chodzi o praktyki pobożne, a więc cykl II i kazania uroczystościowe.

System krótkich kazań ks. Ignacego Czechowskiego, dyrektora misyj, jest taki, że obiera sobie kaznodzieja na daną niedzielę czy uroczystość jedną myśl i tę myśl rozprowadza. A rozprowadza rozmaicie; czasem udatnie czasem mniej udatnie. Mniejsza udatność pochodzi stąd, że autor operując refleksjami nie wiąże ich w psychologiczną całość, lecz wolno je puszcza stąd czytający musi dopiero pracować, żeby je odpowiednio powiązać. Tak np. ma się sprawa z kazaniem na pierwszą niedzielę adwentu. Innym razem znów po odarciu kazania z balastu słów odsłania się bardzo prymitywny i ubogi, znany każdemu kaznodziei, jako tako obytemu z amboną i podręcznikami kazań, szkielec myśli. Tak się ma np. sprawa z kazaniem na drugą niedzielę adwentu. Lecz są w zbiorze i kazania dobre, które się czyta z satysfakcją; myśli ułożone z precyzyjną logiką, refleksje łatwo zrozumiałe i świeże, porównania dobrane. Co jednak rzadziłoby się autorowi w drukowanych kazaniach opuszczać, to tego rodzaju trącące starzyzną apstrofy jak: „O grzechu, mordarco duszy mej, złodzieju najpiękniejszych mych skarbów...” (str. 47). Sądzę, że w szkicach nie potrzeba poddawać kaznodziei takich afektów, nasuną się same impulsownemu misjonarzowi ludowemu na usta, choć, prawdę mówiąc, lepiejby było dla naszego kaznodziejstwa, gdyby mniej szafowano tego rodzaju segniorowskimi wykrzyknikami, a więcej dbano o treść.

Ks. J. Godaczewski.

Dr. R. Tippmann: *Lasset uns hinaufziehen nach Jerusalem und Ostern halten! Liturgische Fastenpredigten.* Freiburg im Breisgau, Herder, 1930. S. VIII+76.

Liturgia mszy świętych w okresie wielkopostnym zmierza do uwidocznienia nam nadprzyrodzonych darów, jakie spływają na człowieka przez łaskę chrztu św. Niedziele bowiem tego okresu, obejmujące czas począwszy od pierwszej aż do passionis, przeznaczone były na naukę katechumenów; od passionis zaś na rozpamiętywanie łaski Pańskiej. Ks. Tippmann uważał za sto-

sowne wznowić te rozważania katechumenalne, wciągając w nie całą liturgję mszy św. Na tem polega jego oryginalność. Poza tem **wybitniejszej** cechy kazania jego nie posiadają. Każdy mniej więcej kaznodzieja posiada w swojej tece podobnych kazań sporo.

Ks. J. G.

Abbé Quinet: *Carnet de préparation d'un catéchiste* II. Grace et sacraments. „Editions Spes” 1929. S. 401.

Książka powyższa, nazwana notatnikiem, przeznaczona jest dla katechistów świeckich i duchownych. Napisał ją inspektor nauki religii w diecezji paryskiej. Ks. Quinet podaje wzorowy sposób przygotowania się do wykładu religii i wzorowy wykład. Każdy punkt nauki religii dzieli na 3 części. W części pierwszej zawierającej przygotowanie dalsze, podaje autor pedagogiczne uwagi, w jaki sposób dzieci reagują na dany przedmiot i jak na ich umysły działać trzeba, jakich użyć porównań, podobieństw, jakie ustępy z Pisma św. dany przedmiot wyjaśniają, lekturę asceetyczną czy teologiczną, która służy do pogłębienia przedmiotu w umyśle samego katechisty, wreszcie podział danego punktu wykładu. W części drugiej, stanowiącej przygotowanie bliższe, urządza autor pewnego rodzaju rozmyślenia na podstawie już zebranego materiału ze wszystkimi aplikacjami praktyczno-moralnemi, które mają nie tylko objaśnić umysł, ale i ukształtować serce dziecka. Wreszcie punkt trzeci nauki zawiera sam wykład, któremu towarzyszy obszerny margines, uwidoczniający zasadniczy schemat nauki.

W ten sposób w 18 naukach wyczerpuje cały przedmiot o łasce i sakramentach. Lecz jest to nie tylko świetny podręcznik do nauki religii w szkole, lecz zawiera tyle myśli, obrazów, porównań, tyle uwag praktyczno-pedagogicznych, że może posłużyć do obrobienia wspaniałych kazań katechizmowych dla szerszego ogółu.

Ks. J. G.

B. Mirkine-Guetzeritch et André Tibal: *La Pologne*. „Bibliothèque d'histoire et de politique”. Paris, libr. Delagrave, str. XII+130.

Książka niniejsza należy do serii publikacyj, zawierających „dokumenty polityki współczesnej” różnych państw. Pierwsza część książki zawiera zwięzłe streszczenie historii Polski i jej ustroju, druga — przytacza w języku francuskim teksty aktów politycznych, poczynając od manifestu Regencji z dn. 7 października 1918, dotyczących prawnego urządzenia odrodzonej Polski. Opuszczono wszakże odnośną część Traktatu Wersalskiego, jako dostępną dla każdego w innych publikacjach. Zato nie opuszczono żadnego ważniejszego dokumentu, dotyczącego wewnętrznego

ustroju państwa polskiego, jak naprz. ustawy konstytucyjnej, ordynacji wyborczej, ustawy rolnej, konkordatu z Kościołem i wielu innych. Książka ma znaczenie informatora o Polsce przedewszystkiem dla Francuzów, może wszakże i u nas być pożytecznym podręcznikiem zajmujących się polityką i publicystyką.

J. U.

Dom J. B. Chautard: *Życie wewnętrzne a duch apostołstwa*. Tłum. Róży Łubieńskiej. Nakładem Kongr. Dzieci Marji. Kraków, pl. Jabłonowskich 3, wyd. II, str. 303.

O dziełku tem podana była w swoim czasie w naszym piśmie pochlebna wzmianka. Przewodnia jego myśl — wykazać, w jak wielkiej zależności od wyrobienia życia wewnętrznego zostają wszelkie zewnętrzne poczynania w działalności katolickiej. Że to dziełko było potrzebne i u nas, okazało się z tego, że chociaż prawie jednocześnie wyszły dwa niezależnie dokonane, polskie jego przekłady (ks. Pallotynów i p. Róży Łubieńskiej), po dwóch już latach trzeba było jeden z nich wydać powtórnie. Właśnie powtórzone zostało wydanie krakowskie, odznaczające się piękną polszczyzną i zaszczycone słowem wstępem Księcia Metropolity krakowskiego.

Ks. J. U.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakładem Polskiej Akademji Umiejętności w Krakowie 1930.

Druginosorożec z warstw dyluwjalnych Staruni. Praca zbiorowa, 1930, str. 56 i tablice.

Bulletin International. Série — Sciences mathématiques, mars 1930; Série — Sciences naturelles, octobre - décembre 1929, janvier - février 1930, N. Supplémentaire 1930.

Nakładem Tow. „Biblioteka religijna,” Lwów.

Dr. Miecz. Skrudlik: *Królowa Korony polskiej*. Szkice z historii malarstwa i kultu Bogarodzicy w Polsce. Str. 370 z licznymi ilustr. Ks. Dr. Kaz. Wais: *Bóg, jego istnienie i istota*. Wyd. 2 poprawione i rozszerzone. Str. 248.

Ks. Ferd. Ehrenborg T. J.: *Ku szczytom Kapłaństwa Chrystusowego*. (Życiorys ks. Jana Coassini). Tłum. z niem. ks. Ild. Bobicz. Str. 400.

Nakładem Herdera i Ski, Freiburg im Breisgau 1930.

Dr. Bernardin Goebel O. M. Cap.: *Katholische Apologetik*, Str. XII+488 (Mk. 13.40, opr. 16.—)

Edmund Jehle: *Katechesen für die Oberstufe*. III Teil: *Gnadenlehre*. Str. VIII+276. (Mk. 4.—, opr. 5.50)

Rudolf Fattinger: *Pastoralchemie*. Str. XII+192 (Mk. 6.50, opr. 8.—).

Joh. Bapt. Müller S. J.: Zeremonienbüchlein. X+XII Aufl. Str. XVI+306. (Mk. 3'50, opr. 5. —).

Maria Hessberger: Lebenskameradschaft. Für Braut- und Eheleute. Str. 40 (M. O. 60).

Nakładem różnych.

Marjan Chłapowski: Krytyczne uwagi z dziedziny ekonomji politycznej. Poznań, nakł. i druk. *Gazety Powszechnej*, 1928, str. 207.

Ks. Dr. Józef Lubelski: Etyka katolicka. Wyd. 3, Tarnów, nakł. autora, 1930, str. 164+XII.

Rewizja Konstytucji marcowej i postulaty katolickie. Odbitka z *Prądu*. Lublin, 1930, str. 16.

I. W. Kosmowska: Estonia. Kraj i ludzie. Warszawa, „Księgarnia Polska” Tow. Pol. Macierzy szkolnej, 1930, str. 94.

E. Bryndza — Nacki: Dziewica Orleańska. Warszawa nakł. jak wyżej, 1930, str. 64.

Ferdynand Goetel: Egipt. Z 15 ilustr. Wyd. 2. Warszawa, nakł. Gebethnera i Wolffa, str. 191.

Świaszcz. A. Dombrowskij: Pij XI unijatskoje dwiżenje. Wilno, izd. Obszczestwa św. Kyrilla i Metodja, 1930, str. 31.

Oskar Halecki: Un Empereur de Byzance à Rome. Warszawa nakł. Tow. nauk. warsz., 1930, str. 417.

Ks. Feliks Józefowicz: Kazania na nowy rok i zakończenie roku, oraz na rozpoczęcie 40-godz. nabożeństwa, Lwów, nakł. autora, 1930, str. 28.

Wal. Charkiewicz: Żyrowice — łask krynice. Słonim, 1930, nakł. Polskiego Tow. Krajoznawczego. Skład w Księg. św. Wojciecha w Wilnie. Str. 48, ilustr.

Feliks Chwalibóg: Aforyzmy i refleksje. Serja III i IV, str. 32+32. Skład główny: Gebethner i Wolff.

Stan. Dobrzycki: Kolędy polskie a czeskie, ich wzajemny stosunek. Poznań, nakł. Poznańskiego Tow. Przyjaciół nauk, 1930, str. 104.

Encyklika J. Św. Piusa XI o św. Augustynie .. Nakł. Polskiej Kat. Agencji prasowej, Warszawa, str. 63.

Br. Bogumił Gaworecki: Katechizm Zakonny. Nakł. Zgrom. Braci Misjonarzy św. Franciszka w Lubartowie. Str. 251.

Sprawozdanie Związku Polskiego Nauczycielstwa Szkół Powszechnych za II półrocze 1928 i rok 1929. Warszawa 1930; str. 168.

Ks. Alojzy Majewski P. S. M.: Świat murzyński. Warszawa, Wydawnictwo Ks. Pallotyńów 1930. Str. 166 z licznymi ilustracjami (5'50 zł).

Ks. Józef Spillmann T. J. Tajemnica spowiedzi. Z niem. przełożyła Stella K. Warszawa, nakł. księg. „Polak Katolik” 1930. Str. 380 (3- zł).



Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Beatyfikacje i kanonizacje. — Kartagina i Poznań. — Św. Augustyn i Emeryk. — Zafarę dwóch wielkich potęg o sprawy na małej wyspie (Malta). — Książd wice-ministrem w Polsce, a katolicy w opozycji antyrządowej.

Po głośnym proteście całego katolickiego świata przeciw brutalnemu prześladowaniu religii w Rosji bolszewickiej, „sprawy Kościoła” skupiły się w obrębie wewnętrznego życia kościelnego. Wiosenne miesiące, jak to bywa corocznie, zapoczątkowały szereg przeróżnych zjazdów, konferencji i kongresów katolickich, diecezjalnych, krajowych i międzynarodowych, który się przerwie dopiero z nastaniem jesieni. Czerwiec — w Rzymie — był miesiącem beatyfikacji nowych błogosławionych i kanonizacji świętych, poczem jeszcze ma się odbyć konsystorz papieski w celu mianowania nowych członków Św. Kolegium, zanim Kurja rzymska rozpocznie swoje tradycyjnie obowiązkowe wakacje, z których zresztą nie bardzo może korzystać sam Ojciec święty, skazany na przyjmowanie w ciągu lata niezliczonych pielgrzymek.

Beatyfikacje w tym roku odbyły się tylko dwie: 8 czerwca błóg. Paoli Frassinetti, a 25-go błóg. Konrada Parzham. Kanonizacji było także dwie, ale obie zbiorowe! 22 czerwca zaliczone zostały w poczet świętych dotychczasowe błogosławione Katarzyna Thomas i Łucja Filippini, a 29 czerwca koroną świętych zostali ozdobieni: błóg. Robert Bellarmin T. J., kardynał, Jan de Brebeuf i siedmiu innych jezuitów, męczenników za wiarę w krajach Północnej Ameryki, wreszcie franciszkanin Teofil de Corte.

Większość tych uwielbionych przez Boga i Kościół sług Bożych, to ciche, ukryte acz heroiczne dusze, o których świat szeroki dowiaduje się dopiero z przyznanej im chwały. Błóg. Paola Frassinetti (ur. 1809 um. 1882) to jedna

z tych apostołskich dusz, jakie Opatrzność w tak wielkiej liczbie wzbudzała w wieku 19-ym, by zakładając coraz nowe i do różnych potrzeb społeczeństwa dostosowane zgromadzenia zakonne, ratowały katolickiego ducha od panoszącego się materializmu i niewiary. Paola stała się założycielką zgromadzenia Sióstr im. św. Doroty, zajmujących się wychowaniem dziewcząt i w chwili swej śmierci mogła patrzeć na obfite owoce pracy swych Sióstr na dwóch półkulach. — Błog. Konrad Parzham (ur. 1818 um. 1894), Bawarczyk, to pokorny braciszek furtjan kapucyński, jeden z tych typów, jakie tak obficie w ciągu wieków wydawała mistyka franciszkańska, zatopionych w rozmyślaniu nad życiem i śmiercią Zbawiciela i rozplywających się w uczuciach seraficznej miłości ku Jezusowi. — W Katarzynie Thomas przypomniał Kościół świata współczesnemu Świętą z 16 stulecia, hiszpańską zakonnicę, augustjanę, której życie w modlitwie i cierpieniach spalało się jako ofiara za potrzeby Kościoła. Jest to jedna z tej wielkiej plejady dusz mistycznych Hiszpanji Filipa II, w której jaśnieją takie światła, jak wielka Teresa, Jan od Krzyża, Franciszek Borgiasz, Jan Awila i wielu, wielu innych. — Łucja Filippini, to znowu rodzaj inny: czynny apostołski typ, wkładający całą swą duszę w wychowanie młodych dziewcząt w duchu ewangelji i przygotowanie innych nauczycielek. Ur. 1672, um. 1732, należała we Włoszech do tego ruchu w Kościele, zapoczątkowanego jeszcze w pierwszej połowie 16 wieku przez św. Anielę Merici, który znacznie rozszerzył pojęcie o doskonałości niewiasty chrześcijańskiej, czyniąc z niej nauczycielkę, mistrzynię młodego pokolenia. — Św. Teofil da Corte, kapłan wyznawca, włoski minoryta (um. 1740), odznaczał się życiem umartwionem, połączonem z gorliwością o zbawienie dusz: ambona, konfesjonał — oto ulubiony teren jego pracy. Ośmiu męczenników (Jan Brebeuf, Gabriel Lallemand, Antoni Daniel, Karol Garnier, Noel Chabanel, Izaak Jogues, René Goupil i Jan de la Lande), to jezuici Ojcowie, Bracia i pomocnicy, którzy w 17 stuleciu byli pionierami chrześcijańskiej cywilizacji w dziewiczych krajach Ameryki Północnej, gdzie za wiarę w Jezusa, między latami 1642—1649, zamordowani zostali w rozmaity sposób przez dzikie plemiona Huronów i Irokezów. Arena męczeństwa pięciu pierwszych to dzisiejsza Kanada, trzech ostatnich — Stany Zjednoczone. Ich to krew była owem tertuljanowskiem „semen christianorum“ w Północnej Ameryce, które dotąd nie przestaje kwitnąć i obficie rodzić owoce. — Wreszcie Robert Belarmin to jeden między tegorocznymi kanonizowanymi świętymi, o którym wiedział z historii każdy nieco wykształcony człowiek (ur. 1542 um. 1621 r.). Uczony jezuita, biskup,

kardynał, wszędzie gdzie pracował wycisnął piętno swej wielkiej indywidualności. Zdolny administrator, roztropny doradca papieża, przyjaciel uczonych, takich jak Galileusz Galilei, mąż głębokiej ascezy, zasłynął on przede wszystkim jako teolog i apologeta nauki katolickiej. Jego „Kontrowersje” to nieśmiertelny pomnik obrony wiary katolickiej przeciwko protestantyzmowi; one długi czas były silnym arsenałem dla wszystkich katolickich polemistów i kaznodziejów; z nich dużo czerpał i nasz złotousty Skarga. Kanonizacja kard. Bellarmina to zarazem uznanie Stolicy Apostolskiej dla zakonu, który go wydał i którego był chlubą, a także dla nauki tego zakonu, która bywała nie tylko przedmiotem napaści ze strony heretyków, ale także spotykała się z niechęcią innych szkół teologicznych w obrębie samego Kościoła.

Z kongresów, odbytych w ostatnich miesiącach, wspomnimy tylko o dwóch eucharystycznych: jeden z nich to kolejny kongres międzynarodowy w Kartaginie, drugi to pierwszy nasz polski ogólnokrajowy kongres w Poznaniu.

Kongres w Kartaginie, odbyty w początkach maja, zwrócił uwagę katolickiego świata na ową niegdyś kwitnącą część powszechnego Kościoła, która wszędzie legła w gruzach pod ciosami barbarzyńców i długie wieki panowania muzułmańskiego była tylko historycznym wspomnieniem. Obecnie ulega powtórnej chrystjanizacji nie przez nawracanie wszakże tubylczej ludności, której fanatyzm religijny stanowi nieprzełamaną zaporę dostępowi ewangelji, lecz przez napływ chrześcijan z krajów, które rozciągnęły nad nim swe panowanie, lub wpływy polityczne i kulturalne. Kongres eucharystyczny na ruinach chrześcijaństwa Tertuljanów, Cyprjanów i Augustynów to świadectwo wiecznej trwałości katolicyzmu, dla której największe katastrofy są tylko chwilową przerwą w jego życiu i rozwoju. — Dla nas ważną będzie rzeczą zanotować, że na kongres w Kartaginie przybyła także pielgrzymka polska z kilku biskupami na czele. Udział nasz w międzynarodowych obchodach i manifestacjach znaczy się pewnym postępem. O kongresie w Chicago nie trzeba mówić, ale też tam sama Polonja amerykańska mogła być godnie reprezentować nasz naród. Sydney był dla nas znowu zbyt daleki i drogi. Lecz weźmy inne kongresy. W Amsterdamie w r. 1924 był wyznaczony lokal dla sekcji polskiej, nie było komu wszakże z niego korzystać, bo zjawilo się tam ... trzech Polaków. W Kartaginie, choć znacznie dalszej, mogła już się ukonstytuować taka sekcja i zaznaczyć swoją obecność referatami ks. biskupa Przeździeckiego i p. ministra Pułaskiego.

Pierwszy ogólnokrajowy Kongres eucharystyczny w Polsce, odbył się w ostatnich dniach czerwca w Poznaniu. Jak z samych programów, dochodzących przez radio mów i dziennikarskich sprawozdań widać, rozmach tego kongresu był wielki. Nie ograniczył się on do samej tylko manifestacji wiary, do oddania ukrytemu pod postacią chleba Zbawicielowi publicznego hołdu, ale był to prawdziwy ogólny katolicki kongres, obejmujący obmyślenie środków spotęgowania wpływów religii we wszystkich dziedzinach życia. Takie sekcje, jak charytatywna, pedagogiczna, prasy katolickiej, męska, kobieca, młodzież, emigracyjna i wiele innych, to jest to przecież całokształt wszystkich zagadnień, stojących przed polskim katolicyzmem. W chwili, gdy piszemy tę notatkę, odczytywane tam są dziesiątki wniosków i postanowień, jako owoc kilkudniowych rozstrząsań: oby nie utonęły one w niepamięci i obojętności ogółu, jak tyle już wniosków i postanowień innych naszych zjazdów, lecz stały się podstawą i punktem wyjścia dla prawdziwie katolickich czynów narodu! Wtedy tylko spełni się powiedzenie J. E. ks. nuncjusza apostolskiego z przepięknej jego mowy na otwarciu kongresu, że kongres ten stanie się kamieniem przydrożnym, znaczącym drogę pochodu triumfalnego Jezusa Chrystusa wśród nas.

Podnieść jeszcze trzeba tę okoliczność, że w kongresie poznańskim wziął udział nie tylko cały episkopat polski, ale także grecko-katolicki z Małopolski. Jest to niewątpliwie wielce pocieszający objaw wzajemnego zbliżenia w czci Eucharystji dwóch narodowości tak jeszcze ze sobą pokłóconych. Oby wspólny religijny kult okazał się na stałe czynnikiem wzajemnej wyrozumiałości, sprawiedliwości i miłości bratnich narodów!

Żaden rok nie mija bez kilku ważnych jubileuszów o znaczeniu religijnem, zbyt bogatą bowiem jest w wielkich ludzi i wielkie zdarzenia przeszłość katolicyzmu, by miało kiedykolwiek zabraknąć pamiątek do obchodu. Na ten rok przypadła 1500-na rocznica śmierci jednego z największych genjuszów chrześcijaństwa, świętego Augustyna — to dla całego katolickiego świata. A bliski nam kraj, Węgry, obchodzi krajowe święto 900-ej rocznicy od śmierci pięknej postaci ze swej narodowej dynastji Arpadów, św. Emeryka królewicza.

Chcieć pisać o znaczeniu św. Augustyna dla Kościoła, dla kultury, dla myśli ludzkiej — trzeba by zapełnić tomy. Krótka notatka musiałaby ograniczyć się do kilku banalnych komunałów, co raczej obniżałoby powagę uroczystości. Dlatego zamiast ogólnikowych artykułów, każdy katolik wi-

nien przeczytać raczej encyklikę Ojca św. Piusa XI o św. Augustynie, w której powiedzianem zostało, co temu tytanowi myśli świat jest winien. Nasza redakcja ograniczyła się, w celu uczczenia Augustyna, do umieszczenia w niniejszym zeszycie dwóch artykułów, dotyczących filozofji św. Doktora.

W podobny sposób zaznaczamy nasz udział w obchodzie jubileuszowym św. Emeryka. Z dwóch artykułów, jakie naszym czytelnikom w związku z tym jubileuszem podajemy, jeden przypomina nam jak to w zaraniu dziejów naszych i węgierskich zbliżały się nasze narody do siebie, przyczem jednym z ogniw łączących je był właśnie św. Emeryk; drugi artykuł opowiada o katolickiem odrodzeniu tego narodu, z którem losy wojny światowej obeszły się tak srodze. Na ten renesans religijny, jaki Węgry przeżywają obecnie, wielu Polaków, wybierających się do Budapesztu w tym roku, będzie miało sposobność patrzeć własnymi oczyma. Zapewne niejednego się nauczą od tych naszych sąsiadów, a jednocześnie zacieśnią węzły, któremi tylokrotnie w historii spletały się nasze i ich dzieje, zacieśnią te węzły w wierności katolicyzmowi, który jest duszą dziejów jednego i drugiego narodu.

Malta wraz z dwiema siostrzanami wysepkami Gozo i Comino jest zbyt małym kraikiem, by jej wewnętrzne sprawy mogły interesować szeroki ogół innych krajów. A jednak zatarg, jaki istnieje tam od paru lat między władzami rządowymi a kościelnymi, odbija się echem w prasie wszystkich krajów. Chyba dlatego, że jest to zatarg, który wciągnął dwie największe potęgi świata: moralną — Stolicę Apostolską i polityczną, rząd Wielkiej Brytanji. Obie te strony ogłosiły już usprawiedliwiające ich stanowisko księgi: Anglja księgę błękitną, Watykan — księgę białą, i w świetle tych dokumentów łatwo wyrobić sobie sąd o istocie sporu.

Malta ze swojemi 200 tysiącami ludności, od r. 1809 posiadłość angielska, służąca Anglji za punkt oparcia w jej żegludze na Morzu Śródziemnem między Gibraltarem a Cyprem, jest krajem nawskroś katolickim, jeśli nie liczyć wpływowych elementów, urzędowych i kupieckich. Pod względem kościelnym dzieli się na dwie diecezje, wprost od Stolicy św. zależne. Pod względem językowym stanowi dziwny okaz gwary, której podstawą jest język arabski, lecz z mocną przymieszką włoszczyzny, a nawet angielszczyzny. Politycznie — posiada konstytucję, parlament i rząd odrębny z prezesem ministrów na czele, nominowanym przez koronę.

Właśnie zatarg z Kościołem wywołał prezes ministrów lord Strickland, — jest to katolik, ale swoistego autoramentu,

coś w rodzaju Józefa II na małą, oczywiście skalę, przejęty zasadą supremacji państwa nad Kościołem, usiłujący z tego ostatniego uczynić posłuszne narzędzie swej polityki, przystępując do drobiazgi nie do niego należące i w stosunkach z innymi władzami niedość taktowny. Z pomocą utworzonej przez siebie partji, tak zw. „konstytucyjnej“, usiłował ten dygnitarz przeprowadzić zmiany w kraju w kierunku zacieśnienia jego węzłów z metropolją; praktycznie wyrażało się to w zastąpieniu w urzędach publicznych języka włoskiego, który do niedawna tam panował, językiem angielskim, i zwalczaniu stronnictwa „autonomistów“, broniących dawnego stanu rzeczy. Biskupi i kler nie dali się użyć za narzędzie polityki, idącej naprzekór uczuciom większości wiernych, — stąd niechęć do nich ze strony lorda Stricklanda i usiłowania złamania ich oporu. Rzuca się więc na nich oskarżenie, że wysługują się imperjalizmowi Mussoliniego, marzącego o przyłączeniu kiedyś Malty do królestwa Italji. Chce się natomiast, aby służyli imperjalizmowi brytyjskiemu. Przedstawiciele Kościoła odpowiadają, że zwalczają politykę lorda Stricklanda nie z pobudek politycznych, ale z powodu szkód, jakie ona wyrządza religji. Lord bowiem usiłuje stać się reformatorem nawet w dziedzinie kościelnej, i swym liberalizmem względem sekciarzy i żywiołów wolnomyślnych uraża uczucia konserwatywnej ludności katolickiej. Opór duchowieństwa krajowego myślał Strickland złamać z pomocą Watykanu; w tym celu sam rząd angielski, przez lorda inspirowany, zaproponował Stolicy św. wysłanie wizytatora apostołskiego na Maltę. Propozycji tej stało się zażość i legacja taka powierzona została prałatowi neutralnemu, Mgrowi Robinsonowi, Irlandczykowi (obecny nuncjusz w Dublinie). Strickland zawiódł się na tej interwencji. Sądził, że będzie to groźny sędzia nad biskupami, podczas gdy rolę oskarżyciela ich, prokuratora będzie pełnił on sam, lord; tymczasem wysłaniec papieski nie podjął się wyznaczonej mu zgóry roli narzędzia w rękach rządu, lecz uważał za swój obowiązek zebrać na miejscu wszechstronne informacje. Na ich podstawie złożył sprawozdanie Stolicy św., w którem słuszość przyznaje stanowisku biskupów i kleru. Nie uznał także za możliwe wziąć na serjo projekt konkordatu, jaki mu zaproponował Strickland, — tak był on przepojony duchem ujarzmnienia Kościoła przez państwo. Kiedy na wiosnę tego roku zbliżały się wybory do parlamentu, a nie było widoków, aby kler poparł rządowe stronnictwo, rząd angielski zarządał od Stolicy świętej, aby ta zabroniła biskupom i księżom brania wszelkiego udziału w kampanji wyborczej i nawet w samem głosowaniu; na to dana była odpowiedź, że Stolica święta nie widzi dla jakich powodów miałaby ka-

rać kler, pozbawianiem go przysługujących mu praw obywatelskich. Biskupi zaś ogłosili orędzie, przestrzegające wiernych przed popieraniem stronnictwa, wrogo odnoszącego się do Kościoła. W tych warunkach zgóry nie spodziewano się wygranej stronnictwa rządowego, wskutek czego odłożono wybory, a w ostatnich dniach zawieszono nawet konstytucję i władzę legislacyjną przeniesiono na gubernatora. Rząd brytyjski odwołał swego przedstawiciela przy Watykanie Chiltona, nie wyznaczając na jego miejsce nikogo, nadto ogłosił swą „księgę błękitną”. Watykan odpowiedział ogłoszeniem „księgi białej”, w której znalazły się i takie dokumenty, jakie rząd angielski pominął, a które spór bardziej wszechstronnie oświetlają.

Z powyższego widać, że rząd angielski w tej sprawie lokalnej dał się uwikłać w szereg sprzeczności. Walczy obecnie rzekomo o usunięcie kleru od polityki, lecz czy ma moralne prawo do bronienia zasady „apolityczności” Kościoła, skoro sam usiłował uczynić go powolnem narzędziem polityki swojej? I jak wygląda fakt zawieszenia konstytucji dla tego tylko, że nie jest się pewnym poparcia kleru, czyż to nie przyznanie się do porażki? Może fałszywie zrozumiany *prestige* nie pozwalała rządowi Mac Donalda skapitułować jawnie i odwołać lorda Stricklanda z Malty, ale czy zawieszenie swobód konstytucyjnych przez rząd państwa klasycznie parlamentarnego, jakim jest Anglja, dla tak małej kolonii, jaką jest Malta, nie jest stwierdzeniem, że chce się nią rządzić wbrew woli jej ludności? Można mieć nadzieję, że w Londynie, po lepszym przyjrzeniu się istocie sporu i po uspokojeniu się zdraśniętych uczuć ambicji, uznają, że nie warto kompromitować się i wikłać w sprzeczności w obronie osoby i pomysłów niefortunnych swego gubernatora. A Rzym, który jest, jak wiadomo, miastem wiecznem, na tę chwilę spokojnej rozważy poczeka.

W Polsce prawdziwą niespodziankę wszystkim sprawiła nominacja ks. prof. Żongółłowicza na wiceministra w ministerstwie W. R. i O. P. Zarzucano ministrowi Czerwińskiemu dużo przewinień czy zaniedbań ze szkodą dla religji katolickiej, zgłoszono przeciwko niemu wniosek nieufności, popierany przez stronnictwa katolickie opozycji, a tu nieoczekiwanie staje przy jego boku w charakterze pomocnika wybitny przedstawiciel kleru, uczony kanonista, zasłużony organizator wydziału teologicznego w Wilnie!

Wydaje się ta nominacja posunięciem rządu marsz. Piłsudskiego i pułk. Sławka, by sparaliżować ataki opozycji, o ile ona występuje w roli obrońcy interesów religji i Kościoła. Dla nas ta nominacja zdaje być potwierdzeniem zda-

nia, jakie kilkakrotnie wyrażaliśmy na tem miejscu, że trudno oskarżać rządy pomajowe o zasadniczo wrogie stanowisko względem religii katolickiej i Kościoła, co im często imputuje się ze strony opozycyjnych grup politycznych. Gdyby tak było, to mianowanie księdza wice-ministrem należałoby uważać albo za dowód zupełnej zmiany kursu polityki religijnej w rządzie, albo za machiawelizm, próbujący zasłonić suknią księżą antyreligijne wystąpienia.

Jesteśmy przekonani, że ani jedno ani drugie nie ma miejsca. Rozum i przymioty moralne ks. Dra Żongołłowicza wykluczają przypuszczenie, by się dał użyć nieprzyjaciółom Kościoła do niezaszczytnej roli parawanu, lub nic nie znaczącego figuranta; z drugiej strony byłoby zbyt optymistycznym spodziewać się, że z jego nominacją wszystkie sprawy, obchodzące religię, potoczą się całkowicie po linii postulatów oświeconego i konsekwentnego katolicyzmu. Nie można bowiem tracić z uwagi, że polityka wyznaniowa w danym rządzie nie jest jedynie wyrazem woli takiego czy innego ministra lub jego pomocnika, ale w większej mierze jest rezultatem działania wielu podrzędnych czynników, przesiekniętych radykalnymi pojęciami, przytem działania w atmosferze zbyt małego uświadomienia katolickiego szerszych mas. Z wprowadzeniem księdza na stanowisko wice-ministra nie zmieni się odrazu innych ludzi i ich nastrojów i poglądów, a te zawsze sposób ujawnienia się znajdują. Z tego wszakże należy wyprowadzić wnioszek, iż z objawami wrogiemi katolickiej religii czy też katolickiemu wychowaniu należy walczyć zawsze i wszędzie, gdziekolwiek okaże się tego potrzeba, nie czyniąc wszakże zarzutu, jakoby rząd z zasady i celowo dążył do walki z katolicyzmem, bo przeciwko takiemu oskarżeniu zbyt wiele przemawia. Oczywiście krytyka takiego czy innego rządu, dążenia do zmiany takiej czy innej polityki należą do praw obywateli w wolnej Rzeczypospolitej, ale strzec się należy wciągania do politycznych walk religii, jeżeli się nie ma pewności, że dany rząd chce walki z nią.

Świeżo na kongresie poznańskim padły następujące słowa z ust najwyższego przedstawiciela Kościoła polskiego: „udział jego (Ks. Żongołłowicza) w Kongresie jest zadatkiem, iż sfery nasze, które objęły rządy w Polsce i do których odnosimy się z całym zaufaniem, wszystkie nasze pragnienia urzeczywistnią i spotęgują te więzy, które lojalnie nas wiążą z tymi, którzy nami rządzą”. Stanowisko, jakie Dostojny Mowca zajmuje w Kościele i narodzie, nie pozwala widzieć w jego słowach jedynie frazes zdawkowej grzeczności dla gościa, każe natomiast liczyć się z temi słowami tym, którzy czują się upoważnieni do obrony interesów re-

ligii katolickiej na terenie sejmu, prasy, wogóle wobec opinii publicznej. Oczywiście rzecz, że także na tych, których Ks. wice-minister reprezentował na Kongresie, słowa Prymasa Polski, przezeń do wiadomości przyjęte, nakładają obowiązek usuwania z polityki religijnej wszystkiego, co mogłoby wyrażone przez Ks. Kardynała zaufanie do rządu słusznie podkopać w opinii katolickiego ogółu.

Ks. Jan Urban T. J.

Zjazd im. Jana Kochanowskiego w Krakowie.

(w 400-setną rocznicę śmierci poety).

Wielkie święto kultury polskiej. Święto kultury słowiańskiej zarazem, bo Kochanowski niewątpliwie, jak wyraził się jeden z zagranicznych uczestników Zjazdu, wzniosł się najwyżej z pośród wszystkich ówczesnych literatów świata słowiańskiego. Podkreśliło ten fakt żywe zainteresowanie się Zjazdem sławistów zagranicznych. Z uczonych francuskich przybyli prof. Mazon z Paryża i Martel z Lille, z włoskich Maver z Rzymu i Pavolini z Florencji, z niemieckich Meier z Monastyru i Gerulis z Lipska, finlandzkiej Nieuminen, rumuńskich Panaitescu, węgierskich Tomcsanyi, łotewskich Spekke; witaliśmy pobratymców słowiańskich: Bułgarów, Jugosłowian, Ukraińców z dyr. Swiencickym i prof. Ogijenko; 14 Czechów z profesorami Horákiem, Hujerem, Hávrankiem, rektorem Prazakiem, dyr. Dolenskym i drem Krejci na czele; na szczególne podkreślenie zasługuje obecność dra Svitila Karnika, szczerego polonofila, autora książki „Pod skrzydłami orla” i tłumacza Trenów i Fraszek. Był też rosyjski tłumacz poety, Sergjusz Kułakowski. Pomijam młodszych sławistów zagranicznych, którzy, bawiąc w Polsce na studjach, reprezentowali swoje narody na Zjeździe. Szereg najpoważniejszych instytucyj zagranicznych uznało za swój obowiązek oddać cześć wielkiemu poecie, bądź przez delegatów, bądź pisemnie. Serdeczne listy i telegramy, zredagowane w znacznej części po polsku, przesłali, wśród innych, znani sławiści: M. van Wijk z Lejdy, Olaf Broch z Oslo, Murko, Polivka, Spina i Gesemann z Pragi, Belić i Ilesić z Zagrzebia, książ Trubeckoj z Wiednia i inni.

Organizatorzy Zjazdu — Polska Akademia Umiejętności i nieustrudzony prof. Kot, generalny sekretarz zjazdowy — nawiązali świadomie do poprzedniego Zjazdu im. Kochanowskiego z 1884. powołując do prezydium honorowego referentów ówczesnego zgromadzenia, z których jeden — prof. Ćwikliński — witał zjazd dzisiejszy (częściowo po łacinie), obok prezesa Polskiej Akademji Umiejętności, Kostaneckiego. Jakże jednak różniły się obie uroczystości! Tamto zebranie, nieliczne, skromne, odbywane w dusznej atnosferze niewoli, na które niemal potajemnie przy-

było kilku uczonych z innych zaborów, chociaż zapoczątkowało etap prawdziwie naukowych badań twórczości Kochanowskiego, nie mogło mieć tego znaczenia, co Zjazd dzisiejszy. A Zjazd ten cechowało poczucie siły i radości z odzyskanego bytu. O ileż bliżsi duchowo staliśmy się tej epoki, gdy Polska była samodzielnym, ba! przodującym organizmem politycznym. O ileż więcej rozumiemy świat zainteresowań ówczesnych ludzi, niż pokolenie wzrosłe w niewoli i w mistycznym nastawieniu w stosunku do państwowości polskiej. Z niezmiernie trafną intuicją postanowił Komitet uczynić ze Zjazdu wielką ewokację kultury staropolskiej. Zmierzał do tego celu i program naukowy zjazdu, i bogata wystawa zabytków sztuki i artystycznego rzemiosła na Wawelu, zmierzał przepiękny koncert renesansowej muzyki polskiej, włoskiej i francuskiej, wykonanej częściowo na starych instrumentach, jak lutnia i teorba z dawnych, nieznanym rękopisów, a wreszcie nastrojowe, mimo pewnych niedociągnięć, zwłaszcza w deklamacji chóru, wystawienie *Odprawy posłów greckich* na dziedzińcu arkadowym Zamku królewskiego. Zamierzony cel udał się w zupełności. Zebrane tłumy uczestników (ponad 1200 osób) żyły przez kilka dni w atmosferze złotego wieku i radowały się wskrzeszoną międzynarodową powagą ojczyzny, słysząc znakomitych cudzoziemców, witających Zjazd w naszym języku. Żarliwy udział w obradach naukowych mnóstwa słuchaczy, nieraz bardzo dalekich od ścisłej nauki, był niemal wzruszający. Ślad doznanych wrażeń nie przemienie szybko: postarał się o to komitet Zjazdu, który ma wydać część wygłoszonych odczytów w obszernej księdze p. t. *Kultura staropolska*. Będzie ona trwale przypominała i swoim i obcym, że nie jesteśmy tylko dzisiejsi, że mamy w posagu życiowym wielką tradycję odległej, a naprawdę wysokiej kultury.

Zjazd, będąc przez tłumny udział uczestników z całej Polski piękną manifestacją narodową, zgromadził zarazem sam kwiat nauki polskiej, wszystko, co w niej jest najwyższe i najlepsze. Na samo wyliczenie nazwisk, z których każde ma swój dźwięk i walor osobny, nie stałoby tu miejsca.¹⁾ Niektóre z nich tylko wymienię, wyliczając wygłoszone referaty.

Program naukowy Zjazdu szedł w dwóch kierunkach: jednym było rozszerzenie i pogłębienie naukowej znajomości wielkiego humanisty i pisarza, drugim możliwie najbardziej wszechstronne zobrazowanie tego tła, na którym wykwitła jego postać, t. j. staropolskiej kultury i jej związków z otaczającym światem: tego, co od innych wzięła, a zwłaszcza tego, co innym dać zdołała. Pierwszemu kierunkowi była poświęcona sekcja twórczości

¹⁾ Prezydium rzeczywiście stanowili: prof. Dembiński z Poznania, Kochanowski z Warszawy i Ptaszycki z Lublina, do prezydium honorowego weszli znakomici uczeni. Jedynym dysonansem był brak w Zjeździe nazwiska prof. Windakiewicza, tak zasłużonego badacza twórczości poety.

Kochanowskiego, która objęła referaty nie tylko zgóry ustalone przez Komitet, ale i zgłoszone przez pracowników naukowych samoistnie, drugiemu kierunkowi odpowiadały trzy dalsze sekcje: historyczno-społeczna, historyczno-kulturalna i historyczno-literacka, wypełnione odczytami referentów, zaproszonych przez Polską Akademię Umiejętności. Naczelnym w sekcji poświęconej Kochanowskiemu był znakomity odczyt prof. Chrzanowskiego, wygłoszony na uroczystym otwarciu Zjazdu p. t. *Na szczytach kultury staropolskiej*. W szerokim, a wyczerpującym zarysie, scharakteryzował prelegent ojca poezji polskiej, jako tego, który „połączył pierwiastki cywilizacji klasycznej i chrześcijańskiej w obrębie polskości” i „był najdoskonalszą syntezą”. Praca, odczytana przez prof. Grabowskiego z Poznania *Kochanowski wobec Reformacji* dała ewolucyjny obraz religijności poety i rozjaśniła wiele punktów spornych tego zagadnienia. Uzupełnieniem jej do pewnego stopnia był referat p. Falleka *Świat biblijny w twórczości Kochanowskiego*. Zagadnienia twórczości w ściślejszym znaczeniu poruszył prof. Sinko, mówiąc o *Sumieniu artystycznym Kochanowskiego*, prof. Maver z Rzymu, w pięknym odczycie, powszechnie podziwianym, scharakteryzował *Oryginalność Kochanowskiego*, stwierdzając przedewszystkiem jego niezależność od współczesnej poezji włoskiej, którą autor specjalnie w tym celu przestudjował. Wyczerpujący referat dra Bodniaka z Kórnika omówił *stanowisko Kochanowskiego wobec zagadnień politycznych jego epoki*. P. Langlade z Poznania zastanawiał się raz jeszcze, w języku francuskim, nad tylekroć poruszaną sprawą *Elegij Kochanowskiego, jako źródła autobiograficznego*, dając własne hipotezy; prof. M. Hartleb scharakteryzował twórczość poety na tle włoskiego *Cinquecenta*, a prof. Pollak z Poznania zwrócił uwagę na jedno szczegółowe zagadnienie z tego zakresu, zestawiając *Treny* z cyklem sonetów na śmierć córki D. Broccarda. Oddziaływanie Kochanowskiego zajęło kilku referentów. Prof. Martel z Lille, wychodząc od twórczości Kochanowskiego, scharakteryzował obszernie i bezstronnie *wpływ poezji polskiej na ruską w XVI i XVII w.* Wpływowi Kochanowskiego trzeba przypisać powstanie naśladowczej poezji ruskiej z wierszami sylabicznymi i rymem, oraz używanie języka polskiego przez poetów ruskich. Prof. Pigoń ze zwykłą sobie dokładnością i staraniem omówił *sądy romantyków o Kochanowskim*, dochodząc do bardzo ciekawych rezultatów. Referat prof. Hahna p. t. *Wpływ Kochanowskiego na późniejszych poetów polskich (Stan dotychczasowych badań i dezyderaty)* nie został wygłoszony i znamy go tylko ze streszczenia. Co sądzi współczesny Francuz o Kochanowskim powiedział nam p. Langlade, widzi w nim trzy oblicza: klasycyzm, typu Francuzów z XVII w., typowo polski romantyzm (uczuciowość) i rodzimość (sarmatyzm). Nauki, jakie płyną dla dzisiejszego Polaka z życia i twórczości wielkiego obywatela Polski XVI-go wieku, a zwa-

szcza z jego twórczo-pesymistycznej postawy i uczucia niezgody z współczesnem życiem, ujął prof. Rozwadowski w głęboko pomyślanem i pełnem oryginalnych myśli przemówieniu na zamknięciu Zjazdu.

A teraz tło. W sekcji historyczno-społecznej prof. Kutrzeba scharakteryzował *Życie społeczne w XVI w.*, zaznaczając silne przemiany, jakim uległy jego formy we wszystkich warstwach, najsilniej wśród szlachty, która przemienia się ze stanu rycerskiego w ziemiański. Prof. Bujak przedstawił *Zasady polityki gospodarczej Polski w wieku XVI i ich genezę*, określając tę politykę jako politykę stanu szlacheckiego i duchownego, podkreślił jednolitość obszaru gospodarczego Polski od Łokietka o wyraźnych dążnościach liberalnych i wolno-handlowych, niechętną wobec miast, a w zakończeniu mówił o literaturze ekonomicznej XVI w., nie odznaczającej się wszechstronnością i o praktycznych działaczach ekonomicznych, których XVI wiek miał znakomitych. Prof. St. Estreicher ograniczył swoją wyczerpującą pracę o *Kulturze prawniczej w Polsce XVI w.* w przemówieniu do kilku tylko punktów, pozostawiając resztę dla druku. Zajął się mianowicie sprawą wykształcenia prawniczego i mówił o znajomości prawa rzymskiego w Polsce i o nauce praw obowiązujących. Dyr. J. Siemieński opracował metodycznie *Kulturę polityczną Polski w. XVI*. Oceniał ją według najrozmaitszych mierników, jak postępu, liberalizmu, uznania swoich i obcych, wykonywania praw nadanych, praworządności, sprawności i karności obywatelskiej i ocenił przychylnie. W dyskusji wygłosił prof. Konopczyński dłuższe przemówienie, przeciwstawiając się optymistycznym poglądom referenta, przechylając się raczej na stronę dawniejszych tez Szujskiego. Dyskusja w tej sekcji była szczególnie ożywiona, poruszała kwestje o zasadniczem znaczeniu, a brali w niej udział najwybitniejsi nasi historycy i prawnicy.

Sekcja historyczno-kulturalna poruszyła przede-wszystkiem sprawę, sięgającą do głębi dusz społeczeństwa staropolskiego, sprawę religji. Mówił o niej doskonały znawca historii Kościoła w Polsce, Ks. prof. Fijałek, p. t. *Cześć Boża i życie religijne oraz reformacja ich w Polsce w wieku XVI-tym*, charakteryzując całokształt życia religijnego na gruncie rodzimym i jego związku z prądami europejskimi. Syntetyczny referat p. t. *Umysłowość i moralność społeczeństwa staropolskiego* dał dr. K. Dobrowolski, poczynając od początków bytu politycznego, w którym struktura umysłowa i moralna społeczeństwa posiada cechy mentalności i moralności ludów pierwotnych, poprzez przeobrażenia, wywołane w średniowieczu wpływami Kościoła i kultur obcych, aż do przyczyn zachwiania się średniowiecznego poglądu na świat w wieku XVI. Poruszywszy zagadnienia podziału na epoki umysłowości i moralności polskiej, zakończył próbą rozpatrzenia głównych cech charakteru społeczeństwa staropolskiego.

Reformacja w Polsce to tytuł referatu prof. Brücknera, który odczytano w jego nieobecności. Autor stwierdził, że podłoże ruchu nie było ekonomicznem, że ruch ten załamał się o opór drobno-mieszczaństwa i ludu, ocenił skutki reformacji: ujemne w życiu politycznem, wnoszące rozkład i rozbijające jedność narodową, bardziej dodatnie w literaturze, wreszcie w interesujący sposób zestawił analogie między ewolucją reformacji w Polsce i we Francji.

Szkolnictwo i wychowanie w XVI w. przedstawił Dr. Tync, widząc niezwykle rozkwit w tej dziedzinie, unarodowianie się szkoły, rozwój szkolnictwa średniego, a Dr. Barycz omówił *roz-wój Akademii krakowskiej* w wieku XV i przyczyny jej upadku w XVI. *Dzieje książki w Polsce wieku XV i XVI* dał w krótkim zarysie Dr. Piekarski, rozważając je w trzech grupach zagadnień, dotyczących produkcji, pośrednictwa i konsumpcji, a uzupełnieniem był referat dra Bałabana *o drukarstwie żydowskiem w Polsce XVI w.*, przynoszący bardzo interesujące szczegóły, i przemówienie w dyskusji prof. Ogijenki o drukarstwie ruskim. Szkoda, że nie został wygłoszony zapowiadziany odczyt prof. Chybińskiego *Muzyka polska w XVI w.*, a już bardzo przykro zaznaczał się brak w programie odczytu o sztuce plastycznej w Polsce szesnastowiecznej. Zastępowała to częściowo wystawa z przemówieniem jej twórcy, p. Muszkowskiego, przy otwarciu. *Stosunek wieku złotego do kultury Zachodu* przedstawił w świetnym wykładzie prof. Kot, kreśląc wznoszącą się, a potem opadającą linię zainteresowania się Zachodem, analizując rodzaj wpływów Zachodu na umysłowość polską i skutki tego wpływu i charakteryzując grono jednostek, które, pod wpływem Zachodu, percypowanego przez ogół raczej powierzchownie, złożyły dowody prawdziwego pogłębienia cywilizacyjnego. Jaki był odwrotny stosunek, jakim było *Promieniowanie kultury polskiej na kraje sąsiednie*, powiedział w swym referacie na zamknięciu Zjazdu, niestety nieobecny, prof. Brückner. Ruś, Moskwa, Litwa, Wołoszczyzna, Węgry, Czesi, niemiecki Śląsk i Prusy Książęce — oto lista krajów, wciągniętych mniej lub więcej w orbitę wpływów kulturalnych polskich. Dalsze szczegóły tego wpływu wyświetliły referaty, wygłoszone na sekcji historyczno-literackiej. Prof. Horák z Pragi w pięknym wykładzie p. t. *Kochanowski w literaturze czeskiej* dał szeroki pogląd na analogie i wzajemne stosunki literatur polskiej i czeskiej od XVI niemal do XIX w., przyczem interesowały szczególnie wiadomości o współudziale Polaków w informacjach historyczno-literackich o Kochanowskim na gruncie czeskim. Prof. Ogijenko omówił monograficznie *Wpływ polskiego języka na ruski (ukraiński) w XVI w.* dochodząc do wniosku, że głównem źródłem literackiego języka ruskiego od połowy XVI w. jest polszczyzna, wypierająca wpływy cerkiewno-słowiańskie i że język polski był pośrednikiem, przynoszącym na

Ruś, wraz z nowymi wyrazami, nowe pojęcia zachodnio-europejskie. Prof. Panaitescu z Bukaresztu, scharakteryzował *Wpływ polskiej kultury literackiej na Rumunję w XVI i XVII w.* i stwierdził, że pod wpływem humanizmu polskiego powstała w narodzie rumuńskim świadomość jego łacińskiego pochodzenia.

Czołowe referaty tej sekcji były dwa. Jeden to *Kultura i artyzm języka w XVI w.* prof. Dobrzyckiego z Poznania, który, zaznaczywszy trudności, stojące na przeszkodzie konkretnej syntezy, naszkicował rozwój artyzmu języka od średniowiecznej nieporadności do klasycyzmu humanistów, opartego na kulturze jasności myśli; i stwierdził, że w w. XVI istniała u nas świadoma swych celów tendencja kultury językowej, i że ta tendencja została zrealizowana, wydając świetne rezultaty. W drugim referacie, p.t. *Poezja polska XVI w.*, prof. J. Krzyżanowski z Londynu przeciwstawił dwa kierunki poezji staropolskiej, którym patronują Rej i Kochanowski i scharakteryzował duchową ewolucję tych pisarzy: Reja od średniowiecznego moralizatorstwa do renesansowej afirmacji życia, Kochanowskiego od syntezy ideałów rodzimych z humanistycznymi aż do jej załamania się w kataklizmie życiowym i nieświadomego odwrócenia się poety od humanizmu, wreszcie wyodrębnił wpływ literacki obu tych pisarzy, śledząc nawarstwienie ich wpływów aż w wiek XVII.

Jak widać ze streszczenia referatów, nie był Zjazd im. Kochanowskiego zjazdem historyczno-literackim. Był zjazdem polonistycznym w najszerszym tego słowa znaczeniu, dawał istotnie zbiorową syntezę polskości złotego okresu naszych dziejów.

Właściwy zjazd naukowy im. Kochanowskiego poprzedziły dwudniowe obrady nauczycieli polonistów, poświęcone głównie ocenie programów nauczania polonistycznego na różnych stopniach i w różnych rodzajach szkół. Zjazd nacechowany był poważnym poczuciem odpowiedzialności za nauczanie tego centralnego przedmiotu, o tak głębokim wpływie wychowawczym, jakim jest język polski w szkole. Bardzo miłą stroną tego zjazdu był żywy współudział młodzieży w obchodach na cześć Kochanowskiego. W ten sposób złączyli się starsi i młodszy, uczący i nauczani, w oddaniu hołdu nie tylko wykwintnemu poecie, ale i pełnemu człowiekowi, który nie najpośledniejszą ma część w ukształceniu swego narodu.

Z. Ciechanowska.

Filantropja amerykańska.

Humanitarna działalność Stanów Zjednoczonych Ameryk, Północnej, od czasu wojny światowej znana niemal we wszystkich zakątkach Europy, nie była tylko zjawiskiem przemijającym związanym z katastrofalnym tym okresem; wyprzedziła go znacznie i trwa do dziś dnia. Jest ona jednym z tych odcinków życia

Ameryki, który obok podziwu, jaki ogólnie budził, stanowił zawsze pewną zagadkę na naszej półkuli, której mieszkańcy daremnie nieraz próbowali pogodzić ten olbrzymi rozmach w hojności z wyrachowaniem, panującym w królestwie dolara. Operując europejskimi kategoriami myślenia zapominali zwykle, że pomiędzy starym a nowym światem zachodzi głęboka różnica, która nie pozwala na przykładanie tej samej miary do zewnętrznie podobnych zjawisk.

Na różnicę tę zwrócił niedawno uwagę Maurycy Lewandowski w artykule „Le budget de la philanthropie américaine”, zamieszczonym w paryskim *Revue des deux Mondes* z dn. 15 maja b. r. (str. 444). Streszczenie tego interesującego opisu, uzupełnione paru szczegółami, zamieszczamy właśnie poniżej.

Nie można, pisze autor artykułu, porównywać akcji filantropijnej europejskiej z amerykańską. W Europie ma ona więcej charakter dobroczynny i prywatny, spełnia więc doniosłą misję społeczną, moralną i religijną, ale trudno ją ująć w tablice statystyczne. W Ameryce działalność ta jest widoczna i uchwytna, a przytem uderza swemi rozmiarami, zwłaszcza dzięki olbrzymim fundacjom i darom tamtejszych milionerów¹⁾. Liczba tychże wzrosła ogromnie po wojnie, w r. 1914 miało ich być w Stanach Zjednoczonych 4.500, w roku zaś ubiegłym około 11.000.

Powtórę należy pamiętać, że ogólnopañstwowy budżet Stanów Zjedn. nie zawiera pozycji na cele wyznaniowe i potrzeby kościołów, na oświatę i opiekę społeczną, lecz pozostawia te sprawy poszczególnym Stanom, oraz osobom prywatnym. Te ostatnie mają więc tu szerokie pole i ogromną swobodę działania, a nie spotykają się, jak u nas, z konkurencją i ograniczeniami ze strony państwa.

Ta rozległość celów i potrzeb stwarza więc dla akcji filantropijnej w Ameryce daleko większy zakres, niż u nas i zmusza do ujęcia jej w ścisłe formy organizacyjne. Zakłada się więc osobne instytucje, wzorowane na organizacjach handlowych i przemysłowych, tworzy się specjalne komisje ekspertów do badania warunków miejscowych, potrzeb i sposobu zaradzenia im, najlepszych metod działania i zbierania funduszy. Jedną z takich instytucji, poświęconych zorganizowanej akcji filantropijnej, jest *John Price Jones Corporation*, której Lewandowski zawdzięcza dane statystyczne do swego artykułu.

Dwie nadto okoliczności sprzyjają w Stanach Zjednoczonych rozwojowi działalności filantropijnej. Jedną z nich jest przychylne stanowisko Rządu federalnego, który legaty, ofiarowane na te cele, zwalnia od podatku. Drugą jest psychika tamtejszych mie-

¹⁾ W roku 1927 miało być w Stanach Zjedn. 122 fundacyj dla celów społecznych i naukowych, których majątek wahał się od miliona dolarów do 125 milionów w Carnegie Corporation, a 165 milionów w Fundacji Rockefellera.

szkańców. Amerykanin, który usilną własną pracą doszedł do posiadania majątku, żąda zwykle, żeby jego dzieci same zapewniły sobie los i stąd nie uważa sobie za obowiązek pozostawiania im w spadku majątku, tylko szafuje nim chętnie za życia. To też ruch filantropijny nie ogranicza się bynajmniej do pewnej grupy milionerów, ale obejmuje szerokie sfery społeczeństwa, które w miarę możliwości biorą udział w tem pięknem dziele, owszem traktują je poniekąd jako jedną z gałęzi produkcji narodowej. To ostatnie powiedzenie może się wydawać dziwne, bo, przecież filantropja nie produkuje, lecz raczej zużywa, a jednak potwierdzenie jego znajdujemy w bilansie ogólnej produkcji Stanów Zjedn. w r. 1927, gdzie jako jedną z pozycji wstawiono sumę, wyłożoną na cele filantropijne. Amerykanie rozumowali bowiem słusznie, że dając pieniądze na cele poprzednio wymienione, podnoszą przez to ogólny poziom kultury i dobrobytu, co wzajemnie im samym przynosi wielkie korzyści. Miljony więc, jakie dają wielcy przemysłowcy i kupcy amerykańscy, są w ich oczach równocześnie środkiem do wzmoczenia produkcji i wyrazem wdzięczności za zyski, które osiągnęli. Filantropję, przynoszącą tyle dobrego im i całemu społeczeństwu, uważają dlatego za jedną z najwznioślejszych form wysiłku i postępu ludzkości.

W świetle powyższych wyjaśnień można dopiero zrozumieć wspomniany powyżej fakt, że filantropja znalazła się, jako jeden z działów, w bilansie ogólnej produkcji Stanów Zjedn. i że tak wielką sumę na nią złożono. W r. 1927 zestawienie to przedstawiało się następująco:

automobile	4 721 402 556
żelazo i stal	3 713 468 230
mięso świeże i konserwy	3 050 286 291
odzież	2 380 943 033
nafta rafinowana	2 376 656 556
druki i wydawnictwa	2 269 658 230
odlewnie i przemysł mechaniczny	2 232 983 974
filantropja	2 219 700 000
drzewo	2 131 923 103
bawełna	1 819 886 390

W r. 1929 budżet filantropji amerykańskiej wzrósł jeszcze bardziej i wyniósł 2.450,720.000 dolarów, czyli okragło 62 $\frac{1}{2}$ miljarda franków francuskich (blisko 23 miljardy złotych polskich), a byłby niezawodnie wyższym jeszcze, gdyby nie kryzys giełdowy w końcowych miesiącach roku 1929, który odbił się bardzo widocznie na wkładkach ostatniego kwartału. Ażeby ocenić lepiej ogrom tej sumy, wystarczy nadmienić, że w zestawieniu z budżetami państwami poszczególnych krajów, znajduje się ona na trzeciem miejscu. Pierwsze zajmuje bowiem państwowy budżet angielski — 104 miliardów franków francuskich, drugie budżet federalny Stanów Zjednoczonych Am. Pn. — 103 miljardy franków franc., trzecie budżet filantropijny amerykański — 62 $\frac{1}{2}$

miljardów fr., czwarte budżet państwowy niemiecki — 61 miliard franków, piąte francuski — $45\frac{1}{2}$ miljarda.

Dodajmy, że rok 1929 nie jest tylko jakimś wyjątkiem. Zestawienia kilku lat poprzednich wykazują, że pomimo zmieniających się sytuacji na polu ekonomicznym, budżet filantropji amerykańskiej wzrastał stale. Cyfry jego przedstawiają się bowiem następująco:

rok	dolarów
1921	1 719 000 000
1922	1 787 760 000
1923	1 859 310 000
1924	2 000 320 000
1925	2 068 570 000
1926	2 192 680 000
1927	2 219 700 000
1928	2 330 600 000
1929	2 450 720 000
	18 628 660 000

Jeżeli zapytamy się teraz, na co została obrócona suma prawie $2\frac{1}{2}$ miljarda dolarów z roku 1929, to przekonamy się, że pierwsze miejsce zajmują cele religijne, drugie cele naukowe i wychowawcze, trzecie dobroczynne, następne zaś pozycje idą na sztuki piękne, rozrywki i sporty, reformy społeczne i religijne.

Główną pozycję stanowią cele religijne, na które złożono 996 milionów dolarów; należą tu wydatki, związane z kultem i akcją religijną wszystkich wyznań, oraz organizacjami o charakterze religijnym.¹⁾ Wysokość powyższej sumy tłumaczy się tem, że w Stanach Zjednoczonych państwo nie łoży nic na cele religijne i wszystkie kościoły utrzymują się wyłącznie z datków, składanych przez ich wyznawców. Ofiarność tychże, spotęgowana szlachetnem współzawodnictwem, jest rzeczywiście wielka i uderza zwłaszcza u katolików. Podczas kiedy wszystkie wyznania protestanckie złożyły 650 milionów dolarów, to katolicy zebrali 320 milionów, jakkolwiek w Stanach Zjedn. jest ich okragło 20 milionów, czyli szosta prawie część ogółu ludności. Żydzi dali na cele swego wyznania 38 milionów dolarów, pozostałe wyznania 32 miliony. Fakt, że ogromna część mieszkańców tego kraju jest raczej obojętną w sprawach religijnych,²⁾ nie przeszkadza temu, że cenią każdą wogóle religię i stąd zdarza się czasem (zwłaszcza w małżeństwach mieszanych), że protestant wspiera cele katolickie, a katolik protestanckie. Tak np. w jednym z poprzednich lat protestant, James Hill, twórca kolei na wschodzie

¹⁾ Z pośród organizacyj protestanckich otrzymała Y. M. C. A. — 19,300.000 dolarów, Y. W. C. A. — 10,300.000 dol., a akatolicka organizacja Rycerzy Kolumba — $10\frac{1}{2}$ miliona dolarów.

²⁾ Por.: Roman Dybowski „O życiu religijnem w Stanach Zjedn.“ (*Przegląd Powszechny*, marzec 1930 str. 295), Stan. Podoleński „Z amerykańskich stosunków obyczajowych“ (*Przegl. Powsz.*, lipiec - sierpień 1927, str. 200).

amerykańskim, ufundował w mieście Saint-Paul seminarjum katolickie, poświęcone pamięci jego pierwszej żony katoliczki. To znowu katolik, Charles Schwab, król stali, ilekroć składa ofiarę na cele katolickie, daje również na cele protestanckie, ze względu na swą żonę protestantkę.

Na dzieła naukowe i wychowawcze przypadła w budżecie filantropijnym z r. 1929 suma 453 milionów dolarów. Z tego największa część, bo 351 milionów dostało się kolegom i uniwersytetom, na ich fundacje, utrzymanie, badania naukowe, laboratoria, biblioteki; 70 milionów otrzymały prywatne szkoły średnie, a 33 milj. przeznaczono na kształcenie Murzynów.

Ofiarność krezusów amerykańskich dla wyższych uczelni i specjalnych badań naukowych stała się niemal przysłowiową; przodują tu zwłaszcza Carnegie i Rockefeller. W ciągu lat ubiegłych dał sam John Rockefeller na uniwersytet w Chicago 40 milionów dolarów, senator Leland Stanford 25 milj. na uniwersytet swego imienia, tyleż George Eastman na uniwersytet w Rochester, a James R. Duke na Duke University, Gordon Mc Roy 20 milj. na Harvard University, John W. Sterling tyleż na uniwersytet w Yale it.d.

Dalsze miejsce w powyższym budżecie filantropijnym zajmują cele charytatywne. Na cele dobroczynne indywidualne figuruje tu suma 279,760.000 dolarów, dla różnych organizacji dobroczynnych 278,710.000 dol., dla dzieł sanitarnych 221,510.000 dol., przyczem na pierwszym miejscu znajduje się Czerwony Krzyż, z jego 10 milionami członków.

Z pośród pozostałych pozycji budżetu z r. 1929 wymienić można: 40 milionów dolarów na sztuki piękne, 20,900.000 dol. na gry i dzieła rozrywkowe, 14,040.000 dol. na różne organizacje reformy moralnej lub religijnej. Poza tem wspomnieć należy 132 miliony dolarów, dane w różnej formie na cele naukowe lub dobroczynne dla krajów poza Stanami Zjednoczonymi, z szczególniejszym uwzględnieniem Europy środkowej (Niemcy, Austria, Polska) i bliskiego oraz dalekiego Wschodu, zwłaszcza Chin.

Tak przedstawia się statystyczna strona budżetu filantropii amerykańskiej. Jest ona rzeczywiście imponującą. Patrząc na nią ma się niekiedy wrażenie, że niektórzy z milionerów amerykańskich wolą rozdać swe skarby za życia, niż, zwyczajem innych, dysponować niemi w testamencie. Przykładami najwybitniejszymi są tu dwaj znani powszechnie filantropi, Andrew Carnegie i Rockefeller, z których pierwszy rozdał już 350, a drugi 750 milionów dolarów. Carnegie głosi też, że „nadejdzie dzień, kiedy człowiek, któryby przy śmierci posiadał miliony niezużytkowane, a mogące być użyte, umrze okryty niesławą. Rozdawać nadwyżkę swego majątku jest obowiązkiem, od którego człowiek bogaty nie powinien się uchylać.“

Z pośród innych szczegółów, znajdujących się w sprawozdaniu wspomnianej uprzednio *John Price Jones Corporation*, przytoczymy tu jeszcze ciekawą obserwację co do wieku życia, który najbardziej sprzyja akcji filantropijnej. Jest nim okres od 50—60 lat życia, ponieważ 40% całej sumy, złożonej na cele filantropijne, pochodzi od ofiarodawców w tym wieku. W latach późniejszych działalność ta słabnie, od 60—70 roku życia wynosi 30%, później tylko 12%, a w wieku młodszym, od 30—50 roku życia 18%.

W każdym razie, zauważa słusznie Lewandowski pod koniec swego artykułu, byłoby rzeczą niesprawiedliwą uważać Amerykanina tylko za *business man'a*, dla którego nic nie istnieje poza interesem i złotem. Dla zdobycia tegoż pracuje on wprawdzie z żelaznym wysiłkiem, ale gdy się wzbogaci, umie w późniejszych latach użyć pieniędzy także dla dobra drugich. Filantropja jego jest więcej chłodna, nie idzie tylko za sercem, kieruje się zdrowym wyrachowaniem i zmysłem praktycznym, ale właśnie dlatego tworzy dzieła wielkie i trwałe. To też jeśli się uwzględni psychikę tych ludzi i ich pogląd na filantropję, nie należy się obawiać zmiany kursu, lecz chyba wzmożenia go. Mimo swych rozmiarów stanowi suma, wydana na filantropję, zaledwie 3% całkowitego dochodu Stanów Zjednoczonych, a obsługuje tyle i tak ważnych dla całego społeczeństwa działów. Ofiarność na nie będzie więc bezwątpienia rosła, choćby w imię dobrze zrozumianego własnego interesu i zgodnie z dewizą Carnegie'go — *All is well since all grows better* — wszystko dobre, gdy zdąża ku lepszemu.

S.

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

Druk ukończono dnia 4 lipca 1930 r.

Tragedja arcybiskupa Felińskiego

„Jeśliby jednak naród w szale zapamiętania nie uwzględnił mych przedstawię i ściągnął na siebie groźne następstwa represji, ja przedewszystkiem spełnię obowiązki pasterza i podzielę dołę ludu mego, chociażby sam stał się swych nieszczęść sprawcą.“ Słowa arcybiskupa Felińskiego, wyrzeczone do cesarza Aleksandra II. na audjencji w pałacu Zimowym 25 lutego 1862 r.

Nie mamy zamiaru w naszym szkicu opisywać szczegółowo pobytu arcybiskupa Felińskiego w Warszawie. Pisali już o tem: W. Przyborowski¹⁾, H. Lisicki²⁾, M. Berg³⁾, S. Prawdzicki⁴⁾, A. Giller⁵⁾ i wielu innych. Sam Feliński⁶⁾ w drugim tomie swoich cennych pamiętników wspomina obszernie o tych doniosłych chwilach swego życia. Pragniemy jedynie uwydatnić, o ile się da, na ciemnem tle ówczesnych wypadków „tragedję duchową“, którą w latach 1862—1863 przeżywał nad Wisłą pasterz-patrjota. Korzystaliśmy w naszej pracy z bogatej literatury, dopiero przytoczonej, oraz

¹⁾ *Historja dwóch lat, 1861—1862*. Pięć tomów. Kraków 1892—1896, *Dzieje 1863 roku*. Cztery tomy. Kraków 1897.

²⁾ *Aleksander Wielopolski, 1803—1877*. Cztery tomy. Kraków 1878.

³⁾ *Zapiski o powstaniu polskiem w 1863 i 1864 r. i poprzedzającej powstanie epoce demonstracji od 1856 r.* Cztery tomy. Kraków. Spółka wydawnicza polska 1897 r.

⁴⁾ *Wspomnienie o Zygmuncie Szczęsnym Felińskim, Arcybiskupie Metropolicie Warszawskim*. Kraków 1866 r.

⁵⁾ *Historja powstania Narodu Polskiego w 1861—1864 r.* Cztery tomy. Paryż. 1867—1871 r.

⁶⁾ *Pamiętniki Ks. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego, arcybiskupa Warszawskiego*. Część II. od roku 1851 do 1883. Wydanie II. Lwów 1911 r.

z paru nieznanych źródeł, rzucających światło na psychikę arcybiskupa w okresie jego ciernistych rządów archidiecezją warszawską.

Źródłami temi są:

1) Wspomnienia, czy notaty Księdza Wincentego Majewskiego, bliskiego przyjaciela arcybiskupa Felińskiego (1860—1875);

2) Listy arcybiskupa Felińskiego do ks. W. Majewskiego;

3) Korespondencja Lüdersa i Tęgoborskiego z ministrem Spraw Wewnętrznych Wałujewym (Archiwum P. I. Daszkowa w Petersburgu) i t. d.

Smutny i posępny był dzień 9 lutego 1862 r. w Warszawie. Siwe, mgliste niebo wisiało nad miastem. Rano padał śnieg, od południa deszcz ze śniegiem, i chlapanina trwała parę godzin... Wieczorem tegoż dnia na dworcu kolejowym panował większy ruch niż zwykle, bo wyglądano przyjazdu nowego arcybiskupa. Snuła się policja i żandarmi kolejowi. Około godziny dziesiątej przybyli na dworzec p. Safianos, naczelnik dyplomatycznej kancelarii namiestnika, giętki Grek w służbie moskiewskiej, „skórką na buty” przewany, generał Chrulew i pułkownik Szwecow. Czekali już na stacji: krępy i żywy ksiądz Czajewicz, regens konsystorza warszawskiego, kanonicy Szczygielski i Budziszewski, księża Wojna, Rakowski i kilku jeszcze duchownych, oraz nieliczna, bardzo nieliczna garstka wiernych, rozspanych po peronie, choć przyjazd pasterza nie był niespodzianką.

Ale czyż mogło być inaczej! Wiadomość o nominacji Felińskiego jak najgorsze wrażenie wywarła w Królestwie. Bliżej go wprowadzić nie znano, ale już sama okoliczność, że przybywał z północy do Polski, wystarczała w zupełności, aby go bez litości szarpano. Przedewszystkiem mocno niezadowolone było z tego wyboru wyższe duchowieństwo, — owe kapitulne matadory: Zwolińscy, Sieklucy, Topolscy etc., aspirujące do mitry i obrażone, że ich pominięto, a powołano na pierwszą stolicę biskupią w kraju jakiegoś „ani z pierza, ani z mięsa” profesorzykę z Petersburga. Uważali go za intruza, za karjerowicza i szykowali się zgóry dać mu od-
czuć przy pierwszej sposobności, „że tylko dzięki łasce cara

wlażł na metropolję“. Silniej jeszcze zgrzytał przeciwko nowemu pasterzowi niższy kler, a zwłaszcza zakony. Owi „czerwoni“, owiani duchem konspiracji, wołali głośno, że w danych warunkach tylko drugi Fijałkowski mógł zasiąść na stolicy warszawskiej; — wszelki zaś inny był nieodpowiedni, był nieszczęściem dla kraju, — a cóż dopiero ksiądz z Petersburga, gdzie księża jedzą i piją z moskalami i kłaniają się carskim urzędnikom... W tym pięknym koncercie o różnych tonach, duchownym wtórowali świeccy. Wielce ruchliwe mieszczaństwo, drobna szlachta i inteligencja, biorące udział w tajnych organizacjach, trzęsły się na pasterza, którego narzucał im zniechędzony Margrabia. Twierdzili, że Feliński jest moskiewskim agentem; że bierze datki od rządu i dla tych datków jest gotów wiele poświęcić; że pójdzie śladem Skarszewskich i Choromańskich i pójdzie dalej jeszcze; że będzie drugim Siemaszką i wyda Kościół i naród carowi. Dzienniki warszawskie, skrępowane cenzurą, milczały o Felińskim, ale gazety galicyjskie, w szczególności pocziwy *Czas* krakowski, schlebający wówczas czerwonym i ich ruchowi, pisał wiele o nowej nominacji. W jednym numerze oświadczał z patosem, że „arcybiskup z wyboru rządu, nie z wyboru duchowieństwa będzie sługą Moskwy, nieprzyjacielem Kościoła i wiary katolickiej“. A w innych numerach dawał rady i przestrogi Felińskiemu, dowodząc, że miał tylko jedną drogę przed sobą, — drogę wytkniętą mu przez Fijałkowskiego i Białobrzeskiego. Jeżeli jej nie obierze, to „poda rękę pomoenną owemu bezprawiu i gwałtowi, który chce stłumić wszelką siłę moralną, a z duchowieństwa zrobić sługę i narzędzie do gnębienia narodu“¹⁾. Wszystkie te oszczerstwa, brudy i plugastwa, będące głosem zaślepienia i nienawiści, chciwie roznoszone, jakby wielką falą pomyj płynęły daleko i szeroko: trafiały do starszych i do młodszych, do szkoły, do gawiedzi, na poddasze i na pierwsze piętro i stwarzały w masach coraz gorszy nastrój dla przyszłego arcybiskupa, wybuchający jaskrawo choćby w ulotnych kartkach z napisami, przyklejanych do domów, a uwłaczających osobie i godności nowego pasterza...

¹⁾ Ob. Przyborowski: *Historia dwóch lat. 1861—1862*. Kraków, 1895 r., tom IV, str. 58—59.

O godzinie jedynastej w nocy stanął pociąg na stacji... Z wagonu wysiadł Feliński, zmieszany nieco, bo osoby, jadące z nim razem z ramienia namiestnika Lüdersa¹⁾, nie omieszkały powiedzieć mu po drodze, że kocią muzykę szykowano dla niego w stolicy... Nie było jednak kociej muzyki, ale były świsty i sykania, gdy paru z obecnych zdobyło się na okrzyk: „niech żyje arcybiskup”.

Przed dworcem stała karetą Władysława Zamoyskiego, dookoła były pustki i ciemności; tylko na chodnikach gdzieś niedługo migotały latarki... Załedwie ruszył Feliński do swego pałacu, gdy wtém od ulicy Marszałkowskiej rozległ się tętent koni i turkot pojazdu... Pędziła karetą w otoczeniu kozaków, wysłana z zamku po nowego pasterza... Nie spostrzegł Szczęsny tej atencji, lecz przechodnie na ulicy spostrzegli konwój kozacki, i nazajutrz gruchnęła wieść po mieście, że polski biskup wjeżdżał do Warszawy pod opieką Moskwy, a „czerwoni” dodawali z szyderstwem, że był na zamku po przyjeździe, u przyjaciół w gościnie, — w chwili, kiedy takich księży patriotów, jak Wyszyńskiego, Steckiego, Działkowskiego, Witmana i innych pędzono na wygnanie!..

A kim właściwie był ów pasterz, tak obryzany błotem, który śpieszył nad Wisłę do swojej owczarni? Czy najmitą moskiewskim, czy karjerowiczem, zaprzańcem, jakim go wówczas malowano?... Zaiste nie najmitą, nie karjerowiczem, ale pasterzem według słów Ewangelji, jakiego od czasów Skórkowskiego nie widziała Polska! Słodycz, uczuciowość, marzycielstwo i egzaltacja; pociąg żywiołowy do wszystkiego, co wzniosłe i piękne; szczerłość i prostota, niekiedy dziwnie naiwna; moc ducha jednocześnie, z głębokiej, niezachwianej wiary płynąca, i jednolitość ducha, gotowość do najcięższych ofiar w obronie umiłowanych prawd — wszystkie te struny już od młodości drgały w duszy Szczęsnego. Z biegiem lat okrzepną, stężeją i zwiążą się w jedno złote przedziwo, w jeden akord, zawsze czysty i zawsze szlachetny...

W cienistym Zboroszwowie na Wołyniu, nad brzegiem „uroczej Nepawy”, gdzie spędził lata dziecinne, pierwszym umiłowaniem chłopca była ukochana matka, mistrzyni, opie-

¹⁾ Między innymi generał książę Bagration.

kunka! Nie zapomni nigdy jej pieszczot macierzyńskich, jej słodkich przestróg, nie zapomni modlitw, jakich go uczyła. Przykład jej trudów i poświęceń obudzi w nim cześć i uwielbienie dla niej i będzie później dla niego w chwilach ciężkiej próby — światłem i ostoją!

Niebawem zakres uczuciowości Szczęsnego znacznie się rozszerzy. „Należał bowiem do rodziny, która stale i oddawna niosła z siebie ofiarę dla Ojczyzny”¹⁾ — więc nie dziw, że od kolebki karmiono go w tym duchu. Mowy o Polsce potężnej, królującej, o chwale jej synów, rycerzy, co własną piersią bronili ziemi ojczystej, rozkołyszą jego żywe serce, a dramat dni listopadowych, na który się będzie patrzył: gwałty, najazdy, nędza przyjaciół, rozpacz matki... niezatarte ślady pozostawi w jego pamięci. Na progu życia w wrażliwym chłopięciu wzbierać zaczyna jakaś litość nieokreślona dla tych, którzy cierpią i walczą za swoich i jakaś chęć gorączkowa niesienia im pomocy i dzielenia ich losu... A wszystkie te uczucia jeszcze silniej poruszy w sercu Felińskiego akcja Konarskiego oraz straszne ciosy, jakie spadną na towarzyszków Szczęsnego z Krzemieńca: na Mikułowskich, Frankowskich, Michalskich i innych. W jednym z listów, pisanych w 1839 r. (z d. 10 listopada) do Tomasza Jełowickiego „z piołunem w sercu” wypowiada mu Feliński swój smutek, że nic jeszcze nie mógł uczynić dla Polski; że chciałby jej służyć, ale w danych warunkach ma związane ręce. Rozumie jednak dobrze, jak mu jest drogą Ojczyzna!

I pisał prawdę. W tej jasnej duszy nie było nigdy dźwięków połowicznych. Z gorących pragnień, jakie nosił w piersi, z porywów młodzieńczych jeden wtedy wydobywał się promień, jedna fala, która go unosiła szybko i daleko..., a tą falą była miłość Polski! W jego dumaniach i wyobraźni Ojczyzna staje się teraz dla niego świętością jakąś, skarbem jakimś mistycznym, ukochanym, — tą matkę najdroższą sześćkroć przebitą, która ręce wyciąga do dzieci o pomoc i ratunek, która żyje w sercach i jękach swych synów, a więc, która wstanie i powstać musi, jak dawniej, wielka, królująca...

¹⁾ Ob. W. Przyborowski, *Historja dwóch lat*, t. IV, str. 35.

Wiara w zmartwychwstanie Polski będzie odtąd dla niego prawdą, dogmatem, koniecznością, a obowiązek pracy i ofiary dla Ojczyzny, nawet męczeństwa za swoich, gdyby tego wymagała potrzeba, jednym z istotnych obowiązków Polaka. W liście¹⁾ do Dziekońskiego, towarzysza z lat studenckich w Moskwie, tłumaczy mu szeroko, że „choćby nowe głazy zwalono na grób Polski, choćby nowymi cwiekami przybito wieko jej trumny, grabarze jej nie zagrzebią, bo tylko zmarłych grzebią, a Sędzia, który jest na niebie, ostatecznie wymierzy sprawiedliwość uciśnionym“. A gdy jeszcze uczucie ziemskiej miłości i czarowne dźwięki romantycznej lutni uderzą całą siłą w czułe struny jego serca, i on się zerwie, jak wielu innych wówczas, w krainę marzeń i błękitu, gdzie

rzeczywistość się pomału
w świat przemienia ideału,
w sen ze srebra i kryształu....

Zasłucha się w śpiew aniołów Bożych, zapatrzy się w tęczę, róże, jutrzeńki i zapatrzy się również i w tę „niewinną, co stoi w zorzy czerwonej“, „na sierpie blasków księżycowych“, „z bliznami Chrystusa“ i wskazuje ludom nowe drogi i nowe szczyty..., i przejmie się temi wizjami.

Ale te wizje i ekstazy będą tylko szczeblem jednym, etapem w jego wewnętrznej ewolucji, która zejdzie wkrótce na inne zupełnie tory. Rok 1848 jest rokiem doniosłym w życiu Felińskiego. Widzimy go w Paryżu, w mrowisku emigracji. Poznał Słowackiego i przywiązał się do niego. I Juliusz gorąco pokochał Szczęsnego. Nazywał go „Feliśkiem swoim“, „skarbem“, „brylantem“; długie godziny spędzał z nim na poufnych rozmowach; znaczył go znakiem krzyża na czole, jak to czynił mistrz Andrzej uczniom swoim i rzecz dziwna, prorokował Szczęsnemu. Pewnego dnia oświadczył mu z radością, że widział wielką gwiazdę, świecącą nad jego głową i rozmodlone tłumy, klęczące u jego stóp w świątyni²⁾.

Po wybuchu rewolucji lutowej we Francji z Fredrą, z Czarnowskim i Słowackim spieszy na wschód, w Poznań-

¹⁾ List z dnia 10 lutego 1844 r.

²⁾ Ze wspomnień księdza Wincentego Majewskiego o arcybiskupie Felińskim. Część I.

skie bić się za swoich, za Polskę... Nastąpi Miłosław, Września, rozsypka i niedola naszych, a potem ciemne, bodaj czy nie najciemniejsze dni w młodości Felińskiego..! Powraca do Francji z blizną na czole od niemieckiej szabli, stargany, obdarty, prawie bez środków do życia. Wszystkie sny złote o zmartwychwstaniu Polski, wszystkie wysiłki, aby ją wywalczyć, pryskały dookoła... Niczego nie dokonał, „doznał twardej nędzy“, napatrzał się na „małość i nikczemność ludzką“, a nadomiar nieszczęść ten, który go wiódł „anielskiem natchnieniem“ na wyżyny ducha, konał na jego rękach... „Schodziłem wówczas w otchłań, jakby ziemią przy-sypany“, mówił później o sobie.

Po tylu wstrząśnieniach wkrada się do duszy Szczęsnego to, co jest gorsze od rozpacz, — prostracja, odrętwienie.. Nie zwątpił o przyszłych losach Polski, ale wątpi o sobie, o swoich siłach; myśli, że już niczego nie dokona, że nie ma celu przed sobą; że wobec cierpień Polski, a straty najdroższych osób życie będzie gorsze dla niego od śmierci... W parę tygodni po śmierci Słowackiego spotkał Felińskiego na cmentarzu Montmatre w Paryżu jeden jego znajomy, Stanisław Tchorzewski. Siedział Szczęsny przy grobie Juljusza posępny, nieruchomy... Widząc go w tym stanie, zaprasza go Tchorzewski do siebie pod Paryż na parę dni wypoczynku, lecz napróżno... Nie zgodził się Szczęsny i dziękując za pamięć, dodał ze smutkiem: „lepiej mi teraz wśród zmarłych, niżli pośród żywych“...

Lecz wtedy właśnie odezwie się w nim głos wiary i sprowadzi reakcję... Wpatruje się Feliński w swoje czyny, przebiega swoją przeszłość i mimowoli pyta siebie, czy służył z korzyścią ojczystej sprawie? Czynił wprawdzie co uważał, że należało czynić, szamotał się, jak mógł, chwycił za broń... Ale czy Polska nie potrzebuje innej jeszcze pracy i innych jeszcze ofiar?... W osamotnieniu swoim, w mistycznej zadumie zbliża się Szczęsny do Chrystusa, jak się nigdy przedtem do Niego nie zbliżał... Myślą i sercem obejmuje Jego krzyż krwawy i rozumieć zaczyna, że tylko tam, u stóp krzyża, jest odrodzenie i siła dla niego i jego braci... i Feliński poświęcił się Bogu.

Na takiego kapłana polaka padał wybór Margrabiego...

Wyświęcony w Petersburgu przez dogorywającego arcybiskupa Hołowińskiego, początkowo pracował Feliński przy kościele świętej Katarzyny, skąd w 1859 r. powołany został do Akademji Duchownej, gdzie mu powierzono obowiązki spowiednika alumnów, a za rządów rektora biskupa Bereśniewicza katedrę filozofji. Szybko przywiązał się młody profesor do swoich nowych zajęć, bo drogiem mu było życie prawie klasztorne Akademji, drogą książka, a nadewszystko młodzież duchowna, i niebawem znaczny wpływ na nią zyskał, słodyczą w obejściu, równowagą ducha i natchnionem słowem, roznicającem w młodych sercach miłość Boga i Ojczyzny.

Prace Felińskiego sięgały jednak i poza mury Akademji. Pełen apostołskiej gorliwości, pragnął jeszcze gorąco nieść pomoc biednym rodakom, w szczególności zaś dzieciom i starcom, rzuconym na bruk petersburski i potrzebującym na obczyźnie opieki duchownej. Marzył więc o stworzeniu jakiegoś schroniska dla nędzy polskiej i osadzeniu w niem Sióstr Rodziny Marji, które pod jego kierownictwem już od paru lat nader owocną działalność rozwijały nad Nową. Ale urzeczywistnienie tych pięknych zamiarów do rzeczy łatwych nie należało. Musiał bowiem myśleć o zebraniu odpowiedniego funduszu i działać ostrożnie i bardzo ostrożnie, aby nie zwrócić uwagi podejrzliwego rządu. Nie zrażał się wszakże przeszkodami, jakie napotykał. W rozmowach z przyjacielem swoim i kolegą, księdzem Wincentym Majewskim, z którym omawiał sprawy przyszłego przytułku, powtarzał często: „nie mamy nic, nie mamy dzisiaj nic, lecz wierzę mocno, że Opatrzność zaopiekuje się nami“. Istotnie pobłogosławił Bóg jego szlachetnym poczynaniom. Niespodziewanie szybko utworzył się komitet dobroczynny, urządzono kwesty, rozpisano składki: wielkie arystokratki petersburskie, polki i rosjanki, pospieszyły ze znacznemi datkami, i w ciągu paru miesięcy powstał na Wasilówce pierwszy „przytułek katolicki“, mający przez pół wieku zgórą dawać schronienie biednym staruszkom i wychowywać w duchu katolickim całe pokolenia sierót polskich, chroniąc ich tem samem od zgnilizny północnej stolicy.

Ale o siebie, o swoją karierę nie chodziło nigdy Szczęsnemu. Nigdy o nic dla siebie nie prosił, żadnych godności nie pragnął. Wykłady w Akademji, obcowanie z alumnami, spowiedzi, praca w przytułku wystarczały mu zupełnie. Czuł się szczęśliwy, jak mawiał rektorowi Bereśniewiczowi, że mógł pracować na obczyźnie dla swoich i na chwilę się nie domyślał, że wtedy właśnie jego imię wypływało w Petersburgu na wielką widownię politycznego życia.

W roku 1861 gotowało się, jak wiemy, w Królestwie: szybko biegły po sobie wypadki, rozbudzające namiętności tłumów. Po demonstracjach na pogrzebie arcybiskupa Fijałkowskiego i po żałobnych nabożeństwach za Kościuszkę następowały gwałty rządowe: profanacje kościołów, proces administratora archidiecezji prałata Białobrzeskiego za „samowolne” zamknięcie kościołów, a po procesie wywiezienie administratora do twierdzy bobrujskiej, co głośnień echem rozchodziło się po całym kraju i dolewało oliwy do ognia.

Od 7 listopada t. r. bawił margrabia Wielopolski w Petersburgu, zawezwany przez cesarza dla wzięcia udziału w obradach nad projektami spraw o oczyszczaniu włościan, o edukacji publicznej i t. d., jakie był opracował. Były to kwestje pierwszorzędnej wagi. Ale obok tych spraw musiał jednocześnie Wielopolski pilną zwracać uwagę i na inne jeszcze sprawy, choćby na sprawy kościelne w Królestwie, które po zamknięciu kościołów z każdym dniem wikły się coraz bardziej, i myśleć o ich rozwiązaniu¹⁾. Zdaniem Wielopolskiego w danych warunkach należało przede wszystkim obsadzić katedrę metropolitalną warszawską, wakującą po śmierci Melchjora Fijałkowskiego, a co zatem idzie, wyszukać nowego odpowiedniego pasterza, męża cnót ewangelicznych, męża spokojnego, zrównoważonego i zarazem roztropnego, „któryby umiał skutecznie rozciąć trudności wynikłe z wydalenia prałata Białobrzeskiego i zamknięcia Kościołów²⁾ i taktem swoim uspokoić zbyt rozkołysane umysły wiernych”. Nadto w przekonaniu Wielopolskiego nowy pasterz winien był koniecznie pochodzić nie z Królestwa, lecz z Cesarstwa, gdzie duchowieństwo polityki

¹⁾ Ob. Przyborowski, t. IV, str. 30.

²⁾ Ob. Lisiecki, *Le Marquis Wielopolski*, t. II, str. 254.

nie uprawiało i nie ulegało złym wpływom. „Podobna nominacja, twierdził Margrabia, byłaby zbawienną nauką dla duchowieństwa Królestwa, gdyż pokazałaby, że rząd, biorąc pod uwagę jedynie dobro religji i moralności, zdecydowany jest wybrać swych kandydatów z pośród całego duchowieństwa katolickiego, byle łączyli w sobie wymagane przymioty i stali zdala od intryg politycznych“¹⁾.

Argumenty Wielopolskiego przekonały cesarza. Zgodził się Aleksander na szybkie obsadzenie metropolji warszawskiej i zastrzegł wyraźnie, aby przyszedł kandydat wybrany był poza duchowieństwem Królestwa. W ministerjum spraw wewnętrznych myśłano początkowo o przeniesieniu na stolicę warszawską arcybiskupa mohylowskiego, Wacława Żylińskiego, celującego swemi wiernopoddkańczemi uczuciami. Żyliński jednak nie miał najmniejszej ochoty wędrować daleko nad Wisłę. Kandydatów zaś namiestnika Lüdersa, jako ludzi z Królestwa, wobec wyraźnej woli monarchy „nie traktowano na serjo“. Po pewnym więc czasie zażądano od Margrabiego, aby sam wskazał rządowi osobę, którejby można było w tak gorących chwilach powierzyć wysoką godność metropolity warszawskiego. W swojej *Historji dwóch lat* (t. IV, str. 33) utrzymuje W. Przyborowski, że Wielopolski zaofiarował wtedy metropolję warszawską proboszczowi z Rewla, ks. Konstantemu Łubieńskiemu, z którym oddawna łączyła go bliska znajomość, lecz Łubieński propozycję stanowczo odrzucił. Różnie o tem pisano²⁾. W każdym bądź razie jedno jest pewne, że ks. Łubieński, bawiący wówczas w Petersburgu, w swoich naradach z Wielopolskim wysunął kandydaturę księdza Felińskiego, profesora akademji duchownej, i gorąco polecił go Margrabiemu.

Zagrzebany w swojej akademickiej i pasterskiej pracy, niewiele wiedział Szczęśny o owych zabiegach Wielopolskiego i, jak się sam przyznaje w swoich pamiętnikach, zdziwił się niepomnie, gdy w pierwszych dniach grudnia 1861 r. ks. Konstanty Łubieński, dobry jego przyjaciel, za-

¹⁾ Lisicki, *tamże*.

²⁾ Ob. *Pamiętniki ks. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego*, Lwów 1911. Część II, str. 121. Por. Stefan Prawdzicki. *Wspomnienia o Zyg. Szczęsnym Felińskim*. Kraków, 1866, str. 18.

proponował mu niespodziewanie złożyć wizytę Margrabiemu. Zawahał się chwilę Feliński, nie widząc dobrej racji narzucania się Wielopolskiemu, ale dał się namówić i wybrał się do niego z Łubieńskim...

„Wyobraź sobie, mówił tegoż dnia jeszcze Feliński do ks. Wincentego Majewskiego, byłem dzisiaj z Konstantym u margrabięgo Wielopolskiego. Parę obojętnych słów zamienił ze mną o akademji, o naszym przytułku, i na tem skończyła się wizyta. Nie rozumiem doprawdy, dla czego Łubieński tak nalegał, abym go poznał“. — „Nie wiele straciłeś, odparł Majewski, znajomość z takim człowiekiem może być zawsze potrzebną“¹⁾).

Ale o ileż większe było zdziwienie Felińskiego, gdy 15 grudnia przybył do niego wieczorem Łubieński i oświadczył mu bez ogródki, że ma zostać arcybiskupem warszawskim, że car się już zgodził na jego kandydaturę i papiery w tej sprawie wysłano do Rzymu. Ośłupiał Szczęsny. Wiadomość, jaką mu przyjaciel przynosił, wydała mu się tak nieprawdopodobną, tak niemożliwą, że nie chciał wierzyć jego słowom i myślał, że to żarty. Lecz widząc, że Łubieński nie żartuje, że klęka przed nim i prosi o błogosławieństwo, do reszty się zmieszał... „Niechżeż mnie Bóg broni, zawołał, jak mogę taki straszliwy ciężar przyjmować na siebie“... Wówczas zrećnie bardzo uderzył Łubieński w jego polskie uczucia. Rząd, mówił mu, jest gotów pójść na wielkie ustępstwa, da obszerny samorząd Królestwu, da swobody religijne i polityczne, słowem porzuci dawną taktykę prześladowczą, ale wzamian słusznie żąda od Polski uspokojenia, lojalności, zaprzestania podziemnej roboty... W takich warunkach, skoro Feliński kocha Polskę, nie wolno mu się cofać; winien przyjąć mitrę, choćby w cierni spowitą, bo jeżeli kto, to chyba pierwszy pasterz w Królestwie powagą swoją i roztropnością wiele może zdziałać i lepsze chwile przyspieszyć Ojczyźnie... „Fiat voluntas tua“, wyszeptał po chwili Szczęsny drżącym głosem... „Jeśli rzeczywiście Pan Bóg ten cud uczyni, to ufam, iż uczyni i ten drugi cud, że

¹⁾ Ze wspomnień ks. Wincentego Majewskiego. Część I.

da mi łaskę potrzebną do godnego spełnienia obowiązków, tak bardzo przewyższających siły moje“¹⁾...

Po wyjściu Łubieńskiego, do głębi wstrząśnięty tem, co zaszło, padł na kolana przed obrazem Matki Boskiej Częstochowskiej, który wisiał nad jego łóżkiem, i w modlitwie znalazł pokrzepienie...

Szczerze ucieszył się ks. Majewski z nagłej promocji swego przyjaciela. „Palec Boży tkwi w tem wszystkim,“ mówił do niego z radością. „Wiemy, jak kochasz Kościół i Ojczyznę i jak umiesz się dla nich poświęcać... Byleby tylko twoje przyszłe owieczki chciały Cię poznać i ocenić“²⁾.

Ale Feliński był już dobrej myśli. Po chwilowej depresji wracał mu spokój, a ze spokojem pogoda ducha, płynąca z głębokiej jego wiary i poddania się woli Bożej. Przecież sam o nic się nie starał, zaszczytów nie szukał, ale jego szukano, a raczej Bóg go szukał i jak przed laty zawiódł go do swoich ołtarzy, a następnie nad Nową do akademii, tak widać teraz wiódł go wyraźnie nad Wisłę, do Polski ukochanej, do biednych uciśnionych braci, nie mających pasterza i ojca! Ciężka bezwątpienia spadała misja na jego barki, bo wiele żądano od niego. Miał, jak mu mówił Łubieński, otworzyć kościoły, zakazać w nich śpiewów patriotycznych, słowem uspokoić kler i owieczki... Może nawet „czas ofiary“ dla niego się zbliżał... Ale cierni i ofiary nie lękał się Szczęsny, teraz zwłaszcza, kiedy zrozumiał, że krwawicą swoją mógł ulżyć doli narodu! Mistyk i romantyk z natury, rozkołysany marzeniami o Polsce promienistej, wierzyć zaczynał, że istotnie po długiej Golgocie nadchodził dzień zmiłowania Pańskiego dla drogiej Ojczyzny! Przypuszczał, że reformy, jakie rząd chciał zaprowadzić w Polsce, że plany Margrabiego, o jakich słyszał, niechybny skutek odniosą; że szaleńcy przejrzą, że kraj się uspokoi i swobodniej odetchnie, i z samorządu stopniowo wyłoni się wolność prawdziwa, wyglądana, upragniona przez tyle serc i tyle pokoleń³⁾...

1) Ob. *Pamiętniki Felińskiego*. Część II, str. 122.

2) Ze wspomnień ks. Majewskiego. Część I.

3) Tamże.

W wigilję swej konsekracji, 25 stycznia 1862 r. był Feliński u cesarza na audiencji, która trwała blisko półtorej godziny. Rozmowa toczyła się po francusku. Przyjął go car nader uprzejmie i na wstępie oświadczył nominatowi¹⁾, „że pragnąc położyć koniec nieprzyjaznym stosunkom, jakie wskutek dziejowych wypadków wywiązały się między polskim i rosyjskim narodem, postanowił nadać Polakom administracyjny samorząd, ułatwiający im na drogach legalnych rozwój tak religijnych jak i narodowych instytucyj, i zapewniający tym sposobem moralny i materialny postęp“. Liczył Aleksander na arcybiskupa, że zechce z nim „współpracować w duchu pojednania i zbliżenia obu narodów na podstawie zaspokojenia wszystkich słusznych i możebnych żądań Polaków“...

Po takim preludjum następowały wskazówki (*nastawlenja*), a po wskazówkach pytania. Między innemi zapytał cesarz arcybiskupa „jakichże środków zamierza użyć dla powstrzymania tych szaleńców, co kraj w odmet rewolucyj pchają?“ „Nie mam innej broni nad broń duchowną, odrzekł Feliński. Powaga Kościoła i głos przekonania — oto jedyne argumenty jakich użyć mogę. Zaręczam W.C.M., że nie tylko jako kapłan, lecz i jako miłujący swój kraj patriota, uważam dziś rewolucję za prawdziwą klęskę dla narodu i przeto wszelkich dołożę starań, by nie dopuścić do podobnego nieszczęścia“. Ale dodał zarazem: „jeśliby jednak naród w szale zapamiętania nie uwzględnił mych przedstawień i ściągnął na siebie groźne następstwa represyj, ja przede wszystkim spełnię obowiązki pasterza i podzielię niedolę ludu mego, chociażby sam stał się swych nieszczęść sprawcą“... Sądził, że musiał to powiedzieć Najjaśniejszemu Panu, aby odplacić się „bezwarunkową szczerością“ za zaufanie, jakie mu cesarz okazał. Zdaje się, że „szczerość“ Felińskiego podobała się carowi. Baronowa Mayendorff opowiadała później ks. Majewskiemu, że Aleksander życzliwie odzywał się o nowym arcybiskupie warszawskim, którego miał za „szczerego i uczciwego“ człowieka.

¹⁾ Ob. *Pamiętniki Felińskiego*. Część II., str. 141.

Wieczorem w dniu konsekracji starym zwyczajem odbyła się zabawa w akademji. Młodzież składała hołd nowemu pasterzowi i jednocześnie dziękowała dawnemu profesorowi za opiekę duchową, jaką ją otaczał i trudy, jakie dla niej podjął. Ze łzami żegnał ją arcybiskup, bo kochał alumnów i kochał zakład, w którym tyle dobrych i pożytecznych chwil spędził. Wyjeżdżał daleko, ciężkie brzemię przyjmował na siebie, ale miał nadzieję, że przy pomocy Bożej „wszystko dobrze pójdzie“.

Po konsekracji tylko parę dni pozostał Feliński w Petersburgu. Gorączkowo spieszył się do Polski, do owczarni swojej, aby niezwłocznie oddać się pracy, do jakiej go Bóg przeznaczał... I z czemżeż ten syn wygnanki, ten dawny bojownik z pod Wrześni wyjeżdżał do Polski?... Z zapałem, z miłością do swoich, a raczej z fanatyzmem miłości i żądzą ofiary za wiarę i Ojczyznę. Iść oświecać, koić, hamować wybuchy pasterską powagą, popierać pożyteczne poczynania rządu i bronić zarazem, bronić niezachwianie, świętych praw narodu, — takim był program Szczęsnego, — wzniosły, kryształowy program, jak jego dusza kryształowa, ale w danej chwili, na gorejącym bruku warszawskim, w tym wirze wzburzających prądów i namiętności — utopja, marzenie!

Odkąd wstąpił na ziemię polską, rozpoczyna się dla niego kalwarja, „niemożliwe, po ludzku mówiąc, posłannictwo“¹⁾, i trwać będzie ciągle. Nie będzie chwili, „aby swoi, lub nie swoi nie wciskali mu cierni w serce“ i — nie będzie dnia bez tragizmu!

Pierwszym tragizmem dla jego wrażliwej i kochającej duszy był chłód lodowy, z jakim go nazajutrz po przyjeździe do Warszawy przyjęła kapituła, akademja oraz inni przedstawiciele duchowieństwa. A jednak w gorących słowach zwracał się do zebranego kleru, tłumacząc mu swoje zamiary i żądania. Oświadczył, że pragnie pracować z nim dla Kościoła i Ojczyzny, i zapewniał, że każdy, „kto podzieli jego dążności i poda mu rękę pomocy“, znajdzie w nim zawsze bratnie serce i skuteczne poparcie. Ale już w czasie swojej mowy, patrząc na obecnych, spostrzegł natychmiast, jak wielka przestrzeń dzieliła go od nich. Czuł, że mu nie-

¹⁾ Ob. *Pamiętnik Felińskiego*. Część II., str. 137.

dawierzano, że nie chciano go rozumieć. Z nieufnością spoglądano na niego i jakby z musu słuchano jego słów. A gdy zakończył przemówienie, liczne odezwały się głosy, aby wyjednał u rządu powrót z wygnania dla prałata Biało-brzeskiego i nie zakazywał śpiewów patriotycznych po kościołach, choć przed chwilą wyraźnie zaznaczył Feliński w swojej mowie, że duchowieństwo wpłynąć winno na lud, aby takich śpiewów zaprzestał... Na samym wstępie rwały się nici pomiędzy pasterzem i jego kapłanami!...

Bardziej jednak dotknęło Felińskiego pierwsze zetknięcie się z namiestnikiem, któremu po widzeniu się z duchowieństwem złożył wizytę na zamku. Lüders bowiem i Krzyżanowski, generał gubernator Warszawy, którego arcybiskup zastał w gabinecie namiestnika, w cynicznych wynurzeniach swoich dali mu do zrozumienia, że uważają go za swego, za wiernego sługę cara, za towarzysza pracy, z którym mogli mówić otwarcie. Namiestnik wygrażał się parokrotnie, „że nie dopuści rozruchów w Warszawie, chociażby pół miasta miał w gruzy zamienić”... A Krzyżanowski, nie kępując się w mowie, co chwila jadem nienawiści wybuchał na Polaków. „Białych” zwał łotrami, łajdakami, a naród Polski niesforną tłuszcza, która bez knuta nie oceni carskich dobrodziejstw. Wizyta u Lüdersa nie trwała długo, ale głęboką brózdą wżłobiła się w duszę Szczęsnego. Bolały go cyniczne i bluźniercze słowa satrapów warszawskich, a zwłaszcza bluźniercze ich mniemanie, że do ich obozu należał...

„Dzisiaj odwiedził mnie nowy arcybiskup, pisał namiestnik do ministra spraw wewnętrznych Wałujewa. Jest małomówny, nieśmiały i z miejscowymi stosunkami nieobeznany. Przedstawiłem mu, co się u nas dzieje, i zaznaczyłem, że będzie mógł bardzo pożyteczną działalność dla kraju rozwinąć, ale musi się ściśle trzymać wskazówek, jakich mu Najjaśniejszy Pan raczył udzielić”¹⁾.

Załatwiwszy się z Lüdersem, udał się arcybiskup wprost do hr. Andrzeja Zamoyskiego, „który był jakby uosobieniem umiarkowanego patriotyzmu”, i pierwszy oddał mu wizytę.

¹⁾ Archiwum P. J. Daszkowa w Petersburgu. Papiery ministra Spraw Wewnętrznych Wałujewa., t. 86.

Chciał „złożyć hołd należny cnotom jego i zasługom“ i jednocześnie „zamanifestować przed krajem, że pragnie pozostać z nim solidarnie związanym pod względem uczuć narodowych“¹⁾. Dla p. Andrzeja poczuł Feliński głęboką sympatię. Był mu szczerze obowiązany za serdeczne przyjęcie oraz za cenne uwagi i poglądy, które w zupełności podzielał, niemniej jednak w pewnych kwestjach różnił się od niego. Między innemi przypuszczał arcybiskup, że ruch w Królestwie miał w znacznej mierze charakter socjalny, wobec czego w swoim liście pasterskim zamierzał surowo zganić wszelkie tego rodzaju wywrotowe dążności; gdy tymczasem Zamojski dowodził Szczęsnemu, że ruch w Polsce jest ruchem czysto narodowym, mającym na celu wywalczenie niepodległości Ojczyzny. I dlatego też radził Pasterzowi i nawet go prosił, aby w swoich odezwach nie pomawiał partji ruchu o podobne dążenia. „Mogłoby to zaszkodzić, twierdził Zamojski, całej naszej sprawie w oczach rządów europejskich, rosyjskiemu zaś rządowi podałoby tylko niebezpieczną broń w rękę, gdyż poparty sądem najwyższego dostojnika kościelnego w kraju, prześladowałby wszystkich gorętszych patriotów jako burzycieli społecznego porządku“²⁾. Przyrzekł Feliński zastosować się do rad p. Andrzeja i słowa dotrzymał, ale wyszedł od niego z przekonaniem, że i „biali“ w gruncie rzeczy sprzyjali ruchowi, którego on żadną miarą nie mógł popierać.

1) Ob. Pamiętniki Felińskiego. Część II, str. 143.

2) Ob. Pamiętniki Felińskiego. *tamże*.

Biskup Michał Godlewski.

Pieśń błękitna.

...iżem rozkochał się w jaśni błękitu
i duch łakomie wciąż po błękit sięga,
Skąd mi to przyszło?

Nie wiem.

Dość, że kocham,
i pieśń dziś moja błękitna jak wstęga
będzie — i pełna modrego zachwytu,
jako miesięczna noc...

* * *

Kocham cię NIEBO!

W zaranki wiosenne, w sadach wczesną godziną,
gdy pąkowie jabłonek w słońcu się rozwija,
wchłaniam twój jasny łażur,
co jak młode wino
radością pierś upija.

I śpiewam wtedy — o niebo!

W skwarne południe lata na miedzach się kładę
w różowe macierzanki, rumianki bieluchne,
w mleczce, co puchem lecą, gdy ustami dmuchnę,
i patrzę w Ciebie...

Wisisz od gorąca blade,
jak turkusy na starej polskiej karabeli...

I marzę wtedy — o niebo!

W jesienne popołudnia cieszę się jak dziecko,
gdy szafirowy rąbek twój wystrzeli,
poprzez czarne chmurzyska rozplakane deszczem

I ufam wtedy — o niebo!

I uwielbiam cię zimą zachwycenia dreszczem,
gdy nad ziemią zasłaną w wielkie biele śnieżne,
wisi twój granat, niby czarne aksamity,
surowy, zimny, srebrno-diaamentowo lity...
jak morze tajemnicze, jak morze bezbrzeżne.

O NIEBO moje,

Niebo!

Błękitna otchłani!

Ty lazurowa głębio cicha i spokojna,
w której się gdzieś ukrywa Boża Tajemnica,
wiejąca tchnieniem wieczności...

Tak zatopiony srebrny dzwon w jeziorze,
gdy falę wiatr zbałwani,
po czarnej śpiącej wodzie,
echem dalekiem gada
o jakimś dziwnym, kryształowym grodzie,
zaczarowanym na dnie poświęta księżycu...

O niebo moje,

Przystani ukojna, —

ku której myśli znużone — jak łodzie
suną wzdętymi żaglami,
by w nurt twój cichy zarzucić kotwicę.

Oczy się moje często pełnią łzami,
gdy patrzę w ciebie w milczącej pokorze
Tyżes jak wielkie święte skarbnice,
w które spływają wszystkie gorzkie łzy,
wszystkie białe tęsknice,
wniwecz rozbite sny,
aby zakrzepnąć w mleczne perły gwiazd,

wypłynąć na twe tonie
w pachnącym rosą wieczorze,
gdy noc zasiędzie na miesięcznym tronie.

Ziemiaby stała się zimną i ciasną,
zcczełaby na proch szary
i zadusiła się kurzawą własną,
gdyby je boże ręce
nie zanurzyły w twym ciepłym błękanie,
nie owinęły w twe modre bezmiary.
O niebo!

O niebo moje!
Łasko tajemnicza!
Dłoni dobrego Boga, co nakrywa
jasną pieszczotą umęczone życie!
Ojczyzno moja nieznana!
Ojczyzno moja błękitna!
Ojczyzno moja szczęśliwa!
Ojczyzno moja dziewicza!

O modre niebo moje!

* * *

I ciebie kocham, o MORZE.
Ty rozbukane morze...

Błękit się w tobie rozpętał
i idzie na podbój świata!

Wstają fal dzikie potwory.
Każdy w błękitu kolorze
Sto skrzydeł modrych rozwija,
grzywą z pian srebrnych wstrząsa!
Zda się ziemię zdruzgocą,
gdy razem w nią uderzą!
Szafir im w gardel się leje
i grzmia i ryczą jak burza.
A ziemia w grozie przysiadła

i wydm bladością truchleje...
niechybnej czeka klęski...

Idzie! fal błękit zwycięski!
jak ryś się czai do skoku,
ściąga wzburzone rozchwieje
parska i wre i pieni...

Chwila, a świat się przemieni .
i zanim gwiazdy rozkwitną,
wszędę już będzie — błękitno

Nie! Szturm się z hukiem rozpryska !
Kurzawa mgieł kroplistych,
Jasne deszcze diamentów...
Jakiś poszumny lament, skargi, wzdychania, zgiełki.
Odpływa potop błękitny w odwieczne topieliska
w objęcia firmamentu wsnutych w różane mgiełki,
w zórz powieczorną ciszę... I cicho morze dysze
i pianą fal zakwita w śnieżyste chryzantemy,
które kochanek srebrny, które miesiączek niemy
upieści, ucałuje, aż morze się rozmarzy...
A wtedy wiatr zagędzi, jak lirą starogrecką,
i wszystkie zmarszczki spędzi, pieszczotą chłodną muśnie,
I szafirowe morze, jak splakane dziecko,
w tęsknocie uśnie...

O morze!
Nacóż ci śpiewać, gdyś ty samo pieśnią?!
Oddźwiękam tylko tobie nutą lichą,
wsluchany w tę twoją gędźbę,
co się w głębinie szafirowej rodzi
i wzwyż dobywa na słońce!

O morze!
Znamy głos twój i pojmujęm, młodzi:
pieśń twoją niby archanielscy gońce
gra nam Żywot, o jakim syci starcy nie śnią,
kosturem myślom swoim zakreśliwszy kręgi...

Pieśń twoja — krzyk orłowy
o BŁĘKIT!

Pieśń twoja w fal pogwarze — tęsknica ogromna
za MISTRZEM, co wygnany z serc,
siadł w łódź i z rybitwami gdzieś odpłynął cicho
i nie masz Go!

Hej! z ducha głębi — nowe wyzwolić potęgi,
nowe ognie zapalić po zatęchłych sercach!
Hej! poszerzyć stępałym oczom widnokreśl!

A nie masz GO...

O morze! Zasłuchany w twój szum lazuruwy,
Duch pełni straże — w woli rycerskiej przymusie
I czeka... I wyteża ramiona ku światłu,
gdzie się majaczą żagle płynące w szeregu
i woła wielkim głosem:

„Przybywaj CHRYSZTUSIE!!!“

...Może ON przyjdzie w noc jaką słodką jak tęsknota,
po granatowych miękkich fal kobiercach,
gdy się wypali droga drżącym blaskiem złota...
Może nadejdzie jaką północną godziną
ku czekającym z lampą oliwną na brzegu
i Pax... zawoła z dąli...

...A może, gdy twój odmęt zakipi, jak wrzątek,
gdy fal potworne grzbiety k'niebu się wychyną
i wicherzyskami rwane wyc będą w pomroce...
kiedy w piorunach złotych ślepy będą noce,
a ład stary w posadach drzeń będzie, jak w febrze,
Korab się jego zjawi w stu błyskawic srebrze,
a w nim ON, tajemniczy KONIEC i POCZĄTEK.

* * *

I ciebie kocham jasny, LNU zagonie,
co się niebieszczysz hen pod czarnym borem,
radując ludzkie oczy, gdy smutek w nich płonie,
jak próchna blask wieczorem...

O Lnie błękitny!

Jesteś jak pocałunek nieba dany ziemi...
jako radość niebieska dusz prostych i kornych,
co się miłują w Panu sercami czystemi.
Jesteś jak miłosierdzie samo, co bławaty
swoje na płótna zmienia cieniuśkiego błamy,
by nagie niebożęta, sieroty przyodziać...

Lnie mój błękitny!

Jesteś jak sen dziecka,
któremu obce jeszcze szyderstwa i kłamy,
jak ideał, co błądzi i przemierza światy,
z trudem wśród ludzi trzeźwych mając się gdzie podziąć...

Lnie mój błękitny!

Kiedy patrzę na twoje szafirowe grzędy,
modrych chłopięcych ocząt widzę wkoło tłumy,
w których się dusza świeci bez żółci i dumy;
czuję piastek uchwity wkoło rewerendy
i srebrne głoski słyszę, nucące kołędy...

Lnie mój błękitny!

Gdy mi w oczach przyleśny łąn twój zaniebieszczy,
zdaje mi się, że gdzieś tam w rozgorzałej dali
ciągnie armja błękitna... świecąc blaskiem stali
z Generałem, co szablę ma złotą i serce...

* * *

I wtedy klękam na twe rosiste kobierce
i modłę się:

Królowo Niebieska,
Pani błękitów!
Pani lnów kwitnących
i wszystkich w żytach bławatków!
Niechże Twa łaska królewska
siewców uprosi dla pustych wygonów,
próżno odłogiem leżących, —
iżby nasiali lnów;
iżby się kwiat zbłękitił

czarem drobniutkich kwiatków,
jak czarem bożych snów —
i niechał zły szarzyzny...

* * *

Królowo Niebieska,
Pani dobra!
Pani Inów kwitnących!

...gdy szara śmierć ukoić przyjdzie wszelkie smutki,
po kwiatach przez zamknięty wirydarz klasztorny,
niech w modry ranek służka Twój umiera korny,
a na piersi Twój szkaplerz włożą mu błękitny
i niechaj mu na grobie kwitną niezabudki...

Matko moja! Królowo Niebieska!
Weź mię pod Twego płaszcza lazurową pieczę
i daj, niech u stóp Twoich w wieczności zasięde,
Wtedy z tęczy garściami błękit zrywać będę,
i rzucać
w serca człowiecze!

Jan Art.

Do problemu religijności rosyjskiej.

I.

Temat „religijności rosyjskiej“ już od kilku lat nie schodzi z łamów prasy zachodniej. Zachód niejako instynktownie czuje, że w treści zaszłego w Rosji przewrotu tkwi pewien problem religijny, że ta straszliwa zmiana poniekąd się wiąże z dziedziną wiary. Istotnie, Zachód w danym wypadku ma słuszność, przynajmniej w ogólnych zarysach.

Ten pogląd jest słuszny nawet w tem znaczeniu, że bolszewizm, będący zupełnem zaprzeczeniem religii został przyjęty przez naród rosyjski na sposób religijny. A że naprawdę, choćby częściowo, on tam się utrwalił, o tem chyba wątpić nie można. O bolszewizmie-kunizmie, jako nauce i konstrukcji racjonalistycznej, nie warto nawet mówić: Jest to wprost „literatura“, choć kosztowała ona dużo krwi i doprowadziła kraj do ruiny. Mimo wszystko bolszewizm mało wpłynął na życie, a teraz życie oddala się od niego coraz bardziej... Naród rosyjski przyjął bolszewizm nie jako koncepcję naukową i nie jako praktyczny plan społecznej przebudowy. Przyjął ją raczej jako religję — chociaż ateistyczną, a nawet antyteistyczną. Wszak wyraz „religja materializmu“ istniał o wiele wcześniej, niż bolszewicy. Bolszewizm zaś jest właśnie tylko religją czystego materializmu.

Należy pamiętać, że takie wyrazy, jak „religja materializmu“ i „religja bolszewizmu“, są to tylko przenośnie, istnieje wszakże w myśli pewna skłonność, ulega ona pewnej pokusie nadawania tym wyrazom realnego znaczenia. Tej pokusie właśnie ulegają nieraz przedstawiciele myśli rosyjskiej, zwłaszcza ci, którzy w żaden sposób nie mogą się

wyzwolić ze skłonności słowianofilskich, i wierząc w dogmat szczególnej religijności rosyjskiego narodu, są skłonni również bolszewizm uważać nie tylko za bezbożność, lecz zarazem za jakieś szukanie Boga. Jednak taki kierunek myślowy wypływa nie tylko z błędnego, naszym zdaniem, rozumienia rysów charakterystycznych ludu rosyjskiego, lecz i z wyraźnego nadużywania znaczenia wyrazów. Mówiąc przeto o bliskiej łączności współczesnego kryzysu rosyjskiego z dziedziną religii, mamy na względzie nie metaforyczną „religię bolszewizmu“, lecz wręcz coś innego.

W tem wszakże „czemś innem“ panuje dotąd zbyt wielka niejasność. I to jest całkiem zrozumiałe. Nie trzeba zapominać, pod groźbą ostatecznego zawikłania się w dziedzinie religijności rosyjskiej, że chrystjanizm wprowadziła, szerzyła i utrzymywała w Rosji władza państwowa, czyli poniekąd nie tylko zgóry lecz i z zewnątrz. Łatwo zaś sobie wyobrazić, jak wielki wpływ spowodował właśnie w sferze religijnej upadek tak ściśle związanego z nią historycznie ustroju państwa i narodu.

Tak na przykład, we współczesnej Rosji sowieckiej można jednocześnie stwierdzić obok triumfującej bezbożności również wzmocnienie się prądu mistycznego, ożywienie różnorodnej działalności praktycznej i dążenie do wcielenia chrystjanizmu w pracy kulturalnej. Chociaż rozbiór tematu „chrystjanizacji kultury“, poruszonego jeszcze przez Włodzimierza Sołowjowa, trwa nadal, odpowiedzi nań nie są zgodne. Również się różnią nastroje. Można w nich dostrzec całą gamę wrażeń, nadziei i pragnień, od apokaliptycznego przeczuwania końca i odrzucania wszelkich zagadnień kulturalnych aż do optymistycznego godzenia się z nowymi warunkami życia jako podstawą do budowy nowego chrześcijańskiego społeczeństwa. W tym wypadku marzycielskie i nierealne pomysły zwolenników słowianofilstwa jakoś dziwnie się godzą z jednym z wyników życiowych obecnej smutnej rzeczywistości.

Zbytecznem jest wspominać, że również ostatni kierunek umysłowy jest obcy urzędowym kołom bolszewickim. Zarazem jednak właśnie ten, naszym zdaniem, beznadziejny kierunek najbardziej wchodzi, że tak powiem, w łożysko histo-

ryczne w tem zwłaszcza znaczeniu, że on nie tylko się liczy z bolszewizmem, jako z faktem zewnętrznym (wszystkie kierunki muszą z nim się liczyć), lecz że bolszewizm jest dlań punktem wyjścia. Niedość na tem: kierunek ten zawiera w sobie, przynajmniej do pewnego stopnia, uzasadnienie historyczne jeśli nie samej bolszewickiej doktryny społecznej, to faktu dokonanego w Rosji przewrotu.

Łatwo wszakże dojrzeć, że wewnętrzna logika tego kierunku wymaga uznania samego przewrotu bolszewickiego za konieczne ogniwo owego łańcucha, który ma doprowadzić do „nowego chrześcijańskiego społeczeństwa”. Przeto również ten przewrót, a tem samem powstały z niego bolszewizm z konieczności stają się niejako drogą, pewnym etapem w „szukaniu Boga” i „noszeniu Boga”, o czem marzyli, jak wyżej wspomniałem, na długo przed bolszewizmem bardzo liczni chwalcy „religijności rosyjskiej”. W ten więc sposób obecny bezbożny zespół warunków paradoksalnie ożywia echa dawnego słowianofilstwa. Lecz sądząc obiektywnie, w tym prądzie „ugodowym” nie można zarazem nie dostrzec pewnej organicznej słabości religijnego uczucia i myśli, ich małej odporności na wpływy zewnętrzne.

I rzeczywiście, skrajni współcześni przedstawiciele tego kierunku są często gotowi potwornie mniemać, że bolszewizm, choć słowami odrzuca Boga, urąga Mu i prowadzi z Nim walkę, faktycznie szuka Go, a nawet nosi Go w sobie. Podobne poglądy nieraz dają się słyszeć również na emigracji, np. wśród „eurazjatów”... Bądź co bądź już dzięki tym pobieżnie nakreślonym rysom, nie zaś dzięki samemu rzekomo „chronologicznemu” pochodzeniu od bolszewizmu, dany kierunek wchodzi w dawne łożysko historyczne.

II.

Tu możnaby nadmienić, że do wspomnianej przed chwilą cechy bluźnierstwa i przeczenia Boga przy równoczesnem Jego namiętnem szukaniu a nawet przeczuwaniu raz po raz wracał Dostojewski, uważając ją za jedną ze znamiennych cech religijności rosyjskiej. Co się tyczy kierunku współczesnego, pragnącego wysnuć z bolszewizmu i na nim

zbudować nowe życie chrześcijańskie, to szczegółowo uzasadniają go wspomniani przed chwilą „eurazjaci”. W ich uzasadnieniu, w eurazjatyckiej „teorii prawosławia” pomieszaną są, jak prawie zawsze u eurazjatów, bardzo wielka prawda z największym fałszem, bardzo subtelna historyczna i religijno-psychologiczna analiza z najbardziej rażącą ślepotą i bezmyślnością (lub raczej niedomyślnością), oraz bardzo dużo głębi, wzorowego wyczucia naukowego i ścisłej obiektywności ze zdumiewającymi płytkością, niedbalstwem i uprzedzeniem.

Jak wiadomo, eurazjaci uznają za prawdziwe prawosławie, narówni ze swem własnem, po-bolszewickiem, zwłaszcza staro-moskiewskie, t. j. prawosławie czasów po-tatarskich (w. XV—XVII). W niem właśnie widzą najwyraźniejsze typowe rysy prawosławnej religijności. Jeśli zaś nawet nie mają słuszności, uważając swoje pomysły za bezwzględne, to jednak niepodobna nie uznać ich analizy staro-moskiewskiej religijności za bardzo trafną i obiektywnie uzasadnioną; mają też słuszność, że prądy ducha moskiewskiego zachowały się, przynajmniej częściowo, i w prawosławiu późniejszego okresu cesarskiego. Lecz błąd i fałsz ich nauki polega na tem, że poza owem, według nas bezwzględnie spaczonem prawosławiem dawnej Moskwy nie dostrzegają wcale prawosławia innego, ruskiego, którego ciągłość historyczna trwa nieprzerwanie od starożytnego Kijowa aż do naszych czasów. Tego prawosławia nie uznają, zaprzeczają jego istnieniu.

Co się tyczy prawosławia staro-moskiewskiego, to zgadzamy się przyjąć od eurazjatów jego charakterystykę jako prawosławia turańskiego, a zarazem jako „wyznawstwa obyczajowego”. Bo rzeczywiście Moskwa XV—XVII w. nadała tradycyjnym, przyjętym z Kijowa formom treść zupełnie inną, nową, która wsiąkła w nie właśnie z podłoża, z obyczajowości ludowej. Również jesteśmy gotowi się zgodzić, że wpływy obyczajowe, które się uwydatniły w osobliwym charakterze, w swoistej metafizyce religijności moskiewskiej, jaskrawo odróżniając ją od religijności dawnego Kijowa, zarazem włączają ją do jakiegoś innego świata. Nie będziemy zastanawiali się nad tem, o ile słusznie eurazjaci dają pra-

wosławiu geograficzną nazwę „turańskiego”. Ta nazwa oczywiście nie jest dokładna. Lecz eurazjaci mają słuszność, gdy mówią, że religijność moskiewska, zachowując (zresztą wcale niezupełny) rytuał i niejako „słownik użytkowy”, słowem zewnętrzne formy „wschodniego” Kościoła, wlała w nie zgoła innego ducha, że wogóle przekształciła ich treść. Religijność moskiewska czasów po-tatarskich wcale nie była „wschodnia” (t. j. bizantyjska). Mamy tu na względzie głównie odszczepieństwa XV w., w pierwszym rzędzie „strygoliczków” i „żydofilów” oraz inne znaczniejsze ruchy religijne, jak np. poglądy „starców zawołżańskich”, ruchy, których oddźwiękiem w wieku XVII było również „starowierstwo”. Te prądy i wogóle życie kościelne Moskwy XV—XVII stuleci charakteryzują jej religijność raczej jako północną, fińską, nie zaś „bizantyjską”. Moskwa była właśnie, jak wiadomo, dzięki swym warunkom etnicznym, światem fińskim. Lecz nie obstawiamy bynajmniej za tą nazwą. Jest rzeczą istotną, naszym zdaniem, nie nazwa geograficzna, turańska, fińska lub jaka inna, którą ochrzczimy religijność moskiewską, lecz ta okoliczność, że podłożem, z którego ona wyrosła — do czego eurazjaci nie doszli w swoich wywodach — był świat etnosu, ludowości.

Na przeciwstawieniu pierwiastka „ludowego” pierwiastkowi „narodowemu”, „gleby” — duchowi budowała się cała historia Rosji; również na tem przeciwstawieniu i niezgodności jest zbudowana dusza rosyjska. Z Zachodu przyjęła Rosja i państwo (od Skandynawji) i Kościół, bo i Bizancjum, skąd poprzez Kijów przedostała się wiara Chrystusowa, było dla Rosji „Zachodem”. Przytem nie tylko w znaczeniu linjowo-geograficznym, lecz jednocześnie w znaczeniu głębszem, ponieważ Bizancjum nie miało nic wspólnego z temi krajami, które dla Rosji były Wschodem. W samej rzeczy, temu wyrazowi często się nadaje całkiem różne znaczenia. Wschodem dla Rosji było zupełnie co innego, niż zwykle się rozumie pod tą nazwą: nie Mała Azja, nie Egipt, Mezopotamja, Indje i położone za niemi kraje, lecz Azja Północna. Ta zaś, jak słusznie twierdzą eurazjaci, zawsze była dla Rosji nie czemś obcem, zewnętrznem, lecz jej częścią składową, była spokrewniona z nią etnicznie i żywiołowo. Przeto

i cała wogóle kultura, zarówno świecka, jak i religijna, z konieczności musiała w Rosji rozwijać się drogą nieustannego ścierania się Zachodu, skąd tę kulturę otrzymano, ze Wschodem w powyższem, specyficznie rosyjskiem znaczeniu tego słowa, czyli z Północną Azją. Zarazem wszakże była to walka z obcemi tej kulturze i w swej istocie przeciwnemi jej etnicznemi siłami Rosji. Te znowuż siły wciąż się opierały narodowo-zachodniej kulturze rosyjskiej, czy w walce jawnej, jak w „Smutnym okresie“, czy też drogą biernego oporu przez inercję, odrzucanie, a nieraz przez stópniowe, często nieznaczące przenikanie czysto etnicznych prądów antynarodowych i antyreligijnych do takich ognisk kulturalnych, jak Cerkiew, naród i państwo... Nie inaczej należy rozumieć również wielkie zniekształcenie moskiewskiego prawosławia w wiekach XV—XVII, które się ujawniło nie tylko w herezjach i poszczególnych ruchach, lecz w całym duchu i ustroju Cerkwi, powodując konieczność reform cerkiewnych, dokonanych przez patriarchę Nikona i Piotra Wielkiego.

Świat rosyjski wykazał wielkie bogactwo twórczości religijnej i wartości religijnych. Lecz nie należy zapominać, że wszystkie te wartości wydał świat rosyjsko-narodowy, nie zaś rosyjsko-etniczny. Ta właśnie obecność w Rosji dwóch, w wielu wypadkach przeciwnych sobie pierwiastków; etnicznego i narodowego, niezmiernie utrudnia, a nawet gmatwa wszystkie problemy życia rosyjskiego, w szczególności w dziedzinie wiary... W ten sposób czysto etniczne, nawskróś glebowe, a nieraz nawet wręcz nihilistyczne prądy i dążenia przybierały w życiu rosyjskiem, poczynając od wieku XV, pozór i akcent „religijny“. Nieraz w takich wypadkach zachodzi pewne, swoiste „mimikri“, nieco przypominające swym zewnętrznym wyglądem ową metodę, której np. używał Renan, wyrażając nieraz tonem bardzo „klerykalnym“ „prawdy“ zgoła nieklerykalne, a nawet bezbożne. Lecz u Renana ta metoda była zbyt widoczna, tak iż mógł on wprowadzić w błąd tylko ludzi bardzo naiwnych. Wszakże podobne udawanie spotkać można również u słowianofilów rosyjskich, nawet w najlepszych ich utworach. I niebezpieczeństwo u nich polega właśnie na tem, że ich

udawanie zazwyczaj bywa nieświadome; zatem zupełnie szczerze. Można wogóle powiedzieć, że bezreligijność rosyjska szczerze się uważa za religijną, to zaś nietylko przysparza jej siły, lecz znacznie wikła połączone z nią zagadnienia.

III.

W świetle wypowiedzianych tu myśli otrzymuje nagle wyraźne kontury wszystko, cośmy powiedzieli na początku tego artykułu o współczesnych ruchach rosyjskich. W świetle tych myśli ujawnia się zarazem historyczne łożysko tych ruchów. Więc również dążność budowania na bolszewizmie i z bolszewizmu „nowego życia chrześcijańskiego“, a nawet twierdzenie, że bolszewizm szuka Boga, wydaje się mniej paradoksalne. Więc też nie pozbawiony „socjalnego“ zabarwienia zabobonny ascetyzm XV wieku, choćby Nila Sorskiego, już blisko się łączył z materialistycznym nihilizmem („Umrę — chwast wyrośnie“ i nakaz rzucenia trupa dziekiemu zwierzowi na pożarcie)... Jasnem zaś staje się dla nas w tym kręgu niejasności tylko jedno: imperatyw woli, by również do myśli religijnej wnieść pewną rozważę i karność. Powtarzam raz jeszcze: religja bezbożna może uchodzić za religję w najlepszym razie li tylko w znaczeniu przenośnem. Prawdziwa zaś religja wymaga Boga rzeczywiście istniejącego.

Prądy etniczne, które się pojawiły w Cerkwi rosyjskiej już w wieku XV i nieodłącznie towarzyszyły religijności rosyjskiej, czasami tak się w niej wzmaczały, że były, zdaje się, gotowe całkiem ją pochłonać. Przyczem prądy te rozwijały się zawsze w dwóch głównych kierunkach, w kierunkach pozornie sprzecznych, wśród których jednak zawsze istniało pewne wzajemne oddziaływanie a nawet bliskie pokrewieństwo. Pierwszy z nich dąży w kierunku ciasnego formalistycznego rytualizmu — jest nim właśnie eurazjatyckie „wyznawstwo obyczajowe“ *byłowoje ispowiedniczesstwo*, wyrażone w historii przez wszelkiego rodzaju „starowierstwa“. Drugi prąd etniczny zawsze zawierał w sobie w takiej lub innej postaci i stopniu nihilizm, ukryty pod specjalną frazeologją mistyczną, lub zupełnie jawny. W pierwszym

okresie bolszewizmu ten prąd nihilistyczny ujawnił się ze szczególną mocą w tak zwanej „Żywej Cerkwi”: już sam fakt, że taka „cerkiew” mogła powstać, świadczy o pewnych swoistych odcieniach życia religijnego w Rosji, zgoła niemożliwych gdzie indziej. Lecz prądy podobne powstały nie tylko pośród wyznawców „żywej cerkwi”. Dziedzina ich o wiele jest szersza, a panująca dziś w Rosji anarchja cerkiewna sprzyja oczywiście ich rozszerzeniu. Do nich należą różnorodne „ewangelizmy”, tu i ówdzie bardzo rozwinięte i cieszące się nawet opieką władzy sowieckiej, lecz dziś znikające, jak zresztą wszelkie inne prądy i wogóle przejawy życia religijnego, w oceanie zwycięskiego, jawnego ateizmu.

IV.

W książkach „*Dwie Rosje*” i „*Do poznania Rosji*”¹⁾ oraz w całym szeregu artykułów, zamieszczonych w pismach rosyjskich i innych²⁾, starałem się wykazać, że utrwalone dzięki słowianofilom i Dostojewskiemu mniemanie o szczególnej religijności narodu rosyjskiego jest w gruncie rzeczy bardzo źle uzasadnioną legendą. I kto wie, czy ta legenda o „narodzie-bogonosicielu”, o zasadniczej religijnej istocie jego natury może obecnie liczyć na trwałość: faktycznie rozpadła się ona już zupełnie pod ciosami zdarzeń, których widownią jest obecna Rosja. Wszakże ludzie o niezbyt często spdytkanej zdolności patrzenia na rzeczy nie poprzez pryzmat poglądów narzuconych i uprzedzeń szkolnych, a uważania ich za takie, jakimi są naprawdę, widzieli zawsze, że rosyjski żywioł etniczny jest nie tylko jednym z najbardziej areligijnych całego świata, lecz że co do swej istoty zdecydowanie jest on wrogi religji w życiu i w człowieku. Niektóre wieści, dochodzące w ostatnich latach z Rosji, głosiły o jakimś religijnem odrodzeniu, w każdym razie o ruchu w tym kierunku. Powyżej już częściowo poddałem analizie kilka jego przejawów. I analiza ta doprowadziła mnie do

¹⁾ Utwór ten jest obszernym wstępem do nowego wydania (Monachjum 1924 r.) znanego dzieła Mendelejewa pod tymże tytułem.

²⁾ Zwracam szczególną uwagę na trzy artykuły, drukowane w monachijskiem piśmie katolickiem *Hochland* (w czerwcu i październiku 1920 r. oraz w listopadzie 1927 r.).

wniosku, że religijny charakter tego ruchu jest bardzo mglisty i niewyraźny. A gdybym nawet się mylił i gdyby ruch ten był prawdziwie ruchem religijnym, to wszak olbrzymia większość wiadomości, które dochodzą, a zwłaszcza przede wszystkim dochodziły, świadczy, że przejawy ożywienia religijnego można dostrzec wyłącznie po miastach, przytem, należy przypuszczać, tylko w największych. Wieś zaś pod względem religijności jest w najlepszym wypadku tylko *tabula rasa*. Jawne naigrawanie się z religji przez młodzież, obojętność i sceptycyzm dorosłych i czysto mechaniczne, „pogańskie” wykonywanie przez część ludności praktyk religijnych są to właśnie poszczególne, wzajemnie dopełniające się rysy współczesnego życia wiejskiego. Przytem trwające jeszcze przyzwyczajenie do obrzędowości cerkiewnej tłumaczyć należy jedynie przez właściwą ludowi inercję konserwatywną; lecz niema pewności, że ta inercja długo będzie trwała. Wiejska zaś ludność stanowi 80% ogółu mieszkańców Rosji. Lud wiejski decyduje o charakterze etnicznym Rosji, jest jej żywiołem ludowym w czystej jego postaci rasowej, ze wszystkimi jego specyficznymi rysami plemiennymi, skłonnościami, upodobaniami, nastrojami, nadziejami, pragnieniami i właściwościami. Oznaki religijnego odrodzenia, które można dostrzec w większych miastach — a istnieją takie oznaki bez względu na wyżej wspomniane mgliste i połowiczne tendencje — wcale nie mogą być uważane za znamienne dla całej Rosji, dla narodu rosyjskiego jako takiego... Tem bardziej, że i po miastach, co jest niewątpliwe, ruch religijny ogarnął tylko nieznaczną mniejszość.

Te i tym podobne myśli wypowiadałem już w roku 1926. Trwam w przekonaniu, że one są prawdziwe. A nawet więcej: uważam, że ostatnie lata stwierdziły słuszność mej pesymistycznej oceny i przykrych przewidywań. Gdyby zaś nawet te przewidywania i oceny rozmijały się z prawdą, to chyba przez to, że życie je prześcignęło, że przewidywana przezemnie smutna „ewolucja” nastąpiła szybciej, niż się spodziewałem... Religja, oczywiście, to nie statystyka. Nawet można powiedzieć, że religja zawiera w sobie coś, co się statystyce sprzeciwia, co się uchyla od wszelkich obrachowań statystycznych. Więcej nad to: jest ona co do swej istoty

żywym zaprzeczeniem metody statystycznej. Religja — to ziarno gorczyczne, przenoszące góry. Przeto nie wolno sądzić o wzroście lub upadku religijności wyłącznie na podstawie statystycznych danych o liczbie świątyn i kapłanów, uczęszczaniu na nabożeństwa, wzroście lub upadku piśmienictwa religijnego i t. d. Z innej zaś strony religijność może bezwątpienia wzrastać i wśród prześladowań Kościoła, i odwrotnie, przechodzić w obojętność przy zewnętrznej jego pomysłności.

Jednakże wszelka religijność szuka koniecznie uwypatnienia się nazewnątrz. Tak np. ilość świątyn w kraju, wzrost lub cofanie się ich liczby słusznie uważa się za miarę zewnętrzną jego pobożności. Więc statystyka w danej sprawie ma również swoją wagę, świadcząc o głównych kierunkach i zakresie działania sił czynnych w danej sferze. Pod tym zaś względem sytuacja w Rosji zmieniła się znacznie w roku 1927 a zwłaszcza w latach 1929 i 1930 w stosunku do okresu lat 1922—1926. Zmieniła się wprost katastrofalnie, na gorsze.

Nie będę tu przytaczał statystycznych danych o liczbie zniszczonych i pozamykanych cerkwi w Rosji sowieckiej, obróconych na kluby, składy, muzea i lokale handlowe, ani statystyki prześladowań duchowieństwa i wiernych, bo dostatecznie wiemy o niej z dzienników. Zresztą mowa tu już nie o pewnych chwilowych wahaniach, o jakimś niewyraźnie zarysowującym się kierunku; mamy tu do czynienia z doszczętnem masowem, ciągłym i wciąż wzmagającym się niszczeniem religii. Zarazem trzeba sobie uprzytomnić, że właśnie w prawosławiu jaskrawo występuje na pierwszy plan moment obrzędowy, będący prawdziwem sednem prawosławia. Tymczasem w całym szeregu miejscowości wszystkie cerkwie już pozamykano i pozbawiono ludność zupełnie obsługi duchownej. Fakt ten został stwierdzony z całą pewnością. W takich zaś warunkach czy może być mowa o jakimś kulcie, nabożeństwie? W innych miejscowościach, zwłaszcza po miastach, cerkwie ocalały, choć w liczbie nieznacznej; jeszcze istnieje pewna liczba duchowieństwa. Lecz są już i miasta bez cerkwi, co daje do myślenia, że cały ten proces ogałacania Rosji z świątyn będzie się szerzył

szybko i szeroko... Przeto do tego, cośmy wyżej powiedzieli o inercji zachowawczej mas, skłaniającej je trzymać się w religji strony obrzędowej, należy wprowadzić istotną poprawkę. Odwieczne przywiązanie do tych obrzędów będzie musiało zniknąć siłą rzeczy, bo jakże kto zdoła mimo najszerszych chęci przyjąć sakrament chrztu, komunji św. i małżeństwa, jak grzebać zmarłych po chrześcijańsku tam, gdzie niema ani duchowieństwa, ani cerkwi?..

V.

Jeszcze Włodzimierz Sołowjow zauważył, że święci cerkwi rosyjskiej w czasach najstarszych byli to albo książęta, albo mnisi. Lecz i mnisi dawnej Rusi pochodzili prawie wyłącznie z arystokracji. To świadczy, że cerkiew rosyjska w ciągu szeregu wieków była instytucją arystokratyczną o charakterze państwowym. Bo czyż mogło być inaczej? W przeciwieństwie do większości krajów Europy Zachodniej, gdzie średniowieczna państwowość ukształtowała się już na przesiąkłej chrystjanizmem glebie cesarstwa rzymskiego, do Rosji wprowadziło chrystjanizm jedynie państwo, dynastia, oraz przybyła z nią z Zachodu klasa rządząca... Twierdzeniu naszemu, że pierwotna cerkiew rosyjska była instytucją o charakterze arystokratycznym, nie sprzeciwia się cośmy wyżej powiedzieli o przenikłych do niej w wieku XV prądach etnicznych. Prądy, które się ujawniły w ruchu religijnym i programie cerkiewnej przebudowy „starców zawołżańskich”, mimo że miały pewną zewnętrzną naleciałość książkowej nauki teologicznej greckiej a częściowo również zachodniej — dzięki swemu pochodzeniu były w rzeczywistości prądami czysto etnicznymi. Wszyscy wprawdzie główniejsi przedstawiciele „starców”, poczynając od Nila Sorskiego i Wasjana Patrykiewewa, należeli do klas wyższych, również jak przeciwnicy ich „józefianie”. Lecz pochodząc z klas wyższych, „starcy” byli zarazem przewodnikami prądów etnicznych. Ulegli oni niejako psychice otaczającej ich sfery etnicznej, ciężko nią się zarazili. Jednocześnie zaś stali się narzędziami przeobrażenia nieświadomej psychiki tej sfery w pewną konstrukcję religijno-ideową... To wszystko powtórzyło się również u słowianofilów w XIX stuleciu.

Wracając do pierwszych czasów zaprowadzenia w Rosji chrześcijaństwa, trzeba zaznaczyć, że posiew został oczywiście dokonany bardzo powierzchownie. Jednak nie mogło być inaczej ze względu na warunki kraju i charakter jego ludności. Z uchwał Soboru Sturozdziałów w roku 1552 widać, że jeszcze w wieku XVI chrystjanizm w Rosji był bardzo niezupełny nawet co do form zewnętrznych... Tem się tłumaczy, dlaczego cerkiew rosyjska, powstała z woli książąt, musiała do ostatka zachować charakter państwowy. Obecnie zaś widzimy, że z chwilą utraty opieki państwa cerkiew szybko poczęła chylić się do upadku, choć różnemi drogami i w różnych kierunkach szedł ten rozkład. Bo jakże inaczej, jeśli nie rozkładem, nazwać malujący się przed naszymi oczami obraz cerkiewnego życia w Rosji, gdy zastanowimy się nad nim? Fakt ten sam przez się niezbitcie świadczy o słabości sił religijnych w rosyjskim żywiole etnicznym. Gdyby żywioł ten zawierał naprawdę rzeczywistą, żywą moc religijną, czyż byłaby możliwa taka orgja bluźnierstw, obrażania uczuć religijnych i poniewierania rzekomych „świętości narodowych“, jaką dziś prowadzi władza bezbożna, nie napotykać w narodzie żadnego poważniejszego sprzeciwu? O, nie! władza bolszewicka, niestety, nie jest taka głupia, jak sądzą głosiciele „szczególnej religijności rosyjskiego narodu“ i „religijnej jego natury“: ona doskonale rozumie, co czyni.

Nie zamierzam bynajmniej twierdzić, że Rosja nigdy nie miała ludzi prawdziwie religijnych, ludzi o wierze gorącej, o stałych religijnych zasadach i poglądach, o nieślabnącej gorliwości religijnej, przytem we wszystkich klasach społecznych... W ciągu wieków XIX i XX cerkiew rosyjska stopniowo się „demokratyzuje“. Jednostki religijne zaczynają się pojawiać również wśród prostego ludu przeważnie po miastach, lecz i po wsiach, głównie w pobliżu wielkich miast i stolic. Właśnie te jednostki religijne dały temat słowianofilom do stworzenia legendy o religijności narodu rosyjskiego.

Czyż podobna jednak na podstawie samego istnienia jednostek religijnych, choćby one zdołały się zespolic w pewne typy, a nawet stworzyły pewne formy życia reli-

gijnego, wnosić o szczególnej religijności rosyjskiego żywiołu narodowego? Taki wniosek byłby, mojem zdaniem, zbyt pochopny i zgoła nieuzasadniony. Przy bliższej analizie można ustalić, że ludzie religijni z sfery prostego ludu w wieku XIX byli nietyle wytworem otaczającego ich żywiołu etnicznego, ile jedną z wielu odmian rosyjskiej kultury pańskiej. W nich działało swoiste „szczepienie“ duchowe, przykład duchowy, wręcz przeciwny owemu zarażeniu etnicznemu, o którym wspomniałem wyżej, mówiąc o „starcach zawołżańskich“ XV wieku i słowianofilach. „Zarażenie“ nizin etnicznych przez szczyty narodowe postępowało w wieku XVIII i pierwszej połowie XIX bardzo energicznie, w szerokim zakresie i we wszystkich dziedzinach, w szczególności w dziedzinie religijnej. Jak wyżej wspomniałem, w Rosji pojęcie „narodowy“ nie znaczy to samo co „etniczny“, jest raczej prawie zupełnem jego przeciwstawieniem i zaprzeczeniem. Jednym z najważniejszych czynników w kategorii „narodowy“ w Rosji była właśnie kultura ziemiańska, barska. Ona też bardziej, niż wszelka inna, nadała narodowi ten wygląd religijny, to religijne zabarwienie, które z pewnością cechowały go jeszcze w połowie wieku XIX.

Rosyjska kultura ziemiańska, kultura narodowa w pełnem i właściwem znaczeniu tego słowa, miała bezspornie swoje wady, lecz w gruncie rzeczy była religijna i chrześcijańska. Pod znakiem tej kultury narodowej odbywał się cały rozwój historyczny Rosji, zbliżenie zaś Piotra Wielkiego z Europą znamionuje twórczy rozkwit tej kultury. W wieku XVIII i na początku XIX jej wpływ na otoczenie wciąż się wzmacnia. W tymże czasie, czyli u schyłku wieku XVIII i w pierwszym dziesięcioleciu XIX, wzrastała również pobożność ludu. Gdy jednak źródła tej tradycyjnej kultury poczęły wysychać, gdy ona sama poczęła ulegać przeciwnym wpływom żywiołu etnicznego, wówczas również zaczęła upadać religijność ludu. Czyż stąd nie jasne, że oba te zjawiska, czyli rosyjska kultura narodowa i religijność ludu stały w ścisłym ze sobą związku?

Fakt upadku religijności wśród ludu w ciągu ostatnich schyłkowych dziesięcioleci ogólnie jest znany, więc nie mam

potrzeby go dowodzić. Wszakże zwracam uwagę, że i przedtem lud był religijniejszy właśnie w tych miejscowościach, gdzie istniały większe ogniska kultury narodowej, czyli przede wszystkim w stolicach i znaczniejszych miastach. Co się zaś tyczy wsi rosyjskiej, gdzie ośrodkami narodowej kultury były w okresie jej rozkwitu prawie wyłącznie dwory szlacheckie, to można powiedzieć bez przesady, że poziom religijności ludu był w stosunku prostym do ilości i jakości dworów, rozumiejąc w danym wypadku pod „jakością” większą lub mniejszą kulturalność szlachty w danej okolicy. To wszystko nam tłumaczy, czemu ludność wiejska była pobożniejsza w pobliżu stolic i wogóle w częściach centralnych kraju, niż na kresach, czemu była pobożniejsza w osiedlach dawnych, niż w świeżo zbudowanych. Szlachta zamożniejsza, która oczywiście była zarazem najbardziej kulturalną, miała swe dobra przeważnie w Rosji środkowej, głównie w pobliżu Moskwy oraz w przyległych do niej guberniach północnych, wschodnich i zachodnich. Na południe od Moskwy, w stepie (jak również na południow-wschodzie) powstała szlachta nowa, uboższa w tradycje kulturalne i jednocześnie mniej zamożna materialnie, niż szlachta z pod Moskwy. Wreszcie jeszcze dalej na wschodzie, czyli nad Wołgą, szlachty prawie wcale nie było, dwory były nieliczne i znajdowały się daleko jeden od drugiego. Te fakty są bardzo doniosłe dla sumiennego badacza pochodzenia religijności szerszego ogółu w Rosji, jaka się ujawniła w końcu wieku XVIII i w wieku XIX. Wyżej wspomniana geografia socjalna tłumaczy właśnie różne stopnie tej religijności w poszczególnych miejscowościach, czyli uzasadnia je różnemi stopniami wpływu narodowej kultury sfer obywatelskich na lud wiejski. Dość zresztą prostego zestawienia, żeby zrozumieć, że masy ludowe nie mogły być równie religijne nad Wołgą i w stepie, jak w pobliżu Moskwy, i że głównym czynnikiem, który zadecydował o religijności ludu, była właśnie kultura dworu czyli większa lub mniejsza jej intensywność w różnych miejscowościach. Bez przesady można powiedzieć, że olbrzymią większość po wsiach (jak zresztą i po miastach) cerkwi i klasztorów wzniosła ofiarność pobożna ksiąząt i bojarów, później zamożnych ziemian

Lecz siłą przyczyn historycznych, czyli właśnie dzięki wyżej wspomnianej „geografii socjalnej” tych cerkwi pod Moskwą jest o wiele więcej, niż w okolicach dalszych. W pobliżu Moskwy znajdują się one w odległości 3 kilometrów (a nieraz nawet $1\frac{1}{2}$ —2 klm.) jedna od drugiej; nad Wołgą zaś w odległości 15—20 klm, a nieraz i dalej. Już zaś wspomniałem, że w religijności prawosławnej, tak ściśle połączonej z kultem, bliskość świątyni ma większe znaczenie, niż we wszelkiej innej, świątynia bowiem nie tylko służy do ujawnienia się uczuć religijnych, lecz jest zarazem głównym źródłem całego życia religijnego, wszelkich przeżyć religijnych. Stąd staje się jasnem, że kultura klasy panującej, ułatwiając ludowi dostęp do świątyń, przez to samo była jednym z najważniejszych czynników jego pobożności.

(Dokończenie nastąpi)

Hr. Aleksander Sołtykow.

Karol May.

I.

Nadszedł czas na bezstronną ocenę tego człowieka, o którego tyle toczyło się sporów, i jego dzieła. Dość już długi okres dzieli nas od smutnej sprawy będącej jednym z najprzykrzejszych rozdziałów w historii niemieckiego życia umysłowego z czasów przedwojennych. Nie nadarmo zmieniły się zapatrywania, w imieniu których Karola May'a pojęciano, albo uwielbiano. Nie możemy pominąć obojętnie faktu, że potomność zatwierdziła powodzenie, jakie współczesni ulubieńcowi dwóch pokoleń najpierw ułatwili, a którego mu potem zazdrościli. Problem: „Karol May” jest znowu, jest dopiero teraz naukowo aktualny. Chcę ten problem roztrząsnąć w całej rozciągłości.

Z różnych punktów widzenia sądzić można o autorze i jego dziele. Jako o jednorazowym, dopełniającym się fakcie, albo jako typowym zjawisku. Możemy człowieka i jego pracę sądzić z punktu historycznego, geograficznego, socjologicznego i psychologicznego, oceniać według moralnych, estetycznych, czy pedagogicznych sprawdzianów. Chodzi tylko o to, aby nie łączyć dwóch odrębnych punktów patrzenia. Błędne zapatrywania na sprawę Karola May'a wynikły właśnie z tego, że jedni stawiali zarzuty natury moralnej, drudzy odpowiadali na nie z punktu estetycznego, ktoś trzeci miał wątpliwości pedagogiczne, a czwarty zbijał je dowodami psychologicznymi. W ten sposób nie było można ani sprawiedliwie ocenić całości, ani nawet jasno zestawić samych faktów.

Nie można tu wprawdzie odłączać pisarza od jego pism, z którymi jest nierozzerwalnie złączony, trzeba jednak starannie rozróżnić co należy sądzić o człowieku, a có o jego dziełach. Dla nauki jedynie autor jest przedmiotem rzeczywistego badania. Jej zadaniem jest określenie jego usposobienia, według posiadanych danych i śledzenie rozwoju jego charakteru z bezstronnym spokojem badacza względem retorty. Nie wolno nauce ani potępiać, ani uwielbiać. Chcąc oceniać moralne, artystyczne i wychowawcze wartości, zejdziemy z drogi prostego badania i wkroczymy w dziedzinę, do której tylko przez furtkę pewnego światopoglądu wejść można. Podczas kiedy same fakta dla każdego są jednakowe, sąd o Karolu May'u musi być subiektywny. Pragnąc w tym szkicu wydać o nim swój własny sąd, świadom jestem, że nie będzie on ogólnie obowiązującą prawdą. W każdym razie liczyć chyba mogę na uznanie większości, jeśli moralną miarą mierzyć będą zamiary pisarza, estetyczną jego zapatrywania i ich artystyczne ujęcie, a pedagogiczną wpływ jego dzieł. Do tego orzeczenia wiedzie nas daleka droga.

Stacja początkowa: mała miejscina w saskich Górach Kruszcowych, Ernstthal. Tam 25 lutego 1842 r. trzydziestodwuletniemu tkaczowi Henrykowi Augustowi May'owi i małżonce jego Krystjanie Wilhelminie Weisse rodzi się syn, który na chrzcie otrzymuje imiona Karol Fryderyk. Radosne to zdarzenie dostatecznie zapewne oblano, bo ojciec dziecka wolał napitek i wesołe towarzystwo, aniżeli swój zawód, któremu oddawał się z niewielkim zapałem. Był zresztą rozumny i zdolny, tylko trochę lekkomyślny i kierujący się zachciankami robotnik, wykształcony ponad swój stan, dobroduszny i gwałtowny. Pani Krystjana pod każdym względem była bardzo przeciętna: kobieta ograniczona i uczciwa, jak towarzyszyki jej doli. Na niej spoczywał ciężar utrzymania domu. Jako akuszerka i z odziedziczonego mająteczku pokrywała lwią część skromnego budżetu dziewięć osób liczącej rodziny. W maleńkim domku w Ernstthal tłoczyli się ojciec, matka, pięcioro dzieci — wśród nich Karol był jedynym chłopcem — i dwie babki. Jedna z nich wywierała na przyszłego pisarza silny i dodatni wpływ. Rozbudzała i rozwijała jego wyobraźnię i karmiła ją bajkami. Jak ładnie staruszka umiała opo-

wiadać! Nie musimy długo pytać skąd autor *Winnetou* wziął swoją żyłkę literacką. Niestety wrażenia z izdebki babuni łączyły się z mniej pożądanymi z gospody, gdzie ojciec May był częstym gościem, a syn przychodził stale jako chłopiec do kręgii. Tam dostały się do rąk wyrostka, właśnie w najniebezpieczniejszych latach rozwoju, opowieści przygód najgorszego rodzaju. Wpływ ich okazał się w głupich figlach i marzeniach. Już wtedy nieskrępowane życie w jakichś czeskich lasach było ideałem młodzieńca, który chciał życie zbójców nie tylko opisywać, ale także przeżywać.

Gdyby przynajmniej pragnienie czynu wcześniej dwulicowego chłopca skierowane było przez poważne studia na właściwe tory naukowe! Ale biedny syn tkacza musiał pogrzebać marzenia o uniwersytecie i zadowolnić się seminarjum nauczycielskiem w Waldenburg, jako nędzną namiastką gimnazjum. A nawet tę skromną naukę zawdzięczał hojności pewnego magnata. Od r. 1857 do r. 1859 May był dobrym uczniem. Małe zajęcia, które dopiero w świetle późniejszych wydarzeń nabiera znaczenia, przerwało jego pobyt. Z powodu drobnej i głupiej kradzieży wyrzucono go z zakładu. Sprawa skończyła się jeszcze szczęśliwie dla winowajcy, bo pozwolono mu uczęszczać do innej szkoły, w Plauen, gdzie znów z dobrym wynikiem — świadectwa są zachowane — ukończył ją we wrześniu 1861 r. Pierwsze jego placówki: w Glauchau, a potem w fabrycznej szkole w Chemnicy. Tutaj znów „zbrodniarz” wpadł w dawne grzechy. Zdała sprawa przedstawia się również niewinnie, tragicomicznie, następstwa jej były jednak poważne. May przywłaszczył sobie zegarek i fajkę z morskiej piany swego współlokatora, aby pierwszym się chępieć, a drugą zawieść ojcu w podarku, którego kupić marnie wynagradzany nie miał za co. Pobudki, sześciotygodniowym więzieniem przyłapanego czynu, są jasne: żywiołowa manja wielkości i buntująca się przeciw nieubłaganym ustawom, dążąca do zatargu z nielitościwym prawem „naturalna” dobroć. Z tych uczuć, drżących w niemieckim jak w każdym narodzie, wynikało również uwielbienie dla szlachetnych zbójców: byłby chciał nazywać się Schinderhannes albo Sonnenwirt, Rinaldo Rinaldini albo Rozsa Sandor, Janosik albo Gaspard des

Montagnes, wynikała nienawiść do uczonych „krętaczy prawa”, a w wyższym zakresie nauka Rousseau’a o pierwotnej, skazanej przez cywilizację, naturalnej dobroci. Dla większości te rzeczy zostają literaturą. Dla Karola May’a stały się życiem.

W jakim stopniu i gdzie, na to mamy dziś dostateczne dowody w rękę. Z aktów sądowych wiemy, że po wypuszczeniu z więzienia (20 października 1862 r.) w czasie od lipca 1864 r. do końca marca 1865 r. popełniał wiele oszustw których widownią stała się Saksonja, a w szczególności Lipsk, gdzie był meldowany od 28 lutego 1865 r. — dokładne ustalenie tych dat potrzebne jest do krytycznego roztrząsania jego zagranicznych podróży. — Uwięziony 27 marca 1865 r., skazany w maju na cztery lata i jeden miesiąc więzienia, odsiedział, aż do przedwczesnego ułaskawienia, trzy i pół roku swej kary w więzieniu w Zwickau. 2 listopada 1868 r. odzyskał wolność. Nie na długo. Od stycznia do czerwca 1869 r. zajmowały się nim władze policyjne, aż 2 lipca tegoż roku został ponownie uwięziony. W drodze do sądu umknął swoim opiekunom i zniknął na pół roku z rodzinnego widnokregu. Ale z początkiem stycznia 1870 r. zjawił się w północnych Czechach. Pod cudzem nazwiskiem, ale wkrótce poznany. Austriackie władze wydały go. A 13 kwietnia sąd obwodowy w Mittweida jeszcze raz skazał Karola May’a na cztery lata zamknięcia, które całkowicie, od 3 maja 1870 r. do 2 maja 1874 r., odsiedział w więzieniu w Waldheim.

Na tem kończy się ciemny okres jego życia, o którym po kilkudziesięciu latach wrogowie przypomnieć mu mieli. Do zwrócenia uwagi na te smutne czasy nie skłania mnie niskie szukanie sensacji, ani małostkowa pedanterja. Do zrozumienia osobowości Karola May’a potrzebna jest znajomość jego wykroczeń, a do oceny jego działalności, do osądzenia ukrytych w niej przeżyć, ważnem jest jasne zestawienie wypadków tego burzliwego okresu.

Akta mówią nam, że Karol May skazany był w r. 1862 za kilkakrotne oszustwa, w r. 1870 za oszustwa i kradzieże, oraz wykroczenie przeciw dozwolonej samoobronie. Pierwszy raz pokazało się, że jest oszustem, który pod szumnemi na-

zwiskami, np. jak Dr. Heilig, albo jako profesor seminarjum, wyludzał łąsy, futra, chłopom i innym łatwowiernym ludziom zabierał pieniądze, aż listem gończym poszukiwanego dosięgła ręka sprawiedliwości. Znowu widzimy, że lekkomyślność, próżność były pobudką do wykroczeń przeciw prawu, które dziś ukaranoby co najwyżej kilku miesiącami warunkowego więzienia. Trochę gorzej przedstawiają się wypadki z r. 1869. Tu początkowo również chodzi o oszustwa. Ofiarą są znowu ubodzy duchem, a prócz tego służy się dość skromnej manji wielkości. May podaje się za urzędnika policji, za szlachcica i kradnie przytem bez wyboru konie, kule bilardowe, wózek dziecinny. Potem trafia się przygoda, już prawie wyjątek z opowieści podróżniczej tylko w przykrych bliskości rodzinnego ogniska: więzień wyrwa się prowadzącemu strażnikowi, ucieka przez pola, a pogoń powstrzymuje krucią — zresztą nie nabija. — Więcej go nie widziano. To, co przyjaciel i współwięzień May'a opowiada o miesiącach od sierpnia 1869 r. do stycznia 1870 r. robi wrażenie wymysłu. O tem, że był dowódcą bandy zbójckiej, że ścigało go wojsko, że płatał różne figle à la Schinderhannes, że w czeskich lasach naśladował Franciszka Moor'a, nie Karola, akta nic nie wspominają. Mówią tylko o wspomnianych złodziejstwach i wyludzeniach, o rozbojach po drogach niema ani słowa.

O wykroczeniach May'a jesteśmy dostatecznie poinformowani, brakuje nam natomiast dokumentów o miejscach jego pobytu w okresach, o których milczą niemieckie akta policyjne i sądowe, a więc od końca r. 1862 do lipca r. 1864, potem od końca lipca r. 1869 do początku stycznia r. 1870. Na te miesiące mogły przypadać pierwsze podróże zagraniczne, które niektórzy badacze May'a uważają za prawdopodobny, a nawet za pewny materiał do napisanych od roku 1874 egzotycznych powieści. Wspomnienia z autobiografii autora, bez dat, rozmyślnie zagmatwane, nie mają wartości. Z innych, dotychczas ogłoszonych źródeł zasługują na uwagę wspomnienia niemieckiego czeladnika, który, jako starzec, opowiadał swojemu synowi, poważanemu inżynierowi, że w r. 1864 spotykał się z Karolem May'em w Szwajcarii i szedł z nim przez dolinę Rodanu ku Marsylii.

Akta policji dowodzą również, że w lecie 1869 r., po ucieczce, May przebywał w Medjolanie.

Reszty musimy się domyślać. Bardzo ważnym wydaje mi się drobny, nigdzie nie zanotowany fakt: że mianowicie w pierwszych swoich opowiadaniach May używa wielokrotnie nazwiska Latréaumont. W jednej noweli *Die Gum*, później często, jako pseudonimu. Otóż nazwisko Latréaumont jest całkiem nie-francuskie i szukamy powodu, który nieźle zresztą po francusku mówiącemu autorowi takie podsunął. Odpowiedź — jajo Kolumba. — W r. 1868 pojawiły się poezje z lumpowanego studenta, prawie półwarjata, Izidora Ducasse, pod pseudonimem hrabiego Lautréaumont. Jedna litera przesunięta i Latréaumont znaleziony. Ale jak mógł May wtedy dowiedzieć się o książce we Francji mało, a w Niemczech całkiem nieznanej? Tylko tak, że musiał znać autora, albo jego przyjaciół. Ducasse w ostatnich latach życia — umarł w listopadzie 1870 r. — obijał się właśnie w środowisku, odpowiadającym May'owi: znikczemniałych inteligentów, ludzi między geniuszem, pomieszczeniem zmysłów, a zbrodnią. May mógł z Medjolanu udać się do Francji i tam w jesieni r. 1869 spotkać „hrabiego Lautréaumont”. Pseudo błękitny ten liryk wszelkich psychoz służył, mojem zdaniem, za model do poety Onlers'a w *Winnetou*.

Przyjmijmy za pewne, że May w r. 1864 był z niemieckim czeladnikiem w południowej Francji, szczególnie w Marsylii (za czem przemawia wierny opis tego miasta w *Christus oder Mohammed*), to możemy również przypuszczać, że w r. 1869 dobrze znaną drogą znowu tam podążył. Z Marsylii, zdaje się, udał się przez północną Afrykę (Tunis), albo wprost do Egiptu, a stamtąd przez Triest powrócił do Austrii, gdzie go w pobliżu saskiej granicy dosięgnął los. Znajomość języka arabskiego dowodzi bytności May'a na terenie arabskiej mowy. Najsilniej jednak przypuszczenie moje opiera się na następującem: autor nasz, jak wykażę, przedstawił swoje przeżycia i przygody z również wielką, jak mimowolną i nieświadomą szczerością w innych, niż „oficjalnych” przedstawicielach swego ja (Old Shatterhand, Kara Ben Nemzi): a mianowicie w postaciach, w opowieściach podróży zaledwie wspomnianych. W cyruliku z Jutroborgu,

w wędrownym śpiewaku Albani i jego poprzedniku Staffelseiner'ze (*Durch die Wüste* względnie *Gum*) upatruję postać autora, który w podobnych warunkach, jak ci trzej, przebiegał Bliski Wschód. Opis Tunisu i Kaira jest tak barwny, że odczuwamy go inaczej, niż wynik pilnego czytania. Również wszystko, co May opowiada o obyczajach, zwyczajach codziennego życia, jak i zwroty mowy, zupełnie zgadza się z rzeczywistością. Skłaniam się więc do przypuszczenia: Karol May w czasie między swoją ucieczką a uwięzieniem, w drugiej połowie 1869 r., zwiedził północne Włochy, Francję, przez Marsylję udał się do Tunisu, Kaira i przez Triest powrócił do Czech.

Trudniejsze jest rozstrzygnięcie w sprawie drugiej podróży, przez poważnych krytyków uważanej za rzeczywistą, w sprawie pobytu jego w obcych krajach, w Północnej Ameryce. Nie mamy na to innego dowodu, prócz opowiadania wspomnianego wyżej czeladnika, że May w r. 1864 w Szwajcarii i południowej Francji mówił o dawniejszych wędrowkach po Stanach Zjednoczonych i jego rzekomej znajomości północno-amerykańskiego slang'u, którego z książek nauczyć się nie można. W obiektywną prawdę opowiadań May'a o swoich przeżyciach niebardzo wierzę. Raczej wydaje mi się możliwem, że niepoprawny blagier, który wkrótce potem podawał się wobec władz za krewnego pewnego plantatora na Martynice, a później tak chętnie mówił o swoich imaginacyjnych podróżach, towarzysza włóczęgę swojemi amerykańskimi przeżyciami, tworami swojej wyobraźni okpiwał, aniżeli, że przebył Ocean, o czem w aktach nie znajdujemy najlżejszej wzmianki. Jaka była istotnie May'a znajomość angielskiego języka, za to nie zaręczył nam żaden poważny świadek. Na dorywczych próbach mogę jednak stwierdzić, że o ile arabskie i francuskie obyczaje znał dobrze, o tyle z najprostszymi przejawami anglo-saskiej kultury był na stopie wojennej. Tego rodzaju drobne spostrzeżenia więcej mają wartości, niż badanie zdań, które taki mól książkowy, jak May, łatwo mógł wyczytać w gramatykach, czy rozmówkach, lub kazać sobie napisać przez tłumaczy (dowodem tego wyraźne serbskie i węgierskie okrucy w wielu jego dziełach). Ten jeden fakt,

że mówi o pewnym *Sir Lindsay*, podczas kiedy każdy, kto choć trochę umie po angielsku, wie, że „Sir” używa się tylko przed imieniem, wystarcza mi, aby wykluczyć jego pobyt w anglo-saskich krajach — a tego rodzaju niezgodności, których May nie mógł zauważyć i poprawić na podstawie książek, jest więcej, jest dużo. Nie wiem gdzie May spędził lata 1863 i 1864 (do lipca). To jednak, że nie w krajach o anglo-saskiej kulturze, wydaje mi się pewnem; prawdopodobnie po większej części w ojczyźnie, a możliwe, że wtedy już był w Szwajcarji, południowej Francji i północnej Afryce.

Przeżycia z zagranicznych podróży stanowiły jednak najmniejszą część materiału, jaki posiadał w chwili nawrócenia z błędnej drogi młodości. W więzieniu miał czas wewnętrznie się skupić. Katolicki kapelan zakładu, katecheta Kochta, wywierał na ciężko karanego za swoje skłonności i brak dość silnej woli względem społecznych stosunków — wpływ zbawienny. To się przyczyniło do zebrania dość znacznego materiału moralnego. Do tego kapitału dołączył się większy zapas wiedzy, a mianowicie zbierane bez wyboru, ale dość obszerne wiadomości z zakresu literatury podróżniczej, a tem samem znajomość życia ludów, obcych języków i kultur.

Już przed r. 1874 May zajmował się pisaniem. Gdzie, kiedy i w jakim zakresie, nie da się już zestawić dokładnie. Zbyt ważne te prace być nie mogły, gdyż inaczej byłyby powstrzymały dobrze wynagradzanego autora od karygodnych czynów, których bezpośrednią pobudką były w każdym razie kłopoty materialne. Wtedy nawiązuje stosunki z kolportażowym księgarzem Münchmayerem. Redaguje czasopismo *Beobachter an der Elbe*, potem drugie i trzecie *Deutsches Familienblatt* i *Feierstunden*, które ukazały się zamiast pierwszego, osławionego, założonego jeszcze przez poprzednika May'a, czwarte *Schacht und Hütte*, przeznaczone na umysłowy pokarm dla sfery robotniczej, a wszystkie te pisma przedrukowują ludowe nowele z ojczyzny, opowiadania historyczne, a wkońcu pierwsze powieści podróżnicze.

Trwało to jakiś czas, dopóki nakładca nie próbował

węzłami małżeństwa nierozzerwalnie związać z sobą autora, jęczącego już w innych więzach, i tem go od siebie odstręczył.

May poznał biedną, niewykształconą, próżną, głupią, ale cudnie piękną dziewczynę, nieślubną córkę pewnej gospodyni, wnuczkę cyrulika, i wziął ją najpierw do siebie, a potem się z nią ożenił. Ta kobieta, pomimo swego ograniczenia, odegrała wielką rolę w życiu ślepo zakochanego i we wszystkim jej ulegającego męża. Parła go do szybkiego zarabiania pieniędzy, pobudzała jego próżność, a poza tem mało obchodziły ją ambitne zamiary, jakie May żywił już wtedy: dać tłumom zdrową lekturę, głosić chrześcijańską moralność (której i w swoich upadkach teoretycznie był wiernym), wyprzeć czemś lepszem społeczne i moralne szumowiny zwykłego kolportażu.

Pani Emma nie zastanawiała się nad niczem. Chciała tylko, żeby w domu były zawsze pieniądze, dużo, dużo pieniędzy, coraz więcej pieniędzy. Namówiła zatem swego męża, który przez pięć lat żadnych z Münchmayer'em nie utrzymywał stosunków — i jako współpracownik pisma *Deutscher Hausschatz* znanej katolickiej firmy Pustet, Rossegger'a *Heimgarten* i innych dobrych czasopism szeroko był znany i lubiany — do nawiązania ponownych stosunków z kolportażowym wydawnictwem. May napisał serję powieści *Waldröschchen*, które największą wyrządziły mu krzywdę. W książkach, które w porównaniu z innemi tego rodzaju pod względem literackim i moralnym stały jeszcze dość wysoko, częściowo za pozwoleniem autora, częściowo bez jego wiedzy, wydawnictwo rozsiało masne opisy; lekko-myślny wydawca nie zawiadomił o tem May'a, jak ten twierdzi, nie zdawał sobie sprawy z doniosłości takich poprawek, jak raczej sądzić możemy. Ale sława wkrótce i poza granicami Niemiec wielbionego pisarza podróźniczych powieści nie polegała na anonimowych cyklach Münchmayer'owskiego wydawnictwa. Od r. 1880 ukazał się szereg powieści podróźniczych, z których pierwszą była *Durch die Wüste*. Stuttgarska firma nakładowa „Union“ wydała pisma młodości, które przyjęto z szczerem zachwytem. W następnem dziesięcioleciu Karol May dochodzi do szczytu swej sławy. Fryburski. nakładca Fehsenfeld wydaje serję opowiadań

z podróży. *Winnetou* przewyższa jeszcze powodzeniem arabskie i tureckie „*Przeżycia*“. Jeśli pod koniec lat osmdziesiątych sądzono, że wiele czytanego pominąć można — w wydanej wówczas przez Reclam „Encyklopedji Pisarzy“ Brümmera wśród tysięcy zapomnianych wielkości nie znalaziono miejsca dla Karola May'a — był on jednak, podczas kiedy literaci kłócili się o naturalizm i symbolizm, najpoczytniejszym, najbardziej lubianym autorem szerokiego ogółu. Pod koniec ubiegłego stulecia liczba tomów jego pism przekroczyła milion.

Chłopcy przysięgali na Old Shatterhand'a i Winnetou, rodzice i nauczyciele gniewali się, potem choć niechętnie czytali przekłete książki i również ulegali czarowi niezwykłego autora. A ten mieszkał na przedmieściu Drezna, w pięknej willi „Old Shatterhand“, otoczony trofeami, które niewiedomo jak i kiedy się nagromadziły; zasypywany listami proszących o autogramy, rady i pomoc, dowiadujących się o losy bohaterów Karola May'a wogóle i o szczerą prawdę sławnych powieści w głównej przynajmniej osnowie. Ten triumf i nieodłączne od niego coraz większe dochody zawróciły próżnemu człowiekowi głowę, a żywa wyobraźnia dokonała reszty, aby całkowicie zatrzeć granicę między rzeczywistością a wymysłem. W swojej korespondencji z członkami panujących domów, z uczonymi, z kolegami po piórze, umiał May — bając cuda o swoich przygodach. Kiedy w książęcej karecie jechał w odwiedziny do rodziny Schönbürg, nie pamiętał już, albo z dumą tylko przypominał sobie, że kiedyś niedaleko stamtąd jako nauczyciel fabryczny klepał biedę i wskutek tego dopuszczał się ciężko potem odpokutowanych wykroczeń. A kiedy siedział naprzeciwko księżnej Hohenberg, utwierdzał się zapewne w przekonaniu, że tak samo rozmawiał z wschodnimi władcami, albo że był to tylko możliwy do powetowania błąd w rządzeniach losu, że z nimi nie rozmawiał. I coraz więcej przejmował się pojęciem wzniosłego swego posłannictwa. Czy ludowi i młodzieży nie miłość głosił i męską odwagę, nie dążność do wiedzy i poczucia patriotyzmu, aby ich tem uzbroić przeciw zgubnym podszeptom ducha czasu? Czy nie dziękowali mu za to możni tego świata, dostojnicy państwowi

i prałaci? Czy nie dziękowało mu zato serdeczne uznanie nieprzejrzanych szeregów czytelników? Cóż znaczy wobec tego kilka głosów nauczycieli, urażonych w swej pedantycznej trzeźwości, lub krytyków, urażonych w swej przesadnej estetyczności?

Długo nic, wkrótce jednak dużo. W r. 1899, właśnie kiedy Karol May napawał się swoją chwałą w Wiedniu, bawarskie ministerstwo oświaty zabroniło młodzieży czytać książki tak dalekiego od szablonu wychowawcy. Było to zapewne w związku z sceptycznymi głosami, które w obozie katolickim odważyły się odezwać przeciw temu człowiekowi, którego większość uważała za najsilniejszą podporę katolickiej literatury. Karol Muth i ludzie z późniejszego *Hochland*, w swoim dążeniu do oczyszczenia katolickiego piśmiennictwa, którego przeszłość nie była zbyt wzniosła, a teraźniejszość nie sięgała ponad poziom roboty epigonów, natknęli się na Karola May'a. Jasnem jest, że ten, z wszystkimi usterkami swego stylu i swego wykształcenia, nie mógł się ostać tam, gdzie chodziło o najwyższą artystyczną miarę. Niemniej jasnem jest, że wrażliwym i surowym sędziom, których nie zaślepiały cyfry i sława, postępowanie jego dawało powód do ostrej krytyki. Car-dauns, kierownik naczelnego organu centrum, *Kölnische Volkszeitung*, również wystąpił do ataku. Nie było nic łatwiejszego, jak zniszczyć naiwną wiarę w prawdomówność Old Shatterhand'a i Kara Ben Nemzi'ego. Geograficzne i historyczne dane opowieści z podróży nie wytrzymały naukowej krytyki. Czy okolice bliskiego Wschodu i dalekiego Zachodu wiernie są opisane, tego nie poddawano pod dyskusję. Ostro natomiast sąd wydano o moralności powieści.

Dotąd można jeszcze zrozumieć i uznać atak na przesadny kult Karola May'a. Ta walka byłaby nawet korzystna dla powieściopisarza i jego dzieł, przesuwając je z nienależnego im stanowiska w zakresie nauki i sztuki do literatury ludowej, gdzie dziś i na długo jeszcze poczesne zajmują miejsce. Ale polemika przekroczyła swój cel. Skierowano ją także przeciw człowiekowi, zwalczano grubemi działami trochę głupio-śmieszną, trochę naiwno-wzrusza-

jącą próżność i zarozumiałość powieściopisarza, podawano w wątpliwość obywatelską cnotę dobrego i dawno już na żadne prawo nie szemrzącego wiernego poddanego. Gorszono się manifestowaniem katolicyzmu, mimo że May nigdy formalnie nie dokonał przejścia do rzymskiego Kościoła. Zaczepiano go na prawo i na lewo, jako pisarza i jako człowieka, jako demoralizatora młodzieży i jako obłudnika.

Do znakomitych publicystów, którzy z czystych pobudek podjęli walkę, przyłączyli się bardzo wątpliwi sprzymierzeńcy: dawny wydawca Karola May'a, ściśle mówiąc jego prawni następcy, i dziennikarz, który służył kilku skrajnym partjom i May'owi bez powodzenia ofiarowywał swoje usługi. Spadkobiercy Münchmeyer'a procesowali się o prawo ponownego wydania powieści, które w latach osmdziesiątych ukazały się pod pseudonimem, z rzeczywistym nazwiskiem obecnie już powszechnie znanego pisarza. May nie chciał się na to zgodzić z powodu rzekomych czy rzeczywistych wtęrtów, co znów przeciwnikom dawało powód do napaści na „niemoralnego“ pobożnisia. Zatarg prawny, źle przeprowadzony i przez niezręczne metody obrony w swem mniemaniem wygodnem bezpieczeństwie, niespodziewanie napadniętego, na zgubne skierowany tory, przeszedł w przykre oskarżenie Karola May'a o krzywoprzysięstwo. Zaplątał się on w nierozwiązalne przeciwieństwa, nie mógł sobie dać rady, zapomniiał, że poetyckie licencje wobec sądu nie mają znaczenia, spotkał się z nieubłaganą surowością sędziów, adwokatów i policji wilhelmowskiej i sudermannowskiej ojczyzny, usłyszał jednogłośnie „Crucifige“ i nie rozumiał już świata, tego pięknego, tak długo uwielbiającego go świata.

Lata od r. 1899 aż do śmierci były dla May'a straszmem męczeństwem, którego w żaden sposób uniknąć nie mógł, popełniwszy raz ten wielki błąd, że oparł się na prawie, którego zwycięstwo okupić musiał obywatelskiem unicestwieniem. Chociaż zwyciężył Münchmeyer'a (i zarówno liczne wyroki sądowe, jak i po śmierci autora przeprowadzone porównania dowiodły całkowitej słuszności tego zwycięstwa), to wyszło najaw, że Karol May: Old Shatterhand, świetny bohater, Kara Ben Nemzi, paladyn chrześcijaństwa, zmyślił swoje czyny, zato na bliższej widowni rzeczywiście przeżył

inne, których nie opiewa żaden śpiewak, nie głosi żadna książka. Zginął Rih, szlachetny kary ogier i Hatatitlah, indjański piorun; pozostał jeden *cheval de retour*, przestępca, od którego nieskalane, zacne towarzystwo odwracało się ze wstrętem.

Czy ten zapierający oddech dramat, ta nieprawdopodobnie sensacyjna powieść o sławnym pisarzu, w którym nagle odkrywają zbrodniarza, nie jest ześlizgującą się do kolportażu poezją? Wiktor Hugo w swych *Misérables* opisał coś podobnego. Ale ci sami ludzie, którzy ze łzami czytali o losie wspaniałego Jean Valjean i o nędznym Javert, oburzali się teraz na dawnego więźnia z Zwickau i Waldheim. Wykrycie dawnych kar May'a nie dopełniło jeszcze kielicha goryczy. Małżeńskie pożycie ofiary wyciągnięto na widok dla zachłystującej się od oburzenia publiczności. May w piśmach swoich unikał starannie wszystkiego, co gorszące — przynajmniej w tych, które podpisywał swoim nazwiskiem —; czystość jego opowiadań z podróży jest jedną z największych ich zalet w porównaniu z inną sensacyjną literaturą. Dzieło May'a było bezpłciowe, a to co najmniej nie jest zbrodnią. Zdaje się, że May (umyślnie unikam stanowczych twierdzeń o sprawie, którą tylko z powodu szczególnych okoliczności porusza się przy literackich badaniach) z natury był bardzo zmysłowy, ale to było zresztą jego prywatną sprawą. Aranżerowie kampanji przeciw zmęczonemu starcowi — poważni krytycy dawno wycofali się z tej kampanji — wyciągali wszystko, co tylko najbrudniejsze bajczarstwo wymyślić zdołało. Po dwudziestu dwóch latach małżeńskiego pożycia May rozwiódł się z niebardzo odpowiednią dla niego żoną i ożenił się z wdową po przyjacielu. Opowiadano więc dokładnie i szeroko rzeczy, które, jako tajemnice sypialni, szanowną publiczność nic nie obchodziły. Rozwiedziona małżonka, oburzona i rozżalona, to pozwalała używać się za narzędzie, to znów zaprzeczała swoim zeznaniom, które spowodowały wiele złego. Hałasu było bez końca. Walka trwała trzy-naście lat bez przerwy.

May'owi brakło sił do pracy i zmarniał jego talent. Historyk literatury stwierdzić to musi jako smutny wynik zgubnego prześladowania. Właśnie kiedy u szczytu twórczo-

ści stojący pisarz po raz pierwszy wybrał się w daleką podróż do tych okolic, które przedtem intuicyjnie, albo na podstawie studjów opisywał przy zielonym stole, zerwała się burza i rozwiała nadzieje rokujące owoce. W czasie podróży przez Egipt do Azji wschodniej i przez Turcję zpowrotem, wybuchnął zatarg z spadkobiercami Münchmeyer'a. Pisarz, drżąc przed „zdemaskowaniem“, które przewidywał, a którego uniknąć nie umiał, uzbroił się przeciw niebezpieczeństwu, nadając odtąd rozmyślnie swoim dziełom znaczenie symboliczne, aby potem i dawniejsze symbolicznie tłumaczyć. Czerotomowe opowiadanie *Im Reich des Silbernen Löwen* jasno to wykazuje. Rozpoczyna się w r. 1897, całkiem jak dawne powieści i bez śladu symbolicznych zamiarów. W r. 1902 pisane jest dalej jako alegoria. Ten zwrot od fikcyjnej rzeczywistości do bezkrywistego symbolizmu bardzo zaszkodził dziełom starości autora. Pomimo wrażeń z rzeczywistych podróży — w r. 1908 May pojechał do Północnej Ameryki — nie miały już dawnej świeżości. Psychoza lęku ciążyła na prześladowanym powieściopisarzu. Przepaść pomiędzy estetyczną scyllą a moralną charybdą pochłoneła wielki i silny jego talent. Powieściopisarz Karol May umarł w r. 1898. Człowiek wiódł nędzny żywot do r. 1912. Krótko przed śmiercią miał jeszcze przeżyć coś w rodzaju spóźnionej apoteozy. W wiedeńskiej Sophiensaal tysiące słuchaczy zgromadził jego odczyt, w którym dużo mówił o sobie i dalekosiężnych zamiarach na przyszłość. Nie byłby ich nigdy urzeczywistnił. Śmierć, miłosierniejsza od życia, ustrzegła go przed rozczarowaniem. W tydzień po wielkim dniu, zapowiadającym zewnętrznie zakończenie nagonki, 30 marca 1912 r. umarł Karol May w swoim domu w Radebeul. Ostatnie jego słowa były: „Zwycięstwo, wielkie zwycięstwo, wszystko widzę różowo.“ W tem pożegnaniu człowieka z doczesnością odbija się poeta.

(Ciąg dalszy nastąpi)

Dr. Otto Forst de Battaglia

Walka o kiełkujące ludzkie życie.

O życie dzieci jeszcze nie urodzonych toczy się dziś ostra walka różnych poglądów na świat, bo wnioski wyprowadzane ze wskazań zwłaszcza społecznych są odbiciem pewnego systemu zasad, wartościujących przede wszystkim samego człowieka jako jednostkę czy jako społeczeństwo. Walka ta, dotąd w Polsce ukryta pod ziemią, przeniosła się obecnie na powierzchnię i toczy się w Komisji kodyfikacyjnej o paragraf 141 Kodeksu karnego. Społeczeństwo katolickie winno sobie zdać sprawę, tak jak się to już stało na Zachodzie, że nie chodzi tu już tylko o przejściowe zło, wywołane stanem ekonomicznym i moralnym po wojnie, ale o same podstawy po chrześcijańsku pojętej rodziny. Katolicy staną przed wyzwaniem, które im rzucono w zdaniu, że „nie może być zbrodnią to, co jest powszechne”.¹⁾

Na Zachodzie dyskusja nad zagadnieniem depopulacji i racjonalizacji urodzin toczy się już oddawna. W Niemczech przeciwko par. 218, 219, 220 Kodeksu karnego zgłoszono już w roku 1920 dwie zmiany: jedna z drugiego lipca proponowała zupełną niekaralność wszelkich usiłowań w celu zniszczenia kiełkującego życia ludzkiego, a druga z 31 lipca uważała to zniszczenie za niekaralne, jeśli dokonane zostało przez samą matkę albo przez uznanego państwowo lekarza i to w ciągu pierwszych trzech miesięcy ciąży. Odrazu widać analogję między tym drugim projektem niemieckim, a projektem polskim, przyjętym przez Komisję kodyfika-

¹⁾ B o y: *Pieśń kobiet*, s. 61, zdanie prof. Wolnej Wszechnicy w Warszawie Orzęckiego.

cyjną.¹⁾ W Niemczech wyszedł ów projekt z kół socjalistycznych, jednak odrazu nastąpił silny odruch stowarzyszeń religijnych, społecznych a także i kół lekarskich, tak, że do uchwalenia projektu wcale nie doszło. Sprawdziło się, co już w roku 1907 napisał Foerster we wstępie do swej Etyki i Pedagogiki seksualnej, że „niekatolicka literatura jest na tym punkcie i niestety z powodu niepewności w zasadniczych sprawach o wiele niższa”.²⁾

W Szwajcarii Rada kantonu bazylejskiego przyjęła w pierwszym czytaniu dnia 2 maja 1919 projekt ustawy, podobny do niemieckiego z 31 lipca 1920. Profesor Dr. Labhardt wystosował jednak w tej sprawie do Rady memorjał ze stanowiska lekarskiego na polecenie Związku medyków w Bazylei, w którym twierdzi, że Rada kantonu, przyjmując projekt, widocznie nie zdawała sobie sprawy z następstw takiej ustawy. Dlatego w drugim czytaniu 3 lipca odrzucono stanowczo cały ten projekt. Dr. Labhardt szczególnie mocno natarł na t. zw. wskazania społeczne na przerwanie ciąży, nazywając je bez ogródek dowodem dekadentyzmu.³⁾

W Austrii odbyła się głównie w roku 1924 wielka nagonka przeciw par. 144, przewidującemu karę za przerwanie ciąży i wyszła także z kół radykalno-socjalistycznych.⁴⁾

Bolszewicka Rosja pozostawiła początkowo zupełną swobodę kobiecie w sprawie przerywania ciąży; w Moskwie otwarto 16 stacyj lekarskich dla dokonywania odnośnych zabiegów. Jednak już w roku 1920 ograniczono tę swobodę przez dekret w sprawie legalizowania poronienia płodu w ten sposób, że zabiegi dozwolone zostały tylko w szpitalach sowieckich pod okiem lekarzy, a w roku 1924 ustanowiono komisję złożoną z lekarzy i kobiet, która ma badać przede-

¹⁾ Tamże s. 87.

²⁾ *Sexualethik und Sexualpädagogik*, Vorwort.

³⁾ Hermann Muckermann, *Um das Leben der Ungeborenen*, Berlin, wyd. 2 s. 52—45.

⁴⁾ Por. *Reichspost* z 27 X 1924 artykuł: „Um das Leben der Ungeborenen, zum Streit um Par. 144” i art. Dra Ottona Weinbergera: „Der § 144 St. G. und der österreichische Richter”. Podobnie jak u nas Boy, nazwali socjaliści austrjaccy dotyczący paragraf: Schandparagraph. Skandal i t p.

wszystkiem wskazania społeczne. Dekret ten mówi: „W każdym wypadku komisje mają obowiązek gruntownego zbadania powodów lekarskich i społecznych do przerywania ciąży. Komisja uświadomi matkę o szkodach dla zdrowia płynących z poronienia sztucznego, o złączonych z tem niebezpieczeństwach dla życia i szkodzie wynikającej stąd dla sowieckiej republiki”.¹⁾ Na przykładzie Sowietów widać doskonale, jak ustawodawcy, przerażeni groźnemi następstwami zupełnej swobody pod tym względem, coraz więcej zacieśniali początkową bezkarność przerywania ciąży. Życie ze swoją nieubłaganą logiką było mocniejsze, niż papierowa teoria.

W Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej statystyka jest bardzo utrudniona wskutek ogromnej rozbieżności praktyki w różnych stanach. W każdym razie nie można ich przytaczać na dowód, że między przyrostem ludności a przerywaniem ciąży niema łączności, jak to czyni Boy,²⁾ bo Stany Zjednoczone zasilane są od szeregu lat imigracją z zewnątrz, a przytem istnieje tam dość duża różnica między rodzinami chrześcijańskimi a obojętnymi religijnie. Raczej właśnie w Ameryce łatwo stwierdzić prawo, że liczebność rodzin i odporność moralna na pokusy przerywania ciąży jest w prostym stosunku do przekonań katolickich, bo pseudokatolicy nie są tam brani w rachubę.

W Polsce sprawa stała się głośna wskutek broszury Boy'a o „piekle kobiet“, w której poważne argumenty, zresztą podane w formie bardzo ogólnikowej, pomieszane są z błyskotliwą ironją, docinkami i niesłychanie płytkiem ujęciem tej tak ważnej sprawy, gdzie chodzi przecież o życie. Pozory serdecznej troski o los matek biją w oczy piaskiem: w rzeczywistości niema bardziej powierzchownego traktowania tej sprawy, jak właśnie u Boy'a, jeśli się go porówna z analogiczną zagraniczną literaturą: literat już niewiele przypomina sumiennego i o ludzi szczerze zatroskanego lekarza.

¹⁾ Dr. Berg: *Was sagt Sowjet-Russland von sich selbst?* M. Gladbach 1930, s. 53—54.

²⁾ L. c. s. 23.

Czasopismo *Kobieta współczesna* otworzyło na ten temat ankietę wśród kobiet, w której wypowiadały się za i przeciw różne typy umysłowości i serca dzisiejszej polskiej niewiasty.¹⁾ Towarzystwo ginekologiczne warszawskie zorganizowało w roku 1927 szereg odczytów o różnych wskazaniach na przerywanie ciąży.²⁾ Na zjeździe lekarzy w Poznaniu w listopadzie 1926 wygłosił dyrektor kliniki uniw. w Poznaniu, Dr. B. Kowalski, referat p. t. „O przerywaniu ciąży“, dla naszych stosunków bardzo charakterystyczny.³⁾ Osłabia on wraz z warszawskimi referatami porzeczne dowody Boy'a, który, jak widać, mało z nich korzystał.

Zapowiedź łagodnego traktowania tej sprawy spowodowała już obecnie fatalne skutki w psychice prostych ludzi, których niejednokrotnie tylko ostre kary powstrzymywały od popełniania zbrodni. Z dnia na dzień mnożą się wypadki porzucania lub morderstwa noworodków. Papierowi idealisci czy liberalni fanatycy swobody w miłości nie zdają sobie sprawy, jak ich utopijne teorie wyglądają potem w życiu i w jaki sposób przez to życie zostają zilustrowane.⁴⁾

Naukowe ujmowanie sprawy regulowania urodzin należy przypisać neomałtuzjanizmowi, który się rozszerzył w ciągu XIX wieku głównie dzięki panującemu w ekonomii kierunkowi liberalnemu; zasady *Laissez faire laissez aller* nie zastosowano tylko do prawa natury, któremu usiłuje się zadać gwałt przez sztuczne rozłączenie miłości seksualnej, t. j. rozmnażania się i na tym punkcie spoczywa właściwie istota całego zagadnienia: czy mianowicie można i ma się prawo urodziny ludzkie tak regulować i racjonalizować, jak się reguluje np. hodowlę królików czy tulipanów.

Według moralności chrześcijańskiej obiektywne wartości i dobra celowe mają się stać motywami naszego subiektywnego usposobienia, czyli że podmiotowe usposobienie jest normowane przez obiektywną wartość. Dla życia seksualnego istnieje taki obiektywny porządek: obiektywną, pierwszo-

¹⁾ Od numeru 51 roku 1929.

²⁾ *Ginekologia polska*, 1927, zeszyt. X—XII.

³⁾ *Nowiny lekarskie*, 1927, zesz. 17 i 19.

⁴⁾ Por. *Ilustrowany Kurjer Codzienny* 1930 nr. 119, gdzie podano zastraszającą statystykę z jednego tylko tygodnia.

rzędną wartością jest tu *bonum prolis* — dobro potomstwa, a drugorzędną i pomocniczą wzajemne współżycie małżonków. Stąd jasny wniosek, że takie tylko seksualne postępowanie jest godziwe i dozwolone, które zmierza do prawdziwie wartościowych celów, wyznaczonych przez samą naturę. Natomiast etycznie złe i niedozwolone jest takie seksualne postępowanie, które te wartości obiektywne udaremnia. Rozkosz ma charakter środka do celu i zjawiska współtowarzyszącego, pomocniczego. Względ na potomstwo jest dla każdego seksualnego postępowania prawem immanentnem: dlatego też instynkt płciowy nie działa z taką siłą i nagłą koniecznością, jak instynkty samozachowawcze, bo jest nałożony gatunkowi jako całości, a nie każdej jednostce z osobna. Jest rzeczą widoczną w takim naturze rzeczy odpowiadającym zapastrykowaniu, że godziwe zaspokojenie popędu płciowego istnieje tylko w monogamicznym, trwałem i nierozrwanem małżeństwie, bo ono jedynie spełni funkcje wychowawcze wobec potomstwa, funkcje trwające w normalnej rodzinie kilkadziesiąt lat. Także i to jest jasne, że ciało ludzkie nie jest zabawką lecz narzędziem do wyższych celów, bo zabawką nazywamy działalność wolną mającą w sobie cel i nieskierowaną do poza nią istniejących celów.

Idee te widoczne są odrazu w źródłach chrześcijańskiej nauki. Św. Paweł jak najostrożniej potępia nadużywanie życia seksualnego przez sodomję i pederastję (Rzym. 1. 26 n., Kor. 6, 9 n.), heretyckie zniesławianie małżeństwa (1 Tym. 4, 2) i podaje jako normalną funkcję kobiety, zasługującą i zbawienną a zamierzoną przez Boga: rodzenie dzieci (1 Tym. 2, 15; 5, 14). Pierwszy dokument poapostolskiej literatury, t. zw. „Nauka dwunastu apostołów“ wymienia między zbrodniami, popełnianymi przez pogan, zabijanie kielkującego życia ludzkiego i zabijanie dzieci (roz. 2 w. 2).

Niektórzy z Ojców Kościoła są tak surowi w osądzaniu stosunków małżeńskich, że chcą z nich usunąć jako nieetyczny motyw rozkoszy obok godziwego celu, którym być winno rozmnażanie się rodzaju ludzkiego. Onanistyczne stosunki małżeńskie są dla nich całkiem widocznym występkiem.

Kościół potępił zdanie, jakoby ożywienie płodu ludzkiego duszą nieśmiertelną następowało dopiero przy uro-

dzeniu, a przedtem płód byłby zupełnie bez duszy; również potępił zdanie, jakoby we wszelkiem spędzaniu płodu nie popełniało się zbrodni zabójstwa człowieka (zdania XXXV i LXV, potępione przez Innocentego XI 2 marca 1679, *Denz.* 1052). Pozostało tedy, jako sprawa otwarta, pytanie, kiedy następuje ożywienie duszą, bo co do wymienionych zdań nie było od początku w Kościele żadnej różnicy, a potępienie było tylko uroczystem przypieczętowaniem błędów. Długi czas zaciążył tu autorytet Arystotelesa, który zdaje się utrzymywał zdanie o kolejności dusz: wprowadzającej życie wegetatywne, potem duszy dającej czucia zmysłowe, wreszcie duszy rozumnej. Greccy Ojcowie Kościoła poszli w dwojakim kierunku: jedni podzielali teorię o t. zw. *animatio immediata*, wedle której istnieje współczesność ciała i duszy: zwracali się tedy przeciw preegzystencji duszy przed ciałem, jakoteż preegzystencji ciała przed duszą. Tu należy przede wszystkim św. Grzegorz z Nyssy (*De hominis opificio* c. XXVIII, *P. G.* t. 44 col. 230, *De anima et resurrectione*, *P. G.* t. 46 col. 125).¹⁾ Jego brat, św. Bazyli Wielki, uważa, że zbrodnią dzieciobójstwa jest każde spędzenie płodu (*Ad Amphilochem* ep. 2, *P. G.* t. 138 col. 587). Podobnie św. Maksym (*De variis difficilibus locis sanctorum Dionysii et Gregorii seu ambiguum liber*, *P. G.* t. 91 col. 1335 n.), Melecjusz (*Elucubratio synoptica de natura hominis*, *P. G.* t. 64 col. 1087). Przedstawicielem teorii t. zw. *animatio mediata* u Greków jest Teodoret, który twierdził, że dusza łączy się z ciałem już zupełnie ukształtowanym (*De graecorum affect. curandis. Sermo de natura hominis*, *P. G.* t. 83 col. 942).

Na zachodzie u pisarzy łacińskich Tertuljan był przedstawicielem pierwszego kierunku, ale uczył równocześnie traducjanizmu, t. z. że rodzice są współtwórcami duszy (*De anima* c. XIX, *P. L.* t. 2 col. 682). Na to, by zwalczyć traducjanizm, rozróżnili pisarze łacīńscy między poczęciem człowieka (*conceptio*) a ożywieniem duszą (*animatio*), sądząc, że tą drogą lepiej zabezpieczą prawdę chrześcijańską o stwo-

¹⁾ *P. G.* rozumie się Migne'a *Patrologia Graeca*, a *P. L.* *Patrologia Latina*. Św. Grzegorz twierdzi, że „nikt mający zdrowy rozum nie powie, jakoby początek duszy był późniejszy i jakoby ona była młodsza od ciała”.

rzeniu duszy bezpośrednio przez Boga (kreacjanizm). Stąd Gennadjuś z Marsylii wyraża się, że dusza łączy się z ciałem już uformowaniem (De ecclesiasticis dogmatibus c. XIV, P. L. t. 58 col. 984).¹⁾

U Boy'a²⁾ czytamy z ogromnem zdziwieniem, jakoby św. Augustyn był patronem zdania, że „nie jest dzieciobójczynią ta, która sprowadza poronienie, zanim dusza -wstąpi w ciało“ (non est homicida qui abortum procurat, antequam anima corpori sit infusa). Laików w literaturze starochrześcijańskiej zdanie to tak całkiem wyraźne może naprawdę zbałamucić. Niestety Boy przepisał zupełnie bezkrytycznie z jakiegoś dziełka, propagującego spędzanie płodu, tytuł rozdziału VIII z dekretów Gracjana (Gratiani secunda pars causa XXXII q. II c. VIII w *Corpus iuris canonici* t. 1 ed. Richter-Friedberg col. 1122), a nie tekst św. Augustyna, który nigdzie takiego zdania nie napisał. Gracjan pod tym tytułem cytuje zdanie *niby* Augustyna, popierające znaczenie tekstu przytoczonego powagą Doktora z Hippony: mianowicie objaśnienie do Pięcioksiągu Mojżesza, w szczególności Księgi Wyjścia (In Exodum lib. 11 LXXX, P. L. t. 34 col. 626). Jest rzeczą całkiem pewną, że dziełko to nie jest utworem św. Augustyna, lecz jakiegoś nieznanego autora, który tekst Pisma św. Exod. 21, 22—25 wykladał w tym sensie, że dusza łączy się z ciałem później, a nie przy poczęciu, ponieważ Mojżesz ustanawia karę za uderzenie ciężarnej matki wtedy, gdy płód jest uformowany. U samego św. Augustyna czytamy właśnie coś przeciwnego, co zresztą ten sam Gracjan przytoczył dwa rozdziały wcześniej: „Niekiedy do tego stopnia dochodzi rozpustne okrucieństwo, czy okrutna rozpusta, że podaje trucizny sprowadzające bezpłodność, a jeśli to nie pomoże, niszczy poczęty płód w łonie matki, pragnąc swe potomstwo zniszczyć, zanim ono zacznie żyć, albo gdy żyło już w łonie matki, zabić zanim się narodzi. Jeśli obydwójce (małżonkowie) są tacy, nie są

¹⁾ Że Kościół już od najstarszych czasów zwalczał tę zbrodnie spędzania płodu jako charakterystyczną dla pogan, dowodem są najstarsze pisma jak: *List do Diogneta* rozdz. 5, Tertuljana *Apologia* r. 9, Minucjusza Feliksa *Octavius* r. 30.

²⁾ L. c. s. 22.

małżonkami, choćby byli nimi od początku i łączą się nie węzłem małżeńskim, lecz węzłem rozpusty. Jeśli zaś nie są takimi oboje, mam odwagę twierdzić, że albo kobieta jest nałożnicą męża, albo mężczyzna cudzołożnikiem żony" (De nuptiis et concupiscentia lib. 1. c. XV, P. L. t. 44 col. 423) Św. Augustyn walczył z środkami przeszkadzającymi porodowi, które propagowali Manichejczycy, uważający rozmnażanie się ludzi za coś złego. Mówi on: „taki obchodzi się z żoną jak z prostytutką... niema tam małżeństwa, gdzie się ktoś stara o to, żeby niewiasta nie została matką i używa środków w tym celu" (De moribus Manichaeorum n. 65, por. de coniug. adult. 11, n. 12, Contra Faustum XV n. 7). Wykazuje też, jak ta obawa przed dzieckiem prowadzi do sztucznych prewencyjnych środków (sterilitatis venena), a kiedy te zawiodą, następstwem musi być spędzanie płodu (operam dare, sic agere, ut impediatur foetus jednoznacznie z obsistere propagationi prolis sive voto malo sive opere malo. De nuptiis et concupiscentia 1, n. 16 i 17).

Przytoczyliśmy te teksty dlatego, żeby katolików nie mamiono i nie oszukiwano fałszowaną powagą wielkiego nauczyciela w Kościele św. Augustyna, i by jego autorytetu nie używano na potwierdzenie zdania, które on uważał oczywiście za antychrześcijańskie.

W nauce teologicznej średniowiecza przeważa, wskutek powagi Arystotelesa i nawet pseudoaugustyńskich tekstów, przekonanie, że dusza łączy się z ciałem 40-ego, ewentualnie 80-ego dnia po poczęciu, ale już w wieku XVII zaczyna się silna reakcja przeciw temu mniemaniu. Jeśli Boy twierdzi¹⁾, że „sam Kościół czynił rozróżnienia między foetus animatus a inanimatus“, a podobne zapatrywanie wygłasza Dr. Zofja Garlicka²⁾ „że prawo kościelne wprowadza podział na foetus animatus i non animatus z granicą 40 dni dla męskiego i 80 dla żeńskiego“, to mamy do czynienia z świeżym przykładem wyrokowania bez zbadania sprawy choćby nawet pobieżnie. Najpierw o b e c n i e obowiązujące prawo kościelne takiego rozróżnienia ani nie przytacza nigdzie, ani go nie

¹⁾ L. c. s. 22.

²⁾ Wskazania społeczne przerywania ciąży, *Ginekologia polska*, 1927, s. 1162.

uznaje (por. can. 2350). Dalej ani jeden pisarz kościelny nie sądził, że wolno spędzać płód nawet w przyjętej hipotezie Arystotelesa bez winy i ciężkiego obciążenia sumienia przed Bogiem, choć w kary kościelne za ten ciężki grzech przed ogłoszeniem nowego kodeksu prawa kościelnego się nie wpadało, popełniając przestępstwo spędzenia płodu przed 40 ew. 80 dniem jego życia w łonie matki. Przed Bogiem zawsze ten czyn był obiektywnie ciężkim grzechem i pociągał za sobą wieczne kary, jeśli nie został zgładzony żalem i pokutą. Kościół, jako społeczeństwo widzialne, mógł także nałożyć swoje kary, które zresztą zmieniały się ustawicznie w ciągu wieków, jako płynące z życiem i jego potrzebami, a mógł ich nie nakładać, lub ograniczyć. Z tego, że Kościół nie nakłada swych kar za jakiś czyn, nie wynika, że czyn ten jest dozwolony, ani nawet istnienie kary kościelnej nie jest dowodem, że przestępstwo takie jest najcięższe: np. nienawiść Boga jest grzechem najcięższym ze wszystkich, a nie jest obłożona karą Kościoła, jeśli się nie dołączy doń herezja lub apostazja.

Twierdzenia teologów w pewnych czasach dość powszechne odnośnie do ożywienia ciała duszą były zawsze hipotezami teologicznymi i niczem więcej.

Innocenty XI wyraźnie potępił mniemanie, jakoby wolno było spędzać płód przed połączeniem się ciała z duszą, aby dziewczyna, która została matką, nie była narażona na wstyd (zdanie 34, *Denz.* 1184). Sykstus V, niezależnie od rozróżnienia *foetus animatus* i *inanimatus*, rozciągnął kary na wszystkich spędzających płód, a dopiero Grzegorz XIV zacieśnił ekskomunikę do spędzających płód ożywiony duszą.¹⁾

Reakcja przeciw rozróżnianiu płodu ożywionego i nieożywionego duszą wyszła z kół medycznych, aż doszło do ogólnego dziś przekonania, że takie rozróżnienie nie posiada dostatecznych podstaw. Wniosek jest jasny: usuwanie czy zabijanie płodu umyślne i celowe jest prostem zabójstwem człowieka, tem bardziej zbrodniczem, że człowiek ten jest zupełnie bezbronny i nie pokazał jeszcze, czy będzie ge-

¹⁾ Konstytucja Sykstusa V „*Effrenatam*” z r. 1588 i Grzegorza XIV „*Sedes Apostolica*” z r. 1591.

njuszem czy głupcem, wielkim i zasłużonym czy szkodliwym i występny. Jeśli zaś życie tego człowieka gasi się u początków dla jakiegokolwiek korzyści, wtedy człowiek staje się prostym środkiem i narzędziem, przestaje być osobą, a zasada „cel uświęca środki” jest jak najwyraźniej sankcjonowana. A choć początkujące życie embrjona ludzkiego nie jest pełnem życiem człowieka, jest jednak tego życia pierwszym stadjum, człowieka zaś nie można żadną miarą stawiać narówni z hodowlą królików czy rasowych koni: dlatego racjonalizacja urodzin i regulowanie życia ludzkiego już istniejącego przekracza kompetencję wszelkiej władzy ludzkiej. Choćby się nawet przyjęło hipotezę świeżo podniesioną przez dominikanina Sertillanges’a,¹⁾ jakoby embrjon jeszcze nieukształtowany w człowieka nie miał duszy nieśmiertelnej i że ta stwarzana jest przez Boga wtedy, gdy embrjon wykształci się w pełne formy ludzkie, to i tak spędzanie płodu przed tym terminem będzie występkiem i zbrodnią przeciw dobru całej ludzkości i zabijaniem życia, które przeznaczone jest do wielkich i wysokich celów. Zresztą sam Sertillanges pojmuje swą hipotezę tylko jako domysł filozoficzny. Kościół bowiem praktycznie nakazuje płód ludzki choćby najmłodszy chrzcic w razie nieszczęśliwego wypadku.

Znane jest zdanie Goethego, że jeśli człowiek za dużo myśli o swem zdrowiu fizycznym czy moralnem, poczuje się zwykle chorym; myśl ta zastosowana do procesów i stanów fizjologicznych wykaże, że zbytnia ciekawość i niepotrzebne docieranie do tego, co winno się załatwiać wedle praw natury, sprowadza pewną hipochondrję i przeczulenie. Gdyby szwaczka chciała iść myślą za każdym ścięciem, który jej ręka wykonuje, z pewnością ruchy nie byłyby regularne i szybkie. To też gwałtowne uświadamianie na prawo i lewo w umysłach nieprzygotowanych rodzi przy całej płytkości ich wiedzy zarozumiałość i głupią pewność siebie, która jest silnym hamulcem w naturalnym i zdrowym rozwoju instynktów mas. Słuszną jest rzeczą, by umysły przygotowane i kierownicze zgłębiały sprawy seksualne, ale wielkiem niebezpieczeństwem jest dla zdrowego rozwoju rasy, jeśli

¹⁾ *Les grandes theses de la philosophie thomiste*, Paris 1928, s. 204.

wszyscy młodzi czy starzy, uczeni i prostacy zaczynają za dużo dysputować i rozprawiać o tem, co natura dyskretnie ukrywa. Nie mówi się tu o tajemniczości, lecz o naturalnej człowiekowi w tych sprawach powściągliwości w języku. Już na progu chrześcijaństwa powiedział o tych sprawach Tertuljan: „Naturę należy szanować, a nie wstydzić się jej. Spółkowanie małżeńskie zostało zezwieszone żądzą a nie stanem (małżeńskim). Nadużycia a nie sam stan jest bezwstydnym, bo stan małżeński został pobłogosławiony słowami Boga: rójcie i rozmnażajcie się. Nadużycia są przekłete, cudzołóstwa, rozpusta i domy publiczne“. Dziś często nie odróżnia się naturalnego instynktu wstydu od hipokryzji i pruderji: nawet ową wrodzoną człowiekowi powściągliwość w mówieniu o sprawach seksualnych potępia się, zamiast ją pielęgnować i wychowywać jak każdy inny zdrowy instynkt naturalny. A jest on naturalny, jak najnowsze badania etnologiczne wykazują i wcale nie jest nabytkiem przyzwyczajenia i kultury. Natomiast spalenie tego instynktu wstydu w postaci ekshibicjonizmu moralnego lub świętoszkowatej pruderji, która nic nie ma wspólnego z cnotą wstydu w sprawach seksualnych, należy odrzucić i potępić. To też krzyki obecne i nawoływania do zdarcia wszelkich nawet naturalnych zasłon, nagości bezwzględnej i quasi naturalnej człowiekowi żądzy zaspokajania popędów seksualnych, tak jak innych, panseksualizm Freuda są smutnem *signum temporis* zwyrodnienia i wyzbycia się naturalności. Tak samo próby niekępowanej niczem racjonalizacji urodzin, które są wdarcie się do wyższych i nieswoich praw. Człowiek bowiem nie posiada pełnego prawa do życia, lecz jest tego dobra stróżem i administratorem i to człowiek, tak pojedynczy, jak i zorganizowany w społeczeństwie. Wyjątek stanowi samobrona przed napaścią niesłuszną lub kara za zbrodnię, ale wtedy jest kolizja rzeczywista między wyższem prawem niewinnego i napastowanego, a niższem czyniącego krzywdę i wydzierającego drugiemu życie. Prawa zaś wyższe mają zawsze pierwszeństwo. Gdyby tedy społeczeństwo czy jednostka chciała istniejące już życie ludzkie, choćby w jego początkach, niszczyć dla pozornie wyższych celów, usurpuje sobie prawo, którego absolutnie nie posiada. Jest to su-

werenne prawo Stwórcy, który je sobie wyraźnie zarezerwował: „nie zabijaj niewinnego i sprawiedliwego“ (Exodus 23, 7), „Patrzcież, że ja jestem sam i niema innego Boga prócz mnie: ja odbieram i ja daję życie“ (Deut. 32. 39). „Pan odbiera i daje życie“ (1 Król. 2, 6, por. Tob. 13, 2, Mądr. 16, 13, Rzym. 14, 7, Łuk. 20 37). Niema tedy mowy o władzy racjonalizacji w ten sposób, żeby można było zabijać zbyteczny płód ludzki. Musiałoby się w przeciwnym razie wyjść z fałszywego założenia niezależności człowieka od Boga lub z monistycznego na świat poglądu, gdyby się chciało przyznać zupełną swobodę społeczeństwu w sprawach eugeniki czy eutanazji, regulowania liczby urodzin przez środki wprost przeciwne celowości instytutu płciowego, czy zabijania już żyjącego potomstwa. Dla katolika pozostają tylko takie środki jako godziwe, które w niczem nie naruszają celowości pożycia małżeńskiego ani praw do życia człowieka już istniejącego.

Jakże tedy można się łudzić, że Kościół, patrząc się na smutne apostazje, nie znalazłby jakiegoś godziwego wyjścia, gdyby ono rzeczywiście istniało prócz tego, jakie wskazuje chrześcijańska powściągliwość w użyciu popędu płciowego? Zasady tak są jasne, tak związane z podstawami samej natury człowieka i jego stosunku do Boga, że niema ani cienia wątpliwości czy wahania się w tem, co Kościół głosi w imię praw Stwórcy i całego porządku moralnego. Wartości moralne, związane z naturą człowieka a do tego poparte autorytetem Boga, nie mogą być przez żadną władzę czy siłę ludzką bezkarnie zmienione czy pomniejszone.

Tu nie argumentuje się ze szkód czy korzyści, lecz z samej istoty czynu, który zostanie zawsze wewnętrznie zły i niegodziwy i przez żadną rację czy dobro fizyczne nie zmieni swej istoty. To nie jest ślepy pryncypjalizm, lecz cześć przed nienaruszalną świętością i najwyższą zasadą całego życia. Dobro moralne nie jest względne ani nie jest tworem subiektywnych przeżyć człowieka, lecz jest rzeczywistością tak jak prawda, którą należy poznać, przyjąć i do niej się zastosować. Reglamentacja czy racjonalizacja państwowa czy inna z podeptaniem istotnego celu życia płciowego musi być nazwana hasłem względności i subiekty-

wizmu moralnego, a to jest teren diametralnie różny od katolickiego.

Prawo natury, które równocześnie jest pozytywnym prawem Bożem w przykazaniu: „nie zabijaj“, odnosi się także do nieurodzonego potomstwa ludzkiego. Dziecko jeszcze nieurodzone nie jest tylko częścią ciała matki, jej organem lub naroślą i nie można tu mówić o prawie matki do swego ciała.¹⁾ Dziecko jest odrębnym organizmem, którego życie zależy oczywiście od matki. Dziecko przed czy po urodzeniu ma te same ludzkie prawa do życia, a miesiąc później czy wcześniej nic nie dodaje ani nie ujmuje istotnego. Z biologicznego stanowiska niczem nie można usprawiedliwić stawiania granicy trzeciego miesiąca.²⁾ Owszem przeciwnie liczne choroby, jak utrata krwi, infekcja, zaburzenia wewnętrznych wydzielai, retrofleksja, perimetritis, adnexitis, metropathia chronica, endometritis, są następstwem zabiegów nieraz nawet bardzo fachowych w celu spędzenia płodu. Wskutek tego pyta się Dr Labhardt, gdzie jest to społeczne dobrodziejstwo z legalnego przerywania ciąży: z jednej strony mniej dzieci, a z drugiej więcej chorych i słabych matek.³⁾ To też profesor Czyżewicz, zastanawiając się nad wskazaniami lekarskimi do przerywania ciąży, konkluduje słusznie: „Muszę oświadczyć jasno i otwarcie, że o ile poród prawidłowy uważam za fakt fizjologiczny, tyle poronienie każde samoistne czy sztuczne jest, zdaniem mojem, z a w s z e chorobą, która nierzadko może mieć poważne następstwa daleko sięgające i nie dające się obliczyć“.

A proces psychiczny u lekarzy i w społeczeństwie? „Kto raz zrobił kompromis z własnem sumieniem, będzie coraz częściej do tego zmuszony przez zbieg okoliczności, które mu nie pozwolą odmówić. Powoli, coraz szerzej będzie stawiał wskazania do przerywania ciąży, początkowo z powodu rozmaitych chorób, potem ze wskazań socjalnych i wreszcie dojdzie do stanowiska społeczeństwa laików, którym najczęściej chodzi o pozbycie się niewygodnej ciąży

¹⁾ Boy l. c. s. 61.

²⁾ Por. Muckermann, *Um das Leben der Ungeborenen* s. 51.

³⁾ Tamże s. 45, jako też znakomity referat prof. Czyżewicza: *Następstwa i skutki poronień. Ginekologia polska 1927*, s. 1217—39.

Przegl. Pow. t. 187.

bez względu na etykę tego postępowania i bez względu na niebezpieczeństwa, jakimi to zagraża, z tym dodatkiem, że zawsze znajdzie się kozioł ofiarny, którym będzie wykonawca poronienia.“¹⁾ Dlatego też pierwszy głos w tej sprawie winni mieć poważni przyrodnicy i lekarze, bo zbrodnią byłoby działać przeciw oczywistym i zasadniczym prawom przyrody.

Kiedy się przypatrzymy statystyce spędzania płodu w ostatnich latach, jeden fakt jest wtedy aż nadto widoczny: że tendencja w kierunku ograniczania liczby potomstwa przez wolną wolę rodziców przybiera na sile. Wprawdzie, i dawniej kryzysy gospodarcze sprowadzały zmniejszanie się urodzin, ale działa się to przez większe opanowywanie instynktu płciowego, gdy tymczasem dziś chce się przy pełnem używaniu a nawet nadużywaniu tego popędu zmniejszyć jego naturalne następstwa przez środki prewencyjne, ogromnie udogodnione odpowiednimi gałęziami przemysłu, albo przez spędzanie płodu: stąd silny prąd, by zmniejszyć odpowiedzialność sądową za to przestępstwo, karalność zupełnie znieść, a faktu samego nie uważać już za coś złego.

W życiu religijnem katolików dokonuje się tu ogromnie poważny proces, który grozi podobnemi następstwami, jakie sprowadzały epidemie heretyckie w dawnych wiekach, czego dowodem jest Francja, a obecnie najbliższe otoczenie. Ciche wyrzuty sumienia, wewnętrzny niepokój, który się zaczyna z wątpliwościami małżonków, czy ten zabieg jest godziwy, zaostrza się u katolików i przechodzi w ciężkie i dręczące duszę przejście, jeśli nie chcą niedozwolonych praktyk porzucić. Przyjmowanie św. sakramentów, co dotąd było źródłem wewnętrznych rozradowań i ulgi, staje się obecnie źródłem nieuczciwych i nieszczęsnych kompromisów, a kończy się ostatecznie, jeśli nie następuje poprawa, odmówieniem rozgrzeszenia. Żywa łączność z Kościołem, jego łaską, nadprzyrodzonymi pociechami i nadzieją zrywa się powoli i to na najdelikatniejszym miejscu. Powoli wyrasta uczucie goryczy i wstrętu, ogólny bunt przeciw wierze i autorytetowi, oziębienie stopniowe religijnego życia, aż dojdzie nieubłagane do zupełnego odstępstwa, albo idzie się na po-

¹⁾ Czyżewicz 1. c. s. 1218—9.

szukiwanie łatwiejszych pod tym względem heretyckich namiastek chrześcijaństwa. Jeśli wina jest tylko po stronie jednego z małżonków, zaczynają się między nimi nieporozumienia, które łatwo przerzucają się na teren religii i niszczą harmonję domową. Rodzice tracą wewnętrzne silne oparcie i autorytet moralny, którym wiodą dzieci po szlakach cnoty, czystości i pobożności, i żadną miarą nie mogą już występować wobec nich jako zastępcy Boga.

Nowoczesne teorie o ograniczeniu urodzeń nie są zjawiskiem oderwanem z całości poglądu na świat, jaki się nieznacznie pod wpływem rozwodnionego liberalizmu wytworzył. Od kiedy zło i niemoralność zaczęto podawać nie w ostrych i skondensowanych ale bardzo rozcieńczonych dawkach, było coraz trudniej odróżnić fałsz od prawdy, dobro od zła. Gdybyśmy sobie zadali pytanie, skąd pochodzi wielka apostazja ludzkości od orientacji pozaświatowej i wiecznej i zjawisko przenikania całego życia gospodarczego myślą o doczesności, tobyśmy wcale nie znaleźli odpowiedzi w zasadach rozumowych życia ludzkiego. Organizacja naszego umysłu protestuje głośno przeciw temu doczesnemu nastawieniu się. Najnowsza filozofja jest w głównych jej przedstawicielach antyintelektualistyczna i raczej woluntarystyczna: winę tedy zjawiska apostazji ponosi wola wyemancypowana z pod kierownictwa rozumu i zorjentowana przeważnie materialistycznie. Pogoń za posiadaniem i używaniem, którą w etyce znamy jako eudajmonizm i utylitaryzm, a która niczem innem nie jest, jak zamaskowanym egoizmem, jest przecież tak charakterystyczna dla wieku kapitalistycznego używania, a nawet materialistycznego pojmowania dziejów ludzkości w socjalizmie. Ofiara, poświęcenie się, troski i starania rodziców z liczną rodziną są zbyt wielkim ciężarem, by go człowiek żaden osobistego używania chciał nosić. Komfort w życiu, wygodne urządzenie bez ofiar, bez walki, bez trosk rodzicielskich są właśnie główną przyczyną ucieczki przed dzieckiem. Nie dziecko ma być punktem centralnym rodziny, w którym ogniskuje się nawet wzajemna miłość małżonków, ale własne „ja“, wyrażające się w hasłach miłości zmysłowej. To też „system dwojga dzieci“ zjawił się w ko-

łach ludzi dobrze się mających, a do proletariatu dochodzi drogą agitacji i naśladownictwa, nie zaś drogą potrzeby, jak się to czasem bezpodstawnie chce wmówić w innych. Upiór przeludnienia nastraszył przede wszystkim tych, którzy poza kulturą materialną nie widzieli nic realnego, a poza statystyką nie liczą się z żadnymi duchowymi siłami człowieka. Widoczne to jest w rozszerzaniu t. zw. wskazań lekarskich, mających upoważnić w wypadku koniecznym lekarza do przerywania ciąży. Furtka raz otwarta doprowadziła do otwarcia naości bramy przez t. zw. wskazania społeczne. Od rzadkich stosunkowo wypadków naglącej konieczności, kiedy zasada lekarska: nie szkodzić i ratować życie, *salus aegroti suprema lex*, nie mogła się utrzymać, doszło się dziś do propagowania bardzo giętkich i elastycznych potrzeb społecznych, pod które można podciągnąć wszystko; nawet życzenie matki, która nie chce przyjąć skutków swego postępowania seksualnego, ma zupełnie wystarczyć do legalnego zabicia płodu. Wytworzono t. zw. etykę kultury, która ma podnieść i udoskonalić naturalnego człowieka, troszcząc się nie tyle o ilość, ile o jakość: zwodnicze hasła rozwinięcia osobistości człowieka, szlachetniejszego pożycia małżonków, zupełnej swobody i wolności w życiu seksualnym, ponoszą w wielkiej mierze winę za utarcie drogi dzisiejszym poglądom o racjonalizacji liczby urodzin.

Najważniejszą jednak przyczyną duchową jest obalenie niewzruszonego, o Boga opartego porządku natury, mającego charakter wartości moralnej bezwzględnej i przedmiotowej. Autonomia i niezależność moralna człowieka od woli Stwórcy musiała w swoich ostatnich wnioskach doprowadzić do postawienia zasady, że człowiek jest pełnym panem siebie i swego życia: samostanowienie etyczne, wartościowanie zjawisk życiowych niezależne, nie związane żadną powagą, zawierało postulat dysponowania życiem ludzkim stosownie do panujących przekonań. W służbę neomaltuzjanizmu, pojętego jako swoboda obcowania płciowego z ograniczaniem dowolnym jego skutków, poszła i etyka rasy od niektórych przedstawicieli eugeniki aż do eutanazji. Pielęgnowanie rasy ludzkiej, zresztą szlachetne w swych ogólnych

zamierzaniach, posunęło się do żądania „oczyszczania“ tej rasy, choćby się szło do tego po milionach trupów dzieci jeszcze nie urodzonych.

Dodajmy do tego kryzysy ekonomiczne, ograniczenie emigracji, bezrobocie, kryzys mieszkaniowy, zniżoną stopę życiową po wojnie, a zrozumiemy, jak przy słabej odporności moralnej łatwo było pójść po linii najmniejszego oporu, usuwając tych, którzy nie mogą się bronić.

Ks. Dr. Władysław Wicher.

Kino dźwiękowe, a teatr.

I.

Kino powstało w okresie, kiedy teatr przeżywał kryzys. Teatr symboliczny Maeterlincka, Ibsena, a u nas Wyspiańskiego stworzony był dla publiczności wybranej. Teatr ludowy był namiastką bezwartościową. W miarę demokratyzacji kultury coraz dotkliwiej dawał się odczuwać brak widowiska popularnego, któreby mogło zaspokoić gusta nawet niewybredne, nie odstraszać zbyt wysokim poziomem intelektualnym. W tym momencie powstał wynalazek kina. Odpowiadało ono potrzebom szerokich mas. I oto zakręlował niemy film.

Korzenie kina tkwiły głęboko w teatrze symbolicznym i modernistycznym. Kierunki te urzeczywistniały zlanie się, przenikanie wzajemne i współdziałanie wszystkich sztuk. Muzyka stała się jednym ze środków inscenizacyjnych w teatrze dramatycznym, taniec i pierwiastek rzeźbiarsko-architektoniczny weszły w skład pomysłów reżyserskich. Ale pierwsze miejsce zajęło malarstwo. Przepych dekoracyjny nieraz przesłaniał aktora.

Pierwiastek malarski, oddziaływanie wzrokowe było jednym z zamierzeń najważniejszych w teatrze ostatniego ćwierćwiecza. Dekorator wysunął się na pierwszy plan. Stwierdza to wybitny teatrolog amerykański, Seldon Cheney w artykule *The passing of stage decoration* (w czasopiśmie *Shadowland*). Cheney tłumaczy przewagę dekoratora ubóstwem współczesnej twórczości dramatycznej. Jednakże nadwyżka wizualności w porównaniu ze stroną psychiczno-intelektualną, uosobianą w aktorze, jest zjawiskiem, wypływającym

z całego nastawienia naszego życia kulturalnego. Widzimy w nim już od wieku walkę z intelektualizmem, z myślą odzmysławiającą rzeczywistość. Kultura poszła w kierunku uzmysławienia wszystkiego, co się da. W szkolnictwie praca myślowa została do możliwych granic zastąpiona pokazem lub sporządzeniem okazu (szkoła pracy). Spekulacja filozoficzna skurczyła się do minimum. Psychologja oparła się o eksperyment fizjologiczny i t. d.

Oczywiście, temu zanikowi „scholastyki” towarzyszy zanik opanowania materji w sobie przez człowieka. Rozwój myśli przytępia instynkty i poddaje je zwycięsko idei. Równoległość „uzmysławiania” kultury z głoszonym przez bezwyznaniowców prawem „zaspakajania instynktów” jest uderzająca.

Teatr coraz to częściej słowo zastępował niemą sceną. Odwoływał się do emocji, do oka, zamiast do myśli. Dlatego odpadły monologi, dialog został skrócony do minimum niezbędnego dla akcji. Charakterystycznym dla metod teatru współczesnego jest np. wyreżyserowanie przez Beerbohma Tree sceny z aktu III „Antonjusza i Kleopatry” Szekspira. Oktawjan z oburzeniem opowiada Mecenasowi, jak zasiadł na rynku w Aleksandrji Antonjusz wraz z Kleopatą a u ich stóp — dzieci Kleopatry. Beerbohm Tree wykreśla opowiadanie Oktawjana, a zamiast niego daje pantominę. Wyobraża ona rynek w Aleksandrji. Przybywa okręt Antonjusza, wkraczają legjony rzymskie, zwycięski cesarz podchodzi do Kleopatry i zasiada przy niej na tronie, przygarniając królewiczów. Jest w tej pantominie wszystko... z wyjątkiem oburzenia Oktawjana.

I niejednokrotnie sceny plastyczne, „nieme sceny” zastępują w teatrze żywe słowo aktora, Wizualność święci triumfy. Wszakże pantomina z „Antonjusza i Kleopatry” — to już jest kino.

Coraz więcej i więcej zasypiała w szerokiej masie myśl. „Witalizm” tkwiący korzeniami w Nietzsche’go „Wiedzy radosnej”, nawołujący do używania życia, zainteresowanie sportem i tańcem — wszystko to prowadziło coraz dalej po drodze „uzmysławiania” życia i „zaspakajania instynktów”. Zmęczenie powojenne stworzyło jeszcze podatniejszy grunt

dla niemego filmu. Oderwać się od siebie — odejść od siebie — nie myśleć — oto był cel uczęszczania na nieme filmy.

Tymczasem w teatrze berło z rąk dekoratora zaczęło przechodzić w ręce architekta, cieśli i elektrotechnika. Zamiast obrazów malarskich Maxa Reinhardta, zaczęło stosować zasłony, upraszczać scenę (ramy Gordon'a Craig'a), wywoływać różne napięcie dynamiczności i zmianę rytmu przez zmianę poziomu na scenie (różnokształtne schody Leopolda Jessnera), ustawiać dekoracje plastyczne, nawiązując do średniowiecznych konstrukcyj scenicznych dla misterjów. Wreszcie śmiali nowatorowie, jak Adolf Linnebach w Dreźnie, posługują się, jako jedynym środkiem pomocniczym na scenie — światłem.

Tutaj zbiega się teatr i kino.

Józef Jedlicz w broszurce „Teatr a kino“ (Biblioteka Tęczywa 1924) zwraca uwagę, że wielka produkcja kinowa rozwinęła się tylko w tych krajach, gdzie przedtem teatr stał na wysokim poziomie. Uwaga ta słuszna jest co do Francji, Niemiec, Ameryki, niesłuszna co do Polski. Mamy talenty sceniczne w wielkiej obfitości, coraz to jakaś gwiazda filmowa z Polski wymyka się zagranicę, aby tam zajaśnieć, tymczasem produkcja polskich filmów nie zdobyła dotąd rynku wszechświatowego. Brak nam miliardowych kapitałów, którymi obraca „Paramount“, „Ufa“, „Pathé“, Metro Goldwyn Meyer i t. d.

W zasadzie jednak rozwój sztuki teatralnej w danym kraju wytwarza podłoże sprzyjające dla kina, które z początku bierze lepsze siły aktorskie z teatru, zanim powstanie specjalny zespół filmowy foto-fonogeniczny. Zdobyte teatru są odskocznią dla pracy reżysera filmowego. Zespołowość, operowanie tłumami, technika aktorska, dekoracje plastyczne (o ile nakręcano film nie w gotowem środowisku lub plain air'ze), wreszcie wydobywanie efektów przy pomocy światła. — wszystko to wspólnem jest kinu z teatrem.

Niemy film zaspakajał jedną potrzebę ludzką, wywołaną przez newrozę wieku maszynowego: potrzebę ruchu. Niecierpliwość nerwowa, ugruntowana przez ciągłe apoteozowanie dynamiki bardzo dobrze akomodowała się do ruchliwej migawkowości filmu. Wszakże futurysta głosił hasło

ruchu w sztuce, wszakże upojenie ruchem i szybkością i chorobliwa ich potrzeba doprowadziły do poglądów takich, że w raju musi być nudno, gdyż niema tam zapewne nieustannego pędu i gonitwy, wiecznej zmiany i kombinacji złych pierwiastków z dobrymi. Przesąd materialistów każe im się wzdrygać przed „monotonją bieli“.

Karol Irzykowski w swojej „X Muzie“ za istotę kina uważa odtwarzanie ruchu. Wszelako kino, posiadając szersze środki i możliwości po temu, nie różni się w tem od teatru. Wszakże w teatrze aktorzy tak samo ruszają się — i na ruch na scenie kładzie się cały nacisk. Film jednak jest w rękach operatora i może przybrać dowolne tempo. Szalone gonitwy konne, automobilowe, piesze, statkami i t. d. pogłębiały jeszcze newrozę dynamiczną, którą opanowane jest nasze pokolenie.

Pęd, ruch sprawia specjalną przyjemność niższego rzędu, opartą na najniższej kategorii naszych czuć — na czuciach kinestetycznych. Są rozrywki ruchome (huśtawka, karuzela, różne góry do zjeżdżania w Luna-Parkach i t. d.), należące stanowczo do rozrywek niższego rzędu, gdyż sprawiają samo wrażenie pędu bez wydobywania z człowieka jednocześnie zręczności lub siły. Postrzeżenie ruchu jest namiastką użycia ruchu. Ale czy uczestniczenie w ruchu jest czynnością psychicznie dodatnią?

Pokolenie nasze prawie nie zna ociężałości, lenistwa, niezdolności do wysiłku. Przez sam dobór naturalny, przez ciężkie wymogi życia rozwinęły się te cechy z nadmiernością wprost szkodliwą. Mało jest teraz ludzi, którzyby wśród newrozów ruchu zrozumieli, co to jest „spocząć w Bogu“. Ta newroza ujawnia się już w dzieciach: zjawiskiem nagminnem jest niezdolność dzieci współczesnych do pozostawiania w spokoju podczas lekcji. (Może dlatego wynaleziono osławioną metodę „heurystyczną“, by dać dzieciom możność wyjścia z milczenia). Sporty bardzo często są zaspokojeniem nie tyle zdrowej potrzeby ruchu, co niecierpliwiej, nerwowej, nieopanowanej ruchliwości.

Opanowanie ciała jest jednym z warunków doskonałości duchowej. Pogrążenie się w modlitwie, tej ożywczej kąpieli duszy, wejście w siebie, zastanowienie się nad dro-

gami swemi — wszystko to wymaga spokoju i skupienia. Istotnie nie było pokolenia mniej zdolnego do kontemplacji, jak obecne. Nie było pokolenia tak nieujarzmionego i bez-ideowego, jak obecne.

W naszych czasach żaden teatr nie zaryzykowałby wystawienia „Intruza” Maeterlincka lub innej nastrojowej sztuki w tym rodzaju. Nikt nie żyje dość głęboko, by kultywować nastrój. Szalony, zawrotny kalejdoskop, w którym zatracą się myśl i pamięć o głębszych wartościach — oto nasza epoka.

I oto zapanował niemy film — ze swą muzyką tak nieodpasowaną częstokroć do tego, co dzieje się na ekranie.

Amerykanie utopili w przemyśle filmowym nieskończone miljarde i zanim ukazali się reżyserowie-artyści: Cecil B. de Mille, Griffith i inni, którzy z filmu uczynili prawdziwą sztukę, rozdmuchali w tłumach istny szal sensacji. Sensację osiągnęto przy pomocy „truck’ów”, karkołomnych sztuczek, nie wahając się narażać życia ludzkiego dla zabawy. Jeżeli przeczytamy książkę reżysera J. Delmonta „Zwierzęta w filmie” (po polsku wyd. M. Arcta), zobaczymy, jak dla igraszki, dla pobicia konkurencji rzucano życie ludzkie na żer dzikich zwierząt, drapieżnych ptaków lub krokodylów. Czemże różniła się wartość moralna businessmanów Dolaryki i ich publiczności od wartości Rzymian za Nerona, urządzających walki gladiatorów?

Kino, które posługiwało się zdobyczami teatru i wyszło z niego, z kolei oddziało na teatr, a nawet literaturę. Powieść bulwarowa stała się powieścią „kinową”, a metody filmowe przyswoili sobie dramatopisarze amerykańscy. Trzeba wogóle zauważyć, że potrzeb szerokich mas amerykańskich nie zaspakaja bynajmniej O’Neil, E. A. Robinson, lub z dawniejszych Noe, Loogfellow, Walt Whitman. Istnieje produkcja literacka, sztuka stosowana, wyroby literackie zebrane do magazynów (czasopism literackich) lub teatrów na miarę jak buty. Bez talentu, bez idei, bez zbędnych dodatków takich, jak poetyczność, polot, pogłębienie — towar do sprzedaży hurtownej i detalicznej z przystosowaniem do płytkich i praktycznych gustów przeciętnego Jankesa.

Ale opętanie powojenne, ucieczka przed myślą powoli słabło. Napisy na filmach nie wystarczały, nawet, jeżeli były tak sensowne i literackie, jak w najbardziej literackim z filmów europejskich — „Rapsodji węgierskiej“. Ucieczka w krainę cieniów od żywiołu ludzkiego sprzykrzyła się. Ludzkość prócz akcji i ruchu zapragnęła znowu żywego słowa, sentymentu.

Utajona potrzeba słowa i sentymentu u publiczności objawiła się dość karykaturalnie: w niemych kinach ukazały się „nadprogramy“ — występy kabaretowe. Tęsknota do tego, co daje aktor, jako żywa siła dynamiczna, zbiornik energii, do tego, co promieniuje ze siebie osobowość ludzka, ujawniła się w szukaniu piosenki, deklamacji, bajdurzenia confrencier'ów. Kina rywalizowały ze sobą nadprogramami.

Ludzkość okradziono przez pewien czas z poezji, śpiewając jej o kominach i mostach, zamiast o sercu i jego nieśmiertelnych dziejach. Ale ta potrzeba poezji nie dała się zabić nawet przez kino i sport. Kiedy szwaczki i robotnice czytają „Trubadura Warszawy“ — tygodniczek z wierszydłami kabaretowymi i sentymentalnemi bez żadnej wartości tkwi w tem prymitywna, ale silna potrzeba poezji. Smak niewyrobiony, bo taka poezja to malunek na szyldzie zamiast obrazu — ale potrzeba jest. W ohydzie nadprogramów objawił się jednak nawrót do literatury, do żywego słowa.

II.

Koło 1924 roku frekwencja niemych filmów zaczęła się zmniejszać. I wtedy kiniarze ujrzeni, że następuje kryzys kina. Autorzy scenariuszów skarżyli się na brak tematów i nie umieli wyjść poza pewien szablon. Sposoby odtwórczości filmowej (zbliżenia, zdjęcia częściowe, sceny masowe, wizje fantastyczne, sygnalizowanie dźwięków przez ruch i t. d.) już spowszechniały. Kiniarze zaczęli gorączkowo szukać czegoś nowego, gdyż po każdym kosztownem nakręceniu filmu z rzadkimi i egzotycznymi scenami trzeba było znowu tworzyć jeszcze kosztowniejszy film, żeby pobić rekord.

Wtedy właśnie szereg wynalazców udoskonaliło połączenie kinoaparatu z gramofonem, czyli kino dźwiękowe. Ojcem tego wynalazku, jak tylu innych był Tomasz Alva

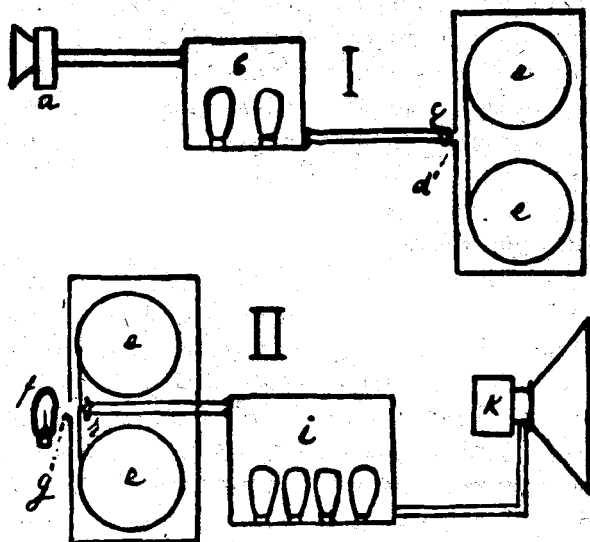
Edison, który także był przy narodzinach filmu niemego. Film niemy powstał z ruchomego obiektywu, który dla obserwowania przejścia Wenus przez tarczę słońca skonstruował w r. 1874 astronom Jansen, założyciel obserwatorium na Mont Blanc. Przystosowali ten wynalazek Anglik Muybridge, Amerykanin Edison i Francuzi bracia Lumière. Fotografia ruchoma czyli kino jest zatem dzieckiem małżeństwa koalicyjnego, jak pisał Stacherski w czasopiśmie *Ekran* w 1919 roku. Kino nieme powstało w 1892 roku, a Edison już w 1891 roku wynalazł bardzo prosty sposób połączenia fonografu z aparatem fotograficznym. W roku 1895 genialny wynalazca sporządził pierwszy „kinematoskop”. W roku 1896 bracia Lumière demonstrują w Lyonie swój aparat, nieco udoskonalony. Chodzi o uzyskanie zupełnej jednoczesności obrazu z mową lub śpiewem. Nad tą synchronizacją pracuje szereg uczonych: Le Baron, Gaumont, Heintz, (prototyp systemu „movietone”). Edison w roku 1913 wypuszcza jeszcze jeden aparat „kinotofon”. Dalsze prace prowadzą Graham Bell, Dooddel, Ernest Rummer (zastosowanie selenu), następnie Oskar Muster, Küchenmeister, Breisig, Petersen Paulsen. Trzech uczonych: Massole, Focht i Engel wynaleźli wspólnie system, który nazwali *Triergan* — (praca trzech).

Powstają aparaty coraz to nowych systemów, patenty są kwestjonowane, gdy zawierają podobne udoskonalenia. Wielcy kiniarze nabywszy licencję na jeden wynalazek wolać czasem kupić jeszcze jeden patent na podobny wynalazek, aby umorzyć pretensje wynalazcy. Liczni spekulanci starają się przeciwstawić patentom swoje patenty, których nie mają zamiaru eksploatować, a tylko chcą wymusić odstępnę od zainteresowanych wytwórni, które nabyły licencję na dany patent.

W stosunkach tych dotąd panuje chaos. W Ameryce główne wytwórnie porozumiały się co do wymiany wynalazków (t. zw. *Interchangeability*), ale z Europą dotąd nie udało się dojść do ładu. Zwłaszcza protestują i nie chcą wpuszczać filmów amerykańskich Niemcy, uważając, że wynalazek stanął dzięki pracy ich uczonych. Niemiecki Tobis-Klangfilm wytoczył nawet proces w Anglii tow. Western

Electric, ale przegrał. W Stanach Zjednoczonych w 1929 roku eksploatowano jednocześnie 38 systemów filmu dźwiękowego.

Żeby lokal kina niemego przystosować do wyświetlania dźwiękowców, wymagane są szalone koszty. Aparaty do dźwiękowców są znacznie droższe, niż zwykajne kino-aparaty. Salę trzeba przerobić tak, aby stała się akustyczna, bo to, co wystarcza dla orkiestry, nie odpowiada dla mowy i śpiewu. Złą akustykę wywołuje niedostateczne pochłanianie



I. Schemat zapisywania dźwięku: *a* — mikrofon, *b* — wzmacniacz, *c* — lampka, *d* — szczelina, *e* — membrana. — II. schemat reprodukcji dźwięku: *f* — lampka, *g* — szczelina, *h* — rurka z selenem, *i* — wzmacniacz, *k* — głośnik.

nie dźwięku przez twarde materiały budowlane. A więc pokrywa się ściany i sufit specjalnymi materiałami, pochłaniającymi dźwięki. Portjery i tkaniny w sali są impregnowane substancją ogniotrwałą. Nierówna powierzchnia ścian rozprasza dźwięk i wzmacnia jego wyrazistość.

Olbrymie koszty przeróbek lokali i instalacji aparatów stanęły na przeszkodzie, by ten modny wynalazek opanował najmniejsze „Muzy”, „Mewy” i „Apollo”.

Aparaty dźwiękowe są olbrymie i drogie. Istota wynalazku — polega na tem, że kiedy odbywają się zdjęcia fo-

tograficzne na taśmie aparatu filmowego, jednocześnie fotografujemy fale dźwiękowe na taśmie celuloidowej (systemem Movietone), lub zapisujemy na płycie, podobnej do gramofonowej (system Vitaphone i in).

Istnieje trzeci system dr. Stille — zapisywanie dźwięków na taśmie stalowej namagnesowanej. Ten byłby najtańszy, ale nie został dostatecznie udoskonalony i przystosowany. Ostatnio gazety niemieckie donoszą o udoskonaleniu zupełnem systemu zapisywania na taśmę stalową i oczekują nowego przewrotu w technice filmowej.

Synchronistyczne zapisywanie dźwięku-obrazu na taśmę celuloidową odbywa się w sposób następujący. Por. rycinę. Dźwięki towarzyszące nakręcaniu (muzyka, dialog, szmery i t. d.) odbiera mikrofon (I-a) — aparat podobny do zwykłej słuchawki telefonicznej. Mikrofon transformuje vibracje dźwiękowe w prądy elektryczne. Prądy te nie są równomierne, to słabną — to wzmagają się i odpowiadają siłą i częstością drganiom dźwiękowym. Prądy te drut prowadzi do niedużej lampki elektrycznej (I-c) — oddziałują one na siłę jej światła. Kiedy prąd się wzmacnia — światło rozjarza się, kiedy słabnie — lampka przygasa. Ale prądy elektryczne w mikrofonie są za słabe i dlatego osiąga się ich intensyfikację zapomocą wzmacniacza, przez który się je przepuszcza (I-b). Opiera się on na tej samej zasadzie, co wzmacniacz w radjofonji. Migotliwy blask lampki przez wąską szczelinę (I-d) pada na brzeg taśmy, kręcącej się w kinoaparacie (I-e). Rozjarzeniu lampki będą odpowiadały na negatywie ciemne paski, przygasaniu — jasne. Otrzymujemy na brzegu taśmy szereg pasków gęstszych i rzadszych, mniej i więcej przezroczystych. Ten szereg pasków odpowiada częstotliwości i sile drgań ciała dźwięczącego.

Z taśmy negatywnej robimy pozytywne odbicie i dźwięk odtwarzamy w sposób następujący (rys. II.): brzeg dźwiękowy membrany (II-e) rozkręca się w aparacie projekcyjnym. Przez szczelinę (II-g) oświetla go lampka (f-exciting light). Po drugiej stronie taśmy celuloidowej (membrany) znajduje się rurka z selenem (h), przez którą przechodzi prąd elektryczny.

Minerał selen w postaci szarych kryształów jest w ciem-

ności złym przewodnikiem elektryczności. Ale pod wpływem światła zmniejsza się jego oporność na prąd. Kiedy przed szczeliną przesuwają się przezroczyste smużki dźwiękowego rzędu filmu, to światło lampki pada na selen przez celuloid i prąd elektryczności w nim się wzmacnia. Kiedy zaś szczelinę zakrywa ciemna smużka, opór wzrasta i prąd słabnie. A więc i ten prąd będzie drgał, pulsował i drgania jego będą, odpowiadały drganiom ciała dźwięczącego.

Prąd elektryczny znowu przepuszczony przez wzmacniacz (i) wywołuje wibracje dźwiękowe membrany głośnika (k), przez który odbywa się emisja dźwięku na salę.

Dźwięki i klatki wzrokowe zdejmują się na dwie różne taśmy i operuje się przytem dwoma różnymi aparatami w oddzielnych kabinach. Tylko porusza je ten sam mechanizm. Obie taśmy wywołuje się osobno i dopiero później odbija się je razem na wspólnej taśmie pozytywnej. Przy wyświetlaniu filmu w kinoteatrze operator ma do czynienia tylko z jedną taśmą.

Taka jest podstawowa zasada wynalazku, który ulega nieskończonym odmianom przy zapisywaniu na płytę, na taśmę stalową, na dwie taśmy celuloidowe i t. d.

W kinoteatrze aparat do projekcji dźwiękowej ustawia się w osobnej kabinie. Jest on połączony z aparatem projekcyjnym wizualnym i oba działają jednocześnie, tak że obraz i dźwięk towarzyszą sobie synchronistycznie.

Dźwięk w teatrze wychodzi z dwóch olbrzymich głośników, umieszczonych za ekranem. Są tak wielkie, że może w nich zmieścić się człowiek (gigantofony). Wzmacniacz, znajdujący się w kabinie, podaje dźwięk do głośników. Jest to ogromny przyrząd, podobny do szafy z tablicami rozdzielczymi o masywnym wyglądzie, jak w elektrowniach, zresztą o budowie bardzo precyzyjnej i skomplikowanej. Od wzmacniacza idzie sieć drutów, specjalnie izolowanych w ścianach kina, aż poza ekran, do głośników.

Jeżeli sala do projekcji filmu musi być specjalnie urządzona pod względem akustycznym, to tem bardziej wielkiej dokładności wymaga urządzenie wytwórni dźwiękowców. Dla otrzymania odpowiedniego efektu dźwiękowego trzeba osiągnąć zupełną izolację od szmerów i dźwięków.

Atelier filmowe zmieniło teraz zupełnie wygląd. Dawniej w olbrzymich wytwórniach, gdzie kręcono od razu po kilka filmów, gdzie w jednej części wytwórni zbijano dekoracje, a tuż obok realizowano scenę zbiorową, panował nieopisany hałas. Teraz operator dźwiękowy (Soundman) kombinuje i przewiduje wszelkie efekty przy nagrywaniu i nagadywaniu i bezlitośnie usuwa z atelier wszelkie niepotrzebne dźwięki i hałasy. Wytwórnia (jak i pokój do nadawania w radio) jest odosobniona do możliwych granic. Sam budynek winien się składać z ciężkich i masywnych materiałów. Najlepiej wybudować dwa budynki, jeden w drugim, jak pudełko schowane jedno w drugie. Mają mieć osobne fundamenta i żadnem miejscu nie stykać się z sobą. Ściany trzeba wyłożyć odpowiednim materiałem, drzwi wstawić hermetyczne, obite pilśnią. Wszelki rezonans ma dźwięk dopełniać, lecz nie wypaczać. Wyobraźmy sobie, że w melodję piosenki miłosnej wpada kaszel, suwanie krzesła lub tupot nóg! Cały efekt zginie. To też „sterylizacja“ dźwiękowa przy nagrywaniu dźwiękowców jest posunięta do tego stopnia, że reżyser izolowany w osobnej kabinie porozumiewa się z aktorami i kieruje całą akcją zapomocą sygnałów lampkami.

Dlatego bardzo trudne są zdjęcia plein-air'owe filmów dźwiękowych. Na otwartem powietrzu zawsze jakiś dźwięk niepożądany może zamącić efekt zdjęcia. Tak samo, jeżeli aktorzy są w ruchu, trudno zachować synchronizację dźwięku. Trzeba wtedy ukryte aparaty prowadzić w autach lub w inny sposób, za poruszającymi się aktorami.

Niektórzy reżyserzy rozwiązywali ten problem w ten sposób, że osobno robili zdjęcia wzrokowe, osobno dźwiękowe i łączyli je potem.

III.

Film dźwiękowy wywołał katastrofę bezrobocia w świecie artystycznym. Przedewszystkiem straciły chleb setki muzykantów, gdyż orkiestry w kinach zastąpiono muzyką mechaniczną.

Oczywiście, pewna część artystów muzyków i śpiewaków znalazła zato zajęcie przy nagrywaniu filmów. Ale to się nie pokryło wzajemnie.

Taka sama katastrofa dosięgła aktorów — nawet gwiazdorów i gwiazdy nie mówiąc o „girls'ach“. Nie wszyscy byli „fonogeniczni“. Nie chcąc usuwać świetnych gwiazd filmu niemego, radzono sobie w ten sposób, że grze aktora lub aktorki nie fonogenicznej towarzyszył śpiew lub słowa ukrytej „fonogenicznej“ siły.¹⁾ Ale to nie to samo, co nakręcanie gry i głosu tej samej osoby. Wiele też gwiazd runęło z firmamentu Hollywood, a weszło natomiast wiele nowych.

Np. taki śpiewak z Music-Hall'u — Żyd rosyjski — Al Jolson (Asa Joelson).

Na początku film dźwiękowy nie pociągnął publiczności i pierwsza firma dźwiękowa — Warner Brothers w Ameryce, stała bardzo źle. Znaleziono Jolsona i on sentymentalną piosenką music-hallową w filmie „Śpiewak Jazz-Bandu“ zapewnił dźwiękowcowi pierwsze wielkie powodzenie.

Odkąd dźwiękowiec zatriumfował („niemy przemówił“), różnie był oceniany przez publiczność. Jako dodatnią jego stronę podkreślano ściśle dopasowanie muzyki do treści filmu. Muzyka w tej chwili jeszcze ma nieprzyjemne zabarwienie gramofonowo-radjowe, ale coraz to dalsze udoskonalenia pozwolą zapewne osiągnąć brzmienie w głośnikach coraz to przyjemniejsze.

Dźwiękowiec pozwoliłby oczywiście zapisywać całe przedstawienia wybitnych sił aktorskich, najlepsze inscenizacje świata. Aktorzy amerykańscy po ukazaniu się pierwszych dźwiękowców próbowali sami fotografować swoje przedstawienia, aby nie dopuścić do konkurencji dźwiękowców, które grożą zupełną ruiną teatrom. Ale teatr nie może dorównać przepychom i kapitałom kina.

Tymczasem dopasowywanie muzyki do filmów powołało do pracy szereg kompozytorów. Film dźwiękowy w obecnej fazie jest operą lub operetką, pomieszaną z obrazami niemymi i dialogami. Niektóre udatniejsze melodje (np. z filmu

¹⁾ Tak samo radzono sobie, produkując filmy dźwiękowe w kilku językach. „Gwiazdy“ zaczęły nagwać uczyć się języków.

„Rio Rita“) już trafiły na płyty gramofonowe i brzęczą wszędzie uprzykrzenie.¹⁾

Czy dźwiękowiec jako nowa forma X Muzy, jest istotnie czemś artystycznym? Narazie nie wytworzyła się taka współpraca z literatami, żeby wlanie się w twórczość filmową większej ilości pierwiastków czysto-literackich znacznie podniosło poziom artystyczny filmów „udźwięczonych“. Dialogi ulegają tu wymogom radjowym, kiedy przed fonogenicznością powinny ustąpić inne walory. Ale trzeba przyznać, że cienie aktorów nie zastąpią nigdy żywych indywidualności. Moment odtwarzania roli, napięcia osobowości, któremu towarzyszy vibracja emocjonalna, zdolna porwać tłum, ginie na filmie. Wszakże to tylko fotografia, a kiedyż fotografia najartystyczniejsza, a nawet portret malarski były zdolne zastąpić życie! Tak samo „fotografia“ głosu nie zastąpi żywych vibracji, nawet wtedy, gdy udoskonalenie mikrofonów i głośników ulepszy emisję muzyki i śpiewu. Obcowanie dusz, przelanie prądu życia z jednej, duszy tworzącej w inne, zapalanie w nich iskry — to jest wpływ żywego artysty. Przy ogniu najbarwniej namalowanym nikt się jeszcze nie ogrzał.

Nowy wynalazek odegra rolę archiwum kultury ludzkiej. Da się napisać wszystkie najwybitniejsze zjawiska życia i sztuki w dźwięku i obrazie i w muzeach spoczną taśmy celuloidowe lub stalowe. Obecnie mikrofon i kinoaparat dzięki szaremu kryształkowi selenu rozszerzą horyzonty ludzkości, pokazując coraz to inne kraje, innych ludzi, inne

¹⁾ Zajmującym jest, że w dźwiękowcu po raz pierwszy dźwięki niemuzyczne stały się materiałem sztuki. W muzyce futurystycznej był prąd „le bruitisme“, zużytkowujący hałasy i szmery, a nie tylko tony muzyczne. Dźwiękowiec, posługując się dźwiękami przeróżnymi w pewnym celowym układzie realizuje tę dążność. W niemym filmie starano się dźwięki zastąpić równoważnikami obrazowymi: dźwięk dzwonu — zdjęciem gwałtownie kołyszącego się dzwonu, bicie zegara — obrazem ze wskazówkami na pewnej godzinie i t. d. Ale efekt jakiegoś zbliżającego się i narastającego dźwięku jest znacznie silniejszy.

Przy pomocy dźwięków można istotnie osiągnąć efekty emocjonalne: np. w momencie dramatycznym po chwili milczenia przedmiot padający, nagły turkot i t. d. działa tem bardziej wtrząsająco, o ile ilustruje zarazem grę mimiczną.

środowiska. Słuchowisko połączyło się z widowiskiem, by dać wrażenie pełniejsze.

Ale znaczenie kina i teatru można uświadomić sobie tylko w łączności z życiem. I kino i teatr rozszerza życie zacieśnione, nie mające możliwości do różnorodności i wyładowania swych sił. Człowiek chce się wyżyć. Oglądanie i słuchanie przeżyć na scenie i w kinie wyzwala w nim, rozpręża te nieużyte siły życia, które nie znajdują ujścia.

To jest jedna dotychczasowa rola wszelkich widowisk. Z nią może być złączony wszelki realizm sztuki. To też dotąd sztuka tworzy realistycznie. Życie a nie fikcja stało się hasłem dnia. Najbardziej o tym życiowym kierunku świadczy reportaż filmowy i sztuki aktualno - polityczne.

Ale człowiek woli sam być aktorem na widowni życia, niż oglądać cudze historie. Jeżeli w społeczeństwie ludzie znajdują dość bogatych przeżyć, kto będzie ich szukał w teatrze? Gdzie zbyt głośno przemawia życie tam milknie sztuka. Jak w nieśmiertelnym wierszu Dantego: „I jużśmy dnia tego więcej nie czytali“...

Na tych pobudkach czysto-ludzkich opiera swój pomysł „teatralizacji życia“ rosyjski reżyser i pisarz N. Jewreinow. Życie ma być nie samorzutne, lecz inscenizowane tak, aby przyniosło szczęście, iluzję.

Ważniejszym od przedstawień teatralnych jest wesołe święto, w którym biorą udział obecni. Takiem świętem ma być karnawał w sztuce Jewreinowa „To co najważniejsze“. Hasło „znięsienia rampy“, udziału publiczności w widowisku, praktykowane w teatrach reformatorskich i na rewjach, jest przejściem od teatru do święta zbiorowego.

Nie wymyślił tego Jewreinow. Święta i obchody narodowe inscenizowali Max Reinhardt i Firmin Gémier, francuski reformator teatralny z „Théâtre libre“ Antoine'a i z „Odeonu (kierunek realistyczny). A jeszcze przed nimi Jean Jacques Rousseau, potępiający w „Lettre sur les spectacles“ teatr, oświadcza się za świętami publicznymi. „Czyż nie trzeba żadnych widowisk w Rzeczypospolitej? Przeciwnie, potrzeba dużo. Czyż nie tym narodom najbardziej przystoi zbierać się często i łączyć się słodkimi węzłami

przyjemności i rozrywki, które mają tyle powodów, by się kochać i pozostać na zawsze w jedności?”

Pod natchnieniem Russa odbyło się we Francji w 1892 r. pierwsze święto federacji. Tuż za niem stała gilotyna. Był to początek „świąt świeckich, obywatelskich” (*fêtes civiques*), które propaguje i które artystycznie inscenizował Gémier. Tych świąt — partyjnych, państwowych, organizacyjnych jest coraz więcej. Inscenizowane pochody zaspakają instynkty teatralne mas, żądzę *circences*. Zadaniem ich wytwarzanie nastroju zbiorowego. Gémier tak o tem mówi:

„Każdy naród chce uwidocznic zewnętrznie swój ideał. Mówilem wam często o wierze cywilnej, która łączy obywateli tego samego państwa. Ta religja świecka nie zwalcza innych religij. Przylacza się do nich; jest tą częścią prawd moralnych, które wszystkie wyznania szanują jednako. Jest religją pracy, sprawiedliwości, poświęcenia społecznego, spokoju, braterstwa między obywatelami i między narodami. Dlaczegożby tych zasad nie czcić obchodem uroczystym? Czemu święta obywatelskie nie mają być ceremonjami? Przeciwno nim nie dałby się już zastosować zarzut, podnoszony przeciwko świętom rewolucyjnym. Bo nie chodziłoby już o zwalczanie lub zastępowanie wyznań i obrzędów związanych z kultem religijnym”.

Dobrem jest kultywowanie uczuć zbiorowych, jedności społecznej, znajdujących wyraz w świętach. Ale doświadczenie wieków nas uczy, że tłum jest nieobliczalny, gdyż w nastroju zbiorowym milknie świadomość, a przemawiają odruchy nieświadome, działa zaraza emocjonalna. To też świeckie święta albo były demonstracjami politycznymi z rodmuchaniem uczuć najgorszych i często krwawym porachunkiem z przeciwnikami, albo szaleem, wyzwającym instynkty najpierwotniejsze, jak różne karnawały, obrzędy ludowe od czasów rzymskich „ludzi” i obchodów słowiańskich, związane z porami roku i t. d.

Tylko takie święta, które były poświęcone Bogu, miały moc utrzymać w korbach tłumy i istotnie związać je jedną myślą, jednym uczuciem. Dopóki święta narodowe uświęcone są przewodnictwem religji, dopóty będzie trwała więź

między warstwami narodu i wpływ tych świąt będzie naprawdę podniosły i odradzający.

Tak więc naśladowanie życia — naturalizm — prowadzi do roztopienia wszelkiej sztuki w życiu samem. Do teorii „teatralizacji życia” prowadzi prosta linja od pierwszych sztuk naturalistycznych.

Prawdziwą racją bytu zarówno teatru, jak kina artystycznego jest ukazywanie ludziom nie tego, co może stać się ich udziałem w tej chwili, lecz wzbudzanie ich wiary w „świętą Niemożliwość”. W to, co jest cudem, albo co im się narazie, w tej chwili wydaje niemożliwością. Obecnie miarą przeciętnego człowieka, stosowaną do sztuki jest: „tak nie bywa w życiu”.

Właśnie dlatego powinno być na scenie i w kinie. Nasze marzenia, nasze pragnienia, nasza tęsknota do wyższej formy życia powinna być ukazana na scenie i ekranie.

Formą widowisk w najbliższej przyszłości będzie odrodzone *misterjum*, któremu sztuka nada kształt nowoczesny.

Ale możliwemi są i wszystkie inne formy. Kino rozporządza środkami materialnemi, które pozwalają igrać z czasem i przestrzenią. Synchronizacja zdarzeń, przedstawianie zjawisk niemożliwych w rzeczywistości, a odpowiadających przeżyciom duchowym — wszystko to są sposoby wyjścia poza ograniczoność i monotonię naszego świata, odtworzenia emocyj zaledwie uchwytnych. Dotrzeć do emocyj ludzkich chce obecnie ekspresjonizm, będący przejściem od zewnętrznej strony życia, od naśladownictwa natury do przeżyć ludzkich. Napozór dążenie słuszne. Ale kiedy zaczęto wyrażać emocje człowieka współczesnego, powstała deformacja. Kształty, tony i gesty, któremi tłumaczono emocje były zdeformowane i brzydkie, albowiem czyż piękna jest dusza człowieka współczesnego? Może dusza piękna dałaby równoważnik swych emocyj harmonijny, mniej muryński?

Wszystkie bogate możliwości teatru i kina poświęcić dla rozszerzenia i wyidealizowania rzeczywistości, aby widowiska stały się baśnią o nadchodzących dniach Ducha Św., znaleźć równoważnik słuchowiskowo-widowiskowy dla naszych tęsknot za potęgą twórczą, za pięknem, za miłością

i dobrocią, za odrodzeniem świata — i dać te wizje ludzkości jako przepowiednię i wzór — oto droga, kiedy istnienie teatru i kina stałoby się zrozumiałe i uzasadnione.

Teraz rozszerza się i powiela te same wciąż dziedziny przyziemne — sferę niedoskonałości i użycia. Czemuż nie wcielić snu o doskonałości świata?

Jeżeli teatr i kino przyszłości powinny odrzucić realizm, nie znaczy to, że wyrażaniu emocji ma odpowiadać ustawiany na piedestale nonsens, jak chce St. I. Witkiewicz zwalczając znaczenie treści w imię formy. W każdym razie kino pozwala zrealizować w szerokim zakresie dziedzinę fantastyki. Zjawiska nadnaturalne jak np. w „Grobowcu Indyjskim“, bajeczne (dywan latający), cudowne dadzą się odtworzyć przy pomocy kina. Fantastyka jest wyższym gatunkiem twórczości, właściwym naturom bogatszym, umiejącym nie tylko obserwować i naśladować życie, lecz z elementów jego tworzyć połączenia, nie odpowiadające żadnej widzialnej rzeczywistości.

Dlatego tak dziwny urok i czar wywierają baśnie i legendy. Wola ludzka na każdym kroku jest otamowana i związana. Fantastyka jest dziedziną nieograniczonej wolności, wydobycia się z pod żelaznego ucisku konieczności materialnej, która nie ciąży tylko ludziom zupełnie wyzwolonym wewnątrz. Fantastyka jest przedsmakiem zupełnego wyzwolenia w świecie wieczności.

Temi drogami może pójść kino nieme, dźwiękowiec i teatr. Tymczasem i Melpomena, i jej siostra X-ta muza (Kino-mena) jest dotąd w służbie businessmanów i najgorszego motłochu duchowego, niewykształconego etycznie ani estetycznie.

Ukazali się od pewnego czasu lepsi reżyserzy w rodzaju Cecil B. de Mille'a, który w takim np. filmie, jak „Król Królów“ dali ludziom utwór wysokiej i uduchowionej sztuki. Ale interwencja społecznika i literata w przemyśle filmowym jest jeszcze za mała. Jeszcze produkuje się za dużo „kobiet które grzechu pragną“, „Wampirów Paryża“ i t. d.

Nasza cenzura filmowa była dotąd zbyt pobłażliwa i nie przemyślana. Puszczano filmy nie tylko o wątpliwej ideologii („Poganin“), lecz nawet politycznie niewskazane.

Chodzi tu o filmy rosyjskie, które i w carskim nastawieniu („Carski Kurjer“) i w bolszewickim („Burza nad Azją“) zarówno robią zamęt w głowach mas, nie dość jeszcze rozumiejących, czym jest niepodległość.

Wogóle obliczając miliony, które idą na wytwarzanie filmów, zapytujemy, czy ludzkość lepszego użytku z nich zrobić nie mogła? Czy powstawanie filmów o wątpliwej tendencji albo całkiem bezmyślnych nie jest straszliwym marnotrawstwem czasu, sił i środków?

Tak samo zawrotne honorarja gwiazd i gwiazdorów, przewyższające setki razy honorarja najbardziej utalentowanych aktorów teatralnych, wydają się aktem niesprawiedliwości społecznej. I ta sława loteryjna, przypadkowa prawie, wyrastająca w warunkach najbardziej niespodziewanych nęci i kusi do wyścigu o nią.

Świeżo wyszła po polsku książka T. Micinkiewicza „Tajemnice ekranu“. (wyd. M. Arcta). Opisuje w niej kariery szeregu gwiazd i gwiazdorów. Większość tych karier urodziła się w otoczeniu gminnym, z nędzy do pieniędzy. Nic dziwnego, że możliwość zostania z praczki, kelnerki lub biu-ralistki gwiazdą zarabiającą milion dolarów rocznie, zawraca w głowie tylu dziewczętom i młodym chłopcom.

Epoka, w której bohaterami czołowymi ludzkości, jest Valentino lub Mary Pickford, jest najpłytszą epoką ludzkości. Jest to epoka dancinów, rozwodów i spekulacji walutowej. „Zmiana pokolenia“ spowodowała tę płytkość.

Ale współcześni mają dość tego: tęsknota za żywym słowem stworzyła dźwiękowiec. Za nim pójdzie odrodzenie teatru, w którym na nowo słowu będzie przywrócona godność i powaga naczynia, zawierającego prawdę.

Anna Zahorska.

Rainer Marja Rilke.

Znamy w literaturze poetów, których dzieła nie mogą porwać i natchnąć masy, a którzy mimo to poprzestawali na nikłej garstce ludzi, posiadających pewną specyficzną psychikę i tym dopiero w całej pełni pokazywali cud i głębię życia.

Do tych przedziwnych, wielkich poetów zaliczyć musimy i poetę praskiego, Rainera Marję Rilke, urodzonego w grudniu 1875 r. a zmarłego dnia 22 stycznia 1927 r. Ta mała częśćka, którą wiemy o jego życiu zewnętrznym, wiąże się z wieloma wyznaniem w jego poezji w wyraźny i ostro zarysowany obraz. Poza wewnętrzną świadomością swej przynależności do tradycji rodu (Rilke bowiem pochodzi ze starej rodziny szlacheckiej): jest on od tegoż oderwanym już we wczesnej młodości. Jego dom rodzinny zubożał i popadł w rozdwojenie, pomimo tego jednak, indywidualność i artyzm Rilkego wywiodły go na samotną drogę, na której obszedł się bez rodziny.

Jest on wędrowcem samotnym w znaczeniu fizycznym i duchowym. Mimo, że Praga była mu oddaną i ojczystą, chociaż poświęca jej nawet jeden tom pod tytułem „Opowieści z Pragi“, które oparte są na subtelnej wyczucie i przypomnieniu, to jednak na widok zupełnie obcego miasta, Moskwy, mówi: „Było to miasto moich najstarszych i najgłębszych snów, czułem, była to moja ojczyzna“. Czy miał Rilke w sobie krew słowiańską czy też nie, jest to obojętne; czuł się on jednak w Słowiańszczyźnie bardziej u siebie, możnaby powiedzieć, bardziej w domu, niżli w świecie germańskim. Zawiedziony studjami na uniwersytecie przebiega wzdłuż i wszerz cały kontynent — z Monachjum do Berlina, z Wörpsweed do Skandynawji. Dłuższy czas przepędza w Rosji i we Włoszech, bawi w Toskanie i w Paryżu. Ostatnie

lata spędza znowu w Niemczech. Jest do głębi Europejczykiem to też skarby wszystkich krajów stoją przed nim otworem; czerpie z nich wiedzę i piękno do syta. Ale niepokój takiego życia skazuje go na bolesną nostalgię, a smutek i ciężar takiego żywota znamy dobrze. Czytamy też w dzienniku, prowadzonym przez poetę: „Niema się niczego i nikogo, jedzie się w świat bez ciekawości z jedną walizą i skrzynią książek. Cóż to za żywot bez domu i bez dziedzictwa”.

Mieszczkański zawód ma tylko przez krótki okres czasu; jest dziennikarzem. W jakiś czas później dostaje bardziej odpowiadające mu stanowisko, staje się sekretarzem wielkiego rzeźbiarza Augusta Rodina w Paryżu.

Poeci tej miary co Rilke, nie mogą być przyrównani do komet albo planet, przekreślają oni drogi nieprzeliczonych, błędzących, krótko świecących i ginących meteorów, bez silnego wkorzenienia się w społeczny ład i porządek. Ten brak zamieszczenia się i brak danych ku temu znaczy najwyraźniej chwytająca za serce skarga tego bezdomnego:

Oto tęsknota: mieszkać w fal zamęcie
i nie mieć domu żadnego wśród czasu.
Oto pragnienie: ciche dialogi
codziennych godzin sam na sam z wiecznością...
I to jest życie.

Ojczyzna i rodzina — to są imiona tych dwóch związków, których zewnątrznie brakuje tylko romantykom, gdyż psychicznie i tak byliby i są tu na ziemi zupełnie obcy. Rilke jest takim romantykiem już z urodzenia, a sądząc z jego pierwszych dzieł, jest romantykiem współczesności, którego można porównać z innymi z jego epoki, nawet Hugo von Hoffmannsthałem.

Wszystkie utwory Rilkego kroczą nie w życie a ponad życie, a kto nie jest stworzonym dla życia, dla codzienności i tęgości, dla powszechności i powszedniości, temu lepiej nie wybijać się w górę, jedynie wysoko dzierżyć sztandar swej obcości, nie rozdając się tysiąckrotnie zewnątrznie żyjącej rzeszy. Tak też postępuje Rilke.

Jak ktoś płynący poprzez obce morza
Tak ja tu jestem między domowymi.
Choć na ich stołach dzień stoi dojrzały,
Ja w mgliste dale ku mym widmom płynę.

A jednak pielgrzym Rilke nie ma najmniejszej ochoty do ustawicznej tułaczki, czuje aż nazbyt wyraźnie jej ciężar i przekleństwo. Nie czuje smaku świata i nie cieszy się nadzieją zobaczenia jego piękna. Przypatruje się tylko jemu i ten całkiem nie przypada mu do serca. Pozostaje nadal przymusowym obserwatorem, a jest nim w najdoskonalszym stopniu dzięki przeczu, leniu i wysubtelnieniu swych zmysłów. Obserwacja ta jednak odbywa się przez potrójne okulary, znamionujące jego ustosunkowanie się do życia; patrzy na wszystko, co go otacza, przez szkła bólu, wyczuwa wszystko intuicyjnie i we wszystkim dostrzega się symbolu. Odnośnie do siebie, Rilke może śmiało zastosować powiedzenie Balzaka: Obserwacja moja, dokonywała się przed właściwą obserwacją, intuicyjnie. Rilke bez zwrócenia uwagi na ciało widzi duszę, osiąga to co, całkowicie ponad niego wyrasta, osiąga to, co jest nieosiągalne. Przeczulenie myśli i nerwów Rilkego graniczy niemal z jasnowidztwem. Postać przechodnia, twarz ślepego przekupnia zdradza mu całe ich posłannictwo. Wczuwał się we wszystko, a siebie odnajdywał we wszystkim. Zdawało mu się w takich chwilach, że jego dusza i jego ja roztapia się w przedmiotach obserwowanych.

Kto może mi powiedzieć, dokąd
ja sięgam mojem życiem?
Czy też się czasem nie włóczę w burzy
i jako fala nie mieszkam w stawie,
czy jeszcze sam nie jestem bładą
i wątlą brzozą, co marznie przed wiosną?

Cudownym jest Rilke, gdy wchodzi w grę jego zmysły. Jest on jednym z tych szczęśliwych, którzy swe najdelikatniejsze wrażenia potrafią zarejestrować i utrwalić w słowie.

Nie zrównanym jest jego zmysł malarski, poczucie koloru i formy plastycznej, które niezaprzeczony wpływ wywiera na poezję 20 wieku.

Mały rynek śpiącego miasteczka, zadumana para siedząca na balkonie, wszystko to malowane jest u Rilkego żywą farbą i przepełnione atmosferą nawskróś malarską. Umie on wzywać się w obce dusze, obojętne czy będzie to dusza zwierzęca, ludzka, czy „duch“ ożywiający martwą naturę. Również jak i innych poetów 20 stulecia pociąga go ku sobie postać Chrystusa — możemy powiedzieć śmiało, nie odtwarza on jej, ale

stwarza. Śpiewa miłość Marji z Magdali; bajecznymi i mitycznymi postaciami wypełnia swą galerję obrazów, która niekiedy wydaje się obserwatorowi wprost obcą i niesamowitą. Rilke oddaje się z głębi duszy tysiącom rzeczy, byleby jednak one nie były codzienne i banalne. Przedmiejski czy podmiejski zaułek, wyciągnięta ręka żebraka, jest dla niego tak samo pełną tajemnic jak i saga orfijska. Zatapia się chętnie w zapomniane i przekłete dziełnice, odsłaniając nam z nieporównaną maestrią drogi i koleje przedziwnej, niemal egzotycznej magii.

Przesuwa się przed nami ten niesamowity szereg jęgo obrazów, lecz poeta sam wycofuje się dyskretnie z tego szeregu na sposób surowo przestrzegających formy dramatyków. O jego ja niema ani jednego wiersza pośród prawie dwóchset „Nowych Poezji“.

Dziwnem i jakgdyby przez los znaczonem posłannictwem jest to, że Rilke, ten poetyzujący rzeźbiarz, żył przy jednym z największych swego czasu rzeźbiarzy, Augustie Rodin. Rilke sam twierdzi, że on był jego mistrzem, że on to nauczył go wszystkiego. Wiedział tak samo dobrze jak i Rodin, że obserwacja i wczucie się jest wszystkim. Tak samo jak Rodin, nim przystąpił do pracy, całe godziny spędzał na pochłanianiu, możliwie najbardziej rozpiętą skalą zmysłów, otaczających go zjawisk. Sam opowiada, jak niezmordowanie zawracał wciąż pod klatkę pantery w paryskim Jardin des Plantes nim odważył się napisać:

Pantera.

Spojrzenie jej od przemijania prętów
tak się zmęczyło, że nie chwyta krat...
Czuje jakgdyby tysiąc skrętych prętów,
a za tysiącem prętów żaden świat.

.
A miękki chód łaszaco mocnych kroków,
co kręci się w maleńkiem kręgu pola,
jest tańcem siły z za żelaznych oków,
gdzie ogłuszona stoi wielka woła...
Już rzadko frendzla powiek zakołyszę
bez szmeru... — Wchodzi obraz obcych snić,
idzie przez członków nateżoną ciszę —
na serca dnie przystaje być...

Dziwnem napozór mogłoby się wydać, że poezja Rilkego wraca zawsze do świata zewnętrznego. Ale dzieje się to raczej dzięki przyjaznemu ustosunkowaniu się do niego, niż z tęsknoty.

Wędrowiec Rilke z głębokiem wejściem i potęgą słowa — on, który wszystko widzi, pozostaje sam w zakazanym, nie przeraża się nigdy w smakosza słowa i w światowca. Poeta lśniącego, połyskliwego marmuru pozostaje wciąż tym samym pielgrzymem, którego płaszcz przykryty jest warstwą szarego pyłu, którego dłoń trzyma wciąż kij i sakwę pielgrzymią. Przy całej pełni i prerafinowaniu swej kultury Rilke pozostaje nadal obcym światu i dalekim, pozostaje nadal jego biernym wrogiem. Jest nawracającym wciąż na drogę do Boga i to jest tematem jego wybiegającego daleko nad przeciętność, dzieła Rilkego.

Ten ostatni potomek zubożałego i dążącego do zagłady szlacheckiego rodu duńskiego był już jako dziecko skazany na samotność. Nim śmierć zerwała ostatecznie łączące go z nim więzy, żyje bez celu, jak dziwak, z dnia na dzień, tam gdzie człowiek skazany jest na największą samotność, w rozgwarze miasta. To przeciwstawienie opuszczenia Brigga tumultowi Paryża zamyka w sobie wszystko, co Rilke przeżył. On, który mieszkał w największych metropoljach świata, którego struktura psychiczna byłaby wogóle nie do pomyślenia bez tego czynnika wielkomiejskiego, przemilcza jego pozytywne wartości, neguje go, przecząc tem samem specyficznym formom naszej współczesności, która dla niego jest tylko wielką wieżą Babel. Środowiska miejskie wykazują przedewszystkiem olbrzymi kontrast między bogactwem a nędzą, choć obydwa te elementy nie zawierają tego, co, zdawaćby się napozór mogło, zawierać powinny. Bogacz żyje w nadętym, pustym zbytku bez wewnętrznej godności i kultury. Biedni nie są biednymi, gdyż aby nimi być mogli, musieliby wpięrow osiągnąć to, co mogłoby ich sprowadzić do ubóstwa. Prawdziwe bowiem ubóstwo, to wielkie światło bijące z wewnątrz, mówi Rilke w swym Brigg — musiałoby być ono takim, za jakie je uważał święty Franciszek: prostem, naturalnem, przyjaznem i kochającym, musiałoby być wiecznie śmiejącem się i radującym sercem. Dla Rilkego symbolem tego właśnie ubóstwa est dzieciństwo. To też tęskni do niego Rilke, mówiąc:

Byłoby dobrze, gdyby było można
myśleć i mówić o tem, co stracone,
o tych dłużących się dziecku południach
które już nigdy nie wrócą —

i czemu?

Dzieła Rilkego, pełne są podobnych rozmyślań i nawrotów do przeszłości. Miejscami przepływa jego wierszami, wzruszająca postać Matki — może nawet jego własnej — tej matki, którą utracił w swej wczesnej młodości. Słowa jego nie mogą być już bardziej subtelne i bardziej misterne od tych, których używa w miejscach opisujących jej białe ręce, ślizgające się po rozdrępanej klawiaturze fortepianu, opisujących jej ręce, przebiegające szydełkiem wzór misternie tkanej koronki.

Matka, dla Rilkego jest słowem najświętszem. Jest dla niego głębokim i odczutym symbolem ucieczki, więzów krwi, miłości i pełnego, cichego zrozumienia. W niej odnajduje on ten cichy dobroliwy zmięrcz, mogący pokryć wszystko. W niej widzi ten skarb ukryty, wewnętrzne niewyczerpane bogactwo, którem wypełnia się aż po brzegi dziecięca dusza. Ona to potrafi oczekiwać w milczeniu i w milczeniu troskać się o los swego owocu, nie mając dość słów na to, by ten swój stan słowem wypowiedzieć.

Tak samo jak dusza matki, stoi przed nim otworem dusza dziecka. Rozumie nazbyt dobrze tych, którzy się śmieją, nim jeszcze śmiech poznali, a w których już nurtuje niepewne poczucie i konieczność bytu. Odczuwam, myśli Rilke, niepohamowaną sympatię patrząc na nich, zachwycam się nimi ucząc się od nich zachwytu. Zachwyca się dziećmi — on, który właściwie nigdy nie był dzieckiem. Nostalgja i tęsknota zmuszają go do tego, zmuszają go do tego odwrócenia głowy wstecz i przypomnienia. Dziecko jest bliższe wszystkiemu dobremu. Jest ono bliższe ubóstwu, niewinności i Boga, a słowa biblijne: bądźcie jako te dzieci, znajdują u Rilkego rezonans już w najwcześniejszych jego wierszach. Znajduje on w nich największą mądrość, tę mądrość, która odzwierciedla się w łagodności, w beztrosce i radości dziecięcego życia.

Dzieciństwo.

Płynie tam szkolny długi lek i czas
w czekaniu, pośród samych dusznych rzeczy.
O, samotności, gdzie się w izbie ślęczy...
I wybiec: tam ulica skrzy i dźwięczy,
fontanny w górę strzelają grą tęczy,
a świat w ogrodach rośnie ni to las —
I przez to wszystko w małym iść ubraniu
Krokiem — co krokom wszystkich innych przeczy —

O, osobliwy czas, czas, co tak męczy,
 Samotny czas...
 I ciągle myśleć o tej małej twarzy —
 bladej, co mknąc zajaśniała w toni —
 Czasie dzieciństwa, kto ciebie dogoni?
 I kędy — kędy? —

To, co każe temu wielkomięjskiemu samotnikowi szukać drogi do dziecka, zwraca go w stronę natury, w stronę pejzażu. Przed prawie pół wiekiem rozbrzmiewało hasło: powrót do natury. Rilke mówi: zpowrotem do Boga. Młody Rilke, mówiąc „ziemia“, ma na myśli Boga. Oba te elementy jednak uczą myśleć i kochać, co według niego jest najwyższym celem człowieka na ziemi. Wypełnienie tego zadania, to jednak droga nieskończenie długa i ciężka, pociągająca za sobą wyrzeczenie się doczesności i powodująca nieuchronną samotność, która towarzyszy jej wszędzie, jak nieodstępnie u stóp wlokący się cień.

Jako liryk należy Rilke w pierwszym rzędzie do wielu współczesnych samotnych pieśniarzy. Samotność jest pierwszą furfą, którą przejść trzeba na tej drodze, by przeszedłszy jej chrzest wejść w nowe życie. Za nią rozpoczyna się królestwo ciszy, a czemże innem jest poezja Rilkego, jak nie całkowitem zatopieniem się w niej i spokojem? Po tej furcie śmierć, wyzwolenie z wszystkich cierpień doczesnych, wieczna radość i dzień oczekiwany.

Dusza Rilkego przepełniona jest miłością, mimo to wierszy o niej w dojrzałych dziełach autora bardzo mało. Zacytujemy jeden z nich, wysubtelniony do ostatnich granic i do ostatnich granic natchniony:

Pieśń Miłości.

Jakże mi duszę moją trzymać, by
 o twoją nie trącała? — Jakże mnie
 do innych rzeczy wznieść ją poprzez ciebie?
 Ach, chciałbym ją utopić w mrok i łzy,
 przy zagubionem czemś na samym dnie,
 i w obcym cichym cieniu, co przestanie
 drzeć, kiedy twoje głębie drżą nieznanie. —
 Lecz wszystko, co nas, mnie i ciebie trąca
 ujmuje nas, jak smyczka ciągłość drżąca
 która z dwóch strun dobywa jeden głos
 Na jaki my instrument naciągnięci?
 I przez jakiego grajka dłoń zakłęci?
 O, słodki los. —

Dotyk duszy przez duszę, jest dla tego mimozowatego poety prawie że wstrząsem. To, co najlepsze i najdoskonalsze, odbywa się w czasie wystarczającym nieledwie na opadnięcie powiek; ten czas wystarcza na wesele dusz.

Dzieła Rilkego sięgają liryki — jest on niezrównanym mistrzem słowa — który po wirtuozowsku opanował instrument głosu. Czerpie jak Lilienkrona pełną garścią z codziennej potocznej mowy, posuwa się, nawet dalej mówiąc:

Lubię tak bardzo te codzienne słowa
biedne i niepozorne, w powszedniość idące.

Inną ważną zaletą jego twórczości jest ogromna łatwość i piękno metafory. To, co jest ciężkie do wypowiedzenia, wypowiada łatwo przez porównanie.

To wszystko, sposób wypracowania i ustawiczne potęgowanie się i wydostokonalanie odbieranych wrażeń czynią go zwiastunem nadchodzącej po nim epoki ekspresjonizmu.

Czytając Rilkego, łatwo możemy spostrzec, że ten jedyny w swoim rodzaju poeta znalazł dla zmysłowego i ponadzmysłowego taką wypowiedź, jak nikt dotąd. Jednak jemu ona wciąż nie wystarcza, tak, że wkońcu można pomyśleć, że Rilke zrzuci z siebie niepotrzebny mu ciężar słowa, przemówi do nas inną, a jednak dla wszystkich zrozumiałą mową duszy. Widać to i odczuć można niemal z każdego wiersza.

Ten wspaniały okres twórczości u Rilkego rozpoczyna się z jego 25 rokiem życia. Wojna przeszkadza mu w tym rozwoju. Zawraca na inne drogi, wydobywając się z ogólnej atmosfery drętwoty, staje na niedosiężalnej dla przeciętnego czytelnika wyżynie. Dochodzi wtedy Rilke do przekonania, że wierszami tak mało się robi, gdy się je wcześniej pisze. Trzeba czekać może nawet i całe życie, by wkońcu napisać parę dobrych strof; trzeba cały żywot zbierać wspomnienia i doświadczenia, i to mało. To niezawsze może wystarczyć i nie wystarcza. Trzeba umieć zapominać i czekać na to, co wrócić musi.

A gdy dopiero przepoją się myśli nasze krwią naszą, gdy więcej nie potrafimy ich od siebie odróżnić, to wtedy może się zdarzyć, że w tej dziwnej, zwiastowania szczęśliwej godzinie powstanie prawdziwy wiersz.

Dusza Czara.

Przegląd piśmiennictwa.

Henryk Romanowski: *Nowa Filozofja*. (Krytyka bergsonizmu). Lublin
Towarzystwo wiedzy chrześcijańskiej 1930, str. 192 in 8°.

Na krytykę każdego systemu składa się odtworzenie i ujęcie przynajmniej zasadniczych jego punktów i ich ocena w świetle zasad przyjętych przez autora, czy też prawd bezwzględnych rozumy. Krytyka bergsonizmu P. Romanowskiego ujmuje wytyczne filozofii Bergsona jasno i jędrnie, a w ocenie staje zdecydowanie na gruncie filozofii scholastycznej.

Po ogólnym rzucie oka na „nową filozofję” i na przyczyny, które zyskały jej niezwykle popularność (w 1 r.), rozwija i krytykuje autor metafizyczne teorie Bergsona, (r. 2-9). Ponieważ duszą nowej filozofii jest teoria trwania, czyli ustawicznego stawania się, autor wykazuje, że ewolucja twórcza Bergsona nie wytrzymuje próby doświadczenia, bo niema w niej miejsca na substancje i jakiekolwiek stałe właściwości, stałe prawa bytowania (r. 3); niema miejsca w tej teorii na osobowego Boga, a ruch powszechny Bergsona stoi ze sobą w sprzeczności, wykluczając pojęcie przyczyny sprawczej i celowej (r. 4). Wreszcie burzy tą teorią najbardziej podstawową zasadę sprzeczności, która nie może mieć zastosowania w powszechnym chaosie stawania się (r. 5).

Nie mniejszą sprzeczność kryje posługiwanie się teorią bergsonistycznego trwania w tłumaczeniu genezy materji (r. 6), życia i gatunków żyjących (r. 7), oraz w monistycznym ujęciu stosunku duszy do ciała (r. 8).

Przed siłą ewolucji twórczej musi ustąpić wolność woli (r. 9). Następne trzy rozdziały poświęca krytyk teorii poznania, przeciwstawiając antyintelektualizm i intuicjonizm Bergsona scholastycznej koncepcji poznania. Wreszcie w ostatnim rozdziale uwzględnia krytyk szeroki wpływ bergsonizmu (r. 13).

Mimo tego jasnego dosyć i przedmiotowego ujęcia zasadniczych momentów filozofii Bergsona, czytelnik nie zdoła sobie wyrobić obrazu całego systemu, bo podane momenty jawią się zbyt oderwane od pochodzu myślowego u Bergsona. Prosiłaby się najpierw jakaś ściślejsza geneza systemu „ewolucji twórczej”.

Ogólnikowa wzmianka o analogji z Heraklitem, grecką mitologją i Heglem za ścisłe przedstawienie genetyczne uchodzić nie może. Twierdzenia Bergsona jawią się naogół, jak „Deus ex machina”, bez przygotowania, najczęściej bez dowodów, na których staraliby się oprzeć. Znamy arbitralność twierdzeń Bergsona, ale zwyczajnie podaje on jakiś dowód, choćby z analogji. Uwzględniając więcej słabe dowody „nowej filozofji”, mógłby sobie krytyk oszczędzić nieco wysiłku w zbijaniu samych twierdzeń, gdy tymczasem bardzo skąpe i fragmentaryczne przedstawienie myśli Bergsona, a następnie zasypywanie jej przeciwnymi dowodami, robi czasem wrażenie nie tyle krytyki bergsonizmu, ile raczej niemethodycznego wykładu scholastyki, w którym bergsonizm gra rolę podrzędną. Stąd dość częste powtarzania, stąd czytelnik nieznający oryginalnych dzieł Bergsona musi wierzyć, że jego myśl nakrywa się z myślą krytyka, a sam krytyk przyzna, że „nowa filozofja” jest dosyć trudną do wiary.

Również częste nadużywanie dowodów ad hominem, czasem w niezbyt wykwintnej formie (np. zawracania głowy i t. p.) nie może nastrajać czytelnika bardzo sympatycznie do krytyki. Ironja w filozofji musi być rzadkim wyjątkiem i podana w formie bardzo ukrytej.

Podnosimy te uwagi, bo zważywszy łatwość przystępnego przedstawiania treści filozoficznej, lekkość stylu i dużą oryginalność w ujmowaniu wielu zagadnień, współpraca p. Romanowskiego w kierunku podniesienia myśli filozoficznej w naszym społeczeństwie wydaje się nam bardzo pożądana.

Ks. J. Chechelski.

Karl Völker. Kirchengeschichte Polens. Grundriss der slavischen Philologie und Kulturgeschichte, herausgegeben von Reinhold Trautmann und Max Vasmer. Walter de Gruyter et Co. Berlin und Leipzig 1930. 8°, str. XII+327+2 nlb.

W szeregu wydawnictw, objętych ogólnem tytułem „Slavischer Grundriss”, na szczególną uwagę czytelników polskich zasługuje dzieło profesora uniwersytetu wiedeńskiego, Karola Völkerja, przedstawiające dzieje kościelne Polski od czasów najdawniejszych do dnia niemal dzisiejszego. Zainteresuje ono niewątpliwie nie tylko tych, którzy poświęcają się badaniu zagadnień historycznych kościelnych i religijnych, lecz również pociągnie masy wykształconego ogółu naszego społeczeństwa. Dzieło prof. Völkerja jest bowiem pierwszą prawdziwie naukową syntezą dziejów kościelnych Polski, dającą nieprzerwany obraz rozwoju omawianych zagadnień od chrystjanizacji Polski za Mieszka I do czasów wskrzeszenia niepodległej Rzeczypospolitej w roku 1918.

Zdziwi może kogoś fakt, że dzieło tej miary wyszło z pod pióra uczonego nie polskiego. Jednakże fakt ten nie powinien ani dziwić ani zastanawiać. Nie wynika z niego, by nauka polska

winna była zaniedbania lub opieszałości w dziedzinie historii kościelnej Rzeczypospolitej. Brak syntetycznego ujęcia całości w naszej literaturze naukowej nie wypłynął z innego powodu, jak tylko z przekonania, że synteza oprzeć się musi na poprzednim wyczerpującem opracowaniu zagadnień specjalnych, że wielki gmach historii kościelnej polskiej musi być złożony z należycie obrobionych materiałów. Tymczasem, ogólnie rzecz biorąc, dzisiejszy stan nauki w tej dziedzinie nie jest jeszcze wystarczający dla pracy syntetycznej. Jedynie wiekom średnim mógł poświęcić prof. Abraham swe znakomite prace o organizacji Kościoła w Polsce i o organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi, prace, nie obejmujące zresztą całego średniowiecza i niestety niedokończone. Schyłek wieków średnich i epoka nowożytna wymagają jeszcze wielu prac monograficznych, nim będzie można pomyśleć o wyczerpującem naukowem ujęciu całości dziejów kościelnych Polski i wszelkich, wiążących się z niemi zagadnień.

Ten stan rzeczy był znakomicie znany prof. Völkerowi — świadczy o tem olbrzymia wprost literatura przedmiotu, cytowana przez niego, obejmująca niemal wszystko, co do ostatniej prawie chwili ukazało się w tej dziedzinie nauki, której poświęcił swą pracę. Jeżeli tedy — zdając sobie sprawę z trudności i niedomagań tematu — nie wahał się stworzyć dzieła, udostępniającego nie tylko polskiemu ale przede wszystkim obcemu czytelnikowi jeden z najdonioślejszych problemów historii naszego narodu, tem większa wdzięczność mu się należy. W ten bowiem sposób nie tylko zsumował wyniki dotychczasowych badań w tej dziedzinie, lecz równocześnie pozwolił czytelnikowi jasno i wyraźnie zdać sobie sprawę z tego, co i w jakim kierunku dalej badać należy.

Autor dzieli swe dzieło na 5 rozdziałów, poprzedzonych wstępem i zamkniętym krótko ujętymi uwagami końcowymi. W rozdziale pierwszym omawia epokę przedchrześcijańską i wprowadzenie chrześcijaństwa do Polski. Rozdział drugi obejmuje dzieje Kościoła polskiego w epoce Piastowskiej, rozdział trzeci poświęcony jest dziejom kościelnym za panowania Jagiellonów, rozdział czwarty za epoki elekcyjnej, rozdział piąty za doby porozbiorowej. W zakończeniu zbiera ogólne swe rozważania nad dziejami kościelnymi polskimi i łączy je z dołą współczesną.

Sam podział dzieła wskazuje wyraźnie, że dzieje kościelne zostały podzielone według epok politycznych. Można by pod tym względem wyrazić niejedną wątpliwość — wszystkie jednak usuwa wewnętrzną konstrukcją dzieła prof. Völkeera. Wychodząc z założenia, że dzieło przeznaczone jest przede wszystkim dla obcego czytelnika, poprzedza każdy rozdział historii kościelnej bardzo obszernym wstępem, przedstawiającym w ogólnych rysach dzieje polityczne, społeczne oraz zagadnienia ustrojowe danej epoki, by na tem tle tem wyraźniej uwypukliły się sprawy kościelne i reli-

gijne. Wyłynęła stąd konieczność złączenia podziału historii kościelnej z historją polityczną.

Zaznaczony poprzednio stan badań naukowych nad historją kościelną polską odbił się również i na dziele prof. Völkerja. Prawdziwie syntetycznie, jasno i wyraźnie, opracowana jest epoka Piastowska i początek Jagiellońskiej. Natomiast w schyłku średniowiecza i w epoce nowożytnej przeważa w dziele prof. Völkerja niekiedy typ niejako monograficzny, który do pewnego stopnia przerywa ciągłość przedstawienia wielkiej linii rozwojowej. Przyznać jednak zaraz trzeba, że znaczną tego przyczyną jest także fakt, iż o ile dzieje kościelne o Polsce Piastowskiej niemal wyłącznie tylko z jednym Kościołem katolickim, o tyle od czasów Jagiellońskich ramy historii kościelnej polskiej rozszerzają się znacznie — wchodzą w nią kościół schizmatyczny, husytyzm, reformacja z wszelkimi wyznaniem, jakie pod jej wpływem na ziemiach polskich powstały, sprawa unji z kościołem wschodnim — a wszystkie te zagadnienia zostały w dziele prof. Völkerja według możności jak najdokładniej uwzględnione i przedstawione.

To też ostatecznie trzeba stwierdzić, iż dzieło prof. Völkerja spełnia w zupełności swe zadania nietylko wobec obcego, ale i polskiego czytelnika. Dzieje kościelne Polski pociągają w jego przedstawieniu jasnością wykładu, sądem o ile możności bezstronnym, a imponują ogromem materjału, przedstawionego na stosunkowo szczupłej ilości stron i przedstawiają naogół wiernie omawiane zagadnienia.

Natomiast w rozdziałach, poświęconych historii politycznej, natrafia polski czytelnik niejednokrotnie na sąd, na który trudno się zgodzić. Tak np. stosunek lenny Polski do cesarstwa przedstawiony jest przez prof. Völkerja jako pewnik niezbity i zbyt przesadnie; to samo odnosi się też do czeskiej pierwotnie przynależności Śląska i Krakowa. Trudno przytaczać wszystkie tego rodzaju niedomagania, których zresztą nie jest zbyt wiele. Trzeba je jednak wytknąć i to tem bardziej, że wśród obcych czytelników, nieobeznanych dokładnie z rzeczywistym stanem dyskusji naukowej na temat zagadnień spornych, przedstawienie spraw wątpliwych jako zupełnie pewne lub wypowiedanie sądów, nieposiadających za sobą żadnego prawie poparcia źródłowego, może łatwo doprowadzić do fałszywych twierdzeń, mających moc prawd naukowych, co bynajmniej nie leżało w intencjach autora.

Drobiazgi te nie przynoszą jednak szkody prawdziwej treści i wartości dzieła prof. Völkerja, z którym powinien zapoznać się każdy w Polsce, kogo zajmują sprawy, związane z jednym z najważniejszych zagadnień naszej przeszłości dziejowej i kulturalnej.

Dr. Silvio Mikucki.

Stefan Truchim: Szkice z dziejów szkolnictwa i kultury. Poznań, Nakładem Drukarni Mieszczańskiej, 1930.

Zasłużony badacz dziejów szkolnictwa polskiego opublikował niedawno nowy tomik zawsze interesujących prac swoich i zawarł w nim szereg szkiców historycznych, z których parę już gdzieś indziej i przedtem wydrukowanych zostało. Szkice te zaczyna projekt ks. Augusta Sułkowskiego założenia w Rydzynie, w połowie XVIII wieku konwikt dla panien szlacheckich i szkoły kunsztów rozmaitych czyli szkoły artystycznej. Śmierć księcia przeszkodziła niestety realizacji tych projektów, które przy ogólnej germanizatorskiej działalności tego magnata, są drobną ale jasną plamą w jego życiu.

Do tegoż księcia Augusta Sułkowskiego odnosi się również drugi szkic, omawiający ówczesne fundusze komisji Edukacji Narodowej. Dowiadujemy się zeń, jak roztrwoniono poprostu majątki i fundusze pojezuickie, po kasacie Zakonu zebrane i jak najwięcej do tego przyczyniła się sama rodzina Sułkowskich, zabierając przeszło 2 miliony złotych. Gdy opinia publiczna zaczęła to piętnować, wystąpił ks. August z projektem wyrewindykowania od Austrii większej sumy, zahipotekowanej na dobrach galicyjskich, a do jezuitów krakowskich i sandomierskich dawniej należącej, licząc się z tem, że on sam na pertraktacje do Wiednia pojedzie. Projekt ten atoli nie znalazł aprobaty u króla.

Parę szkiców następnych poświęconych jest bibliotekom szkolnym. Niezwykle zajmujące są zestawienia przepisów Komisji Edukacyjnej z XVIII w., wprowadzające podręczne biblioteki do szkół i pensjonatów, oraz tabela ze stanem bibliotek szkolnych w Polsce w 1774 r. Osobno podaje autor jako przykład, inwentarz biblioteki szkoły pijarskiej w Rydzynie, gdzie było w 1789 r. 611 dzieł w 1000 tomach, a w tem co do ilości, na pierwszym miejscu stała historia, potem teologia, poezja, dykjonarze, etc. Z inwentarza przyrządów szkolnych tej samej szkoły rydzynskiej widzimy, że istniały wówczas przy niej 3 gabinety, geometryczny, fizyczny i geograficzny z przeszło 70 przyrządami.

Różnicę z dzisiejszym stanem rzeczy ilustruje najlepiej szkic obejmujący zestawienie bibliotek państwowych szkół średnich kuratorium poznańskiego w 1929 r., przyczem podany jest także stan tychże bibliotek w 1886 r., zarówno uczniowskich jak nauczycielskich. Z zestawienia tego wynika że Wielkopolska posiada 23 miejscowości z 30 bibliotekami gimnazjalnymi, przyczem biblioteki nauczycielskie obejmują 107.283 dzieł, a uczniowskie 97.868 dzieł. Najobfitsza jest biblioteka gimnazjum klasycznego w Bydgoszczy, potem gimnazjum M. Magdaleny w Poznaniu i Kołłątaja w Krotoszynie. W bibliotekach tych niestety jeszcze połowa książek jest niemieckich.

Zbiór szkiców zamyka opis pogrzebu ks. Augusta Sułkowskiego z początkiem 1786 r., odbytego z niesłychaną pompą

i wystawnością. Samych mszy żałobnych zamówiono wówczas 2184, na ubogich jednak wydano tylko 242 złp., sumę bardzo małą w porównaniu z wydatkami na lekarzy, świece, depesze, kiry etc. Opis ten jest niezmiernie ciekawym przyczynkiem obyczajowym owych czasów.

Dr. M. Gumowski.

Ks. Jan Poplatek T. J.: *Powstanie Seminarjum papieskiego w Wilnie*. Wilno 1930. Zakłady graficzne „Znicz”, str. 51.

Albert Hofmann: *Antonio Possevinos Bemühungen um die sogenannten Nordischen Päpstlichen Seminare 1578-1585. Beitrag zur Geschichte der katholischen Pädagogik des 16 Jahrh. nach unveröffentlichten Akten*. Görres-Druckerei - Koblenz, 1929, str. 117.

Dwu młodych historyków, równocześnie a zupełnie niezależnie od siebie, opierając się na tych samych, niepublikowanych dokumentach z jezuickiego archiwum zakonnego, opracowało w dysertacjach dyplomowych jeden drobny fragment działalności Possevina, a mianowicie jego zabiegi około założenia t. zw. seminarjów papieskich w Polsce. Były to internaty, zakładane i utrzymywane przez papieży w krajach szczególnie zagrożonych herezją lub schyzmą, w ogromnej większości przy kolegjach i uniwersytetach jezuickich; celem tych zakładów było przygotowanie przyszłych misjonarzy dla krajów protestanckich i schyzmatyckich; nie posiadały one zwykle własnego studjum i własnych profesorów, ale młodzież pobierała nauki — od humanistycznych poczynając a na teologicznych kończąc, w szkołach, przy których seminarjum było założone. W Polsce (historycznej) było takich seminarjów trzy: w Brunsberdze, Wilnie i Dorpacie; to ostatnie miało szczególne przeznaczenie przygotowywania tłumaczy dla misjonarzy jezuickich, Polaków lub cudzoziemców, nie rozumiejących języka litewskiego, łotewskiego, szwedzkiego i t. d. Twórcą tych seminarjów był Possevin, a łączyły je dość ściśle stosunki, ponieważ seminarzyści z Brunsbergi i Dorpatu przechodzili na wyższe studia do Wilna. Nie odegrały one jednak wybitniejszej roli na północno-wschodnich kresach Rzeczypospolitej tak z powodu niesprzyjających warunków politycznych, jak i z powodu stałego niedostatku funduszy, skąpo i nieregularnie wypłacanych przez kasę papieską.

O powstaniu tych to seminarjów opowiadają wymienione prace. Praca ks. Poplatka ogranicza się wyłącznie do Wilna, o Brunsberdze i Dorpacie mówi autor o tyle, o ile to było koniecznem do całości obrazu. Obraz ten jest nakreślony umiejętnie, przejrzysto, z należycie podmalowanym tłem, wogóle pracę polską należy uznać za lepszą, bardziej wyczerpującą i składniej ujętą i przedstawioną. Dysertacja niemiecka Hofmanna jest zbyt szkolna, jakby wymęczona i pokawałkowana na drobne rozdziały i poddziały;

autor, nie znając języka polskiego i rosyjskiego, nie mógł uwzględnić odpowiednich wydawnictw, nie zna — zdaje się — nawet dzieła ks. Pierlinga; trzeba jednak przyznać, że w przedstawieniu i poglądach jest ścisły, obiektywny i rzeczowy, co u niemieckich historyków w odniesieniu do spraw polskich jest rzadką zaletą. Ks. Hofmann publikuje w dodatku 12 nieogłoszonych dokumentów, odnoszących się do powstania i organizacji seminarjów, a wśród nich cenny, piszącemu te słowa znany już dawniej z rękopisu, raktat pedagogiczny Fryderyka Bartscha, polskiego jezuitę, pochodzącego z Prus, rektora w Brunsberdze, p. t. „Tractatus de studiis alumnorum pontificiorum rite instituendis“, w którym między innymi przepisuje obowiązkowo naukę języka polskiego i niemieckiego.

Ks. St. Bednarski.

Marjan Łodyński: Biblioteka Szkoły Rycerskiej. Str. 85. Wojskowy Instytut Naukowo-Wydawniczy. Warszawa 1930.

Bardzo żywy u nas ruch naukowy na polu bibliotekoznawstwa i praktycznego bibliotekoznawstwa odjął także i tę dziedzinę, która w okresie porozbiorowym a zwłaszcza po r. 1830 pozbawioną była zupełnie warunków rozwoju; mamy na myśli biblioteki wojskowe. Zaczęto oczywiście od organizowania bibliotek pułkowych, okręgowych, specjalnych i Centralnej Biblioteki Wojskowej. Duszą inicjatorem i kierownikiem tej akcji jest twórca Centralnej Biblioteki Wojskowej i jej dyrektor, autor znakomitego *Podręcznika dla kierowników biblj. wojskowych*, ppułk. Łodyński. Pierwszorządny fachowiec i praktyk interesuje się także i przeszłością polskich bibliotek wojskowych. Poświęcił im kilka prac, a świeżo wydał treściwe i wyczerpujące studjum o Bibliotece Szkoły Rycerskiej. Szkoła ta, założona — jak wiadomo — przez Stanisława Augusta w r. 1767, była przedmiotem szczególnej troski króla. Zaraz w początkach utworzono przy Szkole bibliotekę i wcale hojnie ją uposażono. Dzieje tej Biblioteki przedstawia Autor w wymienionej pracy. Po wstępnym rozdziale informacyjnym o bibliotekach wojskowych w XVIII i w początkach XIX w., kreśli dzieje powstania Biblioteki Szkoły Rycerskiej i jej rozwoju, stara się zrekonstruować jej urządzenia, dotacje, gospodarkę pieniężną a przede wszystkim wielkość i wartość księgozbioru. Ostatni rozdział przedstawia jego likwidację; Biblioteka podzieliła losy Szkoły Rycerskiej, która została rozwiązana przez króla, rozżalonego udziałem jej wychowanków w powstaniu Kościuszki.

Ks. St. Bednarski.

Dr. Józef Lewicki: Włoska reforma wychowawcza. Studium w zakresie organizacji wychowania. Warszawa 1930, nakład. księg. „Światło“. Str. 71.

Znany ze swych różnych prac i artykułów z zakresu pedagogiki, Dr. J. Lewicki, prof. Wolnej Wszechnicy Polskiej, daje nam

w powyższej broszurze pogląd na reformę wychowania i szkolnictwa, przeprowadzoną we Włoszech przez rząd faszystowski, a przygotowywaną już od 30 mniej więcej lat przez specjalistów. Po krótkim historycznym wstępie, dotyczącym dziejów dawnego szkolnictwa, przechodzi Autor do bliższej analizy przygotowawczych prac i ideologicznych założeń dzisiejszej reformy, będącej przede wszystkim dziełem dwóch wybitnych mężów, Benedetto Croce i Giovanni Gentile. Ideologia ta, w której krytyczną ocenę tu nie wchodzimy, została przez autora streszczona przejrzyście (str. 13-19) i stanowi interesujący przyczynek do poznania prądów duchowych, nurtujących w współczesnej Italji. Największa część broszury została poświęcona zobrazowaniu samej organizacji szkolnictwa, od elementarnego, a właściwie przedszkoli, do wyższego. Wykład ten nie ogranicza się jednak do suchego zestawienia cyfr i programów, ale tłumaczy również ich ducha, pokazuje cele i środki wychowawcze; Autorowi należy się rzeczywiście uznanie za wszechstronne przedstawienie zagadnienia.

Na dwie wszakże rzeczy pragniemy zwrócić uwagę. Autor podkreśla wielkie znaczenie, jakie nauczaniu religji w szkole przypisuje reforma włoska i dołącza dość obszerny komentarz, na czym ono polega i jakie powinny być metody tego nauczania. Otóż nie jest nam jasnem, czy te uwagi pochodzą od autora, czy też są streszczeniem włoskich źródeł — w każdym jednak razie mielibyśmy co do pewnych z nich niemałe zastrzeżenia. Powtórę, szkoda, że autor mówi tylko o wprowadzeniu nauki religji do szkół elementarnych, a nie dodał, że podług art. 36 Konkordatu między Stolicą Apostolską a Włochami, podpisanego dn. 11 lutego 1929 r., ma nauka religji zostać rozciągniętą także na szkoły średnie.

Ks. St. Podoleński.

Ks. Michał Klepacz: *Ambona o szkole*. Kielce 1930, Wydawnictwo Komisji Akcji Katolickiej. Str. 32.

Niewielka ta broszurka porusza tak aktualną sprawę, że trudno o niej nie wspomnieć. Autor słusznie wskazuje na potrzebę poruszania na ambonie zagadnienia szkoły, ponieważ obok domu rodzinnego i ona zajmuje się wychowaniem, rodzice więc, jako mający przede wszystkim prawo do dzieci, powinni być uświadomieni o swych prawach i obowiązkach także na tem polu. Uświadomienie to jest koniecznem przy dzisiejszem zamieszaniu pojęć i głoszonych nieraz hasłach usunięcia ze szkoły religijnego wychowania, oraz, pomijania w niej praw rodziców i Kościoła. Ażeby ułatwić tę pracę kaznodziejom, podaje następnie autor zwięzły materiał do nauk o stosunku rodziny do szkoły, o prawach Kościoła w szkole, znaczeniu religji w wychowaniu szkolnem, szkole wyznaniowej, mieszanej i świeckiej.

S. P.

Dr. Emil Winkler: *Religion und Jugenderziehung in den Entwicklungsjahren.* Grundsätzliches und Praktisches. Herder, Freiburg im Breisgau 1929. Str. XII + 304. (6 Mk. opr. 7-50 Mk.).

Odrębna od dawniejszej psychika dzisiejszej młodzieży, zmienione warunki, w jakich się wychowuje, a stąd potrzeba uwzględnienia tych zmian w całym wychowaniu natchnęły autora do napisania niniejszej książki. Przygotowany należycie przez gruntowną wiedzę teoretyczną i praktyczną pracę nad młodzieżą, jako duszpasterz i nauczyciel religii, starał się przedstawić zasadniczo i wszechstronnie sprawę wychowania dorastającej młodzieży.

Książka zawiera rozległy materiał. Zestawia fizyczne i duchowe właściwości dorastającej młodzieży, oraz warunki dzisiejszego środowiska. Dalszą jej część zajmują praktyczne uwagi z zakresu wychowania i duszpasterstwa, indywidualnego i w stowarzyszeniach. Autor wylicza tu również przymioty wychowawcy oraz metody i środki wychowawcze, podaje szczegółowe wskazania co do wychowania umysłu, woli, uczuć, wyrabiania ducha społecznego i wyboru stanu. Dużo miejsca poświęca też wychowaniu religijnemu, tak trudnem u młodzieży i podkreśla ścisły związek, jaki zachodzi pomiędzy pedagogiką, poglądem na świat i religią. Gruntownie i systematycznie opracowane powyższe zagadnienia czynią tę książkę cennym nabytkiem dla wychowawców i duszpasterzy; jest to jedna z paru najpoważniejszych prac, jakie z zakresu wychowania ukazały się w ostatnich latach w firmie Herdera. Obszerny wykaz literatury jest pożytecznem jej uzupełnieniem, a parę szczegółowych spisów rzeczy ułatwia orjentację w treści.

Ks. St. Podoleński.

Dr. Edmund Jehle: *Katechesen für die Oberstufe nach dem deutschen Einheitskatechismus.* III Teil: *Gnadenlehre.* Herder, Freiburg im Breisgau 1930. Str. VIII + 276. (4 Mk., opr. 5-50 Mk.)

Książka niniejsza, której przedmiotem jest nauka o łasce i sakramentach św., sakramentaljach i modlitwie — jest trzecim tomem katechez, opracowanych dla nauczycieli religii podług planu niemieckiego Einheitskatechismus, ale ujętych w ten sposób, że mogą służyć przy nauczaniu z każdego podręcznika katechizmowego. W myśl zasady, że lekcja katechizmu powinna być nie tylko godziną nauki, ale także godziną zbudowania i podniesienia duchowego, usiłuje autor wprowadzić do wykładu te wszystkie czynniki, które mogą dopomóc do osiągnięcia tego celu. Stara się więc o żywy i plastyczny wykład, posługuje się często historją biblijną i innemi budującemi przykładami (których 78 zamieszcza w tej książce), każe pobudzać uczniów do samodzielnego myśle-

nia i działania, i wprowadza egzegezę różnych modlitw częściej używanych, polecając opracowywanie ich przez młodzież w szkole lub w domu.

S. P.

Stefania M. Posadzowa: Instrukcje dla ochroniarek. Poznań, księg. św. Wojciecha; str. 59. (Biblioteka wychowania przedszkolnego, zes. IX).

Wyliczywszy na wstępie niebezpieczeństwa, grożące dziś wychowaniu dzieci w przedszkolach, czasem z powodu ich przepełnienia, kiedy indziej wskutek niewłaściwego stosowania nowoczesnej pedagogiki, lub wogóle z powodu obecnego rozkładu rodziny — przechodzi Autorka do skreślenia wskazówek dla kierowniczek ochron. Podaje więc uwagi ogólne, podział dnia i zajęć dzieci, sposób pouczania ich i zajmowania rysunkami, dowolnymi pracami czy zabawą, w sali i na wolnym powietrzu; inne rozdziały mówią o wychowaniu fizycznym, urządzeniu ochrony i ogrodu. Wszystkie te wskazania podane są krótko, przejrzyście i w dobrym duchu. To też książeczka niniejsza zasługuje na rozpowszechnienie, podobnie jak inne prace autorki z zakresu wychowania.

S. P.

Otto Zimmermann S. I.: Lehrbuch der Aszetik. Freiburg i. Br., Herder. Str. XVI i 642.

Aśceza jest tak dawna jak chrześcijaństwo, ale dopiero w obecnym stuleciu staje się coraz bardziej przedmiotem wykładowym obok teologii moralnej i dogmatycznej. Zdaje się, że za niedługi czas będzie należała do normalnego wykształcenia każdego teologa.

Stąd żywsza, niż dawniej, potrzeba podręczników, któreby ujmowały wszystkie kwestje życia doskonalszego w pełny, a prztem zwarty system. Taki właśnie całokształt przedstawia przyswojony już polskiemu językowi „Zarys teologii ascetycznej i mistycznej”, napisany przez Tanquerey’a. Jeszcze bardziej takim całokształtem w formie podręcznika — *eine Ascese als theologisches Lehrbuch*, jak się wyraża przedmowa — chce być książka niemieckiego jezuitę, O. Zimmermanna. Powstała ona „z długoletniego nauczania, jak również różnorodnego doświadczenia życiowego i na stanowisku kierownika sumień”.

Przyglądnijmy się układowi tej bardzo poważnej pracy w dziedzinie ascetyki. Autor dzieli ją na dwie wielkie części: na ogólną i szczegółową ascetykę. W ogólnej części omawia 1) istotę doskonałości; 2) jej rodzaje: czynny kontemplatywny, mieszany; 3) stopnie doskonałości; 4) środki do jej osiągnięcia: łaska boża, negatywne i pozytywne współdziałanie człowieka; 5) powołanie do doskonałości; 6) obowiązek jej dla chrześcijan, zakonników i kapła-

nów; 7) dobra, które przynosi. — Szczegółową ascetykę dzieli autor na trzy większe części: 1) doskonałe zachowanie się wobec Boga; 2) wobec siebie samego: kształcenie rozumu, woli, życia zmysłowego i wegetatywnego; 3) doskonałe zachowanie się wobec stworzeń: nierozumnych, wobec ludzi na ziemi i wobec istot we wieczności. Wreszcie podaje krótki zarys mistyki.

Całość wywiera wrażenie gmachu bardzo szeroko, ale i solidnie rozbudowanego. Wszystkie sprawy — w każdym razie wszystkie ważniejsze — wchodzące w kurs ascetyki są opracowane zasadniczo. Obfita literatura, podana na początku dzieła i przy poszczególnych partjach, ułatwi szersze rozczytanie się w odnośnych kwestjach. Na szczególne podkreślenie zasługuje obiektywny sposób ujmowania poszczególnych zagadnień. W odróżnieniu do wielu innych pisarzy ascetycznych, którzy pisząc o życiu duchownym wychodzą tak często przedewszystkiem z osobistych ideałów i przeżyć, O. Zimmermann oparł się silnie o chrześcijańską tradycję ascetyczną, zwłaszcza potrydencką.

Jeśliby można jakieś życzenia postawić tej książce na przyszłość, należałoby silniej uwydatniać w ciągu dzieła rolę łaski Bożej i dużo wybitniej uwzględniać pewne wyniki psychologii, a nawet medycyny odnośnie do życia duchowego. Starał się to uczynić nie bez powodzenia np. O. Schryvers w swej książce: „Zasady życia duchownego”, stanowiącej XIII tom naszej „Biblijoteki życia wewnętrznego”. — W każdym razie dał O. Zimmermann w dziedzinie ascetyki rzecz monumentalną, która swoim spokojem, przedmiotowością i silnym oparciem się o tradycję budzi wielkie zaufanie.

Ks. Józef Andrasz.

Joh. Bapt. Müller S. J.: Zeremonienbüchlein für Priester und Kandidaten des Priestertums. X-XII Aufl. Herder, Freiburg im Breisgau 1930. Str. XVI + 304. (3'50 Mk., opr. 5 Mk.)

Znany szeroko zarys ceremonij kościelnych, ks. Müllera osiągnął niniejszem wydaniem poważną liczbę 28.000 nakładu, co wobec szczupłego grona zainteresowanych osób świadczy najlepiej o wysokiej jego wartości. Powstanie swe zawdzięczał on wykładom i praktycznym ćwiczeniom autora z kandydatami do stanu kapłańskiego, które zestawiał następnie w sposób przystępny i zwięzły. I ten praktyczny charakter, uwidoczniiony zarówno w treści, jak formacie (11 × 16 cm.), zachowała jego książka także w obecnem wydaniu. Zawiera ona obrzędy przy mszy św., cichej i uroczystej, nabożeństwach popołudniowych, oraz specjalnych uroczystościach dorocznych, zwłaszcza Wielkiego Tygodnia; nadto podane są ceremonje przy udzielaniu sakramentów św. i sakramentaljów, oraz wskazówki co do odmawiania brewiarza. Autor uwzględnił wszystkie najnowsze przepisy kościelne z tej

dziedziny, tak że obecne wydanie zawiera prawie na każdej stronie jakieś uzupełnienie, w porównaniu z poprzedniem z r. 1927.

S. P.

Georg Fink: Jestem głodny. Wyd. „Roju”, Warszawa.

Nowa książka sensacyjna, oskarżająca ustrój współczesny. Remarque nie frontu, lecz wielkiego miasta... Książka — jęk, książka — zaułek bez wyjścia, książka — rozpacz.

Fink wypaczył linię typowego zjawiska przedstawiciela nędzy proletarjackiej — cechami indywidualnemi, która podsunęła mu chyba potrzeba autobiograficzna. Matka nieszczęśliwego Teodora jest Żydówką o cechach, które on uważa za najwyższe. Tymczasem brak jej zupełnie przebaczenia tym, przez których cierpi i nawet dostatecznej miłości dla wszystkich dzieci. Kocha naprawdę jedno dziecko — owego Teodora, bohatera powieści, — który jest do niej podobny. Przyjmuje najcięższą ofiarę dziecka — wyrzeczenie się szkoły średniej, aby pozostać z matką. Dumę swoją — niechęć przyjęcia wsparcia od dobrych ludzi, stawia wyżej od dobrobytu dzieci.

W powieści, która chce być czystym krzykiem: „jestem głodny!” — postać matki Teodora, istoty zablakanej przypadkowo w to środowisko, nie jest reprezentatywna. Bezsiła jej moralna wyraża się w braku wpływu na męża i pozostałe dzieci, nie uchroniła męża od staczenia się w dół, nie ocaliła dzieci od grzechu i zbrodni. Życie, kierujące się paru regułkami porządnosci mieszczańskiej, lecz nieoświecone wyższą prawdą, a dlatego ugrzęzłe beznadziejnie w mrokach i szarzyźnie bez wyjścia.

Jeszcze głośniej od głodu ciała krzyczy w tej książce nędza duchowa. Nędza duchowa wszystkich, nawet rodziny Falków, rodziny dobroczynej, a jednak — ukrywającej w sobie głębokie pęknięcie.

Nikt w tej książce nie żyje podług prawdy chrześcijańskiej. Nawet altruistyczny Teddy ma rozkładową tolerancję i bolesne współczucie dla zła bez żadnej siły przeciwdziałania mu.

Teza jego w tem oświeceniu, jakie jej nadał, nie jest przekonywująca. Dzieje zrujnowanej rodziny Königów są obrazem kary raczej, którą ściągnęła na nią matka Königowa, uciekając z zamożnego domu z młynarczykiem, wiedzona jedynie porywem zmysłów, nie zaś świadomym wyborem duchowym. Każda inna zwyczajna, robotnicza rodzina ginęłaby w nędzy, lecz niekoniecznie wpadała w występki. Ileż jest z rodzin nędzarskich, od których nie odwraca się Bóg! Czy występki rodzi się tylko z głodu?

Książka Finka jest żywą ilustracją tego, że występki rodzi się nietylko z głodu. Pisał ją, żeby krzyknąć rozzwierającą zarzeczonym i sytym: „Istnieje proletariąt, który dźwiga się w górę. Mają swoje teatry, koncerty, mają chóry i kursy gimnastyczne, szkoły ludowe i związki robotnicze... Nie myślę o proletariacie,

który się przebija, który ma godność, oświeconą ideałem, ale o ubogich. O piątym stanie... Myślę o swojej młodości i o niezliczonych, co tą młodość ciągle, ciągle przeżywają nadal. Nigdy nie przestają żebrać. Nigdy ojciec nie przestaje przepijać pieniędzy i dawać marnieć rodzinie; nigdy matka nie przestaje prac, aż padnie; siostra ciągle schodzi na psy, a brat wpada w błoto... Nawet Bóg nie pomoże. Żaden Bóg nie poważy się zstąpić w mroki swego stworzenia, gdzie szczur chroni się na pierś człowieka, aby się ogrzać; gdzie matka przeszukuje śmietnik na obcym podwórzu, aby znaleźć dla dziecka zapleśniały chleb. O nich mówić — Ale poco, gdy przecież nie można im pomóc? Ale gdyby tylko *miłość* była dla nich na świecie, oddychaliby może swobodniej...“

Piąty stan — lumpenproletariat — warstwa na pograniczu zbrodni, łatwy żer dla sił ciemności... Czytając tę książkę, wykrzywną wszystkimi krzywiznami epoki, nagle rozumiemy: Jakże ma wytępiiony być głód? Jakże miłość społeczeństwa ma zejść ku tym, którzy zaprzysięgli się złu i szczerzą ku wszystkim kły pożądliwości i zemsty? Jakże ma zstąpić Zbawiciel i rozdzielić pięcioro chleba, dwie ryby pomiędzy masy, które wśród przekleństw, bluźnierstw i słów buntu i bezwstydu zapomniaty, jak się imię Jego wymawia?

„Reszta wam będzie przydana“. Czy nie wtedy uda się zorganizować ostatecznie społeczeństwo i wytępić głód i cierpienie, kiedy masy cierpiące zbiorowem błaganiem, przywołują łaskę uświęcającą, kiedy zamiast powszechnego strejku — proletariat przyjmie powszechną komunę?

Ciężka odpowiedzialność leży na sytych i wierzących, że nie schodzą w gehennę głodnych i grzesznych. Jednak od tej strony akcja katolicka zafacza coraz to szersze kręgi i budzi się coraz więcej poczucie odpowiedzialności. Ale któż przekona te masy o prawdzie oczywistej, że ostateczne ich wybawienie przyjdzie z chwilą, gdy dojrzeją do zbawienia? Kto, jako dar wyższy od chleba przyniesie im wiedzę, że „reszta będzie wam przydana“?

A. Zahorska.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

- Nauka Polska; materiały do spisu instytucyj i Towarzystw naukowych w Polsce. Suplement do t. VII. Wyd. Kasy im. Mianowskiego, Warszawa 1930. Str. X+350.
- Juljan Ejsmond: En forêt. Traduit du polonais par Franck L. Schoell et M. Heinzel. Paris, Gebethner i Wolff, str. XIV+128.
- Arthur Schroeder: Les lionceaux. Traduit du polonais par Hélène Broel-Plater, Tamże, str. 102 z ilustr. M. Byliny.
- Ks. Władysław Staich: Niebieska Pani. Kazania o życiu rodzinnem, na tle żywotu N. Marji Panny. Kraków 1930, nakł. autora. Str. 330.
- Jean Oko: L'Źter Romanu de Mathieu Casimir Sarbiewski. Leopoli 1930, Societas Humanistica Polonorum. Str. 26.

- Jean Oko: Un Commentaire inconnu de Sarbiewski de la Somme de Saint Thomas d'Aquin. Tamże, str. 18.
- Ks. Dr. Jan Szymeczko: Etyka katolicka. Podręcznik szkolny. Kraków 1930, Księgarnia Krakowska. Str. 128.
- Ks. Dr. Stefan Abt: Wypisy do dziejów Kościoła Powszechnego. Poznań, 1930, nakł. Spółki Pedagogicznej S. A. Str. 157.
- Franciscus Xav. Kortleitner O. Praem: Babyloniorum auctoritas quantum apud antiquos Israelitas valuerit. Oeniponte 1930, Fel. Rauch. Str. XII+116 (Mk. 3).
- Tenże: De Sumerus eorumque cum veteri testamento rationibus. Tamże 1930. Str. VII+92 (Mk. 3).
- Bronisław Bouffałt: Organizacja Imperjum Brytyjskiego. Warszawa 1930. Odbitka ze Spraw. Tstwa Naukowego Warszawskiego Str. 38.
- Dr. Elżbieta Estreicherowa: W obronie macierzyństwa. Kraków, 1930, nakł. autorki. Str. 20.
- Zofja Ciechanowska: Samuela Przypkowskiego parafraza hymnu „Te Deum”. Zamość 1929. Str. 16.
- Louis Villat: Le rôle de la Hongrie dans la guerre Polono — Bolchewick de 1920. Paris 1930, éd. de la Revue Mondiale. Str. 12.
- Kuno Klebersberg: Les fondements de la Coopération intellectuelle polono — hongroise. Budapest, str. 27.
- Ign. Chrzanowski: Historia literatury niepodległej Polski. Wyd. 10. Warszawa, nakł. Gebethnera i Wolffa, str. IX+739.
- Zdz. Kleszczyński: Nerwy. Nowele. Nakł. Gebethnera i Wolffa, str. 179.
- Kornel Makuszyński: Najweselejsze opowiadania. Nakł. Gebethnera i Wolffa. Str. 201.
- Czesław Xawery Jankowski: Na kamiennej fali. Powieść współczesna. Księg. „Kronika Rodzinna”, Warszawa. Str. 115.
- Dr. Leo Broel-Plater: De primatu Romanorum Pontificum ab Anastasio II ad Pelagium II (496—590). Romae. Ex typ. Augustiniana, 1930, str. 79.
- Ks. W. Hadleuski: Historia świata za Starożytnością i Zakonu Wilnia, 1930, wyd. „Białoruska Katolicka Wydawnictwa”. Str. 151.
- Przedświt. Kwartalnik Polskiej młodości duchownej. Grudzień 1928, numer jubileuszowy. Włocławek.
- Dr. Stephan Leo Skibniewski: Kausalität. Paderborn. Ferd. Schöningh 1930. Str. 128 (5 Mk.).
- P. J. Schweigl S. J.: Moskau gegen den Vatikan. Augsburg. Haas & Grabherr 1930. Str. 38.
- Otto Hedemann: Historia pow. Brasławskiego. Wilno 1930, nakł. Sejmiku Bract. Str. XXXII+484, z ilustr. i mapą.
- Kazimierz Smogorzewski: Stany Zjednoczone i Wielka Brytania. Warszawa, wyd. „Przeglądu Politycznego”. Str. 56.
- Casimir Smogorzewski: La presse en Pologne. Paris 1930, Gebethner & Wolff. Str. 16.
- Tenże: L'Instruction publique en Pologne. Paris 1930, tamże Str. 28.
- Kaz. Zakrzewski: Kryzys demokracji. Biblioteka Drogi. Warszawa 1930, str. 173.
- Jakób Wojciechowski: Życiorys własny robotnika. Poznań 1930, materiały Polskiego Instytutu Socjologicznego. Str. XIX, str. 443.
- Kultura wsi. Biuletyn XIII Konferencji Oświatowej poświęconej zagadnieniu kultury wiejskiej w Polsce. Warszawa 1930, str. 187.
- A. Przybylski: Wojna polska 1918—1921. Z 32 szkicami. Warszawa 1930, Wojskowy Instytut naukowo wydawniczy. Str. 239.
- P. Heribert Holzapfel: Katholisch und Protestantisch. Eine leidenschaftslose Klarstellung. Freiburg, Herder, 1930, str. VI+196.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Głos Episkopatu polskiego w sprawie stosunku nauczycielstwa do religii. — Polemika o akcję unijną na Kresach. — Nominacja ks. biskupa Buczysa. — Nagła potrzeba kościołów w województwach wschodnich. —

Związek Polskiego Nauczycielstwa Szkół Powszechnych skupia w sobie, jak wiadomo, więcej niż połowę nauczycieli szkół publicznych w Rzeczypospolitej. Siła jego wzmożła się jeszcze świeżo przez zlanie się z nim Związku Zawodowego Nauczycielstwa Polskich Szkół Średnich, tak że odtąd liczy on około 45.000 członków i tą swoją liczebnością zarazem, jak i materialnymi zasobami przewyższa znacznie drugą organizację nauczycielstwa polskiego, mianowicie Stowarzyszenie Chrześcijańsko - Narodowego Nauczycielstwa Szkół Powszechnych. Stanowiąc taką potęgę, nic dziwnego, że musi być uważany za ważki czynnik w wychowaniu narodu polskiego i budowie państwowości polskiej. Stąd też zrozumiałem jest żywe interesowanie się publicystyki polskiej ideologią w Związku panującą. W szczególności katolikom chodzić musi o stosunek Związku do Kościoła katolickiego, o zapatrywania Związku na rolę religii w szkolnictwie.

Prasa katolicka niejednokrotnie na ten stosunek Związku do religii zwracała uwagę, wypowiadając poważne co do niego obawy. Nasze pismo, unikając wszelkiej podejrzliwości i uogólnień, nie posunęło się do potępiania Związku, jako takiego, tak że nawet niektórzy wyrzucali nam zbytnią pobłażliwość i wyrozumiałość, ze strony zaś Związku przyznawano nam obiektywność w sądzie. Wszakże i *Przegląd Powszechny* nie mógł nie notować pewnych niepokojących objawów co do prądów, nurtujących w szeregach związko-

wego nauczycielstwa.¹⁾ Ostatnie tygodnie dostarczyły powodów do spętęgowania się obaw.

Chodzi o XI jubileuszowy Zjazd delegatów Zw. P. N. S. P., odbyty w pierwszych dniach lipca w Krakowie, podczas którego ujawniły się takie występy, że aż spowodowały uroczysty głos polskiego Episkopatu z dnia 7 sierpnia b. r.

Związek, o którym mowa, aczkolwiek podkreśla swój apolityczny, czysto zawodowy charakter, jest w gruncie rzeczy obrazem tego rozbicia narodu, jakiego świadkami jesteśmy w sejmie i poza nim. W przekroju poziomym skupia on w swoich szeregach żywoły o najrozmaitszych przekonaniach społecznych aż do socjalistów włącznie; usiłują wcisnąć się doń (i zapewne wciskają) nawet komuniści, przeciwko czemu wszakże zarząd Związku stara się bronić. Te poziome nawarstwienia przecina jeszcze pionowo na dwie części stosunek poszczególnych nauczycieli do rządu obecnego. Dlatego i zjazd krakowski posiadał cechy struktury polskiego sejmu. Kłócono się na nim niegorzej, niż na ulicy Wiejskiej, było opuszczanie sali przez przedstawicieli rządu, gdy pewne przemówienia dotyczyły bieżącej polityki, i nawzajem głośne demonstracje jednej części uczestników zjazdu, kiedy druga uchylała hołdownicze telegramy...

Nas obchodzi tu stosunek zjazdu do religii i Kościoła. Rozumiemy, że Związkowi trudno ominąć w swych debatach kwestję tego stosunku. Cel Związku nie ogranicza się do spraw materialnej natury; Związek stawia sobie również cele ideowe, usiłuje wpłynąć na kierunek wychowania młodego pokolenia, a tu musi spotkać się z religią i tak czy inaczej do niej się ustosunkować. Znamiennem jest, że na zjeździe krakowskim, jak zresztą na innych zjazdach, urządzanych pod egidą Związku, nie uważano za potrzebne czy właściwe mówić o znaczeniu religii w wychowaniu. Zato bez głosów przeciwnych nie obeszło się. Ogień przeciwko wpływom religijnym otworzył gość zjazdu, pos. Czapiński. Ten brat zakrystjan socjalistycznej kaplicy musi się znaleźć wszędzie, gdzie się spodziewa zrobić „antyklerykalną” burdę. Atakowali religię i niektórzy członkowie zjazdu. Dość wspomnieć przemówienie nauczyciela Kosińskiego, który ośmielił się wystąpić nawet przeciwko encyklice papieskiej o chrześcijańskim wychowaniu, jak również przeciwko kongresom eucharystycznym, którym przypisał „ukryty cel” — oczywiście dla szkoły groźny. Żądał, ma się rozumieć, ustawowego wprowadzenia szkoły świeckiej. Nas dziwi nie tyle to wystąpienie radykalnego nauczyciela, który w takim ze-

¹⁾ Por. art. Ks. St. Podoleńskiego w zeszycie kwietniowym 1930 r.

spole różnorodnych żywiołów, jakim jest Zw. P. N. S. P., łatwo mógł się znaleźć; nas dziwi i martwi ta okoliczność, że tego rodzaju wystąpienia nie znajdują w Związku dostatecznej równowagi w postaci pozytywnej obrony religii. Wprawdzie w pewnych, najbardziej drastycznych momentach wołano z ław słuchaczy: „religii nie tykać!”, wprawdzie prezydium zjazdu najradykałniejszych wniosków nie poddało nawet pod głosowanie, — w tem wniosku o ustąpienie ks. Żongołłowicza ze stanowiska podsekretarza stanu, — ale to jeszcze nie obrona, na jaką religja katolicka w szkole zasługuje. Mówi się, że w szeregach Związku znajduje się wielu dobrych katolików, lecz to jeszcze potęguje nasze obawy, skoro z pośród nich nie podniósł się, czy też podnieść nie mógł głos skuteczniejszej obrony napastowanej religii. Owszem, o religijnem uświadomieniu i katolickiej odwadze cywilnej owych „dobrych” katolików źle świadczy ta okoliczność, że zjazd uchwalił takie wnioski, jak żądanie cofnięcia okólnika ministra Bartla o obowiązkowych praktykach religijnych w szkołach, jak protesty przeciwko księżom biskupom, „obniżającym autorytet organizacji nauczycielskiej”, jak wzywania rządu o obronę nauczycielstwa i szkoły przed „atakami” kleru i t. p. Wszystko to wskazuje, że jednak naszym radykałom udało się zaszczyć w głowach wielu, wielu nauczycieli, uważających się za dobrych katolików, swoją ideologię, a w usta ich włożyć swoje frazesy. Rozróżnienia subtelne między religją a Kościołem, między Kościołem a klerem, ślepa wiara w zbawienność laicyzacji szkoły — jest to zwyczajny repertuar zdeklarowanych wrogów religii katolickiej. Potakiwać tego rodzaju frazesom, dawać głos za tego rodzaju wnioskami i równocześnie uważać się za katolika jest to w najlepszym razie... szczyt dobrodusznej prostoty. Bo, skoro się uznaje znaczenie religii — u nas konkretnie biorąc religii katolickiej — dla wychowania i życia, to kto ma określać normy nauczania jej, jeśli nie Kościół, nie papież, kto ma stać na straży wykonania dyrektyw Stolicy świętej, jak nie miejscowi biskupi i kler? Atakowanie encyklik papieskich o wychowaniu to jeszcze nie walka z Kościołem, albo jeśli z Kościołem, to nie z religją katolicką jako taką? Walka przeciwko praktykom religijnym dzieci szkolnych, mającym nie mniejsze znaczenie jak teoretyczny wykład religii, lub usuwanie się od współdziałania z Kościołem w tym względzie, określonego okólnikiem min. Bartla, czy to nie dowód lekceważenia religii? Oczywiście, zapytania te kierujemy jedynie pod adresem członków Związku, „dobrych” katolików. I dodajemy pod ich także adresem: Nie wiecie, panowie, na jak śliską wstępujecie drogę; wasza powolność, gdy wam są narzucane

w podstępnej formie radykalne hasła, wasze milczenie wobec krzykliwych wystąpień jawnych religii wrogów, wasza względem nich koleżeńska kurtuazja i tolerancja — to są początki roboty, której koniec i cel właściwy to bolszewicka nienawiść do wszelkiej religii, chociażby najmniej „klerykalnej“, do wszelkiego autorytetu, z wyjątkiem partyjnego, a wreszcie wszelkiej moralności. Czy naprawdę, panowie, nie zdajecie sobie z tego sprawy?

Wobec ujawnionej na zjeździe krakowskim wrogiej podstawy względem religii jednych uczestników, a mityzmu drugich, Episkopat polski, w trosce o dusze powierzonych takiemu nauczycielstwu dzieci, ujrzał się zmuszonym podnieść głos przestrogi. Katolickich członków Związku wzywa do zajęcia jasnego stanowiska w stosunku do wrogich dla religii dążeń swoich kolegów, a jeżeliby nie zdołali tych dążeń powściągnąć — do opuszczenia szeregów Związku. Katolicy zaś rodzice, na których w pierwszym rzędzie spoczywa odpowiedzialność przed Bogiem za kierunek wychowania ich dzieci, wezwani są do badania jakim nauczycielom je powierzają; w razie gdyby nauczyciel odnosił się wrogo lub lekceważąco do katolickiego wychowania — mają czynić starania o usunięcie tego rodzaju wychowawcy.

Z powodu oredžia Księży Biskupów prasa radykalna podniosła alarm. Woła się: walka przeciwko państwu! W którym to innym kraju ścierpiano by coś podobnego? Alarmowi temu katolicy polscy dziwić się nie będą — dziwiliby się, gdyby go nie było. Odpowiedź nań krótka: Wszystko jest w porządku! Episkopat spełnia obowiązek swego świętego urzędu, wciela w życie wskazania Najwyższego Pasterza Kościoła. Czyni to nie tylko w Polsce, ale wszędzie i zawsze, gdy tego zajdzie potrzeba. My, katolicy, nie znamy państwa w znaczeniu jakiegoś Absolutu, nie podlegającego prawom Bożym. Nie znamy go jako Molocha, któremu mielibyśmy oddawać na pastwę z duszą i ciałem dzieci nasze. Państwo w dziedzinie wychowania pełni funkcję pomocniczą i zastępczą — winno się w niej dostosować do woli tych, co dzieciom życie dali i za nie przed Bogiem odpowiadać mają. Wreszcie katolicy rodzice w Polsce, mając bliskie pokazy, do czego prowadzi usunięcie wychowania z pod wpływów religii, będą uważali za swój obowiązek patriotyczny walczyć pod wodzą swych pasterzy o religijny charakter szkoły. Państwo? Oni niemniej czują się jego obywatelami, częstkami, jak panowie Czapińscy, Kosińscy i wszelcy inni apostołowie szkoły świeckiej, *recte* bezbożnej, którzy usiłują taką szkołę przemycić pod marką omnipotencji państwa w rzeczach wychowania.

Akcja unijna na Kresach wschodnich napotyka na wiele trudności nie tylko ze strony prawosławia, co byłoby rzeczą zrozumiałą, ale także ze strony katolików, co już jest mniej zrozumiałe. W ostatnich miesiącach stała się ona przedmiotem surowej krytyki, owszem — potępienia na łamach wileńskiego konserwatywno-prorządowego dziennika *Słowo*. Pisali o tym przedmiocie różni i różnie: jeden z niechętnych akcji unijnej dopatrywał się w niej wprost zdrady stanu; inny zwracał się do władz rządowych z apelem o likwidację tej akcji a misjonarzy wypraszał za bolszewicką granicę; jeszcze inny, uznając wzniosłość samej idei, krytykował formy i metody, jakimi akcja unijna się posługuje. W wymianie zdań, jaka się na ten temat na łamach rzeczonoego dziennika rozwinęła, brał udział, i to kilkakrotnie, także niżej podpisany, usiłując rozwiać uprzedzenia i nieporozumienia, jakie opłoty tę akcję.

Argumentów, któremi się w tej polemice posługiwałem, nie zamierzam tu powtarzać — częściowo są one znane już czytelnikom naszego pisma. Sam tylko fakt polemiki notujemy, jako znamienity przykład odnoszenia się prasy, uważanej za katolicką, do problemów natury kościelnej. Ciekawi szczegółów tej polemiki mogą ją u źródła poznać. Streszczenie jej rzeczowe, jakby podsumowanie rezultatów, do jakich doprowadziła, dał w temże *Słowie* X. W. M. Zdaniem jego, polemika wiele wyjaśniła, pozostawiając może do wyjaśnienia kwestję oportunistu pewnych form, jak stroju kapłanów, języka jakim się mają posługiwać, a także kwestję „szczerości w akcji”. Ten drugi punkt wszakże nie dość jasno został przez X. W. M. sprecyzowany. W każdym razie, jeśli *Słowo* nie zapomni o przebiegu polemiki i dawnych zarzutów *da capo* nie powtórzy, rezultat wymiany zdań będzie można uznać za dodatni.

Nawiązując do owej polemiki wileńskiej, chciałbym wymienić źródła, z których wszystkie zarzuty przeciwko akcji unijnej wypływają. Jest ich cztery.

Pierwszem, kto wie czy nie najważniejszym, jest stosunek emocjonalny polskiego społeczeństwa do wschodnich form obrządkowych. Uprzytomnijmy sobie, że za caratu, po skasowaniu dawnej Unji kościelnej, formy te stały się synonimem schizmy, cerkwi urzędowej, będącej przytem narzędziem rusyfikacyjnej polityki. Katolickie społeczeństwo wówczas, zarówno z pobudek religijnych jak i narodowych, w obronie własnej musiało się ustosunkować wrogo do wszystkiego, co mu zagrażało, zatem i do cerkwi, a przy niemożliwości rozróżnienia w praktyce między nią, jako wrogą organizacją wyznaniową, a jej obrządkiem, musiało i ten obrządek wyczuwać, jako coś nie tylko obcego sobie,

ale jako coś groźnego, coś, co było często siłą narzucane ludowi, szkolnej młodzieży. Stąd tylko krok do odczuwania pewnego wstrętu do każdego szczegółu tego obrządku, choćby najczcigodniejszego w samym sobie, do każdego znaku krzyża, uczynionego inaczej, do każdego *Gospodi pomiluj*, do zewnętrznego wyglądu kapłana wrogiej cerkwi. Ta psychiczna dyspozycja do lekceważenia wschodniej obrzędowości, pewien wstręt do niej, pozostał nietylko w masach prostego ludu, ale i u inteligencji polskiej. I dlatego, kiedy dzisiaj się dowiaduje, że w tym właśnie znienawidzonym obrządku odprawia nabożeństwo kapłan katolicki, mający nawet wygląd unikańskiego do niedawna „papa”, pyta ze zdziwieniem: cóż to za katolicyzm i dlaczego Kościół teraz to toleruje i popiera, przed czym bronił do niedawna swoich wiernych? Oczywiście, aby dla takiej akcji unijnej pozyskać sympatje polskiej społeczności, trzeba nieporozumienie, polegające na utożsamianiu wiary i obrządku, rozwiać, do schizmy, jako takiej, jeszcze bardziej negatywnie się odnosząc, ale ucząc szanować w niej to, co posiada ona dodatniego i świętego. Wymaga to dużo pracy i dużo czasu, ale jest to pierwsza rzecz potrzebna.

Drugim źródłem niechęci do akcji unijnej jest przesadny nacjonalizm. Chciałby on wchłonąć i strawić czasem kresową ludność nie polską, wyznającą prawosławie, już to drogą nawrócenia jej na katolicyzm obrządku łacińskiego, już to drogą bezpośredniego powolnego polszczenia samejże prawosławnej cerkwi. W Unji widzi przeszkodę do tego celu, bo unja może utrwalić odrębności językowe, a Kościół unicki, będąc katolickim i mając swój punkt oparcia w Rzymie, może się okazać odpornym na próby uczynienia z niego narzędzia asymilacyjnej polityki. Tym, którzy tak rozumują, można tylko jedno odpowiedzieć, że wciąganie Kościoła do rachub politycznych i nacjonalistycznych jest poniżaniem jego boskiego posłannictwa. Gdzie się to udaje częściowo, szkodzi samejże religii, a pośrednio i tym rachubom. Kwestje kulturalnych wpływów jednego narodu na drugi, asymilacji narodowej i t. p. winny być rozstrzygane zupełnie na innej platformie bez nadużywania boskiej instytucji, której Chrystus wytknął inne, ponadświatowe cele.

Trzecie źródło zarzutów przeciwko wskrzeszaniu unji na kresach — to polska racja stanu. O tyle różni się ten punkt widzenia od poprzedniego, że nie podkreśla tak silnie dążeń narodowo-asymilacyjnych (choć nie gardzi), lecz obiecuje sobie pozyskać ludność prawosławną dla państwowości polskiej. Unja z tego stanowiska jest uważana za szkodliwą, jako drażniąca prawosławnych, którymi

państwo polskie winno się opiekować. Mamy tutaj do czynienia z dużą dozą złudzenia co do możliwości silnej jedności państwowej przy różnorodności wyznań, a przytem z niedopuszczalnem ze stanowiska religijnego podporządkowywaniem spraw wiary celom politycznym, wreszcie żądaniem od Kościoła abdykacji ze swego posłannictwa.

Wreszcie źródło czwarte to radykalizm w sprawach religijnych i kościelnych, prościej mówiąc niewiara, a nawet nienawiść do religii katolickiej. Dla tego rodzaju ludzi ideałem byłaby unja wszystkich w niewierze, a przynajmniej w obojętności religijnej. Wszelki objaw aktywności Kościoła gniewa ich i drażni, a akcja unijna to właśnie jeden z takich objawów. Niechęć swą do Kościoła pokrywają często troską o zachowanie pokoju między wyznawcami różnych wyznań (jedną tylko walkę uznają — walkę klas). Oczywiście do tych wrogów akcji unijnej nie trafi się żadnym argumentem natury religijnej. Jednego tylko można i od nich żądać, aby względem katolicyzmu i jego akcji zachowali przynajmniej tyle tolerancji i wyrozumiałości, ile ich posiadają dla propagandy przeróżnego sekciarstwa wśród katolików, której właśnie oni często patronują.

Widzimy ile jeszcze akcja misyjna w Polsce musi pokonać trudności, z ilu zarzutami się rozprawić, zanim wytworzy tę atmosferę życzliwości i zrozumienia, jakich ma prawo oczekiwać od katolickiego narodu.

Jaskrawy przykład lekkomyślności, gdy chodzi o sprawy kościelne, zwłaszcza mające jakiś związek z zagadnieniem unijnem, dały niektóre dzienniki z okazji nominacji ks. biskupa Buczysa. Rezydujący w Rzymie przełożony generalny Księża Marjanów, O. Piotr Buczys, został przez Ojca św. wyznaczony na biskupa obrządku bizantyjsko-słowiańskiego z rezydencją w Rzymie i z zatrzymaniem w swoich rękach rządów Zgromadzenia, do którego należy. Konsekrację otrzymał z rąk bułgarskiego biskupa ks. Kurtewa. Zadaniem ks. biskupa Buczysa będzie duchowna piecza nad tymi Rosjanami, rozprószonymi na emigracji, którzy przyjęli katolicyzm z zachowaniem wszakże wschodniego obrządku.

Na wiadomość o tej nominacji kilka polskich dzienników podniosło głośny alarm. Nie zbadawszy nawet ciągłości jurysdykcji nowego pasterza, zaatakowały równocześnie jego osobę i samo zarządzenie Stolicy św., w którym dopatrzono się bodaj czy nie naruszenia konkordatu z Polską. Najgłośniejsze cymbały w tej orkiestrze odezwały się z „pałacu prasy” *Il. Kurjera Codziennego* w Krakowie. Rzymski korespondent tego brukowego pisma z czciwego generała Marjanów, byłego profesora akademii duchownej

w Petersburgu, cieszącego się jak najlepszymi wspomnieniami u setek polskich kapłanów (nawet biskupów), których był kolegą lub wychowawcą, zrobił „polakożercę”, „tajnego ambasadora Litwy w Watykanie”, „wiernego sługę Stołypina”, wreszcie heretyka, co sfałszował symbol wiary przy samem swoim poświęceniu na biskupa. Autor tej niedorzecznej napaści, podpisał się: X. Dr. A. Z. Że jednak nie jest ani księdzem ani doktorem, tego dowodzą idyotyzmy na temat *filioque*, jakimi swoją elukubrację ubarwił. Stoi on tu na poziomie jakiegoś usuniętego z I kursu seminarzysty. Pojęcie zaś o jego złośliwości i niesumienności można powziąć z tego, co o stosunku ks. Buczysa do nacjonalizmu rosyjskiego popisał. Ks. Buczys, jako profesor teologii katolickiej, wystąpił parokrotnie w dzienniku *Nowoje Wremia* z obroną katolicyzmu, w tymże dzienniku napastowanego. Z tego rzekomy X. Dr. zrobił stałe współpracownictwo ks. Buczysa w polakożerczym organie, zamilczając treść owych artykułów — stąd zaś wysnuł dalszy wniosek, że ks. Buczys trzymał z nacjonalistami rosyjskimi, ze Stołypinem i t. d. w gnębieniu polskość... Czy może być coś wstrętniejszego nad taką publicystykę?¹⁾ Litować się trzeba nad owymi dziesiątkami tysięcy czytelników „kurjerka” trawiacami tego rodzaju „patriotyczną” strawę.

Wystąpienia krakowskiego *Kurjera* zostały przez poważniejszą i rozważniejszą część prasy zgromione. Pewnemu wszakże zaniepokojeniu nominacją Ks. Buczysa dał wyraz nawet *Testis* w *Kurjerze Wileńskim*, publicysta, który dzięki wysokiemu stanowisku, jakie w ministerstwie wyznań zajmował, winienby lepiej w sprawach kościelnych orjentować się i unikać fałszywych alarmów. Bo gdyby nawet, czego się *Testis* obawia, ks. biskup Buczys otrzymał od Stolicy św. pewne uprawnienia także odnośnie do ośrodków akcji unijnej na naszych Kresach, to nie musi to być interpretowane jako zwyczajna diecezjalna jurysdykcja, ani jako utożsamianie przez Rzym wschodniego obrządku u nas z rosyjskością. Konkordat wyklucza stanowienie nowych diecezji w Polsce bez zgody rządu i nominowanie biskupów diecezjalnych bez zapytania rządu, czy nie zachodzą odnośnie do danego kandydata trudności natury politycznej, nie wiąże wszakże wolności Stolicy świętej w mianowaniu biskupów sufragánów, a tem bardziej dygnitarzy kurjalnych w centralnych instytucjach kościelnych, chociaż w nich załatwiane są także sprawy, dotyczące katolicyzmu w Polsce. Oddanie także pod jurysdykcję jednego prałata wiernych,

¹⁾ Tenże dziennik w kilka dni później umieścił równie napastliwy artykuł na ks. Abrantowicza, administratora apostolskiego w Charbinie w Mandżurji.

należących do różnych narodowości, nie dowodzi tego, by Stolica święta, lub ów prałat utożsamiali te narodowości lub musieli uprawiać politykę na korzyść jednej z nich ze szkodą drugiej. Wreszcie i trzeci wniosek, powtórzony przez *Testisa* za rosyjską gazetą *Nasza Żyźń*, jakoby nominacja Ks. Buczysa, Litwina, była dowodem nieliczenia Rzymu na episkopat polski w dziele unji z powodu wytoczenia przez tenże episkopat procesów rewindykacyjnych, drażniących prawosławie — jest pustym domysłem. Zresztą gdyby tak było, dzienniki wileńskie winnyby przypomnieć sobie, że one to są najpierwsze w zwalczaniu akcji unijnej, prowadzonej pod kierownictwem episkopatu polskiego, o czem wyżej pisaliśmy.

Trudno. mi dzisiaj rozstać się „ze sprawami Kościoła” na Kresach wschodnich, ale na zakończenie dotknę sprawy, która nie może wywołać innego przyjęcia, jak tylko życzyliwe i sympatyczne.

Leży przed nami odezwa, podpisana przez Ks. Marjana Tokarzewskiego, b. kapelana Naczelnika Państwa i Prezydenta Rzeczypospolitej. Woła on o ratunek dla katolicyzmu na Wołyniu. „Główną ostoją polskiego katolickiego ludu na Wołyniu są kościoły”. Są to twierdze, broniące katolickiego ducha przed zalaniem przez innowierstwo, sekciarstwo i bolszewizm, są to szanse polskości na tym podmowanym gruncie. Lecz tych kościołów jest przeraźliwie mało. Pewna liczba wspaniałych świątyń, zagarniętych niegdyś przez rząd carski, dotąd się znajduje w rękach innego wyznania. Inne leżyły w gruzy podczas wojny. Popatrzmy na dodatek ilustrowany do *Polski* N. 231. Są tam obrazki tych ruin i obrazki tych szop, jakie naprędce z desek sklecono w takim Rokitnie, w takim Kostopolu, tych walących się chat, jak w Wielkiej Głuszy, w których odbywa się dotąd katolicka służba Boża. Ale nawet takich szop, takich chat jest za mało. Ludność katolicka modli się także pod gołym niebem, niekiedy pod murami zabranego na prawosławie kościoła (Wyszogródek). Do ubożuchnych świątyń musi odbywać drogę po kilkanaście kilometrów i więcej.

Ks. prałat Tokarzewski, z upoważnienia Kurji biskupiej, apeluje do całej Polski o ratunek dla Wołynia. Lecz podobne stosunki są na całych Kresach Wschodnich: na Polesiu, we wschodniej części Wileńszczyzny. Dostyc popatrzeć na mapę kościołów, żeby się o tem przekonać. W województwach wschodnich trzeba dźwignąć jeszcze z ruin dziesiątki domów Bożych, prowizoryczne szopy zamienić przybytkami godniejszymi Boga, a tam gdzie nic niema, sklecić przynajmniej takie prowizoryczne szopy. Ludność katolicka w tych połaciach Rzeczypospolitej stanowi liczebną mniejszość

— los jej narodowy i religijny będzie przypieczętowany, jeśli jej nie zgromadzi się w cieniu domów Bożych, pod ambonami, skąd słowo Boże będzie rozbrzmiewało w rodzimym języku.¹⁾

I jeszcze jedna pilna potrzeba. Na tymże Wołyniu osiedliło się od 10—15 tysięcy Rusinów - unitów z Galicji, którzy ponabylali w parcelacji ziemię. Liczba ich wciąż wzrasta, lecz wiara ich jest wystawiona na większe jeszcze niebezpieczeństwa, niż wiara ludu polskiego. Wyniesiony z rodzinnych stron antagonizm do polskości, agitacja polityczna, wreszcie odległość od polskich kościołów uniemożliwiają tym unitom korzystanie z posług duchownych naszych księży, natomiast podobieństwo obrządku, ten sam język i bliskość cerkwi prawosławnych nęci ich do odstępstwa. Uratować ich od niego może tylko prawidłowe duszpasterstwo we własnym ich obrządku. Niestety, nie jest ono dotąd zorganizowane, bo istnieją zaledwie dwa ośrodki, posiadające własnego kapłana (jeden w Horodnie na Polesiu, w diecezji pińskiej). Poza tem objeżdżają te kolonie dwaj Ojcowie Redemptoryści wsch. obrz., mieszkający w Kowlu. Brak środków materialnych i jakieś utrudnienia formalno - urzędowe odwołczą budowę cerkwi unickich, zaś brak duchowieństwa wsch. obrz. w diecezji a nieskrywana niechęć i podejrzliwość władz względem księży ukraińskich z Małopolski przeszkadzają prawidłowej obsłudze duchownej tych zaniedbanych ludzi. Otóż byłoby błędem nie do darowania i niepowetowanym; gdyby się tym unitom dopuściło rozplątać się w morzu prawosławnym i to w czasie kiedy się podejmuje próby nawrócenia na unję samychże prawosławnych. Byłby to błąd nie tylko ze stanowiska religijnego, ale i państwowego, bo na czem oparte jest przekonanie, że prawosławie jest żywiołem dla państwowości polskiej bardziej pożądanym i pewnym, niż unicy, nawet jurysdykcji biskupów naszych podlegli? Dlatego wszystkie czynniki kościelne, rządowe i społeczne winny zjednoczyć wysiłki, by rozwiązać jak najprędzej to palące zagadnienie: unitom na Wołyniu dać gorliwych, duchem apostołstwa katolickiego owianych unickich pasterzy.

Ks. J. Urban T. J.

Dopiski: 1. Już po złożeniu tych „Spraw Kościoła“ dowiedzieliśmy się o odpowiedzi prezesa Zw. P. N. S. P., p. sen. Nowaka na orędzie episkopatu w sprawie zjazdu krakowskiego. Nie możemy dla braku miejsca zająć się szczegółowo tą odpowiedzią. Z przyjemnością zaznaczamy z niej tylko obietnicę, że Związek nie da się wciągnąć na teren walki re-

¹⁾ Ofiary, chociażby najdrobniejsze, na kościoły wołyńskie można przysyłać pod adresem: Łuck na Wołyniu, Łucka Kurja biskupia „na kościoły“, lub wpłacać do P. K. O. na konto N. 81.355.

ligijnej, nie pożądanej i szkodliwej dla celów wychowawczych, ale z przykrością stwierdzamy, że prezes Związku nie rozumie praw i roli Kościoła w wychowaniu, skoro kwestjonuje zasadę wyrażoną w orędziu Ks. Biskupów, że młodzież należy naprzód do rodziców, potem do Kościoła, wreszcie po państwa. Jest to bowiem zasada wyłożona i umotywowana w encyklice papieskiej o chrześcijańskim wychowaniu. Zwalczanie jej jest już walką przeciwko katolicyzmowi, boć innego katolicyzmu, jak ten, którym rządzi i kieruje Stolica św., niema i być nie może.

2. „Sprawy Kościoła” z miesiąca czerwca r. b. pod tyt. „Nasz stosunek do prawosławia” wywołały obszerną replikę w *Woskresnom Cztienji*, organie prawosławnej metropolji warszawskiej. Wbrew naszemu twierdzeniu o równouprawnieniu prawosławia w Polsce, organ metropolji usiłuje dowieść prawnego i faktycznego upośledzenia tego wyznania. Wyraża też przekonanie, że w imię bezstronności dowodzenia jego zostaną przez nas podane do wiadomości czytelników *Przeglądu*. Stwierdzając otrzymanie tego wezwania, proszę o zwłokę. Materiał dostarczony przez *Woskresnoje Cztienje* jest bardzo obszerny i wymagający dokładnej analizy, którą się niebawem zajmemy. Rezultaty tej pracy, jak przewidujemy — zbyt obszerne na artykuł w czasopiśmie, zostaną ogłoszone w broszurze, która łatwo będzie dostępną dla czytelników naszego pisma, a którą postaramy się uprzysięgnąć także dla odbiorców *Woskresnawo Cztienja*.

J. U.

Żydzi w szkolnictwie polskiem.

Liczba Żydów w Polsce. — Żydzi w szkolnictwie powszechnem, średniem i wyższem. — Nauczyciele Żydzi.

Ilu Żydów znajduje się naprawdę w Polsce, nikt nie wie i wątpliwe, czy się prędko dowie. Zdaje się, że nie wysłodzi tego nawet urzędowy spis ludności. Podobno setki tysięcy Żydów przywędrowało do nas w ostatnich paru latach, legalnie czy nielegalnie, przez granicę bolszewicką, (niektóre dzienniki pisały o pół miljonie) i ukrywa się u swych współbraci w całym kraju. Przy dzisiejszym braku domów i stałym przepełnieniu mieszkań uboższej ludności żydowskiej, żaden urząd nie zdoła stwierdzić faktycznej liczby ich lokatorów. Wprawdzie po upadku rządów bolszewickich i unormowaniu stosunków rosyjskich spora część tych przybyźców powróci zapewne do swych dawnych siedzib, ale kiedy to nastąpi, niewiadomo, a zresztą pewna ich liczba pozostanie bezwątpienia w Polsce.

Obok powyższej istnieje jeszcze inna trudność zdania sobie sprawy z ilości Żydów w naszym kraju. Pierwszy powszechny spis ludności Polski z dn. 30 września 1921 r. podał nam bowiem w tej mierze dwie różne cyfry:

	ogólna liczba	odsetek ogólnej ludności
osób narodowości żydowskiej	2,048.878	8 ‰
„ wyznania mojżeszowego	2,771.949	10·8 „

Zestawienie powyższe jest oczywistym dowodem, że Żydów właściwych, bo wyznających religię mojżeszową, było wówczas w Polsce blisko 2·8 miliona, tylko że przeszło czwarta ich część

przyznała się do innej, niż żydowska narodowości, mianowicie: ponad 700 tysięcy do polskiej, prawie 10 tysięcy do niemieckiej, po 4 blisko tysięcy do rusińskiej i białoruskiej, przeszło 1 tysiąc do rosyjskiej.¹⁾ Dlaczego tak uczynili, w to nie potrzebujemy obecnie wchodzić. Dr. Jerzy Gliksman w swym studjum o budowie zawodowej i społecznej ludności żydowskiej w Polsce sądzi, że jako miarodajną co do ilości Żydów w Polsce należy wziąć cyfrę osób „wyznania mojżeszowego”; fakt zaś, że 25% ich nie przyznało się do „narodowości żydowskiej”, tłumaczy tem, że uczynili to dla różnych pobudek, „z przekonania, z oportunizmu, czy też w poszczególnych wypadkach pod presją”.²⁾

Dane powyższe opierają się na pierwszym powszechnym spisie ludności Polski, z r. 1921. Na zestawieniach jego można wszakże polegać tylko z pewnemi zastrzeżeniami, gdyż spis ów odbywał się w warunkach niekorzystnych i nie objął całego terytorjum Rzeczypospolitej.³⁾ Zanim jednak drugi spis ogólny ujawni nam obecny stan liczbowy ludności żydowskiej, trzeba poprzestać na tamtym, oraz na późniejszych przypuszczalnych wykazach ludnościowych, choć te stanowią słaby punkt oparcia. Według ostatniego takiego wykazu na 30,408.247 mieszkańców Polski było 2,968.207, czyli 9·8% wyznania mojżeszowego. Gdyby tak było rzeczywiście, to ogólna liczba ludności żydowskiej wzrosłaby u nas w porównaniu z r. 1921 tylko o niecałe 200 tysięcy, a odsetek jej spadłby o cały 1%. To wydaje się jednak nieprawdopodobnem, nawet gdyby uwzględniono jedynie stałą, osiadłą ludność żydowską; a już widocznie nie wliczono owych rzesz, jakie napłynęły z Rosji sowieckiej.

Nie wdając się bliżej w badanie tej, niemożliwej narazih do rozstrzygnięcia kwestji, musimy oprzeć się na oficjalnych danych pierwszego spisu powszechnego, który ustala procent Żydów w naszym państwie na 10·8% ogółu ludności. Cyfra ta będzie dla nas normą porównawczą przy ocenianiu udziału Żydów w poszczególnych gałęziach szkolnictwa w Polsce, który pragniemy⁴⁾ przedstawić w świetle urzędowych przedewszystkiem źródeł.

Ostatnią statystykę oficjalną nauczycieli i uczniów szkół powszechnych w Polsce posiadamy z roku szkolnego 1925/26.⁴⁾ Na ogólną liczbę 3,152.136 uczniów publicznych (państwowych

¹⁾ Ciekawsze jest jeszcze, że podług tejże urzędowej statystyki pomiędzy osobami „narodowości żydowskiej” było — poza 2.287 bezwyznaniowemi — prawie 2 tysiące wyznania nie-mojżeszowego, wśród nich 1.441 katolików, 140 prawosławnych, 300 ewangelików.

²⁾ *Sprawy Narodowościowe*, wyd. Instytutu Badań Spraw Narodowościowych, Warszawa, 1929 zesz. 5, str. 610.

³⁾ Por. w tej sprawie *Przegląd Powszechny* z października 1927 r. str. 67—70.

⁴⁾ *Rocznik Statystyki Rzeczypospolitej Polskiej* V, str. 426—8; *Sprawy Narodowościowe*. Warszawa, zesz. 2, str. 296—300.

i samorządowych) szkół powszechnych było wówczas 235.358, czyli 75%, wyznania mojżeszowego. Z pośród nich znajdowało się na terenie:

województw	centralnych	135.039	uczniów
"	wschodnich	22.407	"
"	zachodnich	328	"
województwa	śląskiego	731	"
województw	południowych	76.875	"

Największa stosunkowo ilość uczniów żydowskich w publicznych szkołach powszechnych znajdowała się więc na obszarze b. Kongresówki, znikoma zaś tylko liczba uczęszczała do szkół b. zaboru niemieckiego. Pod względem gęstości rozmieszczenia zachodziła jednak wszędzie duża różnica pomiędzy miastem a wsią. Ponieważ ludność żydowska, zajmująca się przeważnie handlem i przemysłem, skupia się przedewszystkiem po miastach, stąd młodzież jej stanowiła przeciętnie 21,7% ogółu uczniów publicznych szkół powszechnych po miastach; po wsiach natomiast odsetek jej wynosił tylko 2,8%.

Wobec tego, że w publicznych szkołach powszechnych kształciło się niecałe 236 tysięcy dzieci żydowskich, ogólna zaś liczba tychże w wieku szkolnym (7—14) lat w r. 1925/6 miała wynosić 394.647 dzieci (bez Górnego Śląska), zachodzi pytanie, gdzie uczyło się pozostałe 160 tysięcy? — Podług statystyk oficjalnych oraz źródeł żydowskich, 50.965 z pośród nich uczęszczało do szkół powszechnych prywatnych, prowadzonych przez różne żydowskie społeczne organizacje szkolne, pozostałe zaś 100 tysięcy dzieci kształciło się w prywatnych chederach, nie podlegających bezpośrednio kontroli państwa. Prywatnych żydowskich szkół powszechnych z rodzimym językiem wykładowym było wówczas w kraju 199; w 110-u z nich językiem nauczania był język hebrajski, w 81 język żydowski (żargon), w 8-u język hebrajski i żydowski.¹⁾

Jeżeli jednak w publicznych szkołach powszechnych odsetek uczniów żydowskich wynosił tylko 7,5%, był więc o 3,3% mniejszy niż odsetek ludności żydowskiej w kraju, to odmiennie przedstawia się sytuacja w szkolnictwie średnim i wyższym. Ogół uboższych Żydów ortodoksów rezygnował bez większych trudności ze szkoły powszechnej, bo wystarczały mu jego chedery, nieraz wołał je nawet, ale do szkół średnich i wyższych, otwierających pole do szerszej kariery, garnęła się młodzież żydowska licznie i umiała z niej korzystać dzięki pilności w pracy oraz lepszym w porównaniu z resztą ludności warunkom finansowym.

W szkolnictwie średnim ogólno-kształcącym odsetek Żydów w roku szkolnym 1927/28 wynosił 21,7%, czyli

¹⁾ Podług obliczeń żydowskiego statystyka, J. Lipowskiego. *Sprawy Narodowościowe* 1929, zesz. 2, str. 297.

przekraczał dwukrotnie procent ludności żydowskiej w kraju.¹⁾ Na ogólną liczbę 209.194 uczniów szkół średnich ogólnokształcących w tym roku było 45.381 Żydów, prawie pół na pół chłopców i dziewcząt. Co więcej, podczas gdy w okresie od roku 1925/26 — 1927/28 liczba uczniów wszystkich wyznań spadła — rz.-katolików o 9 tysięcy, gr.-katolików o 659, ewangelików o 378 — to liczba uczniów żydowskich wzrosła, i w cyfrach bezwzględnych (o 3.383) i procentowo (o 2'3%).

Jeszcze korzystniej dla Żydów przedstawia się sprawa świadectw dojrzałości (maturycznych). Na ogólną liczbę 13.530 tych świadectw, wydanych w r. 1927/28 uczniom szkół średnich ogólnokształcących, otrzymali Żydzi 3.118, czyli 23%, świadectw dojrzałości.²⁾ Rz.-katolicy otrzymali 9.150, gr.-katolicy 689, prawosławni 178, ewangelicy 370 świadectw.

Z powyższej liczby 45 przeszło tysięcy żydowskich uczniów szkół średnich, kształciło się w szkołach publicznych 11.620, a pozostałe 33.761 uczęszczało do szkół prywatnych, mianowicie około 10 tysięcy do prywatnych szkół polskich, a blisko 24 tysiące do prywatnych szkół średnich żydowskich. Tych ostatnich było wtedy w Polsce 120 i liczyły razem około 1.000 oddziałów, tak że na jeden oddział przypadało przeciętnie 24 uczniów; niska ta frekwencja stała się przyczyną kryzysu materialnego niektórych szkół, co w konsekwencji odbiło się ujemnie na nauczycielstwie i poziomie nauczania. W r. 1929 odebrano też prawa publiczności 12-u szkołom, a kilkunastu innym zmniejszono kategorię praw.

Jaka liczba Żydów uczęszczała do seminarjów nauczycielskich i szkół zawodowych, nie wiemy. Dopiero w dziale wyższego szkolnictwa posiadamy znowu więcej danych.³⁾ Na ogólną liczbę 43.249 słuchaczy szkół wyższych w r. 1928/29, było 8.407, czyli 19'4%, wyznania mojżeszowego,⁴⁾ w tem 5.231 mężczyzn i 3.176 kobiet. W poszczególnych uczelniach odseteków przedstawiał się jednak rozmaicie; na uniwersytecie warszawskim było słuchaczy żydowskich 23'7%, w krakowskim 28'7% w lwowskim 33'5%, w wileńskim 30'39%, w poznańskim 0'5%.

Charakterystyczną dla zamiłowań względnie celu studiów słuchaczy żydowskich jest liczba ich na poszczególnych wydzia-

¹⁾ *Rocznik Statystyki Rzeczypospolitej Polskiej* VII, str. 445—6; *Wiadomości Statystyczne*, Warszawa 1930 zes. 4, str. 168; *Sprawy Narodowościowe* 1929, zes. 6, str. 852.

²⁾ Cyfra ta oznacza maturzystów „wyznania mojżeszowego”; do narodowości żydowskiej przyznało się z pośród nich 2.206) *Wiadomości Statystyczne* 1930, zes. 4, str. 168).

³⁾ *Rocznik Statystyki Rzeczypospolitej Polskiej* VII, str. 427—8; *Sprawy Narodowościowe* 1929, zes. 6, str. 852—3.

⁴⁾ W rzeczywistości musiało ich być więcej, ponieważ trzy uczelnie wyższe, między niemi Wolna Wszechnica Polska w Warszawie, nie wyszczególniły wyznania swych słuchaczy.

łach. Najwięcej uczęszczało na filozofję — 3.440 (w tem prawie $\frac{2}{3}$ kobiet), oraz na prawo i nauki polityczne — 2.792 (głównie mężczyźni), stanowiąc przeszło 25 % ogółu słuchaczy obu tych wydziałów. Na medycynie było 695, na studjach handlowych 502, na mechanice i elektrotechnice 290, na komunikacji i inżynierji 161, na chemji 138. Wszystkie inne działy liczyły poniżej stu słuchaczy żydowskich; najmniej ich było na wydziale rolnictwa i sztuk pięknych, w górnictwie i hutnictwie nie było ani jednego.

Dla całości obrazu należałoby również zbadać, jaki odsetek Żydów znajduje się wśród nauczycielstwa wszystkich kategorii szkół. Niestety źródła oficjalne nie zawierają w tym względzie dostatecznych danych. Wiemy, że wśród profesorów wyższych uczelni znajdują się Żydzi, ale nie znamy bliżej ich liczby. Z pośród 10.762 nauczycieli szkół średnich ogólnokształcących w r. 1927/28, przyznało się do „narodowości żydowskiej” 850, w tem 541 mężczyzn i 309 kobiet; znając praktykę Żydów w tym względzie, możemy być pewni, że w rzeczywistości było ich więcej, zwłaszcza w szkołach państwowych. Do tych ostatnich szkół należało bowiem z powyższej liczby podług oficjalnego wykazu, tylko 9-u nauczycieli, reszta 841 uczyla w szkołach niepaństwowych: 503 w województwach centralnych 238 we wschodnich, 100 w południowych.¹⁾

Najwięcej stosunkowo danych posiadamy co do nauczycielstwa szkół powszechnych, jakkolwiek sięgają one podobnie jak wykazy uczniów, do dnia 1 grudnia 1925 r.²⁾ Spotykamy się tu znowu z silnie zaznaczoną różnicą pomiędzy narodowością a wyznaniem. Na ogólną liczbę 64.513 nauczycieli publicznych szkół powszechnych przyznało się wówczas tylko 352, czyli 0'6 %, do „narodowości żydowskiej”, podczas gdy do „wyznania mojżeszowego” zaliczyło się 1.899, czyli 3 %, ogółu nauczycielstwa. Tylko ta ostatnia cyfra — w niej 491 mężczyzn i 1.408 kobiet — może więc być realną. Bliższych wyjaśnień co do powyższej różnicy liczb udziela nam dalsza tablica *Rocznika Statystycznego*; dowiadujemy się z niej, że z pośród wspomnianych 1.899 nauczycieli wyznania mojżeszowego przyznało się 1.538 do narodowości polskiej, 9 (same Żydówki) do niemieckiej. Dziś ilość nauczycieli Żydów musi być znacznie większa, ponieważ w międzyczasie wzrosła silnie liczba prywatnych szkół powszechnych żydowskich; w r. 1925/26 było ich 204, a w r. 1928/29 już 588. W tej ostatniej liczbie mieściło się 197 szkół z językiem nauczania żydowskim (żargon), 171 z hebrajskim, 8 z żydowskim i hebrajskim, 189 z polskim i żydowskim, 23 z polskim i hebrajskim.

Zestawiając razem wszystkie powyższe dane, możemy więc powiedzieć, że rozmieszczenie Żydów w szkolnictwie polkiem

¹⁾ *Rocznik Statystyki Rzpltej Polskiej* VII, str. 411.

²⁾ *Rocznik Statystyki Rzpltej Polskiej* V, str. 407, 416—18; VII, str. 395.

jest bardzo niejednolite, zarówno pód względem terytorjalnym jak w poszczególnych rodzajach szkół. Dużą rolę odgrywa tu gęstość osiedlenia Żydów, największa w województwach centralnych i południowych, a znikoma w zachodnich. Nadto masy biedniejszych Żydów ortodoksów woli często swe chedery, po ukończeniu których młodzież przechodzi zaraz do czynnej roli w handlu i przemyśle; tem możnaby tłumaczyć niski stosunkowo odsetek uczniów żydowskich w publicznych szkołach powszechnych. Ale już w szkołach średnich sytuacja zmienia się gruntownie i liczba uczniów żydowskich przenosi dwukrotnie odsetek Żydów w kraju. Zjawisko podobne zastajemy również w uczelniach wyższych, w których uderza nadto ogromne zróżniczkowanie, zależne od terytorjum i przedmiotu nauki; gdy procent słuchaczy żydowskich spada do minimum, to na innych przekracza trzykrotnie odsetek ludności żydowskiej.

Do stanu nauczycielskiego okazują Żydzi mniej ochoty. Działą tu prawdopodobnie nietylko trudność tego zawodu, przy małych stosunkowo korzyściach materialnych, ale także katolicki naogół charakter ludności kraju, która słusznie nie życzy sobie, by Żydzi uczyli i wychowywali jej dzieci. Z pośród nauczycieli żydowskich niewielka też tylko liczba zajęta jest w szkołach publicznych, ogół ich pracuje w prywatnych szkołach żydowskich.

Ks. Stanisław Podoleński T. J.

Spis rzeczy tomu 187.

Artykuły.

	Str.
Ks. prof. K. Michalski: Genjuszowi św. Augustyna w hołdzie jubileuszowym	3
Ks. Dr. J. Pastuszka: Św. Augustyn jako psycholog - metafizyk	23
A. Waśkowski: W obronie mesjanizmu	37
A. Divéky: O katolicyzmie na Węgrzech.	49
Prof. J. Dąbrowski: Polskie małżeństwo św. Emeryka . .	65
Dr. W. Wiliński: Jarosław Durych (dok.)	70
Ks. prof. F. Sawicki: Ateizm religijny	90
Dr. W. Tomkiewicz: Powstanie kozackie w r. 1630 . . .	104
T. Vetulani: Obrazki z Turcji współczesnej	129
Ks. Dr. Mirek: Socjologia w Polsce	156
Ks. Bp. M. Godlewski: Tragedja arcybiskupa Felińskiego.	209
Jan Art: Pieśń błękitna	225
Hr. Al. Sołtykow: Do problemu religijności rosyjskiej . .	232
Dr. Otto Forst de Battaglia: Karol May	247
Ks. Dr. Wł. Wicher: Walka o kiełkujące ludzkie życie . .	261
A. Zahorska: Kino dźwiękowe a teatr	278
Dusza Czara: Reiner Marja Rilke	296

Przegląd piśmiennictwa.

Powieści i poezje. M. Pawlikowski: Harfa Eola. — J. Liebert: Gusta. — W. Sebyła: Pieśni Szczurołapa. — G. Wit: Mistrz Twardowski. — S. Wyrzykowski: Moskiewskie gody. — S. I. Witkiewicz: Nienasylenie. — J. Kossowski: Nawroty. — Z. Bartkiewicz: Trzy opowieści. — E. Czekański: Szeroki Dunaj. — S. Strumph-Wojtkiewicz: Graż. — J. M. Ryrtart: Bal jesienny. — J. Korzeniowski (Conrad): Młodość. Jądro ciemności. (A. Zahorska)	170
Ks. J. Pastuszka: Niematerialność duszy ludzkiej u św. Augustyna. (Ks. Fr. Kwiatkowski)	181

	Str.
Ks. J. Wiśniewski: Katalog prałatów i kanoników sandomierskich (M. Niwiński)	182
Kaznodziejstwo. Ks. Pichenot: Ewangelja Eucharystji. — Ks. I. Bobicz: W szkole Biedaczyny z Asyżu. — Ks. A. Albin: Marja wzorem i opiekunką rodzin chrześcijańskich. — Tenże: Kazania o Sakramencie pokuty. — Ks. Fr. Walczyński: Kazania eucharystyczne. — Ks. I. Czechowski: Krótkie kazania na niedziele i święta całego roku. (Ks. J. Godaczewski)	184
Dr. R. Tippmann: Lasset uns hinaufziehen nach Jerusalem und Ostern halten! (Ks. J. G.)	187
Abbé Quinet: Carnet de préparation d'un catéchiste. (Ks. J. G.)	187
B. Mirkin-Guetzeritch et André Tibal: La Pologne. (J. U.)	188
Dom J. B. Chautard: Życie wewnętrzne a duch apostołstwa. (Ks. J. U.)	188
H. Romanowski: Nowa filozofja. (Ks. J. Chechelski)	304
Karl Völker: Kirchengeschichte Polens. (Dr. S. Mikucki)	305
S. Truchim: Szkice z dziejów szkolnictwa i kultury. (Dr. M. Gumowski)	308
Ks. J. Poplatek: Powstanie Papieskiego Seminarjum w Wilnie. — A Hoffmann: Antonio Possevinos Bemühungen um die sogenannten Nordischen Päpstlichen Seminare 1578—1585. (Ks. St. Bednarski)	309
M. Łodyński: Biblioteka Szkoły Rycerskiej. (Ks. St. Bednarski)	310
Dr. J. Lewicki: Włoska reforma wychowawcza. (Ks. St. Podoleński)	311
Ks. M. Klepacz: Ambona o szkole. (S. P.)	311
Dr. E. Winkler: Religion und Jugenderziehung in den Entwicklungsjahren. (Ks. St. Podoleński)	312
Dr. E. Jehle: Katechesen für die Oberstufe nach dem deutschen Einheitskatechismus. III. Teil. (S. P.)	312
S. M. Posadzowa: Instrukcje dla ochraniarek. (S. P.)	313
O. Zimmermann: Lehrbuch des Aszetik. Ks. J. András)	313
J. B. Müller: Zeremonienbüchlein für Priester und Kandidaten des Priestertums. (S. P.)	314
G. Fink: Jestem głodny. (A. Zahorska)	315
Nadesłane:	188, 316

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła:

Lipiec, Sierpień: Beatyfikacje i kanonizacje. — Kartagina i Poznań. — Św. Augustyn i Emeryk. — Zafarg dwóch wielkich

	Str.
potęg o sprawy na małej wyspie (Malta). — Ksiądz wiceministrem w Polsce a katolicy w opozycji antyrządowej. (Ks. J. Urban). . . .	190
Wrzesień: Głos Episkopatu polskiego w sprawie stosunku nauczycielstwa do religji. — Polemika o akcję unijną na Kresach.— Nominacja Ks. Bp. Buczysa. — Nagła potrzeba kościołów w woje- wództwach wschodnich. (Ks. J. Urban).	318
Zjazd im. Jana Kochanowskiego w Krakowie. (Z. Ciecha- nowska)	198
Filantropja amerykańska. (S.)	203
Żydzi w szkolnictwie polskiem. (St. Podoleński)	328
