PRZEGLĄD POWSZECHNY

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

ROK XLIX. Tom 193.

STYCZEŃ — LUTY — MARZEC

1932

KRAKÓW
DRUKARNIA „PRZEGLĄDU POWSZECHNEGO"

SPIS RZECZY NA KOŃCU TOMU.

Pesymizm nowoczesny.

Niedoskonałości i braki w bytowaniu świata, a więcej jeszcze nasze zawiedzione nadzieje, zwichnięte plany i przez los podeptane szlachetne uczucia, dziwny splot fatalnych warunków, tamujących rozwój ducha ludzkiego; rażąca rozbieżność pomiędzy ideałem, a rzeczywistością, a przedewszystkiem tyle ciężkich, niezasłużonych ciosów i nieszczęść — wszystko to bolesnem echem odbija się w duszy i rodzi smutne refleksje.

Zjawisko ogólno-ludzkie ponadczasowe, choć występuje w różnych formach i wykazuje niejednakowe natężenie!

W literaturze i sztuce wszystkich czasów nuta cierpienia ludzkiego głośniej dźwięczy, niż jakiekolwiek inne uczucie. Z bolu ludzkiego zrodziły się najpiękniejsze arcydzieła poezji i sztuki, a najwięksi genjusze ludzkości byli tymi, którzy najsilniej i najgłębiej przeżywali cierpienie — „cierpieli za miljony".

Myśl filozoficzna, tak czuła na wszystkie podniety i przejawy życiowe, nie mogła pominąć cierpienia, jako zjawiska powszechnego, a tak niepokojącego, bo sprzecznego z wrodzonym popędem do szczęścia. Nic dziwnego, że problem zła i cierpienia — to najstarszy temat w historji filozofji.

Jego rozwiązanie było różne: albo szło po linji pogodzenia przeciwieństw życiowych i podporządkowania cierpienia wyższemu celowi, albo też uznawało zło za prapierwiastek istnienia i w cierpieniu upatrywało ostateczną formę życia ludzkiego (pesymizm).

Prądy pesymistyczne stale nurtowały w dziejowem ło-

żysku myśli filozoficznej, a od w. XIX znacznie wzrosły na siłach i wywierają niemały wpływ na współczesną umysłowość.

Dzisiejszy pesymizm występuje w dwóch formach: jako pesymizm metafizyczny i religijny.

1. Pesymizm metafizyczny wskazuje na cierpienie, jako na właściwą formę istnienia, a za istotny, choć nie jedyny składnik rzeczywistości uważa zło, występujące w różnych formach.

Nowoczesnym przedstawicielem tego kierunku jest Arthur Schopenhauer († 1860).[1])

Prapierwiastek bytu upatruje on w ślepej woli, która objektywizuje się w formach świata zjawiskowego, a której istotną funkcją jest cierpienie.[2]) Ten metafizyczny charakter bytu najdobitniej zaznacza się w życiu. Jest ono walką o byt, a jego podtrzymanie dokonywa się kosztem innych jestestw. Życie kwitnie na gruzach cudzych istnień, by po pewnym czasie stać się podścieliskiem innych bytów.[3])

Jego dynamika przejawia się w ciągłych pragnieniach i potrzebach. „Pragnienie jest bólem, jego zaspokojenie rodzi przesyt, sam cel wydaje się fikcyjny, jego osiągnięcie pozbawia go czaru ponęty i w rezultacie rodzi się, choć w innej szacie, to samo pragnienie".[4]) Nieskończony zasięg pragnień życiowych i ciągłe ich odnawianie się i pogłębianie wywołuje w człowieku poczucie braków, niezadowolenie i cierpienie. Człowiek jest istotą nienasyconą. Pragnie szczęścia, ale ono zawsze leży w przyszłości i nigdy nie jest osiągalne.[5])

W życiu społecznem najsilniejszym motywem są czynniki negatywne — głód i nuda. Pomiędzy niemi oscyluje życie ludzkie, a jego właściwą treścią i czynnikiem pozy-

---

[1]) *Die Welt als Wille und Vorstellung.* 1819. *Über den Willen in der Natur,* 1836. *Parerga und Paralipomena,* 1851. Cytuję według: *Reclam. A. Schopenhauers Sämtliche Werke,* 3 wyd. 8 t. Leipzig.

[2]) S. *Werke* I, 401.

[3]) I, 404.

[4]) I, 406.

[5]) V, 297.

tywnym jest cierpienie. Tylko cierpienie jest przez nas odczuwane. Radość jest chwilowym jego brakiem, a szczęście jest jeno wspomnieniem o dawnych cierpieniach. [1])

Życie, które można nazwać ustawicznem cierpieniem, nie jest ponętne. [2]) Wprawdzie trzymamy się go kurczowo, ale nie z miłości ku niemu, lecz w obawie śmierci. Od życia ludzkiego nie jest lepszy świat. Owszem, „jest on najgorszy ze wszystkich możliwych", [3]) a jeżeli się zwróci uwagę na żyjących w nim ludzi, to jest on „piekłem", w którem ludzie są jednocześnie duszami cierpiącemi i szatanami. [4])

Jedynie wskazana postawa wobec woli życia, będącej źródłem cierpienia, to jej przezwyciężanie — przez ascezę, przez zwalczanie namiętności, a pośrednio przez współczucie z cierpieniem innych i przez sztukę.

W drugiej połowie XIX w. z nową teorją pesymizmu wystąpił Eduard von Hartmann († 1906). [5])

Według niego u gruntu rzeczywistości leży absolut nieświadomy (das Unbewusste), posiadający jednak wolę i zdolności wyobrażeniowe. Absolut cierpi. Party wewnętrznem „czczem pragnieniem" zaktualizowania zawartych w nim możliwości, Absolut rozwija się i dochodzi do świadomości w człowieku. [6]) Z rozwojem świadomości coraz bardziej ujawnia się jego cierpienie. „Proces światowy jest wielką tragedją, w której „jeden" tylko aktor odgrywa wszystkie role, zarówno bohaterów, jak i łotrów, zarówno statystów, jak i chóru, ale odgrywa w ten sposób, że przedstawione we wszystkich rolach cierpienia sam przeżywa i odczuwa". Cały wszechświat, będąc przejawem jednego Absolutu, tra-

---

[1]) II, 677; I, 414.

[2]) „Jede Lebensgeschichte — eine Leidensgeschichte". I, 419; „Das Leben jedes Einzelnen ist... eigentlich immer ein Trauerspiel; aber im einzelnen durchgegangen, hat es den Charakter des Lustspiels" I 417.

[3]) II, 687. [4]) V, 313.

[5]) Dzieła: *Philosophie des Unbewussten*, 3 t. Berlin 1868, wyd. 11, w r. 1904; *Grundriss d. Religionsphilophie.* Saxa 1909. Liter: J. Steffes *E. v. Hartmanns Religionsphilosophie des Unbewussten.* Mergentheim 1921; F. J. Rintelen. *Pessimistische Religionsphilosophie d. Gegenwart.* München 1924.

[6]) *Ph. d. Unb.* III, 306.

wiony jest cierpieniem. Ono przeważa w ogólnym bilansie świata i tylko ono jest pierwiastkiem pozytywnym. Szczęście i radość są tylko pozorami, chwilowemi brakami cierpienia.

Człowiek, w którym Absolut doszedł do najwyższego stopnia rozwoju, nie chce się pogodzić z tym stanem i, party żądzą szczęścia, zdąża do uwolnienia się od zła. Cel ten jest nieosiągalny. Nim jednak człowiek dojdzie do zrozumienia, że szczęście jest tylko mirażem, musi przebyć przez trzy stadja złudzeń.

Pierwsze stadjum — to wiara w szczęście, osiągalne w dobrach ziemskich. Jest to złudzenie, ponieważ dobra doczesne, będąc tylko brakiem zła, albo wogóle nie wznoszą się ponad zero czucia, albo stają się udziałem jedynie nielicznych jednostek, które je zazwyczaj okupują większą wrażliwością na cierpienie, albo wreszcie są to dobra, które przynoszą więcej nieprzyjemności, niż zadowolenia (np. miłość, szczęście rodzinne).

Drugie stadjum — to oczekiwanie szczęścia w życiu przyszłem. Warunkiem tego szczęścia jest nieśmiertelność. „Jest ona wystawionym na życie przyszłe wekslem, który ma łagodzić, albo usuwać mizerję życia doczesnego. Tylko, że ten weksel posiada dwa braki: miejsce i termin są sfingowane“ [1]).

Trzecie stadjum — to wiara w kulturę ludzkości. Trzeba jednak pamiętać, że w miarę wzrostu kultury potęguje się wrażliwość systemu nerwowego człowieka, pogłębia się pojemność duchowa i zrozumienie nędzy życiowej. Im większa inteligencja, tem głębsze odczucie cierpienia [2]).

Stwierdzenie złudzeń co do szczęścia nie powinno odbierać człowiekowi chęci do życia. Przeciwnie, cierpienie, będąc najgłębszym rytmem wszechbytu, stanowi najbardziej wartościową funkcję istnienia. Kto dużo cierpi, ten intensywnie żyje, temu los wyznaczył wielką misję do spełnienia.

Cierpienie wywołuje dobroczynne skutki, a między innemi — religję. Przez akty religijne człowiek nawiązuje stosunek z Absolutem, korząc się wobec nieskończoności,

---

[1]) Cyt. Straubinger: *Die Religion u. ihre Grundwahrheiten in der deutschen Philosophie seit Leibniz.* Freiburg 1919, s. 250.

[2]) *Ph. d. U.* II 302.

czując lęk przed najwyższą potęgą i tęskniąc za wybawieniem. Religja spełni pokładane w niej nadzieje, jeżeli człowiek przezwycięży w sobie egoistyczno-eudajmoniczną postawę życiową, jeżeli wolę własną zharmonizuje z pra-wolą Absolutu, i odczuwając zło, będzie się w niem dopatrywał istotnej treści życia [1]).

— Umiarkowany pesymizm głosi w dobie obecnej Alfred Vierkandt, prof. uniw. berlińskiego [2]).

Według niego tragizm leży w naturze bytu. Na każdym kroku życie stawia nas przed zadaniami nierozwiązalnemi, każdy nasz czyn narażony jest na nieprzewidziane ryzyko, i w każdym odruchu życiowym kryje się zarówno błogosławieństwo jak i zniszczenie dla natury ludzkiej. Typowym przykładem jest walka, tak znamienna dla funkcyj życiowych. Nastawiona w pewnym kierunku, niesie z sobą śmierć i zniszczenie, z drugiej znów strony jest warunkiem rozwoju życiowego, budzi heroizm, kształci charakter i rozwija samopoczucie własnej indywidualności [3]).

Tragiczny charakter posiada również kultura współczesna, oparta na racjonaliźmie i indywidualiźmie. „Racjonalizm posiada głowę Janusa — z jego źródła płyną uszlachetniające, a zarazem niszczące wpływy“ [4]). Jest on twórczym czynnikiem rozwoju naszej osobowości, wszędzie wnosi ład i harmonję, a życie podporządkowuje wyższym celom. Jednocześnie zaś wprowadza dezorganizację, bo podkopuje duchowe związki, na jakich się dotychczas człowiek opierał, osłabia siłę czynników irracjonalnych i powoduje nierównomierny rozwój władz psychicznych, naruszając tem samem duchową równowagę człowieka.

Podobnie rzecz się ma z indywidualizmem. On rozwija twórcze siły człowieka, a zarazem powoduje osamotnienie, konflikty z otoczeniem i pogłębia egoizm jednostkowy [5]).

Rozdwojenie cechuje również życie ludzkie. Krzyżują

---

[1]) F. Rintelen, dz. c. s. 129 nn.

[2]) *Der Dualismus im modernen Weltbild.* 2 wyd. Berlin 1923; *Die Stetigkeit im Kulturwandel.* Leipzig 1908

[3]) *Der Dualismus*, s, 76, 80.

[4]) Ib. s. 83.

[5]) Ib. s. 84, 67.

się w niem dwie wrogie tendencje: duchowa i materjalno-zmysłowa. Każda z nich wykazuje dążność do zerwania związków z inną dziedziną, i do całkowitego usamodzielnienia, obie wzajemnie się paraliżują w działaniu, a zarazem obie się wspomagają. Zerwanie tych węzłów groziłoby katastrofą [1]).

Dziwne prawa rządzą życiem ducha ludzkiego. Wytwarza on pewne stałe formy, w które wlewa swe doznania i nadaje im cechy trwałości. Następuje stabilizacja form życiowych. Jednocześnie zaś człowiek zdradza tendencje do wyłamania się z pod narzuconych przez siebie ograniczeń i do wytworzenia nowych, które po pewnym czasie spotka ten sam los [2]).

Poszczególne czyny ludzkie wywołują również podwójny skutek: dodatni i ujemny. Pogłębienie poznania dokonywa się kosztem zwężenia jego zakresu, zręczność i szybkość — kosztem solidności, wszechstronność i zdolność dopasowania do nowych sytuacyj życiowych odbija się ujemnie na głębi życia wewnętrznego, i tak na każdym kroku [3]).

Wszystko to wskazuje, że struktura rzeczywistości jest dualistyczna: w niej tkwią wrogie pierwiastki, które nie są sobie podporządkowane i dlatego wynik tej walki metafizycznej jest nieprzewidziany. Wszelkiego rodzaju konflikty, katastrofy, jakie się zdarzają na wszystkich odcinkach bytu, są nieuniknione, jako konieczność metafizyczna. Im byt jest bardziej złożony, im więcej różnorodnych form istnienia w sobie łączy, tem bardziej wystawiony jest na działanie wrogich sił, a jeżeli — jak człowiek — posiada świadomość, to tem głębiej odczuwa tragizm rzeczywistości [4]).

Z tego samego założenia, to jest z faktu dualizmu w świecie wyszedł Max Scheler († 1928), tylko, że nie ograniczył się do jego stwierdzenia, jak Vierkandt, lecz

---

[1]) Ib. s. 26 nn., 37 n. [2]) Ib. s. 44 n.

[3]) Ib. s. 71.

[4]) Ib. s. 10 n. Do podobnych wniosków dochodzi A. Liebert: „Das Leben ist und bleibt ein unendliches Drama voll tragischer und voll komischer Züge, voll Relativitäten und voll Tendenzen zur Überwindung seiner Relativitäten". *Zur Kritik d. Gegenwart,* Langensalza 1928, s. 62.

usiłuje podać nowe rozwiązanie [1]). Przyjmuje on dualizm pomiędzy bytem, a wartością, duchem, a życiem. Dynamika bytu polega na dążeniu do rozwoju i różnicowania, czyli, że w naturze bytu leży pęd do przełamania swych granic ontycznych a więc do zaprzeczenia dotychczasowego stanu istnienia. Ponieważ każdorazowa forma, jaką przyjmuje byt, jest nową wartością, przeto parcie ontyczne do jej usunięcia i zastąpienia przez nową wskazuje na antagonizm panujący pomiędzy bytem, a wartością.

Tego rodzaju przemiany, dokonując się na gruzach dotychczasowych wartości, niosą z sobą cierpienie dwojakiego rodzaju: w formie niepokoju i niezadowolenia z dotychczasowego stanu rzeczy, a następnie — w uczuciu powstałem podczas niszczenia dawnych wartości. Można więc twierdzić, że przemiana należy do natury bytu, a droga do niej prowadząca — to cierpienie, które wskutek tego nabiera charakteru metafizycznego.

Walka pomiędzy sferą ontyczną, a aksjologiczną rozgrywa się na wszystkich odcinkach rzeczywistości. Wprawdzie człowiek, obdarzony twórczemi siłami, usiłuje wyłamać się z tego determinizmu i zdąża do pogodzenia tych wrogich dziedzin, ale jego wysiłki paraliżowane są przez walkę toczącą się w nim samym.

Raczej wskazana jest inna postawa życiowa: dać swobodne ujście swym popędom, by, wyładowując się, wyczerpały skupienia wrogich energij i w psychikę ludzką wniosły pewne uspokojenie.

O całkowitem zharmonizowaniu życia ludzkiego nie może być mowy, ponieważ tragizm jest prawem bytu i cierpienie warunkuje wszelkie przemiany. Bóg cierpi! Zdanie Rathenau'a: „Un dieu tout-puissant, tout-savant, parfait et calme, serait un ogre. Dieu souffre. Ils'efforce. Il aime. Il a pitié", — Scheler uważał za ostatnie słowo swej metafizyki. [2])

---

[1]) W dziełach od r. 1925: *Die Formen des Wissens und der Bildung.* Bonn 1925; *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* Leipzig 1926; *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* Darmstadt 1928.

[2]) *Die Formen des Wissens,* s. 44.

Na antagonizmie pomiędzy bytem, a dobrem buduje również swój światopogląd Nikolai Hartmann, prof. uniw. berlińskiego (ur. 1882).[1]) Punktem największego napięcia tego konfliktu metafizycznego jest człowiek. Jest on „polem starcia się dwóch potęg".[2]) Jako byt ontologiczny, człowiek podlega determinacji, natomiast, jako byt aksjologiczny — odczuwa w sobie parcie wzwyż i nakaz przezwyciężania determinacji fizycznej. Żadna ze stron nie ma widoków zwycięstwa, a jednocześnie człowiek nie może tej walki uniknąć, ani liczyć na jej osłabienie, a tem bardziej na jej zaprzestanie.[3])

Na tle ścierania się wrogich, a przecież do natury człowieka należących sił rodzi się pesymizm życiowy.

Ten wrogi dualizm należy do istoty rzeczywistości i, zaznaczając się na każdym jej odcinku, musi najsilniej występować tam, gdzie, jak w człowieku, skupiają się w jedność różnorodne przejawy bytu. W tem znaczeniu człowiek jest samoświadomością tragizmu świata.[4])

Nową, oryginalną formę pesymizmu stworzył Theodor Lessing, prof. na politechnice w Hannowerze (ur. 1872).[5]) Znaną ideę Rousseau, że cywilizacja przyniosła człowiekowi nieszczęście, Lessing rozbudował do rozmiarów światopoglądu i nadał jej nowe uzasadnienie. Rozróżnia on trzy nawarstwienia w rzeczywistości: byt nieświadomy *(réalité)*, sferę życia *(vitalité)*, i dziedzinę intuitywno-rozumową *(vérité)*. Nie mają one charakteru statycznego, ani nie są od siebie odgrodzone nieprzebytemi zaporami. Przeciwnie, nurtująca głębie bytu jakaś nieokreślona tajemnicza potrzeba *(Not)* wywołuje w niem stan niepokoju i popycha ku łączeniu się i udoskonaleniu.[6]) Niestety, dążenie do usunięcia tych braków doprowadziło do opanowania rzeczywistości

---

[1]) *Ethik*, Berlin 1926; *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, wyd. 2, Berlin 1925.

[2]) *Ethik*, s. 164.

[3]) Ib. s. 190 u. 367 nn.

[4]) Przywara: *Ringen der Gegenwart*, I. 354.

[5]) *Europa und Asien. Der Untergang d. Erde am Geist*, wydanie 5. Leipzig 1930.

[6]) Ib. s. VI. s. 4.

przez rozum, przez co wytworzyła się sytuacja tragiczna. Rozum bowiem stoi w opozycji do życia. Świadomość, której szczytowym punktem jest rozum, przypuszcza oderwanie się cząstki życia od całości, a tem samem przerwanie ogólnego rytmu życiowego, jego rozdwojenie i wniesienie weń dysharmonji. [1])

Myśl rozwija się po linji kontrastu, natomiast życie płynie rytmicznie, tworząc koła faliste. Ich wzajemne zetknięcie się nie może być pokojowe. „Wiedza wnosi opustoszenie, a wola — zacieśnienie życia". [2])

Rozum, będąc wrogiem życia, jest tem samem wrogiem człowieka, który uosabia najdoskonalszą formę życiową. Człowiek wyczuwa ten wrogi stosunek, lęka się rozumu i unika go. „Lęk przed rozumem — mówi Lessing — jest najsilniejszym popędem życiowym... On przejawia się przez muzykę, mistykę, religję, ekstazę, on działa pod formą zamiłowania sportu, w skłonnościach do hałasu, oszołomienia, przytępienia w pracy, a nawet w tępocie myśli". [3])

Opanowując świat, człowiek niszczy życie, ponieważ w jego spontaniczny rytm wnosi sztuczne szranki w postaci t. zw. organizacji. Pośrednio zaś godzi w siebie samego, bo przeciwstawiając się samorodnym przejawom życia, przecina węzły, łączące go z rzeczywistością i pozbawia się dopływów energij życiowych. [4])

Ujemne skutki tego niszczycielskiego procesu nie dały długo na siebie czekać. W odniesieniu do świata zwierzęcego zracjonalizowanie życia spowodowało: a) ogłupienie instynktów, wskutek czego bystre i zwinne zwierzęta stały się przez obłaskawienie głupie i leniwe (np. gęś, osioł); b) zatrata indywidualności, niwelacja różnic i monotonja; c) liczebne zwiększenie pewnych gatunków zwierząt kosztem obniżenia ich wartości; d) oraz ślepe wyładowywanie się popędów, sprowadzające wyczerpanie sił życiowych [5]).

---

[1]) *Europa und Asien. Der Untergang d. Erde am Geist*, wydanie 5. Leipzig 1930. s. 8.

[2]) Ib. s. 9, 354.

[3]) Ib. s. 17.

[4]) Ib. s, 33.

[5]) Ib. s. 107 nn.; s. 69.

Jeżeli niższe dziedziny życia odczuły na sobie zabójcze oddziaływanie rozumu, to wpływ ten jeszcze silniej zaznaczył się na samym człowieku. Z rozwojem refleksji zanikają w nim naturalne uzdolnienia, a ich miejsce zajmują sztuczne. „Zamiast muzyki — obserwacja umysłowa, zamiast humoru — komizm, myt został zastąpiony przez religję, a miejsce tragedji zajęła gonitwa za niezdrową sensacją“ [1]).

Co więcej, zracjonalizowanie życia okazało się zabójcze dla samej egzystencji człowieka, bo spowodowało spadek urodzin, zaobserwowany w Europie i w Ameryce. Leży w tem niemały paradoks, że jestestwa słabsze, czy znajdujące się w trudnych warunkach bytowania posiadają największą siłę rozrodczą. Popęd ten doznaje osłabienia, jeżeli osobnikom nie grozi zanik. W tej dziedzinie rządzi prawo, przypominające regułę logiczną, że każde wzbogacenie treści dokonywa się kosztem zwężenia zakresu. Racjonalizacja życia utrwaliła warunki egzystencji ludzkiej, wzbogaciła ją, a jednocześnie zmniejszyła siłę rozrodczą [2]).

Dalszem następstwem zracjonalizowania życia jest jego maszynizacja. Maszyna jest jakby stężałą myślą ludzką, nastawioną na opanowanie świata. Ona uwolniła człowieka z więzów przyrody, przekreśliła przestrzeń i czas, które najbardziej krępowały ducha ludzkiego, umożliwiła pracę intelektualną, a jednocześnie zubożyła człowieka i oddała go w niewolę wytworzonych przezeń narzędzi. Aby zaspokoić mnożące się potrzeby życia powstała masowa twórczość, a jednocześnie niwelacja indywidualności, przeciętność i płytczyzna. Następstwem był zanik wyobraźni u człowieka, brak uczuciowości i ideałów [3]).

Kontrast ten pogłębia się coraz bardziej. „Każdy czyn ludzki nastawiony jest na zniszczenie“ [4]). W życiu, aby zapełnić jego pustkę, wytwarza się wyścig za nowemi zdobyczami, które znów prowadzą do swej negacji. Los, jaki spotkał dziś filozofję, że doszła do nierozwiązalnych anty-

---

[1]) Ib. s. 209.
[2]) Ib. s. 218 nn.;
[3]) Ib. s. 247 nn.;
[4]) Ib. s. 37.

nomij, dotknie wszystkie twory myśli ludzkiej. Ta bowiem rodzi się ze zdziczenia, jakie w niej wzbudza fakt przeciwieństwa w rzeczach, i zdąża do wyjaśnienia przeciwieństwa, a tem samem do swej negacji. „Każde dzieło, które doskonale wyraża swego twórcę, zwraca się w ostateczności przeciw niemu samemu... Również i my, myśląc, tworząc sądy i wartościując, staniemy się ofiarami naszej myśli". [1])

Tragizm życia polega na tem, że człowiek znalazł się w „więzieniu logiki", bowiem „myśl i twórczość rozumowa nie jest stanem doskonałym, lecz chorobliwym, przejściowym i bolesnym" [2]).

Idealnym celem jest uwolnienie się od myślenia, znieczulenie wobec tych bodźców, pobudzających ducha do działania i wytworzenie „stanu życiowego", któryby łączył w sobie tysiące przeciwieństw i godził wszystkie sprzeczności [3]). Dzisiejszy zracjonalizowany człowiek ma się ku końcowi. Jego miejsce zajmie człowiek przyszłości, zbliżony do typu psychiki azjatyckiej.

2. Pesymizm religijny tłumaczy dramat życia ludzkiego przyczynami, mającemi swe uzasadnienie bądź w naturze samego Boga, bądź w chrześcijaństwie. Oryginalną teorję o czasowem cierpieniu Boga podał Johannes Volkelt, prof. uniw. w Lipsku (ur. 1848) [4]).

Wychodzi on z analizy bytu skończonego *(das Endliche)*, w którem krzyżują się dwie wzajemnie paraliżujące się dążności: pęd do istnienia i ciążenie ku nicości. Jego dynamika jest pełna kontrastów, skoro energje czynne nastawione są na rozwój, a jednocześnie noszą w sobie zarodek śmierci, bo się ustawicznie wyczerpują [5]).

Ten kontrast ontyczny, tłumaczący tragizm świata, najjaskrawiej występuje w takich przejawach, jak czas, jednostka, nakaz moralny i t. p... W pojęciu czasu demaskuje

---

[1]) Ib. s. 338.;

[2]) Ib. s. 346.;

[3]) Ib. s. 325 nn.

[4]) *Aesthetik d. Tragischen.* 3 wyd. München 1917; *Phänomenologie u. Metaphysik d. Zeit. München.* 1925.

[5]) *Aesthetik*, s. 513;

się absurdalność bytu skończonego. Jest on rzeczywistością, której istota leży w teraźniejszości. Ale czem jest teraźniejszość? „Najkrótszą linją, która wciąż domaga się skrócenia na swej drodze do nieskończoności" [1]). Jest ona nieustannem przechodzeniem z przyszłości w przeszłość, jest ciągłem załamywaniem się bytu, wyzbywaniem się swej treści ontycznej i przechodzeniem w nicość. „Teraźniejszość — ten wykwit i szczyt życia, ten punkt zborny rzeczywistości jest zarazem negacją i karykaturą bytu" [2]).

Podobne refleksje nasuwa jednostka. Jest ona krańcowem przeciwstawieniem Absolutu, a zarazem jego uzewnętrznieniem. W niej koncentruje się byt i wyodrębnia od innych podobnych sobie jednostek, a zarazem, odcinając się od Absolutu, gotuje sobie śmierć. Swe usamodzielnienie musi opłacić ofiarą własnego istnienia. [3])

Irracjonalna struktura bytu skończonego wskazuje na podobny charakter Absolutu. „Przeciwieństwa, rozbieżność i negacja, które charakteryzują świat zjawiskowy, rozciągają się na pierwszą przyczynę świata — na Boga", [4]) czyli, że w jego naturze toczą walkę przeciwne dążenia: rozum z bezsensem, kosmos z chaosem, dobro ze złem.

Tragizm Boga i świata nie jest stanem utrwalonym, niezmiennym. Jest on tylko etapem przejściowym, jest momentem pobudzającym do czynu, do walki i do swego przezwyciężenia. Z tej walki wyjdzie zwycięsko zarówno Bóg, jak i świat z człowiekiem. Tęskniąc i pragnąc, spełniając swój obowiązek i tworząc nowe wartości, cierpiąc i ponosząc ofiary, człowiek przezwycięża swą skończoność i swój tragizm. [5]) „Ludzkość... musi jednak dźwigać krzyż skończoności. Droga do zbawienia jest bardzo mozolna. Tylko z chaosu, cierpienia i śmierci wypłyną dla ludzkości źródła nowego życia". [6])

---

[1]) *Aesthetik* s. 514;

[2]) Ib. s. 514:

[3]) Ib. s. 515:

[4]) Ib. s. 511;

[5]) Ib. s. 523: „In Gott ist das Tragische ewig aufregendes, aber zugleich besiegtes Moment". s. 520.

[6]) Ib. s. 524.

Inne oblicze ideowe posiada pesymizm filozofa hiszpańskiego Miguela de Unamuno (ur. 1864), który swe poglądy wyłożył w dziele *Del Sentimiento trágico de la Vida* (Tragiczne uczucie życia).[1])

Stawia on podobną, co Lessing, tezę, że „człowiek jest cierpiącem, chorem jestestwem, a jego chorobą jest świadomość".[2]) Jej właściwością jest wyolbrzymianie i zniekształcanie swych przedmiotów, co się przejawia w nieskończoności celów władz psychicznych. Pęd życiowy, powstały z zespolonych dążeń władz psychicznych, jest jedną tęsknotą za wiecznością. Dlatego też człowiek nie może się wyobrazić jako nieistniejący, dlatego wierzy w życie przyszłe i pamięta o zmarłych.[3])

To dążenie do samouwiecznienia, któremu przeciwstawia się przygodność świata, wikła człowieka w „wir krańcowych sprzeczności".[4]) Ujawniają się one we wszystkich funkcjach rozumu i woli i są źródłem tragicznych powikłań życiowych.

Rozum staje w opozycji do życia, ponieważ zdążając do wykrycia tożsamości, a nie mogąc jej ująć w zmiennej, rozwijającej się po linji przeciwieństw fali, unieruchamia prąd życiowy, zmienia jego charakter i tak wynaturzone życie czyni treścią swych pojęć. I ta walka szablonu i rutyny rozumowej z ciągle pulsującem i falującem życiem rodzi uczucie tragiczne.[5])

Niemniej tragiczny jest rezultat wysiłków rozumu, — bo sceptycyzm. Prawa logiczne, jakiemi się rozum kieruje, nie prowadzą do bezwzględnej pewności. One każą zestawiać przedmioty i wykrywać podobieństwa i różnice, a jednocześnie nasuwają nowe trudności i wstrzymują od wydania pewnego sądu. Powstaje rażąca sprzeczność pomiędzy popędem do szczęścia i wieczności, niosącym pewność, a zwątpieniem, wywołanem przez rozum. „Zamiast stać

---

[1]) Ponieważ dzieło w jęz. hiszpańskim jest dla mnie niedostępne, opieram się na tłum. niemieckiem R. Frieségo: *Miguel de Unamuno, Das tragische Lebensgefühl*, München 1925.

[2]) Ib. s. 24;

[3]) Ib. s. 50, 53.

[4]) Ib. s. 60:

[5]) Ib. s. 101, 117.

na usługach pędu życiowego, rozum zwraca się przeciw niemu". [1])

Lęk przed rozumem każe człowiekowi szukać pomocy w wierze i oprzeć się raczej na woli. Niestety, wiara jest tylko jedną z form podmiotowego popędu życiowego, a znów wola kryje w sobie „niszczycielską tragiczną siłę". Wola najdoskonalej przejawia się w miłości, a miłość jest „siostrą, córką i matką przygodności" i źródłem... rozpaczy [2]). Jest ona bowiem wyznaniem własnej niewystarczalności, tęsknotą za innem dobrem, oczekiwaniem współczucia, wyciąganiem rąk o pomoc, a tem samem negacją osoby kochającej. Miłość rodzi się z odczucia cierpienia. Jest ona ukrytem błaganiem o ratunek. „Jeżeli miłość jest tak wielka i żywa, tak silna i wszechprzenikająca, że wszystko kocha, wtedy również personifikuje wszystko i odkrywa, że wszechświat jest osobą, posiadającą świadomość, która cierpi, współczuje i kocha. I tę świadomość wszechświata, wykrytą przez personifikującą miłość, nazywamy Bogiem" [3]).

Tak pojmowany Bóg nie jest przedmiotowy — jest tylko „subjektywnym rzutem świadomości w dal". Jego idea powstała z tęsknoty człowieka za nieskończonością i wiecznością, z reakcji psychiki na braki życiowe i z potrzeby pomocy. Bóg jest cierpieniem, ponieważ cierpieniem jest walka człowieka ze światem, rozumu — z życiem. [4])

Te podmiotowe tęsknoty życiowe sworzyły swój doskonały odpowiednik w religji chrześcijańskiej, gdzie cierpienie zostało podniesione do stopnia najwyższej wartości. W chrześcijaństwie znalazła wierny wyraz cała beznadziejność i tragizm życia ludzkiego. Jak każdy człowiek, tak samo chrześcijaństwo żyje „agonją" [5]). Agonją było życie Chrystusa w atmosferze narodowo-faryzejskiej, agonją — początki Kościoła, którego działalność nastawiona była na bliski koniec świata (parusia), agonją — późniejsza walka

---

[1]) *Das tragische Lebensgefühl*, München 1925, s. 134;
[2]) Ib. s. 171 nn. 177.
[3]) Ib. s. 177 nn.
[4]) Ib. s. 138., Por. 225 nn.
[5]) W dziele: *Agonie des Christentums*, München 1928.

pomiędzy bezpośredniością i życiowością nakazów ewangelicznych, a ich dogmatycznem sformułowaniem, agonją jest wreszcie życie współczesnego chrześcijanina, który musi przeżywać wewnętrzne rozdwojenie, gdy świat go ku sobie pociąga, a Kościół głosi samozaparcie się i ucieczkę od życia. Unamuno ilustruje swą tezę przykładem biblijnym Abizag Sunamitki, która swem młodem ciałem miała ogrzewać starego Dawida, ale nie mogła wlać weń życia, choć własne złożyła mu w ofierze. Taką samą tragedję przeżywa Kościół i każdy chrześcijanin, gdy tęsknią za nieśmiertelnością i życie swe poświęcają Bogu. Fale życia ludzkiego biją w skały przeznaczenia, tęsknota ludzka nieustannie nabrzmiewa, człowiek zdobywa się na coraz nowy wysiłek, by wkońcu załamać się w rozpaczy [1]). „Szaleństwo krzyża" jest najgłębszą prawdą życiową! [2])

Nowy typ pesymizmu religijnego w oparciu o dogmaty chrześcijańskie stworzył duńczyk Sören Kierkegaard († 1855) [3]).

Przeżywał on głęboko problematykę istnienia i starał się ją rozwiązać pod kątem wieczności, której wszędzie się dopatrywał, a zwłaszcza w człowieku. To powiązanie doczesności z wiecznością stawia myśl ludzką wobec nierozwiązalnych antynomij. Napotyka ona wszędzie na sprzeczności i obraca się wśród paradoksów, z których nie może stworzyć żadnej syntezy [4]).

Największym paradoksem jest religja. Prawdy religijne są krzyżem, na który przybijany bywa rozum ludzki i na

---

[1]) Agonie, s. 57 nn.;

[2]) *Das trag. Lebensgefühl.* s. 321. Unamuno dużo miejsca poświęca krytyce dowodów Boga, powtarzając utarte, a czasem banalne zarzuty (s. 199—234), często życzliwie wyraża się o katolicyźmie, uważając go za wykwit świadomości tragicznej, ale jego ideologja nie ma nic wspólnego z religją. Jest to pesymistyczny ateizm chrześcijański(!).

[3]) W jęz. polskim: S. Kierkegaard. *Wybór pism* w tłum. M. Bienenstocka. Lwów 1914 (zauważ ustępy z prac: „Albo—albo", „Trwoga i drżenie", „Chwila"). Po duńsku: *Samlede Vaerker*, Kopenhagen 1901—1906 t. 14. W tłum. niem.: *Gesammelte Verke*, 12 Bde: Jena 1909 nn. Z literat.: T. Bohlin, *S. Kierkegaards Leben* u. *Werden*, Gütersloh 1925; E. Przywara, *Das Geheimnis Kierkegaards*, München 1929 (kat.).

[4]) *Wybór pism*, s. 163. 170.

którego ołtarzu musi być nieustannie składane szczęście człowieka. Każdy wysiłek myśli przedarcia się przez zasłonę tajemnicy, okrywającej Boga, niesie z sobą wątpliwości i cierpienie, ponieważ przepaść leżąca pomiędzy człowiekiem, a Absolutem nie da się zapełnić.

Nasze zbliżenie się do Boga jest równoznaczne z poniżeniem siebie samego, z uznaniem własnej bezsiły i niewystarczalności [1]).

Nie w wytwarzaniu więc jasnych, zharmonizowanych pojęć, ale w „lęku i drżeniu" przejawia się istotna funkcja aktów wiary [2]).

Jeżeli każda religja jest paradoksem, to chrześcijaństwo jest paradoksem spotęgowanym, ponieważ zawiera w sobie połączenie skrajnych przeciwieństw: pierwiastków wiecznych z czasowemi, boskich z ludzkiemi, przygodnych z wartościami bezwzględnemi [3]). Jest ono absurdem w tym sensie, że każda próba jego wytłumaczenia kończy się wyrażeniem bezsiły myśli ludzkiej. Będzie ono zawsze przeciwstawieniem i jakby urąganiem rozumowi. Nic dziwnego, że Chrystus był dla żydów zgorszeniem, a dla pogan głupstwem. Tem samem jest i pozostanie chrześcijaństwo [4]).

Jego paradoksalność wywołuje jednak pożądane reakcje w duszy ludzkiej: rodzi wewnętrzne napięcie, budzi niepokój, pogłębia stronę duchową człowieka i skierowuje go ku Bogu. Ono godzi w interesy życiowe człowieka, nie dopuszcza kompromisów, domaga się bezwzględnego oddania, nie liczy się z nakazami rozumu, a wzamian nie daje nic, coby stanowiło życiową korzyść. [5]) Z tego względu opowie-

---

[1]) *Wybór* 164 nn. 115.;

[2]) *G. Werke.* VI, 114. „W paradoksie wiary zawarta jest trwoga i nędza" *Wybór.* s. 119.

[3]) *G. Werke.* VII, 262.

[4]) *Wybór,* s. 164 n.

[5]) „Bóg bowiem chce być przecież kochanym, a Bóg jest, mówiąc po ludzku tylko, właśnie najstraszniejszym wrogiem człowieka, twoim wrogiem śmiertelnym, według jego woli masz umierać, obumierać, a nienawidzi on właśnie tego, co jest z natury twojem życiem, twego życia rozkoszą... On miłość, chce z miłości do ciebie być kochany, to znaczy, że musisz umrzeć, obumierać, gdyż inaczej nie możesz go kochać". *Wybór.* 205 n.

dzenie się za chrześcijaństwem jest decyzją brzemienną w następstwa, jest strasznym egzaminem życiowym i wymaga niezwykłej odwagi. [1])

Mimo strasznych konsekwencyj, jakie pociąga za sobą opowiedzenie się za chrześcijaństwem, człowiek godzi się na nie, zadaje gwałt swej myśli i przyjmuje dobrowolnie cierpienie, ponieważ ku temu popycha go poczucie winy i grzechu, oraz potrzeba oczyszczenia. Ekspiacja może się dokonać tylko przez dobrowolne zniżenie się przed Bogiem. Ten stosunek, choć dla człowieka bolesny, niesie z sobą zapowiedź przyszłego szczęścia. [2])

Dobrze zrozumiane życie chrześcijańskie — to jedno nieprzerwane cierpienie. Absolutne przeciwieństwo pomiędzy Bogiem, a człowiekiem da się wyrazić w dwóch zdaniach: „Cierpisz i dlatego kocha cię Bóg", oraz „Bóg cię kocha i dlatego musisz cierpieć". [3])

Myśli Kierkegaarda wywarły niezwykle silny wpływ na współczesną filozofję religji. Na nich wyrosła teologja dialektyczna, albo teologja kryzysu — jeden z najbardziej dziś rozpowszechnionych i wpływowych kierunków w protestantyźmie. [4])

Głosi ona skrajny dualizm rzeczywistości, wykluczający możność rozumowego poznania Boga. Dwa światy stoją naprzeciw siebie, z których jeden jest znanym nam światem zjawiskowym, ujętym w kategorje czasu i przestrzeni, drugi natomiast jest światem nieznanym, nadzmysłowym, dziedziną ducha. Pomiędzy niemi leży przepaść zarówno ontyczna, jak i logiczna. Struktura i dynamika świata zjawiskowego,

---

[1]) *G. Werke* VII, 67; VI 284.

[2]) „Chrześcijaństwo N. Test. polega na tem, że się Boga kocha w nienawiści do ludzi, w nienawiści do siebie samego, a przez to także w nienawiści do innych ludzi, do ojca i matki, żony i dziecka i t. d. jest ono najsilniejszym wyrazem najbardziej męczącej izolacji" *Wybór,* 216.

[3]) Cyt. według Bohlin, dz. c. s. 175 n.

[4]) Karl Barth, *Römerbrief,* 2 wyd. München 1924.; E. Brunner, *Religionsphilosophie protestantischer Theologie,* München 1928; *Erlebnis, Erkenntnis u. Glaube,* 2—3 wyd. Tübingen 1923; Fr. Gogarten, *Die religiöse Entscheidung,* Jena 1924. — Nadto Bultmann, Merz, Grisebach, Knittermeyer i inni. — Klasykiem tego kierunku jest K. Barth i na nim się przedewszystkiem opieram.

którego doskonałym wyrazem jest człowiek, wskazuje na przebytą katastrofę, która do głębi wstrząsnęła jego istotą i osłabiła jego siły (grzech pierworodny). Stan obecny w porównaniu z pierwotnym można porównać do stanu martwoty w porównaniu z życiem, a dzisiejszy proces rozwojowy zestawiony ze „stanem dawniejszym tak się ma, jak proces rozkładowy trupa, porównany z funkcjami organizmu ludzkiego.

Każdy byt ziemski zdąża do rozwoju i pełni bytu. Ale w tem metafizycznem parciu do zadowolenia tkwi zarodek śmierci; czai się ona w naturze każdego bytu doczesnego i swój cień rzuca na wszystkie jego przejawy, wskazując na jego tragiczny, nieuchronny koniec. Ten kontrast metafizyczny jest dowodem, że świat zjawiskowy nie jest doskonały, lecz, jako odpadły od Boga, ugina się pod ciężarem grzechu.

Grzech powinien być również punktem wyjścia w ocenie człowieka i jego stosunku religijnego do Boga. Religja bowiem to ratunek przed grzechem przez nawrót do Boga. Jest ona „walką i zgorszeniem, grzechem i śmiercią, szatanem i piekłem i dlatego ona bynajmniej nie uwalnia człowieka od problematyki winy i przeznaczenia". [1]) Jest ona bolesnem przypomnieniem winy ludzkiej, „jest nieszczęściem, które z fatalną koniecznością spada na niektórych ludzi... jest nieszczęściem, pod którego obuchem musi jęczeć w ukryciu każdy człowiek". [2]) Ona wnosi w duszę ludzką rozdział, i rodzi wiele konfliktów życiowych, a przedewszystkiem przeraża człowieka, stawiając mu przed oczy jego wielkość i nędzę, i przypominając mu, że jest niewolnikiem grzechu i winny śmierci.

Pogrążony we własnej niemocy, boleśnie odczuwający brzemię grzechu, człowiek mimo to dąży ku Bogu, ku wieczności i sam jest nieustannie przez Boga przyciągany. Wieczność jest w tem znaczeniu ciągłem zagrożeniem, ciągłą negacją i kryzysem czasu, ponieważ duszę ludzką wyrywa z kategorji czasu, w jakiej pogrąża ją grzech, i w życie doczesne wnosi momenty, godzące w jego przygodność.

[1]) Barth d. c. s. 241.
[2]) Ib. s. 250 n., 241.

Jak wieczność dla czasu, tak Bóg jest kryzysem dla człowieka, bo nie pozwala mu zatonąć w rzeczywistości doczesnej, lecz pociąga ku sobie i za cenę uzyskania dóbr duchowych zmusza do ofiar i wyrzeczeń się wartości zmysłowych. [1])

Jest to kryzys tem głębszy, że człowiek musi się wyrzec nadziei na dokładne poznanie Boga, dla którego ponosi tyle ofiar.

Świat zjawiskowy, ku jakiemu zwraca się i na którym się opiera nasze poznanie, jest konkretny, oglądowy, materjalny. Natomiast Bóg, choć pełen treści, jest czystą abstrakcją, wolny od konkretności, nie posiadający żadnych jakości zmysłowych, słowem zupełną antytezą świata. Jest on nieokreślony i niepoznawalny. [2])

Zarówno świat z jego tajemniczością, jak i Bóg stawiają poznanie ludzkie przed nierozwiązalnemi zagadkami, ponieważ kryją w sobie wiele sprzeczności, których rozum nie może wytłumaczyć. Bo też nie chodzi o ich wytłumaczenie, lecz o uwypuklenie i zaostrzenie przeciwieństw [3]). Kryzys w całej pełni — zarówno poznawczy, jak życiowy — powinien człowieka pobudzić do wniknięcia w siebie i nawiązania stosunku z Bogiem. Tylko z poczucia absolutnej niemocy może się zrodzić wiara [4]).

Uświadomienie takiego stanu narzuca nam pesymistyczną postawę życiową. Cierpienie, jako następstwo winy ludzkiej, jest istotną treścią życia jednostek i narodów, jest nieuchronnym losem całego stworzenia, prawem całego

---

[1]) Barth d. c. s. 5. 63.

[2]) Ib. s. 167.

[3]) Myśli te przypominają znane słowa Lutra: „że nakazy Boga są: impossibilia, mendacia, stulta, infirma, absurda, abominanda, haeretica et diabolica, si rationem consulas".

[4]) Brunner podaje taką „definicję" wiary: „Glaube ist gerade das Innewerden, das alle Erkenntnis etwas anderes meint als sie selber gibt... Hinweis (ist) auf etwas Urlebendiges.. Wissen vom Nichtsein der Dinge-an-sich und Erkenntnisse-an-sich. Er ist... ehrfürchtige Anschauung des göttlichen Wunders, Beugung unter das „ganz anders" der jenseitigen Wahrheit... Er ist Leidenschaft, Passio, als schmerzliches Innewerden, dass das Ureigene nur im Widerspruch mit der gegebenen Wirklichkeit, des Menschen und des Ich „da ist" *Erlebnis,* s. 127 n.

świata zjawiskowego i metafizycznym rytmem jego bytowania. Przejawia się ono zarówno w szaleństwie naszych miast, jak i w tępocie wsi, tak samo w żywiołowej, strasznej, a przecież banalnej sile naszych prymitywnych potrzeb życiowych, jak i w nieosiągalnych, wzniosłych aspiracjach duchowych. Cierpienie jest jakby częściową duszą świata: ono przemawia do nas w okropności urodzin i śmierci, w bezsensowności wielu zjawisk, w tajemniczości, wołającej z każdego kamienia, a przedewszystkiem w problematyczności naszego jednostkowego życia.[1]) Jedynem światłem w tej ciemności jest Bóg i posłannictwo Jego Syna.

Gdy mowa o pesymiźmie religijnym, nie można pominąć myśli rosyjskiej. Chrześcijaństwo wschodnie, a specjalnie rosyjskie wykazuje pewne rysy, których w takiem połączeniu i nasileniu nie spotykamy na Zachodzie. Są niemi: brak wiary w siły ludzkie i płynąca stąd bierność życiowa, akcentowanie walki z grzechem, jako warunek uzyskania łaski bożej, kontemplacyjność i specjalny sposób spoglądania na doczesność *sub specie aeternitatis*. Psychikę rosyjską cechują wyjątkowa wrażliwość na problem zła i grzechu, skłonność docierania do głębi, do „pryncypjów", i krańcowe ujmowanie życia jako cierpienia.

Żadna literatura nie porusza tylu problemów filozoficzno-religijnych, co rosyjska (Gogol, Leontjew, Dostojewskij, Lew Tołstoj), a o całej rosyjskiej filozofji można powiedzieć, że jest filozofją religji (W. Sołowjew, Łopatin, W. Rozanow)[2]). Należy dodać, że żadna umysłowość nie stoi w tym stopniu pod znakiem pesymizmu, co rosyjska.

Typowym przedstawicielem współczesnej filozofji religji jest Nikołaj Bierdiajew[3]). Problem zła i cierpienia ujmuje on ze stanowiska historjozoficznego w dziele *„Smysł istorji. Opyt fiłosofji czełowieczeskoj sud'by*, Berlin 1923.

---

[1]) Barth, dz. c. s. 283 n.

[2]) M. Zyzykin, *O rosyjskiej kulturze, Przegl. Współcz.* Nr. 105 (1931) s. 27 nn.

[3]) Inne jego prace: *Fiłosofja nierawienstwa*. Berlin 1925; *O dostoinstwie chrisfijanstwa*. Berlin 1922; *Le nouveau moyen âge*. Paris 1927.

Historja nie jest atomicznem zestawieniem faktów, lecz rzeczywistością metafizyczną, która korzeniami wrasta w sferę transcendentną i stamtąd czerpie swą wartość. Ona również nadaje życiu ludzkiemu głęboki sens.[1]) Jak historja nie jest idealnym rozwojem faktów, lecz szeregiem katastrofalnych załamań, tak samo i życie ludzkie, około którego cała historja się obraca, jest jednym wielkim dramatem, którego pojedyńcze momenty wykazują wysokie napięcie i znajdują tragiczne rozwiązanie.

Ponieważ jednak ten proces historyczno-ludzki wywodzi się ze sfery transcendentnej, przeto jego tragizm wskazuje na tragizm przeżywany przez Boga, o czem zresztą mówi śmierć przybitego do krzyża Syna Bożego. Trzeba więc sięgnąć do głębin życia Bożego i w świetle jego dynamiki rozwiązać problem cierpienia.

Otóż życie Boże — to dramat miłości *(drama lubwi i swobody),* jaka się rozgrywa między Bogiem, a człowiekiem. Bóg kocha człowieka, tęskni za nim i pragnie wzajemności[2]). W istocie Bożej rozwija się proces teogoniczny, nieokreślony, irracjonalny, nie dający się ująć w żadne kategorje ludzkie, a który można nazwać „misterjum rodzenia się Boga w człowieku, a człowieka w Bogu“[3]).

Skoro Bóg zapragnął wolności dla człowieka, to musiał pozostawić jej swobodny rozwój i nie mógł jej tamować. Na tem tle powstały tragiczne załamania człowieka wolnego. „Wolność, jaką obdarzony jest człowiek, jako dziecko boże, dlatego stała się źródłem tragizmu jego losu i tragizmu historji ze wszystkiemi konfliktami i okropnościami ponieważ wolność z natury swej jest wolnością nietylko dobra, ale i zła“[4]).

Człowiek łamie odwieczny porządek, wskutek czego rodzi się reakcja ze strony metafizycznych praw bytu, reakcja, która niechybnie zniszczyłaby człowieka, gdyby Bóg, powodowany miłością, nie przychodził mu z pomocą. Od tego tragizmu nie uwolni się ani Bóg, ani człowiek, ponie-

[1]) *Smysł istorji,* s. 23. 56.
[2]) Ib. s. 65.
[3]) Ib. s. 70.
[4]) Ib. s. 95.

waż nie da się zmienić natura wolności, która w człowieku tragizm warunkuje [1]).

Istnienie zła i cierpienia w życiu nie da się zaprzeczyć. Wskazuje na nie całkiem wyraźnie dynamika życia religijnego. Z odczucia bowiem własnych niedoskonałości, ze zrozumienia przynależności człowieka do świata wyższego, z tęsknoty za Absolutem, z którym czujemy się bliscy i do którego tęsknimy, słowem ze świadomości ludzkiej nędzy i przeświadczenia o głębszych metafizycznych związkach pomiędzy człowiekiem, a Bogiem rodzi się życie religine. Jest ono więc w pewnym stopniu negacją aktualnej rzeczywistości, w której się obracamy, a która tak obca jest ideałowi, jaki nosimy w duszy, jest wyciąganiem rąk o pomoc i ucieczką w świat idealny.

Tylko, że cierpienie tylko wtedy jest motywem życia religijnego, jeżeli nie jest wszechwładne, nie stanowi jedynej treści istnienia i nie jest jego celem. Religja bowiem, choć wyrasta z faktu cierpienia, jednak nie zatrzymuje się na niem, nie zachęca do tępej rezygnacji, lecz zdąża do jego przezwyciężenia i niesie wiarę w inne lepsze życie — w połączeniu z Bogiem.

Z każdego aktu religijnego przebija tęsknota za szczęściem i wiara w jego zdobycie. Jak krzyż Chrystusa prowadził do Zmartwychstania, tak samo cierpienie ludzkie, budząc akty religijne, każe wierzyć w lepszą przyszłość, osiągalną przez zjednoczenie z Bogiem.

Gdyby nie było tej nadziei na osiągnięcie innego bytowania w życiu przyszłem, religja nie miałaby racji bytu. Owszem pogłębiałaby tylko cierpienie, bo zwracając człowieka ku światu transcendentnemu i wskazując na cierpienie Absolutu, od którego nie można spodziewać się ratunku, czyniłaby życie ludzkie jeszcze bardziej nieznośnem.

Nadto, sama idea cierpiącego Boga, stanowiąca uzasadnienie pesymizmu, zawiera w sobie sprzeczność. Możemy współczuć z tym, kto cierpi, ale nigdy nie uznamy go za Absolut i nie będziemy od niego spodziewać się wybawie-

---

[1]) *Smysł istorji*, s. 76, 97, 100.

nia. Cierpienie należące do natury danego bytu przypuszcza jego niedoskonałość, wskazuje na wrogą rzeczywistość, wobec której cierpiący byt jest bezsilny i na jego od niej uzależnienie. Taki Absolut nie zaspokoi naszych tęsknot i pragnień, ani nie zrodzi życia religijnego.

Nie zamykając oczu na przejawy zła i cierpienia w świecie, nie można jednak dopatrywać się w nich jedynej treści i celu istnienia. Przenikający wszystkie jestestwa pęd do rozwoju i udoskonalenia, kurczowe trzymanie się życia, nawet wtedy, gdy ono jest ciężarem, dążenie do spotęgowania przyjemności, a unikania cierpień, ciągły postęp kulturalny ludzkości i ta głęboko zakorzeniona w duszy ludzkiej nadzieja w lepszą przyszłość i tęsknota za coraz wyższą formą bytowania — mimo wszelkich przeciwności losu, — wszystko to wskazuje na p r y m a t d o b r a i jego twórczy, pozytywny charakter.

Również religja zawiera momenty jasne, radosne i podniosłe. Nietylko smutne „miserere", ale i radosne „alleluja" rozbrzmiewają w kościołach chrześcijańskich. Przez cierpienie prowadzi droga do chwały, przez pokutę do pogodzenia się z Bogiem, a walka ma doprowadzić do zwycięstwa. Życie chrześcijańskie obfituje w momenty cierpienia, w jego bilansie przeważają chwile bolesne, a nieraz tragiczne, gdy chodzi jednak o ogólny ton religijny, to ma on charakter optymistyczny. Postawa religijna chrześcijanina najdoskonalej zaznaczyła się w postępowaniu Apostołów, którzy radowali się, iż mogli cierpieć dla Chrysstusa *(Dz. Ap. V, 41)*. Radość w cierpieniu, ciągła tęsknota za Bogiem i nadzieja w trudnościach życiowych charakteryzuje życie chrześcijańskie.

O pesymiźmie religijnym w sensie Kierkegaarda, czy „teologji kryzysu" nie może być mowy. Jest niezrozumiałe, dlaczego człowiek ma być pozbawiony wszelkich indywidualnych uprawnień rozumowych w dziedzinie wiary. Religja zbyt głęboko wkracza w życie ludzkie i w swą służbę wciąga najważniejsze władze psychiczne, by mogła być uznana za funkcję antyintelektualną. Przeciwko temu opowiada się naturalny pęd rozumu do wykrycia praprzyczyny bytu. Zapewne, że dystans pomiędzy Absolutem, a człowiekiem

nigdy nie da się usunąć, ale dystans ten nie może być przepaścią, przez którą myśl ludzka nie mogłaby przerzucić nawet skromnej kładki pojęciowej. Tajemniczość pociąga człowieka, ale ona nie może być ciemnością, bo wtedy człowiek od niej się odwróci i nie zechce wiązać z nią swych losów.

Największym jednak błędem niektórych kierunków pesymistycznych (Unamuno, Lessing) są próby rozwiązania przez nie problemu cierpienia wyłącznie na płaszczyźnie doczesnej. Życie ludzkie traci wówczas wszelki sens. Cierpienie przedstawi się jako potworna zmora, która sparaliżuje naszą energję życiową i zniweczy każdy przejaw radości.

Przeciw tej beznadziejnej, rozpaczliwej postawie życiowej protestują nietylko nasze uczucia, wyrosłe z najgłębszych instynktów życiowych, ale i myśl filozoficzna, która w życiu ludzkiem słusznie dopatruje się najściślejszych związków metafizycznych ze światem transcendentnym, a cierpieniu przypisuje rolę czynnika dobroczynnego, bo oczyszczającego duszę ludzką i prowadzącego ją ku wyższemu przeznaczeniu — ku Bogu.

Ks. Dr. Józef Pastuszka.

Hymny na święto Imienia Jezus.[1])

I.

„Jesu dulcis memoria".

Słodyczą, Jezu, Tyś bez miary
Dla serca, które Cię pamięta,
Lecz nad miód i nad wszystkie dary
Słodsza obecność twoja święta!

Nic w słodkiem pieniu tak nie nęci,
Nic w uszach milej brzmieć nie może,
Nic tak błogiego dla pamięci,
Jak Imię Jezus, Słowo Boże!

Nadziejo grzesznych, co z win wstają,
Jak tkliwie modłów słuchasz w niebie,
Jak dobryś dla tych, co szukają,
Lecz czemżeś tym, co znajdą Ciebie?!

Ni język oddać zdoła w słowie,
Ni ksiąg uczonych treść bogata:

---

[1]) *Niebawem ukaże się w druku kompletny przekład hymnów kościelnych, dokonany przez ks. Tadeusza Karyłowskiego. Podajemy tu jako próbkę i wyjątek przekład hymnów na święto Imienia Jezus. Oryginał tych hymnów wyjęty został z dłuższego poematu p. t. „Jubilus rytmicus de Nomine Jesu", który do ostatnich niemal czasów przypisywano św. Bernardowi. Najnowsze badania hymnologiczne nie stwierdziły jego autorstwa, poemat ten wszakże musi być zaliczony do najcelniejszych utworów średniowiecznej mistyki.*

Kto zaznał — jeno ten się dowie,
Co znaczy kochać Zbawcę świata!

Radością, Jezu, bądź nam trwałą,
Ty — co masz wieńcem być nagrody,
Bądź nieśmiertelną naszą chwałą
Tam, gdzie wieczyste święcisz gody!
Amen.

II.

„Jesu Rex Admirabilis".

Przedziwny Królu nasz dziewiczy,
Zwycięzco piekieł, pełen chwały,
O, niewymowna serc słodyczy,
Ponęty pełen, wdzięczny cały!

Gdy Ty nawiedzasz serca wnętrze,
Wraz jasny prawdy blask w niem gości,
Świat traci urok, najgorętsze
Płomienie budzą się miłości!

Ty serca strugi łask żywemi
Sam koisz, Ranku duszy złoty,
Tyś ponad wszelką radość ziemi
I ponad wszelkie serc tęsknoty!

Jezusa wszyscy sławcie społem,
O miłość proście Go bez miary,
Jezusa zbożnych prac mozołem
Szukajcie, Jego płonąc żary!

Niech część twą, Jezu, pieśń rozgłasza,
Niech życie chwałę głosi Tobie,
Niech Ciebie wielbi miłość nasza
Dziś i na wieki, w każdej dobie!
Amen.

III.

„Jesu Decus Angelicum"

Anielskiej, Jezu, chwało rzeszy,
Twe Imię w uchu — pieśni czarem,
Przedziwnym miodem usta cieszy,
Niebiańskim serca jest nektarem!

Kto raz skosztował — łaknie Ciebie,
Pijących — pragnień dręczy rana,
Niczego nie chcą tu, ni w niebie,
Okrom Jezusa, serc swych Pana!

Najsłodszy Jezu, Tyś nadzieją
Dusz, które tęsknot bezmiar gnębi,
Łzy Ciebie, co się z oczu leją
I krzyk przyzywa z serca głębi!

Racz społem z nami zostać, Panie,
Świeć tym, co w niebo patrzą z trwogą,
W dusz nocy — rajskie mieć zaranie,
Słodyczą świat ten nasyć błogą!

O Jezu, Kwiecie Matki — Panny,
Słodyczy serca, Tobie chwała.
Hołd mianu Twemu nieustanny
Niech wokół ziemia niesie cała.

Amen.

Tłumaczył ks. Tadeusz Karyłowski

Wiedza techniczna w obecnym kryzysie gospodarczym.

Dwie gałęzie wiedzy są specjalnie powołane, aby udoskonalać i ułatwiać nasze życie na tym świecie. Są to technologja i technika. Ich działalność obejmuje najprzeróżniejsze przejawy i potrzeby egzystencji ludzkiej, odżywianie, odzież, mieszkanie, komunikację, oświetlenie, ogrzewanie, zaopatrzenie w wodę, cały wogóle fabryczny przemysł przetwórczy, a nawet częściowo sztuki piękne. Podstawą wiedzy technicznej są nauki ścisłe, przedewszystkiem matematyka, fizyka i chemja. Rozwój nauk technicznych szedł równolegle z rozwojem nauk teoretycznych, razem, były one tym drogowskazem, za którym idąc, człowiek wyszedł z jaskini i stanął na tak wysokim szczeblu cywilizacji, że słusznie uważa się za pana stworzeń na ziemi, któremu wszystkie inne powinny służyć.

Technologja i technika, są to dwie nauki siostrzane. Pierwsza uczy o uszlachetnianiu różnych surowców, które przetwarza z postaci małowartościowej, znajdującej się w przyrodzie, na wytwory dla ludzkości cenniejsze i pożyteczniejsze. Przykłady, bawełna, len i wełna przetworzone w przędzę i materjał odzieżowy; glina, piasek i wapień, przetworzone w cegłę, cement, szkło i porcelanę; drzewo i szmaty przetworzone na papier; rudy żelazne w żelaziwo i stal; węgiel w gaz świetlny, amonjak i benzole i t. p. Technologja może być chemiczna lub mechaniczna, zależnie od drogi, którą kroczy i sposobów, jakich używa. Technika otrzymuje materjał już w postaci uszlachetnionej, gotowe metale, materjały budowlane i inne wytwory prze-

mysłu, z których buduje gmachy i mieszkania, koleje żelazne, statki, samochody, samoloty, różne maszyny, aparaty i przyrządy ułatwiające i upraszczające nam nasze życie codzienne i pracę.

Zdawało się dotychczas zawsze, że rozwój wiedzy technicznej musi powodować wzrost ogólnego dobrobytu i skali życiowej ludności. Zdawało się, że wszelkie metody, udoskonalające wytwórczość dóbr materjalnych, mogą szkodzić pewnym grupom specjalnym, lecz w ogólnym wyniku muszą dawać ludzkości jako całość wyraźne korzyści. Inaczej nie byłby to postęp. Tymczasem kryzys gospodarczy, który od kilku lat coraz silniej gnębi ludzkość, wywołuje głosy, że jednym z jego powodów jest przerost metod, urządzeń i sposobów, któremi posługuje się nowoczesna wiedza techniczna.

Kryzys gospodarczy gnębi wszystkich, niema wśród nas jednostki, któraby nie odczuła jego skutków na swem osobistem życiu i budżecie własnym. Gnębi on maluczkich, których masami pozbawia chleba codziennego, gnębi możnych tego świata, okazując kruchość i nietrwałość ich bogactw, gnębi tak zwycięzców jak i zwyciężonych w ostatniej wojnie przez obniżenie wartości posiadanych dóbr materjalnych.

Od wieków ludzkość uważa złoto za najlepszą miarę wartości i według złota kalkuluje to wszystko, co jest na świecie do kupienia. Sam w sobie metal ten nie odznacza się niczem specjalnem, np. wyjątkową użytecznością, lecz jako metal dosyć rzadki i trwały, nie ulega zbyt dużym wahaniom, wszyscy zaś zainteresowani w jego wartości, dążą do jej utrzymania, przez zachowanie wytwórczości i zapotrzebowania w możliwej równowadze. Dlatego, o ile nie następuje wielki krach, złoto uważa się za stały miernik wartości i w niem wyraża się ceny wszystkiego.

Natomiast istotnym regulatorem cen w wolnym handlu i przy złotym mierniku, powinien zawsze być stosunek wytwórczości do zapotrzebowania i zbytu. Naruszenie wszelkiej równowagi w tym stosunku wzajemnym jest już kryzysem gospodarczym, który odczuwa wytwórca lub odbiorca danego towaru. Kryzys jest więc wywoływany przez nadmiar

produkcji lub zmniejszone zapotrzebowanie, albo odwrotnie, zjawiska te łączą się, powodując albo nadmiar towaru i spadek cen, albo brak towaru i wzrost cen. W obu wypadkach mamy naruszenie równowagi — kryzys.

W kryzysie obecnym spadek cen objął prawie wszystkie towary i prawie cały świat (poza Sowietami, gdzie kryzys też jest, lecz o przeciwnych przejawach). Spadek cen uczynił wytwórczość nierentowną, co wywołało zastój i bezrobocie. Dóbr materjalnych, zbóż i żywności, odzieży, metali, budulca i t. d. świat wytwarza za dużo, nie ma ich kto kupować, albo powiedzmy inaczej, biedniejąca ludzkość nie ma za co ich kupować. Fabryki ograniczają wytwórczość i zwalniają robotników, zmniejsza się zapotrzebowanie i spadają dochody skarbu państwa. Tworzy się coś, w rodzaju błędnego koła, ograniczanie wytwórczości z powodu małego zapotrzebowania i nierentowność z powodu niskich cen, powodują zwiększanie bezrobocia, przez co znowu zmniejsza się kręg konsumentów i zapotrzebowanie, na skutek czego ceny nie mogą pójść w górę. Obroty handlowe zaczynają spadać, np. w Polsce za połowę roku 1930 przywóz towarów wynosił 1147 miljonów złotych, w roku 1931 za ten sam okres czasu, tylko 668 miljonów. Równocześnie zmniejszają się dochody skarbu państwa, który redukuje pensje swych urzędników, powiększa podatki i różne opłaty. Ale najboleśniejszym objawem kryzysu jest wzrost liczby bezrobotnych, która według obliczeń Międzynarodowego biura pracy w Genewie, w ostatnim roku uległa podwojeniu i wynosi obecnie przeszło 20 miljonów. Ilość bezrobotnych obejmuje okrągło około 10% ludności W. Brytanji, 8% ludności w Niemczech, 5% ludności Austrji, 2% ludności Czechosłowacji i około 1% Polski. W Polsce jednakże są bardzo duże różnice w poszczególnych dzielnicach, np. na polskim Górnym Śląsku bezrobocie rozciąga się na przeszło 5% ludności. Mowa jest tylko o bezrobotnych głowach rodzin, bez uwzględnienia członków rodzin.

Takim jest w krótkim szkicu obraz światowego kryzysu gospodarczego i jego największej bolączki — bezrobocia. Ludzie w sile wieku, zdrowi i przeważnie chcący pracy, stają się ciężarem społeczeństwa w okresie życia, kiedy

powinni być jego pożytecznymi pracownikami. Bezrobotni to najpodatniejszy grunt do wszelkiej demoralizacji, demagogji i wogóle najgorszych wpływów, ludzie wykolejeni z normalnego trybu życia, nieszczęśliwe jednostki w chorem społeczeństwie i zdezorganizowanym ustroju gospodarczym.

Nie należy jednakże na widok tego smutnego stanu rzeczy popadać w krańcowy pesymizm. Życie gospodarcze składało się zawsze z okresów dobrych i złych konjunktur. Tak było zawsze, bo uczy nas o tem nawet biblja, że po latach tłustych przychodziły lata chude. Teraz te lata nazywają się konjunkturami. A gdybyśmy chcieli przykładów z bliższych czasów i pojęć współczesnych, to dać je może własna nasza historja z przed lat mniej więcej dziesięciu. Wystarczy cofnąć się do tego okresu czasu, gdy przechodziliśmy t. zw. inflację pieniężną. To był również kryzys gospodarczy, lecz o zgoła innych przejawach niż obecny. Każdy Polak był miljonerem lub miljarderem markowym, ale nie mógł za te miljony dużo kupić, bo wartość towarów wyrażana w pieniądzu obiegowym rosła z dnia na dzień, towary znikały z rynku, gdyż tworzył się na nie t. zw. „pasek". Wtedy bezrobocia w kraju nie było prawie wcale, a jednak kryzys inflacyjny był więcej w skutkach demoralizujący, niż kryzys obecny, gdyż godził w podstawy bytu społeczeństwa i w istnienie państwa, niszcząc zasadę oszczędności i zmysł oszczędzania wśród obywateli, przez co prowadził w szybkiem tempie do ogólnego nieuniknionego bankructwa. Wówczas niemiłosiernie byli krzywdzeni ci wszyscy, którzy żyli z odłożonych w ciągu całego swego życia, na czarną godzinę, groszy, w rentach, hipotekach, kasach oszczędności i t. p. a więc głównie emeryci, wdowy i sieroty. Te krzywdy wynagrodzić w całości jest bardzo trudno.

Zarządzenie przeciwkryzysowe, które widzieliśmy w ostatnich miesiącach w W. Brytanji, to jest zawieszenie wymiany funta szterlinga na złoto, ma na celu, pomiędzy innemi zadaniami, pobudzenie wymiany towarów i wytwórczości, przez pewne obniżenie wartości krajowej jednostki walutowej, w stosunku do złota. Jest to więc inflacja. Należy so-

bie tylko uprzytomnić, że W. Brytanja była jedynym krajem w Europie z państw uczestniczących w wojnie, które potem powróciło do pierwotnego parytetu złota swojej waluty. Po wojnie, robotnicza ludność angielska najdotkliwiej cierpi od skutków bezrobocia, które przeszło już tam w stan chroniczny, tak, że nawet bardzo zasobny angielski skarb państwa nie mógł dłużej tego wytrzymać. Rząd W. Brytanji, po dobrym i głębokim namyśle, zdecydował się na taki krok i podobny zabieg niewątpliwie pewne doraźne, może nawet trwałe, korzyści dla kraju przyniesie. Można go najlepiej porównać obrazowo z zastrzykiem choremu silnego narkotyku. Chory organizm zacznie żywiej reagować i w małej ilości może znieść narkotyk bez szkody, nawet wrócić po pewnym czasie do zupełnego zdrowia, jeżeli tylko jest dostatecznie silny i nie ma wad zasadniczych. Jednakże trwałe stosowanie narkotyku lub zbyt duża dawka żadnemu organizmowi zdrowia nie przyniesie i na dobre nie wyjdzie. Takim narkotykiem jest inflacja własnej waluty; obniżanie jej wartości jest ciosem dla oszczędzających, tej najpożyteczniejszej warstwy społeczeństwa w danym kraju, bo tylko na oszczędnościach można ugruntować dobrobyt i zasobność skarbu państwa. Rząd angielski rozumie to niewątpliwie i w swej inflacji nie pójdzie zbyt daleko, społeczeństwo tameczne wykazuje dostatecznie zimnej krwi i zaufania do własnych poczynań i panice nie ulegnie.

Powracając do rozważań na temat obecnego kryzysu gospodarczego, zanotowaliśmy głosy płynące głównie ze Stanów Zjednoczonych, że głównym, nieomal jedynym powodem tego kryzysu jest przerost przemysłu przetwórczego.

Mniej wytwarzajmy, mniej mechanizujmy, racjonalizujmy i normalizujmy naszą produkcję — mówią ci optymiści, wówczas więcej ludności otrzyma pracę i zarobek. Ich zdaniem zbyt udoskonalone metody wytwarzania w technologji, zbyt wysoko postawione urządzenia techniki, zaczynają niszczyć dobrobyt człowieka, gdyż zabierają mu pracę. Maszyny, mówią, powinny ułatwić życie człowieka, ale nie mogą podważać jego egzystencji, czyniąc zbędną pracę rąk ludzkich.

Słabą stroną podobnego rozumowania jest przedewszystkiem kalkulacja. Zastąpienie każdej wytwórczości mechanicznej przez ręczną musi bardzo podrożyć cenę wytworu, a wszak wiadomo, że wszelkie podrożenie produktu zmniejsza odrazu wrażliwe na ceny szerokie kręgi konsumentów. Zamknijmy np. mechaniczne fabryki obuwia, niewątpliwie szewcy powitają to z radością, ale wieleż ludności nie będzie mogło wówczas nabyć obuwia, lub ograniczy ilość nabywanego, gdy podwoi lub potroi swoją cenę? A jak przedstawi się sprawa z wytworami, które dany kraj ma na wywóz, któż kupi, jeżeli będą one droższe, niż dostarcza zmechanizowana konkurencja?

Nie ulega wątpliwości, że maszyny zabrały pracę ręczną tysiącom ludzi, ale zato dały tani towar i różne udogodnienia miljonom, które bez maszyn nie zaznałyby tego nigdy. Jest to już takie nieubłagane prawo postępu technicznego i przemysłowego, że posuwa się naprzód i rozwija na krzywdzie słabszego konkurenta i na niedoli pewnych grup ludzkości pracującej. Przykładów takich można przytoczyć z historji bardzo dużo. Uprawa barwików roślinnych, głównie indyga, została zabita przez barwiki sztuczne, co pociągnęło ruinę całych prowincyj w Indjach. Przemysłowo wytwarzane związki azotu obaliły dobrobyt republiki Chile, która żyła z pokładów swej saletry. Nasz cukier z buraków nie wytrzymałby konkurencji cukru z trzciny, gdyby nie pomoc państwa. Taksometer wypiera dorożkarza, automat telefoniczny telefonistkę i t. d.

Maszyny ograniczyły zapotrzebowanie na pracę ręczną ludzkości, ale maszyna nie zastępuje człowieka całkowicie, jest on nadal potrzebny, aby jej pracą kierował. Jeżeli, dzięki przemysłowości wynalazców, maszyny zdjęły z mięśni i kości człowieka albo zwierzęcia, część ciężkiego wysiłku fizycznego i wykonywując go przy pomocy swych stalowych kół i trybów sprawniej, to nie jest przecież krzywdą człowieka, chociaż nawet przejściowo skutki tego są dla niego czasami boleśnie dotkliwe. Jest to to samo prawo ciągłego, bezwzględnego postępu i rozwoju, że lepsze wypiera dobre i lepsze we wszystkiem powinno dobre zwyciężać. Tak

będzie, chociażbyśmy wszystkie maszyny unieruchomili i wrócili do wyłącznej pracy rąk.

Nie zastąpi człowieka nic i nigdy, żadna maszyna i żaden automat, w dziedzinie ducha i myśli twórczej; tutaj człowiek nie potrzebuje obawiać się konkurencji, ani ze strony maszyn, ani innych stworzeń. Maszyna, która wykonywa pracę fizyczną za człowieka, jest tworem jego myśli, każde kółeczko w maszynie robi ruch, jaki nakazała mu myśl konstruktora, do niczego innego poza tem nie jest zdolne. Człowiek kieruje i obsługuje maszyny, która jest pomocnikiem, pracującym dla niego, podobnie jak zwierzę pociągowe i podobnie jak zwierzę potrzebuje opieki człowieka w postaci stajni i karmu, maszyna potrzebuje również opieki i dozoru. Jeżeli na skutek stosowania maszyn spada zapotrzebowanie na pracę rąk ludzkich, jest to rzeczą ducha i pomysłowości człowieka, aby z tej trudnej chwilowo sytuacji znaleźć wyjście.

Podobnie i w obecnym kryzysie gospodarczym musi człowiek szukać dróg ku polepszeniu nie w kierunku marnowania dorobku wiedzy technicznej i nawrotu do zarzuconych dawno metod pracy ręcznej, lecz przez usuwanie przyczyn istotnych, które leżą zupełnie gdzieindziej. Kryzys ten jest bowiem jaskrawym objawem niedoskonałości ludzkiej natury, naszych praw, metod handlowych, ludzkiej chciwości i bezwzględności, oraz krzyczącej wprost o pomstę niesprawiedliwości w podziale wytwarzanych dóbr materjalnych. Gdy w jednych krajach ludzie topią lub palą swe plony, ich bliźni w innych krajach mrą z głodu; kiedy zamiera ruch fabryk materjałów budowlanych i metali, kiedy niszczeje drzewo w tartakach, są ludzie, którzy nie mają dachu nad głową. Dwa dziesiątki miljonów ludzi nie ma pracy, chociaż dziedziny pracy przeróżnej stoją otworem, a w uprzywilejowanych bankach leżą bezczynne miljony złota. Czy te fakty razem skupione nie świadczą, że brakuje przedewszystkiem ludzkości organizacji i umiejętności złagodzenia tych sprzeczności i usunięcia złego?

Brak pracy dla ludzi w obecnej chwili jest wynikiem braku zaufania i inicjatywy twórczej ze strony kapitału, nie zaś rozwijającej się i udoskonalanej wiedzy technicznej. Bo

wiedza techniczna jest czystą nauką. Żeby wiedza teoretyczna dała plony realne, musi ona być zastosowana, to znaczy musi być eksploatowana. Takim eksploatatorem wiedzy technicznej jest kapitał, te właśnie miljony złota, własność różnych trwożliwych jednostek fizycznych i prawnych, leżące bezczynnie w bankach.

Kapitał zawsze był bardzo ostrożny, lecz od pewnego czasu stał się panicznie bojaźliwy. Nieufność i ostrożność kapitału stała się tak wielka, że można go porównać z bojaźliwym ptaszkiem, który usadowi się tylko tam na dłuższy czas, gdzie ma bezwzględną ciszę i spokój. Poza tem jeżeli warunki przyrodzone są w danem miejscu odpowiednie, kapitał stosując wiedzę techniczną rozbudowuje przemysł, górnictwo, komunikację, otwiera handel, wogóle tworzy i organizuje wytwórczość i wymianę dóbr materjalnych. Niestety, nikt chyba nie może twierdzić, aby chwile obecnie przez nas przeżywane odznaczały się ciszą i spokojem, zachęcającemi do organizowania pracy na dalszą przyszłość. Kapitał w licznych państwach przeszedł niedawno przez dotkliwe cięgi inflacji. Zawzięli się na niego wrogowie ideowi, socjalizm i komunizm z jednej strony, mobilizując swe siły przeciw niemu, ale sami, skoro biorą władzę w swe ręce stosują metody najbardziej łupieskiego kapitalizmu. Z innej strony wybujały supernacjonalizm, w rodzaju hitlerowskim, dążąc wrzaskliwie do władzy, wypłasza kapitał z własnego kraju. Wszystko razem wprawiło bojaźliwego ptaka w stan obłędnej trwogi, graniczącej z histerją. Kapitał miota się z kraju do kraju, przepływa oceany w poszukiwaniu schronienia, w ucieczce od inflacji i tych, którzy otwarcie lub z ukrycia czyhają na jego zgubę, widząc w kapitaliźmie tylko źródło i metody wyzysku oraz przyczynę wszelkich nieszczęść, jakie trapią lud pracujący.

Niewątpliwie kapitał, ten ptak ostrożny, jest również ptakiem chciwym, okrutnym i drapieżnym. Ale w naszym obecnym ustroju gospodarczym on umie, gdy zasiądzie, składać złote jaja i podnieść ogólny dobrobyt. Mądre narody nie płoszą tego ptaka, lecz przyciągają go do siebie, hamując tylko jego drapieżne instynkty i chciwość. Kapitał bowiem w swem założeniu i dla swej egzystencji musi pro-

centować, zarabiać i tworzyć. Dlatego musi się ruszać i robić różne interesy, złe i dobre, duże i małe, uczciwe albo nieuczciwe, czasami lichwiarskie i nawet cuchnące. Ten ptak nie cofa się nawet przed interesami doraźnemi z Sowietami, swym wrogiem śmiertelnym. Jest rzeczą mało znaną, że więcej niż połowa naszych hut żelaznych górnośląskich pracuje dla Z. S. R. S.

Po wielkiej wojnie, która zmieniła mapę świata, kryzys gospodarczy, przez twardą i nieubłaganą rzeczywistość, zmienić musi wiele poglądów i poczynań na polu organizacji ustroju gospodarczego. Widzieliśmy bowiem do jakich absurdów ustrój ten dochodzi. Każdy kraj otoczył się murem przepisów i zakazów, stawek celnych, ograniczeń dewizowych i najprzeróżniejszych utrudnień zmierzających do zmniejszenia przywozu i sztucznej hodowli u siebie gałęzi wytwórczości często nie mających żadnych podstaw przyrodzonych dla rozwoju. Tworzą się przemysły oparte nie na normalnej, zdrowej kalkulacji, lecz wyłącznie na wysokiej stawce celnej i mniejszej lub większej pomocy rządów. Taki przemysł jest ciężarem dla ludności, która okupuje jego istnienie podatkami, równocześnie jest przeszkodą dla rozwoju przemysłu zdrowego. Potworzone kartele, obejmujące całość pewnych produkcyj, dyktują ceny na swoje wytwory, bez względu na konjunktury; na artykuły skartelizowane mimo kryzysu, zniżki cen prawie że nie było, albo tylko minimalna. W handlu międzynarodowym rozwinęło się w niebywałych rozmiarach zjawisko dumpingu towarowego, polegające na sprzedaży swych towarów zagranicę poniżej kosztu własnego, odbijanie zato sobie strat, często z dobrym zarobkiem, na konsumencie krajowym i rynku wewnętrznym, gdzie obowiązuje inna, określona przez kartel, cena.

Wszystkie podobne ograniczenia produkcji i wymiany towarów, połączone z agitacją komunistyczną i demagogją wojującego nacjonalizmu, nie pozwalają na utworzenie się atmosfery spokojnej pracy dla przyszłości. Jest to objaw, który dyplomaci i ekonomiści określili mianem „kryzysu zaufania". Zabrakło wiary w trwałość i poszanowanie praw, zobowiązań i traktatów pomiędzy narodami. Jeżeli wskrzesi

się tę wiarę, zniknie moralna podstawa obecnego kryzysu gospodarczego. Skłócona ludzkość zapomniała, że budować można tylko w atmosferze zgody, że wzajemna wymiana dóbr materjalnych pomiędzy narodami jest równie potrzebna dla rozwoju i postępu, jak i wymiana myśli. Mur chiński zakazów odgradzających i utrudniających wymianę prowadzi w każdej dziedzinie do zwyrodnienia i upadku. W splocie pozornie sprzecznych i źle rozumianych interesów, w absurdalnych sytuacjach gospodarczych wytworzonych przez wzajemną chciwość, nienawiść i chęć łupiestwa pomiędzy narodami świata, leży sedno obecnego kryzysu. Boleć i litować się trzeba nad jego niewinnemi ofiarami, bezrobotnymi, wobec których ofiarność jest obowiązkiem każdego chrześcijanina, i Boga prosić, aby zapanował spokój pomiędzy narodami i aby do spraw życia gospodarczego weszło więcej względności, a mniej było chciwości i nieprawości. Chrystus za swego pobytu na ziemi nie wziął, o ile wiemy, nigdy pieniędzy do rąk i raz jeden tylko wpadł w gniew i bił; było to wówczas, gdy zetknął się z handlarzami.

Dr. Inż. Stanisław Micewicz.

Na błędnej drodze.

Z zagadnień feminizmu.

Nie tak dawne to czasy, kiedy pierwsze kobiety zasiadły na ławach uniwersyteckich, budząc zmienne uczucia u tych, którzy na to patrzeli, triumfu u jednych, niechęci u drugich, a zdziwienia u wszystkich. Jeszcze ćwierć wieku temu pewien wybitny chirurg polski nie mógł znieść widoku dwóch młodych lekarek, które przychodziły do niego na praktykę i poza plecami odsyłał je do „robienia kotletów". A podczas wojny światowej sławny w świecie naukowym profesor jednego z naszych uniwersytetów skarżył się wśród znajomych, że „żyć mu się nie chce", kiedy na sali wykładowej widzi przeważającą liczbę głów kobiecych.

Życie nie oglądało się jednak na te objawy złego humoru. Coraz gęściej zaludniały się słuchaczkami wyższe uczelnie, wszystkie niemal stanowiska, dostępne dotychczas tylko mężczyźnie, otwierały się przed niemi; nieliczne zamknięte jeszcze spodziewają się zdobyć w najbliższym czasie. Na innych polach pracy towarzyszyło kobietom podobne powodzenie, a wojna światowa pomogła im szczególnie. W braku mężczyzn, którzy poszli na front, wciągnięto je do wszelkich prac, nawet przy wyrobie amunicji. A choć po zawarciu pokoju mężczyźni pośpieszyli zpowrotem do swych warsztatów, nie wszędzie udało im się wyprzeć nowe współzawodniczki.

Niemniejsze zdobycze notowała kobieta w dziedzinie prawno-społecznej. Już przed wojną mogła piastować pewne godności w samorządach; teraz rozszerzył się zakres jej wpływów. Zdobyła prawa polityczne, czynne i bierne prawo

głosowania; zasiada w ciałach parlamentarnych i w Lidze Narodów, bierze udział w rozwiązywaniu doniosłych zagadnień, krajowych i międzynarodowych.

W porównaniu do wysiłków dawniejszych pionierek emancypacji, zdobywających mozolnie, krok za krokiem, poszczególne pozycje, posuwała się kobieta w ostatnich latach niemal błyskawicznie naprzód. Najwidoczniej pokazuje się to na historji uzyskania praw politycznych. Aż do wybuchu wojny światowej posiadały je kobiety w Europie zaledwie w trzech krajach skandynawskich, a poza tem w Australji i w Nowej Zelandji, w trzynastu (na 48) stanach Stanów Zjednoczonych Am. Pn. To był cały dorobek kampanji, prowadzonej od przeszło pół wieku. Nawet w Stanach Zjedn. Am. Pn., kraju największych przywilejów kobiety i gdzie ruch sufrażystek rozpoczął się już w r. 1825, udało się im dopiero w r. 1869 i tylko dzięki szczególnie sprzyjającym okolicznościom posiąść prawa polityczne w mizernym stanie Wyoming, a prawie ćwierć wieku musiały czekać na następny sukces w stanie Colorado. A tymczasem w przeciągu kilkunastu lat od r. 1915 sytuacja zmieniła się do niepoznania; prawie cała Europa, w Ameryce całe Stany Zjednoczone, poza tem szereg krajów w innych częściach świata przyznały kobietom prawa polityczne. I co znamienne, otrzymały je teraz bez gwałtu, drogą pokojową. Było to zjawiskiem tak niezwykłem na tle dotychczasowych stosunków, że Maurice Deslandres, przemawiając w r. 1927 na Tygodniu Społecznym w Nancy, nie wahał się nazwać je „największą może rewolucją, jaka się dokonała w świecie".

Po kilkudziesięciu latach pracy przygotowawczej stanęła więc kobieta wobec „faktów dokonanych". Po epoce doktrynerstwa i najczęściej radykalizmu w stawianiu kwestji kobiecej, po burzliwych występach sufrażystek, nastał okres pokoju. Dotychczas porywał kobietę zwykle temperament i niosły wypadki; obecnie mogła odetchnąć i rozejrzeć się w sytuacji.

Ta chwila refleksji była jej bardzo potrzebna. Już przed wojną światową dochodziły jej ucha głosy przestrogi. Płynęły one nietylko od tych, którzy niechętnem okiem spoglądali na ruch emancypacyjny, ale także od przyjaciół

najżyczliwszych, owszem od samych kobiet i to bynajmniej nie „zacofanych", które nie podzielały pewnych metod i haseł wówczas głoszonych, przewidując, że mogą one przynieść więcej szkody i pożytku.

Czas pokazał, że miały słuszność. — Sprawa kobieca nabierała rozgłosu, interesowano się nią coraz więcej zarówno w świecie naukowym, jak wśród najszerszych sfer. I słusznie; wszak wkraczała w najżywotniejsze sprawy całego społeczeństwa, a przed wiedzą otwierała nowe problemy i pola badania. Toteż zajmowali się nią wszyscy: zwolennicy i przeciwnicy feminizmu, mężczyźni i kobiety; ogromna, niepodobna do ogarnięcia literatura, naukowa i popularna, zrodziła się na ten temat. Gromadzono fakta i wyciągano wnioski. Do dziś dnia nie są one zgodne, w niektórych punktach trwają nawet namiętne spory; niema w tem nic dziwnego, bo i czasu jeszcze za mało upłynęło, by zdobyć dostateczny materjał doświadczalny i animozje z obu stron znaczną odgrywają rolę. Przyznać jednak trzeba, że stopniowo ustępują one coraz więcej miejsca spokojnej, bezstronnej rozwadze, rzeczowej dyskusji i szczerej trosce o rzeczywiste dobro kobiety i związane z niem interesy społeczeństwa.

Koło czego obracają się te dociekania? — Nie chodzi tu bynajmniej o „być lub nie być" ruchu kobiecego; ta rzecz jest przesądzona i o powrocie do dawnego stanu rzeczy niema mowy. Tematem głównym jest kwestja celów i metod feminizmu, krytyczna ich ocena w świetle zasad i faktów, oraz rewizja w duchu uzgodnienia ich z realnemi interesami kobiety i społeczeństwa. Pokazuje się bowiem, że niezdrowych naleciałości nagromadziło się sporo; przyczynił się do tego i wybuchowy charakter pierwszej a najdłużej trwającej fazy ruchu emancypacyjnego i szybki przebieg wypadków drugiego, pokojowego okresu, a przedewszystkiem nowość rzeczy. Wszystko to razem nie pozwalało przewidzieć wielu możliwości i utrudniało planową pracę. W zapale walki, zwłaszcza przy impulsywnej naturze kobiety wogóle, a pionierek emancypacji w szczególności, łatwo było przerachować się w zamiarach i zapędzić dalej, niż tego wymagało dobro sprawy. Toteż braki pokazały się

różne. Jedne z nich, zewnętrzne i stąd bardziej rażące, zauważono i usunięto wcześniej. Inne jednak, i to poważniejsze, kryły się głęboko i dopiero dłuższe badania i dotkliwiej dające się odczuć następstwa wydobywają je dziś na światło dzienne. Jednym właśnie z nich pragniemy się zająć bliżej.

Geneza jego była bardzo prosta.

Od samego początku ruch emancypacyjny zwracał się siłą rzeczy przeciw mężczyźnie i rozwijał pod hasłem obalenia „tyrana" i położenia kresu niewoli i wiekowemu „uciskowi" kobiety. Wyłączność rządów mężczyzny i jego stanu posiadania miała się skończyć, kobieta miała stać się mu „równą", zdobyć wszystkie jego prawa. Stąd głoszone do dziś dnia hasło — „równouprawnienia".

Równouprawnienie to — wobec różnic, zachodzących między kobietą a mężczyzną, i istniejącym wówczas podziale funkcyj — mieściło w sobie szereg głębokich i trudnych zagadnień, jakie należało gruntownie rozważyć i rozstrzygnąć przed przystąpieniem do czynu. Z przyczyn, naszkicowanych powyżej, nie stało się tak wszakże, owszem kierowniczki ruchu kobiecego uprościły sobie do ostatnich granic całe zagadnienie: kobieta miała się stać „równą" mężczyznie, to znaczy miała posiąść te same prawa, otrzymać to samo wykształcenie, objąć te same posterunki w życiu zawodowem i publicznem; wykluczenie jakiegokolwiek z tych punktów byłoby naruszeniem „równości", jest więc niedopuszczalne.

Tak postawiono sprawę i taka koncepcja równouprawnienia pokutuje dotychczas wśród najszerszych warstw kobiet. Czy jest ona słuszna, a w każdym razie korzystna? — Odpowiedź na to pytanie zawisła od rozstrzygnięcia innej podstawowej kwestji: jak daleko sięga różnica pomiędzy kobietą a mężczyzną? Czy jej organizacja fizyczna i duchowa jest tego rodzaju, że może z pożytkiem, a co najmniej bez szkody dla kobiety i społeczeństwa, przejąć to wszystko, co dotychczas posiadał i prowadził mężczyzna — czy też pewne jego urządzenia i funkcje należy wyeliminować, jako dla niej zupełnie nieodpowiednie, w wielu zaś

innych trzeba powprowadzać uprzednio zmiany, uwzględniające specyficzne wymogi natury kobiecej?

I oto ścisłe badania, dokonane w ciągu paru ostatnich dziesiątków lat, przechyliły szalę na rzecz tej ostatniej koncepcji, wynikiem ich bowiem było stwierdzenie istnienia głębokiej i płynącej z samej natury odrębności obu płci. Wprawdzie nie wszystkie szczegóły zostały już wyjaśnione i pewne punkta pozostają jeszcze sporne; zasadnicza teza staje jednak coraz silniej, a czas i nowe doświadczenia pracują tylko na jej korzyść.

Przyjrzyjmy się w streszczeniu rezultatom tych badań, w świetle poważnych prac naukowych. Nie będziemy wchodzili bliżej w różnice somatyczne, jakie zachodzą prawie we wszystkich szczegółach budowy, zarówno anatomicznych jak fizjologicznych, dotyczących kośćca, muskulatury, rodzaju tkanek, kształtu, absolutnych i względnych rozmiarów całości i pojedynczych części ciała, wagi, siły fizycznej i t. d. Z różnic tych jedne są oczywiste i głębsze, te zwłaszcza, które bardziej wiążą się z naturalnem przeznaczeniem kobiety jako matki, inne są drobiazgowe, jak naprz. zawartość hemoglobiny i czerwonych ciałek we krwi (na 1 mm^3 krwi mężczyzny przypada około 5 miljonów ciałek, u kobiety zaś $4^1/_2$ milj.). Uderza przytem, że w pewnych szczegółach (długi tułów, krótkie kończyny, czaszka, krtań, głos) zbliża się kobieta do tych proporcyj, jakie znajdujemy u dzieci.

Różnice somatyczne, jako dające się łatwiej sprawdzić, nie stanowią jednak, poza pewnemi szczegółami, przedmiotu spornego. Inaczej ma się rzecz z odrębnościami psychicznemi, w szerokiem tego słowa znaczeniu. Tu walka toczy się na dobre, skrajny bowiem feminizm uważa istniejące różnice za ilościowe raczej i płynne, powstałe wskutek dotychczasowego odsunięcia kobiety od pracy naukowej i życia publicznego. Sądzi więc, że w nowych warunkach zanikną co najmniej w takim stopniu, że nie będzie żadnej racji, by na ich podstawie odmawiać kobiecie dostępu do tych wszystkich posterunków, jakie dotąd zajmował mężczyzna.

Twierdzenie to okazało się jednak zbyt śmiałe. Nietylko bowiem pozostawało w sprzeczności z powszechnem

przekonaniem, które w kobiecie i mężczyźnie upatrywało dwa odrębne i uzupełniające się światy, ale nie zgadzało się również z wynikami specjalnych badań, przeprowadzanych ostatnio na szeroką skalę. Że pomiędzy kobietą a mężczyzną — pisał Dr. Albert Moll — „zachodzą także różnice psychiczne, musi się wznosić już z samego faktu istnienia różnic somatycznych, ponieważ odmienna organizacja ciała pociąga za sobą również odrębne funkcje. Jeżeli nadto zważymy, że życie płciowe odgrywa co do swej organicznej strony zupełnie inną rolę u kobiety niż mężczyzny, to już zgóry należy się spodziewać, że nietylko budowa organów, lecz także życie jako takie, a w szczególności życie psychiczne jest u niej istotnie (wesentlich) różne".

To zdanie wybitnego znawcy kwestji płciowej, podkreślającego istotną różnicę psychiki męskiej i kobiecej, podtrzymuje też szereg innych uczonych, którzy podnoszą, że ze stanowiska biologji cała sfera seksualna jest u mężczyzny raczej czemś zewnętrznem, dodanem, podczas gdy kobietę przenika do głębi i wkracza przez długie lata, od chwili dojrzewania do końca climacterium, w cały tryb jej życia, oddziaływa na jej stan fizyczny i duchowy, sprowadza zespół przeżyć, o jakich mężczyzna nie ma pojęcia [1]). Pod jej wpływem pozostaje, w pewnych zwłaszcza okresach, cały świat uczuć kobiety, jej sposób reagowania na podniety zewnętrzne, zdolność do pracy umysłowej i fizycznej. A wpływ ten potęguje jeszcze układ nerwowy, z jego wrodzoną większą niż u mężczyzny wrażliwością i mniej stałą równowagą.

Kobieta, mówił Dr. René Biot na Tygodniu Społecznym francuskim w Nancy w r. 1927 — poświęconym wyłącznie zagadnieniom feminizmu — podlega we wszystkich szczegółach swego życia wewnętrznego wpływom stanów fizjologicznych; nawet przy normalnym ich przebiegu każdy dzielący je miesięczny okres czasu, to „mały dramat", od-

[1]) To samo zdanie wypowiada niemiecka lekarka, Helena Deutsch; w pracy swej *Psychoanalyse der weiblichen Sexualfunktionen* (Arbeiten zur ärztlichen Psychoanalyse V; 1925) wykazuje, że pewne psychiczne zjawiska, które zachodzą u kobiety od początku dojrzewania do climacterium, nie mają żadnego odpowiednika u mężczyzny.

bijający się nietylko na fizycznym ale i psychicznym stanie kobiety. Zajmujący się również temi zagadnieniami A. W. Nemiłow, prof. uniwersytetu w Leningradzie, mówi dlatego, podobnie zresztą jak Z. Freud, o „biologicznej tragedji" kobiety. Procesy biologiczne, powiada, powtarzające się perjodycznie, łączą się bowiem z wydzielaniem przez dokrewne gruczoły odpowiednich substancyj, które docierają do wszystkich zakątków organizmu, oddziaływują na wszystkie jego funkcje, nie wyjmując nawet wyższych, duchowych; stwierdzono przecież na podstawie ścisłych badań doświadczalnych, że w czasach tych obniża się u uczących się dziewcząt sprawność umysłu, a przedewszystkiem następuje znaczne osłabienie koncentracji myśli i zmniejszenie szybkości swobodnego kojarzenia. Stąd ich praca naukowa pociąga wówczas za sobą konieczność większego wysiłku fizycznego i szkodzi daleko silniej na zdrowiu niż męskim ich rówieśnikom; częste stany wyczerpania, nerwowe cierpienia i pewne choroby dziewcząt tu znajdują w niemałej części swe źródło.

Skoro wspomnieliśmy o pracy umysłowej, dodajmy — choć tu sprzeciw obozu feministycznego jest najsilniejszy — że zdaniem wielu ludzi nauki i na tym terenie należy się dopatrywać różnicy pomiędzy kobietą a mężczyzną. Umysł męski, powiadają, jest bardziej krytyczny i systematyczny, posiada większą zdolność objęcia i ogarnia szersze horyzonty, jest bardziej twórczy, oryginalny i przewidujący. We wszystkich tych kierunkach kobieta pozostaje wtyle; będzie ona pilniejszą w nauce i wytrwalszą w uczęszczaniu na wykłady, posiada znaczniejszą nieraz łatwość pamięciową w nabywaniu wiedzy, ale potrzebuje przytem więcej kierownictwa z zewnątrz, pracuje raczej dla egzaminu niż dla wiedzy, a w każdym razie okazuje mniej zdolności w jej zastosowaniu i w samodzielnem myśleniu, mniej zdolności konstrukcyjnych i wynalazczych. Umysł jej jest naogół raczej praktyczny i skierowany na to, co jest bezpośrednio dane.

Wnioski powyższe nie mogą naturalnie być miłe feministkom, a ponieważ trudno im kategorycznie zaprzeczyć, gdyż oparte są na ścisłych badaniach eksperymentalnych,

ankietach i historji poszczególnych gałęzi wiedzy, usiłują osłabić ich siłę przez przypisanie tej niższości dotychczasowemu odsunięciu kobiety od pracy naukowej. Odpowiedź ta nie wytrzymuje jednak krytyki. Tym, które przykładają wielką wagę do teorji dziedziczności, można odpowiedzieć, że przecież właściwości natury fizycznej i duchowej dziedziczy się nietylko po matce, ale i po ojcu; dlaczegoż więc kobiety przez tyle wieków nie odziedziczyły także cech męskiego umysłu? Wszystkim zaś wypada zwrócić uwagę na fakt, że ogół kobiet jest już od paru dziesiątek lat dopuszczony do wyższych studjów, miał więc sposobność okazania swych zdolności, a tymczasem nic przełomowego nie dokonał, podczas gdy tyle wielkich rzeczy zrobił równocześnie mężczyzna; nazwiska wybitniejszych kobiet jak M. Curie-Skłodowskiej, giną w powodzi imion męskich [1]).

Posłuchajmy zresztą, co w tej sprawie pisze tak niesłychanie, aż przesadnie ostrożny w swych twierdzeniach G. Heymans, profesor uniwersytetu w Groningen (Holandja) i autor jednej z najgruntowniejszych prac o psychologji kobiety [2]). Mówiąc o jej umysłowości zastrzega się wyraźnie, że wobec nierównego dawniej położenia kobiety i mężczyzny nie można wyprowadzać żadnych wniosków na podstawie porównywania ich produkcji naukowej; jedyną dopuszczalną metodą będzie tu zestawienie porównawcze tych grup mężczyzn i kobiet, które znajdowały się w równych lub prawie równych warunkach. „A takie, powiada, można łatwo znaleźć. Były epoki i środowiska, w których ani wychowanie ani tradycja nie stały na przeszkodzie, żeby kobiety mogły otrzymać kulturę, nawet wyższą (od mężczyzny), jak w epoce Odrodzenia włoskiego. A jednak osobistościami wybitnemi w tym okresie byli prawie wyłącznie mężczyźni, a kobiety są nam znane o tyle tylko, o ile pozostawały w stosunkach z tymi mężczyznami".

„Nadto — pisze dalej tenże autor — nie wolno zapo-

[1]) Odkrycie radu przypisuje się zresztą małżonkom Curie, a nie samej Curie-Skłodowskiej.

[2]) G. Heymans: *La psychologie des femmes.* Traduit par R. Le Senne, professeur agrégé de philosophie. Paris 1925, Alcan. Stron 112—113.

minać, że istnieją całe gałęzie sztuki, techniki a nawet wiedzy, dla których warunki były i są niemniej sprzyjające, lecz przeciwnie bardziej sprzyjające dla kobiet niż dla mężczyzn. A jednak i tutaj dzieła najliczniejsze i najcenniejsze pochodzą niezaprzeczenie od tych ostatnich (mężczyzn). Pomyślmy o malarstwie, muzyce i poezji; zawsze odgrywały one większą rolę w wychowaniu dziewcząt jak chłopców; w sferach zamożnych kobiety mogą też i istotnie poświęcają im daleko więcej czasu niż mężczyźni; jednakowoż największymi poetami są mężczyźni, a kobiety, jak ustawicznie podkreślał Rubinstein, nie potrafią nawet dać miłosnego duetu ani sławnej kołysanki[1])... To samo dzieje się na polu wynalazków w tych gałęziach techniki, które od czasów niepamiętnych były prawie wyłącznie pozostawione kobietom, jak sztuka kulinarna, położnicza i przedewszystkiem wychowawcza; a jednak tymi, którzy się tu odznaczyli, byli mężczyźni".

„Wniosek więc — pisze Dr. A. Moll — że tylko męskiemu pierwiastkowi właściwą jest genjalność i inicjatywa, jest chyba dobrze uzasadniony". I trudno wobec tego nazwać bezpodstawnem twierdzenie Dra E. F. W. Eberhard'a, że „umysł kobiecy jest zarówno jakościowo jak i ilościowo odrębnym od męskiego"[2]).

Przejdźmy jeszcze krótko inne różnice, zachodzące pomiędzy kobietą a mężczyzną. Wyobraźnia jej jest żywsza, jakkolwiek twórczo mniej oryginalna. Życie uczuciowe występuje silniej, choć same uczucia są mniej głębokie i bardziej zmienne; okoliczność ta tłumaczy do pewnego stopnia większy optymizm kobiety, z drugiej zaś strony występujące u niej częściej wewnętrzne dysharmonje, zmienne stany egzaltacji i depresji. Stany te odbijają się również na woli, utrudniając swobodny i bezstronny wybór. Wrodzony ko-

[1]) W malarstwie mamy trochę wybitniejszych kobiet, naprz. Rosa Bonheur, lecz zastajemy u nich tylko portrety; kompozycyj brak. W literaturze ani George Sand ani nasze największe pisarki nie dorównują najwybitniejszym piórom męskim.

[2]) O wskazanie na tę odrębność chodzi nam tu jedynie. Uważny Czytelnik nie wyprowadzi też na podstawie naszych wywodów wniosku o „niezdolności" kobiet do wyższych studjów, a tem mniej o potrzebie zabronienia ich tychże.

biecie instynkt macierzyński daje jej psychice ogólne nastawienie w kierunku łagodności, tkliwości i współczucia, objawiających się w różny sposób już u małych dziewczynek. Nie bez znaczenia jest wreszcie przyjmowany od niepamiętnych czasów podział niektórych cnót na specyficznie „męskie" i „niewieście", oraz podkreślany dziś w nauce fakt, że w zakresie patologji i przestępczości pewne wypadki powtarzają się głównie u mężczyzn, a inne u kobiet.

Wymienione powyżej różnice pomiędzy mężczyzną a kobietą należą do tych, które dadzą się stwierdzić pozytywnie. W pozostałe nie wchodzimy, a tem bardziej nie myślimy się opierać na teorjach, będących już raczej wynikiem spekulacji, a przytaczanych w mnożących się obecnie próbach filozofji płci. Zależnie od systemu przedstawia się tu pierwiastek męski jako formalny, duchowy, Logos — żeński zaś jako materjalny, ziemski, Eros. Na inny zato szczegół pragniemy zwrócić uwagę, ponieważ stanowi on zwykle punkt oparcia dla skrajnego feminizmu.

Prawdą jest mianowicie — wskazuje na to codzienna obserwacja i naukowe badania — że konkretnie charakter każdego człowieka jest do pewnego stopnia mieszaniną obu płci; czysta „męskość" i czysta „kobiecość" są typami rzadkiemi, może nawet tylko idealnemi [1]). Jednakże ta domieszka rysów drugiej płci, raz mniejsza, kiedyindziej większa, jest zawsze stosunkowo tak drobną, że nie pozostawia wątpliwości co do istotnego charakteru danej osoby. Wypadki odmienne należą do wyjątków i uchodzą zawsze za coś osobliwego lub anormalnego. Przesadzają dlatego i mylą się feministki, jeżeli z faktu powyższego chcą wyprowadzać dalej idące wnioski. „Przyjmowane przez niektórych zdanie — odpowiada im na to Dr. A. Moll — że różnice psychiczne zawisły od wychowania, a nie są wrodzone i że przy inaczej prowadzonem wychowaniu mogą zostać usunięte, jest nie do przyjęcia". Niektóre psychiczne różnice

[1]) Współobecność obu pierwiastków, męskiego i żeńskiego, jest najwidoczniejsza w pierwszych latach życia; potem, zwłaszcza z okresem dojrzewania, właściwa płeć występuje coraz silniej. Jest w tem więc pewien dowód, że podług planów natury postęp i rozwój człowieka leży właśnie w zróżniczkowaniu a nie w niwelowaniu płci.

płci można sztucznie zmniejszyć, a może nawet zupełnie uchylić, lecz tylko u poszczególnych jednostek lub grup, i przemiana ta nie będzie zresztą trwała, gdyż „skłonność do pewnych określonych sposobów działania jest wrodzoną właściwością płci. Duchowe różnice są równie trwałe, jak cielesne".

Ostateczny wniosek jest więc jasny — przy tożsamości natury ludzkiej i stąd równowartościowości mężczyzny i kobiety, zachodzą jednak między nimi liczne, głębokie i trwałe różnice. Ze stanowiska biologji można i trzeba powiedzieć, że istnieje osobna „natura kobieca", która zaznacza swą odrębność w budowie i czynnościach organizmu. Kobieta jest tu „kobietą" w każdym calu, wszystkie jej funkcje życiowe noszą na sobie piętno jej natury; mężczyzna jest „aż do samych składników swych komórek biologicznie inaczej ukształtowany". Podobnie znaczne różnice zachodzą również w dziedzinie duchowej, uczuć, poznania i chcenia. Trwałość jednych i drugich cech, fizycznych i psychicznych, nie może zaś ulegać żadnej wątpliwości, ponieważ istniały od najdawniejszych czasów, wśród najbardziej zmiennych warunków, we wszystkich rasach i kulturach. Nie zanikną więc i obecnie, bo wypływają z samej natury, są wrodzone a nie nabyte. Pod naporem zewnętrznych warunków i celowych usiłowań mogą wprawdzie ulec pewnemu zniekształceniu, lecz będzie ono zawsze ilościowo i jakościowo tylko częściowe, a w każdym razie nie będzie ani powszechne ani stałe.

Czy jednak przy takim stanie rzeczy kierunek, w jakim dotychczas szedł feminizm — kierunek bezwzględnego „zrównania" kobiety z mężczyzną — był szczęśliwym?

Wobec głębokich różnic w fizycznym i duchowym ustroju obu płci powinno chyba być oczywistem, że nie wszystko, co odpowiada jednej z nich, będzie odpowiedniem, w tej samej przynajmniej formie, także dla drugiej, że należy się dostosować do właściwości każdej płci, zarówno w doborze funkcyj, jak w jakości i ilości wymagań. O pewnych rzeczach można już zgóry powiedzieć, że nie są wskazane dla kobiety, podobnie jak inne nie są odpowiednie dla mężczyzny.

czyzny; niektóre znowu czynności mogą wprawdzie być spełniane przez obie strony, ale nie w ten sam sposób, nie w tych samych rozmiarach, nie w takich samych warunkach. Zarówno dla kobiety jak dla mężczyzny należy zatem stworzyć takie formy życia i pracy, któreby odpowiadały ich naturze i pozwoliły rozwinąć właściwe im zdolności. Nieliczenie się przez feminizm z tym zasadniczym postulatem musiało pociągnąć za sobą niepożądane następstwa i sprowadziło je faktycznie.

Niektóre z nich wystąpiły na jaw dość wcześnie.

Jedne dotknęły młodzież uczącą się. W gorączkowej obawie, żeby kobieta nie była upośledzoną w porównaniu z mężczyzną pod względem wykształcenia, domagały się kobiety i domagają się do dziś dnia, aby programy szkół średnich i wyższych były te same dla męskiej i żeńskiej młodzieży; miało to być zarazem odpowiedzią na zarzut o umysłowej niższości kobiety. Życzeniu temu stało się zadość, ale ze szkodą dla dziewcząt. Ich okres rozwojowy przypada bowiem w innych czasach niż u chłopców i odbija się silniej na ich samopoczuciu i zdolności do pracy; słabszy organizm i powtarzające się stale okresy fizjologiczne wymagają również później większego oszczędzania dziewcząt pod względem wymagań, udzielania im więcej przerw wypoczynkowych, oględniejszego i szczególnie umiejętnego traktowania.

Tymczasem jednolite z męską młodzieżą programy szkolne pozbawiają je tego wszystkiego, a zmuszają do stosunkowo znacznie większego wysiłku. I jeżeli mimo to uczennica szkoły średniej czy słuchaczka uniwersytetu potrafi sprostać nałożonym obowiązkom, dzieje się to zawsze kosztem jej zdrowia, w stopniu wyższym niż u jej rówieśników — co chyba nie leży w interesie ani jej, ani społeczeństwa. W Niemczech po 25 przeszło latach takiego eksperymentu wybitni pedagogowie domagają się też dla dobra dziewcząt osobnych szkół i planów nauki. Dodajmy, że powyższe obciążenie młodzieży żeńskiej potęguje jeszcze z natury rzeczy płynąca konieczność większego zajęcia się zewnętrzną swą stroną, oraz dwutorowość przygotowywania się do zawodu i do ewentualnego zamążpójścia.

Na polu wychowania fizycznego i sportu zastajemy coś podobnego. Przekonana o swej „równości" kobieta chciała przejąć w całości gimnastykę i sport, stworzone przez mężczyznę i dla mężczyzny. Z niektórych ćwiczeń zrezygnowała jednak od początku, z konieczności, przy wielu innych zaś czas pokazał, że nie były dla niej wskazane. Po latach prób zwyciężyło dziś zdanie, że koniecznem jest stworzenie osobnego „kobiecego" sportu, gdyż — jak powiedział prof. Eug. Piasecki — uważać należy „ślepe naśladowanie męskich ćwiczeń cielesnych za największe zło, jakiego można się dopuścić w wychowaniu fizycznem niewiasty" [1]).

Pouczające są również doświadczenia z pracą zawodową kobiet na różnych polach, a zwłaszcza w przemyśle. Pomimo tego, że najcięższych zajęć wogóle nie próbowały się podejmować, okazało się, że nawet przy wielu lżejszych wysiłek, jaki wkładały w celu odpowiedzenia wymaganiom, odbywał się kosztem ich zdrowia, stawał się przyczyną częstych zachorzeń, niekiedy bezpłodności. Niedługo też prawodawstwo musiało wkroczyć tu z szeregiem ustaw, międzynarodowych i krajowych, zabraniających używania kobiet do niektórych rodzajów zajęć i otaczających je specjalną ochroną — świadectwo wymowne, jak utopijnem jest hasło zupełnego zrównania z mężczyzną [2]).

Parę przykładów powyższych świadczy, jak mści się na kobiecie, a pośrednio na społeczeństwie, takie dążenie do równości z mężczyzną, które nie liczy się z wrodzoną różnicą i odmiennemi potrzebami każdej płci. Obok tych, widzialnych i stąd łatwiej uznawanych ujemnych następstw, istnieją inne, kryjące się przed okiem ludzkiem a groźniejsze jeszcze niebezpieczeństwa, bo godzące w najcenniejsze przymioty kobiety, grożące wykoszlawieniem jej natury.

Już dawniej zdarzało się czasem, że to lub owo dziew-

---

[1]) Obszerniej o tem por. *Przegląd Powszechny* grudzień 1930 str. 309 i n., kwiecień 1931 str. 104—5,

[2]) Wobec tej, ustawowej i faktycznej, n i e r ó w n o ś c i pracy kobiety i mężczyzny, lansowane do dziś dnia przez feministki (polskie także) hasło „równej płacy za równą pracę" może mieć jedynie sens: żądania niższej płacy dla kobiet. Czyby więc w jej własnym interesie nie było wskazanem wykreślenie tego hasła?

czę czy kobieta zdradzało raczej rysy męskiego charakteru, męskie usposobienie i poglądy. Uważano to, i słusznie, za wyłom w normalnym porządku rzeczy i przypisywano głównie wpływom środowiska, o ile naprz. jakaś dziewczynka wychowała się od małej w towarzystwie chłopców, dzieliła ciągle ich zabawy i prace, a brakło jej odpowiedniej przeciwwagi ze strony matki albo dobrej wychowawczyni. W świetle wspomnianej przez nas poprzednio teorji, że każdy człowiek posiada w sobie pewną dozę cech płci przeciwnej, rzecz ta tłumaczy się łatwiej. Poprostu pod wpływem warunków otoczenia cechy męskie, u danej jednostki silniej reprezentowane, rozwijają się zanadto bujnie, podczas gdy właściwe rysy kobiece, pomijane i niejako bojkotowane, ulegają pewnej stagnacji. Przeciętnie kończy się taki proces niższym lub wyższym stopniem oryginalności czy dziwactwa, jeśli jednak przekroczy dopuszczalne granice, może doprowadzić do wytworzenia się owej niesamowitej istoty — „kobiety-mężczyzny" (Mann-Weib), o której wypadnie powiedzieć: biologicznie kobieta, poza tem ani on ani ona.

Wypadki tego rodzaju, dawniej należące do wyjątków a zawsze niepożądane, gdyż łączyły się ze zniekształceniem natury kobiecej, zaczęły się pojawiać częściej z nastaniem ruchu emancypacyjnego, a zwłaszcza w ostatnich kilkunastu latach. Było to do pewnego stopnia wytłumaczonem, gdyż „ruch kobiecy — jak zauważa prof. Dr. Leopold v. Wiese (Kolonja) — pomimo wszystkich zarzutów, jakie stawiał mężczyźnie, opierał się przecież częściowo na dążeniu do wychowywania kobiety w kierunku męskim". Kultura bowiem, stworzona w ciągu wieków ubiegłych, była w gruncie rzeczy dziełem mężczyzny i przesiąknięta duchem męskim. Kiedy więc kobieta, trzymana przez wieki w pewnem od niej oddaleniu, została przez równouprawnienie nagle rzucona w sam wir jej prądów i urządzeń, by wziąć odrazu czynny udział w dalszym jej pochodzie — nie umiała, czasem nie chciała, a kiedyindziej nie mogła przeciwstawić się skutecznie tym jej czynnikom i wpływom, które przesiąknięte były nie jej duchem i nie do jej natury dostosowane.

Wprawdzie sytuacja nie była wcale tragiczna i nie

w zaniedbaniu tego właśnie punktu leży wielki błąd feminizmu, mimo znacznych poza tem jego zasług.

Ruch kobiecy znalazł się więc na błędnej drodze i to bynajmniej nie z wewnętrznej konieczności. Wymieniliśmy już poprzednio okoliczności, jakie złożyły się na ten nieszczęśliwy bieg wypadków. Pozostaje nam tylko wymienić najważniejsze punkta, które dla dobra sprawy należałoby poddać rewizji.

Głównym błędem, jak już podkreślaliśmy wielokrotnie, było fałszywe postawienie problemu „równości", wiodące pośrednio do niwelacji płci i „umężczyźnienia" kobiety. Tymczasem mężczyzna i kobieta są równi sobie wartością i godnością, ale różni zresztą w swej fizycznej i psychicznej organizacji. Różnice te pochodzą z natury i mają doniosłe znaczenie; dzięki nim kobieta i mężczyzna uzupełniają się wzajemnie. Dlatego też, stwierdzają to zgodnie przedstawiciele nauki, nie zacieranie owych różnic, lecz zachowanie i rozwijanie ich leży w interesie kultury i jest jednym z warunków jej postępu.

Chybione to dążenie do zupełnego zrównania kobiety z mężczyzną opierało się w dużej części na innem błędnem założeniu o dotychczasowej „niższości" kobiety, z jakiej wyzwoliła ją rzekomo dopiero emancypacja. Twierdzenie to — mające duże pozory słuszności, o ile chodziło o udział w życiu publicznem i pewne urządzenia prawno - społeczne — jest mylnem i pozostaje w zupełnej sprzeczności z powszechnem przekonaniem społeczeństw, wychowanych w kulturze zachodniej, które kobietę otaczały szczególniejszym, niekiedy wprost przesadnym szacunkiem. Właśnie emancypacja, chcąca zrównać kobietę z mężczyzną, ściąga ją dopiero z tego piedestału, jak trafnie zauważył ów humorysta amerykański, który na bankiecie kongresu feministycznego wygłosił toast: „Wnoszę zdrowie pań, niegdyś naszych przełożonych, a odtąd już nam równych!"

Kobiety były wprawdzie w przeważającej większości odsunięte od życia publicznego i pracy naukowej, ale gdy chodziło o szerzenie kultury, spełniały jako matki i wychowawczynie rolę nie mniejszą od roli mężczyzn. Wszystko, co abstrakcyjnie tworzył umysł męski, wchodziło dopiero

dzięki kobietom w krew i życie narodu; nie działały mniej od mężczyzn, były im co najmniej „równe" w zasługach i znaczeniu. Czy zaś będzie można to samo powiedzieć o kobiecie dzisiejszej, skoro obejmie wszystkie stanowiska męskie? — Przed złudzeniami w tej mierze przestrzega ją ta, która sama zdobyła imię rozgłośne w świecie. „Żadna kobieta (z pośród dzisiejszych) — pisze Zygryda Undset — nie wywarła na życie duchowe naszych czasów podobnego wpływu, jaki w swojej epoce miały św. Brygida, św. Katarzyna Sjeneńska, św. Teresa" [1]).

Nie dawne czasy, ale obecne dopiero zagrażają kobiecie upadkiem, „niższą" uczyni ją właśnie feminizm dzisiejszy, jeżeli pójdzie dalej dotychczasową drogą. Doprowadzi zaś z pewnością do tego, jak powyżej zaznacza Z. Undset — a nikt chyba laureatki Nobla nie posądzi o zacofanie lub o chęć zaprzepaszczenia interesów kobiet — bo od samego początku miał „skłonność do prowadzenia tylko konta dochodów, zamiast także wydatków. Każdą bowiem pozycję, jaką kobiety zdobyły, notowano jako zysk; najczęściej jednak zapominano zanotować, że zysk ten został okupiony utratą innych pozycyj". Kobiety obejmowały coraz nowe pola pracy, zarezerwowane dotychczas mężczyznom, ale „najczęściej zapominały przytem przyjrzeć się bliżej charakterowi tych zajęć", czy one odpowiadają ich naturze.

Zygryda Undset nie jest jedyną, która zorjentowała się w niebezpieczeństwach nietylko skrajnego feminizmu, ale i pewnych haseł umiarkowanego jego kierunku. Rośnie dziś liczba kobiet, i to z wyższem wykształceniem, które pojmują coraz lepiej, że różne przejawy „nowoczesnej" kobiety nie są wyrazem jej istoty, lecz prądu, jaki porywa je, choć nie odpowiada własnym ich najgłębszym aspiracjom. Coraz widoczniejsze szkody, płynące stąd dla kobiet i społeczeństwa, dają im do zrozumienia, że dzisiejszy prąd feminizmu, będący owocem płytkiego i sprowadzającego wszystko pod jeden szablon racjonalizmu, jest dewaluacją kobiety, robi z niej jakiś niesmaczny surogat mężczyzny, a pozwala zaprzepaszczać jej własne walory. Widzą, że zdo-

[1]) *Die ewige Frauenfrage. Hochland* 1930 t. 2 str. 256.

byte korzyści nie potrafią wyrównać daleko większych strat, jakie stąd ponosi kobieta, a z nią cała ludzkość, która istnieć i postępować może naprzód jedynie pod warunkiem, że ramię przy ramieniu staną obok siebie — pełnowartościowa kobieta i pełnowartościowy mężczyzna.

Że do umężczyźnienia „dzisiejszej" kobiety, będącego właśnie udaremnieniem owej pełnowartościowości, przyczynił się feminizm, jest faktem niezaprzeczalnym, jakkolwiek w świetle rozwoju wypadków zrozumiałym. Toteż Dr. A. Moll spodziewa się, że będzie on tylko stadjum przejściowem, po którem pozostaną na stałe realne korzyści, osiągnięte dziś przez kobietę, a odpadną niezdrowe naleciałości.

W tym celu należy wszakże zrewidować program i pewne założenia ruchu kobiecego. Kobieta, mówi Dr. Leontyna Zanta, złożyła dowód, że potrafi spełniać różne funkcje i nagiąć się do wszelkich rodzajów pracy, lecz „z tego nie wynika, by wszystkie odpowiadały jej w ten sam sposób; należy zrobić pomiędzy niemi wybór, stosując się przytem do wymagań jej natury i potrzeb społeczeństwa, w którem żyje". Dzisiejsze warunki ekonomiczne utrudniają wprawdzie wykonanie tego planu, ale nie uniemożliwiają go. Potrzeba tylko, by obecne kierowniczki ruchu kobiecego przystąpiły z lepszem przygotowaniem i energiczniej do dzieła. W tem, czy potrafią to uczynić, zdadzą egzamin, czy nadają się do podjętej roli. Pożądanem zaś byłoby to szczególniej u nas w Polsce, gdzie kobiety dobre rozwijają wiele pięknej i błogosławionej dla kraju pracy w cichości — ale za mało występują na arenę publiczną i pozostawiają tu pole otwarte czynnikom niepożądanym, działającym na szkodę kobiety i społeczeństwa.

Ks. Stanisław Podoleński T. J.

Prawdy Cyprjana Norwida.

Jedną z największych trudności, nastręczających się przy czytaniu utworów Norwida, jest ich fragmentaryczność. Płynie ona z dwóch źródeł. Pierwszem jest skłonność samego poety do myślenia, a więc i mówienia fragmentami. Norwid wypowiada wiele głębokich i trafnych sądów, tak głębokich, że już oddawna mówi się o jego filozofji.[1]) Jednak bardzo trudno powiązać te wszystkie sądy w nieprzerwaną całość. Poecie zresztą nie chodziło o stworzenie swego systemu, chociaż, jak to postaram się wykazać, sam dla siebie miał on taki system jednolity i psychologicznie konsekwentny. Dzięki temu ukrytemu łącznikowi wypowiadał on raz po raz swoje sądy wtedy, gdy się nastręczała okazja, a raczej potrzeba mówienia, a przytem nigdy w wypowiadanych zdaniach nie było sprzeczności z innemi zdaniami poety. To mówienie tylko z powodu nastręczających się

[1]) Bereżyński już w roku 1911 zatytułował swoją pracę *Filozofja C. Norwida.* Druk. w *Sfinksie* i osobnej odbitce. Przecież nie udało mu się stworzyć z poglądów poety metodycznie poprawnego systemu filozoficznego. Nie uda się to niewątpliwie i nikomu po nim. Nie kuszę się i ja o to. Chcę tylko uporządkować poglądy poety tak, aby uwidoczniły się pobudki duchowe, stanowiące ich wiązanie i logikę, zastępującą poecie ścisłą logikę rozumową filozofa. Po długiej analizie sprawdza się całkowicie syntetyczny sąd Jellenty, wypowiedziany na dwa lata przed ukazaniem się pracy Bereżyńskiego (C. Norwid — Szkic syntezy. Stanisławów 1909 str. 18). „Religijność Norwida ma w sobie szacowny zapał i zarazem humanizm, żywo przypominający Augusta Cieszkowskiego. Gdyby Norwid był zawodowym filozofem, byłby do niego bliźniaczo podobny i stworzyłby system, również mogący być zatytułowany „Ojcze Nasz". Byłby to światopogląd nie całkiem naukowy, owszem w ramy religijne ujęty, operujący symbolami ewangelji"...

bodźców zewnętrznych, a nie z wewnętrznej potrzeby usystematyzowania swej filozofji, sprawiło przedewszystkiem ową fragmentaryczność mowy norwidowej, w której oddawna widziano jedną z przyczyn jego „ciemności". [1]) Drugiem źródłem owej fragmentaryczności jest rzecz od poety całkowicie niezależna. Pokrzywdzony za życia przez osławienie poezji jego, jako zgoła niezrozumiałej, skazany na nędzę, tułaczkę, wreszcie wegetację i śmierć w schronisku dla ubogich, potrafił on opublikować tylko znikomą część swych utworów. Najlepsze rzeczy błądziły jeszcze lat dwadzieścia po śmierci poety w rękopisach po rękach znajomych i krewnych, aż do czasu wszczęcia przez Zenona Przesmyckiego akcji odgrzebywania pism Norwida z pod gruzów, któremi je przykryły czas i fałszywa opinja. W takich warunkach wiele rzeczy zaginęło, a wiele dochowało się w stanie uszkodzonym. Oto drugie źródło fragmentaryczności pism Norwida.

Ponadto i to, co dziś posiadamy, nie zostało objęte żadnem wydaniem zbiorowem. Oprócz wydań książkowych mam zanotowane przeszło sto pozycyj, zawierających niedrukowane gdzieindziej utwory Norwida. Większość ich można znaleźć tylko w dobrze skompletowanych księgozbiorach publicznych, a czasem łatwiej jest dotrzeć do rękopisu, niż do druku tegoż samego utworu, jeżeli druk ten miał miejsce w jakiejś efemerydzie czasopiśmienniczej stanowiącej dziś rarytas bibljograficzny. W takich warunkach czytelnik poprostu nie ma możności, nietylko pokusić się o odtworzenie całości systemu filozoficznego Norwida, ale nawet nie może pozbierać wszystkich, potrzebnych do tego fragmentów. Otóż praca zapełnienia luk między fragmen-

---

[1]) Echa tych zarzutów brzmią już w liście Norwida do M. Trembickiej z 2/I 1846 roku: „Nie lękam się, że Pani niedobrze sobie wytłumaczysz to f r a g m e n t o w e moje pismo, jak każdyby zrobił, co nie zna mnie dokładniej, albo z pisma zna tylko — albo, kto tego nie doświadczył, co mnie Pan Bóg pozwolił i nakazał doświadczyć". „Pragnę być zawsze jasny i bardzo jestem szczery — trudno jednakżeby mnie pojąć z tego sądząc jedynie, co mi się uda wypowiedzieć". (*Chimera* VIII, str. 335) Doświadczenie to przyszło tedy bardzo prędko, jeżeli się zważy, że Norwid zaczął drukować swoje utwory w roku 1841.

tami, praca nad odtworzeniem całości na podstawie znanych części spada na komentatorów i popularyzatorów Norwida.

Artykuł niniejszy jest próbą odtworzenia niektórych, najważniejszych (ze stanowiska samego poety, oraz ze stanowiska zaciekawień doby obecnej) momentów jego filozoficznego poglądu na świat, momentów dotychczas nieomówionych wcale, lub nieomówionych w dostatecznej mierze. Takie podejście do jego twórczości, t. j. przedewszystkiem od strony treści, jest w stosunku do Norwida najwłaściwsze. Cenił on wysoko formę i powiadał, że „bez formalnego niema nic" *(Niewola)*, ale celem mu i w życiu, i w metafizyce, i w poezji były zawsze założenia treściowe. O formie powiadał on:

> . . . chcę, by środkiem była mi do mety,
> więc jej używam ja, nie mnie używa . . .
> *(Niewola)*

Nieraz jeszcze w toku tego artykułu unaoczni się nam dobitnie owe przedewszystkiem treściowe podejście Norwida do twórczości poetyckiej.

Zdarzało się czasem, że forma mściła się na poecie za zepchnięcie jej w teoretycznych rozważaniach na plan drugi i obdarzała jego utwory szatą w sferze poezji bardzo nieodpowiednią (np. w *Pieśni społecznej czterech stronach*). Tak czy inaczej, jednak w założeniach twórczych poety było: formę uważać za rzecz wtórną (ale bynajmniej niemniej ważną), kształtować ją stosownie do potrzeb momentów treściowych filozoficznych. A jednak filozofja jego nie miała bynajmniej za cel stwarzania oderwanych teoryj, lecz punktem jej wyjścia i dojścia było życie praktyczne: indywidualne, społeczne i polityczne. W ten sposób całą twórczością Norwida kierowała zasada, że „słowo jest czynu testamentem" *(Promethidion)*. Zasada ta i treść i formę podporządkowywała potrzebom życia praktycznego. Nie znaczy to bynajmniej, żeby poezja miała iść z prądem tego życia, o nie! Owszem zajmuje ona w stosunku do życia stanowisko nadrzędne, niejako prorocze i jest odpowiedzialna za kierunek tego życia, a co najmniej za sumienne i całkowite wy-

bodźców zewnętrznych, a nie z wewnętrznej potrzeby usystematyzowania swej filozofji, sprawiło przedewszystkiem ową fragmentaryczność mowy norwidowej, w której oddawna widziano jedną z przyczyn jego „ciemności". [1]) Drugiem źródłem owej fragmentaryczności jest rzecz od poety całkowicie niezależna. Pokrzywdzony za życia przez osławienie poezji jego, jako zgoła niezrozumiałej, skazany na nędzę, tułaczkę, wreszcie wegetację i śmierć w schronisku dla ubogich, potrafił on opublikować tylko znikomą część swych utworów. Najlepsze rzeczy błądziły jeszcze lat dwadzieścia po śmierci poety w rękopisach po rękach znajomych i krewnych, aż do czasu wszczęcia przez Zenona Przesmyckiego akcji odgrzebywania pism Norwida z pod gruzów, któremi je przykryły czas i fałszywa opinja. W takich warunkach wiele rzeczy zaginęło, a wiele dochowało się w stanie uszkodzonym. Oto drugie źródło fragmentaryczności pism Norwida.

Ponadto i to, co dziś posiadamy, nie zostało objęte żadnem wydaniem zbiorowem. Oprócz wydań książkowych mam zanotowane przeszło sto pozycyj, zawierających niedrukowane gdzieindziej utwory Norwida. Większość ich można znaleźć tylko w dobrze skompletowanych księgozbiorach publicznych, a czasem łatwiej jest dotrzeć do rękopisu, niż do druku tegoż samego utworu, jeżeli druk ten miał miejsce w jakiejś efemerydzie czasopiśmienniczej stanowiącej dziś rarytas bibljograficzny. W takich warunkach czytelnik poprostu nie ma możności, nietylko pokusić się o odtworzenie całości systemu filozoficznego Norwida, ale nawet nie może pozbierać wszystkich, potrzebnych do tego fragmentów. Otóż praca zapełnienia luk między fragmen-

---

[1]) Echa tych zarzutów brzmią już w liście Norwida do M. Trembickiej z 2/I 1846 roku: „Nie lękam się, że Pani niedobrze sobie wytłumaczysz to f r a g m e n t o w e moje pismo, jak każdyby zrobił, co nie zna mnie dokładniej, albo z pisma zna tylko — albo, kto tego nie doświadczył, co mnie Pan Bóg pozwolił i nakazał doświadczyć". „Pragnę być zawsze jasny i bardzo jestem szczery — trudno jednakżeby mnie pojąć z tego sądząc jedynie, co mi się uda wypowiedzieć". (*Chimera* VIII, str. 335) Doświadczenie to przyszło tedy bardzo prędko, jeżeli się zważy, że Norwid zaczął drukować swoje utwory w roku 1841.

tami, praca nad odtworzeniem całości na podstawie znanych części spada na komentatorów i popularyzatorów Norwida.

Artykuł niniejszy jest próbą odtworzenia niektórych, najważniejszych (ze stanowiska samego poety, oraz ze stanowiska zaciekawień doby obecnej) momentów jego filozoficznego poglądu na świat, momentów dotychczas nieomówionych wcale, lub nieomówionych w dostatecznej mierze. Takie podejście do jego twórczości, t. j. przedewszystkiem od strony treści, jest w stosunku do Norwida najwłaściwsze. Cenił on wysoko formę i powiadał, że „bez formalnego niema nic" *(Niewola)*, ale celem mu i w życiu, i w metafizyce, i w poezji były zawsze założenia treściowe. O formie powiadał on:

> . . . chcę, by środkiem była mi do mety,
> więc jej używam ja, nie mnie używa . . .
> *(Niewola)*

Nieraz jeszcze w toku tego artykułu unaoczni się nam dobitnie owe przedewszystkiem treściowe podejście Norwida do twórczości poetyckiej.

Zdarzało się czasem, że forma mściła się na poecie za zepchnięcie jej w teoretycznych rozważaniach na plan drugi i obdarzała jego utwory szatą w sferze poezji bardzo nieodpowiednią (np. w *Pieśni społecznej czterech stronach*). Tak czy inaczej, jednak w założeniach twórczych poety było: formę uważać za rzecz wtórną (ale bynajmniej niemniej ważną), kształtować ją stosownie do potrzeb momentów treściowych filozoficznych. A jednak filozofja jego nie miała bynajmniej za cel stwarzania oderwanych teoryj, lecz punktem jej wyjścia i dojścia było życie praktyczne: indywidualne, społeczne i polityczne. W ten sposób całą twórczością Norwida kierowała zasada, że „słowo jest czynu testamentem" *(Promethidion)*. Zasada ta i treść i formę podporządkowywała potrzebom życia praktycznego. Nie znaczy to bynajmniej, żeby poezja miała iść z prądem tego życia, o nie! Owszem zajmuje ona w stosunku do życia stanowisko nadrzędne, niejako prorocze i jest odpowiedzialna za kierunek tego życia, a co najmniej za sumienne i całkowite wy-

pełnienie swych profetycznych obowiązków.[1]) Że zaś prądy życia i filozofji od XIX wieku do dni naszych pozostały w zasadzie niemal wszędzie te same, a Norwid zajmował w stosunku do nich bardzo oryginalne stanowisko, to też prawdy norwidowe, które kształtowały formę jego poezji i przedewszystkiem leżały mu na sercu, do dziś nie straciły ani na aktualności, ani na zdolności zaciekawiania ludzi, głębiej myślących nad tem, co się wokół nich dzieje.

I. O mądrości, która zaczyna od bojaźni Bożej, a kończy na wolności w Bogu.

W *Promethidionie* (Do czytelnika) Norwid powiada, iż nie ma on „na celu rozumu, który zaczyna od negacji i kończy na negacji, to jest kroku nie robi", chociaż mu (t. j. rozumowi) „drogi są utorowane i niespotykające zawad", ale ma on (Norwid) na celu „mądrość, która od bojaźni Bożej zaczynając, kończy na wolności w Bogu". W pierwszej części tego zdania chodzi poecie prawdopodobnie o bezradność nowożytnej filozofji spekulacyjnej, która rozpoczęła swój byt od metodycznego zwątpienia Kartezjusza o wszystkiem poza myślą ludzką i doszła wkońcu u Kanta do zasadniczego zwątpienia o wszelkiej pozamyślowej rzeczywistości. Norwid tu opowiada się za stanowiskiem w filozofji przeciwnem idealizmowi nowożytnemu. To jednak nie wystarcza do wyjaśnienia, jakie mianowicie stanowisko nasz poeta-filozof zajął. Idealizm miał dużo najróżnorodniejszych przeciwników. Powołanie się na boskie źródło mądrości wyklucza łączność poety z najzaciętszym wrogiem idealizmu —

---

[1]) W tem powiązaniu filozofji, poezji i życia Norwid szedł zgodnie z duchem swojego wieku, z teoretykami romantyzmu i największymi romantycznymi poetami. Por. St. Kolbuszewski: *Polski teatr romantyczny*, s. l. 1931, str. 88 i 19; H. Höffding: *Dzieje filozofji nowożytnej od końca odrodzenia do naszych czasów*. T. II, Warszawa 1910, str. 150: „Różnica pomiędzy romantycznym filozofem i romantycznym poetą polega na tem, że kiedy poeta rozważa filozofję jako organ wykładający poezję życia, dającą się odnaleźć we wszystkich rzeczach, filozof woli uważać poezję za poglądową i obrazową formę myśli czynnej we wszystkich rzeczach".

filozofją doświadczalną. Nie eksperyment i obserwacja, nie świadectwo zmysłów, ale przedewszystkiem wiara jest podstawą filozofji Norwida. Może więc tedy można zidentyfikować jego stanowisko ze stanowiskiem Jana Jerzego Hamanna, pierwszego oponenta filozofji Kanta w imię wiary, albo z filozofją romantyczną niemiecką? Niewątpliwie znajdzie się tu parę punktów wspólnych, przedewszystkiem zaś należy do nich zaliczyć przyjęcie samego momentu wiary w rozważaniach filozoficznych, (ponadto szereg szczegółów, np. intuicjonizm Schelinga i toż samo zjawisko w metodach myślenia norwidowego), ale płaszczyzna wiary norwidowej, na której opiera się cały gmach jego filozofji, w przeciwieństwie do filozofji, że tak powiem, oficjalnej, jest bynajmniej nie nieuchwytna i płynna, lecz owszem ściśle zakreślona i mocno, zdecydowanie ufundowana. Powiada nasz poeta, że „wszelkie światło dziś jest sfałszowane i popsowało drogi swoje", a stało się to „przez literę rzymską, pogańską suchość", „przez styl dla stylu", przez „konwenanse socjalne", „przez wiarę bez miłosierdzia i handel dla handlu, pieniądze dla pieniędzy — wreszcie kabałę bez otwartego zastawienia się piersiami odkrytemi". W zdaniu tem krytyka filozofji sztuki i życia praktycznego, jak zawsze u Norwida, zlewają się w jedno, bo też i prawda, jak zobaczymy u niego, bierze w posiadanie niepodzielne wszystkie te trzy dziedziny. „Coby zostało — zapytuje dalej poeta — z całego dzisiejszego ukształcenia, gdyby mu odjąć to, co za pieniądze się nabywa? i napowrót dla pieniędzy w 2 stopniu tandety? — Mnie się zdaje, że zostałby katechizm". Oto jest ta niezachwiana podstawa norwidowej filozofji, która, gdy się rzecz bierze psychologicznie, oparta jest na akcie wiary. To jest właśnie zasadnicza poprawka, którą Norwid chce wprowadzić do nowożytnej filozofji; — taki to jest początek, oparty na bojaźni Bożej. „Ten katechizm gdzie położony?" — pyta dalej poeta i sam odpowiada: „W odsyłaczu, na marginesie, jak dodatek...". „Jak wiele jest hierarchij mądrości laureatów, sawantów, filozofów etc., gdy tymczasem wielce się oburzają na Kościół, w którym papież, jako uczony człowiek, tyle wie zupełnie doktryny, ile pierwsza lepsza dziewczyna

bosa, co gęsi pasie, a umie katechizm".... [1]) Otóż unikając tego błędu nowoczesnej myśli filozoficznej, Norwid za podstawę dla siebie bierze wiarę nietylko w Boga, lecz i w Kościół katolicki, jako w wyraziciela i stróża Objawienia Bożego, zamkniętego najtreściwiej w katechizmie. Nie wyłącza to jednak szerokiego i śmiałego rozwinięcia prawd katechizmowych i rozpięcia ich nakształt kopuły nad całością skomplikowanych nowoczesnych problemów życia i myśli. W ten sposób wyrasta filozofja Norwida, trzymana świadomie i ustawicznie w granicach prawowierności katolickiej.

Akt wiary, jak widzieliśmy, jest punktem wyjścia norwidowej filozofji, jednak pożytecznem byłoby prześledzić to źródło i w stadjum wcześniejszem. Do genezy aktu wiary tem trudniej jest dotrzeć, że psychologicznie rzecz biorąc, jest to zjawisko ze sfery tych nieuchwytnych, jak natchnienie, intuicja i t. p.. Do dziś różni różnie mniemają co do tego, czy akt wiary jest czynnością myśli, uczucia, czy też woli. [2]) Ponadto sprawę utrudnia skąpa ilość utworów poety z pierwszych lat jego twórczości. Jest tego tylko kilkanaście wierszy i kilka utworów prozą. Na podstawie tego, co się dochowało, możemy jednak stwierdzić, że Norwid słusznie powiadał, iż religja i sztuka zawsze mu w życiu były wierne, [3]) a on im nawzajem wiary zawsze dotrzymał. W jego młodzieńczych utworach niemal wszędzie brzmi ton religijny. Fragment poematu p. t. *Burza* (czy też może wiersz zupełnie w sobie skończony) [4]) nazwał Cywiński norwidową „Odą do młodości", gdyż „cechy osobiste Norwida są widoczne

---

[1]) List do M. Trembickiej. *Chimera* VIII, 380—382.

[2]) Właściwie zarówno rozum, jak i uczucie i wola są czynne w akcie wiary, a cały spór schodzi do kwestji o chronologiczne pierwszeństwo w występowaniu tych władz, — a już samo poróżnienie zdań (o ile będziemy je uważać za wynik introspekcji) świadczy o tem, że wystąpienie wcześniejsze raz tej raz owej władzy zależy od indywidualności, lub też ściślej mówiąc, od budowy psychicznej danej jednostki.

[3]) List do M. Trembickiej z dn. 8/IV 1856 (*Chimera* VIII 384).

[4]) Cywiński, wydając ten utwór (*Myśl Nar.* 1925, nr. 6 z dn. 7/XI, str. 85), jako przedruk ze starszego kalendarza (z r. 1916), nazwał go fragmentem. Przedtem wydrukował go z rękopisu K. Bartoszewicz, (*Świat* 1912 r.) jako wiersz, przesłany niegdyś Kraszewskiemu (w r. 1842) przez Norwida dla druku w *Ateneum*. Kraszewski jednak nie wydrukował.

w owej ufności we wszechmoc opiekuńczą ręki Bożej, wbrew deistycznej koncepcji „Ody" mickiewiczowskiej".[1]) Wzywa tam Norwid „młodzieńca", aby śmiało zdążał „ku przeczystej cnocie" i w sposób wielce obrazowy i symboliczny maluje niebezpieczeństwa, które go na tej drodze czekają, punktem zaś kulminacyjnym jest zwrotka:

A choćby nawet ciemne gardło morza
Rozwarło otchłań wiecznie chciwą żyru,
Jeszcze w obłokach błyśnie ręka Boża,
Abyś się chwycił i wydostał z wiru.

Owa sokratejska a zarazem chrześcijańska wiara w opatrzność, czuwającą nad człowiekiem, poświęcającym swe siły dobrej, zbożnej sprawie nigdy ani na chwilę nie opuszczała poety.

„Jest bo Pan Bóg na niebie nie tylko pokąd weń wierzymy — pisał do M. Trembickiej w roku 1846 — ale i w takich nawet chwilach, w których otoczy nas samotność wątpliwości ostatnich. I wtedy jeszcze on za nami Aniołów dobrych posłać umie, tych ja nieraz widziałem".[2]) A po siedmiu latach znowu przytwierdza: „Zawsze są takie wiatry, takie żagle, takie serca, takie ręce, takie niewidzialne cherubiny, co w pomoc przychodzą bezinteresownym, czystym, spokojnym kierunkom".[3]) Taż sama ufność przemówiła silnie w więzieniu berlińskiem, gdzie Norwid przeistaczał się z podróżującego dla studjów artysty w politycznego emigranta. Pisał on tam w modlitewniku, sporządzanym dla przyjaciela Włodzimierza Łubieńskiego: „Modlitwy idą i wracają — niema niewysłuchanej. Dlatego wszystkie wysłuchane, że każda wraca się napowrót. A dlatego wraca każda z modlitw, że wszystkie są z miłości. Kto pracował na miłość, ten z miłością pracować potem będzie: to jest szczęściem prawdziwem".[4])

Ta niezachwiana wiara w Opatrzność, czuwającą szczególniej nad czystemi, bezinteresownemi, zbożnemi poczynaniami i w Miłość, która nawiązuje bezpośredni kontakt

[1]) Przypis wydawcy w *Myśli Nar.* — patrz wyżej.
[2]) *Chimera* VIII, 335.
[3]) Ibidem str. 363.
[4]) Monolog. Druk. w *Przegl. Powsz.* Tom CIX, str. 181 182.

człowieka z Bogiem, pozostaje, psychologicznie rzecz biorąc, w związku ze skłonnością poety do kontemplacji, zaznaczającą się już w najwcześniejszych jego utworach. W wierszu *Noc* [1]) poeta powiada pod adresem księżyca: „to nie dla ciebie ta milcząca mowa, to dla mnie — i — dla Boga", a w wierszu *Sieroty* czytamy: „Zmówiłem za nim pacierz potężnem milczeniem". Czemże są, jeżeli nie kontemplacją, te milczące rozmowy z Bogiem. Nawet w obrzędach religijnych najbardziej wzruszają poetę chwile ciszy, [2]) pozwalające dopełniać treść obrzędową treścią własnej rozmodlonej duszy.

Już sama skłonność do kontemplacji pozwala stwierdzić w poecie predyspozycję do mistycyzmu, ale i oprócz tego znajdziemy ślady osiągnięcia pewnych etapów na drodze życia mistycznego. Wszelako, nim przejdę do nich, niezbędnem jest wyjaśnić, jakie znaczenie przypisuję wyrazom: mistyka i mistycyzm. [3]) Otóż przez mistycyzm rozumiem zdolność do pogłębienia (i sam proces pogłębiania) własnego życia religijnego w drodze dążności do bezpośredniego kontaktu z Bogiem, do doznania Boga, jak mawiają mistycy. Mistyką zaś nazywam ujęte w system praktyki, które prowadzą jednostkę do rozwinięcia i pogłębienia w sobie mistycyzmu. Pomijam w tej chwili kwestję, o ile mistycyzm jest powszechnem zjawiskiem i związaną z tem kwestję drugą czy mistyka może mieć powszechne zastosowanie. Wystarczy mi narazie stwierdzenie, że Norwid miał skłonność do mi-

[1]) Do utworów zamieszczonych w tomach A, C i E *Pism Zebranych* Norwida, wydanych przez Z. Przesmyckiego (reszta tomów dotychczas nie ukazała się) odsyłaczów nie będę dawał.

[2]) Por. opis procesji Bożego Ciała w urywku z „Listu z Krakowa", *Bibl. Warsz.* 1842 r., częściowo cytuje Zrębowicz w Posłowiu do Wyb. poezyj p. t. *Autoportret*.

[3]) Mistycyzmem nazywają czesem wszelki irracjonalizm i wówczas mieszają go z takiemi zjawiskami, jak intuicja, natchnienie poetyckie i t. p. To znowuż pod pojęcie mistycyzmu podciągają wszelką zdolność do snucia metafizycznych lub kosmogonicznych, opartych na wyobraźni, koncepcyj. (np. Pawlikowskiego: *Mistyka Słowackiego*). Czasem za sprawdzian mistycyzmu uważają ekstatyczne pozaświadome myślenie, lub fantazjowanie i wtedy do mistycyzmu zaliczają nawet halucynacje pijanych. (W. James: *Doświadczenia religijne*). Ponadto nie rozgranicza się powszechnie pojęć mistyka i mistycyzm.

stycyzmu i z początku samorzutnie, nieświadomie rozwijał ją w sobie przez kontemplację, potem zaś, co jest bardzo prawdopodobne, uprawiał te ćwiczenia świadomie i celowo.

Pierwszy dowód bezpośredniego mistycznego kontaktu z Bogiem (oczywiście nie jest to bynajmniej ekstaza, lecz tylko jeden z najniższych stopni doznań mistycznych) spotykamy u Norwida w młodzieńczym wierszu z roku 1841, t. j. z roku drugiego kolejno, w którym utwory naszego poety zaczęły rozpowszechniać się w druku. Wiersz ten nosi tytuł *Sieroty*. Mistycyzm ujawnił się tu w zmienionym tonie religijności. W utworach poprzednich, np. w wierszu *Dumanie* (I-sze) religijność, silnie zaakcentowana ma jednak ton wielkiego smutku, występującego z tego powodu, że na ziemi nigdy i nikogo „boleść nie minie", że gdy „człowieka łamią bóle, serce kamienieje" to „niebo, tak jak dawniej, milczące, zamknięte". Pociechę znajduje poeta tylko w tem, że ziemska droga jest niedługa, a „hieroglif cierpienia", niezrozumiany na ziemi, w niebie „znajdzie tłumacza dla siebie i Boga samego wzruszy". Stąd wyrasta wezwanie-wniosek: „W Imię Boga — bez skazy przejdźmy życie". Jak widzimy jest to stanowisko człowieka głęboko wierzącego i konsekwentnego, ale bez odrobiny radości tu na ziemi. Natomiast w wierszu *Sieroty* jest zgoła inaczej. Opowiada tam poeta, że znał „dziwnego człowieka":

> Ten więc człowiek, sierota, od nieszczęść ścigany,
> Patrząc w niebo, ze świętym uśmiechem proroctwa
> Mówił do mnie, że niema bynajmniej sieroctwa.
> Ja zaś jako niechcący ku niebu spojrzałem,
> A niebo było gwiaździste;
> W gwiazdach więc tajemnicę tych słów wyczytałem,
> Bo one tam wyraźne były oczywiste:
> Potem, gdy dusza s w e g o skosztowała c h l e b a,
> Nie mogłem się już więcej oderwać od nieba,
> Które mnie wciąż ciągnęło silnem, wonnem tchnieniem.

Otóż dawniejsza wiara została tu zastąpiona przez bezpośrednie odczucie obecności Bożej, może nawet przez coś więcej, przez jakieś nagłe pogłębienie wiedzy o doskonałości Bożej i o szczęściu, które dać może poznanie i umiłowanie tej doskonałości. Wiele tam być musiało „rzeczy

nowych", skoro dawny smutek zmienia się na rozradowanie i zapał.

... widząc, słysząc t y l e r z e c z y n o w y c h,
Do was biegnę, wam p r a w d y przynoszę k a g a n i e c,
Wam, biednym, bladym dzieciom z nabrzmiałą powieką...

Poeta czuje się w posiadaniu „kagańca prawdy", który jest zdolny rozradować ziemię. I to decydująco wpływa na wytworzenie profetycznego kierunku całej jego poezji. Poeta nieraz się wahał, myśląc o tem, jaki powinien być właściwy kierunek poezji, a te jego walki z własnemi myślami znalazły wyraz w wierszu *Marzenie*. Zamierzał on poświęcić swoje pióro to pocieszaniu cierpiących (*Dumanie* II-gie) to jakiejś pieśni tyrtejskiej sycącej walką (*Do* ***) wkońcu jednak mistycyzm zaprowadził go na świadome stwierdzenie dróg profetycznych poezji.

„O pióro! Tyś mi żaglem anielskiego skrzydła
I czarodziejską zdrojów Mojżeszowych laską!"
(Pióro).

. . . . . Pismo to opłatek,
Którym łamać się trzeba i od serca życzyć
DOSIEGO ROKU PRAWDY . . . . . .
(Pismo).

Takie są źródła norwidowego pojmowania poezji i sztuki, o którem będzie mowa w następnym rozdziale. Mistycyzm nigdy już nie opuścił Norwida, a prawdopodobnie kultywował go w sobie poeta świadomie i celowo. „Jest taka gwiazda na niebiosach umysłowego mego świata, która wszystkie uczucia w jedno łączy ognisko; ta będzie świecić mi na grobie, jak teraz świeci, ile razy dla obecności konam. Ta jest zupełnie oderwaną, w sferze wyższej nad wszelkie doczesności świata przemiennego", — pisał poeta z Berlina do M. Trembickiej 20 grudnia 1845 roku.[1]) Przecież to unoszenie się w pozaczasowość i pozaprzestrzeń nie zerwało jego związku z ziemią. Był to mistycyzm taki, jaki posiadał św. Augustyn, unosił on poetę ponad zjawiska doczesne, lecz nie pozwalał stracić z widoku ani ich samych, ani zrozumienia ich ważności dla człowieka, — dawał jedynie ich głębsze zrozumienie i zdolność ocenienia ich ze sta-

[1]) *Chimera* VIII, str. 328.

nowiska całkowitej harmonji stworzenia. Sam Norwid tak dalej opowiada o tej swojej gwieździe, jednoczącej wszystkie uczucia we wspólne ognisko: „Promienie jej rozliczne, rozciągnięte po ziemi, krystalizują się w postacie organiczne i całe"... Więc uczucia poety nie rozpływają się we mgle mistycznej nieskończoności, lecz pod wpływem owej gwiazdy, jednoczącej je, wracają ku ziemi i za punkt ujścia obierają sobie konkretne rzeczy i zjawiska. Dzięki sferze nadziemskiej, w której zostały zrodzone, unikają one tylko zwykłej na ziemi krótkotrwałości i zmienności. „One się nie rozemgleją nieujętym zapachem, jak jednodzienne kwiatki, ani dadzą się przebrać pod nożycami mody, jako te róże fałszywe i papierowy laur aktora".

Za czasów pobytu w Warszawie mistycyzm Norwida nieśmiało krył się za romantyczną sielankowością, lub też patosem, które wówczas były w modzie. Wiersze z tego okresu (stosunkowo do późniejszych) niewiele wykazują norwidowej samodzielności i oryginalności. Bodajże to i wszystko, co przed chwilą dla scharakteryzowania norwidowej religijności i mistycyzmu wydobyłem. Ale zato już pierwszy wiersz nadesłany z zagranicy jest nawskroś oryginalny. Nazywa się ten wiersz *Adam Krafft*, nadesłał go Norwid z Norymbergi. Treścią jego jest wyjaśnienie poetyckie znaczenia jednej z rzeźb sławnego artysty. W przypisku sam poeta podał taki dokładny opis tej rzeźby. „Sakraments-häuschen in der Lorenzkirche w Norymberdze, przez Adama Kraffta dłutowany, opiera się na barkach swojego mistrza i dwóch uczniów, a przechodząc krańcem kolumny do samego sklepienia, zatacza się nareszcie w kształt udatnego wieńca — lekkość gotyckich łuków czyni go raczej giętką i gałęzistą latoroślą, przetykaną gdzieniegdzie gronami osób, przypowieści Pisma przedstawiających". Rzeźba ta jest dla Norwida symbolem aż dwóch rzeczy: 1) sztuki, według norwidowych zasad pojętej, 2) tragicznego niezrozumienia artysty przez współczesnych. Przedstawia mu się rzeźba Kraffta, jako „kamienny pacierz", jako „hymn Lewity, trzymającego przednią straż ołtarzy, wylany z duszy, nie zaś stalą ryty". Uderza Norwida to, że ów „kamienny pacierz" „kolumnę gmachu przeszedł gotyckiego

i pod stopami Pana wieniec uwił". Tedy wyrastając z barków samego mistrza, oparty na ziemi, w górze łączy ją z niebem, z podnóżem samego Boga. Myśl o tem, że sztuka jest „przednią strażą ołtarzy", rozwinie poeta potem w rozprawie polemicznej (z Klaczką) „O sztuce dla Polaków", ale już tu mamy uznanie za rzecz naczelną w sztuce pierwiastka religijnego, *le fluide mystérieux* według terminologji dzisiejszej ks. H. Bremonda. [1])

Otóż taki symbol tak pojętej sztuki, upadając „cieniem na całe życie", „ochmurza tajemniczem drżeniem lazurowe tło doczesnych zdarzeń", ale jednocześnie uczy „cenić błędną drogę widzów, opuszczających próg kościelny" t. j. uczy patrzeć na zjawiska doczesne wzwyż, *sub specie aeternitatis*. Zjawiska i sprawy ziemskie straciły wkońcu dla Norwida swój pospolity materjalny sens i znaczenie, wkońcu wszystko, co go otaczało, stało się tylko mową Bożą.

Przez wszystko do mnie przemawiałeś, Panie,
Przez ciemność burzy, grom i przez świtanie;
Przez przyjacielską dłoń w zapasach z światem,
Pochwałą wreszcie — ach, nie Twoim kwiatem...
. . . . . .
Przez całą ludzkość z jej staremi gmachy,
Łukami, które o kolumnach trwają,
A zapomniane w proch włamując dachy,
Bujnemi znowu liśćmi zakwitają,
Przez wszystko!...

(Modlitwa).

Taki oparty na mistycyzmie stosunek do świata materjalnego i ustawiczne przebywanie myślą w środku najżywotniejszych jego spraw, nie pozbawiło poetę bynajmniej zdolności do bezpośrednich przeżyć i doznań mistycznych, które i nadal były źródłem nietylko jego ponadepokowego

[1]) Patrz *La poesie pure*, Paris, Grasset, 1926, str. 26. „Il semble toutefois certain que, das cette collaboration paradoxale, les mots n'agissent pas seulement et d'abord en vertu de leur beauté propre, pittoresque ou musicale. Nous nous offrons à ces vibrations fugitives, si exquises d'ailleurs que soient leurs caresses, non pour goûter le plaisir qu'elles donnent, mais pour recçevoir le fluid mysterieux qu'elles transmettent"... „S'il en faut croire Walter Pater, — tous les arts aspireraient à rejoindre la musique. Non, ils aspirent tous, mais chacun par les magiques intermediaires qui lui sont propres, — les mots; les notes; les couleurs; les lignes; — ils aspirent tous à rejoindre la prière".

poglądu na świat, lecz i źródłem sił duchowych w walce o ideały. Najpiękniejszy wyraz najdalszych swoich dopięć mistycznych dał Norwid w wierszu p. t. *Do Najświętszej Panny Marji litanja.* Mamy tam, znane wśród mistyków, zatopienie swojej własnej osobowości w osobowości Bożej. Oto jak taki stan swój opisuje Norwid:

Duch ginie w Tobie, ja niemocen stoję,
Lecz jako szata bliska zewleczenia
Podnoszę z siebie, co wcale nie moje,
I zawiązuję u Twego promienia
I spadające czuję na kolana
To ciało, dusza im bliżej u Pana...
Aż zewleczone na dół, na dół gnie się,
A duch gołębiem wystrzela do góry...
(*Do N. M. P. litanja*).[1])

Człowiekowi, który tak wysoko wzniósł się, bez trudu przyjść musi poddanie się całkowite woli Bożej, przezwyciężenie wszelkich sprzeczności, które z ułomności ludzkiej wyrastają. W ten sposób powstaje spokojna harmonijna norwidowa teorja z-wolenia, jako cel i droga ewolucji moralnej świata. Coprawda spotykamy podobneż nauki u Mickiewicza, Cieszkowskiego i Towiańskiego, lecz Norwid różni się od nich wszystkich majestatycznym spokojem, opartym na wierze, że sam Bóg prowadzi ludzkość ku temu celowi, że żadna siła ludzka z drogi tej świata nie zawróci, że wskutek tego drżeć o los ludzkości nie należy, że obowiązkiem człowieka i narodu jest wziąć udział w tej pracy wieków, w tem dopełnieniu dzieła stworzenia i odkupienia jedynie ze względu na samych siebie, aby samym nie pozostać poza sferą celów Bożych, aby na siebie samych nie ściągnąć największej, bo wieczystej w skutkach, klęski. Stąd to bohater jego „monologji" Zwolon z takim spokojem odchodzi za mury klasztorne od świata, który odepchnął jego wołania, bo wie, że choć z tego rośnie tragizm losów chwili obecnej, marnującej siły w walkach o zyski materjalne, nieistotne, lub o jałowe doktryny polityczne, to jednak tam za murami przechowuje się ziarno z-wolenia, które poza wszystkiemi ruchawkami ziemskiemi rośnie i urość musi

[1]) Drukowane w paru czasopismach. Przedruk w *Wyborze poezyj C. N-da. Bibl. Nar.* ser. I, nr. 64, str. 89.

w drzewo, obejmujące konarami całą ziemię. Pisał poeta *Zwolona* wkrótce po zatargach swoich z Mickiewiczem w Rzymie podczas Wiosny Narodów. Mickiewicz wówczas dał się porwać gorączce politycznej i dążył do wciągnięcia w ówczesne ruchy rewolucyjne nietylko Polski, lecz i Stolicy Apostolskiej. Wtedy to Norwid tłumaczył mu, że jest to droga niewłaściwa. Aczkolwiek zarzucano mu niepraktyczność i zbytnią abstrakcyjność, musiał on wyczuć, że rej wówczas wodziły w Europie bynajmniej nie siły moralne, poza hasłami dopatrywał się zwyczajnej machjawelistycznej polityki, walki o zysk, rozpętania egoizmów klasowych i narodowych. To też rozumiał papieża i potępiał Mickiewicza, wyjaśniając mu, że „Kościół ma prawo wymagać cierpliwości od ludzi i nie spieszyć się na drogach swoich". [1])

O, — nie tak, nie tak dni oczekiwania
Po smutnym świecie winnyby rozwiośnić
I nie tak wolność a bratnie kochania,
I nie tak równość, — innych musisz dośnić...

Ale się połóż w ciszy i spopielej,
Jeżelić przyszłe drogiem zmartwychwstanie —
Bo nie zaniecha ON, skoro wyceli,
I będzie łaskaw mimo urąganie,
I czasu swego da — ani GO wstrzyma
Najdumniejszego chorągiew olbrzyma".
(List).

Zarówno rewolucjonizm Mickiewicza, jak i konserwatywny ewolucjonizm Norwida płynęły z mistycyzmu, czemże jednak objaśnić norwidowe umiarkowanie? — Odpowiedź daje tu sam Norwid. W tym samym czasie miał on możność bliżej poznać również i Krasińskiego i stwierdził, że posiada on „wielką trzeźwość w mistycyzmie, jaką tylko dobra znajomość katolicyzmu dać może". [2]) To zdanie da się odnieść i do Norwida. Wyjaśnia on opozycję Krasińskiego w stosunku do Mickiewicza i wyraża jeden z tych punktów, na których nastąpiło zbliżenie i przyjaźń jego z Norwidem,

[1]) Kallenbach: *Towianizm na tle historycznem.* Kraków 1924, str. 113.

[2]) J. Ujejski: *Wielcy poeci w r. 1848.* Skrypt, wyd. Koła Pol. Un. Warsz. Wykład z dnia 10/III 1924.

a przeto i Norwidowi musiała być właściwą cecha, która go pociągnęła ku Krasińskiemu.

„Dobrą znajomość katolicyzmu" zdobył Norwid najprawdopodobniej w Berlinie. Jak opowiada w swych wspomnieniach Żychliński, [1]) jednocześnie z Norwidem przybył tam i Jan Koźmian, znany później redaktor *Przeglądu Poznańskiego*, który w niemałej mierze potem przyczynił się do odsunięcia Norwida od możności publikowania utworów i niejeden utwór uwięził w swojem biurku redaktorskiem, a między innemi i *Do N. M. P. litanję*. Tą walką krytyka i wydawcy z poetą zajmuję się gdzieindziej, [2]) tu obchodzi mnie tylko pierwsza faza stosunków między nimi. A stosunki te musiały być wówczas bardzo serdeczne, skoro Koźmian z żoną pod okno więzienia chadzał, gdy Norwida tam osadzono. [3]) Wracając do wspomnień Żychlińskiego, dowiemy się, że Koźmian, reprezentujący konserwatyzm, zwany przez przeciwników „jezuityzmem", propagował w Berlinie ideę „obowiązku opartego na podstawie prawd religijnych" i zgromadził „kilkunastu adeptów z minami pokutujących winowajców". Co ci robili, Żychliński nie wie, bo zalicza siebie do postępowych przeciwników Koźmiana. Wie tylko, że odbywali zebrania i że niektórych zraziło wymaganie Mistrza: *iurare in verba magistri*. Między adeptami wymienia pamiętnikarz Rogera Raczyńskiego, o którym wiemy, że również pozostawał z Norwidem w zażyłych stosunkach. To wszystko czyni więcej niż prawdopodobną, niemal pewną przynależność Norwida do owej berlińskiej gromadki koźmiańczyków, — tam też najprawdopodobniej zaczął poeta zdobywać swoją „dobrą znajomość katolicyzmu". Tam też nauczył się stawiać Kościół nade wszystkiem, bo natychmiast po wyjeździe z Berlina, przemawiając w Brukseli już jako do „wychodźtwa przybyły artysta", wyraził się, że „naród jest najstarszym obywatelem", ale „po Kościele". [4])

---

[1]) L a m b d a: *Ze wspomnień wielkopolanina. Kraj* 1891, nr. 13.

[2]) W pracy p. t. *Próba analizy konfliktu C. Norwida z krytyką*. (Jeszcze nie druk.)

[3]) Patrz K r e c h o w i e c k i: *O C. Norwidzie*. Lwów 1909, tom I. str. 238.

[4]) Nieznane przemówienie publiczne N-da. *Przegl. Warsz.* 1923, nr. 23.

Ten to autorytet uchronił poetę od skrajności, na które skarżył się Słowacki:

> Wielcyśmy byli i śmieszniśmy byli,
> Bośmy się duchem Bożym tak popili...
> . . . . . .
> Teraz jesteśmy z ducha wytrzeźwieni,
> Bracia rozumni, czciciele pieczeni...

W ten sposób religijność i mistycyzm poety nietylko nigdy nie kolidowały ze sobą, lecz owszem nawzajem się uzupełniały. Mistycyzm ożywiał i rozgrzewał stronę formalną religji własnemi doznaniami i uczuciami poety, znajomość zaś i filozoficzne pogłębienie religji instytucjonalnej, katolicyzmu, trzymało w karbach i należnych granicach wszelkie wzloty mistyczne i ustrzegło je zarówno od roztopienia się w nieuchwytnościach pozaziemskich (co jest cechą mistyki hinduskiej a poczęści protestanckiej), [1]) jak i od zbytniego uprzyziemnienia przez zmieszanie mistycyzmu z bieżącą polityką i sprawami społecznemi. Norwid ustawicznie zabierał głos i domagał się pola do działania w polityce, ale chodziło mu o odmienienie całego jej kierunku, o przebudowę jej podstaw machjawelistycznych na podstawy moralności chrześcijańskiej, o skierowanie jej na drogę zwolenia. Ani na chwilę nie zszedł on na to, co zwalczał w Mickiewiczu i w całej swojej współczesności: ani mistyka, ani religja nie zeszły u niego nigdy do zależności od spraw politycznych, owszem te ostatnie były zawsze zależne od prawd religijnych i „trzeźwego" mistycyzmu. Tę norwidową religijność w polityce omówię w jednym z dalszych rozdziałów.

Powszechnie nazywają Norwida intelektualistą, a przecież on sam wyrzeka się, jak widzieliśmy, rozumu. Jednak nazwę tę będziemy musieli utrzymać, jeżeli porozumiemy się co do granic intelektu i włączymy w nie oprócz rozumu intuicję. Tu trzeba znowu porozumieć się co do znaczenia, które przypisuję temu terminowi. Idąc za Bergsonem intuicją nazywam zdolność poznawczą pozalogiczną, opartą na „sympatji intelektualnej", na przerzuceniu się „w sam środek" poznawanej rzeczy. Praca intuicji w etapach swoich kryje

[1]) Por. M. Sobeski: *Interludja.* Mist. Słowackiego. Kraków 1912, str. 157.

się w podświadomości i podaje gotowe już wyniki, stąd prześledzić jej przebieg błyskawiczny tak, jak się śledzi przebieg rozumowania dyskursywnego, jest niepodobieństwem. Bergson marzył o tem, że intuicja, jako metoda poznawcza, upowszechni się i zniesie przedział, jaki się wytworzył między metafizyką i naukami ścisłemi, bo dotąd występowała ona tylko sporadycznie w natchnieniach genjuszu.[1]) Już teraz jednak bergsonizm poszedł raczej po drodze uzgodnienia intuicji z myśleniem dyskursywnem we wspólnej pracy postępu nauki i metafizyki,[2]) gdyż ostatecznie przyznać trzeba, że od intuicji jest zawsze przejście do dyskursywnego myślenia (chociaż odwrócić tej zasady nie da się),[3]) co ważniejsza, takie przejście daje jedyną kontrolę wyników intuicji. W sztuce intuicja zawsze miała stanowisko uprzywilejowane. Cała praca odkrywcza nowych form, na której polega postęp sztuki, opiera się na intuicji i to jest właściwa intuicja artystyczna. Czasem jednak wkracza intuicja i na teren treści, a wtedy sztuka zbliża się do granic filozofji. Ma to miejsce najczęściej w poezji, ale bywa również w malarstwie i rzeźbie (np. Michał Anioł i wogóle cała sztuka renesansowa) i w muzyce (Wagner, Beethoven). W takich wypadkach sztuka staje się zawsze symboliczną albo paraboliczną. Oprócz formy i treści osiąga ona wówczas jeszcze sens metafizyczny, którego czytelnik, widz, czy słuchacz powinien się doszukać, jako równoległej do treści i formy. Te dwie ostatnie strony utworu zlewają się wtedy niejako w jedno, w formę w arystotelesowskiem tego słowa pojęciu, a treścią staje się owa metafizyczna, ukryta strona utworu.

W taki właśnie sposób tworzył Norwid. Nie on to od-

---

[1]) Porównaj *Wstęp do metafizyki.* Kraków — Warszawa 1910, str. 90 — 91.

[2]) Patrz Vialatoux: *Le discours et l'intuition.* Bloud et Gay, 1930 str. 95. Autor tak reasumuje swoje wywody: ...„notre pensée humaine est discursivement intuitive"... „L'intuition, pour nous, requiert l'organe du discours; le discours est son instrument: voila pourquoi notre pensée est logique. Le discours, en notre pensèe est organe d'intuition est son fondament"...

[3]) Por. Sobeski: *Filozofja sztuki.* Poznań 1924, str. 147.

krył, przejął to od Danta [1]) a może już rzeźba Kraffta dała mu możność poznać i wciągnąć się w ten właśnie filozoficzny kierunek sztuki. Mógł ponadto wpłynąć na niego romantyzm, gdyż owo „czucie" romantyczne niesłusznie jest czasem utożsamiane z uczuciem i jest raczej intuicją, wprowadzoną do poezji, zacierającą granice między nią a filozofją spekulacyjną. Na tym terenie najbliższym ideowo Norwidowi jest Gołuchowski, schellingjanin, który po swojemu zmodyfikował *intellektuelle Anschauung* swojego mistrza. Według niego „myśl uznaje, że gdy po długiem błąkaniu się po oceanie r o z u m o w a ń, dostała się szczęśliwie do portu m i ł o ś c i, łączącej człowieka z bliźnim i z Bogiem, że tem samem dotarła do absolutnego celu"... [2]) Nawet ten sam termin „miłość" dla oznaczenia wiary religijnej i intuicji spotykamy u Norwida (piękno „kształtem jest miłości" *Promethidion*). Powiadam, że norwidowa „miłość" nie jest intuicją puszczoną samopas, lecz tak, jak u Gołuchowskiego, jest fuzją intuicji i wiary religijnej.

> Tu (t. j. w sprawach nauki) poezja czynny udział bierze,
> Gdy natchnienie „wiem" mówi, wiedza mówi „wierzę"... [3])

I dlatego to w walce romantycznego „uczucia" (czy też „czucia") z klasycznym rozumem Norwid nie staje po żadnej z walczących stron, a decyduje się zająć stanowisko zupełnie odrębne:

> Niech gardzą jedni wszystkiem dla rozumu,
> A im przeciwni dla uczucia wszystkiem.
> Z przeciw-uczucia, do przeciw-rozumu,
> Tęż wartość drogi widzę, jak przebłyskiem.
> Sprzeczność czcić musi ponad wszystkie rzeczy,
> Kto tylko wtedy natchniony, gdy przeczy.

---

[1]) Norwid dla Danta przyjmował tylko moralno-religijne tłumaczenie Boskiej Komedji. (Patrz przypisek do motta w wierszu: To rzecz ludzka... *Pisma Zebrane*, A, 64). Ponadto (tamże str. 74) dedykacja:

> ... Danta wiesz, jak bardzo cenię,
> Że nie stokrotnie słodził mi frasunki,
> Że zawsze ze mną był ten wielki człowiek...

[2]) H. Struve *Hist. logiki, jako teorji poznanie w Polsce*. Warsz. 1911 str. 263.

[3]) *Rzecz o wolności słowa*. Paryż 1869, str. 17.

Ja nie z tych waśni me natchnienie czerpię
I w górę patrzę . . . nie tylko wokoło... [1])

Wspomnianemu spojrzeniu w górę, w niebo przypisywał Norwid, jak to sam wyjaśnia w przypisku, wielkie symboliczne znaczenie. Według niego nie znała takiego spojrzenia sztuka starożytna, dopiero w chrześcijaństwie występuje ono i jest dla poety symbolem wiary, na której opierać się ma wiedza i filozofja chrześcijańska. Tak więc naczelne miejsce zajmuje u Norwida wiara, drugie zaś zkolei intuicja, która występuje tam, gdzie jej wiara zostawia miejsce. Stąd to powstaje norwidowe odczytywanie historji i jej motorów duchowych z ruin, z kruszyn marmuru. Poeta intuicyjnie „przerzucał się w sam środek" takiej resztki dawnych czasów i żyjąc jej życiem docierał do najistotniejszych spraw, które ona wyrażała. Stąd to powstają takie sądy, jak:

O, Grecjo — ciebie, że kochano, widzę
Dziś jeszcze w każdej marmuru kruszynie...
. . . . . .
O, Rzymie — ciebie, że kiedyś kochano,
W kodeksie jeszcze widzę barbarzyńskim,
Którego krzyżem dotąd nie złamano,
W akademickim języku latyńskim... *(Promethidion).*

Oczywiście do poznania patrjotyzmu Greków czy Rzymian można dojść i w drodze dyskursywnego myślenia, jednak Norwid umiał tam iść tylko drogą właściwą artystom, tylko przez intuicję. Odczytuje on charaktery narodów i poznaje rozmach ich umysłowości, jak również i twórczą jej głębinę nie przez ich analizę, ale przez wczucie się w ich dzieła, a w samych dziełach odczytuje ich wewnętrzną budowę tak samo intuicyjnie, znając tylko ich wygląd zewnętrzny. (Patrz: *Menego*). [2]) Poeta sam zdaje sobie sprawę, że taki stosunek do rzeczy gdzieindziej możeby raził, ale przy odpowiednim nastroju a raczej skupieniu jest zupełnie na miejscu.

W ruinach, w nocy, mówią się i takie słowa,
Które gdzieindziej dziwnym brzmiałyby sposobem;
Nietylko bowiem z myśli jest myśli osnowa... *(Ruiny)*

[1]) *Assunta* Cz. IV, zwrotka XIX — XX. *Przew. nauk.-liter.*, dod. do *Gaz. Lwowsk.* 1907, tom XXXV i odbitka.

[2]) Dod. liter. i artyst. do *Dzien. Poznańsk.* 1908, nr. 281.

Ale gdzieżby było miejsce na tę intuicyjną „myśli osnowę", jeżeli nie w poezji? Dobitnym przykładem norwidowego podejścia do zagadnień wiedzy może być jego pogląd na początki ludzkości na świecie. Mówi on o tem w *Rzeczy o wolności słowa*. Wyjaśnia przedewszystkiem, że nie odpowiada mu pogląd dzisiejszych mędrców, jakoby człowiek „jest następnem (t. j. kolejnem) ogniwem łańcucha stworzeń ciągu" (chodzi o darwinizm). Jednak nie chce poeta tego poglądu odrzucić lekceważąco, gdyż to „obraża godność prawdy i człowieka". Sprawdzić jej poeta też nie chce, gdyż „nie dopełnia się tego w godzinę" (utwór wspomniany jest rymowanym odczytem, który poeta wygłosił sam), przeto poprzestaje Norwid na oświadczeniu, iż staje na stanowisku wbrew przeciwnem, „będąc wiernym podaniom ludzkości naiwnym" i podkreśla, że nie rozum, ale wiara jest jego podstawą („lekcewierność ze wszech miar wiary jest daleka"). A więc:

. . . . . ludzkości prolog
w raju jest — tam pomniki, — kędyż archeolog,
któryby te dalekie, te wysokie karty
podjął i jako napis przeczytał zatarty?

Oczywiście takim archeologiem przyjmującym na wiarę „podania ludzkości naiwne" a potem intuicyjnie wyczytującym z nich treść metafizyczną, szczególniej historjozoficzną, jest sam poeta.

A oto jeszcze jeden przykład intuicyjnego stosunku poety nietylko do zabytków archeologji, ale i do podań:

Mówią dziś ludzie, że to wieść zmyślona,
Że tego nigdy nie było na świecie,
By głaz wtórował lutni Amfiona...
. . . . . .
Ja wiem, że Amfion żył — więc się spodziewał
I bolał — któż mi powie, że nie śpiewał...

Dalej łącząc legendę o Amfionie z biblijną wiadomością o Gedeonie, odczytuje je poeta intuicyjnie jako symbole dwóch pieśni, które tak sam w przypisku objaśnia: „Po wszystkie czasy dwie pieśni na świecie się tym rozlegały i trwają. Jedna jest natury głosem, druga — dziejów człowieka". [1])

[1]) Do L. K.. *Sfinks*, 1916, VI, str. 11 i nast.

Oprócz religji, mistycyzmu oraz intuicji na norwidową mądrość składa się jeszcze jeden moment — sumienie. Kant znalazłby tu potwierdzenie swego aprioryzmu nakazu moralnego, ale stwierdziłby tu raczej tylko jego fenomenalność, nie zaś powszechność, gdyż tu właśnie tkwił jeden z momentów nieporozumienia Norwida z współczesnością, szczególniej z krytyką. Ponadto niepodobna stwierdzić, czy owe moralne siły, które dyktowały Norwidowi sądy moralne *a priori*, były mu przyrodzone, czy też wytworzyły się pod wpływem przeżyć religijnych i mistycznych. To drugie zdaje się być prawdopodobniejsze ze względu na bliskie powinowactwo i ścisły związek sądów moralnych z sądami opartemi na przeżyciach mistycznych. Sam Norwid czasami ich nie rozróżniał:

Jeśli mistycyzm jest to urojenie,
Lub urojenie tylko mistycyzmem,
To nie wiem, za co słowo to: sumienie,
Miałby dotykać kto z was ostracyzmem...
I owszem... toć jest urzeczywistnienie
Najdoskonalsze i może jedyne...
. . . . . .
I owszem — prawda to z swą piersią nagą.
(Promethidion)

Jak widzimy z powyższej cytaty, gotów Norwid bronić nawet mistycyzmu, że nie jest urojeniem, skoro jednak na to zbrakło mu argumentów, to przynajmiej broni drugie źródło swych sądów: sumienie.

Te swoje sądy moralne przybierał Norwid w szatę, która właśnie budziła spory i nieporozumienia, a najczęściej niezrozumienie. Tą szatą jest definicja. Raz po raz stawia poeta sobie takie pytania, jak: Co to jest własność, posiadanie, rzeczpospolita, wolność, równość, braterstwo (*Pieśnie społecznej* 4-ry stron.), niewola *(Trzy pytania)*, sztuka *(Promethidion* i *O sztuce)*, poezja i poeta *(O Słowackim)*, ewolucja dziejowa *(Rzecz o wolności słowa)*, wojna, samowola, nieprzyjaciel, przeciwnik, *(La philosohie de la guerre)* i t. d. Odpowiedzi na te pytania szukał poeta nie w obserwacji. nie w doświadczeniu, nie w analizie tego, co powszechnie przez ten termin zwykło się oznaczać, lecz we własnem sumieniu. Używając jego własnych wyrażeń, trzeba powiedzieć,

że pisał o rzeczach nie tak, „jak się one dzieją", ani „jak się dziać mogą", ale „jak się dziać powinny" *(Pisarstwo)*. To też gdy powiadał „niewola" albo „wojna" jest tem a tem, to znaczyło że „niewola" albo „wojna" powinny być tem a tem, nie zaś tem, co powszechnie temi wyrazami oznaczano, — inaczej, pocóżby było o tem pisać. Nieporozumienie, które wynikało, a zresztą i dziś czasem wynika, polegało na tem, że w odpowiedzi na pytanie: co to jest to a to? — oczekiwano sądu analitycznego, dającego rozwodnienie pojęcia powszechnie znanego, a tymczasem otrzymywano sąd syntetyczny, aprioryczny, oparty na wewnętrznym poety nakazie moralnym. Czy to jest wojna, albo niewola, albo poezja? i t. d. pytał zdumiony czytelnik, albo krytyk, — temi wyrazami zwykliśmy oznaczać co innego. Z tego to powodu powiada o nim Tokarzewicz, który go znał w ostatnim dziesiątku lat jego życia: „W każdej rzeczy wyszperać on umiał przedewszystkiem taki jej do innych stosunek, który ją czynił do tyla oryginalną, iż prawie obcą i nie tą samą z dobrze znanej się stawała".

Reasumując, stwierdzam, iż norwidowa „mądrość", którą on przeciwstawiał „rozumowi", gdy się ją pod kątem widzenia psychologicznym rozpatrzy, opierała się na czterech składnikach: religijności, mistycyzmie, intuicji i sumieniu. Uwidocznienie tych składników przedstawia nam wewnętrzną artystyczną logikę poety, która mu zastępowała logikę rozumowania filozofów.

Podwaliny stanowiła wiara religijna i „dobra znajomość katolicyzmu", dzięki którym „filozofja" Norwida, mimo fragmentaryczności wypowiedzeń, zachowała wszędzie charakter jednolity i konsekwentny. Stało się to poprostu dlatego, że jest ona norwidowem rozwinięciem prawd katechizmowych, które są w katolicyzmie jedne i te same dla wszystkich, poczynając, jak powiada Norwid, od papieża, a kończąc na bosej dziewczynie, pasącej gęsi.

(Dokończenie nastąpi)

Władysław Arcimowicz

Katolicyzm socjalny w niezawisłej Belgji.

(Szkic historyczny).

(Dokończenie).

5. Liga gandawska ośrodkiem akcji socjalnej.

Dla zilustrowania działalności Ligi gandawskiej podajemy zestawienie jej głównych prac i dzieł.

Piewszym występem publicznym Ligi było wydawnictwo tygodnika socjalnego *Het Volk,* wychodzącego od r. 1890. Zalecone przez biskupa gandawskiego Stillemansa osobnym listem papieskim, już w następnym roku zostało zamienione na dziennik. Ktokolwiek w życiu miał do czynienia ze sprawą wydawnictwa czasopisma, ten dobrze wie, z jakiemi trudnościami ma się do walczenia. To samo było z wydawnictwem organu Ligi. Przechodziło ono różne koleje. Zarząd administracyjny prowadził Gustaw Eylenbosch, kierownictwo redakcyjne Filip De Munnynck. Obydwaj pochodzili ze stanu robotniczego, jak to już wyżej wspomnieliśmy.

Z motywów politycznych nie przystąpiono do akcji spółdzielczej. Skorzystali z tego socjaliści i zdobyli sobie monopol na terenie spółdzielczości robotniczej. Nie mogli na to patrzeć obojętnie antysocjaliści i pomyśleli również o akcji spółdzielczej. W tym celu przeprowadzono najpierw odpowiednie studja w Anglji, jak należy prowadzić ruch spółdzielczy. Następnie przystąpiono do założenia spółdzielczej piekarni kosztem 350.000 franków. Spółdzielnia w r. 1911 dostarczała pieczywa 2.500 gospodarstwom domowym, mając obrotu rocznego do jednego miljona franków. Swym członkom zapewniała na wypadek choroby i bezrobocia przez przeciąg 6 tygodni bezpłatnie połowę bochenka

chleba, co przysparzało spółdzielni znaczną ilość członków jako odbiorców.

Liga zwróciła uwagę dalej na problem bezrobocia. Celem przyjścia z pomocą bezrobotnym otwarto biuro pośrednictwa pracy, do którego w r. 1909 wpłynęło 500 zgłoszeń, z czego w 255 wypadkach uzyskano pracę. Na rzecz bezrobotnych urządzano koncerty, wydawano odezwy, zaopatrzone w odpowiednie ilustracje, wzywające do ofiar na rzecz bezrobotnych, co przynosiło poważne dochody i Lidze jednało sympatję.

Rozszerzające się tereny pracy wymagały większej liczby pracowników i sił agitacyjnych. Trzeba było szkolić mówców, wziętych z pośród robotników, bo robotnik chętniej słuchał przemawiającego robotnika aniżeli inteligenta. W porze zimowej urządzano więc stale „cercles d' études" z wykładami ekonomicznemi i rozbiorem problemu robotniczego na podstawie encyklik papieskich. Wykładającymi byli redaktor Munnynck, adwokat Emil Tibbaut i ks. de Baets. Okazały się one nader pożyteczne i wydały cały szereg przywódców ruchu.

Zorganizowano kursy zawodowe, które przy poparciu ze strony biskupa Stillemans'a przekształciły się na szkołę zawodową, która z biegiem lat wzrosła do 500 uczniów, wydając mechaników, elektrotechników, szoferów, stolarzy, krawców, kowali, tapicerów, stroicieli, majstrów budowlanych, rysowników.

Biskupstwo ufundowało dla dziewcząt szkołę gospodarstwa domowego, mogącą pomieścić również do 500 uczennic. Znanem jest powszechnie, że Gandawa rozwinęła u siebie organizację kas ubezpieczenia społecznego, oraz kas pensyjnych i posiada do dziś centralę wszystkich katolickich towarzystw des secours mutuels, rozgałęzionych po całej Belgji, zastępujących nasze Kasy chorych, ze swą obsługą lekarską i farmakologiczną.

Liga przyszła do posiadania poważnej bibljoteki naukowej społeczno-politycznej, liczącej w czasie przedwojennym do 6000 tomów; otworzyła biuro bezpłatnej porady prawnej, prowadzonej przez młodych adwokatów, założyła towarzystwo gimnastyczne, ligę antyalkoholową, kółka robotnicze na przedmieściach miasta, liczące około 8000 członków.

Wreszcie Liga przystąpiła do zakładania i prowadzenia chrześcijańskich syndykatów robotniczych. Na kongresach leodyjskich rozprawiano szeroko, czy należy stworzyć syndykaty mieszane,

złożone z pracodawców i robotników razem. Liga gandawska organizowała syndykaty złożone wyłącznie ze zarobkujących pracowników z dodaniem dla każdego syndykatu t. zw. doradcy, nie należącego ani do klasy robotniczej ani do pracodawców, który miał prawo być obecnym na wszystkich posiedzeniach, konferencjach i zebraniach, oraz miał głos doradczy we wszystkich ważnych sprawach syndykatu.

Liga zajęła się także uregulowaniem kwestji strajku. W łonie syndykatów gandawskich powstał komitet, złożony z delegatów wszystkich unij zawodowych, któremu przysługiwało prawo badania sporu robotników z pracodawcą, załatwiania go na drodze ugodowej, porozumiewania się ze syndykatami socjalistycznemi i liberalnemi, oraz dopilnowania, by strajk był prowadzony według regulaminu Komitetu.

W roku 1904 w organizacji chrześcijańskich syndykatów zaszła ważna zmiana. Z inicjatywy Ligi gandawskiej powstał Generalny Sekretarjat unij zawodowych chrześcijańskich z siedzibą w Gandawie, nad którym protektorat objęła Liga demokratyczna belgijska, a jego dyrektorem został O. Czesław Rutten, młody kapłan ze zakonu OO. Dominikanów, który po uzyskaniu dyplomu doktorskiego nauk społecznych na uniwersytecie lowańskim przywdział bluzę górniczą, by w kopalni przy pracy studjować życie moralne i socjalne robotnika. Sekretarjat miał za zadanie rozszerzać w całym kraju chrześcijańskie unje zawodowe i ich ruchem kierować. Ze zadania wywiązał się O. Rutten znakomicie. W każdej miejscowości przemysłowej starał się tworzyć z członków istniejących organizacyj katolickich placówki syndykalne, tak, że dzięki bezustannej propagandzie O. Ruttena i jego współpracowników liczba syndykalistów chrześcijańskich w całej Belgji doszła do 71 tysięcy w okresie przedwojennym. W samej Gandawie było ich ponad pięć tysięcy.

Następnie wypadło Lidze zainteresować swych członków problemami życia politycznego. Robotnik belgijski trzymał się długo zdala od polityki. Pozostawiono mu tylko teren pracy socjalnej. Pierwsza Konstytucja nie dawała mu prawa wyborczego. Tymczasem zbliżała się chwila rewizji Konstytucji w kierunku rozszerzenia prawa wyborczego i Liga nie mogła pozwolić, by robotnicy katoliccy szli za hasłami socjalistycznemi i partja socjalistyczna była jedynym rzecznikiem interesów robotniczych.

Chcieli temu przeszkodzić socjaliści i zwrócili się do Ligi z propozycją, by w sprawie zmiany prawa wyborczego iść wspólnie razem. Na to robotnicy katoliccy dali socjalistom ciętą odprawę, oświadczając, że mogą iść w bloku tylko ze stronnictwem politycznem, które broni religji, rodziny i własności, a encyklikę „Rerum novarum" ma za program socjalny. Na program socjalistyczny, zaznaczyli, nie pójdą nigdy, bo nie chcą wyrywać dusz z Kościoła i zarażać ich indeferentyzmem religijnym. A gdy chodzi o obronę interesów robotniczych, to bronić ich będą pod osłoną krzyża, a nie czapki frygijskiej [1]). Członkowie Ligi brali czynny udział przy wyborach parlamentarnych, prowincjonalnych i gminnych, należeli do czynnych obrońców szkoły katolickiej, byli zawsze wielką pomocą dla partji katolickiej. Lecz trzeba dodać, pisze A. Verhaegen, że na każdym kroku bróździli im i zwalczali ich socjaliści zapomocą broszur, czasopism, karykatur, ulotek, rozrzucanych po mieście i przedmieściach. [2])

Liga nie pomijała także życia religijnego, wymagając od swych członków wykonywania praktyk religijnych. Wprawdzie początkowo nie życzyła sobie mieć księdza w swem biurze. Po wyjściu encykliki „Rerum novarum" zmieniła jednak swe zdanie. Robotnicy z własnej inicjatywy zwrócili się do władzy kościelnej z prośbą, by syndykatom przydzieliła księży w charakterze doradców duchownych. Liga wprowadziła zczasem praktykę urządzania rekolekcyj dla robotników, które prowadzili zazwyczaj OO. Jezuici, w porze zimowej urządzano wykłady apologetyczne, w których brali udział głównie młodzież i kierownicy ruchu. A kiedy socjaliści od r. 1896 rozpoczęli dzieci swych zwolenników z okazji ich pierwszej Komunji świętej zgromadzać w swych salach i obdarzać je łakociami, uczyniła to samo Liga, urządzając stosowną uroczystość familijną, cieszącą się zawsze wielkiem powodzeniem.

Biuro Ligi obejmowało następujące sekcje: 1) dyrekcja generalna, 2) drukarnia i redakcja, 3) syndykalne unje zawodowe, 4) kasa ubezpieczenia społecznego, 3) kasa pensyjna, 6) kooperatywa Het Volk, 7) towarzystwo muzyczne. Było stale zatrudnionych 135 płatnych osób.

---

[1]) A. Verhaegen, str. 188.
[2]) Tenże str. 223.

6. Powstanie Ligi demokratycznej belgijskiej i jej początkowe trudności.

Wreszcie przyszło do zunifikowania powstałych central socjalnych. Stworzyły je wypadki, jakie zaszły w latach 1884-1891. Katolicy odnieśli w r. 1884 świetne zwycięstwo wyborcze, w r. 1886 przyszły rozruchy rewolucyjne, a wreszcie katolickie kongresy leodyjskie i kongres mechliński. Wcieleniem idej na nich poruszonych było utworzenie Ligi demokratycznej belgijskiej.[1]) Podjął się tego dzieła profesor uniwersytetu lowańskiego Jerzy Hellepute. W dniu 2 lutego 1891 r., zaprosił na konferencję wszystkie centrale. Propozycję prof. Hellepute'a przyjęli przybyli delegaci jednomyślnie, bo oddawna odczuwano potrzebę sfederowania pracy socjalnej w kraju ze względu na wzmagający się socjalizm. Nowa federacja jako związek związków przyjęła nazwę „Liga demokratyczna belgijska" — Ligue démocratique belge, która według określenia prof. Hellepute'a miała być chrześcijańskim i demokratycznym odłamem ogólnego obozu katolickiego, reprezentującym zorganizowaną katolicką klasę robotniczą, powołanym do zwalczania socjalizmu, chronienia robotników przed jego zarazą, odzyskania zpowrotem miast nim zarażonych, do wprowadzenia w miejsce walki klasowej pokoju w świecie pracy.

Liga demokratyczna cieszyła się powodzeniem, choć przeciw niej szły trzy obozy: liberalny, socjalistyczny i konserwatywny. W ciągu pierwszego roku przystąpiło do Ligi ponad 100 towarzystw robotniczych. W r. 1911 Liga obejmowała 1.728 towarzystw, liczących 200.000 członków.[2])

Doznała ona przychylnego przyjęcia również ze strony episkopatu. Kongres katolicki z r. 1891 proklamował uroczyście organizację Ligi. Konferencja biskupów w Mechlinie (1896 r.) zatwierdziła uchwałę Ligi, że zakładanie syndykatów ma się odbywać oddzielnie dla robotników i przedsiębiorców. Na kongresie Ligi w Bruges (1901 r.) wystąpił po raz pierwszy O. Rutten, przyszły przywódca katolickiego ruchu socjalnego jako sprawozdawca stanu Unij zawodowych chrześcijańskich. Sprawozdanie sprawiło tak wielkie wrażenie, że na Kongresie w r. 1907 przy-

[1]) G. Eylenbosch, *La Ligue démocratique belge*, str. 13.
[2]) Tamże str. 25.

stąpiono do założenia Generalnego Sekretarjatu chrześcijańskich syndykatów, a jego kierownictwo powierzono O. Ruttenowi. Dzięki pracy i umiejętności O. Ruttena, jak to już nadmieniliśmy, wzrastała szybko liczba syndykatów, zorganizowanych robotników, działaczy, czasopism i publikacyj.

Liga demokratyczna, kierowana przez Komitet centralny i Biuro, wydawała co roku sprawozdania. Od r. 1908 urządzał Generalny Sekretarjat corocznie dwa kursy socjalne (we wrześniu — jeden w Lowanjum w języku flamandzkim, drugi w języku francuskim we Fayt-lez-Manage). Liczba uczestników dochodziła do 400—500 osób. Większą część stanowili członkowie syndykatów. Z końcem pory letniej odbywał się doroczny kongres Ligi, który był zarazem jej walnem rocznem zebraniem. Kongresy odbywały się naprzemian raz w mieście flamandzkiem, drugi raz w mieście wallońskiem. W pierwszych kongresach Ligi brali udział najwybitniejsi działacze socjalni zagraniczni, jak Leon Harmel z Francji, ks. Schaepman z Holandji, Kacper Decurtins z Szwajcarji.

Liga podjęła się pracy na terenie socjalnym, religijnym i politycznym. Inicjatorowie jej zdawali sobie dobrze sprawę, że dla propagandy trzeba mieć najpierw do dyspozycji elitę działaczy i wytrawnych mówców. Jako środki służyły w tym celu samokształcenie przy pomocy udoskonalonych bibljotek ludowych, podróże naukowe po kraju i zagranicą, kółka naukowe (cercles d'études sociales) i kursy apologetyczne.

Drugiem kardynalnem zadaniem Ligi demokratycznej było przeprowadzenie sfederowania i unifikacji całej katolickiej akcji socjalno-politycznej. Syndykaty i kasy wzajemnej pomocy stanowiły część socjalną Ligi. Ale Liga była zarazem zespołem politycznym, którego nie stanowiły związki socjalne jako takie, lecz ich członkowie indywidualnie tworzyli oddzielne ugrupowania, posiadające własne biura. Liga była więc zespołem socjalnym i politycznym. Takiego podziału pracy wymagała od Ligi także ustawa państwowa (z d. 31. 3. 1898 r.). Było przeto zadaniem Ligi wszystkie katolickie żywioły zjednoczyć w jeden obóz socjalny i polityczny. Było to dzieło wielkiego znaczenia, ale też nader trudne.

Trudności, z jakiemi Liga demokratyczna miała do walczenia, piętrzyły się głównie na terenie politycznym. Kiedy chodziło

czy to o syndykaty, czy o kasy wzajemnej pomocy, o zwalczanie bezrobocia i ubezpieczenie przeciw niemu, o ubezpieczenie na starość, o wprowadzenie ochronnych ustaw socjalnych, Liga nie napotykała żadnych trudności. Liga miała tę satysfakcję, że wszystkie jej poczynania przyjmowały chętnie inne ugrupowania katolickie. Tymczasem gdy chodziło o teren polityczny, rozbieżności i trudności były tak wielkie, że zdawało się, iż w obozie katolickim przyjdzie do rozbicia. Nie mogło przyjść do wzajemnego porozumienia, ponieważ w ugrupowaniach katolickich, stojących poza Ligą, były żywioły konserwatywne, gdy tymczasem Liga była organizacją nawskroś chrześcijańsko-demokratyczną. Stosunki zaostrzyły się jeszcze bardziej po ukazaniu się encykliki „Rerum novarum". Dla konserwatywnych katolików belgijskich idee socjalne były tylko czystem nowatorstwem, Liga ich przedstawicielką, a encyklika papieska utwierdzeniem niepożądanych nowości. Nie pomógł ani list pasterski episkopatu belgijskiego, wydany w r. 1893 z okazji ukazania się encykliki robotniczej, ani oświadczenie kard. Goossens'a z Mechlinu, złożone tegoż roku na zjeździe katolików, że wskazania papieża co do sprawy robotniczej powinny przepoić życie socjalne i chrześcijańskie. Unja, zalecona przez episkopat, nie dała się zrealizować. Grupa konserwatywna odpowiedziała na wszystkie głosy publiczne, jakie padły z wyżyn najwyższych autorytetów, potępieniem Ligi, zarzucając jej, że idzie na program socjalistyczny. Takiej partji w obozie katolickim tolerować nie można, pisał de Woeste, jeden z głównych przywódców konserwatywnych.[1])

Sprawa oparła się o Stolicę Apostolską, do której zwróciła się Liga z memorjałem za pośrednictwem nuncjusza, odpierając w nim czynione jej zarzuty. Papież Leon XIII listem z d. 10. 7. 1895 r., zganił niezgodę obozu katolickiego i polecił episkopatowi dołożyć wszelkich starań, by spór usunąć. Na zarządzenie biskupów odbyła się generalna konferencja delegowanych wszystkich diecezyj w Mechlinie (d. 5. 3. 1896). Uchwały, jakie zapadły na konferencji, otrzymały nazwę „programu mechlińskiego", na podstawie którego Liga demokratyczna i jej organizacje zostały wysunięte na plan pierwszy.

Do unifikacji obozu katolickiego mimo to jeszcze nie przy-

[1]) A. Verhaegen, str. 260.

szło. Nie chciano Lidze demokratycznej i jej rzeszom robotniczym przyznać w akcji politycznej równorzędnych z innemi ugrupowaniami uprawnień i przyjąć na wspólną listę kandydatów do mandatów poselskich jako przedstawicieli klasy robotniczej. Z tego powodu wyłoniła się opozycja pod kierunkiem ks. Adolfa Daens'a nazwaną dlatego „densistami". Partji katolickiej i chrześcijańskim syndykatom groziło rozbicie.

Koniec walce wśród katolików położył dopiero kard. Mercier, kiedy wstąpił na stolicę arcybiskupią i będąc w Rzymie, miał interview na temat stosunków belgijskich, ogłoszony przez prasę włoską *(Corriere d'Italia)*, powtórzony przez katolickie dzienniki belgijskie *Vingtième Siècle*. Ów wywiad wielkiego kardynała sprawił, że ustały wzajemne rekryminacje i doszła do skutku unifikacja katolików także na terenie politycznym.[1])

Dotychczas bowiem wyrazem jedności katolików były kongresy katolickie, które odbywały się stale w Mechlinie i Leodjum. One świadczyły o jednomyślności katolików na terenie pracy w pewnych instytucjach, dawały wytyczne linje dla polityki socjalnej i obrony religji, one były przeglądem sił katolickich. Kongresy szukały także platformy, na której możnaby wprowadzić unifikację różnych grup katolickich. Głównie chodziło tu o Ligę demokratyczną. W tym celu powstał komitet, do którego wchodzili przedstawiciele trzech grup: Federacji kółek i towarzystw katolickich (konserwatywnych), Lig rolniczych i Ligi demokratycznej, którego zadaniem było wyszukanie podstaw dla unji i zwołanie generalnego zebrania wszystkich katolickich towarzystw, które okażą gotowość przystąpienia do unji. Z jakim oporem sprawa unifikacji posuwała się naprzód, świadczy fakt, że nawet pierwsza konferencja powstałego komitetu odbyła się ze znaczną zwłoką. Wprawdzie już w r. 1896 Federacja kółek i towarzystw katolickich, grupująca w swem łonie sfery mieszczańskie (burżuazyjne), przyjęła program, równorzędny z programem Ligi demokratycznej, lecz dopiero po powrocie kard. Merciera ze Rzymu przyszedł do skutku kongres generalny w Mechlinie 1909 r., który wreszcie dopiął zamierzonego celu, bo wszelkie zrzeszenia robotnicze z pod sztandaru Ligi demokratycznej zostały przez kongres zatwierdzone i przyjęte do

[1]) Treść wywiadu podaje A. Verhaegen, str. 296—300

Unji katolickiej. Kongres powziął bowiem następujące uchwały. 1. Corocznie ma się odbywać zjazd delegatów wszystkich głównych towarzystw socjalnych, połączony z dorocznym kongresem Ligi demokratycznej. 2. Kierownicy zjednoczonych towarzystw odbywają oddzielnie doroczne zebranie w porze zimowej w Brukseli. 3. Liga demokratyczna prowadzi w patronażach, w kółkach robotniczych, kasach ubezpieczeniach społecznego, kooperatywach i szkołach zawodowych propagandę na rzecz syndykatów chrześcijańskich. 4. Liga demokratyczna stara się utworzyć w każdej okolicy (parafji, okręgu) federację towarzystw socjalnych z komitetem na czele, w którym każde towarzystwo ma mieć swego przedstawiciela.

Na podstawie powyższych uchwał odbył się w następnym roku w Nivelles pierwszy zjazd delegatów wszystkich głównych towarzystw socjalnych wraz z dorocznym kongresem Ligi. Odtąd trzymano się już stale tej zasady, wytwarzając ścisłą łączność między zrzeszeniami katolickiemi wszelkich odcieni i typów. Tak, że można przyjąć za pewnik, iż kongres w Mechlinie 1909 r. stał się prawdziwym twórcą zjednoczonych katolików belgijskich na wszystkich terenach ich aktywności.

Od tego czasu znikła na terenie socjalnym nieufność do syndykatów, w dziedzinie szkolnictwa katolickiego zacieśniły się jeszcze silniejsze węzły, w polityce katolicy utworzyli zwarty blok. Liga demokratyczna i Boerenbond zdobyli sobie należne znaczenie i wybiły się na plan pierwszy. Katolicy belgijscy, pisał de Woeste po audjencji katolickich dziennikarzy belgijskich u Ojca św. Leona XIII, oddali się sprawom klas zarobkujących, stając się przez to prawdziwymi chrześcijańskimi demokratami. [1])

Na czele Ligi demokratycznej stał początkowo prof. Hellepute, a od r. 1896 Artur Verhaegen zmarły w r. 1917, włóczony po więzieniach jako patrjota belgijski przez wojskowe władze niemieckie w czasie inwazji wojennej.

7. Z ideologji Ligi demokratycznej belgijskiej.

Katolicy belgijscy z poczucia religijnego zajmowali się zawsze ulżeniem nędzy. Kiedy kraj miał charakter rolniczy, a robotnicy żyli w pauperyźmie, działalność katolików obejmowała

[1]) A. Verhaegen, str. 256, 292.

dwa fronty. Z jednej strony pracowano na polu dobroczynnem i w akcji socjalnej, a równolegle szły wysiłki w kierunku położenia tamy antykatolickiemu liberalizmowi, a następnie socjalizmowi.

Gdybyśmy chcieli syntetycznie ująć pierwotną akcję socjalną katolików belgijskich, to możemy powtórzyć, że już w r. 1843 dwaj katolicy Visers i Ducpetiaux urządzili ankietę dla zbadania materjalnego położenia robotników. Pod wpływem międzynarodowych kongresów katolickich w Mechlinie (1863, 64, 67) padły sygnały o problemach socjalnych. Z kongresami powstały pierwsze socjalne organizacje katolickie na ziemi belgijskiej, zjednoczone w r. 1867 w „La Fédération des sociétés ouvrières catholique de Belgique". W r. 1878 powstała pierwsza gilda rzemieślnicza w Lowanjum, a za nią dalsze w innych miastach. Następne kongresy międzynarodowe w Leodjum 1886, 89, 99 z inicjatywy biskupa Doutreloux badały kwestję socjalną coraz głębiej. A kiedy się zjawiła encyklika „Rerum novarum", powstały podobnie jak w innych krajach katolickich dwa kierunki. Jeden z nich konserwatywny chciał kwestję socjalną podporządkować akcji dobroczynnej, a drugi demokratyczny uważał rozwiązanie kwestji socjalnej za akt sprawiedliwości społecznej, żądając dla zrzeszeń klas zarobkujących samodzielności.

Przedstawicielami drugiej tezy byli dwaj działacze społeczni: prof. Hellepute i Artur Verhaegen, którzy gildy rzemieślnicze i ligi robotnicze, skupione w różnorodnych centralach okręgowych, zjednoczyli w Ligę demokratyczną belgijską, a następnie po długich walkach sfuzjonowali Ligę z dawniejszą Federacją.

W międzyczasie robotnicy gandawscy pod przewodnictwem J. Eylenboscha i L. Bruggemuna oddzielili się od syndykatów socjalistycznych i utworzyli oddzielne syndykaty chrześcijańskie. Liga demokratyczna ująwszy ruch syndykalny w swe ręce, pchnęła go szybko naprzód, zwłaszcza kiedy po założeniu Generalnego Sekretarjatu unij zawodowych, stanął na czele ruchu O. Rutten, który po 10 latach propagandy zorganizował ponad 100 tysięcy robotników. Liga demokratyczna belgijska po wojnie przekształciła się w r. 1919 na „Ligę narodową chrześcijańskich pracowników belgijskich", zmonopolizowała chrześcijański ruch robotniczy, przeprowadziła jego ścisłą centralizację i unifikację.

Zachodzi tedy pytanie, na jakich podstawach moralnych

opierał się ruch Ligi demokratycznej, z jaką ideologją szła Liga demokratyczna do rzesz robotniczych i społeczeństwa katolickiego, by je pozyskiwać i zaciągać pod swój sztandar? Jest to pytanie nader ważne i zasadnicze, ponieważ odpowiedź na nie naświetla właściwy kierunek katolickiej akcji socjalnej belgijskiej. W odpowiedzi na to pytanie możemy stwierdzić, że jej przywódcy operowali przedewszystkiem hasłami religijnemi wraz z programem ekonomicznym chrześcijańskiej demokracji. One najsilniej przemawiały do duszy belgijskiej. Za religijnemi zasadami szła łączność z hierarchją kościelną, tak ze Stolicą Apostolską jak episkopatem. Katolicy belgijscy nie przedsiębrali niczego czy na terenie socjalnym czy politycznym, nie zasiągnąwszy wpierw rady i wskazówek swych biskupów, a w kwestjach wątpliwych i spornych zwracali się niejednokrotnie także po rozstrzygnięcie do Rzymu. Wreszcie cały swój program socjalny opierali przedewszystkiem na socjalnej nauce Kościoła, podanej przez współczesnych papieży.

W początkach swego istnienia Liga demokratyczna nie okazywała nazewnątrz swego credo duchowego, jak to czyniła w latach późniejszych. Zachowywała ona pod tym względem pewną rezerwę, ograniczała się do stanowiska negatywnego, tolerowała indyferentyzm religijny, nawet neutralności szkoły nie potępiała, w swych biurach widziała niechętnie urzędującego księdza.

Dopiero po ukazaniu encykliki „Rerum novarum" wstąpił inny duch w jej szeregi, Liga odkryła właściwe swe oblicze. Robotnicy sami zwrócili się do episkopatu z prośbą, by im przeznaczono księży do współpracy, którzyby im urządzali praktyki religijne, dawali rekolekcje, wykłady apologetyczne i pomagali w pracy kulturalnej. Syndykaty rozpoczęły obchodzić rocznice ukazania się encykliki „Rerum novarum", urządzać poświęcenia sztandarów, połączone z wielkiemi manifestacjami, przy których socjaliści urządzali czasem krwawe napady.

Gdy chodziło o zjednoczenie wszystkich katolików na terenie politycznym i dopuszczenie robotników do stawiania własnych kandydatów na wspólną listę wyborczą katolicką, by iść za głosem papieża i biskupów, wzywających katolików do jedności i zgody, wówczas Liga Demokratyczna na tem polu położyła największe zasługi, a jej przywódca prof. Hellepute, wydał zna-

mienny manifest na temat programowych zasad Ligi demokratycznej (z d. 27. 11. 1897) następującej treści: Religja katolicka jest podstawą dla społeczeństwa i akcji socjalnej. Zachowanie jej zasad jest koniecznością. Liga stosuje się wyraźnie do nauki Kościoła i przyjmuje program socjalny, uchwalony za wiedzą episkopatu. Jako zasady przyjmuje Liga: religję, rodzinę, własność, władzę, prawo; jako instytucje narodowe: królestwo, wolność osobistą, harmonję klas społecznych, poprawę losu klas zarobkujących; w ocenie problemu socjalnego stoi na stanowisku encykliki „Rerum novarum" w odróżnieniu od socjalizmu, głoszącego walkę klas. [1])

Liga demokratyczna szła po linji, jaką nakreślali wielcy twórcy idei chrześcijańsko-społecznej, do których należy także hr. de Mun, który niejednokrotnie przybywał do Belgji z żywem słowem, rzucając np. takie myśli, jakie wypowiadał wobec młodzieży katolickiej w Lyonie: Dwie potęgi stoją za nami — państwo z żandarmem i wiara. Pierwsza jest krucha, a druga niezwyciężona. Przez wiarę lud zwycięży przeciwności. Bez wiary niema pokoju, niema środka do jego wychowania. [2]) Podobnie wyraził się Michał Loric, późniejszy minister skarbu w adresie wystosowanym do kongresu Ligi 1908 r. „Mam głębokie przekonanie, że naszym sztandarem winna być idea katolicka, że bez podstaw religijnych wszelkie wysiłki będą bezskuteczne. Jesteśmy więc przeciwnikami tak kolektywizmu jak liberalizmu ekonomicznego. W rozdziale dóbr musi zapanować sprawiedliwość, a nie tyranja. Kapitał i praca muszą sobie nawzajem robić koncesję. Głoszenie wojny jest szkodliwem dla obydwóch stron". [3])

Już przytoczone głosy wyraźnie stwierdzają, jak Liga demokratyczna stała nie na samem jedynie stanowisku negatywnem, zwalczającem kolektywizm socjalistyczny i egoizm liberalny, nie poprzestawała na samym programie ekonomicznym, zasadzającym się na zabiegach około spraw natury materjalnej, lecz wzbudzała entuzjazm dla idei katolickiej i życia chrześcijańskiego; urabiała poglądy chrześcijańsko socjalne w masach robotniczych.

To jeszcze nie wszystko, co uwydatniało się w katolickiej

---

[1]) *Histoire de la Belgique Cont.* II, 318.

[2]) „Bien Public" z d. 30. 6. 1891.

[3]) G. Eylenbosch, *La Ligue démocratique belge,* str. 27.

ideologji Ligi demokratycznej. Jej linje i kontury występują równie wyraźnie w stosunku Ligi do hierarchji kościelnej. Liga od pierwszej chwili ukazania się encykliki „Rerum novarum" zachowywała zawsze łączność z hierarchją kościelną i nie podejmowała żadnych ważniejszych kroków bez jej wiedzy i zatwierdzenia. Z drugiej strony Liga cieszyła się zawsze zaufaniem episkopatu i Stolicy Apostolskiej. Już w pierwszych jej pociągnięciach, gdy chodziło o uzgodnienie akcji na terenie zakładania chrześcijańskich syndykatów robotniczych uchwała Ligi, powzięta na pierwszym jej kongresie w Brukseli 1892 r., by syndykaty obejmowały robotników z wyłączeniem pracodawców, uzyskały pełne zatwierdzenie episkopatu. Z tem jedynie dodatkowem zleceniem, by syndykaty rekrutowały się przedewszystkiem z członków kółek robotniczych w celach wychowawczych i religijnych co kongres Ligi z r. 1896, przyjął do zatwierdzającej wiadomości.

Łączność Ligi z hierarchją kościelną zacieśniała się coraz silniej pod wpływem encykliki „Rerum novarum" i listu pasterskiego episkopatu belgijskiego z r. 1893, spotęgowana oświadczeniem kard. Goossens'a, arcybiskupa z Mechlinu na zebraniu katolików tegoż roku, że partja katolicka winna się zjednoczyć z Ligą i przyznać jej uprawnienia polityczne jako przedstawicielce pracy.

Wiemy już, na jaki zawzięty upór ze strony katolików konserwatywnych natrafiły słowa księcia Kościoła. Liga w swej obronie nie posłużyła się samosądem, lecz zwróciła się w tej sprawie do Stolicy Apostolskiej, kiedy głos episkopatu nie był dla konserwatystów miarodajnym. Rozstrzygnięcie papieża Leona XIII, wydane na korzyść Ligi, a podane przez episkopat do publicznej wiadomości, spotęgowało jeszcze więcej związek, łączący Ligę z Kościołem.

Liga demokratyczna we walce z obozem konserwatywnym o zdobycie mandatów w ciałach prawodawczych dla klasy robotniczej znalazła szczerych swych obrońców także w osobach biskupa gandawskiego Stillemans'a i biskupa leodyjskiego Doutreloux. Obydwaj dostojnicy Kościoła na kongresach Ligi i synodach, jak na audjencjach papieskich dawali zapewnienia o pożytecznej działalności Ligi.

Zainteresowanie Stolicy Apostolskiej sprawą Ligi wytwo-

rzyło prawdziwie synowski stosunek do Głowy Kościoła. Liga korzystała z każdej sposobności, by dać wyraz swym przekonaniom katolickim. I tak w r. 1898 odbył podróż do Rzymu Artur Verhaegen i był na długiej audjencji u papieża i kardynała Rampolli. Z okazji ukazania się encykliki o Chrześcijańskiej Demokracji, dziesięciolecia swego istnienia, tudzież objęcia Stolicy Piotrowej przez papieża Piusa X, wysyłała adresy hołdownicze. Kiedy zaś kardynał sekretarz Stanu Merry del Val podniósł w odpowiedzi potrzebę unji katolików, z czego prasa liberalna uczyniła zarzut, że papież miesza się do wewnętrznych stosunków belgijskich, wówczas jeden z posłów, Paweł Hymans, dzisiejszy minister, odparł zarzut, mówiąc, że katolicy mają nietylko prawo lecz obowiązek zasięgać rady w swych sprawach u ojca wszystkich wiernych, a ze strony papieża jest zupełnie naturalnem starać się o wprowadzenie jedności między katolikami.[1])

Konserwatyści nie mogli darować Lidze, że zajmuje się także życiem politycznem i żąda dla robotników przedstawicieli w ciałach prawodawczych. Na to Liga przez usta prof. Hellepute'a na drugim swym kongresie (1893 r.) odpowiedziała: Robotnicy żądają dla siebie przedstawicieli w ciałach ustawodawczych, bo to jest ich prawo. Bynajmniej przez to nie chcą osłabić siły katolików, lecz ją wzmocnić. Chcą ciało wyborcze katolików zwiększyć z 135 tysięcy do 1,200.000 wyborców. Wcale nie myślą przez to wprowadzać niezgody. Katolicy nie mogą ze sobą walczyć. Jest inny wróg, z którym trzeba staczać bój i zwyciężyć go, a tym jest socjalizm. — Powtarzamy w pacierzu: Ojcze nasz — chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj. Chleb dają, też dobre ustawy. Dlatego katoliccy robotnicy roszczą sobie prawo do życia politycznego. — Robotnik nie jest bynajmniej piątem kołem u wozu. On również potrafi wzmocnić stanowisko partji i pracować nad tem, by kościoły w środowiskach przemysłowych nie były opustoszone i nie zwiększała się siła socjalistów.[2])

Oto parę uwag na temat ideologji Ligi demokratycznej. Czy więc weźmiemy pod uwagę jej stronę religijną, czy stosunek do Kościoła, jej program socjalny, antysocjalizm, wszędzie przebijała się wzniosła katolicka ideologja socjalna.

---

[1]) *Histoire* II, 290.
[2]) Tamże, II, 302.

8. Katolicka Unja Belgijska.[1])

Po wojnie światowej konsolidacja obozu katolickiego w Belgji wystąpiła w zmienionej nieco formie. Pod naciskiem wzmożonych prądów radykalnych, żywiołowego ruchu socjalnego i przewrotów politycznych, kierownicze czynniki katolickie widziały się zmuszone do zjednoczenia wszelkich rozporządzalnych sił, by falą wielkich i nagłych przemian socjalnych i politycznych nie dać się zmieść z widowni politycznej.

Powzięta myśl dojrzała w r. 1921. Z pośród głównych organizacyj katolickich wyłoniła się wspólna komisja, która po kilkukrotnych obradach powołała do życia zespół wszystkich głównych grup organizacyjnych p. n. „Katolicka Unja Belgijska" (Union catholique belge).

Miała ona być drugiem poprawnem wydaniem Ligi demokratycznej belgijskiej jako organizacja polityczna. Według opracowanego statutu i programu w skład Unji weszły następujące organizacje: 1. La Ligue Démocratique Chrétienne de Belgique 2. Le Boerenbond, 3. La Fédération des Classes Moyennes, 4. La Fédération des Associations et Cercles Catholiques czyli Związki zrzeszeń robotniczych i pracowników umysłowych, małych rolników flamandzkich i wallońskich, drobnych kupców i przemysłowców, jako też pierwotna federacja towarzystw i kółek katolickich.

Każda ze sfederowanych organizacyj ma zastrzeżoną sobie samodzielność w sprawach gospodarczo-zawodowych. Spoczywa na nich jedynie obowiązek wspólnego działania na terenie potrzeb katolickich, interesów ogólnych i akcji wyborczej. Na czele stoi Rada naczelna, złożona z delegatów wybranych po sześciu z każdej grupy. Inne federacje, wchodzące w skład Unji, mogą mieć tylko jednego delegata, a ogólna liczba delegatów innych towarzystw nie może przekraczać $^1/_3$ części delegatów organizacyj założycielskich. Tym sposobem Unja zabezpieczyła się statutowo przed postronnemi wpływami. Organem wykonawczym Rady naczelnej jest Biuro, złożone z 9 członków Rady naczelnej. Kierownikami Biura są prezes i sekretarz Rady. Statut postanawia, że wybór Rady i Biura odbywa się co dwa lata, z wyjątkiem wyboru prezesa, wybieranego co roku. Wybór na prezesa pada ko-

[1]) Por. *Union catholique belge.* Notes et Documents 1921 — 1922.

lejno na delegowanego każdej grupy założycieli. Ustanowiono następującą kolejność: 1. Boerenbond, 2. Federacja klas średnich. 3. Liga demokratyczno-chrześcijańska, 4. Federacja towarzystw i kółek katolickich. W skład Biura wchodzi po dwóch delegatów z każdej grupy i sekretarz.

Oprócz statutu organizacyjnego Unja wydała także program polityczny. Pracowały nad nim wszystkie grupy Unji, by jak najsilniej przemówić do katolickiej duszy narodu. Odzwierciedla on wiernie troski, jakie spoczywają na dnie duszy belgijskiej. [1])

Znajdujemy w nim najpierw troskę o zachowanie tradycji partji, o dobro narodu i wszystkich jego klas społecznych z odrzuceniem socjalizmu i liberalizmu. Dobrobyt narodu upatruje program przedewszystkiem w walorach moralnych i te stawia na pierwszem miejscu, żądając pełnej wolności i należnych praw dla religijnego wyznania obywateli. W polityce zewnętrznej stawia specjalne zastrzeżenia co do Niemiec. Wiadomo bowiem, jak boleśnie odczuli Belgijczycy inwazję niemiecką podczas wojny światowej. Dla podtrzymania ducha obronnego w stosunku do Niemiec widnieją do dziś na placach publicznych niektórych miast belgijskich działa zdobyte na Niemcach lub przez nich porzucone przy ostatnim ich odwrocie. — W sprawie szkolnej żąda równego uprawnienia dla szkół prywatnych (katolickich) ze szkołami państwowemi (neutralnemi). W dziedzinie socjalnej żąda program zapewnienia należnych korzyści z produkcji zarówno dla kapitału jak pracy. W tym celu domaga się ustawowej legalizacji umów zbiorowych, parytetowych komitetów dla ustalania płacy i warunków pracy, popierania nauki zawodowej, ubezpieczeń socjalnych, pielęgnowania idei sprawiedliwości, jak tego wymaga encyklika „Rerum novarum". Unja podnosi w programie także postulaty stanu średniego tak drobnych przemysłowców i kupców jak małych rolników.

Jako komentarz programu wydała Unja z okazji akcji wyborczej jeszcze manifest do Narodu, w którym czytamy: My katolicy zawarliśmy Unję, by mogły współpracować wszystkie klasy społeczne dla dobra kraju na zasadach religijno-moralnych, sprawiedliwości społecznej i solidarności narodowej. Chcemy zapewnić pokój socjalny przez polepszenie położenia pracowników

[1]) *Union catholique belge* str. 3.

pokój pod względem językowym i na polu szkolnictwa, pokój w dziedzinie politycznej przez przyznanie prawa głosowania mężczyznom i kobietom. Chcemy być pod chorągwią narodową i odrzucamy internacjonalizm, nieuznający ojczyzny, jak również dyktaturę proletarjatu i kolektywizm, czego chcą socjaliści i komuniści. Belgja nie chce być drugą Rosją. Tej destrukcyjnej robocie opierać się będziemy całą siłą. Żądamy jak najszerszej autonomji jako fundamentalnego i najdroższego dobra narodowego. Na sztandarze wypisujemy hasła: Honor, Prawo, Wolność.[1])

Przez utworzenie Unji katolicy uczynili wielki krok naprzód. Obóz katolicki wzmógł się wkrótce liczebnie i pod względem wewnętrznej zwartości. Na pierwsze miejsce wybiła się Liga chrześcijańsko-demokratyczna, nosząca dziś nazwę „Liga Narodowa Chrześcijańskich Pracowników" (La Ligue Nationale des Travailleurs Chr.) jako reprezentacja klas zarobkujących. Obok niej bierze rekord potężna organizacja rolnicza „Boerenbondu", w której zgrupowało się przeważnie rolnictwo prowincyj flamandzkich. Przez Unję sfery drobnego przemysłu i handlu zyskały własną reprezentację zawodową i polityczną, a Towarzystwa i Koła katolickie, złożone z wolnych zawodów, większych kupców i przemysłowców, utrzymały nadal swe wpływy.[2]) Wszystkie zaś razem, tworząc w Izbie posłów i Senacie jeden wspólny klub parlamentarny, przedstawiają zwarty obóz, zdolny do stawienia oporu wrogim siłom.

Katolicy zapomocą Unji grupują się w poszczególnych okręgach w ten sposób:

1. Wszyscy po katolicku myślący obywatele okręgu stanowią czy indywidualnie czy przez asocjacje jeden zespół polityczny.

2. Wszystkie grupy federalistyczne, zrzeszone według zawodów, znajdujące się w okręgu, tworzą wspólną federację okręgową. Federacja, mając zastrzeżoną sobie pełną autonomję w sferze organizacyjno-zawodowej, przyjmuje program polityczny Unji i staje się tem samem jej częścią składową.

3. Akcję Unji prowadzi Komitet okręgowy, złożony z delegatów indywidualnych członków i przynależnych zrzeszeń.

4. Unja spełnia podwójną misję: a) powołuje do życia w każ-

---

[1]) *Union cathol. belge* str. 7.

[2]) G. C. Rutten, *Manuel d'Etudes et d'Action sociales*

dym okręgu organizację, opartą o zasady Unji i wydaje dla nich dyrektywy; b) zabiera głos we wszystkich ważnych kwestjach bieżących pod kątem zasad katolickich.

Do Unji wchodzą w poszczególnych okręgach, jak zaznaczyliśmy, zasadniczo cztery ugrupowania: Liga chrześcijańsko-demokratyczna, Boerenbond, Federacja klas średnich i Federacja towarzystw i kółek katolickich. W ten sposób Unja staje się reprezentacją interesów głównych klas społecznych i tworzy jednolitą partję katolicką. Unja nie jest tedy oddzielną organizacją, istniejącą poza organizacjami okręgu. Federacje okręgowe towarzystw lokalnych stanowią w poszczególnych okręgach zarazem kadry Unji.

Na tej podstawie poszczególne grupy zawodowe, wchodzące w skład Unji, nabywają prawa do stawiania kandydatów na liście wyborczej do wszystkich ciał ustawodawczych i instytucyj samorządowych, odpowiednio do stanu liczebnego swych członków.

Rzeczą Unji jest podtrzymywać we wszystkich przynależnych ugrupowaniach niesłabnącą aktywność, poczucie jedności i potrzebę zrzeszeń pod kątem wspólnego interesu politycznego i potrzeb zawodowych. Unja urządza własne uroczystości i zebrania, zapraszając na nie członków towarzystw, by obudzać w nich poczucie braterskiej współpracy, grupowania się pod sztandarem Unji dla obrony interesów zawodowych i wyższych idej, by skonsolidowane siły ująć we własne ręce do akcji politycznej na czas wyborczy. Unja ma za zadanie, by katolicy do urny wyborczej szli jedną ławą.

W syntezie można powiedzieć, że Unja jest koordynacją sił katolickich na platformie socjalnej i politycznej, dla obrony wielkich zasad ideału katolickiego i patrjotycznego, oraz interesów i aspiracyj poszczególnych grup zawodowych i prywatnych osób dla zapewnienia pomyślności kraju i lepszej przyszłości. [1])

Belgijska akcja katolicko-socjalna hołduje zasadzie: Praca społeczna fundamentem akcji politycznej.

---

[1]) *Union catholique belge* str. 1.

Ks. Dr. A. Mytkowicz.

Przegląd piśmiennictwa.

Juljan Ejsmond: P o d l i p ą c z a r n o l e s k ą. Przekład najpiękniejszych wierszy łacińskich Jana Kochanowskiego z Czarnolasu. W 400-ną rocznicę urodzin wielkiego poety 1530—1930. Nakład księgarni Św. Wojciecha. Poznań - Warszawa - Wilno - Lublin. s. a. str. XVI, 205.

Przekład łacińskich utworów Kochanowskiego, dokonany przez ś. p. Juljana Ejsmonda, ukazał się po raz pierwszy w r. 1919. Tłumacz otrzymał wówczas za przekład ten państwową nagrodę literacką — czy słusznie, możnaby nad tem podyskutować. Wydanie obecne nie obejmuje całości przekładów, daje tylko ich wybór, przyznać trzeba że bardzo bogaty. Wybór ten został ułożony w porządku różnym od oryginalnego układu poety w następujące grupy: elegje miłosne, wiersze różne, fraszki, pieśni. Równie dowolnie, jak z układem, obszedł się tłumacz i z tekstem, skracając znacznie np. elegję do Tarnowskiego, bez zaznaczenia, nigdzie, że skrót nastąpił. Już to samo, świadczy, że wydanie nie ma być wydaniem naukowem, podobnie jak świadczą i przypisy, oparte na odwiecznych opracowaniach. Celem wydania jest spopularyzowanie łacińskich utworów Kochanowskiego w społeczeństwie i cel ten przekład może osiągnąć, gdyż odznacza się wielką potoczystością, a miejscami, głównie we fraszkach, jest bardzo zręczny. Ktokolwiek jednak ma trochę wykształcenia historyczno-językowego, a nawet ten, kto jest oczytany w literaturze staropolskiej, odczuwa z wielką przykrością fatalne rzekome archaizmy tłumacza, zarówno w zakresie słownictwa, jak fleksji i składni, a wreszcie w rzekomo archaicznej ortografji. Takie dziwolągi, jak „syrce", obok „serduszko", „ptacy skrzydlaty", „nadziewanie się na miłość" (zamiast „spodziewania się miłości"), kogut, co „gromkiem głosem pieie", „nabarziey wielki", „tyla", „żywią", „żywiący" (zam. „żywą", „żywący") dowodzą zupełnego braku znajomości historji języka, a nadto braku poczucia językowego u tłumacza. Szkoda, że tłumacz nie uwzględnił w nowem wydaniu słusznych uwag recenzenta pierwszego wydania (prof. Nitscha) w czasopiśmie *Język Polski* (1920). O braku poczucia językowego świadczy też wprowadzenie archaizmów z innych epok, niespotykanych w w. XVI, a więc np. średniowiecznego

„ocza", albo XVIII-wiecznych „affektów", wreszcie wyrażeń zupełnie nowoczesnych, potoczno-dziennikarskich jak np. „Wirsz(!) mój pozostawia wiele do życzenia" (Fraszki 29), „z zawiści pęka" (Elegje III, 3), „legendarne" (El. III, 6). Rażą również rzekome archaizmy, a w rzeczywistości nieudane nowotwory, jak „swobodzien" (El. I, 8), „przyjaźliwość" (El. III, 8), trafia się i prosty błąd gramatyczny, jak „rodziców obu pozbawiony" (El. III, 8). Wątpić również trzeba, czy Kochanowski używał do kochanki słów: „Słoneczko moje!" (El. III, 12) etc. etc.. Nie należy również zapominać, że przekład Ejsmonda jest zarówno w treści, jak i w rytmice dość swobodny; w rytmice zwłaszcza odbiega daleko od tradycyj piśmiennictwa łacińskiego. Jeżeli przez to wiersz jego staje się żywszy i bardziej zbliżony do nowoczesności, to jednak niewątpliwie oddala się od ducha renesansu polskiego. Co jest lepsze trudno rozstrzygać; zależy to od punktu widzenia, który dla mnie osobiście nie ulega wątpliwości. O wiele lepiej, niż przekładacz dzisiejszy, rozumiał ducha XVI w. tłumacz o sto lat starszy, a przytem niewątpliwie głębszy duchowo i większym talentem poetyckim obdarzony — Kazimierz Brodziński. Dla przykładu zestawiam kilka wierszy obydwóch tłumaczy:

Ejsmond:

Z tobą zwiedziłem ową nadmorską Marsylię,
niwy Belgów, celtyckie domy, Akwitany...
Razem byliśmy, kędy wielki gród przepływa
wartkimi nurty wstęga błękitnej Sekwany...

Tu Ronsarda na lutniey, któren grał oyczystey
uźrzałem... Y słuchałem go pełen zdumienia,
iak gdybym słyszał mury Theb poruszające
onego przesławnego Amphiona pienia.

(o. c. str. 7).

O ileż piękniej przekłada Brodziński:

Z tobą Belgi zwiedziłem, z tobą Akwitany,
Gród marsejlski nad samem morzem zbudowany,
Domy Celtów, Sekwanę, która modre wały,
Wartkim pędem zakrąża pod Paryż wspaniały,

Tutaj dał mi się widzieć ów Ronsard wsławiony,
Co do mowy ojczystej nawięzuje strony,
Słysząc go, ledwom nie rzekł, że to Orfej wtóry,
Lub Amfion układa siedmiobramne mury.

(*Pisma K. Br.*, t. II. Poznań 1872 str. 32)

Kochanowski:

Te duce Aquitanos, et Belgica vidimus arwa,
Extremoque sitam litore Masssiliam,
Celtarumque domos, et qua magnae influit urbi
Caeruleus rapidis Sequana vorticibus.
Hie illum patrio modulantem carmina plectro
Ronsardum vidi, nec minus obstupui
Quam si Thebanos poneutem Amphiona muros...

(J. K. Dzieła wszystkie. Wyd. pomnikowe t. III. Warszawa 1884, str. 118/8).

Dodajmy, że przytoczony urywek przekładu Ejsmonda jest jednym z lepszych.

Ale i Brodzińskiego przekład nie jest doskonały, a w dodatku ograniczony ilościowo. Ejsmond pierwszy dał całość. Szkoda, że całość tę, tak piękną, szpecą ciągle jeszcze usterki, nietrudne zresztą do usunięcia. Trzeba mieć nadzieję, że następne wydanie ulegnie rewizji, która z uszanowaniem własności duchowej tłumacza, poprawi najbardziej przynajmniej rażące błędy językowe. Życzenie to może wydawać się w obecnych czasach, głoszących absolutną wolność poety, czemś niesłychanem. A jednak... nie wyda się może tak zuchwałem, gdy uprzytomnimy sobie, że praca tłumacza nie jest twórczością, lecz odtwarzaniem, z obowiązkiem wierności d u c h o w i oryginału, gdy uprzytomnimy sobie, ponadto, jaki cel przyświecał Ejsmondowi, cel widoczny jasno w jego pięknej przedmowie. Jest ta przedmowa zarazem gloryfikacją literatury staropolskiej, jako literatury ziemiańskiej, gloryfikacją wnikliwą i wymowną w ustach poety o tak typowo ziemiańskiej psychice, jakim był tragicznie zmarły tłumacz Kochanowskiego. Zresztą i na przekładzie jego zaważył z pewnością najwięcej ten fakt, że lepiej rozumiał Kochanowskiego — Polaka ziemianina, niż Kochanowskiego — padewczyka humanistę [1])

Dr. Z. Ciechanowska.

Jerzy Liebert: G u s ł a Poezje. Księgarnia Hoesicka, Warszawa.

Świat literacki opłakuje przedwczesny zgon młodego poety Jerzego L i e b e r t a. Żal jest jak najbardziej uzasadniony, bo Liebert był prawdziwym i wielkim poetą.

Ostatni tomik poezji, jaki wydał przed śmiercią to Gusła. Wiersze tam zebrane, choć oczywiście nie wszystkie równe, to wielka i ciekawa poezja. Wieje z nich jakaś dziwna powaga i smutek, wydobywa się krzyk duszy walczącej i szukającej. Ukazuje się nam świat swoiście przez młodego poetę widziany, widziany w barwach i kształtach dla nas niedostrzegalnych. Świat ten chciałby Liebert ująć, odtworzyć i wytłumaczyć słowem, bo słowo to dla niego rzecz wielka i twórcza — słowo widzi on i czuje wszędzie, wszystko jest dla niego mową, którą chce podchwycić, usłyszeć i zrozumieć:

Wiatr z góry przypadł, pod wodę wionął,
Na dnie poruszył śpiewne wrzeciono...
Idę nad mową niewysłowioną...
Jasną po wierzchu, spodem zieloną.

---

[1]) Podkreślić trzeba estetyczny sposób wydania książki, a zwłaszcza piękną okładkę według projektu Jastrzębskiego.

Ale ten wysiłek aby podchwycić słowo, duszę i tajemnicę wszechrzeczy, jest wysiłkiem wielkim i nie zawsze owocnym:

Choćbym ci wszystko we mnie zaprzysiągł,
Wierność do śmierci, miłość na dzisiaj,
Choćbym przystanął, nad tobą przysiadł —
Źródło zaklęte, ty będziesz ciszą!

Chociażbym gusła czynił nad tonią,
Zaklinał wodę i sięgał po nią,
Słowa twojego nie schwytam dłonią,
Choć tak jest blisko, pluska pod skronią...

To zagadnienie słowa, które jest nieuchwytne a potężne i twórcze, tajemnica tej mowy „co w żyłach płynie" komplikuje się jeszcze i staje wprost dramatyczne skoro przed oczyma poety ukazuje się zagadnienie religijne. On wierzył w moc i świętość sztuki słowa, tymczasem przychodzi wątpliwość, czy te słowa sztuki tak ważne dla ludzi mają jakąkolwiek wartość wobec Boga:

Jak kielichem z dna świata, tak czerpiemy słowem
Mądrość, co serca poi wyniosłą rozpaczą,
A jeśli nasze słowa t y l k o t u coś znaczą,
Jeśli dla nieba mamy nieznajomą mowę?

Bo ten wielki poeta to dusza nawskroś religijna, to gorący i żarliwy konwertyta.

Wiersze jego religijne, zebrane w części trzeciej tomiku, są specjalnie ciekawe i wzruszające. Jest w nich olśnienie człowieka, który prawdę nagle zobaczył i przyjął. Jest w nich dziwnie głębokie zrozumienie łaski, która go zwyciężyła i podbiła. Jest gorący zapał i ofiarność konwertyty, który gotów jest na zupełne oddanie siebie, na złożenie ofiary nawet z umiłowanego słowa, jeśli tego zażąda od niego Bóg. Prześlicznie tę swoją gotowość na stworzenie nowego człowieka, na zdanie się na Boga oddaje Liebert w wierszu „Jeździec":

Dogoniłeś mnie, Jeźdźcze niebieski,
Stratowałeś, stanąłeś na mnie.
Ległem zbity łaską podcięty,
Jak dym, gdy wicher go nagnie.

Nie mam słów, by z pod Ciebie się podnieść,
Coraz cięższa staje się mowa.
Czyżby słowa utracić trzeba,
By jak duszę odzyskać słowa?

Czyli trzeba aż przejść przez siebie,
Twoim słowom siebie zawierzyć —
Jeśli trzeba, to tratuj do dna,
Jestem tylko Twoim żołnierzem.

Rozumie też poeta nietylko potrzebę nawrócenia się do

Boga, ale i ciągłej walki, aby to nawrócenie było żywotne i skuteczne. W krótkich przepięknych słowach myśl tę oddaje:

Uczyniwszy na wieki wybór,
w każdej chwili wybierać muszę.

Ale choć tak definitywny jest ten jego „wybór", nurtuje go ciągle niepokój, czy to słowo, dla którego miłość w nim została, nie będzie mu przeszkodą w drodze do Boga, trwoży się, że coś ze starego człowieka przetrwało w duszy przez Boga złowionej:

Włókna napięte wrastają w ciało,
Pod siecią leżę, przybity siecią —
Aleś mnie do dna Sobą nie przeciął:
Pod siecią słowo ze mną zostało!

Próżno pod włókna twardo splecione
Poddaję siebie, Łowcy nie bluźnię,
Darmo, daremnie — prędzej czy później
Powraca słowo nieukojone...

Pod korą serca krąży i woła,
Gałęzie ramion w górę unosi,
Wszystko, com zebrał i com wyprosił,
Rozwiewa w szumie, trwoni dokoła.

Do głębi wzruszający jest dramat wewnętrzny tego człowieka, który boi się czy jego sztuka nie jest mu przeszkodą w służbie Bożej, a który chciałby, aby się stała tej służby narzędziem, bo wierzy silnie (a czyż poeta może wierzyć inaczej), że:

Słowa z serca a kłosy z ziemi
Jednakowo Bogu są miłe.

Chcąc wyczerpać piękności tych wierszy, to tchnącym żarem, to znowu dźwięcznych łagodnością śpiewnej modlitwy (jak w „Litanji do Marji Panny"), trzebaby je wszystkie zacytować a właściwie trzebaby we wszystkie się wmyśleć i wczuć.

Bo wiersze Lieberta, choć bardzo piękne, nie należą jednak do literatury t. zw. łatwej; aby je ocenić i w nich zasmakować, trzeba je niejako rozgryść i zdobyć. Jest w nich bowiem takie skondensowanie, taka wewnętrzna dynamika, że nieraz na pierwszy rzut oka wydają się nie dość jasne i zrozumiałe. Ale trud się opłaci. Znajdziemy w tych wierszach skarby wielkiej duszy, zamknięte w kształcie wielkiej sztuki.

Zofja Starowieyska-Morstinowa.

Pastorałka, misterjum ludowe w układzie Leona Schillera i Jana Maklakiewicza. Nakł. Instytutu Teatrów Ludowych, Warszawa 1931. (Wydano z zasiłku M. W. R. O. P. tłoczono, w Szkole Przem. Graficznego w Warsz.) 2 tomy (tekst i muzyka). (Z przedmową wydawcy, ze spisem źródeł i artykułem o pomyśle i historji utworu Leona Schillera).

Instytut T. L., stowarzyszenie osób i związków zainteresowanych tym ważnym działem kształcącej rozrywki ludowej, jaką

jest teatr ludowy, rozpoczął swą działalność wydawniczą piękną pozycją: znaną już z przedstawień Pastorałką Schillera, która teraz ukazuje się w tomie stojącym na najwyższym poziomie schludności, miłym oku przez prostotę czystą i elegancką. Co do treści, to i ona ma dobry smak rzeczy wybranych dobrze i raczej rzadkich. Autor tekstu korzystał nietylko ze znanych kolend, ale wydobył ze starych kantyczek i modlitewników i jasełek rozmaitych, teksty i melodje i motywy co wyrazistsze i ciekawsze, sam je tu i ówdzie uzupełniając wstawkami doskonale stonowanemi z tłem oryginalnem. Żeby to widowisko zrealizować należycie, tak, aby dało pełny swój wyraz, trzeba je wyobrazić sobie — odśpiewane, odtańczone, odegrane, w szybkiem, skocznem, nigdy niezawodnem tempie, z ogniem. Ten warunek bystrego i bez zaparcia tchu tempa i ognistego temperamentu w odegraniu tego misterjum wydaje się niezbędnym, jeśli ma ono dać widzowi coś więcej ponad wrażenie rzewne lub naiwnie humorystyczne — jeśli ma dać wzruszenie estetyczne głębsze: Być jakiemiś „chrześcijańskiemi saturnaljami" — jeśli tak wypada, się wyrazić, — dać smak czegoś, co jest pomiędzy pobożnem a szalonem. Schiller wydobywa z wyobraźni ludowo-pastorałkowej to co jest wesołe, po ziemsku radosne ze zdarzenia niebieskiego; dodaje jakiegoś posmaku szlachecko-barokowego, a tymi motywami natęża jeszcze gęstą, namiętną wesołość swego widowiska; ta barokowość dodaje też jeszcze pewnej niezwykłości, groteskowości widowisku, a tą groteską — miejscami cierpką — trafia autor Pastorałki w nasz współczesny gust do groteski. Przedfinałowy taniec śmierci z djabłem przypomniał mi np. wyraźnie groteskę makabryczną tak dla nas sensacyjną, filmu rysunkowego. W jednej ze „spraw" widowiska autor podkreśla charakter sceniczny, widowiskowy rzeczy, która się dzieje na scenie. Chce, aby aktor grał aktora, który gra Heroda i jego partnerów. Jest to znów akcent formistyczny — zaznaczenie, że to się robi i jak się to robi, podkreślenie, że jest to widowisko a nie prawda. I tu właśnie możnaby mieć niejaką — zresztą czysto teoretyczną — wątpliwość czy taka inscenizacja jest ludową? Raz dlatego, że jest w tem trudność dla prostaczego aktora: Rzeczywistość treści została przepuszczona przez podwójny filtr (udawać udających), — z realizmu wyciągnięty został pierwiastek kwadratowy, mamy tu naiwność wyrafinowaną. Rozmaite naiwności inscenizacyjne akceptowane były kiedyś przez widza zupełnie naiwnego, bo on mniemał, że to nieposzlakowany realizm; z drugiej strony, dla widza wyrafinowanego, taki formizm, groteskowość, pseudonaiwność, — nb. o ile nie są zbyt już zmanierowane! — mogą uzyskać barwę symboliczną, sens spraw mistycznych, które dzieją się wszędzie i wiecznie, dlatego nie potrzebują być zlokalizowane w odpowiedniem historycznem miejscu i w sferze prawdopodobieństwa naturalistycznego. Ale pomiędzy

tymi dwoma widzami, jest widz średni, ten który nie jest ani pierwotnie naiwnym, ani wyrafinowanym — (takim myślę jest współczesny widz wiejski dorosły) — a ten od scen odnoszących się do spraw Narodzenia Pańskiego, zażąda może pewnej powagi, a więc i pewnego realizmu, nie formizmu i irrealizmu, — i to wątpliwość następna. Notabene, już w samej istocie pastorałki, w jej przeniesieniu Betleem do Polski i między polskich chłopów, jest irrealizm, symbolizm, a znów we wielu pastorałkach ileż humoru, graniczącego z groteskowością? Więc wogóle w widowisku Godowem, jak tyko się ma je oprzeć, co jest oczywistem, na kolędzie i jasełkach, pewien irrealizm i groteskowość są elementem nieodzownym i stanowczym — i może być tylko kwestja ilościowego stosunku pomiędzy tym elementem, a elementem realizmu, któryby raczej historycznie chciał ująć sprawy Bożego Narodzenia — i który jest zarazem elementem p o w a g i, elementem ściśle religijnym. Schiller uwydatnił stanowczo element tamten, a właśnie to jest wątpliwość, czy ludowi wiejskiemu współczesnemu, nie jest bardziej pożądanym raczej element drugi, realistyczny i poważniejszy? Schiller zna gust publiki i chętnie podaje jej rewję, (inscenizacja *Królowej przedmieścia!*), więc i tu dał niejakie elementy rewjowe, czy zgodne ze smakiem ściśle religijnym? Czy więc P a s t o r a ł k a zbłądzi do teatrów ludowych? Wątpliwość to zresztą może cienka i raczej teoretyczna, doświadczenie rozstrzygnie.[1]) Bądź co bądź pewnem jest, że obok widowiska Schillerowego zostaje jeszcze po staremu w repertuarze teatru ludowego miejsce na B e t l e e m Rydla, przez swój patrjotyzm, większą powagę, patetyczność treści i tonu, miłe dla naiwnego widza, który lubi być wzruszany podniośle. W każdym razie dzieło Schillera pozostanie — jak to właśnie tuszą sobie wydawcy — źródłem poszczególnych scen i motywów, które — jeśli nie całość — na pewno przyswojone zostaną scenie ludowej, a przedewszystkiem bogatym zbiorem pięknych i wdzięcznych śpiewów. Trzeba tego tej książce szczerze życzyć! Trudność może być z powodu jej niecałkiem niskiej ceny — zrozumiałej przy tak starannem wydaniu —, byłoby zatem pożądanem, ażeby I. T. L. na przyszłość oprócz wydawnictw jak to ,którem wziął zaiste — jak pochlebiają sobie — „najwyższy ton" edytorski, zainicjował serję książeczek teatralnych jak najbardziej przystępnych. — A ten tom na pewno znajdzie się na niejednej półce gdzie stoją książki ładne i smakowite.

K. L. Koniński.

Adam Bar: Z a p o m n i a n y p o w i e ś c i o p i s a r z l w o w s k i. Lwów 1931, str. VIII+105.

Niewiele powieści polskich czytywanych było w ostatnich przedwojennych latach, zwłaszcza przez młodzież z równem za-

[1]) P. S. Już po napisaniu niniejszego dowiaduję się, że na przedstawieniu Pastorałki w Słonimiu ludzie poklękali... Więc wrażenie było.

interesowaniem i zaciekawieniem, jak tajemnicza opowieść o „Zaklętym dworze". Znane było nazwisko autora tego dzieła, lecz zakryte były przed ogółem czytelników losy jego krótkiego, pełnego działalności i patrjotyzmu, a przedwcześnie tragicznie przerwanego życia. Pomijając drobne przyczynki biograficzne i artykuły po czasopismach, nikt nie zajął się monograficznem opracowaniem działalności zapomnianego, lwowskiego publicysty i powieściopisarza. A jednak, jak się okazało z pracy p. Bara, istniał bogaty materjał rękopiśmienny, który pozwolił na pełne i wyczerpujące przedstawienie życia Walerego Łozińskiego. Na 80 stronach ujmuje autor koleje dwudziestoczteroletniego życia lwowskiego publicysty. Kreśli jego lata szkolne, powody ekskluzji z gimnazjum w przeddzień niemal jego ukończenia, początki jego prób literackich, charakterystykę utworów, bogatą działalność literacko-publicystyczną, jego życie prywatne, miłość — aż po tragiczny zatarg z kolegą i smutny nieprzeczuwany przez nikogo zgon. A te wszystkie koleje życia obiecującego literata i patrjoty toczą się na szeroko ujętem tle współczesnego życia polskiej młodzieży, — wśród sporów literackich i namiętnych kłótni w imię jednego, wspólnie podejmowanego hasła — przywrócenia niepodległości ojczyźnie. Lata to bowiem przed 1863 rokiem, lata nadziei i przygotowań. Na tem tle jasno i wyraziście występuje postać Walerego Łozińskiego. Autor szczęśliwie zdołał przedstawić współczesne stosunki, choć nadmiar nazwisk braci literackiej i dziesiątki ich kółek, organizacyj i podejmowanych, a szybko upadających perjodyków literackich czynią wrażenie pewnego chaosu, utrudniającego pojęcie przewodniej myśli tego barwnego kłębowiska literackiego Lwowa.

Rzecz opracowana z pełną, naukową sumiennością, liczne przypisy, zebrane na końcu nie przerywają lektury, pozwalają na kontrolę wyników i rozszerzenie wiadomości w bardziej szczegółowych kwestjach.

Odtąd już zapomniany pisarz lwowski stanie się znanym szerokim warstwom czytelników jego młodzieńczych, a barwnych i tajemniczych utworów.

Dr. Marjan Pelczar.

Henryk Barycz: Kronika mieszczanina krakowskiego z lat 1575—1595. „Bibljoteka Krakowska". Nr. 70. Kraków 1930. stron XVIII+182.

Krystyna Pieradzka: Garbary przedmieście Krakowa (1363—1587). „Bibljoteka Krakowska". Nr. 71. Kraków 1931. str. XII+154 i 11 tablic.

Adam Chmiel: Domy Krakowskie. Ulica Sławkowska; Część I. (Liczby or. nieparzyste 1—25). „Bibljoteka Krakowska". Nr. 73. Kraków 1931, str. 130 i 10 tablic.

Tak zasłużone dla badań historycznych polskiej urbanistyki „Towarzystwo miłośników historji i zabytków Krakowa" kontynu-

uje wytrwale, mimo ciężkich ekonomicznych warunków, pracę wydawniczą, obdarzając nas cennemi pod względem naukowym i artystycznym tomami „Rocznika Krakowskiego", czy tak pożytecznemi dla szerzenia wiedzy i kultury historycznej tomikami „Bibljoteki Krakowskiej".

Trzy ostatnie „numery" tej publikacji przynoszą różne charakterem, treścią i chronologją opracowania.

Dr. Henryk Barycz uprzystępnił ogółowi historyków nader interesującą i ważną dla poznania ówczesnych stosunków kulturalnych Kronikę anonimowego mieszczanina krakowskiego z ostatniej ćwierci XVI wieku. Kronika znajduje się w rękopiśmiennych zbiorach Bibljoteki Krasińskich, nie zachowała się jednak niestety w całości. Znany jest tylko jej częściowy urywek, bez początku i końca, nie wolny i od luk w środku tekstu. Lecz i te, jak je wydawca określa „disiecta membra" są cennym przyczynkiem do poznania pierwszych lat panowania Zygmunta III, dając swoiste oświetlenie wypadków krakowskich tych lat i zaznajamiając czytelnika z kulturalno-obyczajowem środowiskiem życia mieszczańskiego Krakowa, u schyłku XVI wieku. Kronika uzupełniona jest dwoma dodatkami dokumentarnemi. Znajdują się one w tymże co i kronika rękopisie Bibl. Krasińskich, a treść ich dotyczy współczesnych wypadków życia mieszczan krakowskich. Tekst kroniki i dodatków, wydany z pełnym krytycyzmem, opatrzony jest wyczerpującemi uwagami i objaśnieniami. Poprzedza go gruntowny wstęp, który objął tak wiadomości o zewnętrznym wyglądzie Kroniki, jak i badania nad osobistością autora, ustalenie czasu powstania kroniki i jej charakterystykę, jak wreszcie źródła kroniki i jej stosunek do t. zw. „Dalszego ciągu kroniki Joachima Bielskiego". Uwagi wstępne i objaśnienia tekstowe świadczą o sumienności wydawniczej autora i pozwalają na zaliczenie tego tomiku do wzorowych publikacyj źródłowych, polskiej historjografji.

Inny charakter posiada praca p. Krystyny Pieradzkiej. Autorka przedstawia historję zachodniego przedmieścia Krakowa, tak zwanych Garbar, od chwili wyodrębnienia jurysdykcyjnego tego terytorjum, na mocy dokumentu Kazimierza Wielkiego, aż po spalenie Garbar w 1587 roku w czasie oblężenia Krakowa, przez wojska niedoszłego kandydata na tron polski arc. Maksymiljana. Po wstępnych uwagach przedstawia autorka chronologiczny rozwój przedmieścia oraz jego katastrofę, w rozdziale zaś drugim znajdujemy opis Garbar w czasie okresu świetności tego przedmieścia. Wyczerpująco są tu zebrane wszelkie topograficzne szczegóły, opisane dokładnie ówczesne ulice i budynki, a wreszcie wyszczególnione własności królewskie, miejskie i prywatne W dalszym ciągu omówiono organizację przedmieścia, oraz zamieszkującą je ludność. Wśród szeregu cennych wiadomości ogólniejszego znaczenia o życiu i historji garbarskich cechów: białoskórników; czerwonych garbarzy i kordybaników, znajdują się

również ciekawe szczegóły do historji kilku wybitniejszych rodów mieszczan krakowskich. Wyczerpująca monografja Garbar uzupełniona jest spisami urzędników przedmieścia. Ozdobiona zaś bardzo ładnie wykonanemi ilustracjami, wśród których na specjalne podkreślenie zasługują plany przedmieścia w jego historycznym rozwoju, pozwalające unaocznić wyniki badań autorki, tworzy omawiana praca ciekawy przyczynek do historji Krakowa.

Ostatni z tomików zawiera publikację Dr. Adama Chmiela, ze znanej już serji historycznego opisu domów średniowiecznego Krakowa. Po opisie ulicy Florjańskiej i św. Jana przyszła kolej na trzecią, równoległą ulicę — Sławkowską. Jest to część pierwsza pracy. Suchy dla przeciętnego czytelnika rejestr faktów i dat oceni należycie każdy, komu danem było zagłębić się w dzieje polskiej urbanistyki. Szereg planów, rysunków i fotografij, umieszczonych tak w tekście, jak i na oddzielnych tablicach pozwala łatwo zorjentować się w opisanym terenie zabudowań. Plany te tworzą równocześnie cenny materjał, który w połączeniu z wiadomościami archiwalno-historycznemi stać się może podstawą badań historji polskiej architektury. Ogół miłośników zabytków Krakowa oczekiwać będzie z niecierpliwością dalszych prac znakomitego znawcy starożytności naszego miasta.

Dr. Marian Pelczar.

Aniela Chmielińska: K s i ę ż a c y i i c h s t r ó j. Wyd. Polskiej Macierzy Szkolnej. Warszawa 1930. Z przedmową prof. Adama Fiszera.

Książka ciekawa, pożyteczna, i pisana z sercem, z widocznem umiłowaniem i troską o ten dorodny lud z nad Bzury. Autorka, długoletnia pracowniczka oświatowa w Łowiczu, gromadzi w niej nietylko obfity materjał (fotograficzny), lecz szkicuje obyczaj i charakter tego ludu, któremu w dawnem Księstwie łowickiem prymasów Polski powodziło się lepiej niż w dobrach szlacheckich, co znać w całej jego postawie i większym dobrobycie, — zastanawia się szczegółowo nad modą tamtejszych niewiast, charakteryzuje stosunki przeważnie zapomocą zapisków wypowiedzi słyszanych, wkońcu zdaje sprawę ze swych pożytecznych starań o opiekę nad wytwórczością zdobniczą biednych a utalentowanych zdobniczo wieśniaczek księżackich. Zjawisko mody ludowej jest — pomijając tu jego osąd z innych, obyczajowych, ekonomicznych i t. p. względów — jest, jak na to wskazałem na tych łamach kiedyindziej, — w związku z żywotnością stroju ludowego. Nawet c z ę ś c i o w e zachwianie się dawnego typu stroju na rzecz urbanizacji może tylko świadczyć, że strój ten uważają za sposobny do eleganckiego wyglądu, poza temi częściami. Więc np. dziewczęta łowickie zastąpiły dawne buciki kolorowe miejskiemi pantoflami, ale zresztą cały strój pozostaje ten sam. Nie całkiem ten sam, bo wciąż co kilka lat „wynawiają modę",

a przodują w tem dziewczęta z zamożniejszych wsi. Ogółem rozwój mody, idzie począwszy od jakichś lat pięćdziesięciu w kierunku coraz większej i żywszej kolorowości, obfitości stroju i zdobnictwa.

Niezawsze idzie to w parze, jak stwierdza p. Chmielińska, z rozwojem prawdziwego piękna. Stroje babek z ich lat młodych były skromne, o kolorach poważnych, ornamentyce hafciarskiej nie rzucającej się w oczy, ale kto się jej przypatrzy, ten widzi, że wysoce starannej i pięknej, świadczącej o zmyśle dla piękna przyrody; dziś prawdziwe piękno bywa niekiedy poświęcone pragnieniu pewnej ostentacji, okazałości. Nie jest to zresztą zjawisko odosobnione, pojawia się ono na całym obszarze stroju ludowego (wskażę tylko postępujący rozrost „parzenicy", wzoru na spodniach góralskich) — nb. o ile on wogóle nie zanika. Możnaby powiedzieć, że ten strój, częściowo zachwiany w „swem samopoczuciu", usiłuje przeforsować się, argumentem kolorystycznej i kształtownej radości uzasadnić swą rację bytu. — Czy twórczość zdobnicza ludowa jest samorodna, w jakim stopniu z własnej głowy zdobią, w jakim świadomie naśladują wzory idące z miasta? Autorka stwierdza i jedno i drugie. „Nikt nie przekona, że to co kopjują z materjałów fabrycznych jest mniej wartościowe, niż co tworzą z własnego pomysłu"; p. Ch. przytacza takie usłyszane zdanie: „A przecie wszystko lepsze z fabryki niż swojskiej roboty, lepszy pług z fabryki niż we wsi robiony, lepsza płocha stalowa niż swojska trzcinowa, ładniejsze róże ze wstążki, niż byle jaka wymodzona z głowy". Na szczęście są i inne przykłady, które świadczą nietylko o samorodnym — (o tem świadczy np. wzbogacenie ornamentu o motyw bratka, z chwilą gdy ten pojawił się w ogródkach) lecz i jakby i n s p i r a c y j n y m charakterze twórczości ludowych artystów. Oto co np. opowiada 67 letnia Urszula Żaczek, wytwórczyni wycinanek papierowych, (dla ozdoby belek na pułapie), o formach bardzo bogatych, obfitych, pomysłowych (szkoda, że nie dano podobizny kolorowej): „Ja lubię stroić tylko nie mam czasu. Tak mi mielo stroić, jakbym w ogrodzie była i na kwiaty i ptaki patrzyła, ale takich kwiatów, takich ptaków niema nigdzie a nigdzie, tylko z mojej głowy one wychodzą. Żeby każdy wycinał ze swojej głowy coby było modów! A tu jedni biorą od drugich. — Przód w nocy mi się przedstawiało, że aż spać nie mogłam, tak się wybiłam ze śpiku"... Znów snycerz Jan Gobiś opowiada: „Całemi nocami gotów byłem wycinać w drzewie kozikiem i nijak mnie ojciec do snu nie mógł zapędzić, tyle miałem w głowie pomysłów, że zasnąć mi nie dawały, jakby wołały na mnie: chcemy abyś nas upamiętnił", i t. p. Teraz autorka ma troskę: zorganizowała z wielkimi trudnościami wytwórnię haftów ręcznych, kolorowych, do tej pory zorganizowała 48 kobiet, zarobiły łącznie już jakichś 12.000 zł. „Ich prace coraz to inne, odmienne, są mi radością, najwyższem zadowole-

niem. Sądziłam, że inni będą patrzyli na te hafty pod tym samym kątem". Niestety zbyt, aczkolwiek, jak widzimy, nie zawiódł, jest jeszcze zbyt mały; do p. Ch. zgłasza się wiele kobiet ubogich i najuboższych po pracę, zwłaszcza w zimie kiedy jest wiele czasu — (dawniej się przędło tą porą, dziś spieszą się przędzalnie fabryczne cały rok, ale zato wiele rąk nie zajętych!) — a pracy im dać nie może. Jesteśmy tu przy ważnej kwestji ogólniejszej. Ja myślę, że gust do ręcznej, ładnej, rodzimej i samorodnej roboty wieśniaczej, rozszedłby się szeroko, gdyby była większa łatwość nabywania tych rzeczy. Co jest naprawdę ładne, to już trochę droższe; wiele osób kupowałoby w bazarach przemysłu ludowego, gdyby był łatwy kredyt. Zasilenie zdolności kredytowej przedsiębiorstw przemysłu ludowego jest nieodzownem i dla rozszerzenia się gustu rodzimego, jak i dla — co ważniejsze — wyżywienia przy domowem rzemiośle artystycznem wielu ust. — (Wygląd książki staranny).

K. L. Koniński.

Stanisława Matuszkówna: Zdobnictwo kobiecego stroju żywieckiego, Ze wstępem Marji Matuszkowej, Kraków 1931. Nakł. Polskiej Akademji Um., zasiłkiem Min. W. R. O. P.

Ściśle biorąc jest to praca p. Matuszkowej, jak idzie o tekst; córka jej zebrała i podała w pięknym i czystym rysunku podobizny strojów kobiecych oraz wiele wzorów białego haftu. Też kilka fotografij pięknych i przystojnych żywieczanek w ich starodawnym bogatym stroju mieszczańskim. Prócz dokładnego opisu stroju, podany sposób sporządzania haftu i kilka ciekawych wiadomości. Strój niestety ginie, pełny strój ma dziś zaledwie 8—10 kobiet w Żywcu, poza tem jest wiele części poszczególnych stroju, które sobie wzajem pożyczają; są to szaty stare, liczące po jakichś 80—100 lat! Coraz ich mniej, bo idą do trumien. O nowe stroje trudno, bo i moda współczesna tu przeciwdziała i drogość takiej pełnej gali (do 2000 zł.) i niecierpliwość młodego pokolenia, któremu nie chce się lub brak czasu siedzieć nad żmudną dłubaniną. Toteż dobrze, że p. Matuszkówna zebrała jeszcze na czas te zabytki rodzinnego miasta, niekiedy bardzo piękne i wykwintne, a świeże w wyrazie (kwiaty polne, ogrodowe, geometrycznego wzoru b. mało). Album jej na pewno dobrze się przysłuży paniom lubiącym robótki. Natomiast skoro idzie o wartość pracy naukowej, to jest to tylko sam cenny ale surowy materjał rysunkowy. Niema badań porównawczych, ani historycznych, ale to może kto inny zrobić. Wygląd książki bardzo staranny.

K. L. Koniński.

Léonard Darwin: Qu'est que l'Eugénique? Paris, librairie Félix Alcan, 1931, str. 136.
René Brouillard: Eugénique et Eugénisme i l'Eugénique et l'Eugénisme anglo-saxons devant la morale catholique. Dwa artykuły w czasopiśmie *Etudes*, z dnia 20 maja i 5 czerwca 1931.
L'Eglise et l'Eugénisme. La Famille à la croisée des chemins. Edition „Mariage et Famille", Paris 1931, str. XI+227.

Eugeniką poczęto się zajmować u nas dopiero od lat kilku, a w kołach katolickich jest ona znana przeważnie tylko z imienia. Zagadnienia jednak, z eugeniką związane, stają się i w Polsce coraz aktualniejsze chociażby w związku z istnieniem i u nas towarzystw eugenicznych, otwieraniem po miastach „poradni świadomego macierzyństwa" oraz literacką propagandą Boya-Żeleńskiego. Nie wystarcza przeciwko temu flancowaniu na naszym gruncie zagranicznych teoryj i praktyk tylko protestować i oburzać się; obrona moralności katolickiej musi być nietylko stanowczą, ale i inteligentną, opartą na znajomości przedmiotu sporu, inaczej bowiem walczy się na ślepo, więcej hałasem niż argumentami, a taka obrona katolickich pozycyj, jak na innych odcinkach walki, tak i na tym katolicyzmowi przynieść może tylko szkodę. Dlatego pożądaną jest u nas znajomość literatury obcej, dotyczącej eugeniki, a nawet stworzenie własnej polskiej katolickiej. Dotąd ogranicza się ona do kilku przygodnych artykułów po czasopismach.

Z literatury obcej chcemy tu zanotować parę świeżych francuskich publikacyj.

Zaczynamy od książki, która eugenikę propaguje, oczywiście nie dlatego od niej zaczynamy, by ją polecać, ale by wskazać na jedno ze źródeł propagandy, którą mamy zwalczać. Jest to książka L. Darwina, tłumaczona z oryginału angielskiego, pod tytułem: *Qu'est ce que l'Eugénique?* Autorem jej jest syn sławnego przyrodnika i filozofa Karola Darwina, prezes międzynarodowego związku towarzystw eugenicznych. Jak widzimy, powaga po tamtej stronie najwyższa. Czego się dowiadujemy od tego autora? Oto, jak przystało na spadkobiercę nazwiska i idej autora książki „O pochodzeniu człowieka", L. Darwin dąży do wytworzenia coraz lepszych ras gatunku ludzkiego. Z drugiej strony przeraża się dekadencją ludzkości, a zwłaszcza najbliższej sobie rasy anglosaskiej, spowodowaną zaniedbywaniem zasad racjonalnej hodowli, które stosuje się dotąd z powodzeniem tylko przy hodowli zwierząt i uprawie roślin. Przechodzi więc cały szereg typów ludzi (umysłowo, fizycznie, ekonomicznie i moralnie upośledzonych), które należałoby pozbawić możności przekazywania życia, lub tę możność, o ile się da, ograniczyć, natomiast każe popierać dobór typów „dodatnich" i te zachęcać, by jak najwięcej dzieci miały. Jak widzimy, Darwin, zwolennik wiadomych neo-maltuzjańskich praktyk i niedawno odkrytej „sterylizacji", nie jest zwolennikiem nieogra-

niczonego stosowania tych środków, ale kierowania niemi ku podniesieniu rasy. W myśl Darwina, jeśli się zakłada „poradnie świadomego macierzyństwa" przedewszystkiem na użytek mas robotniczych, wszelkiego rodzaju biedoty, to dlatego, by ta klasa nie rozradzała się i wdzieraniem się do klas wyższych nie obniżała ich wartości. Trzeba tu zauważyć, że nasi obrońcy „poradni" tego względu nie wysuwają, a wartoby ich w tem wyręczyć, popularyzując wśród sfer robotniczych główne motywy prezesa całego światowego ruchu eugenicznego. Ciekawym, jak byłyby one przez te sfery przyjęte. Warto także, by obrońcy katolickiej moralności małżeńskiej mówili przy sposobności naszym klasom „wyższym" jak się zapatruje Darwin na stosowanie w ich sferze tych praktyk, które dla ludu zaleca. Poprostu piętnuje je, jako zbrodnię przeciwko dobru rasy i narodu. — Oto, czego można się u przeciwnika nauczyć.

Krócej wspomnę o publikacji katolickiej, mianowicie o dwóch artykułach francuskiego Jezuity, O. Brouillarda, w czasopiśmie *Etudes*. Autor tych artykułów podaje w nich najpierw obszerną historję ruch eugenicznego, począwszy od twórcy tego ruchu Galtona, rozszerzenie się jego w krajach anglo-saksońskich, t. j. w Anglji i Północnej Ameryce, a potem w innych krajach, poczem poddaje pod osąd moralny praktyki, polecane zwykle przez eugenikę, mając już na względzie wystąpienia w tej sprawie Stolicy Świętej, mianowicie encyklikę „Casti connubii" i dekret kongregacji św. Oficjum. Odrzucając eugenikę w złem znaczeniu, w jej praktykach i filozoficznych podstawach, które są natchnione przez materjalizm, autor artykułów wyraża jednak przekonanie, że możliwy jest także eugenizm w znaczeniu dodatniem i że zadaniem katolickiej nauki będzie właśnie go podnieść i uświadomić sobie. I w tym celu nie trzeba tworzyć czegoś nowego, lecz z odwiecznej nauki katolickiej wyłuskać i usystematyzować te prawdy, które odpowiedzą na aktualne życiowe zagadnienia i aspiracje. Bo że eugenizm materjalistyczny znajduje niemałe powodzenie, to płynie stąd, że odpowiada pewnym usprawiedliwionym dążnościom (str. 596) „Aby go skutecznie zwalczać, nie należy jedynie potępić go, trzeba jeszcze mieć coś do dania, coby owe dążności zaspokajało: odnosi się zwycięstwo tylko nad tem, co się umie czemś zastąpić".

Trzecia publikacja, na którą pragnę zwrócić uwagę, to francuska książka: „Kościół i Eugenizm", stanowiąca zbiór referatów, wygłoszonych przez różnych autorów na VIII Kongresie francuskiej „Association du Mariage chrétien" w r. 1930 w Marsylji. W tych referatach stosunek katolicyzmu do eugeniki został wszechstronnie omówiony, przeważnie przez specjalistów z lekarskiego świata, przez teologów i parę kobiet, przyczem uwzględniona została strona nietylko religijno-moralna zagadnienia ale także społeczna a nadewszystko lekarskie argumenty propagandy

eugenicznej zostały roztrząśnięte ze stanowiska nauki lekarskiej. Mamy tu omówioną także sprawę „małżeństw koleżeńskich", tak usilnie propagowanych w Ameryce przez Lindsey'a. Streszczać książki nie sposób. Trzeba tylko powiedzieć, że powinna ona stać się źródłem dla wszystkich, co w tych sprawach piszą, a jeszcze lepiej — powinna być przetłumaczona na język polski i dostać się do rąk nietylko księży, ale także socjologów, prawników i lekarzy.

Ks. J. Urban.

Badecki Karol: Polska Komedja Rybałtowska. Lwów. Wyd. Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, 1931. Str. XXII i 802.

Zarówno historja polska wogóle jak i historja literatury naszej w ostatnich dziesiątkach lat rozszerzyła znacznie swój zakres zainteresowań, a tem samem zyskała na pogłębieniu. Supremacja historji politycznej i historji literatury pięknej, artystycznej została przełamaną. Właściwym przedmiotem historji jest ludzkość, jest człowiek we wszystkich dziedzinach swojej działalności, dlatego też z jednej strony żadna z tych dziedzin nie może być rozważaną w oderwaniu od innych, a zwłaszcza w oderwaniu od całości, a z drugiej każda z nich ma swoją własną wartość i swoje znaczenie, ponieważ dorzuca poszczególne rysy do całości obrazu. W tem ogólnem ujęciu wydanie t. zw. *Komedji Rybałtowskiej* nabiera właściwej ceny i doniosłości. W pierwszej połowie XVII w. w Małopolsce, a zwłaszcza w okolicach Krakowa powstała i rozwinęła się bardzo bujnie mieszczańska literatura, obejmująca utwory o charakterze epicznym, lirycznym i komedjowo-dramatycznym. Równolegle z piśmiennictwem humanistyczno-szlacheckiem, a niezależnie od niego, autorzy, prawie zupełnie z nazwiska nam dzisiaj nieznani pisywali i wydawali utwory, pod względem artystycznym stojące nisko, bardzo jednak dla nas dziś cenne, jako dokumenty do historji kultury warstw mieszczańsko-włościańskich, do poznania ich poglądów i form reakcji na różne bolączki i sprawy ich niewesołego, codziennego życia, a także cenne dla poznania ich języka. Autorami tych utworów byli przeważnie kantorzy kościelni, bałakarze i t. zw. klechy, t. j. nauczyciele parafjalnych szkółek. Wykształceni w Akademji krakowskiej lub w jej kolonjach, kierowali szkółką parafjalną, śpiewem w kościele i urządzali z żakami widowiska i misterja ludowo-religijne. Ta praca dawała im sposobność do nabycia wprawy w układaniu dialogów i wogóle w pisaniu, a nie pozbawieni zdolności obserwacyjnych, swoistej fantazji, zacięcia i humoru, w utworach swoich należących dziś do największych rzadkości bibljotecznych, pozostawili nam ogromnie doniosły materjał historyczny. Literaturą tą zainteresował się Karol Badecki, poświęcił jej całe lata studjów, których pierwszym owocem była obszerna, wyczerpująca bibljo-

grafja (*Literatura mieszczańska w Polsce XVII w.* 1925). Po dalszych 6 latach wypuszcza Badecki drugie swoje pomnikowe dzieło, zawierające jedną część tej literatury, a mianowicie utwory komedjowe, czyli t. zw. Komedję rybałtowską. Utworów tych ogłasza 21, wszystkie jakie się dochowały do naszych czasów. Sam tekst komedyj poprzedzony jest krótką, treściwą Przedmową, zawierającą wprowadzenie w przedmiot i dającą ogólną charakterystykę tych utworów. Wydawca wyodrębnia wśród nich pewne grupy wedle pokrewieństwa tematów, tendencyj, na końcu zaś w przypisach krytycznych daje nam potrzebne wiadomości bibljograficzne i krytyczne, a wreszcie dla ułatwienia lektury załącza Słowniczek wyrazów staropolskich. Lektura tych utworów nie jest może łatwa, ale jest niezmiernie interesująca, czasem wprost frapująca, ponieważ przed oczyma czytelnika staje nowy, zupełnie nam nieznany świat, świat polskiego mieszczaństwa i ludu, świat ludzi prostych, ludzi biednych i upośledzonych społecznie, lecz przez to nie mniej żywych, nie mniej czujących i myślących. Przez wydanie więc tych utworów umożliwionem będzie opracowanie tego bogatego materjału zarówno przez historyków kultury i obyczaju polskiego, jak i przez historyków literatury i filologów, nie mówiąc już o powieściopisarzach, dla których to wydawnictwo otwiera całkiem nowe, prawie jeszcze dziewicze światy staropolskiego życia. Nawiasem dodajemy, że korzystał już z tych utworów w swej *Historji kultury* prof. Brückner wielki orędownik ich wydania, dlatego też jemu została książka poświęconą.

Mówiąc o wydawcy *Komedji Rybałtowskiej*, nie możemy nie wspomnieć i o Instytucji, która mimo tak katastrofalnych warunków finansowych, z właściwym sobie pietyzmem umożliwiła Badeckiemu wydanie jego pracy. Obyśmy wnet mogli się doczekać dalszych tomów, mających nam przynieść lirykę i epos mieszczańskie.

Ks. St. Bednarski.

Stefan Baley: Psychologja wieku dojrzewania. Lwów-Warszawa 1931, Książnica-Atlas. Str. 264.

Wbrew zwyczajowi przyjętemu przez innych i wbrew nadziejom wielu zapewne czytelników, nie chce autor, profesor uniwersytetu warszawskiego, zamieszczać w niniejszej swej książce żadnych wskazówek wychowawczych, lecz rezerwując je dla ewentualnej osobnej pracy, pragnie ograniczyć się narazie do „czystej" psychologji wieku dojrzewania. Zgodnie z tem założeniem podaje tylko najkonieczniejsze wiadomości z zakresu anatomji i fizjologji, a całą uwagę skupia na psychicznym rozwoju młodzieży w tych latach. Ponieważ jednak zmiany z nim związane mogą wystąpić wydatnie jedynie na tle poprzedzającego je stanu, poświęca autor

pierwszą, wstępną część książki zestawieniu właściwości, dotyczących poznawczych i emocjalnych władz dziecka w okresie t. zw. „trzeciego dziecięctwa". Załatwiwszy się z tem zwięźle, przechodzi do lat pokwitania i kolejno kreśli obraz przemian, dokonywujących się w sferze poznania zmysłowego i umysłowego, uczucia i woli. W osobnych rozdziałach omawia pewne specjalne zjawiska tego okresu, jak marzycielstwo, przyjaźń, miłość, formowanie się osobowości, przeżycia społeczne i religijne i t. d.

Przed oczyma naszemi przesuwa się w ten sposób wszechstronny wizerunek rozwoju młodzieży, męskiej i żeńskiej, w latach dojrzewania. Obrazowi temu sporo jeszcze brakuje do wykończenia. W szczególności chcielibyśmy zwrócić uwagę na to, że rozdział o rozwoju etycznym jest nieproporcjalnie szczupły w porównaniu z innemi; przy przeżyciach religijnych poruszone zostały raczej momenty ujemne i niedomagania w wychowaniu religijnem, a pominięto olbrzymi zespół wpływów dodatnich, tak szczególnie czynnych w wieku dojrzewania; nawiasem zaznaczamy również, że za zbyteczne uważamy obie ilustracje, zwłaszcza, że pierwsza raczej jest sprzeczna z rzeczywistością. Zamieszczając powyższe uwagi nie chcemy jednak przez nie osłabiać wartości książki, tem bardziej, że autor sam uznaje jej braki i tłumaczy je nowością rzeczy i niedostatecznością materjału, zarówno ilościową jak jakościową. Podnieść zaś należy, obok ogromnej jasności wykładu, objektywność autora, który nie ukrywa słabych stron, krytycznie odnosi się do źródeł dostarczonych i metod stosowanych przy badaniach, rzeczowo i ostrożnie stawia swe twierdzenia i przestrzega przed przedwczesnemi wnioskami praktycznemi. Sądzimy też, że już w obecnym swym stanie książka powyższa może przynieść spore korzyści nauczycielstwu i wychowawcom, a wskazania praktyczne, jak autor zaznacza w przedmowie, same „niewątpliwie nasuną się tym, którzy ich szukać zechcą".

Ks. St. Podoleński.

Leon Halban: Pakta lateraneńskie. Warszawa, nakł. F. Hoesicka, 1931, str. 72.

Broszura ta, omawiająca układy między Włochami a Watykanem z r. 1929, posiada znaczenie nie dla samych historyków czy prawników, ale ogólniejsze. Daje ona zarys historji stosunków państwa do Kościoła we Włoszech, począwszy od połowy ubiegłego wieku i na tym żywym przykładzie ilustruje działanie różnych teoryj dotyczących stosunków między państwem a Kościołem wogóle, niekiedy i u nas mających swe echa (naprz. zakusy wszechwładzy państwa). Autor do takich teoryj ustosunkowuje się zupełnie po katolicku. Jego praca więc może przydać się i publicystyce katolickiej u nas, zwłaszcza kiedy naprz. oma-

wianym jest projekt nowej ustawy małżeńskiej. Dodajemy, że spór między Watykanem a faszyzmem z r. 1931 i jego zakończenie nie znajduje jeszcze omówienia w broszurze p. Halbana, która została napisana wcześniej.

Ks. J. U.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakładem Akademji Umiejętności, Kraków:

Ludomir Sawicki: Atlas jezior tatrzańskich (map i tablic 7). 1929.
Józef Obrębski: Indeks do „Lecznicznictwa ludu poskiego" H. Biegeleisena. 1931, str. 31.
Sextus Empirikus: Zarysów Pirrońskich księga pierwsza, druga i trzecia. Przetłum. i wstępem poprzedził A. Krokiewicz, 1931, str. XV+172.
Jan Romaniszyn i Fryderyk Schille: Fauna motyli polskich. Tom II, opracował F. Schille. 1931, str. 358.
Roman Rybarski: Gospodarstwo Księstwa Oświęcimskiego w XVI w. 1931, str. 159.
Władysław Konopczyński: Materjały do dziejów wojny konfederackiej. 1931, str. IV+181.
Edward Ralski: Łąki, polany i hale pasma Babiej Góry. 1931, str. 87.
Stanisław Schayer: Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapeda. 1931, str. XXIII+127.
Edward Ralski: Hale i łąki Pilska w Beskidzie Zachodnim. 1931, str. 186.
M. Wodzicka: Mapa odczynu gleb w Mydlnikach. 1930, str. 8 i mapa.
Marjan Nowiński: Roślinność i znaczenie ... torfowisk... 1930, str. 90, tablice i mapy.
Rafał Taubenschlag: Geneza pozwu pisemnego w średniowiecznem procesie polskim. 1931, str. 12.
Tenże: Odpowiedzialność za wady prawne przy pozbyciu własności. 1931, str. 13.
Rozprawy Wydziału matematyczno-przyrodniczego. Serja III, t. 30, N. 5, mieści pracę K. Sembarta: Badania cytologiczne etc. — Str. 95 i tabl.
Rozprawy Wydziału lekarskiego. Tomu 1-go NN 8—12, tomu 2-go 1 i 2.
Bulletin International... Classe de médecine. mars 1931.
Bulletin International.., Classe des sciences mathém. et naturelles. Série B. Sciences naturelles. Novembre-décembre 1930, janvier 1931.
Bulletin International... Série A. Sciences mathématiques février 1931, mars 1931,

Nakładem firmy Herder ét Co. Freiburg:

Kard. Faulhaber: Rufende Stimmen in der Wüste der Gegenwart. 1931, str. XV+480.
Henrich Mohr: Allhier verkauft man Weisheit. 1931, str. VIII+173.

Nakładem różnych:

Stanisław Sosabowski: Wychowanie żołnierza-obywatela. Warszawa. Wojskowy Instytut Naukowo-Wydawniczy, 1931, str. 337, i ilustr.

Polskie Pomorze. Tom II. Przeszłość i kultura. Praca zbiorowa pod red. J. Borowika. Nakł. Instytutu Bałtyckiego, Toruń 1931, str. X+224.

O. Dr. A. Fic, Dominikanin: Z podróży do siedmiu kościołów Azji. Orb. z *Äfeneum Kapł.* Włocławek 1930, str. 145.

Dr. Ignacy Czuma: Ogólne uwagi o projekcie prawa małżeńskiego Komisji Kodyfikacyjnej. Poznań 1931, str. 19.

Louis Vikat: Rola Węgier w wojnie polsko-bolszewickiej r. 1920, Warszawa 1931, str. 7.

La Pensée Catholique dans le Monde Contemporain, Conférences de la II Semaine Cath. intern. de Genéve 1930. Editions „Spes", Paris 1931, str. 247.

Nowe formy Unji kościelnej w Polsce. (Dyskusja w *Słowie*). Słonim 1932, str. 112.

Wiktor Piotrowicz: Unja czy demonstracja? Wilno 1931 str. 77.

Zenon Pietkiewicz. Kapitały obce w życiu gospodarczem Polski. (Odbitka z „Ruchu prawn., ekon. i socjolog". Poznań 1932, str. 19.

Stefan Barszczewski: Na ciemnych wodach Paragwaju. („Dookoła ziemi" tom 4). „Książnica-Atlas", Lwów-Warszawa 1931, str. 127.

Ks. R. Mäder: Wielka tajemnica. (Odczyty o małżeństwie chrześcijańskiem), Księgarnia i Druk. Katolicka, Katowice, 1931, str. 71.

Ks. biskup Dr. T. Kubina: W podniosłych chwilach i doniosłych sprawach. (Zbiór kazań, przemówień, listów pasterskich i artykułów). 2 tomy. Nakł. Instytutu Akcji Katolickiej, Częstochowa 1931, str. 335+205.

Ks. J. W. Król: Pokój Wam! Boży rok w krótkich naukach niedzielno-świątecznych. Pelpin 1932. str. 166.

O. M. Pirożyński: O Kościele Chrystusowym, str. 32 i O rozwodach i ślubach cywilnych. str. 32. Nakł. OO. Redemptorystów w Toruniu.

Ks. Zdz. Obertyński: Pontificale arcyb. lwowskiego Jana Rzeszowskiego w bibl. kapitulnej w Gnieźnie. Lwów, Wyd. Zakładu narodowego im. Ossolińskich, 1930, str. 16+357 in folio, liczne plansze.

Artur Śliwiński: Na przełomie dwóch epok. Nakł. Gebethnera i Wolffa, Warszawa, str. 155.

Marja Konopnicka: Jak się dzieci w Bronowie bawiły. Nakład Gebethnera i Wolffa, Warszawa. Wyd. gwiazdkowe ilustr.

Ks. Dr. Antoni Szymański: Społeczne znaczenie rozwodów. Lublin 1931, wyd. „Towarzystwa Wiedzy Chrześcijańskiej", str. 88.

Tenże: Zakon przyrodzony. Odbitka z Księgi pamiątkowej ku czci prof. W. Abrahama. Lwów 1931, str. 22.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Protesty przeciwko zamierzonej reformie prawa małżeńskiego. — Kościół wobec radja.

Październikowy referat prof. K. Lutostańskiego w Warszawie o projekcie reformy prawa małżeńskiego wywołał skutek wręcz przeciwny temu, o jaki zapewne chodziło tak prelegentowi, jak i wszystkim zwolennikom takiej reformy, jaką przygotowała Komisja Kodyfikacyjna. Wprawdzie nie ten referat dopiero odsłonił intencje rzeczonej Komisji, ani nie on dopiero pobudził naszych Księży Biskupów do głośnego protestu przeciwko zamierzonym reformom; akcja przeciwko projektowanej laicyzacji małżeństwa została postanowiona już na konferencji Episkopatu w Częstochowie w pierwszych dniach października ub. r., a więc na kilka tygodni przed referatem prof. Lutostańskiego. Nie ulega jednak wątpliwości, że ów referat przyczynił się do rozruszania dość ospałej naogół opinji katolickiej w kraju. Kilka tylko dzienników liberalnych odniosło się przychylnie do wywodów prof. Lutostańskiego i do samego projektu Komisji Kodyfikacyjnej, podczas gdy większość prasy polskiej zajęła względem nich stanowisko albo wprost negatywne, albo wyczekujące. Przeciwko projektowi wystąpiła zarówno konserwatywna prasa prorządowa, jak i prawicowa opozycyjna.

Tymczasem nadszedł dzień, wyznaczony przez Najprzew. Ks. Biskupów na protest katolickiego społeczeństwa przeciwko zamierzonej reformie. Z wszystkich ambon w kraju usłyszano naraz zasady katolickie o świętości i nierozerwalności małżeństwa, przed wszystkie ołtarze zostały zaniesione modły o odwrócenie od Polski radykalnych eksperymentów z małżeństwem. Dzień 8 grudnia 1931 zapisał się jako data wielkiego katolickiego uświadomienia ludności. A owoc tego uświadomienia — to masowe protesty katolików przeciwko

zamachowi na świętość instytucji małżeństwa. Jak można wnosić z komunikatów Katolickiej Agencji Prasowej, protesty brzmiały mniej więcej w ten sposób: „Wnosimy stanowczy protest przeciw opracowanemu przez Komisję Kodyfikacyjną projektowi ustawy małżeńskiej, który dopuszcza rozwody i poddaje małżeństwo katolików pod orzecznictwo sądów państwowych. Domagamy się, aby ustawy państwowe w tym przedmiocie nie gwałciły sumienia katolików, uszanowały charakter sakramentalny i jedność małżeństwa katolickiego i by nic nie zawierały, coby się sprzeciwiało prawu Bożemu i kościelnemu". Jak widzimy, w protestach tych podkreślano zamach na nierozerwalność małżeństwa i na kompetencje Kościoła w dziedzinie małżeństwa, który to zamach stanowi najważniejszą część projektu Komisji Kodyfikacyjnej. Tak zredagowanym protestom nikt chyba bez złośliwości nie zarzuci ani demagogji ani ubocznych pozareligijnych celów. Katolicy stanęli tu, przy boku swych pasterzy Biskupów, na straży naturalnego i pozytywnego prawa Bożego. Zatem można mieć nadzieję, że te podpisy, jakiemi pokryto uchwalone protesty, podpisy nie samych tylko prostaczków wierzących, ale także wielu przedstawicieli inteligencji i świata nauki, zaważą na dalszych losach niefortunnego warszawskiego projektu.

Ale, jak pisaliśmy miesiąc temu, [1]) nie wolno na jednorazowym proteście poprzestać, ani o grożącem niebezpieczeństwie zapomnieć. I nietylko ambona, ale także i prasa, ta istna kazalnica inteligencji, winna wciąż do zagadnienia prawodawstwa małżeńskiego powracać, w duchu katolickim

[1]) Artykuł mój p. t. „Jak bronić małżeństwa" w pewnych kołach został zrozumiany niedobrze i komentowany wbrew prawdziwym jego intencjom. W szczególności dopatrzono się w nim chęci przeciwdziałania akcji wszczętej przez Najprzew. Episkopat w sprawie protestów przeciwko projektowi K. K. Przeciwko takiemu interpretowaniu moich zamiarów zaprotestowałem publicznie. Dodam do tego tutaj, że narówni z innymi kapłanami w przemówieniach swoich i od ołtarza i na sali pewnej organizacji, którą prowadzę, wzywałem do przyłączenia się do zainicjowanego przez Ks. Biskupów protestu. W pewnej publikacji, zainicjowanej w celu poparcia projektu K. K., pomiędzy głosami zwolenników radykalnej reformy prawa małżeńskiego umieszczono także pewien odosobniony ustęp z mojego artykułu, co mogło nasunąć myśl, jakobym i ja należał do zwolenników takiej reformy. Ten sposób cytowania, z zamilczeniem, że cały artykuł mój jest potępiający dla projektu K. K., muszę tu nazwać nadużyciem i nielojalnością. — Istotnym moim zamiarem przy pisaniu rzeczonego artykułu było: a) zwrócić szczególną uwagę na najważniejszą i najzgubniejszą część projektu K. K., polegającą na burzeniu nierozerwalności małżeństwa, b) przestrzec przed używaniem w akcji protestacyjnej, uważanej przeze mnie za konieczną, argumentów, które mnie osobiście wydawały się nieco słabsze, przyczem nie myślałem sobie przywłaszczać prawa do merytorycznego decydowania w rzeczach, w których decyzja od władz kościelnych zależy.

je oświetlać, zwłaszcza zgubne skutki rozwodów wszystkim przed oczy stawiać. Ponadto konieczną jest rzeczą, aby przeciwko odrzucanemu projektowi Komisji Kodyfikacyjnej został opracowany przez prawników katolików nowy projekt państwowej ustawy prawa małżeńskiego, by snać nie zrobiono nam, katolikom, zarzutu, że na pozytywną pracę nad prawodawstwem, w rzeczach najbardziej nas samych obchodzących, nie umiemy się zdobyć i ograniczamy się jedynie do protestów przeciwko temu, co inni robią. Wiem o przygotowaniach w pewnych kołach do stworzenia takiego kontr-projektu, oby tylko te przygotowania doprowadziły rychło do konkretnych rezultatów. Sprawa bowiem ustawodawstwa małżeńskiego, znajdującego się w Polsce w stanie chaosu i powodującego istną anarchję, należy chyba do najpilniejszych i wiecznie odkładana być nie powinna.

Wspomnieliśmy wyżej o „wyczekującem" stanowisku pewnego odłamu prasy wobec projektu Komisji i referatu prof. Lutostańskiego. Mieliśmy na myśli przedewszystkiem prasę socjalistyczną. Kiedy z okazji występu prof. L. zawrzało w dziennikach różnych kierunków, oba największe dzienniki socjalizmu polskiego, *Robotnik* i *Naprzód*, tygodniami milczały zupełnie, tak że główny herold radykalnych reform, Boy-Żeleński, jakby w poczuciu ideowego osamotnienia, głośno się na to ich milczenie uskarżał. Można jednak było zrozumieć trudność sytuacji socjalistycznej prasy. Projekt Komisji Kodyfikacyjnej uchodził za projekt, popierany także przez Rząd, jakżeż więc można się było za nim oświadczać na łamach prasy opozycyjnej? A z drugiej strony czyż można było przyłączyć się wyraźnie do chóru potępiającego ów projekt, skoro on niechybnie idzie po linji ideowej socjalizmu, dążącego jak wiadomo do laicyzacji i zburzenia tradycyjnych form rodziny? W tem kłopotliwem położeniu prasa socjalistyczna mogła tylko milczeć.

A to milczenie niektórzy byli skłonni brać za jakiś znak nawrócenia socjalistów. Wśród listów, jakie otrzymałem z okazji mojego grudniowego artykułu, posiadam jeden pisany przez księdza (przypuszczam, że to wypadek odosobniony), który moje obawy co do stanowiska socjalistów w sprawie ustawodawstwa małżeńskiego tak uspakaja: „Nie można naszych poczciwych socjalistów uważać za takich przeciwników prawa Bożego (osobiście ani jednego takiego nie znam), chociaż ich można uważać za wielkich przeciwników i wrogów posiadłości kościelnych". Miało to znaczyć, że ze strony socjalizmu polskiego nie należy się obawiać takich kroków przeciwko małżeństwu, jak naprz. w Hiszpanji... Otóż takie właśnie usypianie się optymizmem uważam za bardzo niebezpieczne. Na szczęście budzą nas ze snu sami

„poczciwi socjaliści polscy". Skoro tylko ukazały się w prasie niestwierdzone pogłoski o rzekomem oświadczeniu Rządu, że projektu Komisji Kodyfikacyjnej nie uważa za swój, że go dotąd nie rozpatrywał, ani nie przewiduje kiedy go rozpatrywać będzie, przemówiły oba dzienniki socjalistyczne i wystąpiły głośno za projektem Komisji Kodyfikacyjnej, zwalczając „klerykalną kampanję przeciwko projektowi ustawy małżeńskiej" (tytuł artykułu w *Naprzodzie*). Ku pocieszeniu strapionego Boy'a a zasmuceniu katolickich optymistów, mówiących o poczciwości naszych socjalistów i zgodzie ich z prawem Bożem, mogą już ci socjaliści bronić rozwodów, krzyczeć na „klerykalną kampanję" i t. d. bez narażania się na zarzut, że łamią solidarność opozycji przeciwrządowej. Owszem teraz właśnie, po oświadczeniu rządowem, mogą atakować Rząd za to, że cofnął się pod presją biskupów i że zaprzepaszcza miły socjalizmowi projekt małżeński... Zaiste, wiele rzeczy można się nauczyć z polemiki o projekt Komisji Kodyfikacyjnej!

A teraz, dla wytchnienia, parę słów o rzeczy niewątpliwie dużo lżejszej i łatwiejszej, niż zagadnienie ustawodawstwa małżeńskiego. Przed czterema laty (*Przegl. Powsz.* październik 1927) pisaliśmy tu na temat: „Radjo a katolicy". Notowało się wtedy pewne różnice w zapatrywaniach czynników kościelnych co do korzystania z wynalazku radja, a zwłaszcza jego użycia do celów propagandy i pobożności katolickiej. Te różnice, zapewne mające swe wytłumaczenie w różnych warunkach lokalnych, dochodziły do takiego stopnia, że podczas kiedy w jednych krajach, jak u nas w Polsce, niektóre kościoły transmitowały nabożeństwa liturgiczne, gdzie indziej, jak w prowincji kościelnej lombardzkiej, istniały formalne zakazy posiadania odbiorników radjowych przez duchowieństwo i zakłady wychowawcze katolickie.

Ostatnie lata wiele pod tym względem wyjaśniły. Wprawdzie nasza K. A. P. podawała parokrotnie wiadomość o zakazach transmitowania nabożeństw z kościołów, wydane z Rzymu, zakazach nie ogłoszonych jednak w *Acta Ap. Sedis,* z drugiej strony transmisje takie w Polsce się upowszechniły i za katedrą poznańską poszły bazylika wileńska, katedra lwowska i szereg innych świątyń. Na specjalnym kongresie przed paru laty w Monachjum, w obecności kardynała Faulhabera, omawiano różne możliwości wyzyskania radja dla celów religijnych. Przez radjo nadawane były nietylko kazania z kościołów, ale także głoszono przez nie specjalne kazania radjowe (w Paryżu O. Lhande T. J. wydał już kilka tomów tego rodzaju kazań); przez radjo poczęto wygłaszać rozmaite

odczyty popularno-naukowe na tematy religijne z pożytkiem dla sprawy Bożej; niedawno słyszeliśmy nawet o rekolekcjach przez radjo, udzielonych chorym pewnego olbrzymiego szpitala w Stanach Zjednoczonych; rekolekcje te oprócz pociechy duchowej katolików, wzbudziły także zainteresowanie się katolicyzmem wśród innowierców. Kiedy w Watykanie została zainstalowana stacja nadawcza, głos Ojca św. pobiegł na falach eteru do najdalszych zakątków ziemi i zapewne miljony katolików ze wzruszeniem słuchały tego głosu. Słowem, radjo zdobywa sobie katolików coraz bardziej. W niektórych krajach zbudowane zostały specjalne katolickie rozgłośnie. U nas, w Polsce, nie jest to jeszcze konieczne wobec życzliwości, z jaką odnoszą się dyrekcje rozgłośni Polskiego Radja do transmisyj katolickich.

Za kropkę nad *i* w sprawie wyzyskania radja do celów katolickiego kultu i nauki możnaby uważać wiadomość, podaną przed dwoma tygodniami przez K. A. P. z Citta del Vaticano: „W bazylice św. Piotra zaprowadza się obecnie instalacje, umożliwiające transmisję przez radjową stację watykańską nabożeństw, odprawianych przez Ojca św. i innych uroczystych ceremonij". Sądzimy jednak, że chodzi tu jedynie o transmisję śpiewu, muzyki i przemówień, a nie o transmitowanie wszystkich słów kapłana przy ołtarzu, tych nawet, które *Canon* każe odmawiać *voce submissa.*

Można wprawdzie ze stanowiska sztuki nieco krytycznie patrzeć na wartość kulturalną radja, podobnie jak kina i gramofonu, nie ulega jednak wątpliwości, że i ten wynalazek, nadużywany do celów złych i prywatnych, może i powinien być w jak najszerszej mierze wyzyskany do celów Bożych. Zależy to od samych katolików.

Ks. Jan Urban T. J.

Dziady w teatrze krakowskim.

Zaczynam od przypomnienia chronologicznego przedstawień *Dziadów*, jakie widziałam.

Piewszy raz w Polsce, o ile mi wiadomo, próbowano inscenizować trzecią część *Dziadów* na scenie krakowskiej w setną rocznicę urodzin Mickiewicza, z okazji odsłonięcia jego pomnika w czerwcu r. 1898. Odbył się wówczas w teatrze miejskim t. zw. poranek, na który się złożyły przemówienia okolicznościowe, jednoaktówka pióra Zygmunta Sarneckiego, jeśli się nie mylę, oraz dwie sceny z trzeciej części *Dziadów:* cela Konrada i salon Senatora.

Nowosilcowa grał wtedy Kotarbiński świetnie: maska, gra, dykcja, ruchy, intonacja wszystko było pierwszorzędne. Rolliso-

nową grała Gabrjela Zapolska; było to jedno z najsilniejszych wrażeń, jakich w życiu doznałam. Już od pierwszej chwili, jako zbolała matrona, była głęboko wzruszająca; wtedy zaś, gdy wpada powtórnie na scenę i, ślepa, idzie wprost do zabójcy syna, miała w sobie tak wspaniały patos, taką budziła grozę, że nietylko cofał się na scenie Senator, ale cofaliśmy się i my, widzowie; dreszcz poprostu przejmował, a serce ściskało się fizycznie. Był tylko przytem zwykły błąd inscenizacji w takich razach, t. j. że matkę kilkunastoletniego chłopca ucharakteryzowano jako siwiuteńką staruszkę, którąby mogła być co najmniej jego babką. Reszty obsady już sobie nie przypominam, ponieważ zatarły ją wrażenia późniejsze.

We trzy lata potem, na Zaduszki roku 1901, wystawiono po raz pierwszy całość *Dziadów* (z wyłączeniem jednak szeregu fragmentów) w inscenizacji Wyspiańskiego, a pod dyrekcją Kotarbińskiego, Było to wielkie święto. Z Warszawy przyjechał najznakomitszy ówczesny krytyk teatralny, Bogusławski, i paru innych. Nastrój panował w teatrze nadzwyczajny; nigdy nie zapomnę chwil, które poprzedzały podniesienie kurtyny na tej premjerze.

Gustawa - Konrada grał Mielewski. Uczynił on sobie z tego rolę sztandarową, podobnie, jak współcześnik jego, Tarasiewicz, z *Kordjana*. Pasterką była Wysocka; Guślarzem zdaje mi się że Jednowski. Przedstawienie rozpoczęło się od sceny części pierwszej, rozgrywającej się na cmentarzu. Kiedy w półmroku, wśród mogił, ukazało się ciemne widmo okryte płaszczem i gdy, po rozchyleniu płaszcza, odsłoniła się w półświetle postać i twarz łudząco podobne do znanego portretu pędzla Wańkowicza — wrażenie było niesłychane. Trzeba przytem pamiętać, że Mickiewicz nie był jeszcze wówczas odbronzowany (czemu zresztą zasadniczo w dobie obecnej nie jestem przeciwna), a niewola, w jakiej podówczas żyliśmy wszyscy, podnosiła kult idei mickiewiczowskiej do szczególnego napięcia.

Z części drugiej najbardziej mi utkwiło w pamięci widmo Złego Pana w interpretacji Kotarbińskiego. To było najsilniejsze. Do całego ujęcia sceny widm powrócę poniżej.

Następująca potem część czwarta wypadła nadzwyczajnie. Księdza ruskiego grał Zelwerowicz. Doskonalszego wykonawcy tej roli niepodobną sobie wyobrazić; można się z nim zrównać, ale prześcignąć go niesposób. Gustaw Mielewskiego był przepiękny (t. j. naturalnie w znaczeniu piękna artystycznego); była to interpretacja wręcz idealna. Dość powiedzieć, że ta część poematu składająca się przecież z jednej jedynej, olbrzymiej sceny, a grana b e z ż a d n y c h s k r ó c e ń, nietylko nie stała się nużąca, lecz przeciwnie, słuchało się jej z zapartym oddechem, i wydała się wprost krótka; ani się nie spostrzegli widzowie, jak się skończyła, nie było to bowiem moje wrażenie indywidualne, lecz ogólne.

Część trzecia wyszła również świetnie. Obsady szczegółowej już sobie nie przypominam, ale wiem, że była bardzo staranna. Reżyserja prowadzona przez samego Wyspiańskiego, nosiła piętno jego genjalnej myśli. Sceny rozgrywające się w celi Konrada, jako oświetlenie, uprupowanie, plastyka ruchu, nacechowane były pomysłowością tego urodzonego twórcy teatru. Deklamacja stała na poziomie odpowiednim; wszystkie główne momenty, t. j. improwizacje wielka i mała, opowiadania Sobolewskiego i Kaprala pozostawiły mi wrażenie bez rozdźwięku. Księdzem Piotrem był Solski. Miał on maskę ascetyczną, zupełnie inną niż teraz Osterwa: twarz chuda, blada, policzki zapadłe. Interpretacja była też odmienna, ale w swoim rodzaju równie doskonała. Sceny widzenia nie było.

Salon Senatora odznaczał się wyborną charakteryzacją występujących tam osób. Doskonale wypadł chór rozmów towarzyskich z prawej i lewej strony. Nowosilcowa grał znowuż Kotarbiński i tak samo, jak trzy lata przedtem. Nowością był inscenizowany sen Senatora. Na scenie zupełnie ciemnej z przodu, na prawo, ustawione było łoże z kotarami, pod któremi słabo tylko widniała postać śpiącego, a nad nim, z pomiędzy kotar wysuwały się djabły również zaledwie widne w niepewnem półmrocznem oświetleniu. W chwilach zaś, w których rozpoczynały się marzenia senne, otwierał się głąb sceny, ukazując nagle w jaskrawym blasku odpowiednio ugrupowanych statystów, i na tem tle rozgrywały się obydwa kontrastowe momenty. Był to efekt świetny pod każdym względem.

Scena pomiędzy Nowosilcowem, a księdzem Piotrem była *non plus ultra*. Włączono również spotkanie księdza Piotra z Konradem, prowadzonym do więzienia, co na tle wszystkich uprzednio rozgrywanych wydarzeń czyniło głębokie wrażenie.

Takie było w najogólniejszych zarysach owo epokowe przedstawienie *Dziadów*, które potem przez parę lat utrzymywało się bez zmiany w repertuarze za dyrekcji Kotarbińskiego. Poza tem — oprócz przedstawień grywanych w czasie wojny w teatrze polskim w Kijowie — widziałam jeszcze drugą część p. t. „Widma", jako przedstawienie operowe z muzyką Moniuszki, wykonane przez zawodowych śpiewaków i pełną orkiestrę, również w Krakowie.

Jakież będzie w stosunku do tamtych przedstawień miejsce obecnego wznowienia *Dziadów* w Krakowie?

Przedewszystkiem trzeba zaznaczyć jedno, co się tyczy zarówno wszystkich, bez wyjątku artystów biorących udział w przedstawieniu, jak i reżyserji, a nawet publiczności — pietyzm w odniesieniu do wystawianego dzieła i głębokie zrozumienie ról przez tych, którzy je odgrywali i przez tych, którzy słuchali. Ten pietyzm uczynił z ukazanych fragmentów mickiewiczowskiego dramatu istotne „misterjum".

Punktem ciężkości całego wieczoru stała się oczywiście rola księdza Piotra w ujęciu Osterwy, zaś w roli tej — scena widzenia. Widzenie to, stanowiące jeden z punktów szczytowych poezji polskiej, tak niezmiernie trudne do interpretacji, a trudniejsze jeszcze, a raczej wręcz niemożliwe do zrozumienia — odtworzone zostało przez wielkiego artystę w sposób, który nietylko nie budzi żadnych zastrzeżeń, ale który, przeciwnie, obudzić może tylko podziw. Tutaj potrzeba było czegoś więcej, niż talentu i aniżeli intuicji artystycznej. Trzeba było tego wniknięcia w intencje twórcy, które wchodzi już w granice mistyki, to znaczy — dosłownie tłumacząc — wtajemniczenia. Pamiętajmy, że sam Mickiewicz nie umiał dokładnie wyjaśnić znaczenia słów, zawartych w tym ustępie jego poezji, mówiąc, że rozumiał je w chwili natchnienia, ale że gdy to natchnienie minęło, stały się dla niego niejasne. Odwórca tedy musi tutaj zawiesić działanie swojej inteligencji i poddać się jedynie bezpośredniemu oddziaływaniu tajemniczej treści słów, jakie płyną przez jego usta; czyniąc tak jednak, musi być tak usposobiony, aby nic z jego strony działania tego nie mąciło — i w tem leży największa trudność. Niemałej trzeba śmiałości, aby porwać się na taką rolę, i niemała to jest odpowiedzialność. Osterwa wyszedł z tej próby zwycięsko.

Co do reszty przedstawienia, to przedewszystkiem trzeba podnieść z uznaniem pomysł inscenizacji tych fragmentów, które dotychczas były na scenie pomijane. Jest to myśl bardzo szczęśliwa i słusznie napisał jeden z krytyków, że trzeba dążyć do przeniesienia na deski sceniczne *Dziadów* w całości, ze wszystkiemi bez wyjątku fragmentami i bez żadnych skróceń, czyniąc z tego misterjum narodowe odgrywane w ciągu paru wieczorów, bo się w jednym wieczorze pomieścić nie da. Ostatnie wystawienie *Dziadów,* mimo rozlicznych niedociągnięć, w zupełności tę myśl potwierdza; wykazało ono bowiem, że ze wszystkich stron, to jest ze strony dyrekcji, wykonawców i widzów, istnieje odpowiednie ku temu usposobienie. Tam zaś, gdzie duch jest odpowiedni, sposoby urzeczywistnienia znajdą się zawsze.

Przechodzę do omówienia poszczególnych momentów. Pierwszą nowością było wprowadzenie wędrówki gromady chłopskiej, przekradającej się pociemku wraz Guślarzem na obchód „dziadów". Zarówno pomysł, jak przeprowadzenie go bardzo szczęśliwe.

Z dalszych, inscenizowanych po raz pierwszy urywków, bardzo dobre było ukazanie przelotne czytającej panienki w „domu wiejskim pode Lwowem" i, tak ważna, a pomijana dotychczas scena pomiędzy Gustawem a Czarnym Myśliwym. Co do sposobu przedstawienia tej sceny jednak miałabym pewne zastrzeżenia. Przedewszystkiem, sam Gustaw w tej scenie jest także myśliwym; jeszcze zanim się ukazał, słyszymy z za kulis raźną jego, myśliwską piosenkę (swoją drogą, co za uroczy, przemiły efekt!) i spo-

dziewamy się ujrzeć wesołego młodego chłopca ze strzelbą na ramieniu. Toteż, gdy wysuwa się z pomiędzy drzew symboliczna postać odziana w płaszcz powłóczysty, w którym niewiadomo jak przedzierał się przez krzaki — jesteśmy niemile zaskoczeni sztucznością tego efektu. Dialog z Czarnym Myśliwym sprawiałby daleko większe wrażenie, gdyby zachować przeciwieństwo między dziarskością tej realnej postaci młodzieńczej, a niesamowitością zjawy. Co do samej tej zjawy, możnaby się również spierać. Reżyserja użyła tutaj, bardzo zresztą sugestywnego efektu rzucenia światła na widmowe oblicze szatana, które dzięki temu wydawało się niemal zawieszone w powietrzu. Mnie się jednak wydaje, że fantazji poety przedstawiło się to widmo inaczej. Wskazuje na to, zdaniem mojem, określenie postaci: Czarny Myśliwy. Sądzę też, że bardziej zgodnem z intencją twórcy byłoby pozostawienie twarzy zupełnie w cieniu i ukazanie postaci czarno odzianej od stóp do głów i następującej krok po kroku na cofającego się w coraz to większem przerażeniu Gustawa.

Skoro już mowa o postaciach nadprzyrodzonych, przechodzę odrazu do anioła i szatana w celi Konrada. Reżyserja, kierowana słusznym pietyzmem, poszła tutaj za wskazaniami Wyspiańskiego, który anioła uzmysłowił jako cheruba wojującego, odzianego w zbroję. Rzecz jednak w tem, że Wyspiański, który był twórcą malarzem i poetą w jednej osobie przy realizowaniu swych pomysłów scenicznych — umiał przedstawić je w taki sposób, iż czyniły wrażenie widmowe. Posiadł on ku temu dar specjalny. Opowiadano mi np. w świecie aktorskim, że rysował czasem kredą na podłodze linję wężowatą, mówiąc: Po tej linji będzie pan szedł. Patrząc na to, wzruszano dyskretnie ramionami; tymczasem. gdy się zastosowano do wskazówek, efekt był nadzwyczajny... Dzisiaj Wyspiańskiego pomiędzy nami niema, i wskutek tego anioł odziany w zbroję i ukazujący się w rzuconem nań pełnem świetle, robi wrażenie bynajmniej nie zjawy, lecz tęgiego młodego rycerza z jakiejś sceny szekspirowskiej.

Zdaję sobie sprawę z niesłychanej śmiałości tego, co zaraz powiem, myśl ta jednak narzuca mi się poprostu. Oto wydaje mi się, że w takich momentach powinno się wprowadzić do teatru efekty kinowe. Obraz anioła lub szatana winien być rzucony na ścianę, a tekst odpowiedni recytowany z kulis; możnaby przecież nawet projekcję tę posuwać po ścianie w taki sposób, aby się zbliżała do śpiącego lub oddalała. Sądzę, że ten pomysł otwiera bardzo szerokie pole realizacji.

To samo tyczy się sceny widm na obrzędzie zadusznym. Ilekroć oglądam tę scenę — a widziałam ją już tyle razy — zawsze mię uderza to samo: niepokonana trudność w ucieleśnianiu widziadeł. Za każdym razem, co patrzyłam, próbowano to robić inaczej, i zawsze była zupełna niezgodność pomiędzy tem, co się ukazywało na scenie, a tem, o czem mówił tekst. Jedyny

zdaje mi się sposób na to, to użycie projekcyj. Zawieszone w oknach „całuny", o których mówi guślarz, to przecież gotowe ekrany, dzięki temu zaś możnaby osiągnąć tę przedziwną lekkość postaci, co „kręcą się pod cerkwi wierzchołkiem", gdy „aniołek igra z aniołkiem", lub gdy „przed nią bieży baranek, a nad nią leci motylek", podczas gdy to wszystko w realizacji żywych istot, wypada, bo wypaść musi nad wyraz nieszczęśliwie, a najlepiej jeszcze, gdy wogóle nie wypada wcale, jak to było na obecnem przedstawieniu, gdzie te efekty pominięto. A widmo Złego Pana! Cóż za wspaniałe możliwości przedstawienia na ekranie widziadeł ptaków-drapieżców szarpiących podawane jadło, a potem ciało potępieńca, i jak łatwo, przy użyciu efektów kinowych, przeplatać to obrazami, o których mowa, to chłopa zbitego za kradzież jabłek, to żebraczki konającej na mrozie. Zarazem byłby przez to rozwiązany problem oświetlenia. Guślarz wprawdzie powiada wyraźnie: „Żadnej lampy, żadnej świecy", skądinąd jednak przy ciemności absolutnej, niemożliwem staje się podawanie duchom jadła i napoju, o którem jest mowa, odganianie zaś widziadeł: „a kysz, a kysz" również potrzebuje towarzyszących gestów. Rzucenie na całun światła poprzedzającego projekcję, wytworzyłoby dokoła półmrok wystarczający do uwydatnienia tych gestów.

Wogóle co do sposobu użycia oświetleń w części trzeciej i czwartej, miałabym również niejakie zastrzeżenia. Wyspiański oświetlał te sceny o wiele dyskretniej, niż to się czyni obecnie. Nie znaczy to bynajmniej, aby na scenie panowała ciemność, przeciwnie, i twarze i postacie, grających widać było całkiem wyraźnie, ale oświetlenie nie było jaskrawe, starano się je upodobnić do światła takiego, jakie dają świece i latarki, i to było dobrze. Ułatwiało to zarazem uwydatnienie pierwiastku widmowego w postaci samego Gustawa-Konrada, który przecież także chwilami staje się niejako ciałem astralnem. Wyznaję też otwarcie, że uważam za błąd rzucanie silnego światła na twarz Konrada w chwilach obu improwizacyj, zarówno jak i w scenie z księdzem Piotrem. Sądzę, że powinno być wręcz przeciwnie. Jeżeli kto ma być oświetlony, to tylko ksiądz Piotr, Konrad powinien cały czas trwać w przyćmionem świetle; przecież on cały czas jest albo pogrążony we śnie, albo w ekstazie, i jedno zaś i drugie sprzeczne jest z wyraźnem światłem, bo wszakże „duch jego uszedł i błądzi"...

Skoro już jesteśmy przy krytyce, to jeszcze jedna mała uwaga. Dzieci księdza w części czwartej to są dzieci małe, najwyżej dziesięcioletnie. Wynika to bezwarunkowo zarówno z tego, co one same mówią, jak i z tego, co i jak się do nich mówi. Toteż błędem wydaje mi się przedstawienie ich jako dziewczęta dorastające, kilkunastoletnie; przytem powinno ich być troje, nie dwoje. Tak było w inscenizacji Wyspiańskiego, i to robiło dobry efekt.

Możnaby jeszcze wiele bardzo mówić na ten temat, lecz

szczupłość miejssa nie dozwala. Jakkolwiek bądź, faktem pozostaje jedno: *Dziady* jako przedstawienie sceniczne ukazują wprost nieskończoną perspektywę rozmaitych możliwości. Należałoby koniecznie pomyśleć o wystawieniu ich w całości, z całym nakładem energji, na jaką można się zdobyć, gdyż, kto wie, czy nie tam właśnie leży przyszłość teatru polskiego?

Alina Świderska.

Tadeusz Mańkowski: Galerja Stanisława Augusta. Lwów 1932 Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich. Stron XVIII+ 528+233 reprodukcyj w światłodrukach na 156 tablicach, in 4°.

Rzadkiem w dzisiejszych czasach zjawiskiem u nas jest dzieło o typie publikacji naukowej, wydane luksusowo, jak niewiele nawet dzieł tego rodzaju zagranicą. Naukowa strona dzieła nie przeszkadza jednak, by nie miało ono zainteresować szerokich kół czytającej publiczności. Do części II obejmującej krytyczne wydanie katalogu galerji Stanisława Augusta zajrzy historyk sztuki czy badacz europejskiej kultury artystycznej. Część I-ą, obejmującą dzieje królewskiej galerji obrazów na 176 stronach, przeczyta z zainteresowaniem każdy inteligentny Polak. Autor kreśli w niej dążenia króla-estety na polskim tronie, jego wysiłki stworzenia sztuki i podniesienia poziomu kultury artystycznej w Polsce. Na tle psychologicznej analizy artystycznych umiłowań Stanisława Augusta przedstawia się nam jako ważny owoc jego działalności królewska galerja obrazów. Jej europejskie znaczenie, jej skład pełen dzieł malarstwa wysokiej wartości, daje nam poznać zwłaszcza III część ilustracyjna dzieła, na którą składa się 233 wykonanych w doskonałych światłodrukach na 156 tablicach reprodukcyj obrazów, zebranych i odszukanych w zbiorach publicznych i prywatnych w Polsce i zagranicą, gdzie tylko można je było odnaleźć po 150 blisko latach od czasu rozproszenia galerji. Dzieje jej upadku i rozproszenia na tle katastrofy politycznej państwa Polskiego, która jednak nie zniszczyła żywotności narodu, niemniej są interesujące.

Dzieło oparte jest na dotąd przeważnie nieznanych materjałach, które dają nam poznać ostatniego króla polskiego z jego najbardziej dodatniej strony, łagodzącej ponure cienie związane z jego rolą w tragedji rozbiorowej.

Obszerne streszczenie wyników pracy w języku francuskim uprzystępnia ją zagranicy.

Dzieło wyszło w ograniczonym tylko do 600 egzemplarzy nakładzie. Cena egzemplarza oprawnego w półkarton zł. 150.—, w stylowej oprawie w skórę ze złoceniami zł. 200.—.

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

Druk ukończono dnia 31 grudnia 1931.

Bismarck wobec Kościoła katolickiego.

Odczyt wygłoszony 10 grudnia 1931 r. w cyklu odczytów Akcji Katolickiej w Krakowie.

Niewiele postaci dziejowych posiada tak zdecydowaną fizjognomję, jak twórca Cesarstwa Niemieckiego. Sam wygląd zewnętrzny wyraża dobitnie istotę jego duchowości. Wystarczy ogarnąć wzrokiem tę postać olbrzymią, jak z jednego wykutą głazu, o sklepionem potężnie czole, z najeżonemi brwiami i wąsem, o przenikającem do głębi wejrzeniu wypukłych, ołowianych oczach z wyrazem wiecznej chmury i groźby, by wyczuć, że zasadniczym pierwiastkiem tego człowieka jest brutalna, przygniatająca siła. Wrażenie to odnosił każdy, kto zetknął się z Bismarckiem w ciągu długoletniej jego działalności politycznej. U samego progu ministerjalnej karjery rzucił mu jeden z przywódców opozycji liberalnej, hr. Schwerin, słynne słowa, mające odzwierciedlić ideologję nowego szefa rządu pruskiego: „Siła idzie przed prawem". „Gdy słuchałem wczoraj przemówienia Kanclerza Rzeszy — w tych słowach streszczał sens bismarckowskiego ataku na polskość w 1886 r. ks. Stablewski — zadawałem sobie pytanie, czy znajdujemy się istotnie w punkcie zwrotnym historji, w którym naga polityka przemocy odnieść ma zwycięstwo nad zasadami ludzkości, chrześcijaństwa, wolności, nawet idei monarchicznej". Sam Bismarck dawał niedwuznacznie wyraz swemu poszanowaniu dla wszelkiej siły, a pogardzie dla słabości, dla czynników duchowych, za któremi nie stała materjalna moc. „Mam wrodzony respekt przed wszystkiemi realnemi siłami i potęgami" — w tych słowach sformułował swoje credo. Współżycie narodów poj-

mował jako walkę tępicielską, nie rozjaśnioną żadnym odbłyskiem wieczystej sprawiedliwości, w której słabszy z natury rzeczy paść musi pastwą silniejszego. Nakazując w jednym z listów bić w Polaków aż do zupełnego zniszczenia, konkludował: „Wilk nie odpowiada zato, że Bóg go stworzył, jakim jest, zabija się też go, jeżeli się może".

Cała działalność Bismarcka jest konsekwentną emanacją tych pierwiastkowych zasad jego duchowości. Przedstawiając najwyższą w ówczesnym świecie europejskim siłę indywidualną talentu, energji, woli, rozporządzając siłami potężnego narodu i państwa, łamał opór i zwyciężał wszędzie, gdzie miał do czynienia z siłą materjalną. W trzech wojnach zgniótł trzy państwa. „Krwią i żelazem" scementował jedność Niemiec. Zapewnił im supremację polityczną i militarną oraz potężny rozkwit gospodarczy, zgotował całej Europie błogosławieństwo pokoju, opartego na miljonach szabel i bagnetów, brzemiennego ustawiczną groźbą nowych powikłań wojennych. Skuteczność jego działania kończyła się natomiast, ilekroć zetknął się z wyższą mocą duchową. Wielki realista, czciciel siły materjalnej, niezrównany w operowaniu narzędziami i środkami, które daje wszechwładza państwa, doświadczył niejednokrotnie ich bezskuteczności w walce z potęgami idealnemi, czerpiącemi swą siłę z głębi dusz ludzkich. Moc wielkiego człowieka łamała się o opór wiekuistych zasad prawa, wolności przywiązania do Kościoła i narodowości. Najwymowniejszym tego przykładem podjęta przezeń gigantyczna walka, przeciw katolicyzmowi, która przeszła do historji pod mianem „Kulturkampfu".

W całej historji Bismarcka niema chyba rozdziału, którego wytłumaczenie nastręczałoby tyle trudności. Dlaczego kanclerz Rzeszy, kierujący się w swej polityce jedynie realnemi, chłodno odważonemi względami, rzucił się w wir walki, która rozpętaniem najbardziej burzliwych namiętności i gwałtownością środków nasunęła współczesnym porównanie z wielkiem prześladowaniem chrześcijan za Dioklecjana? Dlaczego on, polityk nawskróś nowoczesny, o głębokiem wyczuciu zasad i dążeń swej epoki, rozognił spór kościelno-polityczny, przypominający raczej wielkie zmagania naczelnych potęg świata średniowiecznego, aniżeli wiek XIX? Dla-

czego, zjednoczywszy dopiero co Niemcy, rozdarł je następnie waśnią religijną? Trudno przypuścić, aby kierował się samem tylko uczuciem nienawiści względem Kościoła. Nazbyt był zrównoważonym politykiem, by pozwalał namiętnościom ponieść się poza szranki, nakreślone interesem państwa. Dowody trzeźwego oportunizmu złożył również w stosunku do Stolicy Apostolskiej. W roku 1870 po zajęciu Wiecznego Miasta przez wojska włoskie skłonny był udzielić Piusowi IX gościny w któremś z wielkich centrów życia katolickiego w Nadrenji w jasnem zrozumieniu wypływających stąd dla Niemiec korzyści. W 1885, w atmosferze świeżych wspomnień Kulturkampfu, poddał się z całą gotowością arbitrażowi Leona XIII w sporze z Hiszpanją o Karoliny. Miarę trudności zrozumienia Kulturkampfu daje najlepiej mnogość istniejących w tym względzie wyjaśnień. Widziano w nim odpowiedź na ogłoszenie dogmatu nieomylności. Podejrzywano Bismarcka o zamiar ufundowania narodowego kościoła niemieckiego na gruzach katolicyzmu. Przypuszczano, że jest to manewr w celu zjednania sobie narodowych liberałów. Traktowano Kulturkampf jako walkę, skierowaną w pierwszym rzędzie przeciw polskości. W każdym z tych wyjaśnień kryje się może cząstka prawdy, żadne nie daje całkowitego wytłumaczenia. Bo też trudno będzie je uzyskać, jak długo zechce się rozpatrywać Kulturkampf jako wynik celowej w każdym względzie akcji Bismarcka, który ułożywszy na chłodno plan działania, zmierzał planowo do jego realizacji. Przy całej przenikliwości umysłu nie był kanclerz wszechwładnym i wszystko przewidującym budowniczym dziejów. Sterował on nawą państwa silną ręką, ale był też porywany wartkim nurtem wypadków. Naginał do swych zamierzeń ludzi i strnnnictwa, ale sam dawał się im również pociągać. Jak każdy wielki mąż stanu wnosił do historji impulsy twórcze, równocześnie jednak ulegał działaniu tych wielkich sił, nad których nagromadzeniem pracują wieki. Genezy Kulturkampfu przyjdzie zatem szukać nie w tajnikach duchowych Bismarcka, a w ówczesnych konstelacjach kościelno-politycznych i wiekowych tendencjach rozwojowych, które kształtowały przeznaczenia ludów Europy. Okaże się, że wyrósł on na podłożu sięgających

głęboko w przeszłość i bardzo rozległych zjawisk, wobec których najpotężniejsza jednostka odgrywa rolę raczej wykonawcy aniżeli twórcy wielkich aktów historji.

Pierwszym czynnikiem, który wpłynął na powstanie Kulturkampfu był odwieczny problem stosunku Kościoła do państwa. Starły się dwie zasady, uosobione w dwóch niezwykle reprezentatywnych osobistościach. Z jednej strony głowa świata katolickiego, papież Pius IX. Indywidualność silna, o płomiennej duszy krzyżowca, wnosił w politykę bezkompromisowość idealisty, przekonanego o bezwzględnej prawdzie swej wiary. W początkach swojej działności pontyfikalnej poplecznik liberalizmu i patron narodowych dążeń włoskich, po tragicznych przejściach 1848 roku zamknął się w kręgu idei teokratycznych i wydał bój prądom swego wieku. Nie wchodząc tu w działalności tego papieża jako dyplomaty i świeckiego rządcy swego państwa, należy stwierdzić, że w zakresie spraw kościelnych był on największym restauratorem katolicyzmu, jakiego oglądała Europa od czasów kontrreformacji. Dzięki niemu odzyskał Kościół znaczną część potęgi i atrybucyj, jakie wydarła mu Rewolucja francuska, w pewnych zaś krajach powetował częściowo straty z okresu wielkiej zawieruchy religijnej XVI stulecia. Po trzech wiekach wskrzeszoną została hierarchja episkopalna w Anglji i Holandji, wślad za czem poszła odnowa życia katolickiego w obu twierdzach protestantyzmu. Niezależne i uprzywilejowane stanowisko zdobył Kościół w Prusiech i szeregu pomniejszych państw niemieckich. We Francji odzyskało duchowieństwo wolność nauczania w szkole średniej oraz wyznaniową szkołę powszechną. Hiszpanja zawarła z Stolicą Apostolską korzystny dla niej konkordat. Największy jednak triumf świeciła polityka Kurji w józefińskiej Austrji. Konkordat z 1855 nietylko nadawał duchowieństwu najpełniejsze swobody w urządzaniu stosunków wewnętrznych, i znoszeniu się z Rzymem, ale uznawał, że uprawnienia Kościoła wywodzą się z „nadania Bożego i prawa kanonicznego", oraz przekazywał biskupom cenzurę i nadzór nad całem szkolnictwem katolickiem. W parze z tem szedł olbrzymi rozwój kongregacyj, stowarzyszeń religijnych oraz misyj w krajach pozaeuropejskich. Nic dziwnego, że wobec

tylu sukcesów mógł Pius IX pokusić się o tak olbrzymie przedsięwzięcie, jak zwołanie pierwszego od czasów trydenckich soboru powszechnego, na którym uwieńczył swój system w duchu tradycyj największych papieży średniowiecza.

Imponujący rozrost potęgi Kościoła wywołać musiał zaniepokojenie rozlicznych w społeczności europejskiej czynników, które ujrzały się wskutek tego zagrożone. Jako najbardziej zdecydowany przeciwnik koncepcji kościelno-politycznej Piusa IX wstąpił w szranki Bismarck. Nie należał do obozu spadkobierców ideowych Wielkiej Rewolucji, która wywiesiła sztandar oddzielenia spraw państwowych od religji i Kościoła. Po młodocianym okresie wahań i wątpień odnalazł pod nogami mocny grunt religijny i przylgnął do teorji państwa germańsko-chrześcijańskiego, której najwybitniejszymi wyrazicielami w życiu politycznem byli bracia Gerlachowie, najgłośniejszym zaś teoretykiem stał się Stahl. W jednem z pierwszych wystąpień parlamentarnych wypowiedział się stanowczo przeciwko idei państwa świeckiego, które w działaniach swych nie opiera się na zasadach chrześcijańskich. Państwowość pozbawiona podstawy religijnej była w jego oczach tylko „przypadkowym agregatem praw, rodzajem twierdzy przeciwko wojnie wszystkich przeciw wszystkim". Do końca życia pozostał wierzącym chrześcijaninem, po którym teorje stulecia spłynęły bez śladu. Z tem wszystkiem pomiędzy poglądem papieża a sternika Rzeszy na stosunek Kościoła do państwa istniała taka przepaść, jak pomiędzy religjami, które wyznawali. Pius IX reprezentował idee Kościoła uniwersalnego, który nietylko daje państwu podbudowę moralną, ale strzeże swej samodzielności i rewindykuje swój udział w kierowaniu życiem społecznem. Bismarck uznawał tylko Kościół, zamknięty w granicach państwa i podlegający w sprawach doczesnych jego woli. Był on pod tym względem nietylko wiernym wyznawcą Lutra z jego apoteozą władzy świeckiej jako najwyższego czynnika normującego sprawy Kościoła. Był również konsekwentnym rzecznikiem wrodzonego społeczności pruskiej kultu państwa, który najwyższe sformułowanie metafizyczne znalazł w filozofji Hegla. W świetle tych zapatry-

wań Kulturkampf nabierał w jego oczach charakteru zasadniczego, stawał się próbą sił dwóch tradycyjnych potęg, pretendujących do rządzenia ludzkością. „Nie chodzi tu o walkę ewangelickiej dynastji przeciw Kościołowi katolickiemu, jak wmawia się naszym katolickim współobywatelom" — wywnętrzał się Reichstagu. „Nie chodzi tu o walkę pomiędzy wiarą a niewiarą; chodzi o prastary spór o władzę, który trwa, odkąd istnieje ludzkość: spór o władzę pomiędzy królewskością a kapłaństwem, spór dawniejszy, aniżeli ukazanie się w świecie naszego Zbawiciela".

Przedstawiając zatarg jako pozbawiony z gruntu pierwiastków wyznaniowych, upraszczał niewątpliwie Bismarck istotę zjawiska. Kulturkampf był największem w ciągu XIX wieku skrzyżowaniem dwóch mieczy: świeckiego i duchownego, był jednak również starciem się dwóch wyznań, protestantyzmu z katolicyzmem, pod tem wszystkiem zaś krył się świeży problem polityczno-narodowy cesarstwa niemieckiego. Podług słów Windhorsta Kulturkampf datował się z pola bitwy pod Sadową. Wbrew utartemu poglądowi, jakoby momenty wyznaniowe przestały odgrywać czynną rolę w polityce państw europejskich od traktatu westfalskiego, widzimy potężne ich oddziaływanie jeszcze w drugiej połowie XIX wieku. Przodująca w polityce międzynarodowej przed Bismarckiem osobistość, jaką był Napoleon III, w posunięciach swych nietylko na gruncie francuskim ale europejskim liczył się w wysokim stopniu z czynnikiem kościelnym. Witany przez episkopat jako „Konstantyn Francji chrześcijańskiej, Karol Wielki nowszych czasów" dla zadowolenia opinji katolickiej swego kraju, podejmował krucjatę przeciw schizmatyckiej Rosji wystawił na szwank przyjaźń z Włochami, dla uratowania władzy świeckiej papieża. Moment wyznaniowy odgrywał poważną rolę również w kierownictwie polityką monarchji habsburskiej. Ten splot czynników religijno-kościelnych z politycznemi napotykał Bismarck na każdym kroku przy jednoczeniu Niemiec W rzędzie przeciwników widział przedewszystkiem żywioły katolickie. Cesarzowa Eugenja i ks. Gramont w Paryżu, arcyks. Albrecht i hr. Esterhazy w Wiedniu, partykularyzm katolickich państw na południu Niemiec, opozycja gwelfów i Po-

laków — wszystko to sworzyło w jego umyśle obraz skierowanej przeciw jego usiłowaniom wielkiej miedzynarodowej konspiracji katolicyzmu. Przyszedł rok 1866 i 1870. Dwa pierwsze mocarstwa katolickie Europy legły w walce z protestanckiemi Prusami. Hohenzollernowie wypchnęli z obrębu Niemiec katolickich Habsbugów. Obok namiętności narodowych rozżarzyły się antagonizmy religijne. Jedność narodowa Niemiec odniosła w przełomowym roku 1870 wspaniałe zwycięstwo nad rozdzierającemi je różnicami wyznania. Katolicka Nadrenja wystąpiła do boju z Francją z uczuciami, które w epoce napoleońskiej ożywiają Görresa. Również państwa południowe, na których separatyzm liczył Napoleon III, stanęły przy boku Prus. Mimo to triumfujący protestantyzm zajął wobec katolicyzmu postawę agresywną. Po Sadowie predykanci zwiastowali rychły triumf Lutra nad całą Europą. Po Sedanie głoszono, że wojnę Niemcom wydała nie Francja lecz katolicyzm. W zwycięstwie Prus widziano zwycięstwo reformacji nad papiestwem. Grożono, że po Francji przyjść musi kolej na Jezuitów. W tej roznamiętnionej atmosferze rozgłośnem echem rozbrzmiał dogmat nieomylności. Ujrzano w nim ustanowienie uniwersalnego absolutyzmu papieskiego, który przy pomocy zawisłej odeń ślepo hierarchji biskupiej rozsądzać będzie wewnętrzne życie państw i narodów. Tradycyjna niechęć do Niemiec do Rzymu, która w średniowieczu wybuchnęła skargą największego z Minnesängerów, Walthera von der Vogelweide, która w XVI w. podyktowała Lutrowi jego namiętne inwektywy przeciw papiestwu, wezbrała z szczególną siłą. Bismarck, stawiając antagonizm z Kościołem na podłożu odwiecznego sporu władzy duchownej z świecką, specjalnie zaś ambitnych dążeń Rzymu, występował jednak w pierwszym rzędzie jako Niemiec. W przemówieniach jego drgają odległe echa wielkiej tragedji Hohenstaufów, których ostatni potomek dał głowę na szafocie jako ofiara porozumienia papieża z francuskim najezdnikiem, oraz świeże wspomnienia niebezpieczeństw, zagrażających Prusom z racji związków Piusa IX z wszystkimi ich antagonistami wewnętrznymi i zewnętrznymi. W zwartej ciżbie wrogów Kościoła rozbrzmiewały wezwania do walki pod hasłem nietylko zagro-

żonego autorytetu państwa i zagrożonego postępu i kultury, ale pod hasłem obrony narodowości niemieckiej. Z pośród licznych głosów przytoczyć wystarczy jeden, posiadający szczególne znaczenie również dla spraw polskich. Filozof Nieświadomego, Edward Hartmann, w słynnym artykule, w którym rzucił pod adresem polskości wezwanie *Ausrotten,* przeprowadził równocześnie generalny rozrachunek z katolicyzmem. Jedną z głównych przyczyn cofania się niemczyzny na wschodzie po tysiącletniej ekspansji upatrywał w nieubłaganej nienawiści Kościoła katolickiego. Jedynym czynnikiem, zdolnym uratować świat przed zawojowaniem przez Rzym, była w jego oczach protestancka kultura germańska. Obowiązkiem państwa jest zatem wpoić w duszę każdego Niemca przeświadczenie, że katolicyzm jest wrogiem nieubłaganym jego ojczyzny.

Na takim podkładzie zasadniczych warunków rozwinęła się walka kulturalna. Bezpośrednia jej geneza wiąże się z wypadkami 1870 roku. W chwili, gdy cesarstwo francuskie waliło się w gruzy pod ciosami pruskiego młota, zaś zwycięski Hohenzollern gotował się włożyć na swe skronie dawną koronę św. imperjum rzymskiego narodu niemieckiego, niemniej przełomowe wydarzenia rozgrywały się na południowym krańcu Europy. Po jedenastowiekowej egzystencji wymazane zostało z karty Europy patrimonium Sancti Petri. Władza papieża, podcięta w podstawach materjalnych, zyskiwała równocześnie ostateczne rozwinięcie w sferze ducha przez uchwalenie na soborze watykańskim dogmatu o nieomylności. Odpowiednikiem tych zjawisk na gruncie niemieckim było sformowanie się stronnictwa centrum. Od połowy stulecia znajdował się katolicyzm w państwie Hohenzollernów w ciągłym postępie. Podwalinę pomyślnego rozwoju stworzyła nadana przez Fryd. Wilhelma IV w 1850. konstytucja. Romantyk na tronie odznaczał się w stosunku do Kościoła katolickiego niezwykłą życzliwością. Wypływała ona zarówno z drzemiących w jego duszy pierwiastków mistycyzmu religijnego, jak z właściwej mu koncepcji państwa stanowego, opartego na szerokiej autonomji poszczególnych grup ludności, prowincyj i korporacyj; niemałą rolę odgrywała też pamięć wierności, okazanej koro-

nie przez jej katolickich poddanych w krytycznym okresie wiosny ludów. Karta konstytucyjna z 1850, oparta na wzorze belgijskim z 1831, łączyła zupełną niezawisłość Kościoła od państwa na modłę amerykańską z przywilejami, jakich zwykł był zażywać w Europie. Pod tarczą takiej ustawy krzewiły się bujnie w Prusiech zakony, misje i stowarzyszenia katolickie; Kościół gromadził siły, które pozwoliły mu w przyszłości oprzeć się zwycięsko burzy Kulturkampfu. Kryzys upadku władzy świeckiej papieża i powstanie protestanckiego cesarstwa Hohenzollernów nakazywał katolikom niemieckim zjednoczyć się ściślej dla obrony swych praw przed ewentualnemi niebezpieczeństwami. Pod sztandarem nowej partji skupił się odrazu zastęp wybitnych mężów, jak twórca niemieckiego katolicyzmu społecznego, biskup moguncki Ketteler, dyplomata Mallincrodt, znakomici parlamentarzyści bracia Reichenspergerowie, ponad wszystkich wybujała jednak odrazu postać Ludwika Windhorsta. Jak nowe papiestwo w Piusie IX a nowe cesarstwo w Bismarcku, tak nowe stronnictwo znalazło w nim klasycznego przedstawiciela i wodza. Dawny minister i wierny sługa zdetronizowanej dynastji hanowerskiej, rzecznik samodzielności poszczególnych państewek niemieckich, łączył ku zwycięskim Prusom niechęć katolika z urazami partykularysty i gwelfa. Trudno o większy kontrast jak pomiędzy nim a Bismarckiem, zarówno pod względem moralnym jak fizycznym. Kanclerz, polityk brutalnej siły, przez całe życie pozostał wielkim Prusakiem, podczas gdy przywódca centrum z gorącego katolicyzmu czerpał poczucie prawa, moralności, żar ideałów wszechludzkich. Pod względem zewnętrznym był Windhorst typem uczonego jurysty, o twarzy gładkiej, w okularach, niepozornej postawy; olbrzymiemu Bismarckowi sięgał niewiele wyżej niż do pasa, a jednak był to jedyny człowiek, którego kanclerz naprawdę się obawiał. Mistrz w negocjacjach dyplomatycznych, nie odznaczył się Bismarck nigdy jako parlamentarzysta, podczas gdy przeciwnik jego posiadał w tym kierunku uzdolnienie pierwszorzędne i miażdżył go iskrzącą wymową, obfitującą w sarkazm, ironję, niespodziewane chwyty i pchnięcia. Przez blisko dziesiątek lat Reichstag i sejm pruski były widownią ustawicznych zmagań obu

tych ludzi. Później nastąpiło częściowe zbliżenie, wszelako losy ich splątały się wzajemnie w tak szczególny sposób, że, jak subtelnie zauważa P. Matter, w rok po ustąpieniu Bismarcka Windhorst umiera, jakby egzystencja jego straciła nadal cel.

Pierwszą wielką manifestacją polityczną nowego stronnictwa było żądanie utrzymania władzy świeckiej papieża. Po zebraniu się pierwszego parlamentu zjednoczonych Niemiec wysunęło jako zasadnicze punkty programu utrzymanie federacyjnego charakteru Rzeszy i włączenie do jej konstytucji przywilejów, jakiemi cieszył się dotychczas Kościół w Prusiech. To były główne przewinienia formalne, za które wytoczono katolicyzmowi niemieckiemu walkę na śmierć i życie. Jako główny pogromca ultramontanizmu wstąpił w szranki obóz narodowo-liberalny. Powstanie jego, podobnie jak centrum, pozostawało w ścisłym związku z narodzinami cesarstwa. Koncentracja żywiołów katolickich wywołana została przeczuciem zagrażających Kościołowi niebezpieczeństw i pragnieniem utrzymania dotychczasowych samodzielności; utworzenie się stronnictwa narodowo-liberalnego było następstwem zwycięstwa Prus pod Sadową, które okazało, kto powołanym jest do ziednoczenia Niemiec. Zrodzone w huku dział pamiętnej bitwy, stało się w ręku Bismarcka wielkiem narzędziem procesu unifikacyjnego. Bardziej narodowe aniżeli liberalne, upojone triumfami oręża pruskiego i potęgą nowego cesarstwa, zdecydowane było zgnieść wszystkie czynniki, reprezentujące dawny partykularyzm. Centrum z racji swego wyraźnie akcentowanego charakteru wyznaniowego, żądań poszanowania odrębności poszczególnych członków Rzeszy i wyodrębnienia konstytucyjnego Kościoła, bliskiej łączności z Alzatczykami, gwelfami, Polakami, angażowania sił niemieckich w odległej kwestji rzymskiej, wreszcie zależności od papieża wydawało się tym nadpatrjotom żywem zaprzeczeniem idei zjednoczeniowej oraz narodowych interesów Niemiec. Do tego przyłączyła się różnica światopoglądów. Narodowi liberali, grupujący w swych szeregach elitę inteligencji protestanckiej, byli zdeklaryzowanymi wolnomyślicielami. Wybitną rolę odgrywali u wierzchołków ich partji Żydzi, niezaprzeczony zaś

wpływ wywierały loże wolnomularskie. Fanatyczni przeciwnicy ortodoksi kościelni, w sformułowanych przez Piusa IX w encyklice „Quanta cura" i Syllabusie zasadach widzieli nawrót do pełnego średniowiecza, zaś w dogmacie nieomylności zapowiedź ugruntowania teokracji rzymskiej. Ultramontanizm był w ich oczach wrogiem nieprzejednanym wolnej myśli, prawdziwej wiedzy i opartej na racjonalnych podstawach świeckich państwowości. Walkę z nim poczytywali za obronę najwyższych dóbr duchowych ludzkości, za „walkę o kulturę".

Tak stanęły naprzeciwko siebie dwa wielkie obozy, z których każdy reprezentował odrębny świat idej, odmienną koncepcję stosunku Kościoła do państwa, odmienny rodzaj patrjotyzmu niemieckiego. Przyspieszyły starcie niesnaski w łonie Kościoła. Przeciw dogmatowi o nieomylności powstała na gruncie niemieckim opozycja, rekrutująca się przeważnie z kół duchowieństwa kapitulnego oraz inteligencji uniwersyteckiej. Główne jej źródło biło w katolickiej Bawarji, w murach uniwersytetu. Gwiazda teologji i historjografji katolickiej, sędziwy Döllinger, wystąpił z całą siłą swego autorytetu przeciw nowemu sformułowaniu władzy papieża. „Jako chrześcijanin — oświadczył — jako teolog, jako znawca historji, jako obywatel, nie mogę przyjąć tej nauki". Pomiędzy grupującemi się około jego osoby starokatolikami a hierarchją kościelną doszło do zatargów. Władze państwowe występowały w obronie starokatolików, przez co ściągnęły na się niejeden atak z kazalnicy. Bawarski minister wyznań i oświecenia, Lutz, pchany przez Bismarcka w kierunku antykościelnym, nie mogąc przeforsować swego punktu widzenia w izbie bawarskiej, zaapelował do Reichstagu. Narodowi liberali przeżyli chwilę rzadkiego triumfu. Rząd najpotężniejszego, najzazdrośniej dotąd strzegącego swojej odrębności państwa katolickiego Południa apelował do centralnej władzy prawodawczej o pomoc w zatargach z Kościołem. W oczach Bismarcka walka z katolicyzmem była już rzeczą przesądzoną. Jesienią 1870 rozegrała się osobliwa scena pomiędzy nim a Kettelerem. Biskup moguncki domagał się zagwarantowania Kościołowi jego praw w konstytucji Rzeszy. Kanclerz w odpowiedzi rzucił zdanie,

że żaden kapłan katolicki nie może być zbawionym, gdyż tkwi w nim grzech przeciw Duchowi Św. W lipcu 1871 nastąpiło pierwsze uderzenie w postaci zniesienia stworzonego przez Fryd. Wilhelma IV oddziału katolickiego w ministerstwie wyznań. W grudniu Reichstag uchwalił karę dwóch lat więzienia na duchownych, nadużywających kazalnicy dla mącenia spokoju publicznego. Właściwa jednak walka rozgorzała z chwilą, gdy stanowisko pruskiego ministra wyznań objął w styczniu 1872 jurysta Falk, natura bojowa, prostolinijny w pojęciach i środkach działania, zdecydowany zwalić na przeciwnika całą moc represyj, jaką rozporządza wszechwładny mechanizm państwa. Wyraziciel liberalno-szowinistycznej opinji niemieckiej, historyk Treitschke, w następujących słowach zakreślił nowemu ministrowi cel jego działania: „Odzyskać teren, zajęty przez Kościół od 1848; przywrócić prawa państwa w szkolnictwie; podjąć zpowrotem w dziedzinie sztuki i nauki tradycje Fryderyka Wilhelma III". Rok 1872 przyniósł Kościołowi dwa ciosy potężne. W lutym odebrano mu nadzór nad szkolnictwem, podporządkując je wyłącznej władzy państwa, w lipcu rozwiązano najpotężniejszą milicję papieską, Towarzystwo Jezusowe, wraz z podobnemi doń kongregacjami. Rok 1873 otworzył serję t. zw. „ustaw majowych", które wnoszone za trzema nawrotami, zmierzały do zapewnienia władzy świeckiej przeważającego wpływu na tok spraw kościelnych. Poręczona artykułami konstytucji 1850 roku autonomja Kościoła katolickiego, a również ewangelickiego została zniesiona. Państwo uzyskało głos przy obsadzaniu stanowisk kościelnych. Każdy kandydat musiał się wykazać narodowością niemiecką i przepisanym dyplomem naukowym oraz uzyskać zatwierdzenie rządowe. Państwo wzięło pod swój nadzór istniejące seminarja duchowne i zabroniło otwierać nowe. Miało to nadać duchowieństwu niemieckiemu charakter narodowy i podnieść jego wykształcenie ogólne. Jurysdykcja Kościoła i szafowanie karami uległy znacznemu ograniczeniu i poddane zostały kontroli państwa. Czynnik świecki uzyskał przeważający głos w zarządzie majątkiem kościelnym. Zniesiono wszystkie zakony z wyjątkiem oddających się pielęgnowaniu chorych, przeciw opornemu duchowieństwu skierowano szereg sankcyj

karnych, kulminujących w możności internowania a nawet usuwania z terytorjum Niemiec. Konsekwentnem rozwinięciem zasady państwa świeckiego, stojącego ponad wyznaniami, było wprowadzenie zupełnej wolności zmieniania religji oraz obowiązkowych ślubów cywilnych.

Jeżeli ten zespół praw przedstawiał się dostatecznie wojowniczo, to nierównie dramatyczniej ukształtowało się ich praktyczne zastosowanie. Duchowieństwo katolickie przeciwstawiło ustawom majowym nieugięty opór, przedkładając prześladowanie nad ugięcie się przed siłą państwa. Rząd sięgnął w odpowiedzi po środki represyjne; kary pieniężne, zajmowanie beneficjów, usuwanie z stanowisk duszpasterskich, wreszcie więzienie. Walka ogarnęła całe cesarstwo. Spustoszenia w Kościele przedstawiały się straszliwie. W 1876 na dwanaście biskupstw pruskich ośm wakowało, większość diecezyj znajdowała się w stanie dezorganizacji, czterysta parafij bez proboszczów. Obie strony zacinały się w oporze, obie miotały wzajemnie najcięższe oskarżenia. Wybory do Reichstagu w 1874 okazały przyrost sił obu zmagających się obozów: narodowi liberali zdobyli 34 nowe mandaty, centrum 37. Dla Bismarcka Kulturkampf stał się zagadnieniem dominującem nietylko w polityce wewnętrznej ale europejskiej. Przekonany o istnieniu wielkiego sprzysiężenia międzynarodowych elementów katolickich, którego głowa mieści się w Watykanie, ramionami, opasującemi Niemcy, jest Francja i Polacy, najruchliwszymi zaś propagatorami Jezuici, zamierzał zorganizować w odpowiedzi solidarną akcję rządów przeciw Kościołowi. Poseł austrjacki w Berlinie Karolyi pisał, że dążeniem Bismarcka jest „prześladować i tamować każde poruszenie sumienia katolickiego również w innych państwach".

Polityce wiedeńskiej starał się kanclerz uświadomić wspólne niebezpieczeństwo, zagrażające wszystkim rządom z powodu fanatyzowania ciemnych mas przez ultramontaizm w duchu antypaństwowym. Z szczególną zaciekłością nastawał na Jezuitów, dowodząc, że ich działalność wychowawcza w wszystkich krajach katolickich Europy i Ameryki wydaje jednakowo zgubne owoce, i przepowiadając, że podobnie jak w XVIII wieku musi dojść do ich rozwiązania. Od rządu

belgijskiego domagał się zmiany konstytucji, któraby pozwalała ukarać biskupów, podżegających katolików niemieckich do dalszego oporu. Specjalną uwagę poświęcał Bismarck stosunkom kościelno-politycznym Francji. Upadek Thiersa natchnął go obawą, że nowa większość konserwatywno-klerykalna uprawiać będzie w stosunku do Niemiec politykę odwetu, zczasem zaś stanie na czele powszechnej koalicji państw katolickich przeciw Niemcom. Stąd gwałtowne interwencje dyplomatyczne z powodu listów pasterskich biskupów francuskich, w których dopatrywał się zaczepnych tendencyj wobec Niemiec, stąd w dużej mierze grożąca postawa wobec Francji w 1875, która napełniła Europę alarmem nowej wojny. Była to pierwsza akcja Bismarcka na terenie międzynarodowym, która zakończyła się jawnem niepowodzeniem. Rząd austro-węgierski, mimo świeżo utwierdzonej przyjaźni z Niemcami poprzestał po soborze watykańskim na wypowiedzeniu Rzymowi konkordatu, nie dał się natomiast wciągnąć do walki z Kościołem. Minister spraw zagranicznych hr. Andrassy pozostawał przez cały okres Kulturkampfu w ostrożnej rezerwie, zaś Franciszek Józef mawiał, że Bismarck jest na fałszywej drodze i poniesie klęskę. Również postawa Włoch wyrwała kanclerzowi zarzut, że zamiast sekundować Niemcom w walce z Watykanem szukają doń zbliżenia. Najcięższego zawodu doznać miał wszelako z Rosją. To mocarstwo schizmatyckie, pogrążone w zapamiętałej walce z polskością uważał za naturalnego sojusznika przeciw Rzymowi. Dla skierowania Gorczakowa na tę drogę posłużył się zwykłym w podobnych wypadkach manewrem, jakim było wspólne niebezpieczeństwo polskie, wszelako bezskutecznie. Kanclerz rosyjski, przejrzawszy pobudki polityki Bismarcka, oświadczył, że nie pozwoli się poróżnić z papieżem ani z katolickimi poddanymi Rosji.

Dokoła Bismarcka utworzyła się próżnia, zarówno w Europie jak w domu. Szczerych sojuszników przeciw katolicyzmowi miał tylko w narodowych liberałach, był to jednak sojusz nienaturalny. Bismarck mógł dla chwilowej konjuktury przedzierzgnąć się w rzecznika państwa świeckiego i obowiązkowych ślubów cywilnych, wszelako tradycją, przekonaniami, najgłębszą istotą duchową tkwił w świecie mo-

narchiczno-zachowawczym. A właśnie te żywioły zbuntowały się przeciw niemu. Przedstawiciele feudałów pruskich, w których gronie wyrósł Bismarck na męża stanu, ludzie związani z nim dotąd wspólnością poglądów i węzłami długoletniej przyjaźni, odmówili towarzyszenia mu na drodze Kulturkampfu. Jako konserwatyści nie mogli się entuzjazmować ideą państwa liberalnego, które w imię postępu niszczy wiekową ostoję tradycjonalizmu, jaką był Kościół; jako ewangelicy żywili uzasadnione obawy, że walka na śmierć i życie z katolicyzmem w dalszych konsekwencjach ugodzi w chrześcijaństwo i przyczyni się do wykorzenienia w masach uczuć religijnych. Stanowisko konserwatystów pruskich dzielił w głębi duszy cesarz, bardzo pobożny i zachowawczy, wrogi liberalno-antykościelnym prądom wieku. Osamotniony na dworze, coraz trudniej znajdował Bismarck większość w ciałach prawodawczych, atakowany nietylko przez centrowców, ale przez swego dawnego mistrza, sędziwego prezydenta Gerlacha, który, lubo gorący ewangelik, na znak sojuszu wszystkich żywiołów religijnych przeciw niewierze wstąpił w sejmie pruskim, jako hospitant do frakcji katolickiej. Sojusz rządu z starokatolikami nie wydał oczekiwanych owoców. Liczba ich w chwili najświetniejszego rozwoju sięgnęła zaledwie 50.000, najwybitniejsza zaś osobistość Döllinger, usunął się z chwilą dokonania się ostatecznej schizmy. Podobny rezultat stanowił dla Bismarcka niespodziankę. Przyzwyczajony kierować losami narodów, burzyć trony, zmieniać kartę Europy, tu pierwszy raz natknął się na czynnik, który nie rozporządzając siłą materjalną, potrafił wydobyć wyższą od jego woli potęgę moralną. W początkach Kulturkampfu rzucił harde oświadczenie: „Nie pójdziemy do Canossy". Rozwój wypadków z każdym dniem uświadamiał mu, że w podjętym przezeń niebacznie sporze jedynie kompromis będzie w stanie uratować autorytet państwa przed całkowitą niesławą.

Sposobną po temu chwilę nastręczył rok 1878. Zszedł do grobu Pius IX, który na kilka miesięcy przed śmiercią w allokucji do pielgrzymów niemieckich porównał Bismarcka do nowego Atylli. Wstępujący po nim na Stolicę Piotrową Leon XIII przedstawiał odmienny typ papieża. Obracając się

w kręgu tych samych idej, co poprzednik, równie konsekwentny w protestowaniu przeciw wyzuciu go z władzy świeckiej i gruntowaniu prymatu papieskiego w Kościele, okazywał szczęśliwszą rękę w doborze środków. Nie obniżając ani trochę godności swego urzędu apostolskiego, nie ustępując ani na krok spraw i interesów Kościoła, zamiast walczyć z rządami, wolał z nimi negocjować. Dyplomata subtelny, odnowił zerwane stosunki z Szwajcarją i Rosją, potrafił utrzymać znośne modus vivendi z Francją, która wchodziła właśnie w okres walki przeciw kongregacjom, potrafił również stworzyć zespół warunków pod pojednanie z cesarstwem. W tym kierunku zmierzała również ewolucja wewnętrznych stosunków Niemiec. Niebezpieczeństwo ultramontanizmu zbladło w oczach Bismarcka wobec wzrastającej groźby rozrostu socjalizmu. Równocześnie dokonywał się zwrot w polityce gospodarczej Rzeszy. Kanclerz, zrywając radykalnie z dotychczasowemi tradycjami liberalizmu, wkraczał na drogę podatków pośrednich, ceł ochronnych i monopoli. Dla zainaugurowania protekcjonizmu gospodarczego okazał się koniecznym nawrót od narodowych liberałów, którzy trwali niezachwianie przy programie wolnohandlowym, do konserwatystów. W obrąb nowej koncepcji polityczno-gospodarczej kanclerza wchodziło zarazem współdziałanie z centrum. Pokój z Kościołem umocnić miał w masach ludowych konserwatyzm i poczucie ładu społecznego przeciw propagandzie skrajnej lewicy, posłowie zaś katoliccy, reprezentujący interesy rolnicze i przemysłowe kraju, głosami swemi mieli dopomóc rządowi do ustanowienia protekcji celnej. Na tej podstawie zarysowało się pierwsze zbliżenie pomiędzy Windhorstem a Bismarckiem na terenie parlamentarnym, równocześnie zaś nawiązały się pierwsze rokowania dyplomatyczne pomiędzy Berlinem a Watykanem. W 1879 nastąpiła dymisja Falka, na którego zwalono całą odpowiedzialność za nieudałą akcję przeciw Kościołowi. Droga do pojednania była otwarta. W 1880 papież wydał breve, w którem uznał w pewnej mierze obowiązek biskupów notyfikowania rządowi niektórych nominacyj. W odpowiedzi na to sejm pruski przystąpił do złagodzenia ustaw majowych, za jego zaś śladem poszedł parlament Rzeszy.

Każdy rok przynosił stopniową likwidację Kulturkampfu, aż w 1886 nastąpiło faktyczne unicestwienie wszystkich narzędzi walki przeciw Kościołowi. Niepostrzeżenie i bez rozgłosu wygasł wielki spór kościelno-polityczny, który przez kilka lat wstrząsał najgłębszemi podstawami życia Niemiec. Zdawało się, że honorowe pojednanie nie zostawiło na placu zwycięsców ani zwyciężonych. Naprawdę wielkim zwycięzcą pozostał Kościół. Pierwszy raz Bismarck cofnął się, nie osiągnąwszy zamierzonych celów, co więcej doprowadził pośrednio do wzmocnienia przeciwnika. W ogniu walki kulturnej centrum spotężniało i wyrosło do rzędu jednego z najsilniejszych stronnictw niemieckich, z którem musiał się odtąd liczyć każdy rząd. Dzieło Bismarcka rozpadło się w gruzy, a centrum zachowało swe stanowisko i dało młodej republice niejednego następcę na urzędzie Żelaznego Kanclerza.

W żadnej części państwa pruskiego Kulturkampf nie rozgorzał z taką gwałtownością i nie sięgnął tak głęboko jak w Poznańskiem. Nietylko dlatego, że stanowiło ono najsilniejsze obok Nadrenji skupienie ludności katolickiej pod berłem Hohenzollernów. Zasadnicza przyczyna leżała w wiekowych tradycjach rządu pruskiego, który dążąc do osłabienia polskości godził w pierwszym rzędzie w najbardziej uświadomione i ruchliwe jej składniki, t. j. duchowieństwo i szlachtę. Przeglądając dokumenty pruskiej myśli politycznej, w których najdobitniej skrystalizowała się przeciwpolska racja stanu, napotykamy wszędzie ustępy, obrazujące wybitnie wrogi stosunek państwowości pruskiej do działalności Kościoła na ziemiach polskich. Generał Grolmann w głośnym memorjale o prowincji poznańskiej, który pod niejednym względem stał się źródłem natchnień Bismarcka, miał duchowieństwu polskiemu do zarzucenia nietylko brak ogłady i wykształcenia, ale przedewszystkiem fanatyzm religijny i narodowy, który w czasie powstania listopadowego popychał młodych księży do niebezpiecznej dla Prus agitacji patrjotycznej. Najwybitniejszy z poprzedników Bismarcka, nadprezydent Flottwell, okazał się prawdziwym zwiastunem Kulturkampfu, gdy, traktując duchowieństwo polskie jako wrogi prawdziwej oświacie i postępowi ducho-

wemu czynnik reakcji i zabobonu, starał się zapewnić państwu wpływ na wychowanie kleryków i wysłał do więzienia arcybiskupa Dunina. Najwybitniejszy przedstawiciel nacjonalistów niemieckich w Poznańskiem w 1848 roku, Kerst, kreśląc plan całkowitego wytępienia polskości, jako jeden z najważniejszych momentów wysunął uniezależnienie szkoły od Kościoła, usunięcie z posad nauczycielskich zbyt gorliwych katolików, i uznanie nauczania religji za rzecz prywatną. Walka z duchowieństwem polskiem jako najwalniejszym czynnikiem budzącym ducha oporu przeciw państwowości pruskiej, stanowi również linję przewodnią polityki Bismarcka, który posuwał się wręcz do motywowania całego Kulturkampfu chęcią zgniecenia polskości. „W początkach Kulturkampfu — pisze w swych pamiętnikach — decydującą była dla mnie przedewszystkiem jego polska strona". Utworzony za Fryd. Wilhelma IV oddział katolicki w ministerstwie wyznań stał się domeną domu radziwiłłowskiego, wskutek czego rezultatem jego działalności stał się gwałtowny przyrost polskości w Poznańskiem i w Prusach Zachodnich, oraz rozbudzenie się ruchu polskiego na Śląsku. Szef oddziału katolickiego Krätzig był dawnym urzędnikiem prywatnym Radziwiłłów i pozostał nim w gruncie rzeczy w służbie państwowej. Jedyny środek unicestwienia polsko-katolickich intryg i ratowania zagrożonej na kresach wschodnich niemczyzny widział Bismarck w zniesieniu oddziału katolickiego. Analogiczne stanowisko zajął kanclerz w głośnej mowie antypolskiej w sejmie pruskim w 1886.

Tego rodzaju próby motywowania Kulturkampfu spotkały się z odprawą pisarzy centrowych, którzy podnosili, że dla rozprawienia się z Polakami nie było rzeczą konieczną rzucać rękawicę wszystkim katolikom niemieckim. Bezwątpienia tłumaczenie Bismarcka miało na celu naprawienie stosunków z centrum. Kulturkampf wyrósł na tle zasadniczych przeciwieństw protestanckiego cesarstwa z Kościołem i narodowych liberałów z ultramontanizmem, sprawa zaś polska była ważnym momentem ubocznym. Z drugiej strony Bismarck, zdecydowawszy się na walkę z katolicyzmem, wyzyskał ją w całej pełni dla zgotowania najcięższych klęsk polskości. Prześladowania kościelne sprzęgły się

z niszczeniem praw narodowych i obywatelskich Polaków. W drodze zwykłych rozporządzeń ministerjalnych wyrugował Bismark język polski z szkoły średniej i powszechnej w Poznańskiem, na Pomorzu i Śląsku, wprowadził niemczyznę do sądownictwa, administracji państwowej i samorządowej, polecił władzom niemczenie nazwisk oraz nazw gmin i miejscowości. Wówczas rozpoczęło się systematyczne wypieranie żywiołu polskiego z służby państwowej, wówczas rozkwitło na dobre prześladowanie polskiej prasy, zgromadzeń i stowarzyszeń, wówczas pierwszy raz dotknięte zostało Poznańskie wyjątkowem potraktowaniem we względzie ustawodawczym przez wyłączenie go z uchwalonej w latach 1872—75 nowoczesnej ordynacji samorządowej.

Strona polityczna Kulturkampfu zaważyć miała w przygniatający sposób na dalszym rozwoju życia polskiego w Poznańskiem, w oczach współczesnych na pierwszy plan wysunął się wszelako problem kościelno-religijny. Od 1866 roku zasiadał na stolicy gnieźnieńsko-poznańskiej Mieczysław hr. Ledóchowski. Osobistość nowego prymasa odcinała się jaskrawo od szeregu jego poprzedników w XIX wieku. Jeżeli świadectwa źródłowe dowodzą z niezbitą pewnością, jak potężnym czynnikiem budzenia świadomości narodowej i ducha oporu przeciw rządom pruskim było duchowieństwo wielkopolskie, jak wydatnym był jego udział w ruchach insurekcyjnych od roku 1806 po 1863, w jak wysokiej mierze przyczyniało się ono do utrzymania w rozdartym narodzie poczucia jego łączności trójdzielnicowej, to widomym ośrodkiem tego byli kolejno trzej arcybiskupi: Wolicki, Dunin i Przyłuski. Zwłaszcza ten ostatni zajmował u schyłku swego episkopatu tak opozycyjne wobec Prus stanowisko, że rząd czynił poważne starania około przeniesienia go do Rzymu jako kardynała i obsadzenia stolicy arcybiskupiej Niemcem. Wśród branych pod uwagę kandydatów znajdował się nikt mniejszy jak Ketteler, który jednak uprzedzony, że służyć ma za narzędzie politycznych zamiarów Berlina, powziął decyzję odmowną. Ułożony w pruskiem ministerstwie oświaty po zgonie Przyłuskiego memorjał o działalności duchowieństwa polskiego w Poznańskiem stanowi formalny akt oskarżenia: zarzuca mu się udział w propagandzie narodowej

i usiłowaniach powstańczych, wypieranie elementu niemieckiego z zarządu diecezją i wpływowych stanowisk duchownych, redagowanie pism kościelnych w duchu antyrządowym, przepajanie młodych kleryków po seminarjach wrogiemi uczuciami względem Prus. Położenie kresu tej agitacji, wtłoczenie duchowieństwa, przez to zaś całej społeczności poznańskiej w ramy lojalności wobec państwa stanowiło w oczach rządu berlińskiego postulat pierwszorzędnej wagi. Ten właśnie wzgląd zadecydował w pierwszym rzędzie o nominacji nowego arcypasterza. Od dwudziestu kilku lat odcięty od gruntu ojczystego, działał Ledóchowski w służbie Stolicy Apostolskiej na terenie Rzymu, Portugalji, Kolumbji i Belgji. W ciągu dłuższego okresu rozłąki z krajem przywykł korespondować przeważnie po włosku, władał płynnie językiem francuskim, hiszpańskim i portugalskim, wyzbył się natomiast biegłości w mowie ojczystej. Zaszczycony szczególnemi względami osobistemi Piusa IX znany był z arystokratyzmu i przekonań antyrewolucyjnych. Podobny zespół warunków zdawał się go predysponować do roli poskromiciela ducha buntu w duchowieństwie poznańskiem.

„Kiedy nuncjusz Ledóchowski miał obejmować arcybiskupią stolicę gnieźnieńską i poznańską — pisał Stanisław Tarnowski — był między Polakami strach i smutek z powodu, że jak dość powszechnie mniemano, w tym rzymskim dygnitarzu i dyplomacie nie zostało nic polskiego". Obawom tym odpowiadała miara oczekiwań po stronie przeciwnej. „Jego wystąpienie osobiste wywołało tu i pozostawiło najlepsze wrażenie" — w tych słowach wyrażał się po bytności Ledóchowskiego w Berlinie pruski minister oświecenia Mühler. „Jest to człowiek o wytwornem obejściu, rozległem wykształceniu i stanowczym charakterze... Pod względem politycznym będzie on wypełniał sumiennie zaprzysiężone przezeń obowiązki, będzie stawiał opór dążeniom rewolucyjnym i starał się o zbliżenie znowu umysłów do rządu. Katolikom niemieckiego pochodzenia pragnie okazywać tę samą miłość i troskliwość, co polskim... W zależność od polskiej partji narodowej nie popadnie". Pierwsze kroki arcybiskupa zdawały się odpowiadać tym zapowiedziom.

Zrywając radykalnie z tradycją poprzedników występował zdecydowanie jako *civis romanus-subditus Borussiae*. Wskutek wydanego przezeń duchowieństwu zakazu uczestniczenia w akcji wyborczej liczba polskich posłów w sejmie spadła w 1867 z 20 na 12. Bardziej jeszcze ranił uczucia patrjotyczne zakaz śpiewania po kościołach „Boże coś Polskę" i odprawiania nabożeństw z racji obchodów narodowych, jak również ograniczenie polskiego języka wykładowego w seminarjum poznańskiem i usunięcie duchowieństwa od pracy społecznej. „Zapytaj się sumienia, czy z nami masz wspólnie pracować nad wyswobodzeniem Ojczyzny, lub czy masz pozostać z Niemcami, i im dopomagać do naszej zguby" — w tych słowach apelował do Ledóchowskiego z ziemi wygnania dawny sybirak i członek Rządu Narodowego, Karol Ruprecht. W czasie wojny 1870 roku arcybiskup nakazywał wiernym święcić triumfy oręża pruskiego nad Francją, które były wszak równoczesną klęską dla Polski. Po zajęciu Rzymu przez wojska włoskie odbył Ledóchowski ku niemałemu zgorszeniu najbardziej prawowiernych katolików polskich podróż do kwatery Bismarcka w Wersalu, by skłonić go do interwencji na rzecz papieża.

A jednakowoż nawet w tym okresie najbardziej harmonijnego współżycia pomiędzy arcybiskupem a rządem pruskim nie brakowało na widnokręgu chmurek, zwiastujących przyszłą burzę. Nadprezydentem prowincji poznańskiej był od 1863 Karol Horn, urzędnik sprężysty, przeniknięty nawskroś flottwellowskimi zasadami zwalczania polskich dążeń narodowych i wzmacniania żywiołu niemieckiego, osobiście człowiek przyzwoity i daleki od ślepej i brutalnej względem polskości nienawiści. Od pierwszej chwili zajmował on wobec kandydatury Ledóchowskiego stanowisko wrogie, dowodząc, że kosmopolityczny nuncjusz jest jednakowoż urodzony i wychowany w Kongresówce, że rodzina jego skompromitowała się akcją rewolucyjną przeciw Rosji, on sam zaś utrzymywał w Rzymie bliskie stosunki z członkami polskiej kongregacji, w młodości skomponował nawet polski hymn narodowy. Rzecz godna uwagi, że również dyplomaci pruscy, którzy mieli możność bliższego poznania Ledóchowskiego, podkreślają zawartą w jego naturze dwoistość dyg-

nitarza papieskiego i Polaka. Poseł pruski w Brukseli Balan pisze o nuncjuszu, że „sympatje jego są bardzo stanowczo po stronie polskiej". Przedstawiciel Prus w Frankfurcie, Savigny, podnosi, że Ledóchowski nie przestał „poświęcać pełnej sympatji swemu plemieniu i jego losom". Powzięte względem Ledóchowskiego uprzedzenie nie opuszczało Horna ani na chwilę. Gdy dwór berliński tonął w zadowoleniu z pozyskania nakoniec lojalnego arcybiskupa, nadprezydent zarzucał mu zamaskowany polonizm, usuwanie duchownych niemieckich, prowadzenie polityki językowej w duchu faworyzowania polszczyzny. Nakoniec wybuchnął pomiędzy obu dostojnikami spór na tle szkolnictwa. Ledóchowski sprzeciwił się polityce germanizatorskiej Horna i wygrał sprawę. Pierwszy raz przedstawiciel władzy państwowej cofnął się przed głową polskiego duchowieństwa. W 1869 Horn przeniesiony został do Królewca. Zupełnie w tym samym duchu oceniał działalność arcybiskupa późniejszy kanclerz Rzeszy, ks. Hohenlohe-Schillingfüst, który pisał w sierpniu 1872, że Jezuici pod wodzą Ledóchowskiego zwalczają jawnie niemczyznę i gdyby im pozwolono, zrewoltowaliby całe Poznańskie. Ten wzgląd skłonił właśnie Bismarcka do wystąpienia przeciw nim, pierwotnie bowiem skłonny był uważać Zakon Jezusowy za sojusznika przeciw rewolucji. Co więcej, istnieją ślady, że działalność Ledóchowskiego wykraczała w tym czasie przez granice zaboru pruskiego. Wiąże się to ściśle z używaniem przezeń tytułu prymasa Polski. Oficjalnie został on uznany w tym charakterze przez Piusa IX na soborze watykańskim, atoli już z chwilą objęcia przezeń stolicy gnieźnieńsko-poznańskiej sprawa ta poruszaną była przez prasę polską i niemiecką. Podnoszono znaczenie tej manifestacji, wskazując, że tytuł prymacjalny reprezentuje jedność polityczną rozdartego narodu. Istotnie, Ledóchowski utrzymywał potajemne stosunki z episkopatem Królestwa. Namiestnik Berg oskarżał go w 1869 o podburzanie biskupa augustowskiego Konstantego Łubieńskiego, który, jak wiadomo porwany przez Rosjan z swej diecezji, umarł w Niżnym Nowogrodzie. W czasie Kulturkampfu doszedł rząd pruski do przekonania na podstawie zasekwestrowanych papierów kanonika Koźmiana, że

Ledóchowski, wykonywał faktyczną jurysdykcję nad biskupami zaboru rosyjskiego, podsycając przez to namiętności i aspiracje narodowe polskości.

Świadectwa te zdają się dowodzić, że Ledóchowski działalnością swą i aspiracjami od pierwszej chwili sięgał poza zakres wyznaczony mu przez Berlin roli, występując w niejednym wypadku jako ukryty antagonizm zarówno Rosji jak Prus. Niemniej nie ulega wątpliwości, że Kulturkampf stanowi przełom jeżeli nie w jego życiu wewnętrznem, to w oficjalnym stosunku do rządu pruskiego i społeczeństwa. Równoczesny gwałt na katolicyźmie i polskości w całej dobitności postawił mu przed oczy słuszność głoszonej przez jednego z najzasłużeńszych patrjotów wielkopolskich, ks. Prusinowskiego, zasady, że „jeżeli interes Polski każe się trzymać Kościoła, to także interes Kościoła wymaga, aby jej nie opuszczał". Układny dyplomata, który dotąd jeździł corocznie na dwór berliński dla składania parze cesarskiej życzeń, w ogniu walki kulturnej wykrzesał z siebie pierwiastki heroizmu. Niezłomny opór wobec zarządzeń godzących nietylko w niezawisłość Kościoła ale narodowe wychowanie dziatwy, przypłacony dwuletniem więzieniem i dożywotniem z kraju wygnaniem, teraz dopiero związał naprawdę Ledóchowskiego z społeczeństwem, zacierając pamięć nadmiernej wobec rządu uległości. Jak słusznie pisze ostatni z jego biografów, prof. Skałkowski, „wszystko teraz dodawało tylko blasku i rozgłosu jego niedoli, i jego arystokratyzm i jego koneksje dyplomatyczne: jaskrawość gwałtu na nim popełnionego podnosiła i jego dotychczasowa ustępliwość wobec rządu i stronienie od walki politycznej, co się zdało przewidującą roztropnością. On sam też, w sumieniu swojem, przez tę ofiarę dorastał godności prymasa Królestwa Polskiego". Przykład najwyższego duszpasterza podziałał na społeczeństwo. Z jaką bezwzględnością prowadzonym był Kulturkampf i na jak odporną napotykał postawę, świadczą dane statystyczne, przytoczone przez ks. Stablewskiego w sejmie pruskim w 1879 roku: arcybiskup znajdował się na wygnaniu, z obu sufraganów jeden na wygnaniu, drugi w więzieniu, wskutek czego od sześciu lat nie udzielano w diecezji sakramentu bierzmowania, na 40 dziekanów 35

w więzieniu, oba seminarja duchowne zamknięte, 97 parafij z 160.000 ludności pozbawione były opieki duchownej.

Likwidacja Kulturkampfu w Poznańskiem przyniosła rządowi pruskiemu jedyny sukces, jakim pochlubić się mógł w tej walce, natury nie kościelnej a polityczno-narodowej. Po opuszczeniu więzienia ostrowskiego wyjechał Ledóchowski do Rzymu, gdzie wobec groźby ekstradycji z strony władz włoskich papież ofiarował mu schronienie w Watykanie. Po nawiązaniu negocjacyj pomiędzy Stolicą Apostolską a Berlinem stało się widocznem, że jednym z najbardziej drażliwych punktów będzie sprawa obsadzenia stolicy gnieźnieńsko-poznańskiej. Bismarck pałał ku forytowaniu uprzednio arcybiskupowi najgłębszą nienawiścią. Oficjalna prasa niemiecka prowadziła kampanję przeciw pobytowi Ledóchowskiego w pałacu watykańskim, podnosząc, że względy okazywane buntowniczemu poddanemu korony pruskiej pozostają w jaskrawej sprzeczności z wyrażanemi przez papieża chęciami pojednania. Z małostkową zaciekłością wytykano, że arcybiskup otrzymał do dyspozycji nietylko najlepsze apartamenty i kuchnię papieską, ale ogrody watykańskie, przez to zaś możność codziennego stykania się z Ojcem Św. w czasie przechadzki i oddziaływania nań w duchu antypruskim. Na dnie całej akcji krył się dawny zamiar obsadzenia stolicy arcybiskupiej kandydatem niemieckim. Gdy weszła na porządek dzienny rokowań sprawa wychowania duchowieństwa, wyszło na jaw, że Berlin, wzamian za pożądane ustępstwa domaga się rezygnacyj arcybiskupa kolońskiego Melchersa oraz Ledóchowskiego. Po długim oporze Leon XIII dał za wygraną i wyraził swą zgodę na mianowanie arcybiskupem gnieźnieńsko-poznańskim Niemca. Był nim ks. Dinder, który jako jałmużnik wojskowy I korpusu miał miał możność zetknięcia się z żołnierzami-Polakami, w czasie zaś Kulturkampfu na stanowisku proboszcza w Królewcu okazał się wobec starokatolików nieugiętym charakterem kościelnym.

Wieść o tem napełniła Poznańskie żałobą. Zdawało się, że prowadzona z takiem poświęceniem walka kończy się klęską. Tak przemawiały pozory. Głębsza rzeczywistość, ogarnięta z należytej perspektywy dziejowej, mówi o czemś

przeciwnem. Jeżeli Kulturkampf stanowi w bilansie Bismarcka jedną z najbardziej ujemnych pozycyj, to dotyczy to w pierwszym rzędzie jego wpływu na sprawy polskie. Pierwszem z niepożądanych przez kanclerza następstw było stworzenie mocnego sojuszu pomiędzy Polakami a centrum. Na konkresie niemieckich stowarzyszeń katolickich w Fryburgu w 1859 uskarżał się ks. Prusinowski na obojętność katolicyzmu niemieckiego względem spraw polskich. Kulturkampf oznacza pod tym względem przełom. Równoczesna ofensywa Bismarcka przeciw polskości i katolicyzmowi otworzyła centrowcom oczy na wspólność niebezpieczeństwa. Gdy w 1886 kanclerz, zlikwidowawszy Kulturkampf i poddawssy się orzecznictwu papieskiemu w sporze o Karoliny, zainaugurował walkę eksterminacyjną przeciw Polakom z widocznym zamiarem oddzielenia spraw polskich od katolickich, napotkał na zdecydowane przeciwdziałanie centrowców, którzy pod wodzą Windhorsta kruszyli kopje z zapałem, przypominającym najlepsze czasy t. zw. „niemieckiej przyjaźni dla Polski" z przed 1848 roku.

Donioślejszym jeszcze był wpływ Kulturkampfu na wewnętrzny rozwój społeczeństwa polskiego w zaborze pruskim. Stały cel polityki Berlina w epoce porozbiorowej stanowiło pogodzenie polskich poddanych z państwowością pruską, zabicie w nich dążeń do niepodległości. Dwaj byli w XIX wieku ludzie na przodujących w Wielkopolsce stanowiskach, z którymi wiązały się nadzieje rządu: namiestnik Antoni Radziwiłł i Ledóchowski. Pierwszy stracił z swą polityką ugody grunt pod nogami, zanim powstanie listopadowe zepchnęło go w nicość polityczną. Drugi przedstawiał nierównie poważniejsze szanse. Potężny swem stanowiskiem hierarchicznem, budzący respekt charakterem i gorliwością religijną, zjednujący sobie serca uczynkami miłosierdzia — kto wie, do jakich doprowadziłby po dłuższej działalności wyników. Może pod jego ręką duchowieństwo poznańskie zatraciłoby ducha Przyłuskich, Prusinowskich, Janiszewskich, może otworzyłoby kościoły dla zalecanego przez arcybiskupa kultu lojalności wobec państwa. Uchylił to niebezpieczeństwo Kulturkampf. Mimowoli nasuwa się analogja pomiędzy Ledóchowskim a innym dygnitarzem Kościoła z po-

przedniego stulecia. Jak Kajetan Sołtyk oszukany przez wroga, dał się mu użyć za narzędzie, a dopiero ugodzony w uczuciach religijnych rzucił w naród wezwanie do oporu i męczeństwem swem zagrzał go do walki, tak arcybiskup gnieźnieńsko-poznański dzięki Kulturkampfowi wzniósł się na wyżyny przodownika i męczennika nietylko Kościoła ale narodu. Podobna ewolucja dokonała się wówczas nietylko w duszy Ledóchowskiego. Przeszły przez nią dziesiątki i setki tysięcy maluczkich, najmniej narodowo uświadomionych, przeszła cała warstwa włościaństwa, której dopiero prześladowanie religji ukazało drogę do ojczyzny. I to była najfatalniejsza dla Bismarcka konsekwencja Kulturkampfu. Pragnąc zmiażdżyć katolicyzm, rozbudził polskość w najszerszych warstwach ludu. Wierny wskazaniom tylu poprzedników głosił przez całe życie, że wrogami państwowości pruskiej są dwie wyższe warstwy społeczeństwa polskiego, duchowieństwo i szlachta. Na kilka miesięcy przed śmiercią zmuszonym był stwierdzić, że w rzędzie ich znajduje się również chłop polski. Jeżeli kanclerz zdawał sobie jasno sprawę z wzajemnego powiązania zjawisk w życiu społecznem, jeżeli zgłębiał trzeźwo wyniki swych działań, to może w chwili tego wyznania zamajaczyła mu przed oczyma wizja Kulturkampfu.

Józef Feldman.

Empirjo-psychiczne podstawy pojęcia duszy ludzkiej.

Wszelkie pojęcia są wytworami umysłu ludzkiego. Nazywając pojęcia wytworami, podkreślamy czynność wytwórczą umysłu ludzkiego, ale nie chcemy powiedzieć tem samem, aby pojęcia miały być wytworami dowolnemi. Czynność wytwórczą umysłu ludzkiego krępują dane doświadczenia zmysłowego i zasadnicze prawa: niesprzeczności, tożsamości, powodu dostatecznego. Istnieją w nauce pojęcia, które nie roszcząc sobie pretensji do ważności realnej, posiadają doniosłość jedynie idealną. Tego rodzaju pojęcia krępują się jedynie zasadą niesprzeczności, lub wewnętrznej zgodności cech składowych. Nie chodzi wcale o to, czy te pojęcia mają podstawę w rzeczach. Do takiej kategorji należą przedewszystkiem pojęcia matematyczne, jak — 1, 2-i; pojęcia geometryczne punktu pozbawionego wszelkiej rozciągłości, podobnież linji, pojęcia fizykalne, jak „doskonały" gaz, „doskonała" ciecz, „doskonały" przewodnik i wogóle tak zwane pojęcia graniczne. Przedmioty tych pojęć nie istnieją w rzeczywistości. Umysł ludzki je tworzy dla wygody swej pracy naukowej. Takie fikcyjne przedmioty powstają razem z pojęciami, którym też zawdzięczają swe istnienie myślowe. Materjał surowy, z którego bierzemy ten lub ów element, by po uprzedniej przeróbce wciągnąć go w skład pojęcia, znajdujemy w doświadczeniu bądź wewnętrznem, bądź zewnętrznem. Ponieważ ten materjał podlega gruntownej przeróbce myślowej, tracąc naturalny wygląd, a przybierając sztuczny, niezgodny z rzeczywistością, przeto nie

można go uważać za podstawę dla tych pojęć. Punkt, czy matematycznie doskonały przewodnik elektryczności nie mają odpowiednika w rzeczywistości, tak samo jak pojęcie gazu doskonałego. Gazy konkretne, jakie spotykamy w przyrodzie, nie spełniają tych wszystkich warunków, jakie się wiążą z pojęciem gazu, wypracowanem przez teorję kinetyczną. Stąd mówi się, iż konkretnie dany gaz zdradza odchylenia od pojęcia gazu idealnego, doskonałego, który jest przedmiotem teorji kinetycznej. Podobnież ma się rzecz, gdy chodzi o inne prawa fizykalne i przedmioty ich zastosowania.

Istnieją jednak pojęcia innego rodzaju, mianowicie pojęcia, które posiadają realne podstawy w danych doświadczenia.

Gdy dane doświadczenia dla powstania pojęć fikcyjnych odgrywają rolę o k a z j i, to dla pojęć tego drugiego rodzaju dane doświadczenia dostarczają p o d s t a w.

Twierdzić, że jakieś pojęcie ma podstawę w danych doświadczenia, że opiera się na empirji, to znaczy, iż jego treść nie jest dowolnie przez umysł ludzki utworzona tak pod względem elementów, jak i ich syntezy, ale zaczerpnięta z doświadczenia, wyznaczona przez doświadczenie. Aczkolwiek przeróbka myślowa ma i w tym wypadku zastosowanie, to jednak dotyczy ona nie tyle elementów składających się na treść pojęcia, ile formy logicznej pojęcia, dotyczy nie przedmiotu pojęcia lecz sposobu, w jaki ten przedmiot pojmujemy, przedstawiamy.

W niniejszej pracy chcę wykazać, iż pojęcie duszy ludzkiej nie jest fikcyjnem; przeciwnie, iż posiada ono podstawy w doświadczeniu wewnętrznem czyli psychicznem.

Zanim przystąpię do uzasadnienia wypowiedzianej tezy, należy zwrócić uwagę nietylko na tezę przeciwną, ale i na tezy, które są przesłankami przygotowującemi grunt dla tezy przeciwnej.

Teza przeciwna głosi: pojęcie duszy nie ma podstaw w danych psychicznych, nie ma właściwego sobie przedmiotu, jest bezprzedmiotowe. „Dusza“ to skrócona, wygodna nazwa, którą oznaczamy cały zbiór faktów świadomościo-

wych.[1]) Teza ta cieszyła się wielkiem uznaniem u empirystów angielskich, zwłaszcza u Hume'a, Berkeleya, a potem u St. Milla, który do jej utwierdzenia i rozpowszechnienia niezwykle się przyczynił. Teza empirystyczna utrzymuje się na założeniu, według którego myślenie metafizyczne, metaempiryczne, sięgające poza zjawiska, wykracza poza granice poznania naukowego, bo nie podlega sprawdzalności. Dlatego pojęcia metafizyczne należy wyłączyć z obrębu nauki jako nieużyteczne, a nawet szkodliwe, o ile tamują badania pozytywne, lub eksperymentalne. Empiryści nie przyjmują innej rzeczywistości, jak tylko fakty dostrzegalne zmysłowo. Pojęcie duszy, według nich, nie może posiadać żadnej treści osobliwej poza faktami świadomościowemi, ich sumą. Zatrzymując nazwę „dusza" empiryści dają jej całkiem inne znaczenie, rozumieją pod tą nazwą sumę lub całokształt faktów świadomościowych.[2])

Jakie przesłanki złożyły się na to, iż teza empirystyczna uchodzi wobec wielu umysłów za słuszną?

Naprzód koncepcja Kartezjuszowska duszy, a następnie koncepcja Locke'a i Hume'a substancji.

Warto zauważyć, że dla wielu psychologów i filozofów Kartezjusz jest klasycznym i autorytatywnym przedstawicielem racjonalistycznego sposobu myślenia, od niego jakoby rozpoczyna się właściwa filozofja. Arystoteles i średniowiecze nie są brani w rachubę, a to częściowo z nałogu, częściowo z lekceważenia. Jeżeli mowa o spirytualizmie w psychologji, to się pomija różne odmiany i szczegóły i stawia Kartezjuszowskie wydanie za przykład ilustrujący rzecz. Takie hurtowne traktowanie pojęcia duszy i duchowości spotykamy często, przynajmniej w podręcznikach.

[1]) Tak mówi Titeheuer w swym podręczniku psychologji zarówno w małem u nas rozpowszechnionem wydaniu, używanem w gimnazjach, jak i w większem wydaniu, które się ukazało w tłumaczeniu Art. Chojeckiego, Warszawa 1929.

[2]) Obecnie zdobywa sobie uznanie wśród psychologów kierunek, stawiający w ośrodku zagadnienie całokształtu *(Gestaltqualität)*. Całokształt oznacza więcej niż sumę, bo coś nowego, co się ani z samych części ani z ich zbioru nie tłumaczy. Teorja całokształtu zmierza do tego, by uczynić substancję zbędną, por. Kreibig *Die intellektuellen Funktionen*, Wien und Leipzig 1909, s. 112—116.

Kartezjusz wysunął koncepcję duszy zasadniczo różną od Arystotelesa i scholastyków, trzymających się Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Kartezjusz odróżnia dwie substancje: ciało — *corpus, res extensa* i duszę — *anima, res cogitans.* Jak do istoty ciała należy rozciągłość, tak do istoty duszy należy myślenie, *cogitatio.* Musimy przytem dobrze zapamiętać, iż wyraz *cogitatio* w języku Kartezjuszowskim, znaczy to samo co *conscientia*, świadomość. Należy tu więc myślenie, chcenie, wyobrażanie, nawet odczuwanie.[1])

Z tego widzimy, że myślenie według Kartezjusza obejmuje wszystkie zjawiska naszej bezpośredniej świadomości, czyli wewnętrznego doświadczenia. Połączmy teraz znakiem równania trzy terminy Kartezjuszowskie, mianowicie: dusza = myślenie = wszelkie zjawiska świadomościowe, a otrzymamy wniosek naogół przyjęty przez psychologów, że nauka o duszy czyli psychologja jest nauką o zjawiskach świadomościowych.

Psychologja Kartezjusza jest jednak spirytualistyczną, bo zjawiska świadomości są dlań współmiernym wykładnikiem, wyrazem duszy substancjalnej, są jej funkcją istotną.

Psychologja spirytualistyczna Kartezjusza, jego koncepcja duszy doczekała się empirystycznej interpretacji ze strony Locke'a, Berkeleya i Hume'a.

Locke przyjmuje jeszcze substancję jako substrat niepoznawalny kompleksu zjawisk. Ale Locke, czytany dużo i wpływowy, obciążył pojęcie substancji błędnemi wyobrażeniami. Hume, Kant i potem wielu innych, mówiąc o substancji i krytykując ją, mieli na względzie pojęcie substancji takie, jakie sobie urobił Locke. Mało komu przyszło do głowy zastanowienie się, czy pojęcie Locke'a o substancji jest poprawne i czy, jeżeli ono nie daje się utrzymać, niema innego pojęcia poprawnego, czyniącego zadość faktom i zasadniczym prawom umysłu.

Dla Locke'a i Hume'a substancja przedstawia się jako podkład niezmienny dźwigający, podtrzymujący różne przypadłości. Wobec tego stosunek substancji do przypadłości byłby czysto zewnętrzny, mechaniczny, przestrzenny. Oczy-

[1]) Descartes, *Philosophiae principia.* I, 9.

wiście taka substancja stanowi jakiś dziwny twór, który usprawiedliwić trudno wobec tezy: *non sunt multiplicanda entia sine ratione sufficienti.* Nic dziwnego, że ci co na modłę Locke'a pojęcie o substancji sobie urabiają, łatwo posuwają się do drwin z tego pojęcia. Paulsen wyśmiewa taką substancję, porównywując ją z twardym klockiem. Jeden z polskich filozofów, mieniący się „radykalnym realistą", przedstawia sobie substancję jako słupek, do którego przylegają przypadłości niby ćwieki, które można wbijać lub wyjmować. Z tak wyobrażonej substancji można drwić, ale pytanie, czy te drwiny mogą zastąpić rzeczową argumentację i czy się nie ułatwia sobie dyskusji z przeciwnikiem, wypaczając jego tezę. W takich wypadkach bierze się rozbrat z objektywnością.

Zresztą czy można zwolenników zwalczanej tezy posądzać o taki zbytek naiwności. Gdyby substancję uważano w taki naiwny sposób za podkład, podstawę, dźwignię podtrzymującą przypadłości, to najklasyczniejszym i najplastyczniejszym zarazem przykładem substancji byłoby krzesło, które nas podtrzymuje, gdy na niem siedzimy, lub stolik, na którym spoczywają książki, kałamarz i kwiaty. Zarzut naiwności spadłby na tych, coby taki naiwny pogląd swym przeciwnikom przypisywali.

Wprawdzie słyszy się wyrażenia, porównywujące rolę substancji z podkładem, podłożem, podstawą; jednak nie trzeba tych zwrotów brać w sensie literalnym, jaki mają w sferze świata praktycznego. W odniesieniu do substancji mają one znaczenie proporcjonalne, czyli analogiczne. Stosunek substancji do przypadłości jest p o d o b n y do stosunku podstawy do tego, co się na niej opiera, wznosi. Substancja, pojęta w sensie Arystotelesa i scholastyków, łączy się z przypadłościami nie mechanicznie, lecz wewnętrznie i nie statycznie lecz dynamicznie. Pojęcie substancji wprowadzamy drogą rozumowania, by wytłumaczyć, by podać dostateczny powód, dzięki któremu przedmioty zachowują ciągłość i jedność przy zmienności i wielości elementów. By się uchronić od błędnej koncepcji substancji, należy pamiętać o sztucznem oddzieleniu jej od przypadłości. My rozkładamy myślą jedną całość naturalną, zwaną rzeczą, na

substancję i przypadłości. Substancja wyraża się w przypadłościach i w nich żyje. Dlatego konstruujemy pojęcie substancji na podstawie przypadłości i zasady powodu dostatecznego. Substancja tak zrozumiana nie tamuje postępu wiedzy; przeciwnie wymaga coraz szerszego i dokładniejszego poznania przypadłości, zjawisk, bo substancji nie poznajemy wprost, tylko za pośrednictwem przypadłości. Substancja nie tłumaczy poszczególnych faktów; pod tym względem jest bezużyteczną. Gdy chodzi jednak o wytłumaczenie jedności, całokształtu i ciągłości, bez pojęcia substancji obejść się nie można. Łatwiej zaprzeczyć je słowem, niż obejść się bezeń w myśleniu. Faktem jest, iż nie wszyscy, mówiący o substancji, z tym wyrazem wiążą ten sam sens. Inną treść myślową nadawał temu słowu Arystoteles i potem Tomasz z Akwinu, inną Kartezjusz i jeszcze inną Spinoza. Koncepcja substancji Kartezjuszowska stała się popularną zwłaszcza w interpretacji Locke'a i potem w polemice Hume'a i Kanta. Pod nią podciągano wszystkie inne. Stąd zrozumiemy nieprzychylne stanowisko wobec pojęcia substancji wogóle.

Ostra krytyka wymierzona przez Hume'a przeciw substancji w ujęciu Locke'a odebrała temu pojęciu podstawę rzeczową. Późniejsi krytycy niewiele co dodali do niej.

Hume załatwił się radykalnie z substancją w ujęciu Locke'a. Przyszło mu to łatwo, bo ujęcie było słabe; substancja robiła wrażenie dodatku zbytecznego do kompleksu zjawisk. Hume wykazał, że tak pojęta substancja, ściślej rzecz biorąc jest tylko nazwą skróconą dla całego kompleksu wrażeń i wyobrażeń, co godziło się z wynikami koncepcji Kartezjusza: dusza = myślenie = wszelkie zjawiska świadomości.

W rezultacie tego rozumowania utorowało sobie drogę przekonanie, że psychologja musi być nauką empiryczną wyłącznie, bo nie ma innego przedmiotu jak zjawiska świadomości, które winna jak najdokładniej opisać, uklasyfikować i odnaleźć między niemi relacje stałe czyli prawa.

Dążenie do najdokładniejszego opisania zjawisk zrodziło potrzebę użycia eksperymentu. Eksperyment bowiem, jako polegający na umyślnem, planowem wywoływaniu zjawisk

świadomościowych w okolicznościach przewidzianych, stawia je w mocy eksperymentatora, dając mu przez to możność dokładnego ich opisania i zbadania stosunków między niemi zachodzących. Tak powstała psychologja eksperymentalna o nastawieniu wyłącznie empirycznem.

Psychologja esperymentalna na zasadzie ograniczenia swego terenu badań i na zasadzie przyjętej metody abstrahuje od sprawy istnienia duszy i jej właściwości, zostawiając te zagadnienia poza nawiasem swych sądów i rozumowań; podobnie jak nauki przyrodnicze powstrzymują się od sądów nad istotą światła, ciepła, elektryczności, siły, czasu, przestrzeni, zajmując się w myśl przyjętej metody tylko zjawiskami i ich zależnościami funkcjonalnemi.

Zasady metodologiczne są podyktowane podziałem pracy naukowej, która dla wyczerpujących badań jest pożądaną. Można więc ograniczyć się, dla osiągnięcia większej dokładności, do badania samych tylko zjawisk, ale zasad metodologicznych nie należy przekształcać w tezę o doniosłości ontologicznej. Dlatego, że ze względów metodologicznych badamy zjawiska psychiczne t a k j a k g d y b y duszy nie było, że o tej sprawie nie chcemy dyskutować, by nie wprowadzać zamętu, nie wolno wyciągać wniosku, że zjawiska psychiczne w całości wzięte są duszą. Takie twierdzenie wychodzi poza ramy stanowiska empirycznego i przedzierzga się w twierdzenie o doniosłości metafizycznej, aczkolwiek jest negatywne. Chcąc pozostać w ramach metody obserwacji i eksperymentu zjawisk, należy się powstrzymać od sądów twierdzących czy przeczących o przedmiotach niezjawiskowych.[1]) Przedmioty nieuchwytne dla przyjętych narzędzi mogą stać się uchwytnemi przy innej metodzie; nie wolno odsądzać ich od istnienia na podstawie obranej metody pracy.

---

[1]) Dobitnie to wypowiedział nestor psychologów francuskich Th. R i b o t w przedmowie do zbiorowego dzieła: *Traité de Psychologie* pod redakcją Dumasa 1923 t. I s. IX, mianowicie, że psychologja eksperymentalna „ma przedmiot określony: fakty psychiczne, ich opis, ich klasyfikację, odkrycie ich praw i warunków ich istnienia. Ona zakazuje sobie surowo wszelkiej spekulacji nad ich naturą ostateczną". Porów. G. F. S t o u t: *Zarys Psychologji*. tł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1929 r. 6.

W psychologji, jak zresztą w każdej innej nauce, nie poprzestaje umysł ludzki na samej tylko obserwacji, eksperymencie i klasyfikacji. Czystej obserwacji zresztą niema, bo spekulacja wszędzie się wplata, ona kieruje obserwacją, nadaje jej cel, wprowadza pojęcia, hipotezy, jako nieodzowne narzędzia pracy naukowej. Każda nauka empiryczna, jak np. fizyka, chemja, ma swą część spekulatywną, filozoficzną, w której się dyskutuje o wartości hipotez wysuwanych i o zasadniczych pojęciach, któremi te nauki operują. Podobnież i psychologja. Przy obserwacji faktów świadomości i ich klasyfikowaniu, przy odnajdywaniu praw i ich systematyzacji operujemy stale pojęciem świadomości. Nasuwają się nam pytania, czem jest świadomość, jak wytłumaczyć jej odrębność od zjawisk fizycznych, jak uzasadnić jej ciągłość i trwałą jedność mimo rozmaitych faktów, mimo ciągłych zmian. Fakty psychiczne wykazują przynależność do pewnego „ja", i to „ja" występuje w roli podmiotu niezmiennego wobec zmieniających się ciągle orzeczeń. Mówimy: ja czytałem, ja czytam, lub ja będę pisał, ja podziwiam, ja chcę. Czem wytłumaczyć to zagadkowe „ja", ten trwały podmiot różnych faktów świadomości? Czy oprócz zjawisk należy przyjąć jakieś wiązadło psychiczne, substancję, duszę, czy też nie? Istnieją różne teorje, dające odpowiedź na te, narzucające się nieodparcie pytania. Zajmiemy się ważniejszemi z nich.

Assocjacjonizm uważa świadomość za zlepek faktów, które się kojarzą z sobą różnemi nićmi.[1]) Ten zlepek lub, mówiąc językiem Taine'a, polip rozmaitych faktów, podlega ciągłym zmianom. Łudzimy się jednak, jakoby nasze „ja" trwało niezmiennie, gdy, właściwie mówiąc, wiązanka faktów z każdą chwilą traci pewne składniki, a nabywa nowe. Złudne przeświadczenie o niezmiennem trwaniu naszego „ja" należy złożyć na karb pamięci. „Ja" z danej chwili przypomina sobie dawne fakty na podstawie kojarzenia, stąd powstaje w niem złudzenie, że jakieś „ja" trwa poprzez ciągłe zmiany. Właściwie niema żadnego „ja", a tylko wiązanka, pęk faktów. Nie zachodzi więc potrzeba

[1]) Do assocjacjonistów zaliczają się D. Hume, Taine, St. Mill, a w ostatnich czasach G. Müller, Bertrand Russell znowu starają się ugruntować tę zarzuconą teorję.

przyjmowania jakiejś duszy różnej od zjawisk. Pojęcie duszy niema podstaw w faktach psychicznych.

Teorja assocjacjonizmu, niegdyś wszechwładnie gospodarująca w psychologji, uległa zaćmieniu. Najprzód dlatego, że obserwacja wykazała i eksperyment również, [1]) że świadomość jest czemś więcej, niż stosem atomów psychicznych, niż biernym wynikiem ich układu. Doświadczenia nad funkcjami myślenia i woli stwierdziły, że świadomość ludzka objawia się jako spontaniczność, czynność.

Powtóre zarzucono assocjacjonistom zbytek ambicji. Chcą bowiem całe życie psychiczne wytłumaczyć prawami assocjacji, kiedy właśnie te prawa podlegają dyskusji i ich uzasadnienie zostawia dużo do życzenia. Niewystarczalność teorji assocjacjonistycznej jest dzisiaj z bardzo nielicznemi wyjątkami uznaną.

Na jej miejsce wysunęła się teorja aktualizmu. Teorja aktualistyczna zawdzięcza dużo W. Wundtowi, który wywalczył dla niej wpływowe stanowisko. Wśród zwolenników aktualizmu znajdujemy Haralda Höffdinga i Piotra Janeta. Między tymi autorami zachodzą pewne różnice poglądów, od których bez uszczerbku dla omawianej sprawy można abstrahować.

Wundt zastanawia się nad tem, co sprawia jedność i ciągłość świadomości ludzkiej, jaki czynnik może spełniać tę rolę spoidła wiążącego fakty psychiczne w trwałą i jedną całość. Znalazłszy taki czynnik, zapewniający jedność i ciągłość świadomości, znaleźlibyśmy właśnie to, co nazywamy duszą. Wundt nie uważa za konieczne, by dla uzasadnienia jedności i ciągłości świadomości przyjmować substancję niematerjalną. [2]) Zdaniem jego ciągłość i jedność świadomości nie może pochodzić od jakiejś prostej, niezmiennej substancji ukrytej, tkwiącej poza świadomością, [3]) bo taka

[1]) Druzgocącą krytykę tej teorji przeprowadził H. Bergson w swych *Essais sur les données immediates de la conscience*. Czynną stronę świadomości wyświetliły badania eksperymentalne szkoły würzburskiej.

[2]) Podobnież twierdzi James, *Principles of Psychology* 1890 t. I, 350 „our reasonings have not estatblished the non-existence of the soul, they have only prooved its superfluity for scientific purposes".

[3]) Zwracamy uwagę na to, że Wundt przedstawia sobie substancję na sposób Locke'a, stąd wydaje mu się substancja bezużyteczną.

substancja byłaby nieprzydatną do wytłumaczenia różnorodności i zmienności zjawisk świadomościowych. [1]) Stałość, trwałość substancji nie godziłaby się ze zmiennością jej przypadłości. Nadto „substancja" nie jest przedmiotem świadomości, nie jest faktem świadomości. Tem zaś, co nie jest faktem świadomości, psychologja się nie zajmuje. Ze stanowiska Wundta psycholog może przyjąć duszę tylko taką, którąby była przedmiotem wewnętrznego doświadczenia, czyli treścią samej świadomości. Ponieważ zaś treścią wewnętrznego doświadczenia są tylko przeżycia świadomościowe, to i czynnik zapewniający im ciągłość i jedność winien się znajdować w tych przeżyciach, o ile są aktualne. Odróżniwszy trzy klasy faktów świadomościowych, mianowicie wyobrażenia, uczucia i chcenia, Wundt twierdzi, że w aktach woli tkwi ów czynnik jednoczący, syntetyzujący, który nazywamy duszą. W aktach woli przebija się spotaniczna, czynna strona świadomości, gdy w wyobrażeniach przejawia się nasza bierność i zależność od otoczenia, a uczucia są tylko *modi* chcenia. Spontaniczna czynność, której najdoskonalszym wyrazem jest funkcja woli, stanowi spoidło, zabezpieczające jedność i ciągłość naszej świadomości. Kto chce, może ją nazywać duszą.

Według teorji Wundta zatem pojęcie duszy oznaczałoby nie jakąś niewidzialną, niezmiennie trwającą substancję, tylko samą czynność spontaniczną i syntetyzującą świadomości, inaczej — świadomość czynną, czyli to, czego ustawicznie doświadczamy, gdy przeżywamy, gdy wykonywujemy ciągle upływające akty.

Co myśleć o teorji aktualistycznej?

Teorja aktualistyczna stanowczo lepiej tłumaczy życie psychiczne pod względem jego ciągłości i jedności, niż associacjonizm, bo nie przeocza lecz mocno podkreśla stronę czynną naszej świadomości. Ale i ona nastręcza umysłowi trudności i wymaga poprawek i uzupełnienia.

Przedewszystkiem, jeżeli czynność spontaniczna ma być ostatecznym powodem, tłumaczącym jedność i ciągłość

---

[1]) W u n d t, *System der Philosophie*, wyd. 3, s. 293; *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 1874.

naszej świadomości, to należałoby przypuszczać, że taka czynność istnieje sama przez się, że odznacza się samowystarczalnością, samoistnością. W przeciwnym razie będziemy zmuszeni sięgnąć myślą dalej. Uważać czynność świadomościową za coś samoistnego równa się jej substancjalizowaniu i doprowadza do błędnokołowych sądów, jak: akt chcenia chce, akt myślenia myśli i t. p. Nie może być czynności bez czegoś, co jest czynnem, co rozwija tę czynność, podobnie jak niema prędkości bez ruchu, a ruchu niema bez rzeczy, która się porusza. A więc i czynność spontaniczna świadomościowa musi być czynnością czyjąś, musi należeć do jakiegoś podmiotu samoistnego. Podmiot zaś samoistny, t. j. nie potrzebujący innego podmiotu do swego istnienia, nazywa się właśnie substancją. Dzięki temu, co nazywamy substancją, utrzymuje się jedność i ciągłość rzeczy mimo nieprzerwanych zmian.

Substancja, jako podmiot faktów świadomościowych i czynności, stanowi to, co nazywamy duszą. Duszy substancjalnej nie oglądamy bezpośrednio w doświadczeniu wewnętrznem, przynajmniej nie spostrzegamy jej w takiem sformułowaniu, jak to następuje w pojęciu. Jednak to nie mówi nic przeciw jej istnieniu. Pojęcie duszy zjawia się dopiero w wyniku rozumowania nad danemi świadomości. Dane świadomości stanowią jedną przesłankę. Zasada powodu dostatecznego — drugą przesłankę. Z nich zaś wysnuwamy wniosek, postulujący istnienie duszy substancjalnej.

Dusza substancjalna nie jest ucieczką, lub kącikiem naszej niewiedzy. Nie zakładamy jej zgóry. Pojęcie duszy tworzymy sobie na podstawie analizy faktów psychicznych pod przewodnictwem zasady powodu dostatecznego. My idziemy nie od substancji do atrybutów, jak Kartezjusz lub Spinoza, lecz odwrotnie. Dlatego pojęcie duszy substancjalnej nie zwalnia nas od mozołów pracy empirycznej i eksperymentalnej. Coraz doskonalsze określenie pojęcia duszy zależy od coraz dokładniejszych danych empirycznych, bo na podstawie tych danych budujemy spekulatywnie pojęcie duszy.[1]) Ponieważ duszę substancjalną określamy na pod-

[1]) Arystoteles, *De Anima* I c. 1; por. przytem komentarze św. Tomasza z Akwinu.

stawie faktów psychicznych jako jej przypadłość, wydajemy o duszy ludzkiej sądy czyli przypisujemy jej takie lub inne orzeczenia zależnie od zaobserwowanych faktów. Otóż w życiu psychicznem człowieka dostrzegamy pewne akty, jak myślenie abstrakcyjne, gdy odnajdujemy relacje podobieństwa i różnicy, gdy sądzimy, rozumujemy. Te czynności nie zależą od organów, są od materji niezależne, są nierozciągłe, aczkolwiek treści, około których się te czynności rozwijają, mogą być materjalne. [1])

W myśl zasady: *agere sequitur esse* lub: *tale agere tale esse*, dochodzimy, iż dusza ludzka jest substancją duchową, to jest wewnętrznie niezależną w swem działaniu, a zatem i w istnieniu od materjalnych warunków, bo takie cechy wykazują jej czynności myślenia. [2]) Myślenie zostaje jednak w zewnętrznej zależności od otaczającego nas świata i od organów. System nerwowy, zmysły, są niezbędnym warunkiem normalnego funkcjonowania umysłu. Przy ich pomocy nabywamy odpowiedni zapas wiedzy o świecie. Będąc w posiadaniu treści nabytych przez zmysły, umysł nasz może niemi operować samodzielnie, może je porównywać, tworzyć pojęcia abstrakcyjne, sądy, może funkcjonować bez współudziału organów.

Skoro wiemy, że dusza ludzka jest substancją duchową, czyli niezależną wewnętrznie od materji w niektórych swych aktach, możemy wysnuć dalszy wniosek, będący odpowiedzią na pytanie, czy dusza ludzka ginie, gdy umieramy.

Gdyby wszystkie akty psychiczne człowieka zdradzały wewnętrzną całkowitą zależność od materji, od ciała, to moglibyśmy śmiało twierdzić, iż rozkład ciała pociąga za sobą zniweczenie duszy, że dusza dzieli losy ciała. Ponieważ jednak stwierdzamy akty myślenia niezależne od organicznych warunków, przeto wnosimy, że dusza ludzka nie koniecznie musi ginąć wraz z ciałem.

Pojęcie duszy ludzkiej substancjalnej znajduje wiele sprzeciwu u psychologów, jak już zaznaczyliśmy, z powodu

[1]) Geyser, *Lehrbuch d. allg. Psychologie,* Münster 1920, t. II, 296—297; Rabier, *Psychologie,* wyd. 10, 1919, str. 79, w przypisku; Lindworsky. *Das schlussfolgernde Denken,* 1916 s. 440—444.

[2]) J. Geyser, l. c. str. 291—298.

spaczonego przedstawienia substancji przez Kartezjusza i Locke'a. Jedną z konsekwencyj spaczonego pojęcia będzie fałszywe pojmowanie stosunku duszy do ciała, co również wpływa na niekorzyść pojęcia duszy. Wiadomo, że psychologowie współcześni, jeśli mowa o duszy substancjalnej, zwracają oczy albo na Kartezjusza, według którego dusza mieszka w ciele (w gruczole szyszkowym), coś niby ptak w klatce, albo też myślą o wyobrażeniach potocznych, że dusza substancjalna jest niby eter, niby wiatr, niby istota przeźroczysta, lekka, do pajęczyny podobna. Takie przedstawienie duszy znajdujemy w jednym z polskich podręczników psychologji.[1]) Autor przeznacza podręcznik dla użytku słuchaczów wyższych zakładów naukowych, a nie zadał sobie trudu, by przedstawić obok potocznych wyobrażeń o duszy pojęcie naukowe duszy Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, Driescha, Lotzego, Geysera, Fröbesa, Merciera.

Naukowe pojęcie duszy według psychologji i Arystotelesa i neoscholastyków nie uważa duszy za mieszkankę ciała, lecz za formę konstytutywną ciała. Arystoteles był nietylko filozofem, lecz i przyrodnikiem, biologiem. Pojęcie duszy zostało przezeń wprowadzone, by wytłumaczyć harmonję, ład i jedność mimo wielości w ustroju organicznym. Dusza formuje, koordynuje wielość materjalną w jedną całość celowo zorganizowaną. Stąd też definicja: „dusza jest aktem pierwszym ciała fizycznego organicznego".[2]) Według innej definicji: „dusza jest tem, przez co żyjemy, czujemy, poruszamy się z miejsca na miejsce i pojmujemy".[3]) Z tego widać, że pojęcie duszy Arystotelesowsko-scholastyczne buduje się na podstawie faktów życiowych, jak ruch, czucie, myślenie, wskazując na ich powód dostateczny, niby na korzeń, z którego wyrastają.

---

[1]) Witwicki, *Podręcznik psychologji.* Warszawa 1925, t. I, s. 21—23.
[2]) *De Anima* II, 1; 412, b. 4.
[3]) Ib. II. 2; 414 a 12.

Ks. Dr. P. Chojnacki.

Psychoanaliza w literaturze polskiej.

I.

Od dłuższego czasu jesteśmy świadkami usilnych starań, zmierzających do przebudowania podstaw współczesnej humanistyki. Metoda historyczno-filologiczna, tak bujnie się krzewiąca w epoce pozytywizmu, zaciążyła wkońcu na na kulturze ciężkiem brzemieniem. W przerażający sposób rosły stosy przyczynków, gromadziły się góry materjałów, słowem święciła triumf niejednokrotnie jałowa, ale na niewzruszonych podstawach oparta erudycja, dotkliwie natomiast dawał się odczuwać brak bardziej syntetycznych dążności, ujęcia tego ogromu wiedzy w ramy jakiejś konstrukcji myślowej. Dwie w szczególności dziedziny miały wpłynąć na koncepcję humanistyki zapładniająco: socjologja i psychologja[1]).

Rozkwit powieści psychologicznej, datujący się jeszcze od poprzedniego stulecia, podkreślanie irracjonalnych pierwiastków przez intuicjonizm, wprowadzenie podświadomego świata do literatury — wystarczy tutaj wspomnieć tak głośnego dzisiaj Prousta, — niezwykłe powodzenie psychologizującej powieści biograficznej, że wymienimy tylko niektóre najważniejsze czynniki, to wszystko nie mogło pozostać bez wpływu i na metody badań literackich, tem bardziej, że niedawno powstała nowa gałąź psychologji, psychoanaliza, urastała w szkole Freuda w potężny system filozoficzny, pró-

[1]) Tematu tego bardzo rozległego nie możemy tutaj poruszać; artykuły dotyczące tej kwestji znajdują się w ostatnich rocznikach *Pamiętnika Literackiego*, *Ruchu Literackiego* i *Przeglądu Humanistycznego*.

bujący wyjaśnić ze stanowiska seksualizmu wszystkie niemal przejawy życia, począwszy od najbardziej błahych pomyłek, kończąc na twórczości religijnej, artystycznej, filozoficznej i t. p. [1])

I u nas w ostatnich latach nie brakło oznak, że się zanosi na reformę dotychczasowych poglądów. „Metody historyczno-literackie" — pisał jeszcze w 1922 znany socjolog prof. Bystroń, autor interesującego psychologiczno-literackiego studjum o „Wyobraźni artystycznej Bolesława Prusa" — nie mogą zadowolić większości tych, co pracując na innych polach, przywykli do możliwie ścisłej obserwacji faktów i ostrożnych uogólnień, pozwalają nam one zrozumieć historyczne i społeczne uzależnianie dzieła literackiego, czy też twórcy, ale nie są w stanie w wystarczającej mierze umożliwić nam poznania twórczej indywidualności artysty. Przypuszczać też należy, że w niedługim czasie nastąpi w nauce historji literatury rewizja krytyczna metod i — przynajmniej częściowo — wydatniejsze uwzględnienie badań nad psychologją autora, jego wyobraźnią artystyczną i językiem indywidualnym; są oznaki pozwalające oczekiwać nam w niedalekiej przyszłości ściślejszego niż dotychczas związku nauki literatury z psychologją i językoznawstwem [2]). Konieczność zajęcia się splotem procesów psychologicznych w literaturze zaakcentował niedawno J. E. Skiwski w szkicu „O krytyce naukowej i profetycznej". I zupełnie można się pisać na zdanie krytyka, że „wpływologja zdobyłaby mocną pozycję dopiero wówczas, kiedyby stanęła na gruncie psychologicznym i kiedy punkt ciężkości swych badań przeniosłaby na odtwarzanie przebiegów psychicznych, związanych z asymilowaniem przez umysł z zewnątrz podanych treści i przerabianiem ich na dorobek własny", że trzeba „starać się odtworzyć w barwach lokalnych dramat twórczości, zmagającej się z naciskiem z zewnątrz pochodzącym i ulegającej temu naciskowi". Dla metody jednak przynoszą te rozważania

[1]) A. Dryjski, *Psychanaliza i wychowanie płciowe. Kwartalnik Pedagogiczny.* 1930. Nr. I, str. 79. W piśmiennictwie używa się zarówno terminu psychanaliza jak i psychoanaliza. W naszym artykule będziemy używać tego ostatniego.

[2]) *Przegląd Warszawski,* sierpień 1922, str. 151.

niewiele materjału. Skiwski występuje przeciw niewolniczemu trzymaniu się tekstów, zato proponuje zastąpić cytat „tysiącem innych sposobów, z których każdy stosuje się do innego wypadku i których katalogu nikt nie spisał“ [1]). Ostatecznym sprawdzianem tej nowej krytyki psychologicznej, nazwanej profetyczną, ma być nie dająca się rzekomo skrzywić prawda koncepcji psychologicznej, a więc miernik — zgoła niewymierny.

Brak ustalonej metody badawczej sprawiał, że prace, któreby dotyczyły psychologicznego rozbioru twórczości literackiej, są jak dotąd bardzo nieliczne. Jeszcze w 1903 r. wykazywał O. Hewelke w artykule p. t.: „Kornella Metella w Irydionie Krasińskiego“ [2]), że ekstaza religijna Kornelli da się psychologicznie zupełnie dobrze wyjaśnić jako wyładowanie pobudzonych przez erotyzm zapasów energji w kierunku religijnym. Wprawdzie związek między stanami religijnemi a erotycznemi był już głoszony przez prekursorów badań psychologicznych, ale nie wszedł jeszcze w szersze koła tak, że Krasiński zawdzięcza ten pomysł swojej genjalnej intuicji i bystrej obserwacji.

Po szkicu Hewelke'go następuje długotrwała przerwa i dopiero czasy powojenne wykazują większe ożywienie. Obok wymienionej już pracy Bystronia, rozpatrującej wpływ pewnych patologicznych właściwości wyobraźni Prusa na jego twórczość, rozprawa Karola Kleina: „Moment psychologiczny w mickiewiczowskim przekładzie Euthanasji Byrona“ zajmuje się, jak to streszcza sam autor „wykazaniem psychologicznej genezy odstępstw w przekładzie w stosunku do oryginału“ i pragnie wykazać „przedarcie się uczuciowe indywidualności Mickiewicza przez układ uczuciowy Euthanasji Byrona“ [3]), co pozwala bliżej określić czas powstania przekładu. Ostatnio wreszcie studjum ks. dr. K. Gołębiewskiego usiłuje zanalizować psychologję twórczości Słowackiego w okresie przedmistycznym, szczególniejszy kładąc

---

[1]) J. E. Skiwski: *Poza wieszczbiarstwem i pedanterją.* Poznań, 1929, str. 12—16.

[2]) *Krytyka Lekarska.* R. VII. Nr. 3.

[3]) *Pamiętnik Literacki,* 1924/5.

nacisk na rolę, jaką odgrywała w tym względzie wyobraźnia poety [1]).

Wszystkie te prace nie schodziły z torów ścisłego badania naukowego i unikały szerszych konstrukcyj o bardziej hipotetycznym charakterze. Naogół trudno przyznać tę zaletę pracom należącym do zakresu t. zw. psychoanalizy. Przeciętny czytelnik zagranicznych powieści, mógł się już z ostatnich dzieł coś nie coś o niej dowiedzieć. A więc w nowelach Maurois wydanych p. t. „Oddech wojny", mamy przykładowo przedstawione leczenie nerwicy na podstawie diagnozy snu, przy pomocy metody kojarzenia wyobrażeń; w głośnej „Sadze rodu Forsytów" Galsworthy'ego widzimy w tomie 3-cim, w części zatytułowanej „Przebudzenie" sytuację, przypominającą freudowskie teorje o infantylnej ku matce miłości. O problemy psychoanalityczne potrąca w beletrystyce polskiej Pałuba — Sny Marji Dunin, Lwów 1903, powieść K. Irzykowskiego, a anonimowy „Pamiętnik pacjentki", wydany i skomentowany przez dr. Wizla, nosi zdaniem tego ostatniego znamienne dla koncepcji freudystycznej znamiona [2]).

Czem jest psychoanaliza? [3]) Niepodobna w szczupłych granicach artykułu uwydatnić nawet w najpobieżniejszym zarysie głównych zasad psychoanalizy, choćby dlatego, że samo jej pojęcie w kilkorakim bywa pojmowane znaczeniu, a w obrębie nawet powszechnie przyjętych terminów, spotykamy mnóstwo różnorodnych odcieni. Bibljografja zagraniczna od lat już kilkudziesięciu obfituje w szereg gruntownych dzieł, dotyczących tego zagadnienia. W ostatnich latach pokazało się i w literaturze polskiej kilka informują-

[1]) Ks. Dr. K. Gołębiewski C. S. S. R, *Psychologja twórczości Słowackiego*. Toruń 1930. Nakł. Tor. Kol. T. N. S. W.

Przy cytowaniu literatury pomijamy prace dotyczące problemów moralno-religijnych, a które naturalnie potrącają o zagadnienia psychologiczne np. Mitany, „Religijność P. Skargi".

[2]) Zwracamy tutaj uwagę tylko na przygodnie spotykane wzmianki. Zagadnienie psychoanalizy w beletrystyce wymagałoby dopiero osobnego opracowania. Surowa krytyka freudystycznej interpretacji „Pamiętnika" dokonanej przez dr. Wizla, została zamieszczona w *Przeglądzie Współczesnym* 1926, nr. 51: M. S. „Z objawów freudyzmu w Polsce."

[3]) W terminologji naukowej używa się zarówno wyrażenia psychanaliza, jak i psychoanaliza.

cych prac, do nich też musimy odesłać pragnącego dokładniejszych szczegółów czytelnika [1]).

Najważniejszem odkryciem nowoczesnej psychologji było odkrycie i podkreślenie ogromnej roli podświadomości w życiu psychicznem człowieka. Powiedzenie odkrycie — dodajmy odrazu — nie jest ścisłem, nieświadome bowiem stany duchowe nie były obce nawet starożytności, dużo o nich rozprawiali i poeci romantyczni, naukowem jednak badaniem tych zjawisk zajęła się psychologja dopiero w 80-tych latach ubiegłego wieku, kiedy to zostało stwierdzonem, że fenomeny psychiczne nie mogą się ograniczać jedynie do pola świadomości, ale obejmują także szereg objawów poza niem leżących, w skład których wchodzą myśli i uczucia zapomniane, a nawet jak niektórzy pragną i te, które nigdy uświadomionemi nie były. Pojawia się teraz kilka teoryj — między innemi i naszego rodaka Abramowskiego, usiłujących przedstawić strukturę tego nowego świata, teoryj, z których do największego znaczenia doszła teorja Freuda, ona też największy wywarła wpływ na metodykę badań literackich, stąd też nią przedewszystkiem wypada nam się choć pokrótce zająć.

Nie będziemy tutaj przedstawiać potrójnego etapu tej ewolucji, jakiej ulegały rozważania Freuda; musimy je przedstawić w ich ostatniej, ale nie ostatecznej formie, poglądy jego bowiem ustawicznym ulegają zmianom. Zasługą Freuda nie jest utorowanie jakichś nowych dróg, gdyż najważniejsze przesłanki swego systemu przyjął od poprzedników; zasługą jego jest zbudowanie z dotychczasowych, często luźnych, psycho-

[1]) Z prac dotyczących psychoanalizy freudowskiej na szczególniejszą uwagę zasługują prace A. Dryjskiego, *Geneza i Technika Metody Psychoanalitycznej, Warszawskie Czasopismo Lekarskie,* R. VI. 1929, nr. 27 i następne. *Rozbiór i krytyka głównych założeń psychanalizy, Kwartalnik Filozoficzny,* t. VII i VIII. 1929—30. *Psychanaliza i wychowanie płciowe. Kwartalnik Pedagogiczny.* 1930, nr. I, II i III. W tomie IX. *Kwartalnika Filozoficznego* rozpoczął Dryjski drukowanie rozprawy p. t: *Współczesne teorje podświadomości.* Innych prac nie cytujemy, na wymienionych bowiem opieraliśmy się przy kreśleniu następnych stron, w nich też można znaleźć bogatą, dotyczącą przedmiotu bibljografję. Na uwzględnienie jeszcze zasługuje G. Jampolera: *O psychanalizie* (Referat zbiorowy), szereg recenzyj z ostatnich nowości. *Muzeum,* 1930, Z. II.

logicznych zdobyczy jednolitej konsekwentnej konstrukcji, która, jak to wzmiankowaliśmy, wyszła już poza ramy hipotezy psychologicznej, urastając do godności światopoglądu, liczącego dzisiaj fanatycznych nawet wyznawców [1]). Podświadomość, zdaniem Freuda, odgrywa ogromną rolę; ona jest niejednokrotnie istotną utajoną sprężyną naszego postępowania, jej działaniem można wytłumaczyć liczne chorobowe objawy, jej zawdzięczamy naszą całą twórczość artystyczną. Wszystkie procesy duchowe, zanim się staną świadomemi, muszą przejść fazę nieświadomości. Podświadomość ulega tym samym prawom psychicznym jak i świadomość, a co za tem idzie posiada charakter dynamiczny, aktywny. Jest to charakterystycznem dla Freuda, że świadomość i podświadomość uważa on za dwa wrogie obozy i na konflikcie tych dwuch pierwiastków opiera się w znacznej części jego mechanizm podświadomości. Konflikt ten powstaje w pierwszym rzędzie wtedy, kiedy poglądy nasze usiłują się zrealizować, a napotykają opór ze strony rzeczywistości, bądź ze strony naszego otoczenia, bądź też ze strony naszych instancyj moralnych. Szczególną rolę w takim konflikcie odgrywa, podług szkoły Freuda, pogląd seksualny, będący rzekomo głównym motorem ludzkiej działalności. Rozwiązanie tego konfliktu może się odbyć jużto w sposób normalny, kiedy zepchnięte w krainę podświadomości przeżycia wyładowują się jako marzenia na jawie i senne oraz twórczość artystyczna — jużto usiłują szukać ujścia na torach nienormalnych np. w symptomach histerji. Ale życie tych odszczepionych wyobrażeń pozostaje w związku z wyobrażeniami o wyjątkowem nasileniu, które wywierają na nie wpływ przyciągający, ośrodkując je dookoła siebie i tworząc t. zw. kompleksy. Do powstania kompleksów przyczyniają się wstrząśnienia psychiczne, urazy, przyczem — i tutaj właśnie spoczywa cały nacisk freudyzmu — posiadają najważniejsze znaczenie urazy z wczesnodziecięcego okresu, a kompleksy dzięki im powstałe poważnie ważą na późniejszem bytowaniu jednostki. I w tych przeżyciach pierwiastek seksualny wysuwa się na plan pierwszy, bo seksualizacja

[1]) Por. A. Dryjski, *Rozbiór i krytyka głównych założeń psychanalizy* l. c, str. 43.

nieświadomego to podstawowa teza freudyzmu. Z kompleksów najważniejszym jest „kompleks Edypowy", który każdy człowiek przeżyć musi w pierwszych latach swego życia. Źródło jego tkwi w erotycznem nastawieniu do pierwszego przedmiotu dziecięcej miłości — matki, a ponieważ na przeszkodzie tym pożądaniom stoi ojciec, więc przeciwko niemu zwraca się nienawiść dziecka, dochodząca aż do pragnienia zgładzenia ojca-rywala. Kompleks ten w miarę rozwoju moralnego dziecka ulega stłumieniu, wyparciu do podświadomości i w pewnych wypadkach staje się przyczyną rozmaitych chorobowych zaburzeń, które można wyleczyć terapją psychoanalityczną, polegającą na uświadomieniu zapomnianych procesów psychicznych. Wogóle odtwarzanie stłumionych procesów, nadewszystko tych, które wogóle nigdy świadomemi nie były, na drodze rekonstrukcji, przy pomocy interpretacji snów, metody skojarzenia wyobrażeń i t. d. ma stanowić najdzielniejsze lekarstwo na psychonerwicę.

Jaką rolę odgrywa twórczość literacka w łagodzeniu konfliktów psychicznych, to się okaże później; na dalszych również stronach omówimy znaczenie marzeń sennych. Na tem miejscu chcemy wymienić inne jeszcze środki, mianowicie t. zw. projekcję oraz identyfikację. Niemożność pogodzenia swoich życzeń z rzeczywistością usiłuje jednostka kompensować na odmiennej drodze. Tutaj należy projekcja, która „polega na tem, że osobowość chroniąc się od konfliktu, nie uważa już kompleksu względnie jego skutków za swoje, to zn. patrzy na jedno i drugie jako na coś obcego przynależnego osobie innej". Szczególną formą projekcji jest t. zw. identyfikacja, w której utożsamiamy się z inną osobą. I twórczość artystyczna jest pewnym przejawem projekcji, artysta bowiem rzutuje swe kompleksy nazewnątrz. „Wychodząc z tego stanowiska, uważają psychoanalitycy artystę za neurotyka, który się sam leczy przez swoją twórczość" [1]).

Jak należy oceniać zdobycze freudyzmu? Niewątpliwie koncepcja, zmierzająca do przedstawienia praw rządzących nowym psychicznym światem, do ujęcia tej dziedziny w formę

---

[1]) A. Dryjski, l. c. str. 13.

konsekwentnego systematu, była niezależnie od objektywnej wartości tej budowy, dziełem wielkiem, bo jak słusznie powiada Kleiner „samo sięgnięcie bronią nauki po tajemniczą nową sferę, wystarczyłoby dla zapewnienia czynowi naukowemu Freuda wagi epokowej — wagi, jaką stawianie nowych zagadnień góruje nad znalezieniem nowych rozwiązań. Znaczenie Freuda w dziejach nauki nie zanikłoby nawet w razie obalenia wszystkiego, co nazwać można jego systemem i co chwieje się niejednokrotnie pod naciskiem naukowego krytycyzmu“ [1]). Niemałym dorobkiem były, teleologiczny i genetyczny punkty widzenia biorące pod uwagę całą osobowość ludzką, tak, że wszystkie choćby najdrobniejsze nasze przejawy pozostają z nią w najściślejszem powiązaniu, a całokształt życia psychicznego przedstawia ciągłość korzeniami swojemi tkwiącą w najwcześniejszych jeszcze przeżyciach. Nie umniejszając w niczem zasług nowej doktryny „należy dobrze pamiętać, że freudyzm jest konstrukcją zbudowaną na niezwykle śmiałej i bądź co bądź oryginalnej interpretacji faktów, które mogą być wytłumaczone inaczej, a co za tem idzie, prowadzić do innych niż podaje Freud konstrukcyj“ [2]). Założenie psychoanalizy da się sprowadzić do trzech kamieni węgielnych: 1) do koncepcji psychologicznej nerwic, 2) hipotezy nieświadomości, 3) teorji popędu płciowego, a wszystkie te trzy postulaty z poważnemi spotykają się zastrzeżeniami. Atakuje się więc psychoanalizę, że opiera się na przesłankach, których udowodnić nie można, że nerwice można zupełnie dobrze fizjologicznie wytłumaczyć, więcej jeszcze, że sama hipoteza podświadomości jest tylko konstrukcją myślową, wysnutą na podstawie tendencyjnego ułożenia faktów i to wręcz niezgodną z podstawowemi tezami psychologji, gdyż „nie posiadamy żadnej podstawy do twierdzenia, iż mogą istnieć stany psychiczne nie objęte świadomością“. Nieświadome psychiczne, zdaniem np. Münsterberga, jest pojęciem sprzecznem, „gdyż świadomość nie może być dodana do istniejących, już procesów psychicznych, lecz ona to stanowi właśnie o ich egzysten-

[1]) J. Kleiner: *Słowacki w świetle psychoanalizy. Kurjer Warszawski*, 22 marca 1931, nr. 80.

[2]) A. Dryjski: l. c. t. VIII, str. 31.

cji"[1]). Sukcesy terapji psychoanalitycznej przypisują przeciwnicy nie rzekomemu wyzwalaniu ukrytych kompleksów, ale poprostu występującej wtedy sugestji. Walka pomiędzy zwolennikami koncepcji fizjologicznej a psychologicznej trwa jeszcze ciągle, szala jednak zwycięstwa przechyla się na stronę tej drugiej, o czem świadczy chociażby silne oddziaływanie psychoanalizy na literaturę i pedagogikę. Otóż nie przesądzając wyników tego boju, jedno wszakże jest pewne: tak jak się obecnie przedstawiają sprawy, psychoanaliza może być uważana za bardzo przydatną, mniej lub więcej prawdopodobną hipotezę. Niestety wielu zagorzałych jej wielbicieli zdaje się tego całkiem nie uznawać, widząc w niej jakby jakieś nowe wyznanie wiary. „Nauki psychologicznej całkiem prawdziwej nie było — pisze prof. Szuman — i nie z tego można psychoanalizie robić zarzut, że nią nie jest, lecz że nią jest według swego mniemania"[2]).

Jeżeli dwa pierwsze założenia psychoanalizy mogą się nadawać do poważnej dyskusji i nie są pozbawione mocnych argumentów, o tyle znowu założenie trzecie nie może się ostać pod ciosami krytyki. Wysunięcie popędu płciowego na czoło ludzkiej działalności, jako nietylko przemożnego, ale niemal wyłącznego czynnika ludzkiej działalności przysporzyło Freudowi zarówno fantastycznych adoratorów, jak i wrogów. „Jak w początkach, tak i dzisiaj teorja psychoanalizy odpowiada pewnym aktualnym tendencjom poglądu na świat. Doszukiwanie się podświadomych motorów postępowania, nęci generację o stępionem poczuciu odpowiedzialności etycznej. Odsłanianie utajonych pożądań erotycznych odpowiada okresowi osłabienia wstydu. Jeśli się doda, że freudyzm ułatwia wyjaśnianie, niby ogromnie śmiałe a głębokie, a w istocie nieraz płytkie — zrozumiała będzie moda, w którą przeszedł w Niemczech, którą w ostatnich latach stał się i we Francji (częściowo dzięki jednoczesnemu oddziaływaniu psychologji powieściowej Prousta)"[3]).

[1]) Por. G. Jampoler l. c. nadto A. Dryjski, *Współczesne teorje podświadomości*, l. c., str. 63 4.

[2]) St. Szuman: *Krytyczny pogląd na znaczenie psychoanalizy dla badań twórczości literackiej. Polskie Archiwum Psychologji*, t. IV, nr. 1. Styczeń—marzec 1931, str. 62.

[3]) J. Kleiner: *Słowacki w świetle psychoanalizy*, l. c.

Seksualizm Freuda tłumaczy się tem, że w studjach swoich wyszedł autor, lekarz z zawodu, od badania nerwic, a chcąc je tłumaczyć jako objawy stłumionego popędu seksualnego, naginał później do swojego początkowego założenia i dalsze koncepcje, tak, że wzmiankowane twierdzenie ostatecznie zostało skrystalizowane dopiero w trzeciej fazie jego działalności po 1915 r. Operując materjałem jednostronnym, bo patologicznym, klinicznym, Freud aż nazbyt pochopnie, nie licząc się z psychologją dziecka, przerzucał późniejsze przeżycia wieku dojrzałego na stadja wczesnego dzieciństwa; a manewr ten ułatwiało mu ogromnie szerokie znaczenie „libido", pod które to słowo wciągnął „wszystkie dążności erotyczne, dzięki czemu jego pojęcie libido pokrywa się obecnie z Erosem Platona" [1]). Ponieważ te chorobliwe poglądy przeszczepiano gorliwie i w pedagogice, powstała przeciw nim reakcja z tak znakomitym uczonym, jak Foerster na czele. Zresztą i niektórzy uczniowie powstali przeciw mistrzowi, tworząc własne teorje, z których najważniejszą jest teorja Adlera. W przeciwieństwie do Freuda uważa Adler za najważniejszy kompleks człowieka nie kompleks seksualny, ale uczucie niższości, pośledności, z którego wyrasta jako zasadniczy problem pragnienie wywyższenia się, wola władzy. Podobnie i Pfister stara się w pedagogice o złagodzenie t. zw. panseksualizmu Freuda, a z zajętego stanowiska zaczyna się w ostatnich czasach powoli wycofywać i sam nauczyciel [2]).

II.

Jedną z pierwszych prób zastosowania metody psychoanalitycznej do badań nad twórczością Wyspiańskiego przedsięwziął M. Albiński w artykule: *Stan badań psychoanalitycznych w zakresie twórczości literackiej, Przegląd Huma-*

[1]) A. Dryjski: *Rozbiór i krytyka.... Kwart. Filoz.*, 1930, t. VIII, str. 44.

[2]) Szkicujemy tutaj tylko dorywczo krytykę seksualizmu Freuda, Tematowi temu obok cytowanej już pracy A. Dryjskiego: *Psychoanaliza i wychowanie płciowe*, poświęcił rozprawę J. Mirski: *Rozwój i wychowanie płciowe dziecka w świetle freudyzmu*, Lwów 1925,

nistyczny 1923 I—II [1]). W mało jasnych wywodach, poprzedzonych równie ciemno skreśloną teorją psychoanalizy, usiłuje autor podać „t. zw. zespół uczuć edypowskich, tak jak odzwierciedlił się najwyraźniej w dziełach poety" osobliwie w „Powrocie Odysa". W dziele tym widzi Albiński wyjaśnienie twórczości Wyspiańskiego. „Fantazja ojca, którego, on równie jak i Odys, powiedzmy dziecięcy, czy młodzieńczy bohater, zabił w marzeniach lub przywidzeniach fantazji, czyni Wyspiańskiego wśród rozlicznych jeszcze motywów i zespołów (odkrywamy powyżej tylko jeden z zespołów jego twórczości), takiego człowieka jakim go znamy na podstawie dzieł". Ojcobójstwo jeszcze u Albińskiego nie pozostaje w bezpośrednim związku z t. z. kompleksem Edypowym. „Zbrodnią może być dlań (t. j. dla Wyspiańskiego) każde nieposłuszeństwo, a stąd krok jeszcze do fantastycznych urojeń w formie wyrzutów sumienia". Tego rodzaju nastawienie zostawia osad w duszy i szuka uzewnętrznienia — zatarciem takiej myśli jest twórczość artystyczna. Wyspiański nie mógł się wyzwolić z swojej twórczości, wypowiedzieć się w zupełności, twórczość nie była dla niego zadowalającym czynem.

Rozprawa Albińskiego nietylko bardzo fragmentarycznie i powierzchownie wywiązała się z zadania psychoanalitycznego ujęcia twórczości Wyspiańskiego, ale co ważniejsza ograniczyła się właściwie do postawienia tylko jednej, nie ulegającej zresztą dyskusji tezy, że działalność poetycka jest wynikiem różnych podświadomych dążności. Freudowską koncepcję uwzględnił autor tylko w skromnej mierze, a poruszając nawet — w niedostatecznym zresztą jak wspomnieliśmy stopniu — kompleks Edypowy, ustrzegł się niebezpieczeństwa wywyższenia go jako dominującej tendencji podświadomego życia.

W tym samym roku, co i studjum Albińskiego, ukazała się praca zdecydowanego freudysty St. Marcusa p. t.: *Podświadome w Dziadach,* Warszawa 1923. Wprawdzie

[1]) Prawdopodobnie pierwszą próbą analizy psychoanalitycznej w zastosowaniu do literatury polskiej, jest nieznana piszącemu te słowa praca M. Albińskiego, cytowana w przytoczonej rozprawie „Hamletowy czyn Wyspiańskiego". *Pro Arte,* 1919. I.

w przedmowie autor zastrzegł się, że „rodzaj prac, jak niniejsza, nie należy do właściwej krytyki literackiej, ani też bynajmniej nie pretenduje do zajęcia jej miejsca", ale to mu nie przeszkadza z pewną wyniosłością sądzić o dotychczasowych czysto literackich opracowaniach problemu, tylko dlatego, że nie zgadzają się one z zajętem przez niego stanowiskiem. Marcus podjął się ryzykownej tezy udowodnienia, że „rozległość skali w odtworzeniu podświadomego ujawnia nam w całej pełni głębię zmysłu psychologicznego Mickiewicza". Nie jest to zupełnie oczywistem, na czem ta zasługa Mickiewicza miała podług autora polegać, czy Marcus naprawdę wierzy, że poeta przebywał identycznie te same stany, jak Gustaw w Dziadach i dlatego je odtworzył z taką niezwykłą psychologiczną prawdą, czy też sądzi, że Mickiewicz wyprzedzając współczesną psychologję w twórczem jasnowidzeniu, wzniósł się aż do poziomu dzisiejszych badań. Otóż nie umniejszając w niczem zasług romantyków na polu psychologji, ani też nie przesądzając wcale problemu psychiki wieszcza, musimy wszakże zauważyć, że obydwa twierdzenia są zgoła przedwczesne a komentarz badacza zupełnie nieuzasadniony. Dla czytelnika nie jest wcale rzeczą jasną, co właściwie zdaniem Marcusa stanowi przedmiot psychoanalizy, niektóre bowiem rewelacje autora okazują się zgoła banalnemi psychologicznemi spostrzeżeniami. Że „motyw z cyprysem musi być zaliczony do kategorji prastarych objawów antropomorfizacji uczuć, objawów pospolitych w poezji ludowej", to chyba nie nowina; że „IV część *Dziadów* jest typowym utworem o wtórnem przeżywaniu zasadniczo konkretnych wspomnień natury erotycznej", o tem już także wiedziano. Wykazywanie kojarzenia się wspomnień u Gustawa (w sposób nie grzeszący, jak cała zresztą książka, przejrzystością), jeszcze może nie upoważnia do twierdzenia, że scena rozmowy pustelnika z księdzem jest jedną „z najświetniejszych scen psychologicznych w twórczości Mickiewicza".

Tam natomiast, gdzie Marcus usiłuje przeszczepiać do literatury panseksualistyczne teorje Freuda, robi to niemal mechanicznie, nie starając się o jakiekolwiek uzasadnienie. Wspominając np. o trzech obrazach śmierci, konstatuje z ca-

łym spokojem: „Pierwszy obraz śmierci, to jakby fikcyjne morderstwo Maryli Wereszczakówny. Tak się zarysowało, jeszcze niewyraźnie kiełkujące w Mickiewiczu uczucie zemsty na tle erotycznem. Nie znajdujące ujścia uczucia miłosne względem kochanki, pod wpływem zewnętrznego bodźca przekształcają się w Mickiewicza Gustawie we wspomnienia o miłości rodzicielskiej". Scena ze złodziejem, świadczy, że „nurtujące w Mickiewiczu Gustawie i wciąż jeszcze zatajane uczucie zemsty miłosnej zamanifestowało się tu skrycie po raz drugi. Epizod świadczy prócz tego przejrzyście, że pod uczuciami dla kochanki ukrywają się zmieszane z niemi uczucia dla matki". Dowód? — Bardzo prosty. Scena powrotu Gustawa do domu nieboszczki matki wykazuje liczne reminiscencje z *Odyssei* płynące naturalnie stąd, że „jak Odysseusz tak i Gustaw pałają chęcią zemsty na tle miłosnem" (!). Musimy już pominąć ogólnikową tylko wzmiankę, równie dowolne, jak mętne wywody autora na temat rzekomo katalitycznej roli księdza *w Dziadach*, — (kataliza polega na przeniesieniu uczuć na drugą osobę) — oraz śmiałe definicje (np. twórczości artystycznej), które autor rozrzuca szczodrą ręką.

Obok elementu erotycznego wysuwa się jako drugi ulubiony przez freudystów motyw, pierwiastek narcystyczny. Punktem wyjścia do rozważań staje dla Marcusa ballada o Poraju, która ma zarazem wyjaśniać problem samobójstwa Gustawa. Podawszy podług Kaplana definicję narcyzmu jako zjawiska, które zachodzi wtedy, gdy dane indywiduum wybiera swego sobowtóra jako przedmiot seksualny — objekt miłości, zakłada autor, że Gustaw wypowiadając słowa: „Sam urojone żywiłem mamidła, sam przyprawiłem jady, od których szaleję", uświadomił sobie narcystyczną stronę swej miłości i z tego właśnie źródła płynie jego samobójstwo. Samobójstwo bowiem, podług wspomnianego już Kaplana, jest „u narcysty, który identyfikuje siebie z ukochaną, przeciw sobie skierowanym seksualnym zamachem". Sapienti sat! „Obok samobójstwa na czysto erotycznem podłożu — cytujemy dalej zawiłe wywody Marcusa — istnieje jeszcze zasadniczy motyw samobójstwa — narcyzm jako skamienienie w położeniu bez wyjścia". I dlatego niema dla Poraja wy-

zwolenia; krusząc zwierciadło wyzwoliłby się z narcyzmu, ale i popełniłby samobójstwo. Odbiera więc sobie życie w inny sposób, przez skamienienie w narcyźmie. Wyżej wymienione „zdobycze" autora pozwalają mu przeciwstawić się dotychczasowym poglądom, upatrującym w *Dziadach* rozwój etyczny, od miłości indywidualnej do miłości ogółu. Poprostu ma się tutaj do czynienia tylko „z przesunięciem i przytłumieniem uzupełnionym sublimacją pospolitych objawów psychicznych"; uczucie do kochanki zostało zastąpione uczuciem patrjotycznem, a to ostatnie znowu uczuciem religijnem. Mickiewicz zaś nie załamał się jak Gustaw dlatego, że fikcyjne samobójstwo w poezji zastąpiło mu rzeczywisty czyn. Ostatnie spostrzeżenie zawiera tę niewątpliwą prawdę, że twórczość artystyczna jest w dużej mierze pewnego rodzaju oczyszczeniem, ale niestety jest to jedna z nielicznych uwag, na któreby się można bez zastrzeżeń pisać. Książka Marcusa zapewne nie zasługuje na to, żeby się nad nią tak długo rozwodzić, uczyniliśmy to jednak dlatego, aby ją podnieść jako znamienne *signum temporis,* jako krańcowy wyraz pseudonaukowego badania [1]). Jak z tego, co powiedziano, wynika, nawet główne zasady psychoanalizy nie zostały tutaj konsekwentnie i jednolicie przeprowadzone, nie próbował bowiem autor nawiązać do wczesnodziecięcych nastawień, aby z tych trwałych dyspozycyj wyciągnąć później w analizie odpowiednie wnioski.

Przeprowadzić ten problem w odniesieniu do twórczości Słowackiego, podjął się jeszcze na dwa lata przed pracą Marcusa, dr. Stefan Baley w swojej pierwszej pracy p. t.: *„Psychologiczne uwagi o genezie poematu Słowackiego W Szwajcarji"* [2]). Doskonałą, wyczerpującą recenzję z tej pracy podał w *Pamiętniku Literackim* z r. 1923, Zenon Aleksandrowicz, do niej też wypada nam odesłać pragnącego dokładniejszych informacyj czytelnika; na tem miejscu musimy się ograniczyć do ogólnego tylko przedstawienia.

Naczelny problem dr. Baleya ogniskuje się dookoła dwóch związanych z sobą zagadnień. Po pierwsze, jeżeli

[1]) Surową, ale sprawiedliwą ocenę książki Marcusa podał I. Chrzanowski. *Slavia,* 1928—9. R. VII, str. 389.

[2]) *Przegląd Filozoficzny* 1921.

przyjmiemy zgodnie z ostatnią naukową krytyką, że poemat *W Szwajcarji* nie jest wynikiem rzeczywistych przeżyć poety, tylko wytworem wyobraźni, „to gdzie szukać należy dźwigni, która wprawia tu w ruch jego wyobraźnię?"

Po drugie, chodzi o rozstrzygnięcie, czy można mówić, idąc za zdaniem Freuda i jego szkoły, o pewnym determiniźmie wewnętrznym w psychologji twórczości, którą się opiera „na dyspozycjach uczuciowych trwałych, organizujących się z reguły już w dzieciństwie jednostki twórczej i wyciskających swe piętno na całej twórczości", czy też raczej trzeba przypuścić, że i „przejściowe na powierzchni duszy tworzące się stany uczuciowe dźwigać mogą także artystyczną twórczość. Rzecz oczywista — dodaje roztropnie autor — oba te kierunki nie tworzą bezwzględnego przeciwieństwa. Wszak można, a nawet należy twórczość tego samego artysty sprowadzać w części do stałych, a w części do przejściowych czynników", chodzi tylko o to, który z nich w konstrukcji przychicznej bardziej decydującą odgrywa rolę.

Poemat *W Szwajcarji* należy do fantazyj miłosnych, „do historyj" snutych zgodnie spostrzeżeniami psychologji przez wiele osób, które w ten sposób kompensują swoje niezaspokojone pragnienia. Mit o Endymjonie, który marzy Filon-Słowacki doprowadza autora do wniosku, że charakterystyczną cechą marzeń miłosnych Słowackiego, tak w *W Szwajcarji*, jak w *Marji Stuart*, jest pasywizm erotyczny kochanka „o pewnem specjalnem zabarwieniu, które możnaby używając terminologji psychoanalitycznej szkoły nazwać infantylizmem (dzieciństwem). Stosunek kochanka do kochanki ma bowiem coś ze stosunku dziecka do matki, w którem dziecko z natury rzeczy gra rolę bierną; ono odbiera od matki pieszczoty, lecz musi poddawać się jej woli". Na tego rodzaju ukształtowanie psychiczne mogły oddziałać różne warunki: i wychowanie wśród kobiet, i stosunek do starszej od poety Ludwiki Śniadeckiej, oraz związany z tą nieszczęśliwą miłością zawód, który w marzeniu domagał się rekompensaty. Nieszczęśliwe zakończenie poematu tłumaczy dr. Baley goryczą rozczarowania, kiedy nadeszła chwila obudzenia.

Idąc za Kleinerem, który wyodrębnia w twórczości Słowackiego dwa pierwiastki, heljoniczny twardy i surowy, oraz

anhelliczny „miękki, podatny, łagodny i tkliwy," autor usiłuje je powiązać ze wspomnianemi pierwiastkami pasywizmu kochanka i aktywizmu kochanki, które uważa za odmienny wyraz jednej i tej samej tendencji. Tak więc przyjmuje autor za udowodnioną tezę, że „utwór *W Szwajcarji* nie jest przejawem chwilowego zwierzonego nastroju, lecz że determinowany jest czynnikami psychicznie trwałemi", mianowicie dwubiegunowością anhellizmu-heljonizmu i płynącą z tego źródła tendencją pasywistyczno-infantylistyczną.

Czy wyniki rozważań autora są naprawdę bezsporne? Otóż, co do tezy pierwszej, że poemat wypłynął z niezaspokojonych pragnień miłosnych — zauważa zupełnie słusznie prof. Chrzanowski. — „Niewątpliwie, tylko, że to nie jest żadnem odkryciem, wiedziano o tem już dawno; jedyną nowością jest tutaj wtłoczenie rzeczy jasnej jak słońce w ramy uczonej teorji" [1]). Aleksandrowicz w cytowanej recenzji nie bez racji występuje przeciw infantylizmowi, uważając go za jedno z stronniczych założeń freudyzmu, znaczenie zaś pasywizmu ograniczył spostrzeżeniem, że jest on znamienną cechą większości poetów. Ale, co gorzej, nie liczył się w swej rozprawie dr Baley z faktami, naciągając je do swojej teorji, zamykając oczy na dowody aktywności kochanka, a wyolbrzymiając całkiem bezpodstawnie czynną rolę kochanki [2]), i co ważniejsza, nie próbował nawet rozstrzygnąć, ile w charakterystyce bohaterów jest konwenansu literackiego. Że Słowacki w dużej mierze stylizował tę miłość podług miłosnej teorji Dantego, to w niedługo potem udowodnił zupełnie wyraźnie St. Łempicki [3]). Mimo, że recenzent zakończył swą krytykę pracy dr Baleya znamienną przestrogą, że należy się „strzec przesady infantylizmu i seksualizmu", dr Baley nietylko, że się nie wycofał z zajętego stanowiska, ale w drugiej swej rozprawie: *Psychoanaliza jednej pomyłki Słowackiego (Pamiętnik Literacki 1924—5)* poszedł jeszcze dalej freudowskim szlakiem. Autor przytoczywszy tekst z *Anhellego* o śmierci Ellenai: „Zaczęła więc tu umierająca mówić

[1]) *Slavia,* 1929—30. R. VIII, str. 390.

[2]) I. Chrzanowski l, c.

[3]) St. Łempicki: *Miłość dantejska w poemacie „W Szwajcarji". Pamiętnik Literacki* 1924—5.

litanję do Matki Chrystusowej i właśnie wymówiwszy słowa: Różo złota! skonała. I na znak cudu, upadła róża żywa na białe piersi umarłej i leżała na nich", zastanawia się nad przyczyną omyłki poety, który z dwóch wyrazów: Różo duchowna i Domie złoty, tworzy nowy epitet „Różo złota!" Jeżeli wykluczymy świadomą twórczość i przyjmiemy, że poeta „przyjął ten epitet w gotowej formie skądinąd, wplatając go tylko w litanję", to pozostanie z punktu widzenia psychoanalitycznego kwestja otwarta, czy podobna omyłka nie jest „wynikiem działania pewnych kompleksów, które mogą być ujawnione przez ich analizę". Dr Baley wyodrębnia pewne istotne w skład obrazu wchodzące pojęcia: róża, złoto, pierś kobiety, oraz dwa elementy dynamiczne: skon i życie. W dłuższym wywodzie stara się wykazać, „że wyliczone tu składniki (względnie to, co się za niemi kryje), miały jakiś specjalny walor dla poety, i że obdarzone były jakąś siłą, na mocy której przyciągały się wzajemnie, układając się w pełną całość". Analizując powiązania róży i lilji poprzez różne skojarzenia, dr Baley dochodzi do wniosku, że „nici wiodące od róży i lilji do obu przeciwstawnych pierwiastków twórczości Słowackiego, miękkiego anhellicznego i twardego heljonicznego, wskazują, że znaczenie tych obu kwiatów nie jest nawskróś dekoratywne, że kryje się za niemi pewna głębsza treść duchowa", mianowicie mają one być wynikiem działania kompleksów erotycznych. Nawiązując do uprzednio przedstawionej koncepcji infantylistycznego nastawienia w zakresie miłosnym", autor już bez ogródek kładzie kropkę nad i, głosząc, że nastawienie to zdaje się okazywać „wpływ obrazu matki na ukształtowanie się erotycznej wrażliwości". Zkolei szuka autor psychologicznego powiązania między różą i lilją, a matką poety, które ma się wyrażać w kilkakrotnie spotykanych kojarzeniach. Osobny rozdział poświęca dr Baley roli księżyca, w którym również upatruje zastępczy symbol matki. I liść posiada specjalne znaczenie, osobliwie liść aloesu, bo poeta pragnął, by matka miała przy sobie jego serce zawinięte w aloes. Że liść jest symbolem matki — to jest jasne; wszak poeta mówi o Salusi ze *Snu srebrnego Salomei*, do której pierwowzoru dostarczyła mu właśnie matka, że jest ona „jako listek w za-

wierusze", „jak w jesieni listek klonu", lub „jako listek jesionu". W podobny sposób nie trudno wytłumaczyć, dlaczego akurat w liść aloesu ma być zawinięte serce poety. Przecież „Eloe brzmi podobnie jak aloes. Czy nie dlatego właśnie otrzymała kochanka imię Eloe, iż za jej postacią krył się aloes, symbolizujący matkę poety?" Nawet i dźwiękowe podobieństwa wydedukowane w niezmiernie sztuczny sposób utwierdzają psychoanalitycznego egzegetę w tem mniemaniu. Tak samo przeprowadza autor tezę, że Ellenai — to sam poeta. Skutkiem ulegania prawu kontrastu poeta „wcielając w Anhellego swój pierwiastek jasny, nie mógł się oprzeć potrzebie uzewnętrznienia także swego pierwiastka ciemnego". A zresztą „Anhelli, czytane wstecz daje illehnA, skąd do Ellenai już bardzo niedaleko". Sen Słowackiego o matce: „Oto śniło mi się, że miałaś kształt srebrnego, szerokiego z wody lejącej się namiotu..." pozwala dr Baleyowi na twierdzenie, że symbole reprezentujące matkę, odgrywały rolę zarówno w jego twórczości, jak i w jego snach. „Widzimy jak to, co komuś mogłoby się wydawać dziwnem, nie zdziwiło poety, że mianowicie namiot mógł oznaczać matkę... Srebrny namiot przypomina „Złoty dom" litanji do Matki Boskiej, zwłaszcza iż poeta interpretując dalej swój sen, namiot ten nazywa „domkiem". W oświetleniu takiego komentarza rozumiemy już tajemnicę „omyłki" Słowackiego. Modlitwa Ellenai, to modlitwa przedzgonna samego poety. A jeżeli jego serce należało tylko do matki, do niej też musiały należeć ostatnie jego słowa. „Więc chociaż odmawiał litanję do Najświętszej Panny, tak jak to człowiek umierający czynić winien, w sferze nieświadomej obraz Najświętszej Panny zlewał się z obrazem jego matki. Jej to właściwie wzywał w swojej modlitwie. Rzecz zrozumiała przeto, że ostatniemi słowami modlitwy musiały być te słowa litanji, które najbardziej mogły się odnosić do matki, t. j. róża i ta właściwość matki, którą ma na myśli litanja nazywającą domem złotym. Róża duchowna musiała nabrać cech domu złotego". I później pojęcie to jest dla poety „symbolem o specjalnej treści, wykwitłej z dna jego duszy" i będzie się często pojawiać w jego twórczości.

Nietylko pasywny charakter erotyzmu poety tłumaczy

się jego infantylistycznem nastawieniem, ale i „ów drugi czynnik kierujący antytezą poety, owa [1]) antyteza pierwiastka miękkiego i ostrego nie jest bez związku z postacią matki poety". Oto według opisu Leona, Salusia będąca poniekąd wizerunkiem matki, jest „dobrą, prostą, wierną", ale ma równocześnie złe instynkty kulminujące w zdolności zadawania katuszy.

Te uzyskane metodą psychoanalityczną wyniki dają zdaniem dr Baleya badaczowi niemałą etyczną satysfakcję, wyjaśniają bowiem, dlaczego poezja Słowackiego wykazuje tak stosunkowo mało śladów miłości ku matce. Otóż jeżeliby psychoanalityczna interpretacja jego twórczości byłaby trafna, to matka nie byłaby „skrzywdzona" jego twórczością.

Czy psychoanalityczna interpretacja „omyłki była słuszną czy nie, tego nie rozstrzyga dr Baley, dobrze świadom niedostatków takiej metody. Autor zdaje sobie doskonale sprawę, że „z punktu widzenia psychologji ścisłej, zasadnicze tezy psychoanalityków nie są wolne od pewnej dowolności. Nie przesądza to oczywiście sprawy ich prawdziwości lub nieprawdziwości, w każdym razie brak im ścisłego ugruntowania". Ponieważ badane zjawiska psychiczne mają bardzo skomplikowaną naturę, „to też, o ile ktoś chce w tych kwestjach zająć jakieś stanowisko zdecydowane, musi, świadomie lub nieświadomie, oprzeć decyzję na intuicji". Jeżeli zaś mimo to zastosowuje się badania psychoanalityczne, to dlatego, że „istnieją przypadki, w których psychoanaliza daje jasne i gładkie powiązanie faktów, będących dla innych metod nierozwiązalną zagadką. Może tłumaczenie zjawisk, które one dają, jest tylko pewną przenośnią, pewnem *als ob* używając wyrażenia Vaihingera, niemniej jednak miewa niekiedy tę zaletę, że zespala w jeden łańcuch szereg ogniw, leżących całkiem oddzielnie. Otóż niema powodu, żeby się nie posłużyć metodą psychoanalityczną w tych właśnie przypadkach, jeżeli zachowamy ostrożność i nie będziemy przeceniali wartości otrzymanych wyników. Już sam fakt, że pewne zjawiska w sposób łatwy i prosty dadzą się ująć

[1]) W drukowanym tekście czytamy nie owa, lecz oraz; oczywiście, jak to z kontekstu wynika, zaszła tutaj pomyłka drukarska.

w psychoanalityczne schematy, jest cechą wartą zanotowania". Sprawdzianem psychoanalitycznych metod jest ich użyteczność.

Niepodobna tym rozważaniom odmówić słuszności, ale to nie przeszkadza wcale, że sposób ujmowania zagadnień przez dr Baleya nastręcza poważne wątpliwości. Nie myślimy bynajmniej kwestjonować zasług autora, który pierwszy w sposób konsekwentny i subtelny, (czasem aż nazbyt subtelny), zastosował psychoanalityczne metody do literackich badań, trudno jednak zamknąć oczy na poważne tych prac niedomagania. I tak nie przesądzając narazie wartości freudowskich postulatów, (infantylizm, erotyczna koncepcja matki), musimy jednak zakwestjonować, czy można do nich dojść *à posteriori* na podstawie tylko dowolnie wybranych skojarzeń, oraz interpretacji pewnych symbolów, metody używanej przy tłumaczeniu marzeń sennych. Jeżeli tego rodzaju badania nadużywa się nierzadko przy egzegezie snów, to bardziej jeszcze potrzeba się zastrzec przeciw nazbyt pochopnemu stosowaniu jego do zjawisk literackich. Nawet przyjmując pokrewieństwo zachodzące w procesach snu i twórczości artystycznej, musimy przecież widzieć i bardzo istotne różnice i dlatego jakkolwiek byśmy się nawet zapatrywali na stosowanie tłumaczenia symbolicznego obrazów w psychoanalizie marzeń sennych, nie możemy przecież stosować go do przenośni i porównań poetyckich, bo używanie ich należy do natury wypowiedzenia poetyckiego. Jeżeliby nawet — w co zresztą wcale nie wątpimy — pewne skojarzenia miały stanowić specyficzną właściwość twórczości Słowackiego, to trzebaby przeprowadzić szczegółową jego utworów analizę, którąby na bardzo bogatej statystycznej podstawie wykazała, że tego rodzaju asocjacje zajmują w języku poety wyjątkowe miejsce, oraz że nie zostały przejęte z innego źródła [1]). Ale załóżmy, że tak skrupulatnie prze-

[1]) Krytykę metody psychoanalitycznej, między innemi nadużywania symbolów przeprowadza prof. Szuman, *Krytyczny pogląd na znaczenie psychoanalizy dla badań twórczości literackiej*, l. c., str. 54 i nast. Wyjątki z krytyk zagranicznych podaje S. Jampoler: *O psychoanalizie* (*referat zbiorowy*), l. c., str. 153—4.

Interpretację snu o fontannie z łez przejął z Baleya w swej monografji Bychowski, dodając, że może on być uważany nieomal jako pragnie-

prowadzone badania wykazałyby słuszność koncepcji dr Baleya, to czy przez to samo przyznalibyśmy i jego ostatecznym konkluzjom zupełną słuszność? Chyba nie, bo i podkreślenie infantylnych cech miłości i wykazanie ogromnej roli, jaką matka miała odgrywać w podświadomości poety, jeszcze nie prowadzi nas do wytworzenia obrazu matki-kochanki, o ile nie staniemy *a priori* na gruncie freudowskich założeń. [1])

---

nie, aby „być znów przez matkę wchłoniętym, ukryć się w jej łonie, tak jak w życia początku". Bardzo słusznie zauważa w krytyce Bychowskiego prof. Szuman: „Zgodnie z nauką psychoanalizy autor nie może oczywiście inaczej tego snu tłumaczyć. Lecz nie tłumaczy go tak Słowacki, który mówi: „wytłumaczyłem sobie, że to jest prawdziwy namiot schronienia się z łez wylanych nade mną". Zapytuje więc dalej autor, dlaczego w tym zrozumiałym symbolu troski macierzyńskiej, ma się widzieć symbol odnoszący się aż do macicy matczynej? Por. Szuman l. c., str. 58.

[1]) Że Salomea, jak to wskazuje Tretiak, nosi pewne rysy charakteru matki, to jeszcze nie pozwala na zupełną tych dwóch postaci identyfikację.

(Dalszy ciąg nastąpi).

Dr. Józef Marjan Święcicki.

Współczesna powieść amerykańska.

Stany Zjednoczone Ameryki Północnej nie były dla mnie nigdy krajem z jakiejś bajki czy baśni, przeciwnie, od najwcześniejszych mych lat dziecinnych istniały dla mnie w kształcie zupełnie konkretnym, że tak powiem, namacalnym i realnym, nieinaczej jak Kraków lub wieś rodzinna. Niemal, że pierwszem wspomnieniem z mego dzieciństwa jest wielka jakaś księga z obrazkami, przedstawiającemi dziwne budynki i gmachy jakgdyby w jakimś wielkim ogrodzie, po którego równiusieńkich drogach i ścieżkach przechadzali się panowie w cylindrach, w długich surdutach, bardzo w pasie wciętych i z laskami w rękach, prowadząc panie w kolorowych sukniach z tiurniurami i fałdami, w wysokich jak czaka, słomkowych kapeluszach, podwiązanych pod brodą aksamitkami, i z parasolkami dziwnych, u nas wtedy już nie widywanych kształtów. Cała księga pełna była takich obrazków dziwnych ale mało zajmujących. Na górze po jednej stronie był napis „Exhibition of Philadelfia“ i data, którą zapomniałem, po drugiej „Building“, poczem następowała cyfra rzymska i jeszcze coś niezrozumiałego. Prócz tego oddawno mi też na pastwę drugą jakąś książkę z obrazkami o wiele więcej zajmującemi, a mianowicie przedstawiającemi wzburzone morze nocą w jakimś porcie, figurę wielkiej, grubej pani wśród morza, mnóstwo cisnących się w porcie statków, parowych i żaglowych, pełne świateł ulice jakiegoś miasta, dziwne, szpiczaste, albo bardzo wysokie domy i najrozmaitsze cuda. Był to piękny, bogato ilustrowany przewodnik po Nowym Yorku. Książki te były własnością ojca, który przywiózł je z Ameryki, gdzie był na

wystawie Filadelfijskiej w roku, zdaje mi się, 1877-ym czy 8-mym, dokładnie nie pamiętam. On też w chwilach dobrego humoru opowiadał nam a przynajmniej przy nas gościom i znajomym różne historje o Ameryce, jej miastach, o zwyczajach amerykańskich, o podróży morzem, o murzynach i różnych swych amerykańskich przeżyciach.

To był początek mej „wiedzy amerykańskiej". Potem zczasem przyszedł: Fenimor Cooper, jego epopea mohikańsko-osadnicza, jego powieści korsarskie, Bret Hart — kopalnie srebra, złota, górnicy, Dziki Zachód, typy murzynów — te już doskonale obrobił Cooper, — i jako nowość, typy Chińczyków. Nowy Meksyk. Ckliwa „Chata Wuja Tomasza". „Pieśni Hiawathy" Longfellowa i Marek Twain ze swemi małemi, cudownemi miasteczkami nad brzegami Missisipi, Edgara Allan Poe, wreszcie, z początkiem XX-go w. Walt Whitman, naturalnie, mniej ważnych drobiazgów, plotek literackich mnóstwo. Od czasu do czasu opowiadania kogoś, kto „właśnie przyjechał z Ameryki". Edison, wojna z Hiszpanją, Roosevelt, monstre-kapela i marsze Suzy (produkował się ten amerykański „muzyk" w Filharmonji warszawskiej), wielkie objawienie, romantyzm „Dzikiego Zachodu", reklamiarstwo, jarmarczna jaskrawość, temperament, prostactwo, wrzaski, strzały, ekscentryczność, barbarzyństwo naiwne do łez, znakomita spekulacja na upodobaniach mas, słowem olbrzymi cyrk wędrowny firmy Barnum Bailey, nadzwyczajna, jedyna w swoim rodzaju wystawa prawdziwie amerykańskiej kultury ludowej. Na tem narazie poprzestałem — na długi czas.

A potem przyszedł Jack London. Nie, przed nim jeszczn Upton Sinclair, który zdarł zasłonę z amerykańskiej p r a w d y w swem „Trzęsawisku" czy jak się to nazywa, w słynnej powieści o rzeźniach w Chicago czy w Buffalo. To zrozumiał już cały świat. To było postawione jasno, otwarcie, szczerze, bez najmniejszych ceremonij. „Wuj Sam" został skompromitowany gruntownie, może nawet na zawsze. Rzecz była napisana tak rzeczowo i przyziemnie równocześnie, z tak wyraźną tendencją polityczną, społeczną i wogóle publicystyczną, że mało kto zwrócił uwagę na jej wartości artystyczne i literackie. A przecież była to powieść ponad

zwykłą miarę powieści realistycznej, takiej, jaką znaliśmy dotychczas w Europie. Gruntowna, prawdziwie zawodowa znajomość przedmiotu — urządzeń i organizacyj rzeźni tak z punktu widzenia technicznego jak i z punktu widzenia handlowego, polityki handlowej, giełdowej, ekonomicznej, związana z tem wszystkiem spekulacja i t. d., to wszystko przedstawiał autor tak dokładnie, iż uważaliśmy ten jego utwór nie tyle może za dzieło sztuki, co za pamflet. Ledwo wyszedłszy, wynurzywszy się z trudnością z dekadentyzmu, u nas, w literackiej Polsce, ściślej mówiąc, z mglistego mistycyzmu Przybyszewszczyzny, nie byliśmy zdolni do zrozumienia i należytej oceny realizmu tego powieściopisarza. Zdawało się nam, że życie w tej formie, w jakiej on je nam podaje, jest zbyt niedbale przecedzone, niedostatecznie oczyszczone, źle rektyfikowane. Zresztą — pocóż tu jeszcze formy artystyczne, skoro sama treść jest wystarczająco sensacyjna i pikantna. Była to jedna z pierwszych nowoczesnych powieści amerykańskich, ale myśmy jej w Europie tego znaczenia nie przyznali, ponieważ nie znając ówczesnej literatury amerykańskiej ani jej dążeń, nie mogliśwy się tego jej znaczenia domyślić. Dla nas pozostał Upton Sinclair narazie tylko jednym z najzdolniejszych, „literaturyzujących" (serdecznie przepraszam za to słowo) dziennikarzy amerykańskich. Przyznaliśmy mu złote ostrogi jako reporterowi-rycerzowi, który bez trwogi jawnie i śmiało wystąpił do walki z strasznemi smokami amerykańskiemi, mianowicie z trustami kapitalistycznemi, podziwialiśmy go za to, ale na wartości literackiej jego powieści nie poznaliśmy się. Mam wrażenie, że ta powieść wprowadziła nas wówczas w pewne zakłopotanie ogromem nowego i nieoczekiwanego materjału życiowego, jaki przyniosła. Nie byliśmy przyzwyczajeni do tak wielkich i mocnych dawek. Woleliśmy zwrócić się ku pseudo-realistycznemu, utopijnemu „Tunelowi" Kellermana, ach, jakże dalekiemu od życia i prawdy! Woleliśmy złudzenie, które zresztą wojna światowa w krótkim czasie rozwiać miała.

Natomiast nadzwyczajnie „przyjął się" u nas Jack London, którego jednak potraktowano również nie tak, jak należało. Poszliśmy na jego romantyzm, awanturę, ucieczkę

od cywilizacji, na jego egzotyzm i poezję podróży i wielkiej tęsknoty. Momentów poważniejszych nie chcieliśmy widzieć, wystarczała nam przygoda, nie traktowaliśmy poważnie jego rewolty, jego dążeń społecznych, protestów przeciw krzywdzie, pozwalaliśmy mu być czasem „nieprzyzwoitym" wzamian za ciekawe opowiadania o szerokim i dalekim świecie, o ludziach, jakich w nim spotykał, a zwłaszcza o ludziach dzikich, z którymi nas ten poeta nietylko zaznajamiał ale i oswajał. Naturalnie, wobec niego Upton Sinclair zmalał jeszcze bardziej, zeszedł do poziomu reportera i fanatycznego reformatora, któremu zdaje się, że „świat przerobi", a który, jeśli żyje i pracuje, to właśnie tylko dzięki istnieniu zwalczanych przez siebie tak gwałtownie miljarderów. O czem-że pisałby, gdyby ich nie było? — pytał niejednokrotnie ten i ów. A zresztą któż może wiedzieć, jak to tam właściwie jest. Nie jest rzeczą wykluczoną, że ten niby wróg miljarderów właściwie w sposób negatywny robi im wspaniałą, wszechświatową reklamę. Bądź co bądź tak, jak on ich opisuje, to każdy z nich jest nadzwyczajnym typem, człowiekiem potężnym, potężniejszym od niejednego monarchy.

O wiele większe zaufanie wzbudzał Jack London swą bezinteresownością i rzekomym brakiem tendencyj społecznych, których zresztą, o ile u niego występowały, nie brano na serjo. Gdy Krótki w „Kurzawie" (wydano pod tyt. „Wyga", co nie odpowiada tytułowi, który brzmi „Smoke") oświadcza „mój kolor jest zawsze czerwony", co najwyżej uśmiechano się pobłażliwie, bo któżby wierzył w socjalizm „złotokopów", mordujących się wzajemnie dla garści złotego piasku czy żwiru! Społeczne powieści Londona, jak np. „Dolina Księżycowa" tłumaczono i wydawano u nas dopiero wówczas, kiedy już inne, więcej sensacyjne utwory już się wyczerpały, nowe hasła literackie, nowe teorje, ich uzasadnienia, wszystko co o nich mówi Jack London w „Martinie Edenie" i w „Dolinie Księżycowej", cały jego pionierski realizm czy hypernaturalizm, pominięto milczeniem, jako sprawę dla nas nieaktualną, co więcej, jako dyletanckie takie sobie teoryjki amerykańskiego „bosiaka" czy „trampa", coś, co może być co najwyżej wewnętrzną sprawą literatury amerykańskiej. I nie wzruszył się nikt, gdy ten pisarz krzyczał, że woli żyć na

jakiejś wyspie trędowatych raczej niż wśród swych współobywateli, lub gdy wzdychał do wspomnień z czasów szczęśliwych i błogich, jakich zaznał, gdy w szpitalu leżał, chory na tyfus. A tu właśnie, u tego tak lekko traktowanego autora, jak i u Sinclaira raczej niż u seksualisty Sherwooda Andersona, od którego Sinclair Lewis współczesną belletrję amerykańską wywodzi, zaczyna się krystalizować nowy program i nowa forma dzisiejszej powieści amerykańskiej. Jej anty-amerykanizm zaakcentował nie kto inny, jak właśnie Jack London, jej plac boju, cele i sposoby walki i tworzenia wyznaczył i sformułował Upton Sinclair, przyczem z europejskich pisarzy wpływali: ogromnie popularny Kipling oraz cała literatura i sztuka francuska, Paryż. Platforma intelektualna tej literatury była, rozumie się, ściśle materjalistyczna, orjentacja społeczna IWW (*International Worker of the World*) z kierunkiem na nieistniejące jeszcze stronnictwo IBM — *International Brotherhood of Man* — międzynarodowe braterstwo człowieka, zatem — intelektualnie i społecznie — wciąż jeszcze marsz do taktu i rytmu „Marsyljanki", oczywiście, w tempie i formacjach stosownych i odpowiednich do miejscowego terenu i jego warunków oraz wymagań i charakteru. W tem ujęciu sprawa przedstawia się zupełnie jasno.

Tak właśnie postawił zagadnienie nowej, współczesnej powieści amerykańskiej Upton Sinclair i Jack London. Pogłębienie psychologiczne nadał mu Anderson. Dla pewnej przejrzystości chronologicznej pozwolę sobie podać tu parę ubogich dat, dotyczących tej bojowej literackiej trójcy amerykańskiej: Jack London ur. 1876 r. um. 1916 r., Sherwood Anderson 1876, Upton Sinclair 1878 r.

Myśmy sobie z tego przegrupowania literackich ideałów i dążeń przed wojną nie zdawali sprawy. Może specjalni znawcy, ale szerokie masy wykształcone nie wiedziały o niej nic. Czy zdawano sobie z niego sprawę w Stanach Zjednoczonych? Dokładnie nie wiem, ale mam wrażenie, że także nie. Nowa powieść amerykańska znajdowała się w zarodku, gdy na całym świecie rozpętała się wojna.

Dziś wiemy już mniej więcej dokładnie, co się podczas wojny w Ameryce działo, a zwłaszcza co przeżywały wówczas

Stany Zjednoczone. Wielka wojna ocaliła je przed nadciągającym właśnie bardzo ciężkim kryzysem ekonomicznym. Naród amerykański opowiedział się po stronie Francji, a kiedy wreszcie Wilson wypowiedział wojnę, spotkał się z entuzjastycznem uznaniem. Ochotnicy zgłaszali się dziesiątkami tysięcy na pierwsze wezwanie, wszyscy śpieszyli bronić Francji przed barbarzyńskimi „Hunami", przyczem nikt nie myślał o Wielkiej Brytanji ani tem bardziej o wyzwalaniu uciśnionych narodów. (Mówię tu o szerokich masach ludności). Główna rzecz — to była Francja, ojczyzna Wielkiej Rewolucji, pierwsze mocarstwo europejskie, które uznało rząd Stanów Zjed., równocześnie przez Lafayette'a i innych oficerów towarzyszka broni z czasów walk o niepodległość, dalej — jedyna, prawdziwa mistrzyni literatury, wszelkich sztuk pięknych i wyzwolonych, duchowa matka „młodej Ameryki". Wszyscy powieściopisarze amerykańscy w ten a nie inny sposób malują ówczesne nastroje społeczeństwa amerykańskiego.

Wspomniałem o anty-amerykanizmie współczesnej powieści amerykańskiej, którego to poglądu rzecznikiem był przedewszystkiem Jack London. Przez anty-amerykanizm rozumię nie samą tylko negatywną krytykę stosunków amerykańskich, ale wprost duchową czy nawet fizyczną ucieczkę z amerykańskiego środowiska. (Jack London i Henry Channon w swej powieści „Paradise City"). To co je robi nieznośnem, to nie sam nawet dolar, ale, aby tak rzec, p r a w o d o l a r a. Dolar jest bogiem, bezwzględnym, nie uznającym żadnych praw, prócz swoich własnych, które stwarza wbrew wszystkiemu, co ludzkie. Sługa dolara nie korzysta bynajmniej z tego, co dolar dać może, nie zna żadnych przyjemności życiowych, jego jedyną namiętnością jest w i e l k a g r a dolarem o dolar. Tej namiętności nie dorównuje nic i wszystko schodzi i musi zejść jej z drogi. A dolar toczy się wciąż przed siebie, różne koła i figury zataczając, bez względu na uczucia, które pali, bez względu na serca ludzkie, które bezlitośnie wyjaławia, dolar „twardy i zimny", jak go nazywa jeden z amerykańskich pisarzy. Kult dolara, a właściwie kult i namiętność w i e l k i e j g r y, jaka z dolara się rodzi, opisuje Upton Sinclair w swej „Mountain City".

Ten kult wraz z wielką grą, jaka się z niego rodzi, z wielkim hazardem giełdowym, jest wynikiem materjalistycznego pojmowania życia i oschłości serca z powodu zaniedbania religijnego. Stwarza niedosyt duchowego wyżycia się, a więc co za tem idzie, histerję, znajdującą swój wyraz w najrozmaitszych anomaljach, inaczej i poprostu mówiąc, w najrozmaitszych „zwarjowanych pomysłach". Tak tedy mamy np. człowieka, syna nadzwyczaj porządnego i na swój sposób ideowego obywatela, lekarza małego miasteczka prowincjonalnego, które odkryte przez chicagoskich miljonerów jako miejscowość pięknie i zdrowo położona, zmieniwszy się w letnisko, nagle stało się bogatem, „roztyło się". Wszyscy myślą tam z zdwojoną już energją i miłością oczywiście tylko o dolarze, skutkiem czego — pierwszy ucieka z tej miejscowości syn tego właśnie człowieka, któremu miasteczko w pierwszej linji swą zamożność zawdzięcza — syn lekarza. Wyjeżdża ten młody człowiek do umiłowanej i wyidealizowanej w swych marzeniach Wenecji, gdzie się kocha szczęśliwie - nieszczęśliwie, gdzie potem, za drugim nawrotem z Ameryki, żyje jakiś czas jako „cicerone", oprowadzający po mieście bogatych turystów amerykańskich i tam umiera. A w niedalekiej Ankonie sąsiadka jego, z tego samego miasta, również bez żadnego własnego przyczynienia się wzbogacona, sentymentalna stara panna, życie spędza przy nagrobku jakiegoś kondotjera z czasów Cezara Bordżji, gdy trzecia bohaterka czy też osoba z powieści, pofolgowawszy sobie czasu Wielkiej Wojny w Paryżu jako rzekoma pielęgniarka, mimo swego purytańskiego wychowania z całą świadomością i przyjemnością zostaje kokotą i osiada we Francji na stałe. Najpiękniejsza z panien z owego miasteczka amerykańskiego wychodzi po różnych przygodach zamąż za lorda angielskiego, dla której to pozycji wyrzeka się nawet jedynego, chorego synka, którego bardzo kocha i który zdala od niej umiera. Chłopak, który zrobił największą karjerę i stał się w całem znaczeniu słowa multimiljonerem, funduje swemu miasteczku rodzinnemu park, buduje sobie w niem wspaniały pałac letni i pewnego roku zciąga do miasteczka z całą rodziną i z całym dworem po to tylko, aby się przekonać, że niema już w niem nic do roboty.

Wszystko się cudownie udało, miasteczko zrobiło wspaniałą karjerę, wzbogaciło się i rozwinęło niezmiernie, a tylko ludzie, gdy już się dorobili tego, o czem marzyli, uciekli z niego, przekładając nad nie bylejaką dziurę europejską, cichą i ubogą, ledwie niby wegetującą, a przecie pełną życia duchowego i umysłowego, wspaniałych pamiątek, wspomnień i tego dziwnego uroku, który z Europy robi to, czem ona jest.

Tak tedy miały się rzeczy przed wojną. Już wtedy Ameryka chodziła pilnie do szkoły we Francji, zwłaszcza w Paryżu. Studja te doskonale opisuje Teodor Dreiser („Gallery of Women"), Sinclair Lewis („Our Mr. Wrenn"), także Granville Toogood ("Huntsman in the Sky"), wogóle każdy powieściopisarz amerykański, który się z Francją zetknął. Nakreślony przez nich obraz ideowej amerykańskiej cyganerji artystycznej, starającej się w francuskich szkołach artystycznych i muzycznych doszukać właściwego brzmienia swych dusz twórczych, właściwego im tonu, jest kompletny, barwny i nader zajmujący. Francja, zwłaszcza Paryż ze swą artystyczną bohemą, z zmiennością swych wartkich prądów i kierunków myślenia, ta „Ville lumière", olśniewająca fajerwerkami i rakietami wciąż nowych, lecz jakże niepewnych, zwodniczych a nieraz zgubnych świateł i błysków haseł-jednodniówek, goreje swym blaskiem i kusi swemi ponętami i urokiem w całej nowoczesnej belletrji amerykańskiej. Gdy Londyn jest dla Amerykanina miastem „bardzo dziwnem" i mało sympatycznem, gdy Anglja, to według niego „ogród zoologiczny, pełen czerwonych lwów i zielonych jednorożców" (Sinclair Lewis „Our Mr. Wrenn"), Paryż jest prawdziwą metropolą artysty i poety amerykańskiego, jest miastem, w którem czuje się, myśli i tworzy o wiele lepiej i łatwiej niż w Nowym Yorku. Wobec Paryża Nowy York jest w oczach tego Amerykanina przykrą prowincją.

Wielka Wojna rzuciła do Francji setki tysięcy młodych żołnierzy amerykańskich, w ich liczbie oczywiście mnóstwo poetów, muzyków, artystów, dla których zgłoszenie się na front francuski było też okazją doskonałą do poznania Paryża. I mimo, że ten Paryż wojenny był właściwie w nędzy,

okryty żałobą, prężący się i wijący w konwulsjach strasznych i krwawych cierpień, mimo, że ani bomby niemieckie ani pociski z „Grubej Berty" bynajmniej go nie oszczędzały, przecież tej artystycznej młodzieży amerykańskiej wydawał się prawie rajem. Atmosfera jego była mimo wszystko podniecająca i pozwalała niemal twórczo marzyć o sztuce. Było to tak silne, że nie pozwalało na serjo traktować nawet wojny i obowiązków żołnierza. Wszystko ginęło wobec sztuki, która, choć przytłumiona i skazana na milczenie, wciąż potężnie tętniła we wszystkiem, w ludziach, w murach, w powietrzu. (John dos Passos „Soldiers Three"). Stąd dezercje i fatalne ich następstwa, stąd nagle nieprzeparty wstręt do wojny. Francja, do której wdzięczna młódź amerykańska jechała, aby za nią umrzeć, pokazała jej życie w tak ponętnem i pięknem świetle, że zniechęciła ich do śmierci, a co za tem idzie i do wojny. Zarodki dzisiejszego swego pacyfizmu, bez kompromisu i zastrzeżeń, przywieźli Amerykanie nietyle z francuskiego frontu, — zbyt wiele go nie widzieli — ile z francuskich „tyłów", z któremi się zaznajamiali jako dezerterzy lub „obijacze". Jest to tedy pafizm najgorszego i najmniej szlachetnego rodzaju, pacyfizm ciurów obozowych, nie ideowej a więc i nie bojowej półinteligencji, „dekującej się" po różnych kadrach, uzupełnieniach i najrozmaitszych organizacjach i instytucjach tyłowych, przedewszystkiem zaś w żandarmerji i YMCA'e.

W okresie wojny miałem z Amerykanami trochę do czynienia na Dalekim Wschodzie a potem i w kraju. Wrażenie bardzo niekorzystne. „Extra-chamstwo" — mówiąc poprostu. Rozumie się — uogólniać nie można, bo zdarzały się — i tak dalej, ale właśnie naogół nie było to sympatyczne. Zwłaszcza ta YMCA, podejrzanie wałęsająca się po wszystkich frontach ze swemi trójkątami na ramionach... A już szczególnie ci różni Polacy amerykańscy z wywiadu... No, ale to sprawy czy wspomnienia może zbyt osobiste a nie należące do rzeczy. Dajmy im spokój.

Po wojnie znowu straciłem Amerykę z oczu. Nie zajmowałem się nią. Tu i ówdzie wpadała mi w ręce jakaś powieść amerykańska, przeważnie bardzo ciekawa, przyznaję. Wznowiono tam powieść korsarską, kilka rzeczy czytałem.

Bardzo piękne, o ile kto takie historyjki lubi. Zaczął się nawet dokoła tych powieści robić pewien huczek, zdawało się, że moda powieści korsarskich powróci. Amerykanie gloryfikowali korsarstwo i bukanierstwo, jak kiedyś Gogol gloryfikował Sicz i Zaporoże. Bandyci w łachmanach oryginalnie, nawet „wildromantisch" wyglądają na obrazkach lub w kinie, ale kto ich widział w Bolszewji i miał z nimi do czynienia, ten zapatruje się na te sprawy poniekąd inaczej. Jednakże właśnie łącznie z bolszewicką wszechświatową awanturą to nagłe odwoływanie się Ameryki do swych korsarskich przodków i organizacyj, to wysuwanie ich naprzód, zaczęło mi wyglądać nieprzyjemnie, skutkiem czego przestałem się tą literaturą zajmować. Potem przez jakiś czas studjowałem amerykańską literaturę dla młodzieży — z ciekawości, zbyt wielkiego znaczenia do tego studjum nie przywiązując. Bardzo ciekawie i bardzo dobrze pisane książki a zwłaszcza ich sposób ich pisania, tak poważny, sumienny i rzetelny — z punktu widzenia roboty literackiej — że pod żadnym względem powieści te nie są gorsze niż powieści „dla dorosłych", do tego stopnia, iż zastanawiałem się czasem, czy też mało wykształcona młodzież amerykańska zdolna jest zrozumieć je i ocenić. Niektóre rzeczy były wprost świetne, a cała ta literatura, jak ją mogłem poznać, dawała bardzo wiele do myślenia. Między innymi zaciekawił mnie bardzo autor „katolickich", że tak powiem, powieści dla młodzieży, Francis Finn, Jezuita. Jego „genre", nader dla naszych stosunków aktualny, zasługuje na głębsze przestudjowanie i może naśladowanie. Jest to pisarz mądry, niezmiernie wykształcony pedagog, doskonale znający młodzież i wiedzący, jak do niej przemawiać, aczkolwiek jest może czasem zbyt „salonowy", powiedziałbym — zamało demokratyczny. Prawdopobobnie jest to celowe. — Poza tą literaturą miałem sposobność przeczytać jeszcze kilka powieści amerykańskich, wcale a wcale niezłych, ponieważ jednak nie miałem wrażenia, abyśmy w tej belletrji mieli czego szukać, natomiast zauważyłem, że nigdy (może) nas, Polaków, nie będzie stać na ich niezmiernie kosztowną metodę pracy, nie przywiązywałem do tej lektury żadnego znaczenia do tego stopnia, iż nie zanotowałem so-

bie nawet w pamięci nazwisk autorów, czego teraz szczerze żałuję.

Znowu aktualną, bardzo zresztą powierzchownie i na krótki czas, stała się w Europie współczesna powieść amerykańska po odznaczeniu nagrodą Nobla „Babbita", powieści jednego z czołowych pisarzy amerykańskich, Sinclaira Lewisa (ur. 1885 r.). Odznaczenie to, bardzo wysokie, światowego znaczenia i udzielone przez jedną z najpoważniejszych instytucyj kulturalnych Europy, zaskoczyło, że się tak wyrażę, cały świat literacki. Nie bardzo rozumieliśmy i naogół i dziś jeszcze niezbyt rozumiemy, czemu właściwie ten Amerykanin swe odznaczenie zawdzięcza, czem na nie zasłużył.

To podnieciło mnie znowu do studjów amerykańskich. Sprowadziłem sobie, ile tylko mogłem, powieści nowoczesnych autorów amerykańskich i zabrałem się do ich czytania z całą gorliwością, zrzuciwszy z serca europejską pychę „wyższej kultury i starszej tradycji literackiej", starając się zapomnieć o naszych szablonach, naszej literackiej „chińszczyźnie", nastawiając się na jak najszczerszy ton braterskiej miłości, z hasłem przewodniem: Mów bracie, i powiedz, czego chcesz, co myślisz, do czego dążysz, co kochasz, z czem ci źle, czego nienawidzisz, a o czem marzysz, ja cię całem sercem słucham. Tak nastawiony, czytałem i przeczytałem naprzód szczęśliwego laureata — trzy powieści, potem Johna dos Passosa, zdolniejszego może od niego Irlandczyka, ucznia Joycea, dwie powieści, Józefa Hergesheimera (ur. 1880 r.) dziesięć powieści, Teodora Dreisera trzy tomy („A Gallery of Women" 2 t. i „Twelve Men"), Uptona Sinclaira wszystko, co tylko dostać mogłem, Andersona, Hemingwaya, (ur. 1896 r.) najgłośniejszą powieść, zatytułowaną „Pożegnanie z orężem" ("A Farewell to Arma") niesłusznie, ponieważ tytuł powinien brzmieć: „Pochwała Miłości", a wówczas ta bardzo piękna zresztą powieść młodego żołnierza nie zostałaby nadużyta i zeszpecona tendencją pacyfistyczną i pochwałą dezercji, co jej podsunięto a czego autor bynajmniej nie miał na myśli; przeczytałem sobie też trzy powieści Edny Ferber (ur. 1887 r.) „So big", bardzo piękną powieść o statku-teatrze na Mississipi i świetną

opowieść o Cimarronie, pionierze nowo otwieranych terytorjów, adwokacie i dziennikarzu zarazem, działającym rozmyślnie w miastach nowych, nie liczących sobie więcej jak trzy tygodnie czy miesiące wieku, zachwycałem się Willy Cather, (ur. 1876 r.) opowieścią o arcybiskupie - misjonarzu w Nowym Meksyku i jego niesłychanych przygodach wśród Indjan i barbarzyńsko prymitywnych, gorzej może od Indjan pogańskich, chrześcijan stepowych, meksykańskich miasteczek, przestudjowałem Fanny Hurst „Five and Ten", historję powstania typowego dla Ameryki magazynu, w którym niema cen wyższych nad 5—10-ciu centów, i połączoną z nim historję multimiljonera, małego kramarza na początku powieści, człowieka, którego dolar właściwie przez całe życie tylko mordował, przemęczyłem się z młodą, nieszczęśliwą i bez swej winy prześladowaną młodą kobietą w małem miasteczku purytańskich baptystów w „Majowym Księżycu w Nowiu" Marty Ostenso (ur. 1880 r.), podziwiałem efuzję i profuzję naiwnej, dziecinnej kryminalistyki Isabel Briggs Myers w powieści kryminalnej, zatytułowanej, „Morderstwo dopiero przyjdzie", a za które to głupstewko szanowna autorka dostała 10.000 dol. nagrody z funduszu przeznaczonego na popieranie powieści sensacyjno - kryminalistycznej, „odkryłem" też Juljana Greena, powieściopisarza amerykańskiego, piszącego jednak po francusku, ucznia Poego, Maupassanta i Dostojewskiego zarazem, a którego powieść „The Dark Journey", opisująca stan psychiczny człowieka, który m u s i zabić, jest jedną z najupiorniejszych książek, jakie kiedykolwiek zdarzyło mi się przeczytać, gdy natomiast jego „Krystyna" i „Pielgrzym Ziemski", to nowele spokrewnione bardzo a bardzo blisko z przeżyciami wielkiego Edgara Allana. Przeczytałem kilkadziesiąt tomów najcelniejszych powieściopisarzy amerykańskich, co może być taksamo bardzo mało jak i bardzo dużo, zależnie od tego, jak się sprawę traktuje. Dla mego głodu literackiego, to jeszcze stanowczo zamało, jednakże aż nadto dość, aby mi dać poważnie do myślenia. Brakuje mi nietylko wielu autorów znanych ze słyszenia i z artykułów dziennikarskich, ale najskromniejszego choćby podręcznika informacyjnego — starania me w tym kierunku nie zostały dotychczas uwieńczone skut-

kiem — brak mi najniezbędniejszych dat, dlatego studjum informacyjnego o najnowszej literaturze powieściowej w Ameryce w zwykłem znaczeniu słowa Czytelnikowi, niestety, mimo najlepszych chęci dać nie mogę. Pomyślałem sobie jednak, że skoro ja po tylu staraniach tak niewiele dowiedzieć się i poznać zdołałem, to ci, którzy tych starań nie robią i skazani są na informację wyłącznie wypadkową, wiedzą jeszcze mniej ode mnie, a tedy, o ile ich ta sprawa wogóle zajmuje, chętnie przyjmą do wiadomości spostrzeżenia, jakiemi mogę się z nimi podzielić.

Bo ostatecznie na podstawie dzieł dotychczas przeczytanych mogłem sobie wyrobić pewne wyobrażenie o dążeniach, a przedewszystkiem o charakterze tej literatury, co upoważnia mnie przedewszystkiem do oświadczenia, iż ona zasługuje na bliższe poznanie, jest w całem znaczeniu słowa warta swej nazwy, a nagrodzenie jednego z jej przedstawicieli można i należy uznać nietylko ze względu na talent, względnie talenty tego piśmiennictwa, ale także i ze względu na jego wysoki poziom artystyczno-literacki, rzetelność, zdolności, pracowitość, gorliwość i nadzwyczajną szczerość w wypowiadaniu swych przekonań oraz w dążeniu do swych ideałów. Poza tem jest to także naprawdę piękny i dostojny gest powitalny, zapraszający pisarzy amerykańskich do wspólnego koła, a równocześnie zwracający na nich uwagę świata ludzi czytających i polecający ich jego względom. Bo jednak, cokolwiekby się o tem mówiło, żaden naród już bezkarnie od drugich chińskim murem pod jakąkolwiek postacią odgradzać się nie może, świat wyraźnie dąży do społeczności społeczeństw, skutkiem czego i sławetna doktryna Monroego z każdym dniem traci swe znaczenie i coraz bardziej wietrzeje. Jeśli jednak społeczeństwo narodów ma istnieć i pracować skutecznie, to przedewszystkiem narody te winny się wzajemnie jak najlepiej i najdokładniej poznać, a najlepszym środkiem, wiodącym do tego celu jest mimo wszystko wciąż jeszcze literatura, zwłaszcza powieściowa.

Więc współczesna powieść amerykańska. Obejmuje ona olbrzymie terytorjum, mieszczące się między archipelagiem Wysp Hawajskich, a Francją i Włochami. To jest sfera amerykańskich zainteresowań i interesów literackich. Tradycja:

u większości dzisiejszych pisarzy amerykańskich „na początku" był step, zaś za kolebkę ludzkości amerykańskiej uważa się ciągnący przez ten step ze Wschodu na Zachód wóz, okryty płócienną budą i wiozący kobiety i dzieci, podczas gdy po bokach jego kroczą mężczyźni, zbrojni w strzelby i bacznie przyglądający się horyzontowi. Czasy tych wędrówek nie są bynajmniej tak odległe, jakby się mogło zdawać. Terytorjum Oklahoma zostało otwarte w roku 1889-ym, kraj Picka-Poo w roku 1895-ym, zatem w czasach najnowszych. Pierwszą datą historyczną współczesnych pisarzy amerykańskich nie jest wojna o niepodległość, bo to należy do czasów, że sobie to pozwolę tak określić, przedhistorycznych, lecz wojna domowa czyli wojna Północy z Południem. To jest epoka bohaterska nowej literatury amerykańskiej, podobnie jak u nas wojny napoleońskie. Wszystko, co się działo przedtem, należy do historji w wyobrażeniu Amerykanina niemal starożytnej. Epoką tą, rozumiem — „starożytną", zajmują się niektórzy pisarze, przedewszystkiem zaś Józef Hergesheimer, jeden z najsubtelniejszych autorów amerykańskich, znawca duszy kobiecej, zdecydowany i zdeklarowany „anty-amerykanin", zakochany w starej kulturze hiszpańskiej zwłaszcza w jej tropikalnej interpretacji na Kubie, o której chętnie i nadzwyczaj pięknie opowiada. Napisał on jednak także i dwie powieści historyczne, mianowicie „Balisandę" i „Miasta Spokojne". Ta ostatnia książka nie jest właściwie powieścią, lecz raczej zbiorem nowel historycznych z okresu Waszyngtona i walk o niepodległość. „Balisanda" jest powieścią z okresu Jeffersona i przedstawia walki (niezbrojne) Federalistów z Republikanami; byłaby to pewnego rodzaju uwertura z czasów wojny domowej. Historyczną powieścią jest też w pewnym stopniu „Boston" Uptona Sinclaira, naogół jednak można powiedzieć, iż zagadnienia historyczne pisarzy amerykańskich niezbyt pociągają. Historja Ameryki stosunkowo jeszcze krótka, nie jest narazie tak zagmatwana i skomplikowana tak, jak historja Europy, na której życie i kulturę składa się praca i talent mnóstwa najrozmaitszych narodów. Amerykanina zajmuje raczej dzień dzisiejszy, i nad jego ukształtowaniem on pracuje najchętniej i z całym zapałem.

Słowem, kultura a raczej cywilizacja *par excellence* materjalistyczna. Oto platforma dzisiejszego myślenia, dzisiejszej myśli i pracy twórczej Amerykanina. Tworzyć, jaknajwięcej tworzyć konkretnie. Człowiek wszystko może. Koszta? Niech sobie będą, dolar wszelkie koszta przezwycięży, wszystkie trudności przełamie. Chcecie się przekonać? Patrzcie na nasze „drapacze chmur". Nie mówcie, że do tego trzeba zaraz subwencyj rządowych, jakichś specjalnych funduszów, że to obciąża budżet państwowy, rządowy czy autonomiczny. Nieprawda. Pierwszy lepszy kramarz, ot, właściciel małego magazynu „Pięć i Dziesięć groszy", z łatwością, o ile dobrze kalkuluje, potrafi sobie taki drapacz chmur postawić. Dolary może mieć każdy, kto tylko zechce. („Five and Ten" Fanny Hurst). I nie jest prawdą, aby dolar koniecznie zaraz musiał serce takiego człowieka „spalić". A zresztą — niech pali. Szlachetny snob znajdzie się wszędzie, potrafi ze swych miljonów ufundować taką instytucję humanitarną, o jakiej wy, „uduchowieni" i gardzący dolarem Europejczycy nawet marzyć nie możecie. Ot, naprzykład instytut bakterjologiczny. Cały „drapacz chmur", w którym, w wspaniale urządzonych laboratorjach spokojnie pracują najlepsi bakterjologowie świata, nie mający żadnych innych obowiązków, jak tylko to swoje studjum, a sowicie opłacani przez fundatora, a raczej przez ufundowany przez niego instytut. Jeden jedyny człowiek utrzymuje cały sztab uczonych, zwalczających najstraszliwsze choroby i epidemje. Szlachetny snob może sobie na to pozwolić. ("Arrowsmith" Sinclaira Lewisa, jedna z najwspanialszych powieści amerykańskich). Rozumie się, że dolar „sam dla siebie jako taki" niszczy i pali serce, duszę czy umysł ludzki, ale my o tem wiemy, walczymy z tem (Upton Sinclair), jak walczymy też z „zestandaryzowanym obywatelem" („Babbit" Sinclaira Lewisa) i jak wogóle walczymy o pełnię życia dla swych bliźnich, wszyscy, począwszy od Jacka Londona a skończywszy na Johnie dos Passosie, Hemingwayu i choćby Ostenso, walczącej o prawa uciskanej kobiety na prowincji.

Tylko, że życie jest strasznie dziwne i ogromnie skomplikowane. John dos Passos „Manhattan Transfer" i „4ą Parallel"). Człowiekowi nieraz zdaje się, że żyje, gdy w rze-

czywistości, pardonnez moi le mot, on przeważnie „jest żyty". Weźmy pod uwagę choćby naprzykład taki kolos - miasto, jak Nowy York, 10 miljonów mieszkańców. Gdzież indywidualność tak mocna, aby się mu mogła oprzeć? Na to trzebaby było tytana, a taki jeszcze się nie urodził. Popatrzmy, jak to życie przedstawia dos Passos, który bierze je ze wszystkich stron i we wszystkich pokładach, daje możliwie dokładne jego przekroje, żadnej warstwy nie pomijając. W jego opowieści 10 lat, to zaledwie jeden rozdział, ulice miasta zmieniają się w „canyony", któremi bezustanku przelewają się z grzmotem, hukiem i wyciem spienione nurty życia. Historja poszczególnych postaci jego powieści, to historje poszczególnych kropel wody w jednej czy drugiej fali życia — a ile ich jest, tych fal i jak szybko one mkną przed siebie. Ot, aniśmy się spodziewali, przyszła wojna. Myśleliście, że świat cały trzęsie się w posadach. Może tak nawet i było. Ale oto wojna minęła, wrócili inwalidzi i „bohaterowie", ci sami, którzy rwali się na front, teraz spluwają, gdy o nim myślą, lub mówią, parę osób z powieści ubyło, lecz sprawa wciąż toczy się dalej i bynajmniej jeszcze się nie skończyła. A spójrzcie teraz na ogromne przestrzenie, po których, jak kura z jajem, szwenda się ze swą rewolucjonistyczną ideą Mack z „42-iej Paralleli" („42-gi Równoleżnik" — równoleżnik, na którym leży Nowy York), Z Chicago dokąd-że to on przywędrował? Gdzieś na południe, a potem do Meksyku... A nasi ludzie, nasze życie społeczne i nasza walka? „Brzegi naszego życia społecznego — mówi Teodor Dreiser — usiane są wrakami i kośćmi rozbitych okrętów". Toczy się wciąż zacięta walka o nowe życie, o nowy, lepszy typ życia, i w walce tej — ludzie giną! Gęsto pada trup!

Ale czy to wszystko daje szczęście?

Stanowczo nie. Jeden z największych amerykańskich pisarzy - artystów, Józef Hergesheimer, wykazuje to na duszy kobiety amerykańskiej, na tragedjach miłości. W swej „naftowej" powieści z Tampico w Meksyku (opisanym bajecznie), pokazuje nam Amerykanina, człowieka młodego, do niedawna jeszcze nadzwyczajnego, niby ideał amerykańskiego bohatera, prawdziwie „bojową duszę". Walczył nie

tyle nawet o dolara iie dla gry, i niby wygrał, tylko, że się przytem przedwcześnie postarzał, zjadła go febra, chinina i oczywiście wódka, i teraz, kiedy czeka go możliwość połączenia się z jedyną ukochaną i która i jego całą duszą kocha, pokazuje się, że on nie jest już do miłości zdolny, wyczerpał się zupełnie. Walczył — póki wreszcie nie stał się niezdolnym do szczęścia. Oto bankructwo materjalizmu amerykańskiego, jak je w tej powieści najlepiej i najprościej ujmuje Hergesheimer. I to samo widzimy w jego przepięknej „Cytherei", gdzie kobieta przyjmuje z radością śmierć za miłość; o tem samem czytamy w jego wprost nadzwyczajnej „Party Dress", romansie 42-letniej mężatki, która pokochawszy raz jeszcze, nie ma sił do szczerego i uczciwego wyżycia się i kompromisowością hipokryzji zabija ukochanego mężczyznę, a sama więdnie i starzeje się jakby od dotknięcia wszystko spalającej ręki szatana.

Van Vechten, z pochodzenia Holender, powiedziałbym — amerykański Petronjusz tej epoki, poeta pijaństwa „suchej Ameryki", muzyki murzyńskiej i „przyjęć cocktailowych" „koronuje dzieło" opisami orgij pijackich i życia w bezustannym dreszczu „białej gorączki". Ludzie bogaci, umiejący wszystko i nic, półliteraci z zdolności lecz nie z talentu, zdemoralizowani, w nic nie wierzący, napróżno próbują uciekać od alkoholu i ratować się. Niema ucieczki, daremne wysiłki. Po najrozmaitszych próbach i przejściach, zgromadziwszy się znowu w prywatnym barze, rostrząsają swą sytuację, i dochodzą wreszcie do konkluzji, że nic się w ich położeniu zmienić nie da. „Jesteśmy tu po to, aby być takimi, jakimi jesteśmy — mówią — tak musimy już żyć do końca, i takimi umrzemy".

Zaś Upton Sinclair w swej niezrównanej powieści, zatytułowanej „Wycieczka do Rzymu" (Roman Holiday) w znakomitej analogji przyrównuje Republikę Stanów Zjednoczonych do Republiki Rzymskiej na sto lat przed jej upadkiem.

Co dalej ma być?

Dzisiejsza literatura amerykańska nie daje na to odpowiedzi, chyba w kierunku Zjednoczenia Pracowników Całego Świata, w braterstwie Międzynarodówki.

Do cech czy właściwości charakterystycznych tej litera-

tury zaliczyłbym przedewszystkiem wielką jej szczerość, nie cofającą się nawet przed brutalnością, i bezpośredniość. Niedarmo Sinclair Lewis w swej programowej mowie sztokholmskiej oświadczył, że ona bynajmniej nie ma zamiaru być ani „ładną" ani przyjemną. Szuka prawdy i życia czy też ściślej — prawdy życia. Co się tyczy techniki pisarskiej, to wszyscy dzisiejsi pisarze amerykańscy nowej szkoły posiadają ją w stopniu niezmiernie wysokim, o wiele wyższym nieraz niż ich europejscy mistrze, nad którymi górują też środkami finansowemi, pozwalającemi na przeprowadzanie studjów przygotowawczych nadzwyczaj dokładnych, krótko mówiąc, na inwestycje, o jakich autor europejski marzyć nawet nie może. Pod względem techniki literackiej i formy utwory powieściopisarzy amerykańskich są świetne. Materjał ludzki i życiowy, jakim rozporządzają, jest przebogaty i przerozmaity, skarb wprost nie do wyczerpania. Rozmaitość środowisk większa nawet niż w Rosji i na Dalekim Wschodzie, śmiałość i zuchwalstwo poczynań ludzkich bezprzykładne, stąd przebogaty materjał anegdotyczny, rozmach daleko szerszy niż u pisarza europejskiego i mimo wszystko, większa wiara w człowieka i życie. Dodajmy do tego wielką wnikliwość, doskonale rozwinięty i wykształcony dar obserwacyjny i głęboką, sumienną znajomość psychologji, oraz chęć wżycia się i wczucia w człowieka, a będziemy mieli mniej więcej dokładne kontury kształtu, w jakim się amerykańska literatura powieściowa zarysowuje.

Zatem rekapituluję:

Istotę tej literatury moglibyśmy ze swego punktu widzenia określić jako walkę z materjalizmem sił duchowych, nieuświadomionych należycie i nie skrystalizowanych odpowiednio, ale starających się zwalczyć przekleństwo i niewolę materjalizmu — materjalizmem w innej, powiedzmy interpretacji, bardziej napozór może (pewne to nie jest) humanitarnym, z unikaniem, o ile się to da, krzywdy społecznej, z umożliwieniem w granicach „nowej" koncepcji życia społecznego, pełniejszego wyżycia się — ale wciąż jeszcze materjalizmem. Jest to ten postęp, który ktoś określił jako przekładanie brzemienia z jednego ramienia na drugie,

a więc w gruncie rzeczy żaden postęp, a tylko dreptanie w jednem miejscu w kółko.

Czy Amerykanie ten swój błąd logiczny spostrzegą, czy zdadzą sobie z niego sprawę — nie wiadomo. Ale wszakże literatura ich nowoczesna wytknęła sobie jako cel — prawdę życia, a dobrych chęci i odwagi jej pisarzom i twórcom nie brak. Zatem — miejmy nadzieję..

Ale okowy materjalizmu, w dodatku mocno zakorzenionego i umacnianego uparcie pozornemi lecz nadmiernie efektownemi zwycięstwami, gdy się głęboko w duszę werżną, nie tak łatwo zrzucić, jakby się zdawać mogło.

Niemożliwe to wszakże nie jest. Mamy w historji przykłady.

Jerzy Bandrowski.

Prawdy Cyprjana Norwida.

(Dokończenie).

II. O sztuce „pojętej w całej swojej prawdzie i powadze".

W odniesieniu do Norwida najwięcej mówiono o jego poglądach na sztukę. Bibljografje [1]) wyliczają wiele artykułów i prac z tej dziedziny, uwieńczeniem ich jest książka Jana Piechockiego p. t. *Norwidowa koncepja sztuki-pracy*, [2]) gdzie zostało zsumowane wszystko, co dotychczas w tej sprawie powiedziano. Uwydatniono moment „pracy w pocie czoła", którą Norwid stawiał, jako *conditio sine qua non* zarówno artyście jak i odbiorcy dzieł sztuki, przeciwstawiając się w ten sposób kwietystycznemu i próżniaczemu pojmowaniu sztuki jako zabawy (jak n. p. u Fr. Schillera). Podkreślono dążność poety (zresztą zgodną z ogólną tendencją romantyczną) do oryginalnej narodowej sztuki, opartej na fundamentach twórczości ludowej. Stwierdzono prekursoryzm Norwida w stosunku do estetyków, podnoszących rzemiosła do godności sztuki. Wreszcie uwydatniono dążności społeczne norwidowej estetyki. Jednak tak, jak u Berezyńskiego w *Filozofji Norwida*, tak i tutaj otrzymaliśmy konglomerat, którego najróżnorodniejsze części trzymają się jedna drugiej z nieznanych nam przyczyn, nie uwydatniono logicznego wiązania całego norwidowego systemu estetyki.

Jest takie ziarno, z którego wyrasta konsekwencja i je-

---

[1]) Materjały do bibljografji o Norwidzie wymieniłem w moich do nich uzupełnieniach. Patrz. *Pam. Liter.* 1930, zesz. III, str. 485—495.

[2]) Poznań. 1929. Prace Polon. Stud. Un. Pozn. Nr. 1.

dnolitość wszystkich norwidowych poglądów na sztukę. Bezpośredniego wykładu dyskursywnego o niem u Norwida nie znalazłem, jednak nie trudno je wydedukować sobie z zestawienia kilku norwidowych „hieroglifów myśli", wziętych z *Promethidiona*. W słowie wstępnem „Do czytelnika" powiada poeta, że „w dialogu pierwszym idzie o formę, to jest Piękno, — w drugim o treść, to jest, Dobro, i o światłość obu, Prawdę". A dalej w tekście dialogów czytamy: „Kształtem miłości piękno jest", a nieco dalej: „O pięknem rzekłem, że jest profil Boży" (Dialog I-szy), „A piękność kształtem Prawdy i Miłości" (Dialog II-gi). Już to zestawienie pozwala orzec, że, według Norwida, przedmiotem sztuki są trzy idee, posiadające byt absolutny: Piękno, Dobro i Prawda. Samo wysunięcie tej trójcy na czoło rozważań wskazuje na pokrewieństwo estetyki norwidowej albo z filozofją spekulacyjną niemiecką XIX wieku, albo z Platonem. Jeżeli weźmie się pod uwagę znaną niechęć poety względem filozofji niemieckiej [1]) oraz formalny związek *Promethidiona* z dialogami platońskiemi, [2]) to drugie wydaje się najmożliwszem. Jednak koncepcja Platona uległa tu u naszego poety znacznej modyfikacji. Mędrzec grecki wyznaczył „ideom" swoim byt tylko transcendentalny, u Norwida zaś byt taki posiada tylko Prawda. Piękno (forma) i Dobro (treść) są według niego tylko uzewnętrznieniami Prawdy, przeto istnieją tylko w świecie materjalnym. Prawda jest tylko ich metafizyczną „światłością" i sama bezpośrednio w świecie materjalnym się nie konkretyzuje.

Bezpośrednim i konsekwentnym wnioskiem z tego jest uznanie Prawdy za rzeczywisty i jedyny właściwy przedmiot sztuki. Piękno i Dobro schodzą do roli czynników pośredniczących.

A teraz zwróćmy uwagę na to, że poeta określa piękno

---

[1]) Por. list do M. Trembickiej. (*Chimera* VIII, 335—336). „Mam tu w bibljotece uniwersyteckiej takie dzieła, których trudno jest znaleźć i które bardzo są kosztowne — nie tylko co do estetyki we właściwem znaczeniu tego słowa, bo wszystko to systematycznością niemiecką skrzywione — ile co do historji"...

[2]) Por. w *Promethidionie* „Do czytelnika": „Forma greckiego dialogu zdała mi się być najkorzystniejszą"...

jako: 1) profil Boży, 2) kształt miłości, 3) kształt prawdy i miłości. Ponadto mamy w *Promethidionie* obszerny wykład, oparty na szeregu przykładów, o tem, co to jest Miłość. Otóż według Norwida jest to ta siła, która powoduje twórczość, która prowadzi do nadawania kształtów materjalnych ukochanym abstrakcjom, bo „wszelka Miłość bez wcielenia jest upiorowem myśleniem myślenia". Jedyną abstrakcją, ogarniającą wszystko, jest Prawda, — a więc Miłość jest ukochaniem jej i nieprzepartą dążnością do jej realizowania w formach Piękna i Dobra. W ten to sposób piękno jest pojmowane jako kształt prawdy i miłości, ale mamy tam jeszcze określenie piękna, jako profilu Bożego. Wyjaśnienia tego dostarczy nam następujący cytat:

> Kształtem miłości piękno jest-i tyle,
> Ile ją człowiek oglądał na świecie,
> W ogromnym Bogu, albo w sobie-pyle,
> Na tego Boga wystrojonym dziecię:
> Tyle o pięknem człowiek wie i głosi...

Otóż, jak widzimy, właściwy przedmiot sztuki, miłość, a w związku z tem i prawdę, na której ona spoczęła, poznaje według Norwida człowiek w świecie (przez intuicję), w Bogu (przez przeżycia mistyczne i wiarę religijną), w sobie-pyle (przez sumienie). Mniejsza w tej chwili o to, ile przeprzeciętnemu człowiekowi to odpowiada; najważniejszą rzeczą jest to, że takiemi drogami doszedł Norwid do pewnika, na którym potem oparł całą swoją estetykę. Drogi te wyjaśniają nam, że norwidowa Prawda, jako byt absolutny, to tylko jeden z atrybutów, Bożych. Poznaje on ją w Bogu, ponadto w sobie samym, będącym niejako minjaturą Boga i w świecie, który, jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, był dlań zjawiskiem, w którem wszystko było nie czem innem, jak tylko ustawicznie doń przemawiającym głosem Bożym. („Przez wszystko do mnie przemawiałeś, Panie"...) A więc Prawda to niejako emanacja Boga, przeto piękno jest zarówno profilem czy kształtem Prawdy, jak i samego Boga.

Oto podstawowy pewnik, na którym opiera się cała estetyka Norwida, pewnik zdobyty przez ową norwidową „mądrość", o której była mowa w poprzednim rozdziale.

Stąd wniosek bezpośredni, że właściwym, aczkolwiek pośrednim, przedmiotem sztuki jest Prawda, jeden z atrybutów Bożych, który w procesie twórczym staje się emanacją Boga i przybiera na się szatę piękna i dobra. Drugim pewnikiem, o którym świadczy każdy wiersz *Promethidiona*, jest to, że objektywne piękno, a nie jakieś subjektywne odczuwania i przyjemności, są bezpośrednim przedmiotem i celem sztuki.

Na dwóch powyższych aprioryczno-syntetycznych sądach, których logicznego uzasadnienia u Norwida daremnie szukać, już teraz w drodze dyskursywnej konsekwencji wyrasta dalsze, coraz szczegółowsze rozwinięcie estetyki. Przedewszystkiem poeta dzieli sztukę na prawdziwą, która „się nie wstydzi prawdy i nie stłumi, mogąc łatwiejszy poklask zyskać sobie", która raczej „prawdę na swym stawia grobie" i nigdy nie pozwoli sobie „podeprzeć się prawdy grobem", oraz na sztukę fałszywą, która za jedyny cel bierze to, co jest tylko etapem, tylko środkiem dopięć sztuki prawdziwej, mianowicie upodobania i przyzwyczajenia widzów, słuchaczów i czytelników, imponując im tylko tem, iż im „serca bierze i odmyka, jak ktoś do domu wchodzący własnego". Fałszywość wynika stąd, że pomija ona cel najistotniejszy, aczkolwiek pośredni — Prawdę. Artyści służący prawdziwej sztuce są już tem samem prorokami, gdyż tak, jak i prawdziwy poeta, stawiający „prawdę na swym grobie", poświęcający wszystko, nawet życie, prawdzie, tak i prorok „wychodząc z sumienia prawdą dla prawdy gore w kształt sumienia". Tymczasem ofiarnicy fałszywej sztuki, wieszczowie (wieszczkowie), czarownicy, „powierzchownej prawdy udawacze" służą „wszechfałszowi zewnętrznego świata", zapatrzeni w stronę zewnętrzną, formalną sztuki, zapominają o jej istocie, o pozamaterjalnej, absolutnej prawdzie. „Wszyscy wieszczowie rozpoczynali piękności podziwem". Stąd to „prorok idzie, wieszcz po próżni lata". Gdy przyświadczenia prawdy się zdarzają u wieszczów, „łatających" swe dzieła „z fatów, z przypadkowań", to nie jest bynajmniej ich zasługa, lecz tylko traf. Stosując tu to, co wiemy o elementach norwidowej „mądrości", możemy powiedzieć, że Norwid wymaga od prawdziwego artysty poznania, opartego na wierze religijnej, mistycyzmie, intuicji i wewnętrznym impera-

tywie moralnym, gdyż tylko w ten sposób docierał sam poeta do owej prawdy absolutnej, którą czyni istotnym przedmiotem sztuki.

Prawda, ujawniana w sztuce, nie jest jakąś specjalną prawdą estetyczną, owszem jest to ta sama prawda, która jest przedmiotem filozofji i religji, a w życiu praktycznem objawia się, jako dobro. Przytem prawda nie jest abstrakcją, tworzącą niezniszczalne systemy filozoficzne; całą i istotną staje się wtedy, gdy osiąga „wcielenie" i przestaje być „upiorowem myśleniem myślenia". [1]) A wskutek tego „wszechfałsz zewnętrznego świata", ów formalizm, ów czar zaprzepaszczający prawdę, objawia się nietylko w sztuce, lecz we wszystkich dziedzinach życia i myśli.

A czar ów — w nas jest, kiedy się drapujem,
W niewiastach, kiedy anielskości kłamią,
W duchownych, w których ducha mało czujem,
W konspiratorach, co sztylety łamią
Na wykrzykników trupie, w mężach stanu,
Co w oknach lampy palą przez noc całą,
W poetach, ile zaślepieni chwałą...
Najjaśniejszemu ci wciąż służą panu,
Bo on to papież czaru....

albo

I tak, wróżbiarze, z trafów się karmiący,
To są dzisiejsi świata politycy...

W ten sposób wszystkie prace ludzkie twórcze wchodzą w zakres sztuki, a ta ostatnia, według Norwida, obejmuje je wszystkie i wybiega daleko poza ciasny krąg sztuk pięknych. Niema na świecie pracy, którejby Norwid do zakresu sztuki nie wliczył, jeżeli tylko ona, jego zdaniem, ujawnia boską absolutną abstrakcyjną prawdę w kształtach dobra lub piękna. Przy takiem pojmowaniu zakresu staje się zrozumiałem to, że „do uczestnictwa w sztuce" przyszedł „Indjanin cierpliwy, przez pojęcie grzechu i pokuty — pracę dla pracy", „Egipcjanin przez religijną Nilu inżynierję", „Fe-

[1]) Por. list do Trembickiej (*Chimera* VIII, 367): „Prawda nie jest nigdy tu w całości swojej objęta wiedzą i myślą albo samem uczuciem — prawda jednak niecała nie jest prawdą i dlatego tu, to jest na tym planecie, prawda tylko myślą, uczuciem i życiem razem może być objęta"... (Oraz tamże str. 407): „Prawda jest myślą, więcej cało-żywotem wiecznym i czasowym człowieka myśl tę wyrażającego".

nicjanin przez pojęcie życia jako używania, handel, przemysł, konstrukcję okrętów", „Grek przez półboską (t. j. bohaterską) heroiczność", „Chrystjanizm — przez przecięcie linji ziemskiej horyzontalnej i linji nadziemskiej prostopadłej, z nieba spadłej, czyli przez znalezienie środka, to jest przez tajemnicę krzyża". (*Promethidion.* Epilog.) W rozprawie *O sztuce dla Polaków* Norwid wyraźnie zalicza do zakresu sztuki sztukę wojskową, inżynierję, medycynę, prawo, matematykę i historję. Sztuka przeto nie jest jakąś dziedziną osobną, lecz jest siłą przenikającą wszystkie umiejętności i prace, powodującą ich celowość, t. j. skierowującą je ku postaciowaniu jedynej absolutnej prawdy, a tem samem chroniącą je od prac niepotrzebnych, od bezcelowej straty energji. „Niepotrzebne prace zginąć muszą", a potrzebne powinny się „stopniować" między „najniższą modlitwą anioła" a „najwyższem z rzemiosł apostoła". Sztuka zaś w ścisłem znaczeniu tego słowa (t. j. sztuki piękne) powinny być „jako chorągiew na prac ludzkich wieży", t. j. powinny być uwieńczeniem wszystkich zabiegów dokoła ujawniania i kształtowania boskiej prawdy, powinny być najdoskonalszym w tej dziedzinie wyczynem.

Rzecz oczywista, że przy takiem pojmowaniu sztuki w granicach jej znajdą sobie miejsce również i rzemiosła, o ile przestaną być pracą wyłącznie mechaniczną, a przyjmą uduchowienie i prawa twórczości artystycznej, natomiast nie znajdą tu sobie miejsca ani „zabawka", ani „nauka", pojęta jako czynność wyłącznie rozumowa, opierająca się na rozumie, nie mogącym przekroczyć stanowiska „negacji". „Sztuka w obliczu umiejętności jest sferą każdej z nich żywotną i dopóki są one żywotnemi" *(O sztuce).* Staje się tak dlatego, że sztuka opiera się na „mądrości" zaczynającej od „bojaźni Bożej", a kończącej na „wolności w Bogu", nauka zaś i zaczyna i kończy na rozumie. Z tego w dalszej konsekwencji wyprowadza Norwid swoją zasadę upraktycznienia sztuki: „Pieśń a praktyczność... zaręczone, jak mąż i dziewka". Wszystko, co nie służy temu właściwemu kierunkowi sztuki, właściwemu celowi prac ludzkich, to wszystko jest niepraktyczne, bo jest bezcelową stratą energji, która tylko „to wie, że ugania" (*Pięć zarysów* I. Rzeczywistość). Przeto praktycz-

nem nie jest bynajmniej to, co może cieszyć się powodzeniem i sławą, co przypada powszechnie do gustu i znajduje szerokie zastosowanie, lecz to co prowadzi do właściwego celu. O praktyczności nie decyduje ani pożytek doczesny poety (sława) ani pożytek odbiorców sztuki (przyjemność estetyczna), ale decyduje tylko pożytek, jaki odnosi postęp prawdy w ludzkości.

Z tego, co się powiedziało, jest oczywistem, że estetyka norwidowa przeciwstawia się braniu psychologji za punkt wyjścia rozważań w tej dziedzinie. Nie oddziaływanie sztuki na człowieka jest podstawą do określenia, czem ona być powinna, lecz boskie jej pochodzenie z prawdy absolutnej jest tu drogowskazem. Jak wszystkie ówczesne systemy estetyki, jest również i system Norwida metafizycznym, nie tyle potępiającym, ile pomijającym psychologiczne podstawy sztuki. Nie obchodzi go czem człowiek jest, lecz tylko to, czem człowiek być powinien. Mniejsza o to, co ludziom się „podoba przez samolubstwo czasu lub koterji", bo nie to jest właściwym przedmiotem sztuki, lecz chodzi tylko o piękno, będące kształtem boskiej, absolutnej prawdy. Przytem nietylko pominięty zostaje wzgląd na przyjemność, jaką odnosić ma z dzieła sztuki widz, słuchacz, czy czytelnik, lecz ponadto zostaje włożony na nich ciężki obowiązek „pracy w pocie czoła". Nagrodą przeto staje się nie rozkosz estetyczna w trakcie samego czytania, oglądania czy słuchania utworu, lecz zadowolenie po dokonanej już pracy, osiągnięte dzięki wzniesieniu się na wyższy szczebel rozwoju duchowego, dzięki dokładniejszemu poznaniu Prawdy.

Krótko mówiąc, teocentryzm filozoficzny Norwida jest również podstawą jego „narodowej" estetyki. I tu, jak w filozofji, był on sprzeczny z ogólnym kierunkiem (antropocentrycznym) cywilizacji wieku XIX-go.[1]) To też słusznie po-

[1]) Por. R. Eucken: *Wahrheitsgehalt der Religion.* W. de Gruyter 1927, str. 27: „Der Mensch scheint namentlich dadurch gross zu werden, dass er alles Fürsichsein ablegen und ganz und gar ein Werkzeug jenes Kulturprozesses werden kann. Niemand hat solcher die ganze moderne Kultur durchdringenden Überzeugung einen grossartigen Ausdruck gegeben als Hegel, von ihm aus wirkt sie durch das 19 Jahrhundert bis zur Gegenwart".

wiedział w odniesieniu do samego siebie Norwid: „Trzebaby całej sztuki kierunek odmienić, aby swobodnie i z nadzieją pracować można było". [1]) *Promethidiona* pisał on właśnie w celu „zaszczepienia głównych pojęć o powadze sztuki" (Do czytelnika), a „tak jak jest, (jest) niepotrzebna". [2])

Więc celem poety było: przywrócić powagę i należyte stanowisko sztuce. Przerastało to siły jednego człowieka, to też nie sam Norwid porywał się na ten czyn, lecz chciał do tego zapalić swój naród, chciał stworzyć sztukę i estetykę narodową, chciał, aby jego ojczyzna w tym, jego zdaniem, nieuniknionym powrocie sztuki na właściwe stanowisko stanowiła awangardę. „Tylko sztuce, pojętej w całej swojej prawdzie i powadze, Polak dzisiaj poświęcić może życie". „Zwłaszcza, iż sztuka poświęcenia zupełnego wymaga i jest jednym z zakonów pracy ludów i pracy ludzkości". (*Promethidion.* Epilog. XV.)

Zdanie to ściągnęło na Norwida gromy. Klaczko czyni wiele aluzyj w artykule, zamieszczonym w *Wiadomościach Polskich* p. t. *Sztuka polska,* a Siemieński, omawiając ten artykuł, już niedwuznacznie powiada: „Pobudką do napisania tej diatryby przeciw artystom i rzecznikom artyzmu, było słuszne oburzenie się jego na mimowolne może, lecz dość naiwne schlebianie nie tylko całej artystomanji, jak nas ogarnęła, ale i tym fałszywym wyobrażeniom, co miłość sztuki chcą nam dać za jedyny cel życia". [3])

Gromy te spadły na Norwida z powodu wyłącznie niezrozumienia go przez oponentów. I Klaczko i Siemieński najwyraźniej tylko sztuki piękne obejmują nazwą „sztuka", gdy dla Norwida ten sam termin oznaczał całość prac ludzkich, wyrwanych z bezmyślnego koła antropocentryzmu i wprowadzonych w służbę Bożą, poświęconych ujawnianiu w ziemskich formach, absolutnej, nadziemskiej prawdy o tem, jak na ziemi być powinno.

„Podnoszenie Ludowych natchnień do potęgi przeni-

---

[1]) Patrz list do B. Zaleskiego. Krechowiecki: *O C. Norwidzie.* Tom I, str. 146.

[2]) Ibidem.

[3]) L. Siemieński: *Kilka rysów z literatury i społeczeństwa od roku 1848—1858.* Warszawa 1859. Tom II, str. 279.

kającej i ogarniającej Ludzkość całą" — oto „zaśpiew na sztukę narodową". (*Prom.* Epilog. V.) Już nieraz zwracano uwagę na to norwidowe odsyłanie do Ludu, jako do źródła natchnień, jako na cechę poety wspólną z romantyzmem wogóle, a jednak między Norwidem a romantykami istnieje w tem miejscu wielka i zasadnicza różnica. Od wczesnej młodości Norwid urobił sobie pojęcie ludu bynajmiej nie realistyczne, ani też, jak romantycy, fantastyczno-sielankowe; zwyczajem swoim doszedł on do pojęcia tego niemal niezależnie od obserwacji. Z rzeczywistości uchwycił on i przyswoił tylko te cechy, które uwydatniały jego własną oderwaną myśl o tem, jakim lud być powinien. To też z życia wsi utkwiły w jego pamięci dwa momenty: praca i modlitwa. Na tych dwóch rzeczach oparta praca ludu stała się dlań symbolem prawdziwej twórczości, przeciwstawianej „salonom modnym" i poezji „rozbełtanej w pismie", t. j. nie znającej wagi słów i wobec tego gubiącej prawdę w ich nadmiernym tłoku. Główną cechą ludu-symbolu jest to, że umie on pogodzić ziemską pracowitość z nadziemskiem natchnieniem, czerpanem z wiary religijnej. Jest to ów „gmin", „co jedną ręką szuka dla nas chleba, a drugą zdrój świeżych myśli wydostaje z nieba". Ten ideał sztuki, sprzęgający ziemię z niebem, zawarty w symbolicznem pojmowaniu ludu, wypowiedziany już w młodzieńczym wierszu p. t. *Pismo* (1841 r.), przyświecał Norwidowi i przy tworzeniu, jak widzieliśmy, *Promethidiona* (1850 r.), nawet przy pisaniu *O sztuce dla Polaków* (r. 1859) i *Rzeczy o wolności słowa* (r. 1869), chociaż symbol „lud" coraz bardziej ulegał zapomnieniu, a pozostawała tylko sama koncepcja pojmowania pracy artystycznej, jako nieustannego misterjum, w którem człowiek łączy świadomie ziemię z niebem, pracę z modlitwą. To też sztuka (w ciaśniejszem, pospolitem, nie norwidowem tego słowa znaczeniu) „wobec religji, samoistność swą tracąc, wstępuje już w porządek potęgi wyższej życia" (modlitwa i praca tam jeszcze bardziej się zlewają, tworząc jednolitą całość). Jest ona tam „o tyle tylko żywa, o ile litery światłem staje się, o ile kona sobie, a najjaśniejszym tajemnicom wiary objawionej jako uwidomiające ciało, postać i forma posługuje. Ołtarz już kresem jest samoistnego

sztuki bytu", *(O sztuce...)* bo tam już kres jest prac wszystkich zdążających do zdobycia prawdy, bo tam już bezpośrednio samą prawdę się osiąga.

Jeszcze jeden ważny moment różni pojmowanie ludowych źródeł twórczości u Norwida i romantyków. Zaleca nasz poeta „podnoszenie ludowych natchnień" „nie przez stosowania zewnętrzne i koncesje formalne, ale przez wewnętrzny rozwój dojrzałości". Otóż tu tkwi oryginalność Norwida i pogodzenie patrjotyzmu z ideałami uniwersalnemi. Gdy romantycy brali od ludu „zewnętrzne stosowania i koncesje formalne" t. j. motywy, wątki, fabuły, rodzaje literackie, rytmikę, nawet rymy, on te wszystkie formy czerpał skądinąd, ze studjów nad dziejami kultury europejskiej, z własnego talentu, a od ludu polskiego, jak widzieliśmy, wziął tylko najistotniejszy moment twórczości — sprzężenie pracy z modlitwą, misteryjny charakter każdej twórczości. W ten sposób w twórczości norwidowej spotykamy przedewszystkiem zmodyfikowane formy klasyczne — dialog, przypominający dialogi Platona, „monologję", stanowiącą odmienny rodzaj tragedji, najbardziej zbliżony do typu tragedji klasycznej, a nawet tragedje, uderzające, jak niegdyś w Grecji, charakterem niemal sakralnym i koturnowością. Te same studja nad klasyczną formą starożytności i rozmiłowanie w niej spostrzegamy we wszystkich rysunkach, obrazach i rzeźbach Norwida. A jednak cały ten formalny klasycyzm poety od strony treści, zgodnie z jego założeniami, przedstawia się nam jako nawskroś narodowy dzięki spełnieniu pracy, którą poeta za cel swego narodu uważał, dzięki podniesieniu na wyżyny wielkiej sztuki owego prymitywnego ludowego sprzężenia pracy i modlitwy, ziemskości i niebiańskości.

Teraz jasnem jest, że Norwid był konsekwentny, nawołując do stworzenia narodowej polskiej sztuki, gdyż sam ją przedewszystkiem tworzył. Niewielka ilość wątków i fabuł narodowych w jego spuściznie literackiej wcale przeciwko temu nie świadczy, gdyż nie na nich opiera się narodowy charakter sztuki. Zdaniem jego, żeby „być narodowym", trzeba było być właśnie że „nadnarodowym", co w odniesieniu do sztuki znaczy, że nie należy widzieć cech narodo-

wych w formie, lecz tylko w nowości i użyteczności prawd, wnoszonych do ogólnoludzkiego skarbca kultury przez pracę najlepszych sił narodu.

Wszelkie inne unaradawianie sztuki, oparte na formalnościach, zaliczał Norwid do „wszechfałszu zewnętrznego świata" i z ironją pisał w *Promethidionie* o „melancholji romantyczno-mglistej" i o „zamachu (t. j. zamaszystości) polskim", w którym wszystko się kończy wykrzyknikiem: „Ho, hop, — koniku mój. — Rwij się od żłoba". I nieraz dociął takim patrjotom, którzyby radzi byli „lirykę Ezechjela na nutę 3-go maja mazurkiem podrygać w butach palonych — ram tam tam, ram tam tam". [1]) Dało to pochop do oskarżeń o kosmopolityzm i brak patrjotyzmu. Dziś zbędnem byłoby występować w obronie poety, którego historja już obroniła.

W *Promethidionie* powiedział Norwid, że „słowo jest czynu testamentem"; obszerniejsze rozwinięcie tego zdania znajdujemy w słowie wstępnem „Do czytelnika", dodanem do poematów *Niewola* i *Fulminant*. Mówi tam poeta o tem, że klasycyzm położył zasługi dokoła wyprecyzowania form, że romantyzm zrównoważył ten jednostronny formalizm przez wywalczenie praw dla natchnienia i że teraz w swoją kolej nadszedł czas literatury czynu. Cechować ma nową epokę „pogarda warunków literackości na rzecz czynu". Tym czynem, tą „praktycznością" ma być „wypojedyńczenie, roz-promienienie narodowej mądrości". Innemi słowami mówiąc: literatura ma istniejącą już w natchnieniu romantycznem syntezę narodowych drogowskazów porozdzielać na pojedyńcze włókna-promienie i dać do użytku narodowi, a przez to pokierować biegiem prac polityczno-narodowych. Nie zrywając z twórczością poetycką (jak Mickiewicz i Krasiński), ani nie obniżając jej znaczenia, Norwid jednocześnie wkracza na teren prac politycznych.

W ten sposób, wychodząc z filozoficznej jego „mądrości" poprzez oryginalnie pojętą sztukę, doszliśmy konsekwentnie do ingerencji poety w dziedzinę życia praktycznego: społecznego i politycznego.

---

[1]) *Z niedrukowanej korespondencji C. K. Norwida.* Podał dr. B. Erzepki. Poznań 1921, str. 71.

III. O braku ministra, „któryby wiedział, co jest gniewem Bożym".

Norwid wielokrotnie zabierał głos i podawał inicjatywę, domagając się pola do działania w sprawach politycznych, ale nigdy pola tego nie uzyskał. Przyczyną było już samo stanowisko, stanowisko poety nie zaś polityka. Doskonale objaśnia on je sam w odczytach *O Słowackim.* [1])

Odczyty te osądzono niegdyś za to, że traktują *de omnibus rebus et quibusdam aliis* wyjątkiem samego tematu, [2]) ale ta właśnie okoliczność stanowi dziś ich największą wartość. Rzeczywiście niewiele tam znajdujemy rzeczowych objaśnień krytycznych do twórczości Słowackiego, natomiast wiele rzeczy oświetla Norwid ze swojego własnego stanowiska. Lwią część dziełka zajmują wyjaśnienia o tem, „co jest poeta i jakie są jego obowiązki". „Zajmujemy się tu wyjaśnieniem obowiązków poety, — powiada na swoje usprawiedliwienie Norwid — bo i jakże możemy oceniać, jak je wypełniał, skoro nie wiemy pierwiej, jakie miał obowiązki". Obszerna ta dygresja okazała się całkowicie potrzebną, gdyż Norwid w tej sprawie znowu miał pojęcie całkiem odmienne od pospolitych mniemań. I znowu, jak w wielu innych wypadkach, chodzi mu nie o to, czem poeta w dobie obecnej jest, lecz czem powinien być. Postulaty swoje stara się poeta oprzeć na uzasadnieniach historycznych, jednak nie trudno spostrzec, że płyną one bynajmniej nie z dyskursywnych uzasadnień, które są bardzo kruche, lecz z jego subjektywnych przeżyć religijnych i z sumienia. Opowiada więc Norwid o poetach-prorokach ludu izraelskiego, którzy mieli „zupełnie jasne społeczne stanowisko". „U Greków, poeta orfeiczny wielce do proroka izraelskiego (jest) podobny, — dramatyczny — to kapłan, albowiem ołtarz jest przed sceną, — bohaterski zaś, to znów historyk, albo muzyki wojennej przywódca". „Proza historyczna, oratorstwo i dyplomacja u Greków zaczęły się dopiero pod koniec ich istnienia". Tak samo w Rzymie „wszelka praca intuitywna ucicha". A stał się ten upadek profetycz-

[1]) Wyd. I-sze, Paryż, 1861, przedruk w *Sfinksie* 1908, oraz wyd. II, Kraków, 1909.

[2]) Patrz Gubrynowicz: *Antoni Małecki.* 1920, str. 242, przypisek.

nego charakteru poezji dlatego, że „kapłanowie nadziei nie mieli już co robić u Betlejemskiego żłobu". Nadzieja, która ich napełniała duchem proroczym ziściła się, stała się ciałem, przeto z dawniejszej natchnionej poezji został tylko formalizm. Stanowisko społeczne poetów stało się „wątpliwem", została im tylko forma i dlatego to „Horacy pisze wierszem sztukę wierszowania". Ale tak się zakończyła poezja starożytnych. Żłobek Betlejemski stał się jej kresem, ale ten sam żłobek jest punktem wyjścia poezji chrześcijańskiej, w której musi wskrzesnąć duch proroczy. Od chwili spełnienia się nadziei poeci „odchodzą poza Niedzielę tej nadziei", „w dnie jej powszednie i robocze", „albowiem dla człowieka pojedyńczego nadzieja jest już spełniona, ale dla człowieka zbiorowego: narodu i narodowości poczynającej się spełnienia nie było". „Tam więc (do człowieka zbiorowego) oni odchodzą". Przytem niektórzy, jak Sarbiewski, „pozostali przy ołtarzu" i „zostali świątecznego języka poetami", a inni „idą na pola, gdzie światłość Pańska nie zajaśniała jeszcze, idą do tego, co ma się nazwać ojczyzną, a czego ludy starożytne wcale nie rozumiały". Zaczęła się tedy dla poetów pielgrzymka do doskonałego zbiorowego człowieka, do „społeczności obiecanej". „I poczęła się oto dla poetów służba nowa, której świadomości lubo nie mają, dziś wszelako, po wyciskach stóp ich domyślamy się kierunku dróg, które przebiegali, i natury owoców, które przynieśli". A do zrobienia w tej pozaświątecznej rzeczywistości mają bardzo wiele, gdyż „nadzieja mimo zwycięstwa na Golgocie odnadzieja się nieraz napowrót, to zwycięstwo albowiem bynajmniej nas od prac i od obowiązków nie uwolniło, skąd też jest wiele do walczenia w dnie powszednie nadziei". „Nie raz przecież jeszcze chrześcijański trup kładzie się od chrześcijańskiego miecza tysiącami i pytanie jest czy nie jak gladjatorowie raczej dla uciechy patrzących walczymy a nie wiemy, czy na *Via crucis* idziemy. Nie trzebaż to nam jeszcze filozofję uczłowieczyć, politykę i ekonomję uchrześcijanić, praktyki religijne odserdecznić choćby w nas samych? salonowe formy uprostodusznić a rubaszność gminną wznieść nad poziom? Jeszcze przecież w postępie pogwałconym lub opóźnionym jakby antropofagi spychamy

starców, a młodzieńcom dostępu nie dajemy, jeszcze bibułą drukowaną zaklejamy sobie oczy, a słowa natury i liter palcem pisanych Bożym czytać zaniechaliśmy". „Jeszcze się pchamy, jeszcze się wałęsamy, między tą cywilizacją a tradycyjną, której wielka praktyczność jest często wielce niepoczciwa, a pomiędzy naszą ukochaną cywilizacją tradycyjną, której wielka poczciwość jest wielce niepraktyczną, jeszcze jednem słowem jesteśmy ludźmi XIX-go wieku".

Taki tedy teren, obejmujący niemal całe życie ludzi i narodów, wyznacza Norwid „literaturze czynu", owemu „słowu", które powinno być „czynu testamentem". Zdaniem jego tendencje takie zdradzała zawsze literatura chrześcijańska, a jemu t. j. Norwidowi należy się tylko zasługa uświadomienia tych dróg i sformułowania zasad, które niemi kierują. Teren ekspansji nowoczesnych poetów, pracowników na pozaświątecznej niwie nadziei, to dziedzina życia politycznego i społecznego, „człowiek zbiorowy".

Znane są nam utwory Norwida już z roku 1840, jednak przez lat pięć zgórą nie spotykamy tam śladów zaciekawienia się polityką. Pierwszy tego dowód mamy w liście, pisanym z Berlina do p. Marji Kalergis. „Nie łatwo jest dzisiaj — czytamy tam — osobiste wrażenia od tego tłumu uczuć odjąć i wyróżnić z chaosu tylu tysięcy wyobrażeń nie rozdzielonych jeszcze w chóry, ani krytyką historyczną, ani osobnem czasu piętnem. Chciałbym sobie tłumaczyć, że oto stałem się ofiarą niewolniczego wychowania, a przeto niezbyt jasno widzę charakter całej obecności, że sposobem niemieckim na niepolskie wyszedłszy stanowisko (obojętności ich grabarskiej) tylko fakta pomarłe policzyć umiem i odgadnąć. Bogdajby tak było... Wolałbym siebie widzieć martwym i wyrzutkiem narodu, niżeli czcze to widowisko za szczerą rzeczywistość i nieodzowną uznać prawdę".[1]) A więc już teraz (14 marca 1846 roku) cała gorączkowa działalność polityczna emigracji polskiej wydawała się Norwidowi pozbawioną głębszych uzasadnień, planu i należytych celów. Było to tylko „czcze widowisko", które boleśnie by-

[1]) Mnscr. Ossolineum Nr. 2880. — Odpis zawdzięczam p. prof. St. Pigoniowi.

łoby uznać za „rzeczywistość". Możnaby tu rzec, że jakże można nie uznawać za rzeczywistość tego, co faktycznie jest, ale w odpowiedzi na ten zarzut trzeba sobie przypomnieć, że dla Norwida rzeczywistością było nie to, co jest, lecz to, co powinno być.

> Rzeczywistości nawet wręcz odmawiam zwania
> Energji, która tylko to wie, że ugania.
> (*Pięć zarysów* I. Rzeczywistość).

Rzeczywistość polityczną miał on w religji i w sumieniu, a to co się z jego wewnętrzną rzeczywistością nie godziło, to było nie rzeczywistością, lecz tylko fikcją rzeczywistości, bezmyślnie uganiającą energją. Przypomina on pod tym względem Hegla, który, gdy mu powiedziano, że fakty przeczą jego wywodom, odrzekł: tem gorzej dla faktów. Jednak odpowiedź Hegla była zupełnie pozbawiona racji, gdyż dotyczyła tego, co jest, sądy zaś Norwida dotyczą etyki społecznej, t. j. tego, co powinno być i dlatego mają rację. Uwydatni się to, gdy je wypowiemy w nieco odmienny sposób. Mianowicie to, co zacytowałem przed chwilą, może, a nawet powinno być dla jasności tak wypowiedziane: To, co się uważa powszechnie za rzeczywistość, rzeczywistością być nie powinno, natomiast powinno nią być to, co celowo i planowo prowadzi do postępu moralnego w zbiorowem życiu ludzkiem.

W listopadzie tegoż (1846) roku Norwid był już w Brukseli i przemawiał na akademji z powodu rocznicy powstania. Pouczał on tam ziomków, że naród to „zbiorowa osoba", której „celem jest prawda", „głosem — harmonja ojczysta", „mieczem — jedność i zgoda". „Docelu swojego (t. j. prawdy) idzie naród przez ojczyznę, która jest moralnem zjednoczeniem, bez którego partyj nawet niema, bez którego partje są jak bandy lub koczowiska polemiczne, których ogniem niezgoda, a rzeczywistością dym wyrazów".[1]) Widzimy, że tu po raz pierwszy Norwid wyraźnie wystąpił przeciw tej fałszywej rzeczywistości politycznej, która marnuje siły w jałowych walkach i sporach, mających na widoku fałszywe

---

[1]) Nieznane przemówienie publiczne C. Norwida" *Przegląd Warsz.* 1923, N. 23.

i nieodpowiednie cele. Wszystko, cokolwiek się dzieje, ma obowiązek ustawicznie baczyć na to, że celem narodu jest prawda. Nawet ojczyzna jest tylko etapem, tylko celem najbliższym, a właściwie środkiem do osiągnięcia rzeczywistego celu — prawdy. Kościół jest jej stróżem i wykonawcą, przeto „naród jest najstarszym obywatelem", ale „po Kościele".

Od czasu brukselskiego wystąpienia myśl Norwida już nigdy nie porzuciła zagadnień politycznych. Coprawda we „Wstępie" do *Promethidiona* czytamy:

> O, sztuko, człowiek do ciebie powraca,
> Jak do cierpliwej matki dziecię smutne,
> Lub marnotrawny syn...

ale powrót do rozważań nad istotą sztuki nie usunął myśli o zagadnieniach politycznych, bo jednocześnie z *Promethidionem* powstaje *Zwolon* i dojrzewa idea o profetycznem stanowisku poety nowożytnego, idea, którą omówiłem na wstępie tego rozdziału, a która w ogólnych konturach zarysowuje się już w *Promethidionie*, w tem miejscu, gdzie poeta mówi o różnicy między wieszczami a prorokami.

Rok 1848 pobudził Norwida po raz pierwszy do zabiegów o oddziaływanie na bieg wypadków politycznych. Wielbił on postępowość Piusa IX, ale był przeciwny wciąganiu go w wir ruchawek rewolucyjnych, (jak to już mówiłem w rozdziale pierwszym) i na tym właśnie punkcie poróżnił się z Mickiewiczem. Krytyczny jego stosunek do ruchów wolnościowych znalazł wyraz przedewszystkiem w wierszach, wydanych jako osobne ulotki p. t. *Wigilja* i *Jeszcze słowo.*

W wierszu pierwszym powiada poeta, że dzień dzisiejszy poddany jest srogim uciskom i umartwieniom za jakieś „odległe rzeczy", za grzechy czasów minionych. Szatan zaś raz po raz zjawia się z propozycją pomocy. Pierwszą jego radą jest zaprzestanie pokuty, aby „nie stracić pokarmu zwierzęcego i nie zamorzyć młodego jutra", ale mu poeta, broniąc uduchowienia, przeciwko któremu czuje tu zamach, odpowiada, by szedł precz i demaskuje go: „nazowiesz się ZYSKIEM". W czasach społecznych teoryj Proudhona, Marxa, Stirnera i innych, opartych na ordynarnym materjalizmie, które wówczas powstawały i rozszerzały się z błys-

kawiczną szybkością, ta odpowiedź właśnie w nie i w prądy do nich zbliżone była ostrzem skierowana. Po tej odprawie wrócił szatan z propozycją, aby ku lepszemu jutru „cudem płynąć, jak łabędzie", ale i na to otrzymał iście chrześcijańską odprawę: „Taka jutra osoba, jak się Bogu podoba: I dziś cudo — że znosim te trudy". Jest to odpowiedź wszelkim mistyczno-radykalnym prądom do towianizmu włącznie. Wreszcie w ostatniej zwrotce na urągania djable z beznadziejności „dnia dzisiejszego" daje Norwid odpowiedź, wyjaśniającą jego własne stanowisko:

A ty djable uciekaj przed krzyżem.
Bo tu idzie widomy,
I prowadzi ogromy,
I nazowie się Pańskim żołnierzem.

Symbole te, trzeba przyznać rację ówczesnym recentom, nie są przejrzyste i dziś są zrozumiałe tylko w związku z całością norwidowej spuścizny literackiej. Tak samo w wierszu drugim *Jeszcze słowo* trudno było wówczas się domyślić, kto to są ci „pokój czyniący", o których poeta powiada: „Ku wam, pokój czyniącym, zatęskniłem pieśnią". Tak samo też nie widać z tych wierszy, co ci „pokój czyniący", albo ów „rycerz Pański" mogą, czy też powinni uczynić dla „królestwa Bożego", które dotychczas jest tylko „w idei upiorze" i „dotykalniejszych na się kształtów wdziać nie może". Wyjaśnia się ta sprawa dopiero w dalszej twórczości Norwida, dlatego jego ulotki w żaden sposób nie mogły oddziałać nawet w najmniejszym stopniu, na bieżącą politykę.

W dwóch kierunkach szły ruchy rewolucyjne t. zw. wiosny narodów, mianowicie ku wyzwoleniu uciśnionych narodów i ku ziszczeniu haseł, rzuconych jeszcze przez pierwszą rewolucję we Francji, t. j. ku radykalnym zmianom społecznym. Norwid w obydwóch tych dziedzinach chciał dokonać zasadniczego przewartościowania potocznych pojęć — pierwszą z nich zajął się on w poemacie *Niewola*, drugą w *Pieśni społecznej czterech stronach*. Pierwszy z tych utworów narazie nie znalazł wydawcy, został wydrukowany dopiero w roku 1864, drugi zaś, wypaczony przez skróty redakcyjne i obdarzony przez samego poetę nikłą szatą

artystyczną, przeminął niemal niespotrzeżenie, wywołując jedynie parę recenzyjnych napaści na niezrozumiałość.

W *Niewoli* stawia sobie Norwid trzy pytania: co to jest niewola? skąd powstaje niewola? jak dalece naród polski posunął się „w wolności trudach?" „Niewola jest to formy postawienie na miejscu celu — powiada poeta — a wolność jest to celem przetrawienie doczesnej formy". Stąd to w człowieku pojedyńczym „niewola jest z ciała", t. j. z formy, ale człowiek jest wolny, jeżeli „duchem formę z każdą niszczy dobą", jeżeli „unadforemnia się i pali ciało", poprostu mówiąc, jeżeli nie służy ciału, lecz żyje dla celów duchowych. Tak samo i naród „formy miewa różne, jak człowiek szaty świetne i podróżne". Przeto sama już forma państwowa bytu narodu nie decyduje jeszcze o jego niewoli, chodzi przedewszystkiem o to, by „duchem iść przez ciała foremność". Formy są rzeczą przemijającą i dlatego nie stanowią same o niewoli. Poprostu chodzi o to, by w duchu być wolnym, by sił swoich duchowych nie naginać do narzuconych przez formę państwową zobowiązań. Jest to niejako przystosowanie do aktualnej polityki ewangelicznej zasady: Oddajcie co cesarskiego cesarzowi, a co boskiego Bogu. Przeto zdaniem Norwida nawet „w poddaństwie kata", w zaborze rosyjskim, można a nawet trzeba zostać wolnym w duchu przez ustawiczne dążenie do doskonałości duchowej, przedewszystkiem moralnej „człowieka zbiorowego". Norwid wierzył, iż sam bieg moralny dziejów zwycięży wkońcu, że przeto niestosowna do danej doskonałości duchowej forma państwowa sama odpadnie wskutek nieuniknionej konsekwencji dziejowej, gdy „glob (lub przynajmniej wrogie nam społeczeństwo) zostanie przepalone sumieniem". Ale, by we wrogach sumienie zbudzić, trzeba przedewszystkiem pracę zacząć od siebie samych. Cała tedy praca polityczna powinna oprzeć się nie na dyplomacji, ale na duchowem, szczególniej moralnem podnoszeniu narodu.

Teraz w odpowiedzi na pytanie drugie: skąd niewola? powiada Norwid, iż płynie ona z dotychczasowych fałszywych pojęć o wolności. Potępia tedy poeta „postępowych" „którzy chcą zniweczyć całą przeszłość", bo aby „drogę mierzyć przyszłą, trzeba koniecznie pomnieć, skąd się wy-

szło". Innemi słowami, trzeba mieć na uwadze ciągłość prac tworzącego ducha, gdyż bez tego widzieć można tylko przelotne krótkotrwałe formy bez związku jedna z drugą i nie dziw, że w takich warunkach stają się one same celami i prowadzą tem samem do niewoli. Z drugiej znów strony nie mają racji, zdaniem Norwida, „opieszali" t. j. konserwatyści, „którzy chcą zniweczyć całą przyszłość" niejako wbrew nieuniknionemu biegowi rzeczy, który musi prowadzić do coraz doskonalszych form. Trzeba tu nadmienić, że „unadforemniać" u Norwida nie znaczy bynajmniej pozbywać się całkowicie form materjalnych, ale znaczy zdobywać coraz to doskonalsze formy na miejsce niszczonych, mniej doskonałych. Ponadto potępia poeta tych, którzy chociaż mają na względzie duchową doskonałość, ale chcą ją osiągnąć przez bezplanowe atradycyjne zmienianie form, jakby licząc na przypadek, który ma nastręczyć udoskonalenie.

I żal mi jeszcze tych, którzy się dziwią,
Że — chociaż formę tak i tak wykrzywią,
Frygijską czapkę na drzewie zawieszą,
Lilije z tarczy odrzucą herbowej —
Czapkę znów odjąć z gałęzi pośpieszą,
Zasadzić lilje, lub krzew jaki nowy.

Wreszcie ostatniem źródłem fałszywych pojęć o wolności, a więc i źródłem niewoli jest pseudo-mistycyzm, który „przez podarte ciało, przez nerwów siatkę kusi myśl człowieka". Wszystkie te źródła fałszywych pojęć o wolności tamują prawdziwą wolność, w której

. . . . . duch formy te zwleka,
I wyskrzydławia się jak orlę z gniazda,
I wyobłacza się, jak z chmury gwiazda,
I coraz jaśniej wie, gdzie? na co? czeka.

W zesumowaniu tego wszystkiego trzeba uznać, że Norwid zarzucił wszystkim ówczesnym kierunkom myśli politycznej, nie wyłączając społecznikujących mistycyzmów, formalizm, bezcelowe rzucanie się od jednych skrajności ku drugim, od czapki frygijskiej do lilij w herbie i odwrotnie, a tem samem przeciwstawił swoją ideologję całej swojej współczesności, a przynajmniej całej współczesnej dyplomacji.

O, polityczni mężе, ludzie — stanu,
Praktyczne głowy... wierszem do was mówię —
Jak Ezop swemu Wielmożnemu Panu —
I pytam: czemu cierpią narodowie?
. . . . . .
Lub precz odejdźcie, — nie rzekę i słowa,
Zstępując w Limby wielkiego narodu,
Krzywą wam stała się najprostsza mowa,
Bez Epopei wam i bez rapsodu,
Cezarskim, formy pustej niewolnikom,
I wam, formalnej — wolności sprawnikom.

Nigdzie więc tedy wśród sfer kierujących, lub usiłujących kierować biegiem spraw politycznych, nie mógł Norwid liczyć na oparcie, gdyż z wszystkimi się zasadniczo poróżnił. Oparcie wszelakoż widzi on w narodzie, którego pojęcie urobił on sobie nie na podstawie rzeczywistości zewnętrznej, lecz jak zwykle wypracował je w sumieniu i oparł na wierze.

Wierzę — że naród trwa, bo cierpi noże;
Wiem, że organizm tylko krew lać może...

A więc naród nie jest oderwaną ideą, ale „wcieleniem żywem, organicznem", i jako taki, niezależnie od kombinacyj dyplomatycznych, zapewnia postęp prawdziwej wolności i już przez to samo, że, jako organizm, podlega prawu rozwoju wszystkich organizmów. Jest on tym „wiecznym przeciw-formalizmem, który „choćby mu formy obce narzucono", „choć najbezbożniej przyrwany w korzeniu", jednak zawsze „będzie się przez grób wydzierał w błękity". Naród składa się, według Norwida, z Rzecz-pospolitej i z form. Rzecz-pospolita, według Norwida, jest elementem wprost przeciwnym formom czasowym, jest ona tą duchowością, która przez wszystkie stadja rozwoju państwowego zostaje niezmienną. Pospolita to, według Norwida, znaczy wspólna wszystkim warstwom i wszystkim pokoleniom narodu.

Niewiadomo, czy Norwid się omylił, czy rzeczywiście, jak chcą jego zoile, nie istnieje taki mistycznie pojęty organizm narodu, w którym norwidowe prawdy przyjęteby być mogły jako pewnik i jako obowiązujące maksymy, o co przedewszystkiem poecie chodziło. Pomiędzy poetą a narodem stanęła krytyka literacka, która sprawiła, iż do dziś jest on narodowi nieznany. Jednak w miarę, jak go się po-

znaje, coraz więcej daje się słyszeć głosów podziwu i dla jego talentu, ale bardziej dla filozofji. To zdaje się wskazywać na to, że on rzeczywiście trafiał w sedno tego, co dla narodu naszego jest istotnie ważnem i dlatego coraz bardziej staje się jasnem, że on rzeczywiście był powołany do „rozwikłania węzła narodowej mądrości", do „wypojedyńczenia jej poszczególnych promieni".

To „wypojedyńczanie" włókien-promieni własnej czy też narodowej mądrości mamy już w *Pieśni społecznej czterech stronach*. W dotychczas omawianych utworach mieliśmy tylko albo negację w stosunku do fałszywych, zdaniem poety, stanowisk, albo metafizyczne uzasadnienie własnego stanowiska. Teraz przyjrzymy się szeregowi wypadków praktycznego zastosowania, właściwego „wypojedyńczania".

W *Pieśni społecznej* Norwid przewartościowuje w myśl swoich metafizycznych, a raczej moralno-religijnych założeń pojęcia najbardziej w jego czasach aktualne: równość, wolność, braterstwo, własność, rzecz-pospolitą. O tem ostatniem już była mowa. Każde z nich było hasłem postępowem, a darzone było nienawiścią przez konserwatyzm. Norwid żadnego z nich nie odrzuca, owszem chwali, staje więc na stanowisku przeciwnem konserwatyzmowi, ale jednocześnie w taki sposób je interpretuje, że staje się również przeciwnikiem postępowców. Własność, podług niego, może być „winną" i godną kary, która ją w postaci rewolucji napewno nie minie, jeżeli oprócz praw posiadania nie towarzyszy jej również obowiązek pracy. „Niema mienia bez sumienia, na każdej zagrodzie ciążą długi uprawienia wolności w narodzie". A wiemy jak szeroko pojmował Norwid wolność; było to, podług niego, ustawiczne niekrępujące się żadnemi względami zewnętrznemi, formalnemi, podnoszenie wszelkich przejawów życia na coraz wyższe szczeble doskonałości. Obowiązek takiej pracy ciąży na każdym posiadającym czy to jakieś przyrodzone siły duchowe i fizyczne, czy też jakieś nabyte lub odziedziczone mienie. W tej sprawie utrafia on całkowicie w myśl encykliki *Quadragesimo anno*, wydanej niedawno z powodu 40-lecia encykliki *Rerum novarum*. Wolność w Polsce nie powinna być ani „szlachecko-złota", ani „słomiana, gminna od płota do płota", ani „sło-

wieńsko-przepaścista", ani oparta na „gilotynie". Wolność w Polsce ma polegać na tem, że przez doskonalenie siebie samego „tworzy się narodowi", a przez ocalenie i doskonalenie moralne narodu „tworzy się" wogóle „człowiekowi", t. j. ideałowi człowieka, ideałowi ludzkości. Jest to więc wolność pracy twórczej ducha.

Dwa pozostałe hasła Norwid tak interpretuje:

A przez wiarę tylko w Boga
Równość jego synów,
A przez miłość tylko droga
Do braterstwa czynów.

Nietrudno spostrzec, że poeta, zachowując wszystkie nowoczesne rewolucyjne hasła, przewartościowuje je w duchu ściśle i konsekwentnie chrześcijańskim, wykorzystując dla tego celu swoją „dobrą znajomość katolicyzmu". Staje się on tu prekursorem takich pisarzy, jakich reprezentują dziś arcybiskup Kordacz, lub biskup Kubina, poprzedza on tu poczynania społeczne Akcji Katolickiej. Ale we współczesności swojej nie znalazł on resonansu i mógł tylko grozić wszystkim stanom gniewem Bożym za wkroczenie na drogi niewłaściwe.

I nie są wojny — nie są uprzedzone,
Aż gniew ów Boży wybuchnie koniecznie,
Aż gdzieś kruszcową wyszczerbi koronę,
Zaświta wszystkim stanom obosiecznie,
Posady wstrząśnie skłamanych wpierw gmachów,
Strach z śmiechu robiąc, lub śmiechy ze strachów.
(Fulminant).

A wszystko to ma się stać dlatego, że „nie ma takiego ministra portfelu, któryby wiedział co jest gniewem Bożym", dlatego, że prawo Boże polityki jeszcze nie tknęło. Tu znowu zarysowuje się prekursoryzm Norwida w stosunku do Foerstera.[1]) I Norwid, jak Foerster, zajmował w stosunku do polityki stanowisko przedewszystkiem moralizatorskie, dążąc do oparcia jej na etyce chrześcijańskiej.

Norwidowe przewartościowywanie pojęć politycznych w okresie wiosny narodów nie znalazło posłuchu. Wydawcy,

[1]) Por. Wł. Arcimowicz: *Norwid a Foerster. Dziennik Wileński* 1930, nr. 129.

jako przedstawiciele warstw wpływających na opinję, zbyt pogrążeni byli w istniejących już prądach, i dlatego nawet nie zaciekawił ich nowy prąd ideowy. Scysja Norwida z Mickiewiczem, wielce dla owych czasów znamienna, przeszła bez echa i przechowana została tylko w pamięci paru przyjaciół poety. W wirze kotłujących się interesów rdzennie ludzkich nie znalazło się miejsce na teocentryzm i „praktyczny" chrystjanizm Norwida, z którego wyrastały również i jego poglądy polityczne, uwieńczone teorją z-wolenia, głoszącą, iż właściwym celem wszystkich prac, szczególniej zaś politycznych, jest ostateczne i zupełne uzgodnienie woli ludzkiej z wolą Bożą. Ostatecznie stanowisko Norwida można uznać za moralizatorskie, — ale moralizator okazał się ówczesnej polityce zbędnym. Rezultatem tej pierwszej ideowej klęski naszego poety w polityce jest „monologja" *Zwolon*. Bohater, którego imieniem cały utwór został nazwany, otoczony ze wszech stron stronnictwami, tworzącemi fermenty polityczne, napróżno woła o głos dla siebie, napróżno usiłuje wskazać właściwą drogę postępu; obrzucany drwinami i kamieniami chroni się za mury klasztorne, pozostawiając historję jej własnemu biegowi. Nie obcą i Norwidowi była myśl ukrycia się za takiemiż murami,[1]) los jednak inaczej nim pokierował i schronisko wyznaczył mu na lat parę aż na „okręgu przeciwległym globu", w Ameryce. Stamtąd ściągnęły go wieści o wojnie krymskiej. Prawdopodobnie wyobrażał ją sobie pierwotnie, jako szlachetny odruch całej Europy, jako coś w rodzaju krucjaty przeciwko Rosji,[2]) wkrótce jednak prysły te nadzieje, dostrzegł tam tylko „z-przeciw-chrześcijańszczenie się" i odwrócił się od sprawy i znowu wolał raczej zostać bezczynnym, niż wziąć udział w niegodziwej, niechrześcijańskiej sprawie.[3])

---

[1]) Por. Listy Norwida do A. Cieszkowskiego i Z. Krasińskiego. — Odbitka z *Pam. Liter.* R. XXII—XXIII, str. 11:... „kościół, do którego przez lat parę wstąpić myśl miałem"...

[2]) Por. St. Pigoń: *Nieznany list C. Norwida. Tęcza* 1929, zesz. 25.

[3]) W roku 1860 pisał Norwid do Elżanowskiego: „Opierając się na prawdach, których królestwo jakkolwiek nie jest z tego świata (t. j. na „Idei Reprezentacji", na obowiązku reprezentowania przez każdego chrześcijanina postępu moralnego w życiu „człowieka zbiorowego"), jednakowoż ten

Powtórzyło się to podczas powstania 1863 roku, znowu poeta snuł mnóstwo projektów,[1]) mających uchrześcijanić, uszlachetnić wojnę, której zasadniczo poeta nie odrzucał, występując tylko przeciw jej nieusprawiedliwionym niczem formom;[2]) gdy nikt nawet wysłuchać należycie jego projektów nie chciał, albo wysłuchawszy zbagatelizował, gdy wszyscy byli przejęci tylko wojną ze strategicznego, lub

---

świat ostatecznie sprzeciwić się im nie jest mocen, mniemam, iż obowiązkiem jest zwracać i zwrócić uwagę Polaków w Turcji będących na zupełną niegodziwość stanowiska, które zajmują"... Dalej obszernie wyjaśnia poeta, iż chodzi mu najbardziej o „zprzeciwchrześcijańszczenie" się polityki owych Polaków, którzy dbają nie o to, „co się godzi", lecz o to, „co zyskać faktycznie można", czyli, że chodzi mu o to, że pogoń za zyskiem (aczkolwiek nie osobistym ale narodowym) usunęła zupełnie z prac ich wzgląd na postęp idej chrystjanizmu. W takich warunkach apostazja tego i owego z pomiędzy tych Polaków „nie dziwi" Norwida, gdyż jest tylko dokończeniem formalnem owego „zprzeciwchrześcijańskim się" w duchu. Pisze to Norwid, bo mu rzeź chrześcijan w Syrji świeżo to przypomniała i tak kończy list: „uważałem był sobie za niemniejszy obowiązek w roku 1852 w New-York toż samo na zgromadzeniu politycznem, sprawy tureckiej dotyczącem, w liście do prezydującego majora B... wyrazić". (Zbiory Rappersw. Mnscr. 997). Więc widzimy, jeszcze przed powrotem do Europy zmienił poeta stosunek do wojny krymskiej.

[1]) Patrz T. Makowiecki: *Norwid wobec powstania styczniowego. Pam. Lit.* R. XXVI, zesz. IV, str. 564—581. Na czoło tych projektów wysuwają się zorganizowanie opinji (prasy) tak, aby sprawiedliwe racje były należycie uwydatnione i siłą swej słuszności zwyciężały przez pozyskanie ludzi sprawiedliwych nawet w obozie wrogów, projekt rozjemczego trybunału wojskowego, głos za nawiązaniem kontaktu z Watykanem, jako z najwyższym autorytetem i szereg mniejszych poczynań, z których wszystkie dążyły ku temu, aby „postawić się czynnym w planach Bożych" (str. 580). Poczynania, które znajdowały się poza obrębem tej zasady, były Norwidowi obce i z czystem sumieniem powstrzymywał się on od udziału w nich; to właśnie dało powód niektórym (Bergiel, Nowaczyński) twierdzić, że stosunek Norwida do powstania styczniowego był wogóle negatywny.

[2]) W *Philosophie de la guerre* Norwid rozróżnia wojny słuszne, sprawiedliwe i niesprawiedliwe:... „les guerres qui repoussent les oppresseurs et qui mettent à distance les adversaires, sont regardées comme sacrées et bonnes, mais celles qui anéantissent l'ennemi et qui l'exterminent, rarement ont eu du prix dans l'histoire"... „La guerre est une licence"... „La licence considérée en elle même paraît toujours attester la persistance d'une Loi ou d'un principe, et la vitalité du droit individuel". „Considérée comme telle, la Licence"... „entre dans le tout vital comme

dyplomatycznego stanowiska, gdy nikt nie chciał oprzeć się na sile moralnej i zwyciężać wrogów przedewszystkiem przewagą swych szlachetnych i humanitarnych poczynań, poznał Norwid, że nie ma tam pola do działalności i po raz ostatni odsunął się w bezczynność. Była to jednak bezczynność tylko według naszych mniemań, według niego był to czyn. W liście do Elżanowskiego z roku 1860 [1]) (więc jeszcze przed powstaniem styczniowem) Norwid niejako usprawiedliwia się ze swej pozornej bezczynności. Powiada tam poeta, iż od czasów powstania chrześcijaństwa przez Kościół został ludziom przekazany obowiązek „reprezentacji", to jest reprezentowania na ziemi prawd boskich. I „żaden podbój, żadna polityczna kombinacja, żaden ekonomiczny wytwór, żadne odkrycie i wynalazek żaden nie mają tej ważności w dziejach postępu społeczeństw, którą to ważność ma przyjęcie Idei-Reprezentacji". Sam Norwid poczuwał się do posłannictwa poetycko-proroczego, do obowiązku reprezentowania „w dniach roboczych nadziei" prawd, z któremi nie godził się ani ogólny kierunek myśli ówczesnej, ani bieg ówczesnych spraw politycznych, przeto nie mógł wziąć w nich udziału, gdyż nie dano mu możności wnieść do ogólnego skarbca nic z tego, co on uważał za swój obowiązek reprezentować. Uważał on, że samo jego powstrzymanie się od udziału w pracach niewłaściwie kierowanych i nawoływania o właściwy kierunek są już czynem, są należytem wykonaniem obowiązku. „Najpoziomszy człowiek — czytamy w tymże liście do Elżanowskiego — który dajmy na to, że nic nie zrobił, tylko uszanował godność nieśmiertelnego stworzenia w sobie, który zgrzybiałych lat doszedłszy, uniedołężnioną ma wszelką praktyczną energję, jest pomnikiem i wcale że nie próchnem tylko, ale pomnikiem w skład energji całego

---

l'élément de la transition". (*Chimera* VIII, oraz przedruk w wyborze prozy Norwida „Czarne i białe kwiaty". Warszawa—Kraków 1922). W ten sposób widział Norwid w wojnie siłę twórczą, która umacnia odporność praw i obyczajów dobrych, a obala złe. Siła ta tylko przez fałszywe jej pojmowanie staje się morderczą i złą. Według koncepcji norwidowej trzebaby było walczyć nie na broń, ale na wielkość i szlachetność ducha.

[1]) Mscr. ze Zbiorów Rappersw. L. 997.

społeczeństwa tak wymownie wchodzącym, jak wymowną są rzeczą odstępy i periody w mowie".

Rolę odstępów i perjodów w mowie objaśnia Norwid w swojej teorji przemilczeń. Największem ich zadaniem jest pobudzać czytelnika do intuicyjnej współpracy z autorem. Polityka Norwida stała się przez zbieg okoliczności takiem wielkiem przemilczeniem, pomimo gorących usiłowań poety do zabierania głosu. Odczytać „dogłębnie" to przemilczenie jako kontrast tego, co się zwie dyplomacją, a co bezpośrednio poetę na bezczynność skazało i dzisiaj nakształt chmury pełnej niespodzianek wisi nad światem, jest zadaniem tych, którzy uważają za swój obowiązek kontynuować pracę nad „rozwikłaniem węzła narodowej mądrości", którzy chcą wytykać drogi przyszłości, opierając się nie na przypadkach i trafach, ale na drogowskazach wiary i tradycji.

Władysław Arcimowicz

Wioski Kościuszkowskie i Tow. Gniazd Sierocych.[1])

Na straży ratowania dzieci stoją (stać powinny przynajmniej) dwa moralne bastjony: rodzina i szkoła. I na ich terenie przedewszystkiem — oczywiście — rozegra się i rozstrzygnie batalja o przyszłość ludzkości. Jednak rodzina i szkoła nie obejmują rezerwoaru dziatwy i młodzieży bez reszty. Życie wyrzuca twardą swą garścią pewien odsetek dzieci i młodzieży poza nawias normalnego rozwoju w ramach rodziny i szkoły. Odsetek ten rekrutuje się przeważnie z sierot. Ale znajdziemy w tym odsetku również całe szeregi dzieci opuszczonych, które nie są sierotami w ścisłem słowa tego znaczeniu. Państwo nasze odrodzone i „na dorobku" nie może podołać wszystkim potrzebom społecznym. Dlatego dając naukę szkolną powszechną — inicjatywę wychowania i opieki nad dzieckiem zostawia rodzinie. Dziecko zaś, pozbawione ogniska rodzinnego lub opuszczone, często niestety marnuje się — lub trafia na serce ludzkie, które mu zastąpi matczyne ciepło i ojcowską rękę na drodze życia.

Serce ludzkie potrafi działać cuda, ale — normalnie — musi ono swe szlachetne wysiłki wprzęgnąć w ramy organizacyjne, o ile ma być mowa o planowej pracy i rzetelnych rezultatach. Na terenie naszym mamy do zanotowania taką organizację skrystalizowaną definitywnie w koncepcji t. zw. „wiosek kościuszkowskich". Ponieważ jednak właściwej genezy wewnętrznej

[1]) Por. Kazimierza Jeżewskiego: „Wioski Kościuszkowskie", gospospodarczy i społeczno-wychowawczy program działalności Towarzystwa Wiosek Kościuszkowskich Warszawa 4. III. 1931. Manuskrypt. (Adres: Warszawa, Leszno 11).

fizjognomji „Wiosek Kościuszkowskich" należy szukać w „Gniazdach Sierocych", dlatego najpierw poświęcę parę słów „Towarzystwu Gniazd Sierocych".

* * *

Było to w r. 1908. Przed forum publiczności wystąpił po raz pierwszy z projektem „Gniazd Sierocych" p. Kazimierz Jeżewski. Występ p. Jeżewskiego, aczkolwiek znalazł sympatyczny oddźwięk w wielu sercach, jednak obudził też wiele zastrzeżeń ze strony ludzi „ostrożnych", którzy bali się tej nowości, a nawet powoływali się na to, że zagranicą nie widzimy podobnych imprez. Wielkie oparcie moralne znalazł p. Jeżewski u Konopnickiej, która już na owem historycznem zebraniu w Krakowie (w początkach r. 1908) a potem i gdy ją p. Jeżewski odwiedzał w Żarnowcu, umiała go natchnąć zapałem i wiarą w powodzenie idei „Gniazd Sierocych".

Idei tej należy się przypatrzeć zbliska.

Zgóry należy stwierdzić, że jej nowość polega na porzuceniu szablonu zakładów sierocych. Punktem wyjścia programu wychowawczego „Gniazd Sierocych" jest założenie, że najlepszym zakładem wychowawczym dla dziecka jest dom rodzinny, oparty o mocny warsztat gospodarczy, który zmusza rodziców i dzieci do współpracy nad zdobywaniem dla siebie dostatniego utrzymania. To też jako główne wartości wychowawcze wysuwają „Gniazda Sieroce" następujące elementy: a) stałe obcowanie dzieci z rozumnymi rodzicami na tle życia wiejskiego, na łonie natury, stąd żywy przykład, jakim dla dzieci są dobrzy i rozsądni rodzice; b) zwycięska walka z przeciwnościami, w której dzieci czynnie rodzicom pomagają; c) szczera radość życia, jaka jest udziałem ludzi, będących w dobrobycie.

By i sierotom zapewnić dobrodziejstwa rodzinnego systemu wychowania, „Gniazda Sieroce" mają za cel — zamiast szablonowych, koszarowych sierocińców — stworzyć małe wzorowe gospodarstwa, oddane rozumnym i dobrym ludziom, kochającym swój zawód, którzy do swej rodziny włączają oddaną sobie garstkę sierot. „Towarzystwo Gniazd Sierocych" określa liczbę tych sierot na dziesięć na każde takie wzorowe gospodarstwo. Możnaby oczywiście dyskutować na temat: czy liczba dziesięciu sierot nie jest za wielką na każde gospodarstwo, narazie jednak sprawę

tę zostawiamy w rezerwie. Nie jest ona bowiem istotną.[1]) O ile chodzi o wiek, to przyjmuje się do Gniazda sieroty od lat dwu do sześciu. W Gnieździe pozostaje sierota do ukończonego 17 roku życia. O ile któreś z dzieci ukończy 17 rok życia, otrzymuje gospodarz-opiekun na jego miejsce nową sierotkę w wieku od 2 do 6 lat.

Wychowanie „gnieździaka" dzieli się na dwa okresy.

Pierwszy okres trwa od lat najmłodszych poprzez cały czas jego dzieciństwa aż do chwili, kiedy wychowaniec przekształca się w młodzieńca i można już z nim wspólnie decydować o wyborze dlań szkoły zawodowej, odpowiadającej jego indywidualnym zdolnościom i zamiłowaniom, skontrolowanym przez kilkuletnią obserwację i specjalne badania psychotechniczne. W pierwszym okresie swego życia pracuje dziatwa wraz z rodzicami gniazda w domu, w polu, ogrodzie, zdobywając równocześnie wykształcenie w zakresie 6 klas gimnazjalnych. Mniej zdolni wynoszą z Gniazda wiadomości pełnej szkoły powszechnej.

Drugi okres to czas spędzony w szkole zawodowej (nadto u chłopców normalnie czas służby wojskowej) i przygotowania do życia samodzielnego. W czasie swego zawodowego kształcenia się gnieździacy i gnieździanki mogą zarobić przeciętnie zaledwie 30—40% środków utrzymania. Dlatego Gniazdo pomaga im w tym okresie, udzielając im stypendjum zwrotnego. Przepisy Gniazda ustalają spłatę tego długu. Spłata zaczyna się od czasu, gdy dawni wychowańcy zarabiają miesięcznie przynajmniej 200 zł. (obarczeni rodziną i 300 zł); na spłatę dają 10% swych zarobków.

Oprócz zapomóg na naukę w szkole zawodowej Towarzystwo Gniazd Sierocych udziela pożyczek (na warunkach bankowych) z t. zw. „Funduszu posagowego". Fundusz ten powstaje po pierwsze z corocznych 500-złotowych wpłat, jakie każde Gniazdo jest obowiązanem uskutecznić na rachunek T. G. S. w P. K. O., powtóre

---

[1]) W pierwszem Gnieździe Sierocem, utworzonem w r. 1909 w Stanisławczyku pod Przemyślem (sumptem księżniczki Karóliny Lubomirskiej) i prowadzonem przez inicjatora, p. K. Jeżewskiego, było 15 sierot, ale okazało się, że to była zbyt duża gromadka. Przy takiej ilości Gniazdo zamieniało się na zakład wychowawczy. Zaczęto zatem wzmacniać warsztat pracy Gniazda, a zmniejszać ilość sierot. Może w tem zmniejszaniu pójdą gniazda i dalej? Zobaczymy.

z połowy czystych dochodów, jakie dawać będzie gospodarka gniazdowa w normalnych latach gospodarowania.

Wprawdzie z funduszów powyższych korzystają wychowańcy wszyscy — w miarę potrzeby i uznania Komisji zarządzającej, jednak, aby gnieździankom ułatwić zamążpójście, Komisja ma prawo dawać gnieździankom bezprocentową pożyczkę od 5.000 do 10.000 zł, zwrotną w ciągu lat 10.[1]) Gniazda zwracają nadto na wychowanie dziewcząt specjalną uwagę i starają się, by dawne wychowanki pracowały — o ile możności — jako gospodynie i matki gniazda, po ukończeniu wyszkolenia zawodowego. O ile jednak gnieździanka wychodzi zamąż, lub obejmuje samodzielne stanowisko poza gniazdami, spłaca stypendjum na kształcenie zawodowe albo ratami pieniężnemi, albo biorąc sierotkę, wyznaczoną jej przez T. G. S.

Jak widać z przedstawienia powyższego, wychowanie w Gniazdach zmierza celowo do produkowania inteligencji wiejskiej w najlepszym stylu. A tej inteligencji tak bardzo potrzeba zwłaszcza w naszym narodzie, w którym element wiejski stanowi ponad 70%! Plan wychowania w Gniazdach jest tak obmyślany, by wychowańcy przywiązywali się do wsi i wracali chętnie po ukończeniu zawodowego wykształcenia na zagon chłopski.

Celem zespolenia dawnych wychowanków Gniazd zainicjowano „Związek społecznych prawników, dawnych wychowańców gniazd Sierocych".

Oto plan i cele Gniazd Sierocych.

Chodzi teraz o materjalną ich stronę. Gniazdo sieroce ma być nietylko domem rodzinnym dla sierot, ale nadto wzorową fermą gospodarską, dającą oparcie własnej rodzinie gospodarza — opiekuna i gnieździarzom. Z początku wyznaczono na taką fermę 10 ha. Wnet jednak przekonano się, że tylko pod miastem może wystarczyć 10 ha. Normalnie opiera się obecnie fermę Gniazda o 35—50 ha. Statuty T. G. S. pilnie przestrzegają, by fermy G. S. nie przekształciły się w folwarki, gdzie brak wspólnej nici między ojcem a dziećmi, jaką jest zainteresowanie bezpośrednie w pracy. Na fermie, przeciwnie, drobiazgowa praca dzieci tysiącznemi sploty łączy je z rodzicami. Współpracując,

[1]) Wyprawę otrzymują gnieździanki przed zamążpójściem z reguły z funduszów T. G. S., a koszt wyprawy ma iść na rachunek ich zawodowego wykształcenia.

wszyscy razem współżyją. I w żadnem innem środowisku dzieci nie są tak zespolone ściśle z rodzicami, jak w życiu fermera. Każdy tu pracuje dla siebie i dla wszystkich, wszyscy pracują dla wszystkich razem i dla każdego z osobna.

Oczywiście taka wzorowa ferma G. S. będzie bodźcem do naśladowania dla sąsiadów małorolnych i okolicy.

Zasadą gospodarki na fermie G. S. jest samowystarczalność, pojęta w ten sposób, że dochody nietylko wystarczają na opędzenie wszystkich wydatków, ale nadto kapitał włożony w ten warsztat pracy ma się dodatkowo procentować. A z procentów tych (jak słyszeliśmy powyżej) mają iść wkłady na „Fundusz posagowy".

Tendencją T. G. S. było — na dalszym planie — tworzenie wzorowych wiosek, któreby powstały ze skupienia pewnej ilości gniazd sierocych, opartych o racjonalnie prowadzone fermy. T. G. S. wychodzi z tego założenia, że, jeśli stworzenie i dobre prowadzenie jednego wzorowego gospodarstwa jest poważną zdobyczą dla kultury gospodarczej (i bezwątpienia moralnej) jakiejś gminy, to jakież znaczenie dla powiatu (a nawet województwa) mieć będzie stworzenie wzorowej wioski, złożonej z małych, ale wzorowych gospodarstw, obsadzonych ludźmi inteligentnymi i należycie uspołecznionymi. Takich ludzi wychowało już T. G. S. kilkudziesięciu, a nowi wciąż narastają.

Program wiosek Kościuszkowskich, wyrosły z T. G. S., przewiduje w takiej wiosce wzorowej 22 gospodarstwa-fermy, wszystkie postawione na jednakowych warunkach. Są one wszystkie związane kooperatywą. Kooperatywa dostarcza im wszystkiego. Kooperatywa też zakupi całą produkcję poszczególnych gospodarstw, zboże wprost z młocarni spółkowej zabiera do swego śpichlerza, oczyści i sprzeda jako siewne, — mleko przerobi we wspólnej mleczarni, owoce przerobi we wspólnej przetwórni i t. d., i t. d. Kooperatywa stanie się pewnego rodzaju dyktatorem nietylko: c o ale i j a k mają członkowie kooperatywy produkować, aby otrzymać do sprzedaży towar jednolity i jednolicie doskonały. W planie wzorowej wioski znajdą się oczywiście te placówki elementarnej kultury, bez których nie można sobie wyobrazić nowoczesnej gminy, a więc: oprócz kościoła, czy kaplicy, dom ludowy, czytelnia, sklep, łaźnia, pralnia, piekarnia, młyn i t. d. Ze wszystkich tych organizacyj korzystać będą sąsiedzi, których wioska wzorowa powoli a systematycznie obejmie.

Na czele wioski stoi starosta wioskowy. Jest on instruktorem i organizatorem życia wioski. Siedzi on na gospodarstwie, które dla gniazd sierocych ma być prototypem i wzorem. Gospodarze gniazd są od niego uzależnieni służbowo. On zatwierdza ich budżety. On kontroluje wykonanie ustalonych co roku planów gospodarki. W nagrodę za swą pracę starosta ma przywilej, na mocy którego będzie mógł po latach wykupić gospodarstwo starościńskie na własność — nie za cenę wartości tej sadyby po latach dziesięciu, ale za taką ilość złotych, ile utworzenie gospodarstwą kosztowało. Cały przyrost wartości otrzyma starosta jako gratyfikację.[1]) Podobnie dziesięciu najdzielniejszych gospodarzy będzie miało prawo wykupu swych gospodarstw po 20 latach pracy.

Zaznaczyć należy, że oprócz starosty wioskowego, który zajmuje się materjalną stroną i administracją wioski, pracować będzie w wiosce wzorowej instruktor-wychowawca. Jego zadaniem będzie nietylko nadzór nad ochronką (przedszkolem) dla najmniejszych dzieci, szkołą powszechną i szkołą licealną (klasy: 4, 5 i 6 a), ale i wgląd w sposób wychowania w poszczególnych Gniazdach. „Towarzystwo Wiosek Kościuszkowskich" przewiduje ponadto jedno Gniazdo prowadzone przez ad hoc przygotowanych rodziców-wychowanków, którym przydzielać się będzie dzieci trudne do prowadzenia.

Inicjatorzy „Wiosek Kościuszkowskich" proponują następujący plan rozbudowy. Jest 16 województw i 4 wielkie miasta — razem 20 jednostek. Co roku (przez lat 20) wstawiają one do swego budżetu sumę potrzebną na utworzenie jednego gniazda. Co roku zatem zbierze się fundusz na utworzenie 20 gniazd, co umożliwi co roku tworzenie w któremś z województw jednej wioski wzorowej.

T. W. K. radzi opierać plan nowej wioski Kośc. o silnie zabudowany majątek ziemski, uprzemysłowiony, z dużym domem mieszkalnym, bo kooperatywa wioskowa ma odrazu zabudowania na swe biura, magazyny etc.

O ileby — zczasem — w każdem województwie powstała

---

[1]) Po wykupieniu (po 10 latach) zagrody starościńskiej najdzielniejszy z gospodarzy gniazd zostaje starostą, a jego sadyba uprzywilejowaną sadybą starościńską.

większa ilość wiosek wzorowych, to powoła się (dla nich) do życia t. zw. „Ognisko Kościuszkowskie", czyli centralną wioskę Kościuszkowską, w której przedewszystkiem skupiłyby się szkoły zawodowe dla gnieździarzy, a więc: szkoła rolnicza, budowlana, ogrodnicza, mleczarska, gospodarstwa kobiecego i t. d.

Długoletnia praca Gniazd Sierocych (z ich nadbudową projektowaną w formie Wiosek Kościuszkowskich) znalazła poważną aprobatę w cennej uchwale Sejmu z 26 lipca 1919 r., wzywającej Rząd do utworzenia „Wsi Kościuszkowskiej", w której 1.000 sierot znalazłoby opiekę, — celem uczczenia rocznicy śmierci Tadeusza Kościuszki i 125-tej rocznicy złożenia przezeń przysięgi na rynku krakowskim.

Powołując się na tę uchwałę z r. 1919, wniósł Minister P. i O. S. do Sejmu projekt ustawy o utworzeniu fundacji p. n. „Wieś Kościuszkowska" dnia 29 września 1928 r. [1]) Sejm przyjął przedłożony przez Ministra P. i O. S. projekt bez zmian na posiedzeniu z dnia 15 marca 1929 r. z dodaniem trzech rezolucyj. Ustawa została ogłoszona w Dz. U. Rz. P. nr. 24 poz. 248/1929.

Nie ulega wątpliwości, że plan „Gniazd sierocych" i „Wiosek Kościuszkowskich" odpowiada bardzo aktualnym potrzebom wsi polskiej i zasługuje na bardzo żywe zainteresowanie się nim całego społeczeństwa. W pierwszym jednak rzędzie zainteresować się winny ideą „G. S." i „W. K." nasze samorządy gminne, powiatowe i wojewódzkie. Jakkolwiek zapatrywać się będziemy na pewne szczegóły w strukturze proponowanej organizacji, jedno jest pewnem, że najprostsza droga do podniesienia kulturalnego wsi jest tworzenie ośrodków wzorowych, któreby się stały niejako rozrodczą komórką dla lepszych form przyszłości i to drugie, że masy sierot i dzieci opuszczonych jedynie przeszczepione na teren domu rodzinnego znajdą odpowiadające ich psychice środowiska wychowawcze. Obowiązkiem specjalnym sfer nauczycielskich (zwłaszcza) będzie zapoznanie społeczeństwa z koncepcją, która swem ujęciem przynosi chlubę myśli polskiej — w swem zasadniczem ujęciu.

[1]) Na zakładowy majątek tej fundacji przeznaczono z majątku państwowego Rogoźno-Zamek w pow. Grudziądzkim obszar 460 ha z budynkami.

Ks. Henryk Weryński.

Przegląd piśmiennictwa.

Juljusz Kleiner: Zarys dziejów literatury polskiej. Tom pierwszy. Od początków piśmiennictwa do końca rządów Stanisława Augusta. Z 35 ilustracjami i 4 tabelami. Lwów. Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich. 1932, 8°, str. XIX, 208, tabl. 4, k. il. 2.

Zdawałoby się napozór, że jeszcze jeden podręcznik literatury niepodległej Polski jest czemś zbytecznem. Jednakże książka prof. Kleinera, pomyślana jako część podręcznika dla klasy VI szkół średnich, mającego objąć poza tem wypisy z literatury polskiej i materjały pomocnicze, książka ta posiada tyle nowych wartości, że różni się wybitnie od wszystkich dotychczasowych szkolnych podręczników literatury i jest naprawdę dziełem żywem. Pełnią życia tchnie również, a nawet w znaczniejszym jeszcze stopniu, „Historja literatury niepodległej Polski" Ignacego Chrzanowskiego. Jednak pewne właściwości tego dzieła, o których miałam sposobność pisać już w *Przeglądzie Powszechnym*, sprawiają, że nadaje się ono raczej dla umysłów dojrzalszych i mających już wyrobiony własny pogląd na literaturę i na świat. Dla młodzieży szkolnej i dla samouków nadawałby się się raczej nowo wydany podręcznik prof. Kleinera.

Jedną z właściwości, które to sprawiają, są niewielkie rozmiary opracowania, drugą, może najwybitniejszą, wszystkie te wartości, które czynią je nader zajmującem w czytaniu, dzięki którym może ono naprawdę, w myśl życzeń autora, wyrażonych w przedmowie, ułatwić „młodzieży dostęp do nurtu energji, skupionego w dziełach wybitnych, zżycie się duchowe z Polską i z całą kulturą europejską, zetknięcie się z bogactwem psychicznem jednostek twórczych i z rytmem zbiorowości, spojrzenie na świat przez potęgujące i skupiające szkła utworów znamiennych — i to wzbogacenie duszy własnej, to podniesienie życia i urozmaicenie i rozradowanie, którem darzy obcowanie ze sztuką i z przeszłością". Aby jednak książka mogła przekonać „o wartości ukazywania dziejów literatury i o możności ich dostosowania do psychiki młodocianej i do postulatów dydaktyki i peda-

gogiki współczesnej" — musi być książką zajmującą. Takiem jest też w istocie dzieło prof. Kleinera. Jest nietylko książką do nauki, ale i książką do czytania.

W jakiż sposób autor osiąga swoje zamierzenia? W odpowiedzi na to trzeba stwierdzić przedewszystkiem usunięcie wszystkiego, co trąci szkolarską systematycznością. Objawia się to już w samym podziale dziejów literatury Polski niepodległej nie na epoki, związane z wypadkami historji politycznej, ani ograniczone ramami chronologicznemi wieków, ale na odcinki, których wewnętrzną jedność z punktu widzenia literatury uzasadnia dostatecznie sam wykład autora w tekście. Mamy więc średniowiecze, ujęte w rozdziale „Od początków piśmiennictwa do pierwszej książki Reja", złotą epokę literatury w rozdz. II „Od Reja do „Sielanek" Szymonowicza", sarmatyzm i barok w rozdz. III „Od „Goffreda" do walki Konarskiego z ciemnotą", wiek oświecenia w rozdz. IV „Od Konarskiego do końca rządów Stanisława Augusta". Układ więc przemyślany, jasny i logiczny. Dla zachowania precyzji układu autor stara się możliwie najbardziej redukować wiadomości o wszelkich objawach zarówno epigonizmu, jak i prekursoryzmu, towarzyszących głównym prądom epoki, by nie zacierać granic. Przykładem może być ujęcie stosunku głównych prądów epoki „Oświecenia" do objawów t. zw. preromantyzmu. Z drugiej strony dążenie do wydobycia jednolitego obrazu kulturalnego epoki nie ma nic wspólnego z szablonem. Dowodem nader precyzyjne oświetlenie różnic między humanizmem i renesansem.

Jednym z najgłówniejszych środków budzenia zainteresowania jest szerokie zastosowanie metody wprowadzania w rzecz, po którem dopiero następuje właściwy wykład. I tak pierwsze słowa książki to dwie najstarsze zwrotki „Bogurodzicy" i po krótkiej historji tej pieśni jako hymnu narodowego zwrócenie uwagi na to, że ten pierwotny *carmen patrium* polski — jest pieśnią kościelną, bez śladu cech narodowych. Jest to nader zręczne wprowadzenie w średniowieczną kulturę Polski i jej literaturę, stanowiącą „część ogólnej literatury chrześcijaństwa zachodnio-europejskiego" łacińskiej, ale wypowiadającej się również w językach narodowych. Stąd już krok tylko do stwierdzenia dwujęzyczności i zarazem dwutorowości literatury staropolskiej. Chcąc wprowadzić czytelnika w zrozumienie znaczenia czynu literackiego Kochanowskiego, zaczyna autor od mistrzowskiej analizy fraszki „Do doktora Hiszpana". Z chwilą zrozumienia artyzmu tego arcydziełka łatwo już pojmie uczeń, że wprowadzenie „sztuki" w dotychczasowe utylitarne piśmiennictwo jest główną zasługą mistrza z Czarnolasu.

W podobny sposób rozwija się cały wykład, stanowiący ciągłe opowiadanie, unikający nadewszystko izolacji zjawisk kulturalnych zarówno w czasie, jak przestrzeni.

Dążność do uwypuklenia zjawisk naczelnych, z usunięciem

w cień mniej ważnych, jest też jedną z charakterystycznych cech metody autora. Rej, Kochanowski, Krasicki mają być poznani wszechstronnie: nie wszechstronnie, ale wyraziście mają wystąpić Długosz, Modrzewski, Skarga, Wacław Potocki, Konarski, Staszic, Kołłątaj. Sposobem użytym dla uplastycznienia trzech naczelnych postaci jest przedewszystkiem owo wspomniane wyżej sugestywne wprowadzenie w ich twórczość, następnie dość szczegółowe omówienie życiorysu, analiza psychologiczna, analiza twórczości. Przy tej metodzie chronologja zachowana jest tylko najogólniej: do faktów z życia i twórczości powraca się niekiedy kilkakrotnie. Jest to cokolwiek nużące; plastyczność występowania postaci układa się nie w kolejności, zamierzonej celowo przez autora, ale, jak się zdaje, w kolejności uczuciowej recepcji zjawisk literackich w psychice — być może czytelnika — ale przedewszystkiem, sądzę, w psychice autora samego. Dlatego więc najsilniej wraża się w pamięć „portret" Reja, dlatego na plan pierwszy wysuwa się wielki apostoł Skarga, dlatego wymowniej przemawia do autora postać Długosza, Kochowskiego, Morsztyna, niż postać Jana Kochanowskiego, chociaż ta miała być pierwszoplanowa, a tamte na drugim i na trzecim planie. Możliwe, że zależy to również od większej zwięzłości opracowania, a co zatem idzie i siły wyrazu.

Autor stara się usilnie o objektywizm. Mimo to jednak przebija się zlekka sympatja do pewnych epok, lub pewnych prądów kulturalnych. Racjonalizm XVIII w., mimo podkreślenia ujemnych jego cech, bardziej zdaje się odpowiadać psychice autora, niż żarliwa wiara i bohaterskie nastawienie epoki poprzedniej, renesansowa radość życia, mimo skrupulatnego podkreślenia zbrodniczych zjawisk tej epoki, bardziej, niż mistycyzm średniowiecza. Objawia się to w sposób nieznaczny, w sposób raczej irracjonalny, w stylu, w doborze wyrazów — niemniej istnieje. Mimo to trzeba stwierdzić, że autor dąży zawsze do zajmowania stanowiska historycznego, stara się wyjaśnić na tle epoki i usprawiedliwić nawet zjawiska ujemne. Charakterystycznem jest np. ujęcie „Nowych Aten" Chmielowskiego jako objawu erudycji, a wierszy ks. Baki jako świadomej groteski. Rzadko kiedy autor opuszcza to stanowisko historyczne. Za „oryginała" uważa Parkoszowicza z Żórawicy i nie zaznacza, że jego próby reformy ortografji wzorowane były na przykładzie Husa; beletrystykę średniowieczną uważa wyłącznie za literaturę rozrywkową, pomijając jej cel moralizatorski, a trudno dowiedzieć się z książki, jak serdeczny był uczuciowy stosunek do tematu autorów średniowiecznej liryki i epiki religijnej. W duchu nowoczesnego pacyfizmu jest potępienie Kochanowskiego za rzekome wynoszenie wojownika ponad pracownika pokojowego, podczas gdy Kochanowski w przytoczonych przez autora wierszach sławi przewagę siły ducha ponad wartości materjalne. Jakoś zbyt po dzisiejszemu

brzmi również zarzucanie wieszczowi z Czarnolasu braku „zrozumienia walorów ekonomicznych". Tego rodzaju niedociągnięć jest zaledwie parę, gdyż poza tem cechuje autora wnikliwość historyczna i psychologiczna, sprawiające, że czytelnik może naprawdę głębiej wżyć się w epokę. [1])

Wychowawcza wartość książki Kleinera polega na podkreślaniu, wszędzie gdzie należy, wartości etycznych i na potępianiu przeróżnych i jednostkowych grzechów. Powaga etyczna płynie szczególnie z przedstawienia postaci Reja, w obrazie zaś tytana ducha, jakim był Skarga, zdobywa się autor na akcenty naprawdę podniosłe, zdolne rozbudzić entuzjazm dla cnoty. Do jakiego stopnia książka potrafi kształcić poczucie estetyczne łatwo zrozumieć, gdy się wie, że autorem jej jest prof. Kleiner.

Książka Kleinera jest czemś więcej, niż podręcznik szkolny. Syntetyczność ujęcia oraz trafne i nowe oświetlenia szeregu zjawisk stanowią o jej znaczeniu dla historji literatury polskiej wogóle. Do najlepszych takich nowych ujęć należy charakterystyka biografji Reja — Trzecieskiego, jako wizerunku stylizowanego, wydobycie z Reja — poety, podkreślenie renesansowych cech twórczości Skargi (s. 99), wspaniała charakterystyka Naruszewicza, nowość ujęcia stosunku Krasickiego do króla, wspomniane już sprawiedliwe ujęcie niektórych ujemnych i zbyt przesadnie potępianych dotychczas faktów kulturalnych. Szczęśliwem jest nawiązywanie do współczesności, jak np. przypomnienie, że Pius XI, wydając encyklikę „Rerum orientalium" „powie całemu światu katolickiemu, że nawiązuje do idei Piotra Skargi" (str. 93), ważnem przypominanie charakterystycznych kulturalnych faktów, nieuwzględnianych dotychczas w podręcznikach szkolnych, jak np. wzmiankę o Mironie Kostinie, jako dowodzie ekspansji kultury polskiej (str. 120), albo o pierwszym w Europie przekładzie Saadi'ego przez Samuela Otwinowskiego (str. 128), nie mówiąc o wielu innych.

Dzieło, jak wszystko, co pisze prof. Kleiner, odznacza się bardzo pięknym językiem. Brak jednak niekiedy prostoty, byłoby pożądanem zreformowanie nadużycia spójnika „i", oraz inwersji, napotykanej zbyt często, szczególnie w początkowych rozdziałach.

---

[1]) Nieliczne drobne usterki pochodzą bądź z „przepisania się" bądź nawet z winy korektora, np. „Raj duszy" (zam. „raj duszny" str. XII), wieku XVI (zam. XVII, str. XV, w. 15 z dołu), w. XII (zam. XIII, str. 15, w. 2 z dołu), „zboru kalwińskiego w Sarosz-Patak", (zam. „gimnazjum kalwińskiego" (str. 16), Reinharda Lorichiusa *De educatione principis*, zam. *De institutione principum* (str. 48, nota); 1537 zam. 1637 (str. 118, w. 10 z d). Nie wiadomo, czy za omyłkę, czy za celowe należy uważać użycie biernika „libros IV" na str. 111 w. 5 z dołu. Wspominając o kołtunie (str. 134) należałoby użyć nazwy tej „choroby" przynajmniej w cudzysłowie, jeśli już nie wyjaśnić. Kilka wyrażeń użyto niezbyt trafnie, np. str. 160: „J. Locke... wszędzie wytyczający nowe drogi, wskazał je i na polu religijnem"; str. 12 „mieszanie się Boga do toku spraw ziemskich".

W zasadniczym stosunku do literatury autor najnowszego podręcznika zdaje się różnić od autora najlepszej dotychczasowej historji literatury niepodległej Polski prof. Chrzanowskiego. Chrzanowski ocenia literaturę przedewszystkiem pod kątem widzenia jej zasług obywatelskich: książka jego przepojona jest patrjotyzmem, można się w niej naprawdę „nadyszeć polszczyzny". Kleiner ocenia literaturę raczej — choć nie wyłącznie — pod kątem widzenia artyzmu. To estetyczne stanowisko wyraża się także w artyźmie podręcznika, a przedewszystkiem w dominującej jej właściwości, jednej z naczelnych cech artyzmu wogóle, jaką jest — umiar.

Dr. Zofja Ciechanowska.

Ks. Marjan Pirożyński C. SS. R.: Co czytać? Poradnik dla czytających. Beletrystyka. Wydawnictwo Ks. Jezuitów. Str. 246. Br. 2·50 zł.

Dzieło O. Pirożyńskiego wypełnia dotkliwą lukę w piśmiennictwie polskiem — brak katolickiej oceny całokształtu twórczości beletrystycznej. Dotychczas stosowano najróżniejsze kryterja: estetyczne, narodowe, państwowe, ekonomiczne, tylko o etycznem jakoś stale zapominano. Poradnik „Co czytać?" przezwyciężył ten bezwład i powinien stanowić punkt wyjścia do dalszych prac w tym kierunku.

Pragnąc osiągnąć możliwie najwyższy stopień objektywizmu, autor opiera się na autorytecie Kościoła i po krótkim ale rzeczowym wstępie daje wyciąg z Kodeksu Prawa Kościelnego, dotyczący książek zakazanych, oraz instrukcję rzymską w sprawie literatury sensualistycznej. Pomysł to bardzo szczęśliwy, gdyż w ten sposób inteligentny katolik będzie miał okazję przekonać się sam, jak wyglądają przepisy moralności katolickiej u źródła. Potem następuje ocena autorów i ich dzieł, obejmująca blisko 1.000 nazwisk i prawie 3.500 utworów. Trzeba przyznać, że autor ma dar w kilku lapidarnych słowach scharakteryzować pisarza, uchwycić zasadniczy ton jego twórczości ze stanowiska etyki. Pomimo wyraźnej tendencji do umiaru, ocena ta nie dla wszystkich pisarzy wypadła przychylnie, ale to już nie jest winą O. Pirożyńskiego. Aby podkreślić swój objektywizm, gdzie tylko można, każe drugim mówić za siebie, przedewszystkiem Feldmanowi, którego — jak się wyraża — nikt o pruderję posądzać nie będzie. Jeżeli w twórczości jakiegoś pisarza oprócz rzeczy złych są i dobre, autor nie omieszka zaznaczyć tego szczegółu, widać nawet, że czyni to z pewnym pośpiechem i radością, zato tam, gdzie ganić należy, wyczuwa się żal i smutek, ale trudno — amicus Plato, sed magis amica Ecclesia...

Tak więc Akcja katolicka w Polsce zyskała w pracy O. Pirożyńskiego nieodzowną pomoc w umoralnieniu stosunków na

terenie literatury, w zorjentowaniu się, gdzie przyjaciel, a gdzie wróg. Dzięki niej walka z pornografją została znacznie ułatwiona.

Z obowiązku krytyka należy wytknąć i braki. Są opuszczenia, ale do nich autor sam się przyznaje. Następnie byłoby pożądanem umieścić więcej dat chronologicznych o pisarzach nowszych. Wprawdzie wymaga to zachodu, ale książka zyskałaby jeszcze na wartości. Do tych uwag dołączyć też należy i życzenie, by autor nie zaniechał rozpoczętej pracy, ale dzieło swoje kontynuował w następnych wydaniach, rozszerzał i udoskonalał.

Ks. J. R.

Vojesław Molè: Historja sztuki starochrześcijańskiej i wczesnobizantyńskiej. (Lwowska Bibljoteka Slawistyczna t. 13). Nakład i druk Jakubowskiego. Lwów 1931, str. 420.

Poza pracami odnoszącemi się do historji sztuki w Polsce, nie mieliśmy dotąd żadnego oryginalnego dzieła z zakresu historji sztuki powszechnej. Przez książkę prof. Molè'go został i na tem polu zrobiony krok pierwszy. Autor, profesor historji słowiańskiej sztuki Uniw. Jagiel., pojął swoją pracę jako wstęp i wprowadzenie do historji sztuki bizantyńskiej u Słowian, którą przygotowuje do druku. Wprowadzenie to pod każdym względem jest doskonałe, autor szczęśliwie połączył charakter podręcznika uniwersyteckiego z typem monografji, dostępnej i niespecjalistom. Historja sztuki starochrześcijańskiej i bizantyńskiej jest dziś wprost zasypana czy przeładowana całą masą specjalnych spornych i dyskutowanych zagadnień, zorjentowanie się w tym chaosie nie jest łatwem, a cóż dopiero jasne, przejrzyste przedstawienie. Wymaga to świetnej znajomości przedmiotu i jego literatury, a zarazem zdolności syntetyczno-konstrukcyjnych. Obu tym warunkom czyni zadość w całej pełni praca Molè'go. Ma ona jednak jeszcze dwie inne cenne zalety, najpierw samodzielność i oryginalność poglądów: autor nie da się zasugestjonować tym czy innym poglądom tej lub owej szkoły, ale o każdem zagadnieniu ma swoje własne i — co jest drugą zaletą — spokojnie, rzeczowo i głęboko przemyślane zdanie. Przykładów na potwierdzenie tej naszej oceny możnaby przytoczyć wiele, najlepiej jednak występują te zalety przy zagadnieniach ogólniejszego charakteru, takich np. jak powstanie sztuki chrześcijańskiej, stosunek symbolizmu do realizmu w niej i t. d. Techniczna strona książki, tak ważna przy wydawnictwach z zakresu historji sztuki, jest całkiem poprawna i zadowalająca, naogół ilustracje cynkotypiczne wychodzą bardzo dobrze, nieraz nadspodziewanie dobrze.

S. B.

Ks. Dr. Kazimierz Wais: Kosmologja szczegółowa. Część I. („Studia Gnesnensia" II). Gniezno 1931. Str. 392. Skład główny w Księgarni św. Wojciecha.

Pierwszy tom „Studia Gnesnensia" t. j. „Podstawy filozofji" ks. prof. Kaz. Kowalskiego omówiliśmy w *Przeglądzie* (na marzec 1931 r. str. 368—8). Mamy przed sobą zapowiedzianą tam Kosmologję ks. prof. Waisa, a mianowicie część jej pierwszą, w której autor rozprawia o istotach żyjących, niższych od człowieka, a więc o roślinach i zwierzętach. Po uwagach o ustrojach wogólności (r. 1), następuje opis zjawisk życia roślinnego (r. 2) i zwierzęcego (r. 3), a potem roztrząsanie filozoficzne o pierwiastku życiowym u roślin i zwierząt (r. 4). Rozprawy o początku życia na ziemi oraz o pochodzeniu gatunków roślinnych i zwierzęcych zamykają tę poważną i pożyteczną książkę (r. 5 i 6).

Zagadnienia mechanizmu i witalizmu, instynktu czy rozumu u zwierząt, samorodztwa i ewolucjonizmu wyłożył i rozwiązał autor z właściwą sobie gruntowną i znajomością rzeczy, jasnością wykładu, pięknością stylu, przystępnością nawet dla umysłów nie zajmujących się fachowo filozofją. Przy całej znajomości literatury i teoryj najnowszych tak filozoficznych jak przyrodniczych nie waha się bronić spokojnie a stanowczo zapatrywań filozofji chrześcijańskiej, osobliwie neotomistycznej. Przytacza wiele zarzutów nowoczesnych autorów i daje im należytą odprawę. W kwestji ewolucjonizmu stoi na stanowisku umiarkowanem: odrzucając teorje Darwina i Lamarcka, jako niewystarczające, nie odrzuca samej zasady ewolucji i sądzi, że przeciw niej nie można przytoczyć decydujących zarzutów ze stanowiska wiary. Studenci filozofji, zwłaszcza klerycy po seminarjach i studjach zakonnych, znajdą w pracy księdza Waisa pomoc poważną i oczekiwać będą niecierpliwie pojawienia się części drugiej Kosmologji szczegółowej, mającej omówić świat nieorganiczny. Wszyscy świeccy miłośnicy filozofji, zwłaszcza chrześcijańskiej, zagłębiać się będą w tem dziele z prawdziwą przyjemnością i wdzięcznością dla autora. Usunie ono bowiem z ich umysłów wiele rzekomo naukowych teoryj i wątpliwości.

Ks. Fr. Kwiatkowski.

Ks. Biskup Dr. Teodor Kubina: W podniosłych chwilach i doniosłych sprawach. Nakładem Instytutu Akcji Katolickiej w Częstochowie. 2 tomy, str. 335 i 205.

Na srebrny jubileusz kapłaństwa złożono Biskupowi Częstochowskiemu piękny dar w postaci własnych Jego utworów, zebranych razem w dwóch pokaźnych tomach. W zbiorze tym umieszczono listy pasterskie, przemówienia okolicznościowe, artykuły, usystematyzowane w trzech częściach: przemówienia różne, Eucharystja i Akcja katolicka.

Nie zamierzamy tutaj dawać charakterystyki talentu kaznodziejskiego Dostojnego Jubilata, ani omawiać waloru stylu jego listów biskupich. Chcemy tu wskazać tylko na tę duszę, która ożywia wszystko, co wychodzi z jego ust i z pod jego pióra. Duszą tą jest potrójna miłość Ks. biskupa Kubiny: miłość Stolicy Apostolskiej, miłość Polski i miłość ludu. Wychowanek uczelni teologicznej w stolicy chrześcijaństwa, wyniósł z niej pogłębioną cześć i miłość dla Namiestnika Chrystusowego, oddanie się katedrze św. Piotra. Zapewne to go natchnęło, że już młodzieńczą swą rozprawę, umieszczoną przed ćwiercią wieku w naszem piśmie jako odpowiedź na ankietę o zadaniach katolicyzmu w Polsce, podpisał pseudonimem: Dr Teodor *Rzymski.* W obecnym zbiorze ta rzymska dusza ks. Kubiny wypowiada się w przemówieniach i odczytach z okazji święta papieskiego, a miłość jego ku Stolicy św. konkretyzuje się w uczuciach względem obecnego papieża Piusa XI. Miłość Polski mowca miał sposobność wypowiedzieć z okazji różnych świąt narodowych: 3 maja, w dniu przyłączenia swej ściślejszej ojczyzny, Śląska, do Polski, w dziesięciolecie „cudu nad Wisłą", na dożynkach w Spale i t. d.; przemawiał kilkakrotnie w obecności p. prezydenta Rzeczypospolitej. A miłość do ludu? Wspomniana praca, drukowana niegdyś w *Przeglądzie Powsz.*, dotyczyła kwestji społecznej, akcji katolickiej na terenie ekonomiczno - społecznem. Ta dziedzina to predylekcja proboszcza robotniczych Katowic i biskupa diecezji, jednej z najbardziej uprzemysłowionych w kraju. Zagadnieniom społecznym, przedewszystkiem zaś potrzebom rzesz robotniczych poświęca ks. Biskup uwagę szczególną, i mówi o nich i pisze, gdzie tylko się nadarzy sposobność. Możemy bez popełnienia przesady nadać mu przydomek biskupa robotników, polskiego Kettelera.

Takim duchem ożywione dwa tomy stać się powinny, jak słusznie przedmowa zaznacza, „praktycznym podręcznikiem pracy". Przedewszystkiem pracy w organizacjach katolickich, w Akcji katolickiej, której poświęcony jest cały tom drugi. A praca ta, prowadzona według wskazań ks. biskupa Kubiny, będzie pracą prawdziwie kościelną, nadprzyrodzoną, bo czerpać będzie żywe siły u źródła łask Bożych, w Eucharystji.

Ks. Jan Urban.

O. K. Sudbrack T. J.: K u ź n i a A k c j i k a t o l i c k i e j. (Książnica Akcji katolickiej N 13). Księgarnia św. Wojciecha, Poznań, str. 82.

Aby Akcja katolicka, jako chrześcijańskie apostolstwo świeckich, nie pozostała w krainie marzeń, trzeba tych świeckich katolików - apostołów wyrobić w dwóch kierunkach: po pierwsze dać im gruntowną znajomość nauki katolickiej i jej zastosowań życiowych, po drugie wytworzyć charaktery silne, owiane nadprzyrodzonym zapałem i do pracy apostolskiej gotowe. Otóż

„kuźnią", w której takie charaktery się wykuwają, są ćwiczenia duchowne, przedewszystkiem w postaci tak zw. rekolekcyj zamkniętych. Rekolekcje zamknięte dla różnych klas są w innych krajach już praktyką pospolitą, u nas dopiero zaczynają się przyjmować. Domów rekolekcyjnych mamy jeszcze bardzo mało. Dlatego książeczkę O. Sudbracka, przetłumaczoną z języka niemieckiego, zachęcającą gorąco do rekolekcyj zamkniętych i do wyjścia z nich na apostolski front, należy u nas powitać jako dzielną pomoc w przygotowywaniu prawdziwej „katolickiej akcji".

Ks. J. U.

La Pensée Catholique dans le Monde Contemporain Paris, Editions „Spes", 1931, str. 247.

Książka ta przynosi sześć konferencyj, wygłoszonych przez tyluż mowców podczas „Międzynarodowego Tygodnia Katolickiego w Genewie" we wrześniu 1930 r. Jak wiadomo, tygodnie takie w siedzibie Ligi Narodów i zwykle w związku synchronistycznym z jej posiedzeniami urządzane są przez „Katolicką Unję studjów międzynarodowych". „Tydzień" w r. 1930 był poświęcony zobrazowaniu działania „myśli katolickiej" w różnych krajach, poszczególni mowcy wszakże nie byli krępowani żadnym szablonem, mogli więc rozwinąć swą oryginalność w ujmowaniu tematu. Omówione zostały kraje: Francja (ks. biskup Baudrillart), Imperjum Brytyjskie (p. Sheed), kraje skandynawskie (p. Lars Eskeland), Stany Zjednoczone (ks. biskup Noll), Niemcy (ks. Przywara T. J.), wreszcie Rosja sowiecka (p. Makłakow). Odczyty zostały poprzedzone wstępem pióra Ks. E. Beaupir'a, omawiającym zadanie „tygodni" i zagadnienia najważniejsze, które narzucają się obecnie „myśli katolickiej". Dla polskich czytelników, obznajomionych nieźle z katolicyzmem francuskim, a poniekąd angielskim i amerykańskim, najbardziej nowemi i pouczającemi będą szczegóły dotyczące renesansu religijnego w krajach skandynawskich (naprz. rola w tym względzie Wyższych szkół ludowych), ruchu filozoficzno-religijnego ostatnich lat w Niemczech, wreszcie zgrozą przejmujący obraz prześladowania religijnego w Rosji bolszewickiej. Ale i katolicyzm we Francji zyskuje wiele w naszych oczach po przeczytaniu odczytu Mgra Baudrillart'a, który wymownie broni renesansu katolickiego przed zarzutami nieszczerości, płytkości i niepraktyczności.

Ks. J. Urban.

Ks. Dr. Antoni Szymański: Społeczne znaczenie rozwodów. Lublin 1931, str. 88.

Ks. Dr. Zygmunt Baranowski: Rozważania praktyczne nad encykliką Ojca św. Piusa XI o małżeństwie. Poznań 1931, str. 48.

W czasie, kiedy czynione są próby dezorganizacji instytucji małżeństwa już to w samem życiu, już to w prawodawstwie pań-

stwowem, potrzeba dobrych publikacyj, któreby tej świętej instytucji broniły. Polska bibljoteka tego rodzaju publikacyj powiększyła się o dwie dobre broszury, których tytuły powyżej. Pierwsza jest pracą więcej profesorską: uwzględnia szeroko literaturę przedmiotu, temat natomiast ogranicza do szkodliwości rozwodów. Druga jest książeczką popularną, napisaną cięto, w celu praktycznego pouczenia o zasadach katolickich, dotyczących istoty i celów małżeństwa według encykliki *Casti connubii*. Szkoda, że do pracy Ks. prof. Szymańskiego zakradło się kilka błędów w pisowni nazwisk (naprz. Hulko-Lask., Russel, zamiast Hulka, Russell). Zdaje się nie jest pewny przykład, przytoczony na str. 29, rzekomej socjalizacji kobiet w Rosji, a także wydaje się mi nie dość uzasadnionem oskarżanie romantyzmu o rozluźnienie obyczajów. W Polsce rozluźnienie obyczajów i rozwody panowały w największej mierze przed romantyzmem.

Ks. J. U.

Linus Bopp: Wir sind die Zeit. Zur katholischen Zeit-, Menschen- und Lebenskunde. Freiburg im Breisgau 1931, Herder. Str. VIII+198 (Karton. 4.40 Mk., opr. 5.40 Mk.).

„Skargi na złe czasy słyszano zawsze, odkąd bramy raju zostały zamknięte" — tak rozpoczyna przedmowę do swej książki autor, znany ze swych cennych prac z zakresu pedagogiki. Narzekający wiecznie (Klageweiber) — ciągnie dalej — nie są bynajmniej dopiero wynalazkiem dzisiejszych czasów, smutne jest tylko, że ci nawet, którzy mają kierować drugimi, duszpasterze i wychowawcy, poddają się nieraz owej pokusie. Autor wzywa ich więc do zerwania z tym niedobrym zwyczajem i żąda, by i sami nabrali otuchy i w drugich ją wlewali; inaczej nie mogą być wodzami. „Wodzom" zaś chce pośpieszyć z pomocą przez niniejszą książkę. Nie może, powiada, być kierownikiem drugich, kto nie zna dobrze czasów i ludzi i ich potrzeb. O nich też chce pouczyć czytelnika i w tym celu rozwija przed nim niektóre najważniejsze zagadnienia: czasy obecne, główne ich znamiona i stanowisko człowieka; wiara katolicka i Kościół w obecnych warunkach; potem następuje szereg problemów dotyczących sportu, pracy i zawodu, wychowania seksualnego, psychiki dziewczęcej i t. d. Książka powyższa, opracowana gruntownie, dostosowana do potrzeb dzisiejszych i będąca streszczeniem rozległej wiedzy i doświadczenia autora, zasługuje na polecenie tym wszystkim, którzy, pracując wśród młodzieży czy dorosłych, chcą ich wyrobić na dobrych katolików i ludzi czynu.

Ks. S. Podoleński.

Dr. Bernhard Bartmann: Grundriss der Dogmatik. Herdersche Verlagsbuchhandlung, Freiburg i Br. 1931. Str. XI + 261.

Że Bartmanna, jako teologa, wielce cenimy, daliśmy temu wyraz dawniej, omawiając jego 2-tomowy podręcznik Dogmatyki. Jako skrót tego cennego podręcznika wydał autor „Grundriss", ukazujący się już w 2 wydaniu. Odrazu zaznaczamy, że jako samowystarczalny podręcznik dogmatyki jest ten skrót stanowczo za krótki i zbyt zwięzły nietylko dla seminarjów duchownych, ale nawet dla prywatnych kursów teologji, naprz. jakichś kursów katechetycznych. Kiedy się naprz. sprawę „rozwoju dogmatów" załatwia w 10 wierszach, a spór między molinizmem i tomizmem w 12-tu, to bez znacznego ustnego rozszerzenia żaden uczeń nie będzie miał z takich wzmianek żadnego pożytku. Książka więc może służyć tylko jako repetitorium dla tych, co słuchali obszerniejszych wykładów. Wykład trzyma się starej metody, poczynając zwykle od określeń dogmatycznych i dopiero przytaczając „dowody"; wolałoby się, by określenie zjawiało się raczej na końcu, jako rezultat pozytywnego materjału. Poza tem przejrzystość układu odznacza ten „Grundriss".

Ks. J. U.

Dr. Gerhard Rauschen: Patrologie. X und XI Auflage, neubearbeitet von Dr. B. Altaner. Herder, Freiburg 1931, str. XX + 441.

Polecać do użytku w Polsce niemiecki oryginał książki, której posiadamy doskonałe tłumaczenie polskie (Poznań, Św. Wojciech, 1929) może wydać się czemś niepotrzebnem. Zaznaczamy wszakże ukazanie się nowego wydania znakomitego Rauschenowskiego podręcznika patrologji dlatego, że do niego przyłożyła się nowa (po Wittigu) ręka Dr. Altanera. Cały układ w opracowaniu jego pozostał wprawdzie ten sam (te same 99 paragrafów); wszakże tu i ówdzie wykład podległ rozszerzeniu, a w innych miejscach nieco został skrócony; ponadto przy każdym paragrafie została podana literatura przedmiotu, jaka się ukazała po ostatniem wydaniu książki. Dlatego, jeśli nie uczniowie naszych uczelni, to przynajmniej wykładający patrologję będą musieli posiadać pod ręką i to najnowsze niemieckie wydanie Rauschena.

Ks. J. U.

Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite neubearbeitete Auflage. III Band. Freiburg im Breisgau 1931, Herder.

Niedawno ukazał się trzeci tom omawianej już w *Przeglądzie Powsz.* Herderowskiej Encyklopedji teologiczno-kościelnej, obejmujący wyrazy od: Colorbasus-Filioque i 1040 kolumn tekstu. Cechą jego, jak i poprzednich tomów jest wielkie bogactwo treści, przyczem ważniejszym zagadnieniom poświęcono stosun-

kowo sporo miejsca, oraz uwzględnienie wszędzie ważniejszej odnośnej literatury. Tom ten zdobi 6 tablic, 2 barwne i 12 rysowanych map, oraz 73 ryciny w tekście.

S.

Peter Dehen: Leben und Gegenwart. Ein Führer für die gewerbliche Jugend. Freiburg im Breisgau 1931, Herder. Str. VIII+104 (karton. 1.20 Mk.),

Mamy przed sobą niezwykłą książkę — pod nazwiskiem autora podpisano: majster stolarski, Doktor filozofji i prawa. I rzeczywiście, zanim osiągnął te tytuły, był on naprzód terminatorem, czeladnikiem i majstrem w swoim zawodzie. Żył się więc od wczesnych lat z młodzieżą rękodzielniczą, poznał dobrze jej ducha, stan i potrzeby, i kiedy później zabrał się do napisania dla niej wskazówek na życie, wiedział, o czem i jak przemawiać. W tem leży duża praktyczna wartość jego książki, która skierowana jest właściwie do męskiej młodzieży rękodzielniczej i przemysłowej, ale dzięki swej treści będzie pożyteczną także dla dorosłych, a szczególnie pomocną dla wychowawców pracującej młodzieży. Autor omawia w niej zagadnienia życiowe, wieczne i doczesne, obszerniej porusza sprawę rodziny, uwzględnia problemy gospodarcze, społeczne i państwowe, wszędzie stara się dostosować do umysłowości młodych czytelników, unika abstrakcyj, przemawia konkretnie i jasno. Zgrabny format i niewielkie rozmiary nadają książce sympatyczny wygląd, a niska cena czyni dostępną dla najszerszych sfer.

Ks. S. Podoleński.

Stanisław Sosabowski: Wychowanie żołnierza - obywatela. Warszawa 1931, Wojskowy Instytut Naukowo-wydawniczy. Str. X+339 z mapą i rys. w tekście (6 zł.).

Już niejednokrotnie słyszeliśmy, że dzisiejsza służba wojskowa jest dla ogółu żołnierzy nietylko tresurą i przygotowaniem na wypadek wojny, ale zarazem szkołą, która daje im dużo i pożytecznych wiadomości, uzupełnia braki elementarnego wykształcenia, wyrabia charakter i przygotowuje do życia. Trudno było się dowiedzieć, w jaki sposób przy tak mieszanym składzie ludzi dochodzi się do tych wyników i jakie wykłada się przedmioty. Dopiero obecnie ciekawość nasza zostaje zaskojona dzięki doskonałej pracy dypl. ppułk. St. Sosabowskiego. Dowiadujemy się z niej, że celem pracy wychowawczej w wojsku jest fizyczne i duchowe wyrobienie żołnierza i obywatela, aby bez względu na narodowość, w czasie wojny i pokoju, służył z oddaniem krajowi. Wobec szczupłości czasu, jaką można poświęcić tej pracy w ciągu służby wojskowej, zagadnieniem szczególnie ważnem było wyszukanie najistotniejszych wiadomości, jakie należało wpoić żołnierzowi, oraz zastosowanie najskuteczniejszych metod, któreby

umożliwiły mu wydatne skorzystanie z tej sposobności. Metody te omawia autor w rozdziale wstępnym, w następnych zaś podaje rozkład przedmiotów nauczania i równocześnie gotowy materjał wykładu. Obejmuje on przedewszystkiem naukę o państwie polskiem, wszechstronnie rozpatrywanem, o jego sąsiadach, o wojnie i wojsku narodowem, o prawach i obowiązkach żołnierza i obywatela, o pewnych przymiotach potrzebnych w życiu, o moralności i religijności, o higjenie i t. d.

Dzięki temu systematycznemu zestawieniu przedmiotów, w połączeniu z przystępnym wykładem, staje się książka powyższa, przeznaczona głównie dla wojska, zarazem cenną pomocą dla wszystkich, którzy pracują w organizacjach podobnych, jak policja lub przysposobienie wojskowe, i wogóle dla tych, którzy zajęci są dziełem oświaty pozaszkolnej wśród dorosłych.

M.

Henryk Ghéon: Szafarz łask Bożych: Św. Jan Vianney, proboszcz z Ars. Z franc. tłum. K. Bobrowska. Poznań, Księg. Św. Wojciecha. Str. 184 (3 zł.).

Rzadko spotyka się żywot Świętego napisany tak rzeczowo a przytem tak plastycznie i zajmująco. Postać Świętego, jego codzienne życie, cnoty i znoje stają niejako przed oczyma czytelnika. W krótkich obrazach, poprzeplatanych cytatami z wypowiedzeń czy notatek Proboszcza z Ars, z narzuconem tu i ówdzie szerszem tłem epoki i miejsca, kreśli autor jego sylwetkę, nie wdając się ani w daleko idące szczegóły historyczne, ani w przydługie uwagi ascetyczne. Dzięki temu życiorys powyższy nadaje się dla najszerszych sfer, spodoba się młodzieży i posłuży za budującą lekturę dla kapłana.

S.

Dr. Tadeusz Bętkowski: Chirurgja ćwiczeń fizycznych i sportu. Wskazówki dla lekarzy wojskowych i sportowych. Lwów 1931. Wyd. Zakładu Narodowego Im. Ossolińskich. Str. 172.

Liczne uszkodzenia ciała, jakie zachodzą u osób oddających się sportowi, przedstawia się zwyczajnie jako następstwo nieszczęśliwego wypadku. Zdaniem Dra Bętkowskiego, lekarza wojskowego, należy jednak odróżnić rzeczywiste „wypadki" od pewnych, typowych dla niektórych gałęzi sportu, uszkodzeń cielesnych, zjawiających się częściej z tych samych przyczyn i na tych samych miejscach, oraz od schorzeń, płynących z urazu wewnętrznego czy przewlekłego. Opierając się na istniejącej już, nielicznej zresztą literaturze i szerokiem własnem doświadczeniu, pragnie autor wypełnić tę lukę w piśmiennictwie polskiem, przyczem ogranicza się do znanego sobie bliżej działu chirurgji.

W książce swej chce dać podręcznik, któryby pouczał o pochodzeniu poszczególnych uszkodzeń i schorzeń ćwiczebno-sportowych, dawał wskazówki rozpoznawcze i zapobiegawcze, względnie lecznicze. Dlatego też praca jego, choć przeznaczona właściwie dla lekarzy, powinna się znaleźć w ręku wszystkich kierowników wychowania fizycznego i sportu, oraz zapalonych sportowców. Autor traktuje rzecz wyłącznie ze stanowiska lekarskiego i nie wdaje się w zagadnienia pedagogiczne, uznając zresztą w pełni dodatnie znaczenie rozumnie uprawianego sportu.

Książka dzieli się na część ogólną, mówiącą wogóle o wpływie sportu na ciało i jego uszkodzenia, oraz część szczegółową, poruszającą tę samą materję w odniesieniu do pojedynczych organów i części ciała. Cennem uzupełnieniem jest, obok ilustracyj w tekście, 79 rycin, wykonanych starannie na papierze kredowym i przedstawiających zdjęcia rentgenowskie różnych części kośćca i zwłaszcza ich uszkodzeń.

S. P.

Olgierd Żukowski: Stalowe rekiny. Krótka historja i opis łodzi podwodnych. Warszawa 1931, Wojskowy Instytut Naukowo-Wydawniczy. Str. 88 z ilustr.

Książka powyższa stanowi dobre uzupełnienie omówionego na łamach *Przeglądu Powsz.* (marzec 1929 r.) i wydanego również w Księgarni Wojskowej zbioru wspomnień o walkach łodzi podwodnych podczas wojny światowej, p. t. „Ludzie głębin". Autor, porucznik marynarki, potrafił na kilkudziesięciu stronach dać historję łodzi podwodnych, poczynając od 18 wieku, rolę ich podczas wojny światowej, opis ich budowy i metod walki (torpedy), oraz sposoby zwalczania łodzi podwodnych i ratowania zatopionych; liczne ilustracje ułatwiają zrozumienie tych wyjaśnień. Książka niniejsza, gustownie wydana, zainteresuje bez wątpienia szerokie sfery dorosłych i młodzieży.

M.

Wydawnictwa Księgarni św. Wojciecha dla młodzieży:

Mimo trudnych warunków, w jakich znajdują się dziś wszystkie firmy nakładowe, zdołała księgarnia św. Wojciecha wydać w ostatnich miesiącach szereg nowości, między niemi także dla młodzieży. Z nowego cyklu zajmująco pisanych opowiadań religijnych, którego dwa pierwsze numery (Siewca radości, Chleb i róże) wspominał już *Przegląd* w kwietniu ub. roku, ukazały się trzy dalsze tomiki, każde z licznemi ilustracjami w tekście i w pięknej barwnej okładce kartonowej. Są to: O Janku, który umiał chcieć, piękny życiorys młodego błog. Jana Bosco, skreślony przez Ludwikę Jeleńską; Śladem bohaterów, o młodziutkim męczenniku św. Tarcyzjuszu, obrońcy Eu-

charystji; Bóg w serduszkach dzieci, przeznaczone dla najmłodszych, zawiera opowiadania na tle 8-u błogosławieństw przez Franciszka Jammes.

Przygody młodego zucha od zarania dziejów Polski opisuje żywo i pięknym stylem Walerja Szalay-Groele w książce Sokół królewski. Bohaterskie zaś czyny młodego harcerza podczas ostatniej wojny o niepodległość ojczyzny kreśli J. Starzeńczyk w książce Zwycięskie lije. Specjalnie dla dziewcząt przeznaczona jest Królewna Marji Reuttówny, historja dziewczęcia, które z początku marnowało drogi czas, lecz kiedy życie ją przycisnęło, zabrała się do pracy i stała się działaczką społeczną. Dla młodzieży dorastającej (i dorosłych) ukazała się książka Pierścień Cezara; historyk francuski A. Rambaud opisuje tu w pouczający i zajmujący sposób dzieje walk starożytnej Galji z Rzymem.

S.

Ks. D. Ildefons Bobicz: Na niedzielę. Rozważania niedzielne na tle perykop ewangelicznych. Nakł. Księgarni „Jedność" w Kielcach. Str. 120.

Ks. Joachim Wiktor Król: Pokój Wam. Boży Rok w krótkich naukach niedzielno-świętecznych. Pelplin. Str. 166.

Ks. Dr. Paweł Kirstein: Argue, obsecra, increpa. T. II. Kazania świąteczne z dodatkiem kazań pasyjnych i eucharystycznych.

Dwa pierwsze zbiory kazań ks. dr. Bobicza i ks. Wiktora Króla dadzą się podciągnąć pod jeden mianownik, który niemieccy kaznodzieje nazywają Zehn-Minuten Predigten, kazania dziesięciominutowe. Cechą specyficzną tych przemówień jest, że nie zachowują wstępu oddzielnego, sformułowania tematu czyli przedłożenia, ani podziału na części. Zazwyczaj przedmiotem ich jest jedna myśl; jeśli wypada ją rozczłonkować, rozczłonkowanie następuje nie koniecznie na początku przemówienia, może wystąpić w środku lub nawet w zakończeniu.

Tego rodzaju kazania mają coraz szersze zastosowanie w miarę tego, jak wchodzą w użycie krótkie przemowy w czasie mszy św. najgęściej uczęszczanej, jak to np. zaprowadzonem zostało w diecezji krakowskiej. Zasadniczym atoli postulatem zostaje zawsze, jak zresztą w każdem kazaniu, aby myśli dobierać oryginalne, ciekawe, intrygujące słuchacza, gdyż inaczej przemówienia zejdą na mielenie ciągle tej samej kaszy, a słuchacze będą sobie musieli powiedzieć: jużeśmy to sto razy słyszeli. Czy powyższe dwa zbiory przemówień spełniają to zadanie? Gdy się czyta przemówienia ks. dr. Bobicza uwaga czytającego nie zatrzymuje się ani nad jednym obrazem, porównaniem, oryginalnem zestawieniem myśli; czyta się gładko, szybko dobiega się do końca a na końcu zostaje wrażenie, że właściwie nic nowego

w tym ustępie się nie znalazło. Kaznodzieja, który te przemówienia napisał, musi mieć wielką łatwość w mówieniu i jeszcze większą w pisaniu.

Ks. Wiktor Król za mistrzów sobie bierze ks. Cieszyńskiego, Dondersa, Kluga, Parscha, Stingedera. Styl ks. Króla znacznie odbiega od stylu poprzedniego zbioru przemówień ks. dr. Bobicza. Kiedy tamten tworzy okresy zaokrąglone, ten jest krótki i urywany. W ocenie treści, żeby autora nie skrzywdzić, trzeba jego przemówienia posortować. Są przemówienia, których przeczytanie nie sprawia żadnej satysfakcji ani językowej ani treściowej. Jak na ucznia Stingedera, Kluga, Parscha, to trochę za mało. Nie chcę jednak przez to powiedzieć, że wszystkie są takie. Autor ma śliczną tendencję do kreślenia obrazków z życia i to budzi zainteresowanie. Ma również dążność wplatania w swe przemówienia przykładzików czy legend, na których rozsnuwa swe nauki i to jego przemówienia ubarwia. Są przemówienia, po których przeczytaniu zapładnia się umysł i wyobraźnia czytającego myślami, porównianiami, obrazami i czuje się chęć rozwijania tych myśli dalej i to jest wielką zaletą autora. Grozi mu jednak wielkie niebezpieczeństwo, że przy poruszeniu wielu myśli naraz właściwie nic nie powie i tego winien się strzec.

Kiedy wyszedł pierwszy tom Kazań na niedziele ks. dr. Kirsteina, pisałem na tem miejscu ich recenzję z wielkiem zadowoleniem. Z nie mniejszem zadowoleniem zabrałem się do przeczytania jego kazań na święta i uroczystości. Nasamprzód stwierdzam, że niektóre święta są mocniej obsadzone (po 2 kazania) inne słabiej (po 1 kazaniu) a inne jeszcze wcale nie np. św. Szczepana, choć u nas w Polsce nabożeństwo w tym dniu się odprawia jak w uroczystości. Kazania pasyjne rozprowadzone są na tle tajemnic różańca bolesnego, kazania eucharystyczne przeważnie o Komunji św. z dodaniem 1 o nawiedzeniu Najśw. Sakramentu i 1 o słuchaniu Mszy św. Wszystkich kazań jest 53. Styl tych kazań jest naogół twardy, brak mu lekkości i potoczystości. Niektóre wyrażenia nie zbyt szczęśliwe, np. przy opisie uroczystości ogłoszenia dogmatu Niepokalanego Poczęcia, podczas samego aktu ogłoszenia — pisze autor, „grobowa cisza panowała", zamiast „uroczysta", gdyż „grobowa" suponuje zwykle nastrój przygnębiający a nie podniosły i radosny. Lecz są to wszystko drobiazgi wobec prawdziwej treściowej wartości tych kazań. Za rzetelną wartość tych kazań uważam naprzód to, że niewiele w nich jest wykrzykników oratorskich np. w tym guście: „O szczęśliwa duszo...! O kochajmy...!" co zwykle wiele miejsca zajmuje i czasu dla czytającego, nim się poprzez te afekty, na papierze wybladłe, do jądra treści dobierze. Powtóre, nauki dogmatyczne czcigodny autor uzasadnia gruntownie i jasno. Po trzecie, stara się swoje kazania związać z życiem. Ktoś się wyraził, że dziś trzeba gotować kazania, trzymając w jednej ręce gazetę a w drugiej dogmat.

Po czwarte wreszcie kazania są urozmaicone wcale dobremi przykładami i analogjami z historji.

Oczywiście i w tych kazaniach, jak wogóle w każdem dziele ludzkiem, *datur plus et minus,* są kazania więcej i mniej wartościowe, jeśli jednak o moją rolę chodzi, mogę je śmiało zalecić, bez zrobienia przykrej niespodzianki nabywcom.

Ks. J. Godaczewski T. J.

Ks. Dr. Aleksander Żychliński: Życie wewnętrzne. Rozważania teologiczne. Lwów 1931. Wydawnictwo OO. Dominikanów. Str. 364.

Nie jest to praca o życiu wewnętrznem w rodzaju owych książek subtelnych, mieniących się barwami uczuć i myśli niespodziewanych, nieoczekiwanych zwrotów, porównań, obserwacyj jak np. *Rozmyślania o Ewangelji* biskupa Prohaszki, albo *La prière de toutes les heures* O. Charles'a.

Nie jest również praca o życiu wewnętrznem, która podnieca, zapala do osobistych wysiłków, wskazuje sposoby, jak piąć się na coraz wyższe stopnie ideału ascetycznego, — jak to np. czyni niezrównany Rodrycjusz w swojem *O postępowaniu w doskonałości.* Nie o to też autorowi chodzi, ale „o wyjaśnienie proste, a jednak zasadnicze, niektórych ważniejszych zagadnień życia duchownego, które grupują się około nauki teologicznej o łasce".

I z tego zadania wywiązał się autor solidnie. Wśród czytania gruntownej jego pracy przychodziła nam nieraz myśl, że może najstosowniejszym dla niej tytułem byłby następujący: „Organizacja, względnie organizm życia nadprzyrodzonego". Jądro bowiem książki poświęcone jest opisowi, jak wygląda budowanie, struktura tego życia w duszy ludzkiej. Reszta to albo wstęp, albo dopowiedzenie. Iluż katolików nie przeczuwa może, z jak wspaniałego materjału zbudowany jest ów organizm nadprzyrodzony, z jakiem bogactwem, z jaką wprost pańską rozrzutnością jest wyposażony, by mógł sprawnie działać. Wśród onych cnót boskich, moralnych, darów Ducha Św., wśród ich wielkiej liczby przeciętny czytelnik będzie się nieco gubił.

Na podkreślenie zasługuje znakomicie ujęty stosunek przyrody do nadprzyrody w r. II. Gdyby go więcej uwzględniano w kazaniach, książkach duchownych, nie wykoszlawianoby nieraz ideału chrześcijańskiej doskonałości, jakby polegała na zdeptaniu wszystkiego, co naturalne. Raduje się serce, czytając przepiękny i głęboki rozdział o uczestnictwie w naturze Bożej — o ileż to wspanialsze niż grecka kalokagathia, nie mówiąc już o übermensch'u Nietschego.

Instruktyczny jest rozdział o łasce uczynkowej, będącej motorem życia nadprzyrodzonego. Atoli banezjański sposób pojmowania łaski dostatecznej i skutecznej, który autor nazywa tomistycznym i przedstawia jako jedynie logiczne rozwiązanie, wnosi

niemiły zgrzyt a równocześnie niepokój w serce czytelnika. Nie obroni się on wrażeniu, że tak pojęta łaska uczynkowa nie da się pogodzić z wolnością woli. Zdaje się nam, że w tego rodzaju książce, nie będącej ściśle fachowem studjum teologicznem, ale popularyzacją w szlachetnem słowa znaczeniu, można było tę niezmiernie trudną i „na wieki" sporną kwestję pominąć — z wielkim pożytkiem dla wszystkich. — Nie wydaje nam się również, żeby autor właściwie przedstawił pogląd O. Poulain'a na zagadnienia mistyczne. Czy nie pod wpływem O. Lagrange'a, jego książki *Perfection chrétienne et contemplation?* — Dziwnem się również wydaje niedocenianie wspaniałego traktatu duchownego, jakiem jest dzieło Rodrycjusza: O doskonałości chrześcijańskiej.

Poza tem „Życie wewnętrzne" przedstawia się jako praca solidnie i gruntownie napisana, godna przestudjowania.

Ks. J. Andrasz.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakł. Księgarni św. Wojciecha, Poznań:

Zofja Kossak-Szczucka: K u s w o i m. Powieść dla młodzieży. Z licznemi ilustracjami Karola Kossaka. Str. 159.
Wanda Miłaszewska: C z a r n a H a ń c z a. Powieść. Ilustrował Jan Bułhak. Str. 237, 16 ilustr. i 2 mapy.
Ronald A. Knox: C z y j a r ę k a? Powieść. Przekład Anny Szottowej. Str. 285.
S. Jeleński: H a l l e l u J a h! (Allelujа!). Opowieść ewangeliczna. Str. 185.
Henrjeta Brey: J ó z e f B e n D a w i d. Opowieść biblijna. Str. 198.

Nakładem Księg. Gebethnera i Wolffa:

Eustachy Czekalski: D u ż y w ó j t i m a ł y W o j t u ś. Nowele, z ilustr. i okładką R. Wyłcana. Str. 164.
Kornel Makuszyński: C z ł o w i e k z n a l e z i o n y w n o c y. Str. 287.
Zygmunt Nowakowski: P r z y l ą d e k d o b r e j n a d z i e i. Powieść, str. 330.
Mieczysław Gurandowski: K o b i e t y b i b l i j n e. Nowele. Str. 229.

Nakładem Tow. „Bibljoteka Religijna" im arcyb. Bilczewskiego, Lwów:

Ks. Dr. Zygmunt Bielawski: K a t e c h e z y b i b l i j n e na pierwszą klasę szkoły powsz. Wyd. 3. Str. 324.
Illmeo Camelli: O d s o c j a l i z m u d o k a p ł a ń s t w a. Z włoskiego przeł. Krystyna Szczuka. Str. VIII+216.
O. Józef Spilmann T. J.: M i ł u j c i e n i e p r z y j a c i ó ł w a s z y c h! Opowieść z wojen Maorysów. Tłum. z niemieckiego ks. P. Wieczorek. Str. 114.
O. Ernest Drouven T. J.: O d u s z ę c h ł o p i ę c ą. Z niem. przełożył ks. K. Thullie. Str. 87.
Mikołaj Skiba: A l k o h o l i z m jako zagadnienie gospodarcze w Polsce. Str. 80.
Tenże: U m i e r a l n o ś ć n i e m o w l ą t w P o l s c e. Str. 31.
Tenże: D z i e j e m i ł o ś c i. Str. 48.

Nakładem różnych

Maciej Szukiewicz: Popieluch. Baśń sceniczna w 5 aktach z prologiem. Kraków 1932, księgarnia Jagiellońska. Str. 162.

Marja Dynowska: Bum i Bom. Przygody dwóch psotnych piesków. Warszawa, Gebethner i Wolff. Opr., barwne ilustracje z tekstem (dla dzieci).

Antoni Marczyński: Nowa Atlantyda. Powieść dla młodzieży. Kraków 1932, księg. S. A. Krzyżanowskiego. Str. 312.

M. Klara Fey: Rozmyślania o Męce Pana Jezusa. Lwów 1932, Wyd. OO. Dominikanów. Str. 312.

Sprawozdanie Rady Organizacyjnej Polaków z zagranicy za r. 1930/1. Warszawa. Str. 57.

Adrjan Divéky: Węgrzy a powstanie listopadowe. Odczyt. Warszawa 1931, str. 23.

Juljusz Verne: Hektor Servadac. Spolszczył Wł. Topoliński. Książnica-Atlas, Lwów-Warszawa 1931, str. 347.

Janusz Milski: Na odcinku. Trzyaktowa opowieść dramatyczna z 1920 r. Wyd. Zakładu nar. im. Ossolińskich, Lwów 1932, str. 158.

Ks. Dr. Kaz. Kowalski; Dwa Kazania eucharystyczne na tle hymnów św. Tomasza z Akwinu. Wyd. OO. Dominikanów, Lwów 1932, str. 164.

O. Kornel Böle: Życiorys bł. Małgorzaty. Wyd. OO. Dominikanów, Lwów 1932, str. 164.

Adam Skwarczyński: Podstawy pracy w zespole. Odb. z tygodnika *Jutro pracy* Nr. 46. Warszawa 1932, str. 10.

Mieczysław Brahmer: Problem Renesansu we Włoszech współczesnych. Nakł. Krakowskiej Spółki Wydawniczej, Kraków 1931, str. 89.

M. Czerkawska: Sieci na wietrze. Poezje. Nakł. Krakowskiej Spółki Wydawniczej, Kraków 1931, str. 80.

Inż. Władysław Nekrasz: Harcerze w bojach w latach 1914—1921. Cz. II. Warszawa, Główna Księgarnia Wojskowa, 1931, str. 504.

Carl Rahn: Nauka i życie religijne. Studjum psycho-fizjologiczne. Z ang. tłumaczył W. Okiński. Poznań 1932, str. 174. Skład główny w księg. Gebethnera i Wolffa.

Sprawozdanie z działalności państwowej rady ochrony przyrody w r. 1931. Nakł. Państwowej Rady ochrony przyrody. Kraków 1932, str. 16.

Tedeusz Sinko: Literatura grecka. Tom I, część I. Literatura archaiczna (w. IX—VI). Kraków 1931, Polska Akademja Umiejętności. Str. VI+412.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Zjazd pisarzy katolickich w Warszawie. — Kościół i państwo u nas w oświetleniu ministra W. R. i O. P. — O akcję misyjną w obrządku wschodnim. — Rozwiązanie zakonu Jezuitów w Hiszpanji. — Nowy atak na Kościół w Meksyku. — Dziesięciolecie Piusa XI.

W niedzielę 17 stycznia r. b. odbył się w Warszawie Zjazd pisarzy katolickich. Pomyślany był jako spotkanie się ludzi pióra, bez względu na przynależność do takich czy innych politycznych ugrupowań, przyznających się do zasad katolickich. Przedstawione były na zjeździe zarówno publicystyka, jak literatura piękna i piśmiennictwo naukowe, przeważali wszakże i główne role (oprócz samego przewodniczącego, prof. Haleckiego) odgrywali publicyści. Obecni byli i czynny udział brali redaktorzy prawie wszystkich wielkich dzienników polskich, zaliczających się do obozu katolickiego, jak również ludzie, odgrywający wybitne role w różnych obozach politycznych.

Zjazd postawił sobie dwa cele: powołanie do życia ogólno-polskiego Zjednoczenia pisarzy katolickich i nakreślenie wytycznych linij, jakich pisarze katoliccy w swej pracy zawodowej winni się trzymać. Pierwsze zadanie, organizacyjne, okazało się nietrudnem do spełnienia. Na specjalnej komisji przedyskutowano statut takiego Zjednoczenia, już wcześniej przygotowany w Poznaniu i wybrano Komitet, który ma przeprowadzić legalizację statutu i Zjednoczenie faktycznie ukonstytuować. Drugie zadanie okazało się nieco kłopotliwszem: przy ustalaniu zasad obowiązujących katolicką działalność pisarską wyłoniły się różnice co do stanowiska publicystyki katolickiej wobec pewnych konkretnych objawów życia zbiorowego. Ostatecznie znaleziono formuły kompromisowe, i jako takie dość ogólne; publicystyka katolicka ma stać na straży „zasad łacińsko-zachodniej cywilizacji, w której podstawach tkwi poszanowanie godności czło-

wieka", musi „spełniać swe zadanie w obronie ładu i wolności, przez poszanowanie praw Boskich i ludzkich, nie krępując się żadnemi ubocznemi względami", ma wreszcie bronić rodziny, odpierając skierowane przeciwko niej zamachy. W duchu tych wytycznych uchwalono też cały szereg rezolucyj: strzeżenia chrześcijańskiego charakteru państwa polskiego, łagodzenia aktualnego zła bezrobocia i biedy, potępienia projektów ustaw, godzących w całość rodziny i w moralność katolicką (projekt prawa małżeńskiego, artykuły kodeksu karnego usuwające karalność przerywania ciąży, projekt ustawy o aktach stanu cywilnego), walki z rozwiązłością w literaturze, teatrach i kinach, wreszcie pewnej etyki dziennikarskiej co do doboru artykułów, ogłoszeń, nie pisania w pismach wrogich etyce katolickiej i t. d.

Prasa codzienna po zjeździe naogół z życzliwością komentowała jego przebieg i rezultaty. Nie obeszło się wszakże bez pewnych zastrzeżeń i uwag. Tak wileńskie *Słowo* wyraziło radość, że endekom nie udało się zjazdu opanować i przeprowadzić swej rezolucji w duchu skrajnego humanitaryzmu, który zdaniem gazety wileńskiej byłby niebezpieczny nawet dla katolicyzmu. Przeciwnie *Kurjer Poznański,* zapewne do tego samego szczegółu nawiązując, stwierdza z pewnem ubolewaniem, że „ten sam zjazd, który jako tezę wysunął postulat precyzowania duchowego oblicza, musiał pracę Zjednoczenia rozpocząć od — uniknięcia precyzowania stosunku swego do faktów, które wstrząsnęły całą duszą zbiorową prawie ogółu polsko-katolickiego, musiał się ograniczyć do formuł ogólnikowych itd." Jak widzimy, nie wszyscy uczestnicy zjazdu wyjeżdżali z niego całkowicie zadowoleni. Dobrze przynajmniej, że wszyscy uznali potrzebę zbliżenia się i dania wyrazu tego zbliżenia w projektowanem Zjednoczeniu pisarzy katolickich. Gdy ono dojdzie do skutku, a doprowadzi do większej bliskości duchowej między pisarzami, niż to miało miejsce na zjeździe, będzie to miało bezspornie wielkie znaczenie dla konsolidacji opinji katolickiej w kraju.

Debaty nad budżetem Ministerstwa Wyznań Religijnych i Ośw. Publ. dają corocznie przedstawicielom rządu sposobność do wypowiedzenia się o stosunku rządu do spraw Kościoła katolickiego. W tym roku w Komisji budżetowej z takiem wypowiedzeniem się wystąpił 20 stycznia p. minister rzeczonego resortu Jędrzejewicz. W toku swego przemówienia zaznaczył, że stosunek rządu do Kościoła katolickiego regulowany jest postanowieniami konkordatu, który rząd wykonywa lojalnie i z dobrą wolą. Na dowód tej lojalności przytoczył, że specjalna komisja mieszana rozpocznie z końcem stycznia studjum nad sprawą budynków, których

Kościół został pozbawiony przez państwa zaborcze, a które dzisiaj znajdują się w posiadaniu państwa.[1]) Do tego stwierdzenia lojalności rządu wobec konkordatu dorzucił jednak p. minister skargę, że „zbyt często nadużywane są momenty i hasła religijne ku szkodzie państwa i zgodnego współżycia z Kościołem" i jako przykład tego „nadużycia" podał krytykę projektu małżeńskiego przez obóz katolicki, która to krytyka, zdaniem p. ministra, była „niesłychana w swej gwałtowności", a przytem kierowana była pod niewłaściwym adresem, bo zamiast przeciwko autorowi projektu zwracała się bezpośrednio przeciw rządowi. Dodał jeszcze p. minister, że „miarodajne czynniki kościelne były poinformowane o tem, że rząd nie uważa projektu Komisji kodyfikacyjnej za swój i że go wcale nie rozpatrywał".

Oświadczenie p. ministra Jędrzejewicza o dobrej woli rządu wykonania konkordatu przyjmie ogół katolików z prawdziwem zadowoleniem. Także uspakajającą jest stwierdzona ustami tak kompetentnego przedstawiciela rządu neutralność czy coś więcej ze strony rządu względem projektu ustawy małżeńskiej, opracowanego w Komisji kodyfikacyjnej, chociaż opinja katolicka wolałaby usłyszeć od p. ministra, że rząd projekt rzeczony wprost odrzuca, nietylko odkłada go do dalszej szuflady. Co do zarzutu, że krytyka projektu ustawy małżeńskiej zwracała się przeciwko rządowi bezpośrednio, to możliwe, że p. minister posiada jakieś tego dowody z odosobnionych wypadków. Łatwo jednak to stwierdzić także, że przynajmniej w uchwalanych 8 grudnia rezolucjach już takiego utożsamiania Komisji kodyfikacyjnej z rządem nie było.

W tem samem swojem przemówieniu w sejmowej komisji budżetowej p. minister Jędrzejewicz dotknął także sprawy szerzenia na Kresach Wschodnich katolicyzmu w obrządku wschodnim. Według *Gazety Polskiej* p. minister powiedział: „Jest tworzony obecnie na naszych Kresach Wschodnich czwarty z rzędu obrządek Kościoła katolickiego: obrządek bizantyjski, znajdujący się pod naczelnem kierownictwem komisji „Pro Russia", wyodrębnionej z Kongregacji Wschodniej. Wydawaćby się mogło, że jest to sprawa wyłącznie wewnętrzno-organizacyjna, a jednak dzięki właśnie naszemu specyficznemu terenowi staje się ona sprawą polityczną o pierwszorzędnej dla nas wadze i znaczeniu. Tak, a nie inaczej jest ujmowana przez rząd i rozumiana przez całe społeczeństwo". To, jeszcze nie dość określone w powyższych

[1]) O posiedzeniu tej komisji mieszanej, w skład której ze strony Kościoła wchodzą księża biskupi Przeździecki, Łukomski i Szelążek, doniosły już dzienniki z dn. 27 stycznia r. b.

słowach, stanowisko rządu p. minister sprecyzował następnie w toku dyskusji nad budżetem wyznań w następujący sposób: „Co do sprawy obrządku wschodniego, to stwierdzam po pierwsze: Konkordat nie przewiduje tego obrządku w swoich paragrafach, po drugie: W sprawie tego obrządku między rządem a Stolicą Apostolską żadne pertraktacje nie toczą się, po trzecie: Z punktu widzenia interesów państwowych ten obrządek pożądanym nie jest".

Powyższe oświadczenia p. ministra W. R. i O. P. musiały się podobać przedstawicielom różnych kierunków politycznych, od posła Czapińskiego z P. P. S. począwszy po przez p. Mackiewicza z B. B. W. R., a kończąc na pośle Strońskim z N. D., którzy, acz z różnych powodów, niejednokrotnie atakowali i w prasie i w sejmie akcję unijną Kościoła katolickiego na Kresach Wschodnich. Wszelako pomimo istnienia tak zgodnego wrogiego tej akcji frontu, jak podobno w żadnej innej sprawie, ośmielamy się wypowiedzieć na ten temat kilka uwag.

Przedewszystkiem trzeba uznać za rzecz bardzo sporną, czy obrządek w jakim akcja unijna jest rozwijana, jest obrządkiem „czwartym z rzędu", według powiedzenia p. ministra, czyli innym i różnym od obrządku grecko-katolickiego, istniejącego w województwach południowych. W istocie pewne osobistości, stojące blisko tej akcji i sympatyzujące z nią od początku, zaznaczały niekiedy tę różność obrządków, zachowywanego w b. Galicji a używanego w akcji unijnej na Kresach Wschodnich, chcąc przez to osłabić niechęć przenoszoną na tę akcję ze stosunków w Małopolsce i usprawiedliwić wyjęcie tej akcji z pod kierownictwa hierarchji unickiej. Było to sztuczne tworzenie odrębności i zapewne twórcy tej sztuczności nie przewidzieli, że ich wywody odezwą się kiedyś echem w ustach przedstawiciela polskiego rządu, jako argument przeciwko prowadzonej akcji misyjnej. Myśmy, przeciwnie, przy każdej sposobności podkreślali, że obrządek grecko-katolicki w b. zaborze austrjackim, a obrządek wschodnio-katolicki, czy bizantyjski, czy jakkolwiek inaczej zostanie nazwany, jest jednym i tym samym obrządkiem. I faktycznie i tu i tam pochodzi on z tego samego pnia historycznego, jakkolwiek w rozwoju swoim i pod działaniem różnych wpływów wytworzył różne drugorzędne, istoty obrządku nie naruszające, różnice. Rzeczywiście różnice te nie są większe, niż naprz. różnice istniejące w samym obrządku łacińskim w różnych krajach. Pomyślmy o naszej polskiej sumie ze śpiewem kolęd i o różnych dodatkowych nabożeństwach jak „Gorzkich Żalach" w zestawieniu z sumą u św. Piotra w Rzymie ze śpiewem ściśle liturgicznym, gregorjańskim i z recytowaniem Brewia-

rza rzymskiego. Albo o różnych odmianach samej Mszy (ambrozjańska, morazabska, dominikańska, karmelicka, i t. d.), wreszcie o rozmaitości habitów w różnych zakonach łacińskich! Dlatego autorzy katoliccy, zajmujący się *ex professo* opisem obrządków, przyjętych w Kościele katolickim, wymieniają obrządki: grecki, ormiański, syryjski, maronicki i t. d., ale nie uważają nawet obrządku rosyjskiego za inny od obrządku Kościołów unickich w Polsce, Rumunji, Jugosławji, Grecji i innych jeszcze [1]). Notują tylko, że istnieją pewne różnice językowe, lub w podrzędnych szczegółach liturgicznych i obyczajowych. Używanie czy zachowanie takiej czy innej odmiany obrządkowej można chyba całkowicie pozostawić pasterskiej roztropności samego Kościoła i nie czynić z nich żadnej kwestji politycznej. Mamy zbyt wielkie zaufanie do rozsądku przedstawicieli naszej władzy państwowej, byśmy mogli przypuścić, że zechcą oni dopuszczać się takiego anachronizmu, by mieli naśladować Józefa II w roli legislatora liturgicznego i w jego zakrystjańskich funkcjach.

W tem, cośmy powiedzieli, mieści się ocena twierdzenia p. ministra, że konkordat nie zna tego obrządku. Nam się zdaje, że zna go i wymienia w artykule 9-tym, pod nazwą „grecko-rusińskiego", która to nazwa w tym razie także inaczej brzmi, niż odziedziczona po Austrji i dotąd stosowana w aktach urzędowych nazwa „grecko-katolicki". Prawda, że przewidziana w rzeczonym artykule hierarchja kościelna dla tego obrządku, według bulli określającej granice diecezyj, nie rozciąga swej władzy poza granice b. zaboru austrjackiego, ale nie znaczy to, by ten obrządek nie mógł istnieć w innych częściach Rzeczypospolitej. Mianowicie artykuł 18 Konkordatu przewiduje poddanie duchownych i wiernych wszelkich obrządków, znajdujących się po za swemi diecezjami, ordynarjuszom miejscowym (łacińskim) zgodnie z prawem kanonicznem. A prawo kościelne w tym razie zobowiązuje biskupów łacińskich do zapewnienia według możności wszystkim wiernym obsługi duchownej we własnych ich obrządkach. Więc i stąd, że neo-unici na Kresach Wschodnich nie posiadają własnej hierarchji, lecz w odróżnieniu od unitów w b. Galicji podlegają jurysdykcji biskupów łacińskich, nie można wyciągać wniosku, iż stanowią obrządek odrębny od galicyjskiego, grecko-katolickiego. Wreszcie, jeśli już *par force* zechce się obrządek „bizantyjski" uważać za inny od „grecko-katolickiego" czy „grecko-rusińskiego", to jeszcze, naszem zdaniem, nie będzie usprawiedliwione powiedzenie, że „Konkordat nie przewiduje tego

[1]) Zob. Janin: *Les Eglises orientales et les Rites orientaux,* Paris 1922

rodzaju obrządku", rozumiane tak, jakoby temsamem akcja unijna na Kresach była akcją sprzeciwiającą się Konkordatowi, lub choćby całkowicie stojącą po za nim. W artykule bowiem pierwszym powiedziano bez żadnego ograniczenia: „Kościół katolicki, b e z r ó ż n i c y o b r z ą d k ó w, korzystać będzie w Rzeczypospolitej Polskiej z pełnej wolności". Nie widzimy możności takiej interpretacji tego zasadniczego artykułu, któraby zabraniała szerzenia się jakiegokolwiek katolickiego obrządku.

Tak się nam przedstawia rzecz z prawnego punktu widzenia. Dodajmy tutaj jeszcze uwagę, że według nauki katolickiej Kościół czerpie swe uprawnienia w zakresie spełniania swej misji apostolskiej nie dopiero z zawartych konkordatów, ale posiada je z uprzedniego prawa Bożego i chociażby rzeczywiście Konkordat nie przewidywał i nie poręczał wolności Kościoła, tenże nie przestałby uważać za swe prawo zwracania się ze swą nauką do innowierców i używania w tej misji takich środków i metod, jakie odpowiadają jego tradycji i potrzebom wiernych. A gdyby w wykonywaniu swego posłannictwa doznał przeszkód ze strony państwa, to musiałby to poczytać za gwałt zadawany jego wolności. Szczęściem zdaje się nam, że już sama Konstytucja polska wyklucza taką ingerencję państwa. Jeśli bowiem słowa art. 114-go: „Kościół rzymsko-katolicki rządzi się własnemi prawami" mają realną wartość, to chyba odnoszą się także do apostolskiej misji Kościoła.

Z ust p. ministra Jędrzejewicza padły słowa: „Z punktu widzenia interesów państwowych ten obrządek pożądany nie jest". Nie wiemy jak te słowa rozumieć: czy jedynie jako proste stwierdzenie zapatrywań rządu, czy też także jako zapowiedź jakichś kroków przeciwko temu obrządkowi. Nie wyłuszczył także p. minister powodów, dla których obrządek wschodni na Kresach jest uważany jako szkodliwy dla interesów państwowych. Dlatego powstrzymujemy się tutaj od roztrząsania kwestji szkodliwości czy pożyteczności akcji unijnej we wschodnim obrządku. Nie możemy jednak nie postawić pytań: czy będzie pożyteczniejszą dla Polski rzeczą i dlaczego — konserwowanie aż przy pomocy państwowej prawosławia? i czy możemy liczyć na to, że usłyszymy z ust tak autorytatywnych, jak p. ministra, stwierdzenie, iż ze stanowiska interesów państwowych nie jest pożądanem także rozszerzanie prawosławia wśród unitów na Łemkowszczyźnie, które, jak wiadomo, szerzy się przy zupełnej tolerancji rządu? Mamy nadzieję, że Rzeczpospolita polska, poręczająca w swej Konstytucji równouprawnienie wszystkich wyznań, nie wykluczy od korzystania z tego dobrodziejstwa katolicyzmu w jakimś z jego obrządków, choćby w „bizan-

tyjskim" i że temu obrządkowi nie odmówi prawa prozelityzmu wśród prawosławnych, jak nie odmawia podobnego prawa prawosławiu wśród unitów.

Republika hiszpańska idzie naprzód po linji, jaką sobie nakreśliła w uchwalonej przez Kortezy konstytucji. Wiadomo, że duszą tej konstytucji jest konsekwentnie przeprowadzona laicyzacja całego życia publicznego, zatem instytucji rodziny, wychowania, państwowości. Konsekwentny laicyzm ma to do siebie, że musi popełniać rażącą niekonsekwencję w stosunku do jednego z głoszonych przez siebie dogmatów — dogmatu wolności. Podczas gdy ją gwarantuje dla wszystkich organizacyj i kierunków ideowych aż do komunizmu i bezbożności włącznie, ogranicza ją w zastosowaniu do katolicyzmu i organizacyj katolickich. Kościół nie może korzystać ze zwykłych wolności obywatelskich, on musi być poddany prawom wyjątkowym.

I tak konstytucja hiszpańska nie przewiduje niemożliwości istnienia partji komunistycznej i jej organizacyj, pomimo, że te zależą od obcej zagranicznej władzy, od moskiewskiego Kominternu, ale zabrania organizacyj zakonnych, zależnych na mocy swych ślubów od „obcej" władzy papieża. W tej niekonsekwencji dopuszcza się wszakże nowej niekonsekwencji, boć na tej podstawie winnaby proskrybować wogóle religję katolicką, do której istoty należy posłuszeństwo każdego wiernego Biskupowi Rzymskiemu. Według konstytucji hiszpańskiej każdy obywatel, mający odpowiednie po temu kwalifikacje, może poświęcić się zawodowi nauczycielskiemu i w sprawowaniu jego hołdować jakiejkolwiek ideologji, ale zakonnicy są od tego zawodu wykluczeni i wychowanie religijne ze szkoły publicznej wypędzone, a innych szkół, wobec monopolu państwowego, zakładać nie wolno. Zabezpieczona dla wszystkich została wolność zgromadzania się, ale manifestacje religijne poza murami świątyni wymagają uprzedniego zezwolenia władz. Słowem wolność dla wszystkich — dla religji i jej sług przywilej prześladowania!

Wykonywanie tych wyjątkowych ustaw już się rozpoczęło. Łudzono się nadzieją, że p. Zamorra, który na znak protestu przeciwko uchwalonym paragrafom konstytucji złożył był urząd prezesa ministrów, teraz, wybrany jednomyślnie na prezydenta republiki, znajdzie dość powagi i odwagi, by wykonaniu niegodziwych ustaw przeszkodzić. Nadzieja ta zawiodła. Pomimo wspólnego listu pasterskiego biskupów hiszpańskich, ogłoszonego na nowy rok, a wykazującego niegodziwość uchwalonego prawa w stosunku do Kościoła, jest ono już egzekwowane.

Na pierwszy ogień poszli Jezuici. Dla zachowania większości pozorów legalności zażądano od jakiejś komisji opinji czy art. 26 konstytucji domaga się koniecznie rozwiązania ich zakonu. Komisja wypowiedziała się negatywnie i rząd 21 stycznia zaprzeczał pogłoskom o rozwiązaniu Jezuitów. Lecz już na drugi dzień jakaś nowa komisja prawników orzekła co innego, a 23 stycznia wieczorem dekret o rozwiązaniu zakonu i konfiskacie jego dóbr już był podpisany, a w ciągu dni dziesięciu ma być całkowicie wykonany. Dużo łatwiej to zrobić, niż naprz. stłumić anarchistyczną i komunistyczną rebelję, jaka opanowała już cały szereg miast i całe prowincje. A rząd tam przedewszystkiem swą energję i pośpiech stosuje, gdzie mu to łatwiej przychodzi. Żaden Jezuita nie porwie się przecież do broni w obronie swych ludzkich praw. Pójdą na wygnanie, nie przestając kochać swej ojczyzny i gotowi na jej zew, jak francuscy ich bracia na początku wojny, podążyć na jej obronę... Tymczasem z doświadczeń francuskich, gdzie usiłuje się stępić w praktyce ostrze ustaw przeciwko zakonom, republika hiszpańska zapewne nie prędko skorzysta. Musi ona przejść swój okres młodzieńczej pryncypjalności w nienawiści do religji. Czy dojdzie do rozumu kiedyś po latach? Jezuici niejednokrotnie już tego się doczekali i teraz czekać będą...

Rywalizuje znowu ze swoją niegdyś macierzą rewolucyjny Meksyk. Po osiągnięciu w r. 1929 porozumienia między episkopatem meksykańskim a rządem katolicy nieco odetchnęli. Wprawdzie wroga religji konstytucja z r. 1917 nie została zniesiona, ale stosowanie jej miało być łagodzone rozumem i dobrą wolą władz. Kościół, obdarty całkowicie z środków materjalnych, wypędzony ze szkoły, począł się wszakże przystosowywać do nowych warunków egzystencji i pełnił dalej swoje naprzyrodzone posłannictwo. Lecz oto ostatnie dni przynoszą alarmujące wieści o rozpętaniu nowego prześladowania religijnego.

Wiadomości te dostają się do nas z opóźnieniem i nie w dość skrystalizowanej postaci. Wszakże można już wytworzyć sobie pewien obraz sytuacji. Przed kilku miesiącami donoszono o obchodzie 400-lecia krajowego palladjum, cudownego obrazu Matki Boskiej Gwadalupeńskiej. Udział ludu z całego kraju w tym jubileuszu był imponujący i przestraszył obóz „antyklerykalny". Widocznie padło jakieś hasło nowej walki z religją. W sekciarskich kołach poczęto oskarżać nawet rząd o ustępstwa na rzecz Kościoła. Wyrażały się te ustępstwa naprzykład w tem, że zwolniono od opłaty cłowej sprowadzone z zagranicy organy. Tu trzeba

przypomnieć, że według konstytucji świątynie wraz z całem ich urządzeniem są własnością narodu, zatem rząd od cła uwolnił własność narodu, nabytą zresztą nie za pieniądze skarbowe, ale z prywatnych ofiar. (Według pewnej wersji organy miał podarować b. prezydent-prześladowca Calles, jakoby nawrócony czy też zbliżający się ku temu). Ale „ustępstwo" w kwestji cła zrównoważono czemś nierównie ważniejszem. Ogłoszony został jakiś dekret, określający dopuszczalną ilość duchowieństwa: jeden kościół z jednym księdzem ma przypadać na 50 tysięcy wiernych, reszta świątyń ma ulec zamknięciu. Bezprzykładne chyba w dziejach zarządzenie (Calles dopuszczał jednego księdza na 10 tysięcy wiernych) musiało wywołać kategoryczne protesty katolików. Arcybiskup Meksyku, Pasquale Diaz, zwrócił się do prezydenta Związku stanów meksykańskich z protestem, wykazując niezgodność ogłoszonego dekretu nawet z konstytucją i nielojalność względem zawartego w r. 1929 porozumienia. Do kleru zwrócił się z wezwaniem do wytrwania na swoich stanowiskach. Odpowiedziano już aresztowaniami i gwałtami. Na bliższe szczegóły o tej nowej fali prześladowań musimy zaczekać.

Wypadki w Hiszpanji i w Meksyku, podobnież jak nie kończące się prześladowanie religji w Rosji bolszewickiej, muszą boleśnie ranić wspólnego Ojca całego chrześcijaństwa, papieża Piusa XI. Za kilka dni kończy się dziesięć lat jego pontyfikatu (wybrany 6 lutego, koronowany 12 lutego 1922 r.). Te dziesięć lat były nieustannym wysiłkiem, by Kościołowi zapewnić wszędzie pokój, unormować jego stosunki z państwami. Powiodło się to w wielu wypadkach, czego świadectwem pozostaną liczne konkordaty w tym czasie zawarte. Prawny ustrój Kościoła to nieodzowny warunek, by mógł on wypełniać wiernie powierzoną sobie misję głoszenia pokoju wśród narodów i wychowywania ich w obyczajach, opartych na prawie Bożem. Dotąd nie udało się Piusowi XI doprowadzić do uznania praw Kościoła w dwóch krajach: w bezbożnej Rosji i zanarchizowanym Meksyku. Podobno w ślady tych dwóch krajów wstępuje teraz urzędowa Hiszpanja, gdzie tego rodzaju stosunków niedawno jeszcze najmniej się spodziewano. W dniu dziesięciolecia pontyfikatu Piusa XI cały świat katolicki winien połączyć się w gorących modłach, by mu Bóg pozwolił jeszcze oglądać pokój religijny i wolność Kościoła w tych trzech walczących z Kościołem krajach.

Do życzeń, składanych ojcu, dołączają dzieci dary. Piusa XI nazwano już papieżem misyj, w szczególności papieżem Wschodu. Do tych tytułów trzeba dodać tytuł:

papieża głodnych. Już w początkach swego pontyfikatu ratował on od śmierci głodowej tysiące nieszczęśliwych dzieci rosyjskich, potem otwierał swą szkatułę, ilekroć jaka czy to polityczna czy żywiołowa katastrofa pozbawiała ludzi chleba i dachu nad głową. Przypominał sobie przykłady swych poprzedników na stolicy jeszcze z pierwszych wieków, kiedy to stolica rzymska słynęła jako „przewodnicząca w związku miłości". Obecnie powszechny kryzys gospodarczy wywołał klęskę bezrobocia i biedę szerokich mas, jakiej już dawno dzieje nie notowały. W obliczu tej biedy Pius XI nawołuje cały świat do „krucjaty miłosierdzia chrześcijańskiego" i tej krucjacie sam przewodzi. Dlatego czynny w niej udział wszystkich wiernych, którym Opatrzność pozwala jeszcze podzielić się czemkolwiek z mniej mającymi braćmi, będzie dla ojcowskiego serca Piusa XI najmilszym jubileuszowym podarunkiem. W tej myśli *Osservatore Romano* otworzył na swych łamach listę składek na bezrobotnych i biednych z okazji dziesięciolecia papieskiego. Lista ta imponująco się wydłuża nazwiskami osób i instytucyj nietylko z Włoch, ale i z innych krajów, niosących swoje jubileuszowe na ten cel dary. Pius IX nie zatrzyma ich dla siebie lecz postąpi według słów psalmu: *dispersit, dedit pauperibus, iustitia eius manet...*

Ks. Jan Urban T. J.

Wśród nauczycielstwa szkół powszechnych w Polsce.

Sprawy i troski ogólne. — Życie w organizacjach nauczycielskich.

Trudności, związane z ogólną sytuacją dzisiejszą, nie oszczędziły i kilkudziesięciotysięcznej armji nauczycielstwa naszych szkół powszechnych. Wymownem tego świadectwem są organy obu zawodowych jego organizacyj, *Nauczyciel Polski* i *Głos Nauczycielski*. Coraz mniej w nich artykułów o zagadnieniach pedagogicznych i oświatowych, miejsce ich zajęły w dużej części rozmaite troski, związane z pracą i własnym losem. Dwie zwłaszcza sprawy wysunęły się teraz na czoło — dzisiejsze braki szkolnictwa powszechnego w kraju i ciężkie położenie nauczyciela.

W ostatnim zeszłorocznym zeszycie *Przeglądu Powszechnego* (str. 391) omówiliśmy już obszerniej pierwszą z nich. Brak izb lekcyjnych i budynków szkolnych, niedostateczna liczba etatów nauczycielskich, a przedewszystkiem kilkaset tysięcy dzieci, pozbawionych możności elementarnego wykształcenia, [1]) to cios, jaki

[1]) Podług oświadczenia ministra W. R. i O. P., p. J. Jędrzejowicza — przedłożonego dn. 20 stycznia b. r. w komisji budżetowej Sejmu — dzieci, będących dziś poza szkołą, jest 306.193.

po rodzicach najboleśniej chyba muszą odczuwać ci, których powołaniem życiowem jest praca szkolna i wychowawcza. Serdeczna troska o los młodzieży przebija też wszędzie i staje się bodźcem nietylko do zanoszenia częstych petycyj, ale przedewszystkiem do wytężonej pracy w szkole oraz do szukania dróg wyjścia. Niestety wszystkie dotychczasowe plany okazują się nierealne wobec wyczerpania społeczeństwa i konieczności krańcowych oszczędności w budżetach państwowych i samorządowych. Przed nauczycielem polskim pozostaje więc jedna tylko perspektywa, czekać na poprawę ogólnych stosunków, a narazie dwoić swe wysiłki, by możliwie wielkiej liczbie młodzieży umożliwić nabycie niezbędnej wiedzy. I rzeczywiście nauczycielstwo nasze nie cofa się przed tym obowiązkiem — powiedzmy to otwarcie, z uznaniem i wdzięcznością!

A uznanie to musi być tem większe, że równocześnie materjalne położenie nauczycieli uległo znacznemu pogorszeniu, co odczuwają szczególnie ci z pośród nich, którzy są obarczeni rodziną lub mają niższe stopnie płacy. Jeden z nich nie wahał się nawet zamieścić w organie zawodowym wykazu swego budżetu domowego, by udowodnić, że nie jest dziś w stanie pokryć bieżących wydatków, a przedłożenie to podpisał pełnem nazwiskiem. Ci nadto, którzy uczą po zapadłych wsiach, muszą nieraz mieszkać w zabudowaniach urągających wszelkim wymogom, gdyż zarząd gminy oświadcza, że nie ma środków na lepsze mieszkanie. Następstwem takich warunków i przeciążenia pracą są naturalnie częste choroby, a w następstwie ich nieraz utrata posady, tak że niektórzy wolą się nie leczyć, żeby się na to nie narażać.

Ostatni zwłaszcza rok 1931 był ciężki. Melancholijnie zestawia jego bilans noworoczny zeszyt jednego z czasopism nauczycielskich: „Przedewszystkiem pamiętny okólnik z 19 marca „w sprawie należytego przystosowania organizacji szkolnictwa powszechnego do potrzeb wzmożonego napływu dzieci szkolnych". Od kwietnia większa część nauczycielstwa straciła dodatek mieszkaniowy. W następnym już miesiącu zniżono pobory o 15% i zwiększono o 2% potrącenia na emerytury. Od lipca wstrzymano posunięcia do wyższych szczebli uposażeń. W czasie wakacyj parę tysięcy nauczycieli straciło zajęcie. Sypały się jak z rogu obfitości dekrety przeniesień „do innej szkoły", „w stan nieczynny", „w stan spoczynku".

Na szczęście pesymizm, jaki wieje z powyższych słów, nie jest nastrojem ogólnym. Nauczycielstwo polskie wie, że nie samo cierpi, że nie u nas tylko jest źle, ale że kryzys ciąży dziś nad całym światem, nie wyjmując najbogatszych nawet krajów. Nie poddaje się więc zniechęceniu, chce pracować dla młodzieży, dla Boga i Ojczyzny, z nadzieją lepszego jutra.

Jakże przedstawia się dziś życie w organizacjach nauczycielstwa szkół powszechnych?

Przed paru miesiącami ukazało się obszerne *Sprawozdanie* Zarządu Głównego z działalności Stowarzyszenia Chrześcijańsko-Narodowego Nauczycielstwa Szkół Powszechnych za rok 1930 (Warszawa 1931, str. 161 z ilustr.). Streszcza ono zwięźle dzieje tej organizacji, która w r. 1931 ukończyła 10-lecie swego istnienia pod obecną nazwą i rozwija w całym kraju owocną działalność zawodową i oświatowo-wychowawczą w duchu chrześcijańskim i narodowym. Pomagają jej w tem skutecznie liczne sekcje, jedne zawiązane przy poszczególnych Kołach, drugie, o szerszym zakresie działania, istniejące przy Gł. Zarządzie. Tych ostatnich jest pięć: sekcja pedagogiczna, kształcenia nauczycieli i urządzania kursów, społeczno-oświatowa, szkół zawodowych pełnych i dokształcających, szkolnictwa polskiego i oświaty narodowej zagranicą. Do wydawnictw Stowarzyszenia — poza czasopismami, wydawanemi przez niektóre jego Oddziały — należy dwutygodnik *Nauczyciel Polski* jako organ zawodowy, miesięcznik *Szkoła* poświęcony wyłącznie sprawom wychowania i szkolnictwa polskiego, poważne czasopismo naukowe *Kwartalnik Pedagogiczny* i inne wydawnictwa jak Komunikaty, Informator nauczycielski i kalendarz. W dziale samopomocy koleżeńskiej posiada Stowarzyszenie: Domy Zdrowia w Zakopanem i Szczawnicy, a w przygotowaniu znajduje się duży dom leczniczo-wypoczynkowy w Jastrzębiej Górze nad Bałtykiem; kolonje wypoczynkowe urządzano w różnych miejscach, ostatnio także w Gdyni i na Helu. Prezesem Stowarzyszenia jest od lat kilku p. Michał Siciński.

Nie możemy podać bliższych szczegółów o drugiej wielkiej organizacji „Związku Polskiego Nauczycielstwa Szkół Powszechnych" — z długoletnim jego prezesem sen. Stanisławem Nowakiem na czele — ponieważ sprawozdanie jego dotąd się nie ukazało. Wiadomo jednak, że liczba jego członków jest wysoka, działalność rozległa i stan finansowy dobry. Ważną datę w jego historji stanowił jubileuszowy Zjazd delegatów — w 25-lecie Związku — odbyty w Krakowie od 3—7 lipca 1930 r., na którym uchwalono połączenie się ze „Związkiem Zawodowym Nauczycieli Polskich Szkół Średnich" w jedną organizację pod nazwą Związek Nauczycielstwa Polskiego.[1])

Dzisiejsze stosunki polityczne, które tyle wniosły nowych sympatyj i antagonizmów wśród stronnictw, zrzeszeń i jednostek, odbiły się także na Związku Nauczycielstwa Polskiego. Dawniej

[1]) Połączenie powyższe uważaliśmy za niepożądane, ponieważ wszystkie informacje, jakich prasa dostarczała o Związku Zaw. Nauczycieli P. Szkół Średnich, przedstawiały tę organizację w świetle ujemnem, jako radykalną i lewicową. Czy dziś, jak nam zapowiadano, stosunki pod tym względem się poprawiły — nie wiemy.

wiadomości o nim zastawało się przedewszystkiem w pismach ludowych i socjalistycznych; teraz, kiedy szereg członków Związku znalazł się w gronie posłów i senatorów B. B., front się zmienił. O Związku piszą dziś dzienniki prorządowe, podczas gdy *Robotnik* i *Naprzód* atakują jego przedstawicieli za „sprzeniewierzenie się ideologji" Związku, wzywają ich do ustąpienia z organizacji albo porzucenia obozu B. B. Nie wysnuwamy żadnych wniosków z powyższego faktu, któryby mógł zostać o tyle powitany jako pomyślny, o ile byłby rzeczywiście wyrazem odwrócenia się Związku od lewicy. Obawiamy się jednak, że tak nie jest, o ile chodzi o ogół członków, gdyż spora ich liczba należała przedtem do stronnictw dzisiejszego Centrolewu.

W sprawę powyższą trudno nam jednak wchodzić. Inne natomiast życzenie pragnęlibyśmy wypowiedzieć pod adresem Związku. Dużo się dziś pisze o wychowaniu obywatelskiem, państwowem i Związek oświadcza się za niem gorąco. Dlaczego jednak w takim razie nie oświadcza się równocześnie otwarcie za wychowaniem chrześcijańskiem i narodowem (oczywiście w stosunku do młodzieży polskiej i chrześcijańskiej)? Przecież te hasła, dobrze rozumiane, nie pozostają w żadnej sprzeczności z sobą, owszem wspierają się wzajemnie. Im silniej te trzy motywy: religijny, narodowy i państwowy, połączy się w swej działalności naukowej i wychowawczej i wpoi w duszę dziecka, tem lepsze i trwalsze będą skutki. Jakiekolwiek zaś obawy w tej mierze byłyby nie na miejscu. Wychowanie prawdziwie chrześcijańskie nie będzie nigdy antypaństwowem, lecz wzmocni właśnie przywiązanie do kraju, każe szanować władzę i prawo. Wychowanie zaś narodowe mogło budzić lęk niegdyś, za czasów zaborczych, ale nie w niepodległej ojczyźnie. Chyba więc tylko zabobonna obawa przed przypisywaniem tym hasłom ujemnego (naprz. partyjnego) znaczenia, może dyktować taką wobec nich rezerwę; lecz względy tego rodzaju byłyby za słabe, owszem niewłaściwe. Nie powinno również odgrywać tu żadnej roli wysuwane przez niektórych twierdzenie, że Związek jest organizacją zawodową; praca bowiem szkolna i wychowawcza jest istotną treścią tego zawodu, a zatem ideał, który ma być w niej gwiazdą przewodnią, powinien być wysoko umieszczony na sztandarze Związku Polskiego Nauczycielstwa i podkreślony w jego statutucie — na tem zyska tylko i Związek i szkoła polska!

Ks. St. Podoleński T. J.

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

Druk ukończono dnia 30 stycznia 1932.

Prądy nowoczesne w katolickiej filozofji religji.

Najbardziej charakterystyczną cechą filozofji chrześcijańskiej jest jej teocentryzm.[1]) Każdy przejaw bytu rozważa ona w świetle pierwszej przyczyny, każdy akt myśli sprowadza do praidei Bożej, w jakiej jest ugruntowana, a czyn ludzki rozpatruje ze stanowiska wyższej celowości. Tę ideę przewodnią wyraźnie sformułował św. Augustyn, gdy całą filozofję sprowadzał do poznania Boga i duszy.[2]) Podobną myśl wypowiedział św. Tomasz, głosząc, że każde rozważanie filozoficzne prowadzi w ostateczności do poznania Boga.[3])

Przeprowadzenie i uzasadnienie idei teocentrycznej nie jest jednakowe. Dwa wielkie systemy filozoficzne starożytności, na jakich wyrosła filozoficzna myśl katolicka, t. j. platonizm i arystotelizm, zadecydowały o jej zróżnicowaniu.

Odpowiednikiem ideowym platonizmu jest filozofja św. Augustyna, a arystotelizm legł u podstaw tomizmu.

Te różnice wyraźnie występują w filozofji religji, zarówno dawniejszej, jak i współczesnej.

---

[1]) „Elle envisage tout sous l'angle du divin... Or le divin est le point d'éclairement universel de la science. Chacune de nos idées a Dieu derrière elle et Dieu au devant d'elle... L'idée de Dieu est pour elle une sainte obsession". A. Sertillanges, *Sur quelques caractères de la philosophie chrétienne.* (Philos. perennis I, 506 n.) Regensburg 1930.

[2]) „Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino". *Solil,* I, 2.

[3]) „Quum fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur". *Summa* c. *Gentiles* I, 4.

I. Św. Augustyn († 430) stworzył pierwszą genjalną syntezę myśli filozoficznej ze stanowiska chrześcijańskiego.

Przeszedłszy głęboką ewolucję duchową na punkcie pojmowania natury ducha, Augustyn przyjął ostatecznie rozwiązanie platońskie, — wykreślił ostrą linję demarkacyjną pomiędzy duszą a ciałem, i uznał je za dwie odrębne substancje, związane jedynie wspólnotą działania w jednej osobie ludzkiej. [1])

Przeprowadzenie krańcowego dualizmu psychofizycznego zaciążyło na augustyńskiej teorji poznania i na filozofji religji. Ponieważ ciało nie może oddziaływać na duszę, to i czynności duchowe, do jakich należy poznanie rozumne, nie mogą się opierać na zmysłach, ani też zawartość ideowa rozumu nie może się wywodzić z materji. „Co innego jest czuć — mówi Augustyn — a co innego poznawać. Jestem zdania, że poznanie jest dziełem samego tylko rozumu". [2]) Rzeczy materjalne i wytworzone dzięki nim treści zmysłowe są tylko okazją pobudzającą do działania, a zarazem przedmiotem, ku jakiemu zwraca się rozum i wygłasza o nich sąd *secundum illas inferiores regulas veritatis.* [3])

Normy oceny w postaci niezmiennych, koniecznych prawd, jakie znajdujemy we własnej świadomości, mają charakter aprioryczny, niezależny od doświadczenia zmysłowego. Ich źródłem i racją jest Bóg, jako prawda odwieczna i niezmienna *(Veritas aeterna et incommutabilis).* On oświeca umysł ludzki i wlewa weń potrzebne prawdy. „Jak powietrze, będące czemś cielesnem, oświecane bywa przez światło materjalne, tak samo dusza, jako duch, oświecana jest przez duchowe światło boskiego rozumu". [4]) Poznanie ludzkie dokonywa się więc w Bogu i przez Boga, — stamtąd płynie oświecenie myśli ludzkiej, stamtąd dusza czerpie swe poznanie i tam znajduje się źródło mądrości.

W świetle podobnych założeń augustyńska nauka o poznaniu Boga musiała otrzymać specyficzny charakter — rola

---

[1]) *Epist.* 137 n. 11; Ks. J. Pastuszka, *Niematerjalność duszy ludzkiej u św. Augustyna.* Lublin 1930.

[2]) *De Ordine* II, 3.

[3]) *De lib. arb.* II, 14.

[4]) *De Civ. Dei* XI, 10.

materji i zmysłów musiała być w niej bardzo ograniczona.

Materja bowiem jest tylko podnietą, a nie źródłem naszego poznania rozumowego, wygłaszane zaś o niej sądy są dziełem oświecenia ze strony Boga. Świat zjawiskowy nie może więc dostarczyć dowodu na istnienie Boga, jak nie może być materjałem do wytworzenia jakiejkolwiek prawdy duchowej. On jedynie skłania ducha ludzkiego do zwrócenia uwagi na dane świadomości, a mianowicie na istnienie w niej ponadindywidualnych i ponadempirycznych prawd, będących odblaskiem prawdy niezmiennej.

Na analizie tych prawd buduje Augustyn swój jedyny dowód na istnienie Boga. Uświadamiając w sobie istnienie prawd duchowych, człowiek odnosi je do Boga, a tem samem bezpośrednio go poznaje. [1])

W tych warunkach intelektualne poznanie Boga jest w dużym stopniu dziełem samego Boga. Obowiązkiem człowieka jest przygotować się na przyjęcie oświecenia wyższego, nastawiając swe władze na przyjęcie prawdy, a przedewszystkiem oczyszczając i uszlachetniając swego ducha. Aby poznać prawdę, trzeba na jej spotkanie wyjść z sercem czystem, wolnem od zachcianek egoistycznych, trzeba mieć dużo pokory i miłości w sercu, a jednocześnie trzeba odwracać się od przedmiotów, nasuwanych przez wyobraźnię i zmysły. [2])

II. Augustynizm w swej pierwotnej formie był przez długie wieki kierunkiem dominującym w umysłowości katolickiej. Dopiero w XIV w. jego miejsce zajął tomizm. Mimo to nie przestawał oddziaływać na późniejszą myśl katolicką. W XVII w. do augustynizmu nawiązują Pascal i Malebranche, a w XIX — Gratry i Newman. W ostatnich latach jesteśmy świadkami powstania nowych prądów augustyńskich, występujących pod mianem intuicjonizmu katolickiego. Ich wspólną cechą jest obrona bezpośredniości poznania Boga, oraz podkreślanie strony etycznej religijnych aktów poznawczych.

[1]) Ks. Pastuszka. *Augustyński dowód na istn. Boga.* (Divi Augustini Encomium. Lwów 1930, s. 465 nn.).

[2]) *De quant.* c. 14.

Za duchowego ojca dzisiejszego intuicjonizmu może być uważany Blaise Pascal († 1662) przez swe sławne *Pensées.* [1])

Swym sceptycyzmem i krytycyzmem, które występują razem z tęsknotą za Absolutem i z nurtującym jego duszę głodem za nadprzyrodzonością, Pascal tak bardzo przypomina człowieka nowoczesnego. Obdarzony umysłem ścisłym, obeznany z wartością poznawczą twierdzeń matematycznych, rozumiał, że rzeczywistość empiryczna takiej idealnej pewności nie dostarczy i dlatego dowody istnienia Boga, oparte na jej analizie, a wytworzone pracą myśli dyskursywnej, uważał za niewystarczające.

Pascal nie zwalcza rozumu, [2]) tylko przestrzega przed jego przecenianiem, ponieważ ulega on wielu błędom, których źródłem jest wyobraźnia, miłość własna i różne czynniki podmiotowe. [3]) Trudności te zwiększają się, gdy chodzi o poznanie Boga. Jedynym punktem oparcia dla dyskursywnej myśli ludzkiej jest świat, ten jednak jest skończony, niedoskonały i dlatego nie może dać wglądu w nieskończoność Istoty Bożej. „Jesteśmy tedy niezdolni pojąć, ani czem (Bóg) jest, ani czy jest" (233). Rozum ludzki starał się przezwyciężyć tę zasadniczą trudność i zbudował znane dowody na istnienie Boga. Swą abstrakcyjnością i subtelnością rozumowania przesłaniają one własne braki, ale nie mogą sztucznie wytworzyć siły przekonywującej, której z siebie nie posiadają. „Metafizyczne dowody Boga — mówi Pascal — są tak oddalone od rozumowania ludzi i tak zawiłe, że mało do nas trafiają; a gdyby nawet zdały się dla niektórych, zdałyby się tylko przez tę chwilę, przez którą mają przed oczyma ten dowód; w godzinę później lękają się, iż się omylili" (543).

Wogóle myślenie dyskursywne nie może być stosowane w dziedzinie religijnej i winno być zastąpione przez inny sposób poznawczy, który Pascal nazywa *ésprit de finesse,*

---

[1]) Pascal, *Myśli.* Przeł. T. Żeleński. Poznań, św. Wojciech (bez daty). Cyfry, podane w tekście, wskazują na tłumaczenie polskie.

[2]) „Myśl stanowi wielkość człowieka" (346)... cała nasza godność spoczywa w myśli" (347). Por. m. 348. 353. 365.

[3]) M. 82. 99. 100.

w przeciwieństwie do *ésprit de géometrie* (1). Polega ona na bezpośredniem ujęciu rzeczywistości, dokonywa się z ominięciem zwykłych etapów myśli dyskursywnej i jest dziełem nietylko rozumu, ale całego człowieka, jego woli i uczuć.

Organem poznania bezpośredniego jest serce *(sentiment du coeur)*. „Znamy prawdę nietylko rozumem, ale i sercem" (282). Również „Boga czuje serce, nie rozum" (278). To samo da się powiedzieć o pierwszych zasadach, jak przestrzeń, czas, ruch, liczby i t. p.[1]) „I na tych to wiadomościach serca i instynktu musi się opierać rozum, i na nich budować wszystkie swoje wywody" (282). To uczucie ma charakter intuicyjny, jest ono właściwie sądem wartościującym, rezultatem wniknięcia człowieka w siebie, zrozumienia własnej niewystarczalności i instynktownego nastawienia całej istoty ku najwyższemu dobru — Bogu.[2]) Opiera się więc na podłożu racjonalnem, jest owocem doświadczeń, które w postaci treści objektywnych zostały zaczerpnięte z rzeczywistości — dzięki pracy myśli ludzkiej, popychanej przez uczucie i popędy życiowe.[3])

W ten sposób Pascal poznanie Boga i życie religijne uważa za dzieło całego człowieka, a nie samego rozumu, którego udziału zresztą nie wyklucza. Bóg jest ukryty *(Deus absconditus)* i jego poznanie wymaga ofiary ze strony człowieka. Trzeba podjąć walkę przeciw własnym namiętnościom, trzeba uznać swą niewystarczalność, oczyścić serce, oderwać się od ziemskich dóbr i wszystkie siły duszy skierować ku najwyższemu Dobru, a wtedy łatwo poznamy Boga, który uzupełni nasze braki rozumowe. Gdy wszystkie władze duszy ludzkiej będą odpowiednio przygotowane i nastawione na dobro, które im odpowiada, wówczas jego osiągnięcie nie będzie wymagało długich rozumowań.[4]) Takiem dobrem jest Bóg.

[1]) „I na tych to wiadomościach serca i instynktu musi się opierać rozum i na nich budować wszystkie swoje wywody... Zasady czujemy, twierdzenia wyprowadzamy zapomocą dowodu, i jedno i drugie pewne, mimo że odmiennemi drogami". (282).

[2]) Geiger, *Der Intuitionsbegriff in der kath. Religionsphil. der Gegenwart.* Freiburg 1926, s. 68.

[3]) Laros, *Das Glaubensproblem bei Pascal.* Düsseldorf 1918, s. 117 nn.

[4]) M. 242. 416. 425. 527.

W połowie XIX wieku głosi intuicjonizm oratorjanin O. Alphons Gratry († 1872).[1] Głęboki myśliciel, apostoł religijny, pacyfista chrześcijański, gorący obrońca narodów uciśnionych, a zwłaszcza Polski — stworzył oryginalną teorję poznania Boga. która wywarła wpływ na najwybitniejszych filozofów doby dzisiejszej.[2]

Rozróżnia on podwójne poznanie rozumowe — sylogistyczne i dialektyczne.[3] Pierwsze odpowiada myśleniu dyskursywnemu i polega na stopniowem zdobywaniu prawdy — drogą analizy i wykrywania związków między częściami.

Poznania dialektyczne *(procédé dialectique)*, choć w logice mało znane, jest podstawową formą działalności rozumowej i polega na bezpośredniem, intuicyjnem ujęciu całości przez nasze ja. Ze względu na szybkość i niezłożoność procesu myślowego, jaki się wówczas dokonywa, poznanie dialektyczne nie jest łatwo dostępne dla analizy, niemniej jednak posiada bezwzględną wartość poznawczą, nie ustępując pod względem pewności twierdzeniom geometrycznym.[4]

Ono również prowadzi do poznania Boga, i polega na bezpośredniem ujęciu Absolutu poprzez byty skończone. Jest właściwością ducha ludzkiego, że gdy styka się z jakimkolwiek bytem skończonym, wówczas myślą wznosi się bezpośrednio ku nieskończoności i poznaje prabyt, którego symbolem jest dany przedmiot konkretny.[5] To myślowe usunięcie granic z bytów przygodnych i sięganie wzrokiem myśli ku Bogu opiera się na założeniu metafi-

---

[1]) *De la connaissance de Dieu.* 2 t., 5 édition, Paris 1856. A. Largent, *Gratry*, (Dict. de Théol. cath. VII, 1754—1763), Paris 1920.

[2]) Geyser wykazał, że intuicjonizm Schelera opiera się na poglądach O. Gratry'ego. Por. *Augustin und die phaenomenologische Religionsphilosophie d. Gegenwart.* Münster 1923, s. 75 nn.

[3]) I, 60; II, 146.

[4]) I, 61; II, 145;

[5]) „Il consiste, disons — nous, à éffacer immédiatement, par la pensée, les limites de l'être borné et des qualités imparfaites qu'on possède ou qu'on voit, pour affirmer, sans autre intermédiaire l'existence infime de l'Etre et de ses perfections correspondants à celles qu'on voit". I, 62.

zycznem, że granice skończoności kończą się w sferze nieskończonej i odwrotnie, że ta wkracza w świat realny i podtrzymuje jego istnienie. Słowem, „skończoność jest obrazem nieskończoności".[1])

Zjawiska empiryczne, dostrzegane przez zmysły, są tylko okazją, punktem wyjścia dla dialektycznego procesu poznawczego, który już rozwija się spontanicznie, i ugruntowany jest w t. zw. zmyśle nieskończoności *(le sens de l'infini)*, albo w zmyśle bożym *(le sens divin)*.[2]) Budzi się on w człowieku w chwilach głębszej refleksji, jaką nasuwa przygodność świata, i powoduje ciążenie człowieka ku Bogu, jako Dobru nieskończonemu.

To ciążenie ku Bogu i powstałe na tem tle życie religijne ma charakter ogólno-ludzki. A ponieważ uprzednim warunkiem takiej postawy religijnej jest poznanie Boga, przeto musi ono mieć charakter powszechny i być funkcją dostępną dla każdego ducha ludzkiego.

Taką funkcją powszechną, wzniosłą, a zarazem prostą *(opération sublime et simple)* jest m o d l i t w a, którą Gratry pięknie określa jako „dążenie duszy ze skończoności ku nieskończoności".[3]) Jest ona zarazem dowodem na istnienie Boga, ponieważ w niej duch ludzki przekracza granice ziemskie, przez ograniczoność rzeczy ziemskich wznosi się ku pełni bytu *(l'être dans toute sa plénitude)*, poprzez stopnie doskonałości sięga ku najwyższemu Dobru i w ten sposób znajduje ujście dla swej tęsknoty za Absolutem, jaka nurtuje jego serce. Świat jest odskocznią dla jego myśli brzemiennej pragnieniem nieskończoności.[4])

Modlitwa wydaje się tylko poezją i aktem wiary, ale analiza rozumowa może ją uważać za ścisły dowód na istnienie Boga *(démonstration rigoureuse)*. Co więcej, jest ona podstawą wszystkich innych dowodów, podawanych przez filozofów.[5])

[1]) I, 69.

[2]) I, 69.

[3]) I, 57. Przytacza również słowa Descartes'a: „Je sens, que je suis un être borné, qui tends et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis".

[4]) I, 58.

[5]) I, 59.

Istnienie Boga nie nasuwa większych trudności poznawczych. Jeżeli mimo to jest odrzucane, to wina leży w brakach moralnych podmiotu poznającego, który nie przygotowuje się na przyjęcie prawdy.

Akt poznania Boga jest nietylko funkcją rozumu, ale „również aktem i podstawową funkcją życia moralnego i praktycznego". [1]) Jeżeli wola zawodzi, albo strona moralna jest zaniedbana, wówczas rozum nie dostrzeże Boga, albo go pozna jako ideę abstrakcyjną, która nie wywoła reakcji religijnej. [2])

Rozum ludzki bowiem o tyle działa normalnie, o ile własną niewystarczalność uzupełnia światłem Bożem, czyli jeżeli nastawiony jest w tym kierunku i przez ofiarę i pokorę serca przygotuje się na przyjęcie tej wyższej pomocy. Niespełnienie tego warunku osłabia aktywność rozumu i ten, pozostawiony sobie, degeneruje się *(raison pervertie)* i zmierza w odwrotnym kierunku — nie ku Absolutowi, lecz ku nicości. [3])

Z tego względu ateizm jest chorobą duszy, wywołaną w pierwszym rzędzie brakami woli, które w następstwie spowodowały fałszywe sądy rozumowe o Bogu. [4])

Co więcej, pominięcie strony moralnej w poznaniu i nieuwzględnienie metody dialektycznej nie doprowadzi nas do Boga. Wogóle, myślenie dyskursywne jest zdaniem Gratry'ego niewystarczające, ponieważ opiera się na zasadzie tożsamości, która w zastosowaniu do rzeczywistości przygodnej nie może wyjść poza granice doczesności. Nieskończoność bowiem nie zawiera się w skończoności. Trzeba raczej przyjąć, że przez skończoność „prześwieca" nieskończoność, że doskonałościami bożemi są doskonałości jestestw stworzonych po odłączeniu od nich ich niedoskonałości". [5]) Lecz wtedy proces myśli poznawczej ma charakter intuicyjny, a nie dyskursywny.

---

[1]) II, 150; I, 67.

[2]) „Si la volonté refuse son acte, la raison ne peut consommer le sien. L'ésprit lorsque le coeur n'adore pas Dieu, ne saurait opérer lui seul la vrai démonstration de l'existence de Dieu". II, 151.

[3]) II, 341 nn.

[4]) I, 55. [5]) II, 100 nn, 143 n.

Nawiązując do augustynizmu, nową teorję poznania Boga stworzył ksiądz L. Laberthonnière (ur. 1860 r.).[1])

Jako byt przygodny, niewystarczalny, odczuwający potrzeby nadprzyrodzone, człowiek wrasta w życie wyższe i nie może być inaczej zrozumiany, jak tylko pod kątem oddziaływania na niego tego wyższego porządku, którego źródłem jest Bóg. Lecz wtedy człowiek znajduje w sobie Boga, jako siłę podtrzymującą jego czyny. Niepokój religijny, ciążenie metafizyczne ku Bogu — to nic innego, jak bezpośrednie oddziaływanie Boga w formie nastawienia ku sobie życia ludzkiego.[2]) Można więc powiedzieć, że każdy czyn ludzki, jaki jest rezultatem współdziałania wszystkich władz ludzkich, prowadzi nas do poznania Boga.[3]) Stąd religja jest czynem, życiem, a nie poznaniem. Nie można jej udowadniać rozumowo — trzeba ją przeżywać w czynie. Stosowanie metod filozoficznych do religji chybia celu, ponieważ ona nie jest dziełem samego rozumu, ale także woli.[4])

Podobną filozofję aktywizmu w poznaniu Boga głosi Maurice Blondel (ur. 1861). I on jest przeciwnikiem intelektualizmu w dziedzinie wiary, twierdząc, że do niej prowadzi nas życie moralne i czyn, a nie rozum.[5]) Istotna treść ontyczna i życiowa tkwi nie w akcie poznawczym, ale w czynie, który jest narodzinami nowej rzeczywistości.[6]) Czyn jednak nie jest dziełem samego człowieka — on jest również dziełem łaski Bożej, mieści w sobie pierwiastki ponadludzkie, boskie, — one właśnie poprzez czyn ludzki przezierają i są poznawalne. Odczucie przez człowieka własnej niewystarczalności zmusza go do oparcia się o wyż-

---

[1]) *Essais de philophie religieuse.* Paris 1903; *Le Réalisme chrétien et l'Idéalisme grec.* Paris 1904; E. Castelli, *Laberthönnière.* Paris 1931.

[2]) *Essais* s. XXV n.

[3]) „L'affirmation de Dieu, comme l'affirmation de nous-mêmes, est action vivante". *Essais* s. 79.

[4]) *Essais,* s. 163 n., 165, 186. W liście z r. 1925 tak się wyraża: „Par le fait même, la Théologie de l'Ecole — et j'entends tout particulièrement le thomisme... me semble non seulement déficiente, toute théologie l'est inévitablement, mais foncièrement dénaturante". (Revue Néo-Schol. 1931. Nr. 30, s. 264).

[5]) *L'action.* Paris 1893. *Histoire et Dogme.* Paris 1904.

[6]) *L'action* s. 388. 477.

sze siły, a tem samem każdy nowy, płynący z głębi człowieka czyn pogłębia uświadomienie Boga. [1])

Do tego samego kierunku zaliczany bywa „katolicki bergsonista" Edouard le Roy (ur. 1870), prof. w Collège de France. [2])

W Anglji wywarł olbrzymi wpływ na odrodzenie katolicyzmu i dał początek nowym prądom filozoficzno-religijnym kard. John Henri Newman († 1890). [3]) Rozróżnia on podwójne poznanie — intuicyjne i dyskursywne. To ostatnie *(formal inference)*, które swój doskonały wyraz znajduje w sylogiźmie, ma szerokie uprawnione zastosowanie w naukach abstrakcyjnych, a zwłaszcza tam, gdzie myśli przedstawiane są przez symbole, jak w arytmetyce, geometrji i t. p. Natomiast w dziedzinie życiowej sylogizm zawodzi. Życie nie da się zamknąć w ciasne ramki pojęciowe. Rzeczywistość konkretna posiada tyle możliwości, że nie można ich ująć w jednolitą formułę i dlatego dowodzenie będzie posiadało jakieś ukryte niewiadome, które w wątpliwość podają całość twierdzeń. „Logika zatem nie dowodzi niczego w istocie rzeczy... dla dowiedzenia rzeczywistego jakiejś konkretnej prawdy potrzebne nam jest Organon bardziej subtelne, giętkie, zmienne, niż argumentacja słowna". [4])

Jest nim poznanie intuicyjne, albo rozumowanie konkretne *(illative sens)*, będące „aktem całego umysłu, jego zdolności rozumowych i wywodowych, a nie stosowaniem prawideł i formuł logicznych". Ma ono charakter konkretny, ponieważ „prowadzi od rzeczy do rzeczy, a nie od twierdzenia do twierdzenia", i cechuje je bezpo-

---

[1]) *L'action* s. 410, 397. J. Benrubi, *Philosophische Strömungen d. Gegenwart in Frankreich.* Leipzig 1928, s. 502 n.

[2]) *Le problème de Dieu.* Paris 1930; *Dogme et Critique.* Paris 1907. W roku bieżącym jego dzieła zostały umieszczone na Indeksie.

[3]) Z filozofji religji: J. H. Newman, *An assay in aid of a grammar of assent.* 1870. *An essay on the development of christian doctrine.* 1845. *Apologia pro sua vita.* 1864. Po polsku posiadamy „wypisy religijne" z dzieł Newmana, wydane przez S. Brzozowskiego p. t. J. H. Newman, *Przyświadczenia wiary.* Lwów 1915. Z literatury obcej: C. Bonnegent, *La Théorie de la Certitude dans Newman* Paris 1920; M. Laros, *Kardinal Newman.* 3—5 Aufl. Mainz 1921. H. Bremond, *Newman*, 7 éd. Paris 1913.

[4]) P. 185. 189, 195 (Przyświadczenia wiary).

średniość.[1]) Poznanie intuicyjne jest zarazem nawskroś indywidualne, bo uzależnione od struktury psychicznej jednostki, od jej wrodzonych czy nabytych dyspozycyj i od aktualnych warunków życiowych.[2]) Przyjmujemy, lub odrzucamy pewne sądy nie dla ich racyj przedmiotowych, lecz z powodów tylko nam znanych, bo zrośniętych z naszą osobowością. Ani siebie samego, ani tych motywów życiowych człowiek dokładnie nie zna, czasem ich nawet nie przeczuwa, a mimo to kieruje się niemi.

Wartość obydwóch typów rozumowań dobitnie się zaznacza w dziedzinie religijnej. „Czułem zawsze — mówi Newman — całe znaczenie maksymy św. Ambrożego: *non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum;* czułem zawsze wielką odrazę do logiki papierowej".[3]) Rozum bowiem doszukuje się oczywistości, nie znosi żadnych niedomówień i tajemnic, a rezultaty swych badań ujmuje w ścisłe formuły pojęciowe. Punktem oparcia dla niego w dziedzinie religijnej jest świat (dowody kosmologiczne), ten zaś jest tylko niedokładnem odbiciem Boga i niełatwo prowadzi do jego poznania.[4])

Nadto, zachodzi pewna niewspółmierność pomiędzy religją, a tem, co zdobywamy drogą rozumowania. Religja jest życiem, ono zaś nie da się uzasadnić dowodami logicznemi. Zastosowanie doń zwykłych metod logicznych daje co najwyżej prawdopodobieństwo, a nigdy pewności. Na akty wiary składają się nietylko treści poznawcze w ścisłem znaczeniu, ale i życie wolitywne i uczuciowe, nasze nadzieje, obawy i zapatrywania.[5]) Oparcie się tylko na rozumie przynosi opłakane skutki. „Nie uznaję — pisał — skuteczności sylogizmu, gdy chodzi o nawracanie, i objawiam kategorycznie, że ani myślę o podbiciu umysłu przeciwnika, dopóki nie poruszę w nim serca".[6]) Krytyczne nastawienie

---

[1]) P. 197.

[2]) P. 192, 196, 216.

[3]) P. 93.

[4]) Bonnegent, dz. c. s. 195 n.; P. 211.

[5]) P. 245.

[6]) Cyt. wedł. Zdziechowski, *Pessymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa.* Kraków 1915, t. II, 187.

rozumu ostudzi wszelki zapał religijny i wniesie w duszę wątpliwości. „Żadna prawda, choćby najświętsza nie ostoi się wobec napaści rozumu; albowiem rozum sam bezpośrednio kieruje się w stronę niewiary i nagromadza trudności bez liku". [1])

Właściwem źródłem podmiotowem i sprawdzianem wiary jest sumienie. [2]) Ono wlewa w duszę ludzką nadzieję i tęsknotę za najwyższem Dobrem, skłania ku czynom moralnym, budzi uczucia, każe się poczuwać do odpowiedzialności za swe postępowanie i skłania do poprawy. Sumienie jest wrodzonym instynktem, który się przejawia w człowieku od najwcześniejszych lat i spełnia najważniejsze funkcje duchowe, bo reguluje życie moralne i religijne człowieka. [3]) Sumienie mówi człowiekowi również o Bogu, jako o prawodawcy moralnym, którego władza obejmuje wszystkie czyny, przed którym korzymy się, poczuwamy się do odpowiedzialności i za którym tęsknimy w porywach naszej duszy. [4])

Newman zalicza sumienie do dziedziny poznawczej, kwalifikując je jako myślenie intuicyjne, konkretne. Ono wychodzi z faktów rzeczywistych, życiowych, ale nie przetwarza ich w suche formuły abstrakcyjne, lecz ujmuje je na sposób konkretny i przez nie, w reakcjach, jakie one wywołują w duszy, — poznaje Boga w sposób intuicyjny. Ta funkcja poznawcza jest dziełem wszystkich władz duchowych człowieka, przyczem sam akt przyzwolenia ma charakter instynktowny. [5])

Będąc funkcją całego człowieka, a nie tylko rozumu, religja musi harmonizować z całością życiową, a zwłaszcza ze stroną moralną. Newman silnie akcentuje potrzebę moralnego przygotowania do religji — czystość serca, hart duszy, pietyzm dla wartości religijnych i szlachetny tryb postępowania. [6]) „Sprawdziany naszych rozumowań (religij-

[1]) Cyt. Zdziechowski, II, 197.
[2]) Bremond dz. c. s. 392.
[3]) P. 261, 297.
[4]) Geiger dz. c. s. 81.
[5]) Bonnegent, dz. c. s. 27 n.; Bremond, dz. c. s. 391 nn.
[6]) P. 256.

nych) zasadzają się nietyle na logicznych manipulacjach, ile raczej na intelektualnym i moralnym charakterze osób". [1])

Odmienny charakter posiada intuicjonizm religijny we współczesnej filozofji niemieckiej. Wykazuje on niewątpliwe wpływy augustyńskie, ale obok tego znać na nim oddziaływanie najnowszych kierunków filozoficznych, a zwłaszcza fenomenologji. Intuicjonizm głoszą Adam, Świtalski, Hessen, Laros i inni.

Karl Adam, prof. teol. kat. w Tybindze, jest twórcą nowej teorji poznania intuicyjnego, wzorowanej na poglądach Schelera. [2])

Według niego akt poznawczy jest zdeterminowany przez przedmiot poznawany. Ponieważ istotnym atrybutem Boga, warunkującym nasze życie religijne, jest jego osobowość, przeto cała trudność sprowadza się do pytania w jaki sposób poznajemy Boga, jako osobę.

Przygodność świata *(esse contingens)* nic nie mówi, by jego przyczyna była osobą. Świat bowiem nie stoi w koniecznym związku przyczynowym z osobowością Boga, który jest bytem samowystarczalnym pod każdym względem i tylko powodowany dobrocią, a nie koniecznością powołał świat z nicości do istnienia. Jak stworzenie świata, tak samo poznawalność z niego Boga jest dziełem dobroci Bożej, która samoobjawia się w świecie w ten sposób, że poszczególne rzeczy odbijają w sobie idee Boże. [3])

Człowiek, poznając Boga, jest w pozycji przyjmującego dar, którego udzielenie zależy jedynie od łaski dającego. Jego ontyczna, intelektualna i etyczna niewystarczalność skłania go do pokory, do prośby o uzupełnienie braków, do oczekiwania pomocy od Boga. Stąd wszelkie krytyczne, „naukowe", pewne swej siły ustosunkowanie się rozumu ludzkiego do zagadnień religijnych, różne publiczne, pełne

---

[1]) P. 192.

[2]) K. Adam, *Glaube und Glaubenswissenschaft*, wyd. 2. Rottenburg 1923. Europejską sławę zyskało drugie jego dzieło *Das Wesen des Katholizismus*, wyd. 6. (21—25 tysiąc). Düsseldorf 1931 (I wyd. 1924). Ostatnio ukazało się w tłum. polskiem p. t. „Istota katolicyzmu" (Poznań).

[3]) „Es liegt nicht in der Wesenheit des esse contingens, den persönlichen Gott zu offenbaren". *Glaube*, s. 62.

pychy „debaty" naukowe na ten temat zgóry już uniemożliwiają poznanie Boga, ponieważ nastawiają rozum w odwrotnym kierunku. „Bóg może być poznany tylko ze stanowiska naszej nicości, przez całkowite zanurzenie się naszego ja we własną bezsiłę, w cichem pokornem wniknięciu w siebie, zdala od hałasu ulicy i patetycznych gestów nauki". [1])

Kto chce poznać Boga, musi mieć czyste serce, wolne od namiętności cielesnych. W myśl zasady *simile simili cognoscitur* — tylko władza poznawcza, rozporządzająca większym zasobem sił duchowych i nie przywiązana do materji, może poznać ducha, jakim jest samoobjawiający się Bóg. [2]) W tem znaczeniu poznanie religijne jest czynem moralnym *(sittliche Tat)*, ponieważ jego wartość, a nawet dojście do skutku uzależnione jest od moralnych warunków. Cały człowiek, wszystkie jego władze duchowe, a nie tylko rozum, powołane są do przyjęcia objawienia Bożego, czyli do wykrycia śladów Boga w świecie. [3])

To nastawienie na poznanie Boga nie ma charakteru racjonalnego, lecz uczuciowy, ponieważ rodzi się z tęsknoty za najwyższem Dobrem, czyli z miłości, która popycha człowieka do szukania dobra we wszystkich rzeczach i w tym celu porusza wszystkie jego władze psychiczne. Ta miłość dobra, pojmowana jako Eros platoński, wywołuje intuicyjne poznanie Boga. „Uczucie jest bezpośredniem doświadczeniem, posmakiem i zakosztowaniem tego, co życie rozwija, lub tamuje, i dlatego jest z konieczności przepojone pierwiastkami przyjemnemi lub nieprzyjemnemi". [4]) Jako przeżycie duchowe, jest ono bezpośredniem ujęciem ogólnego stanu witalnego jednostki, wyprzedza wszystkie inne stany, jest czynnikiem aktualizującym poznanie i motorem woli.

Również w poznaniu religijnem uczucie odgrywa ważną

---

[1]) *Glaube,* s. 66.

[2]) Je entstofflichter hingegen unsere Grundhaltung ist, desto empfänglicher ist sie für gestige Eindrücke... Es bedarf einer Art Kongenialität mit Gott reinster Geistigkeit, um ihren gebrochenen Strahl in der Schöpfung aufzufangen". Ib. s. 68.

[3]) Ib. s. 72. 74.

[4]) Ib. s. 121.

rolę, ponieważ w przeżyciach doszukuje się pierwiastków akosmicznych wartościowych i skłania rozum do zajęcia się niemi. Wprawdzie późniejszy proces myśli dyskursywnej, ustalający nasze idee religijne, nie jest niewolniczo poddany tej intuicji uczuciowej, jednak jest z nią związany i do niej się stosuje. Możnaby ją porównać do hipotezy, która w pewnym stopniu determinuje kroki badacza, choć daje mu możność odchyleń w jego pracy badawczej od dotychczas przyjmowanych twierdzeń.[1])

Intuicyjne poznanie Boga brane jest przez Adama jeszcze w innem znaczeniu. Ponieważ w Bogu, jako w metafizycznej racji bytu, ugruntowane jest istnienie ludzkie, przeto każdy nasz akt życiowy posiada „nastawienie boskie". Każde poznanie siebie samego jest nieodłączne od świadomości uzależnienia i braków człowieka, każde zwrócenie się ku własnej duszy jest nowym aktem poznawczym swej niewystarczalności, a tem samem skierowaniem się ku jej przyczynie — ku Bogu. Jest On w tem znaczeniu ujmowany intuicyjnie, bezpośrednio, że uznanie przygodności własnego istnienia przez człowieka dokonuje się w świetle przyjęcia Absolutu, jako pełni bytu.

Ustalenie charakteru Absolutu i uzależnienie się od niego jest już dziełem dalszej pracy myśli, ta jednak idzie po linji wytkniętej przez pierwsze poznanie intuicyjne. W tem znaczeniu można mówić o „a priori religijnem" w poznaniu Boga, które jednak nie jest pojęciem wrodzonem, ani jedynie funkcjonalną prawidłowością ducha ludzkiego, lecz pewną oczywistością myślową, narzucającą się bezpośrednio przy zetknięciu się ducha ludzkiego z rzeczywistością empiryczną.[2])

Podobny intuicjonizm religijny głosi również Wilhelm Świtalski, rektor kat. Instytutu filoz. w Kolonji.[3]) Jego pojęcie intuicji opiera się na swoistem interpretowaniu poznania ludzkiego. Nie jest ono ani czystym ogląd-

[1]) *Glaube* s. 124.

[2]) Ib. s. 123, 76.

[3]) *Probleme der Erkenntnis.* Gesammelte Vorträge und Abhandlungen. 2 Bde. Münster i W. 1923 (a zwłaszcza rozprawa p. t. „Wesenschau und Gotteserkenntnis", II, 132—146).

dem w formie biernego przyjmowania treści, narzuconej przez przedmiot, ani pełną twórczością ducha ludzkiego, wydobywającego ze swej jaźni nowe wartości logiczne, ale stopniowem, mozolnem wypracowywaniem pojęć, jest przetwarzaniem bezpośrednio narzucających się doznań przez wykrycie w nich istoty rzeczy i głębszych związków.[1]) Aktywność myśli rozpoczyna się od pierwszego niejasnego, intuicyjnego wglądu w istotę rzeczy, co scholastyka nazywała poznaniem *esse in confuso*. Praca myśli dyskursywnej przychodzi później, przeprowadza analizę, porównywuje, systematyzuje i doprowadza do doskonałej formy poznawczej to, co uprzednio było tylko intuicyjnie, ogólnikowo poznane.[2])

W tem znaczeniu myślenie intuicyjne zajmuje odrębne miejsce obok dyskursywnego. Ono „wykrywa w szczęśliwych momentach poznawczych te związki i uzależnienia, które... dla myślenia dyskursywnego, gdyby było samo sobie pozostawione, byłyby nieosiągalne". Intuicja wnika wgłąb, umożliwia bezpośrednie zetknięcie się ducha ludzkiego z istotą rzeczy i pozwala zrozumieć syntezę rzeczywistości. Intuicja jest specjalnie darem natur genjalnych, które na całe wieki nakreśliły drogi dla myśli ludzkiej, w pewnym zaś stopniu przysługuje każdemu człowiekowi i występuje wtedy, gdy człowiek wczuwa się w życie duchowe innych ludzi, gdy uświadamia sobie wartości życiowe, gdy z wielu możliwości wybiera to, co jest najkonieczniejsze, i gdy wykrywa związki idealne w jakiejkolwiek rzeczy.[3])

Dziełem intuicji jest również powstanie w człowieku sympatji lub antypatji w zetknięciu się z jakimkolwiek przedmiotem, stosunek uczuciowy — do pewnych zagadnień, czy czynności, oraz te przebłyski „wyczucia" pewnych sytuacyj życiowych, wobec których myśl dyskursywna jest bezsilna.[4])

W zastosowaniu do poznania religijnego Świtalski łączy

---

[1]) *Probleme*, II, 142 n.

[2]) II, 144.

[3]) II, 82.

[4]) II, 76. Określenie intuicji: „Mutterschoss für die höchste geistige Betätigung des Menschen, für die Wesenszusammenhänge unmittelbar erahnende und Richtlinien für Forschen und Handeln ersinnende Vernunfteinsicht". II, 77.

intuicję z popędem religijnym, który jest „refleksem objektywnego uzależnienia stworzenia od Boga, jako od swego Stwórcy". [1]) Poznanie Boga jest dziełem intuicji i powstaje w nas niezależnie od dowodów. Te przychodzą dopiero później i pełnią rolę wyjaśnienia uzupełniającego. Są one tylko koniecznemi środkami obrony i jakby późniejszem upewnieniem, że prawdy, w jakie wierzymy, mogą śmiało stanąć przed forum rozumowem. One umożliwiają podniesienie naszych przekonań religijnych ze stopnia witalnej pewności do poziomu świadomie zdobytego i uzasadnionego poznania. [2])

Pełniąc jedynie rolę pomocniczą, same dowody nie wystarczają do życia religijnego. Głoszone przez nie prawdy muszą natrafić na odpowiednią dyspozycję duchową w podmiocie, by mogły się przyjąć. Jeżeli poznanie wogóle jest mozolnym procesem myślowym, jest „walką", a więc dziełem woli, to poznanie Boga jest walką trudniejszą, bo przypuszcza duży wysiłek woli, wytężoną pracę myśli i wyzbycie się namiętności. To wskazuje na charakter moralny poznania Boga. [3])

III. Tomizm. Kierunkiem bardziej wpływowym i rozpowszechnionym od augustynizmu jest dziś tomizm. Doszedłszy do przewagi w w. XIV, filozofja tomistyczna urabiała przez kilka wieków myśl katolicką i silnie zaważyła na jej ukształtowaniu. Ostatnie pięćdziesięciolecie, to jest od Encykliki Leona XIII *Aeterni Patris* (1879) stoi pod znakiem odrodzenia i rozkwitu filozofji św. Tomasza.

Wykazuje ona znaczne odchylenia od augustynizmu. Punktem różniczkującym oba kierunki jest przedewszystkiem zasada epistemologiczna, że wszelkie poznanie rozpoczyna się od zmysłów. *Principium nostrae cognitionis est a sensu.* [4]) Poznanie prawdy, według św. Tomasza, nie jest dziełem oświecenia ze strony Boga, jak głosił augustynizm, nie jest przyjęciem gotowych idej platońskich, nie ma

[1]) II, 77.
[2]) II, 145.
[3]) II, 85.
[4]) *S. theol.* 1 q. 84 a. 6; E. Gilson, *Le Thomisme*, wyd. 3. Paris 1927, s. 42 nn.

charakteru biernego oglądu, ale polega na wydobywaniu twórczą pracą myśli ludzkiej duchowych treści z materjału, dostarczonego przez poznanie zmysłowe. To przypuszcza uzdolnienie podmiotowe do przeprowadzenia podobnych czynności, a zarazem — istnienie w rzeczywistości empirycznej pierwiastków idealnych, które mogą być wykryte. Pomiędzy światem nadzmysłowym, a empirycznym niema przepaści logicznej — rzeczywistość materjalna, zacieśniając ducha ludzkiego w swych granicach, stanowi jednocześnie jedyne okno, przez które rozumem możemy dojrzeć świat wyższy. W każdej rzeczy materjalnej tkwi idea, każdy przedmiot posiada głębsze podłoże metafizyczne, które zostaje uchwycone i odtworzone w myśli ludzkiej. W ten sposób nasze poznanie odtwarza porządek ontyczny. Zgodność pomiędzy myślą, a bytem, pomiędzy poznaniem, a jego przedmiotem daje w rezultacie prawdę.[1])

Takie założenie pozwala myśli ludzkiej wznieść się poprzez rzeczy zmysłowe ku światu duchowemu, bo ten wkracza w dziedzinę materjalną, tkwi w niej, podtrzymuje ją ontycznie, a logicznie — jest przez nią poznawany.[2])

Stąd płyną ważne konsekwencje dla nauki o poznaniu Boga.

Przedewszystkiem nie stanowi ono jakiejś odrębnej kategorji, lecz jest organiczną częścią poznania ludzkiego przechodzi takie same etapy, jak inne akty poznawcze i rządzone jest temi samemi prawami psychologicznemi, co poznanie umysłowe, zwracające się ku innym przedmiotom. O oświeceniu ze strony Boga, czy innem nadzwyczajnem oddziaływaniu czynników ponadludzkich, jako jedynej przyczyny sprawczej, nie może być mowy w powstaniu religji naturalnej. Poznanie Boga może być tylko pośrednie.[3]) Łącznikiem logicznym pomiędzy Bogiem, a człowiekiem jest świat, którego analiza rozumowa wzkazuje charakter przygodny, nie posiadający w sobie racji istnienia

---

[1]) „Veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei". *S. c. G.* I, 59.

[2]) *S. c. G.* I, 65.; *S. theol.* 1, q. 12. 13.

[3]) *S. theol.* 1, q. 2. a. 1.

i dlatego uzależniony od Absolutu zarówno w swem powstaniu jak i trwaniu.

W tych warunkach poznanie intuicyjne nie może mieć miejsca, bo zawsze punktem wyjścia musi być poznanie zmysłowe, a środkiem — świat. On nie jest tylko „okazją", lecz prawdziwem źródłem poznania Boga, a zatem środkiem i łącznikiem pomiędzy Bogiem, a człowiekiem.[1])

Jasnem jest, że dowody istnienia Boga musiały otrzymać w tomiźmie inne sformułowanie.

U św. Augustyna dowody „ze świata" nie występują wyraźnie. Punkt ciężkości leży w świadomości ludzkiej, która przeżywa oświecenie ze strony Boga i jest przezeń przyciągana — przez pragnienie szczęścia, jakie ją nurtuje, a które wskazuje na Boga, jako na Najwyższe Dobro. Świat zjawiskowy stanowił raczej przeszkodę w życiu duchowem, i dlatego Augustyn radzi usuwać się od niego, cofać się w głąb duszy, bo tylko tam przebywa prawda. Nic dziwnego, że doznania świadomości, a zwłaszcza jej stosunek do prawdy, która przychodzi na drodze oświecenia Bożego — dostarczają św. Augustynowi właściwego materjału dowodowego. Według niego, Bóg istnieje, bo inaczej nie można wytłumaczyć sobie życia duchowego w człowieku.[2])

Inne stanowisko zajmuje św. Tomasz. Uzależniając poznanie rozumne od zmysłowego, św. Tomasz w procesie poznania Boga musiał się oprzeć przedewszystkiem na świecie zjawiskowym. Jego „drogi" *(quinque viae)*, prowadzące do poznania Boga, mimo metafizycznych, najogólniejszych podstaw, na jakich się opierają, przecinają swemi szlakami świat zjawiskowy, z niego czerpią przykłady i jego analizą się zajmują.[3])

Życie duchowe człowieka nie jest wykluczone, owszem, mieści się w pojęciu bytu przygodnego, który stanowi punkt wyjścia rozumowania; ale ono zdaje się być przesłonięte przez świat materjalny i nie występuje oddzielnie.

---

[1]) M. Roland-Gosselin O. P., *Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste?* (Philos. perennis, Regensburg 1930, II, 711—730).

[2]) *De vera relig.* c. 39.

[3]) *S. theol.* 1, q. 2. a. 3.

Z ogólnych założeń filozoficznych tomizmu płynie silniejsze podkreślenie przez niego pierwiastków intelektualnych w aktach religijnych. Ponieważ ideę Boga, będącą duszą aktu religijnego, wytwarzamy dzięki abstrakcji z treści zmysłowych, przeto rozum odgrywa ważną rolę w powstaniu samego aktu religijnego, gdyż stwarza dlań nieodzowną podstawę. Akty woli i uczucia rodzą się dopiero pod wpływem uświadomienia idej religijnych.

W augustyniźmie pierwiastki intelektualne, choć odgrywają pierwszorzędną rolę w życiu religijnem, są naogół mniej akcentowane. Punkt ciężkości leży na woli — na czystości serca i ogólnem szlachetnem usposobieniu duszy. One bowiem stanowią konieczny warunek, by oświecenie Boże stało się udziałem człowieka i spowodowało powstanie prawd religijnych.

Mimo że tomizm, jako system zwarty, nie uległ w ciągu wieków zmianom zasadniczym, można w nim wyróżnić dziś trzy najważniejsze kierunki.[1])

Pierwszy z nich, reprezentowany przez szkoły dominikańskie (Angelicum w Rzymie, Uniwersytet kat. we Fryburgu), trzyma się rygorystycznie nauki św. Tomasza. Wgląd w ducha tego kierunku daje znana praca O. R. Garrigou-Lagrange'a: *Dieu, son existence et sa nature.* 5 éd. Paris 1928. Wprawdzie uwzględnia ona najnowsze trudności z zakresu filozofji religji (antynomje Kanta), liczy się z nowoczesnemi prądami filozoficznemi i obszernie rozwija przedzałożenia dowodowe, naogół jednak trzyma się schematu, ustalonego przez św. Tomasza w „Summie Teologicznej", i w tym duchu rozwiązuje zagadnienia.

Rzecz charakterystyczna, że pominięte zostały inne dowody, prócz tradycyjnych metafizycznych *(quinque viae).*[2])

Drugi kierunek reprezentowany jest przez Instytut Filozoficzny w Lowanjum, przez Zakłady filoz., prowadzone przez OO. Jezuitów (np. Instytut filozoficzny w Innsbrucku), przez Uniwersytet kat. w Medjolanie (O. Gemelli), oraz

[1]) E. Przywara S. J., *Die Problematik der Neuscholastik.* Kantstudien, B. 33. (1928) s. 73 n.

[2]) Np. J. Faragó, *De demonstratione metaphysica Dei existentiae.* Temesvar 1927.

przez szkołę Gutberleta w Fuldzie. Przedstawiciele tego kierunku starają się powiązać przeszłość z teraźniejszością *(vetera novis augere)* i zdobycze nauki współczesnej wciągają w służbę myśli tomistycznej. Bogatego cennego materjału dostarczają pod tym względem nauki przyrodnicze oraz psychologja eksperymentalna, i ich wyniki są w filozofji religji obszernie wykorzystane. Zaznacza się to przedewszystkiem na sformułowaniu dowodów istnienia Boga. Tradycyjne metafizyczne dowody są stawiane na pierwszem miejscu, ale obok nich szerokie zastosowanie znajdują dowody psychologiczne i fizyczne, które w filozofji tomistycznej są nowością. [1])

Wreszcie trzeci kierunek historyczny, zdąża do odtworzenia oryginalnej myśli tomistycznej przez krytyczne wydania dzieł średniowiecznych pisarzy tomistycznych. Temu celowi służy szereg wydawnictw i pojedyńczych monografij z zakresu historji filozofji średniowiecznej. [2])

Filozofja katolicka nie jest bynajmniej systemem martwym i niezmiennym — ona żyje i rozwija się. Wiele zagadnień czeka na rozwiązanie, wiele znów musi być pogłębionych, a cały szereg innych przyniesie z sobą życie i zmusi do zajęcia się niemi.

Myśl katolicka jeszcze nie wyczerpała wszystkich swych możliwości; na jej dnie leżą niespożyte energje, które czekają na twórczą pracę ludzką, którąby je wydobyła na jaw. Dziś bardziej, niż kiedykolwiek odczuwamy potrzebę genjalnego myśliciela katolickiego, któryby w oparciu o zdrowe i pewne podstawy myśli tomistycznej, przeprowadził syntezę nowoczesnej umysłowości w duchu katolickim.

---

[1]) J. Donat S. J., *Theodicea*, wyd. 4. Oeniponte 1923; Hontheim, *Theodicea*, Freiburg 1926; Fr. Sawicki, *Die Gottesbeweise*. Paderborn 1926; Gutberlet, *Die Theodizee*. 4 wyd. Münster 1909; X. M, Sieniatycki, *Problem istnienia Boga*. Poznań 1923; J. Mausbach, *Dasein und Wesen Gottes*, 2 Bde, Münster 1929—1930.

[2]) *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Münster od r. 1895; *Études de philosophie médiévale* pod red. Gilson'a, Paris. Vrin. A ostatnio zainicjowane (pod przewodn. Ks. Prof. K. Michalskiego z Krakowa) wydawnictwo filozofów średniowiecznych, *Corpus philosophorum medii aevi*, z siedzibą w Brukseli.

Ks. Dr. Józef Pastuszka.

Bóg w historji.

Nietylko spotkać Cię można na słońc i gwiazd bezdrożu;
Chadzasz samotny, mój Boże, — po płynnem wieków morzu.

I myśl, co chciwie Cię tropi, przez gwiezdne hieroglify,
w rozwartej księdze dziejów spotyka cień Twój cichy.

* * *

Mogło się błąkać i tułać nienasycone serce,
odwieczna ludzka tęsknota w ciemności i rozterce;

mógł się szamotać duch w płomieniu żądz i bolu,
wśród piachów pustyń libijskich, wśród kolumn Akropolu;

ale nad nędze ludzkie, pragnienia, upadki i wzloty,
lśniła ARKA mistyczna Twej miłościwej szczodroty

i pod tęczą Przymierza, (choć serce w wątpieniu się gięło)
w echu pieśni prorockich stał OŁTARZ „Ignoto Deo".

* * *

Nie wy, nie wy, Helleni, nie wasza lotna Sophia.
nowej ery dla ducha jasne gościńce rozwija;

nie twój to miecz-dobywca Cezarze czy Napoleonie,
gwiazdą nowej przemiany na ludzkie błyśnie skronie:

nie wznijdzie ponad ziemią wysoko, hen wysoko
stalowy aeroplan duszom łaknącym — epoką:

na pograniczu nocy i świtu doli ziemskiej
ERĘ stanowi ŻŁÓBEK stajenki betlejemskiej...

* * *

Nietylko można Cię spotkać na słońc i gwiazd bezdrożu;
chadzasz samotny mój Boże — po płynnem wieków morzu.

Choć niewidzialnyś, — do Ciebie nikt się bezkarnie nie zbliża:
z Szawłów masz Apostołów, — z Cezarów sługi krzyża.

Słabość jest Twoją siłą: blask jutrzenki ujarzmia ocean:
Piotr - rybak Rzym zdobywa, a Dzieweczka zdobywa Orlean.

Zapoznawanyś — choć władny; biczowany — a przecie zwy-
[cięski:
wijący łauty z cierni, a triumf — z krzyża i klęski.

Rządzisz, — choć Prawa człowieka praw zaprzeczyły Bogu;
a Lenin w kawałki potrzaskał tablice dekalogu.

Gdy się w skorupy łamie potęga, pycha i siła,
gdy strzela bujne życie, gdzie gruz był i mogiła:

„Oto Nemezis dziejów!" — wołają uczone ślepce,
a to — dłoń Twoja wskrzesza i noga Twoja depce!

W zamęcie siły, gdy zdarzeń ciąg splata się fatalny,
wbrew faktom — jawisz się zbawczo
CZYNNIKU NIEOBLICZALNY!

I gdy ludzkość się krwawi bolesnym dylematem
zakwitasz znagła Tęczą nad burzą wstrząsanym światem...

Kiedyś ręką potłumisz rozdrgane dziejów struny,
zbierzesz wszystkie łzy ziemi i zgasisz pożóg łuny:

zatrzaśniesz księcia ciemności w upiornej jego bóżnicy
i spalisz dnia sądnego świat — w KRZYŻA błyskawicy!

Jan Art.

Plan pięciolecia w Związku Sowietów.

Nie można twierdzić aby w Polsce dużo wiedziano, co dzieje się za naszą wschodnią granicą. Informacje z prasy codziennej nie są dokładne, zazwyczaj cechują je, zupełnie zrozumiałe, niechęć i uprzedzenie do wszystkiego co przypomina Rosję, carską czy obecną. Dla obywateli Polski wstęp na teren Sowietów nie jest łatwy, stosunki wzajemne nie są zbyt ożywione, wśród wielkich posunięć i olbrzymich przeobrażeń, jakie od niedawna w krajach związku sowieckiego zachodzą, odgrywamy rolę drobnego dostawcy wytworów przemysłowych. W roku 1929/30, według statystyki sowieckiej, przywóz z Polski przedstawiał wartość 34.8 milj. rubli, wywóz do Polski 14.8 milj. rb., gdy w tym samym czasie Niemcy dostarczyli towarów za 449 milj. rb. St. Zjednoczone za 327 milj. rb., W. Brytanja za 317 milj. rb., Przeobrażenia, które obecnie w kraju czerwonych rządów zachodzą, są tak wielkie, że nawet dzieło Piotra Wielkiego wydać się może małe w porównaniu z zamierzeniami przekształcenia życia Rosji według dzisiejszych władców Kremla.

Po zwycięskiej wojnie domowej, po przegraniu wojny z Polską i pokoju ryskim, kraje dawnej Rosji przedstawiały obraz zupełnego wyczerpania gospodarczego. Sytuacja była tak rozpaczliwa, iż nawet Lenin uznał za stosowne w 1921 r. uroczyście ogłosić, że należy już porzucić metody rewolucji i trzeba nawrócić, w myśl zasad socjalizmu rozwojowego, do pracy twórczej i metod ewolucji. Całą powagą swego autorytetu Lenin żądał, aby komuniści uczyli się „być dobrymi kupcami". Było to zapoczątkowanie t. zw. „Nowej

polityki ekonomicznej" (Nep). Posunięcie to nie miało bynajmniej być czasowe. Było ono milczącem częściowem przywróceniem własności prywatnej, rynków wolnego handlu, odrodzeniem drobnego kapitału prywatnego, który w szybkim czasie opanował handel hurtowny i detaliczny. Powstała nowa kategorja ludności żyjącej z handlu „Nepmani", oraz rozmnożyło się zasobne włościaństwo „Kułacy". Te dwie wzrastające w sile klasy ludności stały się solą w oku dzierżącym władzę komunistom. Po śmierci Lenina głośny spór Stalina z Trockim dotyczył metod postępowania względem nepmanów i kułaków, którzy byli zarodkiem szybko odradzającej się burżuazji i kapitalistów. Już od roku 1925 poczęto ich uciskać podatkami ale z zadaniem śmiertelnego ciosu zwlekano, gdyż te kategorje ludności były dostarczycielami żywności dla najszerszych warstw i wszelkie zakusy przeciwko nim mogłyby łatwo obrócić się przeciw komunistom. Zwyciężyła wtedy koncepcja Stalina, metod walki powolnej. Chytry polityk Gruzin zwyciężył sprytnego Żyda, który poszedł na wygnanie. Dopiero w 1929 r. uznał Stalin, że nadeszła odpowiednia chwila dla definitywnego zlikwidowania nepmanów i kułaków, wznowienia walki klas i wywłaszczenia, w związku z opracowaniem planu socjalistycznego rozwoju gospodarczego krajów związkowych i wciągnięciem całej ludności do pracy nad tym planem.

Lata powojenne wykazały sowieckim władcom niezbicie, że wszelkie liczenie na odbudowę gospodarczą przy pomocy pożyczki uzyskanej zewnątrz jest zwodnicze. Nawet względnie życzliwe dla bolszewików przejściowe rządy W. Brytanji, nie mogły zaszczepić śród kapitalistów zasady konieczności kredytów dla Sowietów. Blokada finansowa Sowietów była prawie zupełna, prócz drobnych doraźnych dostaw na krótki kredyt i małych koncesyj, które stale kończyły się sporem i likwidacją. Kapitał międzynarodowy bojkotował Sowiety i bolszewicy stopniowo uświadamiali sobie, że pozostaje im albo dopuścić do całkowitego upadku ekonomicznego kraju, lub próbować odbudowy, licząc tylko na własne siły t. j. na wzrost kapitału wewnętrznego. Na takiem podłożu powstał plan pięcioletni. Objął on zgóry nakre-

ślony całokształt rozwoju życia gospodarczego dla 160 miljonów ludzi jednego z najlepiej uposażonych przez naturę krajów. Komisja ogólno-państwowa planu pięciolecia zakreśliła w 1928 roku program etapowy dla zrealizowania do roku 1933 dla przemysłu, rolnictwa, komunikacji, finansów i t. d. Plan ten nie jest sztywny, lecz ulega ciągłym uzupełnieniom, zawsze prawie w kierunku zwiększenia żądań. Według niego, ludność związku sowieckiego musi spotęgować swą wytwórczość rolną i przemysłową, aby dogonić i prześcignąć kraje kapitalistyczne. Niewątpliwie nie wystarczy po temu lat pięć, twierdzą projektodawcy, lecz za 7—10 ludność Rosji ma być zaopatrzona we wsłasne wytwory przemysłowe, koleje, mieszkania, samochody, maszyny, zwierzęta pociągowe, żywność, odzież i rozrywki — tak jak w krajach najbogatszych.

Ponieważ finansowanie planu pięciolecia nie mogło być dokonane przy pomocy obcych kapitałów, wewnętrznych nagromadzonych też jeszcze nie było, dla dokonania dzieła w przeciągu wytkniętych pięciu lat, trzeba było uciec się do najbezwzględniejszych ofiar doraźnych — przez zmniejszenie spożycia. Można to nazwać, przez wyrzeczenie się wszystkiego i ogólne rozpowszechnienie nędzy. Na współczesne pokolenie mieszkańców Rosji, którzy przeszli wieloletnie wojny zewnętrzne i wewnętrzne, głód i rewolucje, nałożono obowiązek pracy nad pośpiesznem uprzemysłowieniem kraju. Zażądano dalszych ofiar i wyrzeczeń, które każdego zachodnio-europejczyka doprowadziłyby do stanu rozpaczy, w jakim nic już nie pozostaje, tylko wyjść na ulicę i budować barykady. Lecz u Rosjan ten punkt bezwzględnej rozpaczy leży znacznie niżej, niż u ludzi Zachodu. Przyzwyczajone do bezwzględnych metod i brutalnych rządów, starsze pokolenie cierpi w milczeniu i wymiera. Młodsze, od dzieciństwa karmione ambicją odbudowy kraju, pełne heroizmu i rozbudzonego sztucznie entuzjazmu i poświęcenia, pracuje w pierwszych szeregach, wierząc święcie, że plan pięcioletni to przedproże nowego ustroju i nowej epoki sowieckiego państwa.

Władcy sowieccy, decydując się na pięcioletnie tempo gospodarczej rozbudowy kraju, zdawali sobie doskonale

sprawę, że musi ono spowodować zubożenie w kraju. Było im to jednakże poniekąd na rękę. Uprzemysłowienie kraju uważali za niezbędne dla umocnienia dyktatury proletarjatu. W obecnych warunkach dyktatura ta trzymała się wyłącznie drogą gwałtu, przy pomocy policji politycznej i wojska. Stosunek ludności wiejskiej do przemysłowej wynosił w Rosji 83 i 17. Trzeba było czemprędzej około 100 miljonów chłopstwa zmienić na proletarjat przemysłowy i rolniczy, wtedy władza sowiecka znajdzie oparcie wśród ludu.

Drugą nieustanną obawą Sowietów jest interwencja wojskowa krajów kapitalistycznych. Wodzowie bolszewizmu są przekonani, że na ich kraj spadnie atak państw kapitalistycznych, które nie zniosą istnienia i rozkwitu państwa komunistycznego, mającego zawsze na widoku cel dalszy — rewolucję światową. Rozwinięty przemysł, zaspokajający wszystkie gospodarcze i wojskowe potrzeby Sowietów, stanowić ma potęgę, z którą będą oni mogli stawić czoło światowi kapitalistycznemu oraz nadal działać skutecznie dla rewolucji światowej, co bynajmniej nie przestaje być dalszym i ostatecznym celem planu pięciolecia. Ciężkie przejściowe położenie gospodarcze Sowietów zasłaniać ma przed oczyma Zachodu istotne postępy przemysłowe i usypiać czujność.

Takie motywy, oraz inne dalsze, zadecydowały o planie przekształcenia ustroju i charakteru gospodarczego Rosji w ciągu pięciu lat, skróconych później hasłem agitacyjnem „pięciolecie — w cztery lata". Tymczasem, już po dwóch latach poziom życiowy ludności, przez kierowanie wszystkich zasobów i wysiłków w jednym kierunku, przez wywóz wszystkiego, co można było sprzedać zagranicą, obniżył się niesłychanie. Równocześnie w całym świecie rozpalił się gwałtowny protest przeciwko wzrastającemu dumpingowi sowieckiemu, powodując zamykanie granic barjerami celnemi i groźbą bojkotu gospodarczego przez cały zorganizowany kapitał. Później nastąpiło obniżenie funta szterlinga i licznych walut opartych na funcie, co stało się poważnym hamulcem eksportu sowieckiego. Horoskopy dla planu pięciolecia zmalały znacznie.

I. Przemysł.

Przemysł rosyjski nie znał nigdy co to jest nadprodukcja. Ogromny rynek wewnętrzny pochłaniał całą własną wytwórczość przemysłową, która nie mogła sprostać zapotrzebowaniu; resztę dostarczała zagranica. Również w obecnej chwili cechą przemysłu sowieckiego jest paradoksalny stan, że trudności leżą nie w znalezieniu nabywców, lecz w ich uniknięciu. Cała ludność łaknie towarów i mniej lub więcej zasobna w inflacyjne ruble — czeka w kolejce na towar. Rynek wewnętrzny rozrasta się, bo chłop po wojnie i rewolucji nabył wielu nowych pragnień i pożądań, a przedewszystkiem powziął świadomość swojej siły. Od 1924 roku stan ludności powrócił do poziomu przedwojennego, czyli przyrost pokrył straty wszystkich wieloletnich wojen, epidemji, głodu i wychodźctwa. Od 1924 do 1927 roku przyrost wyniósł 9·5 miljona, podczas ostatnich trzech lat 11 miljonów. Znaczenie tych cyfr wystąpi w całej okazałości i jaskrawości, gdy podniesiemy, że przyrost ludności całej Europy poza Sowietami wynosi na 370 milj. ludności 2·5 milj. rocznie. Ta ogromna, wzbierająca się fala ludności, mogąca stać się tak dobrze źródłem siły jak i słabości państwa, musi szukać ujścia — skierowanie jej do pracy w przemyśle, górnictwie i skolektywizowanem rolnictwie było też motywem planu pięciolecia.

Przemysł w Rosji sowieckiej jest bardzo daleki od nasycenia potrzeb rynku własnego, przerasta to jego siły obecne i jeżeli uwzględnić wielki głód towarów oraz wzrastającą pojemność rynku, przerastać będzie te siły jeszcze na wiele lat. Tymczasem wszystko wytwarza państwo - producent. Ono też wszystko kontroluje od surowca i pracy począwszy, kończąc na sprzedaży i zysku. Ono dzieli towary między potrzebujących, jednych popierając i nagradzając w ten sposób, innych krzywdząc i gnębiąc, zależnie od swych potrzeb i widoków chwilowych. Rynek oficjalny, normowany, nie zna wahania cen, niema tam kwestji kredytu, konkurencji zagranicznej. Towary są przydzielone na kartki, ale kartka to tylko uprawnienie do nabycia, wcale nie gwarancja nabycia, trzeba czekać aż towar nadejdzie.

Lud czeka i cierpi w nadziei, że ten niedostatek minie i po ukończeniu pięciolecia wszystkiego będzie w bród. Tymczasem kwitnie handel pokątny, po zupełnie innych cenach niż oficjalne. W Moskwie, pisze jeden amerykański korespondent, człowiek mający na sprzedaż parę łatanych pantofli, kobieta trochę sukna lub płótna, posiadacz zepsutego roweru i starego zegarka — są panami wolnego rynku przemysłowego.

Obecnie dokonamy krótkiego przeglądu najważniejszych placówek przemysłowych i naturalnych podstaw budowy planu pięciolecia.

Magnitogorsk jest sercem planu pięciolecia i ma stać się największą stalownią w Europie. Magnitogorsk znajznajduje się w Zach. Syberji, zaledwie 270 km od Uralu. Napróżno go jednakże szukać na mapie. Do niedawna była tam tylko góra, która zawierała 275 miljonów ton 62% rudy żelaznej magnetycznej. Złoża tak bogatego nie zna świat. Obecnie działa tam od dwóch lat dziewiętnastu inżynierów amerykańskich z Mac Murray'em, wybitnym fachowcem, na czele, kierując pracą 20.000 ludzi. Buduje się tam osiem wielkich pieców, mających produkować każdy 1000 ton surówki żelaznej dziennie. Odpowiednio do tej produkcji buduje się piece martinowskie, konwerton bessemerowski, koksownie i t. d., kosztem 800 milj. rubli. Paliwo ma przybywać z zagłębia węglowego okręgu Kuźnieckiego, najbogatszego w Rosji, lecz odległego o przeszło 2000 km. Buduje się w tym celu specjalna kolej. Walcownie stali staną w Kuźniecku. Paliwo jest słabą stroną tego projektu.

Fabryki traktorów w Czelabińsku i Stalingradzie (Carycynie). Budowa tych dwuch, największych na świecie fabryk traktorów rolniczych, z których każda ma wyrabiać ok. 50.000 traktorów rocznie, jest związana z projektem zupełnego przejścia na mechaniczną uprawę roli w gospodarstwach kolektywnych i sowieckich, o czem później będzie jeszcze mowa. Pierwsza z tych fabryk jest jeszcze w budowie, druga jest już czynna. Obie budowy prowadzili fachowcy amerykańscy, którzy mają wyszkolić miejscowy personal i w tym celu pozostają w Sowietach przez dłuższy czas. Naczelnym dyrektorem jest niejaki Iwanow, srogi ko-

munista, jak go nazwał jeden z Amerykanów, typ poganiacza. Urządzenia fabryk są jak najbardziej nowoczesne, zastosowano ruchomą taśmę, dzięki czemu wyrabiany przedmiot przenoszony jest z miejsca na miejsce, od robotnika do robotnika, z których każdy wykonywa jedną drobną, określoną czynność. Wytwórczość jest obliczona tak, aby na $5^1/_4$ minuty przypadał jeden gotowy traktor. Poza temi fabrykami buduje się trzecia w Charkowie oraz inne stare fabryki, jak Putiłowa w Leningradzie, również zaczynają wyrabiać traktory.

Gdy wszystkie fabryki będą puszczone w ruch, roczna produkcja siły traktorowej w Rosji wyniesie 3 miljony koni mechanicznych. Jest to ilość olbrzymia, bolszewicy wierzą jednakże, że w ciągu 3-ch lat podda się uprawie mechanicznej 100 milj. hektarów. Projektowane powiększenie gospodarstw kolektywnych i ferm państwowych, uprawy specjalne, jak rośliny pastewne, len, bawełna, wreszcie potrzeba zaorania gruntów dziewiczych, wszystko to razem nietylko ma wchłonąć produkcję traktorów, lecz nawet uczynić ją rychło niedostateczną wobec potrzeb kraju.

Sielmaszstroj, tak nazywa się wielka fabryka maszyn rolniczych, budowana w Rostowie nad Donem. Ma ona wyrabiać pługi, brony, siewniki, wiązałki, grabie do siana, kosiarki i żniwiarki. Te maszyny były do Rosji przeważnie sprowadzane ze St. Zjedn., które poważnie ucierpią przez stratę tego odbiorcy. Fabryka już jest uruchomiona. Dzięki wspomnianym zakładom, fachowcy sowieccy od traktorów i rolnictwa oczekują, że Rosja, po zmechanizowaniu uprawy roli, zdobędzie monopol na europejskim rynku zbożowym, a kraje amerykańskie będą musiały zmniejszyć obszary zasiewane zbożami do rozmiarów odpowiadających zapotrzebowaniu wewnętrznemu.

Fabryka samochodów Forda buduje się o 20 kilka kilometrów od Niżniego-Nowgorodu, jest zaprojektowana na wytwórczość 140 tysięcy samochodów rocznie. Wytwórczość St. Zjednoczonych wynosi 26·5 miljonów samochodów rocznie. Sowiety zawarły umowę z Fordem w ten sposób, że zobowiązał się on za 30 milj. dolarów zmontować fabrykę przy udziale swoich inżynierów i wyszkolić odpowiedni

personal rosyjski. Dzisiaj około setki bolszewickich inżynierów praktykuje u Forda. W ten sposób Sowiety musiały skapitulować przed Fordem, był on bowiem przedmiotem dzikich napaści prasy bolszewickiej, która wypisywała straszne historje o niewolnikach taśmy automatycznej. Obecnie sowiecki trust automobilowo-traktorowy uczy się u Forda i wkłada całą swą ambicję w to, aby ich fabryki były jak najpodobniejsze do zakładów Forda.

Miasto Azbest. Takiego miasta nie można jeszcze znaleźć na mapie krajów sowieckich, chociaż liczy ono dzisiaj ok. 55.000 mieszkańców. Leży ono około Świerdłowska (Ekaterinburga), o 30 km. od kolei syberyjskiej na północ. Działa tam od dwóch lat amerykański inżynier W. A. Rukeyser, rozbudowując miejscowe, niezmiernie bogate pokłady azbestu. Kopalnie te, już teraz bardzo duże, w r. 1933 mają wyrabiać $^1/_4$ miljona ton, stając się największemi w świecie; światowa produkcja azbestu wynosi bowiem obecnie 352 tys. ton, z czego 80 % wytwarza Kanada. Kopalnie azbestu są urządzone zupełnie nowocześnie i według opinji fachowców amerykańskich wzrost produkcji do podanych powyżej rozmiarów nie ulega żadnej wątpliwości.

Mangan. W głębi gór Kaukazu, w gruzińskiem miasteczku Czjaturi, leżą kopalnie znanej na całym świecie wyśmienitej rudy żelaznej, zawierającej mangan. Co drugi co najmniej samochód w świecie posiada części stalowe wykonane z rudy manganowej w Czjaturi. Były one pewien czas, do roku 1928, koncesją znanego bankiera-przemysłowca Harrimana, który musiał opuścić je ze stratą, ze względu na trudności stawiane przez rząd sowiecki. Dzisiaj rządzi tam towarzysz Kamazadaszwili, srogi bolszewik, górnik i przyjaciel Stalina.

Rosja już obecnie jest na czele krajów produkujących rudy manganowe, wytwarzając razem 1·2 miljona ton o zawartości 50 % czystego manganu, gdy Ameryka Północna wytwarza 1·1 miljona ton o zawartości 5—10 % manganu i zaledwie 47 tysięcy ton o zawartości 35 % manganu. Rozwój kopalni sowieckich w przyszłości zakreślony bardzo szeroko i nic dziwnego, dzisiaj już budzi poważne obawy producentów manganu w Ameryce, Brazylji i Indjach.

Nafta. Związek sowiecki posiada również jedno z najbogatszych w świecie źródeł ropy naftowej; zapasy jej obliczają Amerykanie na 6·7 miljardów ton, gdy swoje własne oceniają na 5·5 miljardów ton. Produkcja sowiecka wzrosła z 79.6 miljonów ton w roku 1927, na 119.7 milj. ton w r. 1930. Plan pięciolecia przewiduje wzrost w r. 1933 na 152 miljony ton, wówczas Sowiety wysuną się na drugie miejsce produkcji światowej, które obecnie zajmuje Wenezuela z 137 milj. ton. Stany Zjednoczone produkują przeszło miljard ton ropy rocznie.

Zważyć trzeba, że znaczenie gospodarcze i militarne ropy naftowej wzrasta nieustannie w związku z rozwojem silnika spalinowego w zastosowaniu do komunikacji, tak na lądzie, jak i na wodzie, oraz w powietrzu. Kiedy w r. 1860 na 100 kg. węgla zużywano w świecie 0.06 kg. ropy, w roku 1913 zużywano już 4.4 kg., w r. 1926 aż 16.7 kg. Zapotrzebowanie na wytwory z ropy naftowej rośnie więc dużo szybciej, niż na węgiel. Dzisiaj na tem polu panuje wielka nadprodukcja, wszyscy wytwórcy łączą się z sobą w celu jej zahamowania; jedynie rząd sowiecki odrzuca wszelkie porozumienia, podwaja swoje wysiłki, aby otworzyć nowe źródła i z portów morza Czarnego rozlewa rzeki nafty na cały świat, dla pobicia konkurentów. Przypominają się słowa Clemenceau z okresu zawierania traktatu wersalskiego: „kto będzie miał naftę, będzie miał świat".

Drzewo stanowi dalsze ogniwo łańcucha bogactw tego tak szczodrze przez przyrodę wyposażonego kraju. Wywóz drzewa jest dotychczas poważną pozycją dochodową sowietów, finansujących w ten sposób plan pięciolecia. W 1927 r. wynosił on 1779 milj. stóp sześciennych, w 1929 już 3337 milj., w 1930 około 8.000 milj., prześcigając znacznie przedwojenny wywóz drzewa i zajmując pierwsze miejsce w handlu światowym. Wywóz sowieckiego drzewa kieruje się do Anglji, Niemiec, Holandji i Belgji, wypierając z tych rynków drzewo fińskie i polskie. Drzewo sowieckie dotarło nawet na rynki St. Zjedn., gdzie jednakże podniósł się gwałtowny protest — jest bowiem wiadome, że rąbanie drzewa w Sowietach jest pracą przymusową, dla t. zw. „liszeńców", ludzi pozbawionych praw ze względów politycznych.

Węgiel. Węgiel kamienny i wogóle paliwo mineralne stanowi słabą stronę sowieckiego frontu gospodarzego. Chociaż w latach 1929—30 produkcja węgla wzrosła z 39·6 milj. ton na 46·6 milj. postęp ten nie wystarcza wcale dla zaspokojenia potrzeb komunikacji, rozbudowywanego przemysłu oraz domowych. Dokonywane są żywiołowe „bolszewickie" wysiłki celem powiększenia wydobycia węgla. Prawa ręka Stalina, Mołotow, przybył specjalnie do Zagłębia donieckiego, dyrektorzy trustu węglowego zostali zmienieni, dekret specjalny przyznał robotnikom ulgi, lepszą żywność i wynagrodzenie, oraz wysokie premje. Sytuacja była tam bowiem taka, że na 225 tys. górników zmieniło się w ciągu pół roku 178 tys., gdyż nie mogli wytrzymać warunków pracy w sowieckich kopalniach. Dzisiaj w Zagłębiu donieckiem robotnicy bez ograniczenia mogą kupować papierosy, jeść codziennie mięso i na miesiąc nabyć 8 m sukna. Dla najliczniejszej kategorji ludności sowieckiego państwa jest to ideał życia, móc najeść się do syta. W stolicy bowiem opał otrzymuje się na kartki i ustawowe maksymum temperatury w mieszkaniu zostało obniżone z 10·5° R do 7° R, zaco są odpowiedzialni dozorcy domów. Ubiegłej zimy sądy w Moskwie miały do załatwienia całe masy procesów o „marnotrawienie opału domowego". Równocześnie węgiel i antracyt sowiecki poszły zagranicę w ilości 2 milj. ton. Obywatel Moskwy i Leningradu milczy i marznie, jeżeli przeklina, to tylko w duchu, aby nikt nie usłyszał.

Paliwo staje się jedną z największych trudności dla zrealizowania i prawidłowego funkcjonowania planu pięciolecia.

Elektryfikacja jest uważana za najważniejszą gałęź dla uprzemysłowienia kraju, głównie może ze względu na aforyzm Lenina, który miał niegdyś powiedzieć, że „elektryfikacja to wcielenie idei socjalizmu". Postęp w tej dziedzinie jest rzeczywiście wielki, lecz również i zapotrzebowanie na energje elektryczne wzrasta bardzo szybko. Produkcja energji elektrycznej w Rosji wynosiła w 1913 r. 2.000 milj. kilowatgodzin, w 1927 r. 4.060 milj. KWgodz., w 1930 r. 8.700 milj. KWgodz. Na rok 1933 projektuje się 25 miljardów KWgodz., co postawi Sowiety na trzeciem miejscu pro-

dukcji światowej, wobec 113 miljardów KWgodz. wytwarzanych w St. Zjednoczonych i 30 miljardów KWgodz. wytwarzanych w Niemczech.

Buduje się dużo nowych elektrowni w różnych okręgach państwa, przedewszystkiem na Uralu, północnym Kaukazie i Zagłębiu donieckiem. Powstają elektrownie tak cieplne jak i wodne. Największem jednakże dziełem jest „Dnieprostroj", czyli wykorzystanie sił wodnych, dobrze nam z literatury sienkiewiczowskiej znanych porohów dnieprowych. Tam gdzie ongiś była Sicz, na słynnym Nienasyćcu, gdzie płynął p. Skrzetuski z Rzędzianem, powstaje tama betonowa wys. 66 metrów i długości przeszło dwa kilometry. Tama ta spowoduje skupienie mas wody, która poruszać będzie potem 9 turbin o wydajności 850.000 koni mechanicznych. Dla porównania przytoczę, że wodospad Niagary daje 620.000 koni mechanicznych. Robotami przy Dnieprostroju zarządza Amerykanin płk. Cooper wraz z licznym sztabem inżynierów amerykańskich, kierujących pracą 17.000 miejscowego robotnika. Obok powstaje całe miasto. Energja elektryczna Dnieprostroju będzie oddana fabrykom elektrochemicznym i metalurgicznym, budowanym w pobliżu, oraz przesyłana dalej do innych ośrodków przemysłowych.

Takim jest w pobieżnych szkicach obraz największych przemysłowych wysiłków planu pięciolecia. Na tem plan jednakże nie ogranicza się bynajmniej. Prócz rozbudowy podstawowego t. zw. przemysłu ciężkiego, przewiduje on rozwój przemysłów doskonalszych, mechanicznego, chemicznego i budowlanego. Ogromne inwestycje przewiduje się dla kolejnictwa, które teraz funkcjonuje nad wyraz źle i jest jedną z największych przeszkód przy realizowaniu planów pięciolecia. Obejmuje on także drogi kołowe, wodne i lotnictwo, rozwój którego, jak wogóle wszystkich gałęzi przemysłu ważnych dla obrony, leży specjalnie na sercu bolszewickiem.

W całej pełni i ze znacznie większą słusznością, możnaby zastosować tutaj jedno ze znanych w naszych własnych stosunkach powiedzeń o „radosnej twórczości". Czy to jednak wystarczy dla stworzenia dzieł trwałych i poży-

tecznych? Ale sceptycyzm i niewiara w powodzenie planu pięciolecia jest dzisiaj największem przestępstwem, karanem jako zdrada stanu.

II. Praca.

Tempo forsownego wykonywania planu pięciolecia sprawiło, że w Sowietach pozornie nie istnieje, tak wszędzie w obecnej chwili dotkliwa, kwestja bezrobocia. Naturalnie, o ile można bezwzględnie zaufać urzędowej statystyce, która wszędzie jest w tych sprawach bardzo niedokładną. W Sowietach niewątpliwie panuje bardzo wielkie zapotrzebowanie robotników wykwalifikowanych. Natomiast istnieje bezrobocie wśród niewykwalifikowanych i kobiet, głównie młodzieży wiejskiej; takich notowano bez pracy w 1929 r. 1·7 milj., w pocz. 1930 r. 1·0 milj., w końcu 1930 tylko 0·75 milj. Potem rząd przerwał wogóle rejestrację, gdyż podobno wszyscy otrzymali pracę. Więcej, z powodu braku pracowników trzeba było zrzec się głównej zdobyczy rewolucji i wprowadzić gdzieniegdzie 10-cio godzinny dzień pracy, przy odpoczynku kolejnym co piąty dzień. Potem znowu to zmieniono.

Nie można pominąć tutaj milczeniem, że w Sowietach są prowadzone na wielką skalę roboty przymusowe, które wykonują „kułacy" i „nepmani", krótko tak zwani „liszeńcy", ludzie postawieni poza prawem, często porwani od swych domów i oddzieleni od rodzin, za różne przestępstwa przeciw rządowi, które nigdzie na świecie nie zostałyby za przestępstwa wogóle uznane. Pracują oni nad rąbaniem lasów syberyjskich i nad nawodnieniem pól pod uprawę bawełny w Turkestanie.

Na terenie objętym planami pięciolecia pracuje obecnie ok. 1000 inżynierów i techników amerykańskich i drugie tyle niemieckich, angielskich, czeskich i innych. Amerykanie pobierają 500—1000 dolarów miesięcznie, inni bez porównania mniej. Wogóle dyrektorzy i inżynierowie mają obecnie wobec robotników prawa szerokie, dyscyplina jest zachowana nieomal wojskowa, za drobne przewinienia degradacja i sądy. Powszechnie został zastosowany system pracy akordowej, potępiony przez Marxa i do niedawna

przez bolszewików. Robotnicy mają pewne przywileje w porównaniu z czasami dawnemi, zorganizowano liczne domy robotnicze, teatry, kina, bibljoteki. Dzieci robotnicze mają pierwszeństwo w szkołach przed innemi. Jednakowoż ogólne położenie materjalne klasy robotniczej jest gorsze niż dawniej, system kartkowy sprawia, że wszyscy są źle odżywiani i źle ubrani. Chociaż ośrodki przemysłowe są przedmiotem specjalnych starań i wogóle lepiej zaopatrywane niż wielkie miasta. Tam dobrze odżywiony i odziany człowiek, to tylko członek policji lub wojskowy.

W dużo gorszem położeniu jest warstwa pracowników umysłowych. Stanowią oni bowiem kategorję, której rząd sowiecki nie ufa, uważając ich za podejrzanych i nieżyczliwych względem władzy komunistycznej. Stosuje się też tutaj system szpiegowania i ciężkich kar za wykroczenia gdzieindziej nie znane, jak np. zrzucanie z siebie odpowiedzialności, niewykorzystanie z przysługujących uprawnień, inaczej sabotaż. Za błąd popełniony, za który najwyższą karą mogła być gdzieindziej utrata posady, w Sowietach grozi utrata wolności i przeniesienie do „liszeńców".

Przedsiębiorstwa sowieckie obecnie usiłują prowadzić kalkulację czysto kupiecką. Kapitał zakładowy zostaje ustalony przez oszacowanie przedsiębiorstwa, chociaż ono zostało uzyskane przez wywłaszczenie bez odszkodowania. Zysk jest dzielony następująco: 10% na podatek dochodowy, 3% na popieranie technicznego szkolenia robotników, 10 % na fundusz popierania położenia robotników, 6 % na fundusz rezerwowy, 10% na fundusz specjalny, 25 % na inwestycje i około 30% na dywidendę (?).

Wielką trudność dla przedsiębiorstw sowieckich stanowi niestałość rosyjskiego robotnika, który, będąc jeszcze związany wspomnieniami z rodzinną, wsią tęskni do niej, nie może przywiązać się na stałe do nowego miejsca pracy i przy pierwszej zachciance porzuca ją, wraca do wsi, albo szuka innej lepszej roboty. Te wędrówki robotników rozciągają się na $^4/_5$ ogółu i uniemożliwiają fabrykom wyszkolenie fachowego personalu. Rząd sowiecki usiłuje zwalczać ten płynny stan i wydał dekret przewidujący kary za samowolne porzucanie pracy, nagrody dla tych którzy przepra-

cowali bez przerwy dwa (!) lata i t. p. Najchętniej rząd wprowadziłby pracę przymusową, jeżeli tego nie robi, to dlatego, że nie może.

Tymczasem najnowsze maszyny automatyczne i urządzenia sprowadzone z zagranicy cierpią oddane w niepowołane i niefachowe ręce. W pewnych przedsiębiorstwach użycie maszyn doszło do 50%. Robotnik, nie rozumiejąc dobrze mechanizmu, nie umiejąc usunąć drobnej usterki, psuje maszynę, wpadając ostatecznie w złość, kopie i pluje na najnowsze urządzenia zachodnio-europejskie lub amerykańskie. Korespondent pism niemieckich p. Zienau pisze z Moskwy, że jak oficjalnie stwierdzono jakość wyrobów przemysłowych ogromnie jest niska, braki wynoszą 33%, w fabryce im. Dzierżyńskiego aż 69·3%, zaś w nowej fabryce traktorów w Stalingrodzie cała produkcja pewnej partji części zapasowych poszła z taśmy automatycznej — na szmelc. Program pracy zaczyna też zawodzić w projektach pięciolecia; nie wykonały planów zakreślonych: przemysł maszyn rolniczych, żelazny, budowlany, węglowy i kopalniany. Przyczyny, zupełny rozstrój transportu, brak lokomotyw i wagonów, brak paliwa oraz często surowców na miejscu, oraz, najważniejsze, brak odpowiednio wyszkolonych rąk do pracy. Jako pomoc w najgorszych odcinkach, występują młode komunistyczne ideowe oddziały pracy, będące wzorem dla miejscowych, nie dość uświadomionych towarzyszy. Pomimo wszystko w trzecim roku pięciolecia tempo pracy osłabło znacznie.

III. Rolnictwo.

Z obszaru przedwojennego cesarstwa rosyjskiego wywożono przed rokiem 1914 przeciętnie 10 miljonów ton zbóż rocznie. W jaki sposób ludność tego kraju po wojnie i po rewolucji znalazła się na szereg lat w położeniu głodującem, lub sąsiadującem z głodem, stanowi jedno z dziwnych zjawisk okresu powojennego. Rosję uważano powszechnie za spichlerz Europy. Porównanie jednakże z innymi producentami zboża, jak St. Zjednoczone, Argentyna i Kanada wyjaśnia częściowo to zjawisko, bowiem w obliczeniu na głowę mieszkańca Kanada produkuje pięć razy tyle, Stany

Zjedn. i Argentyna dwa i pół razy tyle co Rosja. Zamknięcie wywozu zbóż mogło być w swoim czasie dla Sowietów dobrodziejstwem, pozwalającem na opanowanie sytuacji żywnościowej kraju, gdyby nie inne niefortunne posunięcia młodego rządu sowieckiego. Statystyka produkcji rolnej wskazuje bowiem, że 21 % wolnego zapasu zbóż na rynku dostarczała własność wielka, 50 % własność średnia, natomiast małorolni dostarczali tylko 28 %. Po skonfiskowaniu własności wielkiej i średniej i rozdzieleniu ziemi pomiędzy bezrolnych, ilość naturalnych gospodarstw wzrosła z 16 milj. na 26 miljonów, zaś udział ich w zaopatrzeniu rynku w zboże — stał się żaden. Byli, oni wszyscy, ci nowi gospodarze, zaledwo z trudem samowystarczalni. Ilość zboża dla miast, ludności przemysłowej i wojska była bardzo mała, otrzymać ją można było tylko u t. zw. kułaków. Tę warstwę stanowili zamożni włościanie, którzy z chwilą ogłoszenia Nepu podnieśli głowy. Znaczna część potworzonych 2—4 hektarowych gospodarzy, będących społecznym anachronizmem, oddali swe karłowate posiadłości, które wyżywić ich nie mogły, w dzierżawę bogatszym chłopom, sami zaś, albo najęli się za parobków, albo poszli szukać pracy gdzieindziej. W ten sposób wzmacniała się klasa kułaków, zasobnych i zapobiegliwych włościan, którzy wszędzie w świecie stanowiliby typ obywateli bardzo pożądanych. Sytuacja rządu sowieckiego była zato nad wyraz trudna. Należało albo popsuć kułaków, gdyż oni cały kraj żywili, ale byłoby to sprzeniewierzeniem się ideologji sowieckiej, bo kułak to był drobny kapitalista i właściciel ziemski, albo też wypowiedzieć im bezwzględną walkę. Musiano wybrać to ostatnie. Wiemy już, że na tym punkcie wybuchł spór Stalina z Trockim, spór ten jednakże dotyczył tylko metody walki z kułakami, ale nie samej zasady i potrzebę tej walki.

Sowchozy i Kołchozy. Wywłaszczenie wielkiej i średniej własności ziemskiej i oddanie gruntów bezrolnym i małorolnym włościanom, nie usunęło ze wsi rosyjskiej głodu ziemi, a tylko spowodowało powstanie znacznej ilości gospodarstw karłowatych, co przy nieumiejętnej uprawie doprowadziło do opłakanych stosunków na wsi i do głodu w miastach. Wytworzył się chaos, intrygi, rywalizacja i ciągłe

zamiany przydziałów, przy których zatracił się wszelki interes w ulepszaniu kultury rolnej.

Na wsi rosyjskiej pozostała wśród chłopstwa pamięć i tradycja „obszczyny", wspólnego zrzeszenia gospodarczego; zasada indywidualnej własności ziemskiej nie była zakorzeniona tak silnie jak gdzieindziej. Rząd popierał wszelkiemi siłami tworzenie gospodarstw kolektywnych „kołchozów", proletarjat wiejski łączył się też chętnie, widząc w tem pewne korzyści. Kołchozy tworzyli jednakże tylko najbiedniejsi, kułacy byli bezwzględnie oporni. Rząd, widząc w kołchozach urzeczywistnienie zasad komunizmu i środek walki z kułactwem, popierał je wszelkimi sposobami, lecz na razie zachowywał jako podstawę dobrowolne zrzeszanie. Kołchozom udzielano wyborowego ziarna na zasiewy, wydawano narzędzia rolnicze, zaliczki na przyszłe plony, nie skąpiono fachowych porad bezpłatnych. Równocześnie zaczął się ucisk kułaków i represje, nakładanie niemożliwych podatków i kontyngentów. Chłopi poza kolektywami poczuli się niepewnie, pod pretekstem niewykonywania nałożonych zobowiązań zaczęto ich wywłaszczać i wysyłać na roboty przymusowe. Zaczęło się gwałtowne „odkułakowanie" wsi. Zastosowano wobec tych ludzi, których jedyną winą było, że chcieli trwać na swej ojcowiźnie i którzy stanowili typy dobrych gospodarzy, najgorsze ograniczenia, w celu zniszczenia ich bytu i egzystencji. Zmuszano ich do wstępowania do kolektywów, co równało się oddaniu całego dobytku w obce ręce, najczęściej próżniacze i niefachowe.

Na przymusowe kolektywizacje i kampanje antykułackie odpowiedzieli chłopi masowym ubojem swego inwentarza bydlęcego. Naogół oblicza się, że od marca 1929 do marca 1930 ilość bydła w Rosji zmniejszyła się o $^1/_5$, krów o $^1/_8$, owiec o $^1/_3$, nierogacizny o $^2/_5$. Kułacy ćwiartowali swe bydło, nie mogąc w atmosferze ogólnej likwidacji otrzymać za nie należytej ceny, oraz jako sprzeciw wcielenia bydła do kolektywów. W tym okresie zjedzono w Rosji tyle mięsa, jak jeszcze zapewne nigdy, ale zaraz potem nastąpił chroniczny brak mięsa i nabiału. Dzisiaj pozostała rządowi sowieckiemu troska na kilkanaście lat wyrównania ilości bydła i zdobycia nabiału dla miast.

Ostatecznie kułaków gwałtownie zlikwidowano, ale wrodzone chłopstwu elementarne poczucie sprawiedliwości, wywołało wobec metod bolszewickich, takie sprzeciwy oraz nieprzychylny i wręcz groźny nastrój dla Sowietów, że Stalin i Centr. Komitet partji komunistycznej musieli się cofnąć i całą winę zwalili na władze lokalne. Specjalny dekret pozwolił chłopom na występowanie z kołchozów, zwrócono własność prywatną i inwentarz, przywrócono częściowo wolny handel. Wielu chłopów wystąpiło wówczas z kołchozów. Dekret Stalina był posunięciem chytrem, które odprężyło napiętą do niemożliwości sytuację i znowu kwestje wstępowania do kołchozów postawiło czasowo na podstawie dobrowolnego zrzeszania. Rząd bowiem nadal popiera kołchozy, czyniąc rozmaite ulgi oraz zastosował inne zasady i podział zysków. Zysk jest dzielony obecnie nie porówno, lecz według wniesionego majątku indywidualnego. Znowu odrzucono większość haseł socjalistyczno-komunistycznych, wprowadzono akordową pracę, różne kategorje wynagrodzenia za wykonywane roboty — jednem słowem, kalkulację kapitalistyczną. Ruch kolektywistyczny doznał jak gdyby odrodzenia, odsetek skolektywizowanych gospodarstw obejmuje obecnie 25—50 % ogółu. Resztę stanowi t. zw. „średniak", który tyle produkuje, co zje. Proletarjat wiejski pracuje dla kołchozów, jak dawniej dla „pomieszczyka" i żyje zwykle z tego, co otrzyma za pracę. Średniakowi, o ile zna inwentarz, oraz możliwość obracania handlowego swemi produktami, może powodzić się nawet chwilowo bardzo dobrze, bo handluje swemi artykułami na wolnym rynku, gdzie ceny są dwudziestokrotnie wyższe. Nie trudno odgadnąć, że ta warstwa może szybko się wzbogacić, nawet ograniczając się do gospodarstwa inwentarzowego i oddając ziemię kołchozom.

Widzimy więc jak na dłoni, że cała ta rewolucja agrarna niewiele zmieniła stosunki wiejskie. Różnice klasowe i materjalne pozostały, kapitalizm prywatny żyje, pracowity się bogaci, proletarjat pracuje dla innych. Idea socjal-komunistyczna znowu próby życia nie wytrzymała.

Niezależnie od organizowania i popierania kolektywów, jako idealny komunistyczny wyraz rozwiązania kwestji agrar-

nej, rząd sowiecki kroczy również drogą tworzenia przedsiębiorstw rolnych, czysto państwowych, pod nazwą „Sowchozy". Temi przedsiębiorstwami zarządza organizacja „Zierno-trust", która dysponuje ziemią państwową w ilości 12 miljonów hektarów w południowo wschodniej Rosji oraz w Syberji, z czego połowa są to ziemie dziewicze, ze względów klimatycznych dotychczas nie uprawiane. Chodzi tu głównie o południowo wschodnie stepy Ukrainy, środkowy i dolny bieg Wołgi, republiki baszkirską i uralską. Ziemie te stanowią typowo pszeniczny czarnoziem, są jednakże narażone na posuchy, gdyż ciepły wiatr, t. zw. „suchowiej", uniemożliwiał stale urodzaj. Z tej też przyczyny dotychczas pozostały te ziemie nieuprawne, nie można było bowiem tego dokonać zwierzęcą siłą pociągową oraz prymitywnemi chłopskiemi narzędziami uprawy. Fachowcy sowieccy, opierając się na analogicznych przykładach amerykańskich, doszli do przekonania, że zaoranie w bardzo szybkim czasie mechaniczne, t. j. orka traktorami, wykonana na wiosnę, kiedy gleba zawiera dużo wilgoci pozostałej z zimy, a sianie niezwłoczne specjalnie odpornem ziarnem, pozwoli zasiewom rozwinąć się, dojrzeć i uniknąć szkodliwego działania „suchowieja". Niewątpliwie, że nieurodzaje będą, ale wobec wielkich przestrzeni, ciągnących się od morza Czarnego po Syberję, nieurodzaje te będą tylko lokalne, straty w jednem miejscu powetuje urodzaj w innem. W związku z temi projektami buduje rząd sowiecki wielkie fabryki traktorów, o których mówiliśmy poprzednio, spodziewając się w ten sposób znaleść wyjście z fatalnego stanu gospodarczego, w jaki wpadł przez swe eksperymenty. Dwie wielkie fermy sowieckie są obecnie na tych terenach czynne, jedna zwie się Gigant, druga Wielbłąd. Pierwsza obejmuje 256 tys. hektarów, druga 120 tys. hektarów. Zwiedzał je pewien amerykański korespondent i wyniósł wrażenie, że o ile Gigant jest największą fermą na świecie, jest też niewątpliwie najgorzej prowadzoną i kierownik jej dawał mu wyraźnie fałszywe informacje. Natomiast ferma Wielbłąd jest podobno prowadzona pierwszorzędnie, wyniki otrzymywane są zadawalające chociaż dotychczas tylko mała część gruntów jest wzięta pod uprawę.

Rząd sowiecki podzielił kraj pod względem rolniczym na jedenaście rejonów i dla każdego z nich opracował statystykę stanu rolnego oraz program rozwoju. W skróceniu program ten przedstawia się następująco:

1. Rejon obejmuje północny Kaukaz. Produkcja zbóż. Chów bydła. Wykorzystanie ziemi dziewiczej przez zakładanie gospodarstw państwowych.

2. Rejon obejmuje bieg dolnej Wołgi. Podniesienie produkcji zbóż przez podwyższenie techniki agronomicznej. Hodowla bydła.

3. Rejon środkowej Wołgi. Zwiększenie obszaru ziemi uprawnej przez wykarczowanie lasów, silny rozwój kołchozów i Sowchozów ze względu na znaczną ilość biednego chłopstwa.

4. Centralny pas czarnoziemu. Zmniejszenie produkcji zboża, natomiast podniesienie uprawy buraka cukrowego i tytoniu. Poprawa płodozmianu, przemysł rolny. Wobec przeludnienia popieranie emigracji.

5. Sybir. Rejon ten wymaga poprawienia komunikacji i wzmożenia kolonizacji. Gospodarka leśna, chów bydła i trzody. Rozwój tego rejonu jest sprawą przyszłości.

6. Ural. Jest przewidziany jak rewir przemysłowy, który będzie odbiorcą produktów rolnych. Konieczne jest gęstsze osiedlenie ludności.

7. Centralny rejon przemysłowy. Przewiduje się rozwój mleczarstwa, warzywnictwa, sadownictwa, chowu trzody i drobiu.

8. Rejon zachodni. Wobec przeludnienia należy popierać emigrację. Należy zastosować meljoracje, przemysł rolny, uprawę lnu, ziemniaków, nasion pastewnych i t. p.

9. Rejon północny. Gospodarstwo leśne.

10. Rejon dalekiego wschodu. Jego rozwój zależy przedewszystkiem od napływu emigrantów.

11. Autonomiczne republiki. Wymagają napływu emigrantów. Po wykonanych meljoracjach i polepszeniu warunków przewiduje się skolonizowanie tych obszarów przez ludność rolniczą rejonów przeludnionych.

Program niewątpliwie b. piękny, ale jego wykonanie

wymaga pracy wielu pokoleń, a nie pięciu lat. Że taki plan powstał i został uznany za możliwy w krótkim czasie do wykonania, stanowi znamienną i charakterystyczną cechę optymistycznego ujmowania spraw przez rządy obecne Rosji.

IV. Finanse.

Ktokolwiek zna stan psychiczny ludności, jaki wytwarza się w kraju podczas inflacji pieniężnej, musi go po znalezieniu się w Sowietach odczuć. Wprawdzie obywatel sowiecki od siedmiu lat może czytać w oficjalnych biuletynach, że dolar kosztuje 1·94 rb. tak, że można pomyśleć, iż rubel jest najstalszą walutą świata — to jest wszystko fikcją. Rubel sowiecki nigdzie na oficjalnych „burżuazyjnych" giełdach nie jest notowany, na giełdach zaś pokątnych trzeba za dolara zapłacić 20—30 rb. Srebro i bilon dawno już zniknęły z obiegu, za ich gromadzenie były liczne wyroki śmierci. Oficjalny obieg pieniądza papierowego wynosił 1 października 1928 r. 1.970 miljonów, 1 września 1930 r. 4.750 miljonów. Pokrycie w walutach i kruszcach wynosi podobno 25%.

Inflacja pieniężna w Sowietach różni się jednakże od tej, którą przeszły niektóre państwa europejskie. W Sowietach istnieje bowiem podwójny rynek, „normowany" i wolny. Pieniądza nie można wydać na rynku normowanym, gdzie wszelkie towary znajdują się w ilościach ograniczonych i kupuje się tylko do wysokości przydziałów. Pieniądz spływa na rynek wolny, powodując wzrost popytu i szybkie śrubowanie cen. Transakcje handlowe na wsi są przeważnie uskuteczniane w drodze wymiennej. Wobec tych warunków inflacja ma znaczenie podrzędne i rząd wcale się o nią chwilowo nie troszczy, mając swoje własne plany na przyszłość. Sowiety pragną rozwiązać problem inflacji przez spotęgowanie produkcji, rzucając na rynek normowany ilości towarów odpowiadających całkowicie zapotrzebowaniu. Wówczas ceny rynku wolnego zrównają się z cenami rynku normowanego, wszystko będzie dobrze. Tymczasem nakłada się coraz to nowe podatki, pożyczki wewnętrzne pod mo-

ralnym przymusem, loterje i t. d., na zewnątrz forsuje się wywóz. Sowiety są ojczyzną dumpingu, sprzedając swe zboże, drzewo, naftę, mangan, antracyt i t. d., jak to ściśle udowadnia amerykański dziennikarz H. Knickerbocker, poniżej ceny kosztów własnych. Wpływ tego wywozu na światowy kryzys gospodarczy nie jest bez znaczenia, jak też wogóle wpływ całego planu pięciolecia. Ten ostatni, wobec wyjątkowych warunków życia i pracy w państwie komunistycznem, odczuwać będzie reszta świata coraz dotkliwiej. Każdy kraj już teraz zamyka swe życie gospodarcze murem ochronnym ceł i zakazów przywozu. Zamknięcie kredytów międzynarodowych, spadek funta angielskiego, ograniczenie obrotów handlowych, to wszystko samoobrona kapitalistów, która niewątpliwie odbije się na postępach planu pięciolecia. Obywatel sowiecki znowu musi przycisnąć pasa, każdy następny rok będzie cięższy.

Zakończenie.

Olbrzymie niewyzyskane bogactwa Rosji, obszar stanowiący $^1/_6$ świata o 160 miljonach ludności, są niewątpliwie wdzięcznym terenem dla każdej pracy twórczej gospodarczej i przemysłowej. Można pociągnąć łatwo tłumy hasłem pracy nad wykorzystaniem bogactw rodzimego kraju. Bolszewicy wygrywają to hasło, ich propaganda jest niezmiernie intensywna i uporczywa, a dążenie do zakreślonego celu bez odpoczynku i wytchnienia. Metody i środki zastosowane musiałyby ludność zachodnio-europejską dawno zbuntować, lecz lud rosyjski przywykł do rządów bezwzględnych. Dawny aparat biurokratyczny rosyjski był znany z niedołęstwa, niedbalstw i przekupstwa. Jego poziom moralny i umysłowy nie mógł się dużo poprawić, wręcz odwrotnie, wojna i ciężkie warunki życia powojennego musiały wpłynąć jeszcze bardziej demoralizująco. Obecnie biurokracja sowiecka jest powołana do pracy twórczej we wszystkich dziedzinach życia gospodarczego, niezmiernie skomplikowanego i wymagającego wielkiej umiejętności. Odbywa się to w niebywale szybkiem tempie. Stany Zjednoczone i Niemcy, dwa najbardziej uprzemysłowione kraje

świata, o bezporównania wyższej kulturze ludności i doskonałym aparacie administracyjnym, potrzebowały wielu dziesiątków lat systematycznej i zorganizowanej pracy dla stworzenia całokształtu swych warsztatów i wyrobienia przemysłowego swej ludności. Dorównanie tym krajom w pięć, czy nawet piętnaście lat przez Sowiety — jest zupełnym mitem. „Russkij czełowiek" nie jest symbolem skrzętnej pracowitości, a raczej niedbałości, lekkomyślności i skłonności do anarchji. I dlatego mimo obecnych wysiłków, Rosja na długo jeszcze nadal pozostanie kolosem o glinianych nogach, dla którego każdy wstrząs wewnętrzny czy zewnętrzny grozi obaleniem. Zamało jest tam tego drogocennego cementu, który społeczeństwa i klasy ludności wiąże w silne państwo.

Najwięcej fanatycznych zwolenników liczy plan pięciolecia wśród młodzieży komunistycznej. Od wczesnej młodości oderwana od rodziców i chowana w tej atmosferze, rozagitowana, pracuje dla idei komunistycznej z zapałem i oddaniem, cechującem każdą pracę młodzieży. Dla młodych komunistów „burżuj" to symbol czegoś najwstrętniejszego, gorzej niż zwierzę. Trzeba go znienawidzieć i koniecznie zniszczyć. Dla narodów chrześcijańskich podobna nienawiść jest trudna do zrozumienia, nasza wiara bowiem każe miłować wroga i czynić mu dobrze. Ilekroć zasady chrześcijańskie od tego odstąpiły, wiedzą, że czynią źle, potem się wstydzą i żałują. Natomiast nienawiść komunistów do wierzących porównać można z nienawiścią pogan do męczonych chrześcijan. Chociaż i poganie byli lepsi, bo mieli swych bogów ukrytych na Olimpie, komuniści nie mają nic. Zupełna próżnia duchowa, niewiara i bezbożnictwo samo dla siebie. Ideały piatiletki zastępują wszystko.

W tym stanie wyrasta pokolenie komunistycznej Rosji, jest ich dziś już ok. 20 miljonów. Wyrośli w zgoła innych warunkach, niż reszta świata, pod terrorem, w nienawiści, bez religji, bez Boga. Bogactwa swego olbrzymiego kraju chcą obrócić nietylko do polepszenia swego bytowania, lecz również dla niszczenia naszej religji i cywilizacji. Ale sam rozwinięty przemysł i wysoka technika nie wystarczą po temu. Dola tej młodzieży będzie prawdopodobnie smutna,

jak i dobra przyszłość wielkiej Rosji. Hasła komunistyczne przebrzmią, na gorącą młodzież nadejdzie wiek męski, wiek klęski, który ideałów młodości nie oszczędza. Wówczas, *Galilae vicisti.*

Dr. Inż. Stanisław Micewicz.

ŹRÓDŁA:

H. R. Knickerbocker, *The Soviet Five-Year Plan.*

M. Farbman, *Piatiletka, Russia's Five-Year Plan.*

Dr. T. Puzyna, *Plan pięcioletni.* Zeitsch. O. S. Berg. u Hüt. Ver. 1931.

O. Zienau, *Ergebnisse u. Aussichten d. Fünfjahreplanes,* jak wyżej

Eugenika i ruch eugeniczny.

Wśród tych najnowszych gałęzi wiedzy, które wkraczają zarazem głęboko w życie i których hasła rozbrzmiewają dziś szeroko w świecie, zajmuje poczesne miejsce eugenika. Nauki przyrodnicze i społeczne, medycyna i higjena, prawo i polityka służą jej i uwzględniają ją coraz częściej; coraz szerzej otwierają się przed nią bramy różnych dziedzin życia praktycznego. W sprawach opieki nad dzieckiem i matką, przy zagadnieniach małżeństwa i rodziny, w walce z chorobami i narkomanją, w ustawodawstwie społecznem, w całej wreszcie kwestji polityki ludnościowej modnem stało się dziś odwoływanie do eugeniki i jej wskazań. W ostatnich miesiącach powoływano się na nią i u nas w obronie projektu nowego prawa małżeńskiego i poradni „świadomego macierzyństwa". Z drugiej zaś strony z wyżyn Stolicy Apostolskiej słyszeliśmy niedawno silne słowa potępienia dla obecnego ruchu eugenicznego. Czas więc najwyższy, by przystąpić do tego zagadnienia i oświetlić je wszechstronnie, by móc zająć wobec niego odpowiednie stanowisko.

Nazwę i początek eugenice dał Francis Galton (1822-1911), uczeń i po matce kuzyn sławnego przyrodnika Karola Darwina, urodzony w Anglji w okolicy miasta Birmingham. Człowiek ogromnie czynny i o szerokich zainteresowaniach umysłowych, ukończył naprzód fakultet medycyny w Cambridge, bawił potem jakiś czas w Ameryce, a następnie odbył podróż naukową po Afryce i w wyniku jej został członkiem Królewskiego Towarzystwa Geograficznego. Ruchliwość jego umysłu nie pozwoliła mu jednak wytrwać długo

na tem stanowisku, lecz przerzucił się do meteorologji, a wkońcu do antropologji i fizjologji.[1]) Tu oddał się z zamiłowaniem badaniom nad teorją dziedziczności u ludzi i u zwierząt i wpadł na pomysł celowego wykorzystania jej praw dla udoskonalenia rasy ludzkiej. Myśl tę rzucił po raz pierwszy w r. 1865 w czerwcowym i sierpniowym zeszycie czasopisma *Mac Millan's Magazine*, a następnie rozwinął w szeregu prac, z których największy rozgłos zdobyły: *Hereditary genius, an inquiry into its laws and consequences* (London 1869) i *Inquiries into human faculty and its developpement* (London 1883).

Zamiar Galtona był bez wątpienia szlachetny. Widział, że warunki współczesne odbijają się bardzo niekorzystnie na organiźmie człowieka i nabrał przekonania, że w razie dalszego trwania tego stanu rzeczy grozi ludzkości degeneracja, więc postanowił ratować ją sposobem, który mu się wydawał najskuteczniejszy. Patrząc na wspaniałe wyniki hodowli zwierząt domowych, sądził, że podobnie będzie można wykorzystać wpływy środowiska i dziedziczności dla udoskonalenia człowieka przez celowo pokierowane kolejne generacje. Naukę, która miała się zająć badaniem potrzebnych do tego danych, nazwał eugeniką i tak tłumaczy w *Inquiries* znaczenie tego wyrazu: „w niniejszem dziele mówimy o tem, co Grecy określali słowem *εὐγενής*, t. j. urodzony z dobrej rasy, obdarzony dziedzicznie szlachetnemi przymiotami". Miała to więc być teorja i praktyka dobrego pochodzenia, dobrego urodzenia się, która w celu udoskonalenia rasy ludzkiej miała się zająć nie tyle pokoleniem żyjącem, ile mającem dopiero przyjść na świat. Stąd najważniejszem jej zadaniem, jako nauki, musiało być badanie tych czynników, które potrafią zachować i udoskonalić dodatnie cechy dziedziczne człowieka, a osłabić lub usunąć ujemne.

Rozległe pole pracy otwarło się teraz przed Galtonem i na niem wytrwał już do końca. Materjał naukowy, jakim rozporządzał, był wprawdzie niedostateczny, a trzy prawa, jakie postawił w celu oparcia eugeniki na silniejszych pod-

[1]) Jego wynalazkiem jest znana dziś metoda robienia odcisków palców, mająca zwłaszcza zastosowanie w kryminalistyce.

stawach, okazały się w świetle późniejszych badań błędne, lecz tem nie zrażał się i pracował dalej, korzystając z nowych odkryć, zwłaszcza prawa dziedziczności Mendel'a.[1]) Nie był zresztą sam; inicjatywa jego spotkała się z życzliwem przyjęciem i liczba zwolenników rosła. W r. 1905 utworzono na uniwersytecie w Londynie osobną katedrę „narodowej eugeniki", połączoną z laboratorjum, którego kierownictwo objął współpracownik Galtona, matematyk K. Pearson; tu powstała t. zw. „szkoła biometryczna", której badania okazały się wszakże jednostronne i stąd w wynikach swych nieraz błędne. Dalsze katedry eugeniki powstały nieco później w Cambridge i przy szeregu uniwersytetów amerykańskich.

Zainteresowanie eugeniką, w myśl zresztą samego Galtona, nie miało jednak ograniczyć się tylko do zamkniętych ścian uczelni i laboratorjów. Prowadzone tu badania naukowe miały służyć za podstawę do czynnej pracy nad poprawą rasy[2]) i polepszeniem doli ludzkości, i dały początek potężnemu ruchowi, który pod nazwą ruchu eugenicznego lub eugenizmu rozszerzył się szybko na Zachodzie, przedewszystkiem w Anglji i w Stanach Zjednoczonych Am. Pn.

Już za życia Galtona zaczęły powstawać instytucje i Towarzystwa, które za cel postawiły sobie źródłowe badania i społeczną propagandę zasad eugeniki. Pod hasłem, że tylko dzielni i zdrowi powinni się rozradzać, a nie chorzy, niedołężni, zwyrodniali — zawiązało się w Anglji w r. 1908, przy współudziale Pearson'a i synów K. Darwina Towarzystwo „Eugenics Education Society", które w r. 1926 przybrało nazwę „Eugenics Society"; organem jego jest *Eugenics Review*. Najsilniej jednak rozwinął się ten ruch w Stanach Zjedn. Am. Pn. Już w r. 1903 założono w St. Louis

[1]) Grzegorz Mendel (1822—1884), ksiądz z zakonu Augustjanów, rodem ze Śląska, biolog i meteorolog. Przez badania swe nad skrzyżowaniem roślin i pracę *Versuche über Pflanzenhybriden* (1865) stał się twórcą słynnych praw o dziedziczności.

[2]) Przez „rasę" należy zarówno w tym wypadku jak i przy higjenie rasy rozumieć nie tę lub ową rasę antropologiczną, lecz t. zw. rasę biologiczną, t. j. całą ludzkość, ujętą w kolejnych generacjach.

Towarzystwo „American Breeders Association", przemianowane w r. 1914 na „American Genetic Association" (Washington), którego organem jest miesięcznik *Journal of Heredity*. Przy pomocy olbrzymich środków pieniężnych stara się ono pod kierunkiem C. B. Davenport'a i H. H. Laughlin'a, zbierać materjały zwłaszcza do historji poszczególnych rodzin, w celu badania praw dziedziczności. Naukową stroną eugeniki zajął się na wielką skalę założony w r. 1910 przez panią E. H. Harriman, „Eugenics Record Office", który co roku organizuje kurs letni w zakresie tego przedmiotu. Z pośród kilkunastu innych pokrewnych Towarzystw wymienić jeszcze można założone w r. 1915 „Eugenics Research Association", rozwijające silną propagandę przez swój miesięcznik *Eugenical News*, oraz T-stwo „American Eugenics Society", utworzone na drugim międzynarodowym kongresie eugenicznym w New York, [1]) które stara się pracować nad realizacją wskazań eugenicznych. Istnieje również międzynarodowa organizacja „International Federation of Eugenic organizations", na której czele stoi Leonard Darwin, syn Karola.

Równolegle z eugenizmem, który przyjął się głównie w krajach anglo-saskich, powstał w Niemczech pokrewny, niemal identyczny ruch pod nazwą Higjeny rasy (Rassenhygiene), której przedmiotem jest również troska o zdrowe i coraz silniejsze fizycznie i duchowo potomstwo. Niezależnie od Galtona i niezależnie od siebie zainicjowali go W. Schallmayer i A. Ploetz. Wspólnem wszystkim trzem było oparcie się na teorji Darwina, tylko że u Galtona punktem wyjścia była kwestja dziedziczności, a u tamtych problem zwyrodnienia. [2])

Dobór naturalny ratował dawniej sam sytuację — pisał

[1]) Pierwszy międzynarodowy kongres eugeniczny odbył się w Londynie w r. 1912, drugi z powodu wojny światowej dopiero w r. 1921 w New York; następne odbywały się częściej.

[2]) Przez zwyrodnienie czyli degenerację rozumie się zwykle obniżenie fizycznego lub duchowego poziomu potomków, którego źródła należy szukać w wadliwych zaczątkach cech dziedzicznych. — W praktyce trudno je wszakże ściśle określić, podobnie jak trudno oznaczyć „normalny" typ człowieka; zazwyczaj można mówić tylko o pewnem odchyleniu od typu, uchodzącego za normalny.

Wilhelm Schallmayer, lekarz z zawodu, w swej pracy *Über die drohende körperliche Entartung der Kulturmenschheit,* wydanej w r. 1891. Jak wszystkie wyżej zorganizowane zwierzęta, tak człowiek zawdzięcza swą dzisiejszą doskonałość tej okoliczności, że lepiej wyposażone osobniki przetrwały w walce o byt i rozradzały się daleko silniej, niż inne, słabsze i cierpiące na różne niedomagania. Tymczasem obecna kultura przeszkadza temu zbawiennemu procesowi naturalnego doboru, ponieważ osłabia walkę o byt, owszem pomaga jeszcze jednostkom chorowitym i upośledzonym do długiego życia i silnego rozmnażania się, przez co obniża poziom tężyzny ogółu. Wobec tego budzi się więc problem: jakich środków należy użyć, ażeby zapobiec temu obniżeniu?

Praca Schallmayer'a przeszła jednak bez echa. Uwagę szerszych sfer zwróciła na siebie dopiero w kilka lat później, poruszająca ten sam temat książka Alfreda Ploetz'a p. t. *Die Tüchtigkeit unserer Rasse und der Schutz der Schwachen* (Berlin 1895). Przez nią stał się Ploetz założycielem nowej gałęzi wiedzy, którą nazwał „higjeną rasy" i określił jako naukę o warunkach możliwie najlepszego zachowania i rozwoju rasy. Stopniowo, pod wpływem dalszych prac obu wspomnianych autorów i innych specjalistów, rozwinęło się pojęcie higjeny rasy w tym duchu, że, w praktyce zwłaszcza, pokrywa się niemal całkowicie z eugeniką. Podług głośnego dziś biologa niemieckiego, ks. Hermana Muckermann'a, jest to nauka, która opierając się na wynikach badań o dziedziczności, dąży do zachowania i ulepszenia podstaw rozrodczości i tem samem do podniesienia biologicznej jakości rasy.

A. Ploetz nie poprzestał na teoretycznem pogłębianiu zagadnienia, lecz zwrócił się do pracy organizacyjnej. W r. 1905 założył w Berlinie Towarzystwo „Gesellschaft für Rassenhygiene", które w następnym roku przybrało nazwę „Internationale Gesellschaft für Rassenhygiene". Wprawdzie międzynarodowość tej nieco oryginalnej instytucji (do przyjęcia na członka zwyczajnego koniecznem było przedwstępne badanie, czy kandydat posiada wymaganą tężyznę fizyczną) była dość słaba; poza niewielu jednostkami z Szwecji, Norwegji i Szwajcarji należeli bowiem do niej sami Niemcy

i Austrjacy, dzięki ruchliwości swego prezesa przyczyniła się jednak silnie do ożywienia ruchu w kraju i zagranicą. Drugiem wielkiem Towarzystwem tego rodzaju jest „Deutsche Gesellschaft für Rassenhygiene", założone w r. 1910, mające główną siedzibę w Berlinie i filje w innych miastach niemieckich.

Propaganda, rozwijana przez Niemcy i przedewszystkiem przez kraje anglosaskie, nie pozostała bez skutku. Pod nazwą eugeniki, względnie higjeny rasy, ruch ten począł przenikać do coraz nowych krajów — w r. 1917 przyjął się w Polsce — i zdobywa coraz większe znaczenie i wpływ na prawodawstwo.

* * *

Czem wytłumaczyć sobie to niezwykłe powodzenie eugeniki i szybki rozwój jej ruchu? — Oto odpowiadała potrzebom czasu.

Troska o potomstwo, jego liczbę i jakość, nie jest wprawdzie niczem nowem i w tem znaczeniu możnaby powiedzieć, że zasadnicza idea eugeniki jest starą jak świat, a ślady jej zastajemy już w najdawniejszych kodeksach prawnych. Do niej zaliczyć można przecież różne próby regulowania ilości i doboru dzieci, z jakiemi spotykamy się czy w projektach wielkiego Platona (*Rzeczpospolita* ks. V), czy w zwyczajach praktykowanych zarówno w starożytnej Sparcie, jak w Chinach i u pewnych plemion murzyńskich. Właściwa jednak eugenika, jako specjalna gałąź nauki i jako ruch społeczny, jest dopiero dziełem ostatnich paru dziesiątków lat i zrodziła się na tle stosunków, jakie zapanowały na Zachodzie w 19-ym wieku, a zwłaszcza w drugiej jego połowie.

Były to czasy, kiedy wzmagający się dzięki olbrzymim postępom techniki industrjalizm wyrywał miljonowe rzesze pracowników z dotychczasowych spokojnych siedzib i zdrowych warunków życia, a rzucał w wir wielkiego miasta, skupiał masami dokoła fabryk, w opłakanych nieraz warunkach higjenicznych, w ciasnych mieszkaniach, wśród łoskotu maszyn, wśród dymu i trujących wyziewów. Oczywiście warunki takie musiały się odbijać fatalnie na zdrowiu;

osłabiały stopniowo organizmy, przyczyniały się do powstawania przeróżnych chorób zawodowych i szerzenia innych zakaźnych, zwłaszcza pewnych szczególnie groźnych, jakie przedtem występowały tylko sporadycznie. Do powyższych przyłączyły się inne jeszcze klęski społeczne, jak alkoholizm i niemoralność, które szerzyły się w tych skupiskach ludzkich, rujnując fizycznie i duchowo nietylko dorosłych ale i ich dzieci. A jeśli do tego dodamy, że i wśród sfer zamożnych poczęły się mnożyć objawy zwyrodnienia z powodu alkoholizmu, obniżenia poziomu moralnego, wzrostu chorób wenerycznych, nerwowych i umysłowych, to zrozumiemy, że eugenika, która obiecywała zaradzić grożącemu stąd nieszczęściu i uratować ludzkość, musiała zostać powitaną przez wszystkich z żywą sympatją.

Prawda, że były to naogół tylko obietnice — eugenika była dopiero w zaczątkach i pod niejednym względem pozostaje w nich do dziś dnia — lecz na wyobraźnię i umysły działały one silnie i gdzieniegdzie, jak w krajach anglosaskich, wywołały entuzjazm niemal religijny. Prawda również, że eugenika nie była pierwszą, która pośpieszyła z ratunkiem. W trosce o podniesienie poziomu zdrowotnego i tężyzny fizycznej społeczeństwa wyprzedziła ją higjena, zarówno indywidualna, której zadaniem jest zapobieganie chorobom i opieka nad zdrowiem jednostki, jak publiczna, badająca wpływy otoczenia na ogólny stan zdrowotny i starająca się je odpowiednio regulować. Z pośród tych wpływów wyodrębniono jeszcze później specjalnie wpływy społeczne i zajmującą się niemi gałąź higjeny nazwaną „społeczną", w przeciwstawieniu do fizycznej, uwzględniającej wpływy otaczającej natury. Eugenika zapowiadała jednak, że skuteczniej zapobiegnie grożącej degeneracji i podniesie ogólny stan ludzkości. Higjena bowiem ma na oku przedewszystkiem pokolenie żyjące i wskutek tego pośrednio tylko zakłada fundamenty pod zdrowie przyszłego; tymczasem eugenika tę ostatnią troskę obiera sobie za główny cel i dlatego łatwiej może się przyczynić do odrodzenia nowych pokoleń.

Co więcej, i dziś powtarza się czasem w obozie eugenistów stary zarzut Schallmayer'a, że higjena do pewnego

stopnia szkodzi dobrej sprawie i przyczynia się do obniżenia poziomu rasy. Dawniej bowiem, kiedy i higjena życia codziennego i troska o dzieci, zwłaszcza niemowlęta, stały nisko, dobór naturalny działał, jednostki słabsze wymierały, pozostawały przy życiu tylko silniejsze, dokonywała się selekcja naturalna. Nowoczesne postępy higjeny i jej urządzeń, wraz z dzisiejszą akcją humanitarną i miłosierną, zmieniły wszakże ten stan rzeczy. Chorych otacza się opieką, słabowite i obciążone dziedzicznie jednostki leczy się, dzięki czemu jedni i drudzy pozostają przy życiu i powiększają zastępy kalek, ułomnych, upośledzonych i roznoszących lub przekazujących w spadku choroby, co naturalnie wpływa niemało na osłabienie i zwyrodnienie rasy. Dodajmy do tego ogromne wydatki, łożone właśnie na utrzymanie przy życiu owych chorych i ich dzieci, a będziemy mieli obraz, ile ekonomicznie traci przez to całe społeczeństwo i ile tracą jednostki zdrowe, które należałoby poprzeć, a na które niema już niestety środków potrzebnych. Eugenika natomiast unika powyższych niedomagań, gdyż stara się eliminować stopniowo jednostki o niższych wartościach rasowych, a popierać rozród lepiej uorganizowanych.

Tak brzmiały obietnice i pod tym względem panowała niemal jednomyślność. Inaczej jednak było, kiedy przyszło do podania sposobu ich wykonania i do ścisłego określenia samej eugeniki. Szerokie zadania, jakie sobie postawiła i mnogość pomocniczych nauk wciągniętych w jej orbitę sprawiły, że do eugeniki teoretycznej, jako nauki, roszczą sobie pretensje przyrodnicy i lekarze, higjeniści i statystycy, którzy traktują ją naturalnie za każdym razem z innego punktu widzenia, zaliczają raz do biologji a kiedyindziej do higjeny i wprowadzają przez to pewne zamieszanie w samo pojęcie przedmiotu. Rozbieżność zdań panuje też niemała. Jedni widzą w eugenice naukę badającą wszystkie czynniki, które mogą podnieść lub pogorszyć wartość rasy u przyszłych pokoleń (F. Galton), drudzy upatrują w niej naukę o szczęśliwem urodzeniu się (W. Schallmayer), inni troskę o możliwie wielką liczbę możliwie zdrowych ludzi (v. Lilienthal), inni higjenę ludzkiego rozrodu (A. Grotjahn), lub naukę o rozwoju rasy (Nordenholz) i t. d.

Spore są też różnice w poglądach na wzajemne ustosunkowanie się eugeniki i higjeny rasy. Jedni utożsamiają je prawie z sobą (H. Muckermann, H. W. Siemens) drudzy uważają za nauki odrębne (A. Moll, A. Reibmayr, Z. Daszyńska-Golińska); jedni uznają je za samodzielne nauki, inni nieliczni włączają je do biologji społecznej (A. Elster) lub higjeny społecznej. Istnieje wreszcie osobna, szczupła zresztą grupa, której wogóle nie podoba się nazwa eugeniki ani higjeny rasy, i pragnęłaby je zastąpić innemi terminami;[1]) usiłowania te nie mają wszakże żadnych widoków powodzenia i wyraz „eugenika", którą utożsamia się coraz częściej z higjeną rasy, przyjmuje się dziś powszechnie.

Powyższe różnice zdań i dyskusje, trwające zresztą do dziś dnia, miały jednak tę dobrą stronę, że wyjaśniły bliżej pojęcie eugeniki i ustalają powoli jej pole działania. Zestawiając te zadania i cechy eugeniki, które podług opinji najpoważniejszych jej zwolenników należy uważać za istotne, otrzymamy następujące jej określenie: eugenika teoretyczna jest to, opierająca się na teorji doboru i dziedziczności, nauka o poprawie tężyzny rasy ludzkiej (biologicznej) i o warunkach do tego potrzebnych. Z pomocą nauk przyrodniczych i lekarskich bada ona, jakie warunki, biologiczne i społeczne, wpływają korzystnie na rozród i potomstwo, a jakie ujemnie, oraz szuka sposobów udoskonalenia rasy ludzkiej drogą popierania rozrodczości osobników o cechach dziedzicznych bardziej wartościowych, a przeciwdziałania rozradzaniu się osób o cechach ujemnych. Prowadzone w jej zakresie badania naukowe obracają się zatem głównie koło problemu rozradzania się i czynników na niego wpływających, koło zagadnienia rasy i warunków mogących podnieść, względnie obniżyć jej wartość, oraz dokoła kwestji dziedziczności i doboru. Osiągnięte tu wyniki stara się następnie zużytkować eugenika praktyczna (ruch eugeniczny, eugenizm), która drogą odpowiednich wskazań, insty-

[1]) Pod tym względem płodni są zwłaszcza Niemcy, którzy zgłosili już całą litanję nowych gałęzi wiedzy, mających zastąpić eugenikę: Rassen-, National,-Gesellschaftsbiologie, Volks-, Fortpflanzungs-, Idio-Geno-, Gesellschaftshygiene, Soziale Hygiene u. Demographie, Rassedienst, Nachkommenschutz i t. d.

tucyj i nacisku na ustawodawstwo dąży czynnie do jakościowej i ilościowej poprawy rasy.[1]) Dzięki temu wchodzi ona, łącznie z higjeną społeczną, w służbę polityki ludnościowej.

Tak określona co do istotnej swej treści i zamierzeń eugenika przedstawia się więc w świetle dodatniem jako nauka, która teoretycznie i praktycznie chce służyć dobru ludzkości i troskę tę dzieli z higjeną w ten sposób, że higjena ma dbać głównie o pokolenie istniejące a eugenika o przyszłe. Zapewne, że dążenie to można wykoszlawić przez nieliczący się z wyższemi prawami dobór metod i środków do celu, lecz będzie to nadużycie, które nie może decydować o wartości samej rzeczy.

„W zasadzie — pisze profesor Sorbony, Edward Jordan — jest eugenizm wezwaniem do zastanowienia się nad odpowiedzialnością, jaką pociąga za sobą funkcja rodzenia. Jest to idea, która nie ma w sobie nic niemoralnego; owszem przeciwnie, ona narzuca się chrześcijaninowi, zdolnemu pojąć całą doniosłość zaszczytu, jaki na niego spada, jeśli tak wolno powiedzieć, zaszczytu stania się współpracownikiem, którego Bóg sobie obrał dla dzieła stwarzania dusz nieśmiertelnych. Dusz — w tem leży różnica, która oddziela na zawsze eugenizm chrześcijański od agnostycznego. Kryterjum wartości człowieka musi być odmiennem zależnie od tego, czy się ogranicza jego przeznaczenie do życia ziemskiego, czy też bierze się je jako przygotowanie do życia nadprzyrodzonego. Lecz dusza jest złączona z ciałem. Zdrowie tego ciała jest wielkiem dobrem. *Morbos auferat* modli się do Boga liturgja katolicka. Dozwolone jest nam całkowicie pragnąć go dla nas samych i poleconem jest staranie się o zapewnienie go drugim, włączając w to, rzecz prosta, nasze dzieci. A jest ono w wielkiej mierze dziedzicznem. I stąd płynie uprawnienie eugeniki". [2])

---

[1]) Istotnem i przez niektórych wyłącznie uznawanem zadaniem eugeniki (i higjeny rasy) jest troska o j a k o ś ć potomstwa. W krajach jednak, przed któremi w bliższej czy dalszej perspektywie staje widmo wyludnienia (Francja a dziś i Niemcy), podkreśla się coraz silniej i i l o ś ć, każe dbać o potomstwo: zdrowe i liczne.

[2]) W przedmowie do książki *L'Eglise et l'Eugénisme.* Paris 1930 Str. VI.

Nie należy się więc dziwić, że i sfery katolickie odnoszą się z dużą dozą sympatji do eugeniki, która liczy wybitnych zwolenników także wśród duchowieństwa, jak ks. Fallon w Belgji i wspomniany już ks. H. Muckermann w Niemczech. Ten ostatni, znany ze swych licznych prac naukowych z zakresu biologji, uważa eugenikę „za wiedzę szlachetną, zrodzoną z czystych głębin natury i mającą na oku szczęście ludzkości";[1]) skarży się tylko, że pod jej płaszczykiem przemyca się dziś rozliczne błędy i nadużycia. Ks. Fallon zaś pisze: „Z moralnego punktu widzenia jest przedmiot eugeniki tak samo chwalebny jak przedmiot medycyny. Owszem eugenika ma nawet pierwszeństwo przed medycyną, ponieważ działa zapobiegawczo".

Czy jednak wyrażone powyżej pochlebne sądy nie stoją w sprzeczności ze stanowiskiem, jakie Kościół katolicki zajął ostatnio wobec eugeniki w encyklice *Casti connubii* o małżeństwie chrześcijańskiem z dn. 31 grudnia 1930 r. i w Dekrecie Kongregacji św. Officium *De „educatione sexuali" et de „eugenica"* z dn. 21 marca 1931 r.? A jeśli nie, to jak należy rozumieć powyższe orzeczenia, bezwzględnie przecież miarodajne dla katolika? — Na temat ten wypowiedziano się już nieraz, a oba wymienione dokumenty zdają się nie pozostawiać w tej mierze żadnych wątpliwości.

W Encyklice o małżeństwie chrześcijańskiem wspomina Ojciec św. parokrotnie o eugenice, wprost lub pośrednio. I oto nigdzie nie spotykamy tu potępienia eugeniki i eugenizmu jako takich; Pius XI każe tylko odrzucić pewne poglądy i dążenia, odnoszące się do małżeństwa i potomstwa, lecz dyktowane „w przesadnej trosce o cele eugeniki". Potępienie to odnosi się zatem wyraźnie do pewnych metod i środków — Encyklika wymienia je zresztą szczegółowo[2]) — a tem samem do tych kierunków naukowej i praktycznej eugeniki, które owe niedopuszczalne metody i środki uznają i stosują.

Dekret Kongregacji św. Officium,[3]) zwięzły i stąd sam

[1]) F. Muckermann: *Kind und Volk.* 4—5 wyd., t. I. str. 70.

[2]) Por. polskie tłumaczenie Encykliki o małżeństwie chrześc. Wyd. Ks. Jezuitów, Kraków, str. 37—39.

[3]) *Acta Apostolicae Sedis* 1931 nr. 4 str. 118.

w sobie mniej jasny, mówi jednak również niedwuznacznie tylko o tych teorjach eugeniki i prądach eugenizmu, które są niezgodne z prawem bożem. Wynika to z całości tekstu i z odwołania się do Encykliki o małżeństwie chrześcijańskiem. Pytanie bowiem, skierowane do Kongregacji, brzmiało: „Co należy sądzić o teorji t. zw. „eugeniki" zarówno „pozytywnej" jak „negatywnej",[1]) oraz zalecanych przez nią środkach, które nie licząc się zarówno z naturalnemi, jak boskiemi i kościelnemi prawami, dotyczącemi małżeństwa i praw jednostki, zmierzają do udoskonalenia rasy ludzkiej?" — W odpowiedzi Dekret postanawia, że teorję tę „trzeba całkowicie odrzucić i uważać ją za fałszywą i potępioną, jak to określono w Encyklice o małżeństwie chrześcijańskiem *Casti connubii,* wydanej pod dniem 31 grudnia 1930 r."

Oba powyższe orzeczenia Kościoła — tłumaczy w obszernym artykule ks. René Brouillard[2]) — odnoszą się więc tylko do tych konkretnych form eugeniki i jej ruchu, które zapoznają „prawa przyrodzone, boskie i kościelne"; nie obejmują zaś eugeniki jako takiej, gdyż ta może być również pojmowana i stosowana zgodnie z prawem bożem. Co więcej zauważa ks. Brouillard, „kilkakrotnie Pius XI robi aluzję do badań naukowych różnego rodzaju, a specjalnie eugenicznych lub genetycznych.[3]) Nietylko ich nie gani, ale podkreśla, że w niektórych okolicznościach są one uprawnione i mogą być w praktyce użyteczne. Tak naprzkiedy mówi o środkach przywrócenia świętości małżeństwa, przestrzega, że „mylą się grubo wszyscy, którzy lekceważąc lub zaniedbując środki nadprzyrodzone obiecują sobie, że zapomocą świeckich nauk i wynalazków (jak biologji, nauki o dziedziczności i tym podobnych) doprowadzą ludzi do tego, że poskromią żądze ciała". Bezpośrednio jednak po tych słowach, które zdaniem ks. Brouillard'a odnoszą się do eugeniki i genetyki, dodaje Ojciec św.: „Nie chcemy przez

[1]) Eugenika „pozytywna" lub „negatywna" — zależnie od celów pozytywnych względnie negatywnych, jakie sobie stawia.

[2]) René Brouillard: *Eugénique et Eugénisme. Etudes*, Paris 1931 t. II str. 440 i 578. Miejsce, o którem mówimy, jest na str. 578–9.

[3]) Genetyka — gałąź biologji, zajmująca się kwestją rozwoju i dziedziczności.

to powiedzieć, jakoby pogardzać należało godziwemi środkami naturalnemi; jeden jest bowiem twórca i natury i łaski, Bóg, który ludziom dla ich użytku i ku ich dobru udzielił darów jednego i drugiego rodzaju. Wierni mogą więc i powinni korzystać z dobrodziejstwa ludzkich zdobyczy". [1])

W innem znowu miejscu Encykliki, gdzie Pius XI wyraźnie mówi o eugenice i potępia zamach na życie dziecka, zaznacza jednak: „Wolno natomiast i powinno się mieć na względzie to wszystko, co przemawia za wskazaniami społecznemi i eugenicznemi, byleby się to osiągało środkami dozwolonemi, uczciwemi i w słusznych granicach". [2]) A nięco dalej, zaraz po przytoczonem przez nas powyżej potępieniu „pewnych dążeń" eugeniki, zaznacza, że udzielenie „higjenicznych wskazówek, jak najlepiej zapewnić zdrowie i rozwój fizyczny potomstwa... zdrowemu rozumowi zupełnie się nie sprzeciwia". [3])

Wszystkie powyższe teksty są chyba dostatecznie jasne i ks. Brouillard formułuje w ten sposób ostateczny wniosek: „Kościół nie jest wrogiem nauki... Nie potępia zgóry ani eugeniki ani genetyki, ani żadnych innych wysiłków robionych w celu badania różnemi metodami kwestji dziedziczności u człowieka. Żąda tylko, żeby się strzec w tych badaniach uprzedzeń filozoficznych i antychrześcijańskich teoryj, które mogłyby się stać przeszkodą w poszukiwaniach prawdziwie naukowych; żąda, by pośpiesznych lub ryzykownych uogólnień nie podawano jako ostatecznych wyników; aby w stosowaniu metod uszanowano powszechne i odwieczne prawa moralne".

Niestety w obecnej chwili słowa powyższe są raczej wyrażeniem postulatu niż oddaniem rzeczywistości. Panujący dziś kierunek eugeniki, jak zobaczymy w następnym artykule, nie liczy się z temi prawami.

---

[1]) Encykl. o małżeństwie chrześc., polskie tłum. str. 58.
[2]) Tamże str. 36.
[3]) Tamże str. 37.

Ks. Stanisław Podoleński T. J.

Psychoanaliza w literaturze polskiej.

(Ciąg dalszy).

III.

Świadomość płynnych granic psychoanalizy, oraz ograniczoność tematów, które dotyczyły pewnych tylko motywów z życia Słowackiego i nie wyczerpywały wszystkich biograficznych źródeł, nie pozwoliły dr. Baleyowi na przeprowadzenie wszystkich założeń freudyzmu do końca. Rozwinąć te tezy do ostatecznych konsekwencyj a zarazem wyprowadzić z tych koncepcyj w jednolitej konstrukcji całe życie Słowackiego, podjął się autor kilku już prac psychoanalitycznych Dr. Gustaw Bychowski w swojem dużem dziele p. t. *Słowacki i jego dusza. Studjum psychoanalityczne*, Warszawa - Kraków 1930. „Entuzjastyczny freudysta" należy do tych zwolenników psychoanalizy, o których „można przeważnie powiedzieć, że są *plus freudiste que Freud même*. Zaostrzają oni ryzykownie teorję swojego mistrza wysuwając wnioski, które sam Freud ostrożnie pomija, pomnażając niekiedy do absurdu, ilość fantastycznych hipotez i przypuszczeń". W takich słowach charakteryzuje G. Jampoler *Psychoanalizę* Bychowskiego, dodając na końcu: „Bychowski popełnia te same błędy co wszyscy freudyści i dlatego zalecić musimy czytelnikowi ostrożność. A szkoda wielka, bo autor włożył w swoją książkę bardzo dużo zapału i trudu [1])". Sąd ten chciałoby się niemal jota w jotę powtórzyć po przeczytaniu wspomnianej monografji. Zanim jednak przystąpimy do próby oceny, wypada nam choć w ogólnych

[1]) G. Jampoler l. c. str. 160 i nast.

zarysach podać najistotniejszą treść książki. Nie jest to wcale łatwe zadanie zarówno ze względu na niezwykłe bogactwo poruszanych problemów, jak i na mało przejrzystą kompozycję. Autor nie może się zdecydować na przeprowadzenie jednolitego planu; raz stara się ugrupować znamienne cechy twórczości poety dookoła pewnych naczelnych motywów (jak kompleks Edypa, narcyzm), to znowu przechodzi dzieje duszy w porządku chronologicznym; raz posługuje się analizą życia, to znowu sięga do utworów, przyczem nie zawsze są jasne pobudki takiego postępowania, a co najważniejsza nie ustrzegł się biograf nużących wielokrotnych powtarzań. Wreszcie niektóre wywody autora, osobliwie analizy oznaczają się wyszukaną wręcz dialektyką, sztucznością pomysłów i poprostu zawiłością.

Zgodnie z naczelnemi dogmatami freudyzmu podnosi dr. Bychowski wielkie znaczenie dzieciństwa poety, wyróżniając w niem słusznie dwa i później potężnie brzmiące motywy: jeden to „pragnienie wysunięcia się na plan pierwszy, żal o to, że się nie jest dostatecznie zauważonym i uważanym... a drugi motyw, którego możemy się domyślać, to pragnienie czułości, miłości, niezmiernie żywe i silne, a właśnie przez to nigdy nie zaspokojone". Nie poprzestając jednak na tej, tak naturalnej analizie, sięga interpretator do arsenału pojęć freudowskich, wysuwając na plan pierwszy w dzieciństwie Słowackiego „to nastawienie uczuciowe, które nazywamy w psychoanalizie narcyzmem". Na czem ono polega, tego Bychowski nie definjuje jasno i ogranicza się do spostrzeżenia, że libido dziecka (znowu bliżej nieokreślone!), zwraca się najpierw do niego samego, a „później dopiero część tejże *libido* zostaje skierowana ku osobom najbliższego otoczenia". To nastawienie narcystyczne pozostaje później „jako ta najgłębsza najstarsza możliwość, do której się powraca zawsze skrzętnie i skwapliwie" zwłaszcza wtedy, gdy się nie udaje stworzyć człowiekowi nowego stosunku uczuciowego.

Już w dzieciństwie Słowackiego „z niezmierną wyrazistością zjawia się idea o własnej roli i o własnem przeznaczeniu", oraz idea o dobrowolnem cierpieniu, co rysuje się tak jasno w znanej modlitwie dziecięcej małego Julka:

„O, Boże, daj mi sławę choć po śmierci, a za to niech będę najnieszczęśliwszym, pogardzonym i niepoznanym w mojem życiu. Tak się modliłem; przekonany jestem, że zły duch pochwycił moje przymierze". Skąd to pragnienie dobrowolnego cierpienia? Wjeżdżając już tutaj całkiem otwarcie na bezkresne pole freudowskich hipotez, tłumaczy je biograf wystąpieniem idealnego „ja" przeciw „zachłannym pierwotnym popędom". Otóż pragnienie sławy i wielkości jest zdrożne, bo „zawiera się tutaj ni mniej ni więcej tylko żądanie natychmiastowego urzeczywistnienia, niezwłocznego dojścia do potęgi i znaczenia", a ponieważ pragnieniu temu stoją na przeszkodzie dorośli, z nimi więc to pragnienie walczy, im się butnie i gwałtownie przeciwstawia". Te rozważania były tylko przygotowaniem do „nazwania rzeczy po imieniu", wykazania ambiwalencji stosunku poety do ojca. „On to był dla dziecka uosobieniem autorytetu... to też pierwotnie przeciw niemu właśnie musiał się zwracać gniew poety, a pragnienie usunięcia osób, które mu na przeszkodzie stawały, jego w pierwszym rzędzie dotyczyć musiało". Idealne ja wywołało wyrzuty sumienia i z tego też źródła płynęła egzaltowana pobożność chłopca [1]).

Ale nietylko walka o władzę toczyła się między synem a ojcem, czego liczne ślady spotykamy w twórczości; nie brak tam i motywu drugiego — walki o kobietę. „Oczywista, że jedyną kobietą, o jaką mały chłopiec mógłby być w stosunku do ojca zazdrosny jest matka. Piśmiennictwo psychoanalityczne... kompleks ten (Edypowy) wykrywa zarówno w nieświadomem chorych na nerwicę, jak i w psychice normalnego zdrowego dziecka". (sic!) Być może, iż nawet pragnienie sławy było u chłopca „czemś wtórnem wynikającem z miłości do matki". Miłość ta zaciężyła na całem jego życiu. „Niekiedy odnosi się poprostu wrażenie jakgdyby poeta odczuwał potrzebę jakiegoś usprawiedliwienia się wobec siebie i matki z każdego innego uczucia, jakgdyby każdą inną miłość uważał za niewierność i zdradę". Z procesem tym łączy się potępienie zmysłowości „wtedy, kiedy to mały

[1]) Idealne ja jest wytworem narcyzmu powstałym na skutek niemożności skoncentrowania swej miłości na ja aktualnem, rzeczywistem, które wszystkim aspiracjom jednostki nie odpowiada.

chłopiec zaczyna pojmować, że matka nie może dlań być przedmiotem pragnień zmysłowych"; popęd zmysłowy zostaje całkowicie oderwany od pierwiastków uczuciowych. Uczucie pozostaje wtedy ześrodkowane dookoła obrazu matki, a tem samem połączone jest z czcią, podziwem i idealizacją swego objektu, ale objekt taki wyłącza znów możliwość pożądania i stąd dwa te zasadnicze pierwiastki miłości, uczucie i pożądanie, nie mogą się spotkać w stosunku do jednego i tego samego objektu". Powiązanie z matką jest tak silne, że tylekroć przejawiana przez poetę tęsknota staje się aż „prawdziwem pragnieniem powrotu do stanu swego najmniejszego, najmłodszego, czyli nieomal pragnieniem być znów przez matkę wchłoniętym, ukryć się w jej łonie tak jak w życiu początku" — teza na którą się może pisać chyba tylko zapalony zwolennik Ranka.[1])

Nie brak i w stosunku do matki znamion tak ulubionych przez psychoanalizę ambiwalencji. Raz góruje zmysłowy obraz matki. Idąc za dr Baleyem, doszukuje się Bychowski śladów najwcześniejszej erotyki, erotyki oralnej, w podkreślaniu przez poetę w postaciach kobiecych bujnego, białego łona i ryzykuje powiedzenie: „Widzimy tutaj wyraźnie pierwiastki zmysłowe w stosunku do matki i wobec tego musimy spodziewać się pragnienia posiadania jej całkowicie i wyłącznie dla siebie, pragnienia nieodzownie z miłością związanego". Jak należy te pragnienia rozumieć, tego autor nie wyjaśnia i zastrzega się tylko, że „przez posiadanie nie rozumiemy tutaj rzecz prosta tego posiadania, które zna erotyka człowieka dorosłego". Pragnienie takie zostało wprawdzie wskutek sprzeciwów wewnętrznych stłumione, „zawsze jednak pozostawia pewne ślady, po których je poznać może wprawne oko". (!) Niechęć ku matce płynie z podwójnych pobudek. Raz wynika z samej natury miłości, która „rodzi jak każde takie uczucie zazdrość, matka wy-

[1]) Jest to najbardziej krańcowa teza Bychowskiego, postawiona przez ucznia Freuda Ranka, który seksualizm mistrza doprowadził wręcz do absurdu, skoro nie zawahał się przed postawieniem nawet takich tez, jak ta, że kultura jest zespołem wysiłków, „których celem jest przeistoczyć świat zewnętrzny w surogat łona matczynego". Por. A. Dryjski, *Rozbiór i krytyka głównych założeń psychoanalizy*, l. c. str. 420.

daje się uosobieniem niewierności, niestałości". Tutaj mamy wrażenia z powodu powtórnego zamążpójścia matki. Psychoanaliza *Snu srebrnego Salomei* rzekomo wykazuje, że „zemsta Leona, męczarnie na jakie skazuje Salomeę odpowiadałyby dziwnym, posępnym fantazjom poety w stosunku do matki, przedewszystkiem pragnieniu oswobodzenia się od jej przemożnego wpływu, między innemi poto, ażeby zyskać możność wewnętrzną zdobycia innego objektu miłości". Los, który okrutny Leon gotuje nieszczęśliwej (wydaje ją za swego sługę), możemy zrozumieć psychologicznie jako zemstę za odtrącenie, coby właśnie pozostawało w związku z powtórnem małżeństwem matki. Ujemne nastawienie w stosunku do matki może być również wynikiem projekcji; „własne poczucie winy może zostać choć w części przerzucane na matkę, która wydaje się uosobieniem zmysłowości, przyczyną grzechu i upadku". Z drugiej strony spostrzegamy dążenia do identyfikacji z matką — była już mowa o powrocie do jej łona — będzie poeta przypisywać sobie niektóre właściwości matki. Obraz jej podniesie Słowacki (szczególnie w epoce mistycznej, wtedy kiedy się dokona ostateczna sublimacja jego pierwotnych popędów) „na wyżyny wzniosłej niedostępności, pragnąc... odrzeć ją z wszelkich cech zmysłowości i egoizmu zwykłej matczynej miłości". Odbiciem tych przeżyć jest tak charakterystyczne dla poety podwójne ujęcie obrazu kobiety, rozszczepionego na antytezy, „z których każda stanowi symbol jednej strony jego stosunku do kobiety wogóle, a do matki w szczególności". Jedna „stanowi przedmiot miłości wzniosłej, idealnej, otoczona jakąś aureolą kultu i czci", druga „to miłość zmysłowa, a więc druga strona miłości".

„Obrazy dwóch sióstr zostały niewątpliwie nasycone dużym zapałem *libido* i pozostały obok matki źródłem radości i celem tęsknoty. Analiza twórczości może, rzecz prosta, w przeciwieństwie do matki wykazać odbicie tych obrazów tylko z pewnem prawdopodobieństwem". Obraz sióstr ulega analogicznemu jak obraz matki rozszczepieniu i występuje bardziej bezpośrednio, co jest rzeczą łatwo zrozumiałą, jeśli weźmiemy pod uwagę, że „przecież siostrami we właściwem tego słowa znaczeniu nie były", a więc takie

nastawienie uczuciowe „wywołało bezporównania mniejsze sprzeciwy ze strony ja idealnego, niż erotyka skierowana ku matce i dlatego uległo mniejszemu stłumieniu... Z tych zmagań uczuciowych z siostrami musiało zapewne w świadomości pozostać uczucie dodatnie, tkliwe o zahamowanej w znacznej mierze zmysłowości. Z okresem dojrzewania i nadejściem nowej fali pragnień miłosnych był Słowacki dostatecznie przygotowany do całkowitego zajęcia się nowym objektem, tym razem — zgodnie z nowym życia okresem — z kobietą obcą, z poza zaczarowanego koła rodzinnego..." — Ludwiką Śniadecką.

„W uczuciu tem koncentrowały się wszystkie jego pragnienia i nadzieje. Nic też dziwnego, że szczególnie wielkie rozmiary musiała przybrać tutaj stendhalowska krystalizacja, która dookoła ukochanej przez tyle lat kobiety osadzała coraz to nowe warstwy zachwytu i uwielbienia". Była to „pierwsza próba przełamania głęboko w nim tkwiących nieświadomych zakazów... to też w tej pierwszej próbie stawiał poeta niejako wszystko na jedną kartę". Uczyniwszy z uczucia „probierz swojej możliwości szczęścia na ziemi, musiał z zawodu, jaki go spotkał, wysnuć Słowacki jak najfatalniejsze wnioski na przyszłość. Uczuciowo wyraziło się to w nienawiści do świata, do Boga i oczywiście, do przedmiotu miłości i przyczyny udręki". Odbiciem tego stanu rzeczy są tak liczne w pierwszych utworach motywy zemsty i nienawiści. Ale jak wytłumaczyć nienawiść do kochanej osoby? Bychowski odpowiada na to zapytanie argumentacją nadzwyczaj dla metody pracy charakterystyczną. „Co trudno pojąć w stadjach ostatecznych, to staje się bardziej przejrzyste przez poznanie stadjów wcześniejszych prostych". Otóż już u dziecka przy bardziej zróżnicowanej jaźni występuje przy ssaniu piersi „potężne pragnienie owładnięciá nią", z czem się łączy popęd do gryzienia, który to impuls nosi charakter wyraźnie niszczycielski. „Pierwiastki te występują najaw wyraźniej jeszcze w jednej z późniejszych faz rozwoju *libido*, którą nazywamy sadystyczną. Znalazłszy ujście w fantazji poetyckiej, nieświadomy sadyzm poety został w stosunku do ukochanej w zasadzie zlikwidowany, ustępując miejsca innym reakcjom uczucio-

wym". [1]) Następuje zobojętnienie, „potem — już jako nastawienie do pewnego stopnia definitywne — rozwija się, obok uczucia żalu, proces idealizacji utraconego przedmiotu miłości", która wchodzi w kontakt z obrazem matki zastępując ją poniekąd, a *libido* zwraca się ku światu wewnętrznemu, światu imaginacji. „Związanie z niewiastą sercem czy zmysłami" występuje teraz „jako przeszkoda przeciwko zupełnej czystości serca i przeciw zupełnemu oddaniu idei i ofierze". Zmysłowość, która się obudziła w poecie pod wpływem ukochanej, została odczuta jako „coś strasznego i gwałtownego", została w myśl znanego już mechanizmu stłumiona, by wreszcie i to już po raz ostatni odżyć znowu w epizodzie z p. Bobrową. „Uczucia ziemskie, pragnienia miłości zmysłowej, hamowane zrazu w stosunku do ukochanej przez zapory idealizacji wybuchną z chwilą, kiedy się dowie Słowacki o charakterze jej stosunku z Krasińskim". [2]) Ale „zdolność do idealizacji ułatwiła mu przywrócenie postaci ukochanej dawnych jej praw i dawnej roli... Serce wracało znów do matki, która jedna jedyna kochać potrafiła... Tak samo powracało serce i do „pierwszej dziecka kochanki" — jak zawsze po każdym zawodzie uczuciowym". Słowacki „miłość tę swoją ostatnią podniósł ze sobą w te same najwyższe krainy swych wzlotów, w które począł był *(w Beniowskim)* unosić pierwszą ukochaną i w które z całym rozpędem uniósł obraz matki". W ostatnim okresie następuje zupełna już sublimacja nastawień kompleksu Edypowego. Poeta uwalnia „obraz matki od łączności z nienawistnym obrazem ojczyma poto, ażeby przywrócić jego kontakt

[1]) Na pokrewieństwo motywów miłości i śmierci w poezji Słowackiego, (który fakt zignorował Bychowski), zwrócił uwagę St. Łempicki: *Miłość dantejska w poemacie „W Szwajcarji"* l. c.

[2]) Warto zwrócić uwagę na interpretację tego samego wydarzenia przez Tretiaka, bo tutaj może najjaskrawiej zarysowują się dwa różne punkty widzenia. Tretiak, który uważa Słowackiego za naturę chłodną, epizod frankfurcki tłumaczy w ten sposób, że poeta poprostu szukał tylko pretekstu do ucieczki z Paryża obawiając się gniewu przeciwników z powodu wyjścia *Beniowskiego* i jak z nieba spadł mu wyjazd pani Bobrowej, za którą wyjechał pozując na gwałtowną miłość, którą celowo w listach przejaskrawiał używając nawet tak niezwykłego dla siebie tonu cynicznego.

z obrazem szlachetnego ojca... zbliża... obraz matki do Matki Boskiej i wieńczy dzieło duchowego jej podniesienia, którego dokonuje mocą swego ducha coraz to świętszego i potężniejszego... Walka z własnemi popędami, jako podstawa szlachetnienia wewnętrznego, ów ideał świętości, do jakiego dążył poeta podczas całego okresu mistycznego... musiał nadewszystko dotyczyć popędów seksualnych"; *libido* w stosunku do matki zupełnie została zahamowana. „Przy dalszej walce z popędem urastało znaczenie matki, jako przedmiotu miłości czystej, do potężnego symbolu czystości. Podnoszenie jej obrazu do poziomu tego ideału stało się więc mimowolnym skutkiem podnoszenia się własnego. Ale na drodze tej napotykał już na poważną przeszkodę w postaci samego obrazu matki, obrazu zmysłowego... stąd owa walka z miłością matczyną ziemską, egoistyczną". I ambiwalencja w stosunku do ojca ulega uwznioślenіu. „Walki z ojcem i z Bogiem (Bychowski uważa, że w pojęcie Boga wchodzą pierwiastki zaczerpnięte ze stosunku do ojca) niema już wcale, albowiem niema już o co walczyć...: Słowacki identyfikuje się z Chrystusem, postać zaś Zbawiciela w tej formie, w jakiej on ją sobie wyobraża, jest niewątpliwie wyrazem szczególnej indentyfikacji z Bogiem, czyli z ojcem... Ojciec przekazuje swoją potęgę synowi dobrowolnie. Ze wszystkich możliwych rozwiązań zasadniczego konfliktu Edypowskiego, jest rozwiązanie to najdogodniejszem i najmilszem dla różnych instancyj psychicznych. Zaspakaja ono w różnej mierze pierwotne pragnienie potęgi wyrosłe w walce z ojcem, jak i ja idealne, oparte na uczuciach dodatnich na tkliwości i szacunku".

Obok kompleksu Edypowego uwzględnia Bychowski i inne bardziej zewnętrzne wstrząśnienia, które wywarły na psychikę poety trwały wpływ. Powstanie „przełamało odrazu dumne i wyniosłe odosobnienie duchowe". Motywy poczucia winy będzie psychika poety przerabiać w dwóch kierunkach. „Z jednej strony będzie on usiłował winę swoją wobec samego siebie usprawiedliwić i uzasadnić, ażeby w ten przynajmniej sposób zdjąć z siebie ciążące mu jej poczucie, z drugiej strony będzie dążył do tego, by ją skompensować, w inny sposób zasłużyć się ojczyźnie". To ostatnie dążenie

znajdzie swój wyraz bądź w fantazji poetyckiej, bądź też — w późniejszym okresie— w ideałach mistycznych, w walce o „wodzostwo" narodu. Z tem wszystkiem splatać się będą uczucia wyłącznie już osobiste, konflikty związane z uczuciem dla matki i z miłością. Szlachetnienie duszy poety powoduje, że „akcent narcyzmu przesunął się na poczucie wartości wewnętrznej, na „anielstwo", a narcystyczne pragnienie kochania przerodziło się pod wpływem wszystkich duchowych przeobrażeń w ideę wybrania... Chodzi teraz „nie o sławę, ale o wpływ i działanie na ludzi, na naród, o spełnienie krystalizującego się coraz wyraźniej posłannictwa". Poeta potępia własną przeszłość, „całe czysto poetyckie, na świat spojrzenie, całe rozkochanie się we własnem ja, cały ów kościół bez Boga", a „coraz wyraźniejsze pojednanie z losem głuszy dawne rozgoryczenie". Zanim jednak Słowacki znalazł wreszcie własną drogę, musiał skierować dużo wysiłków do przezwyciężenia narcyzmu, który raz po raz wybuchał dochodząc do szczytu w walce z Mickiewiczem.

Za zasadniczą dla twórczości Słowackiego właściwość psychiczną uważa autor „szczególną niezdolność do jakichkolwiek prawdziwie szczerych wyrzeczeń", przez co niestłumione należycie popędy wraz z odpowiadającemi im wyobrażeniami pozostają pełne napięcia „i stają się nietylko pewnem zarzewiem twórczości, ale i stanowią materjał, z którego czerpie fantazja poetycka". Cechy te występują dobitnie i w ostatniej fazie. Wyrzeczenie musiało poecie przychodzić z trudnością, skoro je apoteozował, skoro właściwie z pierwotnemi cechami nie zerwał, tylko je uszlachetnił. „Właśnie owa stałość związań *libido,* owa wiecznotrwałość przedmiotu ukochania stanowi jeden z charakterystycznych rysów poety. Ta niezdolność do wyrzeczenia się zmusza do coraz innego transponowania swych pragnień w dziedzinie fantazji, przyczem wyjątkowa zdolność do sublimowania pozwala na przeżywanie ich na płaszczyznach najwyższych, takich, w których dążą one do celów o wartości ogólnej i stają się własnością ludzkości". Czyn, który dotąd nosił piętno gwałtowności i sadyzmu traci te znamiona, a miłość ku ludziom przybiera spokojniejsze i bardziej opanowane formy. Syntezą tych dążeń jest *Król-Duch.* Przywiązanie do włas-

nej przeszłości dowodzi owej wzmiankowanej już niezdolności do wyrzeczenia. „Narcyzm kazał znajdować upodobanie nawet we wspomnieniu własnych upadków i tendencyj zbrodniczych, wyolbrzymionych zresztą niepomiernie i urosłych w fantazji do straszliwych niekiedy rozmiarów. Zło, jakie poeta odnajdywał we własnej duszy musiał wyobrażać sobie niemal równie wielkie jak dobro, do którego dążył. W tem większym przecież blasku ukazywała się słoneczna postać przyszłego Króla-Ducha, który zwyciężył szatanów w sobie i poza sobą. Tak samo w bezmiary pociągała za sobą jaźń największe swoje ukochania i obrazy ich rzutowała na ekran wszechświata". W ten sposób dobiegłaby do końca droga tego procesu psychicznego, jakim było przeżywanie w ogromnej transkrypcji najdawniejszych dążeń.

Genezy mistycyzmu dopatruje się Bychowski słusznie w spotęgowaniu pierwiastków życzeniowo-kompensacyjnych, w niezadowoleniu z rzeczywistości, a zwrot ku towianizmowi tłumaczy istniejącą już w tym kierunku predyspozycją poety. Nauka mistrza dała mu „to tylko, co mu było potrzebne, czego sam oczekiwał i na co sam — w przeczuciach swoich i tęsknotach — dawno był przygotowany... Koncepcja o wyzwoleniu ducha... umożliwiała niejako pomieszanie największej dumy z wielką pokorą. Było się przecież samemu tylko ogniwem w nieskończonej hierarchji duchów, ale istniała możliwość jak najwyższego rozwoju... Czyn wewnętrzny nabierał wreszcie znaczenia dla całej rzeczywistości, na której przemianę mógł wpływać i bezpośrednio i przez obcowanie z całą drabiną duchów w jaką zamieniał świat".

Stan mistyczny pozostaje w związku z nawrotem do pierwotnych form myślenia, charakterystycznego dla niektórych stanów patologicznych. I tutaj usiłuje biograf kunsztownie nawiązać do freudowskich koncepcyj, uważając, że występujące u poety zatarcie granicy między jaźnią a światem zewnętrznym jest właściwe regresji t. j. powróceniu do stadjum narcyzmu, który charakteryzuje okres wczesnego dzieciństwa. Nie umniejsza to jednak wartości umysłu Słowackiego, gdyż, „myślenie prelogiczne stanowi... nietylko przejściowe stadjum rozwojowe, ale i pewną zasadniczą tendencję

ducha ludzkiego, która decyduje o niektórych z podstawowych jego poczynań".

Jak widzieliśmy, niemałe znaczenie posiada w zarysie psychoanalitycznym Bychowskiego pojęcie identyfikacji (w stosunku do ojca i matki), projekcji (przerzucanie swych uczuć na matkę, w ostatnim zaś okresie uczucie poety naskutek niemożności powrotu do matki zostaje przeniesione na przyrodę z morzem na czele), wreszcie sublimacji t. j. uwznioślenia kompleksu pod wpływem osobowości (uwznioślenia ulega kompleks Edypowy i narcyzm). Streszczenie niniejsze jest naturalnie dalekie od doskonałości i dla tej też przyczyny wszystkich poruszonych zagadnień nawet w przybliżeniu nie wyczerpuje. Poświęciliśmy mu i tak więcej miejsca, gdyż biografia psychoanalityczna Bychowskiego zasługuje na baczniejszą uwagę.

Jakoż powiedzmy odrazu, że praca autora ma w sobie dużo pociągających pierwiastków. Nietylko dla przymiotów czysto formalnych, pięknego naogół stylu, dużego poczucia estetycznego, ale też dla niemałej subtelności psychologicznej, dużej wrażliwości moralnej, wreszcie tego głębokiego pietyzmu, z jakim autor przystępował do psychoanalizy wieszcza. Ci wszyscy, którym się już sprzykrzyły przesycone nic nie mówiącemi szczegółami biograficznemi życiorysy, albo też niekończące się literackie analizy i drobiazgowe przyczynkarstwo, muszą niewątpliwie z dużą sympatją, spoglądać na pracę, która postawiła sobie za zadanie nakreślenie sylwetki duchowej poety w sposób wolny od balastu erudycji, a natomiast dający tak rzadko napotykane pogłębienie psychologiczne. Zaiste jest pewne piękno w tej prostolinijnej psychoanalitycznej architekturze, którą w sposób niewątpliwie harmonijny i z niemałą konsekwencją wznosi biograf, tak, że nie orzekając zgóry o wytrzymałości jej fundamentów, możemy uznać samą budowę za próbę ciekawą i oryginalną. Niektóre postulaty psychoanalizy zawierają bezsprzecznie dużo rzetelnych wartości. Nie da się zaprzeczyć, że podświadomość (obojętne jak ją będziemy tłumaczyć — jako zjawisko fizjologiczne czy psychologiczne), zajmuje w życiu człowieka a zwłaszcza w psychice twórcy niepoślednie miejsce. Dążność do wykazania w konstrukcji

psychicznej danego indywiduum pewnych stałych własności względnie predyspozycyj, które w pewien sposób wpływają na całokształt ludzkich czynności, jest dla analizy psychologicznej niemal metodologicznym postulatem.

Inna rzecz, czy pod naciskiem krytyki utrzymają się wszystkie podwaliny tego psychoanalitycznego gmachu? Odpowiedź na to pytanie sama przez się narzuca się już z naszych poprzednich rozważań. To, co stanowi siłę tej koncepcji, staje się zarazem jej słabością. Wyprowadzenie linji życiowej człowieka z kilku tylko założeń może być zadaniem bardzo interesującem, ale też jest ponad wszelką wątpliwość, zadaniem bardzo mało prawdopodobnem, im większą ilość faktów trzeba przyjąć w kontury przyjętej doktryny. Tak więc arcymisterna praca Bychowskiego stoi na dogmatach freudyzmu i bezapelacyjnie z niemi pada. Otóż ograniczenie wzmiankowanych trwałych psychicznych czynników do nastawień z wieku wczesnego dzieciństwa i wyłącznie do sfery seksualnej, jest oczywiście uproszczeniem (abstrahując nawet od problemu jego prawdziwości), bardzo psychologję zubożającem. Bo istotnie zadajmy sobie pytanie: do czego mają służyć psychoanalityczne studja, które ograniczają się jedynie do wyszukiwania u twórców, w mniejszym lub większym procencie koniecznie istniejących śladów narcyzmu, czy kompleksu Edypowego?[1]) Mimo, że się autor zastrzega, że „zadaniem naszem nie może być tutaj oczywiście doszukiwanie się kompleksu tego u Słowackiego, potwierdzenie raz jeszcze jednego z najlepiej znanych odkryć psychoanalizy", w gruncie rzeczy lwią część pracy poświęca, jeżeli nie temu problemowi, to pokrewnym, z nim ściśle związanym, przekonany, że postępuje z zupełnym objektywizmem i, że jest wolny od wszelkiego aprio-

[1]) Dla sprawiedliwości trzeba przyznać, że w złagodzonej formie kompleks Edypowy jest dzisiaj modny w zagranicznej pedagogice. Oto np. Green utrzymuje, że każde prawie dziecko pragnęło śmierci któregoś z rodziców „ale dziecko nie pojmuje śmierci tak, jak my ją pojmujemy i nie ma z naszego stanowiska żadnej moralności". Co więcej twierdzi autor, że stosunek jego do rodziców ma charakter wyraźnie płciowy w bardzo wczesnem dzieciństwie, nie łączy tylko tych dwóch twierdzeń z sobą. Por. G. H. Green, *Psychoanaliza w szkole*, przeł. Z. Ziembiński. Warszawa 1928, str. 114, 115, 196.

ryzmu, co twierdzeniom jego nierzadko nadaje ton mocno dogmatyczny.

Nietylko naczelne założenia Bychowskiego, ale i jego metody badawcze muszą wywołać sprzeciw. A więc najpierw zasadnicze pojęcia zostały sformułowane bardzo niejasno; czy to chodzi o narcyzm, czy też o *libido*, wtłoczyćw nie można treść najprzeróżniejszą.[1]) Jeżeli bowiem, *libido*, tak często wspominana, a nigdy nie zdefinjowana, pokrywa się ogólnie rzecz biorąc ze zmysłowością, to przecież doznania zmysłowe od seksualnych różnią się nietylko ilościowo, ale i jakościowo. Przypuśćmy znowu, że narcyzm da się w dużej mierze utożsamić z miłością własną, jak to niejednokrotnie z przytaczanych przykładów wynika, to głowimy się znowu dlaczego ma on należeć do nastawień seksualnych? Zdaje nam się, że możnaby zupełnie dobrze te wszystkie ultraseksualistyczne założenia w pracy Bychowskiego odrzucić, gdyż nie wydają się nam one z zasadniczą koncepcją organicznie złączone. Wszak można zupełnie dobrze doszukiwać się ambiwalentnych odniesień w stosunku do matki, kreślić zmiany jakim ulegał jej obraz, oraz przełamanie miłości własnej poety, bez uciekania się do tak nieprawdopodobnych konstrukcyj. Przypatrzmy się trzeźwo wywodom autora, co uznamy za ustalone lub w pewnym przynajmniej stopniu prawdopodobne? Że stosunek poety do matki był zupełnie wyjątkowym, że opanowała ona w zupełności jego serce, o tem chyba wymownie świadczą najpiękniejsze bodaj w literaturze listy syna do swojej rodzicielki. Że serce poety nie zdążyło się przywiązać stale do jakiegoś innego przedmiotu miłości, że wpłynęło na to i niezwykłe ukochanie matki, związanie z nią uczuciowe, i zawiedziona pierwsza miłość — to wszystko prawda. Że miłość ku matce w miarę postępu duchowego coraz to oczyszcza się z pyłu ziemskiego, (używając psychoanalitycznego słownictwa „sublimuje"), to wszystko da się zrozumieć, i bez kompleksu Edypowego i to wszystko było już mniej czy więcej znane. Spostrzeżenia autora są często psychologicznie bardzo wnikliwe — zwłaszcza uwagi dotyczące rozdzielenia u Słowackiego uczucia i zmysłowości

[1]) Por. recenzję S z u m a n a l. c. str. 47.

można uważać za najświetniejsze karty.[1]) Za trafne również należy uważać podkreślenie dużej u ludzi wstydliwych na erotyzm wrażliwości, której oznaki u Słowackiego wypatruje biograf w sposób ogromnie subtelny. Stąd jednak do nastawień kazirodczych — przepaścista droga. Aby tę przepaść wypełnić, używa Bychowski najbardziej wątpliwej freudowskiej aparatury. Liczne miejsca są poświęcone ulubionemu przez psychoanalityków doszukiwania się w pewnych pojęciach (obrazach, czy porównaniach), osobliwych symbolów, podług przyjętej u freudystów terminologji, system, który pozwala na naginanie faktów do upatrzonej tezy w zupełnie nieoczekiwany sposób.[2]) Dużo możnaby pisać o takich karkołomnych analizach, jak *Lilli Wenedy* albo *Kordjana*, które dowodzą tylko tego, że autor chce wyciągnąć z faktów za wszelką cenę konieczne dla siebie wnioski, chociażby nawet kosztem największego nieprawdopodobieństwa. Nie powtarzając długich wywodów, ograniczymy się do podania samych tylko rezultatów, które są dość wymowne. A więc w *Lilli Wenedzie* Gwinona ma być sybolem matki a Derwid symbolem ojca; oślepienie Derwida symbolizuje zniszczenie całej siły męskiej, podobnie jak i inne męczarnie. W tym utworze swoje nienawistne ku ojcu uczucia przypisuje poeta obrazowi matki, „gdyż w ten sposób matka okazuje się niejako w przymierzu z nim przeciw ojcu". Na innem znowu miejscu czytamy, że „zamach na cara oznacza dla Kordjana-Juljusza nieświadome zgładzenie ojca, czyli raczej ojczyma". Te przykłady wystarczają, aby stwierdzić, że podobne wnioskowania nastrajają nieufnie do analizy psychologicznej, z krzywdą dla samego autora, na którego słuszne niejednokrotnie wywody gotów jest czytelnik patrzeć z pewnem niedowierzaniem.

Nadużycia metody występują również jaskrawo tam,

[1]) Musimy się jednak tutaj zastrzec, że nie uznajemy głównego twierdzenia, jakoby powodem tego rozszczepienia było erotyczne nastawienie ku matce. „Słowacki niewątpliwie był równocześnie zmysłowy, kochał matkę i był seksualnie wstrzemięźliwy — czysty. Czemu jednak te trzy fakty wiązać ze sobą, jak to czyni psychoanaliza a za nią Bychowski"? zapytuje słusznie Szuman l. c. 47.

[2]) O metodzie interpretowania symbolów, por. S z u m a n, l. c. str. 54 i nast.

gdzie autor pragnie zwrócić uwagę na rzekomą ambiwalencję stosunku do ojca i nienawiść w stosunku do ojczyma. Brak odnośnych źródeł zastępuje autor domysłami, nie krępując w niczem swojej fantazji, a zarówno wzmianki o ojcu w literaturze, jak i przemilczenia, są dla niego jednakowym dowodem. Brak wspomnień naprzykład o śmierci ojca motywuje Bychowski tem, że wywołała ona szczególny „żal", jaki powoduje „śmierć osób bliskich w stosunku do których uczucie miało charakter ambiwalencji i, że te przykre, trudne do zniesienia uczucia naskutek swego charakteru uległy stłumieniu". Tymczasem „przemilczenie śmierci ojca niczego nie dowodzi — zauważa Kleiner, gdyż... spowodowane jest luką w pamiętniku", [1]) a najważniejszych dla badania psychoanalitycznego rozdziałów pamiętnika, dotyczących dzieciństwa poety brakuje i trudno je zastąpić dowolnemi przypuszczeniami... o ile nie ma się już gotowej recepty. Rzecz jasna, że freudyści z takim stanem rzeczy niewiele mają kłopotu, dla nich bowiem dzieciństwo ma swoje nieuchronnie wyznaczone ścieżki (kompleksy Edypa etc.), któremi każde dziecko koniecznie musi postępować. Kłopotu tego nie ma i autor, dla którego wzmianki w utworach poety, dotyczące konfliktów rodzinnych, mają być wystarczającem świadectwem, jakgdyby te motywy nie należały do najpospolitszych we wszystkich czasach i jakgdybyśmy nie mogli raz po raz ich źródeł literackich wyśledzić! Tymczasem z kwestją wpływów literackich nie ma biograf żadnych trudności (a ze względu na znaną „bluszczowatość" Słowackiego trudność ta chyba powinna być największa), skoro ją rozwiązuje w równie prosty jak i wygodny sposób. „Zaznaczamy raz jeszcze — pisze w biografji o ostatnich latach Słowackiego — że nie będziemy tutaj odróżniali elementów nabytych, wychodząc z założenia, że wszystkie wpływy z zewnątrz przetworzył Słowacki na swoją modłę, stopił w jedną całość z własną duszą, wybierał je zaś także na podstawie własnego powinowactwa psychicznego. Sprawa źródeł więc nas zupełnie w tej chwili nie interesuje". Otóż nietylko w tej chwili, ale przez cały ciąg pracy, sprawa ta nie zainteresowała autora,

[1]) J. Kleiner, *Słowacki w świetle psychoanalizy* l. c.

który wprawdzie wpływom zewnętrznym na duszę wieszcza nie przeczy, ale twierdzi, że „wybór, jaki z wpływów tych uczynił, opierać się musiał na jego własnych tendencjach psychicznych". Przychodzimy tutaj do zawiłej kwestji sui generis determinizmu psychologicznego. Nie myślimy próbować jej rozwiązania, niemniej autor, stawiając tak podstawową dla swych rozważań tezę, winien był jej poświęcić podobnie, jak i innym kardynalnym freudyzmu postulatom nieco więcej miejsca. Nie wdając się w dyskusję na temat jej słuszności, zauważymy tylko, że niebezpiecznie powyższą tezę stosować do badań literackich, bez narażenia się na taki właśnie subjektywizm, jakiego Bychowski złożył tylokrotnie dowody. Zdaje się nam, że zbyt pospieszne załatwienie się z literaturą pomściło się na wynikach pracy. Mniejsza już o to, że niejedno źródło literackie można odnaleźć tam, gdzie autor dopatruje się motywów psychologicznych, ale co ważniejsza, baczniejsze liczenie się z dotychczasowym dorobkiem ustrzegłoby go czasem od zbyt apodyktycznego stawiania twierdzeń. Zarówno pewne znamiona miłości Słowackiego, które autor uporczywie łączy z kompleksem Edypa, jak też i przemiany, które autor kładzie na karb narcyzmu, dałyby się wytłumaczyć szczególnemi właściwościami psychiki poety.[1]) Możemy tylko potrącić o to zagadnienie, wystarczy jednak zebrać uwagi psychologiczne rozrzucone w monografji Kleinera, a nadewszystko przeglądnąć studjum Ks. dr. K. Gołębiewskiego, by się przeko-

[1]) Niektóre z objawów psychicznych Słowackiego, jak spotykane niekiedy lubowanie się w okropnościach, zbrodni można często, złożyć śmiało na karb wieku. Pomysł znowu *Snu srebrnego Salomei*, który daje biografowi powód do zawiłej analizy, posiada przecież, jak to wykazał Kleiner, swój odpowiednik literacki w sztuce A. Dumasa. Por. J. Kleiner, *Juljusz Słowacki*. Lwów — Warszawa — Kraków, 1923, wyd. II, str. 162—3. Z drugiej znowu strony, skoro autor wszędzie się doszukuje śladów ambiwalencji w stosunku do ojca, nie rozumiemy, dlaczego nie wysnuwa wniosków z ballady o Edwardzie-ojcobójcy, którą śpiewa paź w *Marji Stuart*? „W *Horsztyńskim* — pisze Bychowski — wzajemny stosunek Szczęsnego i Amelji nosi w sobie wyraźne pierwiastki miłosne" i z okoliczności tej, że brat kocha siostrę, niebraterską miłością, usiłuje wyprowadzić dowód na poparcie swej tezy o uczuciach poety dla sióstr. Zapomina jednak przytem, jak to wykazał Kleiner, że „Amelja i Szczęsny zupełnie nie są rodzeństwem" J. Kleiner l. c. t. II. str. 57.

nać, jak są ważne dla psychologji twórczości pewne wyjątkowe uzdolnienia, np. szczególne cechy wyobraźni, i by spostrzec, że wiele z poruszonych problemów, da się bez uciekania do mechaniki freudowskiej wytłumaczyć o wiele prościej i naturalniej. W dążeniu do prostolinijności pominął autor niewygodne przeszkody, jak przyjaźń z Spitznaglem, której znaczenia autor wcale nie analizuje, wyolbrzymia natomiast rolę miłości ku Ludwice Śniadeckiej. Autor w przeciwieństwie do Tretiaka wierzy bezwzględnie w szczerość wszystkich poetyckich wynurzeń, ale wolno przypuszczać, że swą pierwszą miłość stylizował trochę poeta z romantycznego punktu widzenia, że nie przeszkadzała mu ona w równoczesnej skłonności do Julji Michalskiej, że cudowna apostrofa do Laury w *Beniowskim* była bodaj pisana w zgoła osobliwym celu... pozyskania sympatji p. Bobrowej. Tej to właśnie „proteuszowej" natury, tak znamiennej dla romantyków, świadom był Słowacki, ona to wpłynęła na dualizm jego niewieścich postaci i decydowała o jego dwustronnych nastawieniach — jak to podnosi w swoim niezmiernie ciekawym szkicu St. Cywiński.[1]) Nie upieramy się bezwzględnie przy słuszności przytoczonych argumentów, ale załączamy je dlatego, by wykazać, że możliwość zupełnie odmiennej interpretacji psychologicznej oczywiście istnieje, i że psychika ludzka wykazuje o wiele większą złożoność, aniżeli przypuszczają freudyści.

Rozważania nasze byłyby niezupełne, gdybyśmy nie zwrócili uwagi na ignorowanie przez Bychowskiego czynnika fizjologicznego i zupełny brak socjologicznego punktu widzenia. Wprawdzie autor zaznaczył wyraźnie, że pisze studjum psychoanalityczne, ale czyż przez to chciał wykluczyć te zagadnienia psychologiczne, które nie wchodzą w skład freudowskiej psychoanalizy? Jeżeli z nieuwzględnienia pierwszego postulatu można autora dla braku odpowiedniego materjału rozgrzeszyć, to poważniej przedstawia się zarzut drugi; wpływy środowiska, cechy odziedziczone, właściwości rasowe zostały zupełnie w monografji pominięte,

[1]) St. Cywiński, *Eloe — dawną kochanką poety. Pamiętnik Literacki.* 1930, I.

choć z pewnością nie pozostawały one bez silniejszego promieniowania na psychikę twórcy. Raz wprawdzie zaznacza autor, że „w *Lilli Wenedzie* głębokie nieświadome podłoże głównych motywów tragedji tkwi w tak pierwotnych warstwach psychiki, że całkowicie przerasta ramy jakiejkolwiek osobowości. Jest to przecież już to nieświadome, które zbliża się do tak zwanego przez Junga nieświadomego zbiorowego *(das kollektive Unbewusste),* a wyraża się z natury swojej w symbolach o znaczeniu ogólnem", ale też na takiej wzmiance kończą się wywody biografa. Nie wynika jednak z tego wcale, żeby autor nie był zwolennikiem psychoanalitycznej socjologji i owszem wbrew założeniu, że „psychologja przeżyć religijnych nie decyduje w żadnym sensie — ani ujemnym, ani dodatnim — o prawdziwości, albo o wartości, tego wielkiego państwa twórczości duchowej, jakiem jest religja" autor nie waha się przed odgrzewaniem dziś już porzuconych równie zuchwałych jak i naiwnych teoryj religji (głównie Reika), podług których w tworzeniu się dogmatów i systemów religijnych, oraz „w przeobrażeniach jakim na przestrzeni wieków podlegają, ujawniają się pewne zasadnicze prawa struktury psychologicznej", mianowicie znajduje w nich swoje odbicie znany nam już stosunek syna do ojca. (!)

Nie będziemy naturalnie prowadzić polemiki na ten temat, natomiast nie szkodzi zaznaczyć coś innego; chodzi nam tutaj o moralną stronę psychoanalitycznego badania. Rozejrzawszy się uważnie w ewolucji duchowej Słowackiego, tak jak ją przedstawia Bychowski, odrzuciwszy na bok zaciemniającą często tylko samą rzecz nomenklaturę psychoanalityczną widzimy, że cała „sublimacja" jest poprostu doskonale znaną ascetyce chrześcijańskiej praktyką, zmierzającą do podporządkowania wszystkich impulsów najwyższemu celowi, do uszlachetnienia, a nie do zniweczenia namiętności, które przecież same w sobie nie są złe, a mogą stać się dużą pomocą w dążeniu ku dobremu, o ile tylko są skierowane we właściwym kierunku. Ślicznie ujmują to zadanie przytoczone przez autora słowa poety: „A teraz pytam się Ciebie, Boże, Panie, wolnoż mi jest rozwidniać dalsze tajemnice — tłumaczyć człowiekowi jego własną na-

turę — z niewolnika instynktów przemieniać go w rozumną istotę — w Syna Twego". Lecz do zrozumienia tej duchowej przemiany jest potrzebna więcej od psychoanalizy znajomość moralności chrześcijańskiej, którą Słowacki nie tyle znał, ile nadewszystko serca swego intuicją wyczuwał. Wielka droga oczyszczająca, jaką przebył młodociany byronista, ochrzczony w 15-tym roku życia, właśnie wtedy, kiedy już zaczynał tracić wiarę, poprzez swedenborgjanizm, towianizm i eklektyczny mistycyzm do stóp Kościoła, by skończyć jako jego wierny sługa „Dziecko Boże", nie została jeszcze dotąd wyczerpująco oświetlona.

Wypominając braki i niedomagania biografji Bychowskiego narażamy się na spotkanie się z jednym bardzo poważnym zarzutem: Koncepcja Freuda może być w zastosowaniu ogólnem błędną, ale to nie przeszkadza, że w wyjątkowych wypadkach może znaleźć swoje zastosowanie! Istotnie, takie postawienie problemu jest zupełnie poprawne, nie jest to bowiem, absolutnie rzecz biorąc, niemożliwem, by Słowacki nie należał do takich właśnie patologicznych dzieci, by twórczość jego nie nosiła na sobie nieświadomie piętna dawnych przeżyć. [1]) Naszem zdaniem twierdzenie powyższe nie wynika z dostateczną siłą z książki Bychowskiego, by mogło przekonywać; w nie tylko można uwierzyć, bo wiarą nadewszystko jest cały systemat Freuda. Ale niedowiarek ma poprostu ochotę zacytować Krasickiego: „Wszystko to być może: prawda! jednakże ja to między bajki włożę". I mimowoli przypominają się słowa obrońcy Fetiukowicza z *Braci Karamazowych*: „Psychologja jakkolwiek jest rzeczą głęboką, zawsze przecież przypomina kij o dwóch końcach... można z niej wyprowadzić co się komu podoba — wszystko zależy od tego, kto się nią posługuje".

Sąd powyższy nie umniejsza przecież znaczenia dzieła

---

[1]) Zarzut ten postawić tem łatwiej, że zdaniem Bychowskiego „zrozumienie odchyleń od normy, zahamowań w rozwoju i załamań się chorej jaźni otworzyło nam oczy na całą problematyczność tej psychiki, którą przywykliśmy uważać za normalną, a która jak dzisiaj wiemy, jest tylko wypadkową w walce sprzecznych ze sobą tendencyj, przyczem równowaga jaką siły te zdają się w jej łonie zachowywać, nosi w sobie znamiona nieustannie przezwyciężanej chwiejności".

Bychowskiego. Kwestjonujemy jego znaczenie jako prawdziwego obrazu życia duchowego poety, ale musimy uznać i podziwiać pierwszą na wielką skalę zakrojoną monografję psychologiczną, usiłującą zrealizować zadanie przynajmniej dzisiaj jeszcze niemożliwe, ale niemniej wielkie. I dlatego też monografja ta pozostanie wspaniałym wyrazem tak potężnie rządzącej kulturą intelektualnej fikcji. „I teraz władzę zagarnia fikcja intelektualna; da ona człowiekowi w literaturze taki obraz świata, jakiegoby umysł żądał od rzeczywistości — całość bez luk, bez zagadek, bez przerw w łańcuchu faktów, bez plam zaciemniających. Każdy czyn wyjaśni jego motywami, okaże sprężynę faktów — przedstawi życie jako zrozumiałe i zrozumiane".[1])

(Dokończenie nastąpi).

---

[1]) J. Kleiner: *Studja z zakresu literatury i filozofji.* Warszawa 1925, str. 129. Nie potrzebujemy dodawać, że przytoczony cytat, został nie przez Kleinera, tylko na naszą odpowiedzialność zastosowany do psychoanalizy.

Dr. Józef Marjan Święcicki.

Podróż przez Polskę legata papieskiego w 1596 roku.

Skorzystajmy najpierw z opowiadania cudzoziemca, by przypomnieć sobie, jak wyglądał Kraków w pełnem słońcu złotego wieku.

Wejdźmy przez jedną bramę w krąg murów, obwiedzionych rowem i strzeżonych basztami.

Niema tu już drewnianych dworków, które spotykaliśmy na przedmieściu. Wszystkie domy są z kamienia i cegły.

Dochodzimy do ogromnego rynku, zastawionego Sukiennicami, ratuszem, różnemi budynkami i kramami z towarami. Ze strzelistej wieży kościoła Panny Marji co godzinę w cztery strony świata grają płatni trębacze, by przypomnieć śmiertelnym, jak szybko uciekają czas i życie. Trąbią też, gdy zobaczą gdzieś pożar.

Gdy zapadnie noc, chodzą stróże po ulicach i obwołują godziny. A zanim zorza rzuci pierwszy brzask, z wszystkich wież miejskich odzywa się muzyka fletów i innych dętych instrumentów. Wita świt i opiewa chwałę Stwórcy.

Obok rynku jest plac drugi. Sprzedają na nim przekupnie niezmiernie tanio mięso, owinięte w piękne szmaty, drób i zwierzynę. Przybywają tu i kmiecie okoliczni z ćwierciami cielęciny, baraniny, nieraz z całemi sztukami żywego lub bitego bydła. Mimo wszystko jest tu zdaniem cudzoziemca bardzo czysto.

Bruk na ulicach nie jest świetny. Wyłożone są wprawdzie dużemi, okrągłemi kamieniami, lecz źle spojonemi z sobą, więc ciężko po nich chodzić, źle jechać wierzchem, a najgorzej podążąć w karecie. Na niektórych ulicach kamienie ułożono tylko po bokach, więc w pośrodku błoto spokojnie gromadzi się w kałuże.

Za bramą Florjańską i za rzeką, przez którą prowadzi most

drewniany, leżą duże przedmieścia. Jedno z nich jest obwiedzione murem, jak gród oddzielny. Spotykamy tam wielu Żydów z brodami i pejsami, w jarmułkach i w lisich czapkach. Za miastem jest wiele sadzawek. Kwitnie w nich hodowla ryb.

Nie brak w Krakowie kupców, choć przeważnie cudzoziemskich. Nie chce bawić się handlem szlachta polska. Zobaczymy zatem bogate domy kupców włoskich, francuskich, flamandzkich, ruskich, nawet tureckich, perskich i moskiewskich. Handlują tem, co daje kraj, i sprowadzają przeważnie przez Gdańsk towary zagraniczne. Niema chyba drugiego miasta na świecie, tak zaopatrzonego we wszystko, i słusznem wydaje się przysłowie: Gdyby nie było Rzymu, to Kraków byłby Rzymem.

Cudzoziemcami też są wszyscy niemal rzemieślnicy. Mieszczanie Polacy zajmują się robieniem piwa i paleniem gorzałki, którą zaprawiają korzeniami i cukrem.

A szlachta? Bawi się orężem i wojną, lub wstępuje do duchownego stanu, w którym znaczne otrzymuje dochody z biskupstw, prałactw i opactw. Wszyscy lubią życie wesołe.

Ranek poświęcają zatrudnieniom, objad zatem jadają późno, a w dwie godziny potem wieczerzę. Przy stole piją wiele, żartują i śpiewają do północy, a nieraz i do dnia białego. Odpoczywają w łóżkach małych i wąskich, w których ledwo można się obrócić. Gdy wyruszają w podróż zabierają z sobą tłumok z pościelą, gdyż inaczej musieliby spać w karczmach na ziemi lub na słomie.

Jest w Krakowie wielu studentów, gdyż nietylko szlachta, ale i mieszczanie, a nawet wieśniacy oddają synów do szkoły, by uczyli się łaciny i muzyki. Nie brak szkół, burs i fundacyj dla ubogich. Mimo to ujrzysz żaków, jak chodzą po jałmużnę i żywność.

* * *

Malowniczy ten opis, powtórzony tu niemal bez zmian, nakreślił w r. 1596 gładkiem piórem gość nielada, gdyż sam imć Paweł Mucante, mistrz ceremonji na dworze najjaśniejszego kardynała Henryka Gaetano.

Pan magister miał jeden tylko obowiązek, by podczas przyjmowania jego zwierzchnika niczem nie uchybiono przepisanym zwyczajom. Czasu miał zatem dość, więc zaraz po przyjeździe zabrał się do pisania dziennika podróży. Urząd, który pełnił, nie był zresztą bez znaczenia zwłaszcza w owej epoce, gdy lubiono

urządzać wspaniałe pochody i zebrania wystawne a uroczyste. Przystało mieć przy sobie takiego dworzanina posłowi papieża Klemensa VIII, kardynałowi Gaetano, który otoczony przez prałatów, przybył z nadzwyczajną misją do młodego Zygmunta III, potężnego króla Rzeczypospolitej.

Nie o małą przecież chodziło rzecz. Zapragnął Ojciec Święty zjednoczyć siły chrześcijan do walki z niewiernymi. Zdał na troskę i umiejętność legata zabiegi o przymierze między władcą Polski a cesarzem Rudolfem II. Przeszkadzał temu wprawdzie traktat Rzeczypospolitej, przed pięciu zaledwie laty z Turkami zawarty, utrudniało sprawę chwiejne, nieszczere stanowisko cesarza, ale i ów zgodził się wysłać posły, uraz zapomnieć i rozpocząć ważne układy.

We środę 12 czerwca rozeszła się wśród mieszkańców Krakowa wiadomość, że legat przybył do Tyńca, gdzie zamieszkał w prastarem zamczystem opactwie Benedyktynów. Nazajutrz już posłyszano, że wyjechał do Balic, dóbr Firleja, wojewody krakowskiego. Przez trzy dni tam bawił w pięknym, choć drewnianym pałacu, ciesząc oczy wspaniałym ogrodem, pełnym winogron, fig, brzoskwiń i moreli, tak rzadkich w północnym kraju owoców. Przez ten czas dwukrotnie przyjął kardynała Radziwiłła, który wręczył mu list od króla Jegomości.

W niedzielę 16 czerwca wyruszył wreszcie, otoczony pocztem konnych dworzan w dalszą drogę do Krakowa. Zatrzymał się o pół mili przed miastem, by udać się do królewskiego pałacu w Łobzowie, gdzie podano mu podwieczorek, złożony z najpiękniejszych owoców i konfektów. Przebrał się potem w strój uroczysty, więc w czerwoną kapę i kapelusz, wsiadł, jak zwyczaj kazał na muła, przystrojonego rzędem ponsowym, i pojechał w dalszą drogę, prosto już do miasta. Poprzedzali go dworzanie, dzierżąc wysoko oznaki jego godności, srebrny czekan i krzyż z wizerunkiem Zbawiciela.

Towarzyszyli legatowi czarnowłosi i smagli włoscy prałaci, synowiec jego, monsignor Firlej i inni kościelni dostojnicy. Natychmiast zaczęli im zajeżdżać drogę z powitaniem senatorowie i panowie, otoczeni oddziałami wojska, a zaraz potem kupcy krakowscy Włosi, Francuzi, Flamandowie, Niemcy i Angielczycy, wszyscy w narodowych strojach. Było ich przeszło dwustu, a że różnili się zarówno językiem jak ubiorem, sądzićby było można,

iż cały świat, jak długi jest a szeroki, dostojnego gościa witać pospieszył.

Ostatni wreszcie przybył kardynał Radziwiłł. Choć legatowi równy był godnością, umyślnie przybrał dziś szaty mniej od niego świetne i siedząc na koniu pierwszy łacińską oracją go powitał. Odpowiedział w tym samym języku najjaśniejszy Gaetano, poczem we dwóch przyjaźnie ruszyli, otoczeni ogromną świtą, której wspaniałości dodawały hufce piesze i konne oraz hajducy, ubrani w granat i karmazyny, a zbrojni w halabardy i rusznice.

Przed otwartą szeroko bramą Florjańską stało zgromadzone duchowieństwo. Kardynał zsiadł z muła, przyklękł na aksamitnej poduszce i ucałował krzyż, ktory podał mu biskup łucki.

Zahuczały naraz działa, zagrzmiały trąby, kotły i flety. Przy potężnym ich rozgłosie cały ogromny orszak podążył na rynek, gdzie najjaśniejszy Gaetano ponownie ukląkł przed kościołem Marjackim i w skupieniu oddał się modlitwie. Podążył potem dalej na Wawel, wszedł do katedry, gdzie podano mu kadzidło, wodę święconą i odśpiewano Te Deum, wsiadł wreszcie do karety i pojechał do pałacu biskupiego, gdzie na stałe miał zamieszkać. Pałac ten pan mistrz ceremonji ocenił jako obszerny, wygodny i zaopatrzony w najpiękniejsze i najbogatsze sprzęty.

W Krakowie przebywał legat niemal dwa miesiące. Rankiem zwiedzał pokolei kościoły, popołudniu wyjeżdżał na przejażdżki po pięknych zamiejskich ogrodach. Przez cztery tygodnie oczekiwał tak dla misji swej bezowocnie na obiecane przybycie posłów cesarskich.

Sprawy polityczne, dość niejasne, ożywiły się dopiero w dniu 10 lipca, gdy przyjechał marszałek wielki koronny Mikołaj Zebrzydowski. Że w czasach owych lubiano się w przepychu, więc i on odbył wjazd wspaniały. Podziwiali ciekawi jego wspaniałego tureckiego dzianeta, szesnaście karet sześciokonnych i orszak zbrojny, złożony z trzystu rycerzy konnych i stu pieszych hajduków z rusznicami i halabardami. Wiózł widocznie ważne wieści, gdy, prosto z drogi zajechał do pałacu najjaśniejszego Gaetano, odbył z nim poufną rozmowę i podążył do siebie na zamek.

W ślad za nim, choć kilka dni później, przybył nuncjusz papieski w Polsce Malaspina, który krewkiem swem usposobieniem i lekceważeniem ceremonjału wiele miał później sprawić zgryzot służbistemu, lecz pedantycznemu panu Mucante. I on

długo, tajemniczo rozmawiał z legatem. W dniu 14 lipca jeden z prałatów wygłosił kazanie w kościele Franciszkanów dla Włochów, mieszkających w Krakowie, i Polaków rozumiejących język włoski. Słuchaczy takich nie mogło wówczas braknąć.

Nazajutrz wreszcie wjechali w mury Krakowa z wielką pompą posłowie cesarscy i senatorowie polscy, poczem zagajono długie układy o wojnę przeciw Turkom, które, jak się okazało, trzeba było przenieść później do Warszawy, by odbywać je pod bokiem królewskim.

* * *

W dniu 10 września opuściło zatem stare miasto dwadzieścia pięć karet, wiele wozów z bagażami i trzysta osób, należących do dworu legata i nuncjusza Malaspiny. Kto znał zwyczaje polskie brał z sobą łożko lub materac, choć o noclegi nie było powodu się obawiać, gdyż przygotowano je wszędzie z rozkazu króla Jegomości.

Pierwszą noc spędzono w Proszowicach. Kardynał stanął w wielkim drewnianym dworze, lecz liczni jego dworzanie musieli mieścić się nieraz po sześciu i ośmiu w małych domkach. Pan mistrz ceremonji bardzo się na tę noc uskarżał. Druga noc wypadła lepiej w Wiślicy, miasteczku, obwiedzionem jeszcze murami. Następną spędzono widocznie również nieźle w Szydłowie. Nazajutrz odpoczęto jak najgorzej w jakiejś niewielkiej miejscowości, gdzie po niedawnym pożarze pozostało już tylko kilka domów. Od tej pory pan Mucante przestał wogóle źle przespane noce w dzienniku swym zaznaczać.

Zapisywał natomiast często spotykane zamki i grody, gdyż Polska wtedy jeszcze była warowna, a miasta nie upadły tak jeszcze, jak w późniejszych cięższych czasach. Pałac w kształcie fortecy, uposażonej działami, ujrzał wkrótce w Iłży, majętności księcia Radziwiłła. W dniu 16 września nocował w Radomiu, w którym domy były tylko drewniane. We środę dotarł do Warki, której piwo na całą Polskę słynęło. Trudno było tej osobliwości nie spróbować. Uznał, iż jest białawe, szczypiące, w smaku do wina podobne.

Nazajutrz dostojny Gaetano zatrzymał się wraz z całym dworem w Piasecznie, a w dniu 20 września po dziesięciu dniach podróży przybył wreszcie do Ujazdowa, gdzie zamieszkał w królewskim, drewnianym pałacu. Przygotowano dlań pokoje, obite

karmazynowym aksamitem ze złotem i frendzlami oraz łóżko z firankami i ścianami ze złotogłowia. Wysłał synowca do Warszawy z prośbą o posłuchanie Jego Królewskiej Mości, a sam czekał znowu przez dwa dni, by w niedzielę odbyć wjazd uroczysty.

Pan mistrz ceremonji wysłany został do miasta, by z dziekanem i kanonikami kościoła św. Jana przygotować powitanie dostojnego posła. Zobaczył po raz pierwszy Warszawę, lecz zamiast budowle jej podziwiać, wzrok przedewszystkiem z rozpaczą skierował na błoto, które po niedawnych deszczach leżało na ulicach tak obficie, że koń po brzuch w nię zapadał. Przerażony, iż wśród tych kałuży świetność wjazdu nie zda się na nic, pobiegł do marszałka wielkiego Zebrzydowskiego z prośbą, by chciał çoś poradzić. Istotnie natarczywością swą osiągnął, że ulice wyczyszczono, do czego zresztą piękna, trzydniowa pogoda walnie pomogła. Dopiero po załatwieniu tej sprawy zaczął samemu miastu się przyglądać.

Nie zachwyciło go narazie. Wydało mu się szczupłem, mało wygodnem. O skromnym jego ówczesnym rozmiarze świadczy, iż kościół Bernardynów stał już poza obrębem murów. Domy były wprawdzie murowane, a bruk wyłożony cegłą i czerwonym granitem, źle zresztą spojonym, jak w Krakowie, ale gospód brakło i panował wszędzie wielki tłok.

Najdziwniejszy, choć malowniczy widok przedstawiał rynek, otoczony pięknemi kamienicami, jednakiej prawie wysokości. Znaczniejszą jego część z powodu jarmarku zajmowały sklepy rzemieślników, a przed domami kłębił się dym z drewnianych kuchni senatorów, którzy z powodu ciasnoty przydzielonych mieszkań kazali kucharzom swym przygotowywać potrawy na ulicy.

Położenie natomiast Warszawy, oblanej jasnem światłem wrześniowem wydało się panu Mucante pięknem i wesołem. Podziwiał też długi, potężny most na Wiśle, którego budowę zaczęto jeszcze ongi z rozkazu Zygmunta Augusta, a skończono przed ćwierć wiekiem z rozkazu Anny Jagiellonki. Zamek królewski był obszerny i wspaniale wewnątrz urządzony. Pod miastem zachęcały do przechadzek piękne ogrody, a dalej zaczynał się las z wielkim ogrodzonym zwierzyńcem, w którym ku zabawie i na potrzeby władcy trzymano żubry, tury, niedźwiedzie, dziki, jelenie i daniele. Pan Mucante miał skosztować wkrótce mięsa

tura. Osądził bez zachwytu, iż jest dość twarde i suche, do wołowiny podobne.

Trzeba było jednak znów pomyśleć o ceremonjach, gdyż wjazd do Warszawy ze względu na obecność w niej króla miał być przecież wspanialszy jeszcze, niż do Krakowa.

W niedzielę 22 września podążyły zatem ku sobie dwa orszaki. Z jednej strony nadjeżdżał kardynał, z drugiej król polski i szwedzki. Legat przybrany był w swój szkarłatny strój uroczysty. Jechał na mule w czerwień przybranym, a obok niego konno monsignorowie, dwór i służba. Poprzedzał ich wszystkich mąż ze srebrnym młotkiem i kapelan z krzyżem ku posłowi odwróconym.

Powoli a z wielką wspaniałością spotykał gościa orszak królewski. Pierwsza pojawiła się chorągiew piesza, ubrana w niebieskie mundury i czerwone czapki. Szli w niej Polacy i Węgrzy, uzbrojeni w berdysze obosieczne, długie halabardy lub rusznice. W rękach trzymali lonty. Najechało za nimi sześciu trębaczy, za którymi niesiono wielką chorągiew jazdy z karmazynowego jedwabiu i wyszytym na niej białym orłem.

Podążał dalej chorąży koronny z dwunastu husarzami, zbrojnymi w kopje. Jedno ogromne skrzydło przypięte mieli do kulbaki, drugie do tyłu siodła. Jechało potem dwunastu rycerzy innych, ubranych w zielone płaszcze aksamitne, haftowane złotem. Przy kopjach ich chwiały się żółte i ponsowe proporce. Ukazało się potem dwóch jeźdźców w zawojach na głowie i ubranych po turecku, a za nimi dwunastu wojowników w koszulach z siatki stalowej z szerokiemi rękawami, przetykanemi złotem, i w tygrysich skórach, zwieszających się z ramion. Przeciągnęło potem pięć jeszcze innych hufców, aż ukazał się marszałek wielki koronny z długą laską w ręku i w czarnym aksamicie, gdyż dwór był w żałobie z powodu śmierci królowej Anny Jagiellonki. Towarzyszył mu oddział pięćdziesięciu kopijników z lamparciemi skórami na barkach. Zapłonęły kopje czerwonemi proporcami, a potem zakołysała się dumnie bielą wielka chorągiew z herbem marszałka.

Nadciągnął wreszcie hufiec królewski w czarnych zbrojach i z czarnemi proporcami, na których świeciły blaskiem tylko złote węże, herb Wazów. Tłoczno już potem nadjechali rozmaici dostojnicy, otoczeni po obu stronach drogi czarno ubraną pie-

chotą niemiecką z halabardami w ręku. Na końcu przybył król, skromnie ubrany wśród tego całego przepychu, w krótkiej czarnej sukni z krezą koło szyji, w długim płaszczu i wysokim kapeluszu. Jego rumak turecki okryty był kapą czarną. Zaledwie się pojawił, jezdne chorągwie błyskawicznie rozstawiły się w półksiężyc.

Powitanie nie trwało długo. Porozmawiali z sobą przez chwilę po łacinie władca Polski i legat, poczem we dwóch na czele hufców podążyli do Warszawy, gdzie Zygmunt III udał się do swego pałacu, a kardynał najpierw do kościoła wraz z całem duchowieństwem, które oczekiwało go przy bramie, a potem na rynek, gdzie miał wyznaczone domy trzy dla siebie i przybocznych dygnitarzy kościelnych.

* * *

Radowało się wspaniałością onego powitania serce mistrza ceremonji, goryczy przecież pewnej wyzbyć się nie mogło. Szło przecież wszystko w sposób godny uznania i pochwały, ktoś jednak przeciw przepisom wykroczył, ktoś zepsuł cały ułożony z trudem porządek. Krewki nuncjusz Malaspina zamiast pozostać w orszaku kardynała, poniesiony snać radością a zapałem, wyjechał śmiało naprzód i poprzedzał posła za kruciferem. Zgorszył się tem pan Mucante, który mniemał, iż cała Warszawa zauważyła z ubolewaniem to pogwałcenie ceremonjału. Nie miał snać dość bystrego zmysłu do spraw politycznych, by dostrzec, iż nuncjusz grał mimo wszystko na dworze króla rolę bardzo poważną i umiejętnie służył sprawie Kościoła i papieża.

Dwóch ludzi pan Mucante wizerunek nam zostawił, korzystając ze swego w polskiem państwie pobytu. Ludzie ci już od kilku lat mierzyli się niechętnem, lecz milczącem spojrzeniem, a potęgi i znaczenia im nie brakło.

Jednym był król. Młody jeszcze, dwudziestodziewięcioletni, dumny, skryty, ambitny, nie uznający sprzeciwu. Drugim starzejący się już nieco kanclerz Jan Zamoyski, hetman wielki koronny, zaufany doradca Batorego, znakomity wódz i niepospolity mąż stanu. On to przed ośmiu laty dał tron młodzieńczemu Wazie, synowi Katarzyny Jagiellonki, potomkowi zatem polskiej dynastji. Świadom własnej powagi i wielkości odrzucał tytuły zagraniczne książąt i hrabiów. Raz już wszem wobec wystąpił przeciw elektowi, gdy dowiedział się o jego zgubnych dla kraju knowaniach z arcyksięciem Ernestem. Stróż siły i chwały Rzeczypospolitej powściągał

mimo to dla dobra kraju opozycję szlachecką. Warcholstwem pogardzał, lecz od władzy nieco odsunięty, głęboki żal w sercu odczuwał.

Znał stosunek i znaczenie tych obu ludzi kardynał Gaetano. Wiedział, iż dla swych planów zjednać sobie musi zarówno króla, jak kanclerza. Nie wiadomo natomiast, czy wiedział o tem pan Mucante. Nie wydaje się z jego pamiętnika, by bardzo go interesowały poufne rozmowy dyplomatów. Przyzwyczajony do dbania o blask zewnętrzny przyjęć i obchodów, z pozorów też przeważnie ludzi i wydarzenia oceniał. Zadowolnił się zatem opisem, iż „osoba Jego Królewskiej Mości jest prawdziwie kawalerska, kształtnej kibici, twarz podługowata, czoło wysokie, nos foremny, choć trochę zbyt duży, mała bródka, orzechowa, oczy wielkie, wzrok łagodny i uprzejmy, grzeczny, rozumie i mówi wybornie po polsku, po łacinie, po włosku i po niemiecku."

Jana Zamoyskiego wizerunek nakreślił powierzchowniej jeszcze, choć z widocznym zachwytem: Postaci jest najpiękniejszej, z brodą białą, lecz silny jeszcze i żwawy...

* * *

A tymczasem nie tak łatwo było pozyskać sobie tego męża o „postaci najpiękniejszej" i napróżno starał się o to najjaśniejszy Gaetano. Dawno już wysłał doń poufny list przez sekretarza swego Vanozziego. Kazał mu oświadczyć, iż zna doskonale zarówno cnoty jego i przymioty, powagę, wziętość i nieograniczone zaufanie, którem cieszy się w Rzeczypospolitej, jak i szlachetność, waleczność oraz wspaniałość Polaków, nie wierzy więc, by nie chcieli złączyć się z cesarzem w lidze przeciw niewiernym. Przyrzekał, że postara się, by uwzględnione zostały wszystkie rozsądne polskie warunki i wyrażał nadzieję, iż dokona wielkiego dzieła przy poparciu pana kanclerza, znającego dobrze ową prawdę, iż dziełem cnoty jest czynami szerzyć sławę.

Pojechał do Zamościa pan Vanozzi. Zobaczył na własne oczy wspaniałą pańską rezydencję i jej niezwykłego gospodarza, którego portret szczegółowiej i przenikliwiej niż pan Mucante narysował: „Jest to mąż roztropny, rozważny i bardzo biegły, z wielką mówi uwagą i znać, że zastanawia się nad tem, co mówi, a przeto wolno odpowiada, lecz znać na nim poruszenie, gdy wpadnie na temat mniej dla siebie przyjemny. Zwykle z cudzoziemcami rozmawia po łacinie, choć tłumaczy się z łatwością

w pięciu lub sześciu językach... Dość chętnie słucha pochwał, lecz przyjmuje je ze skromnością, słowem zawsze postępuje z powagą prawdziwie senatorską. Wzrostu jest wyższego nad mierny, postać ma piękną, rzeźką, twarz okrągłą, rumianą, wesołą, przytem bardzo poważną..."

Zrozumiał pan Vanozzi, że sprawę ma niełatwą. Długo plany papieża rozwijał i przedstawiał. Musiał odpowiadać na twarde, otwarte zapytania, myśl odsłaniać wówczas nawet, gdyby ją ukryć może pragnął.

Nie wątpił kanclerz o szlachetności i wielkoduszności Jego Świątobliwości. Turków trzeba pobić. Niezawodnie. Dlaczego jednak Rzeczpospolita ma to czynić razem z cesarzem? Czyż nie znalazłaby innych sprzymierzeńców? Może z Moskwą, Persami za dopuszczeniem nawet Tatarów, może z królem hiszpańskim i Wenecją, by na lądzie zarazem i na morzu uderzyć... Któż chciałby być wodzem naczelnym tej wyprawy? Arcyksiąże Maksymiljan, który dotychczas sobie bezprawnie tytuł króla polskiego przywłaszcza. Wie już o tem legat, nie wie jednak zapewne o tem, co czyni ten sam cesarz, który pozornie z Polską zgodnie chce wojować, a tymczasem potajemnie Kozaków przeciw niej podburza. Pobił ich kanclerz dziesięć tysięcy, wodza ich Nalewajkę w ręce dostał, a gdy oglądał zdobyte chorągwie, trzy wśród nich znalazł z karmazynowego damaszku ze złotemi frendzlami, ozdobione cesarsko-austrjackiemi herbami! A z czerdziestu dział, które rycerstwo polskie zdobyło, część była zrabowana poprzednio panom polskim, lecz któż reszty Kozakom dostarczył?

Czyż usprawiedliwia tę zdradę jakikolwiek postępek Rzeczypospolitej, która słusznie czuje się rozjątrzona? Niejeden też pamięta, iż był pewien cesarz, który pieniędzy wziętych na zawojowanie Turków od elektorów i książąt, użył na własne ich zgnębienie. Nie zapomnieli również jeszcze w Polsce o nieszczęsnym losie króla Władysława, który za namową papieża z Turkami pokój zerwał, a choć z innymi władcami chrześcijańskimi się sprzymierzył, pobity został i z legatem papieskim pod samym Stambułem niemal życie utracił. Dlaczego również zwolennicy Maksymiljana dotychczas przeciw królowi Polski rozruchy w Szwecji podniecają?

„Niech zatem legat ma oko, gdyż wąż się ukrywa" — posłyszał pan Vanozzi. Zrozumiał ważką treść tej uwagi i powtórzył

ją kardynałowi Gaetano. Zapisał nie bez uznania, iż „w tej Rzeczypospolitej, tak w stanie duchownym, jak i świeckim, znajdują się ludzie oświeceni i przebiegli..." Pojął, iż rokowania będą trudne, że cesarz musi dać zupełnie pewne gwarancje, by interes i korzyść państwa polskiego zabezpieczyć. Że kanclerz, choć chciałby uczestniczyć w niezwykłem dziele, nierozważonego dobrze kroku nie popełni.

Dwukrotnie w roku tym i następnym jeździł do Zamościa, spożywał uczty prawdziwie królewskie, przy których grała i śpiewała nadworna kapela, doznał wielu uprzejmości, lecz i nabrał przekonania, iż układ wtedy tylko dojdzie do skutku, gdy wykluczy możliwość szkody Polski, a cesarskiej zdrady i podstępu.

* * *

Pan Mucante przebywał przez miesiąc przeszło w Warszawie. Towarzyszył swemu zwierzchnikowi na zebraniach uroczystych, był z nim razem na posłuchaniach u króla i królowej, opisał chrzciny maleńkiej królewny i pogrzeb ciotki królewskiej Anny Jagiellonki. Do spraw politycznych, które nie postępowały bardzo naprzód, nie mieszał się zupełnie. Wziął udział w „przepysznej" biesiadzie dla legata, urządzonej przez monsignore Malaspina, i tam się jednak zgorszył, iż gospodarz, naśladując zdrożny zwyczaj Polaków, by im się przypodobać, napełnił potężny kielich winem i podszedłszy do kardynała zdrowie papieża, a potem jego najjaśniejszego posła wychylił.

Był też na „najobfitszej i najprzyjemniejszej" uczcie u Króla Jegomości, z ciekawością przypatrując się zwyczajom polskiego dworu. Zauważył tam ceremonjał nader osobliwy, który przeszedł nawet jego nie byle jakie wymagania. Oto każdą potrawę dla króla i legata podawał najpierw kuchmistrz koronny krajczemu, potem krajczy stolnikowi koronnemu, który dopiero maczał w potrawie kawałeczek chleba, przykładał go do języka, a potem wrzucał w kosz srebrny.

Oznaczać to miało symbolicznie, iż stolnik pewny jest, że potrawa nie jest zatruta, lecz przedłużała obiad nieskończenie, gdyż każdy dygnitarz oddawał półmisek drugiemu z głębokiemi ukłonami, a krajczy kłaniał się nadto krajając. Należy przypuścić, iż pan Mucante zwyczaju tego do Włoch nie zawiózł, gdyż nadto przy nim stygły potrawy. Jak obliczył, krajczy podczas obiadu musiał się chyba koło trzech tysięcy razy ukłonić. Kuchnia polska

snać mu, jako Włochowi, smakowała. Często pisał, iż biesiady były najwyborniejsze.

W dniu 30 października dostojny Gaetano zaprosił do siebie biskupów ruskich. Zdziwił się wobec wykształcenia duchowieństwa polskiego, iż żaden z nich poza językiem polskim żadnym innym nie władał. Przez tłumacza zatem wysłuchał ich skarg na prześladowania ze strony Nalewajki, wodza Kozaków i schizmatyków, poduszczonych przez Moskali. Nazajutrz wyjechał z całym dworem do Krakowa.

Nie tak jasne dni już były, jak poprzednio, jesień zeszła, na błota należało się nieraz lub na złe drogi uskarżać. Pocieszała dworzan nadzieja, iż w Krakowie, jako mieście obszerniejszem i wygodniejszem, lepsze też kwatery dostaną. Pierwszą noc spędzili w Tarczynie, miasteczku drewnianem, z ceglanym kościołem. Nazajutrz wieczorem zajechali do Rawy, gdzie kardynał stanął w pięknym murowanym zamku z dwoma zwodzonemi mostami, a dwór jego wygodnie rozmieścił się po drewnianych domach.

W dniu następnym zostali uroczyście przyjęci w Wolborzu, należącym do dóbr biskupa Rozrażewskiego, który w karecie, otoczony pocztem siedmdziesięciu dworzan na pysznych wierzchowcach naprzeciw wyjechał. W mieście wszystkie okna pełne były ludzi, a ulice całe wysypane choiną, co Włochom zdarzyło się oglądać po raz pierwszy. I tu zobaczyli przed sobą zamek obronny ze zwodzonemi mostami, otoczony basztami i murem, a przez obecnego biskupa zbudowany. Na rynku powitało ich też mnóstwo żołnierzy z halabardami i muszkietami. Zadęto w trąby, bito w bębny i oddano salwy na znak radości. Najjaśniejszy Gaetano otrzymał pokoje, urządzone wspaniale i na sposób włoski, a dworzanie jego podejmowani byli okazale i przez dwa dni ucztowali aż na czterech bankietach z muzyką i różnemi zabawami.

Niestety trzy dni następne nie upłynęły równie przyjemnie. Brzydkim i pełnym błota okazał się Przedbórz, mniej jeszcze ciekawym Kursiłów w dobrach prymasowskich, a najgorsze kwatery dostano w Tarnowicach, gdzie mistrz ceremonji musiał spać razem z dworzanami w stajni. Potem przez Miechów wreszcie, gdzie zastano dość piękne i murowane opactwo, dojechano do Krakowa.

Otrzymano tu wieści niewesołe. Trzeba się było nadobre rozgościć i przebyć w Polsce całą zimę. Nie zanosiło się na rychłe zakończenie układów, więc w dniu 22 grudnia kardynał

wysłał znów sekretarza do Zamościa. Pewną rozrywką było przybycie w niecały miesiąc później witanego uroczyście wielkiego posła hiszpańskiego, o którego dostojeństwie świadczył już sam długi szereg nazwisk jego i godności, był to bowiem pan Franceso di Mendozza, amirant Aragonji i Indji zachodniej, książę di Veragna, Margrabia di Gvadalista, hrabia di Monte Giocondo, dziedzic di Val, di Setto...

Pan Mucante, który, podobnie jak i zwierzchnik jego nie miał, jak się zdaje, wiele do roboty, skrzętnie wciągnął do pamiętnika i drugą jeszcze znacznie dłuższą serję tytułów znakomitego gościa, którego wyjazd odbył się z wielką wspaniałością. Poza tem teraz dopiero zwiedził zamek, który, jak wiemy, uległ pożarowi w roku 1595. Wydał mu się obszernym i pięknym. Poza tem wciągnął jeszcze do zapisków skargę na błota podczas roztopów, gdyż mrozy nie sprawiały mu zbytniej przykrości. Natomiast zamarznięcie Wisły, przez którą ludzie przechodzili, jak po ziemi, napełniło Włochów tak wielkiem zadziwieniem, iż pośpiesznie podążali, by to niezwykłe zjawisko oglądać.

* * *

Misja kardynała legata w roku 1596, mimo całej niezwykłej świetności poselstwa, skończyła się na niczem. Daremnie najjaśniejszy Gaetano raz jeszcze podążył w zimie do Warszawy, próżno czekał aż do połowy marca. Jasnem się stało, że szlachetne zabiegi papieża i jego wysłannika skutku nie odniosą, a liga do ostatecznego wyparcia z Europy półksiężyca zawiązaną nie zostanie. Dowiedział się po wielkich staraniach nawet niecekawy zwykle pan Mucante, że dwór austrjacki nie postępował szczerze, a Polacy łatwo uwieść się nie dali, więc do zawarcia przymierza dojść nie mogło.

Zdaje się jednak, iż nie zatroskało to tak bardzo wzorowego urzędnika, jak straszliwa wieść, którą doniesiono mu z królewskiego dworu. Otóż podobno nuncjusz Malaspina podczas obiadu, wydanego w Warszawie przez Zygmunta III-go z powodu wyjazdu wielkiego posła hiszpańskiego, popełnił straszliwy błąd przeciw etykiecie i wbrew zasadzie, że nuncjusz papieski przy stole przed innymi posłami siedzieć winien, pozwolił usiąść przed sobą amirantowi Aragonji.

Niewesołe zatem myśli miał, wyjeżdżając z Polski i niewesoły także, choć z innego, poważniejszego powodu był dostojny Gaetano.

Prócz innych wspaniałych darów otrzymał jeden, który może zadumą go napełnił.

Był to prześliczny zegar, który kosztował podobno sześć tysięcy dukatów.

Miał kształt świątyni, a za głośnem uderzeniem godziny odzywały się kotły i trąby, poczem poruszało się w nim szereg figurek, które szły w procesji, jakby podczas wielkiego nabożeństwa. Niesiono Ojca Świętego na krześle, brzmiały znów instrumenty, a gdy dawał błogosławieństwo „miastu i światu" raz jeszcze huczała muzyka i strzelały maleńkie armatki.

Pomyślał zapewne Gaetano, iż maleńkie te postacie można poruszyć za jednem pociśnięciem sprężyny i że gdyby równie łatwy i prosty był mechanizm życia, to on, legat papieski, byłby zebrał, postawił obok siebie dwa wielkie państwa i wypełnił zlecenia, sobie powierzone.

Lecz figurki w zegarze były martwe. Sprawy życia bardziej są poplątane i najzręczniejszy dyplomata niezawsze jest w stanie je rozwikłać.

Mieczysław Smolarski.

Przegląd piśmiennictwa.

Nowe powieści.

Marja Dąbrowska: Bogumił i Barbara (Mortkowicz). — Zygmunt Nowakowski: Przylądek dobrej nadziei (Gebethner). — Kazimierz Wybranowski: Diedzictwo (Św. Wojciech). — Pia Górska: O Chełmońskim, wspomnienia (Gebethner). — Wacław Kostek-Biernacki: Djabeł zwycięzca (Dom książki Polskiej). — Doboszyński: Słowo ciężarne (Hoesick). — Michał Choromański: Biali bracia (Wyd. literacko-naukowe). — Wanda Miłaszewska: Czarna Hańcza (Św. Wojciech). — Juljusz Kaden-Bandrowski; Aciaki z I—A (wyd. zakł. narod. im. Ossolińskich). — Jan. J. Fischer: Pod żaglami (Gebethner).

„Bogumił i Barbara" Marji Dąbrowskiej jest pierwszą częścią dawno oczekiwanego wielkiego cyklu powieściowego „Noce i dnie". Zasadniczo należałoby czekać na ukazanie się całości, by wydać sąd o tej epopei. Jednakowoż ukazanie się pierwszego jej tomu jest zbyt ważnym wypadkiem literackim, aby pominąć go milczeniem; zastrzegam się tylko, że sąd o części ideologicznej, a nawet i artystycznej tego dzieła, może po przeczytaniu go do końca ulec pewnym zmianom, gdyż wiele problemów poruszonych w Bogumile i Barbarze pozostaje otwartych i nie możemy zdać sobie dostatecznej sprawy z ustosunkowania do nich autorki, ani także tego, jak uda jej się wypełnić swoje artystyczne zamierzenia.

„Noce i dnie" ma to być wielka współczesna epopeja, coś na kształt polskich Forsytów. Akcja „Bogumiła i Barbary" rozpoczyna się około roku 1884 w środowisku szlacheckiem, przeważnie zniszczonem i zrujnowanem przez konfiskaty majątkowe po roku 1863. Bohaterowie powieści, pochodzący z zamożnych rodzin ziemiańskich, pamiętają lub osobiście lub z bezpośredniej tradycji czasy wielkiej świetności majątkowej; teraz są to rządcy, drobni dzierżawcy, nauczyciele w małych miasteczkach i t. d. Zdaje się, że jednem z zamierzeń p. Dąbrowskiej jest pokazanie, w jaki sposób tworzą się, przesuwają, ustosunkowują do siebie różne t. zw. klasy społeczne, różne środowiska i klasy towarzyskie, jak zmiana warunków materjalnych i warunków życia wpływa

na tworzenie się nowych stosunków wśród ludzi, nowych obyczajów i zwyczajów, nowych typów i jak te nowe typy zrywają z tradycją środowiska z którego wyszły, a krystalizują wkoło siebie zaczątki środowisk nowych i odmiennych. Trudno przesądzać, jak ten problem społeczny będzie się w dalszym ciągu powieści rozwijał, na razie tylko można skonstatować, że ten tom pierwszy maluje znakomicie epokę popowstaniową, pewną prostrację i zacieśnienie pojęć u ludzi ówczesnych, połączone z lirycznym uczuciowym patrjotyzmem. Jest to świetny obraz epoki pozytywizmu, takiego jakim musiał być zdala od wszelkich centr umysłowych, na wsi i na prowincji. Jest to także zupełnie nieporównany obraz odmalowywanego środowiska, obraz nieprawdopodobnie wierny i wycieniowany z niezwykłą subtelnością.

Za motyw powieściowy obrała Dąbrowska rzeczy najprostsze i ludzi najzwyklejszych. Bogumił i Barbara to ludzie przeciętni i nie mający właściwie w sobie nic ciekawego. Barbara, kobieta pospolita, grymaśna, histeryczka, drobiazgowa i właściwie pod pozorami jakichś wyższych aspiracyj nieznośna — to napewno jeden z najodważniej prawdziwych typów kobiecych w literaturze. Jej wady mają w sobie coś tak istotnie kobiecego, że chyba mało kobiet, nawet zupełnie innych, nie odnajdzie w sobie w chwili szczerości czegoś z Barbary! Ale może największym triumfem literackim Dąbrowskiej jest Bogumił. To, że ten człowiek porządny i zacny, ale jakżeż dziwnie bezbarwny: przeciętny, nie jest papierowym, ale żywym, plastycznym, prawie namacalnym — to jest już tylko dowód niepospolitego talentu autorki. Bo nie można było znaleźć mniej efektownego, bardziej szarego prototypu na bohatera. Wogóle ma się wrażenie, że Dąbrowska jakby z umysłu unika wszystkiego, coby mogło być motywem wdzięcznym czy efektownym, że z samego dna życia i rzeczywistości wydobywa ludzi, rzeczy i wypadki najbardziej szare, najmniej z pospolitości się wyróżniające. To też wydaje się, że w jej książce wielkim jest tylko jej niezwykły talent.

Jeśliby talenty można etykietować, to talent p. Dąbrowskiej nazwaćby można talentem rzeczywistości i prawdy — a gdyby to nie było paradoksem, to książkę jej nazwaćby można zwycięstwem prawdy życia nad słowem, a nawet nad sztuką.

Słowo p. Dąbrowskiej jest chłodne, dalekie, jakby umyślnie obojętne, broniące się może czasem zbytecznie przed wszelką emocją czy poetycznością. Choć właściwie nie powinno się mieć żadnych zastrzeżeń co do tej książki, bo może najlżejsza zmiana, czy przesunięcie zniszczyłoby w niej ten przedziwny efekt prawdy, może zniszczyłoby tę przedziwnie czułą antenę, która potrafiła schwycić najbardziej nikłe, najbardziej niewyczuwalne, a jednak może najistotniejsze w swej zwykłości fale życia.

Co się tyczy strony moralnej i etycznej tej niezwykłej książki, to trudno powtarzam wydać po pierwszym tomie sądu definityw-

nego, wnosić z niego tylko można, że autorka nie podziela katolickich przekonań, i że choć zapatrywania jej etyczne zdają się być zgodne z etyką katolicką, to zapatrywania metafizyczne są inne. Mimo to książka jej uczuć katolickich w niczem nie obraża, o sprawach religji mówi jak i o wszystkiem innem z dalekim i chłodnym objektywizmem, przekonań swoich nie sugerując, ani nie naruszając. W ten sam daleki objektywny sposób mówi i o sprawach miłości otwarcie, ale i dyskretnie, z powagą, bez cienia zmysłowości, czy niezdrowego erotyzmu. Dlatego sądzę, że piękną książkę Dąbrowskiej dla wielkich jej walorów artystycznych i psychologicznych można śmiało polecić każdemu dorosłemu i życie znającemu człowiekowi.

Każdy prawie czytający książkę Nowakowskiego „Przylądek dobrej nadziei" komentuje ją i omawia w porównaniu z książkami J. K. Bandrowskiego: „Miasto mojej matki" i „W cieniu zapomnianej olszyny". A ponieważ doskonałą książkę Nowakowskiego czyta każdy, więc porównania te słyszy się dookoła siebie do znudzenia. Żałuję, że nie istnieje słowo wręcz przeciwne do słowa „porównanie", np. coś w rodzaju „odrównanie", bo dopiero wtedy możnaby równocześnie o tych książkach mówić. To, że Nowakowski podjął ten sam temat co Bandrowski, wspomnienia z lat dziecinnych, tem lepiej tylko uwypukla już nietylko różnice, ale kontrasty tych dwóch autorów. Różnica między nimi jest bowiem tak wielka, jak tylko być może między dwoma ludźmi, których psychika, umysłowość, światopogląd, wrażliwość, sposób odczuwania, środki artystyczne są sobie djametralnie przeciwne.

„Przylądek dobrej nadziei" to wspomnienia lat dziecinnych, najoczywiściej w wielkiej mierze autobiograficzne, ujęte w szereg krótkich rozdziałów, z których każdy stanowi jeden epizod z życia trzech chłopców, a całość stanowi historję ich dzieciństwa, pierwszych lat szkolnych i historję całej ich rodziny.

Poprzez te wspomnienia otwierają się dalekie perspektywy na ówczesne stosunki i warunki życia. Występują żywe i wyraźne postacie: niezapomniana postać matki, wdowy dzielnej i rozumnej kobiety, utrzymującej swoich trzech synów z lekcji, a tak podobnej, gdy zamyślona siedzi na kanapie, do rysunku z marki Przylądka dobrej nadziei, do pani z nogami opartemi na kotwicy, i wyczekującej na nadpływającego łabędzia... postać babki, staromodnej starszej pani, dbającej o polor towarzyski swych wnuków, postać nieocenionej służącej Kasi, która z chłopcami chodzi zawsze w stronę koszar, bo zawsze ma tam brata..., sylwetki nauczycieli szkolnych, katechetów, przychodzących gości, lichwiarzy i t. d.

Cały ten świat jest widziany oczami małego chłopca, który go na swój sposób ocenia i komentuje. Bo cała historja jest opowiadana w pierwszej osobie, w czasie teraźniejszym przez sześcio- a potem dziesięcioletniego chłopca. To szczęśliwie obrane

a konsekwentnie przez całą książkę utrzymane stanowisko autora, pozwoliło mu dziwnie głęboko i mądrze wniknąć w psychologję dziecka, pozwoliło mu uniknąć, grożącego zawsze w tego rodzaju książkach, niebezpieczeństwa taniego sentymentalizmu i łatwych wzruszeń, nadało jego książce podźwięk i zakrój epiczny.

A choć opowiadanie o losach i przygodach młodych bohaterów utrzymane jest stale w tonie objektywnym, choć autor nie mąci go wylewami swych uczuć, to jednak cała książka przepojona jest głęboką poezją i uczuciem. Jest to poezja i uczuciowość — jeśli się można tak wyrazić — nie słów, ale rzeczy. Sama jakby przemocą wydobywa się poprzez humor, poprzez pozorny chłód autora i może właśnie dlatego tem bardziej nas bierze i przejmuje. Wzrusza nas na każdej stronie składany przez autora dyskretny hołd matce, a takie sceny jak ta, w której mały chłopiec w pustem mieszkaniu szumiącem ciszą, jak muszla morzem, pojmuje nagle, że jego niedawno zmarłej babki „naprawdę już niema" — pozostaną chyba na zawsze w pamięci każdego.

Któryś z krytyków pisząc o Przylądku dobrej nadziei, nazwał go „książką słoneczną". Uważam, że trudno o mniej trafne określenie. Jedną z wielkich zalet książki Nowakowskiego i głęboką jej mądrością jest właśnie to, że autor zerwał z uświęconą tradycją, która każe nam patrzeć zawsze na nasze dzieciństwo, jako na okres beztroski i słoneczny. Nowakowski umiał zrozumieć, że wszystkie nieszczęścia, dziecinne zmartwienia i kłopoty wydają się śmieszne i małe tylko nam, dorosłym. Dzieci, które są od nas mniej lekkomyślne, wrażliwsze i konsekwentniejsze, odczuwają te swoje pierwsze starcia z życiem i głębiej i mocniej niż my, z większym niż my mozołem a nieraz i zwiększym bólem borykają się z jeżącymi się na ich drodze trudnościami.

To właśnie odczuł i oddał Nowakowski i książka jego, mimo zabawnych i wysoce komicznych momentów, jest raczej smutna niż słoneczna, a jego mali bohaterowie więcej przeżywają udręk i niepokojów, więcej żalu, zazdrości i uraz niż beztroskich słonecznych chwil.

Nowakowski intuicją artysty potrafił wziąść dziecko na serjo, potrafił jego zawodom i walkom nadać walor zawodów, walk i przeżyć rzeczywistych, potrafił oddać psychologję dziecka nie według utartych szablonów, ale oddać rysujące się od lat najwcześniejszych prawdziwe i ludzkie uczucia, namiętności, wady i zalety.

Dla tej właśnie mądrej i głębokiej prawdy o dziecku i jego życiu, ta świetnie pisana i błyszcząca dowcipem książka powinna się znaleźć w ręku każdego pedagoga, każdego kogo dziecko zajmuje. Dowie się z niej więcej o przeżyciach, reakcjach i uspobieniu dziecka niż z wielu mądrych a pedantycznych rozpraw.

„Dziedzictwo" Wybranowskiego jest powieścią mającą pokazać nam w całej grozie i ohydzie potężną organizację maso-

nów (według tej książki wyłącznie składającej się z żydów), ma wykazać ich knowania międzynarodowe, a w szczególności ich zgubną działalność na terenie Polski. Do tego celu służy trochę w sposób detektywistyczny ujęta fabuła, pełna niesłychanych i tajemniczych przygód, opisująca walkę z masonami (zwanych w powieści związkiem uczynnych grabarzy), ich zemsty nad ludźmi obozu przeciwnego, ich oszustwa i wyrafinowane kombinacje, mające wyzyskać i użyć do swych celów ludzi naiwnych i słabych.

Fabuła taka jest z konieczności historją fantastyczną i nieprawdopodobną, ale trzeba przyznać miejscami fascynującą, wzbudzającą w czytelniku (w czytelniku dobrym t. j. łatwo poddającym się sugestji pisarza) uczucia grozy, obawy i zaciekawienia. Mimo wyraźnych darów pisarskich, okazujących się właśnie w tej umiejętności obudzenia zainteresowania czytelnika, stwarzania nastrojów i napięcia, widać u autora pewne niedoświadczenie w operowaniu czynnikami powieści sensacyjnej, bo jakkolwiek oczywistym celem Wybranowskiego było poruszenie w „Dziedzictwie" wielu kwestyj poważnych, to jednak ubrał swoje dzieło w szatę powieści senzacyjnej. Otóż w tej formie istnieją jeszcze duże braki: zbyt są widoczne spojenia, zbyt na zewnątrz widoczna fastryga, zbyt szczęśliwe zawsze zbiegi okoliczności, ale przy dużej pomysłowości i żywości pióra autora braki te dadzą się z łatwością usunąć, o ile Wybranowski będzie chciał iść nadal w tym samym kierunku i rodzaju twórczości.

Oprócz fabuły, mającej ilustrować tezy autora, sporo jest w jego książce rozmów i djalogów, mających je teoretycznie tłómaczyć i podkreślać. Wiele jest w tych rozważaniach spostrzeżeń trafnych, inteligentnych refleksyj i zdrowych myśli, jednakowoż powieść ma to do siebie, że bardzo źle znosi teoretyczne dyskursy. Ideałem powieściopisarza powinno być zawsze, żeby jego tezy wynikały samo przez się z toku akcji, czy charakteru bohaterów, interwencja bowiem niejako osobista i teoretyczna autora strukturę powieści psuje, obciążając ją niepotrzebnym balastem. Zwłaszcza w tego rodzaju powieści trudno skupić uwagę na różnicy kultury wschodniej i zachodniej, na zagadnieniu indywidualności i zbiorowości, nad potrzebą i sposobami pracy zorganizowanej, gdy się nie jest pewnym, czy bomba ukryta w gramofonie nie wybuchnie pod łóżkiem bohatera... To już darmo: gdy fantazja czytelnika jest rozkołysana, a uwaga wprowadzona w krąg niezwykłych, emocjonujących przygód, umysł jego odczuwa filozoficzne, czy społeczne rozważania jako rzecz nudną i zbędną.

Tyle mniejwięcej dałoby się powiedzieć co do strony zewnętrznej formalnej powieści Wybranowskiego, chyba możnaby jeszcze dodać, że należy pragnąć, aby na przyszłość autor unikał tego rodzaju tanio-efektownych, a rażących wyrażeń, jak np. „styl domu *patrzał* na rok taki a taki", „zapaliła kadzidło *ordynarną* zapałką szwedzką", „twarz jej była mizerna, jakby *zredukowana*".

Takie wyrażenia, przez brak prostoty, muszą razić dobry smak czytającego, a książkę, zupełnie niepotrzebnie, w jej klasie kulturalnej obniżają.

Co do strony ideowej, a dokładniej mówiąc, co do treści istotnej książki, do obrazu i przestrogi, którą ma dać społeczeństwu, nasuwają się także pewne zastrzeżenia. Autor chciał przedstawić masonów i przestrzec przed ich wpływem. Że masoni istnieją, że mają duże i zgubne wpływy, że są wrogami Kościoła, religji i że mogą działać także na niekorzyść Polski — nie ulega wątpliwości. Nie znam masonów, ale przypuszczam, że organizacja ich nie składa się z samych opryszków, ordynarnych złodziei i oszustów, tak jak to przedstawił Wybranowski. Myślę, że są o wiele porządniejszymi ludźmi w życiu prywatnem, i bardziej ideowymi, ale właśnie wskutek tego znacznie bardziej niebezpiecznymi. Prawdziwie groźnym wrogiem jest tylko wróg ideowy, człowiek zaślepiony miłością, czy nienawiścią — a nie człowiek, któremu chodzi jedynie o zrobienie majątku. Bo ostatecznie, gdyby wszyscy masoni, tak jak w „Dziedzictwie", byli zajęci tylko ograbianiem naiwnych ludzi z majątków, zakładaniem fikcyjnych kopalń złota i innych oszustw finansowych, to do walki z nimi wystarczyłaby policja, a karjera ich kończyłaby się prędzej lub później w kryminale i to nie byłoby tak groźne.

Obawiam się, że cele masonów są szersze, a ich wpływy niestety głębsze i szkodliwsze, niż to wynika z książki Wybranowskiego. Zdaje mi się, że Wybranowski chcąc zohydzić tych, których słusznie uważa za wrogów, przeładował swoją paletę czarną farbą i chcąc ich zbytnio napiętnować, wystawił ich mniej mądrymi i mniej niebezbiecznymi, niż są w istocie. Ale to jest tylko pomyłka proporcji i perspektyw, bo zresztą zapatrywania Wybranowskiego na świat, życie, naukę i religję są jaknajlepsze, jaknajbardziej zgodne z nauką Kościoła. Niema w całej książce jednego rażącego słowa, jednego odchylenia od najlepszych zasad. Uwypukla się to tembardziej, że autor porusza w swej książce tematy, tak nieraz w powieściach mętnie i fałszywie przedstawiane, jak kwestja spirytyzmu, medjumizmu, t. zw. wiedzy tajemnej, że dużą rolę gra stosunek bohaterów do religji, sakramentów, tajemnicy spowiedzi i t. d.

„Wspomnienia o Chełmońskim" Pii Górskiej to książka śliczna, dobra, zajmująca i zabawna. Autorka daje nam w niej żywy i barwny portret wielkiego malarza, który był blizkim przyjacielem jej i jej rodziny. Nie porywa się na żadne studjum ani biografję, opisuje poprostu to, co widziała i słyszała, opisuje zwyczaje i sposób życia Chełmońskiego, w epoce, w której go znała, powtarza jego własne opowiadania i rozmowy. To też książka jej ma oprócz wartości dokumentu urok żywego słowa, i zbliża

nas do wielkiego malarza bardziej bezpośrednio, niżby to mogło uczynić najbardziej wyczerpujące dzieło.

A człowiek jest warty poznania: jest to wielki artysta, dusza przepełniona poezją i umiłowaniem piękna, dusza na wskróś religijna, prawie mistyczna, pełna iście Franciszkowej miłości ludzi i przyrody. Ale przytem dziwak i oryginał jakich mało, człowiek, jak zresztą często wielcy artyści, nie stosujący się do utartego i wśród ludzi przyjętego sposobu życia, człowiek wyłamujący się z pod kodeksu form towarzyskich, rządzący się impulsami niewytłumaczonych sympatyj i antypatyj, mający swoisty sposób wyrażania się, ubierania i zachowywania.

To też książka Pii Górskiej obfituje w przezabawne anegdoty i sceny komiczne.

A ponieważ autorka ma i żywe odczucie wielkiej i uroczej sztuki Chełmońskiego i głębokie zrozumienie jego pięknej duszy, a przytem i niepospolity dar obserwacyjny i zmysł humoru, potrafiła wszystkie cechy oryginalnej a pociągającej postaci malarza w harmonijny sposób podkreślić i uwypuklić.

Do uroku tej niezwykle ładnej i miłej książki, pisanej z ujmującą prostotą, przyczynia się także śliczne i staranne wydanie, ozdobione ładnymi wizerunkami malarza i reprodukcjami jego mniej znanych dzieł.

Książka Kostki-Biernackiego (Brunona Kosteckiego) „Djabeł zwycięzca" narobiła dużo hałasu w prasie. Krytycy podnosili napewno z dużą przesadą wielki talent literacki autora. Chcąc być sprawiedliwym, trzeba przyznać, że w niektórych nowelach (w pierwszej o Mierzawczyku, w Kamieniu nieszczęścia i w noweli o żydzie Buszmanie) z pewnością przebija się duża plastyczność opisów, pewna gorącość, czy namiętność słowa, które wskazują, że autor nie jest pozbawiony uzdolnień literackich. Ale jest to wszystko, co, chcąc utrzymać objektywność sądu, można na bene tej ohydnej książki powiedzieć.

Zresztą, co do wartości literackiej, jest dziwnie nudna, mętna, niezrozumiała i pretensjonalna. Inne jej cechy dadzą się streścić w krótkich słowach: bluźnierstwo, cynizm, brud, sadyzm, nienawiść. Jest to może najwstrętniejsza książka, jaką zdarzyło mi się czytać. Obraża w najwyższym stopniu nietylko uczucia katolickie, ale myślę, że i uczucia człowieka niewierzącego, a nie pozbawionego zdrowego normalnego zmysłu etycznego i uczuć ludzkich.

Niepojęta jest dla mnie łagodność, z jaką krytyka odniosła się do tej odrażającej książki. Może grały tu rolę względy polityczne, najzupełniej niesłusznie zamieszane w ocenę książki, w której autor występuje nie jako polityk, lecz jako literat. To też żadne polityczne sympatje czy antypatje nie mogą i nie powinny być tu brane w rachubę, ani na odwrót, stanowisko krytyka nie jest kluczem do odgadywania jego politycznych przekonań. Może

w tej ocenie grały też po trochu rolę i tak częste u nas snobizmy literackie, które książki złej nie chcą złą nazwać, żeby się nie narazić na zarzut „ciasnoty pojęć".

Dla mnie nie ulega wątpliwości, że „Djabeł zwycięzca" jest jedną z najwstrętniejszych książek, które kiedykolwiek w Polsce się ukazały, książką ziejącą nienawiścią już nietylko do Kościoła, ale i do Boga i wszystkich pojęć chrześcijańskich, książką w całej doniosłości tego słowa złą.

Książka Doboszyńskiego „Słowo ciężarne" przedstawia mi się pod względem konstrukcyjnym jako wieloskrzydły parawan, tak ustawiony, że trzeba z kilku stron do niego podchodzić, jeśli się chce całość objąć. Ma bowiem kilka założeń ideowych a raczej myślowych, bo o idei trudno mówić w tego rodzaju książce — te założenia przecinają się ciągle w różnych płaszczyznach, wytwarzając przykry i trudny do zrozumienia galimatias. Bogactwo myśli jest naogół cechą dodatnią, ale o ile to bogactwo nie jest ani uporządkowane, ani skonstruowane, to — jak w danym wypadku — robi wrażenie raczej kupy gruzów i odpadków, niż dzieła celowego i siebie świadomego.

Celu tej książki trudno się rzeczywiście domyślić; czytając ją, stawiamy sobie ciągle pytanie, poco wogóle była pisana i co chciał autor przez nią powiedzieć? To pytanie nasuwa się tem uporczywiej, że myśli autora i jego założenia, nie są ani ciekawe, ani trafnie ujęte, a często wprost bezsensowne. Plącze się w tej książce i satyra polityczna (mocno niesmaczna), i myśl o potędze słowa, i próba psychologji mas. Ta psychologja „masy", która jest jednym z głównych motywów książki, jest zresztą ujęta najzupełniej mylnie. Bohater Witek, przemawia do radja i ma olbrzymi wpływ na „masy" i przy tej sposobności autor zajmuje się psychologją tłumu. Drobna pomyłka polega na tem, że słuchacze radja, choćby ich było parę miljonów, nie stanowią właśnie ani masy, ani tłumu. Każdy słucha radja u siebie w domu i na tych rozprószonych, choćby nawet najliczniejszych ludziach, w żaden sposób specyficznej psychologji tłumu, ludzi działających, czy czujących pod pewną sugestją zbiorowo — ilustrować się nie da. To operowanie „masą", która jako taka w książce nie istnieje, jest tylko drobnym przykładem dziwnych niedociągnięć tej nieprzemyślanej książki.

Inne jej założenia, tezy i studja psychologiczne lepiej pominąć milczeniem, jako zwykłą pornografję. Pornografja ta wyróżnia się tem, że jest i naiwna i perwersyjna zarazem i że chce być pornografją filozoficzną. Niema zresztą celu bliżej jej określać.

Najsmutniejszem w tej książce i słabej i złej jest właściwie to, że widać w niej jednak przebłyski talentu. Uwydatnia się on w niektórych doskonałych scenach i opisach jak np. początkowy opis chaotyczności dzieła Doboszyńskiego, mimo jego braku prze-

myślenia, a miejscami wprost niedorzeczności, trudno się oprzeć wrażeniu, że jest ono pisane przez człowieka inteligentnego.

I powtarzam: ta myśl, że człowiek nie pozbawiony talentu i inteligencji mógł napisać książkę tak beznadziejną — jest może najprzykrzejsza.

Są książki, po których przeczytaniu nie wiemy na pewno, czy nam się podobały, czy nie. Wtedy mówimy stereotypowo: tak, to książka ciekawa, książka pisana z talentem. Jakkolwiek takie powiedzenie jest właściwie przez nadużywanie go wytarte do poziomu komunału bez znaczenia, to jednak właśnie o książce Choromańskiego „Biali bracia" musi być użyte i to użyte w swojem pełnowartościowem znaczeniu.

Główny zarzut, jaki właściwie tej książce można postawić, jest to, że jest niejako źle zbalansowana.

Tajemniczy Polak, mieszkający z jeszcze bardziej tajemniczą zdaje się warjatką i zdaje się matką, w jakiemś mieście rosyjskiem, chce jechać do Charkowa. Spóźnia się na pociąg i to jest początkiem jego niepowodzeń. Jak autor powiada, wypadł z dobrego, pomyślnego dotąd rytmu życia i już nie może trafić nogą w odpowiedni takt. Ta myśl o pewnym złym, czy dobrym rytmie życia, o konsekwentnem zazębieniu jego drobnych, a w skutkach doniosłych wypadków, jest dobrze przez całą książkę przeprowadzona, nadając szczęśliwie awanturniczym jej perypetjom pewien sens głębszy i dalsze perspektywy.

Czując się śledzonym przez bolszewickiego komisarza, pozbywa się tajemniczy Polak „pieroga", w którym były ukryte, jak się przy końcu książki dowiadujemy, jakieś plany i mapy. Mimo, że nie ma już tych papierów, chce być za wszelką cenę na oznaczony termin w Charkowie. Ponieważ niema już pociągu, wspólnie z innymi podróżnymi puszcza się w drogę saniami. Podróżnych łapie w drodze straszliwa zamieć śnieżna. Ludzie miejscowi znają niebezpieczeństwo tych burz śniegowych na odludnych stepach zawracają; bohater nasz jednak z nieodstępującym go już komisarzem bolszewickim i z dwoma chłopami jedzie dalej. Tu zdaje się, że autor stracił rytm literackiej budowy książki, tak jak jego bohater stracił rytm pomyślności. Opis burzy śniegowej, zresztą doskonały, rozciąga się na więcej jak połowę książki. Zgubieni w tej potwornej zamieci ludzie są blizcy śmierci, zasypani, zbłąkani, zgłodniali, zmarznięci — walczą z zawieją, walczą między sobą, chcąc ratować każdy siebie bez uwagi na towarzyszy. Na pół obłąkani widzą ciągle szereg przeciągających przed nimi białych braci śniegowych. Opis tych ludzi, na pół przytomnych, na pół zezwierzęconych, wtopionych i pogrążonych w biały żywioł śniegu jest wstrząsający, przejmujący i silny, jednakowoż nuta tej grozy jest wytrzymana zbyt długo i przez to nuży, a nawet słabnie w tonie. Gdy na pół martwych podróżnych

znajdują i ratują jacyś chłopi, książka kończy się raptownie i robi wrażenie, że nałożono dach na niewykończoną budowę. Dach ten przytłacza i zakrywa dalsze losy bohaterów. Tajemniczy Polak zdaje się umiera, jakiś żyd, którego był dawniej trochę nabrał w jakiejś handlowej transakcji i który poprzysiągł mu zemstę, teraz zapałał do niego dziwną miłością — odwiedza jego matkę, daje jej pieniądze, zastanawiając się nad kwestją zła i dobra. Wszystko rozpływa się w tak anemicznych aluzjach i niedomówieniach.

Tak więc książka ta może nawet niezbyt przyjemna do czytania, robi jednak wrażenie i naprawdę zaciekawia, bo choć jej samej do doskonałości daleko, to jednak widzimy poprzez nią bardzo duże możliwości, leżące przed niewątpliwie wybitnie utalentowanym autorem.

„Czarna Hańcza" Miłaszewskiej chce być powieścią, i to ją gubi. Gdyby miała odwagę być oficjalnie tem, czem jest w istocie — opisem wycieczki kajakiem dwojga młodych po jeziorze Wigierskim i rzece Czarnej Hańczy — byłaby książką delicyjną. Sam temat jest tak wdzięczny, opisywany kraj tak pełen uroku, że doprawdy ozdoby były zbyteczne, zwłaszcza, że autorka ma wybitny dar opisu. Po przeczytaniu jej książki widzimy i znamy te ogromne wodne przestrzenie, usiane „grądami", znamy „tę nieskończoną przeplatankę wody i ziemi", wyczuwamy czar wodnych pustkowi, emocje jazdy w chwiejnym, ale jakżeż szybkim kajaku, widzimy całe bajkowe piękno kapryśnej Hańczy, wijącej się wśród drzew, łąk, kwiatów i zieleni — i nęci nas ten kraj, gdzie kanały i rzeki są gościńcami, woda żywiołem, a wiatr duszą życia. Przy takiem wyczuciu piękna przyrody, przy takim darze malowania pejzażu słowem, przy takiej umiejętności wydobycia i oddania nastroju i duszy kraju, trzeba było mieć odwagę uczynić to poprostu i rzeczywiście — jak słusznie radził Tadzio — spisywać tylko fakty i prowadzić suchy dziennik podróży. Bo powieść, którą ozdobiła autorka opis swojej wodnej włóczęgi, to nie romans, to tylko literacko-twórcze rozważania płynącej kajakiem Wandy, jaką formę nadać swym opisom, jak uczynić z nich powieść — to chęć ożywienia książki, takimi wkładkami jak np. wrażenia i przeżycia Bobra (kajaka), gdy go transportują koleją i potem na wodę spuszczają. Te wkładki i ozdoby są, powtarzam, nieudane. Wolelibyśmy znacznie, gdyby Wanda była więcej zajęta sportowymi przeżyciami swojej ekspedycji, gdyby więcej myślała o sterze i żaglu, o pięknie widzianych krajobrazów, a mniej zajmowała się kwestjami literackich form twórczości i ewentualną poczytnością swojej projektowanej książki.

Ale już Mickiewicz nas uczył, że należy zawsze patrzeć raczej na zdrową nogę, a nie na kulawą, to też czytając Czarną

Hańczę (a przeczytać ją warto) można przy odrobinie dobrej woli pominąć te trochę drażniące rozważania literackie, a wtedy w całej pełni używać na tem, co stanowi rdzeń tej książki — na niezrównanem pięknie uroczego, a tak szczęśliwie i ładnie opisanego krajobrazu.

Do uroku tej książki przyczyniają się nie mało ilustracje, wykonane według niezrównanych fotografji Bułhaka. Co za szczęśliwa i godna naśladowania myśl ozdobić książkę nie jakimiś najczęściej średniej wartości rysunkami, ale temi arcydziełami fotograficznego pejzażu.

„Aciaki z I—A" Juljusza Kaden Bandrowskiego nie są książką jednolitą: składają się na nią obrazki z życia dwóch synów autora, uczniów klasy gimnazjalnej I-A, artykuliki quasi—pedagogiczne, porównujące szkoły z czasów autora ze szkołą dzisiejszą, z entuzjastycznem podkreśleniem nowoczesnego postępu szkolnictwa, odezwy i przemówienia do dzieci, które najprawdopodobniej musiały być drukowane gdzieś jako artykuły aktualne.

Pisząc o Bandrowskim, muszę się zgóry przyznać, że nie jestem krytykiem bezstronnym (czy całkiem bezstronni wogóle istnieją?) i że do książek Bandrowskiego nie mam poprostu sympatji. Męczy mnie jego wyszukany styl. Zawsze wyczuwam w nim jakiś dziwny brak prostoty i drażniącą zarozumiałość. Ale zdaję sobie sprawę, że to jest mój gust osobisty i wiem, że wiele bardzo ludzi lubi i podziwia ten sposób pisania. Ci więc wielbiciele talentu Bandrowskiego znajdą w Aciakach lekturę miłą, i wiele trafnych uwag z zakresu pedagogji.

Na specjalne podkreślenie zasługuje zdrowy i pełen ufności w przyszłość optymizm tej książeczki.

„Pod żaglami" Jana Fischera to opowiadania o wycieczkach na jachcie żaglowym do Oslö, Sztokholmu, wzdłuż norweskich fjordów i szwedzkich wybrzeży. A ponieważ autor w towarzystwie synów i kilku przyjaciół odbywał te wycieczki na własnym jachcie — raczej na dużej żaglowej łodzi — gdzie pasażerowie stanowili załogę i obsługę okrętową, opis tych wycieczek nosi raczej charakter sportowo-żeglarski, niż podróżniczy. Książka więc przedsiębiorczego marynarza jest raczej sportowa, niż literacka, zresztą żadnych literackich pretensyj niema, ale właśnie dlatego jest miła do czytania, pisana prosto, żywo, z humorem i inteligencją. Nie jest pozbawiona nawet poezji, bo autor ma głębokie zrozumienie morza, jego zawsze nęcącej tajemnicy i dziwnego biorącego czaru. Wyczuwa się w nim prastare tęsknoty ludzkie, gnające od wieków człowieka ku odkrywaniu i samodzielnemu zdobywaniu dalekich, nieznanych krajów i przestrzeni. Krótko mówiąc jest to książka bardzo udana,

ładna, mająca w sobie jakąś zdrową tężyznę fizyczną i moralną, książka pachnąca morzem, dźwięcząca specjalną marynarską gwarą, co dla każdego, który rozumie poezję morza, poezję na wietrze wspartego żagla i piękno odważnego ludzkiego wysiłku — ma urok specjalny, książka warta przeczytania i godna szerokiego rozpowszechniania, zwłaszcza wśród młodzieży.

Zofja Starowieyska-Morstinowa.

Henryk Łowmiański: Studja nad początkami społeczeństwa i państwa litewskiego. Tom I. (Rozprawy Wydziału III. Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Wilnie, tom V. (Wilno 1931, in 8-o, str. XVII, 444.

Dzieło Dra Łowmiańskiego powstało z iście mrówczej pracy, towarzyszącej uzdolnieniu, przerastającemu zasięgi zdolności w wyższe kręgi talentu. Poświęcone jest „zbadaniu form społecznych i państwowych Litwy XIII wieku w momencie epoki plemiennej końcowym", przez co ułatwi się „poznanie procesów konsolidacyj państwowej Litwy; wyjaśnienie rzeczowej genezy stanowi ostateczny cel pracy". Wypadło tu stosować bardzo często metodę „porównawczo-wsteczną" i to „na większą skalę". Rzeczywiście, tak rozlegle nie stosował jej nikt jeszcze, ani nawet Tadeusz Wojciechowski w słynnej swej „Chrobacji". Nasz autor wybiega czasem aż w wiek XVIII, zachowując jednak wszelkie ostrożności, czyni to bez szwanku.

Obejmując kwestje pierwotnego osadnictwa, tudzież ustroju społecznego i gospodarczego, stanął autor wobec literatury nader obfitej, a wielce rozbieżnej. Dzisiejsze studjum tych przedmiotów zawiera tyle przerozmaitych spraw, iż wyrabiają się z tego ultraspecjaliści, tracący związek pomiędzy sobą i skłonni (zwłaszcza Niemcy) traktować wszystko jednostronnie, ze swego cząstkowego punktu obserwacyjnego. Niełatwo rozeznać się w tej obfitości, lecz Dr. Łowmiański przebił się poprzez istne ławice rozpraw i „przyczynków" wytrwale a metodycznie. Książka jego informuje doskonale o t. zw. literaturze przedmiotu. Choćby chodziło o jak najciaśniejszy szczegół, autor zbada wszystko, zastanowi się nad zdaniem każdego z poprzedników, a gdy wystąpi z opinją odmienną, umotywuje ją starannie, np. gdy w kwestji puszcz w pierwotnem osadnictwie odrzuca wnioskowanie z danych archeologicznych. Niema wprost takiego drobiazgu, przy którym autor nie przytoczyłby wszystkiego, co o tem napisano, rozprawiając się z każdym argumentem. A jest tego bez przesady — ogrom.

Zmniejszyłby się znacznie, gdyby ultraspecjaliści posiadali więcej wiadomości z ogólnej etnologji, protohistorji i prohistorji. Naprz. poco całe tuziny mozolnych roztrząsań wszelakich (sztucznych nieraz) wątpliwości co do roli rzek w pierwotnem osadnictwie szczepu bałtyckiego, skoro wiadomo, że we wszystkich kra-

jach z wyraźniejszą siecią hydrograficzną odbywa się osadnictwo z początku zawsze tylko wzdłuż biegu rzek, aż gdy zbierze się sieć takich osad nad rzeką główną i jej dopływami, potem dopiero powstają dalsze osady, promieniując niejako od tamtych najstarszych w obrębie dorzecza. A taki okres „początkowy" może trwać choćby wieki, najdłużej zaś trwa w puszczach.

Również wyjaśniła już protohistorja i etnologja, czemu zakładano osady najchętniej na wzgórzach, a choćby wzgórkach, unikając wilgotnej niziny. Oto mają tu wielkie wpływy... komary i tym podobne owady; w stosunkach prymitywnych decydują często nieprzeliczone ich chmary, zabójcze (najdosłowniej) dla ludzi i zwierząt. Trzeba się też liczyć z możliwością, że ci sami osadnicy posiadali dwa osiedla, jedno niżej, a drugie na wzgórzu — co zresztą bywa i dziś, a nietylko w ziemiach prymitywnych (np. na Bałkanie u Kucowołochów). Stwierdza również prohistorja na każdym kroku, jak handel wpływa wielce na osadnictwo. Wiadomo też, że msta (wróżda rodowa) zanika w miarę emancypacji rodziny z rodu, a misje chrześcijańskie tępią ją bezwzględnie. Na Litwie ustała dopiero w XV w., jak to stwierdził autor, gdyż „monarchja litewska... nie umiała... zapobiec wróżdom rodowym". Nie wykryto zaś na świecie całym takiej społeczności, którąby nie przechodziła przez ustrój rodowy wraz z mstą; tkwią dotychczas w tym ustroju obok „prymitywnych" w całości cywilizacja arabska, bramińska i turańska, częściowo też chińska — a więc razem znaczna większość „ludzkości".

Ale tego i wielu innych rzeczy nie wie taki wyłączny ultraspecjalista, zatraciwszy wszelaki związek swej „nauki" z... wiedzą. Podobnych przykładów możnaby przytoczyć choćby setkę. Ignorowanie wiedzy przez uczonych specjalistów przybiera rozmiary zaiste zatrważające, zwłaszcza w Niemczech.

Dr. Łowmiański nie zatonął w tem morzu dociekań, chodzących luzem, a zwalczywszy rzadką wytrwałością przeszkody, ułożył swe dzieło wcale przejrzyście. Byłoby jeszcze przejrzystsze, autor zaś byłby sobie ułatwił nietylko układ książki, ale ująłby sobie trudu zbyt szczegółowego rozprawiania się z wielu mylnemi mniemaniami, gdyby był na czole książki umieścił jej rozdział ostatni: „Ród". Natenczas to i owo miejsce w trzech innych rozdziałach (Osadnictwo — Podstawy życia gospodarczego — Uwarstwienie ludności) okazałoby się zbytecznem, a niemało miejsc spełniłoby swe zadanie również dobrze w redakcji znacznie krótszej.

Nie jestto tylko przypuszczeniem O. Heina, że w Prusiech — „jak wszędzie jego zdaniem, ród był najdawniejszą formą uspołecznienia" — bo któż jest innego zdania? Zachodzą zaś pewne okoliczności, któreby mogły zwolnić Heina od zarzutu, jakoby „powziął pospieszny wniosek, twierdząc, że już w IX—X wieku rozpoczął się rozkład rodów". Znane są bowiem ludy, u których

ustrój rodowy nie dosięgnął należytego rozwoju i zanikł przedwcześnie w ustroju plemiennym, zamiast trwać w nim dalej i służyć mu za podstawę. Taka anormalność zaszła u Żydów w Palestynie, a w wiekach średnich na Rusi. Są poszlaki, czy nie było podobnież u Prusów? tylko u nich, a nie u innych ludów szczepu bałtyckiego.

Ustrój rodowy nie wszędzie bywa jednakowy; jest czworaki i nie koniecznie znosi własność osobistą.[1]) Wnosząc z cennych informacyj, zebranych przez Dr. Łowmiańskiego, w pruskiej osadzie rodowej XIII wieku istniała nie wspólnota, lecz spółka rodowa szeregu własności indywidualnych — a co innemi tylko słowy stwierdził sam autor na str. 395. Dzięki jego poszukiwaniom, nie ulega już bądźcobądź wątpliwości, że w XIII w. „wszędzie u Bałtów panującą była forma własności indywidualnej". Nad często natrafianą formą przejściową braci niedzielnych niema co deliberować, bo to i dziś bywa. Z natury rzeczy las i pastwiska nie mogły być rozdzielane.[2]) Prawo zaś bliższości pojawia się wszędzie, jako prosta konsekwencja rodowego prawa majątkowego.[3])

Określając ustrój społeczny Prusów XIII. wieku, trzebaby jeszcze uwzględnić wpływy częściowej recepcji prawa polskiego w układzie kiszporskim (Christburg) 1249 r.; nasuwa się bowiem przypuszczenie, czy rozbity ród pruski nie konsolidował się na nowo pod wpływem silnie rozwiniętego polskiego prawa rodowego. Niewątpliwym śladem recepcji jest wyraz „starost", w Iura Plutonorum z XVI wieku, a jedno z takich miejsc cytuje sam autor (str. 417, przyp. 5). Również stwierdza autor identyczność radła pruskiego a polskiego (str. 193).

Podobnież co do Letuwinów, roztrząsnąć trzeba będzie pytanie, czy zachodzące w późnym już okresie wybitne objawy prawa rodowego odnieść do trwałości prawa letuwskiego z XIII w., lub wcześniejszej nawet doby, czy też przypisać je wpływom polskim z wieku XV? „Tres coloni alias cmethones" z r. 1421, (str. 410) przenieśli się tu widocznie żywcem z polskich dokumentów.

Oczywiście „zasadniczym typem było osadnictwo rodowe, skupione w jednej wsi bez domieszki obcych żywiołów", bo tak było w pewnym momencie osadnictwa na całym świecie. W późne

---

[1]) Ta forma jest stanowczo starsza od jakiejkolwiek własności zbiorowej. Wykazał to Polak, krakowski profesor Lotar Dargun: Ursprung und Entwickelungsgeschichte des Eigentums w Zeitschrift f. vergl. Rechtswissenschaft, Band V, 1884.

[2]) Istnieją dotychczas wspólne, a studjować etapy rodowej ich własności można na historji hal i połonin karpackich.

[3]) Obowiązuje dotychczas w całej bezwzględności u Rumunów siedmiogrodzkich. Zresztą i dziś kodeks cywilny nie zezwala na alineację bez zezwolenia wszystkich współdziedziczących współspadkobierców.

pokolenia na Litwie „z reguły wieś nosiła tę samą nazwę, co ród", lecz w rozrodzonym rodzie pojawiają się różne nazwiska. Na podstawie szczegółowych dochodzeń stwierdził autor, że „rozwinięty ród litewski XVI wieku składał się z kilku ognisk, rozrzuconych na jednem lub kilku terytorjach; ognisk, które nosiły każde odrębne nazwisko, lecz razem wzięte nie posiadały wspólnego miana rodowego. Mimo to członków rodu łączyło w jeden organizm żywe poczucie pokrewieństwa i wspólnego pochodzenia". Ród jest agnacyjny, lecz można wejść do niego przez adopcję ze strony powinowatych, tudzież przez „przyżenek", jeśli się osiądzie w majątku żoninym. Znane to i używane dotychczas; przybysz taki zowie się po letuwsku uszkurys, po rusku prymak, po polsku nadomnik.

W jakim stanie organizacji przybyli Bałtowie na północ? Tego pytania nie zadaje sobie Dr. Łowmiański. Aprjorycznie należy przypuścić ustrój rodowy, chodzi jednak o to, czy istniała już ponad rodami organizacja plemienna? Może dalsze badania nad genezą państwa litewskiego zbliżą nas do tej kwestji, albowiem plemienny ustrój toć niemal to samo, co książęcy; w nim bowiem zawiązki państwowości, a książę pierwotnie bywa wszędzie plemienny. Zawiązki te mogły powstawać u ludów bałtyckich nie jednakowo i nierównocześnie, a to nie ułatwi badań.

Wyniki dochodzeń naszego autora całkiem pozytywne zaczynają się od prehistorji szczepu. Nie sięga ona w takie prawieki, jak się powszechnie mniema. Letuwa nie siedzi na swojem od czterech tysięcy lat, jak się podobało orzec filologom. „Rzecz wątpliwa, czy za cesarstwa rzymskiego Bałtowie, a chociażby jeden z ich szczepów, pruski, zajmowali już swe historyczne siedziby". Przybywając z nad Dniepru i Prypeci usuwali stopniowo ludy fińskie, bliżej nieznane. Osadnictwo nowych przybyszów miało przebieg pokojowy. Do morza dotarli bardzo późno; w XIII jeszcze wieku Finowie zajmowali wąski pas wybrzeża kurońskiego. Dodajmy od siebie, że wyniki te stanowią o jeden argument więcej na rzecz przypuszczeń o pierwotnem fińskiem osadnictwie daleko ku zachodowi wzdłuż Bałtyku (tu należą ślady minoratu i t. zw. kąty mongolskie).

Zachodnią granicę osadnictwa Bałtów stanowiła dolna Wisła, w Żuławach prawdopodobnie Nogat i nadbrzeżne moczary. Pruską była „ongiś" ziemia lubawska, około r. 1240 pustka wyludniona doszczętnie, podobnież jak ziemie saska i galindzka. Od południowego wschodu kresowe „pruskie plemię Jadźwingów" zaczynało się za Biebrzą w stronach Rajgrodu. Letuwsko-ruskie pogranicze rozpoczynało się za Narwią i Niemnem, ciągnąc się aż po Dźwinę. Ku południowi osadnictwo letuwskie (autor pisze zawsze „litewskie", bez względu na wiek i teren) „nie przekraczało chyba linji Merecz-Ejszyszki", Łotewskie zaś kończyło się na linji Dynaburg-Marienhausen. Tak było zdaniem autora z po-

czątkiem XIII wieku. Z całą starannością oznaczone są następnie granice wewnętrzne Bałtów między sobą, między ludami, (autor pisze: szczepami) pruskim, łotewskim, litewskim, przyczem niektóre kwestje sporne pewnych plemion pogranicznych, do którego z ludów bałtyckich je zaliczyć, rozstrzygnięte są trafnie.

Zwraca uwagę, pewne pominięcie: czyż mianowicie nie dałaby się wyzyskać metodą wsteczną wiadomość o roszczeniach Olgerdowych z roku 1358? Podobnież co do granic letuwsko-ruskich od południa pominięto źródła krzyżackie, uważające Grodzieńskie za krainę ruską. Mogło było Grodno podlegać Mendogowi militarnie i państwowo, ale to nie dowód co do zaludnienia i wcale nie „apodyktycznie" zaliczają Grodno do Rusi ci, którzy znajdują w swem mniemaniu uprawnienie do tego w Scr. Rr. Pruss. II, 544, 545, 576, 577.

Zachodzi też jeden wzgląd, ciężki dla hypotezy o dalekim południowym zasięgu Letuwy, kurczonej następnie przez Ruś: Więc ludność letuwska cofała się czy też rusczyła w miarę, jak rozwijało się państwo litewskie, oparte przedewszystkiem na Letuwie? Litwa pożerała Letuwę? Jeżeli Grodno stało się ruskiem dopiero wszedłszy w skład wielkiego państwa litewskiego, wyłoniłby się z takiego faktu szereg nowych ciekawych zagadnień, dotychczas nie przewidywanych.

Tu atoli nasuwają się dwie uwagi w sprawach nie tyczących naszego autora bezpośrednio, lecz dla jego badań nie obojętnych. Mniejsza już o to, że wpadł w chaos nomenklatury, skoro grzeszy tem całe piśmiennictwo polskie i nietylko polskie, a trudno obarczać specjalnie Dra Łowmiańskiego obowiązkiem uporządkowania terminologji dla antropologji, etnologji i prohistorji! Ale zachodzi sprawa jeszcze ważniejsza: Skąd wiadomo, jako Bałtowie dzielili się na trzy tylko główne działy etniczne, Prusów, Łotwę i Litwę, że Jaćwież nie była takimże działem czwartym, lecz częścią Prusów? Jakie kryterja i z jakichże źródeł? Według języka wypada uznać Żmujdź za lud osobny obok Auksztoty, boć są świadectwa jeszcze z wieku XVI, że trzeba było ze żmujdzkiego tłumaczyć na „litewskie". A czyż wszystkie plemiona kraju, zwanego przez nas Prusami, stanowiły na pewno jeden lud Prusów? O wschodnich wiemy, że były bardzo blizkie „Litwie"; czyż więc uważać je etnicznie za pruskie, czy raczej za odrębny (szósty?) dział Bałtów? [1]) To zagadnienie tkwi u samej podstawy dociekań, objętych cennem dziełem Dra Łowmiańskiego, i będą one zależnemi od tego, jak się ono kiedyś rozstrzygnie, gdyż wynik w sprawie ogólniejszej wpływa na wyniki spraw szczegółowych. Wtenczas też dopiero będzie można przejść zagadnienia,

[1]) Ciekawe perypetyje zagadnienia granicy prusko-litewskiej w związku z... traktatem wersalskim, zob. str. 63.

czy okres plemienny kończył się rzeczywiście u wszystkich ludów bałtyckich mniej więcej równocześnie w wieku XIII.

Śmiałym, a chwalebnym jest zamiar obliczenia ludności „z końcem epoki plemiennej". Autor ujmuje rezultat w te słowa: „Ostatecznie więc zaludnienie... przedstawia się, jak następuje: Łotwa na 58 tysięcy klm^2 przy 2·5 osobach na km^2 liczyła około 145.000 mieszkańców. Prusy miały na przestrzeni 42 tys. km^2, średnią gęstość zaludnienia 4, a ogółem jakieś 170.000 tys. mieszkańców. Litwa, zajmująca obszar 58 tys. km^2, musiała mieć, najskromniej licząc, koło 3 ludzi na km^2 i nie mniej, jak 170 tys. mieszkańców. „W ustępie, poświęconym tym obliczeniom, zastosowano wszelkie finezje metod dawniejszych i nowszych i pomysły własne, wielce godne uwagi i uznania. Ale niedawno temu, jak Kleczyński, Pawiński i Czerkawski obliczali ludność Polski XVI w. na podstawie źródeł pierwszorzędnych, a końca nie było poprawkom, zmieniającym obliczenia gruntownie. Ale trudno! ktoś musi ten grząski teren zacząć „mościć" i bądźmy radzi, że robi to ktoś, posiadający warunki wszelkie na dobrego mostowniczego. Ustawił przynajmniej wskaźniki, które zawsze pozostaną nader przydatnemi.

Rozmiary osiedla obejmowały „kręgi kilkunastoma, rzadziej zaś więcej niż z 30—40 domami"; pjonierzy chadzali w głąb puszczy po kilku, a nawet w pojedynkę. Wytworem „intenzywnej kolonizacji puszcz w XV—XVI w." stała się „zawikłana szachownica gruntów między wsiami litewskiemi", usunięta dopiero przez Zygmuntowską pomiarę włóczną.

Opracowawszy z największą skrupulatnością wszystkie wiadomości, tyczące się życia gospodarczego, stwierdza autor, jako „punkt ciężkości gospodarstwa litewskiego spoczywał w rolnictwie wraz z hodowlą bydła", a podobnież było u innych Bałtów. Łowiectwa nie uznaje osobną warstwą gospodarczą. Jednakże nie wydaje się to pewnikiem już stanowczo udowodnionym. Skórki kunie, popielicze (i wiewiórcze) służyły wprawdzie za surogat pieniądza, ale wartość materjalną może posiadać tylko to, co ją posiada w handlu. Handel futrami, zataczający kręgi aż do Bagdadu, miałżeby sprowadzać je tylko z Rusi, a nie objąć Auksztoty i Inflant? Miejmy też na uwadze, że istniały osady normańskie, a te bywały wojennemi często, lecz handlowemi zawsze. Ująłbym się też za *pabulatores equorum.* Oczywiście W. Książę miał stadniny własne, ale powstały dopiero w XIV w., a przedtem i potem mogła doskonale istnieć prywatna zarobkowa hodowla koni. A była to warstwa ludzi wolnych, pracujących na własny rachunek. I jeszcze jedna wątpliwość. Jeśli aż do połowy XIV wieku nie brano żywcem jeńca męskiego, lecz wybijano go, uprowadzając do domu tylko kobiety i dzieci (płci jednak obojga), widocznie nie dbano o robotnika rolnego, (łączy się z tem także kwestja jeńców polskich, wcale zawikłana).

Z niesłychaną pilnością zajął się autor żmudnem ślęczeniem nad licznemi szczegółami gospodarstwa. Z konieczności pominąć muszę tu i w następnych działach wiele zajmujących i pouczających wywodów. Poprzestać trzeba na zasadniczym wyniku, jako obszar, „potrzebny dla urządzenia przeciętnego gospodarstwa, wynosił normalnie 34 ha", w czem połowę roli. Większa własność dochodziła co najwyżej do stu łanów, a w Prusiech największe wsie liczyły po dziesięć domów, i dopiero pod krzyżackiem panowaniem powiększyły się dobra nobilium przynajmniej w dwójnasób, w Inflanciech własność prawdziwie wielka była udziałem tylko Niemców; krajowi seniores „w wielkiej ilości powołani do służby wojskowej... jako klasa rycerska uzyskali pewne uprzywilejowanie", lecz dobra ich były nie duże i „ani jeden przywilej nie wspomina o poddanych".

Początki wielkiej własności na Litwie odnosi autor do nadań hosudarskich. Witołd zaś „przestrzegał zasady, aby nie tworzyć latyfundjów zwartych, któreby się mogły stać groźnemi zawiązkami państw w państwie. „Lecz przed powstaniem monarchji litewskiej posiadał nobilis „dwór i co najwyżej jedną wieś"... „kilkuradłowy obszar z dworem". Pomnażali te posiadłości bojarskie panujący „w celu umożliwienia służby rycerskiej".

Wszędzie przeważała „produkcja zbożowa", hodowla zaś i bartnictwo kwitnęły bardziej po dworach, niż u kmieci. A „brzemię pracy na ziemi dworskiej spadało przedewszystkiem na niewolników"... „Z pomocą czeladzi we dworze osiadłej, uprawiał możny Bałt swe pole", a była to czeladź niewolna. Pochodziła z uprowadzonych w wojnach dzieci; te wychowywano do służby dworskiej i tak czeladź „złożona z ludzi, od lat dziecięcych wychowywanych przy boku pana, broniła dworu przed napadami nieprzyjaciół, a w razie potrzeby towarzyszyła panu na wojnę". Od połowy XIV w. zabierano też dojrzałych mężczyzn i zaczęto ich osadzać „na osobnych gospodarstwach... do specjalnych służb, pasterskiej, bartniczej, łowieckiej, tudzież do wykonywania rzemiosł". Zajęcia rolnicze pomija tu autor milczeniem, a odnosi się wrażenie, że je wyklucza. Jeżeli atoli rolnictwo zbożowe było w kraju zajęciem przeważnem, jakżeż przypuścić, że nie chciano przysparzać niewolnika do roli? A źródłem niewoli wszędzie jednako: jeństwo wojenne, potem handel. Czy Letuwa nie dostarczała żywego towaru handlarzom orjentalnym? Wiemy na pewno, że kupowano niewolnika na Rusi. Czyż ten handel miałby zatrzymywać się na granicy etnograficznej ruskiej? Takich granic handel nie zna. Nie jest to prawdopodobne ani przy handlu kunami, ani kobietami i dziećmi. Trzebaby poznać bliżej dzieje handlu niewolnikami w świecie muzułmańskim; czy potrzebowano tam niewolnika męskiego z zachodu przed wiekiem XIV? Ten szereg wątpliwości otwiera zarazem nowe horyzonty dla badań, których

punktem zaczepienia pozostanie na długo dzieło Dra Łowmiańskiego.

Na zakończenie I tomu roztrząsa autor początki drużyny. Znajduje się to na końcu rozdziału o rodzie (będącego rozdziałem ostatnim), gdyż autor twierdzi, jako „drużyna wyrasta na gruncie związku rodowego, kształtuje się na jego wzorach i czerpie zeń soki ożywcze". Oczywiście, łatwiej było drużynie powstać z rodowców, niż z obcych; nawet dość trudno wyobrazić sobie z początku drużynę, werbowaną z rozmaitych rodów. Ale wie „kształtowały się na jego wzorach". Hierarchja drużynna jest odmienna od rodowej i powstało też prawo drużynne, prawo zupełnie nowe, od rodowego całkiem różne, (choćby przez samo t. zw. prawo odejścia). A związku „przyjaciół (amici — łaciny średniowiecznej, która polegała na dosłownem tłumaczeniu z lingua vulgaris) nie trzeba uważać za formę pokrewieństwa sztucznego i niema tu żadnej analogji do pobratymstwa, (z którego nie można „odejść"; związek zaś drużynniczy jest wypowiedzialny, kontraktowy). Wyraz zaś „przyjaciel" oznacza poprostu pokrewieństwo faktyczne rodowców. Dotychczas niemieckie „Freudschaft" oznacza krewnych i podobnież czeskie „prstelstvi, prizen, prstelina". Znamiennem jest, że łotewskie draugs i letuwskie draugas tłumaczono na łacinę nie przez socii, lecz amici.

Semaziologja historyczna winna wogóle stanowić wyjątek w zrozumiałem niedowierzaniu, jeżeli chodzi o stosowanie do historji wiadomości czerpanych z fizjologji [1]). Byłby sobie autor ułatwił nieraz pracę, gdyby sięgnął był do dziejów wyrazów, jak np. „dobry" (t. j. zamożny, meliores i t. p.), „odmiana" (po czesku dotychczas „odmena", wynagrodzenie wzajemne), „hortus" (nie ogród, lecz zagroda z zagrodnikiem). Wystąpiłaby też jaśniej sprawa pogostów, gdyby uwzględnić długą historję tego wyrazu pochodzenia ruskiego; na Rusi więc trzeba szukać jego pierwocin, a wtedy nasunie się niejeden wniosek o kierunku i zasięgu handlu pierwotnego w tamtych stronach. Dla przykładu wartości semaziologji zwróćmy uwagę, jak wymownem staje się wykryte przez autora (choć sam nie zdaje sobie z tego sprawy) znaczenie tego wyrazu „zaścianek", jako działki rolnej (str. 112, przyp. 6). Ten przykład powinienby działać zachęcająco.

Nie brak więc zresztą podczas studjowania dzieła Dra Łowmiańskiego wątpliwości, czy to i owo jest już rozstrzygnięte ostatecznie; ależ też ile autor kwestji podjął! Wyjaśnił ich niemało, a wszystkie możliwie oświecił; ułatwia dalsze badanie, a często dopiero te liczne przez niego wykryte szczegóły i jego uwagi przy porządkowaniu meterjału czynią możliwem podjęcie niejednej kwestji, pogrążają już w niepamięci (choćby przytoczyć dla przykładu taką kwestję najdonioślejszą o stosunek państwo-

[1]) A jednak autor uznaje jeszcze „Aryjczyków" etnicznie!

wości letuwskiej, a następnie litewskiej do własności i używalności). W ten sposób przyczynia się dzieło do wzbogacenia nauki nietylko bezpośrednio, jakby jednorazowo, albowiem mieści w sobie zadatek ciągłych a obfitych plonów w przyszłości. Oby mogło być wyzyskane należycie przez naukę polską! Oby choroskopy przestawały być tak przeraźliwie smutnemi dla niej! Oby świetny przedstawiciel nowego pokolenia mógł działać wszechstronnie, promieniować bez przeszkód, i kroczyć spokojnie po drodze rozwoju również i jasnej, jak się to należy w zdrowem społeczeństwie — talentowi.

Feliks Koneczny.

Archivum Historicum Societatis Jesu. Periodicum semestre a Collegio Scriptorum de Historia S. J. in. Urbe editum. Romae 1932. Str. 192.

Z końcem ubiegłego stulecia Jezuici hiszpańscy rozpoczęli wydawać źródła do historji zakonu jezuickiego pod tytułem: *Monumenta historica S. J.* Dotąd wydano 61 sporych, bo przeciętnie po 700 do 800 stron liczących tomów. Obejmują one pierwszy, najstarszy okres dziejów jezuickich, czasy założyciela św. Ignacego i jego towarzyszów, a więc początki i czasy pierwszych generałów Ignacego, Layneza i Borgjasza. W najbliższych latach serja pierwsza *Monumentów*, uzupełniona o kilka ostatnich tomów, zostanie zamknięta. Kto miał sposobność korzystania z tego wydawnictwa, ten doskonale ocenia jego doniosłą wartość naukową, nietylko dla poznania dziejów Zakonu, ale i dla historji XVI w. wogóle. Odczuwano jednak oddawna jeden brak, odczuwano potrzebę naukowego, historycznego czasopisma, poświęconego historji jezuickiej, któreby było uzupełnieniem, zwłaszcza jeśli idzie o bibljografję, *Monumentów*. Gdy w r. 1920 obecny Generał, O. Wł. Ledóchowski przeniósł ich redakcję z Madrytu do Rzymu wraz z cenną bibljoteką (i w ten sposób szczęśliwem zrządzeniem Opatrzności uratował ją od barbarzyńskiego spalenia, którego ofiarą padły inne bibljoteki jezuickie w Madrycie) i powołał do życia Kolegjum historyków jezuickich, mające prowadzić dalej wydawnictwo *Monumentów*, wtedy w program rozbudowy włączono dwa nowe przedsięwzięcia, a mianowicie wydawanie historycznego czasopisma, poświęconego wyłącznie dziejom Jezuitów i wydawanie bibljoteki pisarzy jezuickich: *Societatis Jesu selecti scriptores.*

Oba te zamierzone wydawnictwa właśnie obecnie, po 3-letnich przygotowaniach i pracach przedwstępnych, zostały uruchomione. Wyszedł pierwszy tom *Pisarzy*, zawierający Bellarmina *Explanatio in Psalmos* i pierwszy zeszyt czasopisma historycznego pod wymienionym w nagłówku recenzji tytułem. Czasopismo to zakreśla sobie cel wyłącznie naukowy, historyczny, a więc zaj-

mować się będzie dziejami zakonu w ścisłem tego słowa znaczeniu, i wreszcie pozytywny, z wykluczeniem polemiki. Rozkład treści nie odbiega oczywiście od innych pokrewnych wydawnictw; pismo zawierać będzie artykuły, dział źródeł, zwłaszcza takich, które nie zostaną włączone do *Monumentów*, drobne przyczynki i *miscellanea*, kronikę naukową i dział recenzyjno-bibljograficzny. Ten dział ostatni ma podawać kompletną bibljografję dzieł i artykułów historycznych, odnoszących się do historji Zakonu; będzie więc najcenniejszą częścią nowego czasopisma i odda wielkie usługi tym, którzy zajmują się historją jezuicką choćby tylko przygodnie. Wartość tego działu będzie tem większa, że redakcja zamierza bibljografję tę ująć w formę bibljografi rozumowej. Artykuły, przyczynki i *miscellanea*, wedle programu, mają posiadać charakter ogólniejszy, a nie specjalnie lokalny i mają naprawdę posuwać znajomość historji zakonu naprzód.

Spełnienie tego zadania nie będzie łatwe, ponieważ niezmiernie trudno określić, co ma charakter i znaczenie wyłącznie lokalne, dla jednej prowincji czy poszczególnego kolegjum nawet, a co znaczenie szersze i ogólniejsze. Historja np. jakiegoś jednego zakładu naukowego pozornie nie przedstawia ogólniejszego interesu, a jednak dla historyka kultury czy szkolnictwa właśnie będzie miała zawsze wielkie znaczenie, choćby tylko jako materjał porównawczy. Podobne przykłady możnaby przytoczyć i z innych dziedzin wiedzy historycznej. Najlepszym zaś dowodem istnienia tej trudności i nieuniknionego pewnego subjektywizmu w ocenie zamieszczanych prac, jest właśnie pierwszy numer *Archiwum*. O treści urozmaiconej i bogatej, zawiera trzy cenne artykuły, sporo drobiazgów, doskonale zaopatrzony dział recenzyj, a w nim omówione wszystkie ważniejsze prace historyczne, odnoszące się do historji Jezuitów z ostatnich kilku lat, wreszcie wyczerpującą rozumową bibljografję dzieł i artykułów o misjach zagranicznych z ostatnich pięciu lat. Wśród drobiazgów są dwa, które budzą pewne zastrzeżenie i potwierdzają istnienie podniesionej przez nas wyżej trudności rozstrzygnięcia, co ma charakter ogólniejszy, a co nie. Mamy na myśli najpierw 10 listów włoskiego astronoma O. Secchi do matki, z połowy ubiegłego wieku, nie przynoszących żadnych rewelacyj i całkiem podrzędnego znaczenia dla historji tych czasów; zupełnie inne znaczenie miałaby dziesiątka podobnych listów z w. XVI, XVII czy nawet XVIII, wobec zupełnego prawie zaginięcia tego rodzaju korespondencji. Jeszcze większe wątpliwości budzi rozprawka o Jezuicie G. M. Hopkinsie, a właściwie o jego poezjach z drugiej połowy XIX w.; rzecz wyłącznie literacka, a więc nie nadająca się do czasopisma historyczno-naukowego. Są to jednak drobiazgi, których się nie da zupełnie nigdy uniknąć; jeśliśmy o nich wspomnieli, to tylko by zwrócić uwagę na poważną trudność, z którą *Archiwum*, jako czasopismo międzynarodowe, musi stale się liczyć,

by przez zbyt jednostronne uwzględnianie tematów, nie straciło swego charakteru międzynarodowego, a tem samem i zainteresowania, na jakie w całej pełni zasługuje. Pierwszy numer jest naprawdę międzynarodowy i w zupełności odpowiada zarówno dawno odczuwanej potrzebie, jak i programowi, jaki sobie zakreślono. Na zakończenie tej recenzji, która ma za zadanie zaznajomić z nowem czasopismem historyków polskich (z powodu smutnego upadku polskich czasopism historycznych) i bibljoteki polskie, pragniemy wyrazić jeszcze jedno życzenie pod adresem Redakcji *Archiwum*. Sądzimy, że z wielkiem zainteresowaniem i wdzięcznością przez historyków zostałyby przyjęte artykuły, podające stan badań historycznych i syntetyczne ujęcie poglądów na zakon i jego dzieje w poszczególnych narodach. Takie artykuły zawsze mają najwyższą wartość i są skwapliwie poszukiwane przez historyków. Tego rodzaju artykuły spotykamy w niemieckiem *Archiv für Kulturgeschichte* i po innych czasopismach.

Ks. St. Bednarski.

Rozbiór krytyczny Projektu prawa małżeńskiego, uchwalonego przez K. K. Lublin 1932 (*Prąd*, styczeń-luty). Str. 148.

Publikacja powyższa zajmuje bezwątpienia najpoważniejsze miejsce wśród literatury, jaka pojawiła się u nas po ogłoszeniu nowego Projektu prawa małżeńskiego, opracowanego przez prof. Lutostańskiego. Grono profesorów uniwersytetu lubelskiego poddaje tu bliższej krytyce zarówno ogólne jego podstawy, w obszernem opracowaniu ks. Dra A. Szymańskiego, jak poszczególne części; ks. Dr. J. Wiślicki, pod którego redakcją wyszła niniejsza praca, pisze o czynnościach przedwstępnych do małżeństwa i o ślubie, ks. Dr. H. Insadowski o zaręczynach, ks. Dr. G. Michiels o prawnej zdolności do małżeństwa, o przeszkodach małżeńskich, o jurysdykcji i postępowaniu, ks. Dr. J. Lenart o obowiązkach wynikających z małżeństwa, ks. Dr. P. Kałwa o unieważnieniu, rozłączeniu i rozwodzie.

Stosując metodę porównawczą, starają się autorzy streścić naukę katolicką i zestawiają ją następnie z zasadami, podanemi w tekście i motywach Projektu. Nie zaprzeczając dodatnich jego stron, dochodzą jednak naogół do wniosku, że pomiędzy projektem a prawem kanonicznem, miarodajnem przecież dla $^3/_4$ ludności kraju, zachodzi głęboka rozbieżność. Ks. Dr. Wiślicki zarzuca, że projekt wprowadza „laicyzację" małżeństwa i „wprost przekreśla wyznanie religijne", kiedy chodzi o czynności związane z zawarciem małżeństwa (str. 80, 83, 85). Tę bezwyznaniowość projektu zaznacza również ks. Dr. Szymański, który przestrzega przed walkami religijnemi, jakie chce wywołać nie Kościół lecz autorzy projektu, kiedy stają w sprzeczności zarówno z istniejącemi prawami i zwyczajami, jak z przekonaniami większości oby-

wateli (str. 37—8). Oprócz zarzutów zasadniczej natury znajdują się jeszcze inne poważne; ks. Dr. Wiślicki zwraca uwagę na niewłaściwe posługiwanie się przez prof. Lutostańskiego cytatami z dokumentów kościelnych, przytaczanych w motywach (str. 98 i n.); ks. Dr. Michiels zauważa zaś, obok rzeczowych, także „pewne bardzo poważne braki w metodzie i technicznem opracowaniu projektu" (str. 56 i n.).

Wobec całości projektu prof. Lutostańskiego zajmują więc profesorowie Uniwersytetu Lubelskiego stanowisko zgodne i potępiające. Łączy się z nimi w tem cała opinja katolicka w kraju, bez względu na to, że w pewnych drugorzędnych punktach, stojących na pograniczu teorji i praktyki panuje częściowa różnica zdań; tak naprz. ks. Dr. Wiślicki nie zgadza się ze zdaniem tych, którzy sądzą, że należy przedewszystkiem zwalczać rozwody, a nie śluby cywilne (str. 87—8); ks. Dr. Szymański jest za prawem wyznaniowem dla wszelkich wyznań, ale żąda wykluczenia rozwodu bezwzględnie dla wszystkich (str. 36, 45); kwestja katolickiego projektu prawa małżeńskiego może być różnie postawiona i wiemy, że projekt taki znajduje się faktycznie w opracowaniu (str. 4—5).

Pracę profesorów Uniwersytetu Lubelskiego, ujętą jasno i rzeczowo, należy powitać z prawdziwem uznaniem i życzyć, by znalazła się w ręku jak największej liczby osób powołanych.

Ks. St. Podoleński.

Komorowski Władysław: Daleki Wschód w międzynarodowej polityce gospodarczej. Warszawa 1931, Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego. Str. XVI+680+2 ndl.

Na trzy części, bardzo nierównej rozciągłości, podzielił A. swoją obszerną pracę. W pierwszym dziale historyczno-politycznym (1—210 str.) podał zarys stosunków wzajemnych Dalekiego Wschodu, t. j. Chin, Japonji, a później nadoceanowej Syberji z krajami śródziemnomorskiemi, względnie z Europą i Ameryką. W drugiej części (211—576) rozpatruje bardzo szczegółowo rolnictwo, rybołóstwo i hodowlę, przemysł ludowy, fabryczny, i górniczy, handel zagraniczny, środki komunikacyjne Chin, Japonji z jej kolonjami azjatyckiemi, a wreszcie Dalekiego Wschodu Rosyjskiego. W ostatniej części A. usiłuje odtworzyć przekrój polityki gospodarczej Dalekiego Wschodu w dobie imperjalizmu powojennego.

Nie do nas należy fachowa ocena tej bądźcobądź bardzo pracowitej publikacji, świadczącej o bardzo rozległem oczytaniu się w literaturze przedmiotu, głównie rosyjskiej i angielskiej. Znawcy (Por. *Ruch Prawniczy, Ekon. i Socj.* 1931, str. 932 i n.) wskazali już na niedocenianie względnie przecenianie pewnych

objawów życia gospodarczego Chin. Ktoś inny może w japońskim dziale przeprowadzi rewizję poglądów A. Nam niech będzie wolno sygnalizować tylko pojawienie się tej pracy, która bodaj czy nie poraz pierwszy tak obszernie traktuje o krajach, z któremi wcześniej czy później będzie musiał nawiązać ściślejszy kontakt przemysł i handel polski, do których polscy misjonarze już w XVII w. nieśli imię Polski, swoją naukę i trud ofiarny swojego życia (O. Boym T. J.).

Wielką również zasługą p. K. pozostanie, że pierwszy na większą skalę stara się transkrybować nazwy chińskie „z pomocą zasobu liter polskich", zrywając z transkrypcją angielską czy francuską. Czytamy więc Szanhaj (bez g!) Nańkin, a nie Szanghaj, Nankin, jak to nakazuje „urzędowa" pisownia polska.

J. K.

Wacław Lipiński: Walka zbrojna o niepodległość Polski 1905—1918. Warszawa 1931, Wojskowy Instytut Naukowo-Wydawniczy. Str. XX+444.

Dzieje oręża polskiego w latach krwawej wojny światowej, stanowią piękną kartę historji polskiej wojskowości, przedstawiają wdzięczne pole badania dla historyka tych czasów. Jeszcze w ogniu walk pojawiać się zaczęły rozmaite wspomnienia, listy i pamiętniki, z biegiem lat przybywać poczęły i fachowe opracowania, brak jednak było dotychczas pracy, obejmującej całokształt walki zbrojnej o niepodległość Polski. Książka majora, Dr. W. Lipińskiego jest dopiero pierwszą taką poważną próbą i z tego względu zasługuje na uznanie ogółu polskich czytelników. Autor, znany z szeregu publikacyj historycznych, zdając sobie sprawę z trudności podjętego na się zadania, zaznacza na wstępie, że ze względu na „ogrom zagadnienia, jak i szczupłość źródeł i materjału historycznego" praca jednostki nie może dziś jeszcze dać pełnego i wolnego od luk, obrazu tego okresu.

Pracę swą rozpoczyna autor od skreślenia historji polskich organizacyj wojskowych przed wojną światową, a następnie przechodzi do formacyj późniejszych i kreśli chronologicznie historję Legjonów Polskich, P. O. W., Polskiej Siły Zbrojnej, Polskiego Korpusu Posiłkowego, Legjonu Pułaskiego i Polskiej Brygady Strzeleckiej, 3 Polskich Korpusów na ziemiach białorusko-ukraińskich, Dywizji Syberyjskiej, Oddziału Bajończyków i Armji Polskiej we Francji. W opowiadanie wplata autor często relacje uczestników walk, dzięki czemu jest ono barwne i żywe, w ocenie zaś faktów i ludzi stara się być objektywnym i unika naogół krytyki, czy osobistych zarzutów. W wynikach, zebranych na końcu wysuwa autor konkluzje historyczne, że walka orężna, jaką naród polski podjął, była koniecznością, a krew tysięcy poległych stała

się ceną, za którą uzyskano polityczne gwarancje niepodległości Polski.

Książka majora Lipińskiego uzupełniona bibljografją, indeksami i ozdobiona mnóstwem dobranych i wartościowych ilustracyj fotograficznych spełnia swe zadanie, jako próba historycznej monografji i będzie cenną lekturą dla każdego, kto pragnie zorjentować się w bojach oręża polskiego z lat wojny światowej.

Dr. Marjan Pelczar.

Auguste Loslever: L'Amour libre. Nouvelle édition. Liège 1930. La Pensée Catholique. Str. 307.

Stosunki moralne psują się coraz bardziej, powiada autor, a ma dostateczne podstawy do takiego twierdzenia, gdyż jako wiceprezydent sądu w Liège patrzy nieustannie na rozbite ogniska domowe i smutny los dzieci, na szerzące się zepsucie obyczajów i materjalizm w życiu. O zagadnieniach tych pisał już w r. 1911, obecne drugie wydanie rozszerzył i uzupełnił nowym materjałem. Nie chodzi mu o dzieło naukowe; nie wdaje się również w moralną ocenę tych zjawisk, którą podał już prof. P. Bureau w swej gruntownej pracy „Rozprzężenie obyczajów"; nie ma też zamiaru bronić tu instytucji małżeństwa, bo i to zadanie wykonali już inni; lecz do powyższych zagadnień, już opracowanych, chce dodać obronę samej miłości, czystej i szlachetnej, i to stawia sobie za główny cel w niniejszej książce.

Miłość prawdziwa, powiada, musi posiadać dwa niezbędne warunki: musi być ludzką, a więc nietylko zmysłową lecz przedewszystkiem duchową, oraz łączyć się z poszanowaniem osobowości ludzkiej; musi zatem, choć wolna, nałożyć sobie pewne ograniczenia i liczyć się z prawem moralnem. Tymczasem „miłość wolna", będąca jeszcze czemś luźniejszem niż „związek wolny", nie spełnia powyższych postulatów; dając pierwsze miejsce namiętności i uzależniając od niej trwałość uczucia, jest tem samem zmienną i nosi w sobie zarodek zerwania. Twierdzenia te rozbiera autor obszernie i to głównie na tle polemiki z Naquet'em, Géraldym'm i Leonem Blum'em, wodzem francuskich socjalistów. Ostatecznym wnioskiem, do jakiego dochodzi, jest stwierdzenie, że tylko małżeństwo monogamiczne i trwałe zapewnia miejsce miłości prawdziwej.

Książka jest napisana jasno i przekonywująco, stara się przedstawić miłość w świetle podniosłem. Z pośród uwag krytycznych, jakie się nasuwają, wspomnimy tylko, że teorji o dwumiesięcznej pauzie odnośnie do obowiązku małżeńskiego (str. 156) nie można dziś podtrzymywać.

Ks. S. Podoleński.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakł. firmy Desclée de Brouwer et Cie, Paris:

Ames saintes du Grand siècle. Abbesses et Religieuses de Faremoutiers. (Collection „Pax" vol. 35). Str. 128 z ilustr.

Louis de Blois. Sa vie et ses traités ascétiques II. Le miroir de l'âme. La consolation des âmes craintives. Str. 221. (fr. 7·50).

Antoine de Sérent (O. F. M.): La spiritualité chrétienne d'après la liturgie. Str. XIV+300 (fr. 15).

Soeur Marie—Fidèle, Franciscaine 1882—1923. Traduction et adaptation de l'ouvrage de M. J. Muhlbauer par C. Mury O. F. M. Str. 420 i 14 ilustr. (fr. 18).

Nakładem różnych:

Antoni Chołoniewski: Duch dziejów Polski. Wyd. 4. Warszawa, Księgarnia Polska Tow. Pol, Macierzy Szk. 1932, str. 168.

Ks. Jan Ślósarczyk: August Czartoryski. Książę-Salezjanin. Warszawa, nakł. Inspektoratu Ks. Salezjanów 1932, str, 367.

Księga Pamiątkowa ku uczczeniu 350 rocznicy założenia i 10-ej wskrzeszenia Uniwersytetu Wileńskiego. Tom II. Dziesięciolecie 1919—1929. Str. od 113—638.

To, co ze serca wyrosło. Jednodniówka jubileuszowa Towarzystwa św. Michała Arch. Praca zbiorowa pod red. ks. H. Weryńskiego. Nakł. i drukiem „Michalineum", Miejsce Piastowe, 1932, str. 55, ilustr.

Ks. Jan Korzonkiewicz: Katolicy na front! Miejsce Piastowe, wyd. Tow. św. Michała Arch. 1932, str. 40.

Stanisław Przybyszewski: Z gleby Kujawskiej. Poznań 1932. Red. *Dziennika Poznańskiego*, Str, 128.

„luventus Christiana" 1921—1931. Warszawa 1931. Str. 63 z ilustr.

Sławomir Czerwiński: O nowy ideał wychowawczy. (Bibljoteka „Zrębu"). Warszawa, „Dom Książki Polskiej" Str. XII+304.

V. Meysztowicz: De conditione iuridica Ecclesiae in Polonia. Romae 1931, Ius Pontificium. Str. 30.

Helena Boguszewska: Świat po niewidomemu. Warszawa 1932, tyg. *Kobieta Współczesna.*

T. Męczkowska: Do czego dążymy? Ideologja Stow. kobiet z wyższem wykształceniem. Str. 21.

Maximilian Stephany: Konversion und Rekonversion in Livland. Riga 1931, G. Löffer. Str. 56.

Ks. Dr. Karol Milik: Życie żołnierza. Poznań 1931, S. A. „Ostoja". Str. 175.

Ks. Antoni Marcinkowski: Walne zebranie. Poznań, S. A. „Ostoja". Str. 59 in 12°.

Dekret J. Św. Piusa XI o św. Albercie Wielkim, Doktorze Kościoła. Warszawa 1932, Katolicka Agencja Prasowa. Str. 13.

Herman Schwamm: Magistri Ioannis de Ripa O. F. M. doctrina de praescientia divina. Romae, Ponficia Universitas Gregoriana. Str. XIII+227.

Organizacja parafji w Polsce. Pamiętnik kursu duszpasterskiego w Poznaniu w listopadzie 1927 r. Poznań 1928, Związek kapłanów „Unitas", Str. 119.

Dziesięciolecie „Drogi" Nakł. „Drogi". Str. 16.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Wizyta Mussoliniego w Watykanie. — Polska w obchodzie dziesięciolecia rządów Piusa XI. — Projekt ustaw szkolnych a interesy religji.

Odważam się na domysł co mogło najbardziej uradować Ojca św. Piusa XI podczas obchodów z powodu dziesięciolecia Jego pontyfikatu. Zdaje mi się, że dwie rzeczy — wizyta Mussoliniego i udział Polski w jubileuszowych obchodach.

Wizyta Mussoliniego. Zdawało się, jakoby układom laterańskim czegoś jeszcze nie dostawało, dopóki nie nastąpiło osobiste złożenie hołdu papieżowi przez szefa Italji, współtwórcę konkordatu. Umowy były ratyfikowane, stosunki dyplomatyczne między Watykanem a Kwirynałem ustalone, król Włoch Zjednoczonych i inni członkowie panującego domu złożyli swe wizyty Ojcu świętemu, — czemuż ociągał się z wizytą wszechwładny szef rządu, wódz faszystowskiej Italji? Zbliżał się niejednokrotnie do podwoi komnat papieskich, już to wizytując w r. 1929 kardynała Sekretarza Stanu, już to urządzając ślub swej córki w bazylice św. Piotra, — czemuż nie prosił papieża o audjencję? Co było samo przez się dziwnem, w niektórych momentach stawało się niepokojącem. Zaraz po podpisaniu w Lateranie układów dawał Mussolini przed parlamentem takie ich oświetlenie, że wywołało ono żywe niezadowolenie i protesty ze strony Piusa XI. Kiedy wreszcie ratyfikacja nastąpiła, powstały tarcia na tle organizacji i działalności Akcji katolickiej; pod koniec drugiego roku trwania konkordatu stolica chrześcijaństwa i inne miasta Italji były świadkami przykrych zajść i ubliżających osobie papieża scen. Dzieło laterańskie zdawało się być podkopanem. Umocniono je wszakże nowym interpretacyjnym układem, dotyczącym Akcji katolickiej i organizacji młodzieży. Przezwyciężenie trud-

ności zostało uwieńczone nadaniem przez papieża Mussoliniemu wysokiego orderu, a wreszcie uroczystą jego audjencją w Watykanie. Dzieło laterańskie zdaje się być ostatecznie utwierdzonem — w tem zawiera się znaczenie wizyty Mussoliniego u papieża.

Odbyła się ona 11 lutego, w trzecią rocznicę podpisania układów, a w przeddzień uroczystego obchodu w bazylice św. Piotra dziesięciolecia rządów Piusa XI. Miała tedy charakter zarówno stwierdzenia przez głowę rządu włoskiego — trwałości wypróbowanego przez trzy lata dzieła, jak i wzięcia udziału w obchodzie papieskim przez złożenie osobistego hołdu. Podkreślano nadzwyczajną długość audjencji (godzina i 15 minut), przez taki czas dużo mogli powiedzieć sobie Najwyższy naczelnik Kościoła i dzisiejszy rządca Italji, zwłaszcza, że konwersacja musiała się toczyć w łatwym ojczystym dla obu języku.

Treść rozmowy zapewne nie prędko będzie znana światu. Wiadomo, że *Duce* jest twórcą i symbolem pewnej ideologji, w której nie brak pierwiastków, kłócących się z nauką katolicką. Dość wspomnieć o tak mocno podkreślanej przez faszyzm zasadzie wszechwładzy państwa. Czy ta ideologja była także przedmiotem rozmowy i czy Mussolini wyszedł z audjencji pozyskany dla integralnej nauki katolickiej? Nie będziemy nic zgadywać. Ale można bez żadnej obawy pomylenia się twierdzić, że zadowolenie, z jakiem komnaty papieskie opuszczał, nie mogło znaczyć, by nieomylny stróż nauki Kościoła udzielił swej sankcji bez zastrzeżeń całej nauce faszystowskiej. Takie komentarze, gdyby się z okazji audjencji Mussoliniego gdziekolwiek pojawiły, zgóry można odrzucić. Ale jedno można bezpiecznie przyjąć, jako wniosek z tego historycznego spotkania się Piusa XI z Mussolinim, mianowicie, że nawet gdy istnieją doktrynalne różnice między odwieczną nauką Kościoła a jakąś popularną w danym czasie teorją polityczną — wolno i należy dążyć w imię pokoju narodów do jakiegoś praktycznego a życzliwego ułożenia stosunków między państwem a Kościołem. Czyż bowiem polityka wszelka, nie wyłączając i kościelnej, nie jest sztuką urządzania pewnego *modus vivendi* tam, gdzie jednomyślność przekonań nie daje się osiągnąć? Historja stosunku Włoch faszystowskich do Kościoła i odwrotnie Stolicy Świętej do Włoch faszystowskich, przypieczętowana wizytą Mussoliniego, może być przykładem dla niejednego innego kraju, w którym tylko znajdują się ludzie dobrej woli.

Udział Polski w obchodach dziesięciolecia rządów Piusa XI musiał być szczególnie miłym sercu Ojca Św. Oczywiście z wszystkich serc prawdziwie wierzących i ko-

chających Kościół Chrystusowy, gdziekolwiek się one znajdują, płynęły w tych dniach gorące modły o długie lata, zdrowie i opiekę Bożą dla wspólnego Ojca wierzących; z wszystkich niemal krajów wysłane zostały depesze gratulacyjne od głów koronowanych i naczelników rządów; przedstawicielstwo dyplomatyczne uświetniło swą obecnością obchód kościelny dziesięciolecia; po wszystkich miastach odbyły się obchody i akademje — nie mogła, rzecz prosta, w tych wszystkich hołdach świecić nieobecnością katolicka Polska. Ale ona wniosła w tym roku do swego uczczenia Ojca Św. pewien swoisty udział i zaznaczyła go pewnym szczególnym akcentem.

Wymienię tutaj trzy fakty. Pierwszym z nich to udział w uroczystościach rzymskich J. E. ks. kardynała Kakowskiego, który jako konsekrator arcybiskupa Ratti'ego jest zawsze szczególnie mile widziany przez Piusa XI. Powtóre to telegramy gratulacyjne p. prezydenta Rzeczypospolitej i marszałka Piłsudskiego, wyróżniające się w szeregu depesz, umieszczonych w *Osservatore Romano*, jakąś cieplejszą serdecznością względem b. Nuncjusza w Polsce. Po trzecie to akademja ku czci papieża, urządzona w stolicy 14 lutego, uświetniona obecnością p. prezydenta Mościckiego, członków rządu z p. premierem Prystorem na czele, przedstawicielstwa senatu i sejmu i korpusu dyplomatycznego.

Tę właśnie okoliczność podkreślił J. E. Nuncjusz Apostolski w swem przemówieniu. „Pańska obecność tutaj — tak przemówił Mgr. Marmaggi do p. prezydenta — jest wielkim i nieocenionym zaszczytem dla nas, owszem jest wielkim symbolem i cennem świadectwem, albowiem w Twojej osobie, Panie Prezydencie, jest obecną cała Polska, Polska o tysiącletniej tradycji, Polska bohaterskich porywów w obronie Kościoła i cywilizacji, Polska, która żyje, trwa i żyć zawsze będzie dla dopełnienia swego opatrznościowego posłannictwa". Niewątpliwie myśli i uczucia Ojca Św. wypowiedział Jego posłannik, kiedy zepewniał o szczególnej miłości Piusa XI dla Polski, o tem, że „Ojczyzna nasza zajmuje honorowe miejsce wśród obejmujących świat cały trosk Jego pontyfikatu".

Ale warto też zapamiętać i zachętę, zwróconą przez Nuncjusza do nas, abyśmy „żywili zaufanie do tego, który posiada zaufanie Boga". „Papież — tak ciągnął swą mowę przedstawiciel Stolicy świętej — rzeczy ziemskie widzi jakby zgóry, w oświetleniu Boskiem, a promień Jego mądrości opatrznościowej i przewidującej przenika i w ciągłym cudzie objaśnia Jego wyroki. Jest więc niemożliwem, by plany Jego najwyższego posłannictwa kłóciły się istotnie w czemkolwiek z prawdziwem dobrem, ze szlachetnemi dążeniami

narodów". Tę zachętę czy też to wezwanie winniby usłyszeć i zrozumieć ci z naszych katolików, publicystów i polityków, którzy z dziwną łatwością godzą entuzjastyczny udział w obchodach ku czci papieża z różnemi zastrzeżeniami — niby w imię racji stanu — co do Jego apostolskich planów i zamierzeń i wydawanych przez Niego zarządzeń i wskazówek. Cześć dla papieża, z prawdziwej wiary w Jego opatrznościowe posłannictwo płynąca, musi też mieścić w sobie dużo ufności, że w spełnianiu swego posłannictwa jest papież w rękach Tego, co myśli o losach państw i dobru narodów.

Jedną z najaktualniejszych spraw w Polsce jest sprawa reformy szkolnictwa. Rząd wniósł do izb ustawodawczych projekt zupełnej przebudowy szkół średnich i powszechnych, a oprócz tego drugi projekt, dotyczący szkolnictwa prywatnego. Sejmowa komisja oświatowa już się załatwiła („w tempie sportowem") z temi projektami, a pierwszy z nich został już uchwalony nawet na plenum sejmu.

Rządowy projekt stał się przedmiotem licznych zastrzeżeń i krytyk. Ze stanowiska interesów szkół wyższych i względów na poziom nauki wystąpiły przeciwko niemu senaty obu uniwersytetów małopolskich. „Towarzystwo Edukacji Narodowej", uznając wiele stron dodatnich w zamierzeniach rządu, w memorjale, przesłanym na ręce p. ministra Jędrzejewicza, poczyniło szereg zastrzeżeń co do innych punktów. Wreszcie Episkopat polski wyraził swe obawy ze stanowiska religijnego.

Nie tu miejsce do dyskusji publicystycznej nad projektami szkolnemi rządu, o ile chodzi o ich zalety czy wady pod względem naukowym, czy technicznym, czy finansowym. Kronikarza „spraw kościelnych" interesuje tylko ich strona religijno-moralna. I tu rodziły się zapytania czy projekt rządowy ustawy o ustroju szkolnictwa zabezpiecza dostatecznie wpływ religji katolickiej na wychowanie szkolne katolickiej młodzieży, a projekt ustawy o szkolnictwie prywatnem czy nie zawiera niebezpieczeństw dla szkół, założonych przez Kościół i instytucje kościelne i pod ich kierunkiem pozostających.

W publicystyce codziennej, a podczas debat w komisji oświatowej i na plenum sejmu ze strony posłów, nawet nietylko opozycyjnych, podnoszone były pewne obawy i zgłaszane były pewne poprawki. Ostatecznie we wstępie do pierwszego projektu, gdzie była mowa o celu wychowania i gdzie ten cel był określony jako wyrobienie moralne, umysłowe i fizyczne młodzieży, została dopuszczona, za zgodą rządu, poprawka ks. posła Czuja z B. B., wstawiająca przed wyrazem

„moralne", wyraz „religijne". Przytem p. wice-minister Pieracki oświadczył, iż w przekonaniu rządu wyrobienie moralne mieściło w sobie oparcie na religji i że wychowanie religijne uważa się za konieczne „nietylko co do formy, ale i co do treści". I. Em. Księża Kardynałowie w swojem piśmie do rządu i klubów poselskich zgłosili nadto zastrzeżenie, że o ile chodzi o młodzież katolicką, wyrazy „wyrobienie religijne i moralne powinny być rozumiane w znaczeniu wychowania religijnego i religijno-moralnego w myśl Kościoła". Niektórym niepodobał się wyraz „wyrobienie", który chcieliby zamienić na wyraz „wychowanie". Tych ks. poseł Szydelski uspokajał na plenum sejmu, zaznaczając, że wyraz „wyrobienie" jest nawet silniejszym i pełniejszym, niż „wychowanie".

W sprawie szkolnictwa niepaństwowego zarzuty obracały się około stosunku państwowej władzy wykonawczej do szkół prywatnych. Istotnie projekt tchnie duchem modnej dzisiaj teorji etatyzacji wychowania pod pretekstem potrzeby wychowania państwowego i przygotowania wojskowego wszystkich obywateli. Co do tego projektu zastrzeżenia Episkopatu brzmią bardziej stanowczo. Ponieważ projekt odnosi się także do szkół przez Kościół prowadzonych i do prawidłowego jego życia koniecznych, Księża Biskupi w „nieograniczonych pełnomocnictwach", jakie ustawa ma nadać rządowi w stosunku do zakładania i bytu tych szkół, widzą „wielkie pogorszenie stanu rzeczy" w porównaniu z obecnie istniejącym.

Na pismo Księży Kardynałów odpowiedzieli zarówno p. minister Jędrzejewicz, jak i prezes prorządowego klubu poselskiego, p. Sławek. Według p. Sławka, redakcja obecna projektów rządowych nie godzi wcale w interesy religji, ani nie stanowi żadnego niebezpieczeństwa dla szkół od Kościoła zależnych. Interpretacja bowiem zasady „wyrobienia religijnego" nie może być inną, jak w duchu katolickim dla młodzieży katolickiej wobec postanowień art. 120 Konstytucji i art. 13 Konkordatu, byt zaś szkół kościelnych opiera się na art. 117 Konstytucji i tymże 13 art. Konkordatu. „Wyjątkowe uprawnienia — tak pisze p. Sławek — przyznane Kościołowi katolickiemu w Konkordacie, jak również zastrzeżone tam uprawnienia Państwa, stanowią gwarancję, że postanowienia ustawy o szkolnictwie niepaństwowem nie będą w interesie obu stron interpretowane na niekorzyść szkół prowadzonych przez Kościół katolicki lub osoby prawne kościelne, zgóry bowiem należy wyłączyć możliwość łamania postanowień Konkordatu czy to ze strony Państwa, czy też ze strony Kościoła".

Nie wiemy czy powyższe zapewnienia p. prezesa BBWR

rozproszą do reszty wszelkie obawy o bezpieczeństwo i kierunek szkół katolickich, są one jednak bądź co bądź cenne, bo wiążące stronę, w imieniu której zostały złożone. Można mieć nadzieję, że przy życzliwem ustosunkowaniu się rządu i klubów prorządowych w ciałach ustawodawczych do Kościoła, znajdą się sposoby, jeżeli będzie potrzeba to i formuły w brzmieniu samych projektowanych tekstów, które resztę obaw, żywionych po stronie katolickiej, uspokoją.

Ks. Jan Urban.

BŁOGOSŁAWIEŃSTWO OJCA ŚW.

Redaktor naczelny „Przeglądu Powszechnego", ks. Jan Urban T. J., miał szczęście być przyjętym 20 lutego przez Ojca Św. Piusa XI na prywatnej audjencji. W toku rozmowy Ojciec Święty rozpytywał się o powodzenie naszego pisma i przy końcu posłuchania udzielił błogosławieństwa apostolskiego członkom redakcji, współpracownikom, abonentom i czytelnikom „Przeglądu".

POPRAWKI: W zeszycie poprzednim, w artykule ks. H. Weryńskiego „Wioski Kościuszkowskie i Tow. Gniazd Sierocych" przytrafiły się następujące omyłki druku: na str. 237 w. 23 ma być *pracowników* zamiast prawników, na str. 239 w. 22 ma być *wychowawców* zamiast wychowanków.

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

Druk ukończono dnia 1 marca 1932.

Spis rzeczy tomu 193.

Artykuły.

Str.

Ks. Dr. J. Pastuszka: Pesymizm nowoczesny 3
Ks. T. Karyłowski: Hymny na święto Imienia Jezus . . . 27
Dr. Inż. St. Micewicz: Wiedza techniczna w obecnym kryzysie gospodarczym 30
Ks. St. Podoleński T. J.: Na błędnej drodze. Z zagadnień feminizmu 40
W. Arcimowicz: Prawdy Cyprjana Norwida 59, 208
Ks. Dr. A. Mytkowicz: Katolicyzm socjalny w niezawisłej Belgji (Dokończenie) 81
J. Feldman: Bismarck wobec Kościoła katolickiego 129
Ks. Dr. P. Chojnacki: Empirjo-psychiczne podstawy pojęcia duszy ludzkiej 155
Dr. J. M. Święcicki: Psychoanaliza w literaturze polskiej 168, 332
J. Bandrowski: Współczesna powieść amerykańska . . . 189
Ks. H. Weryński: Wioski Kościuszkowskie i Tow. Gniazd Sierocych 234
Ks. J. Urban: W sprawie artykułu „Jak bronić małżeństwa?“ 1*
Ks. Dr. J. Pastuszka: Prądy nowoczesne w katolickiej filozofji religji 273
J. Art: Bóg w historji 294
Dr. Inż. St. Micewicz: Plan pięciolecia w Związku Sowietów 296
Ks. St. Podoleński T. J.: Eugenika i ruch eugeniczny . . 319
M. Smolarski: Podróż przez Polskę legata papieskiego w r. 1596 roku 352

Przegląd piśmiennictwa.

Juljan Ejsmond: Pod lipą czarnoleską. Przekład najpiękniejszych wierszy łacińskich Jana Kochanowskiego. (Dr. Z. Ciechanowska) 99

Str

Jerzy Liebert: Gusła. Poezje. (Z. Starowieyska-Morstinowa) 101
Pastorałka, misterjum ludowe w układzie Leona Schillera i Jana Maklakiewicza (K. L. Koniński) 103
Adam Bar: Zapomniany powieściopisarz lwowski (Dr. M. Pelczar) 105
Henryk Barycz: Kronika mieszczanina krakowskiego z lat 1575—1595. — Krystyna Pieradzka: Garbary przedmieście Krakowa. — Adam Chmiel: Domy Krakowskie. Ulica Sławkowska. Część I. (Dr. M. Pelczar) 106
Aniela Chmielińska: Księżacy i ich strój. (K. L. Koniński) 108
Stan. Matuszkówna: Zdobnictwo kobiecego stroju żywieckiego (K. L. Koniński) 110
Léonard Darwin: Qu'est ce que l'Eugénique? — René Brouillard: Eugénique et Eugénisme i l'Eugénique et l'Eugénisme anglo-saxons devant la morale catholique. — L'Eglise et l'Eugénisme. (Ks. J. Urban) 111
Badecki Karol: Polska Komedja Rybałtowska. (Ks. St. Bednarski) 113
Stefan Baley: Psychologja wieku dojrzewania. (Ks. St. Podoleński) 114
Leon Halban: Pakta lateraneńskie. (Ks. J. U.) 115
Juljusz Kleiner: Zarys dziejów literatury polskiej. T. I. (Dr. Z. Ciechanowska) 241
Ks. Marjan Pirożyński C. SS. R.: Co czytać? Poradnik dla czytających. Beletrystyka. (Ks. J. R.) 245
Vojesław Molè: Historja sztuki starochrześcijańskiej i wczesnobizantyńskiej (S. B.) 246
Ks. Dr. Kazimierz Wais: Kosmologja szczegółowa. Część I. (Kr. Fr. Kwiatkowski) 247
Ks. Biskup Dr. Teodor Kubina: W podniosłych chwilach i doniosłych sprawach. (Ks. Jan Urban) 247
O. K. Sudbrack T. J.: Kuźnia Akcji katolickiej (Ks. J. U.) . . 248
La Pensée Catholique dans le Monde Contemporain. (Ks. J. Urban) 249
Ks. Dr. Antoni Szymański: Społeczne znaczenie rozwodów. — Ks. Dr. Zygmunt Baranowski: Rozważania praktyczne nad encykliką Ojca św. Piusa XI o małżeństwie. (Ks. J. U.) 249
Linus Bopp: Wir sind die Zeit. (Ks. St. Podoleński) . . 250
Dr. Bernhard Bartmann: Grundriss der Dogmatik (Ks. J. U.) . 251
Dr. Gerhard Rauschen: Patrologie. X und XI Auflage, neubearbeitet von Dr. B. Altaner (Ks. J. U.) 251
Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite neubearbeitete Auflage. III Band. (S.) 251
Peter Dehen: Leben und Gegenwart. (Ks. St. Podoleński) 252
Stan. Sosabowski: Wychowanie żołnierza-obywatela. (M.) . . . 252

Str.

Henryk Ghéon: Szafarz łask Bożych. Św. Jan Vianney, proboszcz z Ars. Tłum. K. Bobrowska. (S.) 253

Dr. Tadeusz Bętkowski: Chirurgia ćwiczeń fizycznych i sportu. (S. P.) 253

Olgierd Żukowski: Stalowe rekiny. (M.) 254

Wydawnictwa Księgarni św. Wojciecha dla młodzieży. (S.) . . 254

Ks. D. Ildefons Bobicz: Na niedzielę. — Ks. Joachim Wiktor Król: Pokój Wam. — Ks. Dr. Paweł Kirstein: Argue, obsecra, increpa. T. II. (Ks. J. Godaczewski T. J.) 255

Ks. Dr. Aleks. Żychliński: Życie wewnętrzne. (Ks. J. Andrasz) 257

Nowe powieści: Marja Dąbrowska: Bogumił i Barbara. — Zygm. Nowakowski: Przylądek dobrej nadziei. — Kaz. Wybranowski: Dziedzictwo. — Pia Górska: O. Chełmońskim, wspomnienia. — Wacław Kostek-Biernacki: Djabeł zwycięzca. — Doboszyński: Słowo ciężarne. — Michał Choromański: Biali bracia. — Wanda Miłaszewska: Czarna Hańcza. — Juljusz Kaden-Bandrowski: Aciarki z I—A. — Jan J. Fischer: Pod żaglami (Zofja Starowieyska-Morstinowa) 366

Henryk Łowmiański: Studja nad początkami społeczeństwa i państwa litewskiego. Tom I. (Feliks Koneczny) 377

Archivum Historicum Societatis Iesu. (Ks. St. Bednarski) 384

Rozbiór krytyczny Projektu prawa małżeńskiego (Ks. St. Podoleński) 387

Komorowski Władysław: Daleki Wschód w międzynarodowej polityce gospodarczej (J. K.) 388

Wacław Lipiński: Walka zbrojna o niepodległość Polski. (Dr. M. Pelczar) 389

Auguste Loslever: L'Amour libre (Ks. St. Podoleński) . 390

Nadesłane: 116, 258, 391

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła:

Styczeń: Protesty przeciwko zamierzonej reformie prawa małżeńskiego. — Kościół wobec radja. (Ks. J. Urban) 118

Luty: Zjazd pisarzy katolickich w Warszawie. — Kościół i państwo u nas w oświetleniu ministra W. R. i O. P. — O akcję misyjną w obrządku wschodnim. — Rozwiązanie zakonu Jezuitów w Hiszpanji. — Nowy atak na Kościół w Meksyku. — Dziesięciolecie Piusa XI. (Ks. J. Urban) 260

Marzec: Wizyta Mussoliniego w Watykanie. — Polska w obchodzie dziesięciolecia rządów Piusa XI. — Projekt ustaw szkolnych a interesy religji. (Ks. J. Urban) 392

Dziady w teatrze krakowskim. (A. Świderska) 122

Tadeusz Mańkowski: Galerja Stanisława Augusta. 128

Wśród nauczycielstwa szkół w Polsce. (Ks. St. Podoleński) 269