PRZEGLĄD POWSZECHNY

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

ROK XLVIII. Tom 190.

KWIECIEN — MAJ — CZERWIEC

1931

KRAKÓW
DRUKARNIA „PRZEGLĄDU POWSZECHNEGO"

SPIS RZECZY NA KOŃCU TOMU.

Święty Augustyn o reinkarnacji dusz według teorji platońskiej.

Teorja o wielokrotnem wcielaniu się dusz według pewnych praw powstała, o ile nam wiadomo, najpierw w starożytnych Indjach. W źródłach historycznych zjawia się ona równocześnie z ową doniosłą ewolucją myśli indyjskiej, znaną pod nazwą brahmanizmu, która dokonała się około ośmset lat przed Chrystusem. Pierwsze bowiem wzmianki o powrotnem wcielaniu się dusz ludzkich dla ponownego odbywania pielgrzymki ziemskiej spotykamy w Upaniszadach, zawierających panteistyczne spekulacje braminów.

Z brahmanizmu przeszła wiara w wędrówkę dusz, z pewnemi zmianami, do buddyzmu, powstałego w szóstym wieku przed naszą erą.

Mniej więcej w tym samym czasie spotykamy pierwsze wiadomości o szerzeniu się tej opinji także na Zachodzie, w Grecji i południowej Italji. Głośnymi jej wyznawcami byli przedewszystkiem Pitagoras i Empedokles. Także Platon znany jest jako zwolennik metempsychozy. Podobnie jak Pitagoras, upatrywał on w połączeniu duszy z ciałem karę za przewinienia w uprzedniem życiu popełnione i dlatego sądził, że wcielenie poszczególnych dusz musi się tak długo powtarzać, dopóki się zupełnie nie oczyszczą. Natomiast wielki jego uczeń Arystoteles, w konsekwencji swego zdania o naturalnem i substancjalnem połączeniu duszy z ciałem, myśl o wędrówce dusz stanowczo odrzucał. Mimo to teorja ta nie poszła, nawet z upadkiem pitagoreizmu i platonizmu, w zapomnienie, a z ożywieniem idei Pitagorasa i Platona

w neopitagoreiźmie i neoplatoniźmie znalazła nowych gorliwych obrońców.

Pod wpływem wspomnianych kierunków filozoficznych przyjęli też niektórzy Gnostycy metempsychozę do swych filozoficzno-teologicznych systemów, w których starali się filozofję pogańską pogodzić z nauką Chrystusa. To dało pisarzom chrześcijańskim powód do wypowiedzenia się o wędrówce dusz.

Począwszy od św. Justyna prawie wszyscy Ojcowie Kościoła polemizują z tą doktryną. Jednak obszerniej i tematycznie czynią to tylko św. Ireneusz i Tertuljan; inni poprzestają na okolicznościowych uwagach, w których teorję o przechodzeniu dusz z jednego ciała do drugiego określają jako niezgodną nietylko z wiarą chrześcijańską, ale także z rozumem i nie zasługującą wogóle, by braną była na serjo.[1]) Dopiero św. Augustyn poświęcił znów metempsychozie więcej uwagi i omówił ją obszerniej. Nie napisał wprawdzie św. biskup hippoński na ten temat żadnej osobnej rozprawy, lecz przy różnych okazjach oświetlił tę hipotezę z różnych punktów widzenia, uwzględniając wszystkie formy, w jakich wówczas była przedstawiana.

Najpierw zajmował się Augustyn manichejską teorją reinkarnacji dusz. Podczas swej dziewięcioletniej przynależności do tej sekty miał on sposobność poznania, wraz z całością synkretystycznego systemu manichejczyków, także ich nauki o oczyszczaniu dusz przez kolejne przechodzenie w różne ciała i, jak sam wyznaje, w nią też uwierzył, oraz praktyki z nią związane wykonywał.[2]) Gdy atoli przekonał się, że uległ złudzeniu, i drogą długiej ewolucji poprzez sceptycyzm i neoplatonizm, znalazł w chrześcijaństwie gorąco poszukiwaną prawdę i pokój duszy, pragnął usilnie, także swoich dotychczasowych przyjaciół z błędu wywieść, albo przynajmniej dalszemu szerzeniu się manicheizmu zapobiec. W tym celu podjął on niebawem po przyjęciu

[1]) Por. ks. A. Bukowski: „Reinkarnacja dusz ludzkich według starożytnych pisarzy chrześcijańskich", *Przegląd Powszechny* tom 171, str. 209, n. Tamże str. 210 n.: „Rzut oka na historję doktryny o reinkarnacji w czasach przedchrześcijańskich".

[2]) *Wyznania*, ks. 3 rozdz. 10; ks. 4 rozdz. I, Poznań 1929 str. 60 n. 66.

chrztu, naukową polemikę przeciwko tej herezji, będącej wówczas, zwłaszcza w Afryce, najgroźniejszym nieprzyjacielem katolickiego Kościoła.

W gruntownych swych dziełach, poświęconych tej polemice przeprowadził św. apologeta też szczegółową krytykę manichejskiej teorji o wędrówce dusz, [1]) wykazując, że teorja ta opiera się na fałszywych założeniach i sama w sobie jest nietylko z wiarą chrześcijańską, ale także z zdrowym rozumem sprzeczna.

Krytyczne uwagi, które przytem czyni i racje, które przeciwko metempsychozie przytacza, dadzą się, przynajmniej w znacznej części, zastosować także do nowoczesnych form tej opinji. Lecz większą jeszcze aktualność posiada polemika biskupa hippońskiego przeciwko platońskiej teorji o wielokrotnem wcielaniu się dusz, która cieszy się u najprzedniejszych polskich obrońców wiary w metempsychozę szczególną sympatją i bywa przez nich po dziś dzień przeważnie racjami, zapożyczonemi od Platona i jego uczniów, uzasadniana. [2])

Augustyn odnosił się, jak wiadomo, do Platona i neoplatończyków z bardzo wielkim szacunkiem, nawet z podziwem. Platona nazywa „mężem najmędrszym" swego czasu, [3]) cudownym genjuszem; [4]) neoplatończyków: Plotyna najlepszym uczniem Platona, [5]) Porfirjusza najszlachetniejszym ze wszystkich filozofów pogańskich. [6]) Później uznał wprawdzie za potrzebne, swe entuzjastyczne pochwały nieco zmodyfikować, [7]) lecz zawsze uznawał w filozofji platońskiej dużo prawdy i zgodności z wiarą chrześcijańską. Jednak teorję platońską o wielokrotnem wcielaniu się dusz stanowczo od-

---

[1]) Głównie w dziełach następujących: *De moribus Manichaeorum*, M. P. L. 32, 1345 n; *Contra epistolam Manichaei* i *Contra Faustum Manichaeum*, M. P. L. 42, 173 n; 207 n.

[2]) Por. Wincenty Lutosławski: *Nieśmiertelność duszy*, wyd. trzecie, Warszawa 1625, str. 233 n.

[3]) *Contra Academ.* l. 3 c. 17, M. 32, 954.

[4]) *De civit. Dei* l. 8 c. 4. M. 41, 227.

[5]) *De civit. Dei* l. 9 c. 10, M. 41. 265.

[6]) *De civit. Dei* l. 22 c. 4, M. 41, 754.

[7]) *Retractat.* l. 1 c. 1 n. 4, M. 32, 487.

rzucał i jako bardzo niebezpieczny błąd, przy każdej nadarzającej się sposobności, zwalczał.

Temu celowi poświęcił, poza krótkiemi okazyjnemi wzmiankami w różnych pismach, dłuższe wywody szczególnie w dwóch kazaniach o zmartwychwstaniu ciała i w dziele „O państwie Bożem".

1. Geneza i główne myśli platońskiej teorji o wędrówce dusz.

Genezę filozoficznej teorji o wędrówce dusz wywodzi Augustyn z chęci wytłumaczenia problemu cierpienia, w łączności z fałszywem pojęciem o naturze duszy ludzkiej i jej stosunku do ciała. Aby dać odpowiedź na dręczące ludzkość pytanie, czemu człowiek tylu cierpieniom podlega, chwycono się przypuszczenia, że życie ziemskie ma charakter kary za winę popełnioną w życiu uprzedniem.[1]) Myśl ta nasuwała się tem łatwiej, ponieważ platończycy przypisywali duszom istnienie odwieczne i naturę czysto duchową. Wobec tego połączenie z ciałem przedstawiało się jako nienaturalne, jako spowodowane upadkiem. W dalszej konsekwencji utrzymywano, że dusze, które podczas jednego żywota swej pokuty nie wypełniły, muszą po zużyciu jednego ciała, przyoblec inne, odpowiadające ich uczynkom, a w razie dopuszczenia się ciężkich występków, muszą wejść nawet w ciała zwierzęce. Natomiast dusze dobre, dusze mędrców i sprawiedliwych, po odłączeniu od ciała przy śmierci odlatują do nieba i zamieszkują na gwiazdach, zażywając w towarzystwie bogów błogiego szczęścia. Lecz po długim czasie, gdy już zapomniały dawniejsze przykre przeżycia, budzi się w nich tęsknota za ciałem, która je ściąga na ziemię. Wstępują więc ponownie w tworzące się ciała, co muszą powtarzać, aż do zupełnego oczyszczenia. Wtedy następuje dla nich nowy okres szczęścia w sferach niebieskich, skąd znów wracają na ziemię, aby przechodzić te same koleje. Historja dusz jak i całego świata, przedstawia się zatem jako ruch kołowy, nie mający końca.[2])

[1]) *Sermo* 165 c. 5 n. 6; 260 c. 4 n. 4, M. 38, 905; 1132.

[2]) *De civit. Dei* l. 12 c. 13, M. 41, 360 n.

Streściwszy w ten sposób główne myśli platońskiej teorji o wędrówce dusz, wykazuje Augustyn kolejno ich fałszywość.

2. Wykluczenie upadku w uprzedniem bezcielesnem życiu.

Najpierw zbija przypuszczenie, iż połączenie duszy z ciałem należy uważać jako osadzenie w więzieniu za grzechy, popełnione w uprzedniem życiu.

Ulegając wpływom platońskim Augustyn ongi, zdaje się, sam to zdanie podzielał. W dziełach, które pisał jeszcze jako katechumen, są pewne tego ślady.[1]) Lecz po dokładniejszem poznaniu objawionej nauki głosił z największą stanowczością: „Że dusze w innem, wyższem życiu grzeszą i stamtąd zostają strącone do więzień cielesnych, tego nie wierzę, nie przyjmuję, nie podzielam!“ [2]) „To sprzeciwia się wierze apostolskiej“.[3]) „Tego nikt, kto chce być katolikiem, wierzyć, ani mówić, ani nauczać nie może“.[4]) Temu zaprzecza bowiem w najjaśniejszy sposób św. Paweł, stwierdzając, iż o synach Izaaka, gdy się jeszcze nie byli narodzili i nic dobrego, ani złego nie uczynili, powiedziano, że starszy będzie służył młodszemu (Rzym 9, 11), „żeby wiadomem było, iż przeznaczenie zależy od woli Bożej, nie od uczynków uprzedniego życia, które apostoł bezwzględnie wyklucza; albowiem gdyby synowie Izaaka byli uprzednio żyli, to byliby też jakie uczynki wykonali“.[5]) Na ten tekst listu do Rzymian powołuje się Augustyn wielokrotnie, jako na najjaśniejszy dowód, że warunki życia ziemskiego nie zależą od rzekomych zasług życia uprzedniego i dodaje, że dla oczywistości nauki apostoła wiara katolicka tę opinję ze wzgardą odrzuca.[6])

---

[1]) *Soliloq* l. 1 c. 14. *Contra Acad.* l. 1 c. 3, M. 32, 882; 910.

[2]) *Epist.* 166 c. 9 n. 27, M. 33, 732.

[3]) *De Gen. ad lit.* l. 10 c. 7, M. 34, 413.

[4]) *De anima et eius orig.* l. 3 c. 8, M. 44, 516.

[5]) *De peccat. merit.* c. 22, M. 44, 126; *Ep.* 190 c. 1 n. 4, M. 34, 858. *Sermo* 165 c. 5 n. 6, M. 38, 905. *De peccato orig.* c. 31 n. 36, M. 44, 403.

[6]) *Sermo* 165 c. 5 n. 6, M. 38, 905.

Jeśli zaś Kościół katolicki też naucza, że wszyscy ludzie przychodzą na świat obciążeni grzechem i z tego powodu podlegają śmierci oraz innym cierpieniom, to nie uznaje on przez to grzechu osobiście przez poszczególnych ludzi w uprzedniem życiu popełnionego, lecz grzech Adama, który jego potomkowie tylko o tyle popełnili, o ile w pierwszym rodzicu istnieli. Opinji Platona nie wolno więc żadną miarą utożsamiać z nauką katolicką o grzechu pierworodnym; albowiem co innego jest grzech popełniony w Adamie, o którym mówi św. Paweł, a co innego grzech poza Adamem, niewiadomo gdzie popełniony.[1])

Przyjęcie upadku dusz przed złączeniem z ciałem nie da się też pogodzić z wiecznem szczęściem, które nam w Piśmie św. jest obiecane. Albowiem gdyby dusze zgrzeszyły przed połączeniem z ciałem, to czemuż nie mogłyby one i po odłączeniu od ciała grzechu popełnić? W takim zaś razie nie byłyby nawet po dostaniu się na łono Abrahama zabezpieczone od grzechu i strącenia w ogień piekielny.[2]) Wspominając, że także Origenes przyłączył się do zdania Platona, iż ciało jest dla duszy więzieniem i narzędziem kary, wyraża Augustyn niewymowne zdziwienie, że tak wielki znawca nauki kościelnej nie spostrzegł, w jak rażącą przez to popadł sprzeczność z Pismem św., które przecież zaświadcza, że Adam otrzymał ciało przed upadkiem, oraz, że ciało człowieka, jak i wszystko, co Bóg stworzył, było samo w sobie dobre.[3])

Swoje własne zdanie o stosunku duszy do ciała wyraża św. Augustyn w ten sposób, że powiada, iż dusza z natury swej pożąda ciała[4]) i Bóg łączy duszę z ciałem w tym celu, by w ciele przez dobre życie i panowanie nad cielesnemi żądzami zasłużyła sobie na przeniesienie przy zmartwychwstaniu razem z ciałem do lepszej ojczyzny, gdzie z Chrystusem i Aniołami żyć będzie wiecznie.[5])

---

[1]) *Ep.* 166 c. 9 n. 27; *Ep.* 190 c. 1 n. 3; *Ep.* 217 c. 5 n. 16, M. 33, 732, 858, 984. *Sermo* 240 c. 5, M. 38, 1133.

[2]) *Epist.* 166 c. 9 n. 27, M. 33, 732.

[3]) *De civit. Dei* l. 11 c. 23, M. 41, 336.

[4]) *De Gen. ad lit.* l. 7 c. 25; l. 12, c. 35. M. 34, 369, 483.

[5]) *De Gen. ad lit.* l. 10 c. 14, M. 34, 418.

Inny dowód przeciwko mniemaniu o zależności losów człowieka od uczynków uprzedniego życia czerpie Augustyn z doświadczenia. Gdyby z jakości ciała można wnioskować o winach uprzedniego życia, to powinni ludzie, którzy otrzymali ciało subtelne, mieć też korzystniejsze warunki życiowe, niż ludzie o ciele grubszem, którzy według platońskiej teorji cięższych, aniżeli tamci dopuścili się przestępstw. Tymczasem często jest całkiem inaczej. Niejednokrotnie znajdują się ludzie o subtelnem ciele, bystrym rozumie i silnej woli w takiem położeniu, że nie mogą usłyszeć ewangelji Chrystusowej, podczas gdy innym, o ciele podlejszem i zdolnościach gorszych, dane jest poznać naukę Chrystusa, dostąpić łaski chrztu i ostatecznego zbawienia. Jako konkretny przykład wskazuje pewnego człowieka, który choć tak bardzo upośledzony na umyśle, że był ogólnem pośmiewiskiem, w rzeczach wiary objawiał jasne zrozumienie i wielką gorliwość. Jak można, pyta się św. Doktór, takie zjawiska pogodzić z teorją, że własności ciała i zdolności poszczególnych osób odpowiadają ich warunkom w poprzedniem życiu? Jak można tej samej duszy przypisywać tak szkaradne życie, że odrodziła się idjotą, a równocześnie tak wielkie zasługi, że dostąpiła większych łask, niż wielu bardzo zdolnych ludzi. [1])

3. Fałszywość opinji o wielokrotnem wcielaniu się dusz.

Jeśli zatem z wymienionych powodów nie można złączenia duszy z ciałem uważać za karę, to jasnem jest, że koniecznością kary nie wolno też uzasadniać teorji o wielokrotnem wcielaniu się dusz.

Zwracając się nadto wprost przeciwko tej hipotezie, podnosi Augustyn najpierw, że jej brak wszelkich, nawet prawdopodobnych, dowodów, gdyż wszystko co na jej poparcie przytaczano, nie wytrzymuje krytyki.

4. O przechodzeniu dusz w gatunkowo różne ciała.

Niektórzy chcieli przechodzenie dusz ludzkich w zwierzęta, a dusz zwierząt w ciała ludzkie udowodnić z podo-

[1]) *De peccat. merit.* l. 1 c. 22 n. 31 n., M. 44, 126 n.

bieństwa obyczajów, skłonności, które rzekomo ciągną, np. skąpca do tego, by został mrówką, dzikiego i dumnego, by został lwem; złodziej ptakiem drapieżnym; oddający się uciechom nieczystym, wieprzem i t. d. W tem tylko tyle jest prawdy, że rzeczywiście ludzie prowadzą niekiedy życie podobne do zwierząt, co potwierdza Psalmista, mówiąc: „Człowiek który jest we czci a nie rozumie tego, równa się z bydlętami głupiemi i staje się podobny im" (Ps. 48, 13). Z tego powodu Pismo św. też niekiedy stosuje do ludzi i szatanów nazwy zwierząt, jednak nie w znaczeniu dosłownem, lecz przenośnem, dla oznaczenia pewnego podobieństwa. Ci, którzy stąd brali dowód na wędrówkę dusz, przeoczyli, że mimo pewnego upodobnienia się człowieka do zwierzęcia, a zwierzęcia do człowieka, pozostaje istotna różnica; gdyż człowiek zostaje zawsze człowiekiem, a zwierzę zwierzęciem, więcej podobnem do innych zwierząt, niż do człowieka. Tak np. ułaskawiony lew staje się więcej podobnym do psa lub owcy, niż do człowieka. [1])

Trzeba uznać za rzecz rozumowo bezwzględnie pewną, że, jak ciało nie może przemienić się i stać się duszą, ani dusza ciałem, tak też dusza ludzka nie może się przemienić i stać się duszą zwierzęcia, ani odwrotnie, dusza zwierzęcia duszą ludzką. [2])

Zresztą mniemanie o przechodzeniu dusz ludzkich w ciała zwierzęce i odwrotnie jest tak niedorzeczne, że trudno je brać na serjo i dlatego poważni filozofowie, wstydząc się za swoich mistrzów, tłumaczyli ich, że zostali w tej kwestji źle zrozumiani. To uważa sam Augustyn za prawdopodobne i wypowiada przypuszczenie, że ci, którzy pierwsi o przemianie ludzi w zwierzęta pisali, chcieli tylko upodobnienie obyczajów podkreślić, jakie się przez występne życie dokonuje, żeby przez zawstydzenie ludzi od folgowania niskim skłonnościom powstrzymać. [3])

Lecz jakkolwiekby rzecz co do właściwego zdania owych filozofów się miała, to jest pewnem, tak oświadcza św. Doktór, że z wiarą katolicką nie da się pogodzić ani

[1]) *De Gen. ad lit.* l. 7 c. 9 n. 7, M. 34, 360 n.
[2]) *De Gen. ad lit.* l. 10 c. 4, M. 34, 411.
[3]) *De Gen. ad lit.* l. 7 c. 10, M. 34, 361.

wiara w przechodzenie dusz zwierząt w ludzi, ani dusz ludzkich w zwierzęta.[1]) Dlatego zdanie, że wskutek wędrówki dusz w zwierzętach mieszkają dusze rozumne, należy odrzucić jako heretycką zarazę.[2])

5. O przechodzeniu dusz w różne ciała ludzkie.

Także dowodom, przytaczanym na przechodzenie dusz przez różne ciała ludzkie, odmawia Augustyn wszelkiej słuszności.

Znane jest powoływanie się w tym względzie Platona na doświadczenie z pewnym chłopcem, który na przedstawione mu pytania z geometrji takie dał odpowiedzi, jakgdyby był doskonałym znawcą tej nauki.

Pod wpływem platońskim także Augustyn kiedyś w uczeniu się upatrywał tylko przypominanie sobie prawd dawniej, w stanie duszy bezcielesnym poznanych.[3]) Lecz później przyszedł do przekonania, iż tak nie jest i że wytłumaczenia faktu przytoczonego przez Platona należy szukać w umiejętnem stawianiu pytań. „Stopniowo i metodycznie pytany, widział ów chłopiec, co było do widzenia i odpowiadał co widział". W ten sam sposób pytany, każdy inny chłopiec byłby tak samo odpowiadał. Gdyby zaś te odpowiedzi były się opierały na przypominaniu sobie rzeczy dawniej poznanych, to na pewno nie wszyscy w ten sposób pytani, mogliby dać takie odpowiedzi, ponieważ nie wszyscy mogli być w uprzedniem życiu geometrami, gdyż tacy są bardzo rzadcy. Więc raczej należy wierzyć, że tak jest stworzona natura umysłu ludzkiego, że rzeczy rozumowo poznawalne widzi w osobnego rodzaju bezcielesnem świetle, podobnie jak oko cielesne widzi otaczające je rzeczy w materjalnem świetle, do którego jest z natury dostosowane.

Potwierdzenie tego znajdujemy w tem, że co do rzeczy pod zmysły podpadających nikt nie może dać odpowiedzi jak tylko na podstawie własnego doświadczenia, albo na

---

[1]) *De Gen. ad lit.* l. 7 c. 9, M. 34, 360.

[2]) *De Gest Pelag.* c. 6 n. 18, M. 44, 330.

[3]) *Solliloq.* l. 2 c. 20; *De quant. anim.* c. 20, M. 32, 902; 1055.

podstawie wiarogodnego świadectwa takich, którzy to doświadczenie robili.[1]) Opowiadania bowiem o Pitagorasie i innych, którzy rzekomo pamiętali w jakich ciałach uprzednio żyli, nie zasługują na wiarę. Raczej trzeba przyjąć kłamstwo albo złudzenie. Jak nam niekiedy we śnie się zdaje, iż sobie przypominamy, żeśmy coś robili lub widzieli, czegośmy w rzeczywistości nigdy nie czynili, ani nie widzieli, podobnemu złudzeniu mogli ci ulec na jawie. Może stało się to pod wpływem złych duchów, którym na rozszerzaniu i utwierdzaniu fałszywych opinij o wędrówce dusz dla bałamucenia ludzi zależy. Gdyby wspomniane opowiadania polegały na prawdzie, to musiałoby więcej, albo prawie wszyscy ludzie swoje dawniejsze życie pamiętać.[2])

Już niektórzy Gnostycy szukali potwierdzenia wiary w wielokrotne wracanie na ziemię tych samych dusz w coraz innych postaciach ludzkich w Piśmie św., w szczególności w rzekomej wzmiance o reinkarnacji Eljasza w osobie Jana Chrzciciela. Otóż Augustyn w ślad za starszymi Ojcami, odpowiada, że tylko przewrotność heretycka może w ten sposób Pismo św. tłumaczyć. Przy uwzględnieniu bowiem kontekstu jest ponad wszelką wątpliwość jasnem, że Jan Chrzciciel nazwany jest Eljaszem nie w dosłownem, lecz tylko w przenośnem znaczeniu; mianowicie ze względu na pokrewieństwa ducha i podobieństwo urzędu, ponieważ Jan był obdarzony łaską i mocą Bożą w podobnym stopniu jak Eljasz i miał ludzkość przysposobić na pierwsze przyjęcie Chrystusa, jak Eljasz ma ją przygotować na drugie przyjście Zbawiciela.

Nadto poleca św. Doktór porównać w czwartej księdze królewskiej rozdział 2, 15, gdzie czytamy, że „duch Eljasza spoczął na Elizeuszu", czego z pewnością nie można rozumieć o przejściu duszy Eljasza w Elizeusza, ponieważ ten już swoją własną duszę posiadał.[3])

---

[1]) *De Trinit.* l. 12 c. 15 n. 24, M. 42, 1011. *Refract.* l. 1 c. 4 n. 4, M. 32, 590.

[2]) *De Gen. ad Lit.* l. 7 c. 11, M. 34, 361; *De Trinit.* l. 12 c. 15, M. 42, 1012.

[3]) *In. Heptat.* l. 4 c. 18, M. 34, 725; *In Joa. tract.* 4 c. 1 n. 5, M. 35, 1408.

W dalszym ciągu wykazuje Augustyn, że platońska teorja o wędrówce dusz nietylko pozbawiona jest wszelkich prawdziwych dowodów, lecz nawet sama w sobie sprzeczna jest i niedorzeczna.

Sprzeczność zawiera się przedewszystkiem w przedstawieniu szczęścia, którego rzekomo dusze w czasie pomiędzy kolejnemi wcieleniami zażywają, oraz powodów, dla których na ziemię mają wracać. Z użyciem delikatnej ironji mówi św. Doktór: niezłe mieszkanie znaleźliście dla dusz mędrców i sprawiedliwych; zostawcie je w niebieskich przestworzach i nie strącajcie ich stamtąd. Albowiem czyż kto uwierzy, żeby one dobrowolnie stamtąd na ziemię chciały wracać? Mówicie, że po zapomnieniu dawniejszych przykrych doświadczeń zaczynają tęsknić za ciałem. Lecz skoro zapominają przykre przeżycia, to jakże wytłumaczyć, że nie zapominają przyjemności doznanych w ciele, dla których mają ponownego wcielenia pragnąć?

Druga sprzeczność jest ta, że takie nieuporządkowane pragnienie przypisuje się duszom zupełnie oczyszczonym, które doszły do doskonałego szczęścia w zjednoczeniu z Bogiem. Albowiem z tego wynikałoby, że najwyższe szczęście jest przyczyną nieszczęścia, doskonała mądrość przyczyną głupoty, największa czystość przyczyną nieczystości. [1])

Co gorsza gdyby to wracanie dusz do ciał miało się powtarzać bez końca, jak głoszą platonicy, a za nimi Origenes, to prawdziwa szczęśliwość byłaby całkiem wykluczona. Albowiem w danem przypuszczeniu istnieją tylko dwie możliwości; albo przypuszcza się, że dusze zażywające po rozstaniu się z ciałem szczęścia, wiedzą o próbach i cierpieniach, które je w przyszłości czekają, albo że nie wiedzą. Jeśli nie wiedzą i mylnie sądzą, że będą wiecznie szczęśliwe, to szczęście ich opierałoby się na błędzie czyli fałszu i niewiadomość ich byłaby gorsza niż na ziemi. Jeśli zaś wiedzą, co ich czeka w przyszłości, to nie mogą być szczęśliwe; gdyż niema doskonałego szczęścia bez zapewnienia jego wieczności. W takim razie życie na ziemi byłoby właściwie szczęśliwsze aniżeli w niebie. Tutaj bowiem krzepi nas na-

[1]) *De civit. Dei* l. 10. c. 30, M. 41, 311.

dzieja osiągnięcia szczęścia w przyszłem życiu, tam zaś niepokoiłyby nas nieszczęścia, mające się rozpocząć z nowem wcieleniem. Ponieważ zaś w tem życiu mamy wielorakie cierpienia do znoszenia, a w niebie trapiłaby nas myśl o przyszłych cierpieniach, w rzeczywistości zawsze bylibyśmy raczej nieszczęśliwymi. W ten sposób hipoteza Origenesa, chociaż podyktowana uczuciem miłosierdzia, okazuje się najbardziej niemiłosierną, ponieważ pozbawia człowieka prawdziwego szczęścia i zasądza nawet dusze święte na wieczne nieszczęście. [1])

Dlatego doprawdy trudno pomyśleć coś straszniejszego jak to wieczne odchodzenie i wracanie, odradzanie się i umieranie. [2]) „Myśl ta każdego chrześcijanina - katolika tak uczonego jak i niewykształconego, musi przejmować gwałtowną zgrozą". [3])

Dlatego właśnie, mianowicie z powodu nauki o przywróceniu wszystkich, także najcięższych grzeszników wraz z szatanami do pierwotnego stanu i o powtarzaniu się bez końca w pewnych cyklach wieków historji całego świata i poszczególnych dusz, został Origenes przez Kościół potępiony. [4])

„Niech więc dalekiem od nas będzie, byśmy wierzyli w wieczne powtarzanie się okresów szczęścia i cierpienia. Chrystus raz umarł za nasze grzechy, a powstawszy z martwych, więcej już nie umiera i śmierć Mu panować nie będzie (Rzym 6, 9). My po zmartwychpowstaniu zawsze z Panem będziemy (I Tes. 4, 16), do którego modlimy się teraz z Psalmistą (11, 8) „Ty Panie zachowaj i ustrzeż nas od takiego rodzenia się (rodzaju) na wieki". Do zwolenników zaś wiecznych przemian stosują się słowa Psalmisty (11, 9): „wokoło chodzą bezbożni; nie jakoby ich życie, jak sądzą wkółko powtarzać się miało, lecz ponieważ taka jest ich błędna droga, t. j. fałszywa nauka". [5])

---

[1]) *De civit Dei.* l. 12 c. 10, M. 41, 370; l. 21, c. 17, M. 41, 731. *Sermo* 242, M. 38, 1136.

[2]) *Epist.* 166, c. 9, M. 33, 732.

[3]) *De haeres.* c. 43, M. 42, 33.

[4]) *De civit. Dei* l. 21 c. 17, M. 41, 731. *De haeres.* 43, M. 42, 33.

[5]) *De civit. Dei* l. 12 c. 12, M. 41, 362.

Cała teorja filozofów o wiecznem kołowaniu dusz, albo zasługuje na śmiech, jeśli poznana jest jako fałszywa, albo na politowanie, jeśli miana jest za coś wielkiego. „To są wielkie majaczenia wielkich uczonych. Czyż nie lepiej jest trzymać się wielkich tajemnic podanych nam przez wielkich świętych".[1])

Zresztą i niektórzy poganie poznali fałszywość opinji o wiecznych wędrówkach dusz. Tak czytamy u Wergiljusza (Aeneid. 6, 719 n.), że Eneasz, gdy mu ojciec jego w hadesie wskazywał dusze wielkich Rzymian, mające wrócić na ziemię, przeraził się i rzekł: „Czyż to możliwe, aby dusze stąd szły do nieba, a stamtąd napowrót wracały do leniwych ciał? Skądże w nieszczęsnych taka sroga żądza?".[2]) A Porfirjusz, chociaż był zresztą zwolennikiem Platona, już stanowczo przeczył, żeby dusze, które po zupełnem oczyszczeniu dostąpiły uczestnictwa w szczęśliwości Boga, wracać miały napowrót do życia ziemskiego.[3])

Chwaląc Porfirjusza zato, jako też za odrzucenie opinji o wstępowaniu dusz ludzkich w zwierzęta, Augustyn gani go za przyjęcie przechodzenia dusz w różne ciała ludzkie i wyrzuca mu, że wstydząc się przypuszczenia, iż matka mogłaby przy powrotnem wcieleniu w postaci mulicy na grzbiecie swoim nosić córkę swoją, nie wstydził się przyznać możliwości, że matka mogłaby w późniejszej inkarnacji zostać żoną własnego syna. Wobec tego woła Augustyn: „O ile przyzwoiciej jest, wierzyć, co święci i prawdomowni aniołowie nauczali, co prorocy duchem Bożym natchnieni głosili i sam Zbawiciel, oraz posłani przez niego apostołowie! O ile przyzwoiciej jest, mowie wierzyć, że dusze raz wracają do własnych ciał, aniżeli, że wcielają się wielokrotnie w różne ciała".[4])

6. Powrót dusz do własnego zmartwychwstałego ciała.

Przechodzenie dusz w inne ciała, nawet ludzkie, jakoteż powrót do własnego ciała w celu kontynuowania lub wzno-

[1]) *Sermo* 242 c. 6, M. 38, 1137.
[2]) *Sermo* 241, c. 5, M. 38, 1136.
[3]) *De civit. Dei* l. 10 c. 30; l. 12 c. 20, M. 41, 310; 370.
[4]) *De civit. Dei* l. 10 c. 30, M. 41, 310.

wienia pielgrzymki ziemskiej, uważa Augustyn z powodu jasnej nauki Pisma św. za bezwzględnie wykluczone. Albowiem przy każdej nadarzającej się okazji, słuchaczy i czytelników swoich napominał: „Niech nikt nie spodziewa się, że będzie mógł to, co tu zaniedbał, po śmierci u Boga sobie wysłużyć". [1]) „Po złożeniu tego ciała nadaremnie będzie człowiek pragnął tego, czego w tem ciele nie nabył. [2]) Kto źle użył tego życia, nie może już straty naprawić.

Ze śmiercią bowiem kończy się możliwość zbawienia. [3]) Dzień śmierci jest dla każdego dniem ostatnim. [4]) Ze śmiercią zaczyna się noc, w której według słów Chrystusa nikt nie może pracować, lecz tylko otrzymać odpłatę. Z nastaniem tej nocy ów bogacz, o którym Zbawiciel w ewangelji mówi, napróżno żałował, wyznawał, napróżno chciał dobrze czynić przez upomnienie swych braci; nie został wysłuchany, nie otrzymał żadnej ulgi. [5]) Podobnie owe panny, które nie napełniły swoich lamp w właściwym czasie oliwą, zastały drzwi zamknięte i napróżno dopraszały się ich otwarcia, ponieważ minął już czas miłosierdzia i nastał czas sądu. [6])

Jest prawdą wiary, że dusze po wyjściu z ciała zostają sądzone i już przed sądem powszechnym otrzymują nagrodę lub karę, stosownie do swych uczynków. Wynika to z największą pewnością z przypowieści Chrystusa o biednym Łazarzu i bogaczu, według której pierwszy zaraz po zgonie zaniesiony został na łono Abrahama, a drugi pogrążony w ogniu, gdzie pozbawiony był wszelkiej nadziei ratunku. [7]) Końca kary i pomocy ze strony żyjących mogą się spodziewać jedynie te dusze, które podczas życia ziemskiego na to sobie zasłużyły. [8]) Dla innych będzie kara wieczna, tak jak i szczęście sprawiedliwych będzie wieczne. Zmiana w ich położeniu nastąpi tylko ta, że przy końcu świata otrzymają

---

[1]) *Enchirid.* c. 110, M. 40, 283.
[2]) *De civit. Dei* l. 21 c. 24, M. 41, 740.
[3]) *Sermo* 20 c. 5 n. 6, M. 38, 137.
[4]) *Sermo* 170 c. 10, M. 38, 932.
[5]) *In Joa. tract.* 44 c. 9 n. 6, M. 35, 1716.
[6]) *Epist.* 140 c. 35, M. 33, 574 n. 81.
[7]) *De anima et eius orig.* l. 2 n. 8, M. 44, 498.
[8]) *Enchirid.* c. 110, M. 40, 283.

swoje ciała, aby za swe uczynki w tych ciałach, w których je spełniły, otrzymać odpłatę. [1])

Mylił się Porfirjusz, sądząc, że dla osiągnięcia doskonałego szczęścia dusza powinna wyrzec się ciała na zawsze. W tym celu niezbędne jest tylko uwolnienie od ciała podległego cierpieniom i od tego dusza rzeczywiście pragnie się uwolnić. Lecz ciało nieśmiertelne i uwielbione na podobieństwo ciała zmartwychwstałego Zbawiciela, nietylko nie będzie żadną przeszkodą, ale pomnożeniem szczęścia. [2]) Takie właśnie szczęście, szczęście całego człowieka, składającego się z duszy i ciała, jest nam w objawieniu Bożem obiecane, [3]) a Chrystus przez swoje zmartwychwstanie pokazał nam jako głowa rodzaju ludzkiego na swoim przykładzie, czego sprawiedliwi, jako członkowie jego ciała, spodziewać się mogą i winni. [4]) Dlatego można mówić, że dusze odłączone od ciał pragną ponownego połączenia się z niemi, ale nie wskutek zapomnienia o przykrościach, doznanych w ciele, jak sądzili pogańscy filozofowie, lecz przez pamięć na obietnicę Chrystusa. Z tego powodu jednak szczęście dusz sprawiedliwych nie jest zamącone, ponieważ pragnienie ich jest cierpliwe, bo zgodne z wolą Bożą. Po sądzie ostatecznym już nie będzie w sprawiedliwych żadnego niespełnionego pragnienia; nie będą już pragnąć powrotu do ciał, ponieważ ciała te posiadać będą i nigdy już ani na chwilę ich nie utracą. [5])

Widzimy więc, że Augustyn uznaje ponowne wcielenie dusz tylko w znaczeniu powrotu do własnego zmartwychwstałego ciała, a wszelką inną reinkarnację odrzuca z największą stanowczością.

W szczególności teorję platońską o wędrówce dusz zwalcza św. Doktór najpierw ze względu na jej fałszywe założenie, mianowicie błędne pojmowanie natury duszy i jej stosunku do ciała. Lecz też niezależnie od tego, odrzuca on

---

[1]) *De catechiz. rud.* c. 25, M. 40, 342.
[2]) *De civit. Dei* l. 22 c. 27, M. 41, 795.
[3]) *De Trinit.* l. 13 c. 9, M. 42, 1025.
[4]) *Sermo* 241 c. 1, M. 38, 1133.
[5]) *De civit. Dei* l. 10 c. 30 l. 22, c. 26, M. 41, 310, 794.

wszelką myśl o przechodzeniu dusz w różne ciała, jakoteż o wielokrotnem wracaniu do tych samych ciał.

Opinję o przechodzeniu dusz w ciała gatunkowo różne, z ciał ludzkich w zwierzęce i roślinne, lub naodwrót z tych ciał w ciała ludzkie, kwalifikuje Augustyn ze stanowiska rozumu jako niedorzeczną, a ze stanowiska wiary chrześcijańskiej jako herezję, której ani do uszu dopuścić nie wolno.

Także zdanie, że dusze zamieszkują kolejno różne ciała ludzkie, albo więcej razy do tego samego ciała wracają, potępia św. biskup hippoński jako bezwzględnie fałszywe; przedewszystkiem dlatego, że sprzeciwia się nauce objawionej o znaczeniu śmierci dla religijno-moralnego rozwoju człowieka, oraz o sądzie, który zaraz po śmierci się odbywa, i los poszczególnych ludzi rozstrzyga na wieki.

Syntetyczny sąd Augustyna o metempsychozie czyli reinkarnacji zawiera się w następujących, przeważnie już wyżej przytoczonych zdaniach. Wszystkie teorje o wędrówce dusz i przechodzeniu ich w różne ciała to nic innego jak majaczenia umysłów opanowanych przez wyobraźnię.[1]) Rozumowo rozpatrywane okazują się one pozbawione dowodów i nawet niedorzeczne, a z wiarą chrześcijańską nie dadzą się w żaden sposób pogodzić. Niech dalekiem będzie od nas, żebyśmy wierzyli, iż dusze nasze przez różne ciała przechodzić będą, albo więcej aniżeli raz do własnego ciała powrócą; że więcej niż raz umierać i odradzać się będziemy! Wszyscy posłańcy Boży i sam Zbawiciel głosili, że dusze raz wracają do własnych ciał, a nie, że wcielają się wielokrotnie (w różne ciała).[2]) Chrystus raz umarł za nasze grzechy, a powstawszy z martwych, więcej już nie umiera i śmierć mu panować nie będzie (Rzym 6, 9). My po zmartwychwstaniu jemu podobni i zawsze z nim będziemy.[3])

Chociaż Augustyn kwestji reinkarnacji nie omówił wszechstronnie wyczerpująco, a w szczególności racje rozumowe, przemawiające przeciwko tej hipotezie, częściowo nawet mniej rozwinął, niż to uczynili dawno przed nim św.

---

[1]) *Sermo* 242 c. 6, M. 38, 1137.
[2]) *De civit. Dei* l. 10 c. 30, M. 41, 310.
[3]) *De civit. Dei* l. 12 c. 12, M. 41, 362.

Ireneusz i Tertuljan, [1]) trzeba jego wywodom przyznać wartość trwałą, a obecnie — ze względu na wielostronne usiłowania w celu rozpowszechnienia opinji o wielokrotnem wcielaniu się dusz i częste powoływanie się na te same rzekome dowody, na które już Augustyn dał odpowiedź — prawdziwą aktualność. Pod kierownictwem tak genjalnego i zarazem doświadczonego przewodnika, który sam kiedyś po podobnych manowcach się błąkał, mogą i nowocześni zwolennicy wiary w reinkarnację bez trudu poznać, jak mniemanie ich sprzeczne jest ze zdrowym rozumem, a bardziej jeszcze z całokształtem wiary chrześcijańskiej. Wszystkich zaś, którzy dotychczas wiarę swą zachowali nieskażoną, może rozważanie krytycznych uwag wielkiego biskupa Hippony skutecznie ustrzec od zarażenia się tak niebezpiecznym błędem. W ten sposób mogą polemiczne wywody Augustyna przeciwko doktrynie o reinkarnacji jeszcze dziś spełniać swój podwójny cel, dla którego zostały skreślone.

[1]) Por. *Przegląd Powszechny* t. 171 str. 217 n.

Ks. Alojzy Bukowski T. J.

Racjonalizm religijny.

Żaden kierunek filozoficzny nie przeszedł w ciągu krótkiego okresu czasu tak głębokiej ewolucji, jak nowożytny racjonalizm religijny.

Jego pierwsze wystąpienia w „obronie" praw rozumu godziły jedynie w nadprzyrodzoną stronę religji, nie kwestjonując bynajmniej uzdolnienia rozumu do poznania Boga (deizm XVII w.). Na nowe tory wszedł racjonalizm od czasów Kanta, który ograniczywszy zakres poznania ludzkiego do sfery zjawiskowej, uznał dziedzinę religji za przedmiot niedostępny dla rozumu teoretycznego. Kant uważał się sam za człowieka wierzącego i religję, którą gruntował nie na rozumie, lecz na wierze, przyjmował jako konieczność życiową, ponieważ tylko w niej mogą znaleźć rozwiązanie antynomje życia praktycznego.

Podstawą religji jest Bóg, którego rzeczywistość i osobowość uznawał Kant za pewnik życiowy o charakterze postulatu praktycznego. Natomiast dla rozumu teoretycznego Bóg jest tylko ideą, hipotezą, a nie rzeczywistością. Jest on „nieznanem podłożem jedności, porządku i celowości w urządzeniu świata, jakie rozum musi przyjąć za punkt wyjścia w badaniu natury".[1]) Bóg jest więc ideą hipotetyczną, a zarazem ostoją i postulatem naszego życia moralnego![2])

Duchowym spadkobiercą racjonalizmu Kanta jest obecnie neokantyzm. W stosunku do religji odegrał on podwójną rolę — spowodował duże zainteresowanie się współ-

[1]) Krytyka czystego rozumu.

[2]) B. Jansen S. J., *Kants Religionsphilosophie.* Berlin 1929.

czesnej myśli filozoficznej zagadnieniami religijnemi i niemało przyczynił się do rozwoju filozofji religji, a jednocześnie — snując dalsze konsekwencje z założeń kantowskich — obniżył wartość religji, pozbawiając ją charakteru transcendentnego i sprowadzając do apriorycznej funkcji rozumu.

Religijne poglądy neokantyzmu płyną z jego filozoficznych zasad. Kant przyjmował istnienie rzeczywistości przedmiotowej, tylko że jej istotę (*Ding an sich*) uważał za niepoznawalną. Konsekwencją tego założenia było uznanie dualizmu — świadomości i rzeczywistości przedmiotowej, zjawiska i „rzeczy w sobie", a w akcie poznawczym — dualizmu czucia i myśli.

Neokantyzm uważa takie rozwiązanie dualistyczne za nielogiczny kompromis i całą rzeczywistość sprowadza do treści świadomości. Myśl ludzka, rozwijając się według praw logicznych, jest przyczyną całej rzeczywistości, — ona tworzy poszczególne byty, przeprowadza ich układ i w „świat" wnosi harmonję i porządek. Nie można więc mówić o żadnych rzeczach realnych, a tylko o przedmiotach idealnych. Wszystko, co leży poza myśleniem, jest złudą (*Gespenst*) i dlatego poznanie rzeczywistości, a zarazem ustalenie przedmiotu poszczególnych nauk sprowadza się do wykrycia w świadomości logicznych form poznawczych.[1])

Do takich samych apriorycznych form logicznych należy odnieść religję. Jest ona strukturalną formą ducha ludzkiego i dlatego stanowi istotną treść naszej świadomości. Jak rzeczy materjalne ujmujemy w przestrzeni i czasie, z taką samą koniecznością musimy tworzyć idee religijne. Usunięcie religji z życia ludzkiego byłoby równoznaczne z dezorganizacją natury duchowej człowieka.

Ten idealistyczny punkt wyjścia każe na innej płaszczyźnie rozpatrywać zagadnienie prawdziwości religji. Nie realne istnienie przedmiotu idej religijnych, lecz przynależność religji do istoty naszej świadomości, czyli jej zgodność z prawami ducha ludzkiego jest probierzem jej prawdziwości.[2]) Wykazanie tej zgodności, ustalenie miejsca, jakie

---

[1]) A. Messer. *Philosophie d. Gegenwart.*[6] Leipzig 1927, s. 77 n.

[2]) P. Gese. *Einleitung in die Religionsphilosophie.* Göttingen 1918, s. 63.

religja zajmuje w świadomości i jak się wiąże z innemi przejawami życiowemi, to stanowi właściwy problem filozoficzno-religijny. Jest on w różny sposób rozwiązywany przez poszczególne kierunki neokantyzmu.

Szkoła marburska, wytworzyła t. zw. „religję filozoficzną", której najwyższą wartością jest ludzkość *(Gott als Humanität)*. Typowymi przedstawicielami tej szkoły są Cohen i Natorp.

Hermann Cohen[1]) († 1918) sprowadza całą rzeczywistość do danych świadomości. Jej analiza wykazuje trzy formy aprioryczne (myśl, wola, uczucie), którym odpowiadają trzy dziedziny aktywności ducha ludzkiego: nauka, moralność i sztuka, a w filozofji: logika, etyka i estetyka. Religja nie posiada odrębnego stanowiska w świadomości, lecz należy do dziedziny filozofji. Z logiką łączy religję wspólne pojmowanie bytu. Przedmiotem religji jest byt, ponieważ Bóg pojmowany jest jako pełnia bytu.[2])

Byt jest również przedmiotem logiki, która, zajmując się myślą ludzką, — w myśl zasady o tożsamości myśli z bytem, — bada właściwie rzeczywistość realną.[3])

Z estetyką też wiążą religję bliskie stosunki. Łącznikiem jest miłość ludzi, tylko że w estetyce ma ona charakter idealny, za przedmiot bierze człowieka jako typ doskonały, natomiast miłość religijna rodzi się z rozważania cierpień jednostki ludzkiej i zdąża do ulżenia jej niedoli.[4])

Najściślej związana jest religja z etyką. Obie łączy idea dobra, która przedstawia się jako cel i norma naszego postępowania. Jego realizacja nie jest łatwa, zważywszy na osobiste braki, jakie człowiek odczuwa (grzech). Ale właśnie „rozpoznanie własnej słabości jest momentem rodzenia się religji".[5]) Człowiek tworzy sobie wówczas ideę Boga, jako prototyp doskonałości, a zarazem gwarancję łatwiej-

---

[1]) H. Cohen, *Religion und Sittlichkeit*. Berlin 1907; *Der Begriff d. Religion im System d. Philosophie*. Giessen 1915; S. Ucko, *Der Gottesbegriff in der Philosophie Hermann Cohens*. Berlin 1929.

[2]) *Der Begriff* s. 5.

[3]) *Tamże* s. 23.

[4]) *Tamże*, s. 96 n.

[5]) *Tamże*, s. 54.

szego urzeczywistnienia swych dążeń. Idea Boga jest wzorem *(Vorzeichnung, Musterbild)*, jak człowiek powinien tworzyć nowe wartości, by zbliżać się ku wyżynom doskonałości. Dążąc do Boga, pragniemy wytworzyć w sobie idealny typ ludzki, to jest realizować w sobie doskonałości, podniesione do wyższej potęgi. W tem znaczeniu idea Boga zlewa się z ideą ludzkości, podobnie jak dobro moralne — z religijnem. Bóg, jako taki, nie posiada realnego istnienia. Jest tylko projekcją dążeń ludzkich, motywem postępowania i symbolem dynamiki czynów ludzkich. On nie „jest", lecz „staje się", ciągle się zmienia, ciągle się tworzy, i zawsze jest inny, podobnie jak różne jest ludzkie jutro od dzisiaj. A ponieważ najwyższe wartości, jakie człowiek tworzy, znajdują swój doskonały wyraz w kulturze, przeto kultura, a przez nią idealna ludzkość jest celem i duszą religji. [1])

Paul Natorp [2]) († 1924), przyjmując główną tezę neokantyzmu, że religja jest jedynie immanentną funkcją świadomości bez realnego odpowiednika przedmiotowego, tem się różni od Cohena, że religji przyznaje odrębne miejsce w świadomości i jej źródło upatruje w uczuciu *(Gefühl)*. Jest ono najistotniejszym i najpierwotniejszym przejawem świadomości, jest „głęboko ukrytem źródłem, z którego wydobywa się fala świadomości początkowo bezkształtna, by dopiero później wyżłobić sobie głębokie łożysko i zmierzać ku krainom poznawalności". [3]) Swą nieokreślonością i powszechnością, swem przeciwstawianiem się wszelkim prawom naukowego poznania i normom moralności i estetyki uczucie przypomina religję, która wykazuje podobne właściwości. Uczucie jest bezprzedmiotowe i tem się różni od poznania, woli i twórczej wyobraźni, że one są nastawione na przedmiot. Będąc zaś elementarnym przejawem świadomości *(Urleben der Seele)*, uczucie skupia w sobie najistotniejsze dążenia natury ludzkiej i skierowuje je

---

[1]) *Tamże*, s. 44, 46, 56 n.; Przywara, *Ringen d. Gegenwart*. Augsburg 1929, s. 321.

[2]) P. Natorp. *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*,[2] Tübingen 1908; *Sozialidealismus*. Berlin 1920.

[3]) Natorp, *Religion*, s. 35 n.

ku jednemu celowi, jakim jest dobro ich podmiotu, czyli udoskonalenie człowieka.

Dzięki tym właściwościom uczucie staje się idealnem źródłem religji, która również nie posiada swego przedmiotu, a jednocześnie obejmuje wszystkie dziedziny świadomości, wkracza zarówno w sferę nauki, jak i w obręb moralności i sztuki, we wszystko wnosi ciepło i życie, wszystko jednoczy, funkcjom życiowym narzuca swe normy, a przedewszystkiem pobudza je do wytężonej aktywności. [1])

Ponieważ celem dążeń ludzkich jest udoskonalenie człowieka, przeto i celem religji, która, mając swe źródło w uczuciu, jednoczy i ożywia te dążenia, jest również udoskonalenie człowieka, a moment nieskończoności, właściwy uczuciu, konkretyzuje ten cel w idei Boga. Cały więc nieokreślony, żywiołowy pęd zdążający ku osiągnięciu wartości ludzkich, tkwiących w naturze człowieka — objektywizuje się w idei Boga. Cel ten nie jest rzeczywistością realną, lecz symbolem, pod którym ukrywa się idealna ludzkość. Ma on charakter immanentny, jak i samo uczucie, które go zrodziło, a które zamknięte jest w granicach natury ludzkiej. Granic tych nie może również przekroczyć religja. Przyświeca jej, jako cel, idealna ludzkość i te wartości życiowe, jakie będą wytworzone przez spotęgowaną działalność człowieka, a które stanowią kulturę. [2])

W ostatnich swych pracach Natorp wykazuje więcej zrozumienia dla religji, bo potępia jej relatywizację i nazywa ją bezwzględną racją *(absoluter Sinn)* i ostateczną rzeczywistością życia ludzkiego *(letztletztes)*. [3])

Oprócz Cohena i Natorpa do Szkoły marburskiej zaliczają się: Görland, Kinkel, Cassirer i inni. [4])

[1]) Natorp, *Religion*, s. 45.

[2]) G. Niemeier, *Die Methoden und Grundauffassungen der Religionsphilosophie d. Gegenwart*, Stuttgart 1930. s. 154 n.

[3]) Natorp, *Individuum und Gemeinschaft*. Vortrag 1921; *Platos Ideenlehre*[2] 1922. (Przedmowa). Por. K. Fröhlich, *Studien zur Freage nach der Realität des Göttlichen in der neuesten deutschen Religionsphilosophie*. Würzburg 1925, s. 62.

[4]) A. Görland, *Religionsphilosophie*. Berlin 1923; Kinkel, *Der philosophische Gottesbegriff*. 1908. Poglądy Kinkela i Lasswitza zestawione u K. Seriniego, *Filozofja religji Szkoły Badeńskiej*. Warszawa 1926. s. 28—32.

Szkoła badeńska wytworzyła t. zw. filozofję wartości i religję ujmuje jako sumę najwyższych wartości, prawdy, dobra i piękna.

Typowym przedstawicielem jest Wilh. Windelband († 1915), który swe poglądy na istotę religji wyłożył w pracy „Das Heilige". [1]) On również sprowadza rzeczywistość do aktów świadomości i w niej doszukuje się apriorycznych form, tłumaczących poszczególne nauki. Religji nie utożsamia z naukami. One bowiem zwracają się ku rzeczywistości empirycznej, religja zaś „ustawicznie przekracza granice ziemskiego doświadczenia, nawiązuje stosunek z wyższą potęgą, będącą przyczyną i istotą całej rzeczywistości, i sama prowadzi życie metafizyczne". [2])

Religja wyodrębnia się od nauk nietylko transcendentnością, ale i swym charakterem imperatywno - normatywnym. W świadomości przeżywamy rozdźwięk ideałów z rzeczywistością, czynów z powinnością i przymusu z wolnością. Tego rodzaju antynomja wskazuje na istnienie „podwójnego sumienia" — jednostkowego i powszechnego, czyli normalnego (*Normalbewusstsein*). Nasze logiczne, etyczne i estetyczne oceny oparte są na założeniu, że istnieją ogólne, ponadindywidualne normy, do których winny się stosować czyny ludzkie i na których opieramy nasze sądy. Nie są one wytworem jednostek empirycznych, lecz przypuszczają rzeczywistość ponadindywidualną, ponadempiryczną. [3]) Jeżeli tę wyższą rzeczywistość przeżywamy jako transcendentną, wówczas spełniamy akt religijny. W człowieku budzi się uczucie bezwzględnej zależności i rodzi się potrzeba wybawienia. Z tych uczuć religijnych rodzą się wyobrażenia transcendentne, te zaś przetwarzają się w dogmaty i mity, których treścią jest nieskończoność, występująca w formie osobowej — jako Bóg. [4])

Zapewne, że ten świat religijny, ujmowany jako suma

---

[1]) *Das Heilige*. Skizze zur Religionsphilosophie, Feldpostausgabe. Tübingen 1916.

[2]) *Das Heilige*, s. 296.

[3]) s. 304; H. Minrath. *Der Gottesbegriff in der modernen Wertphilosophie*. Berlin 1927, s. 8.

[4]) S. 306.

norm prawdy, dobra i piękna, posiada swe istnienie metafizyczne, skoro taką rolę odgrywa w życiu człowieka. Nie można jednak nic powiedzieć o jego istnieniu moralnem, a tem bardziej o jego osobowości.

Bóg pozostaje ideą metafizyczną — bez realnego istnienia. Stanowi punkt kulminacyjny wszystkich wartości życiowych: prawdy, dobra i piękna, jest najwyższą normą postępowania, życie człowieka podnosi na wyższy poziom, bo wszystkim władzom psychicznym daje nastawienie transcendentne i nową skalę wartościowania, a mimo to nie jest rzeczywistością przedmiotową. [1])

Filozofja fikcyj H. Vaihingera stanowi radykalny odłam neokantyzmu. [2]) Za rzeczywiste i przedmiotowe uznaje jedynie czucia i ich związki; z nich tworzy się cały podmiotowy świat, jakim człowiek żyje.

Ponieważ jednak czucia w swej pierwotnej formie nie dają potrzebnej orjentacji w życiu, przeto człowiek tworzy sobie fikcje czyli „pomocnicze pojęcia i wyobrażenia", by dzięki nim ujmować świat, jako sharmonizowaną całość. Fikcje te są teoretycznie fałszywe, bo wykazują odchylenia od rzeczywistości, ale biologicznie są pożyteczne, bo umożliwiają jej opanowanie. Każda nauka, każda dziedzina życia obfituje w podobne fikcje. Również dziedzina religijno-moralna nie jest od nich wolna. Taką fikcją jest pojęcie absolutu, nieskończoności, a przedewszystkiem idea Boga. Człowiek religijny tak ustosunkowuje się do życia, jakgdyby jego pojęcia religijne były prawdziwe. Tymczasem Bóg, stanowiący ich treść, jest nierealny i niepoznawalny, gdyż niedostępny dla świadomości, która tylko byty względne może ujmować. Jest więc fikcją, ale fikcją pożyteczną, bo według niej łatwiej układamy życie, przyjmując istnienie Absolutu, jako normy i sankcji czynów ludzkich. W tem znaczeniu

---

[1]) S. 304. Inni przedstawiciele szkoły badeńskiej: Rickert, *Vom System der Werte*. Logos 1913.; *System der Philosophie*. Tübingen 1921; J. Cohn, *Der Sinn d. gegenwärtigen Kultur*, Leipzig 1914; Mehlis, *Einführung in ein System d. Religionsphilosophie*. Tübingen 1917.

[2]) H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als-Ob*. 4 Aufl. Leipzig 1920.

nawet teoretyczny ateista wierzy w Boga, jeżeli jego postępowanie jest dobre. [1])

Mimo zróżniczkowania poglądów religijnych swych przedstawicieli, neokantyzm posiada jednolite oblicze ideowe, jakie mu nadają pewne przez wszystkich przyjmowane twierdzenia, a mianowicie: uznanie religji za immanentny objaw życiowy, utożsamianie jej z moralnością, oraz przekreślenie charakteru transcendentnego religji przez postawienie na miejscu dawnych ideałów religijnych — kultury i ludzkości. Czy Bóg pojmowany jest jako suma najwyższych norm życiowych (Windelband), czy jako idea ludzkości, lub kultury (Natorp), zawsze jest tylko idealnym, a nie realnym postulatem myśli ludzkiej, jest ideą abstrakcyjną, wyzbytą cech osobowości i rzeczywistości.

Innych rezultatów nie można było oczekiwać, skoro punktem wyjścia stało się twierdzenie, że cała rzeczywistość sprowadza się do danych świadomości. Takie ze stanowiska filozoficznego nieusprawiedliwione zwężenie rzeczywistości kazało patrzeć na religję, jako na aprioryczną funkcję rozumową, leżącą na tej samej płaszczyźnie, co filozofja i nauki, i uczyniło ją suchą abstrakcją racjonalistyczną, nie mającą prócz nazwy — nic wspólnego z właściwą religją. Ta bowiem nie jest filozofją, czy nauką, podobnie jak akty religijne nie są jedynie funkcjami rozumu. [2]) Różnice są natury zasadniczej.

Akty rozumowe, zwłaszcza w swej doskonałej formie, jaką przedstawiają akty filozoficzne, posiadają nastawienie teoretyczne i wykazują dwie znamienne cechy: charakter immanentny i afirmację rzeczywistości ziemskiej. [3])

Myśl filozoficzna rodzi się z przeświadczenia, że zjawiskowe poznanie świata nie wyczerpuje jego istoty, gdyż ją przesłania pewien woal tajemniczości, przez który rozum musi się przebić, by dotrzeć tam, gdzie leży pełna prawda. Zdążając do osiągnięcia tego celu, myśl teoretyczna prze-

[1]) K. Kesseler. *Das Problem der Religion.* Leipzig 1920, s. 43 n.

[2]) J. Hessen, *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus.* [2] Freiburg 1924, s. 110.

[3]) J. Paquier, *Le sentiment religieux.* Paris 1926, s. 74 nn.

chodzi takie same etapy, jakie musi przebywać, gdy ze zmysłowego materjału, dostarczonego przez wyobrażenia, wytwarza zwykłe pojęcia, to jest, nie schodzi z gruntu realnego, operuje wyłącznie materjałem, wziętym z doświadczenia, wgłębia się w jego treść, przeprowadza analizę, stosuje abstrakcję i przedziera się przez przypadłości, by dotrzeć do ich istoty. Pole widzenia duchowego zacieśnione jest do granic danego odcinka rzeczywistości zjawiskowej. Jeżeli rozum wykracza poza te granice i rozpatruje rzeczywistość nadzmysłową, to i wtedy nie opuszcza swego naturalnego podłoża, bo wszystko inne ujmuje pod kątem „odbijania się" w świecie zjawiskowym, stosuje analogje, zaczerpnięte z empirji i dziedzinę transcendentną ujmuje przedewszystkiem pod kątem jej stosunku do rzeczywistości ziemskiej.

Nastawienie immanentne jest więc cechą charakterystyczną teoretycznych aktów rozumowych.

W parze z tem idzie afirmacja przez nie rzeczywistości doczesnej.

Poznanie teoretyczne niesie z sobą intencjonalne opanowanie rzeczywistości, bo przeniknięcie do jej tajemnic, uchwycenie jej istoty w formuły pojęciowe i wciągnięcie jej w swą służbę. Podmiot poznający przez swe akty rozumowe akcentuje nietylko swą odrębność, ale i wyższość, skoro zdolny jest przeniknąć myślą swoje „nie-ja" i w świetle tego poznania układa swój stosunek. Słusznie się mówi, że akt poznawczy jest afirmacją świata ze strony człowieka, bo godzeniem się z jego istnieniem i dostosowaniem do tego faktu swych warunków życiowych. Poznanie wprowadza nasze „ja" w stan pewnego kwietyzmu życiowego, który rodzi się z zaspokojenia popędów intelektualnych z powodu rozwiązania zagadki, jaką dotychczas przedstawiał dany odcinek rzeczywistości. [1])

Odmienny charakter posiada religja. Jest ona tęsknotą za wybawieniem. Człowiek odczuwa swą względność, swe uzależnienie od świata transcendentnego, uosobionego w Bogu i całą siłą ku niemu zdąża. Dynamika religijna jest żywym protestem przeciw rzeczywistości ziemskiej, i tęsknotą duszy

[1]) J. Steffes, *Religionsphilosophie.* München 1925, s. 14 n.

za innym światem. W tem znaczeniu mówimy, że religja wnosi niepokój w duszę, pociąga ją wzwyż i nie pozwala się godzić z otaczającą rzeczywistością. Religja więc nie jest samą funkcją myślenia, nie jest wiedzą, ale przeżywaniem nowej rzeczywistości całą duszą ludzką, jest kształtowaniem ludzkiego „ja" według wyższych ponadludzkich wzorów i norm. Jeżeli w poznaniu teoretycznem mieści się pewna wyższość podmiotu rozumującego w stosunku do rzeczywistości poznawanej, to w religji całkiem wyraźnie zaznaczamy swą niższość i pragnienie wydobycia się z tego stanu przy wyższej pomocy. Świat ziemski, który w poznaniu rozumowem stanowi właściwy cel wysiłku duchowego i przedstawia się jako samowystarczalna, zamknięta w sobie rzeczywistość, a dla człowieka — jako źródło jego udoskonalenia intelektualnego, w religji staje się tylko słabym odblaskiem rzeczywistości transcendentnej, jej symbolem i podobieństwem. Akty religijne na nim się nie zatrzymują, lecz uważają go tylko za pomost do wzniesienia się ku innym sferom.

Powyższe różnice pomiędzy aktami poznawczemi, a religijnemi wskazują, że struktura tych ostatnich nie zawiera jedynie pierwiastków racjonalnych, lecz także wyobrażeniowe, uczuciowe, a przedewszystkiem wolitywne. Momenty irracjonalne nie dadzą się z religji wyłączyć.[1]) Sfera nadziemska swą nieskończonością i tajemniczością, swą odrębną formą bytowania, swem oddziaływaniem na człowieka nie da się wyczerpać przez akty rozumowe. „Zagadki i obrazy", o jakich mówił św. Paweł, będą zwykłą treścią naszych aktów religijnych. Nie bez słuszności mówimy, że akty rozumowe cechuje pewien brak pietyzmu. Są one przecież stroną agresywną, bo zdążają do intencjonalnego opanowania rzeczywistości, przeprowadzają jej atomizację, wydzierają jej tajemnice i czynią poddaną człowiekowi. Na tej zasadzie Bergson posunął się do twierdzenia, że rozum jest egoistyczny.

Jeżeli do religji zechcemy zastosować metody rozumowe, jakie stosujemy w filozofji, to rezultatem będzie zubożenie religji, bo odarcie jej z cech tajemniczości, zwężenie do wy-

---

[1]) Ciekawe myśli na ten temat zamieszcza W u n d e r l e, *Über das Irrationale im religiösen Erleben.* Paderborn 1930 (stanowisko katolickie).

miarów czysto ludzkich i zniżenie do roli środka. „Jeżeli się wszystko podda rozumowi — trafnie zauważył Pascal — nasza religja nie będzie miała nic tajemniczego, ani nadprzyrodzonego".[1]) Rozum będzie szedł zawsze po linji naturalnego wytłumaczenia rzeczy i usuwania tajemnic. Gdzie zaś natrafi na niepokonalne trudności, tam raczej zaprzeczy ich istnienia, niż wyzna swą niewystarczalność, albo też przedmiot niepoznawalny zastąpi przez inny, wzięty z dostępnej dla siebie dziedziny.

Tak postąpił nowoczesny racjonalizm, zmieniając ducha religji przez postawienie jej nowych celów — doczesnych. Uczyniły one wprawdzie religję zrozumiałą, a jednocześnie pozbawiły ją duszy, bo nieskończoności i transcendencji.

Religja bowiem, stojąca nawet na najniższym poziomie, posiada charakter transcendentny. Jej przedmiotem jest zawsze rzeczywistość nie z tego świata. Tej istotnej transcendencji nie zastąpi podnoszenie ideałów doczesnych do wyższej potęgi. „Usunięcie momentu transcendentnego — mówi słusznie Paulsen[2]) — oznacza zwyrodnienie religji. Żyjących ludzi czy historyczne osobistości możemy kochać, albo szanować, ale kult religijny oddajemy tylko metaempirycznej i ponadzjawiskowej istocie".

U niektórych przedstawicieli neokantyzmu zaznacza się dążność do uznania charakteru transcendentnego religji. Zwłaszcza Windelband podkreśla wyższość przedmiotu religijnego w porównaniu z wartościami doczesnemi. Jest to jednak tylko połowiczne transcendowanie, ponieważ albo wyczerpuje się w mętnych pojęciach abstrakcyjnych, nie mających podstawy realnej, albo znów te „transcendentne" przejawy wypełnione są treścią, która tylko z nazwy jest transcendentna. „Święte" Windebanda jest idealnym symbolem prawdy, dobra i piękna, ale symbolem jakby zawieszonym w powietrzu, bo nie posiadającym realnych podstaw. Takie abstrakcje nie są zdolne do wywołania w nas aktów religijnych. Przez nie bowiem przebija wiara w istnienie przedmiotu realnego i osobowego, który, mimo swej trans-

---

[1]) Pascal, *Myśli*, tłum. polskie. Poznań (bez daty) s. 99.

[2]) *Einleitung in die Philosophie* 36—38 Berlin 1923, s. 359.

cendentności, wchodzi z człowiekiem w wewnętrzny duchowy stosunek, zna jego myśli i czyny i uzależnia je od siebie. Słowem, Bóg religijny nie jest pojęciem abstrakcyjnem najwyższych metafizycznych norm, ale realnym i osobowym bytem. [1])

U innych przedstawicieli neokantyzmu (Cohen, Natorp) negacja transcendencji religji występuje całkiem wyraźnie. Miejsce dawnych ideałów zajmuje ludzkość, kultura, czy moralność i dzięki nim religja otrzymuje doczesne nastawienie.

Czy te nowe ideały, głoszone przez racjonalizm i materjalizm wszelkich odcieni, mogą się stać wartościami religijnemi? Czy kultura, ludzkość, względnie moralność mogą zastąpić miejsce religji?

Pytania w dzisiejszych czasach bardzo aktualne i niepokojące!

Kultura jest niewątpliwie potęgą, która głęboko wkracza w życie ludzkie i w swą służbę wciąga najlepsze jego siły. Imponujące wyniki jej dotychczasowej działalności, szybkie tempo rozwoju i niezwykłe perspektywy, jakie roztacza na przyszłość, czynią dziś kulturę wartością nieprzeciętną. Nagromadzone w ciągu wieków i wciąż bogacone wartości kulturalne rozporządzają niezwykłemi zasobami energij duchowych i zdają się urastać do poziomu jakiej ponadludzkiej i ponadziemskiej rzeczywistości. Czy jednak kultura, nawet w swej najdoskonalszej formie, może zastąpić religję, jak chce neokantyzm?

Przedewszystkiem historja wykazuje, że religja zawsze występowała samodzielnie, ani nie zlewała się z kulturą, ani nie była przez nią usuwana. Ich wzajemny stosunek różnie się układał. Niektóre religje okazały się dobroczynne dla rozwoju kulturalnego — wnosiły w ducha ludzkiego zapał do pracy, tworzenie wartości kulturalnych wiązały z najwyższym celem człowieka i całej jego działalności życiowej

[1]) „...kommt Windelband konsequent nur zum Aufweis bestimmter, dem Einzelgeiste immanenter Ordnungen und Gesetze und nicht zum Aufweis eines vom blossen Prinzip des einzelnen geistigen Lebens Unterschiedenen, also nicht zu einer Wesenheit, die dem frommen Subjekte gegenübersteht". R. Jelke, *Religionsphilosophie*. Leipzig. 1927, s. 187.

nadawały religijne uprawnienie. Takiemi były religje narodowe helleńska i rzymska. Taką też okazała się religja chrześcijańska, a jej życzliwy stosunek opierał się na przekonaniu, że rzeczywistość doczesną łączą ścisłe węzły ze światem nadzmysłowym i dlatego praca nad jej udoskonaleniem wydobywa na jaw wyższe wartości, a zarazem rozwija ducha ludzkiego. Tworząc dzieła kulturalne, człowiek idzie za głosem swych tęsknot duchowych, które zmierzają ku nieskończoności i za sobą starają się pociągnąć ducha ludzkiego wraz z całą otaczającą rzeczywistością, przez wydobycie z niej doskonałych potencjalnie tkwiących form ontycznych. [1])

Spełniając te funkcje, które zdają się leżeć na płaszczyźnie religijnej, bo wyrastają z poczucia niewystarczalności człowieka i orjentują się ku rzeczywistości transcendentnej, kultura nie zatraca mimo to swego specyficznego charakteru i nie wchodzi w prawa religji. Owszem, otrzymuje od niej ciągłe podniety, poddaje się jej dyrektywom i do niej dostosowuje swą skalę wartościowania. Religja jest świadoma swej roli kierowniczej, skoro ustala normy postępowania i nietylko pobudza do czynów, ale i stawia tamy szkodliwej działalności kulturalnej. Duch chrześcijaństwa zrodził wspaniałe dzieła sztuki, a jednocześnie zawsze przeciwstawiał się niezdrowym jej przejawom.

Ten sam charakter odrębności jeszcze silniej zarysowuje się w religjach o wrogim stosunku do kultury, np. w brahmanizmie, czy w islamizmie. [2]) I ta odrębność jest zrozumiała. Religja wprowadza człowieka w inną, bo nadziemską sferę i podsuwa mu sprawdziany jego doczesnej działalności wzięte „nie z tego świata". Jest w niej zawsze coś „ponadto", co nie da się podciągnąć pod kategorję doczesności. Natomiast kultura zwraca człowieka ku światu, gdyż pociągając ducha ludzkiego do włożenia wysiłku w rzeczywistość doczesną, przyrzeka mu zaspokojenie jego braków przez dobra, które leżą na tej samej płaszczyźnie względności.

To są różnice zasadnicze, wykluczające możliwość zla-

[1]) Ks. J. Pastuszka, *Kultura a religja. Przegl. Powsz.* lipiec 1929 s. 298—320.

[2]) J. Hessen, dz. c. s. 131; Straubinger. *Einführung in die Religionsphilosophie.* Freiburg 1929, str. 52 n.

nia się tych dwóch odmiennych rzeczywistości, które odpowiadają podwójnemu nastawieniu ducha ludzkiego. Religja i kultura ugruntowane są w dualiźmie psychofizycznej natury człowieka, w warunkach jego doczesnej egzystencji i dlatego nie dadzą się usunąć z życia ludzkiego.

Na tej samej linji wartości, co kultura, leży idea ludzkości, którą racjonalizm czyni przedmiotem religji.

Sama myśl nie jest nowa. Encyklopedyści XVIII w., a później Comte usiłowali wprowadzić t. zw. religję ludzkości. *Grand être* stanowiący przedmiot kultu pozytywistów — to ludzkość, pojmowana jako idealna całość, która stworzyła trwałe wartości idealne. Podobne myśli powracają u neokantystów, którzy ludzkość *(Humanität)* stawiają za najwyższy ideał religijny.[1]) Również nowoczesny socjalizm wszelkich odcieni stawia człowieka na miejscu Boga.[2])

Zapewne, że ludzkość, rozważana w perspektywie dziejów, jako nieprzerwany łańcuch wysiłków ducha, tworzącego coraz to nowe wartości, może nas napełnić dumą i podziwem. Człowiek jednostkowy przemija, ale trwa jako cząstka ludzkości. Twórcze jego myśli, osobiste radości i cierpienia, nadzieje i zawody, osiągnięte cele i udaremnione wysiłki, — wszystko to staje się zaczynem nowych idealnych dzieł, jakie wytworzą następne pokolenia. Ludzkość wzrasta do roli zbiorowej potęgi duchowej, wzbudzającej cześć, potęgi, z którą musimy się w życiu liczyć.

Mimo to ludzkość nie przestaje być bytem względnym i przygodnym. Podniesienie do wielorakiej potęgi jej zasług nie zdoła usunąć ciążących na niej braków moralnych. Zbrodnie, obciążające sumienie jednostek i narodów, walka o ideały życiowe, częste upadki moralne, występująca w różnych odmianach przewrotność ludzka, a wreszcie wzajemne wy-

[1]) W Polsce z koncepcją religji, pojmowanej jako praca dla ludzkości, wystąpił ostatnio A. Świętochowski („Nałęcze").

[2]) G. Müller-Wolf mówi, że ośrodkiem religji socjalistycznej jest „człowiek z jego duchowemi siłami, od których wszystkiego dobra spodziewamy się, a lękamy się zła". Stąd Kościół określa Kampfmeyer jako „wspólnotę ludzi, którzy świadomie zdążają do uszlachetnienia wewnętrznego człowieka, t. j. duszy, aby ją powiązać z wyższemi formami bytowania i z twórczym duchem, wypełniającym Kosmos". Cyt. według Straubinger, dz. c. s. 88.

niszczenia narodów — wszystko to wskazuje, że ludzkość jest bytem niedoskonałym, zdążającym mozolnie ku lepszej przyszłości. Postęp czasu nie zaspokaja metafizycznego głodu człowieka, który, mimo tylu zdobyczy kulturalnych, pozostał z tą samą tęsknotą w sercu i z poczuciem własnej niewystarczalności, która każe mu szukać oparcia o wyższą rzeczywistość.

Nie może nią być własny naród, ani cała ludzkość, która mimo wszystko, jest bytem niedoskonałym i dlatego nie może rozbudzić w nas uczucia tej bezwzględnej zależności, jaka jest duszą każdej religji.

Stosunek religijny opiera się na przekonaniu, że nasze życie całkowicie uzależnione jest od Boga. Natomiast nasz stosunek do narodu, czy ludzkości nosi inny charakter. Od ludzkości nie oczekujemy wybawienia i nie wiążemy z nią swego życia. Uświadamiamy sobie bowiem, że jest ona tak samo niedoskonała, tak samo cierpiąca, jak i jednostka, tak samo poddana rozwojowi, przechodząca zmienne koleje losu i kierowana wyższemi prawami, których ona odmienić nie może. Z tych względów zasadniczych kult ludzkości nie może zastąpić życia religijnego.

Dalszym znamiennym rysem nowoczesnego racjonalizmu jest utożsamienie religji z moralnością. Zazwyczaj kultura, czy ludzkość stanowi właściwy przedmiot i cel religji, natomiast jej funkcjonalną stroną jest moralność.

Nie ulega wątpliwości, że pomiędzy religją, a moralnością zachodzi ścisły związek. W religji zdąża człowiek do uzupełnienia własnej niewystarczalności, do oparcia się o pełnię bytu, uosobioną w Bogu, by zaczerpnąwszy stamtąd potrzebnych sił, mógł prowadzić życie, odpowiadające jego przeznaczeniu. Stąd celem religji jest zawsze upodobnienie do Boga, by podobne energje duchowe krążyły w człowieku, co w Bogu i by te same normy regulowały czyny ludzkie.

Moralność jest tym zewnętrznym dynamicznym wyrazem istoty ludzkiej, która nawiązała łączność z Bogiem. Ideały religijne nie są abstrakcjami, ale niosą z sobą nakaz określonej postawy życiowej, którą człowiek urzeczywistnia

w czynach moralnych.[1]) Podłożem ideowem nakazów moralnych jest religja, skąd czerpią swą bezwzględność, swój charakter imperatywny i sankcję.

Mimo że moralność jest jakby uzupełnieniem i przedłużeniem religji, nie można mówić o ich tożsamości. Akty moralne rozgrywają się na płaszczyźnie teraźniejszości i doczesności. Życie stwarza coraz to nowe sytuacje, do których człowiek musi się wyraźnie ustosunkować, kierując się prawem moralnem. Ono zaś przemawia z każdego czynu ludzkiego i w nim się zamyka, nie sięgając swemi wpływami poza stan aktualny. W nakazach moralnych nie mieści się zapowiedź poprawy bytu, one nie przyrzekają nam żadnej wyższej pomocy, nic nie mówią o naszych ideałach i nie liczą się z naszemi tęsknotami. To też czyny moralne posiadają nastawienie immanetne, — zmierzają do dobra natury ludzkiej w jej doczesnych warunkach bytowania.

Inny charakter posiada religja. Ona wydobywa człowieka z ciasnych granic jego osobowości i doczesności, nakreśla mu cele transcendentne, podaje środki, które mają człowieka przetworzyć i zapewnić mu poprawę bytowania. Przez akty religijne przebija nie przymus moralny, lecz tęsknota za przyszłością, oczekiwanie wyższej pomocy i nadzieja zmiany obecnego stanu. Człowiek religijny nastawiony jest nie na to, „co jest", jak w moralności, lecz „co będzie" — na swe podniesienie do wyższego poziomu życia, które już wkracza w porządek nadziemski i nadprzyrodzony.

Z tych względów moralność, choć opiera się na prawdach religijnych, nie pokrywa się jednak z religją, ani nie może jej zastąpić.[2])

Przesunięcie przez neokantyzm religji na tory moralności przy równoczesnem negowaniu osobowości Boga i postawieniu na jego miejscu kultury i ludzkości, pociągnęło za sobą wytworzenie dynamicznej idei Boga. Bóg jest

[1]) Przywara, *Ringen d. Gegenwart.* Augsburg 1929, I. 435 n.

[2]) „L'homme a une tâche à remplir: se réaliser comme esprit; et c'est pour lui un devoir, non une oeuvre facultative. Mais la simple Morale ne va pas plus loin. „Fais ce que dois, advienne que pourra" — tel est son dernier mot à son point culminant". E. Leroy, *Le problème de Dieu,* 10 éd. Paris 1930, s. 301.

procesem dynamicznym, jest ciągłem stawaniem się i wytwarzaniem owych wartości przez czyny ludzkie.

Taka idea Boga zawiera w sobie sprzeczność, bo w istotę bożą wnosi potencjalność, a tem samem niedoskonałość.

Nie jest to sprzeczność jedyna. Naogół można powiedzieć, że wszystkie „ideały religijne" neokantyzmu godzą w istotę właściwej religji, bo odbierają jej charakter transcendentny. Istotnych metafizycznych potrzeb duszy one nie zaspokoją. Są one jednak wyrazem ducha czasu, jaki się zaznacza w dzisiejszem ześwieczczeniu życia, w niechęci do metafizyki, w dążeniu do autonomji moralnej i w ogólnem doczesnem nastawieniu.

Ks. Dr. Józef Pastuszka.

Jaksa, ostatni książę braniborski.

W początkach XII wieku miało się już pod koniec pogańskiemu światu na ziemiach zachodnio słowiańskich. Ostały się dotąd jako wyspa pogańska między Polską z jednej a Saksonją z drugiej strony, ale kult Trygława i innych bóstw słowiańskich wstrząśnięty już był potężnie. Zachwiały nim przykłady sąsiednich chrześcijańskich już krajów. Wstrząsały nim wyprawy zbrojne niemieckie oddawna tu podejmowane, ale najbardziej szkodziły mu intrygi dynastyczne drobnych księstw lutyckich i polityka tychże, dbałych przedewszystkiem o własny interes. Chęć utrzymania się na tronie nakazały już w początkach XII wieku dwom książętom lutyckim przyjąć chrzest św. i zmienić swe słowiańskie imiona, a to Witekindowi w Habolinie (Havelberg) i Meinfrydowi w Braniborze (Brandenburg). Mimo to nie uszli swojego losu, który tak często prześladował wówczas książąt zachodniej Słowiańszczyzny. Obaj padli ofiarą mordu i to politycznego. Nie ulega wątpliwości, że zbrodnia dokonana w 1127 r. na Meinfrydzie uknuła się gdzieś w ciemnych komnatach niemieckiego zamku w Harceńskich górach, a głównymi jej aktorami byli ci, którzy sukcesją po zamordowanym księciu się podzielili, mianowicie Przybysław, krewny zmarłego i Albrecht Niedźwiedź, potężny hrabia Anhaltu.

Zbrodnia omówiona i przygotowana była gruntownie, wstępem do niej był chrzest Przybysława, na którym przyjął imię Henryka, oraz jego żony zwanej teraz Petryssą. Dalszym aktem to umowa z Albrechtem: za cenę pomocy niemieckiej przy opanowaniu kraju, zobowiązał się Przybysław

oddać Albrechtowi odrazu część posiadłości, mianowicie ziemię Suchą, najbliższą posiadłości anhaltskich, a następnie po swojej bezpotomnej śmierci uznać go dziedzicem i następcą na całem księstwie braniborskiem. Układ ten był jak widzimy zaprzepaszczeniem interesów słowiańskich na całej linji.

Albrecht Niedźwiedź i jego rodzina już oddawna zwracali wzrok pożądliwy na sąsiednie kraje pogańskie Słowian, leżące między Odrą i Elbą. Ojciec Albrechta, Otto był pierwszym, którego w 1115 r. napadli Lutycy, zdaje się Braniborzanie. Przypłacili to jednak klęską pod Köthen w Anhaltskiem, a następnie wyprawą odwetową Niemców. Wojska saskie przekroczyły wówczas Elbę i sięgnęły w głąb księstwa braniborskiego zajmując na stałe znaczną część kraju w kolanie Elby.

Syn tegoż Ottona, Albrecht Niedźwiedź, margrabia łużycki, wziął na siebie z tradycją niejako ojcowską pieczę nad sprawami słowiańskiemi i pilnowanie sprawy braniborskiej. Skorzystał też chętnie z propozycji Przybysława, udzielił mu pomocy, ale zarazem położył tak ciężkie warunki i umiał tamtego tak skrępować, że był teraz właściwym panem Braniboru, a Przybysław tylko powolnem jego narzędziem.

W kalkulacji swojej obaj ci książęta popełnili pewien błąd, a mianowicie zanadto lekceważyli sobie inne czynniki, które przy zmianie tronu miały coś do mówienia. Zapomnieli, że po śmierci Meinfryda zgłoszą się inni jeszcze pretendenci i krewni tegoż celem objęcia tronu, którzy może nawet z racji pokrewieństwa większe po temu mają prawo. Między nimi wybijał się młody książe Jaksa, siostrzeniec Meinfryda, z którym należało się liczyć i jego prawa do Braniborza respektować.

Rezultatem tej mylnej kalkulacji była wojna domowa, która rozgorzała z chwilą, gdy w 1127 r. Meinfryd padł pod ciosami skrytobójcy, a Przybysław z pomocą niemiecką kraj obejmował. Pomoc ta jednak była zbyt silną a Przybysław musiał mieć też jakąś partję ludności za sobą tak, że opozycja niewiele mogła wskórać. Rozbita, ratowała się ucieczką poza granice kraju: jedni na północ do Obotrytów i Pomorzan, drudzy na wschód do Polski. W liczbie

tych był i Jaksa, młody i najbliższy krewny książąt braniborskich. Nie miał już co robić w ojczyźnie, skoro ta zaprzedaną została Niemcom.

Jaksa zjechał tedy na dwór krakowski Bolesława Krzywoustego szukać pomocy i opieki, tak jak Bożywoj czeski, Borys węgierski, Jarosław włodzimierski i inni. Nie miał jednakże tyle szczęścia co tamci. Wygnańcy czeski i węgierski otrzymali pomoc i interwencję polską, Jaksa zaś tylko obietnice. Właśnie z powodu wypraw wojennych w stronę Czech i Węgier, nie miał Krzywousty czasu zajmować się sprawami braniborskiemi, z wielką niestety szkodą dla sprawy polskiej i słowiańskiej. Wiadomo, że wyprawy czeskie i węgierskie zakończyły się naogół niepomyślnie dla Bolesława, a raczej bez żadnego rezultatu dla Polski i jej interesów. Było widocznem, że Polska wyszła poza linję swej polityki i opuściła cel daleko bardziej dla siebie naturalny i pożyteczny, jakim był Szczecin i Branibor. Przeciwnicy, nie mogąc dojść do porozumienia, odwołali się do sądu cesarza Lotara, a ten skorzystał ze sposobności, aby swą zwierzchność nad Słowiańszczyzną roztoczyć i zawezwał strony przed siebie.

Dnia 26 maja 1135 r. przybyli więc do bawiącego w Magdeburgu Lotara posłowie Polski, Czech, Węgier, a także i posłowie wendyjscy, prawdopodobnie braniborscy, wszyscy, aby złożyć hołd cesarzowi, a w targach dyplomatycznych coś dla siebie uzyskać. To jednak było bardzo trudnem. Polityką bowiem cesarza odnośnie do spraw słowiańskich kierował Albrecht Niedźwiedź, stale bawiący wówczas u boku cesarskiego i baczący pilnie na to, by układy książąt słowiańskich nie popsuły mu jego własnych interesów. Nie ulega wątpliwości, że sprawy braniborskie były na zjeździe poruszane i pretensje Jaksy ze strony polskiej podnoszone. Jednakże w danych warunkach układy zakończyć się musiały ustępstwami Polski na całej linji, Bolesław Krzywousty musiał uznać swego przeciwnika Belę II królem na Węgrzech, zgodził się złożyć hołd cesarzowi z Pomorza i Rugji i zapłacił zaległy za lat dwanaście trybut z tych krajów. Poza tem zjazd uznał faktyczny stan rzeczy w Braniborze, panowanie Przybysława, współrządy i sukcesję

Albrechta, a odrzucił pretensje Jaksy i orędującego za nim Bolesława. Widocznym skutkiem tych układów jest fakt, że Albrecht Niedźwiedź, już w najbliższym roku 1136, jeszcze za życia i panowania Przybysława, występuje po raz pierwszy z tytułem margrabiego brandenburskiego.

W ten sposób Jaksa zawiedziony został w swoich nadziejach i ostatecznie nie znalazł pomocy na dworze monarszym Krzywoustego. Nie jest wykluczone, że tytułem niejako odszkodowania, oraz wynagrodzenia za dotychczasową ośmioletnią wierną służbę, dostał od Krzywoustego szereg dóbr ziemskich, w których posiadaniu go niedługo potem widzimy. Majętności te pozwoliły mu odrazu stanąć wysoko w hierarchji społecznej i zaliczać się do pierwszych możnowładców ówczesnej Polski. Z drugiej strony te właśnie dobra i długoletni w Polsce pobyt przywiązały Jaksę już na stałe do naszego kraju, mimo że o swoim Braniborze nie przestał ciągle marzyć i czekał tylko lepszej sposobności, by po niego wyciągnąć ręce.

Majątki Jaksy czyto podarowane przez księcia Bolesława, czyto może kupione za wywiezione z Braniborza skarby, nie były skupione razem, ale leżały w rozmaitych okolicach Śląska i Małopolski, idąc od Wrocławia aż poza Lublin. Należą do nich nieznane bliżej dobra pod samym Wrocławiem, dalej Lędziny koło Mysłowic, Zwierzyniec, Zabierzów i Bibice pod Krakowem, duży klucz miechowski i szereg wsi nad Nidą z Krzyżanowicami na czele. Dalej na wschodzie należały do Jaksy Nasiłów i Opatkowice nad Wisłą koło Kazimierza, duże obszary w parafji Garbowskiej koło Lublina oraz Łęczna nad Wieprzem. Można dziś na podstawie kronik, aktów i zapisek zebrać 28 miejscowości, o których z wszelką pewnością da się powiedzieć, że należały do Jaksy braniborskiego, a nie są to jeszcze wszystkie.

Nie ulega wątpliwości, że znaczna część majątków Jaksy, z chwilą gdy je kupił lub w darze otrzymał, nie była jeszcze zagospodarowaną, czyli była puszczą leśną lub pustkowiem, na kolonizację przeznaczonem. Trafiły jednak na dobrego gospodarza, który potrafił zamienić nieużytki na rolę uprawną i powołać do życia szereg nowych wsi i osad. Dowodem na to szereg licznych nazw miejscowości

od imienia tego księcia urobionych, owe Jaksice w Krakowskiem, Jaksowy w Lubelskiem, Jaksonowy na Śląsku etc.

Nie ulega wątpliwości, że wiele z tych majętności otrzymał Jaksa tytułem posagu swojej żony. I w tej sprawie postąpił nie bez pewnej myśli politycznej. Gdy mianowicie zauważył, że na polskim dworze monarszym nie znajdzie dla swojej sprawy odpowiedniego poparcia, zaczął się oglądać za kimś innym i wówczas zbliżył się do największego możnowładcy ówczesnego, jakim był Piotr Włast, komes pałacowy Krzywoustego i namiestnik Śląska, a więc tej prowincji polskiej, która najbliżej księstwa braniborskiego leżała. Zbliżenie to zacieśniło się niewątpliwie po powrocie Krzywoustego z Magdeburga 1135 r., gdy zamiast zbrojnej pomocy i wyprawy na Branibor, otrzymał Jaksa kilka kluczów majątkowych jako odszkodowanie za zawód. Mimo wdzięczności dla monarchy, musiały jego stosunki z dworem się oziębić, natomiast zacieśniła się przyjaźń z Piotrem Włastem. Piotr był nietylko najznakomitszym i najmożniejszym magnatem polskim w te czasy, fundatorem wielu kościołów i panem niezmierzonych skarbów, ale i głośnym bohaterem, który kilkanaście lat temu dokonał niezwykłego czynu, gdy porwał księcia ruskiego Wołodara z Przemyśla i rzucił go pod stopy Krzywoustego. Na nim przeto postanowił teraz Jaksa oprzeć swoje polityczne rachuby, licząc na pomoc jego skarbów i wpływów, jego rodziny i klientów. To były przyczyny, które doprowadziły wnet po 1135 roku do związku małżeńskiego Jaksy z córką Piotra Agapją.

Mimo wszystko jednak sposobności do czynnego wystąpienia w sprawie Braniboru nie było. Zdaje się nawet, że w ostatnich układach magdeburskich zobowiązany został Jaksa do spokojnego zachowania się w tej sprawie przynajmniej do czasu, kiedy na tronie braniborskim siędzi ks. Przybysław. A ten panował długo i spokojnie, okupując zbrodnię z 1127 r. różnemi pobożnemi fundacjami. On to usunął ostatecznie z Braniboru pogański kult Tryglawa i na miejscu jego świątyni wybudował kościół N. P. Marji na górze Harluńińskiej pod miastem. On wzniósł w Braniborze kościół św. Godeharda na Parduwinie i osadził przy nim Premonstratensów niemieckich. On wreszcie wraz z żoną

swą Petryssą złożył na ołtarzu św. Piotra swoje insygnja królewskie, które Niemcy czem prędzej wywieźli do Liszki, poza granice księstwa.

Złożenie koron przez Przybysława i Petryssę miało może pewien związek z podróżą pobożną tego księcia do Ziemi świętej i oddaniem władzy namiestniczej w księstwie w ręce Wiggera, ówczesnego biskupa braniborskiego około 1145 r. Wigger też, a nie Przybysław, wiedzie w 1147 r. zastępy Braniborzan na wielką wyprawę krzyżową przeciwko Obotrytom, która w interesie niemieckim podjęta i szeroko po Europie rozreklamowana, skończyła się właściwie bez rezultatu. Krokami Przybysława kierował w tym czasie już nie sam Albrecht Niedźwiedź, obecnie margrabia marchji północnej, ale z jego ramienia biskup Wigger i oddana Albrechtowi księżna Petryssa. Cichy romans tych dwojga i to na szkodę sprawy słowiańskiej można wyczytać między wierszami starych kronik.

Wyjazd ks. Przybysława do Ziemi św. był jednak właśnie wtedy bardzo wskazany i z punktu widzenia interesów niemieckich konieczny, równie jak i oddanie przezeń insygnjów królewskich braniborskich w ręce duchowieństwa. Oto bowiem w tym właśnie czasie 1144 r. postanowił Jaksa i jego teść Piotr Włast przecież coś w sprawie braniborskiej uczynić. Sam Piotr uchwycił teraz cugle polityki zachodniej w swoje ręce i osobiście wybrał się nad Sprewę i Elbę do Braniboru i Saksonji. Nazewnątrz nazywało się, że stara się u arcybiskupa magdeburskiego o relikwje dla swoich fundacyj kościelnych. W rzeczywistości były to jednak mowy polityczne z książętami saskimi na temat, czyby przecież dla Jaksy nie dało się czegoś pozytywnego uzyskać. Pobyt Piotra zaniepokoił jednak margrabiego Albrechta, któremu ta akcja groziła zawaleniem wszystkich planów. Zapomocą oddanego sobie duchowieństwa niemieckiego w Braniborze postanowił przeciwdziałać i nie dopuścić przedewszystkiem do rozmów między Piotrem Włastem a Przybysławem. Piotr do Braniboru rzeczywiście dostać się nie mógł. Aby jeszcze bardziej tę rzecz uniemożliwić, namówiono czem prędzej Przybysława do złożenia koron i pobożnej pielgrzymki i wyprawiono go pod opieką Konrada

margrabiego miśnieńskiego, z którym razem do Ziemi św. pojechał. Piotr Własť na skutek tego wrócił rzeczywiście tylko z relikwjami do Polski.

Następstwem tej podróży musiało być zwiększenie uwagi Albrechta Niedźwiedzia na Jaksę i na stosunki polskie. W Piotrze Właście zobaczył Albrecht niespodziewanie swego wroga, tem bardziej niebezpiecznego, im większą była jego w Polsce potęga i stanowisko. Złamać je, a przez to podciąć podpory Jaksy było teraz dla mściwego Niemca najbliższem zadaniem. W cichości zaczęły się więc intrygi i skierowały w stronę dworu krakowskiego, gdzie rej wodziła księżna niemiecka Agnieszka austrjaczka, żona nowego księcia, Władysława II. Kroniki podają, że niespodziewanie poczuła się ona obrażoną jednym żartem myśliwskim i zapłonęła ku Piotrowi nienawiścią. Żart był niewątpliwie pretekstem, a prawdziwym powodem jej usposobienia, była polityka Piotra, popierająca Jaksę i idąca wpoprzek interesom niemieckim, a zwłaszcza interesom braniborskim Albrechta Niedźwiedzia. Rezultatem tego było, że na naleganie księżnej kazał Władysław Piotra pojmać, oczy mu wyłupić i język poderznąć. Taki był dla niego skutek poruszenia braniborskich interesów Jaksy. W tej chwili jednak Władysław zapominał, że pomoc dana Jaksie i osadzenie go w Braniborze byłoby tylko rozszerzeniem granic Polski prawie po Elbę.

Katastrofa Piotra Własta pociągnęła za sobą bardzo duże następstwa. Jaksa, który jeszcze w ostatniej chwili o niczem nie wiedząc przyjechał na dwór Władysława, prosząc go w imieniu Piotra w gościnę na wesele swego szwagra Świętosława, błagał z początku o łaskę dla teścia, ale gdy jej nie znalazł, przeszedł oczywiście z całą klientelą i rodziną Piotrową na stronę młodszych braci książęcych, otwarcie już prowadzących wojnę z krakowskim senjorem. Wojna ta doprowadziła, jak wiadomo, już w następnym roku 1146 do klęski Władysława II pod Poznaniem i do ucieczki jego zagranicę do Niemiec. Do klęski zaś tej przyczynił się w wysokim stopniu bunt, jaki wybuchł na tyłach, t. j. na Śląsku i w Małopolsce, w posiadłościach rozległych Jaksy i Piotra. Ucieczką z ojczyzny zapłaciła księżna

Agnieszka i Władysław II swoją powolność intrygom niemieckim.

W nagrodę zato był Jaksa teraz pewny poparcia swoich planów ze strony zwycięskich junjorów, zwłaszcza Bolesława Kędzierzawego i Mieszka Wielkopolskiego, którym tak świetnie dopomógł do obalenia brata. Tymczasem i tutaj dał się pobić sprytniejszemu od siebie politykowi, jakim był margrabia północny Albrecht. Ten przejrzał odrazu niebezpieczeństwo, jakie z upadku Władysława II wyróść może dla jego interesów braniborskich i zręczną dyplomacją potrafił szalę na swoją przechylić stronę. Przedewszystkiem wziął udział w wyprawie cesarskiej na Polskę w 1146 r., podjętej w obronie i na rzecz wygnanego Władysława II, a gdy jasnem się stało, że wyprawa będzie bezowocna, narzucił się na pośrednika wobec książąt polskich. W układach wówczas prowadzonych zetknął się po raz pierwszy z książętami polskimi, a może i z Jaksą i doszedł do przekonania, że będzie lepiej i bezpieczniej rozmówić się z nimi spokojnie i po przyjacielsku w sprawie Braniboru.

Refleksje te musiały u Albrechta wystąpić z siłą jeszcze większą, gdy następnego roku 1147 zobaczył, jak zaproszony na krucjatę przeciw Obotrytom i Pomorzanom przyprowadził Mieszko Wielkopolski do Magdeburga, do krzyżowców aż 20.000 wojowników polskich, siłę, która równie dobrze mogła po drodze Branibor dla Jaksy obsadzić. Wtedy to dojrzała u Albrechta myśl skoligacenia się z Piastami, aby w ten sposób niebezpieczeństwo odsunąć. Zaraz też po ukończeniu krucjaty wendyjskiej, w której, jak wspomniałem, brał udział m. in. biskup Wigger braniborski, jeszcze w zimie 1148 ruszył Albrecht w dziewosłęby do Polski, razem z synami, z arcybiskupem magdeburskim Fryderykiem i rozmaitymi panami saskimi.

Zjazd nastąpił dnia 6 stycznia 1148 w Kruszwicy, a układy prowadzone były od początku w dwóch kierunkach: matrymonjalnym i politycznym. Pierwsze doprowadziły do małżeństwa między najstarszym synem Albrechta Ottonem a córką Krzywoustego i najmłodszą siostrą panujących obecnie książąt polskich, Judytą. Drugie zaś zakończyły się zawarciem przymierza między saskimi a polskimi książętami

i zapewnieniem, że jedni drugim szkodzić nie będą; a zatem Sasi nie będą popierać sprawy wygnanego z Polski Władysława II, a naodrót Piastowie nie będą się mieszać do sprawy braniborskiej.

Układy kruszwickie były oczywiście dla Polski niekorzystne mimo, że Mieszko wielkopolski chwalił się później koligacjami. Dla Jaksy zaś były prawdziwym ciosem, gdyż nie mogło już być mowy, aby dla swoich planów odzyskania ojcowizny mógł jeszcze uzyskać jakąkolwiek oficjalną pomoc ze strony książąt Piastowskich. Co najwyżej mógł się jedynie spodziewać, że będą przez palce patrzeć na jego poczynania i wiedział, że teraz tylko na własne siły liczyć może.

A sposobność do wystąpienia przyszła nareszcie we dwa lata później, w 1150 r., kiedy umarł stary książę Przybysław braniborski. Umarł bezpotomnie, żałując może w ostatniej chwili, że oddał piękną krainę słowiańską w ręce niemieckie. Śmierć jego jest jedną więcej tajemniczą tragedją, których tak pełne są dzieje zachodniej Słowiańszczyzny. Oto jak się zdaje i on padł zamordowany z rąk niemieckich, a w tragedji tej umaczali ręce zarówno księżna Petryssa, jak i jej dawny kochanek Albrecht Niedźwiedź. Księżna trzymała przez kilka dni w tajemnicy przed ludem śmierć męża, a margrabia czekał na granicy ze zbrojnym hufcem na wiadomość o śmierci. Widocznie Przybysław zaczął prowadzić odmienną niż dotąd politykę, wbrew zamysłom Albrechta, może nawet porozumiewał się z Jaksą. Stał się więc niebezpiecznym i dlatego usunięto go bez skrupułów. Na wiadomość o jego śmierci ruszył Albrecht zbrojnie na Branibor i powołując się na dawny układ sukcesyjny objął z pomocą Petryssy dziedzictwo braniborskie. Zmarłemu wyprawił wspaniały pogrzeb, ale zaraz potem wygnał z kraju przywódców partji narodowej, przeciwnych panowaniu niemieckiemu, a rzeczników kandydatury Jaksy.

Nie ulega wątpliwości, że Jaksa zdany na własne siły, starał się nawiązać stosunki czy to z Przybysławem czy też z możnymi w kraju i miał w Braniborze samym popierającą go partję, która po śmierci Przybysława wzywała go do objęcia spadku. Nie uderzył jednak odrazu, zbierał jeszcze

siły, a może czekał na lepszą sposobność. Najodpowiedniejszą po temu porą był rok 1154. Wtedy właśnie rozpisaną została rzymska wyprawa nowego króla niemieckiego Fryderyka Barbarossy, zatem mógł Jaksa liczyć, że i Albrechta w kraju nie będzie. Poza tem musiało być mu wiadomem, że wrogi stosunek Albrechta do księcia saskiego Henryka Lwa pogłębił się w ostatnich czasach jeszcze bardziej, że zatem jego pomocy nie będzie mógł teraz się spodziewać.

Z końcem więc 1154 r., gdy cesarz i książęta niemieccy byli już za Alpami, wkroczył Jaksa do krainy braniborskiej na czele zebranych ochotników polskich, podstąpił pod Branibor i przekupiwszy załogę lutycką, nocną porą miasto zajął. Przyjęła go z otwartemi rękami ta sama partja lutycka, która od początku przeciwna była panowaniu niemieckiemu, której obawiała się księżna Petryssa i której naczelników Albrecht zaraz po objęciu rządów skazał na wygnanie. Partja ta była jednak dość silna, aby teraz mimo niemieckiej załogi Albrechta porozumieć się z Jaksą i jemu bramy miasta otworzyć. Przekupieni niemieccy żołnierze pozwolili się wziąć w niewolę i odesłać jako jeńcy do Polski.

W ten sposob nastąpiło zajęcie Braniboru przez Jaksę z pomocą polską i może nawet nie bez cichego poparcia książąt Piastowskich. W pierwszym jednak rzędzie musiała Jaksie udzielić zbrojnej pomocy rodzina Piotra Własta, a może i inne rody małopolskie, które razem z nim stawały niedawno do walki buntowniczej przeciw Władysławowi II.

Sukces Jaksy był dla Albrechta Niedźwiedzia ciosem, którego narazie nie był w stanie odeprzeć. Wieść o utracie Braniboru doszła go w drodze na południe. Natychmiast zawrócił i do Włoch królowi już nie towarzyszył, ale pozostawiony sam, czuł się za słaby, by przeciwko Jaksie wystąpić. Tem bardziej teraz dyszał zemstą i to przeciwko Polsce, gdyż podobnie jak cała opinja niemiecka był przekonany, że bez pomocy Piastów nie mógłby był Jaksa niczego dokonać. Przyjaciela i wspólnika znalazł Albrecht teraz we Wichmanie, arcybiskupie magdeburskim, a cały plan działania omówił z nim na zjeździe w Liszce 13 sierpnia 1155 roku z okazji uroczystości poświęcenia tamże nowego kościoła N. P. Marji.

Umowa jaka wówczas między Albrechtem a Wichmanem stanęła, szła w kierunku wspólnego zdobycia na Jaksie i podziału jego księstwa braniborskiego. Drogą zaś tego miała być nowa wielka wyprawa na Polskę, do której mieli w najbliższym czasie cesarza nakłonić. Miała to być wyprawa rzekomo w obronie interesów wygnanego i na zamku Altenburg siedzącego Władysława II, w rzeczywistości zaś wyprawa miała zaprzątnąć siły polskie i nie dopuścić do pomocy, gdy Jaksa przez wspólników będzie atakowany.

Rzeczywiście udało się Albrechtowi naprzód zbliżyć Władysława do osoby cesarskiej, a potem nakłonić cesarza do tego, że od książąt polskich zażądał hołdu, zapłaty trybutu i przywrócenia brata na tron ojcowski. Rokowania z Piastami prowadził z ramienia cesarza sam Albrecht, niedawno z nimi skoligacony, odgrywając przytem bardzo dwuznaczną i podwójną rolę. Jako rzekomy przyjaciel i krewny uspakajał braci Bolesławowiczów, zapewniał, że do wojny nie dojdzie i że powrotu Władysława nie mają się co obawiać, że zupełnie polegać mogą na układach kruszwickich z r. 1148 r. Równocześnie jednak nakłaniał cesarza do wyprawy na Polskę, nie tyle w imię interesów wygnanego Władysława, ile ze względu na konieczność odnowienia stosunku lennego Polski.

Jaksa na pewno przeczuwał niebezpieczeństwo i gotował się do obrony Braniboru, chociaż nie mógł przewidzieć, kiedy atak nastąpi. Jednakże z natury rzeczy, te posiłki polskie i ochotnicze, które go na tron braniborski wprowadziły, panowie i rycerstwo śląskie i małopolskie, nie mogło siedzieć latami w Braniborze, lecz powoli wróciło do stron ojczystych, tak że w krytycznym czasie Jaksa miał tylko wiernych poddanych lutyckich koło siebie.

Z początkiem 1157 r. uzyskał wreszcie margrabia zgodę cesarza na swoje plany, t. j. na osobną wyprawę przeciw Jaksie i wielką ekspedycję wojenną przeciw Polsce. Nie zwlekając zebrał rycerstwo ze swoich posiadłości, przyzwał w myśl tajnych układów arcybiskupa Wichmana na pomoc i uderzył na Branibor. Zaczęło się z trzech stron oblężenie tego miasta dzielnie bronionego przez Jaksę i oblanego sze-

roko błotnistemi wodami Haboli. Oblegające wojska miały niejedną stratę do zanotowania. W czasie jednego ataku na czółnach zginął młody Werner von Weltheim, siostrzeniec margrabiego Albrechta, razem z wielu innymi rycerzami niemieckimi. Straty te spowodowały pewną zmianę usposobień po stronie niemieckiej i skłonność do pertraktacyj z Jaksą.

I Jaksa doszedł do tego samego przekonania, widząc, jak oblężenie zamyka się coraz szczelniej koło miasta i jak niema żadnej nadzieji odsieczy. Książęta bowiem polscy, zagrożeni wyprawą cesarską, nie myśleli teraz o Jaksie i zostawili go na los szczęścia. W tej sytuacji Jaksa nie miał innego wyjścia, jak za cenę wolnego wyjścia ze swem rycerstwem wydać miasto w ręce niemieckie i zawrzeć pokój z Albrechtem. W ten sposób dnia 11 czerwca 1157 znalazł się Branibor po raz drugi w rękach Albrechta Niedźwiedzia. Nie było to i teraz zdobycie grodu, ale pokojowe jego zajęcie na postawie obopólnych układów, które, jak kroniki świadczą, zakończyły się podaniem ręki obu antagonistów.

Natychmiast potem odjechał Jaksa do Polski, ostrzegając wszystkich przed idącą na wschód wyprawą cesarską. Albrecht zaś niezmiernie ucieszony z odzyskania Braniboru kazał na naczelnem miejscu wywiesić chorągiew triumfalną, a we wszystkich świątyniach odprawiać nabożeństwa dziękczynne. Jednakże akcja wojenna nad Habolą nie była skończona. Jeszcze inne kasztelanje i grody braniborskie obsadzone były wojskami Jaksy i te należało teraz jeden za drugim zdobywać. Z tych licznych epizodów wojennych znamy tylko wyprawę na Jutrobog, którą podjął, zapewne w myśl dawnego planu, arcybiskup Wichman magdeburski. Gród ten zdobyty prawdopodobnie równocześnie z Braniborem, stanowił odtąd wraz z okolicznem terytorjum obszerną enklawę arcybiskupią między posiadłościami Albrechta.

W czasie, kiedy Albrecht zdobywał Branibor a Wichman ziemię Jutroboską na północ od Czarnej Elstery, przygotowywała się pomału wyprawa cesarska na Polskę. Właściwie była już niepotrzebna, gdyż najważniejszy cel usunął się właśnie z drogi i Branibor był już w rękach niemieckich. Jednakże obu zainteresowanym, Albrechtowi i Wichmanowi,

zależało, na tem, aby zdobycze swoje utrwalić, aby Jaksa więcej nie powrócił i z pomocą polską nie upomniał się przy sposobności o ojcowiznę. Obaj udali się przeto zaraz po zajęciu Branibora i Jutroboga na dwór cesarski do Goslaru i przyłączyli się do wyprawy. Dnia 4 sierpnia 1157 r. ruszono nareszcie z Halli ku granicom Polski. Cesarzowi Fryderykowi Rudobrodemu towarzyszyli i arcybiskup Wichman, i margrabia Albrecht z synem Hermanem, i Teodoryk margrabia łużycki, i książę saski Henryk Lew, i Otto palatyn bawarski i wielu innych książąt i rycerzy.

Znane są szczegóły tej wyprawy. Skończyła się kapitulacją Bolesława Kędzierzawego w Krzyszkowie pod Poznaniem i przyjęciem wszystkich warunków niemieckich. Kroniki omawiają jedynie materjalną stronę tych warunków i układów, jakie się wówczas między obu stronami toczyły, nie poruszają natomiast zupełnie kwestyj politycznych, a tem mniej sprawy braniborskiej. A jednak w pertraktacjach ówczesnych musiała to być sprawa najważniejsza, zwłaszcza dla tych, którzy układy prowadzili. Fakt, że między zabranymi z Polski zakładnikami był syn jedyny Jaksy, oraz fakt, że od tego czasu przez lat co najmniej 20 panował spokój nad Habolą i Sprewą każe się domyślać, że właśnie wówczas w 1157 r. ułożono ostatecznie sprawę braniborską i ustalono obustronnie granice. Najprawdopodobniej ugodzono się zatrzymać nadal *status quo* w tych stronach, t. j. zostawić margrabiemu, arcybiskupowi i Jaksie te terytorja, jakie w danej chwili posiadali.

W myśl tego spadek po Przybysławie podzielony został teraz na trzy części: część zachodnią, złożoną z ziemi habolskiej, Suchej i Kupińskiej zatrzymał Albrecht Niedźwiedź, część wschodnią z ziemiami zwanemi później Barnimską i Dłutowską utrzymał w swem posiadaniu Jaksa, wreszcie najmniejszą część południową z ziemiami Jutroboską i Barską posiadł arcybiskup magdeburski.

Równocześnie i książęta polscy wytargowali układami więcej niż orężem. Bolesław Kędzierzawy mimo dużego upokorzenia przed cesarzem, przecież utrzymał się na tronie krakowskim i nie musiał oddawać go wygnanemu bratu Władysławowi. Zyskiwał natomiast rozszerzenie granic Pol-

ski na zachód aż do Haboli już przez to samo, że Jaksa ostał się we wschodniej cześci księstwa braniborskiego i tak jak dawniej nie zerwał związku z Polską, lecz zawsze uchodził za jednego z jej magnatów.

Zdaje się, że z takiego załatwienia sprawy byli wszyscy zadowoleni: cesarz, że wymusił na Polsce hołd i kontrybucję, Jaksa, że przecież część ojcowizny po 30 latach czekania odzyskał, arcybiskup, że łatwym sposobem wszedł w posiadanie kilku słowiańskich kasztelanij i Albrecht, że przecież dopiął swojego celu. Poszczęściło mu się, jak pisze kronikarz, opanować bardzo rozległą przestrzeń ziemi słowiańskiej.

Pierwszym celem niemieckich władców na świeżo zdobytych terytorjach była kolonizacja i germanizacja. Na wezwanie margrabiego zaczęło do Braniboru napływać wiele ludu, Holendrów, Zelandów i Flandrów, osadzało się w grodach i wsiach słowiańskich, wypędzając i tępiąc pierwotnych mieszkańców kraju. Na miejsce Słowian przyszły, jak pisze Helmold, od granic oceanu ludy silne i niezliczone, które wnet pobudowały miasta i kościoły i urosły w bogactwa nad wszelką miarę.

Ale łańcuch zbrodni niemieckich w obchodzącej nas sprawie nie był jeszcze zamknięty. Oto z początkiem 1158 r. nadeszła wiadomość z Pragi czeskiej, że jedyny syn Jaksy, na zakładnika do Czech zabrany, umarł nagle w tem mieście. Wraz z nim zeszedł ze świata w 1158 r. spadkobierca Jaksy i jedyny człowiek, któryby miał prawo w przyszłości układy krzyszkowskie zakwestjonować i pretensje do całej ojcowizny braniborskiej podnieść. Wtedy dopiero uznał Albrecht Niedźwiedź, że jest za co Panu Bogu dziękować i pod wrażeniem tej wiadomości ślubował pielgrzymkę do Ziemi świętej. Przedtem rozdzielił posiadłości swoje między synów w ten sposób, że najstarszemu Ottonowi przeznaczył księstwo braniborskie z tytułem margrabiego. Zrobił to umyślnie z tego powodu, że przecież Otto miał w zmarłym księciu Przybysławie swego ojca chrzestnego, a poza tem był żonaty z polską księżniczką Judytą. Można więc było przypuszczać, że tak ze strony polskiej, jak lutyckiej będzie miał mniej trudności do zwalczenia.

Dopiero 18 listopada 1170 r. umarł stary margrabia Albrecht Niedźwiedź. Niemcy widzieli w nim jednego z największych mężów swego czasu, który daleko ku wschodowi rozszerzył granice chrześcijaństwa i państwa niemieckiego. Z naszego punktu widzenia jest on tylko zręcznym politykiem, który nie cofał się przed żadną zbrodnią i żadnemi środkami, który na wszystkie strony umiał prowadzić podwójną grę i zmylić czujność tak władców lutyckich, jak Piastów polskich. Jest on przedewszystkiem tym, który postawił silną zaporę dla Polski przed zjednoczeniem ziem zachodnio-słowiańskich, a zarazem stworzył państwo, będące odtąd stałem dla Polski niebezpieczeństwem.

Narazie przynajmniej niebezpieczeństwo to nie dało się jeszcze odczuwać. Następca Albrechta, margrabia Otto, miał pokojowe usposobienie i o ile sądzić można, żył w przyjaźni z Jaksą, panującym na wschodniej połaci dawnego księstwa braniborskiego. Była to bagnista kraina nad obu brzegami Sprewy położona, a grodem jej stołecznym był Kopytnik (Köpenick) w pobliżu dzisiejszego Berlina, który w tych czasach był może tylko osadą rybacką. Terytorja Jaksy graniczyły na północy z Pomorzem szczecińskiem, na wschodzie z Wielkopolską i ziemią lubuską, na południu z Łużycami.

Jaksa za wielu nićmi był z Polską związany, by teraz móc i chcieć je zerwać. Pobyt 30-letni i ożenek w Polsce, oraz majątek tu zdobyty sprawiły, że nawet po odzyskaniu księstwa kopytnickiego, przecież więcej w Polsce niż nad Sprewą przebywał. Pierwszą jego myślą było wywdzięczyć się Polsce za doznane tu dobrodziejstwa i wynagrodzić tych, którzy mu przy odzyskaniu ojcowizny przyszli z pomocą. Przedewszystkiem więc obdarowaną została hojnie rodzina Piotra Własta czyli ród Duninów-Łabędzi, oraz małopolscy Gryfici, którzy otrzymawszy liczne majątki od Jaksy w podarunku, uważali go odtąd za swego nawet protoplastę. Jest rzeczą prawdopodobną, że obaj najwybitniejsi przedstawiciele tego rodu, Gedko biskup krakowski i Jan Gryfita biskup wrocławski, a potem arcybiskup gnieźnieński dostali się na swe katedry dzięki poparciu Jaksy. Poza tem są ślady,

że do obdarowanych przez Jaksę rodów należeli jeszcze Toporczycy i Rawici małopolscy.

Tak jak przyjaciół swoich nagrodził dobrami ziemskiemi, tak z drugiej strony nie mógł darować książętom polskim, a zwłaszcza Bolesławowi Kędzierzawemu, że go w krytycznej chwili opuścił, że nie przyszedł mu pod Branibor z pomocą, i że wkońcu zgodził się na upokarzające warunki pod Krzyszkowem, które go połowy ojcowizny pozbawiły. W całej tej sprawie polityka Kędzierzawego okazała się tak nieszczęśliwa i tak sprzeczna z opinją publiczną w Polsce, że wywołała nawet silną opozycję w szeregach rycerstwa śląskiego i małopolskiego. Gdy do tego pertraktacje prowadzone z dworem cesarskim i synami zmarłego w 1159 wygnańca Władysława II, w sprawie ich na Śląsk powrotu, dobiegały końca i powrotu tego można było lada chwila się spodziewać, uczuły się tem zagrożone różne możne rody i uknuły formalny spisek, którego celem było obalenie Kędzierzawego, tak jak w r. 1146 Władysława. Na czele spisku stanęli dwaj najwięcej zainteresowani magnaci, Jaksa kopytnicki i Świętosław Piotrowicz, jego szwagier, pierwszy urażony na księcia za sprawę braniborską, drugi nie chcący powrotu synów tego księcia, który ojca jego oślepić kazał. Razem z nimi szedł cały szereg wybitnych komesów i dygnitarzy, a celem ich było osadzić na tronie krakowskim w miejsce Bolesława, młodszego brata Kazimierza, Sprawiedliwym później zwanego. Ten wrócił dopiero co z Niemiec, gdzie jako zakładnik przebywał, ale odrazu zawiódł pokładane w nim nadzieje. Nie chciał mianowicie zgodzić się na plany spiskowców i na wojnę bratobójczą i z miejsca odrzucił ich propozycje.

Skutkiem tego nieudałego spisku z 1161 r. była częściowa kompromitacja jego przywódców, w pierwszym rzędzie Jaksy, który chcąc zatrzeć przykre wrażenie postanowił wyjechać z kraju na czas jakiś i zdecydował się na wyprawę krzyżową do Ziemi świętej.

Wyjazd Jaksy w tą podróż w 1162 r. był wydarzeniem w Polsce tak niezwykłem, że kapituła krakowska zapisała to osobno w swoim roczniku. Drugi raz bowiem dopiero się zdarzyło, by z Polski szedł ktoś na tak daleką wyprawę.

Pierwszym był jak wiadomo książę Henryk sandomierski w 1154 r., drugim zaś właśnie Jaksa, kniaź na Kopytniku. Podróż ta i pobyt Jaksy w Jerozolimie były bardzo płodne w następstwa. Oto wśród modlitwy w kościele Bożego Grobu przyszła mu myśl ufundować w dobrach swoich w Polsce taki sam kościół i klasztor. Tem pobożnem postanowieniem przejęty poszedł zaraz do patrjarchy jerozolimskiego, wyprosił odeń jednego kanonika dla siebie, wrócił do Polski i ufundował klasztor w Miechowie.

Taki jest początek słynnego klasztoru Bożogrobców miechowskich, czyli Miechowitów, założonego przez Jaksę w 1163 r. i bogato przezeń uposażonego. Uczynił to zaś za zgodą i w porozumieniu z Bolesławem Kędzierzawym, który przy sposobności fundacji różnemi przywilejami klasztor wzbogacił.

Od tego czasu działalność Jaksy kieruje się najczęściej w stronę pobożnych uczynków. Po fundacji miechowskiéj, jako najważniejszej, następuje bardzo niedługo druga fundacja klasztoru panien Norbertanek na Zwierzyńcu pod Krakowem, uposażona wsiami Zwierzyniec, Zabierzów i Bibice, jakie Jaksa w tej okolicy posiadał. Trzecią był drugi klasztor Norbertanek w Krzyżanowicach nad Nidą, odnawiany później w XIII wieku, a w 1415 roku przeniesiony wkońcu do Buska.

Dalszą fundacją Jaksy była budowa kościoła, św. Michała w Wrocławiu, a raczej przebudowa starej drewnianej kaplicy na kamienny ciosowy kościół. Zburzony on został w 1529 r., ale zachował się rysunek jego rzeźbionego tympanonu, który świadczy, że i ta fundacja dokonaną została w pełnem porozumieniu z panującym monarchą. Tympanon bowiem wyobrażał z jednej strony Kędzierzawego z synem Leszkiem, z drugiej strony Jaksę z żoną Agapją. Pierwszy trzyma w ręce kaplicę w Bytomiu, drugi kościół w Wrocławiu.

Dziwny los spotkał wszystkie cztery Jaksowe fundacje: ani jedna z nich nie doszła do naszych czasów. Kościół w Miechowie ma zaledwo w ścianie południowej i wieży resztki pierwotnych ciosów, klasztor zwierzyniecki spalił się już w 1225 i z wieku XII nic w nim już niema. Kościół

kamienny w Krzyżanowicach zburzył w XVIII wieku Hugo Kołłątaj, a kościół św. Michała zburzyli w 1529 roku sami Wrocławianie w obawie przed oblężeniem tureckiem.

Są wskazówki, że Jaksa założył jeszcze jeden, piąty zrzędu klasztor, ale już w swojem nadsprewiańskiem księstwie, mianowicie Templarjuszów w miejscowości niedaleko Berlina, zwanej później Tempelhofen. Zachował się tam jeszcze do dziś dnia kościół romański z ciosów budowany, który tylko do czasów Jaksy odnieść można.

Oprócz powyższych nadań i pobożnych fundacyj czynił Jaksa niewątpliwie wiele innych drobniejszych ofiar na rzecz Kościoła, jak to było wówczas u książąt w zwyczaju, jednak o nich nie dochowały się wiadomości. Wiemy tylko, że nadzwyczaj hojnie obdarowany był przezeń stary klasztor Benedyktynów w Sieciechowie. Faktem jest nadto, że był świadkiem wielu wybitnych uroczystości kościelnych i zjazdów, jakie się przytem odbywały. Widzimy go zatem przy poświęceniu kościoła św. Wincentego w Wrocławiu 1149 r., przy poświęceniu wspaniałej kolegjaty łęczyckiej 1161 r., jest na zjeździe książąt pomorskich w Ujściu nad Ukrą w 1168 roku, oraz w otoczeniu Kazimierza Sprawiedliwego w Milicach na Śląsku 1172 r.

Specjalnie jeszcze należy podkreślić stosunek Jaksy do klasztoru Cystersów w Jędrzejowie. Jaksa jest bowiem świadkiem niemniej jak na pięciu dokumentach wystawionych dla tego klasztoru w 1153, 1166 i 1167 r. przez arcyb. Jana gnieźnieńskiego, biskupa Gedkę krakowskiego, książąt Mieszka III i Kazimierza. Wiadomo zaś, że klasztor Jędrzejowski był właściwie fundacją rodu Gryfitów a tych tradycja wiąże z Jaksą bardzo ściśle. Uroczystości więc i zjazdy tego rodu nie były obce kniaziowi kopytnickiemu.

Najwięcej jednak do myślenia daje podróż Jaksy w 1168 r. na Pomorze szczecińskie. Właśnie bowiem w tym roku widzimy całe Pomorze zapełnione szczękiem broni z powodu wielkiej i ostatecznej wyprawy na pogańskich Ranów, podjętej pod kierunkiem króla Waldemara duńskiego. Na polecenie księcia saskiego, Henryka Lwa, ruszyli na tę wyprawę i wszyscy książęta słowiańscy, a więc Kazimierz i Bogusław pomorscy, oraz Przybysław obotrycki

i jak wiadomo dopomogli ostatecznie do zdobycia Arkony i wprowadzenia na Rugji chrześcijaństwa. I Jaksa wziął jak się zdaje udział w tej wyprawie, a przez to zbliżył się więcej do książąt pomorskich, o których Polska ówczesna jakby zapomniała zupełnie. Piastowie zamiast myśleć o utrzymaniu Pomorza przy sobie i o prowadzeniu dalej polityki pomorskiej Krzywoustego, woleli wchodzić w nowe koligacje z książętami saskimi i przez to dawali im wolną rękę w dalszem zdobywaniu krain słowiańskich. Nic dziwnego, że polityka taka odstręczała zachodnią Słowiańszczyznę od Polski, że książęta pomorscy i obotryccy szli posłusznie za wezwaniem księcia saskiego wojować własnych braci i że nawet Jaksa nie widział dla swego księstwa przyszłości w związku z Polską. Jest rzeczą prawdopodobną, że między nim, a książętami szczecińskimi przyszło wówczas do jakiegoś układu sukcesyjnego, na podstawie którego oniby mieli po jego śmierci objąć panowanie nad Sprewą i to z pominięciem zarówno Ottona braniborskiego, jak Piastów polskich.

Były to już ostatnie lata życia Jaksy. Umarł bowiem dnia 27 lutego 1176 r. w wieku lat conajmniej 70. Śmierć zaskoczyła go zdaje się na Śląsku w dobrach własnych i prawdopodobnie na Śląsku też w wrocławskim kościele św. Michała swojej fundacji został pochowany.

Jaksa był, jak widzieliśmy, postacią w każdym razie niezwykłą. Mąż o charakterze silnym, wytrwały w dążeniu do swego celu, grał mimo swego obcego pochodzenia bardzo wybitną rolę w Polsce ówczesnej, tak na polu politycznem, jak i kościelnem i był dla niej ostatnią sposobnością do rozszerzenia daleko na zachód swoich granic. Polska Bolesławowska i dzielnicowa nie umiała jednak z niej skorzystać i tak jak lekkomyślnie straciła Pomorze nadodrzańskie, tak samo z lekkiem sercem zrezygnowała z możliwości przyłączenia Braniboru. Polityka pokojowa i brak ekspansji już wtedy okazały się fatalne. Winę tego zaniedbania ponoszą narówni wszyscy synowie Krzywoustego, ale w pierwszej linji Mieszko Stary wielkopolski, który wolał koligacjami z margrabiami askańskimi zapewnić sobie

pokój, aniżeli z mieczem w ręku zatamować dalszą germanizację zachodniej Słowiańszczyzny.

Brak szerszej polityki pokazali Piastowie zarówno za życia, jak i po śmierci Jaksy. Wiadomość o niej przyjęli zupełnie spokojnie i nie zatroskali się o dalsze losy szerokiej krainy słowiańskiej, na której Jaksa dotąd panował. Nie wzięli też udziału w wojnie sukcesyjnej, jaka o księstwo kopytnickie wybuchła. Jaksa nie zostawił bowiem potomstwa, lecz sukcesorami swymi uczynił książąt pomorskich. Ci jednak spotkali się odrazu z protestem i zachłanną polityką margrabiów askańskich, którzy po to dziedzictwo jak po dojrzały owoc wyciągnęli rękę. Doprowadziło to do wojny, której rezultatem było niestety usadowienie się margrabiów niemieckich tuż nad samą granicą polską.

M. Gumowski.

Dlaczego chcą nam narzucić rozwody?

Kwestja wprowadzenia nowego jednolitego prawa małżeńskiego w Polsce była głośną u nas do niedawna. Pisano i mówiono o niem dużo, sypały się niezliczone protesty przeciw zamierzonemu wprowadzeniu ślubów cywilnych i zwłaszcza rozwodów. Katolicka ludność Polski, a więc $^3/_4$ mieszkańców kraju [1]), oświadczała wyraźnie, że żąda poszanowania przez prawo świętości związku małżeńskiego, że nie życzy sobie rozwodów.

Od dwóch blisko lat zaległa jednak znowu cisza. Zapowiedziany nowy projekt prawa małżeńskiego nie ukazywał się, wiadomości, jakie przedostawały się o nim, były ogólnikowe i skąpe. Toteż zainteresowanie ogółu słabło, protesty zaczynały cichnąć, w ostatnim roku niemal zamarły.

Co było powodem tego przedłużania dzieła kodyfikacji prawa małżeńskiego i widocznej niechęci do jasnego informowania społeczeństwa? — Czy robiono to celowo, by uśpić czujność katolików, jak sądzili niektórzy? Bezwątpienia i taka myśl powstała w niejednej głowie, lecz nie mogła ona być miarodajną. Istniały również inne przyczyny, a między niemi główną była najprawdopodobniej ta, że zagadnienie kodyfikacji cywilnego prawa małżeńskiego okazało się trudniejszem, niż pierwotnie przypuszczano.

Rozwiązanie tego zadania powierzone było Komisji Kodyfikacyjnej. Powołana do życia ustawą z dnia 3 czerwca

[1]) Przypuszczalna statystyka wyznaniowa w Polsce, dnia 1 stycznia 1929 r. przedstawiała się następująco: rzymsko-katolików 64%, grekokatolików 10·9%, razem więc 74·9% ogółu ludności kraju (*Kwartalnik Statystyczny* 1929 zesz. 4, str. 1560).

1919 r., miała ona być instytucją samoistną, zależną jedynie od Sejmu, z którego inicjatywy powstała i względem którego miała pełnić funkcję doradczą i pomocniczą. Charakter jej był przejściowy, do zakresu zaś działania należało przygotowywanie projektów ustawodawczych, a przedewszystkiem projektu jednolitego ustawodawstwa dla całego kraju, w dziedzinie prawa cywilnego i karnego. Pierwotnie składała się ona z 44 członków, z których czterech stanowiło Prezydjum; zczasem jednak liczba ta, podobnie jak podział wewnętrzny i skład osobowy, uległy pewnym zmianom. Komisja Kod. pozostaje w najbliższej łączności z ministrem Sprawiedliwości, on stara się o jej budżet i on w imieniu Rządu wnosi do Sejmu opracowane przez nią projekty ustaw.

Dzieło stworzenia jednolitego dla całej Polski prawa małżeńskiego znalazło się w programie najpilniejszych prac Sekcji prawa cywilnego. Szczegółowem rozpatrzeniem projektu małżeńskiego prawa osobowego, opracowanego przez Dr. Karola Lutostańskiego, prof. uniwersytetu warszawskiego, zajęła się specjalna Podkomisja przygotowawcza, powołana do życia w listopadzie 1924 r., w której skład, oprócz głównego referenta, prof. K. Lutostańskiego, weszli: prezes Prokuratorji Generalnej, Stanisław Bukowiecki, adwokat prof. Henryk Konic, adwokat Zygmunt Nagórski, oraz prof. Dr. Ignacy Łyskowski, jako przewodniczący. Ze strony Rządu brał udział w posiedzeniach adwokat Kazimierz Głębocki, jako delegat Ministerstwa Sprawiedliwości.

Wspomniana Podkomisja, której skład osobowy został potem rozszerzony, przystąpiła zaraz do pracy, ta jednak przeciągnęła się znacznie poza pierwotnie określony termin. Już w r. 1925 Rada Ministrów zwróciła się do Komisji Kod. z żądaniem jak najszybszego załatwienia działu prawa osobowego małżeńskiego i familijnego, a prezydent Komisji, prof. Ksawery Fierich, obiecywał wykonanie prac do końca r. 1926. Rzeczywistość poszła wszakże innym torem. Wprawdzie pierwsze czytanie projektu prof. Lutostańskiego zostało ukończone w okresie od 5 grudnia 1924 r. do 21 lipca 1925 r. a drugie w czasie od 17 lutego do 22 kwietnia 1926 r., ale trzecie czytanie, przekazane nowo utworzonej Podsekcji prawa familijnego, zakończyło się przyjęciem projektu do-

piero w październiku 1927 r. Wobec tego termin ostatecznego opracowania prawa małżeńskiego, osobowego i majątkowego, przesunięto na koniec 1928 roku.

I ta zapowiedź okazała się jednak przedwczesną. Na odbytem dnia 11 grudnia 1928 r. posiedzeniu połączonych Komisyj prawniczych Sejmu i Senatu dowiedziano się ze sprawozdania o działalności Komisji Kod. w ciągu dwóch lat ubiegłych, że prawo małżeńskie nie zostało jeszcze wykończone. Na wniosek obu powyższych Komisyj postanowił jednak Komitet Organizacji Prac[1]) przyśpieszyć termin i uchwalić projekt prawa małżeńskiego osobowego, nie czekając zakończenia prac nad prawem familijnem. I kiedy wreszcie dnia 3 czerwca 1929 r. w gmachu Ministerstwa Sprawiedliwości obchodzono uroczystą akademją 10-lecie Komisji Kodyfikacyjnej, mógł jej Generalny Sekretarz, prof. St. Rappaport, oznajmić zebranym, że „przed kilkoma dniami" (28 maja) Komisja uchwaliła projekt prawa małżeńskiego, który po ustaleniu ostatecznego brzmienia pod względem redakcyjnym i opatrzeniu projektu motywami, będzie przesłany p. ministrowi Sprawiedliwości na jesień r. 1929.

Tym razem obietnicy dotrzymano i dnia 4 grudnia odesłano do ministra Sprawiedliwości „Projekt prawa małżeńskiego, uchwalony przez Komisję Kodyfikacyjną Rzeczypospolitej Polskiej, w dniu 28 maja 1929 r." Do opracowania pozostały jeszcze jego motywy.

Co zawiera ten projekt? — Oficjalne sprawozdania o działalności Komisji Kod., składane co pewien czas przez jej Generalnego Sekretarza, pozwalały od samego początku zapoznać się z poglądami Komisji w tej mierze. Już w zaraniu prac nad projektem małżeńskiego prawa osobowego, bo po pierwszem jego czytaniu, oznajmiono nam, że referent, prof. Lutostański, obrał drogę kompromisową pomiędzy temi dwoma poglądami, z których jeden uznaje małżeństwo za instytucję religijną, a drugi za świecką, i skłonił się ku „fakultatywnym ślubom cywilnym, zastrzegając jed-

[1]) Komitet Organizacji Prac stworzono w r. 1924, jako instancję ostateczną, zatwierdzającą projekty ustawodawcze. W skład jego wchodzi Prezydjum Komisji Kod., przewodniczący poszczególnych sekcyj i stali referenci tychże.

nakże rozwód dla sądów cywilnych". Podkomisja, rozpatrzywszy przedłożony przez referenta materjał, przyjęła jego stanowisko kompromisowe, jako „jedynie wskazane" [1]). W tym duchu prowadzono też dalsze prace przygotowawcze, oswajając z niemi stopniowo społeczeństwo przez wydawanie, rzadkich zresztą i ogólnikowych bardzo, komunikatów. Uznanie zasady rozwodu było z nich zupełnie widoczne, jakkolwiek dyskretnie unikano tego wyrazu i mówiono tylko, że „małżeństwo ustaje normalnie ze śmiercią jednego z małżonków, poza tem tylko w przypadkach wyjątkowych, przez prawo określonych".

Projekt, uchwalony przez Komisję Kod. dnia 28 maja 1929 r., odsłonił nam wreszcie szczegóły ujęcia powyższych zasad. Kwestję rozłączenia czyli separacji, oraz rozwodu — zajmującego nas wyłącznie w obecnym artykule — pomieszczono w rozdziale VIII, obejmującym artykuły 65—91 wł. Artykuł 65 wymienia wypadek, w którym małżonkowie mogą otrzymać separację „za obopólną zgodą", art. 69 wylicza zaś 15 przyczyn (w rzeczywistości jest ich więcej, gdyż niektóre punkta zawierają parę powodów), dla jakich sąd może orzec separację „na żądanie jednego z małżonków". Następnie zaś artykuł 88 powiada: „Po upływie trzech lat od uznania małżeństwa za rozłączone, sąd na żądanie jednego z małżonków orzeknie zamianę rozłączenia na rozwód, przez co małżeństwo ustaje" [2]). Faktycznie więc — rzecz niesłychana w porównaniu z innemi państwami — będzie można w Polsce otrzymać rozwód dla 16-u, a w rzeczywistości więcej, przyczyn i nawet niezawsze trzeba będzie na to czekać trzy lata, ponieważ ten sam art. 88 przewiduje: „Sąd może na żądanie strony rozłączonej wyrokiem prawomocnym skrócić powyższy termin trzech lat według swego uznania". Dodajmy, że art. 89 powiada, bez żadnych ograniczeń, „że osoba rozwiedziona może wstąpić w nowy związek małżeński za życia dotychczasowego współmałżonka".

---

[1]) *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny.* Poznań, r. 1926, str. 280-1.

[2]) Jedynem ograniczeniem, jaki zawiera tenże artykuł, jest, że „sąd może na żądanie drugiego małżonka odmówić zamiany na rozwód, jeżeli uzna, że dobro małoletnich dzieci stoi temu na przeszkodzie".

Komisja Kod. zignorowała więc postulaty ogromnej większości obywateli kraju i narzuca krajowi rozwody. Nic dziwnego, że takie jej stanowisko musiało od początku wywołać tam oburzenie i falę protestów. Jakim zaś sposobem, wobec panującej opinji, mógł prof. Lutostański powiedzieć, że chodziło mu o opracowanie projektu „któryby odpowiadał panującym w społeczeństwie poglądom“ [1]) — pozostanie dla tego społeczeństwa rzeczywiście nierozwiązalną zagadką.

Ostatecznie wypadało jednak usprawiedliwić przed ogółem ten krok. Cóż przedłożono mu więc dla uzasadnienia wprowadzenia rozwodów? — Oto, jak zgodnie podają sprowozdania Komisji Kod. z r. 1926 i 1929, „nowoczesne prawo polskie liczyć się musi z postępem, jaki miał miejsce w państwach zachodnio-europejskich“; prof. Lutostański „korzystał w szerokiej mierze z doświadczenia naszych kodyfikacyj zachodnio-europejskich“, oraz z wielowiekowego doświadczenia prawa kanonicznego. Ażeby nadto uspokoić tych, którym uzasadnienie powyższe wyda się niewystarczającem, zaznacza Komisja, że uchwalony przez nią projekt „wysuwa na czoło zasadę trwałości związku małżeńskiego“ i dodaje, że wszelkie obawy są zbyteczne, gdyż projekt „stara się połączyć wszystkie dojrzałe w tym względzie wymogi bieżącego polskiego życia społecznego i państwowego“ i uwzględnia szeroko interesy społeczeństwa i państwa.

Tak brzmi uzasadnienie, rozrzucone w komunikatach Komisji Kodyfikacyjnej. Czytającemu je mimowoli nasuwa się pytanie: na kogo ono było obliczone? — Bo przecież zdanie za zdaniem przedstawia się jak nowa zagadka, lub co najmniej budzi poważne wątpliwości. Jakim naprz. sposobem „doświadczenia prawa kanonicznego“, broniącego przecież nierozerwalności małżeństwa, mogą popierać projekt wprowadzenia rozwodów? Albo, co ma znaczyć w tym wypadku zwrot o „dojrzałych wymogach bieżącego życia polskiego“? Czy to, że należy przez rozwody przyśpieszyć jeszcze jego rozkład? Tak samo możemy zapytać, czy dla ocalenia zasady „jednolitości“ prawa małżeńskiego w całem państwie koniecznem jest wprowadzanie rozwodów dla wszystkich, kiedy inni poważni prawnicy, uznający również doniosłość

[1]) *Ruch Prawniczy, Ekon. i Socjol.*, Poznań r. 1926, str. 280.

tej zasady, znaleźli odmienne rozwiązanie, odpowiadające interesom państwa i szanujące przekonania obywateli?[1]) A jeżeliby nawet Komisja chciała przeprowadzić bezwzględną jednolitość, to dlaczego chce nagiąć poglądy $^3/_4$ mieszkańców kraju do przekonań (i to naogół teoretycznych tylko) $^1/_4$-ej?! Przecież prosty rozum dyktowałby w tym wypadku wręcz przeciwne rozwiązanie. Inteligentnemu katolikowi siłą rzeczy ciśnie się tu pytanie: czy to nie jest podejrzane? Co się za tem kryje?

Rozwiązywaniem wszystkich, narzuconych powyżej pytań, nie będziemy się zajmowali obecnie, choć niejedno z nich otrzyma dość silne oświetlenie w ciągu niniejszego artykułu. Co nas jednak uderza, to ów straszliwy rozdźwięk z życiem, jaki bije z projektu Komisji Kod., to całkowite nieliczenie się z doświadczeniami, poczynionemi gdzieindziej, a tem samem jakaś trudna do wytłumaczenia chęć eksperymentowania na żywem ciele narodu, zbędnego chyba i przesądzonego już wobec przeprowadzenia go na tylu innych organizmach państwowych. Dziś, kiedy właśnie „doświadczenia" krajów, posiadających ustawodawstwo rozwodowe, w Europie i w Stanach Zjednoczonych Am. Pn., wykazują, gdzieniegdzie zwłaszcza, jak najgorsze tego rezultaty, kiedy sami prawnicy, nie mówiąc już o socjologach, zajmują coraz częściej stanowisko wrogie rozwodom, kiedy w nauce prawa dokonuje się stopniowo zmiana pojęć, dotyczących umowy małżeńskiej i rodziny, zmiana właśnie nieprzychylna rozwodowi — nasza Komisja Kod. jakby o tem wszystkiem nic nie wiedziała!

Dlatego zamiarem naszym w artykule obecnym jest przedstawić właśnie owe doświadczenia Zachodu, by wykazać sprzeczność ich wyników z projektem naszej Komisji Kod. A ponieważ wobec ogromu materjału niepodobna tu objąć całości, ograniczymy się do zwięzłego zestawienia ich z jednego tylko, ale klasycznego kraju rozwodów, z Francji, rozporządzającej w tej mierze najbogatszą literaturą i doświad-

---

[1]) Por. broszurę: Prof. Władysław Abraham: „Zagadnienie kodyfikacji prawa małżeńskiego". Wyd. 2. Lublin, T-stwo Wiedzy Chrześc. 1929.

czeniem. Oprzemy się zaś nie na orzeczeniach Kościoła ani na pracach z zakresu religijno-moralnego, lecz na historji i na głosach samych prawników.

* * *

Prawie do końca 18-go wieku Francja nie znała rozwodu. Kwestje prawno-małżeńskie regulowano ściśle podług prawa kanonicznego, a jakkolwiek wpływ Kościoła w tej dziedzinie zmalał nieco od czasu soboru Trydenckiego, z powodu rosnącej ingerencji państwa do spraw małżeńskich, niemniej nierozerwalność prawną związku utrzymywano w pełni i uznawano tylko separację. Dopiero wielka Rewolucja uczyniła tu wyłom. Wstępnym do tego aktem było oświadczenie w nowej Konstytucji, z września 1791 roku: „prawo uważa małżeństwo za umowę czysto cywilną" (tit. II, art. 7).[1]) Całkowita zaś jego sekularyzacja nastąpiła w uchwalonej dnia 20 września 1792 r. przez Zgromadzenie prawodawcze ustawie o stanie cywilnym obywateli, która między innemi wprowadzała cywilne śluby i rozwody (tit. IV). Bliższe określenie procedury tych ostatnich, co do przyczyn prawnych, sposobu uzyskania i następstw rozwodu, zawierał wydany nieco później osobny Dekret z dn. 20-25 września 1792 r.

Wstęp, poprzedzający ten Dekret, wyjaśnia nam zarazem główny motyw, jakim kierowano się przy wprowadzaniu rozwodów. „Zgromadzenie Narodowe — czytamy tam — mając na względzie, jak ważną jest rzeczą, by Francuzi mogli korzystać z możności rozwodu, wynikającej z wolności osobistej, której zagładą byłaby umowa nierozerwalna; biorąc dalej pod uwagę, że wielu małżonków, pragnących korzystać z orzeczenia Konstytucji, określającej małżeństwo jako umowę czysto cywilną, nie czekało nawet, aż prawo ureguluje sposób uzyskania i następstwa rozwodu — postanawia co następuje"... Chodziło tu więc przedewszystkiem o realizację hasła nieograniczonej w tym wypadku wolności osobistej, propagowanego przez filozofję 18-go wieku. Z wolnością tą, twierdzono, nie zgadza się w żaden sposób małżeństwo nierozer-

[1]) Od tego aktu rozpoczęła się sekularyzacja małżeństwa we Francji, a nie, jak niektórzy sądzą, od Deklaracji praw człowieka i obywatela.

walne, gdyż krępuje swobodę małżonków i jest, jak pisał Diderot, „tyranją mężczyzny, który traktuje kobietę jak swą własność". Teoretycy i wykonawcy Rewolucji trzymali się ślepo tej doktryny; „wolność osobista nie dopuszcza absolutnego zrzeczenia się jej przez jakąkolwiek umowę" — mówił przed Zgromadzeniem prawodawczem referent sprawy rozwodowej, Leonard Robin, na posiedzeniu dn. 9 września 1792 roku.

Nie żadne realne potrzeby ani wola społeczeństwa wprowadziły zatem rozwód we Francji, lecz narzucił go jej tępy doktryneryzm. „Kwestja rozwodów nie była wcale popularna w chwili, kiedy zwoływano Stany Generalne — pisał w swej znanej pracy Ernest Glasson, profesor prawa w Paryżu — ale idee filozoficzne wzięły niejeden raz górę nad życzeniami narodu" [1]). Stały w takich wypadkach brak zmysłu rzeczywistości objawił się nadto w różowych nadziejach, jakie przywiązywano do tej reformy. Rozpływano się w nich poprostu i zasypywano słuchaczy obietnicami dobrodziejstw, jakie ona przyniesie. Pozostawienie zupełnej swobody małżonkom w zakresie ich pożycia miało właśnie uleczyć dotychczasowe niedomagania małżeństwa. Zaprowadzając rozwód „możemy tylko na nim zyskać pod każdym względem", pisał w *Moniteur Universel* (z lutego 1792 r.) deputowany Lequinio. Nie trzeba się również, uspakajano, obawiać zbytniego wzrostu liczby rozwodów; „skoro rozwód zostanie dozwolony, będzie zachodził bardzo rzadko", zapewniał dn. 30 sierpnia 1792 r. na posiedzeniu Legislatywy gorący jego obrońca Aubert-Dubayot. Tylko z początku wypadków jego będzie więcej, dopóki nie rozejdą się związki niedobrane, potem zaś liczba rozwodów zacznie maleć i utrzyma się stale na bardzo niskim poziomie.

Konsekwentnie z powyższem założeniem starano się też udzielić małżonkom jak największej swobody. Wprawdzie nawet entuzjaści rewolucji zawahali się przed następstwami, jakie musiałoby pociągnąć za sobą przeprowadzenie zasady bezwzględnego zrównania umowy małżeńskiej z kontraktem

---

[1]) Ernest Glasson: Le mariage civil et le divorce. Étude de législation comparée. 2-e édition. Paris, Pedone-Lauriel. 1880. str. 256.

cywilnym, i dlatego uznali konieczność pewnego uregulowania tej sprawy, niemniej postanowiono zrobić to w możliwie szerokich ramach. Za wystarczające do otrzymania rozwodu uznano więc trzy kategorje przyczyn: 1) pierwsza z nich obejmowała różne bliżej określone powody; 2) druga rozwód za zgodą wzajemną małżonków; 3) trzecia wprowadzała nawet rozwód na żądanie jednego z nich, w razie niezgodności charakterów. Niedość na tem, żeby zerwać ostatnie więzy, hamujące wolność osobistą, zniesiono zupełnie separację, ku oburzeniu ludności katolickiej, tak że przed małżonkami, którzy nie mogli czy nie chcieli żyć wspólnie, pozostawała jedna tylko droga wyjścia — rozwód.

Skutki takiego prawodawstwa małżeńskiego, przy równoczesnem wyeliminowaniu wpływów Kościoła i obniżeniu poziomu moralnego, musiały być fatalne i dały się odczuć niedługo. Rozkład życia rodzinnego zaczął postępować szybko naprzód, tem bardziej, że przez różne poprawki do ustawy z dn. 20 września 1792 r. ułatwiono jeszcze uzyskanie rozwodu, otwierając przez to drogę do coraz szerszej samowoli. Dopiero gdy spostrzeżono się, że zło posuwa się za daleko, poczęto robić nowe poprawki, tym razem w duchu przeciwnym, wnoszące różne ograniczenia i utrudnienia; były one jednak bezsilne.

W samym Paryżu, w przeciągu 27 miesięcy od ogłoszenia prawa rozwodowego, trybunały wydały 5.994 wyroków rozwodu. W trzech pierwszych miesiącach 1793 roku liczba związków zerwanych w tem mieście dorównała ilości nowozawartych, a w jednym z lat następnych przewyższyła ją nawet. Niektóre kobiety co roku rozwodziły się i wstępowały w nowe związki. Z jakiem zaś lekceważeniem traktowano u góry te sprawy, świadczy fakt, że kiedy jeden z obywateli kolejno ożenił się i rozwiódł z dwiema siostrami, a następnie wniósł podanie do władz, żeby mógł poślubić ich matkę, „śmiano się z niego — pisze Louis Madelin — choć należało płakać".

Taki stan rzeczy otrzeźwił jednak niejednego z szczerych nawet dotychczas zwolenników rozwodu, a słowa ich są nowem świadectwem, jak zastraszające postępy musiała poczynić epidemja rozwodów i idący za niemi rozkład ro-

dziny. „Chcecie mieć małżeństwa — wołał Simeon — a robicie z nich istną prostytucję". „Raczej narzędziem gry giełdowej, niż prawem" nazwał ustawę rozwodową deputowany Maille. Niedługo też dały się słyszeć głosy, żądające zniesienia lub przynajmniej rewizji istniejącego prawa rozwodowego. „Trzeba — wołał w r. 1795 do Rady Pięciuset Philippe Delleville — raz zaprzestać tego targu ciałem ludzkiem, jaki nadużycia z rozwodami wprowadziły w społeczeństwo".

Tak przedstawiał się w swej genezie i następstwach pierwszy etap istnienia prawa rozwodowego we Francji. Przyjęli je teoretycy rewolucji i laicyzmu i wprowadzili — pisał niedawno Henri Lalou, profesor prawa w Paryżu — nie dlatego, jakoby ono było reformą pożądaną, ani żeby rozwodów wymagały ówczesne stosunki i położenie kobiety; lecz „jedynym motywem" przyjęcia go było: „nadać moc prawną zasadzie, zasadzie małżeństwa jako umowy czysto cywilnej... Ponieważ małżeństwo jest umową cywilną, więc powinna istnieć możność zerwania go i nawiązania na nowo, podobnie jak każdy inny kontrakt. Stąd prawo do rozwodu i do ponownego małżeństwa osób rozwiedzionych" [1]). — Rzeczywistość wykazała, że obliczenia były najfałszywsze. Rozwody pociągnęły za sobą takie klęski, że wywołały reakcję nawet wśród wielu gorących przedtem ich zwolenników.

* * *

Konieczność reformy uznawano niemal powszechnie. Dokonać miał jej Kodeks Cywilny z r. 1804, t. zw. Kodeks Napoleona.

Autorowie jego trzymali się drogi pośredniej; chcieli usunąć w dziedzinie prawno-małżeńskiej, podobnie jak w innych działach prawa publicznego, zbyt radykalne pociągnięcia Rewolucji, ale równocześnie zatrzymać te jej zdobycze, które w oczach opinji uchodziły za cenne. Usiłowano więc zreorganizować sytuację prawną małżeństwa i rodziny,

---

[1]) Henri Lalou: Le remariage des divorcés, *Le Correspondant* (Paris), zesz. z dn. 25. VIII. 1930; str. 571.

by utrzymać wysoki poziom tej instytucji w społeczeństwie, chciano również zadośćuczynić podeptanym przez rewolucję uczuciom religijnym — ale zarazem postanowiono zachować świecki charakter małżeństwa. Zatrzymano więc jednogłośnie śluby cywilne — małżeństwo miało pozostać w oczach prawa umową czysto cywilną, całkowicie niezależną od przekonań religijnych — ale ze względu na katolików przywrócono zniesioną w r. 1792 separację, którą można było obecnie uzyskać dla tych samych przyczyn prawnych co rozwód.

Kwestja rozwodów była przedmiotem najzaciętszej dyskusji, nie brakło bowiem głosów za zupełnem ich zniesieniem. Carion-Nisias nazwał wprost rozwód „złym ze swej natury"; do rzędu przeciwników jego należał również Portalis, jeden z głównych twórców Kodeksu Cywilnego. Mimo tej opozycji zatrzymano jednak rozwód, a przyczyniło się do tego nietylko wspomniane powyżej kompromisowe stanowisko Kodeksu, oraz wzgląd na te wyznania religijne, które uznają rozerwalność małżeństwa, ale, jak wszystko wskazuje, także sam Napoleon, który brał czynny udział w kodyfikacji nowego prawa. Zasadniczo był on podobno przeciwnikiem rozwodów, skłaniał się zaś do ich przyjęcia dla względów osobistych. W tym czasie myślał on już bowiem o utrwaleniu swej dynastji, a nie mając potomstwa z żoną Józefiną miał do wyboru albo rozwód z nią, albo adoptację. Stąd nacisk, z jakim starał się wprowadzić jedno i drugie do Kodeksu Cyw., zdaje się wskazywać, że uczynił to dla zabezpieczenia własnej sprawy.

Nowe prawo rozwodowe różniło się jednak od uchwalonego w r. 1792. Ograniczało ono dotychczasową samowolę; zredukowano liczbę przyczyn prawnych rozwodu i utrudniono całą procedurę. Zmienił się również pogląd na charakter rozwodu; nie miał on już być wyrazem wolności osobistej, niczem niekrępowanej swobody jednostki — Kodeks Cywilny przyjmował go jedynie jako „lekarstwo" *remède d'un mal.*

Reforma, przeprowadzona przez Napoleona, była więc tylko połowiczną i dlatego okazała się niewystarczającą. Kodeks Cywilny przyjmował rozwód dla trzech określonych

przyczyn; niestety jakkolwiek z pośród nich usunięto niezgodność charakterów, zatrzymano jednak rozwód za zgodą wzajemną. Toteż mimo wprowadzonych obostrzeń nadużycia trwały dalej i skończyło się na tem, że wreszcie na wniosek de Bonald'a zniesiono całkowicie prawo rozwodowe dnia 8 maja 1816 r., a toczące się wówczas procesy rozwodowe zamieniono na procesy o separację.

Tak zakończyła się druga faza prawa rozwodowego. Po 24 latach doświadczenia z rozwodami Francja uznała za wskazane zrezygnować z tego dobrodziejstwa; pozostały tylko śluby cywilne i separacja.

* * *

Przez jakiś czas panowała cisza. Ogół społeczeństwa czuł się zadowolony z nowego stanu rzeczy. Jakkolwiek bowiem na decyzję z dnia 8 maja 1816 r. wpłynęły bezwątpienia także momenty natury politycznej i kościelnej, „niemniej — jak twierdzi E. Glasson — prawodawca dał przez nią zadośćuczynienie opinji publicznej, która odczuwała zawsze prawdziwy wstręt do rozwodu“ [1]).

Lecz i zwolenników tegoż nie brakło, a ci nie myśleli zrezygnować ze swych planów; jedni z powodu radykalnych przekonań, drudzy kierowani nienawiścią do Kościoła katolickiego, inni wreszcie dlatego tylko, że otwierało to przed nimi możność zwrócenia na siebie uwagi, „żeby ich widziano“, jak powiada E. Glasson. Już w r. 1830 pojawił się też wniosek obalenia ustawy z 8 maja 1816 r., postawiony przez de Schonen i poparty przez Odilon'a Barrot. Wniosek ten przeszedł kilkakrotnie w Izbie deputowanych, lecz zwalczany przez Portalis'a przed wyższą Izbą, stale w niej przepadał. Nowy poważniejszy krok zrobiono znowu z wybuchem rewolucji w r. 1848; projekt przywrócenia rozwodów, przedłożony tedy przez Crémieux Zgromadzeniu Narodowemu, został jednak w kilka miesięcy później wycofany. Podczas drugiego cesarstwa sprawy tej nie poruszano wcale i dopiero z nastaniem trzeciej Republiki wydobyto ją ponownie na światło dzienne.

---

[1]) Le mariage civil et le divorce, str. 267.

Głównymi inicjatorami i wodzami tego ruchu byli Aleksander Dumas syn i Alfred Naquet, zwłaszcza ten ostatni. A. Naquet, z zawodu chemik, skazany w r. 1867 za udział w tajnych stowarzyszeniach, a w r. 1869 za wykroczenia prasowe, zbiegł do Hiszpanji, skąd powrócił w roku następnym. Odtąd brał czynny udział w życiu politycznem, jako przedstawiciel przekonań najskrajniejszej lewicy został wybrany posłem i w r. 1876 rozpoczął namiętną kampanję za wykreśleniem z kodeksu francuskiego zasady nierozerwalności małżeństwa. Pierwszego jego wniosku, o przywrócenie w pierwotnem brzmieniu „owego pięknego prawa z roku 1792", Izba nie wzięła jednak pod rozwagę. Naquet zgłosił więc w r. 1878 nowy, bardziej umiarkowany projekt wprowadzenia rozwodów w tej formie, w jakiej uznawał je Kodeks Napoleona. I tu wszakże zawiódł się, lecz postanowił nie ustępować. Chodziło mu teraz jedynie o przyjęcie rozwodu w zasadzie. Wygotował więc w r. 1881 świeży projekt, który przy pomocy gwałtownej agitacji, rozwiniętej w kraju słowem i piórem przez jego zwolenników, dostał się wreszcie pod obrady.

Taktyka Naqueta, w tym wypadku była głęboko przemyślana i jest pouczającą także dla dzisiejszych naszych stosunków. Człowiekowi temu nie chodziło bowiem o samo wprowadzenie rozwodu, zamiary jego sięgały znacznie dalej — chciał zburzyć całkowicie dotychczasowe tradycyjne małżeństwo i rodzinę chrześcijańską, a rozwód uważał tylko za środek, za jeden etap na drodze do urzeczywistnienia swego planu [1]). Wprawdzie utrudniono mu go znacznie przez odrzucenie pierwszych radykalnych projektów, lecz Naquet orjentował się doskonale, że wystarczy, by otworzono tylko wąską furtkę dla rozwodu, a czas sam będzie już pracował nad dalszem jej rozszerzeniem. Dlatego niepowodzenia

[1]) Już w r. 1869 w swej broszurze „Religion, propriété, famille" (Paris; str. 244 n.) oświadczył Naquet, że jest wrogiem małżeństwa tradycyjnego i nazwał je „zamachem na wolność, przyczyną degeneracji rasy". W roku zaś 1901, w czasopiśmie *Revue des Revues* (z dn. 15. III. 1901, str. 493) przyznał się, że ustawę z r. 1884 uważał za niedostateczną, lecz liczył na „przyszłe przyjście duchów wolnomyślnych", które ją udoskonalą w kierunku ułatwienia rozwodów.

pierwszych lat nie zniechęciły go wcale, czuł, że odsuwają tylko sprawę, o jaką mu chodzi, ale nie zaprzepaszczają jej. Przed Izbą deputowanych ukrywał oczywiście swe właściwe cele i zręcznie zmieniał taktykę zależnie od potrzeby. Jeśli jeszcze w r. 1876 odwoływał do „zasady wolności osobistej, której zaprzeczeniem jest nierozerwalność małżeństwa", to w latach następnych głosił zupełnie inne motywy i usiłował przekonać obecnych, że prawo rozwodowe umoralni właśnie małżeństwo, że po zlikwidowaniu zaległych spraw małżeńskich liczba rozwodów spadnie do bardzo umiarkowanej cyfry i utrzyma się przy niej stale.

Słowa jego, poparte silnie przez innych mówców, znalazły w Izbie deputowanych więcej zwolenników. Posypały się przeróżne racje za przywróceniem ustawy rozwodowej. Próbowano wyzyskać na jej korzyść pewne nieszczęśliwe wypadki, jakie zaszły wśród małżonków separowanych; udawadniano, że liczba całkowicie zerwanych związków nie przekroczy istniejącej podówczas liczby separowanych; owszem referent projektu prawa rozwodowego wykazywał, że rozwód daleko pomyślniej załatwi nieporozumienia małżonków, niż tak „niedoskonały środek", jakim jest separacja. Inny znowu mówca zapewniał w dyskusji że nie potrzeba się obawiać zbytniej liczby rozwodów, gdyż będą one zawsze niemile widziane we Francji; „mamy nawet — dodał — bardzo silną nadzieję, że instytucja rozwodu potrafi przywrócić w rodzinach tę harmonję, jakiej im dzisiaj niedostaje". Podobnie optymistyczne poglądy głosili zwolennicy rozwodów w senacie. Zwycięstwo zaczęło się też stopniowo przechylać w ich stronę i po długich debatach, pamiętnego dnia 27 lipca 1884 r. uchwalono ostatecznie przywrócenie rozwodu we Francji.

(Dokończenie nastąpi).

Ks. Stanisław Podoleński T. J.

Otokar Brzezina.

Kościołowi przysługuje prawo ogłaszania dobroczynnych i już zmarłych osób za błogosławionych lub świętych. Akt kanonizacji stwierdza fakt świętości, dowodzi wobec całego świata prawdy o ich zasługach, zaleca wiernym modlić się o wstawiennictwo do nowego świętego i naśladować go w swojem życiu. Lecz oblicze duchowe poszczególnych świętych bywa bardzo różne: jedni oddawali się wytężonej działalności w walce ze złem i dokładali największych wysiłków, by świat był prawdziwie, nietylko z imienia, chrześcijański. Często tworzyli wielkie organizacje: zakony, klasztory, przytułki i żłóbki, które na długo przeżywały swych założycieli. Inni, na wzór św. Tomasza z Akwinu, oddawali się nauce, rozwijali zrozumiale dla wszystkich wykład odwiecznych boskich prawd, stawali się nauczycielami wiary dla Kościoła, narodów i osób prywatnych. Trzeci wreszcie oddawali się wyłącznie życiu kontemplacyjnemu, zostawali w ciągłem obcowaniu z Bogiem, swą modlitwą wyjednywali dla świata przebaczenie grzechów, stawali się podobni do małych cichych dzieci, zawsze i wszędzie pamiętających o swym ojcu umiłowanym. Jacopone da Todi oraz rosyjscy „jurodiwyje“ służyli Bogu przez wyrzekanie się własnego rozumu i udawanie głupich w Chrystusie. Jedni uważali świat za nawskroś zepsuty, inni znajdowali wszędzie piętno błogosławieństwa Bożego. Różne były postacie duchowe świętych, tak samo różne, jak różne są poglądy i czyny ludzi zwykłych. Wszakże nie można powiedzieć, że te postacie duchowe poszczególnych, kanonizowanych przez Kościół, świętych są ze sobą w jakiemś przeciwieństwie, że są bie-

gunowo różne i wyłączają się wzajemnie. Gdyby tak było rzeczywiście, to tem samem nie byłoby poco kanonizować tych tak niepodobnych i sprzecznych postaci. Jednak w rzeczywistości tak nie jest, więc bez obawy popełnienia błędu można powiedzieć *a priori*, że najświetniejsze studja w celu udowodnienia zupełnej różnicy pomiędzy św. Franciszkiem z Assyżu a św. Ignacym byłyby li tylko zbytecznem marnowaniem czasu, energji, erudycji i papieru. U wszystkich świętych można dostrzec nie różnicę, a tylko i jedynie samo podobieństwo. Wszyscy oni wzajemnie złączeni są przez to, że ich rysy osobiste, niepowtarzalne, czysto ludzkie cechy charakteru są tylko cząstką ich osoby, przytem cząstką nie najistotniejszą, lecz tylko uboczną, prawie drugorzędną. Rzeczą główną jest w nich jedynie, to że oni się roztopili w wodzie żywej Kościoła i odźwierciadlili ją w sobie, wcielili ducha Chrystusowego w swem dziele życiowem. W żywotach świętych odbijają się jak w zwierciadle jedyny Bóg, jeden wieczny Kościół, wiara mocna i udzielona do skończenia wieków prawda religijna. Na tem właśnie polega podstawowa istota ich duszy, czyniąca ich świętymi i jednakowo bliskimi wszystkim ludziom, ludzkości jako takiej. Różne zaś rysy osobiste tylko tłumaczą każdemu człowiekowi, że on również mógłby się wznieść do aureoli świętości, że Kościół stoi otworem dla wszystkich i dla każdego, że w jego ramionach mogą równie się ukoić i dusze najburzliwsze i najłagodniejsze.

Ta właśnie jedność istotna duchowego oblicza wszystkich świętych umożliwia Kościołowi ogłaszanie zmarłego jako przykład godny naśladowania czyli jako źródło nowej powagi. Ponieważ taka powaga męczennika lub świętego jest tylko odblaskiem lub raczej indywidualizacją wiecznej powagi Kościoła, więc jest zrozumiałe, że również jej rozumienie będzie zawsze jednakowe, nie obudzi w nikim wątpliwości, chwiejności lub sporów. Można naśladować każdego świętego, a otrzymane skutki będę zawsze jednakowo dodatnie i pożyteczne. Wiele dróg prowadzi do jednego celu, wszystkie są równie proste i krótkie; jeden przedmiot można oglądać z wielu punktów widzenia, a mimo to wielorakość poglądów ani trochę nie naruszy jedności wewnętrznej przed-

miotu. Każdy święty, czy się zbawiał na pustyni lub wśród dzikich skał, czy też walczył z występkiem w murach obecnego dużego miasta fabrycznego, mimo to sama osnowa jego powagi zostaje zawsze ta sama, człowiek zaś nigdy się nie pomyli, jeśli będzie go naśladował. Tu się kryje olbrzymie dobro pewności, za którą ręczy Kościół mocą aktu kanonizacji; akt ten nigdy nie bywa względny, przejściowy lub błędny, albowiem w osobie świętego kanonizuje Kościół wieczną prawdę.

Prócz kanonizacji kościelnej możemy w życiu społecznem napotkać zjawisko, które trafnie można określić, jako „kanonizację społeczną". Polega ona na tem, że pewną, czemś się wyróżniającą osobistość uważają mniej lub więcej szerokie koła ludzi za bezwzględną powagę, a nieraz nawet za źródło wszelkiej innej powagi. Tę kanonizację społeczną dostrzec można w dziedzinach najróżnorodniejszych, po przykład nie trzeba sięgać zbyt daleko: Darwin dla jeszcze niedawnej biologji, Nostradamus dla magji, Lenin dla komunistów, Mussolini dla faszystów i t. d. Powaga kanonizacji kościelnej jest zupełnie pewna, bo jest przeniesiona, odzwierciadlona, transcedentalna. Powaga zaś „kanonizacji społecznej" może być względem osoby kanonizowanej tylko immanentną lub, co jeszcze gorsze, atrybutywną czyli przeniesioną przez zapalonych wielbicieli z samych siebie na wybranego wodza; mówiąc inaczej, jest to powaga nie charyzmatywna, pochodząca zgóry, lecz tylko warunkowa, idąca zdołu i tkwiąca w chwilowych nastrojach tłumu przypadkowych wielbicieli. W jednym i drugim wypadku ta powaga może łatwo upaść wskutek dalszego rozwoju poglądów, obalenia popełnionych błędów lub wprost wskutek zjawienia się nowego, jeszcze bardziej imponującego, choć być może także niepoważnego „społecznego świętego". Pomyślmy tylko, coby się stało, gdyby lekarze współcześni dotąd mocno się trzymali zasad średniowiecznych powag lekarskich, biologowie zaś gdyby uczyli, jak dawniej, że myszy rodzą się z kupy kurzu? Chemicy z pewnością i teraz na wzór Cagliostra szukaliby kamienia filozoficznego. Ileżto razy zmieniały się poglądy historyków na Cezara i innych cesarzy rzymskich? Iluż filozofów dzisiaj podziela całkowicie

wszystkie twierdzenia Descartes'a, Galileusza lub Kanta? Powagi ziemskie są przejściowe, względne, ulegają wpływowi czasu, bo same są jego wytworem; z postępem ludzkiej inteligencji upadają lub prowadzą smutną egzystencję w zapomnianych przez wszystkich panteonach. Czasami zachodzi ostra kolizja pomiędzy dwoma powagami, nieraz „społeczny święty" sam się gruntownie hańbi przez swą wewnętrzną sprzeczność i niezgodność. Nadmieńmy jeszcze, że święty kościelny, jeśli i nie był konsekwentny w ciągu całego swego życia, był to jego grzech osobisty, przebaczony i zapomniany, lecz tylko czysto osobisty i w żadnym razie nie plamiący jego świętości. A „święty społeczny"? On tylko stopniowo dochodzi do swych przekonań, często do końca ich nie przemyśla i wciąż dopuszcza się błędów. Więc jego naśladowcy wciąż muszą się powoływać na ewolucję człowieczeństwa i modyfikować jego naukę, by nie wyglądała jako *rudis indigestaque moles*. „Społeczny święty" potrzebuje glossatora i komentatora, który ma codzień i co chwilę usilnie dowodzić jego świętości choćby kosztem tego, że świadomie będzie zamilczał o jakiejś stronie jego działalności a nadmiernie podkreślał inną. Lecz tłumacze są różni i mają własne upodobania, więc nie trzeba się dziwić, że nieraz spotykamy biegunowo różne apologje tejże osoby, charakteryzujące ją zupełnie inaczej. Martwy „święty społeczny" jest bezsilny — nie może się bronić przed swymi zbyt zapalonymi zwolennikami, wielbicielami i naśladowcami. W takim wypadku mamy do czynienia z tragedją myśli, myśli niepojętej i błędnie tłumaczonej.

Nieraz jednak gorliwość tłumaczy, oraz ich wielka tęsknota za powagą czyni swą ofiarą człowieka żywego. Gdy on już się zestarzał lub jest niezbyt rozumny, jeszcze to nie jest bardzo straszne, bo w takim razie kanonizowany zwykle bywa zadowolony z okazywanej mu czci i nie opiera się tej przemocy, jaką czynią wielbiciele nad dziełem jego życia. Mówiąc właściwie, podobne błędne tłumaczenia są zgoła celowe i uprawnione, każda bowiem czysto ziemska, zastygła na martwym punkcie powaga utrudnia dalszy postęp, staje się czynnikiem moderatywnym, który należy zwalczyć i obalić. Wielorakość tłumaczeń — to tylko najsubtelniejsza

forma obalenia przeżytych ideałów. Gdy żywy „święty“ się nie sprzeciwia, idzie wszystko pomyślnie: on upaja się chwałą, uważa się za wodza, choć w rzeczy samej wbrew jego woli miotają nim fale cichej rzeki, powoli unoszące go hen, daleko, w otwarte morze zapomnienia.

Gorzej jednak, gdy kanonizowany jest na tyle rozumny, że dobrze rozumie całą dwuznaczność i całą złudność takich pochlebnych interpretacyj. Wówczas możliwe są dwa wyjścia: albo milcząco ulegnie, wyrzeknie się swoich poglądów i na zawsze zastygnie w tej formie, w jakiej go kanonizowano, lub będzie zwalczał swych naśladowców. W pierwszym wypadku jest to okropna cicha tragedja człowieka, wyrzekającego się dobrowolnie możliwości prawdziwego życia duchowego i nowej twórczości; w drugim wypadku mamy przed sobą tragiczną walkę z epoką, chwilą, w której ostatecznie zwyciężą glossatorzy, bo mogą czynić ze „świętym“ wszystko, co im się podoba, gdy ten po raz ostatni ściśnie ze złości przed śmiercią swe pięści, widząc, jak postępują z jego dorobkiem duchowym. Genjusz umiera, jego zaś wielbiciele tworzą bezkształtną, niezliczoną masę, przeto, niestety, żyją wiecznie. Po śmierci kochanego mistrza już nic nie przeszkadza gorliwemu miłującemu uczniowi układać, zdobić i porządkować trupa swego mistrza tak, by on najbardziej był podobny do pierwotnych, a może nieco pospolitych rysów twarzy „najwierniejszego zwolennika“.

Tego przekleństwa spaczenia swej postaci duchowej nie uniknął również wybitny czeski myśliciel i poeta, Otokar Brzezina. Jeszcze za życia los wskazał mu odwrotną stronę chwały; Brzezina zwalczał swych wielbicieli, którzy odnosili do redakcyj pism jego każde przypadkowe słowo — po śmierci zaś poety powstała niczem nieskrępowana orgja „świętych wspomnień“. Historyk literatury, zwłaszcza obserwator obcokrajowiec, któryby chciał się zaznajomić z całą „brzeziniadą“, niechybnie doszedłby do rozpaczy. Zewsząd stanęłyby przed nim różne, do siebie całkiem niepodobne mityczne obrazy Brzeziny, za temi zaś tak różnemi ocenami musiałby wreszcie stracić wszelkie pojęcie o samej postaci poety. Każdy bez przeszkody wchodził do ogrodu duszy myśliciela, zrywał którą chciał gałązkę, dowoli ją ob-

cinał, odrzucał listki zbędne jego zdaniem i w takim stanie niósł ją na targ na sprzedaż jako faktyczne dzieło Brzeziny. Oczywiście to wszystko czyniono bez złej woli, wszyscy wielbiciele postępowali wciąż bona fide, lecz tem niemniej skutki były fatalne. Brzezina, poeta-jasnowidz i genjalny pustelnik, stał się „społecznym świętym" w najgorszem znaczeniu tego słowa — jego powagą, jak płaszczem, przykrywa się każdy, kto chce. Jest rysem znamiennym, że główną pobudką większości takich wspomnień jest stosunek poety do Boga, katolicyzmu i Kościoła. Niżej podamy kilka przykładów takich „sumiennych" charakterystyk i ocen.

Były szef służbowy Otokara Brzeziny, Józef Mouczka, w swej książce „Z rozmów z O. Brzeziną" obrazuje poetę przedewszystkiem jako nauczyciela, notuje każde jego zdanie o reformie szkoły średniej i niższej. Przytem Brzezina, według oceny Mouczki, był to nauczyciel prawie w typowem, czeskiem znaczeniu tego słowa: wielbił Amosa Komeńskiego; wprawdzie nie aprobował bezreligijnego wychowania, lecz tylko dlatego, że „szkoła winna być poniekąd zachowawczą, rodzice zaś, płacąc pieniądze za naukę, mogą wymagać pewnego szacunku dla swej religji", kpi z czystości duszy J. Florjana, przystępującego codzień do komunji św. i t. d. Zdaniem Mouczki, poeta wierzył, lecz „jego wiara nie odpowiadała ani katechizmowi katolickiemu, ani żadnemu innemu wyznaniu". Brzezina nie chodził do kościoła, chyba tylko z obowiązku, z uczniami, nie chodził nigdy do spowiedzi i mówi o „filozofie ukrzyżowanym". Poeta — tylko „katolik z metryki", jednak uważa, że nie należy wydzierać ludowi „złudzenia Kościoła", w niem bowiem zwykły człowiek prosty widzi wcielenie i oblicze Boże. Bronił katolicyzmu, „lecz tylko wolnego od wszelkich form, obrzędów, dogmatów i polityki", widząc w nim taką możliwość uzgodnienia pracy i ofiarnych wysiłków poszczególnych ludzi i całych narodów, jakiej nie daje żaden inny kościół, żadna organizacja państwowa.

A teraz weźmy obraz, naszkicowany przez innego współpracownika poety w szkolnictwie, przez Jana Rambouska, autora książki „Garść wspomnień o poecie Brzezinie".

Brzezina jest prawie wrogiem zwykłej nikczemnej i nudnej demokracji, broni orderów i tytułów, jest militarystą, chętnie mówiącym o walce na bagnety, lubiącym wojsko, słowianofilem, powtarzającym oklepane zdanie, że „bez wielkiej Rosji nie można myśleć o wolnem słowiaństwie", chyli czoło wobec serbskiego bohaterstwa i sądzi, że piękne wiersze można pisać tylko po polsku. Poeta przeraża się na wieść, że w Rosji zniesiono karę śmierci i smuci się z upadku carskiego ustroju. Nie jest pisarzem katolickim, bo „taki filozof i uczony nie mógł się zmieścić w ciasnej ramce rzymskiego katolicyzmu". Żywi szacunek do każdej religji i tłumaczy ich powstanie.... warunkami klimatycznemi. Wita radośnie powstanie heretyckiego kościoła czeskiego, lecz prędko do niego się oziębia. Gani politykę rządową względem Rzymu i podkreśla, że Watykan — to wielka siła polityczna, z którą trzeba się liczyć już choćby dlatego, że Stolica św. może wywierać wpływ na autonomistów słowackich! Zarazem powiada: „Proszę tylko się przyjrzeć, jak płoną i jaśnieją twarze kobiet, pokornie klęczących, jak wielką radość kościół sprawia ich duszy, z jaką wdzięcznością przyjmuje ich duch słowa miłości i jak oddają się Bogu.... Gdy te świątynie przerobią ludzie na stajnie i kina, już nikt z nich nie wyniesie takiego pokoju duchowego, radości i wesela, jak teraz"....

Zdaniem prof. E. Chalupnego, Brzezina wcale nie był katolikiem, lecz tylko człowiekiem bardzo tolerancyjnym, zdolnym wychodzić z najróżnorodniejszych punktów widzenia i nie chcąc nikogo obrazić, często podzielał zdania swych gości przypadkowych.

Przeciw takiemu poglądowi powstaje namiętnie Jarosław Durych [1]), który uważa, że choć nie można stwierdzić, by Brzezina w ciągu całego swego życia był inteligentnym katolikiem, że jednak rozwijał się właśnie w tym kierunku i że przed śmiercią już mało mu brakowało do ostatniego kroku — zostania katolikiem w całem znaczeniu tego słowa.

Ksiądz i poeta Ikub Deml idzie jeszcze dalej, broniąc gorąco katolicyzmu Brzeziny, który pobudził Demla do obrania

[1]) Pismo *Akord* Nr. 8 (1929).

stanu kapłańskiego. W *Lidovych Listách* (Nr. 206, 258 XII. 30) przytacza słowa zmarłego filozofa, który twierdził, że „Kościół katolicki można i teraz obronić w każdej dziedzinie", pochwalał zwyczaj zakazu czytania złych książek i cieszył się, że przynajmniej jego wszystkie dzieła są wręcz katolickie.

Edward Valenta dowodzi, że Brzezina nie mógł być katolickim pisarzem, przytaczając na poparcie swego zdania, że poeta przed śmiercią odmówił przyjęcia komunji św. a nawet nie dopuścił do siebie kapłana. Tu już „miłujący uczeń" w swej gorliwości obronnej dochodzi do tego, że dobrowolnie przyjmuje na się zadanie detektywa.

Zdeniek Zahorz w swej pracy „Otokar Brzezina", analizując charakter mistyczny czeskiego poety, dochodzi do wniosku, że jego mistyczne rozumienie świata w znacznym stopniu polegało na hinduskich „Upaniszadach". Wzgląd ektatyczny przeważał w twórczości Brzeziny i ściśle się łączył ze światopoglądem buddyjskim, który mocno wpłynął na duszę filozofa. Emanuel z Leszehradu [1]) jest gotów uważać Brzezinę za mistycznego agnostyka, budującego ołtarz Bogu nieznanemu, piewcę nowej wiary, która „wynikła z bolesnych mroków bólu i ofiary, by urosnąć w żywotny płomień radości kosmicznej i wolności ducha". Milosz Marten [2]) wypowiada zdanie, że mesjanizm Brzeziny jest dopełnieniem przeczuć innego czeskiego pisarza, Juljusza Zeyera i wyraża moc czeskiego narodu, podobną do mocy dawnych husytów.

Z wielkim pietyzmem pisze o Brzezinie Emil Seudek [3]) i odmiennie od innych krytyków nie przytacza ani listów, ani rozmów poufnych zmarłego poety. Jego ocena polega wyłącznie na analizie poszczególnych wierszy, ogólna zaś charakterystyka osoby filozofa brzmi jako *anima naturaliter mystica.*

Ferdynand zaś Peroutka [4]) nie znalazł lepszego sposobu rozwiązania zagadki Brzeziny, jak przypuszczając, że

---

[1]) Wstęp do antologji: *Z díla Ot. Brzeziny*, Praha 1927.
[2]) Księga *Akkord* — tom 3 zbioru utworów, Praha 1929.
[3]) *Pod obłohom O. Brzeziny*, Praha 1928.
[4]) Pismo *Pritomnosť*, VI, 195 i 213.

poeta w udręce samotności i tęsknoty za miłością kobiecą znalazł ujście w zlaniu się z kosmosem, by opanować w ten sposób ciężkie jarzmo swej osobowości.

Jak wielki chaos poglądów i jak one nawzajem sobie przeczą! Krytycy pomijając wiele, co napisał Brzezina, oceniają przypadkowo powiedziane przez niego słowa, niektórzy zaś są nawet gotowi grzebać się w życiu wewnętrznem poety. Powyższych cytat aż nadto wystarcza, a choć ich można przytaczać bez końca, jednakże lepiej od tego się wstrzymać. To, cośmy przytoczyli, świadczy najlepiej, że w kraju rodzinnym Brzeziny niema jedności poglądu na osobę, ani na wewnętrzne pobudki twórczości czeskiego poety. Można tylko podkreślić jedną jedyną zgodność większości tych sądów: że mianowicie prawie wszyscy oceniają Brzezinę jako przyrodzonego mistrza życia. Pod każdym innym względem panuje zupełna rozbieżność poglądów. Literackie wizerunki czeskiego poety nie są podobne: u jednych jest on jakimś typowym małym „mądralem", u drugich — agnostykiem, u trzecich — katolikiem, wreszcie u czwartych — prawie wyznawcą filozofji hinduskiej. Gdzież rozwiązanie tej zagadki?

Brzezina był bardzo dobry dla ludzi, dla każdego uważny i uprzejmy. Przytem, omawiając wszechstronnie poruszone zdanie, często nie wyrażał swego poglądu. Jego wysoka dialektyka nie każdemu była dostępna i nawet bardzo bliskie, nieraz wieloletnie obcowanie z nim nie dawało rękojmi, że częsty gość zdołał rzeczywiście poznać myśli i przekonania Brzeziny. Karol Czepek wiernie określa ten jego rys. „Są ludzie i myśliciele, wyrażający swą prawdę i wiarę zawsze temiż prostemi niezmiennemi słowami. Brzezina był inny; wolał urozmaicać swe myśli przez przenośnie i porównania, ironję i wyrażenia paradoksalne. Któż się poważy spisać te improwizacje tęczowe i bezgraniczne, którym on się oddawał, zapominając o sobie? Wszelkie zdanie, wyrwane z kontekstu monologu Brzeziny, tem samem ulega spaczeniu".

Brzezina nie mógł uniknąć obowiązku mówienia, bo ludzie przychodzili doń jak do mistrza. Więc nie zostawało mu nic innego, jak nieraz przykryć myśl słowami, pod po-

krowcem lekkiej ironji ratować swą duszę, by w niej nie grzebał się każdy, kto nie żałował wydać kilku koron na bilet kolejowy do Jaromerzyc. Zwłaszcza nie lubił dziennikarzy; poeta pewnego razu powiedział do Rambouska: „To taka męczarnia, gdy ktoś mię odwiedza. Czując literata, wnet się uzbrajam jak rycerz średniowieczny. Przeciwnik bada doświadczonem okiem wytrzymałość mego uzbrojenia i wbija pikę w miejsce najsłabsze. Tem mię pobudza do jęku, po kilku zaś dniach krzyk swojej duszy czytam w gazetach. Zwykle nasza rozmowa się zaciąga, gość wróci do hotelu, tam zaś, przy dobrym obiedzie, wszystko dobrze obmyśli, coś niecoś doda, a potem wydrukuje swój elaborat. W pismach więc ukaże się zupełnie nie to, co mówiłem. Zaprzeczać — chybia celu".

Najwięcej zaufania miał Brzezina do tych, co nie pisali. Od swych zaś przyjaciół najbliższych, jak naprz. od msgr. Aloisa Langa, nawet wymagał przyrzeczenia, że nie wydrukują o nim ani słowa. Nie można powiedzieć, by przytaczane rozmowy Brzeziny były zawsze zupełnie fałszywe, niektóre zdania mogły być całkiem prawdziwe, lecz najnajważniejsze jest zwykle nie to, co się przytacza, lecz to, co się zamilcza i pomija. Kontekst, odcień, intonacja, polor ironji — to wszystko ma wielkie znaczenie dla zrozumienia prawdziwego znaczenia takiej lub innej cytaty. Dopóki tej całej atmosfery duchowej, w której przebywał zawsze Brzezina, nie określono z zupełną pewnością, nie można ręczyć za wierność żadnej, nawet najsumienniej wybranej cytaty rozmów poety.

Czegóż właściwie Brzezina nauczał? Jak wyglądał świat, na który on patrzał swoim rozumem? W zakresie historji piśmiennictwa odpowiedź na to pytanie nie napotyka na wielkie trudności. Wybitni czescy historycy literatury i krytycy, zwłaszcza dr. Arne Novák i F. Szalda bardzo wyraźnie i jasno charakteryzują poszczególne etapy i podstawowe motywy twórczości poety-myśliciela. Historja literatury analizuje Brzezinę, obrazuje go w takiem świetle, jakim jest on naprawdę w swoich dziełach. Czytelnika zaś i wielbiciela nie interesuje Brzezina rzeczywisty; oni idealizują go, chcą wiedzieć „ostatnie słowo tajemne" swego mistrza, znać

jego ducha oraz ukrytą przed oczyma profana jego prawdę wewnętrzną. Tak powstaje stylizacja, sam zaś Otokar Brzezina staje się wbrew swojej woli „świętym społecznym".

Ta chęć poznania ulubionego poety możliwie najlepiej i najgłębiej nie kryje w sobie nic dziwnego. Brzezina jest zupełnie odosobniony w poezji czeskiej; niektórzy młodzi poeci, wprost go uwielbiający i przyjmujący pobożnie każde jego objawienie o sztuce i życiu, przejęli od niego pierwsze głęboko sięgające impulsy, które pobudziły ich do twórczości. Otokar Brzezina zbliżał się do wielu prądów literackich, i do zespołu *Moderni Revue*, i do dziennika *Novy Život* — jego poezje wycisnęły piętno na całym dalszym rozwoju piśmiennictwa czeskiego. Dale kosmiczne jego poglądów filozoficznych pociągały wiele dusz szukających. Gdy przełożono na język niemiecki książkę Brzeziny p. t. „Ręce", najwybitniejszych liryków niemieckich, jak np. R. Dehmela, St. Zweiga i Hugo von Hofmansthala, zadziwiała perspektywa kosmiczna czeskiego poety, którego uważali zarazem i za wielkiego narodowca i za wszecheuropejczyka: w tych, potężnemi słowy wyśpiewanych psalmach i dytyrambach wre tenże nowy patos, drgający w dziełach największych liryków naszych czasów, czy u Whitmana, Alfreda Momberta, Emila Verhaeren czy wreszcie u P. Claudela.

Jeśli jest to chęć wielbicieli namiętnych syntetyzować Brzezinę, rozczłonkowanego przez historyków piśmiennictwa, jest całkiem zrozumiałe, że jednak można czynić to o tyle, o ile na to zezwala sama istota rzeczy. Niektórzy poeci jakgdyby wnoszą odrazu ze sobą całe swe bogactwo duchowe: jeśli nie wyrażają go w swej pierwszej książce, to jednak zwykle zawiera ona myśli najważniejsze choćby w formie embrjonalnej i potencjonalnej. Brzezina był inny; rozwijał się, przechodził wiele okresów, wstępował z jednego stopnia na drugi, ulegał różnym wpływom. Być może on nie ma jedynego stałego oblicza, a wiele różnych niedość zgodnych ze sobą kształtów. Wszystkie więc należy poddać ponownej analizie, zważyć i ocenić.

Ważyć jego duszę, oceniać przypadkowe słowa, myśli i czyny — to sprawa nie krytyka lecz spowiednika. Dla krytyka jedynie jest ważne, czego właściwie nauczał Brzezina,

w pierwszym zaś rzędzie czego uczyły jego księgi. Jest ważny przytem nie ostatni stan jego duszy i myśli, lecz punkt najwyższy, do jakiego doszła jego twórczość. Zbogacenie się duchowe poety często nie odpowiada zbogaceniu jego twórczości: niezawsze prawdziwie wielka dusza uważa za potrzebne rozpraszać swoje skarby w słowach, książkach, wierszach i rozmowach.

Jakie istnieją materjały dla poznania twórczości Brzeziny? W pierwszym rzędzie — to jego biografja, krąg jego wiedzy i interesów, utwory i listy. Ze wspomnień bliskich do poety osób można korzystać tylko w stopniu nieznacznym, przytem bardzo ostrożnie. Krytyk winien się starać ująć poszczególne etapy duchowego rozwoju pisarza — nie człowieka, ale pisarza — podzielić jego twórczość na podstawowe motywy, ustalić, które z nich wzajemnie się wyłączają, znaleźć punkt najwyższy poglądów pisarza, wszystkie zaś części podzielone złączyć ponownie w ten sposób, by powstał jeden obraz twórczej postaci, obraz żywy i realny. Drugiem zadaniem będzie zważyć ten obraz i ocenić go w świetle pewnych idei metafizycznych, któremi kierował się sam krytyk. Dopiero wówczas będzie możliwa ocena słuszna i zasadniczo pozbawiona błędów.

Imię właściwe Otokara Brzeziny — Wacław Ignacy Jebary. Urodził się pisarz 13 września 1869 r. w małem miasteczku Poczatkach, położonem w Czechach południowych, gdzie trwała zawsze mocno tradycja mistyczna. Młody Wacław Jebary rósł w ubóstwie; jego ojciec, Ignacy Jebary, był zwyczajnym szewcem, był jednak poważny, myślący i interesował się malarstwem. Matka poety, Katarzyna Fákova, była trzecią żoną Ignacego Jebary i odznaczała się wielką pobożnością; poeta wspomina o tem w wierszu „Moja matka":

Na zimny kamień klękała w marzeniu
W grobowej woni świec i przed ołtarzem.

Być może właśnie od ojca poeta przejął w dziedzictwie swe subtelne czucie artystyczne, a od matki iskrę wiary mistycznej, która urosła w jego sercu w olbrzymi wszystko ogarniający płomień. W dążeniach społecznych poety, w jego miłości do biednych i pokrzywdzonych można widzieć skutki

jego młodości, spędzonej wśród drobnych rzemieślników w nędzy i ubóstwie. W roku 1883 piętnastoletni Wacław wstąpił do czwartej klasy szkoły realnej w Telczy, pięknej, starożytnej morawskiej mieścinie. Utrzymywał się z lekcyj, był korepetytorem córki swego dyrektora, Jana Mładka, który okazywał chłopcu wiele przyjaźni, nauczył go po polsku i dawał mu polskie książki do czytania. W wyższych klasach gimnazjum Jebary należał do kółka literackiego i napisał kilka pierwszych, jeszcze słabych, utworów, które wydrukowały pisma miejscowe. Do opery swego kolegi, Karola Bauera, „Zapusty" ułożył libretto oraz napisał sporo wierszy, w których się dostrzega wpływ szkoły W. Czecha. Koło r. 1890 wiersze Brzeziny powoli ulegają wpływowi czeskiego poety Haleka, wszystkie wiersze jeszcze podpisywane pseudonimem „W. Dantowski".

W r. 1887 Jebary zdał egzamin nauczycielski i otrzymał posadę w Jinoszowie, skąd po roku przeprowadził się do Nowej Rzyszy, miasteczka, które w życiu poety miało mieć bardzo wielkie znaczenie. W r. 1890 umierają jego rodzice, pozostawiając młodzieńca samotnym; prawie wszystkie wolne chwile spędza on w dużej bibljotece miejscowego klasztoru premonstratensów. Czytał wszystko, co mógł tam znaleźć i wiele książek obcych z zakresu teologji, matematyki i przyrody; uczył się łaciny, a nieco później języka greckiego. Ze swoich szczupłych funduszów młody nauczyciel nabywał książki o filozofji hinduskiej i mitologji pisarzy arabskich i średniowiecznych.

Listy O. Brzeziny do Karola Bauera w okresie od r. 1887 do 1901 świadczą wyraźnie o stopniowym rozwoju duchowym poety. Pierwotnie — to typowy nieznaczny nauczyciel wiejski, lubiący pisać nieco zawile, silący się na dowcip bez względu na to, że jego humor jest wciąż trochę niegrzeczny i płytki. Często się skarży na niewdzięczną pracę nauczyciela, narzeka na swe osamotnienie; w wielu wierszach czuć żal, że ich autor został wykluczony z dziedziny życia erotycznego (Brzezina był garbaty). Chętnie zwiększa swoje zasługi: powiada naprzykład, że egzamina nauczycielskie składało w Pradze osiemdziesięciu kandydatów, a cztery piąte ich nie złożyło. W rzeczywistości zaś

było tam tylko czterdziestu czterech, nie złożyło zaś ledwo ośmiu. Chętnie pisze swe listy po francusku, choć jego styl jest bardzo sztuczny i pełen dużych błędów. Chwali się ze swej wiedzy literackiej, choć ona jeszcze bardzo płytka — tak np. Brzezina przekręca nazwiska swych „ulubionych" obcych autorów: „Meterlink, zamiast Maeterlinck, Walter Whiteman zamiast Whitman, Allan, Edgar de Poe i t. d.

Lecz stała praca nad sobą ułatwia mu zwalczenie braków wewnętrznych. Chemja, fizyka, astronomja, filozofja niemiecka nie ujdzie jego zaciekawienia. Do ulubionych jego autorów należeli: Zola, Rollinat, Guy de Maupassant, Przybyszewski, Wordsworth, Fr. Coppée, Tołstoj, Mantegazza, Richepin, Dostojewski, Paul Bourget, Mallarmé, Verlaine, Shelley, Maeterlinck, Whitman, Keatse — Brzezina prawdziwie ich poznał, przeczytał chętnie i uważnie. Symbolicy francuscy wewnętrznie i zewnętrznie zmienili jego styl, dostarczyli nowej treści jego wierszom. W r. 1890 ukazuje się jego nowela „Okno z przeciwka", nieco później Brzezina napisał dużą powieść „Romans Edwarda Brunnera", którą skierował do pisma *Svetozoru* redaktorowi Szymaczkowi. Szymaczek nie zwrócił na powieść wcale uwagi, nie wydrukował jej a nawet zgubił jej rękopis. Później Brzezina sam się wyrzekł tego wczesnego niedrukowanego wcale utworu. Lecz warto zaznaczyć słowa Brzeziny pewnego razu do swego kolegi, że w nocy ukazał mu się bohater powieści, rozmawiał z nim, ściskał mu dłoń i t. d. Twórczość zostawiała w duszy poety bardzo głęboki ślad, graniczący nawet z halucynacją.

Nasz poeta zaczyna drukować swe utwory w piśmie *Niva*, gdzie sam redaktor, nie pytając zgody autora, pod jego wierszami umieszcza pseudonim — Otokar Brzezina — to imię przylgnęło na zawsze do Wacława Jebary i weszła do historji piśmiennictwa. Zarazem jego utwory ukazują się w piśmie *Vesna* — wiersze znajdują gorące przyjęcie wśród młodych pisarzy; starsi zachowali się niechętnie i jak można sądzić sam Jarosław Vrchlicky parodjował Brzezinę, starając się ośmieszyć jego sposób pisania.

Gdy w r. 1895 zaczęło wychodzić pismo *Moderni Revue*, Brzezina został jego stałym współpracownikiem, umieszczał

w nim dużo wierszy, później zaś *Moderni Revue* wydała również kilka jego książek: w r. 1895 opuściły prasę jego „Dale tajemnicze", w r. 1896 „Świt na zachodzie", w r. 1897 „Wiatry od biegunów", w r. 1899 „Budowniczowie świątyni", w roku zaś 1900 dwie pierwsze książki wydano powtórnie. W tymże czasie Brzezina współpracuje z pismem *Rozhledy* a później również z pismem *Lumirem.*

Ciekawa sprawa stosunku poety do tak zwanej „moderny katolickiej", zespołu czeskich poetów katolików, zjednoczonych dokoła pisma *Novy Živoť.* Brzezina dał kilka wierszy redaktorowi Dostali Latinowi, przytem zaznaczył w swojem piśmie, że „chociaż stoi na innym gruncie, wszakże podziela wiele poglądów moderny katolickiej. Później Brzezina co do poglądów poróżnił się z Dostalą i zerwał współpracę. Ich wspólną pracę byłoby można najlepiej ocenić z pierwszego listu poety, w którym podkreśla, że choć w wielu wypadkach podziela zdanie poetów katolickich, że jednak stoi na innym gruncie.

W r. 1901 przeniesiono Brzezinę do Jaromerzyc, gdzie spędził resztę swego życia. Nie opuścił ich ani po pójściu na pensję, ani nawet gdy rada profesorów uniwersytetu im. Masaryka w Bernie zaproponowała mu objęcie katedry profesorskiej. Brzezina nie przyjął tego zaproszenia, pozostał skromnym samotnym pustelnikiem. W roku 1903 opuściła prasę książka jego prozy filozoficznej „Muzyka Strumieni" — utwór dotychczas mało oceniony; filozoficznie wykształcony czytelnik znajdzie w tej świetnie napisanej książce kilka istotnych rysów współczesnego intuityzmu, użytych przez autora jako zasady owocne, piękne i estetyczne. Dn. 25 marca 1929 r. Otokar Brzezina umarł. Nie zostawił po sobie ani jednego rękopisu, choć z pamiętników jego kilku przyjaciół można sądzić, że pisał wciąż prawie do śmierci.

Brzezina doczekał się sławy jeszcze za życia, przytem nietylko w kraju ojczystym, lecz i zagranicą. Na język polski przekładali go Z. Przesmycki i M. Szukiewicz. Emil Sandek z niezwykłą troską i pietyzmem przełożył na język niemiecki książkę poezyj „Ręce", którą się bardzo zaciekawili St. Zweig, H. Bahr, R. Dehmel i J. Schlaf. O. Pick

przełożył kilka jego wierszy, wydanych w Lipsku pod ogólnym tytułem „Hymnen", trzeba też wspomnieć o przekładach P. Eisnera i Urzidila. Na język angielski przekładał Brzezinę znany P. Selwer i drukował swoje przekłady w pismach *The New Freewoman* oraz *The New Age*. W Szwecji do popularności czeskiego poety przyczynił się znacznie prof. Alfred Jensen, który w piśmie *Var Tid* ogłosił o nim długi artykuł.

Brzezina był obojętny na pochwały, nie dbał o korzyści, które mu one rokowały. Dobrowolne jego milczenie dowodzi najlepiej, że szukał pokoju dla ducha oraz chciał zachować i wypielęgnować w sobie swoje głębokie ciężkie przeżycia myślowe. Jego lutnia miała niewiele strun, lecz wszystkie były nastrojone tylko na górne czyste dźwięki.

Cóżto były za pieśni, te hymny mistyczne, które dźwięczały i brzmiały przy akordzie strun takiej miary? Czego nauczał ten „święty społeczny"?

(Dokończenie nastąpi).

Dr. W. Wiliński.

U źródeł rusyfikacji Kościoła na Litwie po r. 1863.

(Dokończenie)

Pozostała w diecezji jeszcze jedna placówka do opanowania przez rząd i obsadzenia swymi ludźmi: było nią Seminarjum Duchowne Wileńskie. Walka o ów „rząd dusz", o tych, którzy już w najbliższem pokoleniu kapłańskiem mieli przechować żarliwość kościelną i być opoką wiary, lub też, poddawszy się wpływowi rządowemu, stać się jego narzędziem do rozbijania jedności w Kościele — walka ta miała wszcząć się również za gen. gubernatorskich rządów Murawjewa.[1])

W kwietniu 1864 r. występuje gubernator Paniutin z nowym planem w stosunku do Kościoła w diecezji wileńskiej. Myśl gubernatora, czy też jego doradców duchownych z obozu księży kierunku rządowego, pracowała wciąż usilnie. Tym razem chodziło o opanowanie rz.-kat. seminarjum duchownego w Wilnie. Właśnie w tym samym czasie, o dzień wcześniej, t. j. dn. 6/IV 1864 r. zachodzą pewne zmiany personalne wśród kierowników seminarjum: zostaje usunięty gorliwy inspektor ks. Sykstus Jasiewicz,[2]) i mianowany na to stanowisko ks. Jundziłł, honorowy kanonik

[1]) Niestety, stojąc wobec tak poważnej i ciekawej kwestji, jaką są próby opanowania seminarjów duchownych przez wpływy rządowe i rozumiejąc doskonale znaczenie tej sprawy dla całokształtu polityki rusyfikacyjnej wobec Kościoła, nie mogłam sobie pozwolić na przedstawienie jej w całej rozciągłości, ograniczając się tylko obecnie do szkicowego ujęcia, nie sięgającego ponad ściśle określone latami wykorzystanie materjałów Ar. G. G. Wil. Do sprawy seminarjum duch. wileńskiego powrócę kiedyindziej poruszając kwestję rusyfikacji seminarjum.

[2]) Por. wyżej, list Murawjewa do Paniutina 6/IV 1864 r.

i profesor. Tym więc sposobem został zrobiony wyłom, a następnego już dnia przygotowywał gubernator kadry nowego kierunku.

Wedle przepisu Soboru Trydenckiego (rozdz. XVIII, posiedzenie XX) przy każdem seminarjum diecezjalnem dwóch delegowanych członków kapituły winno sprawować kontrolę ogólną nad kierunkiem i duchem seminarjum. W ostatnich latach urząd ten w seminarjum wileńskiem sprawowali prałat Bowkiewicz i ksiądz Łunkiewicz. Jednakże wobec pełnienia przez ks. Bowkiewicza od jesieni 1863 r. obowiązków administratora diecezji urząd prokuratora seminarjum nie był wypełniany. Wobec tego Paniutin w liście swym z dn. 7/IV 1864 r. [1]) przedstawia Murawjewowi projekt mianowania nowych „blustitielej", proponując na to stanowisko powołanie nie dwóch lecz aż trzech kandydatów, a mianowicie wciąż tychże prałatów: Niemekszę, Żylińskiego, Tupalskiego, przyczem dla zwiększenia ich gorliwości i nadania większego znaczenia temu urzędowi gubernator doradza wyznaczenie im jako wynagrodzenie za tę ich pracę podział sumy 2000 rb, odpowiadającej uposażeniu jednego z sufraganów wileńskich. Równocześnie Paniutin w dłuższem zdaniu rozwija doniosłe znaczenie obsadzenia tego urzędu odpowiedniemi jednostkami, a czyni to w następujących godnych przytoczenia słowach:... Blustitieli nabludaja po obiazannosti za prepodawaniem nauk, wnuszajemymi wospitannikam idiejami i sledia za ich postupkami, imiejut wozmożnost postojanno wsieliat seminaristam, etim buduszczim duchownym pastyriam, lubow k Cariu i otieczestwu i powinowienje zakonnym własttiam i w to że wremia otkłoniat durnyje plewiela razsiewajemyja rewolucjeju i polskoju propagandoju. — „Nadzorcy, z urzędu czuwając nad wykładem nauk, nad wpajanemi w uczniów ideami i nadzorując ich sprawowanie się, mają możność ustawicznie wszczepiąć w seminarzystach, tych przyszłych pasterzach dusz, miłość do Cesarza i Ojczyzny i posłuszeństwo władzom legalnym, a jednocześnie usuwać złe chwasty, rozsiewane przez rewolucję i polską propagandę. [2])

[1]) Ar. G. G. Wil. r. 1863 vol. 827, Paniutin do Murawjewa 7/IV 1864 r. Nr. 4340.

[2]) O zainteresowaniu się gen.-gubernatora świadczy obszernie rozwinięta ołówkiem rezolucja na marginesie listu Paniutina, co zdarzało się rzadziej w trybie załatwiania spraw przez Murawjewa w przeciwieństwie do jego następcy gen.-gub. Kaufmanna, wypisującego całe elaboraty

Sprawa ta zainteresowała gen. gubernatora, polecił więc projektodawcy, by przeprowadził te nominacje, równocześnie zaś został wysłany przez Murawjewa list do Ministra Spraw Wewnętrznych, przedstawiający daną sprawę do zatwierdzenia w zdaniach dosłownie powtórzonych z listu Paniutina.

Komu przypisać pomysł tego posunięcia? Niestety, stajemy i tutaj wobec niepewności, wobec braku wiadomości w pamiętnikach z owego czasu. Jednakże wnioskować możemy z pewnych poszlak, że i tutaj ważną rolę odegrał ks. Niemeksza. Któż bowiem bardziej od byłego profesora historji kościelnej i prawa kanonicznego mógł pamiętać o treści uchwał Soboru Trydenckiego, lub też o niewykonanych postanowieniach konkordatu 1847 r. odnośnie do diecezji wileńskiej? Jeśli więc nawet sam projekt obsadzenia tych placówek mógł wyjść od dwóch innych prałatów Murawjewskich, Tupalskiego i Żylińskiego, z pobudek tylko zwykłej chciwości, chęci obłowienia się funduszami diecezji,[1]) to sama argumentacja, oparta na dowodzeniach historycznych, wyszła niewątpliwie z pod pióra doradcy Paniutina w sprawach polityki kościelnej — ks. Niemekszy.

Nowy ten krok rzuca ciekawe światło z dwojakiego punktu widzenia: teraźniejszości oraz przeszłości. Odnośnie do chwili obecnej, dowodził jak dalece ingerencja władz rządowych rosyjskich była faktem dokonanym i mocno ugruntowanym, nie znaj-

---

na marginesach otrzymywanej przezeń urzędowej korespondencji. Rezolucja ma dla nas ważne znaczenie, potwierdza bowiem samo wykonanie tego planu. Na bruljonach listów w tej sprawie, pisanych przez Murawjewa do Paniutina oraz do min. spr. wewn., brak bowiem daty i Nru dziennika (być może przez nieuwagę, zjawisko wyjątkowe w aktach kancelarji Murawjewa, wyjątkowo systematycznie prowadzącej swą registraturę), co wskazywaćby mogło, iż listy owe nie zostały wysłane, a stanowią tylko niezaaprobowaną minutę. Jednakże, wyżej wspomniane rezolucje na marginesie listu Paniutina oraz, co ważniejsze, akta innej sprawy z Arch. G. G. Wil. potwierdzają fakt urzędowania prałatów Niemekszy, Żylińskiego i Tupalskiego, jako opiekunów seminarjum duchownego w Wilnie.

[1]) Projektowane uposażenie było rzeczywiście bardzo wysokie; wynosiło bowiem około 670 rs. rocznie wówczas, gdy jako prałaci pobierali owi trzej księża tylko po 250 rs.; zaś ks. Tupalski jeszcze przed rokiem, t. j. w roku 1863, jako wikarjusz kapituły, wedle danych przytoczonych w formularzu urzędowym, pobierał zaledwie 150 rs. rocznie. Por. formularze owych księży, vol. 827 r. 1863, A. G. G. Wil.

dujemy bowiem ani listu ani nawet wzmianki o potrzebie wysłania listu do administratora diecezji z zawiadomieniem o tym fakcie nowych nominacyj w seminarjum duchownem wileńskiem. Całą sprawę rozstrzygało następujące zdanie Murawjewa w liście do gubernatora wileńskiego: „...ja... predłagaju Wam, Miłostiwyj Gosudar, sdiełat rasporiażenia o naznaczenji w pomianutyja dołżnosti prełatow: Niemekszy, Żylinskago i Tupalskago".

Zarządzenie to posiadało wielkie znaczenie również i na przyszłość: nie było to bowiem posunięcie o charakterze li tylko personalnym, w rodzaju nominacji i związanych z tem przesunięć na urzędach w kapitule, lecz było to zarządzenie sięgające o wiele bardziej w głąb życia kościelnego. Paniutin zdawał sobie zresztą doskonale sprawę z doniosłości wysuwanego przez siebie projektu, co widać z przytoczonego wyżej zdania z jego listu. Był to, rzec można, już wyraźnie skrystalizowany program polityki rządu rosyjskiego w stosunku do seminarjów. Owa ingerencja rządowa w wychowanie młodzieży duchownej, o którą tak kruszono kopje przed niespełna dwudziestu laty w Rzymie w latach 1845—47, w czasie rozpraw nad przygotowywanym wówczas przyszłym konkordatem 1847 r.[1]) — tutaj w Wilnie, w obliczu ponownej wielkiej porażki narodu w ogromnej większości szczerze katolickiego, ingerencja owa, choć w małym zakresie, bo w dostosowaniu do lokalnych warunków jednej diecezji, rozwijać się miała w całej pełni. Tym razem, drogą ku temu było wyzyskanie dla celów rządowych uznawanej, owszem nawet nakazywanej przez Kościół, instytucji prowizorów duchownych, owych t. zw. „blustitielej" z korespondencji gubernatora Paniutina. Ich rękoma, rękoma samychże katolickich kapłanów, miał odtąd rząd, tak jak to się stało w dziedzinie życia zakonnego przez odpowiednie obsadzenie urzędu wizytatora, rzucać zatrute ziarna w dusze przyszłych kapłanów; tędy miała się sączyć propaganda rosyjskości — tam,

---

[1]) Rozprawy nad kwestją seminarjów przy układaniu konkordatu 1847 r. por. Boudou, j. w. I rozdz. XIII. Por. broszurę *Les Seminaires catholiques en Russie*, wydaną zagranicą w r. 1867. Echa tych walk, być może, pozostały w umyśle młodego Szczepana Paniutina, będącego w owym czasie urzędnikiem do szczególnych poruczeń kancelarji namiestnika Królestwa Polskiego, ks. Paskiewicza, który, rzecz prosta, był najszczegółowiej poinformowany o przebiegu rozpraw, toczących się w Rzymie.

w samem seminarjum, miano urabiać przyszłych działaczy kierunku rządowego.

Po takiem opanowaniu prawie wszystkich ważniejszych stanowisk przez księży oddanych rządowi na wiosnę 1864 r. pozostawało do owładnięcia tylko parę placówek. Nie uszły one chciwego oka trzech prałatów, to też już w niedługim czasie i one przechodzą w ich ręce. Były niemi: godność dziekana kapituły, oraz perła najdroższa serc wszystkich wiernych w diecezji wileńskiej — Ostra Brama.

Jak zwykle, tak i w sprawie opanowania Ostrej Bramy inicjatywa wychodzi od gubernatora Paniutina. W maju 1864 r. wystosowuje on obszerny memorjał [1]) w tej sprawie do Murawjewa, w którym; zwracając uwagę gen.-gubernatora na Ostrą Bramę, jako na jeden z najważniejszych ośrodków manifestacyj religijno-patrjotycznych [2]) w latach 1861—63, radzi usunąć ze stanowiska proboszcza ks. Kazimierza Zaleskiego, na którego, wobec chronicznej choroby oraz słabości charakteru, spada wina tych nadużyć, uwłaczających „świętości Domu Bożego". Równocześnie proponuje Paniutin mianowanie na to stanowisko ks. Piotra Żylińskiego, który będąc proboszczem w Radoszkowicach nie dopuścił ani razu do podobnych wykroczeń w swoim kościele. [3]) Plan ten uzyskał aprobatę Murawjewa, rozumiejącego

[1]) A. G. G. Wil. r. 1863 vol. 827 Paniutin do Murawjewa 12/V 64 r. N. 5589.

[2]) Por. publikację źródłową zapewne wykorzystującą materjał źródłowy, wymieniony w liście Paniutina do Murawjewa „Materjały Murawiewskago Muzieja" Wilno. Wedle obszernego materjału tam podanego, dojść należy do wniosku, iż rzeczywiście Paniutin nie przekręcał faktów. Obok figury na Snipiszkach, jako za miastem położonej, będącej „clou" wszelkich manifestacyj religijno-patrjotycznych, Ostra Brama jest najczęściej wymienianą w raportach policmajstra wileńskiego.

[3]) Radoszkowicze, parafja dekanatu wilejskiego (por. Rubrycele diec. wil. z r. 1863), licząca niewiele wiernych, mająca niewielką liczbę inteligencji polskiej, rzecz oczywista, nie mogła być porównywaną z Ostrą Bramą w okresie przedpowstaniowych manifestacyj religijno-patrjotycznych. Mamy tu więc jeszcze jeden dowód jak dalece gubernator Paniutin „per fas et nefas" forytował swoich kandydatów. Bezwątpienia ważniejszym argumentem był ten wzgląd, iż ks. Żyliński, jako mianowany niedawno oficjałem konsystorza wileńskiego, winien był stale przebywać w Wilnie, nie mógł więc wtedy sprawować równocześnie funkcyj proboszcza w odległej o kilkadziesiąt wiorst parafji. Zresztą wobec nowego kursu polityki rządowej w Kościele stała obecność tak potrzebnego i wybitnego działacza była wskazaną zewszechmiar w oczach rządu rosyjskiego.

dobrze doniosłe znaczenie Ostrej Bramy w życiu społeczeństwa wileńskiego, oraz wiernych tej diecezji. [1]) To też rozolucja wypadła przychylnie dla ks. Żylińskiego i dnia 23 maja gen. gubernator w osobnym liście poleca Paniutinowi rychłe przeprowadzenie wysuniętego przezeń pojektu. [2])

Tym sposobem stało się zadość nienasyconej chciwości ks. Żylińskiego, w którym na nowem stanowisku proboszcza Ostrej Bramy odżyły instynkty młodości, lat niesumiennego prokuratorstwa u OO. Misjonarzy na Górze Zbawiciela. Nowy, tak intratny urząd proboszcza, związany z tem szerszy tryb życia, zajmowany od niedawna urząd oficjała w konsystorzu, słowem cała ta karjera duchowna, o której nawet nie mógł marzyć młody kleryk OO. Misjonarzy — wszystko odtąd pchać go będzie po drodze gromadzenia bogactw, a tem samem ku coraz większemu serwilizmowi wobec władz, którym zawdzięczał tak świetną karjerę życiową.

Równocześnie zaś od owego maja 1864 r., t. j. od czasu objęcia probostwa ostrobramskiego przez ks. Żylińskiego, [3]) aż do dnia 26 maja 1883 r., t. j. dnia uroczystego ingresu biskupa Karola Hryniewieckiego, [4]) dzięki tej nominacji murawjewskiej Ostra Brama przestaje być tem jasnem ogniskiem żarliwości religijnej duchowieństwa i wiernych, [5]) omroczona rządami prałatów

[1]) Świadczy o temnajlepiej charakterystyczny nadpis-rezolucja, uczyniony ręką Murawjewa, co czynił w wyjątkowych tylko wypadkach, na marginesie listu Paniutina: „Sogłasien, niemiedlenno rasporiaditiesia".

[2]) Ar. G. G. Wil. r. 1863 vol. 827. Murawjew do Paniutina 23/V 1864 r. N 6706.

[3]) Wedle danych rubrycele diecezji wileńskiej ks. Piotr Żyliński jest wymieniony jako proboszcz ostrobramski dopiero w 1866 r. Niestety, nie miałam możności sprawdzić przebiegu tej sprawy nominacji ks. Żylińskiego na proboszcza ostrobramskiego wedle źródeł kościelnych, t. j. w archiwum konsystorza wileńskiego, zresztą przypuszczać należy, iż znaleźlibyśmy tam jedynie suchy materjał oficjalny, potwierdzający nasze dokumenty. Również w dostępnych mi polskich pamiętnikach współczesnych nie udało się znaleźć żadnego echa tej sprawy.

[4]) O ingresie bspa Hryniewieckiego, por. akta żandarmerji, Ar. G. G. Wil. z r. 1883.

[5]) Wyjątek stanowią w tym względzie m. innemi owe rzewne chwile modlitwy ks. Stanisława Piotrowicza w wilję dnia Zwiastowania N. M. P. w r. 1870, poprzedzające jego bohaterskie wystąpienie przeciw „Murawjewskim prałatom" w kościele snipiskim.

wileńskich i orgjami zabaw w przyległym domu Barkenbergowej. [1]) Murawjew z całą świadomością zatruł to najczystsze źródło żarliwości religijnej. [2])

Wreszcie w październiku tegoż 1864 r. usiłuje Paniutin obsadzić jednym ze swych ludzi stanowisko naczelne w kapitule, mianowicie urząd dziekana. Wystosowuje więc raport w tej sprawie do Murawjewa, [3]) zaznaczając, że od lutego r. b. po śmierci ks. dziekana Markiewicza [4]) urząd ten nie jest obsadzony i zarazem proponuje wyznaczenie nań ks. Niemekszy: „kak zajawiwszago predannost swoju prawitielstwu". [5]) Rzecz prosta, wobec takiej kandydatury Marawjew zajmuje przychylne stanowisko, czemu daje wyraz w decyzji swej przesłanej Paniutinowi. [6])

Tym sposobem kierunek w kapitule już został ustalony. Pierwsze posunięcie, uczynione przez Murawjewa w sierpniu 1863 r., czemu dawał wyraz w liście wystosowanym do ministra Wałujewa, było zapowiedzią konsekwentnej dalszej pracy w tym kierunku. Przez cały okres rządów Murawjewa owa linja wytyczna jego polityki kościelnej nie doznaje załamania, chyba tylko przez niedopatrzenie. [7]) W tym kierunku idą również nominacje oraz przesunięcia w kapitule za jego następców: gen.-gub. Kaufmanna i Baranowa. Jasne potwierdzenie tego widzimy w czerwco-

---

[1]) Dom ten tuż przy kaplicy ostrobramskiej był zakupiony przez Żylińskiego na imię jego siostrzenicy, żony zegarmistrza Barkenberga. Był miejscem jego stałego zamieszkania w czasie urzędowania na probostwie ostrobramskiem.

[2]) Por. j. w. rozmowę Murawjewa z Żylińskim o Ostrej Bramie: Nikotin, *Zapiski.*

[3]) Ar. G. G. Wil. 1863 r. vol. 827: Paniutin do Murawjewa 9/X 64 r. N 10342.

[4]) Dzieje czcigodnego ks. Markiewicza są rzeczywiście godne uwagi, zwłaszcza, iż są tak rażąco sprzeczne z losami proponowanego na jego stanowisko następcy, por. wiele wzmianek o ks. Markiewiczu i jego wygnaniu w Aktach Kapituły Wileńskiej.

[5]) A. G. G. Wil. r. 1863 vol. 827. Paniutin do Murawjewa 9/X 64 r. Nr. 10342.

[6]) Charakterystyczna rzecz, iż na kopercie listu Murawjewa do Paniutina brak daty i Nru. Czyżby list ten nie został wysłany?

[7]) Por. sprawę ks. Jasiewicza; tłumaczy się ona brakiem dokładnych wiadomości o tym kandydacie.

wych wyborach kapituły w latach 1865—66—67.[1]) Za pierwszego z nich sprawa kompetencji gen.-gubernatorów przy owych nominacjach wywołuje ostry zatarg z min. spr. wewn. Wałujewym, omal nie zakończony podaniem się gen.-gub. Kaufmanna do dymisji.[2]) Przewaga księży kierunku rządowego staje się oczywistą po każdej sesji kapituły, aż wreszcie w r. 1867 sprawa obsadzenia stanowisk przechodzi najzupełniej w ich ręce. Destrukcyjna polityka Murawjewa w Kościele w diecezji wileńskiej przynosiła swe konkretne rezultaty.

[1]) Por. A. G. G. Wil. r. 63 vol. 827: Cała odnośna korespondencja między władzami rosyjskiemi w sprawie obsadzenia godności w kapitule wileńskiej: listy Kaufmanna, min. Wałujewa, ks. Żylińskiego i t. d.

[2]) j. w. k. 49—53: Wałujew do Kaufmanna 15/IV 65 r. Nr. 58 por. j. w.

Zofja Olszamowska-Skowrońska.

SPROSTOWANIE. W pierwszej części powyższego artykułu („Przegl. Pow." luty 1931) z powodu pomieszania kartek rękopisu wkradł się przykry błąd. Mianowicie na str. 219 i 220 został zamieszczony in extenso list biskupa Wołonczewskiego, który wcale się nie odnosi do materji w danym ustępie omawianej (potępienie powstania 1863 r.), lecz do innej części pracy, którą Autorka gotuje do druku. Ponadto w zeszycie marcowym (str. 346) pod tytułem pracy należy dodać tytuł tej części, mianowicie: 2. Prałaci Murawiowscy.

REDAKCJA.

Ksiądz Surowiecki w walce z wolnomularstwem.

Walkę z wolnomularstwem rozpoczęli w Polsce w drugiej połowie wieku XVIII, Szymon Łabęcki, starosta rohatyński i jezuita Stefan Łuskina. Gdy zaś ci dwaj szermierze usunęli się z placu boju, wystąpił wtedy ks. Karol Surowiecki. Przysłany w czasie Sejmu Wielkiego przez OO. Reformatów do Warszawy na kaznodzieję, począł gromić ostro filozofję francuską i wolnomularstwo. Kazania jego nie podobały się zwolennikom nowych prądów, którzy postarali się o usunięcie z ambony gorliwego kapłana. Wówczas począł wydawać swe prace. [1])

Po raz pierwszy wystąpił przeciwko wolnomularstwu w tragedji: „Python lipsko warszawski djabeł", napisanej jeszcze w wieku XVIII, jako odpowiedź na tragedję „Saul", w której bezimienny autor przedstawił realistycznie niektóre osoby Starego Testamentu. W „Pythonie" archanioł Michał przybywa do piekła, gdzie Lucyper opowiada mu, że djabły nie mają nic do roboty, bo na ziemi masoni gorsi są od djabłów i mogą zgorszyć nawet siły piekielne. Zdecydowano zatem ukarać masonów. „Zdegradujemy ich z mularskiego majstrostwa — odzywa się Belzebub — odbierzemy im kielnie, a damy w ręce łopaty i porobimy ichmościów majstrami złotnikami do czyszczenia sekretnych spustów naszych". Asmodeusz radzi wyznaczyć masonom w tychże spustach kwaterunek. „Dołożyć proszę w dekrecie — kończy archa-

[1]) O całokształcie spuścizny piśmiennej po ks. Surowieckim mamy pracę ks. biskupa Michała Nowodworskiego („Ks. Karol Surowiecki" *Przegląd Katolicki*, 1870. Nr. 16—22). W artykule niniejszym zatrzymam się tylko na antymasońskich pracach Surowieckiego, opierając się na pierwodrukach, zawsze anonimowych i obecnie bardzo rzadkich.

nioł Michał — żeby pochwaleni majstrowie, dziś mularze, wypromowani w czasie na majstrów waszych złotników, we wszystkie dnie publik i festynów piekielnych prezentowali się z oślemi łokciowemi uszami, a na czele niech każdy z nich nosi inskrypcję: Brat illuminat osiemnastego wieku".

Jest to jeden z najrubaszniejszych utworów Surowieckiego. Autor był zapewne pod silnem wrażeniem pozbawienia go możności przemawiania z kazalnicy i nie szczędził swych wrogów.

Obóz przeciwny odpowiedział Surowieckiemu broszurą „Scena ostatnia Pythona", na którą nasz autor napisał satyrę „Góra rodząca" (1792). Skarży się w niej na niewiarę, twierdząc, iż obecnie w wielu domach polskich „nie znajdziesz krzyża, różańca, koronki, paska, szkaplerza, ale na to miejsce ujrzysz kielnię, węgielnicę, trójkąty..." „Za co wstydzisz się (przyjacielu) — zapytuje — w własnym domu twoim dać do zrozumienia gościowi, bądź to żydowi, bądź turczynowi, bądź farmazonowi, iż jesteś wyznawcą i czcicielem Boga rozpiętego na krzyżu?"

Przyczynę upadku wiary autor upatruje w wolnomularstwie: „Ale jest nad czem zastanowić uwagę, że gdy upadają duchowne i święte stanu zakonnego bractwa, właśnie w tej samej nieszczęśliwej epoce rozszerzył djabeł po całym świecie piekielną konfraternię jakąś, imieniem farmazonów, czyli franc-masonów, albo wolnych mularzów zwaną. Ta bezbożnicza kontraternia (pomimo głębokie sekreta swoje, które za niedościgłe udawała dotychmiast) już nam aż nazbyt znana. Wiemy dobrze z jakiego ona składa się głów gatunku wiemy jaki zamiar tajemniczych jej schadzków, wiemy jaki przedmiot cygańskich jej posiedzeń. Głowy, składające tę piekielną fakcję, są to zwyczajnie subjekta iluminowane światłem wolterowskiego szaleństwa, są mocne duchy, są tęgie libertyny albo (że w krótszych słowach notę ich charakterystyczną wyjaśnię) są patrjoci narodu świata całego, którzy umyślili Boga detronizować, ludzi na bydlęta przestroić. Wolność i równość zawróciła im mózgi, to ich jest hasło, to bodziec do świętokradzkich zapędów, to jedyny obiekt, jedyna wszystkich obrad bezbożniczych materja. Słowem, to jest bóstwo farmazońskiej religji. Bracia wolni mularze, albo raczej mularze wolności, tak się utytułował ten antychrystowski zakon, otóż w samem imieniu zamyka swoje bóstwo".

Surowiecki skarży się, iż wolnomularstwo stało się bardzo

bardzo silnem. „Szczęści djabeł tej antychrystowskiej familji: szerzy się między chrześcijany farmazońska zaraza prawie temi stopniami, w których drobnieje bosko-chrystusowa religja, ile tej ubywa tyle przybywa tamtej, ile ta utraca z należnej sobie wzięłości, tyle tamta szacunku i akceptacji nabiera. Już dzisiaj nie trzeba braciom mularzom kryć się ze swojem rzemiosłem, nie trzeba rozmawiać się po cygańsku na migi, nie trzeba oglądać się po złodziejsku, kiedy idą do loży. Można owszem, publicznie pochlubić się przed światem, że się jest farmazonem, iluminowanym człowiekiem, nie żadnym profanem, zabobonnikiem, fanatykiem, członkiem uprzedzonego ludzi pospolitych motłochu. Można nawet w głos namawiać i werbować do swojej kompanji rekrutów: nikt nie zgani, nikt nie zaskarży, nikt palca nie zakrzywi. Jak świat jest światem, żadna herezja takich przywilejów nie miała, jakie farmazonja (mianowicie w naszych polskich granicach), to stan święty, stan nietykalny, nie tylko do inkwizycji, przypozwać, ale też ani na kazaniu wspomnieć się go nie godzi. Świeża pamięć kiedy kaznodziejów za ten grzech kasowano".

We wspomnianym utworze Surowiecki, właściwie po raz pierwszy, wypowiada w druku swe zdanie o wolnomularstwie uważając je za wroga katolicyzmu. Na tem kończy się jego działalność antymasońska w wieku XVIII.

W r. 1801 ks. Surowiecki został obrany definitorem w Pakości i na tem nowem stanowisku walczył dalej z wolnomularstwem. Przedewszystkiem streścił obszerną pracę Jezuity Augustyna Barruela o jakobiniźmie, wydając „Święte tajemnice masonji sprofanowane" (1805), a następnie napisał broszurę: „Misja lożowego apostoła".

Jest to rozmowa pomiędzy insynuantem-masonem i profanem-religjantem. Profan zarzuca insynuantowi, że wolnomularze okrywają swe prace tajemnicą: „Skoro więc twoje czcigodne towarzystwo dociekło tak drogiego sekretu, o jakżeż nieczułe i niesprawiedliwe kiedy go chowa, kryje i pieczętuje przysięga zamiastby publikować z dachów, jak niegdy Chrystus Jezus w tym samym celu kazał swym zwolennikom ogłaszać ewangelję! Albo raczej, niech wymówię co czuję: o jakże wielkim musiałby być bezmózgowcem, ktoby temu towarzystwu dał wiarę, że z takim sekretem i to jeszcze przez obawę prześladowania" ukrywa się przed światem! Od początku wieków, w każdym, nie powiem roku, lecz w każdym dniu, w każdym narodzie, w każdym języku

i całem gardłem piorunowano i ze wszystkich sił atakowano ludzkich namiętności tyranję. Takich pogromców i burzycielów namiętności miał zawsze świat w poważaniu, szanowały ich ludy, protegowały i nawet pensjonowały rządy. Skądże więc mogła się przyśnić naszym sekretnym moralistom bojaźń prześladowania za publikowanie najzbawienniejszej prawdy, ile w epoce czasu, gdzie najohydniejsze i najfatalniejsze kłamstwa kursują sobie śmiało pod hasłem tolerancji? Nadto, skąd tak gorsząca dla ustanowionych od Boga duchownych i cywilnych magistratur nieufność, że tai się przed niemi, co bratu żydowi i cyganowi powierzyło się w loży. Idzie zatem, że tajemnice lożowe mają w swym gruncie coś koniecznie oburzającego i alarmującego te bosko-namiestnicze urzędy, tem samem muszą być tajemnicami nieprawości".

Lecz tajemniczość masonerji nie ma właściwie żadnego znaczenia, gdyż została już wyjawiona: „Znają dziś dobrze wszystkie światlejsze, nietylko chrześcijan, ale i żydów i muzułmańskie klasy, że bracia sekretni, bądź mularzami, bądź illuminatorami, bądź amicystami, harmonistami, biblistami etc. nazwani, spiknęli się na zburzenie starego, a zbudowanie nowego świata podług planu ułożonego cudnym swych genjuszów konceptem. Ten nowy świat zowie się w języku chrześcijańskim antychrystjańskie królestwo, bo jego fundamentem bezbożność, albo jak mówi ewangelja brzydkość spustoszenia, mająca stąnąć na miejscu świętem, to jest na gruzach Chrystusowego Kościoła".

Insynuant twierdzi, iż istotą tajemnicy jest wolność i równość. „Jeżeli wolność i równość mają być brane w tonie aprobowanym przez rozum i religję — odpowiada profan — tak, iżby pierwsza znaczyła niepodleganie kaprysom despotyzmu, a druga wzgląd naturalnego braterstwa między zwierzchnikiem i poddanym, tedy sekretne towarzystwa dyktują światu lekcję, którą umiał od wieków i godna śmiechu fanfaronada hierofantów lożowych, kiedy w tej lekcji pretendują nas czegoś niby nowego i świeżo przez siebie odkrytego nauczyć. Masonja nie ma prawa paradować z wolnością i równością, skoro zapomocą przysięgi swojej trzyma wszystkich stowarzyszonych w zupełnej a ślepej zawisłości. Tu wszak mamy gatunek despotyzmu nad który ani podobna okrutniejszego pomyśleć, gdy wskutek szalonej przysięgi i sumienie i majątek i życie puszcza się na dyskrecję jednego jakiegoś nawet nieznanego sobie człowieka".

Przedstawiciele dwóch obozów rozprawiają dalej o oświacie, tolerancji i moralności. Insynuant znajduje je w wolnomularstwie, a profan temu przeczy. Usłyszawszy z ust insynuanta, że wolnomularze bywają przecież w kościele, profan odpowiada z oburzeniem: „Żądamy, żebyście nigdy nie postali na naszych nabożeństwach! Mógłbym tu użyć onego utartego przysłowia: Co po psie w kościele, gdy nie mówi pacierza? Ale menażując przyjaźń w. pana zamiast tej prostackiej figury powiem jaśniejszą prawdę: że was nie Pan Bóg lecz djabeł na złość Panu Bogu na nasze akty religijne sprowadza. Wchodzicie do kościoła niby komedjanci, prezentujecie się w nim niby w szynkowni, stroicie pantominy niby w jakim nieprzystojnym domu, słowem stawacie przed ołtarzem, żeby pokazać cnotliwym duszom, jak można bezkarnie naśmiać się z Pana Boga"...

Tu, z właściwym sobie humorem, autor ciągnie dalej: „Znałem jednego, który zapomniawszy pacierza, nie umiał nic tylko świstać leżący na dobry dzień i na dobrą noc swemu Bogu Jehovah; ażci gdy trzeba było ułowić serce nabożnej katoliczki, trafiam go zdumiony obok tejże cnotliwej duszy z różańcem w ręku i z świątobliwą miną ruszającego gębą w kościele. Więcej jeszcze: co przedtem w wielki piątek zawijał kiełbasę i huzarską pieczonkę na fundamencie owej lożowej maksymy: wtenczas post, kiedy niema co jeść, to w rzeczonym przypadku, dla oka swej kochanki, począł za nią małpować poniedziałkowe suchoty. Osądź już wpan, czy tak ohydne praktyki bezbożności i świętokradzkiej obłudy, które ze strony jego braci dotykają naszego Boga i religję, nie powinny autoryzować naszych kościołów przynajmniej do podobnych przeciw nim ostrożności, jakiej przeciw nam używają loże. Przy drzwiach lożowych stawia zakon szyldwacha z mieczem pod imieniem strasznego brata dla wzbronienia profanowi przystępu, nie mieliżbyśmy więc prawa odwetowego do postawienia przy naszym kościele choćby dziada z byczakiem?"

„Misja lożowego apostoła" jest najlepszym z antymasońskich utworów Surowieckiego. Autor spokojnie i rzeczowo przedstawia nam rozmowę katolika z masonem, przyczem argumenty jednego i drugiego podane są bardzo ciekawie i głęboko; operuje argumentami obydwóch stron swobodnie i wykazuje duże oczytanie i bystrość umysłu.

W „Przypisku" (1815) do dzieła swego „Cudowny schyłek osiemnastego wieku" Surowiecki stwierdza, iż wolnomularstwo z jednej strony dąży do „rebelji" przeciwko religji i Kościołowi a z drugiej występuje przeciwko konstytucjom cywilnym i zwierzchnościom rządowym. Należy zatem starać się pokonać masonerję, co nie jest bynajmniej rzeczą łatwą. „Zguba masonji, jak z jednej strony istotnym jest środkiem do zbawienia i chrześcijańskiego i społeczeńskiego świata, tak z drugiej nazbyt trudnem zdaje się dziełem, aby go dopiąć ordynaryjnemi siłami. Jest to hydra o tysiąc łbach, z których choćby się odcięło dziewięćset dziewięćdziesiąt dziewięć, jeżeli jeden wyśliźnie się z pod miecza, jeszcze zostanie bestja żywa i wszystkie łby utracone odrodzi. Niech dobrze rozpatrzy się czytelnik w genealogji i dziejach tej najstraszniejszej sekty, pewno osądzi, że mówię bez przesady. Zacząwszy od plugawego herezjarchy Manesa, już to około szesnastu wieków jak ta piekielna sekta truje ród ludzki i pod nieprzeliczonemi nazwiskami dokucza chrześcijańskim narodom"... Gdybym tu chciał wyliczyć same nomenklatury politycznych formów i konstytucjów rządowych, któremi przedzielają się gniazda tego bezbożniczego nasienia, nie wiem na której karcie zakończyłbym ich listę. Musiałbym najprzód wymienić wszystkie partje masonów ścisłej i masonów rozwolnionej obserwy. Musiałbym dalej wyszczególnić wszystkie instytuta martynistów, wszystkie reformy templarzów, wszystkie rodzaje braci egipskich, wszystkie gatunki braci szkockich, wszystkie hordy to angielskich, to szwedzkich, to bawarskich, to pruskich illuminatów, wszystkie bandy druidów, wszystkie fakcje kwakrów. Musiałbym wreszcie wszystkie krzyżowych, słonecznych, gwiazdalnych, jutrzenkowych, księżycowych i djabeł wie jakiemi tytułami zaszczyconych kawalerów wyrachować dywizje, nim przyszedłbym do końca".

Naczelnicy narodów winni się dobrze zastanowić, jakim sposobem uwolnić siebie i ludzkie pokolenie od „tak silnych, tak sztucznie powiązanych, tak chytrze działających zdrajców". Niech układają plany, z której strony uderzyć, niech dobrze zważą, jakich mają użyć do dzieła tego pomocników. „Trzebaby rządom i szkoły i koszary i biura i kawiarnie i komedjalnie i traktjernie i sklepy i piwnice, a nawet i niektóre zakrystje należycie zlustrować, skoroby chciały, przeciw wszystkim sekretnym związkom sektarskich korporacjów, krok decydujący rozpocząć".

W ostatnim swym utworze, wymierzonym przeciwko masonom p. t. „Świstak warszawski wyświstany" (1821), Surowiecki odpowiada w. mistrzowi wolnomularstwa polskiego, Stanisławowi Kostce Potockiemu, na jego „podróż do Ciemnogrodu".

Ciekawy jest stosunek Surowieckiego do księży-masonów. „Co zaś najgorsza — pisze — że te brzydkie infamy zamiast już porzucić ołtarz Boga, którego podeptali religję i pójść sobie do djabła, to oni obrali rolę amphibiów, z wody na ląd, z lądu skakających do wody: raz do kościoła, drugi raz do loży, raz w ornacie z kielichem albo krzyżem, drugi raz w fartuchu ze szpadą albo młotkiem, raz na kościelnej kazalnicy z jezusową ewangelją, drugi raz na klubowej trybunie z frank masońskim kodeksem; raz ksiądz drugi raz brat; raz taki a taki proboszcz, kanonik, prałat, albo zakonnik — drugi raz wielebny pan majster, kawaler szkocki albo krzyżak różany". Niebezpieczeństwo polega na tem, że pobożny katolik, który stroni od masona, ufa księdzu-masonowi, nie podejrzewając w nim członka loży.

Przytoczyłem sporo cytat z prac ks. Surowieckiego, gdyż tym sposobem czytelnik zapozna się najlepiej z siłą jego argumentacji w walce z przeciwnikami i jego stylem, żywym, jędrnym i dosadnym. Dzięki tym zaletom utwory autora „Misji lożowego apostoła" były chętnie czytane i wywarły duży wpływ na społeczeństwo.

Stanisław Małachowski-Łempicki.

Zarys teorji wychowania fizycznego.

Pod takim tytułem wyszła niedawno, najcenniejsza chyba z dotychczasowych, praca Dra Eugenjusza Piaseckiego, profesora uniwersytetu poznańskiego. [1]) Znakomity znawca przedmiotu i autor różnych prac na ten temat, który w przeszłym roku z ramienia komitetu higjeny Ligi Narodów, badał jako ekspert stan wychowania fizycznego prawie w całej Europie, który ma za sobą przeszło 30 lat pracy naukowej i doświadczenia dydaktycznego, dał nam tu syntezę wiadomości, dotyczących rozległej dziedziny wychowania fizycznego w najszerszem jego znaczeniu.

Streścić materjał tu zawarty niepodobna; jest on tak olbrzymi, że właściwie sama książka jest już streszczeniem, choć zrobionem tak umiejętnie, że z korzyścią i zadowoleniem przeczyta ją zarówno specjalista, jak usiłujący dopiero zapoznać się z tym przedmiotem. Całość podzielona została na dwie części, ogólną i szczegółową. Pierwsza z nich rozbiera pojęcia i zagadnienia podstawowe, tłumaczy istotę i teorję wychowania fizycznego, oraz stosunek do innych dziedzin wiedzy. Szczegółowiej przechodzi autor cele wychowania fizycznego, jego środki i metody stosowania tychże. Rozdziały III i IV podają nam bogate informacje z zakresu anatomji, fizjologji i patologji, z uwzględnieniem najnowszych doświadczeń w zakresie ćwiczeń fizycznych i sportu. Ostatnie dwa rozdziały poświęcone są rozbiorowi różnic, jakie zachodzą pomiędzy poszczególnemi jednostkami i grupami, pod względem płci, wieku, rasy, temperamentu i t. d. i które żądają odpowiedniego doboru ćwiczeń i miary w wymaganiach. Zaznaczyć tu można, że wiadomości, zawarte w tej części ogólnej, a zwłaszcza w czterech ostatnich rozdziałach (higjena, zmęczenie, okresy rozwoju), zasługują na to, by zapoznał się z niemi każdy pedagog i wychowawca, nawet nie mający nic do czynienia z wychowaniem fizycznem.

Część druga, szczegółowa, przechodzi kolejno w siedmiu

[1]) Dr. Eugenjusz Piasecki: Zarys teorji wychowania fizycznego. Część I ogólna, część II szczegółowa. Str. XVI+390 i 66 rycin. Lwów 1931, Wydaw. Zakładu Narodowego Im. Ossolińskich (20·—zł).

rozdziałach wszelkie kategorje ćwiczeń fizycznych, łącznie z gimnastyką i sportem. Biorąc za podstawę rozróżnienia zasady fizjologiczne i genetyczne, dzieli je systematycznie na grupy ćwiczeń: układu ruchowego, nerwowego, czynności wegetatywnych, ćwiczeń rozrywkowych, użytkowych i rozumowanych.

Wdawać się w bliższą, rzeczową ocenę poszczególnych działów nie będziemy, podjąć się tego może tylko specjalista. Wystarczy nam zresztą powołać się w tym wypadku na ustaloną opinję o autorze i życzliwe przyjęcie, z jakiem się spotkała jego praca u fachowców. Jeżeli nawet znajdują się w niej pewne braki, do czego autor zgóry sam się przyznaje w przedmowie, nikt nie będzie mógł robić mu z tego powodu zarzutu, gdyż cała ta gałąź wiedzy jest dopiero w stadjum początkowem i posiada liczne niejasności, na których usunięcie lata jeszcze trzeba będzie czekać. Zaletą natomiast wysoką, jakiej nikt kwestjonować nie może, jest szerokie uwzględnienie momentów wychowawczych i strony moralnej, na które autor zwraca uwagę przy każdym niemal rodzaju ćwiczeń zosobna. Toteż nie możemy się powstrzymać od streszczenia tu niektórych jego uwag i wskazań w tej mierze, tem bardziej, że schodzą się one z poglądami, wypowiedzianemi przez nas niedawno w artykule „Sport dzisiejszy a wychowanie fizyczne" (*Przegląd Powszechny* z grudnia 1930 r., str. 292), który pisaliśmy, nie mając jeszcze pod ręką niniejszej książki.

Naczelną zasadą, jaka przewija się od początku do końca „Zarysu teorji wychowania fizycznego", jest stwierdzenie nierozerwalnego związku pomiędzy fizycznem a moralno-religijnem wychowaniem, któremu przysługuje „pierwszeństwo w hierarchji" działów wychowania (str. 1). Już samą nazwę „fizyczne wychowanie" uważa autor za niedokładną, gdyż „przymiotnik ten (fizyczny) określa tylko większość środków, jakiemi rozporządza wychowawca fizyczny, lecz staje się zgoła zawodnym w odniesieniu do celów: te są zarówno fizyczne, jak moralne i utylitarne, a w niemałej mierze także intelektualne i estetyczne" (str. 2). Nie można więc ani w teorji ani w praktyce ograniczać się do ćwiczenia samego ciała, gdyż „wychowanie fizyczne samo przez się nie jest i żadną miarą nie powinno być czysto fizycznem" (str. 7, 14).

Stąd nawet teoretyk w tej dziedzinie „grzeszy karygodną jednostronnością", jeśli ignoruje dział edukacji moralnej i intelektualnej (str. 7), a tem bardziej grzeszyłby wychowawca, któryby w praktyce zapomniał o tej prawdzie. „Wszak wychowanie fizyczne winno być nierozerwalnie związane z moralnem, ma bowiem wybitne cele etyczne na oku. Wychowawca fizyczny zatem spełni swe zadania w całości tylko wtedy, gdy sam będzie żyć i młodzież nakłaniać do życia w myśl zasad chrześcijańskich" (str. 378). „Środki duchowe, któremi, obok fizycznych, musi wciąż posługiwać się wychowawca naszego działu, wymagają odeń

wzniesienia się na wysoki poziom kultury intelektualnej, moralnej i estetycznej. Odnosi się to już do tych zabiegów wychowawczych (jak gimnastyka, gry, lekka atletyka), gdzie przewaga czynników fizycznych jest niewątpliwa. A cóż powiedzieć o terenach... (jak) wycieczki krajoznawcze, obozy wakacyjne, ćwiczenia harcerskie, praca ręczna wychowawcza" (str. 4—5).

Względy natury moralnej i wychowawczej sprawiają, że z dużemi zastrzeżeniami pisze autor o sporcie i silnie podkreśla, o ile chodzi o młodzież, konieczność popierania sportu wychowawczego. Tłumaczy obszernie, że zbytnie stosowanie systemu emulacji „przynosi więcej szkody, niż pożytku. Naraża bowiem zdrowie ludzkie... wypacza charaktery..." (str. 348). Wogóle zasada „swobodnego współzawodnictwa jednostek i grup, jako środka pomocniczego w rozbudzeniu zapału do ćwiczeń.... jest to miecz obosieczny, wymagający bardzo ostrożnego i umiejętnego zastosowania" (str. 51).

Za szkodliwe uważa autor wszelkie popisy publiczne. Jeżeli — powiada — zapytamy się, jaką one wytwarzają psychikę i jak wychowują te masy, które zapełniają trybuny, to „odpowiedź wypada smutno" (str. 342), tak że gdzieniegdzie podnoszą się głosy, by młodzieży szkolnej zakazać uczęszczania na te widowiska, gdyż roznamiętniają, podniecają brutalne instynkty, demoralizują. Popisy zaś, stosowane dziś nieraz jako masowe pokazy po szkołach, „stały się plagą dziatwy i młodzieży" (str. 51), a popieranie ich jako propagandy wychowania fizycznego jest zupełnie chybionem; tą bowiem drogą „podtrzymujemy w widzach opaczne pojęcia o celach i środkach naszej pracy" (str. 52). Stąd zestawiając swe wnioski co do reformy sportu w szkole, żąda prof. Piasecki na pierwszem miejscu „zerwania ze sportem jako widowiskiem", a co do zawodów, uprawiania tylko „wewnętrznych (*infra muros*)" (str. 351). Zdecydowanie negatywne stanowisko zajmuje też wobec rekordomanji; „kierunek rekordowy przynosi młodzieży więcej szkody, niż pożytku. Tak psychika rekordmana, jak jego wyczyny... są w szkole wręcz niepożądane" (str. 5).

Sporo miejsca poświęcił autor ważnej sprawie wychowania fizycznego dziewcząt i kobiet, które rozpatruje pod szerokim kątem widzenia, z uwzględnieniem zarówno ich dobra, fizycznego i duchowego, jak interesów rodziny i narodu. Pod względem doboru i metod prowadzenia są dzisiejsze ćwiczenia fizyczne i sportowe w znacznej części nieodpowiednie dla kobiet, gdyż zostały wynalezione przez mężczyzn i do nich przystosowane. Stąd spotyka się w nich często „z elementami męskiemi, które się dopiero przykrawało dla niewiast, a częstokroć ta praca przystosowawcza nie jest dotąd wykonana" (str. 107). Szkody stąd wynikające są, zdaniem autora, tak znaczne, że nie waha się o nich napisać: „ślepe naśladowanie męskich ćwiczeń cielesnych musimy uważać za największe zło, jakiego się można dopuścić

w wychowaniu fizycznem niewiasty" (str. 107). Konsekwentnie wyklucza też niektóre ćwiczenia całkowicie z programu wychowania fizycznego kobiet, inne zaś każe dostosować — co do jakości wykonania, metod prowadzenia i stopnia wymagań — do ich natury. Owszem, o ile chodzi o młodzież, żąda od kierowników ćwiczeń odmiennego wogóle traktowania uczniów a uczennic, w sposobie wydawania rozkazów i podsuwania pobudek (str. 108).

Ażeby wykazać konieczność takiego odrębnego traktowania i zdobyć kryterjum przedmiotowe do rozróżnienia, jakie ćwiczenia i w jaki sposób prowadzone, są odpowiednie dla dziewcząt i kobiet, przechodzi prof. Piasecki szczegółowo różnice obu płci, pod względem anatomicznym, fizjologicznym i poczęści psychicznym (str. 98—109). Zasadnicze jego stanowisko jest tu bardzo rozumne. Pochwala ćwiczenia rytmiczne i plastyczne, jako odpowiednie dla dziewcząt, ale każe być bardzo umiarkowanym w ich stosowaniu i przeciwstawia się stanowczo ich wyłączności. „Trudno — pisze — zgodzić się na radykalny kierunek w tej dziedzinie, redukujący całą sferę ruchową kobiecą do szeregu ćwiczeń tanecznych i plastycznych" (str. 107); tem bardziej, że, jak gdzieindziej już zaznaczył, szukanie estetycznych przedewszystkiem celów w ćwiczeniach posiada niemałe wady, gdyż „przemęcza układ nerwowy... za mało daje sprawności, potrzebnej do zastosowań życiowych... skupiając uwagę uczennicy na samej sobie i swoim wdzięku, rozbudza najmniej sympatyczne strony charakteru" (str. 32, 329). Pozostawiając zatem w pewnej mierze wspomniane ćwiczenia, dodaje autor, że ze względu na potrzeby życiowe kobiety „należy wyposażyć ją w siły fizyczne i moralne... Dlatego niepodobna nam zrezygnować dla naszych dziewcząt z gimnastyki przyrządowej, ze sportów i gier drużynowych. Wystarczy je złagodzić i uczynić bardziej kobiecemi, niż są dotąd" (str. 107).

Pomiędzy różnemi momentami, jakie autor poleca uwzględnić przy wychowaniu fizycznem dziewcząt i kobiet, z naciskiem podkreśla ważność pielęgnowania poczucia wstydu, które każe szanować u obojga płci, ale przedewszystkiem u kobiet (str. 105). Zestawiwszy naprzód korzyści, jakie wychowanie fizyczne powinno dać kobiecie pod względem zdrowia i sprawności cielesnej, przechodzi następnie do moralnych i powiada: „Z moralnego punktu widzenia szczególnej wagi jest pielęgnowanie kobiecości z jej odrębnym światem instynktów i uczuć. Należy tu m. i. instynkt wstydu. Kolizja jego z postulatem dostępu powietrza i słońca może znaleźć rozwiązanie w tym sensie, że boiska żeńskie starannie wyodrębnimy od męskich i że ćwiczeniom kobiecym, bardziej jeszcze niż męskim, nie pozwolimy zwyrodnieć w widowisko dla płci drugiej, ani też w żer dla reporterów-fotografów, żądnych sensacji. Stąd jednak wynika jasno dal-

szy postulat: powierzenie wychowania fizycznego kobiet wyłącznie osobom tej samej płci" (str. 109).

Wyjęliśmy wiązkę myśli z pracy prof. Piaseckiego, którym przyklaśnie chyba każdy, komu chodzi o wysoki poziom wychowania fizycznego w naszym kraju i o spełnienie jego zadania — fizycznego i moralnego podniesienia jednostki i narodu. Autor napisał swą pracę dla młodych czytelników, zwłaszcza kształcących się w tym kierunku, ale na pierwszem miejscu dla lekarzy szkolnych i sportowych, oraz dla wychowawców fizycznych - specjalistów. Oby tylko słowa najwybitniejszego u nas znawcy tego działu rozeszły się szeroko wśród sfer rodzicielskich i wychowawczych, a zwłaszcza trafiły do osób powołanych, znalazły głęboki odźwięk w najwyższem kierownictwie wychowania fizycznego w Polsce i w przygotowaniu przyszłych wychowawców. Narazie wiele bowiem jeszcze pozostaje do zrobienia i trudno odmówić słuszności prof. Piaseckiemu, kiedy z przykrością stwierdza, że dziś „większość" teoretyków wychowania fizycznego (a zapewne jeszcze więcej praktyków — nasza uwaga) ignoruje „dziedziny edukacji moralnej i intelektualnej" (str. 7). Katolickiemu zwłaszcza społeczeństwu powinno leżeć głęboko na sercu, by zdrowy kierunek w wychowaniu fizycznem — podkreślony zarówno przez najwyższy autorytet Kościoła, jak przez powagę przedstawiciela nauki — został w pełni przeprowadzony w naszym kraju.

Ks. St. Podoleński T. J.

Przegląd piśmiennictwa.

Nowości powieściowe i poezje.

Wacław Sieroszewski: Pan Twardost Twardowski, czarnoksiężnik polski, powieść historyczna. Inst. Wyd. Bibljoteka Polska; — Stefan Kiedrzyński: Serce na ulicy. Evert-Trzaska-Michalski; — Juljusz Kaden-Bandrowski: Trzy wyprawy, Zakł. nar. im. Ossolińskich; — Juljusz Kaden-Bandrowski: Pióro miłość i kobieta. Zakład narod. im. Ossolińskich; — Zbigniew Zaniewicki: Oberschlesien, niepowieść. Gebethner; — Gustaw Morcinek: Serce za tamą, nowele. Św. Wojciech; — Stefan Grabiński: Namiętność (l'appasionata), opowieść wenecka. Renaissance; — Wanda Miłaszewska: Młyn w Bożej Woli, powieść. Św. Wojciech; — Stefan Balicki: Dziewiąta fala, powieść. Św. Wojciech; — Kazimiera Alberti: Pochwała życia i śmierci. Św. Wojciech; — Antoni Waśkowski: Kapłanka, tragedja, Krzyżanowski.

Podanie o Twardowskim często nęciło polskich pisarzy. Świeżo zajął się niem Sieroszewski, używając go jednak raczej jako pretekstu do powieści historycznej, niż jako studjum o poszukiwaczu prawdy, i o polskim Fauście. Historję mistrza Twardowskiego rzucił Sieroszewski na tło mieszczańskiego i uniwersyteckiego życia XVI w., a nie jak to uczynił ostatnio Wołoszynowski na tło szlachecko-rycerskie. Opisy starego Krakowa i tego o tyle mniej przez powieść wyzyskanego dotąd życia mieszczańskiego stanowią główny interes i wartość książki.

Wogóle ma się wrażenie, że cała książka została napisaną dla tego właśnie tła, że barwne opisy miejskiego patrycjatu i opisy cudowniejszego jeszcze wówczas niż dzisiaj Krakowa, skusiły fantazję autora i były *spiritus movens* jego twórczości. Jeżeli tak było istotnie — a za tem zda się przemawiać cała literacka przeszłość i rodzaj talentu Sieroszewskiego — to autor zamierzenia swoje w całkowitości osiągnął.

Gdy twórca niezrównanych obrazów syberyjskich i japońskich dotknął swem malarskiem piórem starych murów i baszt Krakowa, wykwitł przed nami gród podwawelski w całej krasie i powadze swych okrągłych wieżyc i bram, zamykających wyloty wszystkich ulic, z całą poezją strzelistych wież Panny Marji i jej śpiewnego hejnału. Po tych malowniczych ulicach snują się do-

stojni miejscy patrycjusze, uwijają się hałaśliwe żaki, kroczą poważni magistrzy i uczeni, dokazują i hałasują waganci, napełniając miasto a także i książkę wesołemi, a trzeba przyznać często nieprzystojnemi śpiewkami (dziś nazywałoby się to kupletami).

W całej książce, utrzymanej zresztą w tonie zupełnie historycznym, bez żadnych aluzyj do dnia dzisiejszego, brzmi jednak jakaś nieuchwytna nuta współczesna. Wyczuwa się w niej jakąś nić łączącą tę zamierzchłą przeszłość z życiem dzisiejszem, wyczuwa się wyraźnie identyczność Krakowa Bonerów i Balczarów z Krakowem dzisiejszym, ówczesnego życia polskiego z życiem dzisiejszem. Ta nić tradycji przerzucona bardzo subtelnie a jednak wyraźnie poprzez 500 lat życia i historji, jest z pewnością jednym z uroków książki Sieroszewskiego.

Ten piękny i barwny aras tak nas fascynuje grą swoich barw i subtelnością rysunku, że mniej chętnie śledzimy wewnętrzne przeżycia tytułowego bohatera, zwłaszcza, że nie możemy dość jasno zdać sobie z nich sprawy. Postać Twardowskiego jest traktowana zupełnie realistycznie. Nie jest on, jak każe tradycyjna legenda, żadnym czarownikiem, duszy djabłu nie zaprzedaje i na księżycu nie kończy. Jest poprostu młodym, żądnym wiedzy żakiem, którego współczesna mu ciemnota tak jak wielu innych uczonych o czary posądza i za takowe prześladuje.

Jednakowoż nie mamy jednolitego obrazu wewnętrznego Twardowskiego, poszukiwacza prawdy. Czasami szuka on tej prawdy przez wrodzoną każdemu uczonemu ciekawość, czasami, aby znaleźć dobrą polewę na farfury teścia, czasem, by zbliżyć się do zmarłej królowej Barbary, w której się kocha idealną, romantyczną miłością. Czasami znów wzbija się w swych rozmyślaniach do najwyższych zagadnień metafizycznych i religijnych.

Trzeba przyznać, że pod względem religijnym panuje w książce Sieroszewskiego chaos. Twardowski przedstawia sobie świat jako walkę pierwiastka złego z pierwiastkiem dobrym, walkę Boga z szatanem. Bóg jest dla niego personifikacją pierwiastku dobra w duszy ludzkiej. Kiedy indziej znów przyznaje wprawdzie istnienie Boga, siły najwyższej i wszechmocnej, prapoczątku wszystkiego co jest, ale buntuje się przeciwko pojęciu Boga jako „starszego pana z brodą i rękami", twierdząc, że taką koncepcję Boga ma Kościół... Wogóle Kościół nie zdaje się cieszyć sympatją autora. I Kościół i religja wydają mu się antytezą nauki, wiedzy i postępu, a wszyscy księża, biskupi i zakonnicy, występujący w powieści, są rzeczywiście postaciami mało sympatycznemi. A już najdziwniejszy jest ten biskup, który każe księdzu (nie wiemy zresztą dokładnie, czy ten ksiądz ma jakie święcenia) zdradzić przed sobą tajemnicę spowiedzi, zapewniając mu wzamian takąż tajemnicę...

Te błędne pojęcia religijne i ta niechęć do Kościoła nie mają jednak bynajmniej charakteru jakichś napaści, ani nie wy-

bijają się na plan pierwszy, tak że żadną miarą nie można ich uważać za tendencję książki. Są raczej jakby jakąś nie bardzo zresztą wyraźną atmosferą, są tem, co się nazywa „klimatem książki". Ta atmosfera nie jest dość silna, aby przez nią książkę należało z punktu katolickiego potępić, ale jednak na tyle zwracająca uwagę, że trzeba przed nią czytelnika przestrzegać.

Pod względem obyczajowym książka Sieroszewskiego należy do rzędu książek porządnych, choć idąc za niejako dziś usankcjonowaną modą o sprawach erotycznych mówi swobodnie, uważając wtrącenie tu i tam jaskrawego słowa lub opisu za konieczną ozdobę książki.

Reasumując wszystko, Pan Twardowski Sieroszewskiego może być czytany z przyjemnością i korzyścią dla swoich wielkich walorów kulturalnych i artystycznych, lecz jedynie przez ludzi o sądzie wytrawnym i wyrobionym, którzy potrafią rozróżnić to, co w niej jest piękne i szlachetne, od tego, co jest fałszywe i nieprawdziwe.

Możnaby się wyrazić o „Sercu na ulicy" Kiedrzyńskiego, tak jak o książce do nabożeństwa pana Longinusa Podbipięty, że wielkie jest w niej „materji pomieszanie", a właściwie w tym wypadku nie materji, ale walorów, i to tak pod względem etycznym jak i literackim.

Rzadko w dzisiejszej beletrystyce spotyka się tak zdrowe zasady etyczne, jak te które są wygłoszone w „Sercu na ulicy". Niema tam żadnego uniewinnienia i poetyzowania zdrady małżeńskiej. Autor stoi na bezkompromisowem stanowisku w kwestjach moralnych, zło nazywa złem, dobro dobrem. Cała książka pełna jest zdrowych trafnych, często głębokich i inteligentnych refleksyj i uwag o kwestjach życiowych, moralnych i etycznych. T. zw. tendencja książki jest doskonała i wysoce moralna.

Jedną tylko możnaby zrobić restrykcję, a mianowicie tę, że autor zajmując się żywo kwestją etyczną, rozważając ją i omawiając, pominął w niej prawie zupełnie moment religijny, że jego bardzo uczciwy światopogląd nie zdaje się być oparty na etyce chrześcijańskiej (przynajmniej tak z książki tej wychodzi).

To pominięcie jest nawet cieniem na literackiej stronie utworu. Autor przedstawia z dużą siłą sugestywną świat najgorszy, świat sprzedajnych kobiet, szpiegów, cynicznych żydów, wierzących tylko w siłę pieniądza, bolszewickich emisarjuszy i prowokatorów, świat, w którym wszechpotężnym bogiem jest pieniądz a jedynym celem używanie. Aby się oprzeć tej napierającej fali zła, aby ją zwyciężyć, musi jej człowiek przeciwstawić jakieś ogromnie silne i potężne walory moralne i duchowne, inaczej jest wobec niej bezbronny. Jeden z krytyków francuskich pisząc o Mauriacu, wyraził się, że uwzględnienie w psychologji typów powieściowych pierwiastka religijnego niezmiernie psycho-

logję tę pogłębia. Myślę, że tu właśnie zachodzi ten wypadek. Kiedrzyński każe swoim bohaterom walczyć ze złem w imię pobudek patrjotyczno-społecznych. Oczywiście są to pobudki szlachetne i utrzymanie całości rodziny jest z pewnością, jak się autor wyraża, czynem państwowo-twórczym. Tylko czy te pobudki są dość silne, aby rzeczywiście były owocne? Trochę blado i nieprzekonywująco wypadają wywody kapitana Kłosa, który bohaterce książki Jadwidze Barczyńskiej radzi, aby przebaczyła mężowi i nie rozbijała rodziny właśnie dla tychże społeczno-państwowych pobudek.

Mimo doskonałej tendencji, „Serce na ulicy", choć może być czytane z pożytkiem przez ludzi wytrawniejszych i poważniejszych, nie kwalifikuje się jednak do bardzo szerokiego rozpowszechnienia, zwłaszcza wśród młodzieży, dla zbyt jaskrawych i sugestywnych opisów tego całego świata a raczej półświatka warszawskiego, choć z drugiej strony opisy te przez swą żywość i barwność są główną zaletą literacką książki.

Zwłaszcza kreślenie typów jest doskonałe. Taki np. Baumgarten-Drewnicki jest wprost kapitalny wraz ze swoją cyniczno-materjalistyczną filozofją życiową, ze swoją ściśle obliczoną rozrzutnością, nachalnością, wytrwałością i obawą przed jakąkolwiek kompromitacją. Obok Baumgartena bolszewik Ćwietkow jest jakby wcieleniem mętnej mistyczno-zbrodniczej psychologji rosyjskiego nihilisty, bandyty i ideowca. Prawie wszystkie zresztą postacie tej powieści są żywe i bardzo trafnie podpatrzone, tak jak Henryk Barczyński spokojny, ale słaby i niezbyt mądry urzędnik, który daje się omotać Rosjance Nadieździe i wciągnąć w mętną aferę szpiegowską, jak taż Nadieżda, żywa, urocza Rosjanka szlachetna i miła, ale mająca bardzo swoiste zapatrywania o kwestjach etycznych... Każdy zresztą człowiek naszkicowany w „Sercu na ulicy" żyje swojem indywidualnem i prawdziwem życiem.

Powolne, czasami rozwlekłe, jakby staroświeckie trochę tempo opowiadania dziwnie odbija od nowożytnej, bardzo zresztą zgrabnie ułożonej fabuły szpiegowsko-detektywistycznej.

Mimo tylu stron dodatnich, mimo doskonałego postawienia typów, co właściwie w powieści jest prawie najważniejszą rzeczą, czegoś jednak książce Kiedrzyńskiego brak na to, aby ją można nazwać książką prawdziwie piękną. Trudno mi określić na czem ten brak polega, ale on to prawdopodobnie sprawia, że książka ta choć inteligentna, interesująca i dobrze pisana, jest jednak pozbawiona wdzięku i uroku.

Juljusza Kaden-Bandrowskiego „Trzy wyprawy" (wyprawa do Polski, wyprawa wileńska i kijowska) to rodzaj liryki wojennej, oczywiście liryki prozą. Krótkie ustępy, obrazki, refleksje, łezka w oku. Jest tu jakiś dysonans: ma być ciepłe, ser-

deczne, proste jak życie żołnierskie, a proste nie jest, przeciwnie, jak zawsze u Kadena, styl męczący i wymuszony. Oczywiście jego swoisty i oryginalny sposób pisania ma wysoką klasę literacką. Musimy się tu bowiem porozumieć co do terminologji: całą twórczość Bandrowskiego można krytykować pod względem literackim (nie mówimy narazie o wartościach moralnych ani społecznych) niejako w kategorji pierwszej klasy, w kategorji twórczości należącej do prawdziwej sztuki. Muszę to zaznaczyć, gdyż w zalewającem nas grafomaństwie trzebaby właściwie mieć inną terminologję na omawianie książek należących do literatury i książek nie mających z nią nic wspólnego. Oczywiście „w porównaniu", chcąc utrzymać perspektywę, należałoby styl Bandrowskiego podziwiać bezwzględnie.

Z tem zastrzeżeniem, operując pojęciami literatury pierwszej kategorji, można powiedzieć, że się stylu Bandrowskiego nie lubi i dalej, ciągle na tej samej płaszczyźnie wymogów prawdziwej literatury, ma się dziwne wrażenie, że „Trzy wyprawy" są napisane albo za późno albo za wcześnie, bo niema w nich ani tej nuty bezpośredniego szczerego wzruszenia, tego utrwalenia swych wrażeń na świeżo, „na ciepło", rzeczy jeszcze trwającej i pulsującej, — ani perspektywy oddalenia, patyny, której nabierają rzeczy odległe, które są wzruszające tem, że tak dawno minęły; niema w nich tej poetyczności rzeczy niepowrotnych, tego sentymentu, który takim urokiem owiewał „Miasto mojej matki" i „W cieniu zapomnianej olszyny".

Najszczerszą nutą w tej książce jest uwielbienie autora dla „Komendanta", dla wodza polskiego, „który potrąca wahadło nowych czasów", a jej zasługą i wartością ideową jest przypomnienie zasług, które przy powstaniu Polski położył on i cała młodzież legjonowa. Ludzie tak łatwo i chętnie zapominają cudze zasługi, tak łatwo przechodzą do porządku dziennego nad bohaterstwem i ofiarnością, że dobrze im przypomnieć, co zawdzięczamy tym wszystkim, których dziś zbyt pochopnie krytykujemy, dobrze im postawić przed oczy w blasku ich istotnych zasług tych wszystkich, którzy w krwi i trudzie, z najczystszą bezinteresownością i najgorętszym patrjotyzmem, wbrew nadziei, wbrew pozornemu rozsądkowi ojczyznę nam wywalczali... i wywalczyli...

Ponieważ jest to książka autora „Lenory", trzeba dodać, że tym razem można ją każdemu dać spokojnie do ręki.

„Pióro, miłość i kobieta", — pod tym tytułem wydał Kaden-Bandrowski kilka swoich odczytów i przemówień. Niektóre z nich: „Osnowa książki", „Książka skrzydłem wolności", „Patos codziennej prostoty", mają tematy literackie. Były one wygłoszone w Estonji, więc z refleksjami natury ogólnej na temat twórczości łączą też wiadomości informacyjne o naszej literaturze. Sporo znajduje się w nich ładnych i trafnych spostrzeżeń. Pod-

noszą znaczenie i wpływ książki i twórczości literackiej na kształtowanie się historji społeczeństw, podkreślają rolę poezji i literatury w naszej historji porozbiorowej.

Ostatni z zawartych w tym tomie odczytów „Walka o nową kobietę" ma trochę inne zabarwienie: zajmuje się on, jak wskazuje tytuł, stanowiskiem i prawami kobiety w społeczeństwie. Odczyt ten wygłoszony przez Kaden-Bandrowskiego w różnych miastach Polski, wywołał swego czasu silne oburzenie i zgorszenie.

Tak tezy wygłoszone w nim jak oburzenie, które wywołał, są bardzo znamienne, więc warto się nad niemi bliżej zastanowić.

Głównym postulatem jaki wysuwa Bandrowski w swej walce o nową kobietę jest wolność i równouprawnienie jej, jest wyzwolenie z pod tyranji „zmowy mężczyzn" i zrównanie jej praw w miłości z prawami mężczyzny. Teza nie jest ani nowa ani w swej zasadzie zła. Od 2000 lat kultura chrześcijańska dąży do tego samego i ten sam wysuwa postulat. Tylko etyka Bandrowskiego, wyszedłszy ze słusznego założenia o równouprawnieniu kobiet i mężczyzn, dąży do urzeczywistnienia swych postulatów przez wywalczenie kobiecie prawa do grzechu, a etyka chrześcijańska dąży do tej równości przez odebranie prawa do grzechu mężczyźnie.

Można się słusznie na odczyt oburzać, tylko nie trzeba mu się zbytnio dziwić, bo jest on tylko koniecznem następstwem powszechnie, choć może nie oficjalnie, zakorzenionej opinji o podwójnej moralności, innej dla mężczyzn innej dla kobiet, a także mniemania, że religijne nakazy co do moralności są zbyt bezwzględne i niewykonalne. Gdy się raz odrzuci podstawy moralności chrześcijańskiej, do wyników Bandrowskiego lub im podobnych dojść się musi. Wobec Boga grzech jest zawsze równy, czy popełniony przez mężczyznę czy przez kobietę. Ale gdy raz mężczyzna, na podstawie prawdziwej „zmowy mężczyzn", przyznał sobie niejako prawo do grzechu, to logicznie z postępem czasu, z rozwijającem się poczuciem sprawiedliwości i prądem do równania wszystkiego musiał dojść do udzielenia tego samego prawa i kobiecie. To właśnie zrobił Bandrowski: wyciągnął śmiało i odważnie konsekwencje zasad etycznych nie opartych na normach religijnych.

Wszyscy, którzy czy to w piśmie czy w słowie traktują grzechy przeciw moralności lekko, żartobliwie i z sympatycznem pobłażaniem (a takich jest bardzo wielu nawet wśród ludzi t. zw. porządnych), którzy szczęście, przyjemność i używanie uważają niejako za bezwzględne prawo człowieka a wyrzeczenie się jego dla zasad moralnych nazywają zubożeniem życia, krępowaniem praw człowieka i t. d. (a takich jest też sporo), wszyscy ci w walce o nową kobietę stoją w jednym szeregu z Juljuszem K. Bandrowskim, a tylko mniej szczerzy i odważni nie śmieją wyciągnąć ze swego stanowiska ostatecznych wniosków.

Sympatyczną nutą w rozważaniach Bandrowskiego o kobiecie jest cześć i pietyzm, z jakiem się wyraża o macierzyństwie.

Ustęp p. t. „Na granitowym brzegu" jest prześlicznym opisem Finlandji. Każdy, przeczytawszy go, ma ochotę tam pojechać.

Metaforyzm jest dziś bardzo modny, ale myślę, że nawet jego zwolennicy przyznaliby, że w książce Zaniewickiego „Oberschlesien" jest go za wiele. Czytając ustawicznie o kubku księżyca, kroplach mlecznej drogi, kołdrze pieszczot, ramionach świtu, fartuchu ziemi i t. d., mamy wrażenie, że żyjemy w jakimś kubistyczno nierealnym świecie, wśród zmór i zwidów, że całe otoczenie przeobraziło się w jakąś duszącą zmorę, gdzie chmury zamieniły się w bawoły, księżyc w psa a obłoki w chustki do nosa... Wśród tej ilości nieraz niesmacznych powiedzeń nikną niektóre bardzo ładne i poetyczne porównania, które byłyby prawdziwą ozdobą książki, gdyby nie ginęły w powodzi innych mniej udanych.

Tym męczącym i rebusy przypominającym stylem są opowiedziane epizody z górnośląskiego powstania. Oczywistym celem autora jest wykazanie polskości Śląska, wykazanie bohaterstwa jego obrońców, wypoetyzowanie śląskiego ludu. Niestety widać, że autora nie musnęło nawet skrzydło idei pacyfistycznej, gdyż jednym ze środków, jakim do celu swego zdąża jest zohydzanie Niemców, wykazanie ich okrucieństwa, nieludzkości, podłości. Ten rodzaj patrjotyzmu, szerzenie nienawiści, rozpamiętywanie doznanych krzywd, w celu rozjątrzenia zawiści i chęci zemsty to pierwszy grzech przeciw idei pacyfistycznej, a nawet przeciwko zwykłej i odwiecznej idei miłości chrześcijańskiej. Ideę szerzenia miłości do prapolskiej ziemi śląskiej podejmowali w literaturze i inni, obecnie jej wymownymi rzecznikami są Szczucka i Morcinek, ale trzeba przyznać, że innych i szlachetniejszych metod się chwytają, a książki ich tchną miłością, a nie nienawiścią jak książka Zaniewickiego. Oprócz nienawiści do Niemców książka taj jest też pełna niechęci do polskiego rządu, p. Zaniewickiemą zdaje się, że tylko on i bohaterzy jego powieści dobrze rozumieu potrzeby Śląska i jedynie oni o niego dbają.

Zresztą „Oberschlesien" nie daje szerszego obrazu powstania, tylko opowiada o walkach kilku młodych „powstańczyków", a także dość szeroko i dokładnie o ich flirtach z miejscowemi pięknościami. Najsympatyczniejszą stroną książki jest kilka typów ludu śląskiego z prawdziwem ciepłem i prawdą oddanych.

W nowelach Morcinka „Serce za tamą" przesuwa się przed nami szmat życia śląskiego. Są tam nowele z czasów powstania państwa polskiego, nowele z życia górników i z życia ludu. Autor jest ślązakiem, zna na wylot to środowisko, które opisuje, a opisuje je barwnie, plastycznie i z wielką miłością. Widać, że

inteligentnem a kochającem okiem patrzył od dzieciństwa w mroczne czeluście podziemnych korytarzy, na trud umęczonych górników, na codzienną tam tragedję zasypywanych lub zatapianych żyć. Okiem współczesnem dostrzega groźną a tajemniczą potęgę maszyny. Gorącem sercem przeżywał wzruszające chwile powstania Polski, tę niezapomnianą chwilę, gdy na cieszyńskim ratuszu zawisł biały orzeł, biorąc pod swe skrzydła piastowską ziemię naszych zachodnich kresów.

„Ta szczera, serdeczna, nie znająca pozy uczuciowość", jak się wyraża Zofja Kossak-Szczucka w przedmowie, jest główną cechą pięknej książki Morcinka, zwłaszcza że uczuciowość ta jest w najlepszym gatunku. Przenika całą książkę czystem szlachetnem tchnieniem prawdziwego patrjotyzmu, prawdziwego odczucia i zrozumienia człowieka w jego pracy, trudzie i cierpieniu Jest to z pewnością jedna z najbardziej udanych prób literatury regjonalistycznej.

Tu i ówdzie znać jeszcze może pewne naiwności, pewien brak opanowania techniki pisarskiej i co jest najbardziej niepokojące, pewną chęć i wysiłek, aby pisać po „literacku". Ale te drobne cienie są łatwe do wybaczenia w pierwszej książce młodego pisarza, zwłaszcza że są w niej duże walory epickie, pozwalające jak najśmielsze snuć nadzieje co do dalszego rozwoju tego obiecującego i sympatycznego talentu.

W książkach Grabińskiego panuje nuta dziwności à la Poë. W jednem z pierwszych jego dzieł, w „Demonie ruchu", ta dziwność i niesamowitość bardzo dobrze się zapowiadały. Stworzył Grabiński w tych nowelach jakiś mit kolei, legendę kolei, która pełna była poetycznego uroku i sugestywności. W zbiorku nowel p. t. „Namiętność" snuje się ten sam motyw, ale jakby wyczerpany, blady i nieprzekonywujący. Medja, przeczucia, sny, rozdwojenia, tajemnicze ostrzeżenia, wiążą się w dziwne ale raczej blade i niemiłe arabeski.

Słowo „niemiłe" może najlepiej charakteryzuje wrażenie z tej książki, bo trudno ją nazwać złą, zwłaszcza w porównaniu z tyloma, tyloma innemi... Problem etyczny nie zdaje się autorowi przychodzić na myśl: zdradę małżeńską, przygodne stosunki miłosne zdaje się uważać za rzeczy zwykłe, moralnie obojętne, a służące jedynie za motyw powieściowy. W opisie tych namiętności jest jeszcze stosunkowo (bardzo stosunkowo) dość powściągliwy i tylko ostatnia nowela „Strych" jest już naprawdę mocno niesmaczna.

Zważywszy, że książka ta, choć bezsprzecznie utrzymana na pewnym poziomie, choć pisana gładko i żywo, miejscami barwnie i sugestywnie, jest jednak pozbawiona większej wartości literackiej, że wartości ideowych nie zawiera żadnych, że autor w stosunku do problemów etycznych zajmuje stanowisko zupełnie

amoralne i że — powtarzam — książka ta jest w czytaniu conajmniej „niemiła" — na rozpowszechnienie szersze nie zasługuje a zwłaszcza w ręce młodzieży dostać się nie powinna.

„Młyn w Bożej Woli", powieść Miłaszewskiej nagrodzona na konkursie, *Przewodnika Katolickiego,* jest książką raczej popularną, taką ma być w swem założeniu i jako taką rozpatrywać ją należy.

Cel swój spełnia doskonale. Jest pisana żywo, interesująco, pełna jest wzruszających momentów. Język ma ładny, gładki i barwny. Czy nawet dla ludu nie jest zbyt moralizatorska, czy nie za dużo w niej pouczeń, czy nie za bardzo są naciągnięte fakty do zilustrowania moralnych i społeczno-konserwatywnych tez — to już lepiej osądzą ci, co więcej z ludem i jego oświatą mają do czynienia. Z mego jednak doświadczenia wiem, że lud nie lubi książek specjalnie dla siebie pisanych i doskonale wyczuwa to, co jest wyłącznie pod jego adresem, a tak jak dzieci zawsze sobie więcej ważą to, co starsi mówią między sobą, niż to, co mówią wyłącznie do nich, tak i lud woli i więcej ufa książkom pisanym dla wszystkich, czego dowodem najlepszym jest niebywała popularność Sienkiewicza.

Miłaszewska uniknęła błędu popełnianego często przez pisarzy, którzy dla ludu piszą wyłącznie o ludzie i gwarą chłopską (czego chłop niecierpi), ale jednak myślę, że „Młyn w Bożej Woli" zyskałby bardzo, gdyby był ujęty o parę tonów wyżej. Mógłby się stać wówczas książką miłą dla każdego, a popularnościby nie stracił, może przeciwnie.

Trochę niepotrzebne wydają się też cytaty Pisma św. na początku każdego rozdziału, zwłaszcza, że dość luźnie są z treścią opowiadania związane.

Że książka Miłaszewskiej ma doskonałą tendencję moralną, że jest owiana duchem prawdziwie chrześcijańskim — dodawać nie potrzeba. Może tylko — jak na czasy dzisiejsze — jest za bardzo konserwatywna i prawie feodalna.

„Dziewiąta fala" Balickiego nie przedstawia większego interesu z żadnego punktu widzenia. Jest to naiwna i błaha opowieść z życia na polskiem wybrzeżu, ale życia tego ani nie maluje ani nie oddaje. Fabuła jest raczej nudna i naciągnięta, styl fatalny, jakby umyślnie niejasny, sadzący się na brak prostoty, pełen nic nie znaczących wrażeń i nic nie oddających obrazów.

Na obronę „Dziewiątej fali" można chyba powiedzieć, że nie zawiera nic złego, że nie może być pod żadnym względem szkodliwa i że można ją każdemu dać do ręki, to też choć nie zawiera i nic pozytywnie dobrego, żadnej idei, żadnej myśli, trzeba już i to poczytać autorowi za zasługę, że napisał książkę uczciwą.

„Pochwała życia i śmierci" Kazimiery Alberti jest stanowczo głównie pochwałą życia. W wierszach części pierwszej o urokach małego miasteczka, a właściwie o uroku kwiatów, pachnących groszków, o „rajerach storczyków", jest pewien urok prostoty i szczerości. Ten sam urok odnajdujemy w cyklu „Szumiąca wiola" i w opisie Harendy. Nie są to może wzloty bardzo wysokie ani bardzo nowe, ale żywo i prawdziwie odczute. A to jest już bardzo wiele. Ostatecznie nie każdego stać na arcydzieło, a już to usposabia nas sympatycznie do autora, że znając swoje możliwości niemi się kontentuje i na nic się nie sadząc mówi nam poprostu o swoich drobnych marzeniach i tęsknotach i że, choć nie daje nam wizji bardzo nowej ani bardzo olśniewającej, ładnie i z sentymentem opisuje to, co każdy z nas widzi.

Cykl „Starsze panny" zatrąca mocniej wysiłkiem literackim. W przykry sposób dźwięczą tu czasami nuty znane nam już z Tuwima lub Pawlikowskiej, (jak w wierszu III o miłości, truciźnie i ciotkach). Nie chcemy bynajmniej pomawiać autorki o naśladownictwo, podobieństwa te mogą być zupełnie mimowolne, ale dowodzą, że w danej chwili spojrzenie autorki na życie było mniej bezpośrednie, że przechodziło jednak poprzez reminiscencje literackie.

Cykl „Pochwała śmierci" jest raczej przykry: opisuje on prawie wyłącznie smutne i — nazwijmy to brzydkie — dzieje pogrzebanego ciała i z wszelkiemi szczegółami opisuje zamienianie się tego ciała w ziemię, z której powstało. Gdy autorka mówiła nam o winem obrosłych altanach, nie wymagaliśmy od niej spojrzenia dalszego ani głębszego, niż ma, ale tu, w kwestji śmierci, wzrok ten wydaje nam się jednak zbyt krótki.

Forma wierszy jest prosta, łatwa i poprawna.

„Kapłanka" Waśkowskiego to krótki jednoaktowy dramat, raczej obrazek sceniczny z XIV wieku. Mistrz krzyżacki Winrich kocha pogańską kapłankę. Przez to popada w konflikt z całym zakonem i z legatem papieskim, który w sposób dość mało z duchem chrześcijańskim zgodny radzi mu ją zabić, aby się uwolnić od pokusy. Kapłanka pruskich bogów udaje miłość do Winricha, choć pała do niego zemstą za tępienie jej wiary. Wśród namiętnych pieszczot żmija, którą trzymała ukrytą na łonie, ukąsiła Winricha w usta. Winrich, poznawszy zdradę, zabija tę Kleopatrę „a rebours" i sam umiera w chwili, gdy rada zakonna przynosi mu wyrok śmierci. Dramat ten jest co do treści pod widocznym wpływem Mickiewicza, co do formy zaś pod wpływem Wyspiańskiego. Wzory są zresztą godne naśladowania. Język i wiersz ładny, ale zdawaćby się mogło, że talent autora idzie raczej w kierunku lirycznym, sądząc z zupełnie ładnego zbioru jego poezyj. „Kapłanka" nie jest pozbawiona aktualnego

znaczenia. Symbolizuje ona dzisiejszy stosunek dziedziców krzyżackiego ducha do Polski niepodległej, tylko ten symbolizm może jest zbyt ukryty.

Zofja Starowieyska-Morstinowa.

Ks. Dr. Jan Salamucha: Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza. Warszawa, 1930. Nakładem Polskiego Towarz. Teolog. w Warszawie, str. 132.

Zainteresowanie arystotelizmem budzi się pod wpływem Zachodu i w Polsce, Książka ks. Salamuchy jest najświeższym tego dowodem. Zrodziła się ona, jak to sam autor zaznacza (str. 123), na tle konfliktu między zwolennikami logiki tradycyjnej, której głównym twórcą był Arystoteles, a pionierami logiki matematycznej czyli logistyki, zapoczątkowanej mniej więcej w połowie XIX wieku.

Główne wnioski, do których dochodzi autor w swej pracy, są ujęte w zakończeniu (str. 123) w następujących słowach: „Nie wolno przeciwstawiać logice matematycznej logiki Arystotelesa jako jakiegoś systemu zwartego i wykończonego. Przeciwnie, okazuje się, że w arystotelesowskiej logice dedukcji są wyraźne niezgodności i nawet pewne sprzeczne przepisy". Lecz „w jaki sposób Arystoteles, który na wielu innych miejscach okazuje się tak subtelnym logikiem... mógł popełnić tak jaskrawe błędy", pyta ze zdziwieniem autor. Bo niektóre partje swej filozofji, jak to widać z kontekstu, — odpowiada nam zaraz — pisał Arystoteles w „wielkiem podnieceniu" (str. 101), w którem z łatwością „obrońca przesadza wartość tezy bronionej" (str. 87). To pierwsza odpowiedź. Lecz drugą — ważniejszą — widzi autor w tem, co obejmuje on mianem proponowanej przez siebie „hypotezy eksplikacyjnej". „Według tej hypotezy to, co Arystoteles stworzył, byłoby niezupełnie zharmonizowanem zestawieniem rozumowania matematycznego, logiki naturalnej hierarchji klas i logiki rozumowania przyrodniczego" (str. 123; 43 nast.). — Ze skromnością, jaka cechuje każdego szczerego badacza, wyznaje jednak zaraz autor, że nie jest w stanie „przeprowadzić ścisłego uzasadnienia" owej hypotezy.

Książka ks. Salamuchy jest interesującym przyczynkiem do studjum Arystotelesa, zawiera niejedną myśl oryginalną, zdradza subtelny zmysł krytyczny autora, świadczy pochlebnie o jego erudycji i znajomości zarówno logiki matematycznej, jak i dzieł Arystotelesa i św. Tomasza. Szkoda tylko, że wcale nie przeprowadził w swej pracy krytyki tekstów arystotelesowskich, na których opierał swoje zarzuty; śmiemy ufać, że byłaby ona w niejednym punkcie złagodziła surowy sąd autora o logice Arystotelesa i św. Tomasza. Ponadto mamy wrażenie, że autor, odnosi się naogół ze zbyt wielkiem zaufaniem do E. Zellera, który, chociaż jest pierwszorzędnym filologiem dzieł Arystotelesa, nie wniknął głę-

biej w labirynt wielkiej koncepcji metafizycznej Stagiryty. Sądzimy również, że wybitna praca o Arystotelesie prof. J. Chevalier'a (*La notion du nécessaire chez Aristote*, Lyon 1914) oraz artykuły ks. A. Munzi (*Il valore del principio di contradizione nella filosofia di Aristotele*; *Gregorianum* 1927, 1928), których zupełnie brak w bibljografji autora, mogłyby dość dużo światła rzucić na niejeden poruszany tu problem.

Co dotyczy strony formalnej dzieła ks. Salamuchy, to przedstawia się ono naogół bardzo dobrze, chociaż nie brak dość licznych pomyłek drukarskich, zresztą nietrudnych do poprawienia przez czytelnika. Mimo tych drobnych usterek, praca ks. Salamuchy zasługuje na uznanie za wartości wyżej przez nas podniesione.

Ks. Paweł Siwek.

Marja Hornowska: Rękopisy Bibljoteki Ordynacji Krasińskich dotyczące dziejów szkolnictwa polskiego. Warszawa 1930, nakładem Ordynacji Krasińskich, str. IX i 320.

Pierwsze lata po odzyskaniu niepodległości zaznaczyły się żywym ruchem na polu badań nad dziejami szkolnictwa polskiego. Inicjatorem tych badań był prof. Kot, skupiały się one w „Komisji do badania dziejów wychowania i szkolnictwa w Polsce", utworzonej przy M. W. R. i O. P. Komisja wydała szereg cennych prac monograficznych, źródeł i materjałów. W serji materjałów miały się przedewszystkiem ukazywać katalogi rękopiśmiennych zbiorów naszych bibljotek, odnoszące się do dziejów szkolnictwa. Jako pierwsze dwa tomy wyszły prace przedwcześnie dla polskiej nauki historycznej z wielką szkodą zmarłego ś. p. Dr. Lipskiego, a mianowicie „Materjały do dziejów szkolnictwa polskiego z rękopisów Muzeum X. Czartoryskich i Bibljoteki Popiepielów w Krakowie" i „Archiwum Kuratorji wileńskiej" część I. Do tej też serji miała należeć w tytule wymieniona książka p. Hornowskiej. W międzyczasie jednak dla nieznanych nam bliżej powodów Komisja została rozwiązaną i wstrzymano jej wydawnictwa. Jeżeli mimo to cenna praca autorki ukazała się, — jest to zasługą Ordynata Krasińskiego, który ostateczne otwarcie swej Bibljoteki upamiętnił między innymi i wydaniem „Katalogu" Hornowskiej.

Autorka w poszukiwaniu za materjałami do dziejów szkolnictwa przeglądnęła dokładnie około 2000 rękopisów, a znalazła te materjały, rozumie się o różnej i nierównej wartości naukowo-historycznej, w niespełna 500 rękopisach. Owocem tych żmudnych i pracowitych poszukiwań jest jej Katalog, — dokładny, wyczerpujący, ułożony wedle obowiązujących i przyjętych ogólnie metod wydawniczych. Co do samej techniki wydawniczej mielibyśmy jedno zastrzeżenie, a zarazem życzenie na przyszłość, ponieważ autorka przygotowała drugi podobny Katalog ze zbiorów

Biblj. Zamoyskich w Warszawie i wnet go zapewne — oby jak najprędzej — wyda. Sądzimy, że Katalog zyskałby na przejrzystości, gdyby (podobnie jak to uczynił Gębarowicz w Katalogu zbiorów Pawlikowskich) oryginalne tytuły rękopisów lub ich poszczególnych materjałów zostały wyodrębnione od tytułów nadanych przez autorkę, czy to przez użycie kursywy dla tytułów oryginalnych, czy też przez ujęcie tytułów, utworzonych przez autorkę, w klamry. W kilku miejscach autorka (np. str. 51) stosuje cudzysłowy, ale zdarza się to tylko wyjątkowo, a zresztą cudzysłów jest mniej odpowiedni, jako mało wpadający w oczy. Katalog Hornowskiej, zestawiony bardzo sumiennie, nie jest jednak jeszcze naukowem opracowaniem opisanych materjałów, nie przynosi rozwiązania rzeczy wątpliwych, nie oznaczonych co do pochodzenia lub czasu. Nie wiele znaleźliśmy takich pozycyj, ale są, n. p. Rkp. 3376 rzadki i bardzo cenny kajet szkolny nauki trygonometrji, z licznemi rysunkami, ukazujący jak praktycznie i postępowo uczono tego przedmiotu w jakiejś polskiej szkole około r. 1756. Autorka nie próbowała bliżej określić pochodzenia tego rękopisu, a tymczasem da się zrobić bardzo łatwo. Rysunki, a zwłaszcza zestawienia położenia geograficznego szeregu miejscowości na Litwie wskazują na Wilno i jezuitów, ponieważ właśnie podano położenie niektórych kolegjów, a nawet majątków jezuickich. Zauważyliśmy również — przy dość pobieżnem przeglądaniu Katalogu — jedno przeoczenie, i to dokumentu również cennego. W Rkp. 5083 autorka opuściła n. 171, piękną, czystym polskim językiem, na wzór tragezji greckiej (Króla Edypa) ułożoną tragedję szkolną p. t. „Aleksy", granej w roku 1769 w jezuickiem kolegjum słonimskiem. Jest to druk nieznany Estreicherowi, zachowany w dwu tylko egzemplarzach w Biblj. Krasińskich i Bibljotece Tow. Przyjaciół Nauk we Wilnie. Takich przeoczeń może inni wykryją więcej, nie umniejszają one jednak wartości pracy P. Hornowskiej, a jej Katalog będzie wielką pomocą dla historyków szkolnictwa polskiego, nauki polskiej i literatury.

Ks. Sf. Bednarski.

Ioannis Kyriotis Geometrae Hymni in SS. Deiparam. Recensuit, prolegomenis instruxit Ioannes Sajdak. Analectorum Byzantinorum, qui prodeunt cura Soc. Litt. Posn. Fasc. I. 1931. pp. 96 in 8°.

Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół nauk rozpoczyna bardzo poważne naukowe wydawnictwo, które bezwątpienia sławę wiedzy polskiej rozniesie szeroko po świecie. Mają to być studja nad różnymi pisarzami epoki bizantyńskiej, na które złożą się krytyczne wydania ich spuścizny i opracowanie jej o ile możności zupełnie wszechstronne. Za pierwszy przedmiot badań obrano dzieła autora z X wieku, Jana Kyrioty, zwanego pospolicie „geometrą", zapewne dlatego, że przemierzał ziemię w częstych, pie-

szych wędrówkach. Zeszyt pierwszy całego wydawnictwa, który w tej chwili leży przed nami, zawiera hymny tego pisarza na cześć Matki Najświętszej, wydane w oryginale i w łacińskim przekładzie F. Morella, oraz bardzo starannie opracowane przez prof. Jana Sajdaka. O samej treści tych utworów, liczących razem nie więcej niż trzysta i kilkadziesiąt wierszy można to tylko powiedzieć, że przy dość znacznych niedoskonałościach formy, zawierają one całe pasmo najpiękniejszych pozdrowień Matki Bożej, pod rozmaitemi alegorycznemi nazwami, zapożyczonemi z Pisma świętego i z teologicznych rozważań, w tym mniejwięcej stylu, w jakim opiewają pochwały Królowej nieba święci Sofronjusz, German, Tarazjusz i inni wschodni pisarze kończącej się doby Ojców. Dla specjalisty badacza teologji Marjańskiej znajdą się w tem mnóstwie nanizanych na sznurek drogich perełek, bardzo interesujące myśli. Co jednak w tym pierwszym zeszycie „Bizantyńskich Analektów" przedewszystkiem uderza, to niesłychanie snmienne opracowanie. Tak co do akrybji krytycznej w ustaleniu tekstu, jak co do wystudjowania zależności i wpływów pisarza oraz znaczenia jego hymnów, studjum prof. Sajdaka jest znakomite. Zupełnie śmiało może stanąć ta praca, tak co do treści, jak i formy zewnętrznej, obok najlepszych wydawnictw zagranicznych. Jest to więc chlubny początek wielkiego przedsięwzięcia, któremu życzymy największego powodzenia. Z przyjemnością musimy podnieść, że pomimo tak bardzo ciężkich ekonomicznych czasów, Ministerstwo Oświecenia, w dobrze zrozumianym interesie narodowym, nie odmówiło wydawnictwu wydatnej pomocy.

J. R.

Zygmunt Kieliczka: Od Prosny po Rawicz (Wspomnienia z powstania wielkopolskiego 1918—19). Poznań 1931. Nakładem wojew. Instytutu Wydawniczego w Poznaniu, 8⁰ str. 424, oraz 12 kartek z ilustracjami uczestników powstania.

Celem utrwalenia pamięci powstania wielkopolskiego od listopada 1918 do końca lutego 1919 powstało dzięki inicjatywie kapitana Tad. Fenrycha przy poparciu finansowem Starostwa krajowego w Poznaniu r. 1927 „Towarzystwo dla badań nad historją powstania wielkopolskiego" i wyłoniło jako główny organ dla osiągnięcia celów Towarzystwa „Komisję naukową" pod przewodnictwem dyrektora Archiwum państwowego w Poznaniu dr. K. Kaczmarczyka. Dzięki współpracy swych członków, oraz poparciu centralnych i lokalnych władz wojskowych zdołało obecnie wystąpić z pierwszym tomem swym wydawnictw pod wspomnianym w nagłówku tytułem. Tom ten zawiera dzieje walk na froncie południowym, spisane przez wymienionego autora, szefa sztabu tego frontu, w pamiętniku, popartym urzędowemi dokumentami.

Jeden z uczestników powstania, ś. p. Świtała, zaproszony jeszcze w r. 1920 do komitetu redakcyjnego dziejów powstania

wielkopolskiego, odmówił swej współpracy „albowiem z tak krótkiej perspektywy czasu nie można pisać historji", dał jednak Komitetowi radę, aby gromadził potrzebne do dzieła materjały źródłowe, aby zachęcił uczestników powstania do spisywania pamiętników z tego powstania, wreszcie by wszystko wziął fachowy historyk (Wszechnicy Piastowskiej) do napisania historji. Pierwszej radzie uczyniono w przeważnej części zadość. Drugą wykonano tylko w znacznej części, bo oddano do wiadomości publicznej jeden pamiętnik, pamiętnik osoby najbardziej do tego powołanej, bo szefa sztabu powstania na froncie południowym, który najwięcej miał sposobności obserwowania wypadków i kierowania niemi na całym froncie. Natomiast nie usłuchano trzeciej rady, t. j. oddania całego materjału fachowemu historykowi. I tem się stało, że to, co nam autor dał w swej pracy, nie jest jeszcze skończonem dziełem naukowem, ale tylko bardzo cennym przyczynkiem, albo nieodzownym fundamentem takiego dzieła w przyszłości.

I z tego zdaje sobie sprawę autor, że „opis jego częściowo skrępowany i wielu wypadkach niejasno wypowiedziany". Jemu chodzi tylko o to, by praca ta „pobudziła towarzyszy broni do możliwie rychłych i wyczerpujących opisów i stała się kanwą dla przyszłej historji".

Wobec takiego postawienia rzeczy, krytyka naukowa nie wiele ma do powiedzenia, tylko przyjąć z wdzięcznością to, co nam autor dał, i tylko na tej kanwie ustalić to, co jest realnością historyczną, a co tylko legendą. Stosując się ściśle do metody historycznej, zapytać się należy, o ile sprostał autor pod względem formalnym wymogom naukowym? Autor nie jest fachowym historykiem, stąd też przedstawienie jego zwłaszcza w początkach jest nieco chaotyczne, skonstatować należy powtarzanie kilkakrotne tych samych wypadków. Autor wprawdzie materjał swój podzielił na rozdziały, nie zatytułował atoli ich, stąd utrudnia orjentację czytelnikowi. Natomiast z uznaniem podnieść należy obfitość ilustracyj, a zwłaszcza planów wojennych, dodatków źródłowych, skorowidzów miejscowości i osób. Rzecz przedstawia barwnie, jasno, potoczyście, miejscami nawet poetycznym polotem.

Co do treści to zapytać się należy, czy mógł prawdę podać i czy ją chciał podać. Aczkolwiek był szefem sztabu na południowym froncie, nie mógł być wszędzie obecnym, zatem część szczegółów zaczerpnąć musiał z innych relacyj, czasami subjektywnie zabarwionych. Takie subjektywnie zabarwione szczegóły podaje autor, opisując utratę Zdun. Naoczni świadkowie ze Zdun stwierdzają, że straż ludowa z Rozdrażewa stojąca tamże załogą, nie była wskutek rozpicia umyślnego przez niemieckich obywateli niezdolną do boju rankiem 6 lutego 1919 r., przeciwnie autor sam zadaje kłam tej legendzie złośliwej, twierdząc parę wierszy dalej, że „nieosłabieni na duchu Rozdrażewianie przebili się

w brawurowy sposób przez nawałnicę nieprzyjacielską". Zresztą sam poprzednio stwierdził, że placówkę zdunowską uważając za straconą, wycofał z niej regularne wojsko, a na Urjaszowy posterunek wysłał rozdrażewską straż ludową, która ulec musiała nawale niemieckiej. Ponieważ autora czyniono odpowiedzialnym za stratę Zdun, dlatego część winy usiłował zrzucić na podstawie plotki na poczciwych Rozdrażewiaków. Zatem w tym szczególe nie chciał może autor całej prawdy powiedzieć we własnym źle zrozumianym interesie.

Ale to są drobiazgi, takich drobiazgów krytyka późniejsza naocznych a wiarogodnych świadków może wykaże więcej, z tem wszystkiem dzieło zawiera tyle złotego kruszcu prawdy, że nad drobiazgami i najostrzejsza krytyka może łatwo przejść do porządku dziennego.

Przedewszystkiem autor kładzie kres legendzie o rozejmowem roztrzygnięciu sprawy przynależności zaboru pruskiego, o niechęci sfer warszawskich względem poczynań w Poznaniu, wreszcie o wojskowej roli rad ludowych. Dokumentami wykazuje autor, że już w drugiej połowie listopada r. 1918 główne dowództwo w Warszawie wydaje rozkazy co do organizacji powstańczej w Poznańskiem, że komenda w Kaliszu organizuje pierwsze kompanje wielkopolskie w Sczypiornie, Skalmierzycach, Ostrowie. Przedewszystkiem jednak przeciwstawia lękliwej ostrożności Rad ludowych i kunktatorstwu sfer kierowniczych, zapał, męstwo i energiczną rzutkość powstańców wielkopolskich. Bohaterstwo tych Ostrowiaków, Krotoszyniaków, Pleszewiaków, Jarociniaków, Koźminiaków, Słupiaków i t. d. w bojach pod Kobylogórą, Parzynowem, w Krotoszynie w Rawickiem przedstawił autor w tak jasnych kolorach z taką werwą i życiem, że książkę tę czyta się, jak bohaterskie walki Sienkiewicza.

Dr. K. Krotoski.

Ks. Paweł Siwek T. J.: W Pogoni za Nieskończonością. Wyd. Księży Jezuitów, Kraków, 1930, str. 232.

Na książkę ks. Pawła Siwka złożyły się konferencje wygłoszone w r. 1929 w Paryżu, lecz warto zauważyć, że mimo to książka tworzy doskonałą i zwartą całość, rzecz dość trudna do osiągnięcia w podobnych warunkach. Wielką zaletą autora jest jasność i ścisłość, raczej łacińska niż słowiańska. Ks. Siwek nie gubi się nigdy w długich argumentach, wyjaśnia rzeczy z wielką prostotą, w sposób naturalny, nie siląc się ani na zwroty retoryczne, ani na wzniosłość stylu. Dlatego styl jego posiada cechy słowa mówionego, żywego, każdy czytelnik może z łatwością iść za myślą autora, tak jakby rozmawiał z kimś obecnym. Na pierwszy rzut oka książka owa wyda się wykształconemu czytelnikowi aż zbyt łatwa, zbyt jasna. Ale natychmiast prawie zadziwi go inna rzecz: autor jest człowiekiem wielkiej erudycji, niezmiernie wiele

czytał i studjował, książka jest owocem jego studjów i jest oparta nietylko na wierze, ale i gruntownych podstawach naukowych. Gdy się zestawi te dwie charakterystyczne cechy książki, to inteligentnego czytelnika przedewszystkiem uderzy doskonałe opanowanie przedmiotu, nawał wiadomości i umiejętność podania tego wszystkiego w formie prostej, spokojnej, najtrudniejszej może do osiągnięcia, gdy się traktuje z punktu widzenia naukowego to, co się głęboko ukochało, w co się głęboko wierzy.

Uważając prawdopodobnie, że lekarstwo jest więcej dla chorych niż dla zdrowych, autor zwraca się nietyle do tych, którzy wierzą, ale raczej do tych, którzy albo nie wierzą, albo też wierzą tak, jakby nie wierzyli. Ks. Siwek, niezmordowany podróżnik, filozof, uczony, ale i kapłan, zdaje sobie wybornie sprawę ze strasznego faktu: dochrystjanizacji dusz ludzkich, trwającej już od chwili Reformacji, ale szczególniej spotęgowanej w XVIII wieku. Wprawdzie nauka nie odpowiedziała na wszystkie pytania duszy ludzkiej, wprawdzie nawet filozofja wyśmiawszy wiarę i rzuciwszy jej dumne wyzwanie, doszła do odpowiedzi: „nie wiem nic i niczem przeczyć nie mogę". Wprawdzie w literaturze nastąpił również bogaty rozkwit natchnienia mistyczno-religijnego, ale dusza ogółu zbyt długo wdychała trujące wyziewy. Silniejsze dusze oparły się, słabsze zostały zatrute, zamarł w nich duch chrześcijański. Do takich dusz właśnie przemawia autor „W Pogoni za Nieskończonością", a sposób, w jaki zwraca się do nich, przypomina mi mimowolnie piękne słowa Tertuliana w jego „Świadectwie duszy".

Gruntowna znajomość teoryj antykatolickich i psychologji przeciwników katolicyzmu, których ks. Siwek chętnie cytuje, wykazując bezpodstawność lub niesłuszność ich twierdzeń, zawsze w sposób bardzo objektywny i spokojny, robią z tej książki, poza jej charakterem religijnym, bardzo ciekawe studjum naukowe, rodzaj historji myśli ludzkiej. Ta strona dzieła ks. Siwka jest jeszcze jednym dowodem, do jakiego stopnia katolicyzm śledzi uważnie za rozwojem myśli we wszystkich dziedzinach nauki a nawet i we wszystkich dziedzinach literatury, czyniąc swoją zasadą starą maksymę Terencjusza: *Nihil humanum a me alienum puto.*

Dr. M. Kasterska

Rudolf Fattinger: Pastoralchemie. Eine Orientierung über die sakramentalen Materien, liturgischen Metalle, Textilien und Beleuchtungsstoffe nach den kirchlichen Bestimmungen. Freiburg im Breisgau 1930, Herder. Str. XII+192 (6·50 Mk., opr. 8 Mk.).

Książka powyższa jest interesującą, pierwszą próbą stworzenia jakby nowej, specjalnej gałęzi wśród nauk teologicznych i porusza praktyczne przedewszystkiem kwestje pastoralno-chemiczne, nie wchodząc jednak na pole medycyny pastoralnej. Wobec wielkiej liczby przepisów, dotyczących materji, zarówno sa-

kramentów, jak przyborów i funkcyj liturgicznych, a rozrzuconych po różnych książkach i czasopismach, będzie systematyczne zestawienie i rzeczowe wyjaśnienie ich z pewnością najchętniej powitane przez księży, gdyż zaoszczędzi im trudu szukania i rozwiąże niejedną wątpliwość. Autor traktuje rzecz naukowo i praktycznie zarazem, podając dokładne wskazówki co do rodzajów materjałów i ich przemian fizycznych, sposobu przygotowywania, przechowywania, naprawiania i t. d. Równocześnie zaś przytacza, w dosłownym tekście, obowiązujące obecnie rozporządzenia Kongregacyj rzymskich, nawet dla terytorjów misyjnych. W 7-u rozdziałach znajdujemy więc wszelkie pouczenia dotyczące: chleba i wina do mszy św., materji namaszczeń (oleje, balsam), wody do obrzędów liturgicznych, liturgicznych metali, tkanin i materjałów palnych (oświetlenie, kadzidło).

S.

Stanisław Sopicki: Polska a Niemcy. W dziesiątą rocznicę plebiscytu na Śląsku, Str. 48. Księgarnia Krakowska. 1931.

Znany już z wydanej lat temu kilka dobrej pracy o pacyfiźmie autor omawia w niniejszej rozprawce główne trudności niemiecko-polskich stosunków i stara się wykazać konieczność szukania środków zaradczych, do zażegnania grożącej już orężnej rozprawy, dla obu narodów nad wyraz zgubnej. Środki te upatruje nie w żadnem, na tę lub ową korzyść, przesuwaniu granic, ale w propagowaniu po obu stronach kordonu prawdziwych zasad etyki chrześcijańskiej. Broniąc wogóle tezy polskiej i stojąc na stanowisku bezwzględnej nienaruszalności obecnych granic, wolny jest zupełnie autor od szowinizmu polskiego i patrzy na wielkie niemiecko-polskie zagadnienie zupełnie objektywnie. Nawet ton i styl rozprawy jest uderzająco spokojny, choć nie brak, zwłaszcza w kwestji traktowania mniejszości narodowych, zdecydowanej nagany metod dyktowanych przez wygórowany nacjonalizm, czy też niepoczytalne mrzonki „mocarstwowców". Szkoda, że na str. 18 znalazła się wycieczka, która dotknie cały szereg poważnie myślących ludzi i zrazi ich do głównej tezy autora.

J. R.

K. Malomorski: Szlakiem dawnych dziejów. (Wrażenia z wielkiej podróży). 8, str. 143. Warszawa 1930, Księgarnia „Kroniki Rodzinnej".

Książka niniejsza podaje *itinerarium* dość długiej podróży z Polski poprzez Węgry, Rumunję, Małą Azję, Palestynę, Egipt, Grecję, Włochy, północną Afrykę, Hiszpanję, Portugalję, Niemcy, Dużo więc krajów widział autor w ciągu dwóch miesięcy, a teraz pokusił się skreślić swe wrażenia na niecałych stu pięćdziesięciu stronicach. Opowiadanie jest bardzo żywe, bez domieszki wycieczek wyobraźni. Jak to się jednak dzieje w podobnych wypad-

kach, spostrzeżenia porobione z okien wagonu pociągu pośpiesznego i z automobilu nie zawsze mogą mieć pretensję do dokładności. Wystarczy przytoczyć kilka przykładów. I tak, pominąwszy nieuzasadnione, zdaje się, hymny na urodę Turczynek, choćby nawet młodych (str. 15), nie można im w żaden sposób przypisywać rysów semickich. Na str. 27 jest mowa o dolinie Drezdelońskiej; chodzi właściwie o Ezdrelońską. Szkoda, że autor sam (na str. 39) nie zażył kąpieli w morzu Martwem, a byłby się przekonał na własnej skórze, czy nie tłusta i piekąca, gdy zwłaszcza do oczu się dostanie. Utonąć w niej rzeczywiście trudno, bo zawiera około 25% soli; ale na upartego i utopić się można.

Prawdziwą zaś rewelacją są owe rybki w wodzie morza Martwego; innym podróżnikom nie dało się ich dotychczas odkryć, chyba gdy chodzi o ryby przyniesione tu przez prąd Jordanu i wkrótce potem zdechłe. Możnaby wyliczyć jeszcze więcej usterek. Korekta również nie została zbyt dokładnie przeprowadzona. Nie chcemy jednak twierdzić, żeby czytanie tej książki nie było pożyteczne dla tego, kto nie szuka zbyt ścisłych informacyj, zwłaszcza jeżeli sam puszcza się w podobną podróż. Pochwalić należy patrjotyczne usposobienie autora, iż chociaż zagranicą widział wiele dobrych rzeczy, których porównanie z krajowemi a zwłaszcza warszawskiemi stosunkami nie zawsze wypada na korzyść tych ostatnich, mimo to jednak „stęskniona jego dusza rwała się ku swoim, woląc swój domek ciasny ale własny" (str. 142). Dziełko zdobi wiele dobrych i pouczających ilustracyj, ale nicby ono nie straciło na wartości, gdyby ilustracja na str. 76 została pominięta.

Ks. L. Semkowski.

Wiaczesław Zaikin: U c z a s t j e Ś w i e t s k a w o e l e m i e n t a w cerkownom uprawlenji, wybornoje naczało i sobornost w kijewskoj mitropolji w XVI i XVII wiekach. Warszawa, Sinodalnaja Tipografja. 1930, str. 162.

Ten długi tytuł rosyjskiej broszury, wydanej ze sfer metropolji prawosławnej w Warszawie, zawiera niejako cały spis treści, omówionej przez b. profesora na fakultecie prawosławnym w Warszawie. Rzecz sama historyczna: chodzi mianowicie o udział żywiołu świeckiego w życiu i zarządzie cerkiewnym w XVI i XVII stuleciach w metropolji prawosławnej kijowskiej. Jako taka, stanowi pewien przyczynek do literatury historycznej, odnoszącej się do stosunków religijnych na Rusi w owych czasach, zatem i dla historyków polskich praca ta ma znaczenie. Ale aktualność pracy p. Zaikina stoi w związku ze sporem, jaki się toczy wśród prawosławnych kanonistów i publicystów w Polsce na temat demokratyzacji Cerkwi. Odbija się ten spór często echem nawet na łamach dzienników polskich, które w związku z projektowanym soborem prawosławnym przechylają się raz ku jednej, to

znowu ku drugiej z walczących stron, stosownie do inspiracji, jakiej w danej chwili uległy.

Prof. Zaikin, chociaż się zastrzega, że swej pracy nie pisze w celach polemicznych, wszakże przychodzi w sukurs tej stronie, która zwalcza zakusy zdemokratyzowania cerkwi prawosławnej, jakiego domagają się zwolennicy wyborów kleru przez lud, udziału świeckich z głosem decydującym na soborach i t. d. Powołują się oni zwykle na historję, rzekomo świadczącą o takiem stosowaniu „sobornawo naczała" w czasach dawniejszych, — otóż prof. Zaikin, na podstawie analizy historji dwóch stuleci sprowadza ów udział świeckich w rządach nad cerkwią do właściwej miary, wykazując ponadto, że ten udział rzadko wychodził na dobre cerkwi, przeciwnie przeważnie wprowadzał w jej życie chaos. Z książką Zaikina winien się zaznajomić każdy polski publicysta czy polityk, chcący zabierać głos w sprawach cerkwi prawosławnej u nas. Przyda się ona także katolickim teologom i polemistom.

Ks. J. U.

Ks. Henryk Weryński: N a p r o g u u ś w i a d o m i e n i a. Wskazówki dla matek i wychowawców. Poznań, 1930, Księg. św. Wojciecha. Str. 48 in 16 (—·80 zł).

Potrzebę pouczania dziecka o tajemnicy życia przez rodziców, w celu zabezpieczenia go przed uświadomieniem ze strony złych kolegów czy koleżanek, uznaje się dziś prawie ogólnie; trudność tylko, i to poważną, stanowi sposób pouczenia. Książeczka niniejsza tłumaczy właśnie rodzicom jego konieczność i podaje parę gotowych nauk. Materjał ten jest wprawdzie zbyt szczupły, a przytem nie podkreślono dostatecznie, że nie należy go zużyć zaraz w pierwszej rozmowie, lecz postępować powoli i starać się drobnemi dozami zaspakajać ciekawość dziecka — niemniej, przy braku odpowiedniej literatury, należy się autorowi wdzięczność, że zapoczątkował ją i to w tak dobrym duchu.

S. P.

Helena Pages: S i e w c a r a d o ś c i. Str. 58. (3. - zł). — Elżbieta Schmidt-Pauli: C h l e b i r ó ż e. Str. 70 (3·—zł). Opowieści dla młodzieży. Ilustrowała M. Jaroszyńska. Poznań, Księg. św. Wojciecha.

Obok minjaturowej kolekcji „Kwiateczki Boże" rozpoczęła księgarnia św. Wojciecha wydawnictwo nowego cyklu książeczek dla dzieci, w formacie dużej 8-i, obejmujących młodość różnych Świętych. Dotychczas ukazały się dwa tomiki. „S i e w c a r a d o ś c i" to św. Filip Nereusz; autorka w sposób interesujący i pełen życia opisuje jego młodość, stosunki rodzinne, prace, przyczem podnosi wesołość usposobienia, sumienność i pobożność. W drugiej książce „C h l e b i r ó ż e" autorka kreśli młode lata św. Elżbiety królowej, również barwnie i zajmująco, choć w większym

stopniu, niż poprzednia, musiała rzecz uzupełniać wyobraźnią i nie tak naturalnie ją przedstawiła. Oba te życiorysy, pierwszy dla chłopców, drugi dla dziewcząt, można szczerze polecić jako miłą i bezwątpienia pożyteczną lekturę dla dzieci. Nadają się one na upominki i nagrody także ze względu na dekoracyjną zewnętrzną szatę, kolorowe oprawy i liczne ilustracje w tekście.

P.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakładem Zakładu narod. im. Ossolińskich, Lwów.

Aureli Drogoszewski: Pozytywizm polski. 1931, str. 68.

Józef Ujejski: Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie. 1931, str. VIII+344.

Zofja Nałęcz Gostomska: Z kanadyjskich szlaków 1931, str. 120.

Gdańsk. Praca zbiorowa pod red. Stan. Kutrzeby, st. XIV+490 bogato ilustr.

Nakładem Wydawnictwa J. Mortkowicza, Warszawa.

Ferdynand Foch: Pamiętniki. 1914—1918. Przekład Ottona Laskowskiego. Tom I, str. 295, tom II str. 415, z ilust., mapami etc.

Leopold Staff: Pisma. Pierwsze wydanie zbiorowe. Tom I — Sny o potędze, str. 159. Tom II — Dzień duszy, str. 173.

Nakł. Księgarni św. Wojciecha, Poznań.

Ks. Tad. Zakrzewski: Poświęcenie Kościoła. Zgodnie z pontyfikałem rzymskim, tekst łac. i polski. Str. 152 in 32°.

Cecylja Walewska: Biała Siostra z Afryki. Z prawdziwych przeżyć. Str. 74,

Ks. Dr. A. Szymański: Akcja katolicka a działalność gospodarczo-społeczna. Str. 49.

Ks. Dr. Fr. Sawicki: Dusza nowoczesnego człowieka. Tło moralne i religijne Akcji Kat. Str. 126.

Ks. Biskup Bougaud: Wiara i niewiara (Z cyklu: Chrystjanizm i czasy obecne). Wyd. 2, str. 386.

Ks. Dr. Rolewski: Nauka katolicka o małżeństwie. Instrukcja duszpasterska dla oblubieńców. Drukowano jako manuskrypt dla duszpasterzy. Str. 31.

F. W. Foerster: Religja a kształcenie charakteru. Przełożył Józef Mirski. Str. 549.

Marjan Seyda: Polska na przełomie dziejów. Fakty i dokumenty. Od zbrojnego wystąpienia Stanów Zjednoczonych do końca wojny. 1931, str. 666.

Nakładem Herdera i Ski, Fryburg.

Hugo Hastinger: Geographische Grundlagen der Geschichte. 1931, str. XIII+331.

Helmut Berve: Griechische Geschichte. I Häfte. 1931, str. VI+308.

Nakł. Księgarni Z. Jelenia, Tarnów.

Ks. Franciszek Walczyński: Podręcznik do kazań i nauk o rzeczach ostatecznych. Str. 183 (zł. 5·60).

Tenże: Łatwe preludja kolendowe na organy lub harmonjum. Str. 24 (zł. 4·—).

Ks. Józef Czernecki: „Ojcze odpuść im..." Męka Pańska a życie dzisiejsze. Szereg myśli. Str. 126 (zł 3·50).

Ks. Paweł Wieczorek: Genowefa. Tragedja hrabiny-pustelnicy, w 6 aktach. Str. 126 (zł 3·20).

Wiktor Doda: Gazda czarnoleski. Z powodu 400-ej rocznicy urodzin J. Kochanowskiego. Str. 48 (zł 1·60).

Nakładem różnych.

Adam Czartkowski: Księżna Łowicka. Poznań, Wydawnictwo Polskie R. Wagnera, str. 168 z ilustr.

Michał Bobrzyński: Dzieje Polski w zarysie. Tom III Dzieje porozbiorowe. Nakł. Gebethnera i Wolffa. Str. VIII+442.

Alexis Klawek: L'Étude de la racine juive de l'Eglise. Lwów, Pierwsza Związkowa drukarnia. Str. 6.

Alain Gerbault: Na powrotnej drodze. Dziennik okrętowy, Cz. II. Z Tahiti do Francji. Przeł. z franc. L. Szwykowski. Warszawa 1931, Główna Księgarnia Wojskowa, str. 136, 16 kart ilustr.

Valerij S. Vilinsky: Duch ruské cirkve, wyd. Lad. Kuncirz. Praha, str. 435.

Maciej Loret: Życie polskie w Rzymie w XVIII wieku. (Skład u p. Janiny Loret, Kraków, ul. św. Marka 6). Str. 384 z 34 ilustr.

Ks. Henryk Weryński: Nasz stosunek do przyrody i jej ochrony. Nakł. Państw. Rady Ochrony przyrody. Kraków 1931, str. 32, 8 rycin.

Maciej Wierzbiński: Malgrena miłość i koniec. Wyd. Tow. Macieży Szkolnej. Warszawa, 1931, str. 88.

Helena Cichoszewska: Cmentarzysko w Poczerninie. Nakł. Towarzystwa naukowego w Toruniu, 1931, str. 47, 2 ryciny, 16 tablic.

Halina Turska: Język Jana Chodźki. Wilno 1930. Nakł. Koła Polonistów U. S. B. w Wilnie, str. VI+99.

Ks. Bronisław Gładysz: Dogmatyczne teksty w poetyckich utworach Seduliusa Poznań, Nakł. Towarzystwa Przyjaciół nauk, 1930, str. 122.

Louis Poszwa: L'Émigration polonaise agricole en France Paris, Gebethner et Wolff, 1930, str. 215.

Ks. H. Weryński: Praca dla Ojczyzny. Druk. J. Gablankowskiego, Kraków, 1931, str. 28 (Jest to materjał na ambonę na dzień święta narodowego).

Une grande âme. Une grande oeuvre. La comtesse Hedwige Zamoyska. L'oeuvre d'éducation féminine de Kórnik — Zakopane. D'après ses lettres; avant-propos par S. G. Mgr. Baudrillart. Paris, 1930, „Editions Spes"; w. 8°, str. XLVIII+420.

Stefan Baley: Psychologja wieku dojrzewania. (Bibljoteka Pedagogiczno-Dydaktyczna, n. 5) Lwów-Warszawa 1931, Książnica-Atlas; str. 264.

Wilam Horzyca: Dzieje Konrada. (Bibljoteka *Drogi*, t. I). Warszawa 1930, str. 140.

Ks. Dr. Stanisław Kolipiński C. S. Sp.: Krótkie rozmyślania różańcowe. Lwów, 1931, Wyd. OO. Dominikanów, in 12° str. 122.

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

Druk ukończono dnia 28 marca 1931.

Czterdziestolecie encykliki „Rerum novarum".

Przed czterdziestu laty, 15 maja 1891 r., papież Leon XIII uroczyście przemówił do świata w sprawie, w której na taki głos autorytatywny długo czekano.

Wiek dziewiętnasty wytworzył tak zwane zagadnienie społeczne, które powstało ze skrzyżowania się dwóch czynników: ogłoszonej przez Rewolucję francuską wolności jednostki z jednej strony, a z drugiej — przewrotu w gospodarczej dziedzinie, dokonanego dzięki wynalazkom technicznym. Życie bowiem wykazało naocznie rozbieżność, jaka się wytworzyła między polityczną wolnością szerokich mas pracującego ludu, głoszoną w teorji i zdobywaną krok za krokiem w praktyce, a faktyczną zależnością, prawie niewolą i nędzą tychże mas w dziedzinie gospodarczej wobec używającego w całej pełni swej wolności i przewagi kapitału. Liberalizm gospodarczy urzeczywistniał na swój sposób powiedzenie ewangeliczne, że kto ma, temu będzie dodanem, a kto nie ma, będzie mu odjętem i to, co ma.

Wyzysk pracy ludzkiej przez kapitał pobudzał jednostki szlachetniejsze do szukania dróg naprawy tej niesprawiedliwości, pomysły wszakże tych jednostek nie znajdywały zrozumienia u współczesności, a podejmowane przez nie próby realizacji owych pomysłów okazywały tylko ich utopijność. Współczesność była zbyt zahypnotyzowana „dogmatem" liberalizmu gospodarczego; w umysłach ówczesnych jakoś dziwnie — wbrew życiowej oczywistości — splatał się ów liberalizm z liberalizmem politycznym, czczonym jako „nieśmiertelna zdobycz" Wielkiej Rewolucji. Rzecz dziwniejsza

jeszcze, że nawet przeciwnicy liberalizmu i demokracji w polityce, konserwatyści, monarchiści — kto wie czy nie oni przedewszystkiem — ulegali urokowi rzekomo koniecznych i niezmiennych praw gospodarczych, wykrytych jakoby przez „klasyczną" szkołę angielskich ekonomistów. W rezultacie wszelki zamach na te „prawa" liberalnego gospodarstwa, zwłaszcza myśl o ingerencji władzy państwowej w tę dziedzinę w celu jej regulowania, wydawały się powszechnie polityczną i ekonomiczną herezją. Państwo, zdaniem ówczesnych ludzi, wystarczająco spełniało swe zadanie broniąc wolności szczęśliwych posiadaczy kapitału i stojąc na straży zasady własności prywatnej; masy pracujące posiadały przecież także — mówiono — wolność, wolność umowy z pracodawcami, a już mało kto zastanawiał się nad tem jak często widmo grożącego głodu redukowało ową „wolność" do czystego złudzenia.

Kiedy kapitał i ludzie polityki tak bezpiecznie spali w okopach „niezmiennych praw gospodarczych", budzeni od czasu do czasu jedynie bezsilnym pomrukiem krzywdzonych mas, znaleźli się ludzie, którzy zwątpili o możliwości jakiejkolwiek reformy panującego systemu gospodarczego i którzy rzucili hasło obalenia go poprostu przez wysadzenie w powietrze fundamentu, na jakim on stoi — zasady własności prywatnej. Podług apostołów socjalizmu dopiero kolektywizm usunie ze świata niesprawiedliwość wszelką, a zaprowadzi na ziemi raj. Do komunistycznego ustroju, zdaniem twórców „naukowego", deterministycznego socjalizmu, prowadzi siłą rzeczy sam liberalny kapitalizm, skupiając środki produkcji, kapitał, w coraz mniejszej ilości rąk, a tem samem pomnażając zastępy niezadowolonego wydziedziczonego proletarjatu. Przyjdzie chwila, gdy jedno pchnięcie pięści tego proletarjatu obali całą kolosalną budowę kapitalistycznego systemu.

Dziesiątki lat liberalizm ekonomiczny nic sobie nie robił z tych pogróżek, tem bardziej, że kilku próbom komunistycznej rewolty zwycięsko się oparł. Ta okoliczność mogła utwierdzać jego teoretyków w wierze w słuszność ich zasad. A jak wobec tych dwóch przeciwstawiających się sobie systemów, liberalizmu i socjalizmu, zachowywał się

Kościół katolicki? Dwa długie pontyfikaty, Grzegorza XVI i Piusa IX, zaznaczyły się licznemi potępieniami obydwóch systemów przez Stolicę Apostolską. Jako historyczny dokument tego służyć może *Syllabus* Piusa IX z r. 1864. Ale, odkrywając zarówno w liberaliźmie, jak socjaliźmie wspólny im błąd, mianowicie negację zależności ludzi i społeczeństw od prawa Bożego, Kościół potępiał ten błąd, a nawoływał do poszanowania prawa i władz stojących na jego straży. W liberaliźmie i socjaliźmie zwracał uwagę przedewszystkiem na ich stosunek do religji, do moralności, jak również na ich rewolucyjne dążności. Względem socjalizmu Kościół był tem bardziej zmuszony zająć odporne stanowisko, że socjalizm ukazał odrazu swoje ateistyczne oblicze, a narzucał się na reformatora nietylko stosunków ekonomicznych, ale całego światopoglądu, oraz na wychowawcę ludzkości w nowej czysto materjalistycznej etyce. W dziedzinie gospodarczej Kościół wypowiadał się jako obrońca potępianej przez socjalizm własności prywatnej, którą przedstawiał jako zgodną z naturalnem prawem Bożem. Liberalizm, przymykając uszy na liczne potępienia, które nań spadały, zręcznie eskontował na swoją korzyść potępienia socjalizmu i obronę własności prywatnej przez katolicyzm, gotów dopatrywać się w tej obronie sankcji religijnej samychże nadużyć posiadania na niekorzyść klas nieposiadających. Do podobnej interpretacji stanowiska Kościoła skłonna była i druga strona — świat pracy. Jej usiłowano przedstawić Kościół jako sprzymierzeńca, sługę i stróża kapitału. W tej sytuacji obrońcy katolicyzmu mogli się powoływać tylko na dobroczynność względem ubogich i cierpiących, jaką religja katolicka głosiła i praktykowała, jak również na kaznodziejskie nagany i gromy, ciskane w duchu ewangelicznego: biada bogatym! To jednak do zupełnej apologji katolicyzmu nie wystarczało i świat zdawał się wyglądać od Kościoła czegoś więcej, czekał na jakieś wyraźniejsze wskazania dla rozwiązania nabrzmiewającej coraz większą grozą kwestji społecznej.

Zanim przyszła chwila na uroczyste wypowiedzenie się w tej sprawie Stolicy Apostolskiej, wielu katolickich myślicieli i działaczów poczęło szukać w ewangelji oraz w odradzającej się filozofji tomistycznej światła jak rozwiązać kwe-

stję społeczną. Zdobyte wskaźniki poczęto wcielać w czyn, organizując robotników, usiłując wpływać na prawodawstwo w celu polepszenia ich doli. Wytwarzał się katolicki ruch społeczny. Już około roku 1848 na konieczność zajęcia się rozwiązaniem zagadnienia społecznego w duchu Chrystusowym zwrócił uwagę katolików ksiądz Ketteler, później biskup moguncki, — on też uważany jest za ojca katolickiego ruchu społecznego. Jego myśl i plany znalazły w Niemczech wykonawców w politycznej partji Centrum. Ruch się ożywił jeszcze bardziej po wojnie niemiecko-francuskiej i po gwałtach paryskiej komuny 1871 r. We Francji De la Tour du Pin i hr. de Mun zajęli się studjowaniem zagadnienia i organizowaniem kół robotniczych; dzielnie sekundował im, a w niektórych razach wyprzedzał w praktyce dzielny fabrykant z Val de Bois, Leon Harmel. W Szwajcarji Decurtins, w Austrji baron Vogelsang i książę Liechtenstein, w Niemczech ksiądz Hitze tworzyli teorję katolickiej akcji społecznej. Powstawały czasopisma jej poświęcone, tworzyła się literatura. W samym Rzymie utworzono komisję do badania zagadnień społecznych, zwłaszcza kwestji robotniczej, w Szwajcarji pracowała nad temi problemami grupa uczonych katolickich pod nazwą „Unji fryburskiej". Gdzieindziej wysocy dostojnicy Kościoła ujmowali w swe ręce obronę robotników w ich zatargach z kapitałem: w Anglji kardynał Manning podczas wielkiego strajku robotników portowych przechyla swem pośrednictwem zwycięstwo na ich stronę; w Stanach Zjednoczonych kardynał Gibbons zastawia się ze skutkiem przed Stolicą Świętą za „rycerzami pracy", olbrzymim związkiem robotników, o którego potępienie, jako związku rzekomo rewolucyjnego i socjalistycznego, wołają silni tego świata, nawet kilku kanadyjskich biskupów.

Te i tym podobne zarówno badania teoretyczne, jak prace praktyczne katolickiego ruchu społecznego wyraźnie orjentują się ku kilku naczelnym zasadom. Zasadę własności podtrzymują, ale przyznają głośno i oskarżają o to posiadających, że ta zasada jest nadużywana do niesprawiedliwości, że staje się narzędziem ucisku nieposiadających. Głoszą, że nadużyć nie zrównoważy sama filantropja chrześcijańska,

że ich zwalczanie należy do sprawiedliwości społecznej. Nauczają, że sama teoretyczna wolność a nawet polityczne uprawnienia rzesz pracujących nie są zdolne zapobiec nadużyciom ze strony kapitału, że zatem potrzeba ustawodawczego normowania tych spraw, prawnej ochrony pracy, słowem ingerencji władzy państwowej w życie ekonomiczne i społeczne. Ta orjentacja ze stanowiska prawowierności ekonomji liberalnej jest jawną herezją i dlatego na pionierów katolickiego ruchu społecznego spadają oskarżenia o zamaskowany socjalizm, o wywrotowe dążenia. Zarzuty takie nie oszczędzają nawet fioletów ani purpury, bo liberalizm pragnie, aby zasady manchesterskiej szkoły stały się dogmatami Rzymskiego Kościoła. Nawet wielu katolików patrzy z lękiem na ruch społeczny swych współwyznawców, przypomina im, że królestwo nasze nie jest z tego świata, że zadaniem Kościoła jest prowadzić ludzi do nieba, nie zaś zajmować się szukaniem dla nich chleba. Wszyscy więc zwracają oczy ku Watykanowi, gdzie rezyduje zamknięty papież-filozof, wszyscy oczekują stamtąd głosu najwyższej powagi. Jedni byliby radzi, by ten głos zatrzymał ruch, jaki w Kościele coraz szersze zataczał koła, drudzy ufają, że głos ten będzie dla nich głosem ojcowskiej aprobaty, zachęty, wskazówki w pytaniach, które ich samych jeszcze dręczą.

W takiej właśnie chwili przemówił Leon XIII w swej nieśmiertelnej encyklice *Rerum novarum* — o kwestji robotniczej.

Wiadomo po czyjej stanął stronie. Na wstępie stwierdził papież — wbrew zaślepionym optymistom — istnienie tej kwestji i wskazał przyczyny, które ją wywołały: zniszczenie starych stowarzyszeń rękodzielników, pozbawienie urządzeń i ustaw państwowych wpływu religji, nieludzkość pracodawców, nieokiełzaną chciwość współzawodnictwa, lichwę żarłoczną kapitału i jego koncentrację w niewielu rękach. Wszystko to sprawiło, że „garść możnych i bogaczów nałożyła jarzmo prawie niewolnicze niezmiernej liczbie proletarjuszów". [1]) Głowa Katolickiego Kościoła niemniej

[1]) Cytujemy podług przekładu Ks. J. Piwowarczyka. Wydanie jubileuszowe. Kraków 1931.

czarnemi barwami malował obraz panującego systemu, jak to czynili socjaliści. Ale, stwierdziwszy, zgodnie z nimi, istnienie społecznej choroby, papież odrzuca zalecane przez socjalizm lekarstwo — zniesienie prywatnej własności. Z głęboką znajomością duszy ludzkiej wykazuje, jak zdobycie pewnej sumy dóbr na własność jest celem wysiłków samychże pracujących, jak prywatna własność rodzi pewne konieczne cnoty, oszczędność, pracowitość, jak zabezpiecza przyszłość potomstwa i t. d., a natomiast jakiem rozbiciem rodzinie, a rozstrojem całemu porządkowi społecznemu groziłoby wprowadzenie kolektywizmu. W rezultacie więc z całą stanowczością wypowiada się Leon XIII za zachowaniem własności prywatnej, jako opartej na przyrodzonem prawie, na naturalnych dążnościach natury ludzkiej.

Po odrzuceniu lekarstwa zgubnego, podaje papież w głównej osnowie swego orędzia właściwe środki rozwiązania kwestji robotniczej. Wylicza czynniki powołane do współpracy w tym kierunku. Temi czynnikami są Kościół i religja, państwo i prawodawstwo publiczne, wreszcie organizacje zawodowe samychże pracujących.

Pierwszym czynnikiem jest Kościół. On doczesne sprawy oświetla nauką objawioną o ostatecznym celu ludzi; w świetle tej nauki zrozumiałemi się stają i nierówności społeczne między ludźmi, i dolegliwości z życiem doczesnem związane; ta nauka, na miejsce głoszonej przez socjalizm jako prawo społecznego życia walki o byt, nawołuje wszystkie klasy i warstwy do współpracy i zgody; nauka katolicka, podkreślając tylko względną wartość dóbr doczesnych i ucząc cenić ubóstwo, przypomina z drugiej strony obowiązki miłości bliźniego i sprawiedliwości, ciążące na pracodawcach i bogatych względem robotników. Wykazuje też encyklika, jak to Kościół, głosząc tę naukę, urzeczywistniał ją także w życiu, przyczyniając się do łagodzenia nierówności między ludźmi, owszem do wzrostu materjalnego dobrobytu społeczeństw.

Przechodząc do obowiązków drugiego czynnika, państwa, w zakresie kwestji robotniczej, papież wyprowadza te obowiązki z celu państwa, którym powinna być troska o dobro wszystkich i dłużej zatrzymuje się nad obowiązkiem obrony warstw ubogich i pracujących, jako części składowej społe-

czeństwa i jako tych, którzy swą pracą stwarzają jego dobrobyt. „Bez wahania można powiedzieć, pisze tu Leon XIII, iż praca robotników jest jedynem źródłem bogactw państwa". Wprawdzie „ani jednostka, ani rodzina nie powinna być pochłaniana przez państwo", — papież tu wyraźnie odgranicza naukę katolicką od teoryj o wszechwładzy państwowej, — mimo to państwo winno czuwać nad tem, by w społeczeństwie kwitnęła miłość i sprawiedliwość, by ludzie mogli osiągać swoje nietylko materjalne ale i moralne cele. Dlatego do państwa, obok ochrony własności prywatnej, należy także ochrona pracy, taka, by stały się zbyteczne takie środki obrony, jak umówione bezrobocie, źródło zaburzeń i szkód. Zatem złu trzeba zapobiegać, a nie dopiero je tłumić, kiedy wybuchnie. Wylicza Ojciec święty rozmaite warunki pracy, mogące być przedmiotem prawodawstwa społecznego: warunki duchowe, jak dbałość o godność ludzką robotnika, o możliwość wypoczynku świątecznego, i warunki materjalne, jakiemi są ochrona kobiet i dzieci, sprawiedliwa płaca za pracę. Płaca winna być regulowaną nie jedynie prawem popytu i podaży, ale także względem na osobisty charakter pracy, na godność człowieka, na jego zadania życiowe i obowiązki względem rodziny. „Jeśli zatem — tak precyzuje swoją myśl papież — pracownik zmuszony koniecznością, albo skłoniony strachem przed gorszem nieszczęściem, przyjmuje niekorzystne dla siebie warunki, które zresztą przyjmuje tylko pod przymusem, ponieważ mu je narzuca właściciel warsztatu lub wogóle pracodawca, wtedy dokonuje się gwałt, przeciwko któremu głos podnosi sprawiedliwość". W podobnych zatem wypadkach jest miejsce dla ingerencji władz państwowych, ingerencji zresztą „ostrożnej", wymuszonej rzeczywistą koniecznością. Wreszcie, w związku z kwestją płacy „sprawiedliwej", papież wskazuje w jakim kierunku prawodawstwo państwowe winno się orjentować: „winno sprzyjać temu prawu (własności) i w miarę możności starać się, aby jak największa liczba ludności chciała własność posiadać". Zaleca więc papież rozszerzenie prawa własności — ma tu na myśli przeważnie ziemię i mieszkania — na jak najszersze masy, boć jeśli ono jest prawem wypływającem z natury wspólnej wszystkim ludziom, to niesłusznie,

aby z niego korzystała tylko niewielka ich liczba; po rozszerzeniu prawa własności spodziewa się sprawiedliwszego podziału dóbr materjalnych, większej nawet wydajności ziemi, wreszcie większego przywiązania ludzi do ziemi ojczystej i zmniejszenia emigracji.

Trzecim czynnikiem w pracy nad rozwiązaniem kwestji robotniczej mają być organizacje zawodowe i instytucje społeczne. Co do związków zawodowych, to papież wykazuje ich użyteczność, broni prawa robotników do zrzeszania się i pochwala tych działaczy społecznych, którzy poświęcili się organizowaniu klas pracujących i prowadzeniu takich związków. Dotyka wreszcie zadań wychowawczych takich stowarzyszeń i niektórych szczegółów ich organizacji.

Encyklika kończy się gorącem wezwaniem do wszystkich: do mężów stanu, do pracodawców, do samych robotników, do duchowieństwa, aby wszyscy połączyli swe wysiłki ku zapewnieniu powszechnego dobra, a zwłaszcza ku zapanowaniu w stosunkach społecznych miłości chrześcijańskiej.

Encyklika *Rerum novarum* położyła najwyższą kościelną sankcję na wysiłkach „katolików społecznych" i upewniła ich, że kroczyli dobrą drogą. Łatwo zrozumieć, że jednocześnie wywołała niezadowolenie ich przeciwników. Nie mówiąc o socjaliźmie, którego obie naczelne zasady: walka klas jako droga, a kolektywizm jako cel, zostały wyraźnie potępione, także liberalizm czuł się mocno encykliką dotknięty. I jego naczelne dogmaty zostały przez nią przekreślone: dogmat niezależności życia ekonomicznego od wyższych etycznych norm — sprawiedliwości i miłości bliźniego, dogmat nieinterwencji państwa w „wolne" umowy między kapitałem a pracą, wreszcie odmawianie pracującym prawa do zrzeszania się i zbiorowego ich występowania. Rozżaleniu też swemu do papieża rzecznicy liberalizmu ekonomicznego dawali niejednokrotnie wyraz w krytyce encykliki; w traktatach naukowych tej szkoły stosunek jej do wskazań papieskich wyraża się przeważnie ich przemilczaniem, nieuznawaniem ich, czemś w rodzaju sabotażu.

A jednak encyklika Leona XIII stanowi naprawdę przełomową datę nietylko dla nauki społecznej, ale także dla życia.

Pod jej wpływem powstał i rozwinął się katolicki ruch

społeczny nawet w krajach, w których przedtem prawie go nie było, jak we Włoszech, Hiszpanji, Holandji, wreszcie w Polsce jeszcze przed jej wyzwoleniem. Encyklika w wielu punktach, naprz. w kwestji ingerencji władz państwowej lub potrzeby organizacyj zawodowych, zamykała dyskusję dla katolików, natomiast w wielu innych szczegółowych zagadnieniach, których wyraźnie nie rozwiązywała, stanowiła punkt wyjścia i dawała światło do dalszych roztrząsań. Kongresy katolickie, specjalne „tygodnie społeczne", uczelnie katolickie będą ją komentowały rozwijając zawarte w niej zasady; sama Stolica Apostolska nieraz do niej powróci, dając dodatkowe dyrektywy dla akcji społecznej, jak naprz. gdy sam Leon XIII w r. 1901 w encyklice *Graves de communi* określi znaczenie „demokracji chrześcijańskiej", eliminując z tego pojęcia polityczny pierwiastek, lub gdy w r. 1929 św. Kongregacja Soboru w liście do biskupa w Lille da jakby streszczenie wszystkich dotychczasowych aktów zwłaszcza w kwestji katolickich organizacyj robotniczych. Jako naukowe *resumé* pracy socjologów i ekonomistów katolickich nad encykliką *Rerum novarum* ukazał się przed paru laty „Kodeks społeczny", opracowany przez międzynarodową komisję pod kierownictwem ś. p. kardynała Merciera.

Lecz i w życiu społecznem i gospodarczem, aczkolwiek katoliccy społecznicy nie stanowili nigdzie jeszcze decydującego czynnika, nie dało się już ze wskazaniami encykliki nie liczyć się. Rządy i parlamenty musiały zająć się kwestją społeczną, a w szczególności robotniczą, którą na porządek dzienny wysuwało samo życie. Prawodawstwo coraz bardziej oddalało się od zasad liberalizmu ekonomicznego: upadały zakazy zrzeszania się robotników, skracano ustawowo czas pracy, wprowadzano rozmaite przymusowe ubezpieczenia. Katoliccy społecznicy albo dawali inicjatywę do tych reform, albo je gorliwie popierali, rozumiejąc, że tym sposobem urzeczywistniają się wskazania wielkiego papieża. Jeżeli socjalizm także położył zasługi około tworzenia prawodawstwa społecznego, to trzeba zauważyć dwie rzeczy: po pierwsze, że byłoby uzurpacją z jego strony zapisywać wszystkie te „zdobycze socjalne" na wyłączne swoje konto, powtóre, że działając w tym duchu oddawał on wymuszony

hołd programowi papieża, a odstępował znacznie od swego proroka Marxa, podług którego takie reformy raczej szkodziły końcowemu celowi socjalizmu, bo usuwały w daleką przyszłość te warunki, w jakich miał z konieczności załamać się system kapitalistyczny, oparty na prywatnej własności.

Nie potrzeba dodawać z jakim entuzjazmem przyjął encyklikę Leona XIII świat robotniczy, ten, który jeszcze nie był obałamucony hasłami socjalistycznemi i złośliwemi interpretacjami intencyj papieża. *Rerum novarum* stała się „wielką kartą" pracy dla robotników katolickich, szli też oni tysiącami do stolicy chrześcijaństwa złożyć hołd temu, którego poczęto nazywać „papieżem robotników". Podkreślano niejednokrotnie, że dopiero za Leona XIII po schodach, któremi do Namiestnika Chrystusowego wchodzili panujący, wkroczyła nowa potęga światowa — pracujący lud.

W tym roku dla uczczenia czterdziestej rocznicy ukazania się wielkiej robotniczej encykliki projektowane są także zbiorowe pielgrzymki robotników do trzeciego następcy Leonowego, Piusa XI. Taka pielgrzymka wybiera się także z Polski. Zrozumiała rzecz, że treść encykliki *Rerum novarum* będzie popularyzowana szeroko w stowarzyszeniach katolickich, tudzież na wszelkiego rodzaju zjazdach i kongresach. Może jej znajomość dotrze i do tych, którzy znali z niej tylko dwa pierwsze wyrazy. Ale hołd dla jej wielkiego autora nie powinien się ograniczyć tylko do obchodów i deklamacyj. Encyklika *Rerum novarum* winna wciąż pobudzać do czynu, do chrześcijańskiej społecznej i prawodawczej akcji.

Powiedzieliśmy już, że wiele wskazań encykliki zostało zrealizowanych i stało się przedmiotem ustaw, nawet prawodawstwa międzynarodowego i w jej duchu pracuje wielu ludzi, dla których są nawet obce pobudki natury religijnej. To jest najlepszem świadectwem, wydanem przez życie jej słuszności. Ale nie wszystko zostało osiągniętem, co było pragnieniem wielkiego papieża. Pewne przyczyny nędzy społecznej, na jakie wskazywał Leon XIII wzrosły w powojennych czasach. Tak, zdaje się, spotęgowała się owa lichwa — *usura vorax* — kapitału; zysk stał się istnem bożyszczem nowożytnych czasów, jedyną sprężyną wytwórczości; zapozna-

nem zostało prawo supremacji etyki i wyższych zadań ludzkości nad materjalnem bogactwem. Pilnem więc zadaniem rządów i parlamentów, owszem międzynarodowego prawodawstwa jest ukrócenie tych nadużyć.

Dalej historja postawiła nasze pokolenie wobec problemów, które za czasów Leona XIII konkretnie jeszcze nie istniały. Komunizm, przed którego zgubnemi skutkami przestrzegał ten papież, stał się faktem na olbrzymiej przestrzeni kuli ziemskiej, a reszcie świata poważnie zagraża. Nędzą i uciskiem, które sprowadził, stanowi on jaskrawą ilustrację do przenikliwych przewidywań encykliki, tem niemniej jest on faktem, z którym liczyć się świat musi. Nie stworzył on raju na ziemi, zawiódł rachuby i oczekiwania swoich własnych wyznawców, bo nie wyzwolił pracy z ucisku kapitału, lecz zamienił jedynie kapitalizm prywatny na kapitalizm państwowy, jeszcze bardziej od tamtego bezosobowy, bezduszny i bezwzględny. Teraz stoimy wobec ciekawego zmagania się owego kapitalizmu bolszewickiego państwa z kapitalizmami prywatnemi innych krajów. Oto ów kapitalizm bolszewicki nietylko postanowił uniezależnić się gospodarczo od kapitalizmu prywatnego, do czego miałby niewątpliwie prawo, ale postanowił go zniszczyć. Począł już go podkopywać nietylko agitacją wśród pracujących, ale także swoim *dumpingem*, możliwym dzięki niewoli, w jaką poddał u siebie masy ludu pracującego. Ten proces podkopywania krajów „kapitalistycznych" zapewne będzie się potęgował. A oto patrzymy na ciekawe zjawisko, jak wiele robią przedstawiciele owego skazanego na zagładę kapitalizmu prywatnego, by ten proces przyśpieszyć. Wysyłają oni do Rosji najlepszych swoich inżynierów, by budowali fabryki, z któremi może świat nie wytrzyma konkurencji, obiecują (Niemcy w świeżym traktacie) wysyłać do Rosji potrzebne tam narazie maszyny, nawet nie za gotówkę, lecz płacąc za nie pieniądzmi własnemi, byle na jakiś czas zatrudnić część bezrobotnych i zyskać przyjaciół dla swej polityki rewanżowej, chociaż jasnem jest, że za lat kilka bezrobocie dzięki temu bardziej wzrośnie, gdy rozwinięty przemysł sowiecki rynki europejskie zaleje. Stoimy przed szeregiem zjawisk i faktów, które możnaby nazwać przygotowaniami kapita-

lizmu prywatnego do samobójstwa. Mniejsza o jego losy — może dosyć zasłużone, ale nie zapominajmy, że ta siła, która go do tego samobójstwa może doprowadzi, grozi także wywróceniem dotychczasowej cywilizacji i kultury, upodleniem człowieka, oderwaniem go od Boga i pozbawieniem go wiecznych przeznaczeń.

Oto jakie groźby i jakie problemy stają przed katolicką myślą w czterdziestą rocznicę encykliki *Rerum novarum!* Jak małostkowemi zatem muszą się wydać spory, jakie się toczyły wśród jej komentatorów na temat czy płaca robotnika ma być „indywidualną" czy „familijną", lub na temat udziału robotników w zyskach czy nawet w zarządzie przedsiębiorstw — w obecnej chwili, kiedy chodzi o wymyślenie pracy dla dziesięciu miljonów bezrobotnych zachodniej Europy i Północnej Ameryki! Jak dziecinnemi muszą się wydać spory partyj o władzę, wzajemne ich rekryminacje i dokuczania sobie, kiedy nad całemi narodami zawisnął miecz zagłady!

W obecnej sytuacji świata zadania katolicyzmu się spotęgowały, uwielekrotniły w porównaniu z tem, czego od niego żądano 40 lat temu. I dlatego w ten rok jubileuszowy zbiorowa myśl katolicka winna się zdobyć na jakiś nowy wysiłek, analogiczny do owego, w swoim czasie także nowego, z jakim wystąpili pierwsi pionierzy katolickiego ruchu społecznego, ale wysiłek daleko większy, może wielekroć od tamtego śmielszy. Encyklika *Rerum novarum* nie była dziełem dowolnem jednego człowieka, chociaż tym człowiekiem był genjalny Leon XIII, bo wywołało ją życie i jego potrzeby, a przygotowała ofiarna praca postępowych i gorącą miłością ku ludziom natchnionych katolickich myślicieli, działaczów i pasterzy Kościoła. Otóż nasze czasy także podnoszą swój gromki zew, Opatrzność także przed nami stawia nowe zadania. Myślmy o nich, zapatrzeni przytem w Katedrę Piotrową, z której może w stosownej chwili odezwie się głos błogosławieństwa, zachęty i kierownictwa nieomylnego w jakiejś encyklice *Rerum novissimarum.*

Ks. Jan Urban T. J.

Spór o naturę prawną Ligi Narodów.

Wydarzenia tak doniosłe, jak Kongres Wersalski, dopiero z historycznej perspektywy bezstronnie i krytycznie dadzą się ocenić, pod warunkiem oczywiście, że przyszłe pokolenia historyków zdołają zajrzeć za kulisy tych pamiętnych rokowań i uzyskać dostęp do tajnych archiwów. Ten wzgląd nie zdołał jednak ostudzić zapału uczonych, tak iż w ciągu tego dziesięciolecia powstała już spora literatura, której część odnosi się do historji wojny i samego Kongresu, część zaś dotyczy genezy Paktu Ligi Narodów i jego prawnej analizy.

Nas interesują przedewszystkiem prace o charakterze prawnym, jako rzucające światło na istotę tej nowej instytucji, co w tak krótkim czasie potrafiła odegrać stosunkowo ważną rolę w życiu międzynarodowem i stać się pod pewnemi względami tak niezbędną, że gdyby jej nagle zabrakło, należałoby pomyśleć o ponownem jej założeniu. To też artykuł niniejszy poświęcimy zbadaniu prawnej natury Ligi, wychodząc z założenia, że tylko bardzo powierzchowne umysły mogą zabierać głos w sprawie celowości jej powstania i ewentualnej reformy, a często nawet sprawować funkcje w powołanych przez nią do życia organizmach międzynarodowych, nie zastanawiając się nad tem, co właściwie ten twór wilsonowski pod względem prawnym przedstawia i do której ze znanych już kategoryj międzynarodowego prawa powinno się go zaliczać.

Sięgnijmy myślą do pierwszych początków Ligi. Kto śledził losy szlachetnej wilsonowskiej krucjaty, mającej na celu utrwalenie powszechnego pokoju, pamięta z jakiemi

trudnościami połączone było jej przeprowadzenie, i jak różnorodne wpływy krzyżowały się przy układaniu Paktu, zmuszając wszechpotężnego napozór prezydenta Stanów Zjednoczonych do parokrotnego modyfikowania pierwotnej koncepcji. Wystarczy przeczytać źródłowe studjum Chrystjana L. Langego, które ukazało się w wydanej przez rząd duński zbiorowej publikacji o Lidze, a omawia historję przygotowań do powstania Paktu [1]); wystarczy wziąć do ręki klasyczne dzieło Schückinga i Wehberga, w którem historja Paktu obszernie jest przedstawiona [2]), by się przekonać, że Wilsonowi nie brakło doradców. Dość powiedzieć, że otrzymał aż sześćdziesiąt jeden memorjałów, z których jedenaście nosi charakter urzędowy, reszta zaś pochodzi od organizacyj, albo jednostek, biorących czynny udział w akcji pacyfistycznej. Czy te memorjały wywarły jaki wpływ na opracowanie Paktu? Odpowiedź na to pytanie byłaby ciekawym przyczynkiem do badań nad wpływem opinji publicznej na ukształtowanie się międzynarodowych stosunków w powojennym świecie, — ale my zapytamy tylko w jaki sposób na tym pomniku ogólno-ludzkiej myśli prawniczej wycisnęły swe piętno urzędowo dopuszczone do głosu narodowe grupy.

Oddajmy głos w tej sprawie O. de la Brière T. J. i prof. Rappard.

Pierwszy jest profesorem prawa narodów w Instytucie Katolickim w Paryżu i redaktorem szeroko znanego czasopisma *Etudes*. Jest on również znawcą stosunków genewskich, które śledzi uważnie od założenia Ligi i z których corocznie drukuje ciekawe sprawozdania. Szczególnie interesuje autora stosunek papiestwa do Ligi i bardzo często porusza ten temat w licznych swych publikacjach, znajdujemy w nich

[1]) Munch, *Les origines et l'oeuvre de la Société des Nations* (608+500). Kopenhagen. 1923, 1924. Studjum Langego nosi tytuł: „Préparation de la S. d. N. pendant la guerre", str. 1—62.

[2]) Schücking W. A. M., *Die Satzung des Völkerbundes kommentiert und erläutert* von W. Schücking und Hans Wehberg. Berlin, 2 umbearb. Aufl. Dużo ciekawych szczegółów można również znaleźć w dziele prof. G. Scella: *Le Pacte des Nations et sa liaison avec le Traité de Paix*. Paris, 1919, — napisanem natychmiast po Kongresie, a więc pod bezpośredniem wrażeniem wypadków politycznych, i zaopatrzonem bardzo ciekawą przedmową Leona Bourgeois.

jednak i syntetycznie ujętą pracę o Pakcie, stanowiącą właściwie wygłoszone przez niego konferencje na Tygodniu Społecznym w Hawrze w r. 1926. Wyjmijmy z niej cytat, dotyczący bezpośrednio poruszonego przez nas tematu. Mówiąc o genezie Paktu, O. de la Brière pisze między innemi: „Wpływom amerykańskim zawdzięcza Pakt pojęcie pokojowego rozwiązania międzynarodowych konfliktów, a więc wprowadzenie moratorjum, które powinno poprzedzać wypowiedzenie wojny; wpływom angielskim — stworzenie stałego organu, którego zadaniem jest regulowanie życia międzynarodowego; wpływom południowo-afrykańskim — stworzenie instytucji mandatów, by za jej pośrednictwem roztoczyć opiekę międzynarodową nad niedość jeszcze kulturalnie rozwiniętemi ludami; wpływom francuskim — ustalenie łączności między Paktem Ligi a Traktatem Pokoju, wraz z gwarancjami bezpieczeństwa w razie ewentualnego pogwałcenia go“ [1]).

Oto są wedle O. de la Brière wpływy o charakterze narodowym, jakie ścierały się przy opracowaniu Paktu. Oprócz nich łatwo stwierdzić i wpływy międzynarodowe, w formie silnej presji, jaką na likwidację wojny wywierały organizacje robotnicze, zarówno socjalistyczne, jak i syndykalistyczne. Im to przecież zawdzięczają swe istnienie 22—27 paragrafy Paktu i 387—427 paragrafy Traktatu Pokojowego. Autor nie omieszkał podnieść tak energicznej akcji czynników międzynarodowych, słusznie zupełnie zaznaczając, że ona przyczyniła się do powstania Międzynarodowego Biura Pracy, tej tak potężnej organizacji, zależnej od Ligi Narodów, ale wyposażonej w bardzo daleko idącą autonomję [2]).

Oprócz O. de la Brière wymieniliśmy również nazwisko prof. Rapparda. Otóż i on w tym samym czasie, co O. de la Brière, wygłosił konferencję na ten sam temat, ujął go jednak inaczej, tak że wzajemnie zdają się dopełniać;

---

[1]) Yves de la Brière, *L'organisation internationale du monde contemporain et la Papauté souveraine.* I-re série, 1924. II-me série, 1927. III-me série, 1930. Ed. Spes. Paris. Przytoczony wyżej ustęp wyjęty jest z konferencji p. t.: „Origines et caractères de la Société des Nations. Evolution des théories“. Serja druga, str. 56.

[2]) O. de la Brière, ib. 54.

o ile bowiem francuski prelegent traktuje swój przedmiot jakoby bezosobowo, szwajcarski zaznajamia nas z poglądami autorów Paktu, przytaczając ustępy z odezw i przemówień, poświęconych powstaniu Ligi, co wywodom jego dodaje więcej życia i werwy [1]). Nie potrzebujemy tu jednak zaznaczać, że taka popularyzacja nie zastąpi poważnego studjum i kto z czytelników ma możność sięgnąć do źródeł, a przynajmniej zaznajomić się z dziełami, specjalnie powstaniu Paktu poświęconemi, ten oczywiście na tem jeno zyska, gdyż własne zdanie o tych historycznych wypadkach wyrobić sobie można dopiero wtedy, kiedy się pozna sposób ujęcia ich przez osobistości, które w Wersalu grały pierwsze role, i kiedy się uzyska dostęp do tajnych archiwów, o czem naturalnie obecnie nie może być mowy.

Jeśli jednak dla historyka niezmiernie ważną rzeczą jest doszukiwanie się w konstrukcji Paktu śladów najróżnorodniejszych wpływów; jeśli psycholog z ogromnem zajęciem będzie śledził jego genezę, bo takie studjum może mu być przydatne do badań nad zbiorową psychologją narodów, to prawnik-teoretyk, stając wobec faktu istnienia Ligi, pragnie przedewszystkiem wyjaśnić prawną naturę tej instytucji. Otóż przystępując do tego problemu musi stwierdzić, że po dziesięciu latach istnienia Ligi niema w poglądach na nią zgody między uczonymi, choć każdy występuje w imię teorji prawa międzynarodowego i dedukcje swoje uważa za naukowo słuszne. Zajmijmy się tym sporem, który się toczy ku uciesze przeciwników Ligi, a zgorszeniu jej wielbicieli. Nas on ani nie cieszy, ani nie gorszy, a przedewszystkiem nie dziwi, gdy sobie przypomnimy, że choć ostateczne sformułowanie Paktu było owocem kompromisu, to jednak w Wersalu wzięła górę koncepcja anglo-saska, a kto zna predylekcje tej rasy do pragmatycznych rozwiązań, ten zrozumie, dlaczego prawna strona problemu dużo pozostawia do życzenia. Nie dziwmy się więc niejasnościom, jakie w Pakcie znajdować się mogą, a postarajmy się wedle możności odpowiedzieć na pytanie, czy genewska instytucja jest mimo wszystko

---

[1]) M. W. Rappard, *Les Destinées de la Société des Nations.* Genève, 1927.

jeno luźnem połączeniem różnych państw, co Francuz nazwałby *Association*, czy też w całem tego słowa znaczeniu związkiem, *Société?*

Instytut prawa międzynarodowego, założony przed pół wiekiem (w r. 1873) przez znakomitego belgijskiego prawnika, bar. Rollin Jaqueminsa, skupia, jak wiadomo, najpoważniejszych specjalistów w tej dziedzinie i stawia sobie za zadanie wszelkie objawy prawno-państwowej natury poddawać badaniu naukowemu, by w ten sposób z jednej strony teoretycznie wyjaśnić ich założenia, z drugiej zaś — dyplomatom i politykom ułatwić ich praktyczną działalność, rzucając snop światła na problemy, które życie wysuwa i których rozwiązania się domaga. Kogóż wobec tego dziwić może, że Instytut ten zwrócił uwagę na powstanie Ligi Narodów i bardzo poważnie zabrał się do zbadania tego nowego zjawiska w dziedzinie międzynarodowego prawa i międzynarodowej polityki. Technicznie praca Instytutu przedstawia się w ten sposób, że członkowie rozdzielają między siebie referaty, poprzedzając ich opracowanie przeprowadzeniem ankiety. I tym razem nieinaczej postąpiono, tak iż członkowie Instytutu już w r. 1922, a więc w niespełna trzy lata po powstaniu Ligi, wysłuchują referatu znanego chilijskiego prawnika Alvareza (koreferentem był prof. Gidel), w którym tenże postawił sobie za zadanie poddać Pakt krytycznej analizie prawnej. O wybór odpowiedniejszego kandydata było o tyle trudno, że ten uczony jest nietylko jednym z najwybitniejszych specjalistów w dziedzinie prawa międzynarodowego, ale że publikacje jego noszą zawsze charakter porównawczy, to też dla wszystkich, którzy śledzą rozwój tej dyscypliny, niezmiernie są ciekawe i ważne. Nie trzeba bowiem zapominać o tem, że jeśli pod względem konsolidacji państwa Południowej i Środkowej Ameryki bardzo wiele pozostawiają do życzenia, czego najlepiej dowodzą ostatnio rozgrywające się tam wypadki, to jednak dzięki doktrynie Monroe'go w dziedzinie prawa międzynarodowego Nowy Świat dawno już wyprzedził naszą starą Europę, bo do regulowania wzajemnych nieporozumień wprowadzono arbitraż, a wynikające z tego bezpieczeństwo w teorji przy-

najmniej jest zupełne, choć w praktyce Stany Zjednoczone Ameryki Północnej nieraz na amerykańskim kontynencie dają odczuć innym swoją ekonomiczną i militarną przewagę.

Zabrał się więc nasz amerykański uczony, całkowicie przepojony zasadami tamtejszego prawa międzynarodowego, do niewdzięcznej i drażliwej pracy, i żeby jak najdokładniej z zadania swego się wywiązać, sformułował szereg pytań (aż szesnaście), tyczących obranego za temat do obrad przedmiotu i te pytania, jak to regulamin nakazuje, rozesłał członkom Instytutu. Nie możemy tutaj dla braku miejsca tych pytań przytaczać; podajemy jeno pierwsze, dla nas najważniejsze, stawia ono bowiem pod dyskusję w sposób zupełnie jasny problem natury prawnej Ligi Narodów, a tem samem ułatwia nam wielce zorjentowanie się w poglądach na niego pierwszorzędnych prawników.

„Czy pomiędzy państwami — zapytuje referent — powstać ma Związek *(Société)* Narodów, czy Zrzeszenie *(Association)* Narodów, według określenia amerykańskiego, wyrażające się szczególniej przez perjodyczne zebrania na podobieństwo konferencyj haskich, lub konferencyj pan-afrykańskich“ [1]).

Formułując w ten sposób pytanie, pośpieszył Alvarez zaznaczyć, że nie chodzi tu o pusty spór o słowa, gdyż te dwa typy międzynarodowej organizacji zasadniczo różnią się między sobą. Zapewne, oba mają na celu wzajemne porozumienie między narodami i wzajemną ich na terenie międzynarodowym współpracę, ale identyfikować ich nie wolno, albo się bowiem stwarza odrazu związek o charakterze definitywnym, który zczasem może nawet przemienić się w nadpaństwo, już od samego początku w znacznym stopniu ograniczając swobodę i suwerenność należących doń państw, albo też nowa organizacja zgóry wyklucza wszelkie tendencje centralizacyjne, pragnąc wzorować się jeno na przykładzie państw amerykańskich i regulować wzajemne stosunki za pośrednictwem perjodycznych konferencyj międzynarodowych.

---

[1]) Alvarez, *Rapport concernant l'étude du Pacte*, str. 9.

Łatwo się domyśleć, że jednomyślnej odpowiedzi na tak postawioną kwestję referent nie mógł się spodziewać; ileż ono bowiem pociąga za sobą niezmiernej wagi problemów, do rozwiązania których ludzkość jeszcze nie dojrzała! I rzeczywiście przeprowadzona przezeń ankieta wykazała wielką rozbieżność w poglądach członków Instytutu. Zapoznajmy się jednak najpierw z ich poglądami na celowość założenia Ligi, której naturę prawną mają później określić i na celowość jej ewentualnej reformy, bo te dwie kwestje ściśle z sobą się łączą.

Zacznijmy od skrajnych konserwatystów.

Do nich zaliczyć należy prof. Pillet, jednego z najwybitniejszych prawników francuskich, który bez ogródek oświadczył, iż życie międzynarodowe powinno nadal toczyć się utartem korytem, gdyż opiera się na mocnym, przez wieki wypróbowanym gruncie suwerenności państwowych organizmów, a wszelkie nowe Pakta z natury rzeczy muszą dążyć do ich osłabienia. „Pokój nie zyskałby na tem nic — pisze w swojej odpowiedzi na ankietę Instytutu — a jeszcze raz sprawdziłoby się *propter vitam vivendi perdere causas* starożytnego poety, gdyż państwa utraciłyby swoją siłę, nie otrzymując wzamian przyobiecywanego bezpieczeństwa“ [1]). Z tych słów wynikałoby, że francuski uczony nie uznaje żadnej współpracy międzynarodowej, nie należy jednak w ten sposób słów jego tłumaczyć, gdyż według niego „międzynarodowa wspólność“ już istnieje i posiada swoje prawa i zwyczaje, któremi w praktyce się kieruje. „Jest to mojem zdaniem — dodaje prof. Pillet — jedynie odpowiedni dla państw związek, gdyż on jeden uznaje nierozłączne zjednoczenie władzy i odpowiedzialności“. [2]) Z tego założenia wychodząc, uważa, że żadnej innej organizacji życia międzynarodowego, żadnej, jak on się wyraża, *„association organisée“* nie potrzeba, a należy zadowolnić się poprostu wypróbowaną już *„société inorganique“*, porzucając wszelkie próby zastąpienia jej czem innem.

Z tym swoim arcykonserwatywnym poglądem został Pillet odosobniony. Nietrudno zrozumieć dlaczego. Przy-

[1]) Alvarez, *Rapport*, str. 7.

[2]) Ib. str. 7.

puśćmy bowiem, że objektywnie rzecz biorąc ma on słuszność i że wszelkie reformy, zmierzające do utrwalenia pokoju, muszą się zakończyć niepowodzeniem, to czy wolno jednak spokojnie patrzeć na zbliżanie się katastrofy, nie przedsiębiorąc żadnych starań, by wybuch jej przynajmniej odroczyć, jeśli nie jest w naszej mocy takowy uniemożliwić? Dotychczasowe środki, jakiemi ludzkość rozporządzała, by uniknąć wojen, okazały się, jak widać z doświadczenia wieków, złudne, ale z tego nie wynika, by wolno było z lekkiem sercem uchylać się od próbowania innych. Nic więc dziwnego, że specjaliści w dziedzinie prawa międzynarodowego, czując ciążącą na nich odpowiedzialność, mimo wszystko poczytują sobie za obowiązek dołożyć wszelkich starań, by jednak rozwój międzynarodowych stosunkow sprowadzić na nowe drogi i kierując się temi właśnie pobudkami poczynania genewskie traktują z pewną dozą sympatji, choć większość z nich daleka jest od entuzjazmu, który świadczy naogół o młodzieńczości uczuć, ale i o braku doświadczenia.

Z tego, co się powiedziało, łatwo zrozumieć, dlaczego członkowie Instytutu nie poszli za przykładem znakomitego swego kolegi i nie uważali za wskazane kwestjonować celowości Ligi Narodów; przeciwnie, śmiało powiedzieć możemy, że reszta biorących udział w ankiecie uczonych w tej przynajmniej materji była jednomyślna, choć naturalnie ta jednomyślność znikła natychmiast, gdy trzeba było odpowiedzieć na pytanie, dotyczące ewentualnej reformy Paktu. Nieliczni — do nich należeli Pearce Higgins, Erle Richards i Rouard de Card — uważali, że Liga zbyt jeszcze jest młoda, by można było z doświadczeń, poczynionych w tak krótkim czasie, sądzić objektywnie o wartości Paktu [1]). Przyjdzie według nich czas na merytoryczny sąd o jej działalności, a tem samem na projektowaną przez referenta reformę, teraz jednak — (nie zapominajmy, że sekcja Instytutu odbywała się w Grenobli 1922 r.) — byłoby, ich zdaniem, znacznie roztropniej pozostawić te rzeczy w spokoju, dając tem samem genewskiej instytucji możność wykazania, czy i w jakim stopniu jest naprawdę żywotna.

---

[1]) Alvarez, *Rapport*, str. 8.

Ale przeciw temu *noli me tangere* opowiedziała się ogromna większość członków, a różnica w wyrażonych przez nich poglądach na tem jeno polega, że jedni — referent przytacza dwa nazwiska: Adatci i Errera — przy przeprowadzaniu ewentualnej reformy zalecają największą ostrożność, gdy drudzy, a jest ich przygniatająca większość, nie wahają się wypowiedzieć za przestudjowaniem całej tej kwestji i zależnie od wyniku tych na nowo podjętych badań gotowi są do radykalnych nawet posunięć [1]). „Udowodniono więc z punktu naukowego i praktycznego — tego zdania jest znaczna większość członków Instytutu — że problem organizacji międzynarodowej należy zbadać w całej rozciągłości", czytamy w raporcie Alvareza na stronie 9-tej, co się zaś tyczy własnych jego poglądów, to w swem dążeniu do reformy Paktu posuwa się bardzo daleko, wychodząc z założenia, iż trzech lat istnienia Ligi dosyć na to, by z jej braków dostatecznie zdać sobie sprawę. Nic więc dziwnego, że wystąpił z dwoma projektami bardzo daleko idącej reformy, z których pierwszy wydał się członkom Instytutu za śmiały, drugi zaś po długiej dyskusji został jednak przyjęty, gdyż dąży jeno do stworzenia nowej instytucji, która, pozostawiając genewską bez zmian, byłaby bardziej uniwersalna i jako taka służyłaby jako łącznik między nią z jednej strony, a Unją pan-amerykańską i państwami, co się zdala od Genewy trzymają, z drugiej. Nie mogąc wchodzić tutaj w szczegóły tego ważnego i ciekawego referatu, odsyłamy czytelnika do wyjaśnień, jakie autor podaje w drugiej jego części, gdzie znajduje się też tekst projektu i sprawozdanie komisji [2]). Współtwórca i sekretarz generalny Amerykańskiego Instytutu międzynarodowego prawa, Alvarez czuje się w swoim żywiole, gdy genewską instytucję chce za wszelką cenę zreformować na kontynentalną modłę.

Wiemy więc, jak się członkowie Instytutu zapatrują na celowość powstania Ligi i na potrzebę jej ewentualnej reformy. Teraz powinniśmy się zająć zbadaniem jej prawnej natury, tem bardziej, że z punktu widzenia metodologicznego

[1]) Alvarez, *Rapport*, str. 8.

[2]) Ib. str. 78 nn. Le Pacte de la Société des Nations, ses défauts, ses avantages, ses résultats.

należy najpierw poznać istotę danej instytucji, a później dopiero zastanawiać się nad celowością jej założenia, względnie reformowania, jakże bowiem zajmować się realizowaniem jakiejś idei, jeśli się dobrze nie wie, co ona sama w sobie przedstawia? No, ale nasz referent w swym raporcie uważał tę kwestję za przedwstępną, za nim też podążyliśmy, skrupuły metody pozostawiając na boku.

Jakże więc specjaliści międzynarodowego prawa zapatrują się na prawną naturę Ligi? Dalecy byli, jak już wiemy, od jednomyślności, gdy Alvarez zadał im konkretne pytanie co do reformy, ale może przynajmniej łatwiej udało się im na tym teoretycznym terenie porozumieć? Otóż wcale nie, i to, cośmy wyżej napisali o sporze, jaki co do prawnej natury genewskiej instytucji się toczy, wcale nie grzeszy przesadą, bo rzeczywiście uczeni podzielili się na dwa obozy, a o sprowadzeniu dzielących ich różnic do wspólnego mianownika poważnie mowy być nie może. Wiemy już w jaki sposób referent pytanie swoje sformułował i w jakiem znaczeniu używa wyrażeń „zrzeszenie" i „związek". Przytoczmy teraz nazwiska prawników, którzy w tym turnieju wzięli udział, a uprzytomnimy sobie natychmiast całą doniosłość tego sporu, są to bowiem nazwiska w świecie naukowym głośne. Za poglądem na Ligę jako „związek", w znaczeniu przez Alvareza używanem, wypowiedzieli się następujący członkowie Instytutu: wyżej przytoczony Adatci, Lord Philimore, Bellot, de Visher, de la Barre, Max Huber, Le Fur, Borel, Politis, Harignac, d'Olivert, Diena, A. Rolin, Hans Wehberg. Przeciwnie, instytucję tę uważają za „zrzeszenie" sam Alvarez, Brown Scott, Fauchille, Planas Suarez, Blociszewski, Pillet, Marschal Brown, Dupis, de Taube.

Z obu stron, jak widzimy, istne zastępy, i to sami luminarze, o zasłużonej w świecie naukowym reputacji! Zapewne, czytając referat Alvareza, nie mogliśmy nie zadać sobie pytania, czy wszyscy ci uczeni tak znowu kategorycznie się wypowiedzieli, czy też może niejeden zaopatrzył swoje zdanie w mniej lub więcej poważne zastrzeżenia. Trudno tu orzec coś pewnego, nie mając w rękach dokumentów, jakiemi, pisząc swój referat, rozporządzał chilijski

prawnik, tem bardziej, że i redakcja Rocznika Instytutu, drukując takowy, nie była wolna od pewnych wątpliwości; w przeciwnym razie nie zaznaczałaby od siebie, że choć naogół referent wiernie oddał poglądy biorących udział w ankiecie autorów, to jednak znaleźli się wśród nich i tacy, którzy wystąpili z protestem przeciw nieścisłemu interpretowaniu przesłanych przez nich odpowiedzi, naprz. profesor pizańskiego uniwersytetu Corsi [1]). Wobec tego ostrożność nakazuje nam podkreślić z naciskiem, że ten szereg nazwisk przytoczyliśmy na odpowiedzialność referenta, bo chociaż niektóre z przytoczonych przezeń cytatów zdają się jasno myśl autorów oddawać, to jednak podstawowa zasada zdrowej hermeneutyki nakazuje mieć kontekst przed oczyma, by móc w każdej chwili upewnić się co do właściwej interpretacji tekstów.

Tyle o ankiecie, w której zresztą nie wszyscy członkowie wzięli udział, choć zainteresowanie się nią było wielkie, gdyż referent otrzymał aż czterdzieści odpowiedzi [2]), a niektóre z nich miały nawet charakter kolektywny, np. odpowiedzi Wehberga i J. Browna Scotta, pierwszy bowiem, przesyłając swoją, zaznaczył, że pogląd jego podziela większość prawników niemieckich, drugi zaś upewnił, że przesłane przezeń referentowi rezolucje (w liczbie czternastu), przez niego jeno zredagowane, zostały przyjęte przez Amerykańskie Towarzystwo Pokoju.

Zajrzyjmy teraz do prac, poświęconych tej kontrowersji, by zapoznać się z argumentami obu stron.

Przytoczmy najprzód tezę zwolenników, według której Liga Narodów jest tylko luźnym zespołem należących do niej państw.

L a r n a u d e, który wraz z Leonem Bourgeois przy redakcji Paktu czynnię współdziałał, wyraził swoje poglądy w szeregu konferencyj, wygłoszonych dla oficerów szkół wojskowych. Z nich chcemy przytoczyć tutaj parę ustępów, bo są doskonałą ilustracją bronionej przezeń tezy. Według

[1]) *Annuaire de l'Institut du droit international.* Str. 63, przypisek.

[2]) Parę nadeszło z opóźnieniem, tak iż nie mogły już być uwzględnione, a mianowicie odpowiedzi Anzilottiego, Simeona, E. Baldwina, Strisowera i de Louttera.

Larnauda Liga jest poprostu rodzajem konwencji, regulującej pewne międzynarodowe zobowiązania, które często nie przekraczają nawet granic kontraktowego prawa [1]). A jak gdyby przeczuwając wątpliwości, które przy czytaniu jego wywodów każdemu muszą się nastręczyć, zaznacza, że założycielom Ligi Narodów wcale nie chodziło o stworzenie nowych norm prawnych dla ujęcia powojennych stosunków międzynarodowych, jeno o powołanie do życia organizacji, któraby była w stanie rozwikłać trudności, połączone z likwidacją wojny [2]).

Drugim prawnikiem, który choć na określenie pojęcia Ligi używa wyrazu Związek (Société), w rzeczywistości jednak należy do przeciwników tej koncepcji, jest André Weiss, jedna z największych powag w dziedzinie prawa międzynarodowego, członek Instytutu i były wiceprezes Trybunału Rozjemczego w Haadze, a nigdzie bodaj nie wyraził swego zdania tak jasno, jak w przedmowie do monumentalnego dzieła norweskiego prawnika, Olafa Hoijera, p. t.: *Le Pacte de la Société des Nations* [3]). Autor sam, choć wszystkie paragrafy Paktu poddaje bardzo gruntownej analizie, tę kwestję jednak pomija milczeniem, a przynajmniej myśmy nie znaleźli w jego dziele odpowiednich ustępów, traktujących naszą kontrowersję, gdy tymczasem Weiss skorzystał poniekąd z nadarzającej się sposobności, by stanowisko swoje wyraźnie zaznaczyć. „Jakkolwiek się rzecz bierze — pisze on w tej przedmowie, — Liga Narodów nie jest państwem, państwem postawionem nad innemi państwami, do niej należącemi i od tych państw różnem; nie jest to związek państw, nie jest to państwo związkowe, nie jest to nadpaństwo". Dalej przytacza powody, dla których Ligi za państwo związkowe, ani za związek państw uważać nie

[1]) „Elle n'est pas une autre chose, qu'une convention sui generis d'ailleurs et qui ne depasse parfois les limites du droit contractuel". — Larnaude. La Société des Nations. Conférences faites a MM. les oficiers du Centre des hautes études militaires de l'Ecole Supérieure de guerre et de l'Ecole Supérieure de marine. Paris. Imprimerie nationale, 1920, str. 4.

[2]) Op. cit., str. 10. Dalszy ciąg tych konferencyj wyszedł pod tytułem: La Société des Nations depuis 1920. W tej samej drukarni, w r. 1921.

[3]) Olaf Hoijer, *Le Pacte de la Société des Nations*. Commentaire théorique et pratique, Paris. Spes, 1926. Cytata wyjęta z przedmowy str. XII.

można, a mianowicie, że nie ma ona ani terytorjum, ani zamieszkałych na niem obywateli, nie ma sztandaru, ani wojska, ani nawet nazwy, a jeśli wydaje dziennik urzędowy, to za nim nie stoi władza, wyposażona w atrybuty władz prawodawczej i wykonawczej, mogących rozkazywać i żądać dla swych rozkazów posłuchu. Czy z tych wywodów nie wynika, że francuski prawnik widzi w genewskiej instytucji tylko luźny zespół państw, odpowiadający raczej pojęciu zrzeszenia (association) niż związku (société), a tem samem, że użyta przez niego w tej ciekawej i cennej przedmowie terminologja może wprowadzić w błąd słabo orjentujących się w kwestjach prawnych czytelników.

Niech przemówi jeszcze trzeci uczony, Georges Scelle, młody, ale bogaty już w dorobek naukowy, który poświęcił się specjalnie kwestjom prawnym, związanym z genezą i rozwojem Ligi. Wspomnieliśmy już o jego książce: *Le Pacte de la Société des Nations et sa liaison avec le Traité de Paix*, do której, nawiasem mówiąc, Leon Bourgeois napisał bardzo pochlebną przedmowę. Dodajmy tu tytuł cennego studjum, które ukazało się w duńskiem wydawnictwie Munch'a p. t.: *L'établissement du Pacte*[1]) i książkę, omawiającą reformę Rady Ligi, spowodowaną wstąpieniem do niej Niemiec: *Une crise de la Société des Nations*[2]). Pomijamy tutaj liczne artykuły, które Scelle drukuje w różnych fachowych czasopismach. Jako profesor genewskiego uniwersytetu (dawniej wykładał w Dijon), może zbliska śledzić rozwój genewskiej instytucji i pogłębiać swój pogląd na jej strukturę prawną. Cóż więc nasz uczony myśli o sporze, stanowiącym przedmiot niniejszych rozważań? Zaliczyliśmy go do obozu przeciwników Ligi jako „Związku", bo wyraźnie, choć oględnie, w tym sensie się wypowiedział. Według niego pogląd na naturę prawną tej instytucji zależy od tego, czy w Wersalu chciano stworzyć instytucję trwałą o charakterze politycznym, czy też związek prowizoryczny, powołany do życia zwykłym traktatem. „W pierwszym wypadku — czytamy w *L'établissement du Pacte* — wyzucie państw z su-

[1]) Georges Scelle, L'établisssement du Pacte. Studjum drukowane w wydawnictwie Munch'a. Str. 62—138. T. I.

[2]) Georges Scelle, *Une crise de la Société des Nations*. Paris.

werenności jest znacznie większe i należy przewidzieć urządzenia specjalne; w drugim wypadku przejściowy i tymczasowy charakter instytucji usuwa wszelkie skrupuły i obawy". „Liga Narodów, taka jak ją założono, znacznie bardziej jest zbliżona do drugiego, niż do pierwszego typu" — mówi autor i dodaje, że w takim razie nie powinno się mówić o trwałym związku, a w każdym razie nie o związku o charakterze politycznym [1]). Zdanie to nie potrzebuje komentarza i chyba bez skrupułów możemy zaliczyć Scella do rzędu wyżej przytoczonych prawników.

A czy moglibyśmy w ten sposób postąpić z Fauchillem i jego też umieścić w tym obozie? Oto jak w jednem zwięzłem zdaniu formułuje swój pogląd na naturę prawną Ligi: „Ta Liga Narodów jest czemś więcej, niż prostem przymierzem między narodami, ale czemś mniej niż nadpaństwem, czy zjednoczeniem państw; jest poprostu zorganizowaną społecznością państw". [2]) Dobrze, ale czy ta „społeczność" (communauté) jest zupełnie luźnie zorganizowana, czy też ta nowa organizacja nosi trwały charakter, a jeśli tak, to dlaczego nie nazwać tej nowej formacji prawnopaństwową, Związkiem? Fauchille wyraźnie usuwa tę hipotezę, a w takim razie nie pozostaje nic innego, jak Ligę Narodów uznać za zrzeszenie (*association*), a naszego znakomitego uczonego zaliczyć do obozu przeciwników Ligi-Związku.

Nie sprawiłoby nam trudności przytoczyć jeszcze innych francuskich prawników, którzy wypowiedzieli się w tym mniej więcej duchu, żaden z nich jednak w ujęciu tej kwestji nie był bardziej kategorycznym od Larnaude'a, można go więc uważać za herolda tego obozu, z tych zaś, których prócz niego przytoczyliśmy, każdy ma swój sposób bronienia tezy Liga-Association, odpowiednio ją modulując.

---

[1]) Mais sous cette forme rudimentaire, on ne devait même plus parler de „Société", en tout cas pas de société politique. Str. 67.

[2]) Fauchille, *Traité du droit international.* T. I, str. 215.

(Dokończenie nastąpi)

Ks. Wacław Tworkowski.

Nestorjanizm i Sobór Efeski.

(W 1500-lecie Soboru 431—1931).

Kiedy wśród tych największych w dziejach ludzkości falowań, jakiemi były na schyłku starożytnych czasów wędrówki narodów, rozpoczynał się piąty wiek naszej ery, równocześnie niemal w życiu Kościoła Chrystusowego zjawiły się zarodki nowej burzy, która miała nim wstrząsnąć, na to jednak tylko, aby okazać w swych skutkach zwycięstwo wiary nad rozumem człowieka. Półtora tysiąca lat temu rozum ten ludzki w osobie patrjarchy konstantynopolitańskiego Nestorjusza odrzucił tajemnicę Wcielenia Słowa Bożego, jako sprzeczną ze swemi wymaganiami. Półtora tysiąca lat temu zebrani w Efezie biskupi stwierdzili wiarę Kościoła, że Bóstwo w Chrystusie złączyło się z naturą ludzką w najdoskonalszem zjednoczeniu jedności osobowej, nazwanej przez późniejszą teologję „unio hypostatica", wskutek czego Chrystus jest Bogiem i człowiekiem w jednej osobie Słowa.

Nestorjanizm i Sobór Efeski wydają się nam dzisiaj zjawiskami niezmiernie odległemi, pozbawionemi wszelkiej żywotności. Ledwie sobie coś z podręcznika szkolnego przypominamy, że tam chodziło o to, czy Matka Najświętsza ma być zwaną *Theotokos,* Bogarodzicą, czy też jedynie *Christotokos,* Matką Chrystusową. A przecież przy bliższem przyjrzeniu się tej sprawie okażą się nader ciekawe i pouczające okoliczności, stanie ona przed nami w bardzo jasnem świetle. Oto bowiem przekonamy się, że ten dramat walki i zmagań się duchowych, jakie toczyły się około tych dwóch słów, to są dzieje jednego z najczęstszych i najsilniejszych prądów, które się dobijają o zawładnięcie duszami ludzkiemi. A prą-

dem tym jest dążenie do tego, aby prawdę bezwzględną, objawioną przez Boga, poddać kierownictwu prawdy stworzonej, mającej swe siedlisko w myśli i rozumie człowieka.

* * *

Ażeby uprzytomnić sobie jasno i wszechstronnie znaczenie i sens rozpraw, odbywanych w Efezie w 431 r., wypadnie omówić poprzednio szereg faktów i zjawisk, w jakie obfitowało życie wewnętrzne ówczesnego Kościoła, owszem, wypadnie nawet sięgnąć daleko w jego przeszłość. Więc najpierw przypomnimy sobie fakt, bez zrozumienia którego wogóle nic nie można zrozumieć z całej historji walk dogmatyczno-religijnych w starożytności chrześcijańskiej. A faktem tym jest powstanie niemal w samem zaraniu chrześcijaństwa dwóch szkół teologicznych, z których każda miała swój odrębny charakter, inny podkład filozoficzny i kierunek. Były to t. zw. szkoły teologiczne aleksandryjska i antjocheńska. Pierwsza z nich, aleksandryjska, oparta o filozofję neo-platońską wprowadziła teologję na wyżyny wielkiej wzniosłości, ale niezawsze dostatecznie ścisłe dawała określenia zasad i prawd wiary i niedość jasno i przekonywująco ją motywowała. Druga, antjocheńska, czerpiąc swe filozoficzne wywody ze stoicyzmu, oraz z pewnych eklektycznych prądów, zawierających wiele czynników filozofji Arystotelesa, od samego początku swego istnienia, t. j. mniej więcej od połowy III wieku, szła po linji zbytniego racjonalizowania prawd wiary i wskutek tego popadła bardzo wcześnie w pewne zboczenia.

Łatwo zrozumieć że między temi dwiema szkołami, z których aleksandryjska wyolbrzymiała, w myśl filozofji platońskiej, niepojętość spraw Bożych, zaś druga usiłowała dowieść, że tajemnice wiary są zupełnie zgodne z rozumem ludzkim, czyli, że nie są tajemnicami, bardzo prędko doszło do nieporozumień. I spór ten zaczął się wtedy, gdy Arjusz, który odebrał wykształcenie w Antjochji, a był, jak wiadomo, kapłanem kościoła aleksandryjskiego, postanowił zgłębić i wytłumaczyć tajemnicę Trójcy św. i w swych racjonalistycznych wywodach doszedł aż do odrzucenia Bóstwa drugiej Osoby Trójcy Św., Syna Bożego.

Arjanizm został potępiony na pierwszym Soborze poszechnym w Nicei w 325 r. głównie przez teologów aleksandryjskich, [1]) to też bezpośrednio po Soborze okazało się, że większość antjocheńczyków, nawet ludzi dobrej wiary i w głębi duszy katolików, nie miała zaufania do formuły wiary, ułożonej w Nicei i do jej podstawowego twierdzenia, że Syn Boży jest współistotny *(homousios)* z Ojcem. Stąd powstały te liczne grupy pół-arjańskie i cała wielka burza arjanizmu, która przeszła niemal przez wszystek ówczesny Kościół i zanikać zaczęła dopiero pod koniec wieku czwartego, pod wpływem działalności wielkich Ojców Kościoła, do których liczby należeli na Wschodzie oprócz Atanazego święci Bazyli Wielki, dwaj Grzegorze Nazjanzeński i Nysseński (t. zw. trzej wielcy Ojcowie Kapadoccy), a na Zachodzie Ambroży biskup Medjolanu i Hilary z Poitiers.

Ponieważ wszyscy ci Ojcowie byli mniej lub więcej podlegli wpływom filozofji platońskiej, stąd uznany za prawdziwy ostatecznie symbol nicejski, był znakiem zwycięstwa szkoły aleksandryjskiej i wśród aleksandryjczyków zapanowało w stosunku do antjocheńczyków pewne zbyt uogólnione podejrzywanie ich o brak prawowierności w wierze. Nadzwyczaj charakterystycznie odbiło się to w stosunku Kościoła aleksandryjskiego i jego głowy patrjarchy Teofila (385—412) do św. Jana Złotoustego, gdy ten wielki uczeń szkoły antjocheńskiej został w 397 r. wprowadzony na stolicę biskupią konstantynopolitańską. Teofil zwalczał go wtedy wszelkiemi, nawet bardzo nieszlachetnemi środkami, jak fałsz i podstęp, i walnie przyczynił się do skazania go na wygnanie z Bizancjum przez władzę świecką. Naturalnie tego rodzaju fakty musiały w Antjochji, nawet wśród szczerych i prawowiernych katolików, wywołać niechęć i wrogi stosunek względem aleksandryjczyków, którzy sami sobie przywłaszczali monopol prawowierności i zbyt łatwo innych od niej odsądzali.

Narazie jednak z początkiem w. V aleksandryjczycy niepodzielnie dzierżyli swoje pierwszeństwo na polu teologji i to nietylko siłą tradycji, pozostałej z walk arjańskich, ale

[1]) Brał w nim czynny udział główny przeciwnik Arjusza, św. Atanazy, wówczas będący dopiero diakonem przy boku biskupa Aleksandrji.

i na mocy dowodów rzeczowych. W Antjochji bowiem pod koniec wieku czwartego powstawać zaczęły prądy i teorje, które w rzeczy samej doprowadzały w swych konsekwencjach do obalenia prawowiernej nauki chrześcijańskiej o drugiej obok Trójcy św. podstawowej tajemnicy chrystjanizmu, tajemnicy Wcielenia Słowa Bożego. Mianowicie przez całą drugą połowę wieku czwartego za wyrocznię w rzeczach wiary uchodził w całym kościele syryjskim i małoazjatyckim uczony biskup Tarsu w Cylicji, poprzednio przełożony jednego z klasztorów antjocheńskich, Diodor († 394). Był on przedewszystkiem egzegetą i w wykładzie Pisma św. był obok św. Hieronima pierwszym, który stanowczo przeciwstawił się zbytniej alegoryzacji Ksiąg świętych, zaszczepionej w Kościele starożytnym przez wielkiego aleksandryjczyka Orygenesa. Zasadę Diodora z Tarsu, że w Piśmie św. należy przedewszystkiem doszukiwać się sensu dosłownego, podjął szczęśliwie wielki uczeń jego św. Jan Chryzostom, i zasada ta, zwłaszcza pod wpływem powagi, jaką cieszył się w całym Kościele św. Hieronim, zaczęła powoli wypierać alegoryczne tłumaczenie Biblji. Ona też ostatecznie zwyciężyła w egzegezie chrześcijańskiej, chociaż wpływy orygenesowskiej zbytniej alegoryzacji przez czas długi jeszcze przetrwały w teologji. [1])

Ale Diodor z Tarsu miał jeszcze drugiego ucznia, towarzysza i przyjaciela z lat młodych św. Chryzostoma, nie ustępującego mu w zdolnościach i erudycji. Człowiekiem tym był Teodor, początkowo zakonnik i kapłan w Antjochji, potem przez długie lata (392—428) biskup Mopsuesty w Cylicji, stąd zwykle Teodorem z Mopsuesty *(Mopsvestanus)* zwany, który stał się właściwym twórcą nestorjanizmu. Jak i mistrz jego Diodor, był Teodor przedewszystkiem egzegetą i na tem polu niemałe położył zasługi. [2]) Jeśli jednak

[1]) Należy tu przedewszystkiem, św. Grzegorz Wielki, papież (590—604), który swym wpływem na późniejszą naukę chrześcijańską bardzo podtrzymał powagę alegoryzacji.

[2]) Niemniej i w pismach swych egzegetycznych okazuje Teodor z Mopsuesty skrajny racjonalizm, naprz. twierdzi, że tylko cztery Psalmy (2, 8, 45 i 110 podług żydow. sposobu numeracji) są mesjańskie. Patrz Rauscheu: Zarys Patrologji, Poznań 1929, str. 249.

te zasługi poszły w niepamięć i Teodor przeszedł do historji z piętnem nieprawierności, to wynika z błędów, jakie popełnił on w chrystologji, czyli w nauce o Wcieleniu. Tajemnica ta nie jest łatwa do filozoficznego ujęcia i zawiera zupełnie te same trudności, co tajemnica Trójcy św., mianowicie nierówność liczby natur i osób.[1]) I tak jak w wieku IV-tym racjonalizm teologiczny Arjusza nie mógł dać sobie rady z rozwikłaniem trudności, jak może być Bóstwo czyli natura najdoskonalsza, a nie w jednej osobie, podobnie obecnie przed racjonalistycznie nastrojoną umysłowością Teodora z Mopsuesty zjawiła się trudność, jak zrozumieć połączenie w Jezusie Chrystusie nieskończenie doskonałej natury Bożej ze skończoną naturą ludzką.

W rozwiązaniu tego zagadnienia Teodor z Mopsuesty poszedł po linji normalnego ustalenia charakteru tego rodzaju łączności w stosunkach ziemskich. Mianowicie oparł się on na mimochodem przez Diodora z Tarsu wypowiedzianem zdaniu, że Słowo Boże zamieszkało w człowieku Jezusie z Nazaretu, jakby w świątyni i postawił taką zasadę: między Boską Osobą Słowa, a człowiekiem Jezusem Chrystusem istnieje jedynie łączność i zjednoczenie duchowe, to, co w teologji nazywa się „unio moralis", czyli uczucie wzajemnej miłości, wprawdzie w najwyższym stopniu, ale co do rodzaju swego takiej samej, jaka w stosunkach ziemskich zdarza się między przyjaciółmi, a w stosunkach religijnych

[1]) Jak to obecnie ściśle określiła filozofja scholastyczna, naturę czyli istotę jakiejś rzeczy, czy też bytu stanowi treść pojęcia tego bytu *(essentia rei est id quo res est)*. Osoba zaś, to jest „ja" działające, któremu się przypisuje czynności *(persona sive suppositum seu hypostasis est id quod est, cui tribuuntur actiones)*. A zatem ponieważ natura nie jest tem samem, co osoba, jest rzeczą, bezwzględnie biorąc, możliwą czyli nie zawierającą w sobie istotnej sprzeczności, ażeby istniała jedna natura Bóstwa w trzech Osobach, jak to ma miejsce w Trójcy św., albo też przeciwnie dwie natury, boska i ludzka, zjednoczone w jednej Osobie Bogaczłowieka. Trudność polega na tem, że w porządku rzeczy stworzonych tam wszędzie, gdzie jest jedna natura całkowita, tam jest i jedno „ja" działające czyli jedna osoba. Te rzeczy, obecnie wyjaśnione przez teologję, w owych czasach, zwłaszcza przy nieustalonych pojęciach filozoficznych i nieustalonej terminologji, sprawiały wielką trudność teologom: na tem tle powstały w w. V herezje chrystologiczne, t. j. nestorjanizm, apolinaryzm i monofizytyzm z monoteletyzmem.

między Bogiem a duszą wierzącą weń i miłującą Go.[1]) Stąd wynikał dalszy wniosek Teodora, że nie wolno, mówiąc o Chrystusie, używać t. zw. „communicatio idiomatum", to zn. że należy oddzielić właściwości i działalność Słowa Bożego od właściwości i działalności człowieka Jezusa i nie wolno ich z sobą mieszać. Dlatego odrzucał Teodor takie wyrażenia, jak naprz. „Bóg się rodzi", albo przeciwnie „Jezus zsyła Ducha Św.", jako niewłaściwe i nieścisłe, bo orzekające o Bogu to, co się odnosi do człowieka i przeciwnie, o człowieku to, co się odnosi do Boga. W szczególności wychodząc z założenia, że Najświętsza Marja Panna zrodziła człowieka Jezusa, odmawiał Jej nazwy Matki Bożej, Bogarodzicy (*Theotokos*), a przypisywał jedynie godność Matki Chrystusowej (*Christotokos*)[2]).

Jak długo teorje te ukrywały się w nieprzystępnych dla szerszych mas pismach uczonego biskupa z oddalonego prowincjonalnego miasteczka Mopsuesty, tak długo nie wzbudziły one żadnego niemal oddźwięku w społeczeństwie chrześcijańskiem. Ale inaczej się stało, gdy w r. 428 objął stolicę biskupią konstantynopolitańską uczeń Teodora Nestorjusz. Człowiek ten, urodzony w Syrji, w Antjochji pobierał niezbyt zresztą gruntowne nauki, poczem był przez czas pewien czynny w tem mieście, jako zakonnik-kazno-

---

[1]) Podług nauki katolickiej, Bóstwo z człowieczeństwem połączone są w Jezusie Chrystusie w jednej osobie Boskiej Słowa *(unio hypostatica)*. Udowadnia się tę prawdę Wiary ze słów Chrystusa Pana o sobie samym, oraz z charakteru nauki objawionej o odkupieniu. Jako człowiek, Chrystus mógł rzeczywiście cierpieć, a ponieważ był Bogiem, przeto te cierpienia Jego miały wartość nieskończoną, gdyż wszelkie czynności przypisuje się temu „ja" działającemu, czyli osobie, która w Chrystusie była jedna, Boska. (Filozofja scholastyczna ujęła tę prawdę w następującem, znanem adagium: *Actiones et passiones sunt suppositorum*). O ileby między naturą boską a ludzką w Chrystusie Panu nie było tej „unio hypostatica" a tylko zwykła „unio moralis", jak to przypuszczał Teodor, to cierpienia zwykłego, choć najbardziej uświątobliwionego człowieka Jezusa, nie mogłyby mieć tej nieskończonej wartości odkupienia i zgładzenia wszystkich win całego rodzaju ludzkiego.

[2]) Ponadto podkreślał Teodor rozwój i postęp w tem zjednoczeniu się Bóstwa z człowieczeństwem w Chrystusie, do tego stopnia, że podług jego teorji Chrystus, wciąż „postępując w mądrości i w łasce u Boga" (Łuk. 2, 52), dopiero po swym chrzcie mógł przybrać nazwę Syna Bożego.

dzieja, i zdobył sobie tam sławę wielkiego ascety i obrońcy prawowierności. To też objęcie przezeń stolicy w Bizancjum przyjął świat katolicki, z papieżem św. Celestynem I (422—432) na czele z radością i zadowoleniem. Nowy biskup okazał odrazu wielką, nawet zbyt bezwzględną gorliwość, a jednocześnie wielki upór i zarozumiałe obstawanie przy swojem zdaniu. Z jednej bowiem strony wystąpił bardzo surowo przeciwko arjanom i innym heretykom, wyjednywując przeciwko nim ostre edykty prześladowcze cesarza Teodozego II (408—450), z drugiej zaś stanął w obronie skazanego na wygnanie jednego z przywódców pelagjanizmu,[1]) Juljana, biskupa z Eclanum w Apulji i wstawiał się za nim do papieża.

Niepodobna z całą pewnością określić, kiedy rozpoczęła się na gruncie Konstantynopola propaganda wyżej wyłożonych poglądów na Wcielenie. Podług świadectwa samego Nestorjusza zastał on już po przybyciu na swą stolicę spory o nazwę Bogarodzicy, które widocznie wynikły po dojściu do Bizancjum wieści o teorjach Teodora z Mopsuesty. Ale dyskusje te nabrały rozgłosu dopiero za czasów Nestorjusza, który, jak to opowiada szczegółowo historyk Sokrates[2]) w swej „Historji kościelnej,[3]) przywiózł z sobą z Antjochji do Konstantynopola pewnego kapłana, imieniem Anastazego. Ten pierwszy z ambony wystąpił przeciwko nazywaniu Marji Panny Bogarodzicą, co wywołało wielkie wzburzenie wśród kleru i ludu. Tymczasem Nestorjusz wziął Anastazego w obronę i w ten sposób sprawa cała wyszła

[1]) Pelagjanizm, od imienia herezjarchy mnicha brytańskiego Pelagjusza, powstał na początku V w. Podstawowym błędem pelagjanizmu było nieuznawanie skażenia natury ludzkiej przez grzech pierworodny. Stąd wynikało nieuznawanie lub przynajmniej lekceważenie potrzeby łaski Bożej w sprawie zbawienia i uświęcenia człowieka. Pelagjanizm głównie rozszerzył się w Kościele zachodnim, zwalczany był gorąco przez św. Augustyna i potępiony został przez kilka synodów prowincjonalnych i przez papieży, św. Innocentego I (401—417) i św. Zozyma (417—418).

[2]) Sokrates zwany scholastykiem autor dzieła „Historja Kościelna" (Eklesiastike historia), doprowadzonego do r. 439, był przez całe swe życie adwokatem w Konstantynopolu; dzieło jego odznacza się wielką sumiennością i krytycznością w swych sądach.

[3]) P. dz. cyt. ks. VII rozdz. 32 *Migne Patr. gr.* 67 807—810.

na światło dzienne. Część kleru zbuntowała się przeciwko Nestorjuszowi, który polecił opornych ochłostać i wtrącić do więzienia. Rozpoczęły się spory i dysputy, w których sam Nestorjusz brał czynny udział, coraz silniej podkreślając swe racjonalistyczne stanowisko wobec tajemnicy Wcielenia. Historyk Sokrates, omawiając te wydarzenia, [1]), podkreśla brak głębszego wykształcenia, teologicznego i ścisłej konsekwencji u Nestorjusza, który z jednej strony nie chciał Chrystusa Pana nazwać zwykłym człowiekiem, z drugiej zaś nie przyznawał w Nim łączności osobowej Bóstwa z człowieczeństwem.

Tymczasem wiadomość o tym sporze doszła do Aleksandrji, gdzie na stolicy patrjarszej zasiadał od r. 412 mąż wielkiej nauki i cnoty, ale jednocześnie zdecydowany zwolennik szkoły aleksandryjskiej, św. Cyryl Aleksandryjski. [2]) Objął on tę stolicę po swoim wuju, osławionym wrogu św. Jana Chryzostoma, patrjarsze Teofilu i zapewne od najmłodszych lat był napawany przekonaniem, że należy powątpiewać o prawowierności Antjocheńczyków. Skoro teraz ujrzał jawne na korzyść tego poglądu dowody, z właściwą sobie energją postanowił działać. Stanowczość tę spotęgowała jeszcze ta okoliczność, że św. Biskup dowiedział się o próbach zaszczepienia poglądów nestorjańskich wśród mnichów Egiptu, czyli wśród jego własnej owczarni.

Działalność swą rozpoczął św. Cyryl od kazania na Wielkanoc 429 r., w którem wytknął omawiany błąd przeciwko wierze, nikogo jednak przytem nie wymieniając, ani nie wspominając o wypadkach, zaszłych w Konstantynopolu. Do mnichów zaś egipskich wystosował list, zawierający wykład nauki katolickiej o Wcieleniu i o słuszności nadania Najświętszej Pannie tytułu Bogarodzicy. Dopiero kiedy sam Nestorjusz zaczepił go i to w sposób gwałtowny, św. Cyryl w swej odpowiedzi wezwał go w stanowczych słowach do opamiętania się i poprawy. Nestorjusz w odpowiedzi na to pismo zaczął intrygować przeciwko Cyrylowi

[1]) „Hist. Eccles." ks, VII, rozdz. 32. *Migne Patr. gr.* 67, 809—812.

[2]) Należy go odróżnić od nieco wcześniej żyjącego św. Cyryla, biskupa jerozolimskiego (348—386), autora sławnych katechez, zawierających pierwszy wykład całokształtu prawd wiary.

na dworze niedołężnego cesarza Teodozego II. Wtedy Cyryl wystosował doń nowy list, który zawiera całkowity wykład nauki o jedności osoby Boga-człowieka i który pod nazwą „epistola dogmatica ad Nestorium" stał się podstawą wszelkich późniejszych orzeczeń dogmatycznych w tym przedmiocie. Ponadto wysłał św. Biskup szereg obszernych listów (t. zw. *Logoi prosfonetikoi* rodzaj traktatów dogmatycznych) jeden do cesarza, dwa do jego żony Eudocji i siostry Pulcherji, oraz krótsze pismo do biskupów greckich. Wreszcie wyprawił do Rzymu do papieża Celestyna posła ze szczegółowem doniesieniem o całej tej sprawie.

Tymczasem Nestorjusz sprawy nie zasypiał. Wynalazł i zaopiekował się kilku duchownymi aleksandryjskimi, którzy przez Cyryla ukarani, przybyli do Konstantynopola, aby oskarżyć go przed cesarzem, zdołał podburzyć przeciwko Cyrylowi cesarza, a do papieża wysłał list z przedstawieniem swoich poglądów. Celestyn na zwołanym w 430 r. do Rzymu synodzie sprawę rozpatrzył, przyznał słuszność Cyrylowi i polecił mu wykląć Nestorjusza, o ile ten błędów swych nie odwoła. Nestorjusz zaś, nie czekając na ten wyrok, wysłał do Rzymu oskarżenie Cyryla o to, że umyślnie wysunął on kwestję tytułu Bogarodzicielki, ażeby uchylić się w ten sposób od synodu, który ma zebrać się w Konstantynopolu i osądzić jego niegodziwe z podwładnym klerem postępowanie.

Św. Cyryl, po otrzymaniu listu papieskiego zebrał w Aleksandrji synod w 430 r. i przeprowadził na nim przyjęcie dwunastu kanonów dogmatycznych (t. zw. *anathematismi Cyrilli*), zawierających potępienie nauki Nestorjusza.[1]) Kanony te ułożone zostały w sposób dość zawiły i dla przeciętnego wiernego, nie fachowego teologa, niezbyt zrozumiały,[2]) co było niechybnie pewną ich, wprawdzie drugorzędną usterką. Skoro wiadomość o wyroku rzymskim i tych

[1]) W pierwszym z nich wyklina się tych, którzyby zaprzeczyli Najświętszej Marji Pannie tytułu Bogarodzicy, w następnych zaś wyłożona jest nauka o boskości osoby Wcielonego Słowa Bożego.

[2]) Patrz naprz. kanon 11-y: „Si quis non confitetur carnem Domini vivificatricem esse et propriam ipsius Verbi Dei Patris, sed velut ulterius praeter ipsum, coniuncti eidem per dignitatem, aut quasi divinam

„anatematach" św. Cyryla doszła do Konstantynopola, Nestorjusz zebrał wokoło siebie swoich stronników, którym przedstawił całą sprawę jako napaść aleksandryjczyków na wrogą sobie szkołę antjocheńską. Przeciwko kanonom aleksandryjskim ułożono dwanaście „anty-anatematów",[1]) oskarżając św. Cyryla o błędy apollinaryzmu.[2]) Cały szereg biskupów syryjskich, skądinąd gorliwych katolików, ze znakomitym i uczonym pisarzem, Teodoretem biskupem Cyru († 458) na czele, opowiedział się po stronie Nestorjusza. Dwa obozy stanęły wrogo wobec siebie.

W Konstantynopolu tymczasem powstała myśl zwołania soboru powszechnego i cesarz Teodor pod koniec roku 430 rozpisał listy konwokacyjne. Jak z listu cesarza do Cyryla, wzywającego go do zjawienia się na Sobór, przekonać się można, miał on mieć charakter raczej sądu nad Cyrylem, niż instancji, rozpatrującej teorje Nestorjusza. W ten sposób patrjarcha Konstantynopolitański usiłował zręcznie przesunąć całą sprawę na inną platformę. Ale to mu się nie udało, gdyż zabiegi te udaremniło stanowisko Stolicy Rzymskiej. Mianowicie na zapytanie św. Cyryla, co mu czynić należy, papież Celestyn odpowiedział, że trzeba starać się pozyskać

habentis habitationem, ac non potius ut diximus vivificatricem esse, quia facta est propria Verbi, cuncta vivificare praevalentis, anathema sit". W tem zawiłem zdaniu chodzi o stwierdzenie złączenia osobowego Boskiej osoby Słowa nietylko z duszą ale i z ciałem Chrystusa. Tego kanonu, jak i następnego 12-go, uchwycili się przeciwnicy Cyryla, jak to okaże się niżej, aby go oskarżyć o błąd przeciw wierze.

[1]) Autorstwo tych antyanatematów nie jest pewne: dawniej przypisywano je powszechnie samemu Nestorjuszowi.

[2]) Apollinaryzm (od imienia herezjarchy Apollinarego młodszego biskupa Laodycei w Azji Mniejszej) powstał w drugiej połowie IV wieku i zniknął w V-ym. Podstawą nauki Apollinarego było rozróżnianie, wślad za Platonem, czego ślady widzi się również u św. Pawła (I Tess. 5, 23, Żyd. 4, 12) w człowieku trzech pierwiastków: ciała, duszy zwierzęcej, i ducha (soma, psyche i pneuma lub nus). Apollinary twierdził, że Słowo Boże przyjęło tylko ciało i duszę człowieka Jezusa, a duch został zastąpiony przez Bóstwo Słowa. Teorja ta, podobnie jak i nestorjanizm, wyklucza naukę katolicką o odkupieniu (Chrystus Pan, gdyby nie był prawdziwym człowiekiem, nie mógłby prawdziwie cierpieć). Wyrażenia św. Cyryla w zacytowanym powyżej kanonie XI-ym i następującym po nim XII-ym o Ciele Chrystusa, które przybrało sobie Słowo Boże, dało pretekst nestorjanom do oskarżenia św. Biskupa o poglądy apollinarystowskie.

Nestorjusza, ale mu nie ustępować. Nadto Papież upoważnił Cyryla do występowania na Soborze w jego imieniu, [1]) pozostałym trzem swoim legatom (biskupom Arkadjuszowi i Projektusowi, oraz kapłanowi Kościoła rzymskiego Filipowi) nakazał, aby się do Cyryla stosowali i przypilnowali wykonania tego, co już zdecydowano na synodzie rzymskim 430 r.

Listy cesarskie wyznaczyły, jako miejsce przyszłego Soboru, Efez, wielkie i potężne miasto metropolitalne i portowe na zachodnim krańcu Azji Mniejszej. Jako termin zaś, wyznaczono dzień Zielonych Świątek (7 czerwca) 431 r. Komisarzem cesarskim na Soborze został mianowany Kandydjan, komendant gwardji i przyjaciel Nestorjusza. Miał on pilnować porządku, aby obrad nie zamieniono w kłótnie i aby Sobór nie zajmował się sprawami świeckiemi, do dysput zaś dogmatycznych zabroniono mu się mięszać.

Zaraz po święcie Wielkanocy zbierać się zaczęli w Efezie biskupi, jeden z pierwszych przybył Nestorjusz ze swymi stronnikami. Przed samemi Zielonemi Świątkami przybył Cyryl w towarzystwie kilkudziesięciu biskupów swego patrjarchatu, zjawił się i Juwenalis, biskup Jerozolimy.

Wkrótce zebrało się w Efezie przeszło dwustu biskupów, ale dwa tygodnie po wyznaczonym terminie już mijały, a brakowało jeszcze trzech legatów papieskich, oraz biskupów syryjskich z Janem, patrjarchą antjocheńskim na czele. Kościół Zachodni na Soborze wogóle nie był reprezentowany. [2])

Nestorjusz zaraz po swem przybyciu do Efezu okazał jawnie ducha nieprzejednania. Historyk Sokrates przytacza jego odezwanie się, że „dziecka dwu lub trzymiesięcznego Bogiem nazwać nie może". [3]) Jednocześnie oświadczył, że w obradach brać udziału nie będzie i porozumiewać się począł jedynie z nieliczną grupą swych jawnych stronników.

---

[1]) Sam dokument pełnomocnictwa nie doszedł wprawdzie do nas, ale wszędzie w aktach Soboru św. Cyryl występuje, jako przewodniczący i zastępca Stolicy rzymskiej.

[2]) Z wyjątkiem Bersuli, diakona kościoła kartagińskiego, który przybył do Efezu z listem swego biskupa, Kapreola.

[3]) Hist. eccl. VII, 34: *Migne Patr. gr.*, 67, 813—814.

Wobec tego zaczęto zastanawiać się nad tem, czy Sobór rozpocząć, czy też jeszcze czekać. Część biskupów radziła czekać na przybycie Jana Antjocheńskiego, który do Cyryla napisał, tłumacząc się ze swego opóźnienia i zawiadamiając, że już niezadługo przybędzie.[1]) Tegoż zdania był delegat cesarski Kandydjan. Jednak św. Cyryl, wychodząc z założenia, że już i tak dość długo się czekało i słysząc głosy wśród biskupów, aby nie zwlekać z obradami, postanowił otworzyć Sobór i wyznaczył na dzień 22 czerwca 431 r. w kościele tytułu Najśw. Marji Panny pierwszą sesję, na którą przybyło blisko dwustu biskupów.

Niechybnie ten krok św. biskupa trzeba uznać za prawomocny, gdyż był on legatem papieskim, ale nieroztropny. W rzeczy samej bowiem, jak dalsze wypadki pokazały, z powodu tego pośpiechu wynikł potem cały szereg bardzo niepomyślnych komplikacyj. Okazało się to już zaraz na początku: gdy w przeddzień pierwszej tej sesji zjawiła się u Nestorjusza delegacja biskupów, namawiająca go, aby zdał sprawę ze swej nauki, przyjął ją i odpowiedział, że się namyśli. Gdy zaś w sam dzień 22 czerwca na początku obrad wysłano doń drugą delegację, nie przyjął jej i kazał powiedzieć, że zjawi się wtedy, gdy wszyscy biskupi się zjadą. Trzecią zaś delegację, raz jeszcze doń wysłaną, kazał przepędzić żołnierzom, otaczającym dom jego.

Wobec takiej zniewagi zdecydował Sobór zaocznie rozpatrzyć sprawę Nestorjusza. Po długotrwałych całodziennych naradach i odczytaniu odpowiednich wyjątków z pism Ojców Kościoła stwierdzono błędność jego teorji i upór w herezji, poczem ułożono wyrok, usuwający go ze stolicy biskupiej. Akt ten podpisało 198 biskupów. Mieszkańcy Efezu urządzili ojcom Soboru, przedewszystkiem Cyrylowi triumfalną manifestację. Nazajutrz przesłano wyrok Nestorjuszowi i napisano sprawozdanie do cesarza i do poszczególnych kościołów, oraz zarządzono tymczasową administrację biskupstwa konfantynopolitańskiego.

Tymczasem wkrótce okazały się złe skutki tego pośpiechu. W obronie Nestorjusza wystąpił Kandydjan: oświad-

[1]) Patrz Akta Soborów Labbeusa III, 991—992.

czył on, że nie może uznać wyroku, który był dziełem jednej tylko partji i raczej aktem zemsty osobistej na osobie przeciwnika, niż orzeczeniem dogmatycznem, gdyż Soboru nie można nazwać powszechnym przed przybyciem Antjocheńczyków. Nestorjusz ze swej strony wysłał skargę do cesarza, obciążając głównie metropolitę efeskiego Memnona, jednego z najczynniejszych członków Soboru.

W parę dni potem przybył wreszcie do Efezu patrjarcha antjocheński Jan ze swymi biskupami i wtedy sprawa jeszcze bardziej się zawikłała. Patrjarcha Jan był niechybnie z przekonań swych prawowiernym katolikiem i dał temu wyraz w liście do Nestorjusza, wysłanym jeszcze przed zwołaniem Soboru.[1]) Ale na subtelnościach teologicznych mało się rozumiał, a na ojców Soboru obraził się raz dlatego, że na niego nie poczekano, a następnie jeszcze to go uraziło, że zaraz po jego przybyciu Sobór wysłał doń deputację, która zawiadomiła go o zapadłym już wyroku na Nestorjusza i poleciła mu nie wchodzić z nim w łączność. To też Kandydjan wraz ze stronnikami Nestorjusza bez żadnej trudności przeciągnęli go na swoją stronę. Złożono wnet pseudo-sobór (t. zw. „conciliabulum ephesinum"), w liczbie 43 biskupów, który potępił i wyklął Cyryla i Memnona z Efezu, oraz innych członków Soboru, zarzucając im popieranie błędów apollinaryzmu i arjaństwa, oraz złą wolę, stronniczość i pogardę w stosunku do Antjocheńczyków okazane w braku oczekiwania na ich przybycie. Wiadomość o tym wyroku posłano również do Konstantynopola. Kandydjan pragnął nawet odrazu ustanowić nowego biskupa w Efezie na miejsce Memnona, ale lud efeski oparł się temu.

Cesarz Teodozjusz, otrzymawszy sprawozdanie z obu stron, wysłał do Efezu pismo. w którem donosi, że pragnie zachować tu bezstronność i że chodzi mu jedynie o wyjaśnienie prawdy. Stąd uznał postanowienia Soboru za nieważne i polecił sprawę na nowo zbadać i definitywnie roz-

---

[1]) Tak pisze: „Nomen (Theotocos) quod a multis saepe patribus usurpatum, scriptum ac pronunciatum, est, adiungere ne graveris; neque vocabulum quod piam rectamque notionem animi exprimit, refutare pergas". (Patrz Labbeus, Akta soborów, III, 941—942).

strzygnąć. Na to odpowiedzieli obaj patrjarchowie, i Jan i Cyryl, każdy usprawiedliwiając swoje postępowanie.

W tym czasie gdy trwała ta korespondencja, sytuacja w Efezie zmieniać się zaczęła na lepsze o tyle, że wśród niektórych biskupów antjocheńskich bardziej biegłych w teologji, bez względu na ich niechęć do aleksandryjczyków, zaczęło się stopniowo utwierdzać przekonanie, że jednak słuszność rzeczowa jest po stronie Cyryla, i że Nestorjusz wyraźnie błądzi przeciwko wierze. Skoro zatem przybyli wreszcie w pierwszych dniach lipca do Efezu wyżej wspomnieni trzej legaci papieża Celestyna, św. Cyryl zwołał (10 lipca) drugą sesję Soboru, na której legaci przedstawili list papieski i zażądali, aby sobór przyjął i wykonał w sprawie Nestorjusza decyzję dogmatyczną synodu rzymskiego z poprzedniego roku; ojcowie Soboru jednogłośnie to uchwalili, manifestując na cześć Celestyna jako stróża czystości wiary. [1])

Następne sesje Soboru, w krótkich po sobie odbywające się terminach, wykazywały coraz bardziej wzrastającą powagę stronnictwa prawowiernego. Na sesji trzeciej (11 lipca) legaci rzymscy rozpatrywali na nowo protokół sesji pierwszej i potwierdzili wyrok wydany na Nestorjusza. Na następnych zaś czterech sesjach (16, 17, 22 i 31 lipca) zajmowano się przedewszystkiem sprawą patrjarchy Jana, który został wezwany do stawienia się na Sobór, a gdy nie chciał posłuchać, wyklęto go, oraz zagrożono klątwą jego stronnikom. Z innych spraw, w tym czasie załatwionych na Soborze, zasługuje na wzmiankę dekret, wydany na sesji VI (22 lipca) w sprawie zmian w symbolu wiary. Na tej sesji zjawił się kapłan z Filadelfji imieniem Charistes i przedstawił swoje wyznanie wiary w odmiennem brzmieniu, niż symbol nicejsko-konstantynopolitański. Wobec tego, że pod tym względem panowała zbyt wielka rozbieżność i poszczególni biskupi i synody miejscowe wydawały niejednokrotnie własne symbole, niezawsze wolne od błędów, sobór wydał dekret, że nie

[1]) To zdarzenie, jak i całe ustosunkowanie się Wschodu do Stolicy rzymskiej w sprawie Nestorjusza, jest jednym z najpoważniejszych argumentów, jakie teologja katolicka przytacza na udowodnienie uznawania stale w Kościele prymatu papieża.

wolno pod karami kościelnemi „głosić, pisać, ani układać" symbolów wiary, odmiennych od symbolu nicejskiego. Ten dekret miał zaważyć bardzo w przyszłości, gdyż na nim oparli się później Focjusz i jego stronnicy, zarzucając Kościołowi rzymskiemu wprowadzenie do symbolu wiary wbrew zakazowi Soboru sławnego dodatku *Filioque*.

Ale wróćmy do sprawy Nestorjusza. Przez swoje stosunki przy dworze cesarskim zdołał on w jak najgorszem świetle przedstawić w oczach Teodozego zebranych w Efezie biskupów, tak że ten narazie nie chciał mieć z nimi żadnej styczności. Dopiero prawowierni przełożeni klasztorów konstantynopolitańskich zdołali uzyskać u cesarza audjencję dla delegacji Soboru, ale jednocześnie przybyła do stolicy i delegacja Antjocheńczyków. Obie strony zaczęły wzajemnie się oskarżać. Nie mogąc się w całej sprawie zorjentować, cesarz wysłał do Efezu swego podskarbiego Jana z poleceniem zaprowadzenia zgody. Ten, przybywszy na miejsce, kazał uwięzić Cyryla i Memnona z jednej strony, a Nestorjusza z drugiej, czem rzecz całą jeszcze bardziej zagmatwał i zaognił. Dowiedziawszy się o tem cesarz, wezwał do siebie delegacje obu stron. Ze strony Soboru udali się dwaj rzymscy legaci, biskup Arkadjusz i kapłan Filip, oraz kilku wschodnich biskupów. Ze strony zaś pseudo-soboru stanął sam patrjarcha Jan. Spotkanie nastąpiło we wrześniu 431 r. w pobliżu Konstantynopola, w Chalcedonie, po małoazjatyckiej stronie Bosforu, gdzie w dwadzieścia lat później odbył się czwarty Sobór powszechny.

Teodozjusz wysłuchawszy obu stron, zrozumiał po czyjej stronie jest racja, zwłaszcza że Antjocheńczycy mniej opowiadali się za Nestorjuszem, ile raczej z tradycyjną zawziętością i niechęcią względem przeciwnej szkoły napadali na aleksandryjską teologję św. Cyryla, piętnując go, jako apollinarystę. [1]) Ale nic zdziałać nie mogli. Cesarz potwierdził ostatecznie wyrok depozycji na Nestorjusza i skazał go

[1]) Największy naówczas teolog szkoły antjocheńskiej, Teodoret z Cyru, napisał dzieło polemiczne przeciwko anatematom Cyryla pod tyt. „Odparcie" (Anatropé), które jednak nie przechowało się do naszych czasów.

na wygnanie,[1]) polecił wybrać jego następcę na stolicę biskupią, którym został Maksymjan i kazał zwolnić z więzienia św. Cyryla i Memnona. Św. Cyryl wrócił triumfalnie do Aleksandrji.

Antjocheńczycy, powróciwszy do Syrji, nie dali jeszcze za wygraną. Złożywszy pseudo-synod w Tarsie potępili na nim Cyryla, obrzucając go oszczerczemi posądzeniami (o przekupstwo w czasie obrad efeskich), oraz wzięli w obronę biskupów podejrzanych o nestorjanizm i złożonych z urzędu przez nowego patrjarchę konstantynopolitańskiego Maksymjana.[2]) Ale to już były ostatnie objawy niezgody. Niezadługo w r. 433, dzięki interwencji nowego papieża Sykstusa III (432—440) i cesarza Teodozjusza, doszło do porozumienia między Janem a Cyrylem.

W ten sposób zlikwidowany został ten spór dogmatyczny którego skutkiem było to, że Bóstwo Chrystusa Pana i godność Najświętszej Panny w jaśniejszem stanęły świetle przed oczyma współczesnych i następnych pokoleń. Głębokich korzeni nestorjanizm nie zapuścił w umysłach chrześcijan Wschodu, bo, jak się wykazało wyżej, większość obrońców jego miała na celu walkę z Cyrylem i teologami aleksandryjskimi, a nie obronę racjonalistycznych teoryj Nestorjusza. Dwie można wskazać przyczyny tej wewnętrznej słabości nestorjanizmu. Jedną z nich było to, że doktryna ta pozostawała w jawnej sprzeczności z objawioną nauką Chrystusa, drugą zaś, może jeszcze ważniejszą, był racjonalistyczny jej charakter, tak mało odpowiadający umysłowości wschodniej, która nie lubuje się w ścisłych rozumowaniach, a raczej rada jest ulatywać za nieokreślonemi i nieuchwytnemi intuicjami prawd religijnych. I to jaskrawie okazuje się na porównaniu dziejów dwóch, wręcz sprzecznych z sobą, a niemal współczesnych herezyj, nestorjanizmu z monofizytyzmem.[3])

---

[1]) Wkrótce umarł on na wygnaniu, do końca obstając przy swych poglądach i twierdząc, że niesłusznie go potępiono.

[2]) Należał do liczby tych biskupów Teodoret z Cyru, który jednak później odwołał parokrotnie swe błędy i umarł w jedności z Kościołem.

[3]) Monofizytyzm (od „mone“ — jedna i „fisis“ — natura) był herezją, wynikłą na gruncie szkoły teolog. aleksandryjskiej na tle walki

Racjonalistyczny nestorjanizm zaś po Soborze efeskim zniknął niemal z powierzchni cesarstwa bizantyńskiego, nieliczni jego wyznawcy schronili się daleko na Wschód do Edessy.[1]) A gdy w końcu wieku V za cesarza Zenona zamknięto tamtejszą szkołę nestorjańską, wywędrowali oni jeszcze dalej i, zachowawszy odrębny obrządek, zwany chaldejskim, osiedlili się w niewielkich grupach wyznaniowych w Mezopotamji i Persji.[2]) W w. IX przedostali się do Indyj i zdołali nieco zaszczepić swoje wyznanie wśród mieszkańców wybrzeża malabarskiego (t. zw. syro-malabarowie).[3]) Wreszcie przez czas pewien (od VII do XIV w.) rozszerzali się trochę w Chinach. Antyracjonalistyczny zaś monofizytyzm, pomimo zupełnego obalenia jego nonsensownych teoryj[4]) przez papieża św. Leona Wielkiego (440—461) i przez Sobór chalcedoński 451 r., nietylko, że nie zaniknął na Wschodzie, ale utrzymał się w Syrji, Armenji i w Egipcie i rozszerzał się z dość wielką siłą ekspansji, wywołując całe

---

z nestorjanizmem. Monofizyci twierdzili, że Bóstwo z człowieczeństwem tak się połączyło w osobie Chrystusa, że utworzyło jakąś jedną naturę bogoczłowieczą. Propagowana głównie przez Eutychesa, mnicha konstantynopolitańskiego, herezja ta potępiona została na czwartym Soborze powszechnym Chalcedońskim 451 r.

[1]) Edessa, dzisiejsza Orfa, była znacznem miastem w północnej Mezopotamji.

[2]) Chaldejczyków-dyzunitów jest obecnie około 150,000, unitów zaś około 100,000. Jedni i drudzy mają swego patrjarchę.

[3]) Stosunki religijne wśród syro-malabarów w ciągu wieków uległy znacznym zmianom. Początkowo będąc nestorjanami, przyjęli 1599 r. unję z Rzymem. 1653 r. część ich oderwała od tej jedności, a w drugiej połowie XIX w. jeszcze mała grupa, nadto dość znaczna część odłączonych od tej jedności, uległa wpływom anglikanizmu. Wszystkich dyzunitów razem jest przeszło 300.000. Unitów zaś jest blisko pół miljona. Początkowo podlegali oni biskupom łacińskim, ale od 1896 r. posiadają własnych biskupów, a od 1923 własnego metropolitę. W ostatnich miesiącach jeden z odłączonych biskupów przyjął katolicyzm i bardzo gorliwie szerzy ideę jedności kościelnej.

[4]) Teorja o połączeniu się nieskończonej natury Bóstwa z ograniczoną naturą ludzką w jedną naturę sprzeciwia się wszelkim zasadom logicznego myślenia. O ileby zaś rozumieć mętne wywody teologów monofizyckich w ten sposób, że Bóstwo Słowa pochłonęło ludzką naturę Chrystusa, to w takim razie Chrystus nie był człowiekiem, nie mógł cierpieć, a zatem należałoby odrzucić całą naukę o odkupieniu.

szeregi zamieszek o charakterze religijno-politycznym. Nawet powiedzieć można, że dzieje Kościoła wschodniego aż po koniec wieku VII przeważnie obracają się około jednego zagadnienia, mianowicie, jak pojednać monofizytów z Kościołem. I do dziś dnia stanowią monofizyci (zwani też jakobitami, od Jakóba Baradai, który na początku VI wieku nadał im organizację kościelną), dość liczne grupy wyznaniowe w Syrji, oraz wśród Ormian i egipskich Koptów i Abisyńczyków.[1])

Natomiast powiedzieć można, że gdy nestorjanizm historyczny przeszedł już całkowicie do dziejoznawstwa i utracił obenie wszelką aktualność, to te ideje, które Nestorjusz pragnął bezskutecznie zaszczepić wśród Greków, odrodziły się po kilkunastu wiekach w największych centrach kultury europejskiej, w pracowniach uczonych racjonalistów najnowszej doby. Czemże bowiem innem, jak nie wskrzeszeniem i osadzeniem we współczesne ramki poglądów, kiedyś wylęgłych w umyśle Teodora z Mopsuesty, są odpowiedzi, które dają ludzie tacy jak Renan, Harnack, Loisy, i tylu tylu innych, na to zasadnicze pytanie: Kim był Jezus z Nazaretu? „Nie mogę go uznać Bogiem"! — wołał do biskupów w Efezie uczeń i głosiciel teoryj Teodora, Nestorjusz i tę samą odpowiedź powtarzają ci wszyscy, którzy nie umieją pychy swojej myśli ugiąć pod orzeczenie ojców, którzy przed półtora tysiącem lat zebrali się w świątyni tytułu Bogarodzicy w Efezie.

Lecz my wierzący w prawdziwość słów, od których zaczyna swe anatematy św. Cyryl, że „Bogiem był prawdziwie Emmanuel" czyli Jezus Chrystus, czerpmy z tamtych dawnych wspomnień otuchę i przeświadczenie, że jako wtedy, tak i dziś pycha rozumu ludzkiego nie zwycięży „prawdy Pańskiej, która trwa na wieki" (Ps. 116, 2).

[1]) Syryjczyków-jakobitów jest obecnie około 80.000, unitów (od XVII w.) ok. 45.000. Ormian monofizytów ok. trzech miljonów, a katolików (przyłączonych do jedności na soborze florenckim 1439 r. i później) razem tylko 115.000. Koptów-dyzunitów ok. 800.000, a (przyłączonych na soborze flor. 1442 r. i potem parokrotnie ponawiano próby Unji) unitów 25.000. Abisyńczyków wreszcie monofizytów 4 miljony, a unitów (misja unijna trwa wśród nich od XVII wieku) 20.000 i nieco więcej katolików obrządku łacińskiego.

Ks. Dr. H. Cichowski.

Pomoc techniki w procesach przemiany i krążenia materji.

Najistotniejszym przejawem życia doczesnego, który rozpoczyna się z pierwszym oddechem niemowlęcia i kończy oddaniem ostatniego tchnienia, jest przemiana materji. Trwa ona nieustannie, charakter zachodzących przemian jest różny, często znany nam tylko w swych głównych zarysach, czasami niezmiernie skomplikowany i dotychczas mało zbadany. Przeróżne gałęzie wiedzy przyrodniczej i medycznej usiłują wniknąć coraz głębiej w złożone procesy przebiegu przemian materji u istot żyjących, lecz im badacz jest światlejszy, tem lepiej zdaje sobie sprawę z tego, jak drobna część olbrzymiego zagadnienia jest dostępna naszym umysłom i badaniom.

Przemiana materji rozciąga się na cały żywy świat ludzki, roślinny i zwierzęcy, a nawet i martwy świat mineralny jest w części wciągnięty do tego procesu. Wynikiem procesów przemiany materji w świecie żywym jest rozwój i istnienie organizmu, który z tych procesów czerpie siły i energję niezbędną dla walki o byt i zachowanie gatunku. Normalny przebieg tego procesu jest niezbędnym warunkiem normalnego rozwoju dla osiągnięcia tego, co nazywamy organizmem fizycznie zdrowym.

Warunki przebiegu i charakter procesów przemiany materji są zgoła inne w świecie ludzkim i zwierzęcym z jednej strony, a w świecie roślinnym z drugiej. Tutaj występuje jeden z najcudowniejszych i najdonioślejszych obja-

wów, regulujący wzajemną życiową zależność tych różnych światów. Co jeden z nich odrzuca jako zbędne i szkodliwe, tego drugi potrzebuje dla swego istnienia i skrzętnie zbiera, przetwarzając w dalszym ciągu w swym organizmie na produkty konieczne dla istnienia drugiego. W ten sposób wraz z procesem przemiany materji w organizmach, zachodzi równoległy proces kołowego krążenia materji poprzez organizmy żywe dwóch światów. Przykładów takich jest niezmiernie dużo, przedewszystkiem zajmiemy się omówieniem najważniejszego z nich, co nas doprowadzi potem do dalszych wniosków.

Najprostszym i powszechnie znanym jest proces kołowego krążenia tlenu, podstawy naszego oddychania, który pobrany z powietrza przez płuca, zostaje zwrócony związany na dwutlenek węgla. Ten związek czerpie znowu z powietrza, przy pomocy swego zielonego barwika, cały świat roślinny. Mniej znany jest fakt, że w ten sposób organizm roślinny wciągnął również do swej wewnętrznej przemiany węgiel związany z tlenem, który w tym organizmie przechodzi swoje koleje i przedziwne, bardzo mało jeszcze znane przemiany. Wielkie, ale prawie całkiem nam obce siły powodują w organizmie roślinnym przemiany dwutlenku węgla na produkty, otrzymanie których inną drogą na bardzo długo jeszcze pozostawać będzie poza możliwością wiedzy ludzkiej. Produkty te nazywamy skrobią, cukrem, białkiem, tłuszczami, drzewnikiem; są one podstawą naszego odżywiania, często również naszej odzieży, że wspomnę tylko o bawełnie i lnie. W wyniku swych przemian organicznych świat roślinny daje nam swe przepyszne owoce i warzywa, tłuszcze jadalne, drzewo na budowę i opał, i t. d. Wszystko to tworzy roślina z dwutlenku węgla i wody przy pomocy światła słonecznego oraz pewnych soli, których za pośrednictwem swych korzeni poszukuje w glebie i które nazywamy nawozami.

Z kwestją nawozów łączy się inny, bardzo wielki obraz przemiany i krążenia materji. Na nawóz naturalny składają się produkty odpadkowe, wydzieliny ludzkie i zwierzęce. Że takich produktów roślina potrzebuje i na glebie niemi zasilanej rozwija się nieporównanie lepiej, niż na glebie nie-

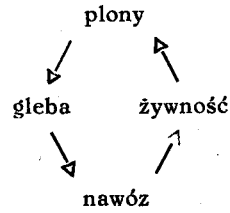
nawożonej, wiadomem było od czasów kiedy zaczęto uprawiać rolę. Ale poznanie w czem, w jakich składnikach nawozów, leży ich wartość odżywcza dla roślinności, jest sprawą względnie nową; fundamenta pod tą wiedzę położył chemik Liebig dopiero w drugiej połowie ub. stulecia. Od tego czasu rozpoczyna się rozwój nauki o sztucznych nawozach, zmierzającej do zastąpienia odżywczych składników nawozu naturalnego przez wytwory otrzymane sztucznie w drodze przemysłowej. Wynikiem tych prac i dążeń jest przemysł nawozów sztucznych, wytwarzający dziś produkty wielomiljonowej wartości i zatrudniający dziesiątki tysięcy robotników dla podniesienia wydajności naszej roli.

Dzisiaj wiadomo każdemu inteligentnemu rolnikowi, że roślina wymaga trzech gatunków nawozów, t. j. azotowych, fosforowych i potasowych. Wszystkie trzy wymienione są zawarte w nawozie naturalnym, oborniku, i w ten sposób część tych odżywczych związków pobranych z gleby przez rośliny, powraca na rolę. Nie powraca ich bynajmniej jednakże tyle, ile ich z roli roślina swego czasu pobrała, dlatego zachodzi konieczność dodawania nawozu sztucznego. Dotychczas nie mamy jeszcze nawozu sztucznego uniwersalnego, któryby zawierał wszystkie trzy składniki, chociaż czynione są liczne próby w tym kierunku i często już są stosowane nawozy o dwóch składnikach. Przeważnie jednakże rolnicy stosują jeszcze nawozy sztuczne jednolite, odpowiednie do potrzeb swej gleby i rodzaju plonów.

Na czem polega rola i pomoc nawozów sztucznych w sprawie, której omówieniu poświęcone są ramy niniejszego artykułu, t. j. przemiany i krążenia materji?

Wspomniałem, że obornik stanowi uniwersalny nawóz zawierający wszystkie składniki potrzebne dla rozwoju roślin. Nawożenie więc gleby samym obornikiem w dostatecznej ilości byłoby wystarczające, gdyby rzeczywiście było go dosyć. Każdy doświadczony rolnik wie, że tak nie jest — nawozu naturalnego nigdy nie jest dosyć, czyli nie zwraca się roli tyle odżywczych składników, ile ich zasiane i zasadzone ziemiopłody w poprzednie lata pobrały. Staje się więc wobec deficytu — więcej się z gleby zabiera niż daje,

musi ona zczasem jałowieć i dawać coraz mniejsze plony. Tutaj przychodzi rolnikowi z pomocą nauka i technika. Do procesu kołowego deficytowego



wprowadza otrzymane przemysłową drogą związki fosforu, azotu i potasu, wyrabiając je z surowców i materjałów, w których te pierwiastki były w postaci nieprzydatnej i niedostępnej dla świata roślinnego i zmieniając je w fabrykach na produkty, które roślina z łatwością przyswaja.

Technika i przemysł idą różnemi drogami, aby wskazany cel, uprzystępnienie światu roślinnemu składników odżywczych narazie niedostępnych, osiągnąć. Korzysta się z różnych surowców i używa sposobów fabrycznych, z których pewne są dorobkiem zaledwie ostatnich dziesiątków lat. Dzisiaj problem deficytu nawozowego jest narazie zażegnany, nie potrzebujemy się obawiać, że rola będzie jałowieć, gdyż mamy w dostatecznej ilości surowce i znamy sposoby, aby te surowce obrócić w postać przyswajalną dla roślin. Zajmiemy się obecnie przeglądem sztucznych nawozów, zachowując podział na fosforowe, potasowe i azotowe.

Fosfor jest niezmiernie ważnym czynnikiem dla życia i rozwoju świata ludzkiego, zwierzęcego i roślinnego. Związki fosforu, fosforany, są podstawą szkieletu wszystkich stworzeń kręgowych, każde z nich potrzebuje więc sporego zapasu związków fosforowych. Najprostszym nawozem fosforowym są zmielone kości zwierzęce, tworzące tak zwaną mączkę kostną. W ten sposób fosfor powraca najkrótszą drogą przez organizmy roślinne i zwierzęce tam, skąd został pobrany, do gleby.

Najważniejszym i najskuteczniejszym nawozem fosforowym jest superfosfat, nawóz otrzymany przemysłowo z produktu naturalnego fosforytu. Fosforyty są to minerały,

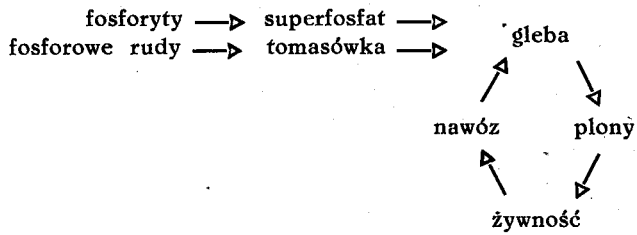
których zasadniczym składnikiem jest obojętny fosforan wapniowy, sól nierozpuszczalna i zawierająca fosfor w postaci prawie nieprzyswajalnej przez rośliny. Fosforyty są dobywane w wielu okolicach kuli ziemskiej, najobficiej jednakże w Tunisie, Algierze i na półwyspie Florydzie. U nas również mamy fosforyty we wschodniej Małopolsce (Nieźwiska), lecz dotychczas nie są one dobywane na większą skalę.

Chcąc uprzystępnić fosfor zawarty w fosforytach dla świata roślinnego, traktuje się je w fabrykach kwasem siarkowym; obojętny fosforan wapnia przechodzi wówczas w kwaśny oraz tworzy się gips — taka mieszanina nosi handlową nazwę superfosfatu. Fosfor w kwaśnym fosforanie wapnia jest już dostępny i przyswajalny z łatwością przez rośliny, praktycznie mierzy się tę przyswajalność rozpuszczalnością superfosfatu w 2% rozczynie kwasu cytrynowego i wyraża w procentach. Wyrób superfosfotu stanowi dzisiaj wielką gałąź przemysłu, wyrabia się go dziesiątki tysięcy wagonów rocznie, rolnicy zapoznali się oddawna ze skutecznością tego nawozu i w miarę możności finansowych stosują go chętnie i obficie.

Innym nawozem fosforowym są t. zw. żużle Thomasa albo t o m a s ó w k a. Jest to uboczny produkt, otrzymywany przy procesach metalurgicznych podczas wytapiania stali, ze specjalnych rud żelaznych zawierających fosfor. W pewnych wypadkach i na odpowiednich glebach daje wyniki równie dobre, jak i superfosfat.

W obu wspomnianych wypadkach, superfosfacie i tomasówce, mamy przykłady jak przy pomocy metod technicznych, zastosowanych na przemysłową miarę, zasoby fosforu bezużytecznego dla przyrody w fosforytach i fosforowych rudach żelaznych — zostają przemienione w postać przyswajalną dla roślin, aby potem dostarczone glebie, pobrane przez rośliny, w postaci ziemiopłodów odżywiać ludzi i zwierzęta. W ten sposób zostają wciągnięte do procesu kołowego zapasy fosforu, które Opatrzność złożyła w odległych miejscach kuli ziemskiej, narazie pozornie bezużytecznie, dopóki stan wiedzy ludzkiej nie dźwignął się do

poziomu umożliwiającego wykorzystanie tego daru do swego wyżywienia. Możemy więc, dopóki te zapasy się nie wyczerpią, zasilać naszą rolę związkami fosforowemi:



Sole potasowe są dalszym niezbędnym składnikiem dla rozwoju i życia. Nasze źródła soli potasu są jednakże nieliczne, można powiedzieć, że dotychczas są one zmonopolizowane przez dwóch posiadaczy, z których największy, bo obejmujący około 80% stanowią t. zw. „Abraumsalze" w Niemczech koło Stassfurtu, resztę zaś pokłady w Alzacji, które po ostatniej wojnie powróciły do Francji. Inne pokłady, pomiędzy niemi i nasze sole potasowe, dobywane w Stebniku i Kałuszu, mają narazie znaczenie ograniczone; nasze krajowe sole potasu naprz. nie pokrywają potrzeb całkowitych rynku wewnętrznego, chociaż są ciągle w stanie pomyślnego rozwoju.

Sole potasowe dobywane w stanie surowym ulegają oczyszczaniu i przeróbce, polegającej na wyodrębnieniu soli najbogatszych w potas, które w handlu są pod nazwami kainit, sylwin, karnalit i t. d. Jak wspomniałem, dotychczas monopol światowy dzierży w swem ręku prawie niepodzielnie syndykat niemiecko-francuski, sole potasowe są też źródłem wielkich dochodów dla tego syndykatu, od jego polityki naprz. zależy uprawa nietylko zbóż, lecz także plantacje bawełny i tytoniu, które są wielkimi spożywcami soli potasowych.

Przechodzimy do trzeciego rodzaju nawozów sztucznych, może najważniejszego, mianowicie związków azotowych. Zachodzi pewna różnica pomiędzy dwiema omówionemi odmianami sztucznych nawozów a związkami azotu. Azot jest to gaz stanowiący prawie $^4/_5$ atmosfery, w której żyjemy. Wolnego fosforu i potasu w przyrodzie nie spotykamy, pierwiastki te bowiem ulegają niezwłocznej przemianie; potas

w zetknięciu z wodą łączy się gwałtownie na wodorotlenek, fosfor spala się na powietrzu z największą łatwością. Azot wchodzi w związki z innemi pierwiastkami bardzo trudno. Stan jest więc taki, że o ile wolnego potasu i fosforu przyroda nie zna, a ich związki są zgromadzone obficie w nielicznych miejscach, azotu wolnego jest wszędzie poddostatkiem, lecz o jego związki zato jest bardzo trudno.

Związków azotu potrzebuje tak roślina, jak i człowiek, oraz zwierzęta. Dosyć wspomnieć, że podstawa naszego odżywienia, białko, jest bardzo złożonym organicznym związkiem azotu, również witaminy, o których dzisiaj tak często się wspomina, są także związkami azotu. Wobec trudności w wytwarzaniu związków azotu i ich doniosłej roli w wyżywieniu, zagadnienie otrzymania sztucznych nawozów azotowych było szczególnie trudne i ważne; w ten sposób powstał t. zw. problem azotowy, nad którego rozwiązaniem pracowały szeregi uczonych chemików.

Trzeba powiedzieć, że przyroda w pewnym stopniu dopomaga sobie sama w tym braku związków azotowych. Samopomoc przyrody czyli zdobywanie związków azotowych przez świat roślin, odbywa się na różnych drogach. Zostało naprz. udowodnione, że atmosferyczne wyładowania elektryczne, błyskawice i pioruny, powodują w pewnym stopniu łączenie atmosferycznego azotu z tlenem na tlenek azotu, który dalej potem utleniony i rozpuszczony w wodzie deszczowej odpada na ziemię i zasila ją w związki azotu. Opady atmosferyczne każdego rodzaju zawierają nieco związków azotu, którym odżywiają się rośliny, nie otrzymujące nigdy ani naturalnych ani sztucznych nawozów. Dużą pomoc w zaopatrzeniu roślinności w związki azotu odgrywają specjalne odmiany bakterji, żyjące w symbiozie z pewnemi roślinami. Bakterje te posiadają właściwość czerpania i wiązania azotu z powietrza i w ten sposób udzielania go glebie i roślinom. Rośliny takie noszą nazwę „zielonych nawozów", najwięcej znanym u nas jest łubin i saradela.

Organizmy ludzkie i zwierzęce wydzielają w swych odchodach, jako produkty rozkładu spożytego białka, połączenia azotu w postaci mocznika, kwasu moczowego, kwasu hipurowego i t. p. związków, które dalej na powietrzu łatwo

wywiązują amonjak. Amonjak jest lotnym gazem, łatwo rozpuszczalnym w wodzie, dlatego dużo rozprasza się go w atmosferze, dużo spływa do rzek i mórz. Z powyższego powodu znaczna część związków azotu traci się w procesie kołowym, co deficyt silnie zwiększa i wobec ich wielkiego znaczenia specjalnie zaostrza problem azotowy.

Podobnie jak złoża fosforu w Tunisie, soli potasowych w Niemczech, odkryto olbrzymie złoża związków azotu w postaci saletry sodowej w Chile. Jest to tak zwana saletra chilejska, przez długie lata jedyny i najważniejszy sztuczny nawóz azotowy, dzisiaj jeszcze bynajmniej nie pozbawiony znaczenia, pomimo wynalezienia sposobów produkcji innych związków azotu. Saletrę chilejską dobywa się w okolicy pustynnej i bezwodnej, jest ona tam oczyszczana i wzbogacana, potem rozwozi się ją po całym świecie. Rolnicy, szczególnie u nas, stosują ją bardzo chętnie, jako nawóz bardzo skuteczny i szybko działający.

Dalszem źródłem związków azotowych jest azot z węgla kamiennego, uwalniający się podczas jego suchej dystylacji w celu uzyskania gazu świetlnego lub koksu. Azot znajduje się w węglu kamiennym w nieznacznej ilości, przy ogrzewaniu węgla bez dostępu powietrza uwalnia się jako amonjak, zbierany i złączony z kwasem siarkowym tworzy siarczan amonowy, nawóz sztuczny azotowy szeroko stosowany. Widzimy tutaj jeszcze jeden ciekawy proces kołowy. Węgiel kamienny jest produktem pochodzenia roślinnego, utworzonym w ciągu długich okresów geologicznych. Azot z węgla, po suchej dystylacji, dostaje się jako siarczan amonu do gleby, jest pobrany przez rośliny i tą drogą wraca ze świata mineralnego znowu do roślinnego zpowrotem.

Wszystkie dotychczas omówione sposoby otrzymywania i powstawania związków azotowych nie mogły jeszcze wyrównać deficytu, jaki się w krążeniu substancyj azotowych z biegiem czasu wytwarzał, — nie rozwiązywały więc radykalnie problemu azotowego. Rozwiązanie tego zagadnienia wymagało bezwzględnie znalezienia metod przemysłowych, któreby pozwoliły wykorzystać niewyczerpalny i wszędzie się znajdujący zapas azotu, jaki stanowi otaczająca nas atmosfera i ten azot przeprowadzić w związki dostępne

światu roślin. Takie dopiero metody mogły na zawsze zaspokoić wspomniany deficyt azotowy; nie czyniły tego jeszcze ani saletra chilejska, gdyż musi się ona wyczerpać wobec olbrzymiego zapotrzebowania, nie wystarczały też ani „zielone nawozy", ani azot z węgla.

Wynalezienie metod, opartych na azocie z powietrza, jest zdobyczą techniki ostatnich dwóch dziesiątków lat. Dzisiaj znamy trzy metody, przy pomocy których łączymy azot powietrza z innemi pierwiastkami i tą drogą otrzymujemy związki, w których azot jest przyswajalny dla świata roślinnego, dającego nam w dalszym ciągu związki azotowe o budowie niezmiernie skomplikowanej, ciała białkowe i witaminy.

Pierwsza z metod przemysłowych wiązania azotu powietrza idzie drogą, o której wspominaliśmy przy omawianiu samopomocy przyrody. Wiadomo, że wyładowania elektryczne o dostatecznie wysokiem napięciu powodują łączenie się tlenu i azotu na tlenek azotu. Tę właściwość wykorzystuje t. zw. metoda łukowa, w której, w łuku elektrycznym Volty, znanym w minjaturze z elektrycznej lampy łukowej, dokonywa się „spalenia" azotu powietrza i otrzymany tlenek przeprowadza w kwas azotowy i azotany. Ta metoda nazywa się także norweską, gdyż po raz pierwszy taka produkcja została uruchomiona w Norwegji, a otrzymany ostateczny produkt, azotan wapniowy, jest również nazywany saletrą norweską. W opracowaniu tej metody wsławił się prezydent Mościcki, który wynalazł swój system łukowy spalania azotu powietrza i fabryka taka pracuje w Szwajcarji. Trzeba jednakże nadmienić, że metoda łukowa pracuje drogo i tylko tam, gdzie ceny energji elektrycznej są niskie, może konkurować z innemi sposobami.

Druga metoda wiązania azotu powietrza była wynaleziona przez chemików Francka i Caro, do jej opracowania przyczynił się także wybitnie nasz rodak Polzeniusz. Metoda ta polega na wiązaniu azotu, otrzymanego z powietrza przez skroplenie i oddystylowanie, z węglikiem wapnia, czyli tak zwanym karbidem, połączeniem wyrabianem z wapna i węgla i powszechnie znanym materjałem do wytwarzania gazu acetylenu. W wysokiej temperaturze

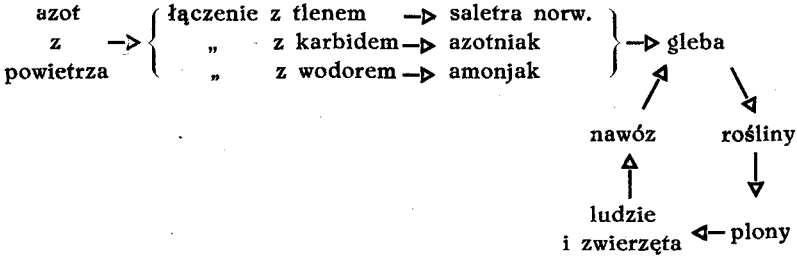
pieca elektrycznego azot łączy się z karbidem na produkt zwany cyjanamidem wapnia albo popularnie azotniakiem. Jest to szeroko już u nas przez państwową fabrykę związków azotowych w Chorzowie na Śląsku rozpowszechniony sztuczny nawóz azotowy i dobrze ogółowi rolników naszych znany. Działanie azotniaku w glebie polega na powolnem wywiązywaniu z wilgocią amonjaku, a więc tegoż produktu, który tworzy się przez rozkład licznych związków azotowych, zawartych w nawozie naturalnym. Działanie azotniaku w glebie jest jednakże powolniejsze, niż np. saletry chilejskiej lub norweskiej.

Trzecim wreszcie sposobem wiązania azotu powietrza jest synteza amonjaku z wodoru i azotu. Ten sposób pozyskał największy rozgłos; chociaż reakcja łączenia wodoru z azotem na amonjak była już znaną, przeprowadzenie jej na skalę przemysłową nastręczało bardzo duże trudności. Zostały one przezwyciężone dopiero w latach wojny, częściowo nawet po wojnie, dzięki badaniom i pracom chemików Habera, Claude'a i innych. Dzisiaj synteza amonjaku rozwinęła się na olbrzymią skalę, w Polsce istnieje kilka wytwórni, z których najważniejszą jest państwowa fabryka związków azotowych w Mościcach koło Tarnowa, uruchomiona mniej więcej przed rokiem i wytwarzająca siarczan amonowy.

Synteza amonjaku odbywa się przy pomocy azotu otrzymanego z powietrza przez skroplenie, oraz wodoru wyrabianego z wody przez elektrolizę lub rozkład pary wodnej węglem w temperaturze czerwonego żaru. Złączenia azotu i wodoru dokonywa się pod wielkiem ciśnieniem, wynoszącem w pewnych metodach 400 atmosfer, w innych nawet 1000 atm. Otrzymany amonjak jest łączony zwykle z kwasem siarkowym na siarczan amonowy, sól ta jest używana jako doskonały sztuczny nawóz azotowy.

Widzimy jak przy pomocy metod technicznych i chemicznych azot powietrza został uprzystępniony światu roślinnemu, ten zaś dalej w swym cudownym organizmie, w którym — jak wspomniałem na początku — działają wielkie, lecz bardzo nam jeszcze mało znane siły, przemienia te związki azotu dalej, tworząc wraz z innemi nawo-

zami, dwutlenkiem węgla, wilgocią, światłem słonecznem i tem wszystkiem wogóle, co czerpie przy pomocy liści i korzeni, swe plony — zboża, warzywa, owoce, odżywiające i odziewające świat ludzki i zwierzęcy. Do procesu kołowego krążenia i przemiany materji w organizmach żywych wciągnięty został olbrzymi, niewyczerpalny zapas prawie obojętnego dotychczas azotu powietrza:



Naszemu pokoleniu przypadły w udziale wielkie zdobycze nauki i techniki, pozwalające z powietrza i martwych minerałów dobywać materjały, powiększające wielokrotnie plony naszych pól. Obawy przeludnienia ziemi i groźby głodu straciły dzisiaj wiele na znaczeniu. Wiedza ludzka potrafi zdobyć dosyć żywności dla wszystkich. Jeżeli jednakże pomimo wszystko czujemy, że żyjemy dzisiaj w ciężkich czasach i chleb nasz powszedni ciągle zdobywamy w pocie czoła, to chodzi tu raczej o sprawiedliwy podział tych darów pomiędzy wszystkich bliźnich i o tę łaskę trzeba Boga prosić.

Dr. Inż. Stanisław Micewicz.

Dlaczego chcą nam narzucić rozwody?

(Dokończenie).

Z rokiem 1884 rozpoczęła się we Francji trzecia najdłuższa i najbardziej pouczająca faza istnienia prawa rozwodowego, która trwa do dnia dzisiejszego.

Po doświadczeniach lat ubiegłych postępowano teraz daleko ostrożniej i nowe ustawodawstwo małżeńskie różniło się dodatnio nietylko od prawa z r. 1792, ale i od kodeksu Napoleońskiego. Prawodawca z r. 1884 nie uważa związku małżeńskiego za zwykłą umowę, którą małżonkowie mogliby zerwać za obopólną zgodą; małżeństwo jest instytucją, której celem jest stworzenie rodziny i małżonkowie, którzy raz ją założyli, nie mogą jej burzyć podług swego upodobania. Związek małżeński powinien być trwały, a rozwód można dopuścić jedynie w konieczności; jako *remède nécessaire*, powinien on zawsze nosić charakter aktu wyjątkowego. Stąd ustawa z r. 1884 wyklucza zarówno rozwód z powodu niezgodności charakterów, jak za wzajemną zgodą małżonków i dopuszcza go jedynie w paru ściśle określonych wypadkach. Domagać się go może tylko małżonek niewinny, przeciw któremu drugi dopuścił się ciężkiego przestępstwa [1]). Stąd jeśliby oskarżony udowodnił swą niewinność, podanie miało być odrzucone, gdyż podług ustawy rozwód miał być sankcją (*divorce-sanction*), „karą, którą wymierza się małżonkowi winnemu".

[1]) Wyjątek od tego ostatniego zastrzeżenia stanowi tylko czwarta prawna przyczyna rozwodu, mianowicie skazanie jednego z małżonków z jakiegokolwiek powodu na zniesławiającą karę kryminalną.

Taki miał być charakter prawa rozwodowego z r. 1884 i koncepcję tę starano się zrealizować przy ostatecznej redakcji ustawy. Przedewszystkiem ograniczono liczbę prawnych przyczyn rozwodu do czterech; można go było udzielić, o ile oskarżony małżonek okazał się winnym cudzołostwa, znęcania się czy ciężkiej zniewagi drugiego, albo został skazany kryminalnie na karę zniesławiającą. Następnie utrudniono znacznie procedurę sądową, aby pokazać, że rozwód winien być czemś rzadkiem, wyjątkowem. Przed udzieleniem go powinien sędzia próbować wszelkich środków, żeby przywieść małżonków do zgody, lub przynajmniej do poprzestania na separacji, którą ustawa z r. 1884 zatrzymywała i przyznawała dla tych samych przyczyn co rozwód. Dopiero gdyby wszystkie te starania zawiodły, wolno było udzielić rozwodu, lecz wówczas następstwa jego prawne miały być świadectwem, że jest on rzeczywiście karą, wymierzoną względem winowajcy, który tracił różne korzyści natury finansowej, owszem musiał nawet płacić pensję drugiej stronie, o ile ta znalazła się w niedostatku.

Uczyniono więc chyba bardzo wiele, by zapobiec nadużyciom rozwodowym. Wobec podkreślenia ważności instytucji małżeństwa i jego trwałości, oraz napiętnowania rozwodu jako aktu wyjątkowego i będącego karą za ciężkie wykroczenie, mogło się zdawać, że optymistyczne przewidywania prawodawców z r. 1884 ziszczą się tym razem w całości — rozwodów będzie mało, w społeczeństwie będą widziane niemile, a sądy uczynią wszystko, by zredukować je do minimum.

Niestety życie poszło drogą wręcz przeciwną tym teoretycznym obliczeniom — liczba rozwodów rosła ciągle, społeczeństwo oswoiło się z niemi i żądało coraz większej w tym względzie swobody, a ciała prawodawcze i sądy starały mu się w tem skutecznie pomagać. W praktyce — jak zauważył M. Mazeaud, profesor prawa w Lille — „powraca się do pojęcia rewolucyjnego (t. j. do prawa z r. 1792), którego panowanie było marzeniem Naquet'a“ [1]). Stało się zaś

[1]) W referacie „Ustawodawstwo francuskie a rozwód“, wygłoszonym w maju 1928 r. w Arras, na VI kongresie francuskiego „Stowarzyszenia małżeństwa chrześcijańskiego“ (*L' Association du Mariage Chrétien*)

tak dlatego, że na całej linji zawiodły wszystkie czynniki, na jakich pomoc liczono — sądy, prawodawcy i opinja publiczna.

Największe może nadzieje pokładano w sądach. Przekonaniu temu dał wyraz referent ustawy rozwodowej, de Marcere, kiedy w Izbie deputowanych zapowiadał: „Dalecy od przyczyniania się do rozrywania małżeństw, sędziowie okażą się tem, czem być powinni — obrońcami społeczeństwa i rodziny, i nie wydadzą wyroku rozwodowego, jak tylko w ostateczności".

Tak obiecywano. A co się działo? — Bardzo wielu sędziów zapomniało wogóle, że rozwód ma być sankcją; nie szukają więc strony zawinionej, nie trudzą się godzeniem małżonków poważnionych i udzielają rozwodu z nadzwyczajną łatwością. Rzadko bada się gruntownie sprawę i żąda ścisłych dowodów, lecz wydaje się wyrok przychylny, chociaż widocznem jest, że racje przytoczone nie są wcale poważne i że poza niemi kryje się jedynie chęć porzucenia jednego związku w celu zawarcia nowego. Gdzieniegdzie nawet takiego powierzchownego badania się nie przeprowadza i zadawala się aktem zgóry przygotowanym przez adwokatów obu stron, tak że rozwód za zgodą wzajemną małżonków, wykluczony przez ustawę z r. 1884, istnieje faktycznie nadal. Nic dziwnego, że w takich warunkach przyznanie rozwodu, zamiast w myśl prawa być czemś wyjątkowem, stało się raczej wyrokiem normalnym; wszak naprz. w. r. 1901 załatwiono przychylnie 91% procesów rozwodowych, a więc prawie wszystkie wniesione powództwa.

Także interpretacja przyczyn prawnych rozwodu, wymienionych przez ustawę z r. 1884, była w praktyce sądowej bardzo dowolna. Znęcanie się nad drugim małżonkiem lub ciężką jego zniewagę, określone ściśle przez prawodawców, tłumaczono sobie tak szeroko, że właściwie sędzia mógł udzielić rozwodu, kiedy mu się podobało. Małżonkowie, którzy pragnęli się rozejść, korzystali też skwapliwie z tego, tem bardziej że na usługi mają pełno adwokatów, t. zw. specjalistów, reklamujących się otwarcie i udzielających wskazówek za drobną opłatą (5 fr. jedna porada). Lekceważy się również w sądach wypadki cudzołostwa.

Prawo wyznacza na nie surowe kary, a tymczasem trybunały traktują je jako wykroczenie czysto prywatnej natury i nie nakładają ich wcale, lub tylko śmiesznie niskie, tak że w rezultacie cudzołostwo odgrywa w sądzie najczęściej rolę środka do otrzymania rozwodu. Kiedy indziej znowu wina nie leży po stronie sędziów; pragną oni zachować literę i ducha prawa, lecz padają ofiarą oszustwa różnych adwokatów i aferzystów, którzy za pieniądze układają cały plan działania i uczą obejścia prawa te osoby, które pragną rozwodu. Tak więc niezależnie od tego, kto zawinił, pozostaje faktem, jak stwierdza prof. M. Mazeaud że „dziś aż nadto często trybunały (francuskie) interpretują fałszywie prawo z r. 1884 ... aż nadto często, bądź z pełną świadomością, bądź ponieważ zostały oszukane, pozwalają rozwodzić się, jak się komu podoba“ [1]).

Na pewne przynajmniej usprawiedliwienie sądów francuskich można chyba podnieść tę okoliczność, że sami prawodawcy torowali im drogę i niemal pchali w tym kierunku. Wiemy, że ustawa z r. 1884 nie odpowiadała bynajmniej zamierzeniom Naquet'a i jego zwolenników. Toteż zalewie ją uchwalono, rozgorzała dalsza walka, a wyniki jej znaczyły się co pewien czas nowemi ustępstwami na rzecz rozwodu. Już w r. 1886 uproszczono procedurę, co odniosło ten skutek, że liczba podań o zerwanie związku wzmogła się znacznie. Przerażono się wprawdzie tego i w r. 1893 uchwalono nowe prawo, zapewniające znaczniejsze korzyści separacji, lecz środek ten okazał się mało skutecznym. Ustawa z dnia 15 grudnia 1904 r. zniosła art. 298 kodeksu cywilnego, zakazujący małżonkowi, który dopuścił się cudzołostwa i rozwiódł, wejścia w związek małżeński ze wspólnikiem złego. Następne lata przyniosły dalsze zdobycze. Podług prawa z r. 1884 sądy mogły zamienić separację, po trzech latach jej trwania, na rozwód, jeśli tego zażądał jeden z małżonków separowanych; decyzja jednak w tym względzie była pozostawiona umotywowanemu uznaniu sądu. Tymczasem ustawa z dnia 6 czerwca 1908 r. automatycznie zamienia po trzech latach separację na rozwód, na żądanie

[1]) Na wspomnianym kongresie w Arras.

któregokolwiek z małżonków, wskutek czego nawet strona, która dopuściła się przedtem ciężkiego przestępstwa, otrzymuje teraz swobodę wejścia w nowe związki małżeńskie.

Niedość na tem. Powyższy termin trzechletni wydał się niektórym zbyt długi i po wojnie światowej rozpoczęła się nowa kampanja w celu skrócenia go. Powiodła się ona o tyle, że rzeczywiście dn. 28 lutego 1925 r. senat francuski przyjął wniosek, skracający okres przymusowego czekania na dwa lata. Uchwała ta dostała się dn. 16 lipca 1926 r. do Izby deputowanych, a jakkolwiek trzech wybitnych mówców wykazywało, że projekt taki jest sprzeczny z interesem rodziny i dlatego zwalczany przez wszystkie organizacje rodzin we Francji, uchwalono znaczną większością głosów wzięcie go pod obrady i tylko inne okoliczności wpłynęły na odłożenie sprawy na czas dłuższy.

Nadto równocześnie prawie gotowano inny, gorszy jeszcze zamach na nierozerwalność małżeństwa przez usiłowanie rozszerzenia liczby prawnych przyczyn rozwodu. Podług ustawy z r. 1884 mógł on być udzielony jedynie w razie popełnienia ciężkiej winy przez jednego z małżonków. Ograniczenie takie wydało się jednak niektórym zbyt surowem, gdyż zdaniem ich małżeństwo powinno ustać z chwilą, w której życie wspólne stało się niemożliwem. W tej myśli posłowie, Palmade i André Hesse, wnieśli w r. 1925 projekt wprowadzenia nowej przyczyny prawnej rozwodu — choroby umysłowej *(l'aliénation mentale)*. Krok ich był chytrze obmyślany, bo jeśli dziś się przyjmie, że małżonka umysłowo chorego, który nie popełnił przecież żadnego przestępstwa, wolno opuścić zupełnie dlatego, że życie wspólne z nim stało się niemożliwe, to jutro na tej samej podstawie będzie można żądać udzielenia rozwodu dla jakiejkolwiek innej nieuleczalnej choroby i pozwoli się zostawić na łaskę losu małżonka w chwili, w której on najbardziej potrzebuje pomocy. Niestety, rzecz charakterystyczna, jakkolwiek komisja dla spraw prawodawstwa cywilnego i karnego, której powierzono zbadanie tej rzeczy, widziała dobrze tę ewentualność, jednak nie oświadczyła się przeciw projektowi.

Tak więc wbrew założeniom i postanowieniom ustawy z r. 1884, prawodawstwo francuskie nietylko nie szło po

linji obrony interesów małżeństwa i rodziny, ale sprzyjało stale prądom przeciwnym. Znamienne pod tym względem były wspomniane powyżej debaty w latach 1925—1926, — broniły one nie strony niewinnej lecz małżonka winnego, nie trwałości związku lecz rozwodu. Już ustawa z dn. 6 czerwca 1908 r. poszła w tym kierunku, wprowadzając obowiązkową zamianę separacji na rozwód po upływie trzech lat jej trwania, lecz zwolennikom reformy i to było mało; okrucieństwem, mówili, jest skazywać małżonka separowanego na tak długi celibat, trzeba koniecznie skrócić czas czekania i ułatwić jeszcze więcej procedurę. A jak motywowano ten wniosek? — Referent jego w senacie odwoływał się do „interesu społecznego", drugi zaś, który żądał uproszczenia procedury starał się wzbudzić w swem przemówieniu współczucie dla małżonka, chcącego się rozwieść, a skrępowanego ustawą i dodał: „Te bolesne a zbyteczne przewlekania twórcy projektu chcieli uczynić niemożebnemi na przyszłość. Wasza Komisja była szczęśliwą, przyłączając się do ich szlachetnej inicjatywy". Skoro zaś projekt, uchwalony przez senat, dostał się pod obrady Izby deputowanych, prezes komisji uzasadniał jego słuszność w ten sposób, że „jak długo rozwód istnieje we Francji, jest rzeczą moralną ochraniać go, by móc położyć koniec sytuacjom nieprawidłowym i niemoralnym, i pozwolić im przeistoczyć się w związki legalne".

Co jednak znaczą wszystkie powyższe powiedzenia? — Oto że, w imię moralności, stawano po stronie nie tego małżonka, który postępował w duchu ustawy z r. 1884 i sprzeciwiał się zerwaniu związku, lecz tego, który się go domagał. „Istnieje — zauważył słusznie prof. Maurice Vanlaer z Lille — osobna moralność rozwodu, która się przeciwstawia moralności małżeństwa nierozerwalnego i chcąc być na usługach jednej z nich, jest się zmuszonym do sprzeciwiania się drugiej". [1])

Niema więc żadnej przesady, jeżeli René Lemaire pisał, że francuskie „sądownictwo rozwinęło się w kierunku najwyraźniej przychylnym rozwodowi". [2]) Owszem w rzeczywi-

[1]) Na kongresie w Arras.

[2]) René Lemaire: L e m a r i a g e c i v i l. Nouvelle ed. Paris 1904 (La première édition a été couronnée par la Faculté de Droit de Paris). Str. 210.

stości posunęło się ono dalej jeszcze. Kiedy wskutek rosnącej liczby rozwodów i postępującego rozkładu rodziny zaczęły się mnożyć w kraju, zwłaszcza wśród sfer pracujących, „wolne", przyjacielskie i tym podobne nielegalne związki, wówczas prawodawca, zamiast przeciwdziałać im, począł je faworyzować przez przyznawanie różnych udogodnień i przywilejów, ekonomicznych i społecznych, jakie dotychczas przysługiwały prawym małżeństwom. Wymownie pisał o tem profesor prawa i nauk społecznych w Paryżu, Paul Bureau: „Nasze obyczaje, nasze sądownictwo i nasze prawa starają się z coraz wzrastającem powodzeniem — zapewnić tym wolnym związkom wszelkie korzyści legalnego małżeństwa to w najkorzystniejszy dla nich sposób. „Zwolna, pisze p. H. Berthélemy, profesor fakultetu prawa w Paryżu, towarzyszka zastępuje żonę. Osiąga ona względy Parlamentu. Jest protegowana przez administrację. Bo czyż nie znamy faktów przymuszenia właścicieli domów, by przyznali ulgi lokatorskie towarzyszce żołnierza?" A uczony ów profesor mógł był jeszcze dodać, że towarzyszka w razie śmierci zmobilizowanego swego przyjaciela, otrzymuje tę samą pensję, co prawna żona, a od sierpnia 1914 r. ma przyznane dla siebie te same świadczenia wojskowe." [1])

A co na to wszystko opinja publiczna? — Przypominamy sobie, że podczas debat nad przywróceniem rozwodu liczono poważnie na jej pomoc. „W dzisiejszem stadjum naszych obyczajów, które, jak mam nadzieję, nie zawiodą, trudnem będzie małżonkom rozwiedzionym zawrzeć drugie małżeństwo, a przedewszystkiem zawrzeć je w warunkach nie ubliżających godności" — pisał jeszcze w r. 1885 Rigaud w swej rozprawie „Du mariage et du divorce". [2]) Lecz wystarczyło kilka lat, by wykazać, jak fatalnie się pomylono. „Byliśmy przekonani — pisał już w r. 1891 Georges Michel — że rozwód nie wniknie w nasze obyczaje. Sądziliśmy, i na tym punkcie nasze poczucie się nie zmieniło, że w kraju z tra-

[1]) Paul Bureau: L'indiscipline des moeurs. Paris 1921. Str. 110 (Polskie tłumaczenie tego dzieła wyszło w Wyd. Ks. Jezuitów, Kraków 1929, p. t. „Rozprzężenie obyczajów").

[2]) Du mariage et du divorce. Etude sommaire sur la loi du 27 juillet 1884, par le premier président Rigaud. Paris 1885. Str. 13.

dycją, jakim jest Francja, rozwodnik, a bardziej jeszcze rozwódka, doznają pewnego rodzaju *diminutio capitis*, zdeklasowania społecznego, przed którem zawahają się najbardziej zdecydowani. Wypadki jednak nie potwierdziły naszych przewidywań". [1])

Smutne następstwa ustawy były wobec tego nieuniknione. Skoro nie dopisał ani jeden z czynników, na jakie tak liczono w r. 1884, zawieść musiało i to, co w oczach prawodawców ówczesnych uchodziło za pewnik — że liczba rozwodów we Francji nigdy nie będzie wielka, owszem po zlikwidowaniu zaległości z czasów ubiegłych spadnie do cyfry bardzo małej i utrzyma się na niej stale. Choćbyśmy nawet w pobłażliwości naszej przeznaczyli na ów okres „likwidacyjny" całe pięć lat, to jeszcze dysproporcja ich z późniejszemi jest tak ogromna, że przekreśla wszystkie obietnice, czynione przy przywróceniu ustawy rozwodowej. Jeśli w r. 1885 udzielono 4.123, a w r. 1889 aż 6.249 rozwodów, to w myśl zapewnień ilość ich powinna w następnych latach spaść do jakiejś stosunkowo nieznacznej cyfry. [2]) Tymczasem rzeczywistość zadała temu najzupełniej kłam, jak widać z załączonego poniżej zestawienia:

rok	liczba rozwodów	rok	liczba rozwodów
1890	6.557	1923	23.599
1895	7.700	1924	20.974
1900	7.820	1925	19.871
1905	10.860	1926	19.844
1910	14.261	1927	18.487
1913	16.335	1928	18.822
1921	32.472	1929	19.353

Widzimy zatem stały przyrost liczby rozwodów aż do r. 1914. Wojna światowa zahamowała wprawdzie chwilowo ten proces (w r. 1915 było tylko 1.701 rozwodów), lecz nie przerwała go bynajmniej. Po jej ukończeniu nastąpił też nowy dłuższy okres, likwidujący wojenne zaległości, który w r. 1921 osiągnął swój szczyt w liczbie 32.472 rozwodów, przewyższającej zatem blisko dwukrotnie cyfrę z r. 1913.

[1]) *L'Economiste français*, nr. z. 3. października 1891 r. Str. 421.

[2]) W każdym razie, podług zapowiedzi, do cyfry niższej od ilości wypadków separacji przed r. 1884; liczba zaś tychże przed przywróceniem rozwodu, wynosiła rocznie około 3.000.

W miarę załatwiania procesów liczba ta opadała stopniowo aż do r. 1927, który stał się punktem zwrotnym, gdyż już w dwóch latach następnych zauważamy ponowny przyrost rozwodów. Nadzieja poprawy stosunków zawiodła więc, owszem nawet ta najniższa cyfra, jaką widzimy w r. 1927 przewyższała jeszcze o 2.152 ilość rozwodów w r. 1913 — pomimo tego, że ludność Francji była wówczas mniej więcej o $^3/_4$ miljona liczniejsza niż w r. 1927.

Ten przyrost rozwodów uwydatniają zresztą najlepiej cyfry porównawcze. Na 100.000 mieszkańców Francji przypadało w roku 1913 — 77 rozwodów, w roku 1927 — 90, w r. 1928 — 92, a w r. 1929 — 94 rozwodów; przyrost zatem ciągły i wysoki. Od r. 1890 do r. 1929 ludność Francji wzrosła o 7·2%, liczba zaś rozwodów o 195·2%. Straszliwie zawiedli się więc prawodawcy z r. 1884. A dodajmy, że obok rozwodów mamy stale we Francji, podobnie jak przed ich wprowadzeniem, rok rocznie około 3.000 wypadków separacji.

Z rosnącą liczbą rozwodów musiały oczywiście pokazać się w społeczeństwie francuskiem dalsze, nieuniknione ich następstwa: postępujący rozkład rodziny, odbijający się na pożyciu małżeńskiem, losie dzieci i szerzeniu się związków nielegalnych, oraz malejąca cyfra urodzin i stąd groźba wyludnienia, przed którem Francja musi się ratować sprowadzaniem i asymilacją obcokrajowców. Sprawami temi nie będziemy się tu jednak zajmowali, gdyż omówiliśmy je gdzie indziej. [1])

* * *

Tak przedstawia się w swym rozwoju i faktycznym stanie kwestja rozwodowa we Francji. Przeszła ona, jak widzieliśmy, trzy różne fazy. Nieznany przedtem zupełnie, zostaje rozwód wprowadzony do Francji przez Rewolucję w r. 1792 — dla zasady wolności jednostki i stwierdzenia, że małżeństwo jest umową czysto świecką. Kodeks Napoleona z r. 1804 zatrzymuje go, choć w znacznie umiarko-

[1]) W książce p. t. Rozwód a zdrowie narodu (Kraków, Wyd. Ks. Jezuitów) oraz w *Przeglądzie Powszechnym*, Kraków, maj 1927 roku, str. 197 n.

wańszej formie — dla zasady wolności kultu (i prawdopodobnie także dla racyj ubocznych). Zniesiony w roku 1816, zostaje przywrócony ponownie w r. 1884 — z licznemi ograniczeniami i pod oficjalną etykietą „lekarstwa z konieczności", *remède nécessaire*.

Pierwszy etap doprowadził do stosunków wprost niemożliwych. Drugi chciał naprawić sytuację przez różne ograniczenia, lecz bezskutecznie. Trzeci usiłował ratować małżeństwo, utrudnił więc znacznie otrzymanie rozwodu i zastrzegł go tylko dla wypadków koniecznych i wyjątkowych; doświadczenie kilkudziesięciu lat, jakie upłynęły od tego czasu, wykazało jednak, że nawet taki kompromis jest niemożliwy. Nie dopisały wszystkie czynniki, które miały być pomocne — prawodawcy, sądy i opinja publiczna — runęły barjery, na jakie liczono, a pozostałe grożą zawaleniem. Wbrew duchowi i literze prawa z r. 1884 można dziś we Francji otrzymać rozwód łatwiej niż separację, i to rozwód za wzajemnem porozumieniem się małżonków, owszem nawet za wolą jednej strony.

Bolesne te doświadczenia, które łącznie z innemi czynnikami podkopały głęboko rodzinę francuską, a kraj sam postawiły w obliczu groźnego „być albo nie być", otworzyły oczy niejednemu z dotychczasowych zwolenników rozwodu. Przyszło im to tem łatwiej, że równocześnie w nauce prawa i socjologji zaczęła się dokonywać znamienna ewolucja podstawowych pojęć, dotyczących małżeństwa i rodziny. I jeśli we Francji większość klasycznych traktatów prawa cywilnego broni jeszcze rozwodu, to jednak nowsze ich wydania głoszą tę tezę z coraz większą rezerwą, owszem pojawiają się zdania, że zniesienie rozwodu byłoby możliwe, a nawet pożądane. Szereg zaś nowszych prawników stoi zdecydowanie na tem stanowisku, że należy dążyć do zupełnego zniesienia ustawy rozwodowej.

Wśród tych pojęć, jakie w dziedzinie nauki prawa i socjologji uległy zmianie, najważniejszym bezwątpienia jest nowy pogląd na charakter umowy małżeńskiej. Rewolucja francuska postawiła ją narówni z innemi kontraktami i stąd zadecydowała, że podobnie jak tamte może zostać zerwaną, skoro zmieni się wola kontrahentów czyli małżon-

ków. Twierdzenie to było jednak tak śmiałe, że, jak wiemy, nawet prawodawcy z r. 1792 nie odważyli się przeprowadzić go konsekwentnie w praktyce, by nie narazić na upadek rodziny, a z nią podstawy społeczeństwa. Doświadczenia lat późniejszych wykazywały też coraz jaśniej absurdalność takiego poglądu. Już przed rokiem 1884 pisał też E. Glasson, że „ci, którzy chcą utożsamić małżeństwo ze zwyczajną umową, stają na zupełnie fałszywem stanowisku"; twierdzenie zaś, że w sprawach związanych z małżeństwem należy zostawić małżonkom zupełną swobodę — gdyż „niema się prawa naruszania wolności osobistej — jest fałszywe pod każdym względem". [1])

Od tego czasu posunięto się znacznie naprzód w analizie pojęcia umowy małżeńskiej. Przyznaje się, że małżeństwo zaczyna się od umowy dobrowolnej dwojga osób, jej zawdzięcza swe powstanie i dlatego ta umowa jest otoczona różnemi przepisami prawnemi, podobnie jak inne kontrakty — lecz obok tego spostrzega się również między niemi zasadnicze różnice co do istoty, przedmiotu i następstw umowy. W małżeństwie bowiem nie chodzi o układ, dotyczący kupna, sprzedaży, wynajmu czy pracy, lecz o osoby ludzkie i ich prawa najbardziej intymne, oraz o dzieci i rodzinę, a z niemi społeczeństwo. Dlatego to nietylko Kościół katolicki, który ma specjalny tytuł z racji sakramentalności związku małżeńskiego, ale żadne państwo nie jest i nie może być obojętnem w tych sprawach i nie zostawia ich bez pewnego przynajmnej uregulowania odnośnych praw i obowiązków. Prawo kościelne czy państwowe, lub jedno i drugie, określają je ściśle i małżonkowie nie mogą tu wprowadzać dowolnych zmian, ale muszą się zgodzić na istniejące zasady, pod grozą nieważności związku; wola ich tylko częściowo i w podrzędnych rzeczach może tu coś zmieniać. Małżeństwo jest bowiem aktem naturalnym, uświęconym przez religję i unormowanym zgóry przez odpowiednie prawodawstwo, tak że strony interesowane mogą je zawrzeć lub nie, ale raz zawarłszy nie mogą w niem nic zmienić, ani co do przedmiotu ani co do skutków.

---

[1]) Le mariage civil et le divorce; str. 484, 486.

Już z tego więc, że małżeństwo różni się zasadniczo od zwyczajnego kontraktu, wynika, że nie można opierać jego rozerwalności na fakcie zmiany woli małżonków. Ten ostatni punkt jest zresztą naogół uznawany, nawet przez wielu zwolenników rozwodu, którzy uważając małżeństwo za umowę o charakterze społecznym, nie zgadzają się na pozostawienie rozporządzania jego losem woli jednostek. Teorja liberalizmu w tej dziedzinie znajduje dziś coraz więcej przeciwników wśród socjologów i prawników różnych obozów, którzy zgodnie podkreślają konieczność ograniczenia tu praw jednostki na rzecz społeczeństwa i jego interesów.

Jeszcze dalej, bo do uzasadnienia nierozerwalności małżeństwa, posuwa się stosowane obecnie do niego pojęcie „instytucji". Podczas kiedy zwyczajne umowy są raczej wyrazem konkurencji i antagonizmu interesów (sprzedający a kupujący, wynajmujący a lokator), to instytucja suponuje właśnie ich wspólność i stawia jakiś cel wyższy, którego osiągnięcie wymaga skupienia sił wszystkich w nim interesowanych. Stąd kiedy przy innych umowach obie strony są sobie równe i mogą się układać zależnie od własnej woli — instytucja, jako podporządkowana owemu celowi przedmiotowemu, musi posiadać odpowiednią organizację i autorytet, któremu wole jednostek muszą być podległe. Z tego samego tytułu wynika nadto trwałość instytucji, w przeciwstawieniu do nietrwałości innych kontraktów. I oto taką „instytucją" społeczną, skierowaną do celów wyższych i służącą interesom ponadindywidualnym, jest małżeństwo; powinno więc być trwałe, a co do praw i obowiązków swych zgóry uregulowane.

Skreślona powyżej nowoczesna koncepcja małżeństwa, jako instytucji o charakterze wybitnie społecznym, przechyla się więc ku prawnej jego nierozerwalności. „Przez założenie rodziny — pisał Achille Mestre, profesor prawa w Paryżu — został spełniony akt definitywny, nieodwołalny. Nie rozwiązuje się małżeństwa jak kontraktu kupna, które już nie dogadza".[1]) Na tej podstawie mógł też Paul Cuche, pro-

[1]) W artykule: L e d i v o r c e. *Les Lettres*, Paris, grudzień 1924 r., str. 782.

fesor prawa w Grenoble, nazwać domaganie się dziś ustawy rozwodowej — „grubym anachronizmem" i zacofaniem. [1]) Dlatego mógł bar. Cavrois de Saternault, profesor prawa w Lille, powiedzieć: „w pojęciu nowoczesnego prawa, znacznie wyraźniej niż dawniej, rozwód jest błędem". [2])

Padają zresztą, jedna za drugą, inne racje, na jakie powoływali i powołują się zwolennicy rozwodów.

Słyszeliśmy naprz., że zdaniem niektórych prawników i ustawodawców miały one być „lekarstwem", bolesnem nieraz, ale potrzebnem właśnie dla dobra rodziny. — Dziś już coraz mniej jest takich, którzyby chcieli twierdzić, że tą drogą „broni się" rodziny i małżeństwa. Już E. Glasson głosił tezę przeciwną i wykazywał, że wbrew twierdzeniom prawodawców z r. 1792, rozwód zniechęca właśnie do zawierania małżeństwa. [3]) Doświadczenia późniejsze wykazały też, że samo istnienie prawa rozwodowego przyczynia się do lekkomyślnego zawierania związków, podkopuje wzajemne zaufanie tych, którzy chcą do niego wstąpić, u małżonków zaś staje się przyczyną ciągłych obaw i niepewności, wiedzie do sprzeniewierzania się, owszem wprost wywołuje rozwody. „Perspektywa rozwodu prowadzi do zawierania związków przedwczesnych i źle dobranych, i naturalnym biegiem rzeczy wraz z liczbą takich małżeństw rośnie też ilość rozwodów; obie te przyczyny wiążą się bowiem i przyczyniają do spotęgowania tego procesu" — pisał wspomniany powyżej prof. P. Cuche. [4])

Sytuacja zaś staje się tem tragiczniejsza, że, jak widzieliśmy konkretnie na przykładzie Francji, postępu tego nic nie jest w stanie wstrzymać, owszem sądy i opinja publiczna popierają go jeszcze, a prawodawstwo idzie za niemi i, jak na ironję, nadaje cechę legalności nadużyciom. „Doświadczenie wykazało — mówił prof. Mazeaud na kongresie

---

[1]) Por. nasz artykuł sprawozdawczy: Francuski uczony o „postępowości" rozwodów. *Przegląd Powszechny*. Kraków, październik 1926 r., str. 123—128.

[2]) Na kongresie w Arras.

[3]) Le mariage civil et le divorce; str. 262, 500.

[4]) W artykule: La suppression du divorce.. *Les Lettres*, Paris, styczeń 1924 r., str. 27.

w Arras — jak trudno jest utrzymać się w tej sprawie przy pojęciu umiarkowanem; z chwilą kiedy prawodawca dopuści możliwość rozwodu, wszystkie zapory, jakie może postawić, okazują się za słabe i wkrótce zostają zwalone".

Że w takich warunkach, gdzie samo prawo i sądownictwo sprzyja namiętnościom i kaprysom ludzkim, trudno jest istnieć zdrowej rodzinie, jest chyba rzeczą oczywistą, a Francja jest tego wymownym przykładem. P. Bureau pisał przecież, że dzięki rozbijaniu małżeństwa „upadło we Francji właściwe jego pojęcie", a pozostała z niego tylko „formułka", która „u ogromnej większości Francuzów budzi zaledwie jakieś wspomnienie zamierzchłej tradycji". [1]) A prof. P. Cuche w parę lat później dodał, że jeśli prawo rozwodowe będzie dalej trwało we Francji, to małżeństwo stanie się tylko „wymianą dwóch zachcianek... zaspokojeniem instynktu", a wtedy upadnie wogóle i nie będzie żadnej logicznej racji, by wpisywać je do aktów stanu cywilnego, lecz „wystarczy pozostawić je pod nadzorem art. 332 Kodeksu karnego, o ileby przy zawieraniu go zachodził gwałt". [2])

Słowa powyższe świadczą, jak smutnie stoi sprawa we Francji, a stają się zrozumiałe na tle faktycznych stosunków tamtejszych. Prawodawstwo bowiem francuskie nietylko otwiera osobom rozwiedzionym nieograniczoną prawie możność wstąpienia w ponowne związki małżeńskie, [3]) ale zaczyna, jak już powiedzieliśmy przedtem, popierać coraz bardziej różne nielegalne związki, przyjacielskie, koleżeńskie i t. p., będące w rzeczywistości pospolitemi konkubinatami. Cóż dziwnego, że przy moralnym upadku i religijnej obojętności znacznej części społeczeństwa francuskiego, wielu woli żyć w takich związkach, gdyż zobowiązania prawne są w nich znacznie mniejsze niż w małżeństwie, lub raczej

---

[1]) L'indiscipline des moeurs; str. 58.

[2]) La suppression du divorce; str. 28. Konkluzję, podsuniętą przez prof. Cuche'a, wyprowadzili też bolszewicy, dając jej wyraz w najnowszej swej ustawie.

[3]) W sprawie ponownego zawierania małżeństwa przez osoby rozwiedzione przeszło ustawodawstwo francuskie całą ewolucję, od absolutnego zakazu do całkowitej swobody. Por. wspomniany artykuł prof. H. Lalou: „Remariage des divorcés"

żadne, a korzyści społecznej i ekonomicznej natury niewiele niższe, często te same, a niekiedy nawet większe. [1])

Do takich to stosunków doprowadziło, a przynajmniej przyczyniło się ogromnie, prawo rozwodowe. Lecz czy może przyniosło równocześnie coś dobrego? Czy prawodawcy i prawnicy francuscy mogą się powołać na jakieś realne korzyści, usprawiedliwiające ich krok, lub na rzeczywistą konieczność uczynienia go? — Na to pytanie możemy krótko odpowiedzieć: nie. Najsilniejsza racja, na jaką się zwykle powołują, mianowicie nieszczęśliwe sytuacje niektórych małżonków, nie może mieć zastosowania dlatego, że tu chodzi o dobro społeczne; przez rozwód zaś dogodzić możemy jednostce ale narażamy ogół i stąd zamiast pomóc, powiększamy jeszcze cierpienia.

Nie do przyjęcia jest również przytaczane zazwyczaj przez teoretyków prawa zdanie, że tu „obyczaje" są winne i one stworzyły rozwód, a nie prawo; prawo bowiem nie powinno sankcjonować złego i nadawać mu swą powagą cechy aktu legalnego. Nadto doświadczenie powszechne wykazuje, że wprowadzenie rozwodu nie staje się bynajmniej klapą bezpieczeństwa, lecz właśnie czynnikiem rozkładu wśród zdrowej części społeczeństwa. Podobnie trzeba powiedzieć o innych także przyczynach, mających przemawiać na korzyść prawa rozwodowego. Prof. Władysław Abraham przechodzi je kolejno i nie znajduje żadnych przekonywujących, [2]) a dokładniejszej analizie poddaje je prof. P. Bureau i dochodzi do wniosku, że „pod koniec tego rozważania nic nie pozostało z owych dowodów, napozór niezbitych, jakie miały usprawiedliwiać zaprowadzenie rozwodów". [3])

Dowodów na to, że rozwody są dla uzdrowienia stosunków rodzinnych i społecznych konieczne lub przynajmniej pożyteczne, nie mają rzeczywiście prawnicy żadnych, owszem z postępem czasu usuwa im się z pod nóg jeszcze ta resztka

---

[1]) Por. art.: L'union libre devant la loi et la jurisprudence, przez Henri Lalou. *Le Correspondant,* Paris, z dn. 10 grudnia 1929 r., str. 711

[2]) Zagadnienie kodyfikacji prawa małżeńskiego; str. 39—42.

[3]) L'indiscipline des moeurs; str. 411. W podobnym duchu pisał E. Glasson, dz. c., str. 494.

różnych racyj, na jakie lubią się powoływać. Dlaczego mimo to radzą, żeby rozwody wprowadzić? Dlaczego uchwalają je ciała prawodawcze? — Jeśli chodzi o Francję, a podobnie ma się rzecz i poza nią, to znamy już pewne z tych motywów; mają one swe źródło w radykalnych poglądach moralno-społecznych (Naquet), a do nich dodać jeszcze musimy pobudki, płynące z zaciekłej nienawiści do Kościoła katolickiego. Zwalczano nierozerwalność małżeństwa dlatego, że głosiła ją religja katolicka; przyjmować w prawie państwowem to samo, czego broni Kościół, zdawało się tym ludziom poniżającem dla państwa. To ich stanowisko było dobrze znanem i E. Glasson pisał wyraźnie, że niektórzy żądają wprowadzenia rozwodów „w interesie, dobrze czy źle rozumianym, państwa przeciw Kościołowi". [1]) Również prof. H. Lalou pomiędzy przyczynami uznania prawa rozwodowego w r. 1884 wskazuje „przedewszystkiem na duch antykatolicki, możemy powiedzieć nawet na zaciekłość antyreligijną, która inspirowała wielką liczbę praw III Republiki". [2]) A ten duch pokutuje we Francji nadal. Do dziś dnia są tacy — mówił na kongresie w Arras prof. Mazeaud, którzy „wprowadzają i rozszerzają rozwód dlatego, aby zadać cios katolicyzmowi" i tacy, którzy boją się go zwalczać, żeby nie usłyszeli „straszliwego zarzutu... klerykalizmu!".

Wymowa faktów działa jednak i we Francji, choć powoli. „Trzydzieści lat temu prawnicy i socjologowie sprzyjali prawie ogólnie rozwodowi. Wystarczy jednak przeczytać świeżo wydane traktaty prawa cywilnego, by mieć miarę, jak daleko posunęła się sprawa" — pisał w r. 1924 prof. A. Mestre i powoływał się między innymi na profesora prawa w Paryżu, Ambroise Colin. [3]) A liczba takich, którzy przechodzą do tego obozu, rośnie ciągle. „Prawo francuskie powinno zakazać rozwody — mówił na kongresie w Arras prof. Mazeaud — i jest obowiązkiem każdego światłego Francuza domagać się tego". Prof. P. Cuche podkreśla, że „zniesienie rozwodu jest rzeczą istotną, której powinniśmy

[1]) Le mariage civil et le divorce; str. 492.
[2]) Le remariage des divorcés; j. w. str. 577.
[3]) Le divorce; j. w., str. 786—87.

się domagać, a nie tylko ideałem, do którego mamy zdążać".[1]) Usunięcie całkowite rozwodu — pisał nadmieniony powyżej prof. A. Mestre — „jest celem, którego nie wolno nam spuścić z oka", gdyż „jak długo rozwód będzie istniał, społeczeństwo francuskie nie będzie w stanie odzyskać swej równowagi i swej trwałości".[2])

* * *

Doświadczenia, poczynione we Francji, powinny być chyba i dla nas w Polsce, dostateczną przestrogą. — Nie wystarczy samo podkreślanie „zasady" nierozerwalności, ale musi się ją przeprowadzić faktycznie, gdyż każde, nawet największemi zastrzeżeniami otoczone wprowadzenie rozwodu wiedzie do nadużyć i rozszerza go. Wszelka kompromisowość w tej mierze zgóry jest skazana na niepowodzenie i na żadne czynniki — prawodawców, sądy i opinję publiczną — nie można liczyć. Bieg wypadków sprawia bowiem, że każdy z nich wcześniej lub później ulega prądowi i pociąga za sobą pozostałe.

Z tych „doświadczeń zachodnio-europejskich" nie skorzystała jednak Polska Komisja Kodyfikacyjna, chociaż odwołuje się do nich w swych komunikatach. Prawdziwie *tristi rerum usu nihil edocti*, jak mówi Pius XI w Encyklice o małżeństwie chrześcijańskiem. Oczywiście nie mówimy tego o wszystkich jej członkach; nie zapominajmy, że i Komisja Kod. jest małym parlamentem, gdzie w podobny sposób ścierają się różne zdania. Nie wszyscy jej członkowie zgodzili się w całości na obecny projekt prawa małżeńskiego, lecz zostali przegłosowani przez większość. Tem bardziej jednak stanowisko tej większości musi się spotkać nietylko ze zdecydowanym sprzeciwem ze strony katolików, ale także pod względem rzeczowym z zarzutem nieliczenia się z pozytywnem, tyloletniem i tak rozległem doświadczeniem (także innych krajów), a w następstwie tego pominięcia interesów społeczeństwa i działania na jego szkodę.

[1]) La suppression du divorce; j. w., str. 33.

[2]) Le divorce; j. w., str. 700, 781. — Wszyscy jednak, także katoliccy prawnicy zgadzają się, że zniesienie to musi zostać przeprowadzonem stopniowo, nagłe bowiem wywołałoby zbyt wielkie wstrząśnienie w nieprzygotowanem do tego społeczeństwie francuskiem.

Bo chyba nie trzeba być genjuszem, by dostrzec głęboką analogję między powojenną sytuacją w Polsce, a okresem przed rokiem 1884 we Francji. Podobna, sztuczna propaganda rozwodów, prowadzona przez pewną tylko liczbę osób — bądź z powodu radykalnych poglądów moralno-społecznych, bądź wrogo usposobionych dla Kościoła katolickiego, bądź wreszcie nie umiejących utrzymać zasad we własnem życiu — popierana przez grupę literatów, którzy tą drogą chcą zdobyć rozgłos, a mająca przeciw sobie ogromną masę reszty obywateli kraju. Z drugiej zaś strony trudno nam przypuścić, by ktokolwiek z członków Komisji Kod. mógł poważnie twierdzić, że to, co wydało fatalne skutki w społeczeństwie francuskiem, u nas będzie miało pomyślny obrót, i czego nie potrafiły przeprowadzić sądy tamtejsze, tego dokonają nasze. Byłaby to dziwna megalomanja, schlebiająca może dumie narodowej, ale zupełnie nierealna, gdyż właśnie psychika naszego społeczeństwa przedstawia teren daleko niebezpieczniejszy wobec przewagi momentów uczuciowych w naturze polskiej.

Jakież to szumne obietnice czyniono we Francji przed r. 1884, a przecież E. Glasson nie uległ ich hipnozie i w okresie najgorętszej agitacji za przywróceniem rozwodu pisał: „Możemy już teraz postawić twierdzenie, że gdyby rozwód został przywrócony, niezwłocznie począłby się znowu rozwijać z ustawiczną progresją". [1]) Trzeźwy prawnik zorjentował się doskonale w tej rzeczy, chociaż nie rozporządzał jeszcze bogatym materjałem doświadczalnym, a rzeczywistość potwierdziła z nadwyżką słuszność jego przewidywań. O ileż bardziej oczekiwaliśmy tego od naszej Komisji Kod., a tymczasem widzimy, że chce ona bolesny i zgóry przesądzony eksperyment powtarzać na nowo na żywym organiźmie naszego narodu, który tyle ma przecież innych trudności do zwalczania i dlatego szczególnie potrzebuje siły moralnej i zdrowej rodziny. [2])

[1]) Le mariage civil et le divorce; str. 470.

[2]) Tę właśnie chęć „eksperymentowania", zawsze niebezpiecznego, zarzuca naszej Komisji Kod. p. Kazimierz Kierski w artykule „Bilans prac Komisji Kodyfikacyjnej" (*Ruch prawniczy, ekonomiczny i socjologiczny*; Poznań, r. 1930 zesz. 4, str. 520*—526*). Podnosi tam, że działalność jej

Po tem, co widzimy na Zachodzie, nie mamy najmniejszej podstawy do sądzenia, że Polska będzie stanowiła jakiś szczęśliwy wyjątek, jakiś cudowny unikat w świecie i w historji, poczynając od starożytności aż do dni dzisiejszych. Potomność musiałaby surowo rzeczywiście osądzić taką naiwność, jeśli René Lemaire nie mógł darować jej swym ziomkom z przed r. 1884. „Jedno słowo — pisał on — poprostu wywołuje uśmiech: „złudzenia" prawodawcy. Czyż można było mieć „złudzenia" w tem, co się stanie z rozwodem, jeśli raz zostania wprowadzony"? [1])

Zarzuty, podniesione przeciw stanowisku obecnego projektu prawa małżeńskiego w sprawie rozwodów, nabierają tem większej wagi, że nie brak przecież innych dróg wyjścia.

Najszczęśliwszem rozwiązaniem byłoby zajęcie stanowiska włoskiego kodeksu prawa małżeńskiego, który wogóle nie uznaje rozwodu. [2]) Uczynionoby wtedy zadość prawu Bożemu i interesom państwa. Nie byłoby wówczas tej anomalji, jaką wnosi projekt Komisji Kod., żeby prawo szkodziło społeczeństwu, zamiast mu pomagać i żeby dążyło (mniejsza o to, że mimowoli) do obniżenia jego poziomu etycznego. Wysuwanie zaś zarzutu, że wbrew Konstytucji (art. 111) gwałconoby wtedy „wolność sumienia i wyznania", jest nie na miejscu, gdyż kwestja rozwodów nie wchodzi w żadnem z przyjmujących je wyznań do zakresu prawd wiary; są one tam jedynie dozwolone, lecz pozwolenie takie, jako sprzeczne z interesem społecznym, może państwo ograniczyć bez obawy wkroczenia w obręb samej religji. [3])

„nosi często charakter doktrynerski, oderwany od życia" i pisze, że podług „*communis opinio* całego prawnictwa polskiego" skład Komisji pod względem doboru osób „przedstawia wiele do życzenia". — Od nas możemy dodać, że dobór ten, jak wolno wnosić z projektu prawa małżeńskiego, nie odpowiada ani przekonaniom, ani proporcji katolickiej ludności w kraju.

[1]) Le mariage civil; str. 195.

[2]) Stanowisko to uznaje za najlepsze prof. Wład. Abraham: „Zagadnienie kodyfikacji prawa małżeńskiego", wyd. 2, str. 44.— Por. w tej sprawie broszurę ks. J. Urbana T. J.: „O zdrowe ustawodawstwo małżeńskie w Polsce" (Kraków 1929, Wyd. Ks. Jezuitów).

[3]) Naprz. państwo ustanawia wyższy wiek, wymagany do zawarcia małżeństwa, niż określony w Kodeksie prawa Kan. Z tego powodu wszakże katolicyzm nie podnosi skargi, że państwo gwałci „wolność religijną".

Drugim sposobem wyjścia byłoby przyjęcie w cywilnem prawie małżeńskiem zasady wyznaniowego ustawodawstwa małżeńskiego, ale z odpowiedniemi ograniczeniami. Państwo musiałoby poprostu żądać rękojmi, że nie powtórzy się wówczas chaos, jaki panuje dziś na polu prawno-małżeńskiem.

Trzy grupy wyznań weszłyby wtedy w rachubę. Przedewszystkiem Kościół katolicki, obejmujący około $^3/_4$ ludności kraju, posiadający jasno sformułowany kodeks prawa małżeńskiego i dający bezwzględną gwarancję ścisłego jego wykonania. Drugą grupę stanowiłyby wyznania: prawosławne i oba ewangelickie, które niestety nie zdały zadawalniająco egzaminu pod tym względem, gdyż w latach niepodległości przyjmowały bez trudności całe falangi konwertytów z katolicyzmu, choć wiedziały, że jedynym motywem zmiany wyznania była chęć otrzymania rozwodu, a na pewnych swych placówkach tolerowały istne fabryki rozwodów, do których zjeżdżali ludzie z całej Polski. Postępowanie to, świadczące o wewnętrznej wartości tych wyznań, a w najlepszym razie o słabości ich kodeksów prawnych, uprawnia więc państwo, żeby nawet w razie zgody na wyznaniowe prawo małżeńskie rozciągnęło tamże nad jego wykonaniem ścisłą kontrolę. Kontrola taka powinna zresztą w wyznaniu protestanckiem uchodzić za rzecz zupełnie naturalną, ponieważ protestantyzm uważał od początku małżeństwo za „rzecz świecką", należącą do państwa. Ostatnią grupę stanowilicy żydzi (wierzący), którym ze względu na mniejsze niebezpieczeństwo prozelityzmu łatwiej możnaby pozostawić autonomję. Oczywiście we wszystkich tych wypadkach, gdzie państwo uznałoby wyznaniowe prawo małżeńskie, pozostałby w jego rękach cały obszerny dział cywilnych skutków małżeństwa, a musiałaby być zabezpieczona sprawa rejestracji, o którą mu szczególnie chodzi.

Obok wspomnianych wyznań istnieją u nas jeszcze inne, jak marjawici, skompromitowani niedawnym procesem swej głowy, oraz przeróżne sekty, zwłaszcza t. zw. „kościoły narodowe", nie dające najmniejszej rękojmi pod żadnym względem i które w latach powojennych chciały robić na rozwodach interesy propagandowe i finansowe. Oczywiście wyznania takie nie zasługują wogóle na legalizację i dla ich

zwolenników, podobnie jak dla bezwyznaniowców, państwo musi stworzyć swój kodeks cywilnego prawa małżeńskiego.

Dla uniknięcia nadużyć i zabezpieczenia interesów rodziny i państwa pozostałaby, w razie przyjęcia wyznaniowego prawa małżeńskiego, jedna jeszcze niezmiernie doniosła kwestja - zapobieżenie przechodzeniu z jednego wyznania na drugie dla otrzymania rozwodu. Bez tego bowiem wszystkie inne środki byłyby tylko połowiczne i nie usunęłyby dzisiejszego zamieszania. W tym celu można przyjąć postanowienia dawnego prawa austrjackiego, że rozwód jest niedopuszczalny, jeśli w chwili zawarcia małżeństwa przynajmniej jedna strona była katolicką; małżeństwo zaś, zawarte przez akatolików, może być rozwiedzione dla przyczyn uznanych, ale nie na żądanie strony, która po zawarciu małżeństwa przeszła na katolicyzm i jest w chwili skargi katolicką. Prof. Wład. Abraham proponuje zaś do tego celu następujące dwa postanowienia uzupełniające: 1) małżeństwa mogą otrzymać rozwód tylko wtedy, jeśli dopuszczają go oba prawa, jakim podlegają małżonkowie; 2) w razie zaś zmiany wyznania rozwód może być orzeczony jedynie przez ten sąd, któremu małżonkowie podlegali w chwili zawarcia ślubu. [1])

Kiedy i w jaki sposób zakończy się u nas kwestja cywilnego prawa małżeńskiego, niewiadomo. W każdym razie to zgóry możemy powiedzieć, że na projekt Komisji Kodyfikacyjnej katolicy nie mogą się zgodzić. Oczywiście sprawa nie jest jeszcze przesądzona, rozstrzygnięcie jej będzie zależało od ciał ustawodawczych i w niemałej mierze od stanowiska Rządu. Do nich też zwrócił się J. Em. ks. kardynał Prymas A. Hlond, kiedy dnia 8 lutego b. r. na uroczystej akademji ku czci Ojca św. powiedział: „Jestem przekonany, że nie będzie w Polsce Rządu, któryby taki projekt ustawy małżeńskiej wniósł na obrady Sejmu... że nie będzie u nas ciał ustawodawczych, któreby z niepowetowaną krzywdą Polski uchwalać miały ten niesłychany projekt prawa małżeńskiego".

Czy nadzieje J. Em. ks. Prymasa się spełnią? Wiele

[1]) Zagadnienie kodyfikacji prawa małż., str. 45.

będzie tu zależało od postawy i energji społeczeństwa katolickiego i dlatego nie należy zasypiać sprawy; wiele również od szczerej troski o los narodu i państwa ze strony powołanych czynników. Co do nas, kiedy przyjdzie do rozstrzygającej chwili, zapiszemy na wieczną rzeczy pamiątkę nazwiska wszystkich, którzy staną po jednej i drugiej stronie. Katolicy przekonają się, komu mogą ufać, a Polska zobaczy, kto szuka jej dobra, a kto czyha na zgubę.

Ks. Stanisław Podoleński T. J.

Otokar Brzezina.

(Dokończenie)

II

Otokar Brzezina nie był z liczby tych pisarzy, którzy po krótkim okresie swego rozkwitu jakgdyby umierają jeszcze przed swoją śmiercią i wydają się wszystkim pewnym, choć może miłym, wszak zbyt przestarzałym anachronizmem. On nie podzielał również tragedji Anatola France'a lub Alojzego Iraseka, która polegała na tem, że na drugi dzień po ich śmierci krytyka i społeczeństwo uczuli się zwolnieni od uciążliwego obowiązku chylenia głowy przed ich powagą, o której wytworzyła się tradycja koniecznego szacunku. Spuścizna duchowa Anatola France'a wydała się wszystkim obca, prawie nieprzyjemna.

Brzezina nie przyszedł i za wcześnie. Z wyjątkiem kilku przedstawicieli dawnego pokolenia nikt nie miał doń takiej nieufności, jak choćby społeczeństwo amerykańskie do Allana Edgara Poë. Brzezinę przyjęto bardzo dobrze; urodził się w sam czas, więc łatwo zdobył ogólne uznanie. Jego wiek, choć i nie zupełnie, to jednak w znacznym stopniu okazał się zdolnym zrozumieć prorocze wizje Brzeziny, ponieważ one — te wizje — były wytworem swego czasu i wiernie odźwierciadlały całą tęsknotę wewnętrzną oraz wszystkie najlepsze nadzieje i porywy tego tak bardzo tragicznego stulecia.

Wiek dziewiętnasty był wiekiem rozpaczy, porywów, dociekań, przeczuć, udręk niewyraźnych, szukania wyjścia. Pesymistyczna filozofja niemiecka, chorobliwe porywy po-

szukiwacza Boga Dostojewskiego, sny nieprzytomne o nadczłowieku Nietzschego, dręczący niepokój Huysmansa, subtelna melancholja Słowackiego są to symbole i przejawy tęsknoty za absolutem, która trawiła całą ludzkość. Ona, jak argonauci, szukający złotego runa, tęskniła za trwałą powagą, stałą hierarchją wartości duchowych, jednością wiecznej prawdy kosmicznej. Romantyzm był zjawiskiem, immanentnie właściwym każdej chwili i pochodził z poglądów myślowych tego okresu. Metafizyka przenikała do życia realnego, nieświadoma tęsknotą społeczeństwa odźwierciadlała się w filozofji. Czyż można się dziwić, że i poezja, jako przejaw idei, jako narzędzie ducha twórczego, jako skutek zachwytu i wizyj na wzór zwierciadła odbijała w sobie obraz tego wieku? Dla zrozumienia poezji Otokara Brzeziny należy pamiętać, że jego twórczość była jedynie czułą anteną, przyjmującą i łowiącą niedostrzegalne fale magnetyczne, wypełniające cały świat ówczesny. Więc dzieło Brzeziny żyć będzie dopóty, dopóki jeszcze będą żyły reminiscencje wieku dziewiętnastego.

W poetycznym rozwoju Brzeziny można dostrzec wyraźnie kilka różnych okresów. Można je krótko określić jako okres subjektywizmu i pesymizmu, okres wzrostu duchowego i zwalczania poezji subjektywnej, okres powrotu pesymizmu i tęsknoty za łaską, świadomość zbawienia kosmosu, pokój ze światem. Wyraźniejsze rozgraniczenie tych okresów można dostrzec, rozpatrując w porządku chronologicznym poszczególne dzieła poety.

Treść księgi pierwszej „Dale tajemnicze" można określić słowami samego Brzeziny — „to żal przeszłości i bojaźń nieznanego jutra". Niektóre wiersze są wprost zaczerpnięte z życia autora: tchną beznadziejnym smutkiem i rozpaczą. Ten smutek tłumaczy poeta jako spuściznę po swej zmarłej matce, która żyła w ciągłem poświęceniu, ubóstwie i biedzie i znajdowała pociechę tylko w cichem ustroniu świątyń katolickich. Księgę wypełnia wielkie odczucie piękna ziemi; poeta przeżywa zamieranie przyrody w zimie i przeczuwa tajemnicę wiosennego jej odrodzenia. Brzezina stara się poznać przyrodę możliwie najlepiej; w swej „Modlitwie wieczornej" błaga dla siebie o dar szczególnej wizji nadziem-

skiej, którą mógłby ogarnąć wzrost kryształów, życie kwiatów, muzykę sfer górnych, budzenie się myśli, przepaście mroczne, noc biegunową i ogrody upalnego południa. Chce się dowiedzieć tajników świata, upić się winem tajemniczości, a wszystko poznawszy, wreszcie umrzeć. Z tej pierwszej księgi widać wyraźnie nastroje bliskie do filozofji Schopenhauera: świat, który tak lubi Brzezina, piękno, które tak głęboko rozumie, to wszystko mu się wydaje tylko wytworem własnej myśli, fantasmagorją, której rzeczywistości nie można być pewnym. Ludzie pozostają w niewoli swych wrażeń i nie mogą poznać „rzeczy samych w sobie". Taka niewola jest bardzo ciężka dla poety; czuje się więźniem, jego zaś pieśń nie może być wolna. W tym pierwszym okresie poezje Brzeziny noszą piętno czci bólu i śmierci. Ból, cierpienie, jak oblubienica, nawiedza go w nocy; minuty wydają mu się latami. Cierpienie jest drogą do poznania tajemnicy; z innego, mrocznego świata tchnie oddech śmierci. „Wejrzenie śmierci" spotyka się z jego wzrokiem i umożliwia mu poznanie własnej duszy; śnieg, przykrywający wszystko białym miękkim całunem, jest symbolem śmierci — poeta żyje „pod hipnozą Niewiadomego".

Tęsknota za nadziemskiemi kwiatami i kształtami jest tak silna, że Brzezina prawie nie czuje barw i tchnienia świata realnego, namacalnego. Rozróżnia dwa światy, wyższy i przyziemny i wprost się przeraża brudem swego ciała. Tu pisarz czeski staje się podobny do rosyjskiego poety Teodora Sołohuba — światopogląd obu prawie jednakowy, jednakowa też u obu cześć dla bólu i szacunek dla twórczej mocy wyobraźni. Chrześcijańsko-spirytualistyczne rozumienie świata jest prawie jednakowe u poetów obu narodów: „Świat inny" Brzeziny — to tylko inna odmiana „Gwiazdy Maur" Sołohuba. Ostatni wiersz księgi maluje sztukę jako cmentarz, gdzie spoczywają genjusze i gdzie autor przed ołtarzem cmentarnej świątyni chce złożyć Nieśmiertelnemu przebłagalną ofiarę. Należy zaznaczyć, że w „Dalach tajemniczych" widać niezwykłą miłość poety do wzorów, poczerpniętych z liturgji katolickiej — to zjawisko jest wspólne prawie wszystkim symbolistom.

Druga księga otrzymała tytuł „Świt na zachodzie", co, zdaniem jednego z krytyków Brzeziny, Józ. Staneka, bardzo przypomina mistyczną nazwę utworu J. Böhme „Aurora oder die Morgenröte im Aufgang". Tu poeta się modli, obcuje z Bogiem. Księgę wypełnia altruizm i miłość: prosi on, by „każdemu, i grzesznikowi, było dane znaleźć swą modlitwę". Ziemia się skłania do stóp Bożych; apokaliptyczne obrazy przesuwają się jeden za drugim w uroczym orszaku. Również ta księga ma w sobie dużo subjektywizmu, analogicznego do subjektywizmu pierwszego okresu. Erotyczne nadzieje, tęsknota za zmarłą ukochaną, sny o szczęściu ziemskiem, tragiczna samotność — to wszystko, jeszcze nie przeżyte, jedynie zwiększa i utrwala cześć dla cierpienia i bólu. Cierpienie staje się narzędziem wiedzy kosmicznej. Cierpieniem, jak biczem, Bóg goni myśli poety do światów nieznanych; można tu znowu upatrzyć prawie dosłowną analogję z wierszem innego rosyjskiego pisarza, Mikołaja Gumilewa: „W teatrze Pana Boga" — ta zgodność nie jest przypadkowa, lecz świadczy, że Brzezina bardzo wrażliwie łowił wypełniające powietrze nastroje, więc rzeczywiście ma prawo do nazwy rzecznika swego okresu. Uznawanie cierpienia za narzędzie w ręku Opatrzności, jako sposobu wzmocnienia duszy, spotykamy u wielu mistyków katolickich zwłaszcza u św. Teresy i Tomasza à Kempis, o których niezawodnie wiedział Brzezina jeszcze z czasów swego pobytu w Nowej Rzyszy.

Poeta nie zapomina o śmierci, lecz zaczyna ją pokonywać. Lęk przed niewiadomem jeszcze silna, „czarne słońce śmierci" straszy go jak dawniej, jednak już wzrasta w nim przekonanie, że śmierć — to oddech sfer transcendentalnych, że życie jest snem, śmierć zaś wyzwoleniem od klątwy wiecznej. Uzasadnienie śmierci walczy z ewolucyjnem pojęciem o nowym człowieku, „ze krwi którego będą sypały się iskry". Ze smutku i opuszczenia wytryska życie i inne przecudne wino silnych:

Bracia, z rąk do rąk podajmy wino silnych w krysztale.
Wieki je chroniły w winnicach przed mrozem,
jak dymy ogniów w czas nocy
Opuszczenie i smutek były mu hodowcy...

Upojenie wniesie w duszę naszą światło,
jak w duszę ludzi przyszłości,
A snem otruci umrzemy przed śmiercią naszą
i żyć będziemy po śmierci..." [1])
(*Wino silnych.*)

Spirytualizm „Świtu na zachodzie" znacznie przewyższa większość głównych motywów księgi poprzedniej. Brzezina formułuje swoją naukę o istnieniu innego świata, nasz zaś marny świat wydaje mu się czemś przeciwnem górnym szczytom duchowym. Stara się przejść na brzeg inny „po moście bladych promieni", żeby się spotkać z przodkami zmarłymi, którzy wierzyli w życie pozagrobowe. Śmierć jest prawie zjawiskiem radosnem, egoizm wyparła miłość bliźniego; Brzezina czuje się bratem tych, którzy, jak on, zostali skazani na tułaczkę po martwych polach nędznego żywota. Cierpią od niepojętnych wpływów tajemnicy, doznają czaru zachwytów, ich sny zamierają wskutek zderzenia z rzeczywistością. Tych ludzi, którzy się wyrzekli darów ziemi, trawi tęsknota bezowocna — tu już występuje wyraźnie myśl o dziedzictwie grzechu, świadomość swej winy tajemnej.

Trzecia książka Brzeziny miała tytuł „Wiatry od biegunów". W niej poeta ostatecznie opanował swój subjektywizm i przeszedł do poezji objektywnej. Optymizm staje się żywszy, cała zaś książka jest zbudowana na dualistycznem rozumieniu świata: zło — dobro, ciemności — światło, szatan — Bóg. Oczywiście, poprzednich okresów swego rozwoju poeta całkiem nie opuścił. Motywy lęku przed życiem, tęsknota, myśl tajemniczej dziedziczności winy i tu spotykamy dość często. Śmierć jest tu li tylko bramą do świata transcendentalnego. Ideje kosmicznego braterstwa prowadzą poetę do próby poznania znaczenia zła, bólu i smutku, zrozumienia ich konieczności dla architektoniki świata. Dusza — „królowa nadziei" — dąży do zrozumienia kosmosu. Ziemia jest areną działania woli Bożej: soki roślinne, siły i myśli ludzkie, cierpienia i przepych kolorów są to tylko przejawy promieni odwiecznego słońca mistycznego. Ziemia dojrzewa, jak kłos dojrzewa w polu: zmiana pokoleń, miłość, zło,

[1]) Przekładu wierszy dokonał p. Paweł Trzyriecki.

przemoc, genjalność są przejawami i formami stopniowego dojrzewania. Pisarz rozumie znaczeniu bytu, godzi się z nim i błogosławi to wszystko, co wpierw wywoływało w nim oburzenie. Taki światopogląd co do swej istoty jest ewolucyjny, jednak zawiera i pewien moment aksjologiczny: uznanie wielkiego znaczenia miłości. Miłość świadczy o sercach „w ich świecie pierwotnym", duszę wzbogaca cierpienie. Miłość ułatwia Brzezinie zagłębianie się w świat zwierzęcy i roślin, szukanie ich duszy oraz słuchanie „rozmów drzew i brzęczenia owadów nad wodą". W „Pieśniach o słońcu, ziemi, wodach i tajnikach ognia" na wzór Empedoklesa opiewa żywioły. Wraz z Angelusem Silesiusem, mistykiem niemieckim, poeta wierzy, że Bóg się rozwija razem ze światem, tając w swem sercu sen o doskonałym kosmosie, do realizacji którego powoli się zbliża.

„Budowniczowie świątyni", czwarta księga poezyj, oznaczała zupełne pogodzenie się poety z ziemią, pogodzenie się nie pasywne, lecz twórcze, aktywne, Brzezina bowiem przyjmuje również wszelkie nadzieje, wszelkie czekania czasów przyszłych. Ludzkość idzie tłumnie — tu i marzyciele, i pustelnicy, i robotnicy, i wywrotowcy, kupcy, gracze, kobiety piękne i podejrzane. Są też budowniczowie swiątyni:

> Wśród nich szli budowniczowie świątyni. Ci z wszystkich jedynie,
> Znamieniem się poznawali. Jak ślub innych niebios i ziemi
> Widzieli zgrozę i przekrasę rzeczy...
>
> *(Budowniczowie świątyni).*

Są nimi ludzie, budujący świat nowy i lepszy: wodzowie, poeci, prorocy. Oni widzą w otaczającem ich życiu stałą zapowiedź innego, czystego szczęścia. Praca i boleść wydaje im się jak przebłaganie za winę tajemną; widzą w kobiecie matkę i siostrę. Są to wodzowie cierpiących miljonów, których trzeba nająć do budowania świątyni Bożej. W wierszu „Prorocy" poeta rozwija tę myśl i znowu wraca do myśli o „klątwie, która obciąża braterstwo dusz i pomięszała języki budowniczych". Celem ich pracy będzie zawsze chęć przetworzenia ziemi; powolność czasu ich męczy, chcieliby pędzić z szybkością promienia słonecznego

i całą ludzkość napoić winem zachwycenia. Łączność z innym światem jest dla nich źródłem słabości i mocy.

Okna otwarłeś. Otwierający, tajemny przewiew w nich zawiał
I skrzydła myśli najpotężniejszej zwiał mi z widnokręgu.
Zawrotne, niby stuletnie wiry ziemi w półmroku światów
Zjawiły się w mej duszy; czułem, że żyję po raz drugi.

Budowniczowie świątyni spełniają swój obowiązek, zesłano ich na świat dla dokonania wielkiego dzieła. Ich dusza, jak dusza samego Brzeziny, może ulegać chwilowej rozpaczy. W trzech pieśniach „Wigilij" ta rozpacz i boleść dochodzą do wielkiego napięcia, jednak one już nie są beznadziejnym pesymizmem pierwszych utworów. Budowniczowie świątyni już chyba nie powiedzą, że:

Ciąży nad nami klątwa: i w lecie najwyższych zachwytów
Ziemia przyciąga nas, do ćmy krwi naszej pogrąża.

W ich duszach żyje optymizm kosmiczny, oczyszczony w ogniu cierpienia. Wiedzą, że prawda pokoleń, które odeszły, nie zawsze zostanie prawdą i dla nich:

Wszystkie światła,
Przez odchodzących do rąk naszych dane,
Wygasły nam kagankach,
A my wciąż czuwamy...

Wszakże książka „Budowniczowie świątyni" dużo ma wierszy, świadczących o ciężkim kryzysie duchowym, który przechodził poeta. Jego optymizm nie przyszedł mu łatwo. Brzezina w imieniu swoich rówieśników skarży się, że ludzie są tylko jeńcami; „ziemia — to tylko brzeg utracony morza bez granic"; smutek wygnanych z życia zwiększa się, wzrasta w ciągu wieków i wreszcie staje się niemożliwy do wytrzymania. Kobieta spadła do roli niewolnicy miłości i została zamknięta w ogrodach różanych. Ból jest podobny do pieśni tragicznej, przenika wszędzie, burzy zachwyty radosne. Jednak ten okres powrotu pesymizmu był krótki. Poeta prosi o dar Bożej łaski i w wierszu „Ziemia zwycięzców" już widzi świat jako pole walki olbrzymiej, walki mistycznej, opromienionej mistycznym blaskiem wschodzącego księżyca.

Szczytem poetyckiej twórczości Brzeziny była książka „Ręce" — najcałkowitszy, najzwartszy i najzupełniejszy obraz

wizyj czeskiego mistyka. Tu poeta na zawsze godzi się z ziemią, błogosławi kosmos, wierzy w dopięcie celów tajemnych oraz w ideał kosmicznego braterstwa. Ziemię, jak pierścień, ściska miljon zespolonych rąk ludzkich, pracujących dla osiągnięcia jednego, wspólnego wszystkim celu.

A ręce, złożone w magiczny łańcuch rąk niezliczonych,
Chwieją się prądem siły bratniej, co do nich wieje z oddaleń...

Wiersz ten wyraża śmiałą myśl, że taka współpraca nie poprzestaje na samej naszej ziemi, lecz że ogarnią światy inne, zaludnione przez wyższe istoty.

Brzezina na wzór Whitmana wznosi się do wizji kosmicznej, bada powstawanie i zanik planet, czuje radość całego solidaryzmu ludzkiego. W wierszu „Dytyramb światów" poeta zachwyca się grą niezliczonych słońc i planet, krążących dokoła wiecznego słońca niewidzialnego, będącego zarazem kolebką i grobem — tu oczywiście widać wyraźnie myśl o Bogu - Stworzycielu.

Być może najzrozumialszym poematem Brzeziny - są jego „Niemądrzy", będący kluczem do jego poglądów.

Błądzimy w ciemnościach ziemi, rzeczy milczących się pytamy
O wiosnę, która nie nadchodzi, o kwiaty nierozwinięte.
Wciąż z pozdrowieniem dla wiatrów, do wieków przyszłych wionących,
Zawsze z myślą niedomyśloną, pieśnią niedośpiewaną,
Świadkowie misterjów, przysięgą wiązani.

Nieślubne dzieci twoje, o ziemio, byliśmy boleści mlekiem
Jak z piersi zwiedzionych matek swych wykarmieni,
Gdzie bracia nasi pili z drobniutkich słodkich źródeł wdzięcznie
Przed sławnemi wodami oceanów staliśmy wiecznie pragnący,
A burz ich tragiczna muzyka była nam uśpieniem.

Klękliśmy z dziękczynieniem, gdzie rzesze cię przeklinały
I płakaliśmy, gdzie zastępy ci błogosławią.
Głos nasz iskrzył się słońcem, gdy w trwodze milczały miljony
I gdy zwycięzcom w powrocie w triumfie brzmiały serca i dzwony,
Usta milczeniem proroczem głos nasz proroczy dławią...

Książęta ziemi, niewolnicy do krwi ubiczowani,
Jak bracia wchodzili w modlitw naszych wszechświątynie:
Dla wszystkich czół o znakach pocałunek pokoju mieliśmy,
Sny ziemi najgłębsze jako westchnienie matki rozumieliśmy,
A tam, gdzie bracia ze zgrozą się odwrócili, miłowaliśmy szalenie.

W uśmiechu piękna i w miłych spojrzeniach rzeczy
Płonęło dla nas grobowe światło wtajemniczenia.

W ciszy agonji dosięgał nas pocałunków szelest dyszący,
W ciszy wstrętu, omdlenia — młodzieńczych skrzydeł trzepiot szumiący,
W ciszy rozkoszy — milczeniem ognia we wnętrzu, gdzie pracują
[twory potępienia

Od rana szliśmy ku wieczorowi tylko w wiekach przyszłych,
A gdyśmy braciom najbliżej byli, najbardziej byli oddaleni;
Ubodzy ze zacnych świateł, marmurów, kruszców cudownych
Ku czci Wiecznego budujem świątynie, krasę wracając słowu,
I pokorni w imię twej mistycznej mocy nad duchami królujemy...

Umarli z wieków przyszłych przychodzący bracia
Odpowiadali radosnym poselstwom naszego zaślubienia
W pragnieniu naszej woli, jako omdlewający w żarze południa,
Milczeli, zbladli najdrożsi nasi i spojrzeń naszych tkliwość
Przyjmowali w bojaźni, jak niebezpieczny pocałunek ciężko chorujących.

Za zdrajców ziemi ogłaszali nas skrycie, kiedy jej sławę,
Wieczności pożar jutrzni, na kolanach witaliśmy w ekstazie,
Jasnowidze śniliśmy o niewieście, królowej nowej miłości,
O mężu, żywiołów dobrym pasterzu, i księciu siły mistycznej,
Który zawładnie boleścią, zmienioną w płomień dążeń najwyższych...

Ci niemądrzy marzą „o zlaniu się wszystkich miljonów w jednego zbawionego Człowieka", któryby stał się sternikiem ziemi, płynącej do brzegów tajemnych. W warstwach górnych, być może, żyją duchy inne, wyższe, jednakże człowiek może się z nimi jednoczyć, utworzyć jedną hierarchję wspólną, być „pszczołą ula mistycznego". Ta myśl, przechodząca czerwoną nicią przez całą księgę „Ręce", swą treścią się zbliża do katolickiej nauki o świętych obcowaniu.

Człowieka Brzezina symbolizuje wyrazem „ślepy". „Ślepi mieszkają na ziemi po wygnaniu ze swej niebieskiej ojczyzny, narodzenie oślepia, bo dopiero po wyzwoleniu się z jarzma ciała można poznać tajemnicę wszechświata. Jeńcy książęta uprawiają pole zwycięzców. Każdy człowiek żywy nosi w sobie klątwę, lecz jako spuścizna po bycie poprzednim zostaje mu wola. Życie — to walka, śmierć zaś — to zesłanie wybrańców na skrzydła, by ochraniali ciężko uzbrojonych, jeszcze walczących nadal na ziemi. Bieda i cierpienia jednostek nie mają wartości *sub specie aeternitatis*.

Poeta ogląda ziemię w cudnym rozkwicie, pełna kryształowych pałaców ciszy, zamieszkałych przez „całą tajemnicę pięknego i smutnego świata". Ostatni utwór księgi „Czasu" przenosi nas w przyszłość, gdy przyroda, dzieła ludzkie

i sami ludzie obecni już dawno w proch się obrócili. Inne stało się niebo, inną wydaje się i ziemia, i łąki, i jesień. Jednakże ludzkość wciąż jeszcze czeka na przyjście Boga. Zgasł ogień i znikło życie na ziemi — jej miejsce zajęły światy nowe. Gra kosmiczna trwa nadal, nieśmiertelny zaś poeta wciąż czeka i czeka końca świata.

Pięć ksiąg poezyj Brzeziny tworzą całość, dającą wyraźne pojęcie o jego poetyckim rozwoju. Cyklu tego dopełniają wiersze, które nie weszły do ksiąg wspomnianych, zbiór szkiców „Muzyka strumieni" oraz trzy szkice późniejsze, wydane wówczas, gdy poeta mieszkał w Jaromerzycach i drukował stosunkowo mało. „Muzyka strumieni" rozwija i ściśle określa wiele założeń, już wyrażonych w księgach poezyj; szkice „Odblask w głębinie", „Współczesność" i „Sprawa jedyna" uzupełniają ogólne rysy duchowe poety. Treść ogólna tych świetnych zarówno co do głębi treści, jak i co do formy szkiców można wogóle nazwać kazaniem o sztuce, pięknie, sposobach poznania, twórczości, wartościach etycznych i estetycznych. Autor wypowiada zdanie, że oprócz wzroku istnieje zdolność patrzenia w siebie, przyjmowania zjawisk transcendentalnych i oglądania istoty rzeczy. To poznawanie, równoznaczne z filozoficzną intuicją, nie ujawnia się w formie zupełnie wyraźnej, lecz jest to źródło wrażliwości i twórczości artystycznej. Wszelka sztuka daje mgliste wyobrażenie o świecie innym; zachwyt otwiera nowe horyzonty wiedzy. Zrozumienie wzajemnej łączności zjawisk świata realnego i transcendentalnego jest pierwszym etapem do wyższego życia duchowego. Istnieje prawo wyższe kierujące życiem — to miłość, przejaw jedności Bożej.

Szkic „Stanowcze chwile" mówi o chwilach, w których czujemy obecność swej duszy, gdy świat wydaje nam się wspaniały i wielki. W chwilach tych rodzą się nowe myśli, budzące nowe ideje i ruchy duchowe, wpływające na dzieje ludzkości. Chwila twórczości jest to natchnienie, zstąpienie Ducha Świętego i jasnowidzenie, więc ona może pokonać śmierć.

Artykuł „Perspektywy" mówi, że dusze ludzkie lubią drogi niebezpieczne i trudne, wiedzą, że tylko strome ścieżyny prowadzą na szczyty. W naszej pracy twórczej uczest-

niczą tysiące dusz martwych i jeszcze nienarodzonych. Cała ludzkość, będąca „w niewoli ciemnych uczuć", dokłada starań do zbudowania „świata wyższego" i stwierdza ze smutkiem, że istnieje prawda bezwzględna i prawo moralne. Lecz bramy do tajemnego uroku życia nie otworzą dla jednego człowieka: otworzą ją dopiero wtedy, gdy „się zgromadzą przed nią tysiące". Gdy do tej chwili zgaśnie słońce, jednak zostanie dużo nowych światów, które kiedyś urzeczywistnią nasze nadzieje. „Piękno świata" — drugi szkic Brzeziny, powiada, że piękno prawdziwe jest niedostępne dla naszych oczu i że oglądać je mogą tylko wybrańcy. Szczęście przyćmiewa sobą piękno, tylko zaś cierpiąc możemy niem się delektować — przeto cierpienie ułatwia dopięcie celu naszego życia, bo piękno prawdziwe jest celem każdej istoty żyjącej.

„Tłumy" podkreślają myśl o duchowej współpracy wszystkiego, co żyje, natomiast „Ofiara życia" mówi o pięknie i określa zadanie sztuki jako „wcielenie jeszcze niewcielonych form życia". „Groza żniwa" mówi o konieczności w sztuce bohaterstwa. Każdy krok naprzód opłacony został cierpieniem mnóstwa ludzi; moc ducha ludzkiego, wyrażona w nauce i rzemiosłach, zdobyte kosztem walki długotrwałej. Z cierpień miljonów budzi się genjusz, który będzie musiał „łamać przekleństwo waśni wśród dusz". Genjusz poświęca się w ofierze dla dobra ogółu — twórczość jest własnością miljonów ludzi już nieżyjących i jeszcze nie urodzonych, którzy będą znosili cierpienia, ludzie bowiem jeszcze wszystkiego nie osiągnęli, co powinni byli osiągnąć".

W „Celach" poeta gorąco nawołuje do wolności i miłości, bez których odrodzenie ducha jest niemożliwe. Nienawiść tłumi rozwój. Ludzkość powinna wreszcie zrozumieć, że w gronie niewolników pracy umierają wspaniali piewcy, w podziemiach ślepną ci, którzyby może ujrzeli „tajemnicze uśmiechy piękna i znaki pochodzące od mieszkańców krajów siostrzanych". Szkic „Wieczna tęsknota" wyraża myś, że ani czas, ani wielka odległość nie są zdolne oddzielić jeden od drugiego członków tego samego duchowego rodzaju, pracującego w imię wspólnych celów. Rodzaje dusz poznaje się po ich woli i są one ułożone w pewnym po-

rządku hierarchicznym; gdy jeden rodzaj osłabnie, to zastępuje go inny — każdy z nich dręczy się pragnieniem wyciśnięcia swego piętna na całym obrazie świata. Ten jest stopień najwyższy, w którym wola rozumie konieczność cierpienia i pragnęłaby tysiąckrotnie żyć poto, by wszystko ogarnąć, doznać wszelkiej biedy i pracować bez końca... „Odblask w głębinie" łączy motywy miłości i twórczości: tylko wzrok kochającego widzi prawdziwą istotę przedmiotu, rzecz jako taką, więc może ją odtworzyć w sztukach pięknych. Poznanie twórcze różni się od zwykłego poznania, jest jakby snem lub transem hipnotycznym — to ekstaza i wicher widzeń, uniemożliwiających nam zjednoczenie się z rzeczą poznawaną, znalezienie w sobie jej formy prawdziwej. Niema sztuki bez mistyki.

Takie są myśli zasadnicze, zawarte w poezji i prozie Brzeziny. Streściliśmy je, kierując się zasadą kolejności chronologicznej, tak, jak one powstawały w duszy poety. To nie system logiczny, lecz jedność osoby w mnóstwie myśli. Nie ulega wątpliwości, że myśl pisarza przebyła drogę bardzo zawiłej ewolucji i ulegała wielu różnym wpływom; niektóre później odrzucone, inne zostały na zawsze, przeżyły i zapuściły korzenie. Wszelkie wpływy i wszelkie obce myśli filozoficzne Brzezina przetapiał w hucie swej osobowości i nadawał im osobny, odmienny odcień swego indywidualizmu. Pustelnik z Jaromerzyc — to zupełnie różny, rzadki okaz współczesnego mistyka, jego zaś uczucie mistyczne jest bardzo swoiste, lecz niepodobne do innych szablonów: jest ono syntetycznem i twórczem.

Mistycyzm hinduski co do treści można podzielić na dwie główne formy: bramanizm i buddyzm. Mistyka bramańska zmierzała do filozoficznego ujęcia głównej zasady całego wszechświata, do zrozumienia pierwotnej przyczyny; buddyjski zaś szukał sposobu zwalczania cierpienia — w niej moment praktyczno-etyczny zapanował nad metafizyką. W mistyce Platona miłość jest powodem najwyższej ekstazy, prowadzącej do oglądania ideału piękna i dobra. Neoplatonizm podnosi zawarty u Platona czynnik ekstatyczny do roli źródła poznania. Mistyka mahometańska i chrześcijańska prowadzi do zjednoczenia się z Bogiem,

do roztopienia swojej osoby w morzu jego miłości i mocy. W każdej z tych kategoryj przeżycia mistyczne różnią się jak pod względem swego napięcia, tak i swą treścią wewnętrzną. Literatura współczesna po Jakóbie Böhme'm miała tylko trzech wielkich „mistyków", których ekstaza prawdziwie jest potężna i oryginalna: są nimi Walt Whitman, Fr. Nietzsche i Brzezina.

Cały materjał, ułatwiający Brzezinie jego twórczość, wykształcenie pozytywne, wychowanie filozoficzne, nabyte wskutek czytania pisarzy niemieckich, odziedziczony po matce chrystjanizm oraz buddyjsko-bramańskie poczerpnięte z książek poglądy — to wszystko uwydatnia się w twórczości poety, lecz każdy obcy motyw uboczny tylko się odbija w pryzmacie jego własnej osobowości ekstatycznej. Tajemnica nauki Brzeziny jest ostatecznie tylko zagadką jego osoby. Formuła, pozwalająca zrozumieć wewnętrzne „ja" poety, będzie zarazem kluczem do jego twórczości. Jużeśmy widzieli, że rozwój duchowy myśliciela składał się z kilku kolejnych etapów — pierwszy z nich tworzyła pesymistyczna poezja subjektywna. Poeta bał się pluralizmu i rozczłonkowania świata, potem się skłaniał do dualistycznego rozumienia wszechświata i szukał sposobu pokonania bojaźni śmierci. Ostatni okres polegał na ostatecznem przyjęciu zasady duchowego monizmu, na zwalczeniu pesymizmu i determinizmu i wreszcie na radosnem zlaniu się z kosmosem. Ta sama droga rozwoju charakteryzuje również ewolucję poglądów mistycznych Brzeziny. Narazie one jakgdyby zmierzały do tychże celów, co mistyka buddyjska. Poeta pragnie pokonać cierpienie — to moment etyczny, uzależniony od przyczyn osobisto-praktycznych; taka mistyka ma oczywiście charakter bardzo utylitarny. Później Brzezina wznosi się do ideału bramańsko-platońskiego mistycyzmu: stara się poznać pierwotną przyczynę i usprawiedliwić antynomję świata idei miłości altruistycznej. Trzeci okres jego przeżyć nabiera nieco barw chrześcijańskich: Brzezina szuka jedności z Bogiem, roztopienia w kosmosie swojej osoby. Lecz to nie zawsze mu się udaje, bo prawie we wszystkich wierszach i szkicach tego okresu czuć wyraźnie, że poeta tylko obserwuje system kosmosu, wspaniałą grę wieczności, zachwyca

się plejadami gwiazd, sam zaś nie zlewa się z tym planem tworzenia. Pragnienie jedności jeszcze nie znaczy faktu zjednoczenia. Wspomnijmy choćby wiersz „Czas", epilog księgi „Ręce", w którym nieśmiertelny poeta czeka końca świata: ziemia wygasła, wszyscy ludzie wymarli, zaginął kosmos i powstał nowy system gwiezdny, a poeta wciąż czeka, wiecznie czeka... Brzezina sam się uważa za nowego Ahasweruса, nieśmiertelnego Wiecznego Żyda, zdolnego wznieść się do oglądania gry kosmicznej, lecz niezdolnego tak z nią się zespolić, by własne „ja" utracić na zawsze. Ten olbrzymi ahasweryzm duchowy, być może, pochodzi z jego zbyt wielkiej mądrości: nadmierna erudycja nie pozwala poecie być takim, jak dzieci. Chrześcijański zaś mistycyzm właśnie wymaga prostoty zupełnej, zupełnego wyzbycia się pychy dawnego Adama. Brzezina nie może, nawet w przestworzach kosmicznych, utracić swego indywidualizmu, więc chyba nie będzie błędem powiedzieć, że jego mistycyzm nie był nigdy nawskroś chrześcijański.

Poglądy poety bardzo trudno zespolić w jedną harmonijną całość: nastroje pierwszych ksiąg, pozornie zwalczone przez wzrost duchowy późniejszy, jako reminiscencje nieraz zjawiają się znowu, pozostając w sprzeczności z oznakami tak ciężko nabytego zdrowego optymizmu. Krótkie określenie może być przypuszczalnie takie: Brzezina widzi świat pogrążonym w żywiole bezgranicznego cierpienia, z trudem się godzi z jego zewnętrzną wielorakością, atomistycznością i drobiazgowością. Ten pluralizm, niemożliwość pojęcia „rzeczy w sobie" i oderwanie się od jedności ontologicznej jest skutkiem tajemnej, przekazywanej z pokolenia w pokolenie winy, odwiecznej klątwy, ciążącej na ludzkości. Lecz poeta stopniowo przechodzi od filozoficznego determinizmu i uczy, że przyjęcie życia, chęć sharmonizowania go przez miłość są zdolne winę okupić; świadomość, że kosmos jest wielką jednością, która umożliwia obcowanie z ludźmi nienarodzonymi i umarłymi, zwalcza dawną klątwę. Pierwsi rozumieją to ci, którzy pili „wino silnych" — wybrani „budowniczowie świątyni", prorocy, „niemądrzy" i wodzowie. Bóg się rozwija razem ze światem, człowiek, który zgładził swój grzech pierworodny, może bóstwo zrozumieć i do niego się zbliżyć

przez intuicję. Cierpienie i miłość są to sposoby poznania kosmosu. Nasze poznanie jest immanentne, ono — nie kopja i nie wyobrażenie o świecie zewnętrznym, lecz bezpośrednie ujawnienie tajemnicy *per se*. Jesteśmy tylko skrótem podstawowej jedności ogólnej — jej uosobieniem i ucieleśnieniem. Ten jest „niemądry", kto widzi wyraźnie: on dobrze rozumie, że chaos planet w rzeczywistości jest wciąż się rozwijającym kształtnym systemem. Ewolucja bezgraniczna jest celem bytu — w niej uzasadnienie mechanizmu kosmicznego — jej wynik: przetworzenie świata, jego etyzacja, zwalczenie śmierci, zrodzenie nadczłowieka. W szkicu „Cele" Brzezina powiada: „W walkach, milczeniu i nierozumie narodów, w bohaterstwie mędrców i uczonych, w jasnowidzeniu artystów, w woli uzdrawiającej świętych, w bólu i szczęściu zakochanych, w kobiet życiu duchowem, w krzykach ekstazy i śmierci, w siłach, które w nas drzemią nieobudzone i wpływają mimo odległości z bytu na byt... we wszystkiem działa zbawca niewidzialny, człowiek królestwa Ducha, jeden z miljonów, nauczyciel mocy i serc, do którego po odkupieniu wszystkiego winno się skłonić całe życie ziemi". Śmierć — nie zniszczenie, lecz inna forma życia, ciąg dalszy mistycznego obcowania części składowych kosmosu. Zło ma swe miejsce w planie budowy świata — poeta przyjmuje je prawie pokornie, usprawiedliwia je, tworzy swoistą teodyceję zła: „Piorun, rażący ofiarę przeznaczenia, wskazuje szczęśliwemu drogę, upał, gubiący chory kwiatek, czyni kłosy pszenicy złotemi prętami..." W liście o Wrchlickim Brzezina podkreśla swój aksjologizm: są ważne tylko punkty najwyższe, dorobki największe. Ewolucja bezgraniczna przechodzi nietylko z planety na planetę, lecz i z kosmosu na kosmos, myśliciel bowiem przewiduje możliwość zaguby nawet światów kosmicznych i powstanie nowych. Wszystko zmierza do pierwotnej zasady mistycznej, do tajemniczej woli Bożej.

Jednak ta bardzo urozmaicana i parafrazowana idea nie jest u Brzeziny martwym schematem filozoficznym, suchą abstrakcją: nadaje on jej przedziwne piękno poetyckie, namaszczenie arcykapłańskie, czarowny urok artystyczny. Z każdą nową książką artyzm jego wiersza staje się coraz

doskonalszy i potężniejszy; piękne malownicze obrazy i dobór harmonijny rytmu napełniają wszystko światłem, życiem i radością; śmiałe, zupełnie swoiste przenośnie nabierają coraz więcej i więcej piękna, plastyczności i wartości wewnętrznej, więc jednocześnie oczarowują uczucie i porywają myśl do lotu. Coraz bardziej styl proroczy Brzeziny łączy się z biegiem jego myśli filozoficznej, z budową jego idei.

Obraz ogólny jego koncepcji poetycko-filozoficznej nie jest bardzo urozmaicony: wszak jest tu ledwo kilka głównych myśli, na wszystko zaś inne, co się znajduje poza koncepcją, poeta nie zważa — mimo to wrażenie ogólne zniewala uznać wielkość i wspaniałość marzeń Brzeziny. Czeski mistyk jest schematyczny, on ledwo narzuca olbrzymie perspektywy, lecz nie opracowuje ich szczegółów — jego poezje to nie dzieło jubilera, lecz berło króla, który może budować piramidy, a nie ma czasu na subtelne wykończenie jej szczegółów. Poznanie tego systemu nie może nie obudzić pewnego zdumienia wobec eklektycyzmu duchowego bogactwa poety. Na pierwsze wejrzenie wydaje się, że tu się łączą zbyt różne motywy: myśl tajemnej winy — to typowy motyw św. Augustyna, ubóstwo i cierpienie — to ideał franciszkański, powtarzający się u św. Teresy. „Braterstwo kosmiczne" przypomina naukę o obcowaniu świętych, idea miłości jest bardzo podobna do jej wykładu, który znajdujemy u św. Augustyna. Witalizm i ewolucjonizm są poczerpnięte z arsenału nauki współczesnej; obok nich jest dużo motywów czysto buddyjskich i bramańskich — w szczególności monizm panteistyczny, zbliżony do monizmu „Upaniszad". Tę samą myśl o winie tajemnej można uważać i za myśl niechrześcijańską, charakterystyczną dla filozofji bramańskiej. Formalna zgodność niektórych wierszy z motywami hinduskiej „Bhagadvagity" już był zauważył jeden z komentatorów Brzeziny, Z. Zahorz. Nie znajdujemy u Brzeziny myśli o Bogu osobowym, również nie wiemy, co myślał o Chrystusie — bóstwo poety wciela się jeśli i nie w kosmos, to w sam fakt ewolucji kosmicznej, ma więc charakter czysto panteistyczny.

Doszliśmy tu do oceny filozofji i mistyki Brzeziny, czyli

do tego, co jest treścią całej jego poezji. Nie ulega żadnej wątpliwości, że jego filozofja swym odcieniem duchowym znacznie się zbliża do chrystjanizmu, nieraz nawet wprost zapożycza od niego wiele motywów. Odcień chrześcijański przeważa nad innemi; przytem wszystkie motywy obce gruntownie się przetopiły w indywidualiźmie Brzeziny, o którym naprawdę można powiedzieć, że on — *anima naturaliter christiana.*

Czy jednak duszy wolno w naszych czasach być tylko „naturaliter christiana", czyżby taki awyznaniowy, bezdogmatyczny, jakiś „panchrześcijański" chrystjanizm w twórczości wystarczał? Przykład Tołstoja świadczy, że taki „chrystjanizm — emocja", który ma zasadniczo przewyższać wszystkie kościoły i wyznania, faktycznie prowadzi tylko do powstania nowej sekty. Dogmaty dla twórczości nie są obojętne: albo ich niema i w takim razie poeta może je pomijać, albo Chrystus jest rzeczywiście Prawdą i Życiem i w takim razie dogmaty są dla wszystkich dostępnym wyrazem misterjum i formułą tej prawdy. Twórczość zaś winna do nich odpowiednio się ustosunkować... Nie trzeba bać się zarzutu uczynienia sztuki wyznaniową: jeśli dogmat jest prawdą, to może sztukę tylko zapłodnić. Główną zasadą literackiej krytyki religijnej, katolickiej czy jakiegokolwiek innego wyznania, jest ustalenie stopnia harmonji pomiędzy wrażliwością na dogmaty, napięciem ich przyswajania a zewnętrzną formą utworu. Pod tym względem można krytykować zarówno formę i treść: oczywiście — sztuka nie katechizm, lecz i nie mowa szatana. Nie można powiedzieć, że poeta przerósł ramy Kościoła, że go przewyższył i bezpośrednio obcuje z Bogiem. Kościoła nie można przewyższyć — on ogarnia sobą cały świat widzialny i niewidzialny, zarówno żywych i umarłych, jego zaś nauka zawiera w sobie wszelkie myśli ludzkie czy w formie dodatniej czy ujemnej. Kościół — potęga nad wszelkie potęgi; jego historja — to historja kosmosu, ten zaś, kto z nim się nie łączy, nie zjednoczy się również z kosmosem. Widzieliśmy przeto, że Brzezina, jak Ahaswerus, patrzy na grę światów gwiezdnych, przeżywa ich zanik i czeka na nadczłowieka, nie zostaje nim sam i nie jest w stanie zlać się z jedynym

prądem ewolucji kosmicznej. To piewca przyszłych przeistoczeń, lecz sam się nie przeistacza. On nietylko nie przerósł Kościoła, lecz do niego jeszcze nie dorósł. Durych słusznie powiedział o Brzezinie: „On potrzebował bardziej Kościoła, niż Kościół jego. Same sympatje Kościołowi nie są potrzebne, on chce duszy całej". Dusza pokorna stworzyła bardzo wielkie dzieła, lecz jej ideał twórczości mimo to nie jest religijny — to pieśni o kosmosie, nie zaś pieśni kosmosu.

Styl Brzeziny jest podobny do stylu proroków: obfituje w epitety, przenośnie, symbole mgliste lub nieraz odwrotnie — bardzo wyraziste. Jest on wspaniały w swem wykończeniu, jak pyszny złotogłów, jak wyszywany złotem pokrowiec ołtarza. Lecz brak mu wielkości najwyższej, najokazalszej, mianowicie prostoty. Proroctwo jest wielkim darem wyrażania przeczuć, wizji mglistej i mistycznej, obcowania z Bogiem przybywającym. Lecz wyższy nad przybywającego jest Bóg, który przyszedł, a ofiarnik wyższy nad proroka, bo służy takiemu Panu, którego moc i potęga nie ulega żadnej wątpliwości. Cały kosmos nie mógł zapewnić Otokarowi Brzezinie takiej radości, jaką znalazł św. Franciszek na ubogich umbryjskich wzgórzach i dolinach. Ofiarnik nie może mówić stylem smutnym i niewyraźnym — jego mowa ma być zrozumiała, wyraźna i prosta. Język liturgiczny jest inny, niż język „Księgi proroków"; symbolika prostsza ale głębsza. Brzezina nie był ofiarnikiem, lecz tylko prorokiem. Jego ołtarz był ołtarzem poświęconym „Bogu nieznanemu". On wciąż przepowiadał, oczekiwał przyjścia Zbawiciela, rozpalał ogień, lecz nigdy nie mógł odprawić liturgji. Dlatego też jego wszystkie obrazy były tak wspaniałe, że czytelnik mimowolnie tęskni za prostotą. Liturgja — to chwała, ofiara, pamiątka ofiary — tej pamiątki najwyższej ofiary nie miał Brzezina. Jego mistyka — to mistyka przeczuć, a nie faktów, uwzględnia przyszłość nie zaś przeszłość lub teraźniejszość, podczas gdy mistyka chrześcijańska nie boi się współczesności i nie stroni od retrospekcji, bo rdzeniem jej Chrystus. Rdzeniem zaś mistyki Brzeziny była jego własna ludzka osoba, przeciwstawiająca się chaosowi. Bez zasad transcendentalnych uczucie mistyczne staje się wrażeniem subjektywnem — emocją. Stąd mistyka czeskiego poety

często przechodzi w ekstazę, trans, prawie bredzenie; idea przechodzi w emocję, tam zaś, gdzie Brzezina chce myśleć, mimowoli wpada w przesadny racjonalizm. Pod tym względem jest on podobny do Tołstoja, który, wychodząc z emocjonalnych przesłanek, stworzył system racjonalistyczny, wypierający ostatecznie rozum. Brzezina i Tołstoj są to zjawiska bardzo pokrewne: równie mistyczne i racjonalistyczne, jednakowo społeczne i etyczne i obaj służą przy ołtarzu Bogu nieznanemu. Obaj zostają w tragicznem położeniu proroka, który wciąż przepowiada wspaniałe rzeczy o przyszłym Mesjaszu, nie wiedząc, że Mesjasz prawdziwy już dawno przyszedł, że go przyjęto, uznano i uwielbiono. Z takiej tragicznej ślepoty pochodzi również ich nierozumienie ofiary Zbawiciela. W ten sposób spóźniony prorok powoli staje się heretykiem, wieszcz radosnych obietnic — odszczepieńcem, który nie zrozumiał i nie przyjął wielkiej ofiary, ślepcem, który nie dostrzegł prawdziwego cudu. W czasach chrześcijańskich *anima naturaliter christiana* może i powinna wlewać swe przeżycie mistyczne do ofiarnej urny Kościoła. Plato i cnotliwi poganie uzyskali przebaczenie jedynie dlatego, że żyli przed Chrystusem. Po jego zaś przyjściu tacy mędrcy dochrześcijańscy już istnieć nie mogą, bo się wydają pewnym anachronizmem. Oczywiście, spowiednik może uwzględnić różne okoliczności, pozwalające przypuszczać dobrą wiarę, natomiast krytyk literacki winien tylko stwierdzić, że autor albo rzeczywiście trzyma się zasad chrześcijańskich, lub przyznać, że mistyka poety ma charakter panteistyczny i agnostyczny. Brzezina był anachronizmem. Był wielkim wieszczem, po którym przyjdą nowi prawdziwi ofiarnicy. Lecz sam on nie potrafił być ofiarnikiem, na tem zaś polega jego tragedja i słabość. Każdy uczeń i naśladowca Brzeziny powinien w sobie zwalczyć wpływ duchowy nauczyciela. Bez tego pokonania, wyrzeczenia się jego spuścizny Brzezina pozostałby hamulcem dla dalszego rozwoju czeskiej literatury. Rzeczywiście widzimy, że w promieniach Brzeziny wyrastają poeci katoliccy — Jarosław Durych i Jakób Deml. To etap dalszy, nie tylko dalszy, lecz i wyższy. Na tem, że Brzezina przez swoją twórczość stworzył nowe możliwości dla rozwoju in-

nych poetów, polega jego olbrzymia zasługa. Był on Janem Chrzcicielem obecnej i przyszłej idealistycznej literatury czeskiej, jego kazanie było wznioślejsze, niż słowa wszystkich wieszczów poprzednich, lecz nie dostrzegamy w nich ostatniej, wiecznej prawdy. On przygotowywał drogę innym — co usprawiedliwia jego dzieło. Usprawiedliwienie zaś jego osoby tkwi w czarownej harmonji jego duszy, w jego szczerem dążeniu wzwyż, w tem, że jego wszystkie dociekania były zawsze czynione *bona fide*, w tem wreszcie, że nie oddalał nigdy od siebie miłosierdzia Bożego i łaski, gdy one nawiedzały jego skromny przybytek.

Dr. Walery Wiliński.

SPROSTOWANIE. W pierwszej części niniejszej pracy wkradł się błąd drukarski. Rodowe nazwisko Brzeziny brzmi nie Jebary, jak wydrukowano, lecz: J e b a v y.

Przegląd piśmiennictwa.

Od Kochanowskiego do Staffa. Antologja liryki polskiej. Ułożył Wacław Borowy. Lwów. Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich 1930, 8, str. XL+378.

Obcowanie z poezją wymaga zasadniczo postawy irracjonalnej. Ufne poddanie się nastrojom, szerokie otwarcie oczu wyobraźni, rozdźwięczenie się w pełni muzyki ducha, rozedrganie wewnętrzne rytmu — oto czynniki współczucia z poetą. Intelektualistyczne podejście nie sprzyja zwykle przeżywaniu liryki.

Antologja Borowego zajmuje to wyjątkowe stanowisko, że „ratio" porówni z „irratio" mogą zbliżyć nam jej zawartość. Jako źródło wzruszeń estetycznych może ta książka, w większym stopniu, niż inne tego rodzaju zbiory, stać się przyjacielem o kojącej dłoni. Niezmiernie umiejętny dobór i rozplanowanie materjału usuwa z niej czynnik znużenia. Nietylko przy kapryśnem przerzucaniu kart, tak właściwem, tak koniecznem niemal dla należytej percepcji zbiorów poetyckich, ale nawet przy lekturze ciągłej, pociąga różnorodność tematów i kolorytu, wydobyta i podkreślona przez sam układ. Bez znużenia można poddać się falowaniu uczuć.

Intelektualistyczna postawa względem tej książki daje innego rodzaju zadowolenie. Jest niem czysta rozkosz umysłu, idącego z głębokiem zaciekawieniem za myślą autora. Bo antologja Borowego przepojona jest myślą. Autor jej postanowił w wyborze nie kierować się, jak większość zapewne jego poprzedników, czysto subjektywnem wrażeniem, ale starał się zastosować możliwie najbardziej przedmiotowe kryterja, które w sposób pociągający wyłuszczył w przedmowie.

Pragnieniem układającego antologję było „zebranie z pewnego obszaru poezji polskiej (określonego w tytule) przykładowych rzeczy żywych, mogących znaleźć bezpośredni odzew w duszach dzisiejszych czytelników". Na pytanie, czem określony jest wspomniany „obszar poezji", przedmowa nie odpowiada, jak również nie stwierdza, że uwzględnioną będzie jedynie poezja t. zw. artystyczna, literacka. A więc i my nie będziemy dociekać,

dlaczego w szereg „rzeczy, mogących znaleźć bezpośredni odzew w duszach dzisiejszych czytelników, nie mogłyby wejść naprz. staropolskie pieśni pasyjne, lub kolendy, albo naprz. pieśni Konfederatów barskich. Zapewne dlatego, że odczucie ich byłoby trudne bez znajomości otaczającego je „klimatu". Czyż jednak nie wymaga, w większym może stopniu tej znajomości, i cały szereg utworów z epoki renesansu, a tem więcej z epoki stanisławowskiej, które Antologja uwzględnia? Mimo braku szczegółowego uzasadnienia odczuwa się jednak słuszność przyjęcia w Antologji, takich a nie innych ram czasowych i poziomowo-wykształceniowych.

Autor Antologji odrzuca wszelkie kryterja historyczno-literackie, jak rola odegrana przez autora czy utwór w dziejach poezji, jak pierwszość w zakresie tych czy innych elementów techniki artystycznej, lub ideologji. Nie były też brane pod uwagę względy krytyczno-psychologiczne, względy na typowość wybranych utworów dla ich twórców. Idzie jedynie i wyłącznie o ekspresyjność. Decydują tylko kryterja estetyczne. Gwoli tej ekspresyjności dąży autor do wyboru tematów najbardziej uniwersalistycznych, mających oddźwięk ogólno-ludzki. Wyłącza wszystkie utwory bardzo osobiste i okolicznościowe. Wyłącza z niewielu wyjątkami utwory, dotyczące twórczości poetyckiej, jako — zdaniem autora — nie przemawiające do konsumentów tej twórczości. Wyłącza większość utworów z liryki społecznej i patrjotycznej, bo działają na nas „nietylko siłą swojej poetyckiej wymowy, ale i skojarzeniami pozaestetycznemi, które w nas znajdują". Słuszność tej zasady zakwestjonowano z kilku stron, podnosząc, że uniwersalność tematu nie jest bynajmniej jednoznaczna z możliwością szerokiego oddźwięku. Krytycy nie rozumieli tu może założeń autora. On sam nie trzyma się wyłożonej zasady niewolniczo: sprowadza wszystko do kwestji stopnia siły ekspresyjnej i kwestji postawy poety i dlatego nie brak szeregu utworów patrjotycznych, które mogą liczyć na rezonans w skali ogólno-ludzkiej. Prócz tych ograniczeń tematycznych, wprowadza autor szereg ograniczeń natury raczej formalnej. Postanowił wybierać tylko utwory, stanowiące zamknięte całości artystyczne, z pominięciem urywków z większych dzieł, nawet tak łatwo dających się wyodrębnić, jak dygresje *Beniowskiego*. Z cyklów lirycznych dopuszcza te utwory, które posiadają „swoją autonomję kompozycyjną". Autonomję tę pojmuje jednak bardzo wąsko. Ofiarą tego pojmowania padł m. i. tren *Nieszczęsne ochędóstwo, żałosne ubiory*, ten najbardziej bezpośredni, najbardziej ludzki z wierszy Kochanowskiego; jeśli jaki, to ten właśnie odznacza się znacznem stopniem ekspresyjności i może liczyć na rezonans ogólno-ludzki. Dalszą zasadą antologji było wybieranie utworów, które są jednopoziomowemi artystycznie całościami. I tę zasadę krytykowano, ale też tę jedynie można krytykować z pewną słusznością. Pomijając względy rozumowe,

osobiście czuję się zawsze pociągniętą raczej nierównemi błyskami silnej indywidualności, niż jednotonową szarzyzną poprawności, jeżeli już nie spotykam rzeczy na poziomie najwyższym. A jest to zapewne odczucie bardzo wielu czytelników. Czy nie wspomnianej zasadzie zawdzięcza Antologja pewien spokojny i równy ton ogólny, który nie jest szczególną zaletą? Ofiarą tej zasady padły naprz. płomienne wiersze Goszczyńskiego.

Antologja obejmuje tylko poezję liryczną. Po zestawieniu szeregu interesujących definicyj liryzmu, autor rezygnuje ostatecznie z określenia go i za Duhamelem odwołuje się do tego, co nam wiadomo o liryźmie z potocznego doświadczenia. Autor sam bierze liryzm, jak mówi, bardzo szeroko, a jednak potoczne odczucie może być w tym względzie u różnych indywidualności — różne. W mojem np. odczuciu liryzm nie wyklucza ironji i dlatego brak mi w zbiorze np. niektórych wierszy Asnyka. Liryzm kojarzy się dla mnie z pojęciem swoistych elementów muzycznych, dźwiękowych i rytmicznych, oraz z pojęciem nastrojów uczuciowych. Element znaczeniowy w wielu wypadkach schodzi na plan dalszy i dlatego nie chce mi trafić do przekonania pełen życia wywód autora o przytoczonym wierszu z *Niefoty*. — Wspominam o tem wszystkiem jeszcze raz dlatego, mimo, że już poruszano te kwestje, by wskazać, że jednak zawsze skład i układ każdej antologji zależy od subjektywnych odczuwań. Autor jest intelektualistą i dlatego przeważa w jego zbiorze liryka „intelektualna". Zastosowanie ściśle objektywnych kryterjów pozostanie nieosiągalnym celem, choć przyznać trzeba, że do celu tego zbliżył się Borowy w sposób u nas zupełnie niezwykły. Dał więc całość przemyślaną i oryginalną. Unika rozbieżności i chaosu; ograniczając się zyskał na zwartości i wartości. Można spierać się z autorem o zasady, które stanowiły jego punkt wyjścia, ale niepodobna odmówić mu włożonej w nie rzetelnej pracy myśli i konsekwencji w zastosowaniu.

Co daje Antologja? Daje bardzo dużo, a przy wszelkich ograniczeniach może nawet za dużo. I tu znów sprawa przynależności do niej niejednego autora i niejednego utworu jest sprawą indywidualnego odczucia. Zdaje mi się, że autor, kierując się względem na czytelnika, tu i ówdzie zanadto obniżył „estetyczny próg Antologji". Może to było koniecznem, może pożytecznem. Ale zapomina się o tem, delektując się przepychem odkrytych przez autora innych bogactw. Dla niejednego z czytelników rewelacją będzie taki Miaskowski, Kniaznin, Zaleski w późniejszych utworach, Krasiński jako liryk, Żmichowska. Historyk lieratury ze zdziwieniem odkrywa ekspresyjność Szymanowskiego, lub Osilskiego, dobrą lirykę J. I. Kraszewskiego, Orkana. Niewielkiemu kołu znany był tak znakomity liryk, jakim okazuje się w Antologji Konstanty Górski. Zajmują niedrukowane wiersze Wyrzykowskiego, mało znany, jako poeta liryczny, Orkan, Ruffer i i.

występują w nowem świetle. Jak słusznej rehabilitacji doczekało się wielu zapomnianych: Grabowiecki, Naborowski, Witwicki, Olizarowski, Józef Tetmajer, Romanowski. Dzięki Antologji liryka polskiego renesansu i czasów stanisławowskich powinny odżyć w duszy ogółu.

Jakże trzeba być wdzięcznym autorowi za rozpowszechnienie genjalnych liryków Wyspiańskiego, najlepszych jakie znam w literaturze świata, za świetny wybór z Mickiewicza, Słowackiego, Norwida! Niesposób wyliczyć wszystkich zdobyczy Antologji i wzbogacenia skali odczuwań czytelnika.

Wszelkie uwagi co do szczegółów mogą mieć charakter tylko subjektywnych życzeń i upodobań. I tak nie we wszystkiem mogę zgodzić się z wyborem z Kochanowskiego. Za mało wyszedł lirykiem, zanadto mózgowcem, którym był, ale tylko do pewnego stopnia. Zasada unikania przekładów wyłączyła Psalmy, a jakżeby był pożądany np. potężny psalm 104, albo choćby i 91. Zbyt uprzywilejowanym liczbowo zdaje mi się Gawiński. Brodzińskiemu stała się krzywda. Z Mickiewicza w miejsce miernej „Niepewności" proszą się jasne przekłady z Petrarki. Czyż wszystkie wiersze tatrzańskie Asnyka niegodne są wspomnienia? A pyszna w rytmice „Ulewa"? Zamiast „Samotnego widma" może niejeden wolałby nastrojową „Wierzbę na pustkowiu". Wśród utworów Kasprowicza dotkliwie odczuwam brak wiersza „Siądź na kamieniu". Względy pozaestetyczne kierowały może pominięciem jego liryków buntu. Dębicki, Gomulicki, etc. za dużo znaleźli miejsca, z krzywdą dla Micińskiego.

Oto parę luźnych uwag jednego z czytelników. Każdy miałby jakieś do uczynienia i każdy musiałby autorowi za coś dziękować. Ale nie o to idzie. Idzie o najogólniejszą zasadę wyboru, o której autor Antologji nie wspomina, ale która przenika nawskroś tę niepospolitą pracę. Jest nią niezmierna czystość i powaga etyczna. Ona to sprawia przedewszystkiem, że nad płytkością nastrojów przeszło się do porządku dziennego, a szukało się przedewszystkiem wzbogacenia dusz czytelników przez głębie myśli i najwyższe poziomy uczucia. A w tem spoczywa niezmierne społeczne znaczenie Antologji. To jest właśnie to, co nam daje.

Dr. Z. Ciechanowska.

Ludwik Hieronim Morstin: Rozgrzeszenie. Powieść. Warszawa, Hoesick.

Każdy autor wypowiada w powieści swój światopogląd dwoma sposobami: słowem i czynem. Słowem, t. j. uwagami i refleksjami rozsianemi w książce, i czynem, t. j. życiem stworzonych w tej książce postaci. Najczęściej światopogląd temi dwoma metodami wygłoszony pokrywa się, czasami jednak, jak naprz. w książce Morstina, widzimy w nim pewne rozdwojenie.

Każdy, kto zna choć trochę mechanizm twórczości, kto wie według jakich tajemniczych a jednak do pewnego stopnia stałych prawideł rodzi się i rozrasta w pisarzu koncepcja artystyczna książki, zrozumie, że to, co nazywam w książce czynem, jest właściwie istotne i ważne. Ludzie, którym autor daje życie, są dużo szczerszem i prawdziwszem jego wypowiedzeniem się, niż wszystkie wygłaszane uwagi i dysertacje. Bohaterzy powieści, stworzeni w chwili twórczej koncepcji, wyłamują się często z pod teoretycznych zamierzeń autora i żyją dalej już swojem własnem życiem, utkanem z najgłębszych i najistotniejszych walorów moralnych ich twórcy.

Zrozumienie tej możliwej dwoistości światopoglądu jest bardzo ważne do zdania sobie sprawy z ideologicznej i etycznej wartości *Rozgrzeszenia* Morstina. Wszystkie „dramatis personae" tej powieści są nadzwyczaj liberalne, w licznych swoich rozmowach. Wychwalają w nich i zalecają zupełną swobodę w miłości, oburzają się na każde jej skrępowanie, oburzają się na Kościół, który potępia swobodę miłości poza małżeństwem, oburzają się na katolickie pojęcie grzechu i winy, domagają się jak najdalej idącej swobody pod względem etycznym.

Ale tak rozprawiając, wszyscy bohaterowie *Rozgrzeszenia* są sami ludźmi bardzo porządnymi i etycznymi i wcale w życie postępowych swoich teoryj nie wprowadzają. Ryszard i jego żona Irena nie myślą nawet o miłości poza małżeństwem. Chwilowe swoje słabości, które zresztą w powieści drugorzędną odgrywają rolę, odczuwają wyraźnie jako moralne zło, jako prawdziwą słabość i prędko się z nich otrząsają. Wiedząc doskonale co jest dobrem a co winą, starają się załatwić swoje konflikty uczuciowe w ramach wiążącego ich małżeństwa. Udaje im się to właściwie dopiero wtedy, gdy oczekują dziecka i dopiero dziecko godzi naprawdę z życiem trochę, trzeba przyznać, histeryzującą Irenę. Dziecko ukazuje jej sens i cel życia. Tak więc wbrew wygłaszanym teorjom życie bohaterów *Rozgrzeszenia* jest etyczne i moralnie porządne, a jedną z zasadniczych idej książki jest cudowna gloryfikacja macierzyństwa, jako najszczytniejszego powołania kobiety, jest wykazaniem, że macierzyństwo jest niejako mistycznym celem i usprawiedliwieniem życia kobiety, gdyż daje jej najwyższą godność współpracowniczki Bożej w stwarzaniu nowego życia.

Gorzej, niż problem etyczny, przedstawia się w książce Morstina problem religijny, bardzo zresztą szeroko omawiany i wysuwający się niejako na plan pierwszy. Tutaj i słowa i czyn książki idą po wspólnej linji wyraźnej niechęci do Kościoła i katolicyzmu. Wszystkie postacie, cieszące się sympatją autora, to ludzie o bardzo swoistych zapatrywaniach religijnych i bardzo krytycznie i niechętnie do Kościoła usposobieni. Jedyna wierząca i praktykująca postać *Rozgrzeszenia* to p. Marja Umińska, zła

i głupia dewotka, która zajmuje się układaniem rekolekcyj, pracą w sodalicji, obmawianiem i dokuczaniem drugim.

Trudno. Postać powieściowa jest zawsze do pewnego stopnia syntezą i symbolem, nawet jeśli jest skopjowana z natury, choćby dlatego, że każdy autor kopjując postać z przykładu rzeczywistego kopjuje ją właśnie dlatego, że uważa ją za typową dla pewnej ideologji. To też nawet przypuściwszy, że Morstin zaczerpnął postać pani Umińskiej z życia (co nie jest wykluczone, gdyż tego typu dewotki są dość częste), to jednak musimy z jego książki wywnioskować, że uważał ją nie za wyjątek, lecz za typową przedstawicielkę katoliczek wierzących i praktykujących.

Przy pewnej dozie dobrej woli możnaby sobie tłumaczyć, że p. Umińska ma być personifikacją nie idei katolickiej w czyn wprowadzonej, ale personifikacją fałszywej dewocji, gdyby nie to, że jej małostkowości i ciasnocie są przeciwstawione szlachetność i polot osób bardzo niechętnie do Kościoła usposobionych i buntujących się przeciw jego autorytetowi, zwłaszcza w sprawach moralnych. Wszystkie wady p. Umińskiej zdają się wypływać z jej przekonań religijnych, z tego, że pozostaje pod wpływem księży i religijnych stowarzyszeń, szlachetność zaś i szerokość pojęć a nawet inteligencja postaci innych ma niejako swe uzasadnienie w tem, że odrzuciwszy krępujące nakazy Kościoła, utworzyli sobie jakąś swoistą etykę, opartą na ogólnikach o bezwzględnych prawach i przywilejach miłości (tę miłość bliźniego stosują zresztą do wszystkich, oprócz do osób wierzących po katolicku). Tak ustosunkowawszy się do pobudek działania swych bohaterów, potępia autor bezwzględnie każdą winę, każdą złośliwość czy głupotę p. Umińskiej, a z wyrozumiałością odnosi się do odruchów egoizmu, a czasami prawie okrucieństwa Ireny.

Rozpatrując dalej psychologję religijną postaci *Rozgrzeszenia*, widzimy, że ulubiona bohaterka Morstina, Irena, upojona pięknem katedry w Chartres, zwraca się ku katolicyzmowi w pięknej modlitwie do Matki Boskiej i zdaje się odkrywać wielkość i piękność katolickiej cywilizacji i kultury. Ten zwrot głównej bohaterki do religji katolickiej łagodzi z pewnością przykry do niej stosunek innych postaci, nie jest jednak ani dość wyraźny, ani dość zupełny, aby mógł być uważany za myśl przewodnią książki.

Autor, widziany poprzez swoje dzieło, robi wrażenie człowieka bardzo kwestjami religijnemi interesującego się, człowieka o duszy z natury religijnej i szlachetnej. Ma się jednak wrażenie, że nie znalazł jeszcze ostatniego wyrazu swoich religijnych przekonań; polegają one narazie na silnej krytyce katolicyzmu, któremu nie przeciwstawia jednak żadnej innej konkretnej nauki filozoficznej. Ma się wrażenie, że ciągle jeszcze szuka i rozgląda się z dużą dozą dobrej woli, ale i z dużą dozą uprzedzenia do Kościoła i z brakiem zrozumienia jego istotnej nauki i ducha.

Doprawdy myślećby można, że o katolicyźmie pouczały go jedynie panie Umińskie...

Pod względem artystycznym książka Morstina jest śliczna. Jest to powieść nawskroś liryczna, pełna głębokiej poezji i niesłychanie osobista. Tak, jak czytając *Kłos panny,* nie byliśmy pewni czy Kopernik był takim, jak go opisywał autor, ale wiedzieliśmy stanowczo, że takim właśnie jest Morstin — tak i tu wszystkie prawie postacie zdają się żyć cząstką jego umysłowego i uczuciowego życia i w tem leży wielki ich urok i ich psychologiczna prawda. Każdy opis, każdy nastrój jest niewątpliwie osobiście przez autora przeżyty. Trudno o powieść o mniejszym spokoju i oddaleniu epickiem, ale też i trudno o książkę żywszą, cieplejszą, bardziej tętniącą życiem, bardziej pulsującą bezpośredniością, a nawet pewną gwałtownością uczuć.

Z pewnością nie brak w *Rozgrzeszeniu* i błędów. Można mu zarzucić pewne skazy w budowie, można się spierać o pewne niedomówienia czy nieścisłości psychologiczne, ale skazy te nikną wobec zawartego w tej książce bogactwa myśli, uczuć i słowa. Jest to książka naznaczona znamieniem prawdziwej sztuki, książka pomimo opisywanych w niej zawikłań tragicznych pogodna i radosna, którą najlepiej określiłoby modne dziś wyrażenie: „radosna twórczość."

Tem bardziej należy więc żałować, że książka artystycznie tak piękna jest ideowo tak fałszywa, bo choćby do sądzenia jej zastosować najszersze normy, choćby zgodzić się z O. Poucel *(Essais catholiques)*, który twierdzi, że normy etyczne dla książki i życia są różne i że książka, która może rozkołysać szlachetne uczucia w duszy, już jest dobra, choćby ta szlachetność nie szła dokładnie po linji „teologji moralnej" — to i tak do ślicznej książki Morstina musimy się odnosić z wielkiemi zastrzeżeniami, może właśnie dlatego, że jest tak bardzo szlachetna w tonie i że łatwo może zmylić pojęcia, przeciwstawiając wysoką ideologję i etykę mglisto-chrześcijańską — fałszywie, ciasno i niesympatycznie ujętej ideologji i etyce katolickiej.

Roman Kordęski.

Stanisław Małachowski-Łempicki: Wolnomularstwo na ziemiach dawnego W. K. Litewskiego, 1776—1822. Dzieje i materjały. Wilno, nakładem Tow. Przyjaciół nauk w Wilnie, 1930, str. VIII+212, portrety i tablice.

Tenże: Raporty szpiega Mackrotta o wolnomularstwie polskiem. Skład główny: Gebethner i Wolff, Warszawa, str. 115.

Masonerja w dawnej Polsce i w czasach porozbiorowych posiada obecnie sumiennego historyka w osobie St. Małachowskiego-Łempickiego, którego prace z tej dziedziny były notowane już przez nas, a nawet drobniejsze przyczynki z tej dziedziny były umieszczane na łamach naszego pisma. Przybywa obecnie

z pod pióra tego badacza książka, poświęcona wolnomularstwu na ziemiach dawnego W. Ks. Litewskiego. Rzecz oparta na materjale archiwalnym, obficie przytaczanym w wyjątkach, nie ogranicza się do suchego zestawienia lóż i masonów „litewskich", ale obrazuje życie wewnętrzne w lożach i ducha w nich panującego. Autor przyznaje wolnomularstwu charakter patrjotyczny: „niosło ono wysoko sztandar narodowy", zaznacza wpływ masonerji na utworzenie Konstytucji 3 maja, na powstanie kościuszkowskie, na wychowanie młodzieży w duchu patrjotycznym i t. d. Do masonerji na Litwie, pomimo zakazów papieskich, należeli także księża, masoni częstokroć podkreślali religijny charakter swego związku, obchody swoje łączyli z nabożeństwami w kościołach, uczestniczyli w dziełach dobroczynnych. Była to więc masonerja nieco odmienna od tej, jaką sobie zwykle (na podstawie późniejszego jej rozwoju) przedstawiamy. Ale materjały, ogłoszone przez Małachowskiego (Reforma Szymkiewicza i sprawa Mickaniewskiego), stwierdzają także coś innego, mianowicie, że dodatnia działalność wielu masonów nie miała źródła w ich przynależności do lóż i w ideologji masonerji, ale w ich osobistych przymiotach umysłowych i moralnych, że same „prace" lóż z ich śmiesznym rytuałem nie dawały uczestnikom żadnego natchnienia (z protokółów lóż „wieje jednostajność i nuda" zauważa autor), że filantropja lóż częstokroć objawiała się w znikomych rozmiarach, że pod tą wielką tajemnicą, jaka pociągała profanów a na którą przysięgali z strasznemi zaklęciami bracia masoni, nie kryło się właściwie nic pozytywnego. Co się tyczy religijności masonów litewskich, to jednak zeznania Mickaniewskiego zdradzają nurtujący w lożach sceptycyzm czy nawet wrogą postawę względem pozytywnego, objawionego chrześcijaństwa, jak naprz. dogmatu boskości Jezusa Chrystusa, chociaż są i przeciwne ślady.

Druga praca, oparta na raportach zawodowego szpiega Mackrotta (Wyspiańskiego „Makrot" w *Nocy Listopadowej*), składanych W. Księciu Konstantemu, dotyczy wewnętrznych stosunków w wolnomularstwie warszawskiem w latach 1819—1822. Obrazuje rozmaite niesnaski, intrygi, polityczne tendencje w łonie masonerji polskiej, w której wichrzyły niekiedy indywidua z pod ciemnej gwiazdy, jak ów ex-kapucyn i odstępca od wiary Fessler, który usiłował przeprowadzić „ustawę związkową", zmierzającą do uzależnienia polskiej masonerji od pruskiej i t. p. Oddychamy tu atmosferą duszną, naprz. wzajemnego szpiegowania się trzech istniejących wówczas policyj; jednej z nich służyła właśnie rodzina Mackrotta, perukarza, zaprzedanego Rosji, innej wysługiwał się żyd Birnbaum, złodziej i okrutnik, innej Szymanowski. Robiła z nimi porządek dopiero rewolucja listopadowa. Autor dużą usługę oddaje, wyciągając na światło to środowisko, które zatruwało atmosferę polityczną Królestwa Kongresowego.

Publikacje Małachowskiego-Łempickiego, ciekawe same w sobie, są cennym materjałem dla syntetycznego sądu o charakterze polskiej masonerji, jej wspólnych i odmiennych cechach z wolnomularstwem światowem dawniejszem i współczesnem.

Ks. J. Urban.

Roczniki Związków Akademickich Kół Misyjnych w Polsce. Czasopismo roczne poświęcone zagadnieniom misjologji. Rok Wydawnictwa III — Duża ósemka, str. 336. Poznań MCMXXXI. Tłoczona czcionkami Drukarni Diecezjalnej w Łomży. (Redaktorzy: Zygmunt Otyński i Wanda Błeńska).

Sprawa misyjna powinna występować w dostojnej szacie, dobrze więc zrobiono, że podobnie jak poprzednie tak i obecny tom staje przed nami ujęty w poważny format wydawnictw naukowych, przybrany w barwy papieskie. Ze względu na autorów uszeregowano rozprawy w dwa działy: naukowy i akademicki, do których doczepiono trzeci — organizacyjny i omówiono w nim tak sprawy Związku, jak życie w poszczególnych Kołach.

Dla ludzi, którzy może jeszcze dotychczas patrzą z pewnem niedowierzaniem na ruch misyjny wśród młodzieży akademickiej, właśnie ten dział ostatni będzie najciekawszy. Między innemi dowiedzą się, że naprz. Koło poznańskie w r. 1929/30 wygłosiło 30 prelekcyj radjowych na tematy misyjne i zorganizowało kilka odczytów na uniwersytecie, że Koła krakowskie wysyłają swoich prelegentów misyjnych do szkół średnich i urządzają „Tygodnie misjologiczne", inne znów, jak we Lwowie i w Wilnie, montowały Wystawy misyjne i t. d., a wszystkie bardzo sumiennie zabierały się do systematycznego pogłębiania swoich wiadomości misjologicznych, z czego znów wyrósł niejeden właśnie w omawianych Rocznikach zamieszczony artykuł.

Wprawdzie żadna rozprawa z „działu akademickiego" niczego zasadniczo nowego do międzynarodowego skarbca wiedzy misyjnej nie dorzuca, ale, i trzeba to z naciskiem powiedzieć, dla polskiego piśmiennictwa parę z nich daje rzeczy, na które oddawna czekano. Do tej kategorji zaliczyłbym przedewszystkiem pióra Ks. Walczewskiego historję pracy misyjnej w Chinach, oraz artykuł Mgra Malki o stosunku akcji misyjnej do akcji katolickiej.

W „dziale naukowym" — w którym niestety nie znalazłem ani jednej ściśle naukowej rozprawy, — nową zdobyczą dla polskiego piśmiennictwa naprawdę jest zdaje się tylko misyjno-egzegetyczny rozbiór proroctwa Malachjaszowego o powszechności bezkrwawej Ofiary, oraz niżej podpisanego o roli Eucharystji w dziele misyjnem Kościoła. Poza tem jest wiele innych prac bardzo pożytecznych, a w ujęciu formalnem nieraz wcale oryginalnych. Wogóle porównując polskie *Roczniki* z *Annuaire* szwajcarskich akademików, z radością stwierdzamy nietylko fakt, że na tak poważne publikacje zdobyły się tylko Szwajcarja i Polska, ale że udział

świeckich akademików w redakcji po stronie polskiej jest znacznie liczniejszy. Dużo starszy analogiczny do polskiego Związek niemiecki daje znacznie mniej w swoich *Akademische Missionsblätter.*

Tak wspaniały zaczątek trzeba koniecznie rozwijać i udoskonalać. A przedewszystkiem Redakcja musi dołożyć wszelkich starań, żeby korekta była bez zarzutu. Jedna korekta autorska nie zawsze wystarczy. Otwieram naprz. na str. 49 i zaraz uderzą mię takie dziwaczne imiona własne i nazwy jak „Mantpost", „Ducatin" i „Hyrja". Wątpię, czy każdy z czytelników zrektyfikuje sobie powyższe błędy na *Monfort, Quentin, Ilyrja.* W transkrypcji obcych nazw geograficznych należałoby przyjąć jakąś jedną normę, a nie cztery (polską, niemiecką, francuską i angielską). U niektórych autorów razi zbytnia wstydliwość w przytaczaniu źródeł, względnie literatury danego przedmiotu. Od wydawnictwa o charakterze naukowym mamy prawo domagać się tego. Wreszcie zauważyłem niedostateczną znajomość ubogiej co prawda, ale przecież istniejącej polskiej literatury misyjnej, rozrzuconej po różnych pismach. Czy to nie jest śmieszne, że jeden z autorów, zamiast na polski łatwo dostępny oryginał, powołuje się na francuski przekład.

Rozpisałem się nieco dłużej, raz dlatego, że *Roczniki* to nietylko wielce sympatyczne dzieło, ale i niemniej symptomatyczne dla renesansu religijnego powojennej inteligencji, a powtóre, że nawet najbezwzględniejsza krytyka lepsza jest od milczenia, które jak wiadomo — zabija.

Ks. Józef Krzyszkowski.

Dr. Louis Poszwa: L'Émigration Polonaise Agricole en France. Paris, Gebethner et Wolff, 1930, str. 216.

Autor książki, którą tutaj notujemy, jest kapłanem, profesorem seminarjum duchownego w Płocku. Przedtem pracował jako kapelan polskich uchodźców we Francji. W tym charakterze i jako doktór nauk ekonomicznych, społecznych i politycznych, miał wszelkie kompetencje do opracowania tematu emigracji polskiej we Francji. Ograniczając się tylko do uchodźców pracujących na roli, którzy stanowią dziesiątą część całej emigracji polskiej we Francji (60 tysięcy na w przybliżeniu 600.000), Ks. Poszwa kreśli w swej pracy przyczyny tego wychodztwa, jego historję, technikę angażowania się do pracy u rolników francuskich, prawne formy kontraktu, warunki ekonomiczne, społeczne, moralne i religijne, w jakich pracownikowi polskiemu przypada żyć na ziemi francuskiej. Pracą swą zwraca się autor do czytelników francuskich, pragnąc ich lepiej usposobić do emigranta polskiego; usiłuje pomóc tym czytelnikom wejść w potrzeby i psychikę polskiego robotnika; wykazuje zwłaszcza nie-

dostateczność dotychczasowej opieki religijnej nad nim. Książka jest udokumentowana, stanowiąc tem samem, obok swego publicystycznego celu, naukowy przyczynek do odnośnej literatury francuskiej. W Polsce, wszystkim, którzy się losami rodaków na obczyźnie interesują, książka Ks. Dra Poszwy odda także niemałą usługę informacyjną i może niejednego natchnąć większą ofiarnością dla pracy nad ratowaniem polskich dusz na obczyźnie.

Ks. J. Urban.

Ks. Dr. Fr. Sawicki: Dusza nowoczesnego człowieka. (Książnica Akcji katolickiej Nr. 10). Wydan. Księgarni św. Wojciecha. Str. 126.

Nazwisko Ks. Dr. Fr. Sawickiego, profesora seminarjum duchownego w Pelplinie, szeroko było znanem w Polsce, na długo przedtem, nim zaczął pisać po polsku. Zajmujący się apologetyką i filozofją wysoko cenili jego niemieckie książki, począwszy od *Wahrheit des Christentums, Sinn des Lebens* aż do *Gottesbeweise* i wielu innych. Cenili je za przejrzystość myśli, lekkość stylu, które tak wyróżniały je od ciężkiej uczoności i abstrakcyjności, cechującej przeważnie pisarzy niemieckich. Z tego powodu z radością należy powitać dziełko ks. Sawickiego, napisane po polsku dla „Książnicy Akcji Katolickiej" w Poznaniu. Akcja Katolicka, żeby nie zawisnęła w powietrzu, musi wyjść ze znajomości duszy zbiorowej i potrzeb współczesnego człowieka, i otóż autor kreśli oblicze tej „duszy", chwytając żywcem jej ustosunkowanie się do zagadnień moralnych i religijnych. Oczywiście nie otrzymujemy tu wizerunku jakiegoś jednolitego, bo „dusza" nowoczesna bywa rozmaitą — w moralności przedstawiając skalę od zupełnego amoralizmu w duchu Nietzschego do najwyższego oddania się Bogu i na usługi ludzkości, w religji zaś od ateizmu, po przez panteizm, religijność uczuciową do czystego typu religji, opartej na Objawieniu. Autor uwzględnia wszystkie te typy, do czego pomaga mu wielkie oczytanie w literaturze współczesnej i orjentowanie się w życiu. Charakteryzuje te typy, zwyczajem swoim, krótko, jasno, kilku pociągnięciami pióra. Spotykamy się tutaj także z uwzględnieniem literatury polskiej. Dzięki swoim zaletom niewielka ta książeczka jest dużym nabytkiem w naszem piśmiennictwie apologetycznem.

Ks. J. Urban.

Ks. Biskup Bougaud: Wiara i Niewiara. Wyd. 2. Nakł. Księgarni św. Wojciecha. Str. 386.

„Wiara i niewiara" stanowi, jak wiadomo, pierwszy z pięciu tomów apologetycznego cyklu dostojnego francuskiego autora p. t. „Chrystjanizm i czasy obecne", przyswojonego polszczyźnie jeszcze w latach przedwojennych. Książki Bougaud'a należą do popularnego typu francuskiego apologij chrześcijaństwa, przewyż-

szającego podobne utwory niemieckie (Hettingera, Schanza) lżejszą formą literacką, ustępującego zaś im nieco co do ścisłości naukowej. U Bougaud'a, oczywiście, nie szukajmy rozwiązania tych zagadnień, które wysunęły teorje naukowe czy filozoficzne ostatnich dziesiątków lat, bo sama książka powstała pół wieku temu. Najczęściej wszakże modne trudności przeciw wierze są zarzutami staremi, w nową ubranemi szatę. Dlatego szerszym kołom publiczności inteligentnej książka niniejsza może być z wielkim pożytkiem i dzisiaj jeszcze polecana, jako apologetyczna lektura, i firma św. Wojciecha dobrze uczyniła, wznawiając jej wydanie. *J. U.*

Dr. Stanisław Piekarski: P r a w d y j h e r e z j e. Encyklopedja wierzeń wszystkich ludów i czasów. Religje, wyznania, dogmaty, obrzędy, kościoły, sekty. — Wydawnictwo M. Arcta w Warszawie. Str. 442.

Firma M. Arcta wydaje rozmaite „słowniki". Pomyślała tedy o słowniku spraw i rzeczy religijnych i zadanie sporządzenia takiego słownika powierzyła Dr. St. Piekarskiemu, byłemu Dyrektorowi wyznań w Min. Wyznań i Ośw. Publ. Wywiązując się z tego polecenia, Dr. Piekarski stworzył duży tom, drukowany dość drobnem pismem, mieszczący około 3000 artykułów. Otrzymaliśmy więc krótką encyklopedję rzeczy religijnych.

Niepodobna badać stopnia dokładności wszystkich artykułów i zgóry można przypuszczać, że pewne niedokładności się w nich znajdą, co nie będzie dziwnem, gdy się weźmie pod uwagę krótkość i zwięzłość artykułów i tę okoliczność, że wszystkie one zostały opracowane przez jednego człowieka, nie mogącego przecie rościć pretensyj do uniwersalności. Przy pobieżnem przeglądaniu kilkunastu artykułów, p a r ę błędów zauważyliśmy, nie wymieniamy ich wszakże, by nie wyglądało, że ich więcej niema. Licząc się z temi niedokładnościami i błędami, uważamy wszakże publikację za wielce pożyteczną i życzymy jej szerokiego rozpowszechnienia i rychłego powtórnego wydania. Dla kogo nie jest dostępna wielka encyklopedja kościelna Nowodworskiego, ani mniejsza, wydana ongiś przez „Bibljotekę dzieł chrześcijańskich, kogo nie stać na encyklopedje francuskie, ani na „Herdera", niechaj przynajmniej tę skróconą encyklopedję Piekarskiego nabędzie.

Ks. J. U.

Lucjan Marjan Freytag: W i a r a, w i e d z a i m i ł o ś ć jako główne elementy prawa stworzenia. Warszawa 1930, str. 195.

Książkę niniejszą notujemy tylko dla przestrogi tych, co zwabieni jej gromkim tytułem, sądziliby, że znajdą w niej wyraz katolickich zapatrywań na stosunek wiary do wiedzy, lub na znaczenie miłości w życiu religijnem i moralnem ludzi. Z nauką katolicką książka ta niewiele ma wspólnego, a z wiedzą ścisłą pono

jeszcze mniej. Jako całość jest to — poza poszczególnemi trafnemi zdaniami — raczej niezdrowe i chaotyczne majaczenie *de omnibus rebus et quibusdam aliis*, charakteryzujące pseudo-mistyczną literaturę powojennych lat. Ma się wrażenie, jakoby autor nauczył się na pamięć słownika filozoficznego, naukowego, politycznego etc., ale nie może sobie z nim poradzić, nie wie jak poszczególne wyrazy w zdania, a zdania w system powiązać. Mocno także podlane jest wszystko jakąś niezdrową „płciowością". Oto mała próbka „wiedzy" autora: „Takie ustosunkowanie płci obojga wynika stąd, że istnienie ludzkie (jak wogóle wszelkie istnienie) polega na przemianie magnetyzmu, uosabianego przez płeć żeńską, na światło, uosabiane przez płeć męską. Zamieniając magnetyzm na światło (przestrzeń na czas), człowiek zamienia przeszłość na przyszłość, czyli ustanawia wiecznie trwającą teraźniejszość. W ten sposób zostaje rozwiązane zagadnienie wieczności", i t. d. Książką zainteresować się może psychjatra. Dodajmy także dla przestrogi, że autor tej książki założył kwartalnik p. t. *Prawo Życia*, którego wyszło dotąd parę numerów. Ma on propagować „filozofję polską". O, biedna polska filozofjo!

J. U.

Pamiętnik I-ej konferencji kapłańskiej w sprawie Unji kościelnej w Pińsku. Pińsk, Wyd. Kurji biskupiej, 1931, str. 132.

W dniach 23 i 24 kwietnia 1930 roku odbyła się w Pińsku konferencja, poświęcona zagadnieniu unji prawosławnych z Kościołem katolickim, przy udziale około 50 uczestników. Referaty wówczas wygłoszone, jak i dyskusja nad niemi, oraz historja tej konferencji i jej cały przebieg — zostały obecnie ogłoszone drukiem ze słowem wstępnem Ks. Biskupa Z. Łozińskiego. Książkę zestawił i opracował ks. dr. Kazimierz Kułak. Ponieważ na rzeczonej konferencji omawiano zarówno naukowe tematy (jak pojęcie soborowości w nauce prawosławnej), jak i praktyczne, dotyczące katolicko-wschodniego obrządku i trudności w jego rozszerzaniu się na kresach, przeto wydana książka zaciekawić powinna wszystkich, którzy się interesują zagadnieniem wskrzeszenia unji na kresach. Na ten temat istnieje wiele nieporozumień i niezrozumienia rzeczy, jak to raz po raz zdradza publicystyka polska, zwłaszcza dzienniki wileńskie, więc ta publikacja mogłaby się przyczynić do usunięcia niejednego nieporozumienia.

J. U.

Ks. H. Spalding T. J.: Etyka w zawodzie pielęgniarki. Przekład autoryzowany J. Szlagowskiej. Nakład księgarni św. Wojciecha w Poznaniu. Str. 172.

Jest to już drugi podręcznik w języku polskim etyki pielęgniarskiej, obok wydanej w Warszawie w r. 1928 książeczki miss Helen L. Bridge pt. „Pogadanki o etyce".

Etyka ks. Spaldinga nie jest systematycznym wykładem, ale szeregiem pogadanek na temat najważniejszych kwestyj etycznych, związanych z praktyką zawodową pielęgniarki. W siedmiu pogadankach omawia autor „podstawy zasad etycznych" i najważniejsze zagadnienia szczegółowe, jak kwestję eutanazji, przerywania ciąży, neomaltuzjanizmu, wreszcie niektóre pokusy w zawodzie pielęgniarskim i ważniejsze obowiązki zawodowe. W dwóch osobnych rozdziałach znalazła pomieszczenie bogata kazuistyka wraz z podaniem rozwiązania przytoczonych przykładów z życia; w ostatniej pogadance p. t. „Kościół a pielęgniarstwo w zamierzchłej przeszłości" znajdujemy najważniejsze dane historyczne, i to nietylko z „zamierzchłej" przeszłości, ale i z czasów nowszych.

Wielką zaletą pogadanek ks. Spaldinga jest ich łatwe do zrozumienia ujęcie, pozbawione są one bowiem formy ciężkiego wykładu szkolnego. Niektóre z nich, jak zwłaszcza pogadanka o neomaltuzjanizmie, szczególnie w swem ujęciu od strony pozytywnej zagadnienia, są wprost doskonałe. Nie da się jednak to powiedzieć o pierwszej pogadance, o podstawach zasad etycznych. Wiele tam niejasności, a przytem brak choćby krótkiego pouczenia o najwyższej normie dobra i zła moralnego, brak też choćby krótkiego wyjaśnienia o istocie i doniosłości prawa natury i jego stosunku do prawa pozytywnego. W zagadnieniach szczegółowych przydałoby się praktyczne pouczenie o obowiązku mszy św. w niedziele i święta, tudzież o postach w zastosowaniu do pielęgniarek; sądzę też, że w kwestji udziału pielęgniarki w niedozwolonych operacjach autor zajmuje stanowisko zbyt rygorystyczne, i dlatego niezupełnie pokrywające się z powszechnem zapatrywaniem teologów katolickich.

Tłumaczenie wydaje się naogół zupełnie poprawne.

Ks. E. Chomrański.

Dr. Desiderius Breitenstein O. F. M.: Die sozialistische Erziehungsbewegung. Ihre geistigen Grundlagen und ihr Verhältnis zum Marxismus. Freiburg im Breisgau 1930, Herder. Str. VIII+208 (karton. 4.20 Mk., opr. 5.20 Mk.)

Podczas kiedy O. Cyryl Fischer O. F. M. zajmuje się od szeregu lat śledzeniem konkretnej pracy wychowawczej, prowadzonej przez socjalistów austrjackich j niemieckich wśród dzieci i młodzieży, stara się O. Breitenstein, również Franciszkanin, zbadać same jej podstawy ideowe i stosunek do marksyzmu. Rezultatem, do jakiego dochodzi, jest stwierdzenie, że stosunek socjalizmu w szerokiem jego znaczeniu (socjalizmu i komunizmu) do zagadnień wychowawczych przybiera w praktyce różne formy i nie jest nigdzie całkowitem wcieleniem zasad marksyzmu, lecz zapożycza stale mniej lub więcej z tradycyjnych prądów środo-

wisk, w jakich się obraca. Obszerniej przedstawia autor trzy główne kierunki tej działalności, z których pierwszy oparty jest na rewizjoniźmie marksowskim (niemiecki i komunistyczny ruch „Przyjaciół dzieci"), drugi na podstawie marksowsko-idealistycznej (austrjacki ruch „Przyjaciół"), trzeci na idealistycznej (ruch młodzieży socjalistycznej).

Autor nie wdaje się w polemikę, sądzi, bowiem, że bardziej przekonywującem będzie jasne przedstawienie duchowych podstaw socjalistycznego ruchu wychowawczego. Obfita literatura, czerpana z książek i czasopism socjalistycznych, oraz dodatek, zawierający szereg statutów, rezolucyj i wskazań organizacyjnych, stanowi cenne uzupełnienie tej pożytecznej książki. Zapoznanie się z nią jest tem bardziej wskazane, że i polski socjalizm stara się rozwijać pracę wśród dzieci i młodzieży, narazie jeszcze ograniczoną w rozmiarach, zwłaszcza wśród dzieci, ale której nie wolno niedoceniać.

Ks. St. Podoleński.

Dr. Elisabeth Schneider: Handbuch der weiblichen Jugendpflege. Grundsätzliches und Praktisches. Mit farbigem Titelbild. Freiburg im Breisgau 1930, Herder. Str. VIII+164 (brosz. 2.80 Mk., opr. 4.20 Mk.

W dziedzinie zawsze ważnej, a w warunkach dzisiejszych szczególnie trudnej, wychowania dorastającej młodzieży żeńskiej, przybywa nowa cenna książka. Łączy ona szczęśliwie teoretyczne i praktyczne wiadomości, dzięki temu, że autorka jest doktorem filozofji i pracowała przez 15 lat w żeńskich stowarzyszeniach młodzieży. Wychodząc ze słusznego założenia, że owocną działalność wychowawczą można rozwinąć jedynie po należytem przygotowaniu teoretycznem, a zwłaszcza po zapoznaniu się z psychiką wieku młodzieńczego, przechodzi autorka bliżej cechy fizycznego i duchowego rozwoju dziewczęcia, kreśli jej świat uczuć, ustosunkowanie się do otoczenia bliższego i dalszego, oraz do religji. Następnie zestawia zewnętrzne wpływowe czynniki i ujmuje je w trzy grupy: 1) duch czasu, dziś raczej ujemny; 2) rodzina, która niestety niezawsze umie wychowywać i 3) praca zawodowa, jakiej warunki i trudności przedkłada konkretnie. Skreśliwszy w tem sposób świat wpływów, oddziaływujących z wewnątrz i z zewnątrz, przechodzi autorka do praktycznych wskazówek wychowawczych, przyczem każe kłaść główny nacisk na wyrobienie w młodzieży żeńskiej; 1) ducha wiary i moralności; 2) radości i towarzyskości; 3) przygotowania jej do życia zawodowego i 4) rodzinnego. Za środek bardzo pomocny uważa życie organizacyjne i daje sporo wskazówek, jak wyzyskać do tego celu pracę w stowarzyszeniach młodzieży.

Książka powyższa, zestawiona nadzwyczajnie treściwie i z uwzględnieniem obszernej literatury, a równocześnie jasna

i praktyczna, ujmuje zagadnienie wychowania młodzieży żeńskiej w duchu jak najlepszym i przyniesie bezwątpienia duży pożytek wszystkim, którzy nad tą młodzieżą pracują w domu, w szkole i w stowarzyszeniach.

Ks. St. Podoleński.

Maria Hessberger: Lebenskameradschaft. Ein Büchlein für Braut — und Eheleute. Freiburg im Breisgau 1930, Herder. Str. IV+40 in 12⁰ (0·60 Mk).

Celem tej broszurki jest przeciwdziałać dzisiejszym prądom rozkładowym w małżeństwie i wskazać drogę do szczęścia w tym stanie. W formie popularnej, zrozumiałej dla wszystkich, przechodzi autorka potrzebne do tego warunki i przestrzega przed nadużyciami, tu praktykowanemi. Książeczka przeznaczona jest dla małżonków i dorosłej młodzieży.

P.

O. Czesław Stanisław Mączka Z. K.: O zorjentowanie się w życiu. (Nauki rekolekcyjne). Nakł. OO. Dominikanów, Lwów, 1931. St. 374.

Prowadzenie rekolekcyj jest rzeczą indywidualną o tyle, że każdy mówca może dowolnie dobierać nauki i formułować je zależnie od potrzeb słuchaczy, do których przemawia. Inaczej zapewne wyglądać będą rekolekcje dla środowiska, które jeszcze nigdy rekolekcyj nie słuchało, inaczej dla zaawansowanych, którzy corocznie przez tę szkołę ćwiczeń duchowych przechodzą; inaczej dla ludu i inaczej dla tak zw. inteligencji. Dla kogoż przeznaczone są rekolekcje O. Mączki? Przeznaczone są dla inteligencji; przemawiają za tem styl, aplikacje, dowody oparte na wywodach naukowych. W całości jednak odbija się bardzo silnie indywidualność mówcy, skłonność do szerokiego, naratorskiego przedstawienia rzeczy, popartego licznemi przykładami, porównaniami, co zbliża rekolekcje do nauk mieszczańskich czyli nauk do tego środowiska, które posiada wszystkie trudności, aspiracje i nazwę inteligencji, a nie posiada jej wykształcenia. Być może zaważyła tu również świadomość, że inteligencja w rzeczach Bożych nie bardzo jest inteligentną.

Argumentacja czcigodnego autora na szerokich rozpięta jest ramach; począwszy od Pisma św., którego cytat zajmuje czasem jedną trzecią strony, poprzez Ojców, pisarzy kościelnych, liturgję przechodzi do pisarzy świeckich, poetów polskich i zagranicznych, faktów życiowych i własnej obserwacji. Argumenty są przeważnie tego układu, że działają raczej na rozum niż uczucie, rozwinięcie ich jest pełne, stąd każda nauka zajmuje przeciętnie 45 stronic.

Układ rekolekcyj jest tradycyjny, a więc występują nauki o celu, grzechu, wieczności, miłosierdziu, poza tem dodane są nauki o Chrystusie, Kościele z uwzględnieniem najnowszych prą-

dów i herezyj, zwalczających Chrystusa czy Jego Kościół. Wszystkich nauk jest ośm. Materjał zebrany jest obfity i gruntowny.

Ks. J. G.

Ks. Kazimierz Bisztyga T. J.: Kościół Katolicki. Wyd. Ks. Jezuitów, Kraków, 1931. Str. 133.

Przez ks. Bisztygę przemawia misjonarz ludowy. Cechą zawodowych misjonarzy nie jest zawiła argumentacja, ale proste, oparte na zdrowym rozsądku i słowie bożem przedstawienie prawdy. Takie zalety posiada i powyższa książeczka o Kościele. Autor podzielił ją na cztery zasadnicze rozdziały: 1) Który Kościół jest prawdziwy; 2) Kościół dzieło boże; 3) Kościół nasza matka; 4) Poza Kościołem niema zbawienia. W pierwszym rozprawił się z cechami Chrystusowego Kościoła, unaoczniając, że urzeczywistniają się one tylko w Kościele rzymskim; w drugim uwypuklił, jakie to środki zbawienia posiadamy w Kościele katolickim; w trzecim uwidocznił opiekę Kościoła nad całym człowiekiem; rozdział zaś czwarty jest jakby ostatecznym wnioskiem wszystkich poprzednich wywodów. Broszura, napisana z temperamentem i werwą kaznodziejską, może służyć za substrat do cyklu kazań o Kościele.

Ks. J. G.

Duszpasterstwo miejskie. Pamiętnik Kursu duszpasterskiego w Warszawie (4—8 listopada 1929 r.). Warszawa, Dom Prasy Katolickiej. Str. 308, w. 8°.

Sprawozdania ze zjazdów i kursów duszpasterskich stanowią zawsze cenny materjał dla księży oddających się tej pracy, gdyż dają im do ręki gotowy i treściwie ujęty materjał, oraz niemało wypróbowanych już wskazówek praktycznych. Do rzędu takich sprawozdań należy wymieniony powyżej zbiór referatów, wygłoszonych na III ogólnopolskim Kursie duszpasterskim, urządzonym w Warszawie w listopadzie 1929 r. (poprzednie odbyły się w Poznaniu i Krakowie). Poświęcony zagadnieniom nowoczesnego duszpasterstwa w większych miastach, starał się zgłębić trudne a tak aktualne jego problemy w odczytach i dyskusjach. Z pośród 18-u referatów trzy pierwsze poświęcone są ogólnym zagadnieniom (duszpasterz i parafja w mieście), a sześć następnych pracy duszpasterskiej w kościele (kazanie i rekolekcje, nabożeństwa i sakramenta św., chrzty, śluby, pogrzeby) i poza kościołem (świętowanie w mieście, przeciwdziałanie pijaństwu i zepsuciu, akcja katolicka i oświatowa); pozostałe referaty omawiają kwestje specjalne: duszpasterstwo wśród inteligencji, robotników, młodzieży rzemieślniczej, służby domowej i konwertytów, akcja charytatywna, kwestja kobieca.

S.

Alain Gerbault: Na powrotnej drodze. Dziennik okrętowy. Część II. Przełożył z franc. Ludwik Szwykowski. Warszawa 1931, Główna Księg. Wojskowa. Str. 136, z mapą i licznemi ilustr. (brosz. 7.—zł., opr. 11 zł.).

Książka powyższa jest dokończeniem omawianego już w *Przeglądzie Powsz.* pamiętnika p. t. „W pogoni za słońcem". Samotny żeglarz, Al. Gerbault, opisuje w niej powrotną podróż z Polinezji do Europy na swym jachcie „Firecrest", która wiodła teraz przez archipelag Samoa, wyspy Wallis, morze koralowe, cieśninę Torresa, wyspy Kokosowe, ocean Indyjski, Afrykę poł. i wzdłuż zachodniego jej brzegu do Hawru. Przygody tej drogi, a zarazem triumfalne przyjęcia sławnego już teraz podróżnika, są tu malowniczo opisane, a szereg dobrze wykonanych ilustracyj zapoznaje czytelnika z różnemi szczegółami podróży.

M.

Dr. Mieczysław Skrudlik: Królowa Korony polskiej. Szkice z historji malarstwa i kultu Bogarodzicy w Polsce. Lwów, nakład. Tow. „Bibljoteka Religijna" 1930, str. 372 z licznemi ilustracjami.

Literatura marjańska w naszym języku otrzymała przed rokiem miłą książkę Dra Skrudlika, który w czterdziestu i jednym rozdziale i przy pomocy 109 ilustracyj kreśli rozwój i przeróżne typy ikonografji marjańskiej w Kościele katolickim, a zwłaszcza na ziemiach polskich. Autor zebrał mnóstwo historycznych szczegółów — rozmaitej zresztą wartości — dotyczących tego działu malarstwa religijnego, a pośrednio i samego kultu Bogarodzicy. Szkoda, że ten materjał został podany nieco chaotycznie, w krótkich szkicach nieraz o wyszukanych tytułach. Sama książka zdradza, że jest luźnem powiązaniem okolicznościowych artykułów. To obniża jej wartość. Także wielka szkoda, że nie została wydana na lepszym papierze jako bogata w ilustracje, które na tym papierze wyszły nieszczególnie. Mimo to winna się znaleźć w rękach czcicieli Matki Boskiej i w bibljotekach stowarzyszeń Matce Bożej poświęconych.

J. U.

Ks. Henryk Weryński: Nasz stosunek do przyrody i jej ochrony. Nakładem Państwowej Rady Ochrony Przyrody. Kraków 1930, str. 32 i 8 rycin.

Aktualny dziś ruch ochrony przyrody, mający na celu zabezpieczenie przed zagładą zagrożonych nią pewnych gatunków zwierząt i roślin, oraz budzenie zamiłowania przyrody wśród młodzieży i najszerszych sfer ludności, cieszy się u nas poparciem ze strony państwa i posiada centralę w Krakowie (ul. Lubicz 46, „Liga ochrony przyrody"), osobny organ i wydawnictwa. Broszura powyższa jest właśnie 29-ym numerem tegoż i skierowaną głównie do duchowieństwa, które Państwowa Rada przyrody pragnie

wciągnąć do współpracy. Ks. Weryński rozwija w niej główne motywy tej współpracy, podaje prawne jej podstawy i zestawia, co dotąd uczyniono już w niektórych diecezjach w tym kierunku.

O.

Dr. Czesław Leja: Wyższe szkoły Rzeczypospolitej Polskiej. Informator dla abiturjentów szkół średnich, rodziców i wychowawców. Kraków 1931, nakł. Księgarni „Orbis" (ul. Barska 41). Str. 40 (60 gr.)

W okresie, kiedy nowe falangi maturzystów opuszczą mury szkolne i szukać będą dalszej drogi studjów, przychodzi im w pomoc niewielki, tani a praktyczny informator. Autor, znający dobrze te sprawy, zestawił tu wiadomości o istniejących w Polsce szkołach wyższych i wydziałach każdej z nich, zamieszcza zwięzłe objaśnienia o czasie i przebiegu studjów, warunkach przyjęcia, formalnościach wpisowych i opłatach. Po dalsze, szczegółowe informacje odsyła go do poszczególnych instytucyj, których adres podaje. Dla lepszego zorjentowania się w wyborze zamieszcza autor na końcu statystykę słuchaczy szkół wyższych według działów studjów, oraz pewne objaśnienia co do materjalnej strony i warunków życia.

P.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakładem Polskiej Akademji Umiejętności w Krakowie 1931.

Bohdan Chrzanowski: Podstawy logiczne „Analityki" Trentowskiego. Str. 120.

Arystoteles: Ustrój polityczny Aten. Przełożył, wstępem i objaśnieniami zaopatrzył L. Piotrowicz. Str. XXXIV+116.

Joachim W. Hirschberg: Der Diwan des As.-Saman'al ibn Adija. Przekład i komentarz. Str. X+85. (po niemiecku).

Miecz. Niwiński: Opactwo Cystersów w Wąchocku. Str. 164.

Józef Siemieński: Drugi akt Konfederacji warszawskiej 1573 r. Str. 26.

Miecz. Brahmer: Włochy w literaturze francuskiej okresu romantycznego. Cz. I. Str. 179.

Tad. Grabowski: Krytyka literacka w Polsce w epoce romantyzmu. Str. V+252.

Stefan Macko: Badania nad geograficznem rozmieszczeniem i biologją azalji pontyjskiej w Polsce. Str. 29 i tablice.

Katarzyna Kleistówna: Badania nad zespołami roślinności torfowisk obszaru wydmowego prawego brzegu Wisły pod Warszawą. Str. 46 i tablice.

Bullletin International... Sciences naturelles (I), Juillet - decembre 1930; Sciences naturelles (II), Juillet - octobre 1930; Classe de Philologie, classe d'Histoire et de Philosophie, janvier - mars 1930; Sciences mathématiques, octobre - décembre 1930; Classe de Médecine, octobre 1930.

Sprawozdania z czynności i posiedzeń. Zeszyty: lipiec—wrzesień 1930, październik 1930, listopad 1930.

Nakł. Księgarni św. Wojciecha, Poznań.

Gustaw Morcinek: Byli dwaj bracia. Powieść. Str. 239.

Stanisław Szpotański: Bez ziemi i bez nieba. Powieść. Str. 344.

Nakładem Zakładu narod. im. Ossolińskich, Lwów.

Wład. Tarnawski: Szekspir. Książka dla młodzieży i dla dorosłych. 1931, str. 301.

Henryk Sienkiewicz: Pisma. W układzie Ign. Chrzanowskiego. Tomy XXXIII, XXXIV, XXXV, XL (Nowel tomy I, II, III, VIII).

Nakładem różnych.

Casimir Smogorzewski: Joseph Pilsudski et les activistes Polonaises pendant la guerre. Documents. Paris 1931, Gebethner et Wolff. Str. 86.

Bronisław Bouffałł: Układy Laterańskie 11. II. 1929 r. Warszawa 1931, Nakł. T-wa Naukowego Warszawskiego. Str. X+44 i plan Watykanu.

Dr. Leopold Brennejsen: Hygjena zębów i jamy ustnej. Wyd. III. Warszawa 1930 r. Str. 56.

Iuventus Christiana. R. 1931, nr. 1. Warszawa, Stow. Młodzieży Akad. „Iuv. Christ."

Św. Jan od Krzyża: Noc ciemności i pieśń duchowa. Lwów, 1931, „Bibljoteka Religijna"; str. 442 (Dzieł św. Jana t. II).

Aemil Dorsch S. J. Institutione Theologiae fundamentalis. Vol. I. Oeniponte, Fel. Rauch, 1930, str. XVI+829.

Juljusz Braun: Oszczędność przymusowa i częściowe ubezpieczenie. Sosnowiec 1931, wyd. Izby Przemysłowo-Handlowej w Sosnowcu, str. 63.

Ks. Prevot: Rekolekcje dla Czcicieli Najśw. Serca Jezusa. Wolny przekład z franc. przez L. R. Skład główny: Księgarnia św. Wojciecha, Warszawa, str. 253.

P. Jan Urban T. J.: Na cestu životem. Tłum. czeskie książki „Na wejście w świat", dokonane przez F. Lutopecky'ego. Nakł. Józefa Birnbauma, Brtnica na Morawie. str. 152.

Henryk Romanowski: Renan i Bergson. Szkic porównawczy. Odb. z *Przeglądu Katolickiego*, Warszawa 1931, str. 40.

Tenże: Aktualność Filozofji Tomistycznej. Odb. z *Przegl. Kat.* Warszawa 1931, str. 30.

Ks. biskup Grzegorz Chomyszyn: List pasterski o politycznem położeniu narodu ukraińskiego w państwie polskiem. (po ukraińsku). Stanisławów 1931, str. 35.

L. Burger: 40 lat w służbie bociana. Z zapisków dziennika położnej. Katowice 1931, nakł. Księgarni i Drukarni Katolickiej, str. 381.

Ks. Dr. Michał Białowąs: Ś. p. Ks. Dr. Eustachy Jełowicki. Miejsce Piastowe 1931, str. 16.

Błog. Andrzej Bobola. Codzienne modlitwy. Warszawa, nakł. Tow. Misyjnego, 1931, str. 34.

Alma Mater Vilnensis. Bibljoteka, zeszyt 1. Księga Wergiljuszowa Wilno 1930, str. 243.

Ks. Eryk Wasmann T. J.: Jedno w Bogu. Rozważania chrześcijańskiego przyrodnika. Skład główny w Księgarni św. Wojciecha Poznań—Wilno. 1930, str. 112.

Comte F. Morawski: Images et Souvenios. Tom I. Paris, La Nouvelle Société d'Edition. Str. 260.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Episkopat polski wobec projektu nowej Konstytucji.

Konstytucja nasza nie przewidziała sposobu, w jaki upoważnieni przedstawiciele Kościoła mogliby wywierać wpływ na prace ustawodawcze, dotyczące ustroju państwa, chociażby o tyle, o ile chodzi o charakter religijny Polski i stosunek państwa do Kościoła. Kiedy wszakże jest w toku sprawa reformy Konstytucji z r. 1921, a do wypowiedzenia swego zdania o projekcie w tym zakresie Bezp. Bloku współpracy z rządem zostali w drodze ankiety wezwani różni fachowcy, politycy, prawnicy i ekonomiści, nasi Księża Biskupi uznali za swój religijny i obywatelski obowiązek także wypowiedzieć swoje uwagi o zamierzonej naprawie Konstytucji. Episkopat za podpisem obu Ich Eminencyj Księży Kardynałów: ks. arcybiskupa warszawskiego A. Kakowskiego i prymasa A. Hlonda, przesłał właśnie pod datą 21 kwietnia r. b. takie uwagi p. prezesowi rady ministrów, marszałkom sejmu i senatu i prezesom klubów parlamentarnych. W liście, przy którym owe uwagi zostały przesłane, czytamy, że do tego wystąpienia skłoniły episkopat „troska o dobro Rzeczypospolitej, pragnienie usunięcia walk wewnętrznych i dążenie do uproszczenia stosunku Kościoła do państwa, przez co niewątpliwie usuniemy dyskusje i nieporozumienia, niemiłe każdemu Rządowi Rzeczypospolitej i Episkopatowi".

Uwagi Episkopatu ujęte są w jedenaście punktów do tyluż artykułów projektu Konstytucji, wniesionego na sejm przez B. B. W. R. Trzeba odrazu zaznaczyć, że jedne z tych uwag — i tych jest mniej — odnoszą się do artykułów, sformułowanych dopiero przez Blok rządowy, a drugie — i tych jest więcej — do artykułów, jakie do projektu blokowego zostały żywcem przejęte z obowiązującej obecnie

Konstytucji. Ta uwaga wydaje się konieczną, by w wystąpieniu Księży Biskupów nie dopatrywał się ktoś krytyki jedynie „sanacji", która przy uchwalaniu Konstytucji marcowej nie grała jeszcze roli, a tem mniej — obrony Konstytucji w dotychczasowej jej postaci.

Co się tyczy doniosłości poczynionych uwag ze względu na ich związek z zasadami Kościoła katolickiego, to także nasuwa się pewne rozróżnienie: jedne z projektowanych poprawek, naprz. dotyczące stosunku państwa do Kościoła, prawodawstwa małżeńskiego i charakteru religijnego szkół, wynikają wprost z katolickiego dogmatu i prawa kościelnego, drugie, jak naprz. dotyczące ordynacji wyborczej, uprawnień senatu i prezydenta Rzeczypospolitej, są z rodzaju tych spraw, w których, teoretycznie rzecz biorąc, religja i Kościół bezpośrednio nie są zainteresowane, w których wszakże zajęcie przez episkopat określonego stanowiska spowodowanem zostało przez pewne względy moralne lub trudności praktyki pasterskiej.

Zasadniczą jest uwaga pierwsza, dotycząca wstępu i pierwszych artykułów Konstytucji. W Konstytucji marcowej 1921 r. jakkolwiek art. 2-gi opiewał, że „władza zwierzchnia" należy do Narodu, co mogło być rozumiane w sensie absolutnej niezależności woli narodu od wszelkich praw wyższych, bożych, wszakże taką interpretację łagodził wstęp, rozpoczynający się od słów: „W imię Boga Wszechmogącego", a w którym Naród, dziękuje Opatrzności za wolność i w ten sposób uznaje swoją od Niego zależność. W nowym projekcie opuszczonym został ten wstęp i niczem nie został zamieniony, przez co Konstytucja otrzymałaby brzmienie laickie w duchu ateizmu państwowego, a co musiałoby być przykre dla poczucia religijnego wierzących ludzi, a przytem „nastręczać sposobność głoszenia błędnych zupełnie zapatrywań na etykę państwową", jak czytamy w „Uwagach". Dlatego Autorowie „Uwag" proponują takie brzmienie art. 2: „Bezpośredniem źródłem władzy R. P. jest naród, prawem zaś naczelnem dobro państwa w określeniu niniejszej Konstytucji". Użycie przymiotnika „bezpośredniem" pozwoli przynajmniej domyślać się, że istnieje jeszcze inne, dalsze źródło władzy i prawa — Bóg i jego prawo odwieczne. Do art. 9-go Ks. Biskupi wyrazają życzenie, by w Konstytucji wyraźnie określono przed kim prezydent Rzeczypospolitej ma składać przysięgę. Przypuszczamy, że chodzi tu o to, by przysięga była składana w kościele. Według Konstytucji marcowej składał ją prezydent w Zgromadzeniu Narodowem.

W uwadze trzeciej (do art. 14 projektu) Ks. Biskupi oświadczają się za opuszczeniem uprawnienia prezydenta

Rzeczypospolitej do umarzania postępowania sądowego przed prawomocnem rozstrzygnięciem w poszczególnych wypadkach. Powodują się tu troską, by takie uprawnienie nie szkodziło prawom osób trzecich i nie narażało prezydenta na zarzuty i podejrzenia o stronniczość, wreszcie nie osłabiało świadomości w społeczeństwie, że sprawiedliwość dla wszystkich jest równa. Zauważymy tutaj, że rzeczywiście ze znanych nam konstytucyj takie uprawnienie daje jedynie Konstytucja jugosłowiańska królowi (art. 50) i czeskosłowacka prezydentowi (art. 103), lecz w tym drugim wypadku wyjątek stanowią dochodzenia sądowe na skutek oskarżenia prywatnego, wreszcie austrjacka — prezydentowi Związku (w art. 65). Inne konstytucje naczelnikom państw przyznają jedynie prawo łaski po prawomocnym wyroku.

Uwagi 4 i 5-a odnoszą się do obecnego systemu głosowania przy wyborach. Ze stanowiska pasterskiego Kościół przypominając wiernym obowiązek głosowania, przestrzega ich przed oddawaniem głosu na kandydatów, którzy nie dają gwarancji, że w pracy parlamentarnej będą zajmować stanowisko zgodne z zasadami katolicyzmu. Tymczasem system głosowania nie na poszczególnych kandydatów, lecz na listy okręgowe, a pośrednio na listy państwowe, sprawia częstokroć, że katolicy mają do wyboru między listami, na których obok kandydatów godnych z katolickiego stanowiska poparcia widnieją nazwiska kandydatów na zaufanie pod tym względem nie zasługujących. To wierzących ludzi stawia niejednokrotnie przed przykrym dylematem albo wstrzymania się od głosowania, albo rzucenia kartki i na takich ludzi, których ze stanowiska katolickiego należałoby zwalczać. Dlatego episkopat „prosi o uwzględnienie tej trudności w ordynacji wyborczej i uchwalenie takiej, któraby dozwalała na pominięcie poszczególnych kandydatów bez równoczesnego zwalczania całych list", poza tem „oświadcza się za zniesieniem list państwowych, które jeszcze mniej podlegają wpływowi wyborców i tem samem ograniczają swobodę wyborów". Wypowiada się także episkopat przeciwko zasadzie proporcjalności, jako utrudniającej osiągnięcie większości parlamentarnej.

W uwadze 6-ej Ks. Biskupi uznają za niezbędne utworzenie stałego trybunału do badania zgodności poszczególnych ustaw z Konstytucją; w uwadze następnej wypowiadają się za zrównaniem senatu z sejmem pod względem inicjatywy ustawodawczej; w uwadze 8-ej (do art. 71) zwracają uwagę na opuszczenie w jednym z druków Projektu przeczenia „nie", co zresztą, jak widać z kontekstu, jest tylko omyłką druku. Chodzi o wyjęcie z uprawnień prawodawczych prezydenta prawa zmieniania samej Konstytucji.

Zwłaszcza uwaga co do senatu jest tak słuszna, że tylko niechęć wogóle do systemu dwuizbowego lub też brak logicznego rozumowania mogą być źródłami odmiennego zapatrywania.

Uwaga 9 (do art. 129) ma za przedmiot stanowisko Kościoła katolickiego w państwie. Episkopat nasz nie idzie tu za domaganiami się niektórych publicystów katolickich, pragnących, by religja katolicka uznana była za „religję państwową", lecz zadawalnia się formułą, głoszącą, że ona, jako religja przeważającej większości narodu, „zajmuje w państwie naczelne stanowisko". Przytem pod mianem religji rzymsko-katolickiej rozumie katolicyzm wszystkich obrządków, które przecież stanowią jedną całość Kościoła katolickiego, czem zabezpieczy się Polskę przed „błędami przeszłości", w której różne obrządki Kościoła traktowano niejednakowo. Księża Biskupi opuszczają dodatkowe słowa: „wśród równouprawnionych wyznań", znajdujące się w Konstytucji marcowej, „aby nie mieszać religji katolickiej z innemi wyznaniami". Następnie taż uwaga proponuje postanowienie, że „urzędowe nabożeństwa państwowe odbywają się w kościele katolickim", dalej stwierdzenie, że „Kościół rzymsko-katolicki wszystkich obrządków rządzi się własnemi prawami", a „stosunek państwa do Kościoła określa układ z Stolicą Apostolską, ratyfikowany przez sejm". W zestawieniu z brzmieniem Konstytucji marcowej (art. 114) widzimy tu uproszczenie, tam bowiem powiedziano, że stosunek ten „będzie określony na podstawie układu", co mogło dawać powód do interpretacji, jakoby sam konkordat ratyfikowany nie wystarczał, ale potrzeba było jeszcze jakichś ustaw państwowych. W tejże uwadze zaproponowana jest nieco odmienna co do wyrażeń (nie co do treści) redakcja art. 130 (art. 115 Konstytucji marcowej), odnosząca się do praw wyznań innych.

Ważny dodatek do art. 129 Projektu proponuje episkopat odnośnie do małżeńskiego prawodawstwa. Mianowicie: „Państwo przyznaje skutki cywilne małżeństwu, zawartemu według przepisów katolickiego prawa kanonicznego i uznaje, że właściwym sądem do orzekania w sprawach takiego węzła małżeńskiego jest sąd duchowny". Punkt ten jest niesłychanej wagi. Wyklucza najpierw możliwość narzucenia katolikom obowiązkowych ślubów cywilnych i skasowałby za jednym zamachem taką obowiązkowość, istniejącą obecnie w b. zaborze pruskim. Zatem katolickim małżeństwom zapewniłby w całem państwie cywilne skutki prawne. Powtóre, wyklucza ten punkt jakiekolwiek rozwody cywilne dla kościelnie zawartych małżeństw. Z drugiej strony oględną redakcją swoją, wzorowaną na konkordacie włoskim, punkt

ten pozostawia państwu możność swobodnego unormowania małżeństw niekatolickich i wogóle osób nie chcących zawrzeć ślubu według przepisów katolickiego prawa kanonicznego jużto przez zaprowadzenie ślubów cywilnych, jużto przez uznanie przepisów religijnych uprawnionych w państwie wyznań. Episkopat polski, zgłaszając w tej sprawie niejako swoje *désintéressement*, ograniczył się — tak się nam zdaje — do minimalnych żądań Kościoła w kwestji formy ślubów małżeńskich, to jest zajął to stanowisko, jakie niżej podpisany uzasadniał przed dwoma laty na łamach naszego pisma.

Ostatnie dwie uwagi, 10 i 11-a (do art. 135 i 137 Projektu) odnoszą się do szkolnictwa. Episkopat zasadniczo, zgodnie z prawem kanonicznem, stoi na stanowisku szkoły wyznaniowej, to jest nie niereligijnej i nie wspólnej dla dzieci katolickich z dziećmi innych wyznań. Szkoła wyznaniowa katolicka oznacza to jeszcze, że nauczycielami w niej powinni być tylko katolicy, a żaden przedmiot nauczania nie może stać w sprzeczności z dogmatami i moralnością katolicką, głosząc naprz. materjalistyczny światopogląd. Z drugiej strony episkopat dopuszcza pewne wyjątki, wymuszone przez względy praktyczne. Dlatego proponuje takie brzmienie drugiego ustępu art. 135-go: „Każdy obywael ma prawo kształcić i wychowywać swoje dzieci w szkole powszechnej przez nauczycieli tego samego co dzieci wyznania. Wyjątki konieczne ze względu na zbyt małą liczbę dzieci danego wyznania lub na brak odpowiednich sił nauczycielskich określi osobna ustawa". W art. 137, przez skreślenie pewnych ograniczających wyrazów (znajdujących się także w Konstytucji obecnej), otrzyma się zrównanie szkół prywatnych z państwowemi i komunalnemi co do obowiązkowej nauki religji. Natomiast, jak widzimy, Księża Biskupi nie forsują zasady wyznaniowości odnośnie do szkół średnich.

„Uwagi" Episkopatu, nacechowane spokojem, godnością i umiarkowaniem, ogłosiła prawie cała prasa polska. Można przewidywać, że spotkają się one z sprzeciwem ze strony lewicowej opozycji w naszych ciałach ustawodawczych. Organy konserwatywnego odłamu Bloku rządowego przyjęły je z szacunkiem, chociaż *Czas* wyraził pewne konstytucyjne trudności co do uwzględnienia niektórych z tych uwag. Mamy nadzieję, że katoliccy posłowie i senatorowie bez względu na przynależność partyjną, tudzież sfery rządowe przyjmą je jako drogowskazy do należytego zabezpieczenia w nowej Konstytucji praw religji katolickiej w Polsce, by zaoszczędzić krajowi wstrząsów i szkód, jakie sprowadza

wszędzie walka z zasadami Kościoła. Dla opinji zaś katolickiej w kraju, dla publicystyki przedewszystkiem, wskazania Księży Biskupów zwłaszcza w kwestjach zasadniczych: stosunku państwa do Kościoła, małżeństwa i szkoły religijnej, stać się powinny kanonami myślenia i pisania.

Ks. Jan Urban T. J.

Nowe wydanie Mszału Rzymskiego.

(Missale Romanum... editio Lacensis iuxta Typicam Vaticanam Anno ab Incarnato Domimo MDCCCXXXI.

Wynalazek druku, tak ogromnie doniosły dla rozwoju nauki i oświaty, miał jednak i ujemne skutki, a wśród nich ten najważniejszy, że wzrost produkcji książki bardzo prędko, bo jeszcze w XVI w., zaczął przybierać stosunek odwrotnie proporcjonalny do graficznych zalet druków. Najbardziej zaś ucierpiały na tem księgi liturgiczne. Średniowieczne graduały, ewangeljarze, sakramentarze i kancjonały, będące dziełami gorącej wiary i pobożności, a zarazem dziełami i arcydziełami wielkich, a nawet genjalnych artystów, częściowo uległy zużyciu i zniszczeniu, reszta została wypartą przez mszały szesnastowieczne do bibljotek, a potem muzeów. Pierwsze mszały już były bardzo dalekie od artyzmu nie tylko średniowiecznych pisanych ksiąg liturgicznych, ale od artyzmu najstarszych druków. Znacznie tańsze, rozmiarami wygodniejsze do użycia, dzieliły dolę sztuki drukarskiej swego okresu, a nawet gdy w w. XVIII i XIX dźwiga się z wielkiego upadku sztuka drukarska, gdy budzi się troska o piękną książkę i zamiłowanie do pięknej książki, dążności te nie dotykają mszałów kościelnych. Udoskonalenie techniki drukarskiej pociąga za sobą większą troskę o poprawność druku i dobór papieru, strona zdobnicza sprowadza się do nielicznych, stereotypowych inicjałów kilku wlepianych rycin, nieraz tak pod względem graficznym, jak i artystycznym dużo pozostawiających do życzenia. Robi się pewne próby (naprz. wiedeński mszał Reissa z r. 1861 i florencki Materassi'ego z 1912), które jednak nie udają się i nie wywierają wpływu na dalszy rozwój tej gałęzi sztuki drukarskiej. Trzeba jednak przyznać, że wydawanie mszału jest przedsięwzięciem niezmiernie trudnem, musi bowiem czynić zadość wielu warunkom, niełatwo dającym się zharmonizować. Książka piękna w dzisiejszem rozumieniu, jest zawsze w mniejszym lub większym stopniu czemś w rodzaju klejnotu, który się chowa starannie, gdy tymczasem mszał jest księgą świętą, zawierającą modlitwy i obrzędy liturgiczne, a więc księgą o celach przedewszystkiem praktycznych, księgą codziennego użytku. Przytem wydawcy napotykają jeszcze jedną wielką trudność, a mianowicie przyzwycza-

jenie do mszałów innych, poprzednich, przyzwyczajenie tak daleko idące, że pewna zmiana miejsca tej czy innej mszy, wprowadzenie tej lub owej nowości decyduje nieraz o powodzeniu mszału.

Te wszystkie względy trzeba mieć na uwadze, kiedy się przystępuje do oceny nowej, od kilkudziesięciu lat pierwszej poważnej próby stworzenia mszału artystycznego. Na próbę tę odważyło się niemieckie benedyktyńskie opactwo w Maria Laach, wspólnie ze znaną z doskonałych i śmiałych przedsięwzięć monachijską firmą Bremen-Presse, ciężary zaś nakładców przyjęły inne dwie firmy wydawnicze niemieckie: Herder z Fryburga i Fisler z Ausgburga. Prace przygotowawcze i druk trwały lat kilka, ogólny wynik, zdaniem naszem, jest pierwszorzędny.

Współczesna sztuka drukarsko-graficzna dąży do indywidualizacji, stara się dobierać nie tylko ornamentykę, ale nawet rodzaj i krój czcionek do treści książki, by w ten sposób tworzyć całość w sobie zamkniętą, jednolitą i sharmonizowaną. Oczywiście, możliwości są tu, jeśli idzie o wybór czcionki, ograniczone technicznemi warunkami produkcji czcionek i pewne pomysły czy rzucane hasła idą nieraz za daleko, za wiele obiecują. Nie można jednak z drugiej strony zaprzeczyć, że czcionka, układ kolumn, wogóle cała techniczno-graficzna strona druku może i powinna być zastosowaną do treści książki. W urzeczywistnianiu tej dążności uzyskano bardzo już poważne i dodatnie wyniki.

Wydawcy omawianego mszału poszli także w tym kierunku. Zerwano z tradycją wymienionych wyżej dwu prób stworzenia artystycznego mszału, zerwali z czcionką gotycką, nieodpowiednią tak ze względów praktycznych, mianowicie z powodu trudności czytania, jak przedewszystkiem ze względów zasadniczych. Ostrość i łamliwość czcionki gotyckiej nie harmonizuje z duchem i treścią liturgji katolickiej, która nie zna ostrych załamań, gwałtownych przeskoków uczucia i nastrojów, natomiast biegnie linją lekko falistą, o przejściach powolnie przygotowywanych, zawsze pełna powagi, majestatu i spokoju. Te momenty skłoniły twórców nowego mszału do wyboru antikwy oryginalnie zmodyfikowanej. Bezstronność każe przyznać, że wybór był świetny, wystarczy otworzyć w jakiemkolwiek miejscu omawiany mszał, aby zostać odrazu uderzonym powagą, spokojem, a równocześnie majestatem, dostojnością zewnętrznej jego szaty. Charakterowi czcionki odpowiada układ poszczególnych kolumn, opracowanych jedna po drugiej i n d y w i d u a l n i e.

Jeżelibyśmy chcieli podać wzory, które wydawcom były pobudką czy natchnieniem do takiego a nie innego rozwiązania poszczególnych zadań, to musimy ich poszukać w romańskich kodeksach średniowiecznych. Nie może być tu oczywiście mowy o naśladowaniu; słowo: inspiracja najlepiej oddaje związek, jaki zachodzi między temi kodeksami a naszym mszałem. Zaznaczyło

się to w dyskretnem stopniowaniu początków poszczególnych mszy czy części mszału, odpowiednio do ważności święta czy niedzieli, w doborze inicjałów, w układzie „introitów", gdzie zastosowano majuskułę o coraz mniejszych wymiarach, co wywołuje wrażenie niezmiernie harmonijnego rytmu. Poszczególne strony, zwłaszcza w partji prefacyj i w całym Kanonie, stanowią skończone i zwarte w sobie całości przez sam układ kolumny, bez użycia jakichkolwiek dodatkowych środków, takich jak ramki, winiety, mających nadawać kolumnie wrażenie całości jednolitej. Ta dążność do jedności, harmonijności przy użyciu najprostszych środków, dochodzi do mistrzostwa przy prefacjach i w Kanonie. Wystarczy porównać Kanon w najnowszych, bardzo zresztą starannych mszałach Pusteta, z Kanonem naszego mszału, aby odrazu zrozumieć ogromną różnicę i nieporównaną wyższość mszału nowego; tam przygniata wszystko maszyna, stereotypowość, tu znać myśl i pracę artysty, który poszczególne martwe czcionki, jak muzyk łączy w akordy, a przez akordy w większe harmonijne całości. W pustetowskich mszałach w Kanonie rażą niemile, rozrywające jedność kolumn niesymetryczne puste miejsca, tutaj mamy wszędzie zwarte, jednolite całości, po których oko ślizga się, bez przeszkód, zgodnie z wewnętrznym rytmem modlitwy, płynącej bez załamań jedną falą nastroju i natchnienia do Boga.

Artystycznym zaletom omawianego mszału odpowiadają zalety praktyczne, a więc najwierw dobór papieru mocnego, w częściach używanych często lub codziennie (naprz. w Kanonie) znacznie grubszego i silniejszego, niż w częściach używanych rzadziej. W Kanonie modlitwy są tak ułożone, że nigdy kapłan nie potrzebuje obracać karty, gdy trzyma ręce wyciągnięte. Podobnie poszczególne prefacje mieszczą się na jednej, względnie na dwu przyległych sobie stronach, i tą samą zasadę starano się zachować w całym mszale, o ile to oczywiście było możliwem. Dodano do mszału dwie ryciny, jedną powtórzono trzy razy. Te ryciny, zdaniem naszem, stanowią najsłabszą rzecz w całym mszale. Zgadzamy się z autorami, że ryciny w mszale nie mogą być liczne ani realistyczne, ponieważ na kontemplację ich niema czasu, raczej mają być ujęte, jako symbole, przedstawiające pewne tajemnice wiary czy pewne obrzędy; nie zgadzamy się jednak z zastosowaniem tej słusznej zasady w mszale. Obie ryciny, Chrystus król, otoczony symbolami Ewangelistów i Chrystus na krzyżu, odbiegają bardzo silnie i odcinają się swemi ostremi konturami, od harmonijności i spokoju tonu, jaki został nadany mszałowi. I jeszcze jedną niedogodność ma nasz mszał, jest bardzo ciężki; boimy się, czy to nie będzie poważną przeszkodą w jego rozpowszechnieniu. W każdym razie wydawcy dali nam mszał piękny, *missale solemne*, jakiego brak odczuwały nasze katedry i kościoły kolegjackie i zakonne.

Ks. St. Bednarski.

Rozwój szkolnictwa katolickiego w Stanach Zjednoczonych.

Ciekawe cyfry, świadczące o ogromnym rozwoju szkolnictwa katolickiego w Stanach Zjednoczonych Ameryki, podaje sprawozdanie Departamentu Wychowania przy „National Catholic Welfare Conference".1) Dowiadujemy się, że na rok 1930/31 zapisało się 2,640.000 uczniów do 10,481 instytucyj szkolnych katolickich. Dane zebrane były na podstawie dokładnych sprawozdań poszczególnych szkół i wykazują, że personel nauczycielski w tym roku obejmuje 89,452 nauczycieli.

Szczegóły sprawozdania tego są następujące: Szkół elementarnych katolickich jest 7.811 z 2,283.000 uczniów; szkół średnich „High schools" jest 2.235 z 228.000 uczniów; t. zw. „Colleges" jest 171 z 102.000 słuchaczy; t. zw. „Normal schools" jest 77 z 9.000 uczniów; seminarjów jest 187 z 18.000 uczniów.

Sprawozdanie zaznacza, że w ostatnich czasach powstało sześć nowych katolickich kolegjów dla kobiet. Jedno z nich mianowicie Mundelein College w Chicago, jest to o wyższym stopniu kolegjum („Wf Senior College grade"). Mieści się ono w budynku o 15 piętrach. Inne zaś t. zw. „junior Colleges" są: „Aquinas Junior College" w Davenport, Iowa; „Spring field Junior College" w Sporngfield, Illinois; „Mt. St. Scholastica Junior College" w Atchison, Kansas; „Sacred Heart Junior College and Academy" w Louisville w Kentucky; i „Mt. St. Joseph Junior College" w St. Joseph, Kentucky.

Sprawozdanie stwierdziło również, że wspomniany rozwój dotyczył nietylko ilości i bogactwa uposażenia poszczególnych szkół, ale że katolickie szkolnictwo w Ameryce robi też ogromne postępy w dziedzinie kształcenia i dokształcania nauczycieli. Dr. Johson podaje takie fakta jako ilustracje. W Bostonie przeszło 1.500 zakonnic brało udział w rocznych kursach diecezjalnych prowadzonych pod dyrekcją O. Richarda Quinlan'a, diecezjalnego inspektora szkół. Kurs obejmował 4 godziny dziennie wykładów z zakresu pedagogji.

Diecezjalna „High school" biskupa Mac Nicholas'a w Cincinati cieszy się również ogromnem powodzeniem. I tu zaznacza sprawozdanie ogromny postęp w zakresie dokształcających kursów diecezjalnych dla nauczycieli.

Specjalne Kursa socjologji zorganizowano w tym roku w Instytucie diecezjalnym w Louisville pod kierownictwem ks. Feliksa Pitt'a sekretarza szkoły diecezjalnej, który w związku z tą pracą przeprowadza rekonstrukcję programów w katolickich szkołach wiejskich.

W Richmond organizacja szkół katolickich spoczywa w ręku

---

1) *School and Society*, 1930, Oktober 11.

ks. Byrne'a, przeprowadzającego w tym roku unifikację podręczników szkolnych.

Bardzo czynny udział biorą w pracy szkół liczne stowarzyszenia rodzicielskie.

Są to może zbyt drobne szczegóły dla nas mieszkańców drugiej półkuli, charakteryzują jednak doskonale rozwój szkolnictwa katolickiego w Ameryce i mówią jak tam na każdym kroku powstają nowe placówki, wre praca, pulsuje młode, bogate życie.

H. Kownacka.

Największa Uczelnia w świecie.

Jednym z największych Uniwersytetów w świecie jest Uniwersytet Columbia [1]) w New Yorku, który obchodził w październiku ub. r. 175-letnią rocznicę swego istnienia. Posiada on 12 wydziałów, 5 niezależnych kolegjów (Teachers College, Bernard College for Women, St. Stephan's College, Seth Low College itd), 9 stowarzyszonych instytucyj, 2800 profesorów, 50.000 słuchaczy. Mieści się on w 41 budynkach uniwersyteckich, o l. 677.691 stóp kw. przestrzeni, wartości 36,317.000 dolarów [2]) (sic!).

W ostatnich dziesiątkach lat XIX stulecia posiadał, mając 11 wydziałów, zaledwie 455 profesorów i 4.709 słuchaczy. Niezwykły swój rozwój zawdzięcza nowojorski uniwersytet reformie F. A. Barnard'a, za którego prezydentury powstała większa część kolegjów, a między innemi Teachers College, obchodzący w tym czasie 40-letnią rocznicę swego założenia. Teachers College rozrósł się w ciągu swego istnienia tak, że obecnie rozmiarami przewyższa Uniwersytet (którego jest częścią) razem z jego pozostałemi kolegjami. Specjalny wykres, ilustrujący działalność Teachers College (sporządzony na wystawę jubileuszową), wykazywał, że w przeciągu ostatnich 25 lat przeszło 100.000 słuchaczy było zapisanych do tego kolegjum, a około 650 superinendentów (kuratorów szkolnictwa) miast i więcej niż dwustu superinendentów „hrabstw" (jednostek terytorjalnych administracyjnych) tutaj czerpało swe wiadomości.

Uniwersytet Columbia rozpoczął pierwszy działalność międzynarodową, inicjując 25 lat temu wymianę profesorów z uniwersytetami europejskiemi, którą dotąd stosuje. W 1923 r. kiedy za inicjatywą prof. Monroe, zorganizowany został Międzynarodowy Instytut Wychowania, zapisało się na listę słuchaczy Teachers College 2000 studentów — cudzoziemców z 75 krajów. Obecnie przy nowojorskim Uniwersytecie Columbia, prócz międzynarodowego domu dla studentów, istnieją specjalne instytucje, które

[1]) Teachers College Record, 1930, str. 245.
[2]) Monroe Cyclopedia.

mają na celu ułatwienie badania kultur poszczególnych krajów, jak np. „Casa italiana", „Maison française", „deutsches Haus" i t. d. Hiszpańskie [1]) i japońskie podobne centra są już na ukończeniu.

Fundacja Carnegie'go dla międzynarodowego pokoju (The Carnegie Endowment for International Peace) pozostaje również w ścisłym związku z Uniwersytetem, czego najlepszym dowodem jest podjęte przez prof. Thotwell'a wydawnictwo w 150 tomach, poświęcone badaniom ekonomicznym przyczyn wojny. Dzieło to zmusza wielu uczonych poszczególnych krajów do nawiązania bliższego kontaktu z nowojorskim uniwersytetem.

Na uroczystości, związane z 175-letnią rocznicą założenia uniwersytetu Columbia, zjechało się mnóstwo byłych słuchaczów ze wszystkich stron świata.

Alma Mater nowojorska nadała przy tej sposobności, w dowód uznania za niestrudzoną służbę nauce, honorowe stopnie uniwersyteckie stu dwudziestu trzem członkom, między innymi — John Dewey'owi, prof. filozofji, P. Monroe i W. H. Kilpatrickowi, profesorom pedagogji na swym uniwersytecie, jak również odznaczyła medalami 47 członków.

---

[1]) W „News Bulletin of the Institute of International Education" ze stycznia b. r., zamieszczona jest wiadomość o otwarciu Casa de las Espanas 435 West 117 th Street przy Uniwersytecie Kolumbijskim, w którym rezydować będzie „Instituto de las Espanas": tym sposobem powstanie centrum hiszpańsko-amerykańskiej kultury i nauki.

H. Kownacka.

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

Druk ukończono dnia 1 maja 1931.

Święty Augustyn na tle wieków.[1])

Wbrew wszystkiemu, co wyobrażał sobie wygórowany indywidualizm ubiegłego wieku, ludzkość nie jest i być nie może luźnem zbiorowiskiem niezależnych jednostek, jakby rojem lotnych, niezwiązanych ze sobą atomów. Ze strony fizycznej głęboko solidarna wspólnością tego strumienia krwi, który przelewa się poprzez wszystkie pokolenia, ze strony duchowej jest ona związana jeszcze silniej. Cała bowiem ludzkość, o ile chce żyć prawdziwie, tak dalece żyje z jednego skarbu prawdy i dobra, że najgenjalniejsza nawet twórczość w dziedzinie myśli jest tylko dalszem snuciem tej przędzy, którą poprzednie pokolenia podały, i najśmielsze nawet zdobycze w sferze ducha są żniwem z tego posiewu, który przed nami rzuciły w ziemię inne dłonie.

Ale tych siewców na wielkiej niwie ludzkiej różne są rodzaje. Nie wspominając już o tych, co pozostawiają za sobą nasiona samych tylko chwastów i kąkoli, są tacy, co rzutem swej dłoni nie mogą sięgnąć dalej, niż do ciasnego zakątka miejsc i czasów; są inni, co wzbogacają zdrowem ziarnem całe kraje i liczne pokolenia; są wreszcie indywidualności tak potężne i wewnętrznie bogate, że rolą ich posiewu jest cały świat a owoc ich myśli służy ludzkości całej za pokarm duchowy po wszystkie wieki.

Jeżeli wogóle był ktoś, któregoby trzeba do tej ostatniej kategorji zaliczyć, to był nim ten wielki Święty i ten

[1]) Przemówienie jubileuszowe, wygłoszone na cześć tysiąc pięćsetnej rocznicy śmierci świętego Augustyna, podczas uroczystej akademji odbytej z tej okazji w wielkiej sali domu katolickiego w Krakowie dnia 19. kwietnia 1931 roku.

nieporównany genjusz, którego uczczeniu poświęcamy obchód dzisiejszy. Z substancji ducha św. Augustyna w wielkiej mierze żyje i do końca świata żyć będzie cała ludzkość. Nie kto inny, tylko Adolf Harnack powiada bez ogródki, że w duszy każdego bez wyjątku kulturalnego człowieka tkwią pierwiastki, które są spuścizną po wielkim Biskupie Hippony.

Gdyby chcieć naukę i znaczenie tego największego z kościelnych i jednego z największych na świecie myślicieli przedstawić z przybliżoną chociażby dokładnością, trzebaby na to poświęcić wiele tomów, bo św. Augustyn jest jak wyniosły i rozległy szczyt górski, który z każdej strony przedstawia oku nowe a zawsze wspaniałe widoki.

W tem krótkiem, jubileuszowem przemówieniu spróbujemy w kilku bardzo pobieżnych rysach naszkicować rolę, jaką św. Doktor odegrał w pochodzie dziejowym wieków, zwłaszcza w przełomowych chwilach i epokach historji chrześcijaństwa.

A przedewszystkiem — bo to bywa nieraz udziałem opatrznościowych mężów, którym Bóg przeznaczył wielkie zadania, Augustyn żył już wtedy, kiedy go jeszcze na świecie nie było, żył w potrzebie, w wymaganiu, w oczekiwaniu Kościoła.

Bo na wiek mniej więcej przed tą chwilą, kiedy w małej mieścinie Tagaście stanęła kolebka pełna tak olbrzymich nadziei, dokonał się był ogromnego znaczenia fakt, który dla Kościoła i całego rzymskiego świata miał pociągnąć za sobą nieobliczalne konsekwencje. Oto w imperjum, przez dwa blisko wieki jednojęzycznem, bo używającem poza Afryką i Hiszpanją, prawie tylko greckiej mowy, zaczął zarysowywać się, a potem coraz konsekwentniej przeprowadzać głęboki podział na grecki Wschód i łaciński Zachód. Dzieliło się na dwie połowy państwo, dzielił się i Kościół. Ale przedewszystkiem w Kościele podział ten był zrazu niesłychanie nierówny. Jakkolwiek bowiem po stronie łacińskiego Zachodu pozostała ta Stolica Rzymska, w której ręce Chrystus był złożył ster rządów całego chrześcijaństwa, słabe jeszcze i mało rozwinięte papiestwo nie mogło samo przeważyć tych przeróżnych walorów, w jakie Wschód był

nad miarę bogaty. Tam było poczucie bezpośredniej łączności z pierwszemi czasami chrystjanizmu, tam stały trzy najstarsze patrjarchalne stolice, tam odbywały się wszystkie pierwsze sobory, tam było już bujnie rozwinięte życie zakonne, tam istniały w Aleksandrji i Cezarei Palestyńskiej największe bibljoteki, tam kwitły wielkie, aleksandryjska i antjocheńska, szkoły teologiczne, tam powstał był świeżo lub istniał współcześnie ten wspaniały szereg największych Ojców: Atanazy i Epifanjusz, dwaj Cyryle i dwaj Grzegorze, Bazyli, Chryzostom i tyle innych pomniejszych.

I cóż mógł Zachód przeciwstawić tym wszystkim blaskom, do których przyłączyło się jeszcze przeniesienie nad Bosfor cesarskiej stolicy, tak żądnej wówczas czynnego wpływu na religijne sprawy?

Łacińska część Kościoła była narazie w dotkliwem ubóstwie. Pomijając dawniejszych apologetów i św. Cyprjana, pojawiło się tutaj zaledwie kilku wybitniejszych Ojców, a i z tych Hilary, uwikłany był przedewszystkiem we wschodnie chrystologiczne kontrowersje, Hieronim, prawie wyłącznie egzegeta, uczył się i przebywał głównie na Wschodzie, Ambroży wreszcie, ogromny biskup, mąż stanu, retor i poeta nie zdołał nigdy nagiąć praktycznego umysłu urzędnika rzymskiego do głębszych filozoficznych czy teologicznych spekulacyj.

Jeżeli więc mimo to wszystko Zachód miał spełnić wyznaczone sobie przez Boga olbrzymie posłannictwo, musiał przyjść ktoś, któryby go wsparł i podźwignął.

Musiał przyjść i przyszedł, przyszedł tak nieporównanie wielki, że przewyższył najśmielsze oczekiwania i nadzieje. Przyszedł z samą tylko potęgą ducha, bo Augustyn nie odznaczył się wcale czy to urodzeniem, czy kościelnem lub państwowem stanowiskiem, czy ważną jakąś rolą na szerokiej arenie doniosłych spraw publicznych. Biskup trzeciorzędnego miasta w podupadającej już prowincji Afryce i nieruszający się z miejsca przez 36 lat pasterskiej pracy, z tego ustronnego zakątka rozbłysnął na cały Kościół jak najjaśniejsze słońce.

Obdarzony umysłem nieporównanie lotnym i subtelnym, a przy całej głębokości niesłychanie wszechstronnym, opa-

nował sam jeden wszystkie dziedziny kościelnej myśli i pracy. Filozofja i dogmatyka we wszystkich swych gałęziach, apologja i kontrowersja, moralna i pastoralna teologja, egzegeza i homiletyka, ascetyka i mistyka — tego wszystkiego dotknął w stu z górą dziełach swoich i dziełkach, nie licząc kazań i listów, a dotknął tak, że wszędzie pozostawił za sobą głębokie ślady, jakby odciski genjalnej swej dłoni. Bo Augustyn choć skupił w swym umyśle, jakby w potężnem ognisku, wszystkie blaski, któremi przed nim myśl ludzka rozbłysła, nie poprzestawał nigdy na samem odtwarzaniu tego, co powiedziane już było przez innych. On wszystko na swój sposób opracował, przerobił, rozwinął i tak wysoko w górę podźwignął, że w niektórych zwłaszcza kierunkach, jak w nauce o Trójcy świętej, o sakramentach, o Kościele, a przedewszystkiem o łasce doprowadził wiedzę katolicką do doskonałości, do której zaledwie potrafiły coś dodać czasy późniejsze.

Czem był Augustyn dla współczesnych sobie, to krótko i dobitnie wyraża słowo św. Hieronima: *Te catholici omnes antiquae fidei novum rursus conditorem venerantur.* Obudziła się wszędzie ta świadomość, której później dał wyraz Piotr Venerabilis w liście do św. Bernarda, że z biskupem Hippony dany został Kościołowi *maximus post Apostolos ecclesiarum instructor* i że on sam jeden wystarczy, żeby wagę prymatu naukowego przechylić na stronę łacińskiego Zachodu. Bo też istotnie Zachód z jednym Augustynem mógł zwycięsko przeciwstawić się pod każdym względem górującemu dotąd greckiemu Wschodowi. On, jak nikt drugi, rzucił podwaliny pod łacińską formę chrześcijańskiej kultury, on pokierował myślą wszystkich prawie następnych pisarzy z kończącej się epoki Ojców, bo wszyscy oni, czy to Marjusz Mercator i Orozjusz, czy Prosper i Hilary, czy Fulgentius i Cezary z Arles, czy nawet Grzegórz Wielki, Beda i Izydor z Sewilli to albo planety tylko, krążące koło słońca, albo umysły zależne, poruszające się przeważnie po wytkniętych przez Mistrza szlakach.

Ale ci współcześni, którzy wielbili w Augustynie opatrznościowo zesłanego męża nie mogli jeszcze zdać sobie sprawy o ile jaśniej miał się uwydatnić ten opatrznościowy

charakter jego posłannictwa w stosunku do epoki dziejowej bezpośrednio następnej.

Bo oto szły na Kościół i na imperjum zachodnie ciężkie czasy. Owe hordy Wandali, które w chwili zgonu św. Doktora oblegały od kilku miesięcy jego biskupie miasto, były tylko zapowiedzią gorszej przyszłości. Już od dłuższego czasu osiadły były w niektórych prowincjach państwa pewne barbarzyńskie plemiona; pod naporem innych chwiały i łamały się granice. „Miało się już pod koniec starożytnemu światu", nad całą rzymską kulturą wisiała już nieuchronna zagłada. Jak liście wichrem pędzone, tak ruszyło się z głębin Azji i północno-wschodniej Europy całe mrowie ludów, które niezwyciężonym naporem przełamały wszystkie granice i zamieniwszy w ruinę dorobek cywilizacyjny kilku wieków, pokryły kraje łacińskie nową warstwą żywego dziejowego gruntu.

I oto u progu tej nowej epoki dokonywa się coś, co zdaje się nosić charakter wyraźnego symbolu. Pod koniec piątego wieku, uchodząc prześladowania wandalskiego, uwożą biskupi afrykańscy święte szczątki Augustyna na wyspę Sardynję, a potem, kiedy i tu zaczyna zagrażać saraceńska potęga, odkupuje je za wysoką cenę jeden z tych barbarzyńskich władców, którzy odtąd losy Europy mieli dzierżyć w swem ręku. Luitprand, król Longobardów, składa ciało Augustyna w ten nowy grunt dziejowy, jakby drogocenne ziarno na porost nowej cywilizacji, składa je u stóp tych Alp, którędy wiodły wszystkie wielkie drogi budowniczych średniowiecznego świata.

Toteż w tej bujnej zieleni młodego chrześcijaństwa, która wnet pokryła dawne ruiny, od początku samego dają się uczuć soki ożywcze myśli i uczuć świętego Doktora. W tych klasztorach benedyktyńskich, które od Alp a potem od Francji i Anglji posuwały się powoli w głąb Europy na podbój chrześcijański barbarzyńskich ludów, przedewszystkiem dzieła Augustyna tworzyły podstawę tych bibljotek, które przechowały światu tyle skarbów. Nad niemi pochylali czoła pracowici kopiści, w nich szukały podniesienia ducha całe generacje zakonników, strudzonych uprawą pól i karczowaniem lasów, albo ewangelizacją pogan i budową

kościołów. A razem z myślą wielkiego Afrykanina wnikały w te dusze, obok głębszego rozumienia katolickiej prawdy, wszystkie prawdziwie nieśmiertelne pierwiastki greckiej i rzymskiej kultury, wyrabiały się pojęcia, szlachetniały uczucia i dążenia.

Ale to było tylko wstępne, przygotowawcze dzieło. Gdy po dwóch wiekach apostolskiej pracy ustalił się już i przysposobił grunt dziejowy, trzeba było zacząć budować same podstawy ustroju chrześcijańskiego społeczeństwa, a budować tem silniej, że oprócz wszystkich wewnętrznych trudności, zagrażał już Zachodowi ten Półksiężyc, który poprzez Małą Azję, Syrję, Egipt, północną Afrykę i Hiszpanję po stoki Pirenejów, okrążył był złowrogim pierścieniem wszystkie chrześcijańskie kraje.

I oto tutaj pojawia się idea, która oblókłszy się w ciało u progu dziewiątego wieku, zamieniła się niebawem jakby w stos pacierzowy całego systemu pojęć i instytucyj średniowiecznych, idea dwóch władz, kościelnej i państwowej, nie zmieszanych ze sobą, ale najściślej złączonych, równie uniwersalnych i każda na swój sposób religijnych, które we wzajemnem o siebie oparciu miały wspólnemi siłami budować *civitatem Dei*, t. j. nową, wszechświatową społeczność chrześcijańską.

Otóż mimo wszystkich podnoszonych w tej mierze zarzutów, nie ulega żadnej wątpliwości, że twórcą i ojcem duchownym tej olbrzymiej koncepcji był przynajmniej pośrednio nie kto inny, tylko ów święty Doktor, którego Leon XIII nie waha się nazwać pierwszym wielkim historjozofem katolickim. Pojęcia Augustyna zapładniały całą atmosferę ówczesnych pojęć; na Augustynie urobiona była w szczególności psychika ludzi, którzy w dzień Bożego Narodzenia 800 roku dokonali aktu wskrzeszenia rzymskiego cesarstwa; w kapitularzach swoich posługuje się Karol Wielki terminologją żywcem wyjętą z dzieła *De civitate Dei*; we wszystkich współczesnych i nieco późniejszych pismach, dotyczących stosunku Kościoła do państwa, głównie z dzieł św. Doktora czerpią wszyscy autorzy argumenty i wyjaśnienia. A więc jeżeli na przełomie epok dokonał się ten fakt niesłychanego znaczenia, że ponad zwaliskami pogań-

skiego imperjum, ponad zamętem łupieskich wędrówek barbarzyńskich plemion, zaczął nagle wznosić się w niebo, jakby olbrzymia świątynia, ideał społeczności Bożej, łącząca pod znakiem Krzyża wszystkie narody Europy, to główne linje tej budowy, która jeszcze w kilka wieków później tak zachwycała umysł Dantego nie kto inny narysował, tylko ten niezrównany genjusz, który głębiej niż ktokolwiek na świecie zrozumiał budujące się na ziemi królestwo Boże.

Nic więc dziwnego, że kiedy w olbrzymiem państwie Karolingów zaczęły mnożyć się powoli te ogniska kultury, które przez trivium i quadrivium wprowadzały barbarzyńskie do niedawna umysły w tajniki wyższej wiedzy, czy to było w Tours czy w Reims, czy w York czy w Fuldzie, czy w Orleanie czy przedewszystkiem w Paryżu, obok kilku innych starych autorów, na pierwszem miejscu dzieła Augustyna dostarczają duchowej strawy budzącej się średniowiecznej myśli. Czy to był Alkuin czy Hrabanus Maurus, czy Fredegisus czy Candidus, czy później jeszcze wielki Lanfrank i większy jego uczeń, św. Anzelm — dla wszystkich tych potężnych indywidualności duchowych św. Doktor łaski jest głównem źródłem wiedzy i najwierniejszym przewodnikiem na drogach wyższej kultury. Nawet poszczególne myśli jego, mimochodem rzucone, wyrastają jak ziarna w całe systemy poglądów czy zagadnień; przelotne błyski genjuszu wielkiego Afrykańczyka wystarczają na to, by otworzyć przed oczyma ducha całe horyzonty.

Nie inaczej też było w następnej tej epoce, która już bezpośrednio poprzedziła narodziny scholastycznej wiedzy. Owi wielcy twórcy scholastyki w sensie ścisłym, jakimi byli Jan Salisbury, Alan z Lille, Piotr Lombard, Wilhelm z Paryża i inni, nie wyłączając zuchwałego Abelarda, poruszają się zupełnie w kolejach augustyńskiej myśli. I owszem, gdy pojawiły się już w pierwszych dziesiątkach lat XIII wieku te dwa potężne zakony, które doprowadziły naukę kościelną do niewidzianego nigdy rozkwitu, tak w zakonie kaznodziejskim, jak franciszkańskim, panuje zupełnie wyraźnie zdecydowany augustynizm. Robert Kildwarby, Ryszard Fitsacre, Piotr z Tarantazji wśród Dominikanów, Aleksander z Hales i św. Bonawentura wśród synów świętego patrjarchy z Assyżu

reprezentują ściśle augustyńską szkołę. Wedle nowych badań Ehrlego, de Wulfa, Mandonnet'a nie co innego, tylko ten charakter myśli starszych szkół obu zakonów był właściwym powodem zbliżających się już tarć i sporów.

Do tych sporów z nieuniknioną koniecznością przyjść musiało, bo niebawem miała się uwydatnić duża rozbieżność w kierunkach myśli katolickiej.

Św. Augustyn z nastroju umysłu, z intelektualnych upodobań i z rodzaju swych studjów był przedewszystkiem platonikiem. Platona uważał za największego z dawnych myślicieli i był mu szczerze oddany; Arystotelesa znał mało i nigdy nie czuł do niego wybitniejszej sympatji. Toteż lubo poprawione i w inne formy przelane przez św. Doktora, całej jego własnej filozofji i kierunkowi myśli, którego był ojcem, idee platońskie nadawały wyraźne piętno.

Tymczasem w drugim zwłaszcza i trzecim dziesiątku lat XIII wieku zaczęły nagle, najpierw przez Arabów, potem już z greckich rękopisów, dochodzić do rąk scholastycznych mistrzów, zwięzłe i trudne co do stylu, ale niezrównane potęgą filozoficznej spekulacji pisma wielkiego Stagiryty. Wiadomo, że w całej pełni pierwsi ocenili ich wartość i zbudowali na nich cały swój system naukowy ci dwaj genjusze z kaznodziejskiego zakonu, jakimi byli Bł. Albert Wielki i św. Tomasz z Akwinu. Zrozumieli oni w jednej chwili, że jeśli ma się dźwignąć bezwzględnie mocna i konsekwentna budowa, ściśle związanej z objawieniem, *philosophiae perennis*, to do podstaw tego myślowego gmachu musi się wprowadzić poglądy, które rozwinął precyzyjny i trzeźwy a tak niezmiernie głęboki umysł Arystotelesa.

Ale starsza szkoła nie była wcale skłonna do złożenia broni. Wywiązał się spór, miejscami zażarty, spór, w którym nieraz zdania śmiałego nowatora, którego potem Kościół nazwał anielskim Mistrzem, odniosły dotkliwe rany. Trzeba było dopiero kilku lat dziesiątków, żeby we wszystkich prawie szkołach przyjął się wyłącznie lub przeważnie ten perypatetyczny system, który do dziś i na zawsze tworzy główny zrąb budowy katolickiej wiedzy.

Jeżeli jednak w ten sposób przez opatrznościowy przypływ nowych idei wzbogacony został i wzmocniony we-

wnętrznie skarb kościelnej nauki, myliłby się ktoby sądził, że św. Augustyn coś stracił na znaczeniu, jakie miał dotąd we wszystkich katolickich szkołach. Bez paradoksu powiedzieć można, że jeszcze na niem zyskał, bo prześliczne myśli jego jakby kosztowne perły, znalazły w systemie scholastycznym drogocenną a niespożytą, przedziwnie wykończoną oprawę.

Kiedy się szczegółowo bada w samem tworzeniu się katolickiego tomizmu stosunek myśli tych dwóch niepojętych genjuszów, jakim byli z jednej strony Doktor łaski z drugiej, najwyższy Anioł Szkoły, mimowoli przypomina się ten niezrównany obraz nakreślony ręką wielkiego naszego malarza-poety:

Wiatr rozwinął dłonie
I mgłę muskał, wygładzał, rozścielał na błonie;
Tymczasem słonko z góry tysiącem promieni
Tło przetyka, posrebrza, wyzłaca, rumieni.
Tak para mistrzów w Słucku lity pas wyrabia.
Dziewica siedząc w dole krosny ujedwabia
I tło ręką wygładza, tymczasem tkacz z góry
Zrzuca jej nitki srebra, złota i purpury
Tworząc barwy i kwiaty.

W zwartą tkaninę ścisłych rozumowań św. Tomasza wplatają się ustawicznie, prawdziwie jakby promyki słońca, złote nitki myśli św. Augustyna i składają się w tę jedną całość, która bogactwem i mocą niema równej sobie na ziemi. Perypatetyzm tomistyczny nadaje siłę i konsekwencję; platonizm augustyński nadaje lotność i ozdobę i pewien idealizm janowy, broniąc skutecznie rodzącej się katolickiej nauki od tego egzagerowanego kultu Stagiryty, jakiemu uległ np. z ogromną swą szkodą awerroizm łaciński Sigera z Brabantu.

Poglądy dwóch Świętych i dwóch największych myślicieli chrześcijaństwa, splecione nierozerwalnym, braterskim uściskiem tworzą te, jak jej nieraz Kościół nazywał, *sancti Augustini et sancti Thomae inconcussa dogmata*, niewzruszone wiązania gmachu „filozofji wieczystej". A jeśli jakaś myśl wielkiego Afrykańczyka nie dała harmonijnie włączyć się w system, to nie przestawała żyć w tych lub owych szkołach, działając jako zdrowy ferment ideowy, który co

trochę wywoływał pożyteczne dla postępu dyskusje, bronił od jednostronności i nie pozwalał zasklepić się na dobre w jakiejś teorji, nie opartej na bezwzględnie przekonywujących dowodach.

Że rolę takiego fermentu odegrały myśli św. Augustyna przedewszystkiem w tych ogromnych sporach w dziedzinie dogmatu łaski, które po soborze trydenckim powstały wśród katolików i heretyków, a potem wśród katolików między sobą — to powszechnie wiadomo. Nie wdając się tu w streszczanie tej znanej karty dziejów katolickiej myśli, można to tylko powiedzieć, że ona wybitnie dopomogła do uwydatnienia powagi św. Augustyna i głębszego zrozumienia jego poglądów. A dał się przytem stwierdzić i ten zdumiewający fakt, że dokądkolwiek zapuściła się w tych sporach myśl nowszych, najgenjalniejszych teologów, tam znajdowała przed sobą na najdalszych nawet i najstromszych ścieżkach ślady stóp największego z Ojców.

Ale ten pobieżny rzut oka na naukowe znaczenie wielkiego Biskupa Hippony bynajmniej nie wyczerpuje całokształtu jego wpływów na dzieje chrześcijaństwa. Był on jakby to źródło zbyt bogate, które nie w jeden, ale w cały szereg strumieni przelewa swą wewnętrzną obfitość. Niezrównany nauczyciel spekulatywnej wiedzy, był św. Doktor zarazem niedościgłym mistrzem katolickiej cnoty i świątobliwości, przedewszystkiem w zakonnem życiu, którego na Zachodzie był pierwszym twórcą. Bo malutki klasztorek opodal Tagasty, w którym na czas jakiś zamieszkał był Augustyn z gronem duchownych przyjaciół, rozrósł się z biegiem wieków w tysiące i tysiące zakonnych siedzib. Z czterech reguł aprobowanych niegdyś w Kościele żadna nie ma tylu zwolenników, ile reguła nosząca nazwisko Biskupa Hippony. Przedewszystkiem należą tu, prócz Kanoników Regularnych, Pustelnicy św. Augustyna, potężny niegdyś zakon, który w chwili pełnego rozkwitu liczył do 30000 zakonników w 2000 klasztorów i 42 prowincjach — z nich wyszedł Egidjusz Rzymski, który najharmonijniej może zespolił z pełnym tomizmem wyraźny augustynizm — ale nadto przyjęli tę samą regułę: Premonstratensi, Dominikanie, Serwici, Trynitarze, Mercedyści, cały szereg zakonów

rycerskich i poświęconych gościnności, mnóstwo wreszcie zakonów i kongregacyj tak męskich, jak żeńskich, aż do najnowszych czasów. Prawdziwie *magnus Pater multitudinis gentium quasi terrae cumulus crevit a mari usque ad mare.*

A tym dzieciom swoim duchownym dał Augustyn w spuściźnie nietylko zewnętrzne formy życia, lecz głębokiego a podniosłego ducha. Słusznie zauważono, że w Kościele dadzą się odróżnić dwa różne prądy teologji mistycznej. Jeden niezdrowy, lub mniej zdrowy ciągnie się od Dionizego Pseudo-Areopagity poprzez Jana Szkota Eriugenę, do Eckehardta i dalej do różnych sekt protestanckich, drugi zdrowy i przeczysty płynie od Augustyna poprzez św. Bernarda i Wiktorynów do franciszkańskich i dominikańskich mistyków XIII wieku a potem przez Ruysbrocka i Tomasza a Kempis dalej i dalej aż do św. Teresy i jej genjalnego w reformie Karmelu, towarzysza. Ten drugi prąd otwarł wszystkich wiekom chrześcijańskim wprost bezcenne skarby wewnętrznego życia, ale nie trzeba zapominać, że u ich źródła stał ten nieporównany Kontemplatyk, który każdą lotną myśl umiał, jak nikt drugi na świecie, przepoić lotniejszą jeszcze miłością.

Ale tymczasem, wśród olbrzymich burz i wstrząsów, wśród porywów nadziei i straszliwych zwątpień, wśród jasnych świateł i beznadziejnych ciemności rodziły się nowe czasy a w nich ta nowożytna dusza, tak znużona, tak pełna sprzeczności, tak stęskniona w gruncie do Boga, a tak niezdolna pojąć jedynych dróg, które ku Niemu prowadzą.

I oto — rzecz dziwna — dla wielu tych dusz nowożytnych, nawet wtedy, gdy filozofja i teologja katolicka budziły w nich tylko odrazę, Augustyn zachował jakiś nieprzeparty urok. Począwszy od pierwszych humanistów, poprzez Kartezjusza i Malebranche'a aż do całego szeregu liberalnych protestantów ostatniej doby, możnaby wskazać mnóstwo umysłów, które dla wielkiego Doktora łaski żywiły nie podziw tylko, ale jakieś ciepłe uznanie, graniczące już z miłością. Nie przestają ani na chwilę nim się zajmować. Papini w najświeższym żywocie Biskupa Hippony przytacza 30 bitych stron, nowej przeważnie, literatury, a z dzieł takich autorów protestanckich, jak Schaff, Dorner, Binde-

mann, Reuter, Scheel, a przedewszystkiem Harnack i Eucken dałaby się wybrać cała litanja pochwał, na które ich zdaniem nikt inny na świecie w tej mierze nie zasłużył.

Że wielu z tych autorów stara się wygrywać powagę Augustyna przeciw katolickiej prawdzie, to rzecz powszechnie wiadoma. Ale tu nietylko gra rolę niechęć do Kościoła. W tym ogromnym umyśle i sercu pociąga coś i przykuwa do siebie każdą choć trochę głębiej myślącą duszę i bezwiednie nieraz orjentuje ku Bogu. Największy z apologetów starożytności chrześcijańskiej jest i dzisiaj rodzajem żywej apologji, która prowadzi do prawdy. Nieraz już widziano, że mała łódeczka, która dała się unieść fali otwartej przez tego wielkiego Żeglarza na morzu myśli, dobiła szczęśliwie do bezpiecznych wybrzeży i że mały ptaszek, co schronił się pod skrzydło potężnego orła, z nim razem poszybował ku słońcu.

Jeżeliby zaś nakoniec zapytać, co to jest, czem Augustyn do dusz naszych tak skutecznie przemawia, możnaby wskazać w odpowiedzi różne rzeczy. Trafiają i trafić muszą do każdego serca te nieporównane akcenty skruchy i tęsknoty do Boga i miłości, jakich pełne są przecudowne „Wyznania"; ujmuje i musi ujmować każdego jakaś przejrzysta prostota i szczerość, która, zrodzona z namiętnego umiłowania prawdy, podobnie prześwietla wszystkie dzieła Augustyna, jak rozjaśnia karty ukochanej przezeń czwartej ewangelji; ale ponad to wszystko zdobywa on serca tem, że będąc tak nad wyraz genjalnym i tak ogromnie Bożym, jest zarazem tak bardzo, tak serdecznie, tak poprostu ludzkim. A ponieważ ta natura ludzka w zasadniczych swych rysach pozostaje niezmienna, dlatego wielki jej nauczyciel jest i pozostanie jej bliskim po wszystkie czasy. Dziś wydaje się nam człowiekiem nowożytnym — jeżeli za 500 czy za 1000 lat urządzać się będą nowe na cześć jego obchody wyda się naszym potomkom tak samo bliskim, jak nam w chwili obecnej. *Pulchritudo antiqua et nova*, do której tak cudownie się modlił, wywarła na nim to dziwne piętno swoje, że nie sprzykrzy się nigdy i w zasadniczych swych myślach nie podlega zmienności czasów.

W starożytności chrześcijańskiej ulubiony był symbol wielkiej budowy Bożej, dźwigającej się w górę z żywych kamieni. W symbolicznej tej budowie, którą malują i św. Piotr, i św. Paweł, i św. Jan w swem Objawieniu, pierwszą warstwę najpotężniejszych głazów, stojącą bezpośrednio na fundamencie Chrystusowym stanowią Apostołowie, a potem pierwszej doby natchnieni prorocy. Po nich jednak idą „doktorzy", którym Bóg dał za zadanie nauczać Kościół tak skutecznie i święcie, „abyśmy nie byli unoszeni od każdego wiatru nauki, przez złość ludzką, na oszukanie błędu".

Otóż wśród tych „doktorów" nieporównanym i bezwzględnie najwyższym jest ten, którego uczczeniu poświęcamy dzisiejsze święto. On jak potężny, żywy głaz spoczął u samych podstaw, nietylko wiary i moralności, ale całej chrześcijańskiej kultury. Na tej podwalinie stoi w wielkiej mierze każdy z nas, na niej opiera się wszystko, co koło nas jest wielkie i drogie.

I dlatego jest rzeczą słuszną, że na hasło rzucone z Rzymu, cały świat cywilizowany, w tę piętnastowiekową rocznicę, obiegł jakby prąd elektryczny podziwu i uznania; jest rzeczą słuszną, że i my tym uroczystym obchodem, u stóp duchowego posągu św. Augustyna składamy w tej chwili niegasnącą cześć i miłość.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Intuicjonizm Maxa Schelera.

Wszechstronnością zainteresowań, głębią i oryginalnością swych poglądów i wybitnemi konstruktywnemi uzdolnieniami metafizycznemi, wybił się niedawno zmarły Scheler († 1928) na czoło najwybitniejszych myślicieli naszych czasów. Nie bez słuszności nazywa go Wust „największym talentem filozoficznym XX wieku". [1])

Będąc duchowym przedstawicielem swej epoki, Scheler dokładniej odbijał w sobie jej ducha, niż ktokolwiek inny. Wchłonął w siebie nowoczesne prądy ideowe, a z niemi tęsknotę za jakąś nową syntezą, za nowym światopoglądem i cały ten niepokój wewnętrzny, który cechuje duszę dzisiejszego człowieka. Jego linja życiowa i religijna wykazuje ciągłe odchylenia i załamywania. Jego ideologja przeszła głęboką ewolucję — od neokantyzmu i idealizmu, do realizmu, od negacji religji do jej obrony, od obojętności religijnej do protestantyzmu, a później do czynnego katolicyzmu. Na okres przynależności do katolicyzmu przypada powstanie jego teorji religji, znanej pod nazwą intuicjonizmu albo fenomenologji religji.

W ostatnich latach życia Schelera następuje wskutek dramatycznych przeżyć natury osobistej — ponowna zmiana

[1]) *Schönere Zukunft* Nr. 44 (1930), str. 1059. — Geyser, choć przeciwnik Schelera, nazywa go „geistreicher und vielseitiger Kopf" (*Augustin*, s. 75), Mausbach w ostatniej swej pracy (*Dasein und Wesen Gottes*, Münster 1930, I, str. VII) określa Schelera jako „die stärkste philosophische Begabung und Persönlichkeit". — O stanowisku Schelera we współczesnej filozofji niemieckiej pisze E. Przywara. *Ringen der Gegenwart*, Augsburg 1929, str. 228, 353 nn, 558, 937 n.

ideologji. Scheler opuszcza szeregi katolicyzmu, zarzuca dawne poglądy religijne i głosi pesymizm i panteizm [1]). Choć sam zmienił swe ideały religijne, to jednak im poświęcone prace filozoficzne okazały się trwałemi nabytkami myśli ludzkiej [2]).

Takim jest niewątpliwie intuicjonizm religijny, wyłożony w dziele „Vom Ewigen im Menschen" (Leipzig 1921, wyd. II. w r. 1923) [3]). Stanowi on niezmiernie ciekawą próbę uzasadnienia religji na innych podstawach, niż to czyniła filozofja dawniejsza.

Scheler omawia trzy zagadnienia: ideę Boga, jego poznawalność i naturę aktów religijnych.

a) Idea Boga.

Jak nowoczesne kierunki psychologiczne, tak samo Scheler ujmuje zagadnienia religijne przedewszystkiem od strony podmiotu i rozpoczyna od analizy aktów religijnych. Zmierza jednak do innych celów i stosuje inną metodę, niż psychologizm, bo metodę fenomenologiczną, w przekonaniu,

---

[1]) Scheler umarł w maju 1928 r. Na parę dni przed śmiercią powiedział do prof. Gelba: „W gruncie rzeczy ja zawsze byłem katolikiem". Pochowany też został (na życzenie żony) na cmentarzu katolickim we Frankfurcie n. M.

[2]) Przywara nazywa poglądy Schelera „zwrotnym punktem w niemieckiej filozofji religji", (dz. c. s. 1). Historyczne znaczenie przypisuje im również Engert, (*Studien zur theol. Erkenntnislehre,* Regensburg 1926, s. XII).

[3]) Inne dzieła Schelera: *Der Formalismus in der Ethik una die materiale Wertethik.* Halle 1916, wyd. II 1921 Leipzig. *Vom Umsturz der Werte.* T. II. Leipzig 1919. *Wesen uud Formen der Sympathie.* 2 wyd. Bonn 1923. *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre.* T. 3 Leipzig 1924. *Die Wissensformen und die Gesellschaft.* Leipzig 1926. — Z literatury o Schelerze warto wspomnieć: J. Geyser, *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart.* Münster 1923. Tenże, *Max Schelers Phänomenologie der Religion.* Freiburg i B. 1924. E. Przywara, *Religionsbegründung. M. Scheler — J. H. Newman.* Freiburg 1923. H. Getzeny, *Vom Reich der Werte.* Habelschwerdt 1925. H. Newe, *Die religiöse Gotteserkenntnis und ihr Verhältnis zur metaphysischen bei Max Scheler.* Würzburg 1928. Fr. Kreppel, *Die Religionsphilosophie Max Schelers.* München 1927. Jean Hering, *Phénomenologie et philosophie religieuse.* Strasbourg 1925.

że akty świadomości są odbiciem rzeczywistości przedmiotowej i od niej, od przedmiotu otrzymują swój charakter. Poznanie przedmiotu aktów psychicznych prowadzi do zrozumienia tej sfery rzeczywistości, jaką one odtwarzają.

Otóż przedmiotem wszystkich aktów religijnych, jest Bóg (das Göttliche). Jest on ostatecznym łącznikiem różnorodnych treści przeżyć religijnych, nadaje im specyficzne piętno, jest duszą postawy religijnej człowieka, i — gdy chodzi o bliższą jego determinację — ujmowany jest jako Absolut i najwyższe Dobro, któremu przypisujemy osobowość i duchowość.

1. Bóg pojmowany jest jako bezwzględny byt, czyli Absolut (absolut seiend), który posiada w sobie pełnię istnienia, nie wykazuje żadnych ograniczeń, nie odczuwa braków i tem różni się zasadniczo od rzeczy ziemskich, które są w bytowaniu ograniczone. Taki stan ontyczny uniezależnia Boga od jakiegokolwiek innego bytu, zapewnia mu bezwzględną przewagę nad pozostałą rzeczywistością (Allüberlegenheit) i czyni ją zawisłą od Boga. Człowiek nie stanowi wyjątku — on również jest bytem skończonym i zależnym od Boga, jako od pełni bytu [1]).

Ujęcie w akcie religijnym tego przymiotu Boga wywołuje w świadomości ludzkiej podwójny refleks — uczucie częściowej nicości (Nichtigkeit) i względności (Kreatürlichkeit). Przeżywamy wówczas swą bezsiłę i swe uzależnienie od Boga, uświadamiamy sobie nasze od niego pochodzenie i czujemy, że nadal nasze istnienie jest przez niego podtrzymywane [2]).

2. Jeśli Bóg ujmowany jest w akcie religijnym pod kątem bytu, jako Absolut, to pod kątem dobra — jako „święte" (das Heilige), czyli jako pełnia doskonałości i najwyższe Dobro. Jak Absolut przedstawia się jako całkiem inna rzeczywistość, tak samo Bóg-Dobro nie jest tylko podniesieniem do wyższej potęgi wartości przygodnych, czy połączeniem w jedność prawdy, dobra i piękna, ale czemś całkiem innem, co się nie da ująć w ludzkie ka-

[1]) S. 379 (Jeżeli nie podany inny tytuł dzieła, cytaty odnoszą się do *Vom Ewigen im Menschen*, wyd. 1921).

[2]) S. 385.

tegorje, a co swą istotą przewyższa wszelkie wartości doczesne [1]). Na to wskazuje między innemi fakt, że nie możemy zdefinjować Boga jako „Święte", lecz uciekamy się do pojęć negatywnych, tworzymy z nich całe hymny religijne i niemi się zachwycamy, choć one nic pozytywnego nie mówią [2]).

3. Bóg, jako Absolut i najwyższe Dobro występuje w akcie religijnym jako osoba duchowa. Czujemy się Bogu bliscy, nawiązujemy z nim stosunek w przekonaniu, że on zna nasz stan i pospieszy nam z pomocą. To zaś przypuszcza jego osobowość i duchowość [3]).

b) Poznanie Boga.

Przypisanie Bogu takich przymiotów, jak Absolut, świętość, osobowość i t. p. nasuwa pytanie, w jaki sposób dochodzimy do poznania tych przymiotów i wytworzenia sobie takiej właśnie idei Boga?

Według filozofji scholastycznej poznanie rozumowe (metafizyczne) wykrywa najistotniejsze przymioty Boże i wytworzona w ten sposób idea Boga skłania nas do nawiązania bliższego z nim stosunku przez akty religijne. U gruntu religji leży więc poznanie rozumowe.

Scheler podaje inne rozwiązanie, głosząc niewystarczalność poznania rozumowego w dziedzinie religji i przyjmując nowy rodzaj t. zw. poznania religijnego.

Na czem ono polega i w jaki sposób ujmuje poszczególne przymioty Boże.

I. Poznanie religijne. — 1. Przedewszystkiem najważniejszy przymiot Boga — świętość (Najwyższe Dobro) nie jest poznawany rozumowo, lecz na drodze intuicji — przez miłość. „Istnieje dziedzina doświadczenia — mówi Scheler — której przedmioty są całkiem zakryte dla rozumu, i w stosunku do których rozum jest tak ślepy, jak ucho, czy słuch dla kolorów, a jednak ta dziedzina zawiera w sobie prawdziwie przedmiotowy i odwieczny

[1]) S. 390.
[2]) S. 395.
[3]) S. 401 n.

porządek — jest nim świat wartości i hierarchji pomiędzy nimi".[1])

Takie twierdzenie jest zrozumiałe dopiero w świetle „teorji miłości" Schelera, stanowiącej podstawę jego filozofji.

W przeciwieństwie do scholastyki i kierunków racjonalistycznych, które wartość (dobro) uważają za istotny, nierozdzielny przymiot bytu, Scheler naucza, że wartości stanowią odrębną od bytu dziedzinę rzeczywistości, która rządzi się własnemi prawami i posiada hierarchiczne ugrupowanie. Na najniższym stopniu tej hierarchji leżą uczucia przyjemne i nieprzyjemne, a na najwyższem — „Święte", czyli Bóg[2]).

Wprawdzie wartości tkwią zawsze w jakimś bycie, a więc mają podstawę ontyczną, to jednak ani swego istnienia, ani swej poznawalności z niej nie czerpią. Stanowią one odrębną rzeczywistość, bo nie ulegają zmianom gdy ich podmiot staje się inny. Naprzykład „czerwoność" sama w sobie pozostaje niezmienna, choćby jej podmiot — stół został przemalowany na biało. Również wartość przyjaźni nie ulegnie zmianie, jeżeli mój dotychczasowy przyjaciel stanie się wrogiem[3]). Słowem, wartości nie są jedynie jakościami rzeczy, ale objektywnemi, idealnemi treściami, różnemi od swych przedmiotów ontycznych: są „istotami" rzeczy, choć nie dadzą się zdefinjować, ani realnie od rzeczy oddzielić. Z tego względu nie można ich uważać za objektywizację podmiotowych pragnień. One istnieją przedtem, niż je ujmiemy, są odpowiedziami na zapytanie, skierowane przez naszego ducha pod adresem rzeczywistości przedmiotowej[4]).

Autonomizm wartości rozciąga się również na dziedzinę poznania, ponieważ do świadomości nie dostają się ani jednocześnie, ani w ten sam sposób, jak ich podłoże ontyczne. Wszak poznajemy pewne wartości, nie znając ich podmiotu. Naprzykład, odrazu odczuwamy do człowieka sympatję, czy antypatję, choć nie zdążyliśmy jeszcze poznać

[1]) *Der Formalismus in der Ethik*, s. 120.
[2]) *Der Formalismus in der Ethik*, s. 12.
[3]) M. Wittmann, *Max Scheler als Ethiker*, Düsseldorf 1923 s. 6.
[4]) Getzeny dz. c. 41 nn.

jego charakteru. Tak samo, czytając utwór poetycki, przeżywamy różne uczucia, choć nie zdajemy sobie sprawy, gdzie leży ich przyczyna. Każde nasze ustosunkowanie się do życia ma charakter przedewszystkiem wartościujący, a nie poznawczy — najpierw odczuwamy, że coś jest przyjemne, czy nieprzyjemne, a dopiero później poznajemy przyczynę tych uczuć.

Stąd płynie wniosek, że wartościom przysługuje prymat przed bytem i że one są przez nas przedewszystkiem ujmowane. Nim poznamy, czem rzecz jest, wpierw ją kochamy lub nienawidzimy.[1]) Wartościowanie towarzyszy wszystkim naszym sądom o treści ontycznej, wyjąwszy wypadki, gdy stosujemy abstrakcję i z naszych ocen rozmyślnie usuwamy moment wartości.

Skoro wartości stanowią odrębny świat i wyprzedzają poznanie bytu (prawdę), to ich uświadomienie nie może być dziełem rozumu, bo ten nastawiony jest tylko na prawdę[2]). „Poznanie" wartości ma charakter emocjonalny, a zarazem intuicyjny. A ponieważ akty emocjonalne płyną z miłości, przeto miłość jest w pewnem znaczeniu źródłem poznania wartości[3]). Tak pojmowana miłość nie ma, prócz nazwy, nic wspólnego z miłością seksualną, ani z żadnem uczuciem zmysłowem — ona stanowi istotę ducha i spełnia funkcje poznawcze. Żadne czucie i wyobrażenie nie dojdzie do skutku, jeżeli ich treści nie pociągną nas swemi wartościami i nie zrodzą miłości. Tem samem prawem miłości rządzone jest poznanie naukowe i filozoficzne — tylko wtedy wnikamy w głąb istoty rzeczy, jeżeli w tym kierunku popycha nas miłość[4]).

W świetle tych założeń nietrudno zrozumieć, dlaczego Scheler odmówił rozumowi zdolności poznania Boga. Świat wartości, jaki ujmujemy przez miłość, ugruntowany jest w Bogu. Bóg jest miłością, a że wszystkie czyny odbijają na sobie doskonałość istoty, skąd pochodzą, przeto cały świat, jako czyn

---

[1]) Überall geht der „Liebhaber" dem Kenner voraus, s. 91, 89.
[2]) *Der Formalismus*, s. 64 n.
[3]) S. 491. *Vom Umsturz d. Werte*, s. 111 n.
[4]) *Schriften zur Soziologie*. I, 114 n.

Boga, jest objektywizacją miłości Boga. Każda wartość ziemska jest cząstką miłości Bożej, i w każdej rzeczy można dopatrywać się przejawu odwiecznej miłości Bożej. Skoro Bóg jest najwyższem Dobrem, źródłem wszelkich wartości, a sfera wartości jest dla rozumu niedostępna, przeto rozum niezdolny jest do poznania Boga. Do Boga dochodzimy przez miłość. Człowiek, kochając dobro, partycypuje w miłości Bożej, odpowiada na zew Boży, przebijający przez rzeczy ziemskie, a jednocześnie realizuje w sobie miłość Bożą (amare Deum in Deo) i w niej poznaje Boga [1]).

2. Poznanie Boga jako Absolutu. Skoro światu wartości opowiada miłość, to dla dziedziny bytu odpowiednikiem poznawczym powinien być rozum.

Scheler opowiada się też za rozumowem poznaniem Boga, tylko w oryginalny sposób pojmuje ten proces poznawczy. Jest ono poznaniem symbolicznem. Rzeczy ziemskie posiadają swą wymowę ontyczną, bo, przedstawiając się jako byty przygodne i niedoskonałe, wskazują tem samem na rzeczywistość najdoskonalszą, bezwzględną, jako na rację swego istnienia. Są więc symbolami Absolutu. Przez ich czasowość „przegląda" wieczność, ich skończoność jest symbolem nieskończoności, a przez ich braki — przebija pełnia doskonałości [2]). Każdy przedmiot empiryczny jest — według wyrażenia Schelera — odskocznią (Sprungbrett) ku poznaniu Boga [3]). Jak rysy twarzy ludzkiej są wyrazem życia duchowego, jak odbijają na sobie duchowe doznania, jak przez nie „przeziera" charakter człowieka i w nich wyczuwa się tętno życia wyższego, tak samo przez rzeczy tego świata przejawia się wyższa rzeczywistość duchowa, uosobiona w Bogu. W nich pulsuje życie Boże i przez nie uwidocznia się symbolicznie istota najwyższa. To poznanie nie opiera się na zasadzie przyczynowości, nie jest dziełem myśli dyskusywnej, nie stosuje analogij ale jest bezpośredniem ujęciem relacji ontycznej, zachodzącej pomiędzy skończonością, a nieskończonością (Seinsrelation).

---

[1]) S. 486.
[2]) S. 385.
[3]) S. 397.

Jak patrząc na człowieka, bezpośrednio poznajemy jego psychikę, choć ta nie przejawia się na sposób zmysłowy, tak samo, patrząc na świat, uświadamiamy sobie, że przezeń przebija inna rzeczywistość [1]). „O wnioskowaniu, czy teoretycznem i filozoficznem rozumowaniu w poznawaniu Boga... nie może być mowy". [2])

Tak poznajemy Boga ze świata, jak artystę z jego dzieł sztuki. Duchowe myśli i twórcze akty woli bezpośrednio przebijają przez materjalne kształty dzieła i można powiedzieć, że jego twórca jest nadal w nim obecny. Otoż „obecność Boga w stworzeniu, analogiczna do obecności artysty w dziele sztuki, jest widoczna i oczywista w akcie religijnym" [3]).

Zapewne, że nasze poznanie Boga w świecie nie jest tak bezpośrednie, jak np. zmysłowy ogląd jakiej rzeczy, bo symbolika niesie z sobą pojęcia analogiczne, porównania, a zatem pewną „pośredniość". Niemniej jednak dystans pomiędzy symbolem, a rzeczą przezeń oznaczaną jest mniejszy, niż pomiędzy rzeczą, a jej przyczyną, do wykrycia której dochodzimy drogą rozumowania [4]).

Stąd widać, że świat odgrywa inną rolę w poznaniu Boga u Schelera, a inną w filozofji scholastycznej, gdzie jest „środkiem" poznania w tym sensie, że w świecie leżą punkty zaczepne dla myśli ludzkiej w postaci wyższych sił, tłumaczących istnienie bytów względnych, a wywodzących się od Boga. Natomiast u Schelera świat jest tylko „okazją" do poznania Boga. Rzeczy empiryczne wywołują w nas pewne reakcje, wskazują na inną rzeczywistość, która przez nie przeziera, ale nie „w nich" i nie przez nie jest ujmowana.

Warunkiem podmiotowym ze strony człowieka jest zajęcie względem świata odpowiedniego stanowiska, a mianowicie — głębsze ujmowanie rzeczy. Wówczas uderzy nas ich skończoność i przygodność (partiell nichtseiendes). Uświadomienie tego charakteru ontycznego silnie porusza nasze

[1]) S. 383.
[2]) S. 385.
[3]) S. 385.
[4]) S. 383, 388,

uczucia i myśli, które wykrywają wówczas Boga, jako konieczny odpowiednik świata [1]).

Jak w poznaniu Boga, jako Dobra, tak samo i w poznaniu Absolutu czynnikiem decydującym jest miłość. Wszak rzeczy ziemskie, posiadając inną naturę, same z siebie niezdolne są doprowadzić człowieka do Boga. Jeżeli więc są symbolami Bożemi, to dlatego, że miłość Boża wlała w nie nowe treści poznawcze, nadała im nowe znaczenie, by sama mogła być przez nie „wyczuta" i zrozumiana. Jest to naturalnem objawieniem się Boga w świecie i ono umożliwia człowiekowi poznanie religijne [2]).

3) W jaki sposób dochodzimy w aktach religijnych do uznania innych przedmiotów Bożych, jak duchowości, osobowości i t. d.?

a) Duchowość Boga poznawalna jest przez nasze ja. Z rzeczy materjalnych można jedynie dojść do przyjęcia Boga, jako Absolutu, lecz z pojęcia Absolutu nie można wydedukować idei osoby i duchowości. Trzeba więc rozpocząć od uświadomienia własnej duchowości. Poznanie to nosi specyficzny charakter, ponieważ „akty duchowe nie są wewnętrznie dostrzegalne, ani odczuwalne", a zaznaczają się dopiero w akcie ich wykonywania [3]). Należy więc w swojem życiu wysuwać na pierwszy plan momenty duchowe i czynić je ośrodkiem postępowania [4]). Wstępnym warunkiem do duchowej oceny swego „ja" jest zrozumienie, że ono jest czynnikiem normatywnym dla wszystkich funkcyj zmysłowych, a zarazem stałym ośrodkiem, około którego grupują się akty psychiczne.

Skoro zaś człowiek uzna, że jego istotą jest duch, wówczas przymiot ten bezpośrednio przeniesie na Boga, podobnie jak skończoność bytów ziemskich skłania go do przyjęcia nieskończoności Boga.

Jest to więc również objawienie się duchowości Boga, pod warunkiem jednak, że człowiek nie będzie

[1]) S. 438.
[2]) S. 124, 350 n.
[3]) S. 414.
[4]) „Seine Ichstelle selbst im Aktzentrum seiner geistigen Akte erlebe", s. 414.

prowadził materjalistycznego trybu życia, czyli — według wyrażenia Schelera — jeżeli centrum swego ja nie przeniesie do brzucha [1]). Wtedy bowiem znajdzie zamknięty dostęp do własnej duchowości, a tem samem Bóg stanie się dlań niepoznawalny [2]). Analiza pojęć bytu, czy wartości nie doprowadzi do uznania tego, co jest dostępne jedynie na drodze doświadczenia wewnętrznego [3]).

b) Że Bóg jest Stwórcą, poznajemy z własnej działalności. Istnienie oporu, jako czynnika przeciwstawiającego się realizacji aktów naszej woli, jest źródłem uznania przez nas istnienia świata realnego, różnego od naszego „ja". Jednocześnie świadomość ta narzuca nam nakaz przezwyciężenia oporu i kształtowania świata zewnętrznego według naszych idej. Aktywność ducha ludzkiego sprawia, że materja „wrasta" w ideę projektów i zatraca swój pierwotny mniej doskonały charakter. Te przejawy, towarzyszące aktom woli, nasuwają dalszą myśl, że wogóle kształtowanie rzeczywistości jest dziełem woli. Stwierdzenie takiej zależności bytu przygodnego od woli pozwala przypuszczać, że — ponieważ działalność ludzka jest w pewnem znaczeniu stwarzaniem — to świat cały jest również dziełem Stwórcy [4]).

c) Osobowość Boga nasuwa największe trudności poznawcze. „Osoba jest konkretną jednością ontyczną różnorodnych aktów" [5]) i daje się poznać jedynie przez swe akty. Uzewnętrznienie tych aktów nie należy jednak do istoty osoby. Wprawdzie osoba ludzka ze względu na swą psychofizyczną naturę ujawnia swe akty duchowe przez ruchy ciała, rysy twarzy i t. p., ale osoba niecielesna, nieskończona i absolutnie wolna może pozostać całkiem ukryta. I dlatego metafizyczne poznanie osoby Bożej przez analizę jakiegoś innego bytu jest niemożliwe. „Tylko wolne samoobjawienie się, ciągły szept do duszy każdej skończonej istoty rozumnej, ustawiczne promieniowanie światła Bożego

---

[1]) S. 415.
[2]) S. 428.
[3]) S. 433.
[4]) S. 428.
[5]) *Der Formalismus in der Ethik*, s. 397. n.

w skończonych duchach i wiązanie ich z sobą w solidarną całość" [1]) — może być źródłem poznania osobowości Boga.

Jest to swoiste samoobjawianie się Boga przez rzeczy ziemskie — więcej odczuwane, niż wyrozumowane. Dokonywa się ono w akcie religijnym i wymaga odpowiedniej postawy życiowej [2]).

II. Niewystarczalność rozumowego (metafizycznego) poznania Boga. Jakkolwiek poszczególne przymioty Boże ujmujemy w akcie religijnym w różny sposób, to jednak wspólną cechą tych różnorodnych aktów poznawczych jest ich bezpośredniość, intuicyjność. Myśl dyskursywna w formie rozumowania nie odgrywa tu żadnej roli. Wprawdzie nie można mówić o irracjonaliźmie, bo prawdy religijne przedstawiane są jak przedmiotowe i do świadomości dostają się przez duchowe akty poznawcze, ale sam proces poznawczy przechodzi inne etapy, niż w systemie scholastycznym. W fenomenologji Schelera niema miejsca na dowody istnienia Boga, a podstawowe prawdy metafizyczne, na jakich się dowody wspierają, musiały być inaczej interpretowane.

Zasadę przyczynowości przyjmuje Scheler jako przedmiotową, ale ogranicza jej zakres działania i odmawia jej uprawnień, pozwalających myśli naszej dotrzeć do Boga.

Istnienie świata, jako bytu przygodnego, przypuszcza jakąś przyczyną sprawczą, ale tą przyczyną niekoniecznie musi być Bóg. Może nią być inny świat, ten znów ma za przyczynę jeszcze inny świat i tak można tworzyć nieskończony szereg przyczyn, nie dochodząc bynajmniej do Boga. Z tego względu zasada przyczynowości może być nawet przyjmowana w panteiźmie, który wyklucza osobowość Boga. [3])

Taka ocena zasady przyczynowości i płynące stąd konsekwencje są zrozumiałe jedynie w świetle takich założeń epistemologicznych, że żadne dowodzenie nie prowadzi do

---

[1]) S. 685.
[2]) S. 686.
[3]) S. 579, 427, 473, 387.

poznania istnienia rzeczy realnej, i że niemożliwe jest przejście logiczne z jednej sfery rzeczywistości do drugiej.

Każdy dowód rozumowy musi za punkt wyjścia przyjąć t. zw. dane świadomości, zaczerpnięte z rzeczywistości, czyli że ta jest już uprzednio dana. Trzeba więc a priori przyjąć, że dana rzeczywistość istnieje, że na nas oddziaływa, że wskutek tego otrzymujemy wrażenia i na tej podstawie ujmujemy istotę rzeczy, tworzymy sądy i t. p. Oczywiście, że dalszy nasz stosunek poznawczy, przejawiający się w postaci postawienia o danej rzeczywistości pewnych twierdzeń, może i powinien być uzasadniony. Można więc udowadniać pewne sądy o rzeczywistości, ale nigdy nie da się wykazać istnienie samej rzeczywistości. [1])

Z takiego założenia płynie dalszy wniosek. Skoro dowód rozumowy może dotyczyć jedynie sądów, opartych na rzeczywistości realnej, przeto nie uprawnia nas on do myślowego przejścia z jednej sfery bytu do drugiej. Pomiędzy niemi bowiem leżą zasadnicze różnice ontyczne, mające swą rację w odmiennych prawach rządzących temi dziedzinami, w innym procesie rozwoju, jaki one przechodzą, i w różnych istotach rzeczy, jakie leżą u ich gruntu. Chcieć przerzucić się myślą z jednej dziedziny bytowania do drugiej znaczy to samo, co udowadniać istnienie jakiej rzeczy, co jest niepodobieństwem. Gdybyśmy, naprzykład nie znali uprzednio dziedziny życia, to nigdybyśmy jej nie poznali „rozumowo", dowodząc natury życia ze śladów, jakie pozostawia w materji. Możnaby najwyżej twierdzić, że istnieje coś więcej, niż siły mechaniczne, że to „coś" nie jest rządzone zwykłemi prawami materji, nie wykazuje własności materjalnych — słowem, że jest jakąś inną rzeczywistością. Ale ponadto nic więcej nie możnaby twierdzić, i bogactwo życia z jego różnorodnemi przejawami pozostałoby nierozwiązalną zagadką. [2])

Jak życie nie da się wydedukować ze sfery materjalnej, tak samo nie można wnosić o istnieniu Boga na podstawie analizy świata. Są to przecież dwie rzeczywistości o odmien-

[1]) „Beweisbar sind nur Sätze, nicht das Reale selbst", s. 543.
[2]) S. 543 n.

nej strukturze ontycznej i innych prawach bytowania. Wprawdzie świat ujawnia braki ontyczne, nie posiada w sobie racji istnienia i wykazuje istotne uzależnienie od innej rzeczywistości, ale to jeszcze nie wystarcza do wysnucia wniosku o Bogu. Rozumowanie logicznie uprawnia jedynie do twierdzenia, że oprócz rzeczywistości empirycznej musi istnieć inny byt, a jaki on jest, czy przewyższa świat swą doskonałością, czy jest nieskończony, święty i t. p. — o tem rozum nic nie może powiedzieć. Boga nie można konstruować logicznie, jak się tworzy formuły matematyczne na podstawie materjału empirycznego.[1])

Nic dziwnego, że tradycyjne dowody na istnienie Boga nie wywołują oczekiwanego skutku. „Skąd pochodzi — pyta Scheler — że te dowody, które zaiste nie są ani zbyt zawikłane, ani trudne... nie posiadają żadnej siły dowodowej dla dzisiejszego człowieka, ani dla każdego, kto skądinąd przez tradycję, czy wiarę nie jest przekonany o istnieniu Boga". [2]) Wytłumaczenia trzeba szukać nie w „grzesznej woli" człowieka, lecz w fałszywem założeniu dowodów, które mimo swej pozornej jasności i oczywistości, wykraczają przeciw zasadom poznania, uzurpują sobie bezzasadne uprawnienia, i nie znajdują oddźwięku w duszy ludzkiej, która, mając wgląd w istotę rzeczy, wyczuwa intuicyjnie, że do religji prowadzi inna droga, niż dowody rozumowe.[3])

Akty rozumowe odnoszą się do rzeczywistości empirycznej, w jej obrębie są zamknięte, zdążają do jej teoretycznego poznania i dlatego nie mogą wskazywać na istnienie innej rzeczywistości, choćby ona była nawet przyczyną tego świata empirycznego.

Sfera religijna poznawalna jest jedynie przez akty religijne, które posiadają inny charakter, niż akty rozumowe, bo wykazują nastawienie transcendentne. Dochodzenie do Boga przez rozum i filozofję powoduje racjonalizację religji

---

[1]) Z tego, że świat posiada doskonałości w stopniu ograniczonym nie można wnosić, według Schelera, by jego przyczyna była najdoskonalsza, ponieważ również „byty doskonalsze według stałych zasad powstają z mniej doskonałych", s. 402.

[2]) S. 575. n.

[3]) S. 577 n.

i jej osłabienie.[1]) Tylko wtedy można rozumowo mówić o Bogu, jeżeli się go już „wykryło". „Kto Boga odnalazł, ten odczuwa potrzebę udowodnienia jego istoty", czyli że rozumowanie przychodzi *ex post.*[2])

Choć metafizyka nie stworzy religji, ani jej nie zastąpi, to jednak może jej oddać duże usługi. Ona umożliwia ujęcie „wszystkich rzeczy przygodnych... w pojęciu świata", co jest warunkiem powstania aktu religijnego.[3]) Nadto miłość ku poznaniu rzeczywistości empirycznej, czyli ów *Eros* platoński, będący duszą metafizyki, przyczynia się ubocznie do powstania aktów religijnych, ponieważ, nie zaspokajając wszystkich aspiracyj duszy, skłania ją do szukania prawdy na innej drodze — w religji.[4]) Jak rozum z wiarą, tak samo metafizyka powinna współdziałać z religją.

c) Akty religijne — ich charakter i dynamika.

Życie religijne — to niezwykły, tajemniczy dramat, rozgrywający się w głębiach duszy ludzkiej. Składają się nań dwa pozornie sprzeczne i wykluczające się doznania: świadomość braków i niedoskonałości, poczucie własnej bezsiły i uzależnienia, zrozumienie swej metafizycznej niewystarczalności, a obok tego uczucie swej wielkości i potęgi, a przedewszystkiem uczucie przynależności do wyższej ponadempirycznej sfery. Te różnorodne przeżycia zlewają się w całość w aktach religijnych, nadając im specyficzny charakter.

Akty religijne należą do istoty świadomości ludzkiej tak samo, jak myślenie, akty woli, czy pamięci, czyli że są przejawami pierwotnemi i elementarnemi.[5]) Ich genezy nie można doszukiwać się w podmiotowych uczuciach, w pragnieniach, czy tęsknotach ludzkich, bo te zmierzają do celów empirycznych. Natomiast akty religijne wykazują wybitnie transcendentne nastawienie, świadczą o wyższem przeznaczeniu ducha ludzkiego i łączą go ze światem nadempirycz-

---

[1]) S. 331, 338, 566, 622.
[2]) S. 544.
[3]) S. 529.
[4]) S. 616.
[5]) S. 524.

nym.[1]) Nie są one kombinacjami, powstałemi drogą zespolenia wielu aktów psychicznych, mimo że przybierają na siebie określone formy logiczne, jak sądów. Należy je uważać za pierwotne, nie dające się podzielić na części przejawy duchowe.[2]) Stąd wszelkie próby psychologicznej analizy aktów religijnych na akty myśli, woli i t. p. można zgóry uważać za chybione.[3])

Za najbardziej charakterystyczne cechy aktów religijnych uważa Scheler: 1) transcendencję ich celu, 2) zaspokojenie ich dążeń przez Boga, a nie przez świat, ani żadne dobro ziemskie, oraz 3) oczekiwanie od Boga odpowiedzi i wzajemnej miłości, co przypuszcza uznanie osobowości Boga.[4])

Trancendencja aktów religijnych nasuwa myśl, że w psychice ludzkiej istnieje „sfera absolutna", jako ich bezpośredni podmiot i źródło, sfera nastawiona na przyjęcie treści zarówno ontycznych, jak i wartościowych o zasięgu nieskończonym. „Każdy skończony duch wierzy albo w Boga, albo w bożka".[5]) Duch ludzki nie znosi próżni. Jego świadomość musi być wypełniona treścią transcendentną, czyli musi przyjmować jakiś byt, uważany za bezwzględną wartość. Jeżeli nim nie jest Bóg, wówczas przymioty absolutne przenoszone są na inne dobra względne i one stają się objektem religijnym, a zarazem probierzem wszelkiego wartościowania. Ten „głód Absolutu" istniejący w duszy ludzkiej czyni religję istotnym składnikiem życia ludzkiego. Każdy człowiek posiada „jakąś" religję, ponieważ jakieś dobro podnosi do sfery Absolutu. Agnostycyzm, czy ateizm oznaczają jedynie złudzenie i zboczenie skali wartościowania, ponieważ na miejscu Boga został postawiony byt względny (np. państwo, nauka, kobieta, pieniądze i t. p.).[6]) Stąd też wszelka akcja nad „przywróceniem", czy ożywieniem życia religijnego powinna zdążać do wykazania, że dotychczasowe

[1]) S. 525.
[2]) *Der Formalismus in der Ethik*, s. 269.
[3]) S. 527.
[4]) S. 529—536.
[5]) S. 559.
[6]) S. 560.

dobro absolutne jest złudzeniem. Trzeba je pozbawić uroku nieskończoności, zniszczyć jego aureolę i zepchnąć na poziom, jaki mu z natury przysługuje, a wówczas jego miejsce automatycznie zajmie prawdziwy Absolut-Bóg. Wszelka praca pozytywna jest bezcelowa, jak bezcelowe jest udawadnianie prawdy, która już jest uznawana. Każdy człowiek ma „swojego" Boga, różnica dotyczy jedynie charakteru tego dobra czy jest prawdziwe, czy fikcyjne [1]).

Strona etyczna aktów religijnych. Ponieważ akty religijne nie są tylko poznaniem Boga, jako bytu, ale i jako dobra (das Heilige), przeto rozszerzają i pogłębiają nasze życie moralne, które polega przecież na realizowaniu wartości. Idea dobra, zawarta w akcie religijnym, niesie z sobą impuls do działania i nakłania do czynów moralnych. Z drugiej znów strony szlachetne postępowanie predysponuje człowieka do życia religijnego, ponieważ rozwija w nim te pierwiastki dobra, które przecież stanowią składową część aktów religijnych. Dlatego też pomiędzy temi dwiema dziedzinami zachodzi najściślejszy związek: poznanie Boga uwarunkowane jest postępem moralnym, a znów pogłębienie życia moralnego nie da się pomyśleć bez współdziałania religijnego. „Jak prawdziwe usposobienie potwierdza się w gotowości do czynu, tak samo prawdziwa religijność przejawia się dopiero w gotowości zrealizowania zawartego w religji pierwiastka etycznego". [2]) Czyn moralny jest zaktualizowaniem potencyj, zawartych w religji. Co więcej, — w myśl zasady o prymacie dobra i miłości przed bytem i poznaniem — można twierdzić, że życie moralne jest koniecznym warunkiem poznania Boga. Trzeba wpierw realizować w sobie dobro moralne, by się wznieść do poznania Boga, który jest najwyższem Dobrem. Osłabienie życia moralnego odbija się ujemnie na poznaniu i życiu religijnem. [3]) Mimo tych najściślejszych związków, religja i moralność są dwiema odrębnemi, autonomicznemi dziedzinami, których nie można z sobą utożsamiać, ani zastępywać jednej przez drugą [4]).

[1]) „In diesem Sinne hat jeder Mensch notwendig ein „Glaubensgut" und jeder vollzieht den Glaubensakt", s. 561.

[2]) S. 555.

[3]) S. 554.

[4]) S. 598 n.

Strona liturgiczna w religji. Ponieważ życie religijne jest istotnym i pierwotnym przejawem świadomości ludzkiej, [1]) ta zaś w realizowaniu swych aktów posługuje się ciałem, przeto akty religijne uzewnętrzniają się i wykończają dopiero w czynnościach zewnętrznych — w liturgji, w kulcie, chociaż same w sobie są duchowe. Poznanie religijne możnaby porównać do poznania artysty, który „nie poznaje przed procesem tworzenia, lecz podczas samego tworzenia... To tak, jakgdyby na końcu ołówka, czy pendzla przytwierdzone było duchowe oko, które tylko to z całości widzi, ku czemu ołówek czy pendzel zmierza". [2]) Również życie religijne staje się doskonałe i otrzymuje swą formę dopiero w aktach kultu. Stąd formy liturgiczne są objektywizacją życia religijnego. Jak moralność, tak samo liturgja jest w ścisłym związku z religją — zmiana jednej strony powoduje przekształcenia w drugiej. Kto chce zdobyć, czy utrwalić w sobie pewne idee religijne, ten powinien wykonywać odpowiadające tym wierzeniom czynności liturgiczne. „Spróbuj wykonać przepisane przez religję czynności liturgiczne i moralne, a wtedy twoje poznanie religijne zacznie się rozszerzać". [3]) Akty liturgiczne w pewnem znaczeniu kształtują ideologję religijną. „Kto modli się klęcząc, ten ma inne pojęcie o Bogu niż ten kto modli się stojąc". [4]) Różnice liturgiczne są przejawem różnic ideowych, dogmatycznych, a nie czemś obojętnem, dodatkowem.

Indywidualny i społeczny charakter religji. Akty religijne rozgrywają się w głębiach świadomości każdej jednostki, są jej nawskróś osobistym czynem i mają na celu jej dobro. Są więc indywidualne. Jednocześnie zaś są społeczne. Religijne potrzeby duszy ujmujemy jako osobiste a zarazem jako płynące z natury świadomości ludzkiej, czyli przysługujące wszystkim ludziom. Również idea Boga niesie z sobą pojęcie wspólnoty ludzkiej. Pomoc wyższa spływa nietylko na daną jednostkę, ale na każdego człowieka, o ile spełni wymagane warunki. Tem samem

[1]) S. 583.
[2]) S. 556.
[3]) S. 557.
[4]) S. 556.

w akcie religijnym zawiera się idea ludzkości, dążenie do społecznego występowania i pragnienie, aby cała ludzkość znalazła się w orbicie oddziaływania religijnego. *Unus christianus — nullus christianus.* [1])

Prawdziwość religji nie wymaga według Schelera żadnych dowodów. Kto przeżywa akty religijne, ten nie wątpi w realność ich przedmiotu. Są one bowiem zdeterminowane przez objektywną rzeczywistość, są jej odbiciem i jakby oknem, przez które możemy oglądać wartości religijne. Te zaś niosą z sobą pewność. Wszelkie inne próby udowodnienia religji przy pomocy czynników, pochodzących z dziedziny pozareligijnej, muszą chybić celu, ponieważ pomiędzy niemi, a aktami religijnemi zachodzi niewspółmierność. One przecież należą do innych dziedzin ontycznych i nie mogą się wspomagać i uzasadniać [2]).

Intuicjonizm religijny Schelera wykazuje wiele punktów stycznych z katolicką filozofją religji. Scheler uznaje przecież rzeczywistość religji, zwalcza teorje psychologistyczne, odrzuca kantyzm i pokrewne mu poglądy, odmawiające poznawalności świata nadzmysłowego, a religję sprowadzające do moralności i na całej linji głosi nawrót do objektywizmu i realizmu. Uznając istnienie rzeczywistości przedmiotowej, Scheler przyjmuje tę samą, co scholastyka zasadę, że nie mamy pojęć wrodzonych, lecz je zdobywamy własną pracą ducha, że każde poznanie rozpoczyna się od doświadczenia i punktem wyjścia do poznania świata duchowego, a więc i sfery religijnej jest rzeczywistość empiryczna.

Postawa Schelera względem religji jest pełna szacunku. Przyznanie religji pierwszego miejsca w hierarchji ogólnoludzkich wartości, podkreślanie jej decydującej roli w życiu ludzkiem, wyodrębnienie aktów religijnych z pośród innych, a przedewszystkiem wysunięcie na pierwsze miejsce transcedencji religji — to są dodatnie strony filozofji Schelera. W filozofji nowoczesnej (poza katolicką) takie ujęcie zagadnień religijnych było nowością i wywołało ożywiony ruch

[1]) S. 557 n.
[2]) S. 582.

umysłowy. Fenomenologja religji Schelera uważana była przez niektórych za nowe wydanie scholastyki, za „głęboko pomyślaną apologję i „filozoficzne uzasadnienie katolicyzmu", od niej oczekiwano, że „wykryje średniowiecznego ducha katolickiego".[1])

A jednak intuicjonizm Schelera dzielą od poglądów katolickich niemałe różnice. Scheler odrzuca rozumowe uzasadnienie religji, przeprowadza rozdział pomiędzy poznaniem rozumowem, a religijnem, wprowadza swoiste pojęcie intuicji, głosi prymat miłości przed poznaniem, rozdziela byt od wartości i inaczej ujmuje proces poznawczy. Odmienna postawa teorjopoznawcza — że poznajemy istoty rzeczy drogą oglądu i że dziedzina wartości jest dla rozumu niedostępna — zadecydowała o strukturze intuicjonizmu religijnego, a tem samem o rozbieżnościach ideowych pomiędzy nim, a scholastyką.

Nie wchodząc w szczegółowy rozbiór poglądów Schelera[2]), warto zwrócić uwagę na niektóre ogólniejsze momenty. Co najbardziej uderza, to dualizm poznania rozumowego i religijnego, a w dziedzinie ontologicznej — dualizm wartości i bytu. Nadaje on religji charakter aprioryczny, czyni ją w pewnym stopniu funkcją irracjonalną i radykalnie odcina od innych aktów duchowych człowieka. Nie ulega wątpliwości, że akt religijny jest czemś więcej, niż rozumowem poznaniem Boga, ale to ostatnie stanowi jego podbudowę. Takie powiązanie jest naturalne, ugruntowane w psychice ludzkiej, gdzie jedne akty wywołają powstanie innych i wzajemnie się wspomagają.

Ten dualizm i aprioryzm religijny był następstwem innego interpretowania możliwości poznawczych świata empirycznego. Scheler odrzuca analogję bytu, która jest kamieniem węgielnym metafizyki. A przecież pomiędzy Bogiem, a światem, mimo dzielącej je przepaści, zachodzą związki ontyczne, umożliwiające naszej myśli logiczne przejście od jednego do drugiego. Są niemi niewystarczalność ontyczna

[1]) Cytaty wzięte z *E. Przywara,* dz. c. s. 1.

[2]) Niektóre punkty tej teorji zostały przeze mnie krytycznie omówione w artykule p. t. „Filozofja religji M. Schelera", *Ateneum Kapł.* styczeń 1928, s. 17 — 47.

świata empirycznego i jego istotne uzależnienie od Absolutu.

Analogiczne związki zachodzą również pomiędzy innemi sferami bytu, naprz. pomiędzy światem organicznym, a nieorganicznym. Na tej podstawie zostały zbudowane dowody istnienia Boga, które Scheler tak zawzięcie a niesłusznie zwalcza.[1]) Opierają się one na fakcie istnienia związków ontycznych pomiędzy światem, jako bytem przygodnym, a Bogiem, jako jego przyczyną konieczną, przypuszczają uzdolnienie ducha ludzkiego do ujęcia tego rodzaju związków, a podmiotowo — choć zazwyczaj religji nie tworzą — to jednak dają jej podbudowę intelektualną i gruntują w psychice ludzkiej. Religja przestaje być czemś obcem, niezrozumiałem, lecz wiąże się i opiera na wszystkich władzach duchowych człowieka.

Wprowadzone przez Schelera „poznanie symboliczne", jako odpowiednik objawienia naturalnego ze strony Boga nasuwa niemałe trudności. Czy można mówić o „oglądzie zmysłowym"? Czy poznanie umysłowe, podciągane pod to miano, nie jest raczej aktem myśli dyskursywnej, której tylko tempo jest tak szybkie, że pośrednie ogniwa myślowe zdają się nie istnieć, zwłaszcza, że towarzyszące im uczucia przesłaniają wyrazistość poszczególnych etapów myślowych. Strona materjalna takiego aktu intuicyjnego również budzi zastrzeżenia. Jeżeli świat jest tylko punktem wyjścia, „odskocznią" poznania religijnego, a nie zawiera w sobie treści pozytywnej, któraby prowadziła do Boga, wtedy trudno mówić o owem naturalnem poznaniu Boga „przez rzeczy tego świata". Akty religijne wypełnione są wówczas inną treścią, która ze światem empirycznym nie ma nic wspólnego. Lecz wtedy nasuwa się dalsze niepokojące pytanie, na jakiej podstawie rzeczy ziemskie można uważać za symbole i co uprawnia naszą myśl do uczynienia takiego skoku — w świat Absolutu?

Tak samo nieuzasadniony wydaje się dualizm bytu

---

[1]) „Durch seine Spekulation aber hat er leider die Grundlage der überlieferten Theologia naturalis verhängnisvoll erschüttert". M a u s b a c h, *Dasein und Wesen Gottes*, Münster 1930, I. s. VII.

i dobra i związana z tem teorja o prymacie miłości przed poznaniem. Centrum metafizycznem jest byt. Miłość jest jedynie postawą życiową, jaką podmiot zajął w stosunku do poznanej już rzeczywistości. Wartość jest tylko realizacją idei danej rzeczy, a nie bytem odrębnym.

To są różnice zasadnicze pomiędzy filozofją scholastyczną, a intuicjonizmem Schelera.[1]) Mimo to Scheler wywarł silny wpływ na katolicką myśl filozoficzną.[2]) On zastosował nową metodę rozważania odwiecznych problemów religijnych, metodę, w której skupiły się wszystkie współczesne prądy myślowe. Było to nowe oryginalne ujęcie dawnych zagadnień, podjęte przez myśliciela wielkiej miary. Już sama obrona dawnego stanowiska musiała uwzględnić nowe, dawniej nieznane momenty i dostosować się do dzisiejszych prądów umysłowych. Katolicka filozofja religijna porzuciła dawne odosobnienie i znalazła się w wirze walk ideowych, jakie się rozgrywały na zbliżonej do niej platformie myślowej.

Ale nietylko tę korzyść negatywną należy zapisać na rachunek Schelera. Jego dzieła filozoficzno-religijne, obok kwestjonowanych, czy zwalczanych poglądów — zawierają tyle głębokich myśli, takie bogactwo ciekawych spostrzeżeń, odznaczają się tak wnikliwą krytyką i trafnością ujęcia trudnych kwestyj, a przytem nacechowane są szczerym i prawdziwym szacunkiem dla religji, — że ich lektura może przynieść dużą korzyść i przyczynić się do pogłębienia życia religijnego.

---

[1]) „Die Neubegründung der Religion durch Scheler, seine neue Verhältnisbestimmung von Metaphysik und Religion, Glauben und Wissen deckt sich nicht mit der Lehre der katholischen Kirche, steht mit ihr nicht in Einklang". H. Lennerz S. J., *Schelers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche,* Münster 1924, s. 97.

[2]) Z myślicieli katolickich w Niemczech — K. Adam, Gründler Świtalski (Por. Geyser, Augustin, s. 75), a we Francji: Alexandre Koyré (Por. J. Hering dz. c. s. 136).

Ks. Dr. Józef Pastuszka.

Spór o naturę prawną Ligi Narodów.

(Dokończenie)

Zapoznajmy się teraz z pokrewnemi głosami Anglików i Niemców, by rozważyć później argumenty przeciwników tej koncepcji prawnej.

Z angielskich prawników Oppenheimer, profesor uniwersytetu w Cambridge, zaraz po założeniu Ligi uznał ją za luźną organizację, występując z tą tezą w artykule, który już w r. 1919 ukazał się w *Revue Générale du Droit International.*[1]) Zresztą dla ścisłości zaznaczmy, że autor w wyrażaniu swych poglądów zdradza pewne wahania, które tutaj podkreślić należy. Już samo przyznanie się, że struktura prawna Ligi nie jest w Pakcie wyrażona z dostateczną precyzją, powinno ostrzegać przed zbytnią pochopnością w określaniu prawnej natury tej instytucji. „Konstytucja Ligi Narodów nie jest w Pakcie określona dokładnie, ze wszystkiemi szczegółami. Pakt stwierdza tylko istnienie w Lidze Narodów trzech organów zasadniczych: Zgromadzenia, Rady i Sekretarjatu".[2]) Mimo to, jeśli chodzi o twierdzenia negatywne, to Oppenheimer nie krępuje się tym brakiem precyzji, twierdzi bowiem, w czem najzupełniej słusznie zgadza się z Fauchillem, że Liga nie jest nadpaństwem, ani też nie podpada pod kategorję przymierza. Ale autor nie waha się, podobnie jak wyżej wymienieni francuscy jego koledzy, odmówić jej również i cech Związku: „Liga Narodów nie jest również, jak zamierzano, Związkiem

[1]) L. Oppenheimer, *Le caractère essentiel de la Société des Nations.* R, G, D. I. P. 1919, str. 234—244.

[2]) Tamże, str. 234.

państw (Staatenbund), jakkolwiek posiada pewne cechy tego pojęcia". [1]) Czemże więc jest w takim razie? Kiedy chodziło o ustosunkowanie się do fałszywych koncepcyj Ligi, krytycyzm angielskiego uczonego nie dotrzymał kroku. Przy sformułowaniu pozytywnego poglądu na prawną naturę genewskiej instytucji ogranicza się autor do powiedzenia, iż jest to twór zupełnie nowy, nie dający się wtłoczyć w znane dotychczas nauce kategorje prawa międzynarodowego. Takiemu ujęciu kwestji nicby nie można było zarzucić, gdyby nie to, że z uwag na temat „Rodziny Narodów", jak Oppenheimer dotychczasowe współżycie kulturalnych narodów nazywa, jasno wynika, iż nowa struktura prawno-polityczna, nadana tej „rodzinie" przez Ligę, zasługuje co najmniej na miano luźnej organizacji, o ile żadną miarą nie chce się w niej widzieć trwałego związku. I w jednym i w drugim wypadku znalazł się schemat dla prawnej struktury genewskiej instytucji w znanych już kategorjach prawniczych, co sam autor, używając starej terminologji (nazywa Ligę „Association"), powinienby chyba przyznać.

Posłuchajmy jeszcze co mówią niemieccy przeciwnicy Ligi-Związku.

Wybieramy z nich dwóch: prof. Hatscheka z Gettyngi i prof. Niemeyera z Kielu.

Pierwszy, w swym podręczniku międzynarodowego prawa, jak najkategoryczniej opowiada się przeciw temu poglądowi, tak iż pod tym względem śmiało może rywalizować ze swym francuskim kolegą, Larnaudem. Według niego Liga Narodów to tylko „związek rządów *(Verwaltungsverein)* dla zapewnienia pokoju i współpracy w pewnych zakresach kultury", [2]) a o poglądzie na nią jako na Związek państw słyszeć nawet nie chce. To też w porównaniu z Hatschekiem drugi z wyżej wymienionych niemieckich uczonych, prof. Niemeyer, znacznie jest oględniejszy w formułowaniu swych poglądów i raczej przypomina Oppenheimera, gdy twierdzi, że przed genewską organizacją stoją otworem „nieograniczone możliwości" i że zrealizowanie ich zależy od

[1]) Ib. str. 237.

[2]) Hatschek, *Völkerbund,* 1923, str. 141.

tak wielu czynników, iż nie sposób teraz przewidzieć linji jej przyszłego rozwoju. [1])

Zapoznaliśmy się z przeciwnikami koncepcji Liga-Związek. W imię zasady *audiatur et altera pars* oddajmy zkolei głos jej zwolennikom. Wiemy już z referatu Alvareza, którzy to z członków Instytutu, biorących udział w ankiecie, do nich się zaliczają. Między innymi wymienił on nazwisko Wehberga, który wraz z Schückingiem jest autorem klasycznego dzieła o Lidze. *Die Satzung des Völkerbundes* można pod pewnemi względami porównać z Ueberwega *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* bez którego o poważnem studjum historji filozofji nie może być mowy, i każdy musi zaglądać do najnowszego wydania tego dzieła, jeśli chce być *au courant* tego, co się na całym świecie w tej dziedzinie pisze. Podobnie uprzywilejowane stanowisko zdobyli sobie odrazu ci niemieccy prawnicy, publikując swe fundamentalne dzieło, którego trzecie wydanie jest w przygotowaniu. Otóż oni obaj są gorącymi zwolennikami poglądu na Ligę, jako na Związek państw i w dziele swem nie omieszkali poświęcić obronie tej tezy rozdziału, z którego treścią czytelnik powinien się zaznajomić, znajdzie tam bowiem, oprócz ciekawych teoretycznych rozważań, wyczerpującą literaturę, dotyczącą tego przedmiotu. [2]) Oprócz tego dzieła, wydanego wspólnie z Schückingiem, opublikował Wehberg niewielką książeczkę, p. t. *Völkerbundssatzung*, w której omawia pokrótce tę samą kwestję, to też znajdujemy w niej te same poglądy, co w *Die Satzung des Völkerbundes*, choć trzeba przyznać, że wyrażone bardzo ostrożnie. [3])

Zadajmy więc sobie pytanie, jak to ci prawnicy, wielkie powagi w dziedzinie prawa międzynarodowego, bronią koncepcji Liga-Związek, gdy wiemy już o tem, że się za nią otwarcie opowiadają. Otóż wychodzą z założenia, że mimo wybitnie politycznego charakteru genewskiej instytucji — powstała ona poto, by zapobiec zbrojnym konfliktom — prawo i obowiązek zajmowania się nią mają nie tylko dy-

[1]) Niemeyer, *Der Völkerbund.* Verfassung und Funktion, 1926, str. 23.

[2]) Schücking und Wehberg. *Op. cit.* Rozdział p. t. „Die Rechtslage des Völkerbundes". Str. 103—136.

[3]) Wehberg, *Die Völkerbundssatzung.* Berlin, 1929.

plomaci i politycy, ale również i uczeni, a w takim razie trzeba przy badaniu Paktu Ligi stosować kategorje prawne i do ujęcia jej istoty niemi się posługiwać. Jaki stąd wniosek wypływa domyślić się łatwo. Jeśli prawo międzynarodowe zna już typ organizacji, odpowiadający strukturze Ligi Narodów, to zbyteczną pracę zadają sobie ci, którzy szukają jakichś nowych określeń i zdają się błąkać poomacku, kiedy mogą poprostu stosować dawniejsze i w ten sposób rozwiązać nierozwiązalny pozornie problem. Cała więc trudność polega tutaj na tem, by najbardziej do Ligi zbliżony, a znany już w nauce typ organizacji prawnej poddać ponownej analizie i zestawić z nią zasadnicze paragrafy Paktu. Tak też i oni postąpili, a chcąc osiągnąć w swych badaniach rezultaty pozytywne, stanęli na mocnym gruncie definicji związku państw, jaką w swoim czasie sformułował jeden z największych prawników ubiegłego wieku, Jellinek. Stara jest ona, ale nie przestarzała. „Związek państw — czytamy w jego znakomitem dziele *Allgemeine Staatslehre* — jest trwałem, na umowie opartem, połączeniem niezależnych państw, mającem na celu ochronę terytorjum Związku przed zewnętrznymi wrogami i zabezpieczenie mu pokoju nawewnątrz, jak również osiągnięcie innych celów, jakie mogą się wyłonić w przyszłości. Taki związek rozporządza trwałą organizacją, która mu służy do dopięcia wytkniętych przezeń celów.“ [1])

Nie ulega wątpliwości, że ta definicja zawiera istotne cechy pojęcia związku państw, tak iż nowoczesna nauka międzynarodowego prawa bez żadnych zmian zatrzymać ją może i powinna, gdyż lepszej żaden prawnik sformułować nie potrafi, w takim zaś razie badaczowi nie pozostaje do zrobienia nic innego, jak tylko zastanowić się nad pytaniem, czy zawarte w niej cechy dadzą się bez naciągania odnaleźć w punktach Paktu, czy nie. Jeśli tak, to wszelkie, tak popularne wśród przeciwnego obozu, zaliczania Ligi do prawnopaństwowych improwizacyj nie wytrzymują krytyki. Należący doń prawnicy mają słuszność — i tego im nikt przeczyć nie myśli — gdy genewskiej instytucji odmawiają miana państwa związkowego, albo gdy w niej

[1]) Jellinek, *Allgemeine Staatslehre. III Auf.* Str. 762.

nie mogą się doszukać najmniejszego podobieństwa do historycznych sojuszów, to z czysto naukowego punktu widzenia koncepcja Liga-Związek obalić się nie da. Bo zważmy jeno. Definicja Jellinka najwyraźniej mówi o państwach niepodległych, które gwarantują sobie wzajemnie nietykalność granic, a w polityce wewnętrznej dążą do utrwalenia normalnych stosunków; podnosi ona również z naciskiem, że oprócz tych dwóch celów przyświecają związkowi państw jeszcze inne, dla zrealizowania których tworzy *ad hoc* specjalne komisje. Otóż weźmy teraz do ręki Pakt, a nawet pobieżny rzut oka przekona nas, że między nim a teorją związku państw z łatwością da się przeprowadzić paralele. Przecież państwa, wchodzące w skład Ligi Narodów, wcale nie myślą wyrzekać się swej suwerenności, ale ją sobie wzajemnie, wraz z nietykalnością granic, gwarantują; przecież za warunek wstąpienia do Ligi stawia ją jak tego wymaga definicja, normalny rozwój stosunków wewnętrznych; przecież działalnością swoją obejmują najróżnorodniejsze objawy współczesnego życia, co również odpowiada wymaganiom definicji, że zaś stworzyły organizm, którym, jak się wyraża niemiecki uczony, „posługują się dla dopięcia wytkniętych przez siebie celów", jest faktem łatwym do sprawdzenia i wydana ostatnio przez Sekretarjat Ligi Narodów książka jest tego najlepszym dowodem.[1]) Któż wobec tego może odmówić słuszności twierdzeniu, że zasadnicze cechy, jakie się składają na pojęcie związku państw, dadzą się odnaleźć w genewskiej instytucji, mimo że jest ona zrealizowaniem ideologji anglo-saskiej.

Oto argument ogólnej natury, przemawiający za koncepcją Liga-Związek. Wydaje się on nam nie do obalenia, o ile, naturalnie, wyjdzie się z założenia, że zamiast szukać nowych określeń dla ujęcia prawnej natury Ligi lepiej uważnie rozpatrzyć się w starych, w przypuszczeniu, że między niemi mogą znaleźć się odpowiednie. Ale takie postawienie kwestji, choć zasadniczo słuszne, zbytnio ją jednak upraszcza, mogą się bowiem przy bliższej analizie wy-

[1]) *Dix ans de coopération internationale.* Secrétariat de la Société des Nations. Genève, 1930.

łonić trudności, których się zrazu nie spostrzegło, a które trzeba rozwiązać, jeśli się chce utrzymać raz zajęte w tej kontrowersji stanowisko. To też czytelnik, mało z literaturą obeznany, rad będzie się dowiedzieć, że istnieje już dzieło, wyłącznie prawną naturę Ligi traktujące; mamy na myśli książkę profesora historji traktatów na uniwersytecie w Strassburgu, Redsloba.[1]) Alzatczyk z pochodzenia, jest on znanym i bardzo cenionym prawnikiem, a jeśli chodzi o naszą kontrowersję, zdecydowanym obrońcą poglądu na Ligę jako Związek państw. Co za dziwne mamy przed sobą widowisko! W sporze o naturę prawną Ligi nauka francuska i niemiecka podają sobie dłonie zarówno przy obronie naszej tezy, jak przy jej zwalczaniu, bo do najzagorzalszych jej przeciwników należą, jakeśmy się przekonali, Larnaude i Hatschek, najgorętszymi zaś i najbardziej wymownymi jej obrońcami są Schücking, Wehberg i Redslob. Otóż dzieło strassburskiego prawnika zasługuje na uwagę i z tego tytułu, że autor nietylko teoretycznie broni w niem poglądu na Ligę jako federację, rozważając szczegółowo argumenty, jakie przy głębszej analizie dadzą się przytoczyć na korzyść tej tezy, ale że w drugiej części zaznajamia nas ze stosunkami prawnemi Szwajcarji i Brytyjskiego Imperjum, dochodząc do bardzo ciekawych wniosków, które rzucają interesujące światło na prawną strukturę genewskiej instytucji.

Czas już jednak odpowiedzieć na pytanie, mające dla naszego przedmiotu zasadnicze znaczenie, a możemy je sformułować w następujący sposób: Jeśli tezę Liga - Związek przy pomocy Jellinkowskiej definicji bez trudności można obronić, to czem się tłumaczy tak silna przeciw niej opozycja i dlaczego dziesiątki pierwszorzędnych prawników nie przestają jej zwalczać?

Na to pytanie, odpowiedzmy również pytaniem: W jaki sposób suwerenność państwowa da się pogodzić z pojęciami Związku państw i państwa związkowego? Gdy tę kwestję rozwiążemy, wtedy odpowiedź na wyżej sformułowane pytanie nie będzie przedstawiała trudności.

Otóż przedewszystkiem zaznaczmy, że samo pojęcie

---

[1]) Robert Redslob, *Théorie de la Société des Nations*. Paris, 1927.

suwerenności w ciągu wieków różne przechodziło koleje i do kresu swej ewolucji jeszcze nie doszło. Inaczej pojmowano ją w średniowieczu, gdy była ona jeszcze atrybutem monarchy; inaczej w XVI i XVII wieku, gdy teoretycy prawa międzynarodowego zaczęli suwerenność ludu przeciwstawiać suwerenności monarchów; inaczej nakoniec w wieku ubiegłym, kiedy kwestja ta wskutek powstania Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej zyskała na aktualności. Zaznaczmy również, że formacje polityczne, wchodzące w skład państw związkowych, uznając nad sobą supremację nadpaństwa, ograniczają tem samem swoją suwerenność, gdy tymczasem federacja pozostawia składającym się na nią państwom bardzo daleko idącą swobodę. Jeśli więc na pojęcie suwerenności zapatrywać się w dawnem znaczeniu, to raczej państwa w skład związku wchodzące powinny uchodzić za suwerenne, gdy tymczasem suwerenność ich w państwie związkowem staje się wprost iluzoryczna.

Tak mówi teorja. A co stwierdza doświadczenie? Historja Stanów Zjednoczonych, Niemiec i Szwajcarji dowodzi jak mało suwerenność w federacjach bywa narażona na szwank, stopniowy bowiem proces przetwarzania się ich prawno-państwowej struktury tem się właśnie tłumaczy, że bez umniejszania suwerennych prerogatyw państw sfederowanych o sprawności organizmu państwowego, a tem samem o odgrywaniu poważniejszej roli w polityce międzynarodowej, mowy być nawet nie może. Już w roku 1515, że dla przykładu sięgniemy do historji szwajcarskiej, postanowiono sprawy federalne załatwiać większością głosów, choć teoretycznie winna była obowiązywać jednomyślność. Całe trzy wieki trwała ta ewolucja prawodawstwa szwajcarskiego w kierunku zniesienia *liberum veto*, bo dopiero w r. 1815 szereg spraw został prawnie wyjęty z pod reżimu jednomyślnościowego, a zupełne jego zniesienie dopiero w ciągu ubiegłego wieku stało się faktem dokonanym. [1]) To też pan Motta, były prezydent Szwajcarji, a od lat dziesięciu stały jej delegat na Zgromadzenia (jest on radcą federalnym i prowadzi zagraniczną politykę związku) mógł śmiało w jednem

[1]) I Ass. Pl. str. 491.

ze swych przemówień ostrzegać przed niebezpieczeństwami zbyt luźnej organizacji. „Szwajcarja — mówił — setki lat doświadczała systemu, polegającego na odsyłaniu do ratyfikacji kantonów jednogłośnych uchwał Rady. O mało nie zabił jej ten system, który ją postawił nad brzegiem przepaści".[1]) Jeśli tak twierdził Szwajcar, to cóżby dopiero o niebezpieczeństwach, wynikających z *liberum veto*, mógł powiedzieć Polak, któż bowiem jeśli nie my potrafił tę zasadę doprowadzić do absurdu, dając tem samem dowód wielkiego idealizmu, ale zarazem braku politycznych zdolności. W Szwajcarji kantony, a w Polsce każdy szlachcic mógł swojem „nie pozwalam" hamować działalność państwowej maszyny, czem państwo narażał na niechybną zgubę.

Powyższe uwagi, będące odpowiedzią na pytanie drugie, powinny nam ułatwić odpowiedź na pierwsze, jeśli bowiem związek państw jest tylko stadjum przejściowem do sformowania państwa związkowego, a na takiej metamorfozie suwerenność państw musi efektywnie ucierpieć, to nic dziwnego, że tak liczne rzesze prawników dały wyraz swemu zaniepokojeniu, nie chcąc przykładać ręki do tworzenia nad-państwa, co — rzecz oczywista — musiałoby się dokonać kosztem prerogatyw części składowych organizmu państwowego. I tu nic nie pomogą zapewnienia, że według najnowszych teoryj w dziedzinie badań nad suwerennością państwową, takowej nietylko w związkach państwowych, ale również i w państwie związkowem nic grozić nie może, bo ona polega na autodeterminacji, a więc stanowi akt woli zbiorowej. Znany prawnik szwajcarski, sędzia federalny, a zarazem profesor uniwersytetu fryburskiego, J. Piller, poświęcił w swoim czasie inauguracyjny wykład omówienia tej dla Szwajcarji niezmiernie ważnej kwestji, starając się obronić tezę, wedle której kantony nadal pozostają suwerenne, choć kraina Tella stanowi od połowy zeszłego wieku nie federację państw, jak się to często mylnie mówi, ale państwo federacyjne. Teoretycznie rzecz biorąc, nie można odmówić mu słuszności, gdyż kładąc główny nacisk na względność pojęcia suwerenności pań-

[1]) Stattler, *Das Bundesrecht der schweizerischen Eidgenossenschaft vor 1798*. Bern, 1844, str. 77.

stwowej, tem samem, z punktu widzenia najnowszych prądów, nurtujących w prawie międzynarodowem, ułatwia obronę tezy suwerenności poszczególnych kantonów,[1]) ale co innego teorja, a co innego praktyczne zastosowanie jej w życiu i któż nie widzi, iż najlepsze dysertacje na temat suwerenności składowych części Szwajcarskiego Związku, względnie innych analogicznych organizmów politycznych nie uleczą ich z niemocy i nie zapewnią im wpływu na międzynarodowym terenie.

Z tego, co się powiedziało, zdawałoby się wynikać, że nawet nauka nie zawsze może się wyzwolić z pod wpływów politycznych, bo choć jej zadaniem jest naturę rzeczy i naturę zjawisk badać niezależnie od czysto emocjonalnych względów to jednak, jak widzimy, momenty narodowe nie są dla niej bez znaczenia i niejeden prawnik, z obawy uszczuplenia suwerenności swego państwa, woli widzieć w Lidze tylko luźną organizację i nie dopuszczać do wzmocnienia jej prawnopaństwowego organizmu. Gdy mowa o wpływie czynników narodowościowych na umysłowość uczonego, to mimowoli przychodzą na myśl tragiczne lata wojny i ów protest, podpisany przez tylu luminarzy niemieckiej nauki, zaczynający się od pamiętnych słów: „To nieprawda"! Z wyższych regjonów, gdzie objektywna prawda winna bezapelacyjnie roztaczać swoje królowanie, jej kapłani, uczeni, poszli na usługę interesów politycznych i im oddali się w niewolę, nie znajdując w sobie dostatecznej siły moralnej, by zająć stanowisko niezależne i bronić autonomji wiedzy, której służyć powinni. Nie wolno jednak przypuszczać, by w kontrowersji, o którą nam tutaj chodzi, względy czysto polityczne brały górę nad naukowemi, a sam fakt, że Larnaude z Hatschekiem z jednej, a Schücking z Redslobem z drugiej strony solidarnie występują, dostatecznie świadczy o tem, że w każdym razie powojennych porachunków upatrywać się tu nie powinno. Przyczyna tego naukowego sporu musi sięgać głębiej, niż się pozornie wydaje.

1) Polski czytelnik z zajęciem może przeczytać: *Liga Narodów a suwerenność państw* prof. W. Makowskiego, który w tym odczycie w barwny sposób omawia ewolucję pojęcia suwerenności państwowej. *Liga Narodów*. Warszawa, 1925.

Gdzie jej szukać?

Gdy inicjatorowie Amerykańskiego Instytutu międzynarodowego Prawa, chcąc zasięgnąć zdania wybitnych prawników, rozpisali ankietę na temat celowości powstania tej nowej naukowej placówki, prof. Pillet w odpowiedzi swej zaznaczył, że nie jest temu przeciwny, gdyż liczne a ważne kwestje, dyskutowane na posiedzeniach europejskiego Instytutu międzynarodowego prawa, nie doczekały się rozwiązania.[1]) Z tych słów zasłużonego prawnika wynika, iż nauka międzynarodowego prawa znajduje się jeszcze w bardzo pierwotnem stadjum swego rozwoju, a jeśli tak, to czy można się dziwić, że po tylu latach usiłowań nie osiągnięto dotąd jednomyślności w kwestji natury prawnej Ligi Narodów? Co do nas, to stanąwszy raz na mocnym gruncie Jellinkowskiej definicji nie wahamy się twierdzić, że mimo wielkich trudności można ją śmiało uznać za związek państw, jakże jednak często w praktycznem życiu i w naukowej pracy się zdarza, że co jednemu wydaje się jasnem i prostem, to drugi uważa za niemożliwe do przyjęcia i odrzuca jako fałszywe. Nauka międzynarodowego prawa pozostawia tak szerokie pole do wszelakich hipotez, że nie trzeba się dziwić rozbieżności poglądów, ujawniającej się przy oddaniu pod dyskusję prawniczą każdej prawie kwestji, a cóż dopiero mówić o naturze prawnej Ligi Narodów, instytucji w tak nienormalnych warunkach i tak niedawno powołanej do życia! To też jeżeli w podobnych kontrowersjach wielce wskazana jest ostrożność w formułowaniu definitywnych poglądów, to tem bardziej spór, o którym mowa, obowiązuje do daleko idącej rezerwy, a przykład takowej daje nam znakomity prawnik szwajcarski, b. prezes Międzynarodowego Trybunału Rozjemczego w Haadze, prof. Max Huber i dlatego przytoczeniem jego wywodów zamkniemy listę prawników, którzy tu przed nami przedefilowali.

Nie mając w rękach odpowiedzi Hubera na kwestjonarjusz Instytutu, nie mamy możności sprawdzić, czy słusznie został on przez referenta zaliczony do zwolenników poglądu na Ligę, jako na związek państw, ale zato mamy przed sobą

[1]) Pillet. R. I. P. 1913, str. 111.

jego publikacje, tyczące interesującej nas kwestji.[1]) Nas przedewszystkiem interesuje jego sprawozdanie z książki Schückinga i Wehberga, gdyż w niem musiał chcąc nie chcąc zająć stanowisko wobec sporu o naturę prawną Ligi. Otóż podnosząc w niem bardzo wysoko naukową wartość dzieła niemieckich prawników, pisze, że raczej zgadza się z Larnaudem, nie mogąc podzielić zdania autorów, co mu nie przeszkadza przyznać z rozbrajającą szczerością, że „naukowo obalić go nie jest w stanie".

Wyrażone tutaj zdanie nasuwa nam pewne uwagi, któremi pragniemy podzielić się z czytelnikami.

Przedewszystkiem zaznaczmy, że jeśli sam Huber przyznaje, iż jego poglądy zgadzają się z poglądami Larnaude'a, to niebardzo rozumiemy dlaczego Alvarez zalicza go do zwolenników poglądu Liga-Związek, chyba że w odpowiedzi na swój kwestjonarjusz znalazł ustępy, które zwolniły go od koniecznych w podobnych wypadkach zastrzeżeń. I rzeczywiście Huber w swem sprawozdaniu z *Satzung des Völkerbundes* otwarcie przyznaje, że według niego pisane prawo Ligi nie da się „bezsprzecznie" (unzweifelhaft) wyzyskać na obronę tej tezy, chociaż zaraz dodaje „niejako bez reszty" (sozusagen restlos), jakgdyby umyślnie chciał osłabić wrażenie poprzednich słów i poglądom swoim nadać bardziej problematyczny charakter. Ten problematyczny charakter ujawnia się również w powiedzeniu autora, iż tezę „Liga-Związek" trzeba traktować jako naukową hipotezę, choć i tutaj nie waha się natychmiast dodać „przynajmniej" (zum mindesten), co znowu hipotetycznemu poglądowi musi dodawać wagi. Otóż nie ulega wątpliwości, że nauka nie może się obejść bez stawiania hipotez, a uczeni robią bardzo szeroki użytek z przyznanego im prawa, nie trzeba jednak zapominać o tem, że przy stawianiu ich powinna być przestrzegana jak najdalej idąca ostrożność. Prof. Huber dał

[1]) Max Huber, *Die allgemeinen politischen Grundlagen des Völkerbundvertrages.* Vortrag gehalten am 15 Dezember 1919 in der Versammlung des Bern-Juristen-Vereines, Biel. 1910.— Tenże, „Die konstruktiven Grundlagen des Völkerbundvertrages". *Zeitschrieft für Völkerrecht.* 1—18. XII. 1923. — Tenże, „Besprechung der ersten Auflage der Satzung des Völkerbundes". *Zeitschrift für Völkerrecht.* XII. 1923. Str. 369—372.

nam właśnie przykład takiej ostrożności, a zwolennikom tezy „Liga-Związek" nieocenioną wprost oddał przysługę, przyznając otwarcie, że naukowo obalić jej nie potrafi.

Ale tą swoją ostrożnością, posuniętą może zbyt daleko, i jej przeciwnikom się przysłużył, o ile z tej poglądowej nauki skromności potrafili należycie skorzystać, bowiem jego pełne umiarkowania stanowisko w niejednym z prawników, szczególniej w młodych, a więc do wojowniczych wystąpień skorych, powinno było ostudzić polemiczny ferwor. Nie wolno przecież zapominać o tem, gdy mowa o prawnej naturze Ligi, że nauka międzynarodowego prawa powstaniem jej została zaskoczona. Nad propagowaniem idei powszechnego pokoju intensywnie pracowali przed wojną tylko pacyfiści, którzy nie mogli mieć żadnego bezpośredniego wływu na politykę, gdy zaś oficjalnie doszli do głosu dyplomaci — mamy na myśli obie haaskie konferencje — jakże nikłe rezultaty wydały ich usiłowania!... To też nic dziwnego, że nauka międzynarodowego prawa nie mogła odrazu przystosować się do tej nowej międzynarodowej sytuacji i z trudnością śledzi za tem iście amerykańskiem tempem rozwoju międzynarodowych stosunków. Że Liga Narodów jest związkiem państw, nie zaś jakiemś luźnem ich sojuszem, to przyznać musi każdy, komu definicja Jellinka trafia do przekonania, ale któż nie widzi, że związek ten zakreślony został na gigantyczne rozmiary? Wilson, rzekłbyś, posłuchał Mickiewiczowskiego wezwania i tworząc go mierzył siły na zamiary, nie zamiar podług sił!... Któż wobec tego może się dziwić, że Liga, będąc w teorji związkiem państw, w rzeczywistości nie zawsze odpowiada prawnym wymogom tej organizacji państwowej, dlatego też wielu pierwszorzędnych nawet prawników waha się jeszcze czy ją zaliczyć do tej kategorji i woli raczej uważać ją za organizację luźną, względnie nieznany dotąd w międzynarodowem prawie twór. Tych ostatnich można naszem zdaniem przyrównać do Stagiryty, który, nie chcąc w pewnych wypadkach dawać zbyt jasnych definicyj, oznaczał ich znaczenie krótkiem, jednosylabowem πῶς, przez św. Tomasza tłumaczonem *quodammodo*. Podobnie i nasi uczeni, gdy mowa o definicji Ligi Narodów, chętnie nazwaliby ją nawet związkiem, ale

nie zaniedbują dodawać *sui generis*, tak wydaje się im on różnym od wszelkich spotykanych dotychczas w historji.

Dlaczego różnym? zapytajmy, a odpowiedzią zakończmy niniejszy artykuł. Otóż dlatego, że przy powstaniu jego bardzo wybitną rolę grały psychologiczne i polityczne momenty, utrudniając zrealizowanie ściśle prawnej, jasno pod względem naukowym sprecyzowanej koncepcji.

Najpierw psychologiczne. Była już o nich wzmianka na początku, teraz zaś nie od rzeczy będzie przypomnieć, co powiedział Lord Cecil na drugiem plenarnem posiedzeniu komisji, zebranej dla opracowania Paktu. „Nie staraliśmy się — mówił — i nie mogliśmy się starać zbudować gmach zupełny i doskonały, byłoby to zarozumiałością i szaleństwem". [1]) To też Leon Bourgeois, [2]) który wraz z Larnaudem pracował w komisji jako delegat Francji, szczerze przyznaje, że anglosaska koncepcja wzięła w Wersalu górę nad francuską, a znakomity znawca Paktu, Jean Ray, [3]) radca prawny japońskiego rządu, w nowem wydaniu swego tak cennego komentarza do Paktu przykładami ilustruje brak precyzji, jaka cechuje strukturę prawną Ligi. Tak, pragmatyzm nie omieszkał zostawić na niej wyraźnego piętna, świadcząc tem samem o zwycięstwie psychologji anglosaskiej nad psychologją łacińską, która domaga się jasności i precyzji.

A momenty polityczne? Przedewszystkiem należy tutaj zaznaczyć, że one często łączą się z psychologicznemi, wytwarzając wspólnie t. zw. „Völkerpsychologie", ten decydujący czynnik posunięć politycznych. Jeśli jednak chodzi o czysto polityczne momenty, to nie trzeba nawet dowodzić, że i one odegrały wielką rolę przy tworzeniu Ligi, wpływając na ustosunkowanie się różnych narodowości, biorących udział w opracowaniu Paktu i do celów wojny i do celów nakoniec orężem zdobytego pokoju. Wpływają one —

---

[1]) Scelle, *Le Pacte des Nations et sa liaison avec le Traité de Paix*. Str. 204.

[2]) Bourgeois, *L'oeuvre de la Société des Nations*. Paris 1923. Str. 37.

[3]) Jean Ray, *Commentaire du Pacte de la Société des Nations selon la politique et la jurisprudence des organes de la S. d. N.* Paris, 1930.

i to nasza ostatnia uwaga — i teraz, gdy toczy się spór o naturę prawną Ligi, choć nie można powiedzieć, by porachunki wojenne i tutaj dochodziły do głosu, czego najlepszym dowodem fakt, że w obydwóch obozach widzimy niemieckich i francuskich uczonych. W danym wypadku wchodzą tutaj w rachubę polityczne względy ogólnej natury, a mianowicie obawa, że na konsolidacji Ligi może ucierpieć faktycznie suwerenność państw. To też, gdy się je weźmie pod uwagę, łatwo się zrozumie, dlaczego utrudniają objektywne badanie prawnej natury Ligi, teoretycznie niezmiernie ciekawe, a praktycznie tak ważne dla jej przyszłych losów.

Ks. Wacław Tworkowski.

Z cyklu: „W Jego Imię".

I.

W ten dzień posępny, szary
gdzieżeś, słoneczny Chryste?
Przybytków Twych kotary
niebieskie, uroczyste

zasnuła wkrąg szarzyzna...
Mgły z mokrej roli dymią...
Napróżnoż serce wyzna
moc światła przeolbrzymią?

O życie, jak się ciska
ten, kogo w sieć omotasz!
Przez żółty kwadrat rżyska
za stadem kroczy skotarz.

Chcę kupno iść, jak owce
po traw jedwabnych szerzy,
przez tarnie i jałowce —
być tam, gdzie Ty pasterzysz,

usłyszeć szept najcichszy,
— Spokojnie! Ja cię wiodę! —
Już duszy nie rozwichrzy
smęt w szarą niepogodę.

II.

Dajcie mi spocząć po dniach goniłwy
w białym klasztorze,
niech mnie witają w szczęściu modlitwy
wschodzące zorze.
Po kurzach bruku, po brnięciu w bagnie
niech się weseli
duch, jak puszczone na łąkę jagnię
w śnieżystej celi.
Niechaj marzennie, niech bezcieleśnie
przez ostrołuki
wzrok biegnie w błękit, nad ziemskie cieśnie...
Jak wielbłąd juki
zrzucę z bark wiele kosztownych brzemion,
świat się uprości,
organnie śpiewny, szczęściem oniemion
zginę w wieczności.
Krwi mej wytryski mętne, pożarne
niech się przetworzą
w wino przeczyste, w wino ofiarne
na chwałę Bożą.
Niech będzie ciało me prawdy echem,
nią się stygmaci,
błogosławieństwem rąk, usł uśmiechem
nakarmi braci.
Z mojego życia ostyglej lawy
krucyfiks rzeźbię,
a śpiewy z zacisz witrażnych nawy
wtórują krześbie.
I słońce w sercu zamieszka mojem,
pierś mu otworzę.
Dni kryształowym popłyną zdrojem
w białym klasztorze.

III.

Dzieciątko małe, Dzieciątko święte
uchodzi w kraje obce pustkowiem,
ścięte zarośla, wody wyschnięte,
niebo pochmurne cięży ołowiem.

Nic nie zakrywa, nic nie ochrania,
w męce się śpieszą próżno Rodzice. —
Osioł strudzony w drodze się słania,
pył Im czerwone przeżarł źrenice.
Na wszystkich drogach — Heroda warta,
na wszystkich trawach — skrwawiona rosa
i tylko jedna droga otwarta:
droga do góry — przez krzyż w niebiosa!

IV.

Oto idzie ku Tobie
z niezmierzonej oddali,
stąpa cicho po globie,
zorza nad Nim się pali.
Oto spływa z przestworów
przeolbrzymi i biały,
wszystkie tęcze kolorów
w tej bieli się rozwiały.
Przed Nim chmurki, gołębie,
ma słońce zamiast serca,
oczy — miłości głębie
w twą duszę z siłą wwierca.
Och, słać drogę święconą
deszczem róż i akacji,
och, paść do stóp, zatonąć
w bezbrzeżnej adoracji.

V.

Szczęście bez granic, szczęście niezmierne...
Otośmy w białym ogrodzie,
serce twe wielkie, serce twe wierne
przy mojem w rytmicznej zgodzie.
Świeżą się wonne, przeczyste krzewy,
jako perłowe kopuły,
głosy wieczności, ciche powiewy
nas dookoła osnuły.
Zda się w powietrzu w słonecznych wirach
harmonja sfer dźwięczy zdala...
O wszystkich ciosach, ranach i kirach

zapomnij — świat się wyzwala.
W słońce wpisano przyrzeczeń słowo
odwieczne i niezatarte...
Widzę przeznaczeń księgę globową —
w niej anioł odwraca kartę.
Oto nadchodzi znów Syn Człowieczy,
po ciałach płazów i węży.
On grzeszne dźwignie i chore zleczy,
i złe na wieki zwycięży.
Oto nas dwoje — On z nami trzeci,
już nam nie ciąży materja...
Ziemia zakwita w białej zamieci,
ziemia spalona, jak prerja.
Odzieńnia wolę, odzieńnia zmysły
łaska złocistopromienna...
Złamane kraty, zawory prysły:
och, radość, radość bezdenna!

Anna Zahorska.

Cyprjan Norwid i Jerzy Sorel o społecznych zadaniach sztuki.

Czytając rozprawę Sorela p. t. „Wartość społeczna sztuki“, [1]) niepodobna nie zdumieć się nad uderzającem podobieństwem poglądów autora do myśli, które głosił Norwid mniej więcej 60 lat przedtem. Ale gdy u naszego poety były to postulaty, stawiane przyszłości, to u Sorela mamy już retrospektywne stwierdzenie, że się one zaczęły realizować. Więc półwiecze, które dzieli „Prometidiona“ od wspomnianej rozprawy francuskiego filozofa dało świadectwo norwidowemu zmysłowi realizmu oraz intuicji, trafnie przenikającej przyszłość. Sorela należy postawić w rzędzie tych, późniejszych od Norwida, głosicieli sztuki zutylitaryzowanej, jak Ruskin, W. Morris, H. Van de Velde, Jan Richter, R. de la Sizeranne i St. Witkiewicz, z którymi już porównał naszego poetę J. Piechocki w książce „Norwidowa koncepcja sztuki - pracy“. Ze stanowiska społecznego podchodzili do sztuki również Guyau, Proudhon, Tołstoj, Marks, Edward Abramowski i inni; niejedno zdanie z ich pism nasuwa nam na myśl analogiczne słowa Norwida, jednak podobieństwa u Sorela są wyjątkowo liczne. On napewno nie czytał Norwida; o wpływach nie może być mowy; zbieżność zdań płynie z innych źródeł, a przedewszystkiem z jednakowego punktu obserwacyjnego, zajętego w stosunku do zagadnienia; dlatego właśnie uważam za pożyteczne

[1]) Bibljoteka „Sympozjonu“ t. XXVI. Sorel. O sztuce, religji i filozofji. Tłum. M. Rudnicki.

systematyczne[1]) zestawienie poglądów tych dwóch ludzi, gdyż ono prowadzi nie do jałowego doktrynerskiego ustalania wpływów i zależności, ale do dokładniejszego oświetlenia prawd, do których wspomniani myśliciele doszli niezależnie jeden od drugiego.

Sorel ujmuje sztukę pod trzema kątami widzenia: 1) w stosunku „do ogółu obywateli", 2) w stosunku „do pracy", 3) jako „wytwór rozumu".

Wszystkie te trzy momenty cechują również estetykę Norwida. I on za punkt najważniejszy swoich rozważań obrał stosunek sztuki do tych, którzy w niej grają rolę odbiorców t. j. słuchaczy, widzów, czytelników. Przypomina to dzisiejszy psychologizm w estetyce, lecz ani Norwid, ani Sorel nie przeprowadzają ani obserwacyj, ani doświadczeń na widowni, wypowiadają sądy aprioryczne i tem się różnią od teoretyków estetyki psychologicznej.

Sorel czyniąc przegląd dziejów sztuki i analizując potrzeby dzisiejszego życia społecznego i ekonomicznego, dochodzi do wniosku, że sztuka w tej formie, w jakiej ona dotychczas istniała, stała się nikomu nie potrzebną. Sztuka, która była zabawą, wyładowaniem nadmiaru sił rozprożniaczonej arystokracji, nie może mieć zastosowania „w dniu w którym demokracja współczesna powzięła świadomość ciążącego na niej ubóstwa" (str. 26). Norwid również powstał już w początkach swojej twórczości (r. 1841) przeciwko sztuce próżniaczej, chociaż nie łączył jej z arystokracją. Był przecież konserwatystą (przynajmniej za takiego się uważał), dumny był z pokrewieństwa z Sobieskim, a zresztą za jego czasów kwitła tylko owa sztuka akademicka, o której dziełach Sorel powiada, że „gdyby nie istniały muzea dla ich zbierania, niewiadomo, coby się z nimi stało". Młodzieńczego Norwida bolało nie zamykanie sztuki w muzeach, lecz banalizowanie jej w salonach. Nie rozdzielał on sztuki na akademicką i popularną, ale na prawdziwą i fałszywą. Ta sama sztuka muzealna musiała według niego, kiedyś

[1]) Już po napisaniu niniejszego artykułu otrzymałem *Tęczę* z r. 1930 Nr. 46, gdzie p. J. Drobnik zestawił pobieżnie dwie zaznaczone tu postacie. Jednak momenty, które omawiam, nie zostały tam poruszone. Wobec tego artykuł mój nie stracił na aktualności.

„sięgnąć bruku" i przez to była prawdziwą. W tych końcowych słowach „Fortepianu Szopena" niema ironji, jak sądzą niektórzy, ale jest myśl o przyszłem szerokiem spopularyzowaniu sztuki, które, być może, będzie okupione wielką ofiarą. Strzaskana została stara pamiątka, dawne narzędzie, na wieki zamilkł fortepian, — ale zato „jękły kamienie". Oto powód radości „późnego wnuka".

Bliższe przyjrzenie się sprawie wykazuje, że właściwie to co Sorel nazywa sztuką muzealną, to samo Norwid nazywał fałszywą, salonową. Nie chodzi Sorelowi bynajmniej o potępienie tytanów twórczości, tych on ceni, lecz zdaje sobie sprawę, że te fenomeny ducha ludzkiego nie potrafią wykonać dzieła spopularyzowania sztuki, ponieważ jest ich za mało i za wielki dystans dzieli ich od pospólstwa. Więc atak Sorela jest zwrócony przeciwko sztuce, że tak powiem, przeciętnej, zapełniającej muzea i salony ludzi rozpróżniaczonych. Chodzi mu o skierowanie talentów (nie genjuszy, te zawsze pracy służą) na służbę pracy, o wycofanie wszystkich ofiarników sztuki ze służby próżniactwu. O toż samo chodziło Norwidowi, gdy narzekał, że „śpiewak pokutuje... tam gdzie myśl jest sługą, karłem, trefnisiem tylko"... („Pismo"). Muzealną sztukę Norwid ceni wysoko i boleje nad tem, „że nie nawiązała ona za jego czasów kontaktu z życiem przez ów łańcuch prac coraz to doskonalszych". Martwi go, że szlachcic, który „widział Apolina i skopasową milejską Wenerę", nie zbudził w sobie tyle życia estetycznego, aby umiłować piękno w swojem otoczeniu i „zapomina,

że użyteczne nigdy nie jest samo,
że piękno wchodzi nie pytając bramą".
Promethidion.

Do stanowiska swojego Norwid doszedł, zaczynając od negacji sztuki jako zabawy. Sorel pod tym względem napozór jest bardziej kompromisowy; powiada on: „Sztuka nie może nigdy wyzwolić się zupełnie od pojęcia zabawy", ale „zabawa może być pojęta inaczej". Dotychczas kosztem szerokich mas społeczeństwa korzystały ze sztuki, jako z pożytecznej zabawy, tylko warstwy uprzywilejowane. Według naszych nowoczesnych pojęć jest to rzecz niesprawiedliwa, bo „w chwili obecnej każdy pierwiastek kultury winien się

upowszechnić". I zdaniem Sorela to się dokonywa niezależnie od wszelkich postulatów i rozważań teoretycznych. „Nie da się zaprzeczyć", — powiada on — „że publiczność uważa się coraz mniej za zbiór biernych amatorów i zaczyna czynnie pośredniczyć w sztuce". Tego nie znała sztuka arystokratyczna, „oddająca role wykonawców najemnikom". Wobec tego nowego postulatu rodzaje sztuk, nie wymagające współpracy widza i słuchacza, odchodzą do muzeów, natomiast „istnieje wiele sztuk, wymagających czynnego pośrednictwa obywateli i te znajdują się obecnie na drodze rozwoju". To współuczestnictwo wszystkich odbiorców sztuki w pracy tworzenia tkwi również w podstawach estetyki Norwida. W ten sposób usprawiedliwia się i uzasadnia to, że trudność czytania jego utworów nie nastręczała Norwidowi skrupułów. Nie skądinąd, ale z tych właśnie przyczyn wypływały słowa, skierowane do krytyków, przyzwyczajonych do traktowania poezji, jako salonowej, wypoczynkowej rozrywki: „Nie ciemno piszę, lecz wy ciemno czytacie... Zamiast uważać na czytelników i radzić tę kokieterję drugim — lepiej jest czytać uważnie to, co nie uważając na czytelników napisane". [1]) Czytelnik, zdaniem Norwida, musi z siebie wydobyć siły twórcze, podobne do tych, które posiada poeta, a wtedy wszystko będzie mu jasne.

Kto więc myślą pisarza chce się uradować,
Ten niechaj ją przytuli do łona swej duszy,
I niechaj ją obejmie uczuciem — a wzruszy
Martwe znaki — że wreszcie nie zechcą tamować
Głosu swego...

(Pisma zebr. t. A. cz. I str. 25)

Tę zdolność współtworzenia z artystą Norwid przypisywał wszystkim ludziom. Można ją tylko z własnej winy zatracić, „nie uchować".

...Każdy w sobie cień pięknego nosi,
I każdy, każdy z nas tym piękna pyłem,
Gdyby go czysto uchował w sumieniu,
A granitowi rzekł: żyj, jako żyłem, —
Toby się granit poczuł nawyjrzeniu,
I możeby palcem przecierał powieki...

1) *Pisma zebrane,* t. A. cz. II. str. 785.

Stądto, stąd i słuchacz i widz jest artystą,
Lecz prymem ten, a owy niezbędnym chórzystą.
(Promethidion.)

Sorel twierdzi, że dziś tak jest, Norwid zaś głosił, że tak dopiero powinno być, że tak będzie.

I tak ja widzę przyszłą w Polsce sztukę,
Jako chorągiew na prac ludzkich wieży, —
Nie jak zabawkę i nie jak naukę,
Lecz jak najwyższe z rzemiósł apostoła...
(Promethidion)

A Sorel przytwierdza: „Sztuki uchodzące za niższe tak stopniowo upadały, że przed sześćdziesięciu laty byłby uchodził za oryginała, ktoby był przypisywał pracy robotników wartość artystyczną" (str. 36). Norwid to czynił i rzeczywiście uchodził nietylko za oryginała, lecz i za dziwaka. Praca, podług niego, „stopniuje się" między „modlitwą anioła", a „rzemiosłem apostoła" (Promethidion) t. j. „od zwożącego mierzwę parobka do pracy człowieka uczonego powinien być cały łańcuch prac coraz to idealniejszych zachowany" (Memorjał o młodej emigracji), a na szczycie „jako chorągiew" ma być sztuka w ściślejszem tego słowa znaczeniu. W ten sposób w owej sztuce, w drabinie „prac ludzkich" zostają umiejscowione nietylko „sztuka wojskowa, medycyna, matematyka, prawo, historja" („O sztuce") lecz i rzemiosła, jak ślusarstwo, kamieniarstwo, rzeźbiarstwo (Promethidion).[1]) Wywodom Norwida towarzyszy ton patrjotyczny, pragnienie, aby jego naród pierwszy tę ideę przyjął i w świat wyprowadził. Dlatego to grozi on swym rodakom aż utratą „bytu realnego", jeżeli za głosem jego nie pójdą. „Narody, które przepomniały onego to ziemi podnoszenia, nie postawiwszy sztuki swojej, a tem samem nie wywiązawszy z niej łańcucha rzemiosł i rękodzieł, — albo byt swój realny utraciły, albo praca u nich z pracą ducha żadnego nie mając połączenia, jest tylko konieczną fatalnością i pokutą pewnej warstwy ludu"... „Tylko sztuce, pojętej w całej swej prawdzie i powadze, Polak dzisiaj poświęcić może życie". „Kto odwodzi od rozwinięcia sztuk, rzemiosł i rękodzieł w narodowym kierunku, ten odwodzi naród od nie-

[1]) Przypis do wiersza 338.

uniknionej tu pokuty, w dumę go wprowadza, w próżność" (Promethidion. Epilog.).

Akademicką nazywa Sorel całą dotychczasową sztukę znaną historji. Błąd jego stąd wypływa, że rozpatruje on jej dzieła nie na tle czasu, w którym one powstawały i nie na tle społeczeństwa, które je wytworzyło, lecz bierze je tylko jako zabytki zamknięte w muzeach w dniu dzisiejszym. Norwid tego błędu uniknął. W dziejach sztuki rozróżnia on epoki, a dekadentyzm, owo zasklepienie się sztuki w samej sobie, ową muzealną aspołeczność widzi tylko w czasach nowszych, kiedy malarstwo i architektura nabrały cech sztuk salonowo - dekoratywnych. Starożytność i renesans tego nie znały, owszem cechowały je celowa użyteczność każdej ozdoby i ścisły związek z potrzebami społecznemi, t. j. to właściwie, co Sorel stwierdza, jako cechę sztuki dzisiejszej. Akademicką muzealność czy salonowość Norwid przypisuje tylko swej współczesności. „Kiedyś dawniej — powiada on — w tych czasach, kiedy to nie było akademij sztuk pięknych, ale były szkoły mistrzów wielkich, kiedy nie było profesorów, ale byli artyści, kiedy nie było filos-sofji, ale była miłość mądrości... wtedy... wtedy utrzymywano i dowodzono czynem, że cała tajemnica architektury w tem jest, aby przeznaczenie t. j. wewnętrzna myśl budynku (była) oznaczeniem, czyli ażeby budynek wewnętrzną prawdą bytu zarazem zewnętrznie się określał, żeby (mówię) wykreślając się, określał się, żeby był piękny dlatego, że jest, że trwa, że jest potrzebny i odwrotnie (Z pamiętnika). [1]) I nietylko uspołecznienie sztuki widzi nasz poeta w minionych epokach, dostrzega on tam nawet podnoszenie rzemiosł do godności sztuki, skoro w wywodach swoich, dotyczących tej sprawy, odwołuje się do doświadczenia historycznego, mówiąc: „Narody, które przepomniały onego to ziemi (t. j. pracy rzemieślniczej) podnoszenia", upadły albo politycznie, albo moralnie.

Dzięki takiemu nawiązaniu do przeszłości, do czasów „Rafaela i Michała Anioła" oraz do starożytności, estetyka Norwida ustrzegła się tej bezdziejowości, którą są nacecho-

[1]) Dod. liter. i artyst. do *Dziennika Poznańsk.* r. 1908 Nr. 292.

wane poglądy Sorela. Przez ten tradycjonalizm jest Norwid nieustępliwy tam gdzie Sorel decyduje się na kompromis z gustami nowoczesnych odbiorców sztuki. Uważa Norwid, że sztuka w niczem zniżać się nie powinna; np. gdy Sorel mówi o sztuce, jako o odpoczynku, to Norwid, używając tego samego terminu wkłada weń odmienne znaczenie; odpocząć, według niego, to nie znaczy bynajmniej porzucić pracę, lecz znaczy przerwać ją na chwilę, aby wrócić do niej z nowemi siłami (Promethidion). Zresztą obcowanie ze sztuką, podług Norwida, ani u artystów, ani u odbiorców nie jest odpoczynkiem. Odpoczynek od pracy nie może być zapełniony obcowaniem ze sztuką, bo to również jest pracą. Wypoczynkowe, kwietystyczne traktowanie dzieł stwarza sztukę „fałszywą". Przyczynić się do tego może zarówno artysta przez stworzenie dzieła, które powoduje bezmyślność i chłodny uczuciowo stosunek ze strony odbiorcy, ale i ten ostatni może być winien, jeżeli niefrasobliwie bez własnej współpracy duchowej korzysta z utworu zdobytego „w pocie czoła", a „nie grzbietu". W ten sposób prawdziwa sztuka wymaga współpracy i odpowiedzialności zarówno ze strony artysty, jak i odbiorcy.

Wszystko to, co się rzekło, pozostaje w związku z zasadniczem podporządkowaniem sztuki etyce. Godzą się na to i Norwid i Sorel. Chociaż u Norwida płynie to z metafizycznego pojmowania piękna,[1]) jednak pod tym względem staje on w rzędzie ekonomistów, zajmujących się estetyką, jak Proudhon, Marx, Abramowski i zbliżonych do nich literatów, jak Tołstoj, z których wszyscy godzą się na niezbędność ograniczeń moralnych sztuki, choć nie wszyscy uznają metafizyczną istotę piękna, a niektórzy (Tołstoj) wprost przeczą temu, że piękno jest przedmiotem sztuki. Natomiast żaden z nich tak, jak i Norwid, nie przeczy temu, że prawda jest jej nieodzownym momentem, mimo to, że jedni chcą prawdę rozumieć jako ścisłość wobec świata realnego, inni jako bezkompromisowość wobec ideałów etycznych, a je-

[1]) Podług niego byt absolutny ma tylko prawda, a piękno i dobro są tylko uzewnętrznieniami „profilami" prawdy, więc jako uzewnętrznienia jednej i tej samej rzeczy nie mogą być ze sobą sprzeczne.

szcze inni jako szczere odbicie i rzetelne przekazanie innym swych stanów uczuciowych.

Pierwsza wystawa przemysłu w Londynie nasunęła Norwidowi nadzieję co do rozwoju sztuki w tym kierunku, a jednocześnie obawę jej wykoślawienia.[1]) Przerażał go nadmiar rzemieślników, których ilości nie można ograniczyć prawem. Zdaniem poety na wystawę londyńską ściągnięto okazy wszelkich rzemiosł tak, jak ongiś zwożono bogów z różnych krajów do Panteonu rzymskiego. I rzeczywiście okazało się, że jest w tem wiele „bałwochwalstwa". Ceni się i wystawia wiele rzemiosł niepotrzebnych. Powstrzymać tego nie można — „bałwochwalstwo przemysłowe dojdzie do zenitu swego", a dopiero wtedy nastąpi zwrot ku „postawieniu estetyzmu tak, ażeby dodatnim i żywotnym ascetyzmem stał się", t. j. żeby „praca" ludzka była poświęcona już tylko takim „pracom", w których piękno z użytecznem się łączy, bo „niepotrzebne prace zginąć muszą" (Promethidion).

To samo twierdzi i Sorel. Nie wszystkie wytwory człowieka mają jednakowe znaczenie dla jego kultury. Najmniejsze znaczenie posiadają te, którym obecnie nadają nazwę sztuk dekoratywnych, i właśnie z powodu ich nieużyteczności, będącej naśladownictwem nieużyteczności sztuk pięknych (muzealnych). Wielu ludzi za artystyczne uważa meble misternej roboty, wyroby szklanne dziwacznie barwione, i półmiski, które można chyba użyć do obwieszania ścian. Oczywiście za przykład Sorelowi mógłby tu posłużyć norwidowy szlachcic, który widział antyczne rzeźby greckie, a nie umie „wyprowadzić komina" i stawia krzywą stodołę. Przytacza on inne przykłady (Norwida nie zna), chwali celowość i brak nieużytecznej ornamentacji w wykonaniu maszyn, broni nowoczesnych budowli, w urządzeniu mieszkania i t. p. „Najciekawszą — powiada — postacią sztuki współczesnej jest ta, która zupełnie sprowadza piękno do użyteczności". „Umysł wkracza w dziedzinę przemysłu i wszystkiemu, czego dotknie się, nadaje cechę duchową; wszyst-

[1]) Promethidion. Pisma zebrane, tom A, str. 151, przypis.

kie działalności ludzkie są coraz bardziej ujmowane w karby, celem kształtowania materjału surowego".

Brak tego rodzaju sztuki bardzo obchodził Norwida. Uważał on sztukę-rzemiosło za jedną z najważniejszych idej swojego wieku i chciał, by jego naród pierwszy z nią wystąpił:

. . . . . więc mi smutno,
Że mazowieckie ani jedno płótno
Nie jest sztandarem sztuce, — że ciosowy
W Krakowskiem kamień zapomniał rozmowy,
Że wszystkie chaty chłopskie krzywe, że kościoły
Nie na ogiwie polskim stoją, że stodoły
Za długie, świętych figury patronów
Bez wyrazu, — od szczytu wież aż do zagonów
Rozbiorem kraju forma pokrzywdzona woła
O łokieć z trzciny w ręku Pańskiego anioła.

To jest jedna strona twórczości: natchnienie i zdolność tworzenia, które są i według Norwida i według Sorela wspólne zarówno producentom sztuki jak i odbiorcom. Skoro tak jest, skoro i odbiorca tworzy, to jasną jest kwestja owej, odmiennego rodzaju, sztuki-zabawy. Jest to właściwie praca, lecz praca twórcza, która w wyniku daje zadowolenie obok zmęczenia, co ma miejsce przy zabawie, a czego brak przy pracy mechanicznej; ta ostatnia daje tylko zmęczenie. Norwid w poemaciku „Praca" przeciwstawiał pracy wyłącznie fizycznej „pracę w pocie czoła", t. j. taką, w której biorą udział i duchowe siły człowieka, nietylko organiczne. Sorel również wierzy, że tylko taka praca może sprawić ulgę nadmiernie strudzonej ludzkości. „Sztuka będzie musiała być ozdobą, która wykaże ważność wykończenia starannego, sumiennego i umiejętnego, będzie ona środkiem, zapomocą którego robotnik ujrzy przelanie się umysłu w pracę ręczną"... „Skutki tych objawów artystycznych sztuki (w pracy) są wielkie, albowiem człowiek wtedy przestaje uważać prawo pracy za prawo niewoli i upodlenia". Praca nie zniknie, „nie stanie się sportem", lecz będzie dawała zadowolenie takie, jakie daje twórczość artystyczna, a przez to przestanie być ciężarem dla rozwoju ludzkiego (str. 46). Krótko mówiąc, to co dla Norwida jest przyjemną pracą dla Sorela jest pożyteczną zabawą, a to przecie na jedno wychodzi.

„Posłannictwem sztuki — powiada Sorel — jest wyszlachetnienie pracy ręcznej i zrównanie jej z pracą naukową". Norwid tu pozornie tylko się różni, gdy mówi, że należy zachować „stopniowanie" prac. Na to stopniowanie od parobka zwożącego mierzwę do naukowca zgodziłby się i Sorel. Jednemu i drugiemu autorowi chodzi tylko o zasadę, która pozwala postawić w jednym rzędzie i porównać takie prace, które dotychczas ze sobą nie miały nic wspólnego.

Ta dążność do podniesienia godności pracy przez sztukę u obydwóch pisarzy płynie z jednakowych pobudek.

Norwid w „Pracy" powiada, że widział Indjan w Ameryce, którzy pracą pogardzili i inne plemię „najrealniejszych pełne demokratów", które apoteozowało pracę mechaniczną. Pierwsi „marnie giną", drudzy „idą na pastwę historji", i też giną marnie. Szukając przeto wyjścia złotego środka pomiędzy jałowem próżniactwem a bezmyślną mechaniczną pracą, wpada Norwid na pomysł pracy twórczej. W ten sam sposób dochodzi do tej koncepcji Sorel, szukając pogodzenia próżniaczej, arystokratycznej sztuki - zabawy i pracy, „która doszła w chwili obecnej do znaczenia, jakiego nie miała w żadnej epoce".

Chociaż Sorel jest zdania, że nie należy w teatrze i literaturze przeciążać dzisiejszego spracowanego człowieka filozoficznemi rozważaniami, jednak obok tego jest on przeciwnikiem pustego igrania formą, pozbawioną odpowiedników treściowych, które Norwid nazywał „wszech-fałszem zewnętrznego świata" (Promethidion). Stąd to i u jednego i u drugiego spotykamy pogardę dla poezji, opierającej się na efektach czysto zewnętrznych, dla poezji, „która jest tylko układaniem rytmów" i „służy tylko dla osłonięcia próżni umysłowej" (Sorel).

Czego chce tedy Sorel? I filozofji każe unikać i pustka treściowa też mu nie dogadza. Bezpośrednich wyjaśnień nie znajdujemy. Najprawdopodobniej chodzi mu o to, by utwór nie był tylko traktatem przełożonym na język estetyczny, a opartym właściwie na myśleniu dyskursywnem, lecz żeby w myśl postulatów Croce'go, był wyrazem artystycznym idei. To stanowisko zupełnie jest zrozumiałe u ucznia i kon-

tynuatora Henryka Bergsona. Taka sztuka wymaga intuicji, którą Sorel nieopatrznie nazywa rozumem. A Norwid uważał również za swój obowiązek „postaciowanie", zbliżenie się do sposobów ludowych wyrażania treści, a „lud myśli postaciami, gdy umiejętnik postaci do myśli swych dorabia". Otóż Norwid usiłował myśleć postaciami i obrazami, usiłował ideom nadawać nie postać myśli dyskursywnych, lecz postać „wyrazów" artystycznych. Te ostatnie mają tę wyższość, że umysł ogarnia je jako całość i nie potrzebuje brnąć przez nużącą analizę. Dla uchwycenia wyrazu estetycznego, np. sztuki scenicznej, potrzebna jest również praca umysłowa, ale opiera się ona nie na nużącej rozumowej analizie, lecz na intuicyjnem (bergsonowskiem) „przerzucaniu się w sam środek rzeczy". Stąd to w teatrze, jeszcze nie uświadamiając sobie szczegółów sztuki, wyczuwamy jej zalety i wady i zdolni jesteśmy do współtworzenia z autorem, nawet do osądzenia całości, chociaż uzasadnienie dadzą nam dopiero refleksje i wspomnienia po wyjściu z teatru. W ten tylko sposób możemy pogodzić dwa napozór sprzeczne zdania u Sorela. Powiada on, że „sztuka zbytku i zabawy staje się sztuką odpoczynku", a z innej znów strony rozważa sztukę „jako wytwór rozumu". Wytwór rozumu nie może być odpoczynkiem nawet wtedy, gdy rozumowi przydzielimy tylko krytykę fachową, a od widzów i słuchaczy będziemy wymagali tylko intuicji (w bergsonowskiem znaczeniu) i odpowiednio wykształconej wrażliwości estetycznej.

Norwid również zdaje się zajmować takie stanowisko, gdy w „Promethidionie" pisząc „Do Czytelnika" zapewnia, że nie ma na względzie rozumu lecz mądrość. Ta norwidowa mądrość zdaje się pokrywać z intuicją Bergsona. Zbliża się ona coprawda do pojęcia wiary religijnej i do natchnienia poetyckiego, lecz o tyle tylko, o ile zbliża się do tych pojęć intuicja. Nie jest norwidowa „mądrość" wiarą, bo dotyczy rzeczy ziemskich zmysłowych, o których jest mowa w Promethidionie, — jest ona tylko opromieniona wiarą religijną; nie jest ona również natchnieniem poetyckiem w takiem znaczeniu, jakiego używali romantycy, bo ma cechy intelektualizmu; a przytem wszystkiem zostaje jeżeli nie w sprzeczności, to przynajmniej na wielkiej odległości od

myślenia dyskursywnego (rozumu) — cóż więc zostaje, jak nie intuicja pojęta według Bergsona?

A więc Norwid i Sorel hołdują zasadzie udemokratycznienia sztuki, rozlania jej wychowawczych i kształcących skutków na jak najszersze warstwy. Stąd u obydwóch pisarzy płynie negacja sztuki - próżniactwa, którą Norwid nazywa sztuką fałszywą, a Sorel ma za przeżytek arystokratyczny. Na to miejsce i jeden i drugi stawia sztukę - pracę. Przez to obaj chcą osiągnąć dwa cele: 1) uratować dla demosu wartości wychowawcze i kształcące sztuki arystokratycznej, 2) opromienić każdą pracę tem zadowoleniem, które daje twórczość artystyczna. Obaj pisarze to działanie sztuki-pracy chcą rozciągnąć na wszystkie zatrudnienia ludzkie, rozszerzając pojęcie i zakres sztuki. Obok tak szeroko pojętej sztuki u obydwóch pozostaje sztuka w ściślejszem tego słowa znaczeniu. Tu obaj odsuwają na plan drugi momenty uczuciowe, wysuwając na czoło intelektualizm, oparty nie na rozumie, lecz na intuicji. W ten sposób rozważając sztukę, jak się rzekło, pod trzema kątami widzenia, t. j. jako czynnik społeczny, jako pracę i wytwór umysłu, we wszystkich trzech punktach stanął Sorel obok Norwida. Poglądy ich pokrywają się, a raczej uzupełniają się nawzajem. Chociaż punktem oparcia dla Norwida była filozofja idealistyczna i prawda jako absolut, to jednak w znacznej mierze czerpał on swe myśli i z wniknięcia w świat zewnętrzny, w życie społeczne. Rozmyślał on nad rozwojem przemysłu oraz nad dążeniami demokratycznemi i konserwatywnemi; w tem tkwi jedna z przyczyn, przez którą myśli jego o społecznych zadaniach sztuki poszły tą samą drogą, którą potem obrał Sorel, zupełnie wyzbyty z transcendentalizmu, opierający się jedynie na potrzebach społecznych i różniący się od Norwida niemal we wszystkich innych poglądach. Ta jednomyślność ludzi zupełnie niezależnych jeden od drugiego, opierających się na analogicznych spostrzeżeniach, skłania do traktowania ich teoryj nie jako ciekawych i oderwanych systemów, lecz jako stwierdzenia pewnych realnych zjawisk społecznych.

Tak szerokie rozpowszechnienie sztuki, ogromne zwiększenie ilości artystów przez uznanie sztuk-rzemiosł, powoła-

nie do współpracy twórczej widzów, czytelników i słuchaczy musi spowodować rozwój indywidualizmu. Ta okoliczność pobudza niektórych moralistów do opozycji przeciwko rozwojowi sztuk, do propagowania mechanizacji życia estetycznego, a nawet duchowego. Sorel uważa te obawy za bezpodstawne. „Lubimy, — powiada on — gdy uważa się za występek cnoty trudne do nabycia, których nie posiadamy, a których nie staramy się nabyć. Dziś rządzą światem pojęcia niewoli, a ludzie nie posiadający dość odwagi, by być wolnymi, lubią gdy im się mówi, że zamiłowanie do wolności jest występkiem" (str. 44).

Podobnież i Norwid głosi rozwój indywidualizmu w „Trzech pytaniach", domagając się, aby wolność rozumiano, jako „celem przetrawienie doczesnych (dotychczasowych) form", ponieważ niewola „jest to formy postawienie na miejsce celu". W tem zdaniu zawiera się wojna, wypowiedziana wszelkim szablonom w życiu jednostek i społeczeństw. Nie jest to bynajmniej anarchizm, lecz szczera i głęboka postępowość, która każdą formę ceni tylko dopóty, dopóki ona sprawnie i w sposób właściwy służy swemu celowi. Jest to demokratyzm nietylko polityczny, lecz obejmujący całość stosunków jednostki do społeczeństwa w kulturalnem środowisku.

Dziś niepodobna osądzić czy Norwid i Sorel mają rację czy nie. Dzisiejsze formy życia państwowego, nie wyłączając najskrajniejszych lewych, pozwalają tylko na bardzo powolny wzrost indywidualizmu. Jedyną sferą, gdzie proces ten odbywa się swobodnie, jest sztuka w ścisłem tego słowa znaczeniu. Więc tylko przyszłość pozwoli stwierdzić doświadczalnie, kto miał rację: szablonujący moraliści czy indywidualizujący artyści i estetycy. Dziś możemy w tej sprawie zanotować próbę analizy historyczno-społecznej Emila Henequina,[1]) który twierdzi, że rozwój indywidualizmu w społeczeństwach ma miejsce coraz większe bez szkody dla organizacyj państwowych i społecznych w miarę wzrostu kultury tych społeczeństw.

U Norwida niebezpieczeństwo anarchji, wynikające ze

[1]) *Zarys krytyki literackiej.* Rozdział p. t. „Analiza socjologiczna".

zindywidualizowania sztuki, jest mniejsze, niż u Sorela, mimo to, że w norwidowem pojmowaniu rzeczy sztuka powinna ogarnąć całość „prac" ludzkich, mimo to, że prace „w pocie rąk i grzbietu" bez „potu czoła" wykonywane (Praca) t. j. prace szablonowe i zmechanizowane są bezużyteczne, gdyż nie prowadzą do zagładzenia grzechu pierworodnego, do ulżenia ludziom. One to stanowią tę kategorję czynności ludzkich, o których w Promethidionie powiedziano, że „muszą zginąć", jako „prace niepotrzebne". Tu trzeba zastrzec, że gdy Norwid mówi o „pracy w pocie czoła", to bynajmniej nie ma na myśli czynności umysłu, objętych prawami logiki. Nietylko w Promethidionie, lecz i w całej swej twórczości „nie ma on na celu rozumu, który zaczyna od negacji i kończy na negacji, to jest kroku nie robi"... „ale ma na celu mądrość, która zaczyna od bojaźni Bożej"... „a kończy na wolności w Bogu" (Promethidion. — Do czytelnika.) Na tem właśnie polega udział twórczości artystycznej w życiu; tam gdzie rozum daremnie się boryka z nieprzezwyciężonemi trudnościami i w najpomyślniejszym wypadku poznaje rzeczy nieistotne, drugorzędne, tam, „natchnienie: wiem — mówi, — wiedza mówi: wierzę".[1]) Powiedzmy dla jasności, że owe natchnione „wiem" pospolicie nazywamy intuicją (nie intuicją artystyczną, która prowadzi do wykrycia nowych form wypowiedzenia treści, lecz intuicją filozofów, która tworzy pewniki treściowe), a owo „wierzę" jest wiarą religijną, stawianą wyżej od hipotez naukowych. Toteż rozważając w „Rzeczy o wolności słowa" teorję Darwina, powiada Norwid:

. . . . . stoję na polu przeciwnem,
Będąc wiernym podaniom ludzkości naiwnym

Oczywiście takie stanowisko w wieku XIX było więcej niż oryginalne, było to stanowisko niezrozumiałe dla wszystkich umysłów, usiłujących pogodzić „owoce" nauk z religją. Dla Norwida Genezis ma wielką moc przekonywującą, że wszystkie hipotezy, będące w sprzeczności z „naiwnemi podaniami ludzkości", odrzuca on bezwzględnie. Umysł jego zastanawiał się nad zagadnieniami, w których poglądy reli-

[1]) Rzecz o wolności słowa.

gijne i naukowe rozchodziły się, lecz zwyciężało u niego „wierzę" religijne. Stąd to religijność stała się u niego osią całego życia duchowego, stąd to i poglądy filozoficzne, polityczne i estetyczne są rozsnute, jak na kanwie, na wierzeniach religijnych poety. Gdy się tę kanwę usunie, lub gdy się jej przy czytaniu nie uwzględni, Norwid jest niezrozumiały. Kiedy poznamy i dokładnie zrozumiemy norwidową teorję „zwolenia" (występującą w utworach z lat 1846—1851) i jegoż naukę o ustawicznem stawaniu się „słowa", to wszystko inne będzie nam zrozumiałe, jako detale mechanizmu, w których główną oś stanowią wspomniane teorje. Właściwie wykład o wolności słowa stanowi rozwinięcie zwolenia. Jest to oryginalna Norwidowa koncepcja ewolucji. Ewolucję fizjologiczną człowieka on stanowczo, jak widzieliśmy, odrzuca, ale wyznaje ewolucję moralną ludzkości. Ludzkość w dzisiejszej swej formie jest „wielka i płaska jak sfinksów zagadka". Ale ten surowy osąd płynie nie z pogardy, lecz z tego, że poeta, jak sam powiada, „dostojniej ludzkość ukochał" (Assunta). Stąd to chciałby on wszystkie prace, wszystkie poczynania ludzkie sprowadzić do uzgodnienia woli ludzkiej z wolą Bożą, do „zwolenia". Stąd to płynie jego zarówno przeciwkonserwatyzm jak i przeciwradykalizm, — i tu i tam spotyka on metody postępowania i formy życia społecznego godne potępienia, i tu i tam widzi on snucie programów politycznych ze stanowiska potrzeb materjalnych człowieka, gdy on sam tymczasem nawołuje do ujmowania wszelkich zagadnień *sub specie aeternitatis*. „Słowo", które u Norwida znaczy ideał, absolutna doskonałość, istniejąca w oderwaniu od form materjalnych, w pomyśleniu Boga, ustawicznie się wciela w kształty ziemskie, czyniąc je coraz doskonalszemi. Dzieje się to nawet poza wolą ludzi i nawet wbrew ich woli. Ziemia ustawicznie przez stopnie form idzie do ideału. Człowiek, o ile chce, może współdziałać w tem z Bogiem, lub zachować się biernie, a nawet działać w kierunku wręcz przeciwnym. Działanie człowieka nie wpłynie na sprawę samego przeidealniania tego świata, ustosunkowanie się do tej sprawy ma znaczenie tylko dla osobistego szczęścia. Może stąd wyniknąć tragizm jednostki lub zbiorowości ludzkiej (naprz. narodu),

gdy działanie jej nie będzie zwoleniem, — a może wyniknąć stąd spokój chrześcijański i szczęśliwość, oparte na poznaniu i wykonaniu swego obowiązku.[1])

A więc ewolucjonizm Norwida, wierny „podaniom ludzkości naiwnym", sprzeciwia się, jako teorja, zarówno darwinizmowi jak i teorjom ewolucyj historycznych ludzkości, zbudowanym na podstawach wyłącznie ziemskich, wyrastających z potrzeb ludzkich. Ludzkie „ja" nie jest miarą dla Norwida, antropocentryzm, który ogarnął niemal wszystkie umysły w wieku XIX, nie gra u Norwida najmniejszej roli. Wszystkie jego poglądy nacechowane są teocentryzmem, który jest konsekwencją głębokiej religijności poety. Norwid był niewątpliwie mistykiem, a mistycyzm jego nie należał do tego rodzaju, który idzie za złudami wyobraźni i wymyka się z pod wszelkiej kontroli świadomej myśli, uzurpując sobie miejsce naczelne w organizacji duchowej człowieka, wytwarzając w ten sposób jednostronność, wiodącą często na manowce. Mistycyzm Norwida był zrównoważony głębokiem przemyśleniem dogmatów katolicyzmu, instynktem społecznym, nie pozwalającym poecie zapomnieć o obowiązkach obywatela, oraz powołaniem poetyckiem, które rozpalało ustawicznie głód pracy twórczej. W takich warunkach mistycyzm Norwida stał się siłą pogłębiającą religijność, on także sprawił, że całe życie duchowe poety oparło się na podstawach religijnych. Konwenanse stały się dlań niemożliwością. W każdym utworze swoim domagał się on wykonania prawdy, t. j. woli Bożej we wszystkich dziedzinach życia. Gdy okoliczności nie pozwalały na to, aby wołania jego były wykonane, uciekł się do literatury, która, zdaniem jego winna była być „czynu testamentem", bo to tylko, czego narazie czynem wykonać nie można, należy w słowie testować (Promethidion). Stąd to poezja i wogóle sztuka, według Norwida, była nadrzędną wybec życia, gdyż całe życie winno stać się twórczością artystyczną, ale wobec religji taż sama sztuka, a z nią i całe życie ludzkie, zamienione na sztukę „traciły samoistność", „wchodząc w porzą-

[1]) Powyższe poglądy rozsnute są po wszystkich niemal utworach Norwida. Dominujące stanowisko zajmują one w „Niewoli" , „Zwolonie" i „Rzeczy o wolności słowa".

dek wyższy" (O sztuce dla Polaków). Stąd to przy powszechnej indywidualizacji życia chce Norwid zachować jeden niewzruszony autorytet, Kościół katolicki, który jest stróżem pracy ewolucyjnej na ziemi, pracy zaczynającej się jako proces świadomy od katakumb (przedtem świat pogański tylko przeczuwał ją i spodziewał się, lecz nie dążył konsekwentnie). Kościół był dla Norwida „obywatelem starszym od narodu" (Przemówienie w Brukseli z dnia 29/XI 1846 roku),[1]) i był jedynym czynnikiem gwarantującym prawdziwy postęp. Dlatego właśnie wydawały mu się marne i niegodne ofiar wszelkie ruchawki polityczne, mniejsza o to czy odbywają się one w imię haseł konserwatywnych, czy rewolucyjno-radykalnych, dlatego to potępiał on zarówno rewolucyjne uniesienia Mickiewicza, jak i reakcyjny terror w Paryżu.[2]) Zarówno rządy jak i rewolucjonistów potępiał on pisząc:

. . . . . burze te marne przewieją
I same tchnieniem zniosą się powtórnem,
A lampy gorzeć będą jak goreją,
U grobu, który światłość dawa im;
Bo cóż Chrystusa byłoby koturnem
Ziemskim? — jeśli nie — Rzym".
(Do władcy Rzymu.)

Jak wobec całości życia, tak i wobec sztuki w ściślejszem tego słowa znaczeniu Kościół zachować musiał, zdaniem jego, stanowisko niewzruszonego autorytetu. „Ołtarz już kresem jest samoistnego sztuki bytu" (O sztuce dla Polaków). I w tem właśnie jest gwarancja, że przy wolności rozwoju indywidualnego zostanie zachowana harmonja całości prac ludzkich, nie nastąpi samowola i anarchja. Więc środkiem koncentrującym jest w życiu duchowem — religij-

---

[1]) *Przegl. Warsz.* 1923, nr. 23.

[2]) Por. Kallenbach. *Towianizm na tle histor.* Kraków 1924, str. 113. „... Norwida napotkanego złajał pan Adam i tak spojrzał, gdy ten mówił, że kościół ma prawo wymagać cierpliwości od ludzi i nie śpieszyć się na drogach swoich, — że aż struchlał"... (z listu Krasińskiego do Potockiej). Por. również listy Krasińskiego do St. E. Koźmiana, Lwów 1912, str. 144, gdzie się mówi o tem, że Norwid Krasińskiego, pochwalającego terror reakcyjny, nazwał renegatem.

ność, w filozofji — teocentryzm, w życiu społecznem i politycznem — Kościół.

U Sorela takim czynnikiem organizującym całość jest siła społeczno-polityczna, państwo, punktem wyjścia dlań jest zawsze człowiek, lub fakt, a drogą dojścia jest mu rozumowanie rzekomo zawsze ścisłe i oparte na doświadczeniu. Krótko mówiąc, jest on wiernem dzieckiem swojego wieku i pod względem metodycznym poprawnym naukowcem. Twierdzi on, że „refleksja nie może rościć sobie prawa do kierowania faktami" (str. 52), a w sprawach religji skłania się on ku protestanckiemu stanowisku, wyznaczając jej sferę uczuciową ducha, a nauce poświęcając dziedzinę zdolności intelektualnych człowieka. Sądzi on że wówczas te dwie dziedziny nigdy się nie spotkają, a więc i do kolizji między niemi nie dojdzie. „W dniu, kiedy Kościół nie będzie już troszczył się o inne nauczanie prócz teologji, dualizm (metodyczny) radykalny będzie mógł istnieć bez trudności, nie będzie się marzyło o oparciu apologetyki na zmiękczeniu nauki i teologji i modernizm zniknie sam przez się" (str. 117).

Modernizm zniknie, to prawda, ale obok tego religja z gotyckich tumów przejdzie do prywatnych kaplic, przestanie być przewodniczką ludzkości, stanie się niejako prywatną własnością warstw i jednostek wybranych, straci wszelaki wpływ na życie, na kierunek myśli. Staniemy wówczas na punkcie skrajnego utylitaryzmu. Całe życie duchowe ludzkości zostanie rozłamane na sfery wzajem się wykluczające, w zasadzie jedna z drugą sprzeczne, a nie skłócone tylko dlatego, że się nie stykają. Jednak przyszłaby kiedyś taka chwila, w której umysł ludzki, szukający syntezy, zbliżyłby dwie sprzeczne dziedziny i utknąłby na ich sprzeczności. Możliwe, że takie rozdzielenie życia ludzkiego na odrębne nie stykające się sfery, da ludziom na pewien czas spokój, nie ten chrześcijański, o którym mówi tak często Norwid, który jest w duchu, a nazewnątrz się objawia, jako ustawiczne bojowanie o prawdę, — ale spokój-marazm, polegający na bezmyślności, a raczej na pseudomyśleniu. Powiadam pseudo-, bo myślenie filozoficzne winno dążyć do prawdy, gdy tymczasem myślenie wówczas miałoby kierunek

wyłącznie utylitarny. Zresztą dziś tak jest, i jest to skutek wieku XIX, który żył pod hasłem antropocentryzmu. Powiada się sztuka dla sztuki, religja dla religji, filozofja dla filozofji i t. p., a w rzeczywistości wszystko dla samozadowolenia człowieka. Epikureizm zaciążył na każdej dziedzinie myśli i zasłania drogę do prawdy. Takie umysły, jak Sorel, odczuwają, że drogi są błędne, że wyjście trzeba znaleźć, lecz dzieląc życie na, nic wspólnego jeden z drugim nie mające, odłamy, ze względów zarówno metodycznych jak i życiowo utylitarnych, dają tylko pozorną jasność i chwilowe tylko zaspokojenie głodu prawdy. Człowiek jest osią ich prac i rozmyślań, a Norwid znalazł prawdę zasadniczą, że „prac początek doprawdy jest nie tu" (nie na ziemi). Zgubiło się dziś owe norwidowe „spojrzenie prostopadłe w niebo", które w dziejach ludzkiej myśli datuje się od katakumb (Assunta). A ono to właśnie, dopatrzenie się w każdej pracy ziemskiej inspiracji Bożej, uznanie obowiązku człowieka do współdziałania z Bogiem pozwoliło Norwidowi uniknąć wszystkich sprzeczności myśli współczesnej. Metodycznie wprowadza Norwid do filozofji uprawnienie religijnego „wierzę" i natchnionego poetyckiego „wiem" i stawia je obok rozumowego dowodu, jako dające takąż samą pewność, a posuwające wiedzę znacznie dalej niż to czyni rozum. Stąd to płynie harmonja i jednolitość norwidowego poglądu na świat. Między innemi zagadnieniami i norwidowy demokratyzm zyskuje podstawy silniejsze, bo nie jest tylko programem, zbiorem modnych haseł i doktrynerskich paragrafów, lecz jest konsekwentnym wynikiem poznanej i uznanej prawdy. Stąd i demokratyzacja sztuki jest u niego nie zaspakajaniem potrzeb psychicznych demosu, lecz jest podnoszeniem jego do wyżyn poznania bezwzględnej jedynej prawdy, bo to tylko może zapewnić pracy trwałe i mocne fundamenty.

Przypadkowo i Sorel doszedł do tych samych wniosków co do upowszechnienia sztuki, lecz stanowisko Sorela nawet w teorji nasuwa objekcje. Tak czy inaczej punktem wyjścia jest dlań widz i słuchacz, toteż stawia on sztuce demokratycznej tak szczytne i trudne zadania, bo widzów i czytelników sądzi według siebie. Trzeba tylko zejść niżej

i przyjrzeć się dzisiejszej demokratycznej sztuce, w której naprawdę nie wiadomo, gdzie się zaczyna prawdziwa twórczość, a gdzie się kończy ekwilibrystyka, pusty formalizm, pornografja i t. p. rzeczy, których domaga się demos. Zresztą też same elementy spotykamy w różnych epokach zdziczenia sztuki dawnej, arystokratycznej. Gdyby więc te rzeczy rozważyć, to i sam Sorel musiałby jednak przyznać, że refleksja nietylko może, lecz nawet powinna rządzić faktami, jeżeli nie chcemy zatracić swej godności ludzkiej i zacząć staczać się po pochyłości ku coraz większemu ubóstwu ducha i zakłamaniu się. Musiałby się zgodzić z tem, że miarą postępu powinien być nie człowiek sam, lecz Bóg.

Władysław Arcimowicz.

Średniowieczni opaci klasztoru wąchockiego.

Na północnem podgórzu pasma łysogórskiego wśród głuchych borów i rozległych mokradeł nad górną Kamienną powstało około r. 1179 osiedle szarych mnichów cysterskich, sprowadzonych tu z Morymundu przypuszczalnie przez biskupa krakowskiego Gedkę. Średniowieczne dzieje gospodarcze tego klasztoru o dwóch nazwach, Kamienny i Wąchocka przedstawiłem w osobnej rozprawie [1]), obecnie pragnę skreślić sylwetki jego opatów z tej samej epoki. W pierwszych dwóch wiekach istnienia wzmiankowanej instytucji posiadamy dość skąpe wiadomości o jej kierownikach, dopiero od XV stulecia informacje źródłowe napływają obficiej i pozwalają na dosadniejszą charakterystykę postaci. Ponieważ katalog opatów wąchockich, zachowany w rękopisie Lat F. I. 536 dawnej ces. Bibljoteki Publ. w Petersburgu (obecnie w Bibljotece Uniwers. w Warszawie), nie wchodzi prawie w rachubę z powodu swej małej wiarogodności [2]), przeto trzeba było korzystać z tego samego materjału, co w wspomnianej wyżej monografji opactwa wąchockiego; to też na jej wynikach opiera się wiele twierdzeń, zawartych w niniejszej rozprawie [3]).

Wedle katalogu opatów wąchockich pierwszym opatem miał być brat H a y m o, mnich klasztoru morymundzkiego, który rządził lat 23; licząc zatem od założenia naszego opactwa (r. 1179), powinienby umrzeć lub ustąpić około r. 1212. Tymczasem w dwóch oryginalnych dokumentach Leszka Białego mniej więcej z lat 1206

[1]) *Opactwo Cystersów w Wąchocku.* Rozpr. Wydz. hist. filoz. Ak. Um. t. 68, zesz. 1.

[2]) Zob. mój artykuł o tym katalogu w *Silva Rerum.*

[3]) Również system skrótów przy cytatach pozostaje bez zmiany.

i 1208 występuje między świadkami *abbas de Camena Guido* [1]). Ta sprzeczność, jako też niewiarogodność starszej części katalogu wogóle, każe powątpiewać o autentyczności owego opata Haymona, aczkolwiek imię pierwszego opata mogło i powinno było się utrwalić w pamięci mnichów. Tem bardziej nie można naogół brać w rachubę dalszych podanych w katalogu imion opatów aż do początków XV w.; dla tego okresu musimy się ograniczyć niemal wyłącznie do dokumentów.

Zatem za pierwszego historycznego opata wąchockiego (poza legendarnym Haymonem) trzeba uznać wspomnianego opata Gwidona. Zjawia się on raz jeden [2]) pośród licznych dostojników duchownych i świeckich na zjeździe, jaki zwołał wygnany z Gniezna arcybiskup Henryk celem naradzenia się nad wspólną akcją względem Laskonogiego przed wyjazdem do Rzymu [3]). Obecność opata Gwidona na zjeździe świadczy o żywem zainteresowaniu młodej kolonji mnichów romańskich dla spraw kościelnych swej przybranej ojczyzny. W kilka lat później innego rodzaju radosne zdarzenie wywabiło z zaciszy leśnej nieznanego z imienia opata z Kamiennej (może był to również Gwido); uczestniczy on mianowicie przy konsekracji kościoła w bratnim klasztorze jędrzejowskim w r. 1210 [4]).

Opactwo wąchockie rozwijało się widocznie pomyślnie od samego początku, skoro już w pierwszych dziesiątkach swego istnienia zdołało pozyskać sobie zaufanie i mir nawet zagranicą w kurji rzymskiej. Świadczą o tem delikatne i trudne zarazem misje, powierzane w tym czasie opatom naszego klasztoru. I tak Honorjusz III wyznacza w r. 1218 niewymienionego imienia opata wąchockiego do komisji, która miała ponownie rozpatrzyć i rozstrzygnąć spór o Kalisz między Henrykiem Brodatym a Włodzisławem Odoniczem. Weszli do niej ponadto opat jędrzejowski i archidiakon wrocławski, który przed rokiem należał do analogicznej komisji w tej samej sprawie. Nominacja tej nowej komisji

---

[1]) Krzyżanowski St. *Mon. Pol. paleogr.* tabl. 38 i 39. We wcześniejszym dokumencie jest imię opata zaznaczone tylko pierwszą literą (G.).

[2]) Świadkowie obydwóch dokumentów z 1206 i 1208 odnoszą się do tej samej czynności prawnej, zdziałanej na zjeździe w r. 1206.

[3]) Ks. J. Umiński, *Henryk arcybiskup gnieznieński zwany Kietliczem* Lublin 1926, str. 34.

[4]) K. Wp. II, 380.

doszła do skutku dzięki staraniom Kietlicza, [1]) który w ten sposób chciał doprowadzić do rewizji niekorzystnego dla Odonicza wyroku papieskiego z 22/II 1217 [2]). Rok później spotykamy opata wąchockiego Hugona w Wiślicy, w gronie sędziów, delegowanych przez Stolicę apostolską, którzy rozsądzają przewlekły spór między norbertanami i benedyktynami o opactwo św. Wincentego w Wrocławiu. [3])

Niebawem dał nasz klasztor jeszcze silniejszy dowód żywotności; pomimo młodego wieku został macierzą nowej placówki cysterskiej na Spiszu. Nieznany z imienia komornik króla węgierskiego funduje tam klasztor. Uzyskuje on zasadniczą zgodę na fundację od kapituły generalnej w r. 1223. W myśl polecenia kapituły opaci sulejowski i koprzywnicki mieli zbadać na miejscu, czy fundator dopełnił przyrzeczonych warunków i w pomyślnym wypadku wysłać tam konwent z klasztoru w Kamiennej [4]). Fundacja doszła zatem do skutku najwcześniej w r. 1223/1224. [5]) Później w XV w. znajdował się klasztor S. M. de Scepusio we wsi *Chapsdorf* (Schawnik) na Spiszu [6]), w XIII stuleciu mogła jego siedziba mieścić się gdzieindziej, w każdym razie gdzieś niedaleko Kezmarku [7]). Jeszcze w drugiej poł. XIII stulecia utrzymywało się w niem poczucie pewnej łączności z klasztorami cysterskiemi w Polsce; na zjeździe opatów cysterskich z Śląska i Małopolski w Lubiążu w r. 1289 pojawia się między innymi opat „Johannes de Scips". [8])

Z faktu wysłania kolonji mnichów na Spisz można wysnuć ważne wnioski dla dziejów samego opactwa wąchockiego. Musiało

[1]) Obydwaj opaci cysterscy z dzierżaw Leszka Białego zaliczali się zapewne do stronników arcybiskupa.

[3]) Ks. Umiński, *op. cit.* 228 n.

[3]) K. Wp. I, 106. Opat Hugo występuje między świadkami, ale ponieważ dokument prócz trzech sędziów, wyliczonych imiennie, wspomina jeszcze ogólnie innych sędziów, więc wolno przypuszczać, że także Hugo zaliczał się do nich.

[4]) Winter, *Die Cisterzienser des nord-östlichen Deutschlands*, I. 352; II, 402 n.

[5]) Tak oblicza Janauschek *op. cit.* I, 225 n.; por. Vencko, Dejiny Stiavnického opátstva na Spisi v Ruzomberku 1927, str. 23.

[6]) Theiner, *Mon. Vol. Vat.* I, 606; Janauschek, *l. c.* U Długosza nazwa klasztoru brzmi *Sczawnicza alias Vallis sanctae Mariae*, L. B. (III, 400).

[7]) Janauschek, *l. c.*

[8]) K. Wp. I, 593 (142 a). Oprócz Wąchocka wykazuje również klasztor cysterski w Koprzywnicy żywe stosunki z północnemi Węgrami. Posiada tam ogromne dobra bardyjowskie, stracone za Ludwika W. (I.B. III. 399—400).

ono liczyć w trzecim dziesiątku XIII w. przeszło 60 zakonników, bo tylko tak licznym konwentom pozwalały przepisy cysterskie na tworzenie klasztorów filjalnych [1]). Obowiązek zorganizowania całej wyprawy przypadł opatowi wąchockiemu. Był nim wtedy zapewne znany nam Hugo, albo może jego przypuszczalny następca Valo. Tego ostatniego spotykamy raz jeden w r. 1234, jak przeprowadza korzystną zamianę dziesięcin z klasztorem miechowskim; świadczy ona dodatnio o rozumie i zręczności Valona. Za jego rządów prawdopodobnie doszła do skutku darowizna Błonia (r. 1235). On też zdaje się zasiadał razem z opatami sulejowskim i koprzywnickim w komisji, której kapituła generalna poleciła w r. 1235 zbadać warunki fundacji, planowanej przez wojewodę krak. Teodoryka [2]).

Następcą Valona zapewne (a może poprzednikiem) był opat Markusz, który nabył dla klasztoru wieś Lisów. Sądząc po zeslawizowanej formie imienia, możnaby w nim podejrzywać polskie pochodzenie, jednakże hipoteza taka byłaby zbyt ryzykowna ze względu na mały procent Polaków w konwencie wąchockim w XIII w. Na rządy Valona albo Markusza przypada pierwszy napad Tatarów na Polskę w r. 1241. Klasztor nie poniósł wtedy zdaje się wielkich strat. Więcej może ucierpiały dobra opactwa w czasie długoletnich walk w Sandomierskiem między Konradem Mazowieckim a Bolesławem Wstydliwym w latach 1233—1236 [3]) i 1243—1244 [4]). Wszystkie te szkody i dolegliwości nie powstrzymywały wszakże rozwoju ekonomicznego klasztoru, który właśnie około połowy XIII w. rozwija ożywioną działalność gospodarczą. Przypada ona głównie na długoletnie rządy opata Marcina. Występuje on po raz pierwszy jako świadek na dokumencie Wstydliwego z 25. V. 1250 [5]), a stoi jeszcze zdaje się na czele klasztoru w r. 1274 [6]), a na pewno jest opatem w r. 1261. Tych kilkanaście

[1]) Winter, *op. cit.* I, 8.

[2]) Winter, *op. cit.* I, 355.

[3]) Łodyński M., *Stosunki w Sandomierskiem w latach 1234—1239.* Kwart. Hist. XXV (1911), str. 2 i passim.

[4]) M. P. H. II, 556, 562, 804; Długosz, *Hist.* II, 292, 294, 298—299.

[5]) K. Mog. 22.

[6]) Tak wynikałoby z treści dokumentu z 8. VI. 1274. (K. Mp. II, 480). Wprawdzie przywilej Wstydliwego z 1271 r. wspomina o interwencji opata wąchockiego N., ale w tym wypadku mogła łatwo nastąpić pomyłka kopisty XVII w.

przynajmniej — ale raczej dwadzieścia kilka lat rządów Marcina przyniosło klasztorowi doniosłe korzyści. Opat Marcin przeprowadził komasację Łukawy i Dołuszyc, zapomocą zręcznej operacji kredytowej doprowadził ostatecznie do nabycia Pękosławic na korzystnych warunkach, przedewszystkiem zaś uzyskał dla klasztoru parę pierwszorzędnych przywilejów. On to zapewne zdobył ważny przywilej górniczy z r. 1249, on wystarał się przypuszczalnie o nieznany bliżej przywilej, zapewne dla włości wierzbickiej około r. 1260, jemu zdaje się zawdzięczało opactwo koncesję górniczą z r. 1270 i dokument lokacyjny dla Radomic i Łukawy z r. 1271. Wreszcie jego prawdopodobnie starania zapewniły klasztorowi przywilej z r. 1275, choć sam już może rezultatu swych dążeń nie oglądał. Wszystkie te zdobycze nie przyszły mu łatwo. Musiał podejmować często dalekie i uciążliwe podróże w interesie klasztoru, czynić różne zabiegi na dworze księcia, to też widzimy go nieraz na wiecach książęcych i w otoczeniu Bolesława Wstydliwego [1]). Nie były mu też obojętne sprawy kościelne, skoro uczestniczy w synodzie prowincjonalnym z r. 1250 [2]). Musiał się też opat Marcin cieszyć powagą w sferach kościelnych, skoro jemu właśnie — obok arcybiskupa gnieźnieńskiego — poruczył legat papieski Opiso opiekę nad klasztorem kanoników regularnych w Czerwińsku w r. 1254 [3]). W czasie rządów opata Marcina nawiedziła opactwo wąchockie straszna klęska w postaci najazdu Tatarów w r. 1259/1260 [4]). Dzikie hordy barbarzyńców spaliły klasztor, spustoszyły jego dobra i wymordowały część konwentu. Większość mnichów jednak z opatem Marcinem na czele ocalała [5]),

[1]) K. Mog. 22; K. K. K. I, 42; K. Mp. II, 434.

[2]) Występuje jako świadek na dwóch dokumentach dla Mogiły wystawionych w Krakowie w drugiej połowie lipca 1250. Równoczesna obecność w gronie świadków arcyb. Pełki, biskupów krak. Prandoty, lubuskiego Nankera i kilku opatów wskazuje na odbywający się podówczas synod prowincjonalny (K. Mog. 23, 25).

[3]) C. d. P. I, 43.

[4]) Ulanowski B. *Drugi napad Tatarów na Polskę*. Roz. i spraw. W. h. f. t. 18, 282 n., 313.

[5]) Wedle współczesnego listu opata R. z Rudy (?) zginęło w sześciu klasztorach małopolskich około 50 cystersów (K. Mp. II, 457); na Wąchock przypada więc 8—9 zabitych. Opactwo nasze musiało jednak ponieść większe straty od innych klasztorów dalej na zachód położonych, gdzie napad nie przyszedł tak niespodziewanie. Ale gdyby nawet z tego względu podwoić przeciętną cyfrę strat, to i tak nie obejmie ona większości konwentu, który liczył w XIII w. nieraz ponad 60 mnichów.

ratując się ucieczką; zdołano też uchronić od zniszczenia parę dokumentów z archiwum klasztornego, które padło pastwą płomieni. Opat Marcin zabrał się energicznie do odbudowy, która poszła tem łatwiej, że grube, masywne mury gmachów klasztornych wyszły naogół cało z pożogi; spłonął tylko drogocenny dach ołowiany i wewnętrzne urządzenie. Dzięki życzliwemu poparciu ks. Bolesława Wstydliwego udało się też opatowi Marcinowi doprowadzić rychło posiadłości klasztorne do dobrego stanu, a nawet pomnożyć ich liczbę. Wypełniły się także wkrótce luki w szeregach zakonników, których cyfra przekroczyła niebawem sześćdziesiątkę, skoro Wąchock mógł w r. 1285 stać się poraz wtóry macierzą, jak to zaraz zobaczymy. Mimo plagę napadu tatarskiego możemy czasy rządów opata Marcina zaliczyć do najświetniejszych okresów w dziejach klasztoru, przynajmniej pod względem ekonomicznym.

Następcą Marcina był zdaje się opat Szymon, który prosił Leszka Czarnego na wiecu w Grodzinie o zatwierdzenie przywilejów i posiadłości klasztornych, a uzyskał odnośny dyplom na wiecu w Osieku 22/I 1284 [1]). Tenże Szymon odstąpił rycerzowi Łokietka Aleksemu wieś Jarochów za Smolice w ziemi łęczyckiej.

Po Szymonie stanął na czele klasztoru Jan I. Krótkie jego rządy [2]) zaznaczyły się jednak dobitnie w dziejach naszego opactwa. W myśl polecenia kapituły generalnej [3]) stanął Jan na czele komisji, wydelegowanej do Sulejowa z powodu jakichś nieznanych bliżej, a kompromitujących zakon wydarzeń, zapewne sporów w obrębie konwentu [4]). Komisja, w której skład wchodzili — prócz Jana wąchockiego — opaci: Stefan koprzywnicki, Baldwin szczyrzycki i Mikołaj byszewski zawarła z opatem Al. i konwentem sulejowskim następującą ugodę: Konwent pozostawia klasztor sulejowski do dyspozycji opata morymundzkiego, a sam przenosi się do Byszewa i opuszczonej miejscowości, zwanej Szpitalem św. Gotharda. Jakby w posagu wnosi konwent sulejowski do kla-

[1]) Ib. 498.

[2]) Został opatem wąchockiem po 22 stycznia 1284, a już 23 czerwca 1285 występuje jako opat sulejowski (Ulanowski, *Dok. kujaw. i mazow.* Arch. Kom. hist. IV, str. 219).

[3]) Winter, *op. cit.* III, 243.

[4]) „*Pro scandalo ordinis evitando et bono pacis reformando*"; dok. opata morymundzkiego Hugona z 23/VI 1285.

sztoru byszewskiego włość dobrowską, zdala od Sulejowa położoną. Ugodę tę, zawartą 10 marca 1285 w Sulejowie [1]), zatwierdzają następnie opat morymundzki Hugo 23 czerwca 1285, arcybiskup gnieźnieński Jakób 15 sierpnia 1285 [2]), wreszcie tegoż dnia przewodniczący komisji Jan, już jako opat sulejowski, dodając jeszcze klasztorowi byszewskiemu kilka wsi z dóbr sulejowskich [3]).

W międzyczasie zatem musiał Wąchock obsadzić opuszczony klasztor sulejowski, a na czele wysłanej z Wąchocka kolonji mnichów stanął sam dotychczasowy opat naszego klasztoru. Jest to zupełnie zrozumiałe, bo przecież nie chodziło tu o świeżą placówkę klasztorną, lecz o starą fundację, która mimo utraty Dobrowa była niezawodnie hojniej wyposażona, niż klasztor wąchocki. Nowa obsada Sulejowa dokonała się w czasie wiosny po 10 marca, a przed 23 czerwca 1285 r.

Powyższa ekspansja naszego opactwa zaznaczyła się również w dziedzinie kulturalno-religijnej. Oto przybysze z Wąchocka zaszczepili prawdopodobnie w Sulejowie kult św. Florjana, którego czci poświęcony był klasztor nad Kamienną [4]); oni to zapewne wybrali tego świętego za patrona dla kościoła parafjalnego w Sulejowie, zbudowanego na przełomie XIII i XIV stulecia. Dr. K. Dobrowolski [5]) tłumaczy pojawienie się powyższego tytułu w Sulejowie wpływem klasztoru koprzywnickiego. Wszelako nie mamy żadnych wiadomości o bliższych stosunkach między Koprzywnicą a Sulejowem. Sam autor może przytoczyć zaledwie wspólne misje, powierzane opatom obydwu tych klasztorów. Natomiast nierównie silniejsze węzły łączyły Wąchock z Sulejowem, gdyż opactwo nad Kamienną stało się w r. 1285 poniekąd macierzą Sulejowa. Mamy zatem poważną wskazówkę, że kult św. Florjana istniał w Wąchocku już w XIII stuleciu.

---

[1]) K. Wp. III, 2034 (553 a). Przy dokumencie tym między innemi wisi pieczęć opata Jana, jedyna zachowana z średnich wieków pieczęć opata wąchockiego. Pieczęć jest portretowa, typ pospolity dla pieczęci opackich XIII w.; napis w otoku uszkodzony, nie można więc rozpoznać, czy miał on charakter indywidualny, czy też ogólny bez wyszczególnienia imienia właściciela.

[2]) K. Wp. I, 558.

[3]) Ulanowski, *op. cit.* str. 220.

[4]) Długosz, *Hist. Pol.* II, 104.

[5]) *Dzieje kultu św. Florjana w Polsce do połowy XVI w.* Warszawa 1923, str. 81 n.

W osieroconym przez opata Jana klasztorze wąchockim objął rządy prawdopodobnie opat Idzi. Zamienia on 25/V 1288 z ks. Włodzisławem Łokietkiem wieś Smolice za Babice, a przedtem jeszcze, zdaje się, odstąpił temuż księciu wieś Witkowice za Kazimierz. Po raz ostatni zjawia się Idzi 13/X 1289 w gronie opatów cysterskich w Lubiążu, gdzie wraz z nimi transumuje i zatwierdza dokument arcyb. Pełki dla Sulejowa z r. 1232 [1]).

Po opacie Idzim następuje luka w liście znanych opatów wąchockich. Dopiero w r. 1318 poznajemy opata Piotra. Był on widocznie w łaskach u Łokietka, który tytułuje go swym kapelanem, popiera jego dążenia do emancypacji z pod patronatu biskupa krakowskiego, przyjmuje mu nawet do transumptu (nieświadomie zapewne) fałszywy przywilej Wstydliwego z r. 1260, skomponowany może głównie w powyższym celu. Na tymże wiecu, na prośbę opata Piotra transumuje Łokietek w skróceniu swe dawniejsze dokumenty w sprawie zamiany dóbr w ziemi łęczyckiej z klasztorem wąchockim, ujednostajnia immunitet dla tychże posiadłości klasztornych, ewentualnie zaokrągla je nawet darowizną ze swej strony. Na krótko przedtem, 9/IV 1318 wystarał się opat Piotr o zatwierdzenie i transumpt wąchockiego egzemplarza ogólnego przywileju z r. 1308 dla czterech klasztorów cysterskich w Małopolsce [2]). Ten to opat Piotr, albo jego następca miał niemiłą przygodę z powierzonemi sobie pieniądzmi dla kurji rzymskiej. Mianowicie w r. 1321 wybrał się on wraz z opatem sulejowskim do Citeaux na kapitułę generalną. Ówcześni kolektorzy denara św. Piotra w Polsce, arcyb. Janisław i biskup kujawski Gerward skorzystali z tej sposobności i posłali przez wspomnianych opatów 32 grz. złota, uzbierane z denara św. Piotra dla kamery apostolskiej do Francji. Nie doszło jednak to złoto na miejsce przeznaczenia, gdyż w przejeździe przez diecezję monasterską (Münster) zostali nasi opaci obrabowani przez łotrzyków [3]).

Następnym znanym opatem wąchockim jest Jan II, który występuje w rachunkach kolektorów kamery apostolskiej z lat 1325—1327 [4]). On to prawdopodobnie uzyskał u papieża Jana XXII sumaryczne potwierdzenie przywilejów i wolności klasztoru wą-

[1]) K. Wp. I, 593.
[2]) K. Mp. II, 571.
[3]) M. P. V. I nr. 74, 75.
[4]) Ib. str. 119, 189.

chockiego, wystawione pod datą 12/VI 1329 [1]). Ten sam zdaje się opat oddaje 22/VIII 1334 wieś Polany w dożywocie kanonikowi krak. i sandom. Mikołajowi, synowi Goworka kasztelana radomskiego wzamian za pożyczenie pewnej sumy pieniężnej [2]). Tenże opat Jan świadkuje jeszcze na dokumuncie Świętosława opata premonstratensów w Brzesku, wystawionym w Krakowie 24/XII 1337 [3]).

Półtora roku później widzimy na czele klasztoru wąchockiego innego opata Mikołaja I. Odegrał on pewną rolę w procesie polsko-krzyżackim w r. 1339 jako egzekutor, zamianowany na tę godność przez sędziów papieskich wraz z Mikołajem prepozytem opolskim. Obydwaj egzekutorzy pozywają 25/V 1339 w kościele św. Jana w Warszawie Zakon Krzyżacki t. j. W. Mistrza i braci, aby się stawili 31 lipca tegoż roku celem wysłuchania ostatecznego wyroku w sprawie z królem polskim [4]).

Opat Mikołaj niedługo rządził w Wąchocku, bo już parę lat później spotykamy tam opata Jana III, który sprzedaje sołectwo w Kazimierzu, Babicach i Prawęcicach niejakiemu Michałowi 28/I 1443. Tenże Jan wystarał się u Kazimierza W. o pozwolenie na lokację lasu wawrzyszowskiego na prawie niemieckiem, datowane z 16/VIII 1345 [5]). On te niezawodnie odparł zwycięsko pretensję Tomasza zwanego Zawal do klasztornej części Prusinowic przed sądem ziemskim sandomierskim w r. 1347 [6]). Opat Jan III sprawował rządy mniej więcej do roku 1350; w tym czasie nastąpił po nim inny opat, czwarty tegoż imienia, jak nas o tem pouczają rachunki kolektorów kamery apost. z lat 1350—1351 [7]). Zastawia on 25/XII 1353 wieś Jabłonicę kasztelanowi zadybskiemu Lasocie na lat 13 celem umorzenia długu w kwocie 20 grzywien [8]). Imię opata brzmi w tym dokumencie (zachowanym w oryginale) Janusz, co wskazywałoby na jego polskie pochodzenie. Ewentualność ta — w XIII w. całkiem nieprawdopodobna — wyda się możliwą odnośnie do XIV stulecia, jak się weźmie pod

[1]) K. Mp. II, 596.
[2]) K. K. K. I, 155.
[3]) K. K. K. I, 162.
[4]) *Lites ac res gestae*, I, 65 n.
[5]) K. Mp. III, 675.
[6]) Ib. 689.
[7]) M. P. V. II, str. 319.
[8]) K. Mp. III, 709.

uwagę duży procent Polaków, znajdujących się podówczas w klasztorze wąchockim.

Po Januszu nastąpił (choć może nie bezpośrednio) opat Mikołaj II. Po raz pierwszy spotykamy go z okazji sprzedaży sołectwa w Rusinowicach 12/V 1364 [1]). W miesiąc później otrzymuje on od Kazimierza W. zatwierdzenie ogólnego przywileju lokacyjnego Łokietka z r. 1308 [2]). Na rządy tego opata, jak się zdaje, przypada zabór Gołębiowa i Gołębiowskiej Woli przez króla Kazimierza. Mikołaj nie zdołał obronić całości dóbr opactwa, ale tyle przynajmniej uzyskał, że król 14 kwietnia 1368 objął w dożywocie posiadłości klasztorne w Łęczyckiem celem meljoracji tychże. Za tegoż opata toczył się spór między klasztorem wąchockim a biskupem krakowskim Florjanem. Chodziło o dokonaną dawniej zamianę między opactwem a biskupstwem, której mnisi nie chcieli ratyfikować, i o prawo patronatu biskupa nad klasztorem, którego również zakonnicy nie chcieli uznać od dłuższego, zdaje się, czasu. Spór był zacięty, skoro biskup musiał uciec się do cenzur kościelnych. Wkońcu klasztor kapitulował; opat Mikołaj polecił 8 lipca 1368 pełnomocnikowi swemu, bratu Janowi z Mirocic zrezygnować z Brzezia, uznać biskupa patronem i prosić o absolucję [3]). Jeszcze jedno niepowodzenie spadło na klasztor prawdopodobnie za rządów opata Mikołaja II; oto musiano zostawić Borżujowi z Ninkowa nietylko odzyskaną niedawno Jabłonicę, ale jeszcze Wawrzyszów z Wawrzyszowską Wolą; te ostatnie wsie wszakże odebrano niebawem w r. 1374 [4]).

Bezpośredniego nsstępcę Mikołaja II trudno oznaczyć na pewno, najbliższy bowiem opat wąchocki Adam znany jest tylko z dokumentu wystawionego przezeń 15/XI 1387, w którym uregulował normy płacenia mesznego dla kościoła parafjalnego w Łukawie. W przeciwieństwie do innych dokumentów opackich, wystawianych z reguły w Wąchocku, jest ten dyplom datowany z Sandomierza. Widocznie opat Adam był niedawno w pobliskiej Łukawie i musiał na miejscu przekonać się o krzywdzie, wyrządzonej proboszczom łukawskim przez swych poprzedników, po-

[1]) Ib. 771.

[2]) Ib. 773.

[3]) K. K. K. II, 267. Współczesna notatka na odwrociu dokumentu wskazuje, że pełnomocnik wykonał istotnie dane sobie polecenie.

[4]) K. Mp. III, 865.

spieszył więc krzywdę tę wynagrodzić. Ten akt sprawiedliwości świadczy dodatnio o charakterze opata Adama, co wskazywałoby, że wzniosłe maksymy, nagromadzone aż w nadmiernej obfitości w arendze omawianego dokumentu, nie były może w tym wypadku czczą tylko frazeologją, lecz odbijały w pewnej mierze szlachetny sposób myślenia samego opata [1]). Temuż opatowi Adamowi należy też, zdaje się, przypisać zasługę, że w r. 1387 doprowadził do rozgraniczenia dóbr klasztornych i wsi Pakosławia. Co więcej dla zapobieżenia na przyszłość sporom granicznym skłonił opat dziedzica Pękosławia Mściszkę, że tenże w imieniu swoim, brata Jakóba i matki Wrochny zobowiązał się, iż nie będzie osadzać na pogranicznym terenie kmieci i zagrodników, ani też zakładać tam karczmy czy młyna [2]).

Następcą szlachetnego Adama będzie może opat Gotfryd, który pojawia się po raz pierwszy w zapisce sądowej z 11 maja 1397 r. Procesuje się on wtedy z Paszkiem, sołtysem we wsi klasztornej Dołuszucach koło Bochni [3]). Ów Paszko przedstawia wcale ciekawy typ ruchliwego sołtysa-rycerza. Pochodził on z bogatej rodziny mieszczan krakowskich i wielickich oraz wójtów myślenickich, która już w XIV w. weszła w skład szlachty i przybrała herb Trąby [4]). Sam Paszko posiadał znaczny majątek, gdyż prócz sołectwa w Dołuszycach należały do niego dwie wsie, Sierszа koło Wieliczki [5]) i Marczówka w ziemi oświęcimskiej [6]), nadto ma udział w produkcji soli w Bochni (przynajmniej pięciu górników), który odstąpił mieszczaninowi krakowskiemu, Piotrowi Hablingowi (Hablunkowi), za trzecią część dóbr tegoż w Osie-

---

[1]) Opat Adam należy do tych nielicznych średniowiecznych opatów wąchockich, którzy znaleźli odpowiednika w katalogu opatów; trudno ocenić, czy to przypadek, czy może zachowała się o nim jakaś żywsza tradycja. Również pochwała katalogu dla Adama, że był „accensus zelo maxime religionis" odpowiadałaby obrazowi moralnemu opata Adama, jaki daję w tekście.

[2]) Kop. wąch. str. 92.

[3]) *Star. praw. pol. pomn.* VIII, nr. 6986 (91).

[4]) Ptaśnik, *Studja nad patrycjatem krakowskim wieków średnich.* Rocz. Krak. XV, str. 39 n.

[5]) Ib. V, 218. Pisze się też częstokroć z Sierszy (St. pr. pol. pom. VIII, nr. 6067, 6112 [49], przyczem wydawca mylnie odczytał „Zacze" względnie „Zuche" zamiast „Zircze"; por. Ius supr. Crac. I, 522).

[6]) Terr. Crac. V, 239.

czanach [1]). Dumny z szlachetnego pochodzenia i niezależności materjalnej zachowuje się Paszko na sołectwie w Dołuszycach niemal jak pan samodzielny. Stara się uzależnić od siebie kmieci, wypuszcza im łąki i lasy, przynależne zapewne do sołectwa w Dołuszycach, a wzamian za to nakłada na nich robociznę i niewielkie zresztą świadczenia w naturze (honores np. dwoje kurcząt) dla siebie. Ta metoda postępowania nie przypadła do smaku opatowi Gotfrydowi, gdyż wobec znacznego oddalenia posiadłości klasztornych pod Bochnią od Wąchocka mogła ona zczasem stać się niebezpieczną dla stanu posiadania opactwa. Zabronił tedy kmieciom w Dołuszycach składać lub wykonywać jakichkolwiek świadczeń na rzecz Paszka. Wyniknął stąd proces, toczony (zapewne za obustronną zgodą) przed sądem ziemskim krakowskim [2]). Proces z powodu niestawiennictwa opata wypadł na korzyść Paszka, sąd przyznał mu 100 grzywien tytułem odszkodowania za straty poniesione przez zarządzenia opata (1. VIII. 1398) [3]), a gdy w posiadłościach klasztornych w Dołuszycach nie znaleziono dostatecznego majątku ruchomego dla zabezpieczenia tej wysokiej pretensji, otrzymał Paszko tytułem zastawu sądowego w dzierżenie całą wieś Dołuszyce (14. VIII. 1398) [4]). Paszko nie został wszakże właścicielem Dołuszyc, cystersi zebrali bowiem potrzebną kwotę pieniężną i zapłacili karę, owszem sam Paszko niedługo już cieszył się godnością sołtysa. Długi, które zaciągał [5]) i liczne procesy, jakie prowadził częściowo z tej przyczyny przed sądem ziemskim krakowskim [6]) i sądem najwyższym prawa niemieckiego na zamku krakowskim [7]), musiały nadwyrężyć jego fortunę. Już w r. 1400 grozi mu utrata sołectwa, bo żona jego Helena zastrzega się przeciw jakimkolwiek zastawom na Dołuszycach, ponieważ ma na nich zapisane swe wiano [8]). Wreszcie zadarł zuchwały Paszko z nazbyt potężnym panem, bo z samym arcybiskupem gnieźnieńskim, Mikołajem Kurowskim, właścicielem

[1]) St. pr. pol. pom. VIII, nr. 6677, 6756, 6885, 7097 i t. d.
[2]) Ib. nr. 6067, 6112 (49), 6986 (91).
[3]) Ib. nr. 7160, 7160 a.
[4]) Ib. nr. 7311.
[5]) Ius. supr. I, 51, 81, 82, 101; St. pr. pol. pom. VIII, nr. 5923, 6605, 6615, 6759, 6833, i t. d.
[6]) Ib. nr. 8911, 9507, 10712 i t. d.
[7]) Ius. supr. I, 26, 94, 94, 100, 102, 111, 131, 135, 137, 139 i t. d.
[8]) Ib. 147.

sąsiedniego Kurowa [1]), i ta okoliczność zapewne przyprawiła go o stratę sołtystwa w początkach r. 1404 [2]). W ten sposób, przypuszczalnie dzięki interwencji arcybiskupa, opat Gotfryd pozbył się niespokojnego sołtysa.

Opat Gotfryd rządził długo w Wąchocku, bo przeszło 28 lat, po raz ostatni bowiem wspomina go zapiska sądowa z 5/VI 1425 [3]), a w rok później (4 czerwca 1426) występuje już jego następca, Mikołaj [4]). Począwszy od rządów Godfryda płyną obficiej wiadomości o opatach wąchockich, głównie dzięki księgom sądowym. W Godfrydzie widzimy przedewszystkiem dobrego gospodarza. Prowadzi on w dalszym ciągu kolonizację lasów wawrzyszowskich, gdzie lokuje późniejszą Wolicę, obecną Wolę Laskową. Z powodu tej lokacji popadł w spór z Rafałem z Skrzynna, właścicielem sąsiedniej wsi Krzyszkowic, który zarzucił opatowi, że osadził wieś nie przeprowadziwszy z nim poprzednio rozgraniczenia i w ten sposób zagarnął część terytorjum Krzyszkowic, wyrządzając mu szkodę w wysokości 300 grzywien [5]). Zarzut Rafała nie był zdaje się całkiem nieuzasadniony. Wprawdzie wyrok sądu, wydany po długim procesie w r. 1444 wypadł na jego niekorzyść, wszelako nie stanowi to przekonywującego dowodu, że klasztor miał słuszność za sobą, gdyż o treści wyroku zadecydował moment formalny, a nie merytoryczny [6]).

O dobrej gospodarce opata świadczy ta okoliczność, że nie zaciąga długów, owszem sam jeszcze udziela pożyczek. I tak pożycza około r. 1417 Andrzejowi z Chomątowa 14 grzywn. i 36 gr. [7]);

[1]) Terr. Crac. III, 413.

[2]) Na roczkach sądu najwyższego pr. niem. dnia 10. I. 1404 Marcisz z Trzebienika, pełnomocnik arcybiskupa gnieźnieńskiego domaga się od sądu dukumentu „super resignacionem scultecie in Doluschicze" (Ins sryw. I, 238), a trzy lata później akta sądowe tytułują już Paszka „quondam heres de Doluschicze" (Ib. 332 n. 346).

[3]) Ib. I, 395.

[4]) Ib. II, 410'.

[5]) Arch. Głów. w Warszawie sygn. IV, 3, 4, 1982.

[6]) Patrz niżej. Nie należy stąd wszakże wyciągać zbyt daleko idących wniosków ujemnych o charakterze opata Godfryda, bo zarówno on, jak i jego następcy mogli być subjektywnie przekonani o słuszności swej sprawy.

[7]) Zapiski sądowe nie mówią, z jakiego tytułu był Andrzej winien klasztorowi wspomnianą kwotę; najłatwiej jednak przypuścić pożyczkę, jako źródło tego zobowiązania.

ręczą za niego Paweł z Tynicy i Jakób z Ciepłej. Ponieważ dłużnik nie dopełnił zobowiązania, więc musiał opat Godfryd egzekwować swą należytość drogą sądową na poręczycielach [1]). Drugiej pożyczki w kwocie 8 grzywien udzielił opat Stanisławowi z Daleśnic (?), który zobowiązał się 16/IX 1424 zwrócić tę kwotę do Bożego Narodzenia, w przeciwnym razie ma przekazać klasztorowi czynsz z jednego kmiecia w Prusinowie [2]) w wysokości dwóch grzywien rocznie aż od umorzenia długu [3]). Wreszcie nabywa opat w r. 1422 u Sieciecha plebana z Wierzbicy wierzytelność w kwocie 10 grz., jaką tenże posiadał na wójtostwie wierzbickim, biorąc zarazem źreb ziemi oddany pod zastaw tej wierzytelności [4]). Jedna tylko chwilowa alienacja mienia klasztornego zaszła za rządów Godfryda; mianowicie w r. 1418 odstąpiono kanonikowi krak. Janowi z Falkowa w dożywocie wsie Dołuszyce i Olchawę. Ale i ta strata okupiona została nabytkiem sołtystwa w tych wsiach, które z daru kanonika miały przejść po jego śmierci na klasztor wąchocki, a przedstawiało wówczas wartość około 70 grzywien [5]). Opat Godfryd toczy też poza wyżej wspomnianemi cały szereg innych procesów z sąsiadami, jako to z Jakóbem z Pakosławia, Andrzejem z Chomątowa, Dersławem z Strzałkowa, Janem z Trawlic i Mikołajem prepozytem w Mniszku na tle zwykłych zatargów sąsiedzkich o naruszenie granic i różne szkody [6]). Trafiają się też ciekawsze procesy. I tak w r. 1421 staje opat Godfryd w obronie swego prawa sądowego przeciw Jakóbowi z Chomątowa [7]), innym znowu razem musi bronić przed sądem ziemskim słuszności i prawomocności wyroku, wydanego przez sąd gajony prawa niemieckiego w Wierzbicy [8]). Ta wielka liczba procesów nie świadczy bynajmniej o pieniackiem usposobieniu Godfryda; to samo bowiem zjawisko cechuje także rządy późniejszych opatów. Wielka ilość spraw spornych stanowiła naturalną konsekwencję faktu posiadania rozległych dóbr. Jeżeli jeszcze uprzytomnimy sobie, że okręg sądowy radomski obejmo-

[1]) Terr. Rad. I, 33, 35, 37', 38'; II, 144.
[2]) Czy nie raczej w Prusinowicach?
[3]) Terr. Rad. II, 222.
[4]) Terr. Rad. I, 142'.
[5]) K. Mp. IV, 1168.
[6]) Terr. Rad. I, 35, 45, 48', 50, 52, 54, 60, 136, 147, 158, 164, 167', 220.
[7]) Ib. I, 221'.
[8]) Ib. II, 70'.

wał tylko część majętności wąchockich, a zaginęły księgi sądowe sandomierskie z XV w.[1]), które musiały zawierać wiele spraw naszego klasztoru, to wtedy zrozumiemy, ile kłopotów i trosk spadało na każdego opata, który poczuwał się poważnie do obowiązku obrony klasztornego stanu posiadania. Takim był niezawodnie opat Godfryd. Imię jego wskazywałoby na cudzoziemskie pochodzenie, wszakże wskazówka to niepewna, gdyż imię opata pojawia się w źródłach nieraz w spolszczonej formie *Gotprzyd*; mógł zatem być równie dobrze Polakiem.

[1]) W księgach sądowych krakowskich nie znachodzimy w tym czasie procesów prowadzonych przez klasztor wąchocki, może dlatego że dobra opactwa pod Bochnią były wtedy przejściowo aljenowane.

(Dokończenie nastąpi).

Dr. M. Niwiński.

Rotary International.

Niedawno temu warszawski *Express Poranny* z dn. 20 lutego b. r. doniósł o założeniu w stolicy klubu Rotarzystów. Miało do niego należeć 22 członków, którzy na tygodniowych swych zebraniach omawiali aktualne tematy gospodarcze. Po sześciu tygodniach stowarzyszenie to miało zostać przyjętem oficjalnie do międzynarodowej centrali *Rotary International* poczem miano założyć filje w innych ważniejszych miastach kraju. Przedstawiciel tej organizacji oświadczył podobno w redakcji wspomnianego dziennika, że nietylko nie ma ona nic wspólnego z masonerją, lecz owszem „stale" jest przez nią zwalczana. Wreszcie pan minister Spraw zagranicznych, Zaleski, w rozmowie z członkiem komitetu organizacyjnego miał wyrazić „swą radość z powstania tak niesłychanie potrzebnej organizacji". Wiadomość powyższą powtórzyła *Gazeta Warszawska* (nr. 70), skąd ją czerpiemy, i dodała od siebie, że w sprawie stosunku tej organizacji do masonerji posiada wiadomości wręcz przeciwne.

Nie wchodzimy bliżej w kwestję, dlaczego organizacja owa ma być u nas „niesłychanie potrzebna". Nie wiemy również, jak daleko sprawa ta posunęła się u nas, niezależnie jednak od tego uważamy sobie za obowiązek poinformować czytelników, na podstawie dostępnych nam źródeł, o tej dość tajemniczej instytucji, co do charakteru której krążą w świecie najrozmaitsze i sprzeczne z sobą wieści.

Rotary Club powstał w Stanach Zjednoczonych Am. Półn. Pierwszą jego placówkę (klub) założył w Chicago dn. 23 lutego 1905 r. adwokat miejscowy, Paul P. Harris, który w roku 1908 otworzył również klub w San Francisco. Dalsze powstawały już w szybszem tempie, przedewszystkiem w Stanach Zjedn., a potem w sąsiadujących z niemi krajach i w Ameryce Południowej; następnie przyszła kolej na Chiny, Norwegję, Indje Bryt., Hiszpanję, Francję, Danję, Australję, Poł. Afrykę, Japonję, Holandję, Brazylję, Włochy, Niemcy, Czechosłowację i t. d. Z początkiem r. 1929 istniało w 40 przeszło krajach 3.162 klubów rotarjańskich, liczących łącznie około 144 tysięcy członków.

Organizacja posiada dwie kategorje członków: rzeczywistych i honorowych. Mogą nimi zostać tylko osoby w dojrzalszym wieku, posiadające pewien zawód, które przyjmą w całości program i zasady rotarjańskie. O ile chodzi o członków rzeczywistych, może w każdym klubie zasiadać tylko jeden przedstawiciel poszczególnego zawodu; wyjątek zrobiono dla dziennikarzy. Kilka klubów tworzy okręg, posiadający własną Radę i komisje; pojedyncze okręgi posiadają autonomję, na czele zaś całej organizacji światowej stoi zarząd główny, mający swą siedzibę w Chicago. Po Harris'ie najwyższy urząd piastował w nim Chesley Perry, potem Artur Sapp i in. Godłem rotarzystów jest koło zębate o sześciu promieniach, z napisem „Rotary international"; jakie jest właściwe znaczenie tego emblematu, niewiadomo. W poszczególnych krajach organizacja wydaje własne czasopisma.

Jaki jest cel tej organizacji? — Podług statutu, który obowiązuje wszystkie koła, wyklucza ona politykę, a stawia sobie zadania natury moralnej i społecznej; chce we wszystkiem „służyć społeczeństwu". Poszczególne kluby mają rozwijać i popierać przyjaźń i braterstwo, pokój powszechny, tolerancję, postęp i t. p. Kwestja wyznania jest całkowicie poza nawiasem, zarówno przy przyjmowaniu nowych członków jak w życiu organizacyjnem, które kieruje się własnemi zasadami. Członkowie każdego koła odbywają co tydzień zebrania, na którem powinna panować atmosfera braterstwa i równości, i w którem wszyscy winni wziąć udział.[1]) Będzie to obiad czy czarna kawa, przyczem jeden z obecnych ma wykład na temat, któryby ogół zainteresował. Poza zasadniczym statutem i regulaminem, którym podlegają wszystkie koła i które mogą być zmienione jedynie uchwałą zjazdu międzynarodowego, posiada *Rotary Int.* własny „Kodeks moralny", jakim kieruje się w swem życiu wewnętrznem i w działalności zewnętrznej, i jaki powinni przyswoić sobie wszyscy członkowie.

Tak przedstawia się, przynajmniej w zewnętrznej swej formie i oficjalnie, organizacja rotarjańska. A teraz najważniejsze pytanie: jaki jest jej duch i jakie stanowisko winni zająć wobec niej katolicy? — Pytanie to jest tem ważniejsze, że chodzi o organizację okrytą niemałą tajemniczością i podejrzewaną, dziś coraz bardziej, że jest jedną z ekspozytur masonerji, lub co najmniej bardzo do niej zbliżoną. Rotarzyści wypierają się tego wprawdzie, jak to widzieliśmy już na początku, owszem twierdzą, że są przez masonerję zwalczani; powołują się na udział katolików, do niedawna nawet księży, w swych szeregach. Tam, gdzie jakieś fakta świadczą niezbicie przeciw nim, przyznają je, lecz zaraz dodają, że odpowiedzialność za nie spada na poszczególne jednostki lub koła, a nie na organizację jako taką. Jednakże

[1]) Praktyka, w niektórych przynajmniej krajach, odbiega jednak daleko od tego ideału.

bliższy wgląd w charakter, stosunki i działalność tejże prowadzi do wyrobienia sobie zupełnie odmiennego poglądu, który w sferach katolickich świata utrwala się dziś coraz bardziej.

Przedewszystkiem nie brak pewnych zewnętrznych objawów, które przemawiają za pokrewieństwem *Rotary* z masonerją. Poważne pisma katolickie stwierdziły — a ze strony przeciwnej nie zdołano wykazać pomyłki — że założyciel jego, adwokat Harris, był masonem, że pierwsi jego towarzysze byli również masonami, podobnie jak jest nimi szereg innych osób na stanowiskach kierowniczych. Głośną była też sprawa na kongresie w Ostendzie w r. 1927, gdzie wskutek interpelacji niektórych członków prezes międzynarodówki rotarjańskiej, Harry Rogers, widział się zmuszonym do usprawiedliwiania się przed zebranymi, że jakkolwiek on jest masonem, to jednak organizacja nie jest masońską.

Relacje czasopism masońskich dają również niemało do myślenia. Tak naprz. *Alpina*, organ Wielkiej loży szwajcarskiej, notował w r. 1927 z zadowoleniem, że w klubach rotarjańskich znajduje się wielu masonów. Biuletyn wielkiego Wschodu hiszpańskiego donosił w r. 1928 o najserdeczniejszych stosunkach, jakie panowały w Wenezueli pomiędzy rotarzystami a masonami, ich „starszymi braćmi".

Niemniej znamiennem świadectwem dla *Rotary* jest jego taktyka. W krajach protestanckich i posiadających, jak anglosaskie, licznych masonów, panują pomiędzy temi organizacjami najlepsze stosunki, z czem rotarzyści nie bardzo się kryją. W krajach natomiast katolickich są ostrożniejsi. Starają się przyjmować do swych kół także dobrych katolików, jeśli mogą i księży, okazują poszanowanie dla religji katolickiej i jej obrzędów. Tak czynili zwłaszcza w Hiszpanji i we Włoszech, gdzie znowu ze względu na faszyzm głośno oświadczyli, że stoją bezwzględnie po jego stronie i nie mają nic wspólnego z masonerją (tem zdołali pozyskać przychylność Mussoliniego). Dzięki tym metodom potrafili sobie zjednać sympatję niektórych katolików i lubią się odwoływać wszędzie na ich świadectwa. Niezawsze jednak szczęśliwie im się to udaje. Tak naprz. w r. 1929 powołali się we Włoszech na meksykańskie czasopismo *Posłaniec Serca Jezusowego* z r. 1925, który przytoczył kilka takich dodatnio brzmiących świadectw — nie dodali tylko, że redaktor tego pisma zamieścił tam i własne uwagi, nazwał rotarzystów „jakąś nową masonerją" i wyraził głębokie przekonanie, że w każdym razie należy ich zaliczyć do stowarzyszeń zakazanych przez Leona XIII.

Faktem, który rzuca szczególniejsze światło na organizację rotarjańską, jest jej zachowanie się w Meksyku podczas niedawnych krwawych prześladowań katolików. Popierała ona czynnie tamtejszą Y. M. C. A. w propagandzie protestantyzmu. Podług oficjalnego biuletynu Kurji Arcybiskupiej z Santiago z r. 1927,

pomiędzy głównymi działaczami, ściągającymi z ludności, naogół przecież katolickiej, fundusze na „wzmożenie protestanckiej akcji... niegodziwej Y. M. C. A.", zastawało się rotarzystów meksykańskich. A protenstant i mason, Robert A. Greenfield, w memorjale o stosunkach religijnych w Meksyku, wydanym dnia 20 grudnia 1927 r. i opublikowanym w różnych dziennikach, pisał wyraźnie, że masonerja posługuje się w Meksyku i w innych krajach Ameryki łacińskiej organizacjami Y. M. C. A. i *Rotary Club* w celu wytępienia katolicyzmu, a powoli i wszelkiej religji (a świadectwo to nie jest jedyne). Dodajmy wreszcie, że odbyty dnia 12 marca 1928 r. zjazd meksykańskich rotarzystów wysłał do krwawego tyrana, Callesa, oświadczenie, że chce „współpracować z jego rządem dla dobra kraju".

Wypadki powyższe otworzyły oczy niejednemu, a katolicy nie omieszkali z nich skorzystać, by uświadomić swych współbraci w innych krajach. Rotarzyści usiłowali się bronić; lecz jak? — Co do współpracy z Y. M. C. A. zauważyli, że odpowiedzialności za nią nie ponosi organizacja, tylko niektórzy jej członkowie. Przeciw rewelacjom Greenfield'a nie znaleźli żadnych rzeczowych dowodów, tylko postawili gołosłowne twierdzenie, że nie zasługują one na uwzględnienie, ponieważ zawierają insynuacje i kłamstwa. Co się wreszcie tyczy wyrazów hołdu i oddania się dla Callesa, oświadczyli, że rotarzyści meksykańscy powinni przecież być „dobrymi obywatelami i posłusznymi prawom swego kraju". — Że odpowiedzi powyższe były tylko niezręcznym wykrętem i wyglądały raczej na przyznanie się do winy, trudno chyba zaprzeczyć.

Jeśli przytoczone dane — a wymieniliśmy tylko niektóre — dają dostateczną podstawę do głębokiej nieufności ze strony katolików, to już całkowicie uzasadnioną okaże się ona po bliższem wglądnięciu w ducha i charakter organizacji rotarjańskiej.

Jak już nadmieniliśmy, kwestja osobistych przekonań religijnych i przynależności wyznaniowej nie odgrywa żadnej roli przy przyjmowaniu nowych członków (przynajmniej w krajach katolickich?), byle zgłaszający się uznali nietylko statut, ale i Kodeks moralny rotarjański, *Rotary Code of Ethic*, który w 11-u punktach ujmuje podstawowe zasady światopoglądu i postępowania. Jest to niejako nowy dekalog, z tą wszakże różnicą, że abstrahuje zupełnie od Boga. Życie moralne, w nim ujęte, jest też całkowicie obce duchowi chrześcijańskiemu i opiera się właściwie na czystym utylitaryźmie indywidualnym, kryjącym się dyskretnie pod maską idealnego humanitaryzmu i służby społecznej. Każda bowiem czynność i każda inicjatywa rotarzysty ma, podług statutu, dążyć do „służenia" społeczeństwu, ale ta „filozofja służby" — jak głosi uchwała generalnego kongresu, odbytego w roku 1925 w St. Louis — ma „się wspierać na tej zasadzie moralnej: kto lepiej służy, ten więcej zyskuje". Owszem tę ostatnią zasadę

uważa Kodeks moralny za „fundamentalną zasadę rotarjańską".

Cały ów Kodeks — obfitujący w inne jeszcze częścią zupełnie błędne, częścią niewyraźne lub mało zrozumiałe twierdzenia oraz program rotarjański obywa się najzupełniej bez Boga. Ignoruje on wszystkie wyznania religijne, chce się wznieść ponad nie, być czemś wyższem, jakby nowem objawieniem, nową moralnością, nową filozofją, która ma odnowić całe społeczeństwo ludzkie. I ten duch istniał od początku. Sam założyciel, P. Harris, zastrzegł, że plan jego organizacji wyklucza całkowicie *Credo* i to hasło: „ani dogmatu, ani *Credo*" wcielono do programu.

Program ten, głoszący ogólne braterstwo i służbę drugim, postęp i pokój powszechny, a jako drogę do ich zrealizowania wskazujący moralność niezależną, świecką, mającą zastąpić wszelką religję — jest tak zbliżony do programu masońskiego, że już na jego podstawie wielu uważa *Rotary Int.* za jedną z tajnych odnóg masonerji. Wniosek ów nabiera zaś tem większego prawdopodobieństwa, że założycielem tej organizacji był mason i że w niektórych krajach utrzymuje ona jawnie przyjazne stosunki z masonerją, a nawet występuje do pewnego stopnia wrogo przeciw Kościołowi katolickiemu. Lecz choćby nawet tak nie było, nie ulega wątpliwości, że ze względu na wyłuszczone powyżej zasady i program, stanowczo niezgodne z katolicyzmem, należy *Rotary* zaliczyć do stowarzyszeń potępionych, do których przynależność jest zabroniona przez prawo kanoniczne (kan. 684). Niektórzy z biskupów potępili zresztą wprost tę organizację, a przed dwoma laty uczynił to zbiorowym aktem z dn. 23 stycznia cały episkopat hiszpański.

Sądzimy, że wyjaśnienia powyższe, oparte na poważnych źródłach, wystarczą do odsłonięcia prawdziwego oblicza *Rotary International.* Jeżeli zwolennicy jego zechcą i w naszym kraju udawadniać, że nie mają „nic wspólnego z masonerją", katolicy będą wiedzieli, co o tem sądzić.

Ks. St. Podoleński T. J.

Przegląd piśmiennictwa.

Nowe powieści.

Zofja Nałkowska: Ściany świata. Gebethner i Wolff. — Zofja Nałkowska: Dzień jego powrotu (dramat). Gebethner i Wolff. — Jan Wiktor: Zwarjowane miasto. Wyd. Polskie R. Wegnera, Poznań. — Zygmunt Kisielewski: Doktór Paweł. Dom Książki polskiej. — Zbigniew Grabowski: Ciszy lasu i twojej ciszy. Kraków, Wydawnictwo Literacko-naukowe. — Henryk Mortęski: Takiem jest życie. Hoesick, Warszawa. — Kazimiera Alberti: Ghetto potępione, Renaissance. Idalja Badowska: One i oni. Warszawa, nakład autorki.

U wielu artystów ma się wrażenie, że rozwijający się i wzmacniający ich talent ponosi ich niejako na skrzydłach natchnienia, że wziąwszy rozpęd szybują coraz wyżej i z coraz wyższych sfer świat i życie ogarniają. Zofja Nałkowska, proces jest jakby przeciwny. Widzimy wielką pisarkę coraz niżej schylającą się nad nędzą świata i człowieka, widzimy jak coraz bardziej rozgarnia z życia ludzkiego wszystko, co jest nieistotne, jak piętro po piętrze schodzi w tajniki ludzkiego życia i rozwijając z osłon i łupinek konwenansu i przypadkowości ludzkie serce, dochodzi do najistotniejszej tragedji nędzy, (ale też i możliwości wielkości) człowieka, do zagadnienia dobra i zła. A im głębiej spoglądają mądre i litościwe oczy kobiety, im niżej schyla się jej głowa nad tajemnicą ludzkiej biedy — tem wyżej i potężniej wystrzela w górę kwiat jej twórczości artystycznej.

Te refleksje ogólne muszą się nasunąć po przeczytaniu dwóch ostatnich wielkich, pięknych i mądrych książek Nałkowskiej. Obie książki, choć różne formą, (Ściany świata — nowele i Dzień jego powrotu — dramat) zajmują się jednym i tym samym tematem, tematem ze wszystkich największym, kwestją zła, winy, przebaczenia, zadośćuczynienia.

W nowelach p. t. „Ściany świata“ oprowadza nas autorka po celach więziennych. Przez jej mądre wielewidzące oczy oglądamy tych ludzi wyeliminowanych z życia świata, widzimy jak powoli wyciągają się i wkońcu pękają nici z tem dawnem życiem ich wiążące, jak powoli ściany więzienia stają się dla nich grani-

cami ich widnokręgu, granicami ich świata, jak z ludzi przemieniają się w więźniów. Widzimy takich, którzy przyznając się do winy a raczej do czynu, który został za winę uznany — uważają go za czyn własny, może jeszcze ciągle za czyn słuszny. I widzimy takich, którzy tego czynu się wypierają, wyrzucają go z siebie, przestają sami w jego autentyczność i możliwość wierzyć. Widzimy tych, „na których zbrodnia nachodzi z wewnątrz, jest wyrazem ich natury" i tych, na których „zbrodnia przychodzi z zewnątrz, zwala się niespodzianie". Widzimy jak zło w serce człowieka wchodzi, jak w niem przebywa i działa, jak do innych się przedostaje, jak się dopomina o zadośćuczynienie, przebaczenie i wyrównanie.

I patrząc na tych ludzi, których złe instynkty wypełzły nawierzch i skrystalizowały się w zbrodni i których dlatego od społeczności naszej jak zgangrenowane członki odcięto — zaczynamy rozmyślać i o ilości zła istniejącego na świecie i o konieczności przechylenia szali na rzecz dobra. I zkolei głos zabiera sumienie. Czy to zło było konieczne i nieuniknione? czy w tych ścianach świata niema i takich, których spotykaliśmy na naszych drogach, czy niema takich, których odsyłało się od drzwi mieszkania, mówiąc, że wszystkie stare rzeczy są już rozdane? Czy w tych murach są ludzie tak bardzo znowu od nas różni, czy i my, ludzie wolni, nie jesteśmy może choć pośrednio współwinnymi ich czynów? Czy oprócz odpowiedzialności osobistej za popełnioną zbrodnię, oprócz tej odpowiedzialności tam karanej niema i innej zbiorowej, a dotąd bezkarnej odpowiedzialności społecznej?

Nałkowska obok dużej dozy refleksyjności lirycznej, wprost od siebie, ma w swoich powieściach bardzo daleki i nieliryczny, przeciwnie chłodny prawie do okrucieństwa stosunek do swoich postaci, ma jakiś dar patrzenia na nich z wielkiego oddalenia, dar utrwalania ich w chwili obecnej, dar niejako stwarzania, konstatowania chwili. Te właściwości domagały się koniecznie swego wyrazu w dramacie.

Już pierwszy dramat Nałkowskiej „Dom kobiet" wyróżniał się żywością i prawdziwością osób, a ta zaleta robiła go dramatem dobrym, choć może te osoby, choć żywe i prawdziwe, zanadto tylko „trwały". „Dzień jego powrotu" jest wielkim krokiem naprzód; osoby sceniczne ośmieliły się, nabrały ruchu i rozpędu. Akcja jest zwarta, logiczna, konieczna. W całej budowie niema jednej szczeliny, jednej szpary, ale też niema i jednej zbytecznej cegły. Napięcie dramatyczne nie słabnie ani na chwilę.

I znowu ten straszny problem zła, zbrodni, problem stosunku do zła osób drugich, problem przebaczenia. Autorka podchodzi do tego problemu od różnych stron. Zbrodniarz Ksawery potrzebuje przebaczenia zupełnego, przebaczenia - zapomnienia, aby mógł żyć dalej. Ale fakt pozostaje faktem: zabił człowieka; przez czyn jego nie dopełniło się i nie dopełni życie drugie,

powstała niczem nie dająca się zapełnić luka. Czy żona przebaczając mu, zapominając, nie bierze na siebie części zbrodni, czy jej zadaniem nie jest raczej wynagrodzić uczynioną przez męża zbrodnię, zajmując się dziećmi zabitego? Ojciec Ksawerego, Dominik, powtarza z uporem manjaka, że Bóg będzie karał i przebaczał winy, ale na ziemi zbrodnia pozostaje zbrodnią i nic jej wymazać nie może, więc człowiekowi przebaczać nie wolno. „To jest takie niepokojące, mówi Ksawery. Dlaczego ojciec mówił, że nasze ludzkie sprawy muszą być załatwione tu na ziemi?" Czuje, że załatwiając sprawę grzechu i zła tylko tu „na ziemi", niema dla zbrodniarza ratunku. „Bo jeżeli niema przebaczenia i jeżeli niema żadnego sposobu i żadnej nadziei, to wszystko jest możliwe". Wszystko jest możliwe w ustach Ksawerego znaczy, że zbrodnię swoją musiał popełnić, że nie wie czy nie popełni ich więcej. Zło pozostawione jedynie ziemskiej logice faktów musi istnieć, krzewić się i rozmnażać. Aby zło zniszczyć w jego istocie, w jego możliwości, aby wyrwać je z korzeniami z serca ludzkiego, trzeba czegoś więcej, niż to, co daje sprawiedliwość ziemska: trzeba, aby w sercu człowieka istniały hamulce: w sercu Ksawerego nie było ich nigdy. Monika wiedziała zawsze, że może zrobić wszystko, cieszyła się, że nie pragnie jej mąż sławy ani pieniędzy, bo czuła, że gdyby chciał, to dążyłby do tego wszystkiemi środkami. Słaba Monika nie potrafiła zabić możliwości zła u Ksawerego przebaczeniem ponadziemskiem, nie wiedziała, że dalej kocha męża zbrodniarza, chciała kochać Tomasza, którego dusza była dla niej jasna, chciała przed złem uciec, zamiast się nad niem z miłosnem przebaczeniem nachylić i zło pozostawione ziemskiej logice krzewiło się coraz bardziej, zło rodziło zło, zbrodnia wywoływała zbrodnię. Zbrodnia Ksawerego, (która już była skutkiem innej dawniejszej zbrodni) wywołała niewierność Moniki, ta jej niewierność wywołała nowe morderstwo Ksawerego. W to zazębienie zła i zbrodni musiałaby wkroczyć jakaś inna pozytywna siła, musiałby wpłynąć inny twórczy a temu przeciwny prąd, aby zamylić ziemską logikę zła. Zdawało się, że tak będzie; do walki ze złem wystąpiła miłość Moniki, ona zwróciła oczy Ksawerego do Boga, który w więzieniu pod wpływem Moniki pierwszy raz w życiu zaczął się modlić. Ale słaba Monika nie wytrwała; sile zła nie potrafiła ostatecznie przeciwstawić niczego i zło pozostawione samemu sobie rozwijało się według „praw ziemskich".

W nieskończoność możnaby snuć refleksje na marginesie obu książek Nałkowskiej, poruszających tak mądrze i głęboko najważniejsze kwestje zła we wszystkich jego funkcjach i przejawach. Obie jej książki, a zwłaszcza „Dzień jego powrotu" należą do tych dzieł, których się nie kończy zamykając tom. Siłą swego doskonałego wyrazu artystycznego otwierają w duszy i myśli czytelnika dalekie perspektywy myślowe. A choć nigdzie nie moralizują, nie pouczają, nie mają t. zw. tendencji, muszą być

zaliczone do książek nietylko pięknych, ale i dobrych, bo stwarzają przez swoje istnienie walory głęboko moralne i są wyrazem wysoce etycznego i chrześcijańskiego światopoglądu.

Stosunek życia do sztuki, pewna urojoność życia a realność kreacyj artystycznych, zatarcie granicy między obiema temi dziedzinami, ich wzajemne na siebie oddziaływanie — to w ostatnich czasach częste tematy twórczości literackiej. Jan Wiktor w „Zwarjowanem mieście" wszedł w zakres tych trudnych a tak nęcących motywów, wszedł po Pirandellu, po Jewreinowie i po Berencie. Toteż w jego książce odzywają się jakby echa tych wszystkich pisarzy, a zwłaszcza istnieje jakieś może nieuchwytne, ale niewątpliwe podobieństwo między „Zwarjowanem miastem" a „Żywymi kamieniami".

Nie jest to zarzut, tylko określenie rodzaju. Nie myślę, żeby gonienie za czemś bezwzględnie nowem było najważniejszem znamieniem prawdziwej sztuki; oryginalność utworu polega nie na nowości tematu, ale na szczerości ekspresji.

Toteż choć ideowy temat „Zwarjowanego miasta" nie jest w swej istocie zupełnie nowy, jest jednak tak bogaty i tak ciekawy, że rację miał Wiktor poświęcając mu swoje ostatnie dzieło, zwłaszcza, że ujęcie tematu jest rzeczywiście oryginalne.

Wizja aktora obleganego przez swoje kreacje sceniczne, które umierają z chwilą jego zejścia ze sceny jest prawdziwie przejmująca, a jego psychologja, a raczej psychoza, gdy nie może rozpoznać już sam czy gra, czy żyje, jest przeprowadzona bardzo subtelnie i przekonywująco.

Ciekawy i bardzo współczesny, choć trzeba przyznać dla czytelnika nużący, jest wysiłek autora do operowania tłumami, do oddania psychologji i nastrojów mas, bo one właściwie, to całe zwarjowane miasto, ma być bohaterem książki. To miasto, które ma zdaje się symbolizować dzisiejszą ludzkość, chce ująć autor jako rodzaj zespołu scenicznego, grającego film życia w obliczu jedynego widza Boga, patrzącego na to widowisko obojętnie i ironicznie. Taką próbę wytłumaczenia zawiłych problemów życia musimy uważać nietylko za pogląd błędny i trochę cyniczny, ale także za ujęcie dość płytkie, bo jeśli wszyscy ludzie są tylko marjonetkami w rękach nieznanego reżysera, to wszystkie ich sprawy przestają być tak bardzo ciekawe, a ich stosunek do sztuki, która wtedy jest też tylko zgóry przewidzianą sceną, staje się obojętny. W takim razie zajmuje nas już tylko reżyser, bo tylko w nim są pierwiastki twórcze.

Drugiem założeniem artystycznem Wiktora jest widocznie odmalowanie szalonego tempa życia współczesnego i przeciwstawienie sztuki nowej sztuce dawnej. Z pewnością aeroplanem podróżuje się prędzej, niż dyliżansem, ale czy to przyspieszenie tempa nie jest bardzo zewnętrzne tylko i czy jest tak bardzo

istotne? Zwłaszcza czy tak bardzo wpływa na twórczość artystyczną? Czy wewnętrzne tempo życia, wewnętrzne napięcie, pragnienie szczęścia, obawa śmierci — wszystkie istotne sprężyny życia i pobudki twórczości — nie były zawsze tak samo silne, czy nie spalały dusz w tem samem tempie? Czy sztuka dawna jest znowu tak zasadniczo różna od nowej? To wszystko są kwestje, o które możnaby się z autorem spierać, ale właśnie fakt, że tyle tematów dyskusji podsuwa „Zwarjowane miasto" jest dowodem jego myślowego bogactwa.

Trzeba natomiast przyznać, że o ile książka ta jest naprawdę ciekawa, o tyle jest trudna i ciężka do czytania, często jest niejasna, powtarza się w myślach i sytuacjach, pisana jest stylem szarpanym, sztucznym, często przejaskrawionym, ma się wrażenie, że stylem dość autorowi obcym i męczącym. Wogóle ma się wrażenie, że wielkość tematu przechodzi możności ekspresyjne autora, że porwał się na rzecz dla siebie za wielką i że tematu nie opanował. Jakkolwiek może „Zwarjowane miasto" jest niedociągnięte, to jednak jest widocznym i bardzo rzetelnym wysiłkiem prawdziwie artystycznym, a to jest już bardzo wiele.

„Doktór Paweł" Kisielewskiego to powieść z tezą, powieść mająca wykazać poprzez przeżycia bohaterów błędność i niewystarczalność materjalistycznego światopoglądu. Tego rodzaju powieści, mające być niejako ilustracją pewnej ideologji, mające wykazać na przykładzie prawdziwość pewnej filozofji życiowej, choćby jak w tym wypadku najsłuszniejszej, kuleją zwykle jako powieści, bo wszystkie fakty, a nawet psychologja bohaterów muszą być trochę uproszczone i kierowane zbyt widocznie do jednego celu. Ta właśnie zwykle zbyt widoczna dążność autora do udowodnienia swoich tez podkopuje w nas ufność do psychologicznej prawdy opisywanych bohaterów i sprawia, że z mniejszem zainteresowaniem śledzimy powieściową fabułę, wiedząc zgóry jak się musi rozwijać i zakończyć.

Tendencyjna powieść Kisielewskiego posiada wszystkie te wyżej wymienione wady, brak w niej akcji, a natomiast jest pewne przeładowanie dyskusjami i rozumowaniami, które aczkolwiek słuszne są dla powieści zawsze balastem. Do wad zaliczyć też trzeba pewną schematyczność a nawet naiwność (może zresztą świadomą) osób i sytuacyj.

Ale tak jak można widzieć czyjeś wady, a mimo to bardzo go lubieć, tak i książkę Kisielewskiego trzeba bardzo wysoko cenić mimo tych raczej zresztą bardziej technicznych i zewnętrznych braków.

To, co nas w tej książce bierze przedewszystkiem — a co nigdy ani oszukać ani udać się nie da — to szczerość. Wiemy na pewno, że to, co autor pisze, to wyraz jego istotnych przekonań, wiemy że pisał o tem, co mu najwięcej na sercu leżało.

A taka szczerość to w książce wielka zaleta; przez nią wchodzimy w osobisty kontakt z autorem i może trochę z pominięciem osób książkowych rozmawiamy wprost z nim. A trzeba przyznać, że w tym wypadku rozmowa z Kisielewskim jest nadzwyczaj ciekawa, głęboka i wysoka w tonie. Warto ją rozpocząć, a niema się ochoty jej kończyć.

Wszystko, co Kisielewski mówi o niewystarczalności myśli naukowej do zrozumienia życia, o ciasnocie myśli wyłącznie materjalistycznej, o wartości i mocy wiary, o zgodności wiary z rozumem, o konieczności wprowadzenia w życie pierwiastka nadprzyrodzonego — to rzeczy bardzo głębokie, trafne i ciekawe. Ideologja autora idzie po linji filozofji i nauki chrześcijańskiej i naukę tę ujmuje w sposób bardzo mądry, szeroki i prawdziwy.

Rozumowania autora nie są ani suche ani nudne, tętnią krwią żywego słowa. Mamy wrażenie, że autor nie pisze tylko dlatego, aby się wypisać, ale także dlatego, żeby czytelnika o swojej prawdzie przekonać. To nas nie razi. Przeciwnie. Myśl nie mająca w sobie rozpędu prozelityzmu jest martwa i sucha. Człowiek, przekonany o pewnej prawdzie, nie może nie chcieć, aby i inni o niej się przekonali. Jeżeli tego nie pragnie, to prawda ta jest dla niego tylko jakąś zabawką umysłową, a nie rzeczą żywą i umiłowaną. A w takim razie i nas nie interesuje; interesuje nas tylko taka prawda, która jest dla kogoś na tyle żywa, że chce nas o niej przekonać.

Tak więc o ile „Doktór Paweł" jako powieść ma duże braki, jest jednak jako książka ciekawa, głęboka i przedewszystkiem budzi w nas dużą sympatję dla autora. Jesteśmy raz na zawsze zainteresowani jego ideologją i mamy do niego zaufanie; wiemy, że zawsze uczciwie i odważnie będzie nam opowiadał historję swoich przeżyć, myśli i dążeń. A czyż może być coś ciekawszego, jak historja duszy myślącej i głębokiej, choćby była nawet opowiedziana w formie trochę martwej powieści.

Książka Grabowskiego „Ciszy lasu i twojej ciszy" jest pisana raczej inteligentnie jak dobrze. Można nawet powiedzieć, że jest pisana do pewnego stopnia nieudolnie, z jakimś widocznym trudem; toteż z trudem się ją czyta, nie mogąc się często połapać w zawiłej i rozkawałkowanej budowie, a zwłaszcza w czasie; nigdy niewiadomo czy opisywane wypadki odbywają się w teraźniejszości, czy są wspomnieniami, czy tylko marzeniem o przyszłości.

Na określenie jej wartości moralnej trudno użyć innego słowa jak: pornografja. Jest to coprawda pornografja filozoficzna, na modę Witkiewicza, ale niemniej pornografją zostaje.

Książki należące do tej kategorji najlepiej zwykle pomijać milczeniem, ta ma jednak pewne walory myślowe, które wymagają omówienia.

Z pod okropnego, skrajnie realistycznego w opisach, brudu tej książki, przebija się jednak bardzo wyraźnie dusza spragniona czystości, dusza tym brudem dławiąca się, a jeszcze bardziej dusza spragniona religji. Bohater jej Jerzy, który ma wszystkie cechy osoby przemawiającej od autora, żyje w rodzaju zmysłowej obsesji, jednakowoż ulegając jej, tęskni całą duszą za „jedną kobietą", bo „dusza nasza, powiada, jest nawskroś monogamiczna", tęskni za czystością życia, ale przedewszystkiem tęskni za utraconą w młodości religją. Chwilę jej utraty uważa za największą klęskę swego życia.

W Jerzym nie widzimy żadnych przeszkód myślowych, dzielących go od wiary; materjalistą Jerzy nie jest. Filozofję materjalistyczną uważa za absurd, za podkopanie wszystkiego, za przeżytek. Akt wiary nie przeraża go: wszystko polega na akcie wiary. Wie, że poza życiem istnieje życie inne, czuje, że w nim czy poza nim istnieje ktoś czy coś, kto domaga się afirmacji. Często ma się wrażenie, że w swoich rozumowaniach, w swoich tęsknotach, jest Jerzy o krok od religji: „teraz szukam Boga. Chcę na niego zarobić uczciwie." „Wiem, wiem, że jest coś poza mną. Chcę do tego dotrzeć. Moment wiary daje mi siłę. Może traktuję to zanadto z punktu mojego interesu życiowego, może. Ale potrzebuję wiary dla pełni mojego życia. Za wszelką cenę."

Chodzi o tę cenę. My wiemy, że tą ceną mogłoby być uporządkowanie życia. Bo religja to nietylko system filozoficzny, to nietylko wytłumaczenie sobie świata, to także dyscyplina moralna, to także system życia. Tego zdają się nie dostrzegać ani Jerzy ani autor, a raczej przed tem zdają się cofać. I tu leży trudność, tu leży głęboki tragizm, jaki wieje z kart tej okropnej książki. Jerzy chciałby zaspokoić wszystkie tęsknoty, pragnienia i aspiracje człowieka obdarzonego świadomą siebie duszą, ale i wszystkie zachcianki „ludzkiej bestji".

To pomieszanie pornografji z tęsknotami i aspiracjami religijnemi robi z jednej strony książkę Grabowskiego tem obrzydliwszą, z drugiej jednak pozwala patrzeć z ufnością w zawsze istniejącą możliwość odrodzenia człowieka.

A gdyby książka ta nie była do tego stopnia brudna, byłaby nawet pouczająca, stwierdzając (zresztą zdaje się wbrew intencjom autora) raz jeszcze tę wielką, głęboką a tak często zapoznawaną prawdę, że nietylko nasze przekonania kształtują nasze życie, ale że i sposób życia kształtuje przekonania i że zdobycie wiary nie jest tylko kwestją spekulacji myślowej, ale także i w znacznej mierze kwestją wysiłku moralnego.

Leon Piwiński napisał o książce Mortęskiego „Takiem jest życie", że jest ona pod względem artystycznym nieporozumieniem, które trwa przez 800 stron. To twierdzenie jest o tyle słuszne, że rzeczywiście książka ta nie ma nic do czynienia

z artyzmem i nie można jej nawet rozpatrywać na płaszczyźnie dzieła sztuki. Ale „nieporozumieniem" nie jest o tyle, że nie wyczuwamy w niej nawet żadnych pretensyj do artystycznego tworzenia.

Są to polityczne, społeczne i ekonomiczne rozważania i dyskusje, są to najwidoczniej wspomnienia autora z czasów przedwojennych, wojennych, okupacyjnych i z pierwszych lat istnienia Polski — a wszystko to, dla większej poczytności, ubrane w formę lekko-powieściową. Powieść ta zresztą luźna i niejako drugoplanowa nie jest jednak w niczem rażąca i dość poprawnie spełnia swoją rolę pretekstu i szkieletu, na który autor nakłada to, co ma do powiedzenia. A choć literacko książka ta jest rzeczywiście bardzo słaba, jest jednak bardzo interesująca, czyta się gładko i jednym tchem.

Interesująca jest dlatego, że porusza cały szereg zagadnień aktualnych, że zawiera wiele bardzo trafnych spostrzeżeń, ciekawych szczegółów, i że składa się z faktów prawdziwych, inteligentnie zaobserwowanych.

Oprócz kilku, bladych zresztą, postaci fantazyjnych, tłum zaludniający grubą książkę Mortęskiego to wszystko ludzie prawdziwi, żyjący, znani z życia publicznego. Czasami występują pod własnemi rzeczywistemi nazwiskami, częściej pod przybranemi, rysy ich jednak są tak lekko zamazane, że bez trudu podkłada się czytając nazwiska istotne, pod nazwiska powieściowe. Ta nieutajona rzeczywistość osób, nie jest wprawdzie walorem artystycznym, ale dodaje ogromnie interesu książce.

Tak samo sytuacje i sceny są brane wprost z życia. Doskonałe są opisy stosunków w przedwojennej Galicji, opisy dawnej Austrji, stosunków okupacyjnych, a kilka scen chłopskich jest wprost kapitalnych przez swoją prawdę istotną, tak daleką od literackiej prawdy o chłopach.

Stosunek autora do opisywanej rzeczywistości jest mocno krytyczny. Przeważna ilość obrazów jest widziana jakby w lekkiej karykaturze. W opisach dawnej Austrji, okupacji, wiedeńskiej polityki karykatura ta bawi nas, ale gdy ta sama metoda jest zastosowana do opisu pierwszych lat istnienia Polski, doznajemy uczucia lekkiego niesmaku. Z pewnością wiele rzeczy można było krytykować, z pewnością wiele popełniono błędów i dużo podniesionych przez Mortęskiego zarzutów jest słusznych, a wiele uwag, zwłaszcza o sprawach ekonomicznych i stosunku rządu do tego stanu trafnych. Mentalność autora jest najoczywiściej endecka, choć nieraz endeków mocno krytykuje, a wogóle stara się być sprawiedliwy w sądzeniu ludzi i wypadków, i jest o tyle bezstronny, że ludziom przeciwnych przekonań nie podsuwa brudnych i nieuczciwych intencyj, lecz stara się zrozumieć ich punkt widzenia.

Wszystkie zarzuty i krytyki polskiej rzeczywistości, umie-

szczone w powieści Mortęskiego, nie raziłyby nas prawdopodobnie w artykule czy rozprawie, moglibyśmy się z niemi godzić lub nie, ale w każdym razie moglibyśmy ich spokojnie wysłuchać, zwłaszcza, że są robione dość beznamiętnie, ale jednak w powieści, która z konieczności mniej przemawia do rozwagi i rozumu, niż do fantazji i uczucia, uwagi te robią wrażenie pewnej niedelikatności i są przykre.

I wogóle nasuwa się pytanie czy to wszystko, co autor tak inteligentnie widział, co umiał wiernie a nawet żywo opisać, te wszystkie ciekawe rzeczy, które przeżył, te kwestje, które przemyślał, nie byłyby zyskały, gdyby zamiast w powieści umieszczone były poprostu w rodzaju wspomnień, czy pamiętnika. Wtedy czytałoby się książkę Mortęskiego z przyjemnością bez zastrzeżeń, a opisy stosunków dawniejszych i nowszych, opisy osób, faktów, charakterystycznych epizodów, nabrałyby zczasem wartości cennych, barwnych i bardzo autentycznych dokumentów historycznych.

Z tego punktu widzenia może miał rację Piwiński, że ta ciekawa i warta czytania książka jest jednak nieporozumieniem.

„Ghetto potępione" Kazimiery Alberti składa się niejako z dwóch elementów: z opisów małomiasteczkowej nędzy żydowskiej i z przeżyć młodej żydówki, która zabrana z tego ghetta przez ciotkę sławną śpiewaczkę, wychowuje się w bogatym świecie kosmopolitycznym, a potem wraca jako lekarka do swego rodzinnego miasta.

Stosunki proletarjatu żydowskiego są z pewnością dobrze wystudjowane; wszystkie żydowskie zabobony i nabożeństwa, wszystkie hebrajskie nazwy świąt i obrzędów, modlitwy i cytaty z Tory mają wszelkie cechy autentyczności. Ale mimo nagromadzenia wielu charakterystycznych szczegółów, mimo ciągłego opisywania, wizji tego miasteczka i jego życia nie mamy. W tych opisach autorka stara się być realistyczna i do znudzenia powtarza wciąż wszystkie najobrzydliwsze wyrazy i najmniej apetyczne szczegóły, ale brak w tem wszystkiem poprostu talentu, który sprawia, że pisarz w kilku słowach wywołuje i utrwala w nas przez siebie widziany obraz. Z opisu Kazimiery Alberti wiemy wprawdzie prawie wszystko o małomiasteczkowych żydach, ale nie widzimy niczego. Może najplastyczniejsza jest postać starego Szlojmy, suchotnika i zapoznanego artysty, który pogrążony w skrajnej nędzy i złożony chorobą, śpiewa ciągle pochwalne i dziękczynne pieśni Jehowie.

Jeszcze słabiej przedstawia się historja wewnętrznych przeżyć pięknej Róży, która chce się otrząsnąć ze wspomnień o biednem i brudnem swem dzieciństwie i ciągle lawiruje między ochotą do wesołego i swobodnego życia, a litością dla środowiska, z którego wyszła. Ponieważ bohaterka działa najczęściej pod wpływem

jakichś bliżej nieokreślonych nakazów wewnętrznych i nigdy nie wie dlaczego do rodziców pojechała, dlaczego od nich wyjechała, dlaczego im pomaga i dlaczego od nich stroni — więc tem bardziej i czytelnik w tych skomplikowanych poruszeniach nie bardzo się orjentuje. Wśród tych wszystkich szarpiących ją nakazów wewnętrznych zostaje Róża kochanką jednego człowieka, bo ma do niego uczucie podobne do miłości, potem drugiego, bo ma do niego uczucie większe, niż miłość, żoną żadnego z nich nie chce zostać przez delikatność. Pod koniec tych walk wewnętrznych nasuwa się jej kwestja religijna, którą się zresztą dotąd zupełnie nie zajmowała. Rozstrzyga ją zresztą bardzo szybko, uznając, że religja może być pożyteczna a nawet ładna i wzruszająca u nędzarzy z ghetta, ale osobie tak silnej i inteligentnej jest ona zupełnie zbyteczna...

Stylowo książka jest bezbarwna, choć spotykamy w niej takie dziwolągi językowe, jak np. willijka, co ma oznaczać małą willę, ale trzeba przyznać, że tych dziwolągów jest mniej, niż w wielu innych książkach.

Naogół jest to powieść rozwlekła i słaba, nie przedstawiająca większej wartości ani artystycznej ani ideologicznej.

Istnieje cały szereg powieści odbywających się w środowisku czysto „powieściowem". Ludzie takich powieści nie mają określonych zawodów, ani źródeł dochodów; są zresztą zawsze nieograniczenie bogaci. Bez widocznego powodu obijają się po całym świecie, wszędzie, gdzie przyjadą, wynajmują zawsze piękne apartamenty w starych pałacach; zajmują się wyłącznie miłością, uważając ją jako najzwyklejszą i zupełnie moralnie obojętną, bo powszechnie przyjętą, rozrywkę towarzyską.

W takiem właśnie środowisku „powieściowem", nie przypominającem w niczem istniejących na świecie stosunków, odbywa się, a w każdym razie zaczyna powieść Idalji Badowskiej „One i oni".

Nie brak zresztą w tej książce wszelkich konwenansowych ozdób z różnych powieściowych gatunków: jest i szlachetne, wiernie kochające dziewczę polskie, i samobójstwo uwiedzionej panienki, nie został nam oszczędzony i ideał męski w postaci inżyniera, zajmującego się pracą społeczną. Niebanalną jest tylko pokuta lekkiego dawniej prowadzenia, a już niemłodej Jolanty, która ma się przez 10 lat uszlachetniać pracą społeczną, zanim stanie się żoną cnotliwego inżyniera...

Ideą tej książki ma zdaje się być myśl, że kobieta nie powinna zanudzać pracującego mężczyzny swemi psychologicznemi zawikłaniami, ale starać się pomagać mu w pracy, dbać o jego dobrobyt, nie być próżną kokietką, ale pożyteczną obywatelką kraju, a mężczyzna nie powinien uwodzić niewinnych dziewcząt.

Myśl jest zdrowa, ale tak powszechnie znana, że może nie

warto było ubierać jej w kształt lichej i banalnej powieści i urozmaicać dokładnym opisem przeróżnych romansów i romansików.

Całą ozdobą książki jest naprawdę ładny początkowy opis okrętu spacerowego między Abbacją a Wenecją, przedstawionego jako pływający kosz kwiatów.

Zofja Starowieyska-Morstinowa.

José Vincent: C l e m e n c e a u. Paris, Librairie du Dauphin, 1931, str. 228.

Jest to akt niemałej odwagi, na który zdobył się autor niniejszej pracy. Podjąć się bowiem w tak niewielkiem oddaleniu historycznem objektywnego roztrząśnienia wartości człowieka, którego cała Francja uważa za jednego z głównych twórców zwycięstwa i to w dodatku w chwili, gdy cały chór wybitnych pisarzy oddaje mu największe pochwały — to czyn, na który można się zdobyć tylko przy wielkich zasobach dzielności charakteru. Cała książka stoi na stanowisku zdecydowanie katolickiem, dalekiem od połowiczności owych *catholiques timides, mous ou honoraires*, których wspomina dedykacja. P. Vincent nie ma zamiaru pisać żywotu lub rozbierać całej działalności swego bohatera. Analizuje tylko jego idee polityczne i filozoficzne, jego antyklerykalizm i jego charakter, spuściznę wreszcie, jaką pozostawił na polu powieściopisarstwa, dramatu i historji. — Autor jest krytykiem twardym, chciałoby się nawet powiedzieć: za twardym. Próbuje wprawdzie oddać wielkiemu obrońcy ojczyzny sprawiedliwość, ale czuć, że nie ma dla niego żadnej sympatji. Zarzuca mu ciągle przedewszystkiem jedno, że uwikłany w fałszywą ideologję radykalnego antychrześcijańskiego liberalizmu, nie zdołał wyrobić się ani na zupełnie jednolitego ani na prawdziwie wielkiego człowieka. W polityce jego panowała ciągła sprzeczność między przyjętemi na ślepo liberalnemi zasadami, a tem, co mu dyktował zdrowy rozsądek i czego żądała konieczność, zwłaszcza w tragicznych momentach wielkiej wojny; filozofja jego pozostała zupełnie płytka i niestety wroga wszelkiej religji; charakter wprawdzie silny i zdolny w poważnych chwilach do ogromnego napięcia sił, ale pozbawiony tego blasku, jaki daje miłość, bo Clemenceau, zdaniem autora, umiał przedewszystkiem nienawidzić; jednem słowem przez całą tę postać, która mogła była być posągową, przechodzi jakby rysa, która ją szpeci i pomniejsza. Najwięcej względów u P. Vincent znajduje jeszcze Clemenceau jako powieściopisarz za niedoceniony przez krytykę romans p. t. „Les plus forts".

Że w całej tej analizie jest dużo myśli trafnych i uwag zupełnie prawdziwych, to nie ulega wątpliwości. Przyszły historyk bohatera książki będzie musiał w każdym razie liczyć się z pracą J. Vincent. Nie mamy też zamiaru ujmować się ani za filozofją

Jerzego Clemenceau, ani za jego doktryną polityczną, ani tem mniej za jego zaciekłym antyklerykalizmem. Zadajemy sobie jednak pytanie, czy autor nie zanadto umniejsza charakter bądź co bądź zdumiewająco wielki? To co w najkrytyczniejszych chwilach zrobił dla ojczyzny jej niezaprzeczony wybawca, to co przebija z wspaniałego powojennego listu do prez. Coolidge, to, czem Clemenceau — pomimo nieszczęśliwych publikacyj pośmiertnych — zapisał się niezatartemi głoskami na kartach dziejów i w sercu każdego Francuza — to wszystko znamionuje człowieka miary ogromnie niepospolitej. Nie przeczymy, że dużo i niesłusznie nienawidził — było to smutne dziedzictwo psychologiczne po rodzinie i środowisku — ale nie wszystko w jego postępowaniu można kłaść na karb tej nienawiści, jako najgłębszej sprężyny; trzeba brać w rachubę, towarzyszącą nieraz wielkim charakterom, pewną *humour* i szorstkość „starego Tygrysa". Wolelibyśmy żeby w tej całej książce, tem bardziej, że pisana jest ze stanowiska wybitnie katolickiego, było więcej miłości i szacunku, na który zasłużył przeciwnik, zwłaszcza tak wielki.

Ks. Jan Rostworowski.

Comte F. Morawski: Images et souvenirs, t. I. Paris. Nouvelle Société d'édition, 1931, str. 260.

Na treść niniejszej książki złożyły się wspomnienia autora z kilkudziesięciu lat czynnego udziału w wielkiej polityce europejskiej i refleksje, które ta praca w umyśle jego wywołała. Leitmotiv całego dzieła, które zdaje się być dopiero początkiem większej serji, stanowi myśl, że Francja nigdy i pod żadnym pozorem nie powinna ufać zdradzieckim Prusom, ale owszem przez porozumienie z południowo-niemieckiemi państwami i Austrją powinna dążyć do obalenia berlińskiej przemocy, nadającej Niemcom dzisiejszym swoistą a niebezpieczną dla całej Europy cechę. — Nie da się zaprzeczyć, że główne linje argumentacji autora są bez zarzutu i że niezpieczeństwo pruskie udało mu się scharakteryzować, nie bez pewnych wprawdzie przejaskrawień, ale wogóle trafnie. Są też niektóre partje książki bardzo dobrze obliczone na psychikę francuską, naprz. cały dialog *avec un Français moyen*. Z tego względu mogłaby rzecz oddać sprawie polskiej we Francji wielkie korzyści, zwłaszcza w ostatniej chwili, gdy unja celna wzbudziła bez tego tak silne u naszych przyjaciół francuskich podejrzenia w kierunku polityki niemieckiej. — Niestety ma książka p. Morawskiego obok dużych walorów, bardzo znaczne braki. Przedewszystkiem razi jakaś „tajemniczość" w sensie, w jakim zwykliśmy mówić o tajemnej wiedzy czy tajemnych stowarzyszeniach. Autor usiłuje wmówić w czytelnika istnienie tajemnych a niezmiernie potężnych sił, działających ustawicznie w politycznym świecie. Raz jest to jakaś, nieomal wszechmocna

i wszystkowiedząca wyższa „ochrana" rosyjska, inny raz jest to podobne jakieś centrum demonizmu w Berlinie, albo znów jakaś mityczna „szkoła" polityczna, umiejąca nawet czytać w przyszłości. Z wiarą w te niesamowite siły łączą się też zupełnie niesamowite anegdotki polityczne, jak naprz. ta — przyznaję, że autor nie jest jej twórcą — że cesarz Wilhelm via Ochrana zarządził zamordowanie w Serajewie arc. Franciszka Ferdynanda. Łączy się z tym tendencyjnie tajemniczym nastrojem książki styl, przechodzący nieraz w jakąś elegję czy proroczą wróżbę, ale daleki w każdym razie od prostoty i trzeźwości naukowej. Wreszcie niemile uderza przebijająca na wielu miejscach *apologia pro vita sua*. Szkoda, że te usterki pozbawią wpływu pracę, która mogłaby była i Francji i Polsce oddać rzetelne usługi. — Dla dokładności notujemy, że autor zupełnie się myli, jakoby polityczna rada papieża w sprawie wyborów w Niemczech mogłaby kiedykolwiek nabrać charakteru definicji *ex cathedra* (str. 242).

Ks. Jan Rostworowski.

Maciej Loret: Życie polskie w Rzymie w XVIII wieku. Rzym. Scuola tipografica Pio X, str. IV+384 i 34 ilustracje.

Długie poszukiwania w bibljotekach i archiwach rzymskich dostarczyły autorowi m. in. wiele ciekawego materjału do zobrazowania życia Polaków w Rzymie. Tytuł książki mówi o 18 wieku, w rzeczywistości autor często sięga wstecz aż do 16 stulecia.

Całość dzieli się na pięć części. W pierwszej opowiedziane są dzieje środowiska, około którego skupiało się życie polskie, t. j. Hospicjum polskiego, założonego jeszcze przez kard. Hozjusza. Rozdział ten był drukowany na łamach naszego pisma (listopad i grudzień 1928) więc znany jest naszym stałym czytelnikom.

Rozdział drugi kreśli historję dyplomatycznych stosunków Polski ze Stolicą św. za Sasów i Stanisława Augusta: stałej ambasady w Rzymie Polska nie posiadała, lecz posługiwała się agentami niższej kategorji, najczęściej cudzoziemcami; niekiedy wysyłała poselstwa nadzwyczajne. Wielka ambasada Tarły nie doszła do skutku z przyczyn barwnie opowiedzianych.

W trzecim rozdziale mamy omówione pobyty w Rzymie tych, co się tam udawali dla zdobycia nauki. Na tle ówczesnego — od 16 stulecia — stanu nauk teologicznych i prawniczych w stolicy chrześcijaństwa, podany został — może za drobiazgowo — katalog paru set nazwisk Polaków, z których wielu potem zasłynęło zasługami w ojczyźnie. Opowiedziane warunki, w jakich młodzież ta zdobywała wiedzę nad Tybrem. Z tego rozdziału widać, że dotąd w naszem piśmiennictwie może za mało rozumiano doniosłość dla Polski Rzymu, jako źródła nauki, podczas gdy podkreślano znaczenie innych środowisk, naprz. Padwy.

Najciekawszem obyczajowo jest opowiadanie w czwartym

rozdziale o pielgrzymach i podróżnikach polskich. Zresztą te nazwy trzeba wziąć bardzo szeroko. Mamy tu włączony i kilkunastoletni pobyt królowej Marysieńki i jej synów, i odwiedziny królewicza Fryderyka Chrystjana, i okupację Rzymu przez legjony Dąbrowskiego. Oczywiście spotykamy się i z znakomitymi podróżnikami dla badań rozmaitych jak pod koniec 18 stulecia Potockimi, Mniszchem, Staszicem, Niemcewiczem, i z pobożnymi pielgrzymami i niepospolitymi awanturnikami w rodzaju imć p. Wolskiego. Zwłaszcza pobyt Marysieńki opowiedziany barwnie na tle ówczesnego papieskiego ceremonjału i barokowego życia.

Wreszcie ostatni rozdział zajmuje się Polakami artystami w Rzymie. Wybijają się tu trzy nazwiska malarzy Czechowicza, Kuntzego i Smuglewicza. Autor podnosi walory artystyczne Kuntzego, stawiając go dużo wyżej od Smuglewicza, który w Polsce jest bardziej znany. 34 ilustracje z obrazów tych artystów i projektów budowli polskich architektów uzupełniają ten rozdział.

Z powodu bogactwa materjału, książka nie jest jednolita: żywe i barwne opowiadania obciążone są nieco nużącem wyliczaniem nazwisk mniej ważnych; trafiają się powtarzania dzięki schematycznemu rozłożeniu treści. Czyta się wszakże z wielkiem zajęciem, a historycy znajdą w niej niewątpliwie dużo ważnych szczegółów biograficznych.

Dowiadujemy się, że książka Loreta została zalecona przez Min. Wyznań Relig. i Ośw. Publ. do bibljotek nauczycielskich szkół średnich a także, że w kraju można ją nabyć u p. Janiny Loret, Kraków, ul. św. Marka 6, po cenie 21,50 zł, łącznie z przesyłką pocztową.

Ks. J. Urban.

Valerij S. Vilinsky: K s l o v a n s k é o t á z c e. Wyd. Václav Petr, Praha, str. 118.
Tenże: D u c h r u s k é c i r k v e. Wyd. Ladislav Kuncirz, Praha, str. 428.

Leży to w tradycjach czeskiej publicystyki i czeskiego społeczeństwa — interesować się zagadnieniami ogólno-słowiańskiemi. Wiadomo, że może nigdzie w tym stopniu, jak nad Wełtawą, nie przyczyniono się do zbudzenia w przeszłem stuleciu poczucia słowiańskiej jedności i nie snuto więcej pomysłów politycznych, na tem poczuciu opartych. Dlatego dotąd publikacje o Słowiańszczyźnie, jako całości, o jej możliwościach i zadaniach mogą w Czechach liczyć na pokup. Temu zaciekawieniu Czechów czynią zadość dwie niedawne książki Walerego Wilińskiego, Rosjanina mieszkającego w Bernie morawskiem, znanego z wielu już prac w rozmaitych językach, nie wyłączając polskiego.

Pierwsza książka „Do zagadnienia słowiańskiego" jest referatem o różnych rozumieniach jedności słowiańskiej. Sprowadza je do trzech. Pierwszem z nich jest rozumienie, które nazywa

rusofilskiem; nawiązuje ono do dawnego panslawizmu i przedwojennego neo-slawizmu, w których dźwięczały pewne nutki mesjanizmu, specjalnego jakiegoś powołania słowiaństwa, słowiaństwo zaś to było rozpatrywane przedewszystkiem jako całość, w której jądro stanowić miała Rosja, sprawująca polityczną hegemonję nad innemi słowiańskiemi narodami. Tę koncepcję, tułającą się dotąd, pomimo upadku Rosji, w wielu głowach, a nawet podtrzymywaną przez taką polityczną organizację, jaką jest stronnictwo narodowo-demokratyczne Kramarza, autor uważa — po powstaniu niezależnych słowiańskich państw na Zachodzie, za nierealną, a zwłaszcza dla katolickich ludów trudną do przyjęcia. Nie posiada też ona żadnego filozoficznego uzasadnienia.

Druga koncepcja, nazwana przez autora demokratyczną, którą reprezentuje w Czechach prezydent Masaryk i Benesz, a w Polsce Lednicki, patrzy na Słowiańszczyznę, a właściwie na narodowości słowiańskie poprzez pryzmat ogólno-światowego humanitaryzmu i równości narodów. Ta jest bliższa przekonaniom autora, ale i ona go nie całkowicie zadawalnia głównie z powodu lekceważeniu czynnika religijnego. Notuje więc koncepcję trzecią, katolicką, uzupełniającą tamtą i w praktycznych objawach często się z nią spotykającą, ale która kładzie nacisk na religję, jako na ważny czynnik życia narodów. Że zaś Słowiańszczyzna religijnie jest podzielona, więc katolickie pojmowanie jej łączy się z usiłowaniami przywrócenia kościelnej jedności, w szczególności z tak zwaną ideą cyryl-metodejską. Autor jest zwolennikiem tych usiłowań unijnych i jest zdania, że narody i państwa słowiańskie nie powinny się im przeciwstawiać, jakkolwiek nie żąda od nich, by je czynnie popierały, a wprost sprzeciwia się temu, by je wyzyskiwały w swoich celach politycznych.

W. Wilińskiemu jest znaną literatura przedmiotu różnych krajów, może jednak mniej potrzebnie przytacza autorów drugo- i trzeciorzędnych, jak również nieco przejaskrawia doniosłość pewnych faktów. Razi to nawet wtedy, kiedy chodzi o ludzi czy fakty z obozu katolickiego, jeśli oni czy one tej doniosłości nie posiadają, naprz. znane czysto teoretyczne obrady zjazdów unijnych w Welehradzie. Do wszystkiego należy przykładać właściwą miarę.

W drugiej książce W. Wilińskiego „Duch cerkwi rosyjskiej" widziałbym uzupełnienie broszury poprzedniej. Skoro zbliżenie narodów słowiańskich ma się odbyć także na terenie religijnym, to dla Słowian zachodnich niewątpliwie potrzebną jest rzeczą zaznajomić się z tym typem chrześcijaństwa, jaki przedstawia rosyjski świat prawosławny. Autor swoje informacje o tym świecie osnuł na szerokiej kanwie roztrząsań filozoficznych o istocie postępu, krytyki zapatrywań rozmaitych autorów europejskich na ducha narodu rosyjskiego, poczem kreśli dzieje chrześcijaństwa w Rosji od czasów najdawniejszych, zwłaszcza różnych nurtują-

cych w niem duchowych prądów aż do ostatniej doby. W duchu Sołowjowa, autor widzi w unji z Rzymem jedyną drogę do wcielenia w empiryczną cerkiew rosyjską w całej pełni ducha Kościoła powszechnego. Wierzy, że ten proces się dokona. Niestety, nie mógłby wskazać na żadne konkretne kroki w tym kierunku współczesnego rosyjskiego prawosławia.

Ks. J. Urban.

Mieczysław Niwiński: Opactwo Cystersów w Wąchocku. Fundacja i dzieje uposażenia do końca wieków średnich. Kraków, 1930. Rozpr. Wydz. hist.-filoz. P. A. U. serja II tom 43. nr. I. str. 164 i mapa.

Niejednokrotnie już podkreślano w polskiej literaturze naukowej zasługi Cystersów w dziedzinie gospodarczej i kulturalnej polskiego średniowiecza — a miejcowości, w których znajdowały się konwenty „szarych mnichów" uchodziły za centra racjonalnej gospodarki rolnej i wzorowo przeprowadzonej działalności kolonizatorskiej na prawie niemieckiem. Mimo tego niewiele z średniowiecznych klasztorów Cystersów w Polsce doczekało się swej monografji, a i tych kilka spoczywa jeszcze w rękopisach, czekając na ogłoszenie ich drukiem. Toteż każdy historyk, a specjalnie historyk dziejów gospodarczych z radością powita monografję p. Niwińskiego, — owoc kilkuletnich, żmudnych badań. Fundacja biskupa Gedki, założony w r. 1179 był klasztor Wąchocki filją klasztoru Cystersów w Morymundzie. Fundowany z końcem XII wieku i uposażony dosyć skromnie w niezbyt żyznej okolicy rzeki Kamiennej rozwinął żywą działalność gospodarczą, toteż stan majątkowy konwentu wąchockiego z końcem XV wieku o wiele razy przewyższył pierwotne uposażenie.

Praca dzieli się na pięć rozdziałów z wstępem, zakończeniem i dodatkami. Po wstępnych, wprowadzających w temat uwagach podaje autor w rozdziale pierwszym krytycznie opracowany materjał źródłowy, do dziejów klasztoru wąchockiego. Rozdział drugi ustala zagadnienia, związane z fundacją oraz omawia pierwotne uposażenie. Wzrost majętności klasztornych w ciągu wieków średnich, przedstawiony chronologicznie i topograficznie to treść trzeciego rozdziału. W następnym znajduje się omówienie immunitetu dóbr klasztornych, a ostatni najobszerniejszy daje szczegółowy obraz klasztornej działalności gospodarczej, tak na polu kolonizacyjnem i agrarnem, jak górniczo-hutniczem i handlowem. Zakończenie zbiera wyniki pracy klasztornej, — które przedstawiają się nader dodatnio. Kilkanaście nowo lokowanych osad, osuszenie znacznego obszaru ziem rolnych, zaprowadzenie racjonalnej gospodarki folwarcznej, eksploatacja rud kruszcowych, zakładanie targów i popieranie handlu — to zdobycze znaczne, stawiające konwent wąchocki w rzędzie zasłużonych, dla polskiej

kultury gospodarczej wieków średnich. Słusznie mianuje ich autor pierwszymi pionierami kultury w okolicach rzeki Kamiennej.

W dodatku podał autor krytycznie opracowany tekst dokumentu Bolesława ks. krakowskiego i sandomierskiego z 1260 r. Wykaz skróceń i sprostowania kończą pracę, uzupełnieniem zaś koniecznem i nader cennem są trzy przejrzyste mapki, które podając genetyczny rozwój klasztornych majętności pozwalają łatwo zorjentować się w ich terytorjalnem rozmieszczeniu. Praca oparta jest na bardzo sumiennem i skrupulatnem wyzyskaniu źródeł i literatury, toteż wyniki jej staną się jednym więcej przyczynkiem do znajomości polskiej historji gospodarczej i jej pionierów — klasztorów cysterskich, a równocześnie dorzucą niejeden szczegół ważny dla historji kulturalnej polskiego średniowiecza.

Dr. Marjan Pelczar.

Eryk Wasmann T. J.: Jedno w Bogu. Rozważania chrześcijańskiego przyrodnika. Wilno, Księg. św. Wojciecha, str. 112.

W pewnym bolszewickim podręczniku ateizmu spotkałem nazwisko Wasmanna, niedawno zmarłego badacza mrówek, między nazwiskami przyrodników, którzy rzekomo wykazali, że do objaśnienia dziwów przyrody Bóg jest zbędny. Moskiewski bezbożnik (polak!) może to nazwisko przytaczał w dobrej wierze, w przekonaniu *a priori*, że żaden prawdziwy uczony nie może chyba należeć do liczby ludzi wierzących. A czy u nas, wśród przyrodników, którym nazwisko Wasmanna musi być znanem, wielu jest takich którzyby wiedzieli kim on był? Właśnie o tem można się dowiedzieć z książeczki „Jedno w Bogu". Ten zasłużony naukowiec to głęboko religijny umysł, to katolicki kapłan, jezuita, pałający apostolską gorliwością o zdobywanie dusz dla Boga. Jako uczony i filozof, walczył on z materjalistycznym monizmem niemieckim, drapującym się w togę filozofji, owszem jakiejś pseudo-religji. O. Wasmann przeciwstawiał mu inny „monizm", chrześcijański, sprowadzający wszystko, co istnieje, do Boga, jako do wspólnej ostatecznej przyczyny wszelkiego bytu. Czynił to nietylko w uczonych książkach (naprz. „Biologja nowoczesna a teorja rozwoju"), bo oto dał nam książeczkę, w której wypowiedziała się cała jego dusza co myśli o Bogu i człowieku. Są to rozmyślania, „modlitwa myślna", ale przemedytowane przez głęboki i nowocześnie wykształcony umysł i ujęte w język przyrodnika i filozofa. Treścią ich Bóg, przyroda, Chrystus i życie nadprzyrodzone człowieka. Ta książeczka, w dobrej polszczyźnie naszemu piśmiennictwu przyswojona, aż prosi się, by ją dać do ręki młodzieży naszych szkół wyższych, zwłaszcza studjującym przyrodę. W O. Wasmannie odkryją żywą syntezę wiedzy i wiary, która niejednemu wydaje się niemożliwą. Do kapłanów, zajmują-

cych się duszpasterstwem wśród młodzieży uniwersyteckiej, zwracamy się z gorącym apelem, by książeczkę Ks. Wasmanna rozszerzali.

Ks. J. Urban.

Idea Boga. Cykl odczytów. Wydawnictwo Domu prasy katolickiej, Warszawa, 1930, str. 132.

W r. 1929 wygłoszono w sali „Theologicum" w Warszawie sześć publicznych odczytów o Bogu. Wygłosiło je tyluż profesorów i docentów Wydziału teologicznego Uniwersytetu warszawskiego; każdy podchodził do tematu ze stanowiska swojej specjalności. Dlatego zbiór tych odczytów, wydany w jednej książce, daje wielce urozmaiconą całość. Jest tu dowodzenie (ks. W. Kwiatkowskiego) na podstawie etnologji, że pierwotną formą religji była cześć jednego Boga; w świetle psychologji doświadczalnej bada ideę Boga ks. P. Chojnacki; ks. A. Bukowski ustala teologicznie naturalne uzdolnienie człowieka do poznania Boga; ks. W. Michalski ustala ideę Boga na podstawie najstarszych ksiąg Biblji, a ks. F. Rosłaniec na podstawie ewangelij synoptycznych; wreszcie ks. A. Borowski zajmuje się ideą Boga jako pierwowzorem życia moralnego. Całość jest poprzedzona wstępnem przemówieniem Ks. Biskupa A. Szlagowskiego. — Dla ubogiej w oryginalne rzeczy literatury teologicznej polskiej ten zbiór odczytów jest cennym nabytkiem, zasługuje też na rozpowszechnienie wśród inteligencji.

J. U.

Ks. Dr. A. Szymański: Akcja katolicka a działalność gospodarczo-społeczna. Księgarnia św. Wojciecha, Poznań, str. 51.

Jednym z paru powodów, dla których „Akcja katolicka" polega przeważnie na rozprawianiu o „Akcji Katolickiej" jest wciąż brak jasnych pojęć w tej dziedzinie, brak precyzyjnych określeń terenu i przedmiotów tej Akcji. Jakie zadania do niej należą, a jakie nie, które z istniejących stowarzyszeń katolickich mają wchodzić w skład jej organizacji, a które nie — oto zagadnienia, pochłaniające dużo czasu i oby można było powiedzieć, że nie tamujące niejednokrotnie pożytecznej „akcji". Ks. prof. A. Szymański, z właściwą sobie jasnością wykładu, rzuca dużo światła w te mroki. Akcja Katolicka to udział świeckich w realizowaniu zadań Kościoła, lecz posłannictwo Kościoła jest dwojakie: jedno zmierza do zbawienia dusz, drugie polega na tworzeniu cywilizacji chrześcijańskiej. — Akcja Katolicka wezwana jest do udziału i w jednem i w drugiem posłannictwie Kościoła, choć nie w równej mierze. W pierwszem posłannictwie jej rola jest czysto pomocniczą i zastępczą, w drugiem natomiast jest bardziej samodzielną, główną, choć nie zrywającą ze zwierzchni-

czem kierownictwem hierarchji kościelnej. Do tej drugiej kategorji zadań należy działalność gospodarczo-społeczna w różnorodnych jej objawach aż do organizacyj zawodowych włącznie. Autor nie rozgranicza Akcji Katolickiej pod tym względem od działalności chrześcijańsko-społecznej, prowadzonej u nas pod egidą stronnictw politycznych Chrześcijańskiej Demokracji lub Narodowej Partji Robotniczej. Doprowadzenie do zlania się wszystkich związków zawodowych, nieulegających socjalizmowi, stawia autor między zadaniami Akcji katolickiej i uważa, że byłoby to z jej strony dokonaniem „wielkiego dzieła", ważnego także dla „ratowania dusz przed niewiarą". Zaznacza jednak, że wstępnym warunkiem byłoby uniezależnienie tych związków od polityki. Z przyjemnością podkreślamy ten szczegół z wywodów ks. profesora, wybitnego pracownika na terenie chrześcijańsko-społecznej działalności u nas, bo pokrywa się on ze zdaniem niżej podpisanego, wypowiedzianem niedawno w *Przeglądzie Powszechnym*, a które wywołało niezadowolenie pewnych przedstawicieli naszej Ch. D.

Ks. J. Urban.

Ks. Nikodem Ludomir Cieszyński: Roczniki katolickie na rok P. 1931. Nakładem autora, Poznań 1931, str. 546. Skład główny u autora: Poznań, kościółek P. Jezusa.

Godną wysokiego uznania jest wytrwałość ks. Cieszyńskiego, z jaką wydaje swoje „Roczniki". Co 12 miesięcy otrzymujemy jeden pękaty tom, — jest ich obecnie już dziewięć. W pierwszych latach sam niósł ciężar dnia i upalenia; w ostatnich paru tomach spotykamy już współpracowników do specjalnych tematów (w ostatnim tomie jest ich czterech), mimo wszystko ks. Cieszyński sam daje kilka razy więcej, niż jego przygodni pomocnicy. Nietylko sam pisze, ale sam też wydaje i ekspedjuje swoje „Roczniki", ze swej skromnej rezydencji przy małym kościółku poznańskim. Znając stosunki wydawnicze i drukarskie, można zgóry być pewnym, że na „Rocznikach" nie robi interesu, — więc pojmuje swoją pracę jako służbę społeczną, pewnego rodzaju powołanie. Trzeba uznać, że powołanie to spełnia godnie. Jego wydawnictwo jest unikatem w Polsce, a czy gdzieindziej istnieje coś podobnego — nie wiem. Ks. Cieszyński, dzięki posiadaniu kilku języków, śledzi wydawnictwa różnych krajów i usiłuje wytworzyć sobie obraz stosunków kościelnych we wszystkich tych krajach. Od Chile do Sachalina — nie poprzez Ocean Spokojny, ale poprzez obie Ameryki, Europę, Azję — żaden zakątek nie ukryje się przed jego ciekawością. Nie wiem czy znajdziemy człowieka, któryby więcej czytał, niż ks. Cieszyński. A nie opuszcza roku, w którymby jakiegoś obcego kraju nie odwiedził. O Polsce nie potrzeba mówić. Dlatego „Roczniki" dają syntezę

całego życia katolickiego i wszystkiego, co w jakiś sposób z religją i Kościołem związane. Że czytelnik odbiera ją nieco zapóźno, bo zwykle po roku po opisywanych wypadkach, to już wina rodzaju wydawnictwa. W każdym razie dowiaduje się dużo ciekawych rzeczy, o których w swoim czasie nie miał sposobności słyszeć. A wszystko otrzymuje opowiedziane barwnym językiem, czasem zbyt oryginalnym zwrotem lub porównaniem ubawi się nieco. — Niechaj czcigodny autor nadal jeździ, czyta, pisze, a publiczność polska niechaj mu tę pracę ułatwi, chętnie nabywając jego „Roczniki".

Ks. J. Urban.

L. Burger: 40 lat w służbie bociana. Z zapisków dziennika położnej. Katowice 1931, Księgarnia Katolicka. Str. 384.

Ciekawa i niezwykła książka, ze względu na treść i na autorkę. Lisbeth Burger, córka nauczyciela w Niemczech, nie myślała nigdy zostać akuszerką i dużo trudu kosztowało miejscowego ks. proboszcza, zanim zdołał wytłumaczyć jej i jej matce, że zawód ten jest bardzo ważny i daje wiele sposobności do służenia Bogu i ludziom. Po 40-u latach, w ciągu których Lisbeth mogła przekonać się o prawdziwości tych słów, postanowiła się podzielić z innymi swemi doświadczeniami i napisała książkę p. t. „40 Jahre Storchentante". Aus dem Tagebuch einer Hebamme (Breslau, Wilh. Korn). Miała od dziecka dar opowiadania, więc nie przyszło jej to zbyt trudno i stworzyła rzecz bardzo interesującą i pouczającą. Z pośród paru tysięcy wypadków, w których brała udział w okresie swego urzędowania, wyjęła blisko 50 i opisała je dokładnie na podstawie dzienniczka, jaki stale prowadziła.

Zastajemy tu wszelkiego rodzaju sytuacje i osoby, oraz wyrazisty obraz zmian, jakie zaszły w ostatnich paru dziesiątkach lat na polu obyczajowem. Widzimy małżeństwa wzorowe i szczęśliwe, i inne dalekie od tego; rodziny liczne i o jednem dziecku; matki godne i niegodne tego imienia, prawowite i nieślubne; dziewczęta i kobiety religijne i dobre, to znowu odbiegające od tego ideału, od lekkomyślnych do najgorszych; mężczyzn i młodzieńców, od szlachetnych do nikczemnych; dzieci szczęśliwe i politowania godne, niechęć do nich i zbrodnicze pozbywanie się; widzimy miłość świętą i czystą, lub niską i zbeszczeszczoną. A to wszystko opisuje akuszerka, która patrzała własnemi oczyma na te wypadki, ale traktowała przytem swój zawód po Bożemu i nie omieszkała nigdzie słowem i czynem przyczyniać się do dobrego a przeciwdziałać złemu, służyć ludziom i prowadzić ich do Boga. Jej prostota i naturalność, a przytem zdrowy, chrześcijański pogląd na życie i człowieka, nadaje jej opowiadaniom

szczególniejsze namaszczenie i czyni je lekturą, mimo drażliwych tematów, budującą i pożyteczną.

Toteż nic dziwnego, że polecają ją poważne pisma katolickie, i że wśród tych świadectw zastajemy także pismo biskupa z Rottenburga. Nie godzimy się wprawdzie, by książkę tę dawać młodym dziewczętom, zawiera ona bowiem sporo rzeczy drastycznych i przykrych. Ale osobom dorosłym, zwłaszcza pracującym w zawodzie położniczym, pielęgniarskim i lekarskim, oraz kobietom i dziewczętom, które w swej pracy zawodowej i otoczeniu narażone są na niebezpieczeństwo, książka powyższa odda rzetelną przysługę. Również dla duchowieństwa daje ona szereg z życia wziętych i wymownych przykładów. Recenzję tę piszemy na podstawie wydania niemieckiego (1931, 41—60 wyd.). Z polskiem tłumaczeniem porównywaliśmy kilka rozdziałów i przekonaliśmy się, że mimo dużej dowolności w niektórych miejscach, tłumaczenie naogół jest wierne i stara się oddać zarówno myśl, jak słowa autorki.

Ks. St. Podoleński.

Zofja Rzepecka: W służbie dobra i prawdy. Wykłady, przemówienia, listy. Z przedmową J. E. Ks. Bpa śląskiego, St. Adamskiego. Poznań 1931, Księg. „Ostoja"; str. 292.

Książka niniejsza jest zbiorem 20-u wykładów, wygłoszonych w ostatnich kilku latach przy różnych okazjach przez p. Rzepecką, znaną działaczkę na polu katolickiego ruchu kobiecego. Do nich dołączono na końcu cykl jej „Listów na czasie", przeznaczonych dla młodych dziewcząt. W przemówieniach powyższych porusza autorka różne tematy, związane z życiem, z zakresu: wiary, moralności, pracy społecznej i dla ojczyzny, szkoły, małżeństwa, kwestji kobiecej, kultury towarzyskiej. Popularne naogół ich ujęcie czyni je doskonałym materjałem dla osób, pracujących w organizacjach społecznych, zwłaszcza kobiecych, i w Akcji katolickiej. W tym charakterze poleca je też J. E. Ks. Biskup śląski, St. Adamski, który sam zachęcał autorkę do wydania tej książki, by nią wzbogacić ubogą naszą literaturę wykładową.

S. P.

Marszałek Pétain: Bitwa pod Verdun. Z 9 fotografjami i 8 szkicami. Warszawa 1931, Wojskowy Instytut Nauk. - Wydawniczy. Str. 110 (br. 5.80 zł., opr. 9.50).

Jeden z największych dramatów wojny światowej, oblężenie Verdun, znalazł w tej książce równocześnie fachowy i porywający opis, tem cenniejszy, że autorem jego jest sam marszałek Pétain, dowodzący wówczas frontem środkowym, w skład którego wchodziła powyższa twierdza. To jego studjum wojskowo-histo-

ryczne zostało przełożone starannie na język polski przez majora dypl. Eugenjusza Quirini, a marsz. Pétain napisał tu specjalną przedmowę. W trzech cześciach znajdujemy kolejno opis działań wstępnych i rozpoczęcia bitwy, organizacji obrony, ostatnich wysiłków przeciwnika i odwetu Francuzów; końcowy rozdział podaje interesujące wiadomości o fortach Verdun i ich roli obronnej. Zrozumienie przebiegu oblężenia ułatwia 8 przejrzystych szkiców; kilka ilustracyj na kredowym papierze zdobi całość.

M.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakładem Głównej Księgarni Wojskowej, Warszawa.

Franc. Szymczyk: Kolarstwo. Turystyka — tor — szosa. Str. 143.
Państwowa odznaka sportowa. Rozporządzenia i regulamin. Str. 32 i załączniki.
Eug. Slaski, generał: Zasady zaprawy i sportowej jazdy konnej. Str. 80.
Wacław Lipiński: Wśród lwowskich orląt. Wyd. 2, str. 148.

Nakładem różnych.

Sprawozdanie Związku misyjnego duchowieństwa w Polsce za r. 1929. Płock 1930, str. 31.
Zygm. Rieff: Teresa Neumann. Stygmatyczka z Konnersreuth. Warszawa, „Kronika Rodzinna". Str. 15.
Dr. Antoni Sawicki: Na tydzień dziecka. Miejsce Piastowe. Wyd. Tow. św. Michała Archan. 1931, str. 45.
Dr. Bron. Gładysz: Einige Beiträge zur Geschichte der lateinischen Hymnendichtung in Polen. Odb. z Theolog. Quartalschrift, Tübingen.
Paweł Krzowski: Szkoła jednolita. Zarys ustroju szkolnictwa w Polsce. Skład główny w Domu książki polskiej, Warszawa, 1931, str. 22.
Bogdan Nawroczyński: Uczeń i klasa. Książnica-Atlas, Lwów - Warszawa 1931, str. 392.
Oświata katolicka i Uniwersytety katolickie. Szkic kazań na „dzień uniwersytecki". Lublin 1930, str. 31.
Zofja Glosówna: Trzy obrazki sceniczne o św. Antonim Padewskim. Lwów, nakł. OO. Reformatów, 1931, str, 64.
Dr. Fr. Grivec: Fjodor M. Dostojevskij in Vladimir Solovjov. Ob 50 letnici smrti Dostojevskega. Ljubljana 1931, str, 46.
T. Brudzewski: Cyklon. Powieść. Nakł. Gebethnera i Wolffa. Str. 174.
Biskup P. Kubicki: Antoni Ksawery Sotkiewicz biskup sandomierski. Nakł. autora, Sandomierz 1931, str. 509.
Św. Joanna d'Arc. Szkice historyczne, w 500-letnią rocznicę zgonu. Pod red. prof. O. Haleckiego. Warszawa 1931, „Kronika Rodzinna"; str. 56 i ilustr.
Bibljoteka uniwersytetów ludowych i młodzieży szkolnej. Warszawa 1931, Gebethner i Wolff; str. 16.
Pamiętnik Bibljoteki Kórnickiej. Red. Stan. Bodniak. Zeszyt 2. Kórnik 1930, str. 125.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Jubileusz enc. *Rerum novarum* i nowa encyklika robotnicza. — Zatargi o Akcję katolicką we Włoszech. — Rewolucja i Kościół w Hiszpanji.

Jubileusz czterdziestoletni encykliki *Rerum novarum* sprowadził do Rzymu zastępy robotników dla złożenia hołdu Następcy wielkiego Leona XIII. Zapewne ciężkie przesilenie gospodarcze, dające się we znaki nieledwie wszystkim krajom, nie pozwoliło światu robotniczemu wystąpić liczniej i okazalej, wszakże i to, co widziała obecnie stolica chrześcijaństwa, przypominało najliczniejsze z pielgrzymek robotniczych, jakie niegdyś przed oblicze „papieża robotników" przyprowadzał ich „dobry ojciec" Leon Harmel. W tym roku rzesze pracujące popłynęły nie z jednego, jak niegdyś kraju, ale można powiedzieć z całego katolickiego świata. Francja sama wysłała 1600 robotników, Niemcy i Austrja 1400, niewielka Szwajcarja 580, Belgja 500, Polska 240, i t. d. Te pielgrzymki rozmaitych narodów przyjmowane były przez Ojca Świętego najpierw każda osobno przez kilka dni poprzedzających datę właściwego jubileuszu. Sam dzień czterdziestolecia, 15 maja, zgromadził je wszystkie razem dwukrotnie: zrana na mszy, odprawionej przez papieża w bazylice św. Piotra, a w godzinach popołudniowych w Watykanie, na dziedzińcu św. Damazego. To przyjęcie we własnej siedzibie przez wspólnego Ojca synów zebranych z wszelkich zakątków ziemi miało szczególnie uroczysty charakter: dziedziniec, na który wjeżdżają przeważnie pojazdy panujących i dyplomatów, został wypełniony po brzegi tłumami ludzi ciężkiej pracy, którzy oderwali się od maszyn, lub wyszli z podziemi kopalń, stojących teraz pod sztandarami swoich organizacyj katolickich, jakby na świadectwo, że pracować chcą z błogosławieństwem Bożem i czekają tylko na

słowo Namiestnika Chrystusowego jak mają pracować, by z kawałkiem chleba zdobyli także życie wieczne.

Pius XI, powitany frenetycznemi oklaskami i okrzykami tysięcy robociarzy, przemówił. By być zrozumianym przez możliwie największą ilość zebranych, przemówił w trzech językach: włoskim, francuskim i niemieckim, powtarzając trzykrotnie każdy ustęp swojej mowy. Fale eteru poniosły te słowa na krańce świata.

Co mówił? Po serdecznem powitaniu i wytłumaczeniu czemu będzie mówił w trzech językach, obwieścił, że dla uczczenia 40 rocznicy encykliki swego poprzednika polecił wybić pamiątkowy medal i że sam wydaje encyklikę w kwestji robotniczej, której krótki konspekt, wydrukowany w kilkunastu językach, ma być rozdany obecnym. Nie będzie rozwijał tych myśli, które stanowią treść jego drukowanego orędzia, chce wskazać tylko na trzy wymagania, nieodzowne do spełnienia, jeśli się chce osiągnąć skutki, zamierzone zarówno przez encyklikę Leonową, jak i przez nową encyklikę jubileuszową. „Modlitwa, praca, poświęcenie" — oto treść, jakby dusza całej akcji nad chrześcijańskiem rozwiązaniem kwestji społecznej. Modlitwa pojęta jako wzniesienie dusz do Boga, źródła wszelkiej siły, ale zarazem jako założenie we wnętrzu dusz Królestwa Bożego, zanim się je pocznie budować na zewnątrz. Praca właśnie je buduje w życiu prywatnem i publicznem, w rodzinach i w społeczeństwie. Jest to praca miłości, sprawiedliwości i pokoju chrześcijańskiego. Nareszcie potrzeba poświęcenia, które sprawi, że się pracę umiłuje, że się ją uczyni zdyscyplinowaną, opartą na podporządkowaniu się, na posłuszeństwie. Z temi trzema słowami — powtórzonemi wielokrotnie, by wyryły się w pamięci — zwraca się papież nie do samych tylko robotników, ale i do tych wszystkich, co pracę dają, co nią kierują, co ją finansują, tylko bowiem zgodne współdziałanie wszystkich w duchu miłości i sprawiedliwości, w poszanowaniu godności człowieka, jako dziecka Bożego, osiągnie się pokój między ludźmi. Wezwaniem na świat Ducha Świętego i udzieleniem apostolskiego błogosławieństwa pracującym i ich pracy została zakończona ta egzorta Najwyższego Kaznodziei do pracującego świata.

Jubileuszowa encyklika *Quadragesimo anno* nosi tę samą datę, 15 maja. Jest to orędzie długie, którego komentowanie nie może być zadaniem krótkiego sprawozdawczego artykułu. Zrodzi ono niechybnie, jak encyklika *Rerum novarum*, całą literaturę, do niego będziemy nieraz odwoływać się na łamach naszego pisma. Dzisiaj podamy tylko jego najogólniejszy zarys i parę myśli przewodnich.

Dzieli się encyklika na trzy części. W części pierwszej

wyliczone są dobrodziejstwa, jakie wypłynęły z encykliki *Rerum novarum*: stała się ona podstawą do dalszych orzeczeń Kościoła w sprawie robotniczej i do rozwoju socjologji i ekonomji na podstawach chrześcijańskich opartej, — rządy państw, nie bez jej wpływu, zerwały z panującą dawniej wszechwładnie doktryną liberalną i powołały do życia ustawodawstwo robotnicze, bardziej zgodne ze sprawiedliwością,— ona obroniła prawo robotników do zrzeszania się dla wzajemnej pomocy i obrony swoich słusznych interesów, stworzyła organizacje katolickie, wychowała robotnika w duchu chrześcijańskim. *Rerum novarum* jest więc rzeczywistą „magna charta" chrześcijańskiego porządku społecznego.

Część druga encykliki papieskiej stwierdza prawo i obowiązek Kościoła zabierania głosu w sprawach społecznych i ekonomicznych, o ile one winny być podporządkowane zasadom moralności, poczem przechodzi do streszczenia nauki Kościoła o własności prywatnej, o stosunku między kapitałem i pracą, o słusznej płacy, wreszcie o ustroju społecznym. Własność prywatna posiada jakby podwójne oblicze: indywidualnego interesu jednostki władającej i społecznego, ciążącego na własności, obowiązku. Papież broni własności prywatnej i z pewną naganą czyni aluzję do tych teoretyków, którzy ową indywidualną stronę własności zbyt zacieśniają i osłabiają, z drugiej wszakże strony zaznacza, że prawo własności prywatnej przybierało w historji różne postacie i przyznaje państwu pewną ingerencję w jego regulowaniu zgodnie z dobrem publicznem. Co do stosunku między kapitałem a pracą, to papież gani wielką dysproporcję w korzystaniu przez te dwa konieczne czynniki wytwórczości z owoców produkcji i domaga się takiej organizacji systemu gospodarczego, aby bogactwa nie gromadziły się w niewielu rękach szczęśliwych posiadaczy, lecz aby robotnik uczciwą swą pracą mógł także partycypować w dobrodziejstwach posiadania. Łączy się z tem kwestja słusznej płacy najemnika, którą określać się winno według trzech czynników: utrzymania robotnika wraz z rodziną, stanu przedsiębiorstwa, wreszcie konieczności dobra powszechnego. Obszerniej rozwodzi się papież nad zasadami ustroju społecznego: ma on być oparty na współdziałaniu stanów, na popieraniu inicjatywy prywatnej, a ograniczaniu etatyzmu; z pewnem uznaniem odnosi się do korporatywnego ustroju (widocznie z myślą o włoskim faszyźmie), jakkolwiek nie tai obaw co do możliwości niesłusznego podporządkowania dobra społecznego interesom polityki.

Trzecia część encykliki nosi nagłówek: „Od czasów Leona stosunki znacznie się zmieniły". I encyklika wylicza te zmiany. Zmienił się wygląd wytwórczości gospodarczej:

niejsce dawnych pracodawców zajęły potężne organizacje finansowe, dyktujące prawa wytwórczości, trzymające w swej zależności nietylko świat robotniczy, ale i samych wytwórców; tyranja tego czynnika jest niemal absolutną. Zmienił się także socjalizm. Z wyjątkiem komunizmu, który z całą bezwzględnością przeprowadza zasady kolektywizmu, socjalizm umiarkowany uznaje częściowo własność prywatną, zrzeka się w pewnej mierze walki klas, wiele z jego domagań są zgodne z nauką katolicką. Wszelako, ponieważ nie uznaje wyższych celów człowieka ani praw Bożych, nie może być mowy o zgodzie katolicyzmu z nim. Dlatego zwraca się papież do tych socjalistów, co z szeregów katolickich zbiegli, aby do Kościoła powrócili, a działaczom katolickim udziela wskazówek jak mają pracować wśród mas, przez socjalizm obałamuconych. Kończy się encyklika długim wywodem, że najważniejszą rzeczą w odnowieniu stosunków społecznych jest odnowienie obyczajów przez umiłowanie przedewszystkiem rzeczy wiecznych. Do pracy nad tem odnowieniem wzywa Ojciec św. wszystkich, zwłaszcza Akcję katolicką i młodzież, zaleca pielęgnowanie jedności między katolikami. W temże zakończeniu brzmi jakby pewna nuta groźby: zapoznanie nauki katolickiej może spowodować ogólną ruinę. Kościół o siebie się nie obawia, mając boską obietnicę trwałości, ale obawia się o swoich synów, o dusze, które będą narażone na zgubę.

Encyklika *Quadragesimo anno* zjawia się jako uzupełnienie i rozwinięcie encykliki *Rerum novarum*. Zwrócona ona jest do świata, którego ustrój oparty jest na własności prywatnej i na kapitaliźmie. Nie daje zaś pozytywnych wskazań dla działania w tych krajach, w których ten ustrój został już zburzony przez komunizm. Zdaje się, że tam jedynym narazie programem chrześcijańskim jest męczeństwo. Natomiast w reszcie świata program katolicki możnaby streścić w jednem słowie: s a n a c j a ustroju, który nie jest zły z natury swej, stał się wszakże źródłem nadużyć z powodu zapoznania wyższych celów i zadań ludzkości. Ustrój ten, jak wynika z całego toku encykliki, może jeszcze być uleczony, jeśli tylko wszyscy poznają chorobę i zwalczać ją zechcą. Możnaby tu postawić pytanie: z jakiem przyjęciem spotka się ten głos papieża, nawołującego do naprawy gospodarstwa świata w duchu ewangelji? Życzyćby należało, aby był usłyszany przez te sfery, od których najbardziej ta naprawa zależy, przez wielki zcentralizowany przemysł, przez światową finansjerę, przez ludzi polityki, — niestety te właśnie sfery przeważnie autorytetu Kościoła katolickiego nie uznają, posiadają własne dogmaty, wierzą w fatalistyczną konieczność ekonomicznych praw, kierują

się przedewszystkiem zasadą zysku, czasem tylko doraźnego, bez przewidywania dalszych następstw. Można się obawiać, że te sfery pozostaną przeważnie głuche na wskazania i przestrogi papieża. I zapewne socjaliści i komuniści ze złośliwą ironją wytykać będą nadal, jak to czynili dotychczas, bezskuteczność tych kazań o sprawiedliwości społecznej i miłości chrześcijańskiej, zwróconych do bezosobowego, anonimowego, a przytem chciwego i bezlitosnego kapitału, i będą nadal głosić, jako jedyny ich zdaniem skuteczny środek naprawy — zniesienie własności prywatnej. Na to musimy odpowiadać, że Kościół nie otrzymał siły fizycznej do poparcia swych wzniosłych zasad, ani też nie może aprobować zwalczania jednych niesprawiedliwości przez użycie innych niegodziwych metod. Kościół jest światłem świata, ale trzeba mieć oczy otwarte, by to światło widzieć; kto zamyka oczy na nie, gotuje sobie zgubę — nie z winy Kościoła. I dlatego, jeśli nawet dzisiejszy ustrój gospodarczy nie przyjmie wskazanych mu przez chrześcijaństwo środków ocalenia i runie pod ciężarem własnych błędów i grzechów, Kościół spełnił swe posłannictwo, ostrzegając go przed ruiną. Nie należy wszakże zbyt czarno patrzeć w przyszłość. Encyklika *Rerum Novarum* nie pozostała zupełnie bezskuteczną, jakkolwiek nie przez wszystkich była przyjęta i uznana. Nowy głos papieski niechaj tylko natchnie do ofiarnej pracy wszystkich dobrych katolików bez względu na przynależność klasową, a ich wpływy zaznaczą się w dalszym rozwoju stosunków ekonomicznych i prawodawstwa społecznego i jeśli wszelkiego zła nie usuną, to jego ogrom zmniejszą. A to już warte, by pracować i walczyć.

W stosunku do wpływów Kościoła na życie publiczne, a w szczególności na wychowanie młodzieży — państwa nowożytne lubią być podejrzliwemi. Państwo liberalno-demokratyczne usiłowało ograniczać te wpływy w interesie jakoby zagrożonej niemi wolności jednostek; państwo takie, jakie się w ostatnich czasach wytwarza: nacjonalistyczne, faszystowskie, cezarystyczne, motywuje te same dążenia rzekomem prawem własnego monopolu na kształtowanie typu obywatela i ustroju życia publicznego. Państwo, według rozpowszechnionej koncepcji, jest bytem niezależnym, wyższym od składających go obywateli, pewnego rodzaju absolutem; posiada ono swoje własne, odrębne od jednostek cele, żyje swoim własnym duchem; wartość obywatelska jednostki zależy całkowicie od ścisłego przystosowania się do tego ducha, podporządkowania się całości. Państwo takie nie lubi uznawać żadnych wyższych, od jego woli niezależnych, a krępujących je praw moralnych. Stąd niechętnie słucha,

kiedy się mówi o istnieniu naturalnego prawa Bożego, jako wzoru i normy ustawodawstwa ludzkiego. Jeśli takie państwo oświadcza się z szacunkiem dla religji i z Kościołem zawiera umowy, jeśli w wychowaniu młodzieży pozostawia miejsce dla katechizmu, czyni to nie dlatego, by w religji i u Kościoła samo chciało szukać światła dla swojej działalności, lecz dlatego, że z Kościoła pragnie uczynić pomocnika w sprawie urobienia obywateli na własną swą modłę i podporządkowania ich własnym swoim celom. Z całej nauki katolickiej państwu takiemu najbardziej podoba się zasada, że władza pochodzi od Boga i że jej słuchać należy. Rozciągłość jednak tej władzy i stopień posłuszeństwa obywateli państwo chce określać samo.

Na tem podłożu zazdrości państwa o swoją omnipotencję i o swój monopol do rządu dusz wynikają między niem a Kościołem starcia, często ukryte i niewidoczne, niekiedy wszakże przybierające rozmiary otwartych konfliktów. Widownią takich tarć i konfliktów są faszystowskie Włochy. Religję katolicką uznały one za narodową, nauczanie jej wprowadziły po kilkudziesięcioletniej banicji z powrotem do szkoły, uznały katolickie małżeństwo, przyjęły katolicki katalog świąt, ze Stolicą Świętą zawarły konkordat. Ale obok tego rządząca partja posiada swoją ideologję, czyniącą z państwa rodzaj bóstwa, przedmiot niemal bałwochwalczej czci, naucza własnego kodeksu moralności, w którym nienawiść do innych partyj i innych narodów podnosi się do godności patrjotycznej cnoty. Państwo faszystowskie oznajmia, iż pragnie być katolickiem, ale wzamian żąda, aby katolicyzm stał się całkowicie faszystowskim.

Już nieraz mieliśmy sposobność mówić na tem miejscu o zatargach między rządem Mussoliniego a władzami kościelnemi i o głębokich rozdźwiękach między enuncjacjami wodzów faszyzmu a nauką katolicką. Głównie dotyczą te rozdźwięki i zatargi wpływu na młodzież i działalności Akcji katolickiej. Pamiętną była wymiana wypowiedzeń Mussoliniego z jednej, a samego Piusa XI z drugiej strony przed dwoma laty, w przeddzień ratyfikacji układów lateraneńskich. Niechętne Kościołowi wypady różnych mowców faszystowskich powtarzały się i później, wywołując nieodmiennie repliki ze strony Watykanu. *Osservatore Romano* prawie że utrzymuje stałą rubrykę polemiki z prasą faszystowską o zasady.

Ostatnio zaszły dwa fakty, które musiały wywołać odruch ze strony Stolicy świętej. Jednym z nich był zakaz rządu zebrań organizacyj katolickich studentów włoskich w niektórych miastach, drugim — mowa miana w Medjolanie przez sekretarza partji faszystowskiej Giuratti'ego,

w której mowca poważył się wystąpić przeciwko Akcji katolickiej, jako rzeczy niepotrzebnej i niebezpiecznej. Na obydwa te fakty odpowiedział Ojciec Święty — na pierwszy przemówieniem do kierowników Akcji katolickiej w dniu 19 kwietnia, a na drugi listem z dnia 26 kwietnia do arcybiskupa Medjolanu, kardynała Schustera. W obydwóch tych wystąpieniach broni Ojciec Święty Akcji katolickiej, przewidzianej zresztą przez art. 43 konkordatu, wykazuje jej naturę, konieczność, i określa zakres działania. Do tego zakresu w szczególności należy wpływ Kościoła na młodzież i na stosunki społeczne i gospodarcze. Giuratti zaznaczał w swej mowie, że państwo faszystowskie samo dba o wychowanie młodzieży w wierze ojców. Na to papież, przyznając faszyzmowi pewne pod tym względem zasługi, zauważa, że właśnie w tej dziedzinie religijnego i moralnego wychowania właściwa kompetencja przysługuje Kościołowi, a na państwie ciąży obowiązek uwzględniania wskazówek Kościoła. Tymczasem dzieje się coś przeciwnego, w dusze młodzieży bowiem wpaja się uczucia nienawiści, utrudnia się jej wypełnianie obowiązków religijnych przez zmuszanie jej w tym czasie do rozmaitych ćwiczeń (aluzja do ćwiczeń przysposobienia wojskowego i t. p.), podkopuje się moralność przez urządzanie publicznych gimnastycznych popisów dziewcząt z zapoznaniem prawideł przyzwoitości. W dziedzinie stosunków społecznych i ekonomicznych Akcja katolicka nie wdaje się w ich technikę, do niej wszakże należy czuwać nad tem i starać się o to, aby te stosunki przeniknięte były duchem chrześcijańskiej sprawiedliwości i miłości. Pogodzi się to doskonale z korporatywnym ustrojem faszystowskiej Italji. Giuratti obstawał, że państwo faszystowskie winno być jednolitem i dlatego strzec musi jednolitości wpływów na obywateli. Papież zwraca uwagę, że ta jednolitość ma swoje granice, cała bowiem dziedzina życia duchowego, moralnego, nadprzyrodzonego należy do Kościoła, a ta duchowość i nadprzyrodzoność musi się odbić także na życiu zewnętrznem, na stosunkach społecznych, nawet na polityce. Wreszcie faszyzm mieni się i chce być katolickim. Ojciec święty zauważa na to, że aby nie być katolikami z samego tylko imienia, jest jeden tylko środek — być posłusznym Kościołowi i jego głowie, posłusznym zatem i w tem, co się odnosi do Akcji katolickiej, tak pieczołowicie przez Kościół pielęgnowanej i cenionej. [1])

Nauki, dane przez Piusa XI pod adresem faszystów,

[1]) W ostatniej chwili świat się dowiedział o czynnych wystąpieniach młodzieży faszystowskiej przeciwko organizacjom katolickim w samym Rzymie, przyczem rozlegały się nawet okrzyki przeciwko papieżowi, a nawet podobno został spalony jego portret.

są aktualne i w innych krajach. Katolicyzm wszędzie musi bronić niezależności swych religijnych i moralnych wpływów na życie publiczne i na dusze młodzieży, a zwalczać owe nadmierne uroszczenia współczesnych rządów do upaństwowienia nawet dusz ludzkich, które należą do siebie samych i do Boga.

Na zrozumienie i ocenę rewolucji w Hiszpanji jeszcze zawcześnie. W jakiej mierze wywołały ją błędy Korony czy dyktatury Primo de Rivery, ile wpływów wywarło tu sekciarstwo masońskie, a ile agitacja obcych wywrotowych czynników, może wykryje i określi w przyszłości historja, kiedy namiętności dzisiejszych ludzi nie będą już zabarwiały bezstronności sądu. Już teraz wszakże można ustalić, że jeżeli obalenie monarchji było spowodowane przez jakieś grzechy dyktatorskiego reżymu, to za grzechy te najmniej można winić religję i Kościół. Zapewne dla króla Alfonsa XIII żywił Kościół wiele wdzięczności i czci, bo za jego rządów mógł pełnić w pokoju swoje wysokie posłannictwo, w polityce wszakże nie odgrywał wielkiej roli, bo tę robiły w Hiszpanji tradycyjnie inne czynniki, polityczne partje, a przedewszystkiem wojsko. Dla dyktatora Primo de Rivery można także było mieć wiele uznania, bo tego uznania nie szczędzili mu nawet postronni niezainteresowani obserwatorzy: za jego rządów ustały w Hiszpanji krwawe samosądy, zlikwidowana została kompromitacja marokańska, kraj pokrył się nowemi budowlami, drogami, ogólny dobrobyt wzrósł. Mówią, że największym błędem dyktatury było to, że za długo trwała, a czem dłużej trwa dyktatura, tem trudniej ją gładko zlikwidować. W żadnym razie za jej trwanie i błędy nie może być w żadnym stopniu odpowiedzialną religja. Wiadomo, że wśród duchowieństwa miała ona także wielu przeciwników, a większość głosów, które przy ostatnich wyborach komunalnych przypieczętowały los monarchji, pochodziły od pobożnego głęboko wierzącego hiszpańskiego ludu.

Dlatego, kiedy król spostrzegł, iż „utracił miłość swego narodu" i kraj opuścił, ze strony Kościoła nie zjawił się żaden akt wrogi nowemu porządkowi rzeczy. Episkopatowi udzielona została wskazówka ze strony Stolicy Apostolskiej, aby życzliwie się ustosunkował do republikańskiego rządu, nuncjusz papieski wszedł natychmiast w stosunki z rządem Zamorry, a biskupi nie mieli trudności fotografować się wspólnie z gubernatorami nowego ustroju. Kościół patrzył z pewną ufnością w przyszłość, pomimo że nowy rząd odrazu wystąpił z pewnemi zarządzeniami, ograniczającemi dotychczasowe wpływy religji w wojsku i szkole. Niebawem

uczyniono zarzut prymasowi, kardynałowi z Toledo Segurze y Saenz, z listu, jaki ogłosił do wiernych z okazji gotujących się wyborów. Dokładna wszakże analiza tego listu przekonywa, że kardynał spełnił tylko swój pasterski obowiązek, nawołując wiernych, by oddawali swe głosy tylko na dobrych katolików gotowych bronić interesów religji i Kościoła, mniej zważając na ich polityczne przekonania. Tę niejako neutralność wobec partyj politycznych poczytano mu za mieszanie się do polityki, można wszakże z całą pewnością twierdzić, że takiego zarzutu nie postawionoby mu, gdyby całą wagę swego wpływu rzucił na korzyść partji republikańskiej. Zarzutem, skierowanym pod adresem prymasa, rząd się sam zdemaskował, przyznając się poniekąd do wrogich względem religji i Kościoła zamierzeń.

Z wystąpieniem kardynała prymasa nie stało w żadnej proporcji ani w przyczynowym związku to, co się niebawem stało, kiedy w przeciągu kilku dni zniszczono ogniem i rabunkiem około 200 kościołów i klasztorów. Poprostu komunizm międzynarodowy skorzystał z ognia rewolucji burżuazyjnej, by upiec własną pieczeń. Moskwa wysłała do Madrytu doświadczonych reżyserów rewolucji proletarjackiej, państwa burżuazyjne (w tem i Polska) uprzejmie przewiozły swemi kolejami tę szanowną ekipę (jak niegdyś Niemcy Lenina i Trockiego) i niebawem przedstawienie się rozpoczęło. Na ten raz nie rozpoczęto od opanowywania fabryk czy urzędów, widocznie szeregi komunistyczne czuły jeszcze swoją słabość, by sprostać zadaniu opanowania państwowego aparatu. Uderzono na odcinek, który najmniej spodziewał się napaści — na świątynie i klasztory, widocznie w tem przewidywaniu, że śmiałem uderzeniem zahypnotyzuje się kraj, iż wykryto właściwego winowajcę ucisku i nędzy mas ludowych i porwie się te masy do rewolucyjnych gwałtów i na innych odcinkach. Zresztą komunizm stawia na jednej linji, jako równorzędne swe zadania, tak zniszczenie religji, jak obalenie kapitalistycznego ustroju. Zacząć można zarówno dobrze z jednego, jak i z drugiego końca. W danym razie obrano religję na zrobienie początku.

Agencje telegraficzne rozniosły po świecie wieść, że katedry niszczy, że zakony rozpędza lud, ów słynny z pobożności i prawowierności lud hiszpański, że dzieła zniszczenia dokonywa lud, pisany przez duże L. Bezmyślność, czy masoński fanatyzm podyktował to twierdzenie? Jeżeli w mieście prawie miljonowem wychyliło się nagle z nor tysiąc ciemnych indywiduów, rzezimieszków i podpalaczy, to wolno to nazwać ludem? A tysiąc zorganizowanych złoczyńców wystarczał na to, żeby wtargnąć jednocześnie do kilkunastu bezbronnych klasztorów, oblać je benzyną i podpalić, zanim właściwy lud,

rząd, policja zorjentują się w tem, co się dzieje. „Lud" wkrótce spostrzegł co się święci i w szeregu miejscowości dzielnie obronił swoje świątynie i swych kapłanów przed zuchwałą napaścią. Agencje telegraficzne i prasa zwróciły uwagę na nadmierną ilość klasztorów, jakoby ta nadmierna ilość wywołała jakiś samosąd nad niemi „ludu". Lecz czy te klasztory z nieba spadły, czy mieszkańcy ich to jacyś obcy przybysze z wrogiego kraju, czy przeciwnie ta mnogość zakonów i powołań do nich nie świadczy raczej o ich popularności w kraju, o jego religijności? Czy „lud" będzie napadał na te mury, w których znajdują się jego najlepsi synowie i córki, na te zakłady, w których kształcone są uboższe warstwy rzemieślnicze?

Barbarzyństwo, jakiego widownią stała się Hiszpanja, a ofiarą bezcenne dzieła sztuki i zabytki nauki, jest całkowicie dziełem garści opętańców, sprytnie tylko dowodzonych przez moskiewski sztab wojującego ateizmu. Należy się spodziewać, że zrozumie to przedewszystkiem katolicka Hiszpanja. I zdaje się, że bolszewizm, aranżując tę bezbożnicką hecę, przeliczył się w rachubach. Zamiast rozpętać, jak się spodziewał, dalsze występy rewolucji, raczej skompromitował komunizm wobec kraju, odsłaniając jego najbardziej wstrętne antykulturalne strony.

Rządu republikańskiego nikt oskarżać nie będzie o to, jakoby on wywołał tę dziką antyreligijną hecę. Zawinił on wszakże jakąś niewytłumaczoną nieprzezornością i opieszałością w powściąganiu gwałtów. Ba, „humanitarni" wielbiciele republiki chwalą go za to, że pozwoliwszy ludowi pohulać na kościołach, odprowadził niejako niebezpieczeństwo od republiki; chwalą samych podpalaczy, że „tylko" palili klasztory, nie zabijając ich mieszkańców. Opieszałość rządu wobec gwałtów łącznie z jego niedwuznaczną już postawą wobec religji, spowodowały już dalsze skutki. Stolica Święta nie przyjęła mianowanego przez rząd ambasadora przy Watykanie, znanego antyklerykała i masona, i odwołała z Madrytu swego nuncjusza. Stoimy więc wobec niepewnego jutra. Obecnie ten sam lud, który ostatniemi wyborami municypalnemi spowodował zmianę ustroju, musi przy wyborach do Kortezów wypowiedzieć się, czy życzy sobie, by republika rozpętała wojnę religijną w kraju, czy też, by pozostawiła co Bożego — Bogu, a sama zajęła się właściwą sobie dziedziną leczenia gospodarczych, społecznych i politycznych niedomagań kraju.

Ks. Jan Urban T. J.

Światowe zagadnienie bezrobocia.

Jednym z poważnych problemów powojennych w świecie stała się kwestja bezrobocia. Daje się ono dziś odczuwać we wszystkich niemal krajach i jest tem groźniejszem, że nietylko dotknęło masy pracowników i ich rodzin, ale łączy się ze splotem innych zagadnień społecznych, moralnych, ekonomicznych i finansowych. Dla ułatwienia zorjentowania się w tej rzeczy zamieszczamy poniżej w streszczeniu artykuł — napisany przez Jacques Leblanc w paryskim dwutygodniku *La Revue de France* z dn. 1 maja b. r. — p. t. „Le chômage dans le monde"; zestawia on zwięźle dzisiejszy stan bezrobocia w świecie, jego przyczyny i próby środków zaradczych.

Ogólna liczba bezrobotnych, pisze autor, nie da się obecnie sprawdzić, ale podawana zwyczajnie cyfra 20 miljonów wydaje się wielce prawdopodobną wobec danych, jakie posiadamy z poszczególnych krajów. Liczba bezrobotnych przedstawia się bowiem w nich następująco:

Danja	71.000	
Holandja	103.000	
Belgja	63.000 117.000	bezrobotnych zupełnie, zajętych niepełny tydzień
Czechosłowacja	239.000	
Austrja	295.000	
Włochy	650.000	(przeszło) z końcem ub. roku
Francja	350.000	(przypuszczalnie) bezrobotnych zupełnie i 1 mil. zajętych niepełny tydz.

Najbardziej jednak dotknięte są klęską bezrobocia trzy wielkie państwa: Niemcy, Stany Zjednoczone Am. Pn. i Wielka Brytanja.

Już w r. 1929, kiedy jeszcze nie było w Niemczech kryzysu gospodarczego, liczyły one prawie dwa miljony bezrobotnych. Cyfra ta rosła ciągle i w połowie grudnia 1930 r. doszła do blisko 4 miljonów, a 15 lutego b. r. do 4,990.000. Podług *Reichsarbeitsblatt* z 31. I. b. r. na 100 robotników najemnych tylko 46·6 pracowało normalnie, 19·2 niepełny tydzień, a 34·2 było pozbawionych pracy.

W Stanach Zjedn. Am. Pn. Sekretarz stanu dla spraw handlowych, Lamont, oświadczył, że na podstawie ankiety, przeprowadzonej w 19 miastach, można ocenić liczbę bezrobotnych na 6 miljonów i że od kwietnia 1930 r. do stycznia b. r. bezrobocie wzrosło o 149%. Inna ankieta, rozpisana przez *National Industrial Conference Board,* wykazała, że liczba osób zajętych w przemyśle była w grudniu 1930 r. o $^1/_4$ mniejsza niż na początku 1929 r. Nadto u tych, którzy mają pracę, nastąpiła częściowo znaczna redukcja jej czasu, najwięcej w przemyśle automobilowym, a poza tem w mechanicznym, elektrycznym i drzewnym.

Ciężka jest również sytuacja w W. Brytanji. Od r. 1921

liczba bezrobotnych nie spadła nigdy poniżej 1 miljona; z początkiem 1930 r. było ich około 1½ milj., a w grudniu przeszło 2 milj.; 9 marca b. r. było ich 2,691.000, z czego 1,900.000 bez żadnego zajęcia. Największe bezrobocie (43 na stu robotników) panuje w przemyśle okrętowym, poza tem w budowlanym, bawełnianym, metalurgicznym, węglowym (16 na stu).

Rozmiary tej klęski odbiły się też głośnem echem w parlamentach różnych państw, a Rada administracyjna Międzynarodowego Biura Pracy w Genewie utworzyła specjalną komisję dla spraw bezrobocia. Wszędzie w świecie bada się to zjawisko, szuka jego przyczyn i środków zaradczych.

* * *

Jakie są p r z y c z y n y tego kryzysu?

Zanim odpowiemy na to pytanie, zaznaczmy, że należy rozróżnić trzy rodzaje bezrobocia: 1) bezrobocie sezonowe, które nie wchodzi w rachubę, gdyż istniało zawsze w pewnych gałęziach przemysłu i w pewnych porach roku (zima dla przemysłu budowlanego, luty i sierpień dla odzieżowego). 2) Bezrobocie cykliczne. Stwierdzono mianowicie w naszem społeczeństwie nowoczesnem istnienie pewnego rodzaju cyklów, tak że naprzemian następują po sobie okresy depresji gospodarczej, oraz okresy rozwoju i pomyślności. Naturalnie tamte powodują zastój w pracy i zwolnienie części pracowników, skąd nazwa bezrobocia cyklicznego. 3) Od niedawna wprowadzono wreszcie trzecią formę, bezrobocia technologicznego lub organicznego. Przyczyną jego ma być rosnący postęp i zastosowanie techniki oraz racjonalizacja pracy. Maszyna wykonuje pracę, robotnik staje się wskutek tego zbędnym i stąd bezrobocie.

Ta ostatnia przyczyna bezrobocia nie jest wszakże powszechnie uznana, a teorja jego ma poważnych przeciwników. Prezes amerykańskiej *National Industrial Conference Board*, Magnus Alexander, wykazywał już w r. 1928 na podstawie statystycznych danych jej niesłuszność. Wprowadzenie w latach 1914—1925 udoskonalonych maszyn pozwoliło powiększyć wydajność robotnika w Stanach Zjedn. o 40%, ale całość produkcji wzrosła w tym samym czasie jeszcze silniej, bo o 65%, co zmusiło do przyjęcia 1½ miljona nowych robotników. Nieco później zaś dyrektor Międzynarod. Instytutu Naukowej Organizacji Pracy, Urwick, obliczył, że wskutek zmian spowodowanych racjonalizacją pracy zwolniono wprawdzie w latach 1920—1927: 1,445.000 pracowników, ale równocześnie powstały dzięki niej nowe posady dla większej jeszcze liczby, bo 1,907.000 osób. Także Ford, mający praktykę w tych rzeczach, wypowiada się również w tym samym duchu.

Na podstawie tych i innych jeszcze świadectw należy więc raczej wyciągnąć wniosek, że rozwój techniki i racjonalizacja

pracy mogły powiększyć bezrobocie obecne, ale nie spowodowały go. Złożyły się na to najprawdopodobniej przyczyny zbiorowe — na pierwszem miejscu czynniki demograficzne, finansowe, gospodarcze i fiskalne — które w poszczególnych krajach działały z różną siłą, zależnie od warunków miejscowych:

1) W niektórych krajach przyczynił się do bezrobocia w pewnym stopniu czynnik ludnościowy, naprz. w Niemczech i w Anglji, gdzie ludność wzrosła, a emigracja silnie zmalała.

2) Gdzieniegdzie do depresji życia gospodarczego i konsekwentnie do wzmożenia bezrobocia, przyczyniły się pewne czynniki natury finansowej, jak nierównomierny rozdział złota i jego niedoskonały obieg, spadek ceny srebra i t. d.

3) Głównych jednak powodów klęski należy, zdaje się, szukać w stosunkach gospodarczych. Mianowicie podczas wojny światowej każde państwo rozbudowywało u siebie przemysł, żeby zaspokoić własne zapotrzebowanie i uniezależnić się od zagranicy. Tymczasem po zawarciu pokoju brakło nabywców na te wyroby, gdyż nastąpiło ogólne zubożenie, potem kryzys rolniczy, wprowadzenie ceł ochronnych i utrata dwóch ogromnych rynków zbytu, jakiemi była Rosja i Chiny. Przemysł musiał więc zostać silnie ograniczony, a tem samem spora część pracowników znalazła się na bruku.

4) Ciężką tę sytuację pogarsza wreszcie przesadny fiskalizm, panujący dziś w większości państw europejskich. W takiej naprz. *Anglji budżet państwowy podniósł* się z 303 miljon. funtów szterlingów w r. 1913/14, na 1.095 miljon. w r. 1929/30. Następstwem tego zjawiska jest z jednej strony wzrost ciężarów podatkowych, spadających na przemysł, który traci wskutek tego możność zdobycia rezerw pieniężnych, koniecznych do swego rozwoju i do przetrzymania okresów kryzysu; z drugiej zaś strony społeczeństwo, obarczone nadmiernemi podatkami, nie jest w stanie nabywać wyrobów przemysłu. Wszystko to zaś razem wpływa ujemnie na rynek światowy i powiększa bezrobocie.[1])

* * *

Tak przedstawiają się rzeczywiste i domniemane przyczyny złego. A jak mu zaradzić?

W czasach dzisiejszych ucieka się przedewszystkiem do ubezpieczeń społecznych od bezrobocia, które wprowadzono też w różnych krajach, a na wielką skalę w Niemczech i W. Brytanji. Oczywiście wspierać potrzebujących jest obowiązkiem, któ-

[1]) Jeśli chodzi o przyczyny bezrobocia w Niemczech, niektórzy z ekonomistów tamtejszych wymieniają następujące: 1) silny wzrost ludności w wieku zarobkowym, wynikły ze spadku liczby urodzeń i zgonów; 2) ogromny wzrost pracy kobiet, stosunkowo silniejszy niż mężczyzn; 3) urbanizacja, czyli uciekanie ludzi ze wsi do miast i zajęć przemysłowych. (*Uw. Red.*)

rego nikt zaprzeczyć nie może, ale jeśli chodzi o środek do usunięcia kryzysu, to doświadczenia poczynione na tej drodze, nie są zachęcające. Przedewszystkiem jest to środek bardzo kosztowny, a przytem nie usuwa przyczyn kryzysu, ponieważ obciąża jeszcze bardziej zarówno przemysł, jak całe społeczeństwo, uginające się już pod podatkami. Powtóre, jest on tylko paljatywem, gdyż zapobiega pewnym skutkom bezrobocia, ale nie samemu bezrobociu. Wkońcu obawiać się tu należy demoralizującego wpływu na robotnika, który stopniowo przyzwyczaja się brać zasiłki, a nie pracować; tem bardziej jeśli jak w Anglji zasiłki przewyższają sumę realnych zarobków niektórych gałęzi pracowników.

Wobec tego szukano innych sposobów rozwiązania. Niemiecki minister finansów wystąpił niedawno z nowym planem. Zamiast płacić zasiłki bezrobotnym, państwo pokryje część pensji tych robotników, których dane przedsiębiorstwo musiałoby wydalić. Fabryka będzie mogła wówczas ich zatrzymać i równocześnie, dzięki wspomnianej pomocy finansowej, obniżyć cenę sprzedaży swych wyrobów, przez co ożywi rynek zbytu. Plan ten, zasadniczo dobry, zarzucono jednak, gdyż po bliższem rozpatrzeniu okazał się nierealny. Przedewszystkiem otwierał on możliwość nadużyć i oszustw na szkodę państwa, nikt bowiem nie stwierdziłby, czy dane przedsiębiorstwo znajduje się rzeczywiście w krytycznem położeniu i ilu robotników wydaliłoby. Nadto potanienie wyrobów w pewnych tylko centrach produkcji mogłoby wywołać niezdrową konkurencję, która burzyłaby tę równowagę ekonomiczną, jaką chce się ratować. Trudność pozostałaby wreszcie, czy wszystkie gałęzie przemysłu należałoby wspierać i którym przedsiębiorstwom powinnoby się odmówić zasiłków.

Wysunięto więc inny plan — przedłużenia obowiązku szkolnego o jeden rok. Najmłodsi robotnicy musieliby wówczas powrócić do szkoły, a miejsce ich zajęliby bezrobotni. Projekt ten rozważano na serjo, zwłaszcza w Niemczech i w W. Brytanji; w tej ostatniej obiecywano sobie zatrudnić w ten sposób 200—300 tys. robotników. Niestety i ta droga nie okazała się lepszą. Reforma szkolna powiększyłaby wydatki na te cele, oraz obciążyła rodziców obowiązkiem utrzymywania dzieci o rok dłużej w domu.

Proponowano wreszcie zaradzić złemu przez wypracowanie obszernego planu robót publicznych, które dałyby zajęcie wielu robotnikom i ożywiły równocześnie życie gospodarcze. Podczas ostatnich wyborów projekt ten stanowił w Anglji platformę wyborczą Lloyd George'a, który obiecywał, że kosztem 216 miljon. funtów szterlingów usunie bezrobocie przez danie w ciągu dwóch lat zajęcia około 1,200.000 robotnikom, przy budowie dróg, domów mieszkalnych, sieci elektrycznych i t. d. Zdaje się wszakże, iż przeliczył się, gdyż podług sprawozdania ministra finansów Snowden'a, przedłożonego 22 lutego b. r., w ostatnich dwudziestu

miesiącach przedsięwzięto różne prace publiczne kosztem 160 miljon. funtów, a jednak zajęto tylko około 200 tys. ludzi. Mimo to, powiada autor, nie należy tego środka niedoceniać. Dobrze opracowany i sumiennie wykonany może się okazać pomocnym, jakkolwiek służyć może tylko na krótką metę i dla przezwyciężenia mniejszych kryzysów lub uprzedzenia nowych.

* * *

Wszystkie powyższe środki są więc tylko paljatywami. Prawdziwem lekarstwem mogłaby być poprawa warunków kredytu i polityka międzynarodowej współpracy gospodarczej. Niestety oba te środki są niełatwe do przeprowadzenia i sporo jeszcze upłynie czasu, zanim uda się je zrealizować; a tymczasem trzeba działać szybko. W tym celu przedłożono dwa inne poważne projekty, omawiane już w Genewe w Międzynarodowem Biurze Pracy, a tak różne, że w żaden sposób nie dadzą się pogodzić z sobą.

Podług pierwszego z nich — bronionego przez międzynarodową Federację Związków Zawodowych — nadzwyczajny rozwój techniki i racjonalizacja pracy wzmogły ogromnie wydajność tejże, a ponieważ nadmiar ten nie został zużytkowany w innych gałęziach produkcji, przeto pewna ilość rąk roboczych pozostała bez pracy. Bezrobocie będzie więc można zmniejszyć jedynie pod tym warunkiem, że dostosuje się czas trwania pracy do stopnia wzmożenia jej wydajności. Przeto Federacja Związków Zaw. proponuje wprowadzenie na stałe siedmiogodzinnego dnia pracy albo pięciodniowego tygodnia (40 godzin), przyczem jednak dotychczasowa wysokość zarobków ma pozostać niezmieniona. Obniżenie ich bowiem zmniejszyłoby u pracowników zdolność nabywania i tem samem wzmogłoby główny czynnik obecnego kryzysu: „dysproporcję pomiędzy produkcją a spożyciem".

Na projekt powyższy zapatruje się autor krytycznie już dla tego samego, że postępu techniki nie uważa za istotną przyczynę bezrobocia. Lecz nawet gdyby tak było, sądzi, że zastosowanie tego planu nie usunie kryzysu. *Zmniejszenie czasu pracy bez* obniżenia wysokości zarobków, sprowadzi automatycznie wzrost cen wyrabianych przedmiotów, a ten wywoła właśnie ową „dysproporcję", jakiej zwolennicy projektu chcieli uniknąć. Powstała stąd zwyżka cen dotknie nietylko wszystkich pracowników, ale w większej jeszcze mierze liczniejsze od nich rzesze pozostałych konsumentów w kraju, którym już przy obecnych cenach trudno nabywać owe towary. W takich warunkach nie można chyba liczyć na ożywienie życia gospodarczego i zażegnanie kryzysu. Dodać nadto można, że ciągły postęp techniki i racjonalizacji pracy będzie zawsze utrudniał utrzymanie raz osiągniętej równowagi, a więc i walkę z bezrobociem.

Drugi projekt, broniony we wszystkich krajach przez pewną liczbę ekonomistów, przedstawia się następująco: przywrócenie

równowagi gospodarczej i, konsekwentnie, zmniejszenie bezrobocia, zawisło przedewszystkiem od obniżenia kosztów produkcji. Zniżka ta musi oczywiście objąć wszystkie czynniki wchodzące de kosztów produkcji, w pewnym więc stopniu także zarobki robotników. Dopiero to wszechstronne ograniczenie kosztów produkcji pozwoli bowiem zniżyć także cenę sprzedaży i przez to rozszerzyć rynek zbytu, co jest niezbędnym warunkiem unormowania stosunków. Przy tej okazji nie wyklucza się chwilowego skrócenia czasu pracy — żeby dać zajęcie robotnikom, którzy w przeciwnym razie zostaliby zwolnieni i pobieraliby zasiłki — lecz skrócenie to jest niedopuszczalne na stałe, gdyż powiększyłoby koszta robocizny, a tem samem uniemożliwiałoby osiągnięcie zamierzonego celu.

Projekt ten podoba się więcej autorowi, gdyż przez obniżenie cen towarów ułatwia nabywanie ich wszystkim konsumentom w kraju (a nietylko pracownikom, zajętym przy ich fabrykacji), i w ten sposób rozszerza wydatnie rynek zbytu i służy dobru ogółu. Na zarzut, że dodatni ten wynik osiąga się kosztem obcięcia zarobków robotniczych, odpowiada: 1) zachodzi pytanie, czy w poszczególnych wypadkach zarobki owe nie posunęły się za wysoko i nie obciążyły zanadto produkcji; 2) ofiarę poniosą nietylko robotnicy, ale i przemysłowcy, aby odzyskać utracone rynki zbytu; 3) redukcję zarobków robotniczych należy przeprowadzać bardzo oględnie; zresztą skoro spadną ceny towarów, wartość nabywcza zredukowanej pensji pozostanie ta sama, co przedtem. Całej zaś tej sprawie pomogłaby bardzo polityka odciążenia podatkowego; czyniąc to, państwo przyczyniłoby się skuteczniej do wyjścia z kryzysu, niż przez płacenie zasiłków bezrobotnym.

Politykę powyższą — obniżenia płac przy obniżeniu cen — popiera między innymi Karol Gide, chyba nie podejrzany w sferach robotniczych. W różnych zresztą krajach wydała ona już pomyślne rezultaty: w Anglji koszta utrzymania zmniejszyły się od roku z 161 na 150, w Niemczech z 151·6 na 140·4, w Stanach Zjedn. o 8%. Autor spodziewa się, że zastosowanie jej powszechne może uleczyć kryzys obecny.

S.

VI Zjazd Związku Zakładów Teologicznych w Polsce.

Szósty z rzędu Zjazd Związku Zakładów teologicznych w Polsce odbył się w dniach 8—10 kwietnia b. r. w murach arcybiskupiego Seminarjum duchownego w Poznaniu pod protektoratem Ks. Prymasa Kardynała Augusta Hlonda, a liczył przeszło 100 uczestników: redaktorów, duchownych, profesorów

seminarjów i wydziałów teologicznych. Prócz tego przysłały swych delegatów zakonne zgromadzenia OO. Dominikanów, Franciszkanów, Jezuitów i Misjonarzy Redemptorystów. Zaszczycili też zjazd swą obecnością księża biskupi Radoński z Włocławka i Jasiński z Sandomierza, nadto ks. biskup sufragan poznański Dymek; zjawił się, jak po inne lata, z Łotwy ks. prałat Nowicki.

Po mszy św., odprawionej w kaplicy seminaryjnej przez gospodarza zjazdu Ks. Kardynała Prymasa, wygłosił głęboko ujętą konferencję o wiedzy i cnocie potrzebnej kapłanowi wychowawcy młodzieży duchownej ks. prof. Żychliński z Poznania. Na posiedzeniu inauguracyjnem zachęcał Ks. Prymas zebranych do rozwinięcia pracy naukowej na zewnątrz osobliwie przez wydawanie prac naukowych oraz do uwzględniania w wychowaniu wymagań nowoczesnej pracy duszpasterskiej. Powtórzył to życzenie swoje i polskiego episkopatu na przyjęciu zjazdu w pałacu arcybiskupim. Prezes Zjazdu, ks. Z. Pilch z Kielc, skreślił historję dziesięciolecia Związku i prac jego. Na pierwszy zjazd stawiło się do Włocławka dwudziestu trzech przedstawicieli piętnastu seminarjów duchownych, a wygłoszono tam jedenaście referatów. Po dziesięciu latach gości Poznań przeszło stu delegatów, przedstawicieli wszystkich zakładów teologicznych w Polsce, wygłasza się zaś referatów czterdzieści cztery. Wydano pamiętniki wszystkich poprzednich zjazdów, które świadczą o dokonanej pracy i o pożytku Związku oraz jego zjazdów. Na posiedzeniach tak ogólnych, jak i sekcyjnych roztrząsa się zagadnienia naukowe i wychowawcze, naukowe raczej z punktu widzenia metodycznego, zachowując dyskusje teoretyczne zjazdom Towarzystwa teologicznego.

Tym razem na pierwszem posiedzeniu ogólnem, prócz referatu ks. prezesa Związku o zadaniach i pracach Związku, słyszeliśmy referat ks. St. Maślińskiego, rektora seminarjum śląskiego, o pracy wychowawczej władzy seminaryjnej i referat ks. K. Makowskiego, rektora seminarjum częstochowskiego, o kleryckich organizacjach w seminarjach. Na drugiem posiedzeniu plenarnem mówił ks. Wł. Hozakowski, prof. sem. duch. w Poznaniu, o zawodowej pracy profesorów teologji, ks. prof. Górski z Sandomierza referował wynik swej ankiety w sprawie egzaminów w naszych zakładach teologicznych, a ks. E. Majkowski, dyrektor poznańskiego archiwum archidiecezjalnego, przedstawił zadanie i wzajemny stósunek bibljotek diecezjalnych i seminaryjnych. Na trzeciem posiedzeniu plenarnem mówiono o letniskach seminaryjnych (odczytano referat ks. J. Wasilewskiego, rektora sem. duch. w Pińsku), o potrzebie jednania młodzieży duchownej dla idei unijnej (ks. prof. K. Kułak z Pińska), o udziale kół teologicznych w Akcji katolickiej (ks. L. Jarosz, sekretarz A. K. w Poznaniu). Wszystkie referaty wywołały ożywioną dyskusję, prowadzoną umiejętnie przez przewodniczących zebrań: ks. biskupa Jasińskiego, a potem kolejno przez ks. posła Szydelskiego

ze Lwowa, ks. Bukowskiego z Warszawy, ks. Betto z Łomży, ks. Kaczorowskiego z Włocławka, ks. Nowickiego z Rygi. Sekretarzowali zjazdowi: ks. A. Sobczyński z Kielc, ks. A. Wronka z Gniezna, ks. St. Biskupski z Włocławka.

W godzinach popołudniowych obradowały sekcje: filozoficzna, biblijna, dogmatyczno-apologetyczna, teologiczno-moralna, prawno-kanoniczna, liturgiczna (sztuka kościelna i śpiewy), pedagogiczno-katechetyczna, pasterska, ascetyczna, historyczna, homiletyczno-patrologiczna, których główne referaty będą umieszczone w księdze pamiątkowej zjazdu. W tem krótkiem sprawozdaniu pragniemy podać przynajmniej główne wytyczne uchwał poszczególnych sekcyj. Filozoficzna wniosła na plenum projekt ks. Górnisiewicza Z. K., by od zjazdu wysłać do Stolicy św. prośbę o przyspieszenie kanonizacji bł. Alberta W. oraz nadanie mu tytułu Doktora Kościoła, o co zabiega już zagranica. Nadto zachęciła ks. prof. Dworaka do wydania podręcznika psychologji doświadczalnej. Biblijna żąda 16 godzin tygodniowo na wykłady Pisma św. St. i N. Testamentu, zapoznania uczniów szczegółowo z całym N. T., obiecuje nawiązać kontakt z kierownictwem Tygodni biblijnych. Homiletyczna zaleca przygotowanie alumnów do dawania rekolekcyj, pragnie popierać wydanie wzorowego podręcznika do teorji wymowy i do dykcji. Ascetyczna oświadcza się za ojcowskim stosunkiem Ojca duchownego do kleryków oraz za kolokwjami tegoż Ojca z alumnami. Postanawia omówić na przyszłym zjeździe dokładnie sprawę różnych rekolekcyj dla alumnów. Historyczna uznaje konieczność napisania nowego podręcznika do historji kościelnej dla seminarjów, prosi władze o usilną opiekę nad archiwami seminaryjnemi. Pasterska pragnie widzieć pogłębienie wykładów medycyny pasterskiej w seminarjach, popiera napisanie i wydanie nowoczesnego podręcznika do teologji pasterskiej (ks. Rektor Rolewski). Pedagogiczno-katechetyczna podkreśla konieczność zapoznania kleryków z najnowszemi prądami pedagogiki współczesnej, osobliwie z pedagogiką seksualną, zachęca ks. prof. Mazurkiewicza z Poznania, by wydał przygotowany już w znacznej mierze podręcznik do pedagogiki. Prawno-kanoniczna radzi poświęcać pewien czas na szczegółowy rozbiór niektórych kanonów ze wskazaniem na ich źródła i genezę, uwzględniać prawo Kościoła wschodniego, zwracać baczniejszą uwagę na stosunki kościelno-państwowe. Żywy oddźwięk znalazły zachęty do uwzględniania zagadnień liturgicznych, misyjnych, w szczególności unijnych, społecznych, zwłaszcza w dziedzinie rozwijającej się organizacji Akcji katolickiej.

Poruszono aż za wiele tematów i rozumie się, że ich nie wyczerpano. Przez to utwierdzono się tylko w przekonaniu, jak wielką rację istnienia ma Związek zakładów teologicznych, jak

wielkie pożytki przynoszą uczestnikom i naszym zakładom duchownym odbywające się co drugi rok jego zjazdy. Podziękowano serdecznie Ks. Kardynałowi Prymasowi i ks. rektorowi Rolewskiemu za gościnę, a wybierając po raz trzeci ten sam Zarząd Związku w osobach ks. prof. Z. Pilcha jako prezesa, ks. K. Dworaka jako sekretarza, ks. Michała Klepacza jako skarbnika, wszystkich z Kielc, wyrażono im przez to uznanie i wielkie zaufanie Związku, którym się prawdziwie dzielnie opiekują.

Ks. Franciszek Kwiatkowski T. J.

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

Druk ukończono dnia 1 czerwca 1931.

Spis rzeczy tomu 190.

Artykuły.

Str.

Ks. A. Bukowski T. J.: Święty Augustyn o reinkarnacji dusz według teorji platońskiej 3
Ks. Dr. J. Pastuszka: Racjonalizm religijny 20
M. Gumowski: Jaksa, ostatni książę braniborski 38
Ks. St. Podoleński T. J.: Dlaczego chcą nam narzucić rozwody? 57, 184
Dr. W. Wiliński: Otokar Brzezina 71, 206
Z. Olszamowska-Skowrońska: U źródeł rusyfikacji Kościoła na Litwie po r. 1863 (dok.) 87
St. Małachowski-Łempicki: Ksiądz Surowiecki w walce z wolnomularstwem 95
Ks. St. Podoleński T J.: Zarys teorji wychowania fizycznego. 102
Ks. J. Urban T. J.: Czterdziestolecie encykliki „Rerum novarum“ 129
Ks. W. Tworkowski: Spór o naturę prawną Ligi Narodów 141, 291
Ks. Dr. H. Cichowski: Nestorjanizm i Sobór Efeski. . . . 155
Dr. Inż. St. Micewicz: Pomoc techniki w procesach przemiany i krążenia materji. 173
Ks. J. Rostworowski T. J.: Święty Augustyn na tle wieków. 257
Ks. Dr. J. Pastuszka: Intuicjonizm Maxa Schelera 270
A. Zahorska: Z cyklu „W Jego Imię“ 305
W. Arcimowicz: Cyprjan Norwid i Jerzy Sorel o społecznych zadaniach sztuki 309
Dr. M. Niwiński: Średniowieczni opaci klasztoru wąchockiego 329
Ks. St. Podoleński T. J.: Rotary International 344

Przegląd piśmiennictwa.

Nowości powieściowe i poezje. Wacław Sieroszewski: Pan Twardost Twardowski. — Stef. Kiedrzyński: Serce na ulicy. — Juljusz Kaden-Bandrowski: Trzy wyprawy. — Tenże: Pióro, miłość i kobieta. — Zbig. Zaniewicki: Oberschlesien. — Gustaw Morcinek: Serce za tamą. — Stef. Grabiński: Namiętność. — Wanda Miłaszew-

Str.
ska: Młyn w Bożej Woli. — Stef. Balicki: Dziewiąta fala. — Kazimiera Alberti: Pochwała życia i śmierci. — Ant. Waśkowski: Kapłanka (Z. Starowieyska-Morstinowa) 107
Ks. Dr. Jan Salamucha: Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza. (Ks. P. Siwek). 117
Marja Kornowska: Rękopisy Bibljoteki Ordynacji Krasińskich (Ks. St. Bednarski) 118
Ioannis Kyriotis Geometrae Hymni in SS. Deiparam. Recensuit, prolegomenis instruxit Ioannes Sajdak (J. R.) 119
Zygm. Kieliczka: Od Prosny po Rawicz. (Dr. K. Krotoski). 120
Ks. Paweł Siwek T. J.: W pogoni za Nieskończonością (Dr. M. Kasterska) 122
Rudolf Fattinger: Pastoralchemie. (S.) 123
Stan. Sopicki: Polska a Niemcy (J. R.) 124
K. Malomorski: Szlakiem dawnych dziejów (Ks. L. Semkowski) 124
Wiaczesław Zaikin: Uczastje Świetskawo elementa (Ks. J. U.). 125
Ks. Henryk Weryński: Na progu uświadomienia (S. P.) 126
Helena Pages: Siewca radości. — Elżb. Schmidt-Pauli: Chleb i róże (P.) 126
Od Kochanowskiego do Staffa. Ułożył Wacław Borowy. (Dr. Z. Ciechanowska) 226
Ludw. Hier. Morstin: Rozgrzeszenie (R. Kordęski). 229
Stan. Małachowski-Łempicki: Wolnomularstwo na ziemiach dawnego W. K. Litewskiego. — Tenże: Raporty szpiega Mackrotta o wolnomularstwie polskiem. (Ks. J. Urban) 232
Roczniki Związku Akademickich Kół Misyjnych w Polsce. (Ks. J. Krzyszkowski) 234
Dr. Louis Poszwa: L'Emigration Polonaise Agricole en France. (Ks. J. Urban). 235
Ks. Dr. Fr. Sawicki: Dusza nowoczesnego człowieka. (Ks. J. Urban) 236
Ks. Bp. Bougaud: Wiara i Niewiara. (J. U.). 236
Dr. Stan. Piekarski: Prawdy i herezje (Ks. J. U.). 237
Lucjan Marjan Freytag: Wiara, wiedza i miłość (J. U.) 237
Pamiętnik I-ej Konferencji Kapłańskiej w sprawie Unji kościelnej w Pińsku (J. U.). 238
Ks. H. Spalding T. J.: Etyka w zawodzie pielęgniarki. (Ks. E. Chomrański) 238
Dr. Desiderius Breitenstein O. F. M.: Die sozialistische Erziehungsbewegung. (Ks. St. Podoleński) 239
Dr. Elisabeth Schneider: Handbuch der weiblichen Jugendpflege (Ks. St. Podoleński) 240
Maria Hessberger: Lebenskameradschaft. (P.) 241
O. Czesław Stan. Mączka Z. K.: O zorjentowaniu się w życiu. (Ks. J. G.) 241
Ks. Kaz. Bisztyga T. J.: Kościół Katolicki. (Ks. J. G.) 242

Str.
Duszpasterstwo miejskie. (S.) 242
Alain Gerbault: Na powrotnej drodze. (M.) 243
Dr. Miecz. Skrudlik: Królowa Korony Polskiej (J. U.). 243
Ks. Henryk Weryński: Nasz stosunek do przyrody i jej ochrony. (O.) 243
Dr. Czesław Leja: Wyższe szkoły Rzecz. Polskiej (P.) 244
Nowe powieści: Zofja Nałkowska: Ściany świata. — Z. Nałkowska: Dzień jego powrotu. — Jan Wiktor: Zwarjowane miasto. — Zygm. Kisielewski: Doktór Paweł. — Zbign. Grabowski: Ciszy lasu i twojej ciszy. — Henryk Mortęski: Takiem jest życie. — Kazimiera Alberti: Ghetto potępione. — Idalja Badowska: One i oni (Z. Starowieyska-Morstinowa) 349
José Vincent: Clemenceau (Ks. J. Rostworowski) 359
Comte F. Morawski: Images et souvenirs, t. I. (Ks. J. Rostworowski) 360
M. Loret: Życie polskie w Rzymie w XVIII w. (Ks. J. Urban) 361
Valerij S. Vilinsky: K slovanské otázce. — Tenże: Duch ruské cirkve (Ks. J. Urban) 362
Miecz. Niwiński: Opactwo Cystersów w Wąchocku (M. Pelczar) 364
Eryk Wasmann T. J.: Jedno w Bogu (Ks. J. Urban) 365
Idea Boga. Cykl odczytów (J. U.) 366
Ks. Dr. A. Szymański: Akcja Katolicka a działalność gospodarczo-społeczna (Ks. J. Urban) 366
Ks. N. L. Cieszyński: Roczniki katolickie na rok P. 1931 (Ks. J. Urban) 367
L. Burger: 40 lat w służbie bociana (Ks. St. Podoleński). 368
Zofja Rzepecka: W służbie dobra i prawdy (S. P.) 369
Marszałek Pétain: Bitwa pod Verdun (M.) 369
Nadesłane do redakcji 127, 244, 370

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła:
Maj: Episkopat polski wobec projektu nowej Konstytucji (Ks. J. Urban) 246
Czerwiec: Jubileusz enc. *Rerum novarum* i nowa encyklika robotnicza. — Zatargi o Akcję katolicką we Włoszech. — Rewolucja i Kościół w Hiszpanji (Ks. J. Urban) 371
Nowe wydanie Mszału Rzymskiego (Ks. St. Bednarski) . 251
Rozwój szkolnictwa katolickiego w Stanach Zjednoczonych (H. Kownacka) 254
Największa uczelnia w świecie (H. Kownacka) 255
Światowe zagadnienie bezrobocia (S.) 381
VI Zjazd Związku Zakładów Teologicznych w Polsce (Ks. Fr. Kwiatkowski T. J.) 386