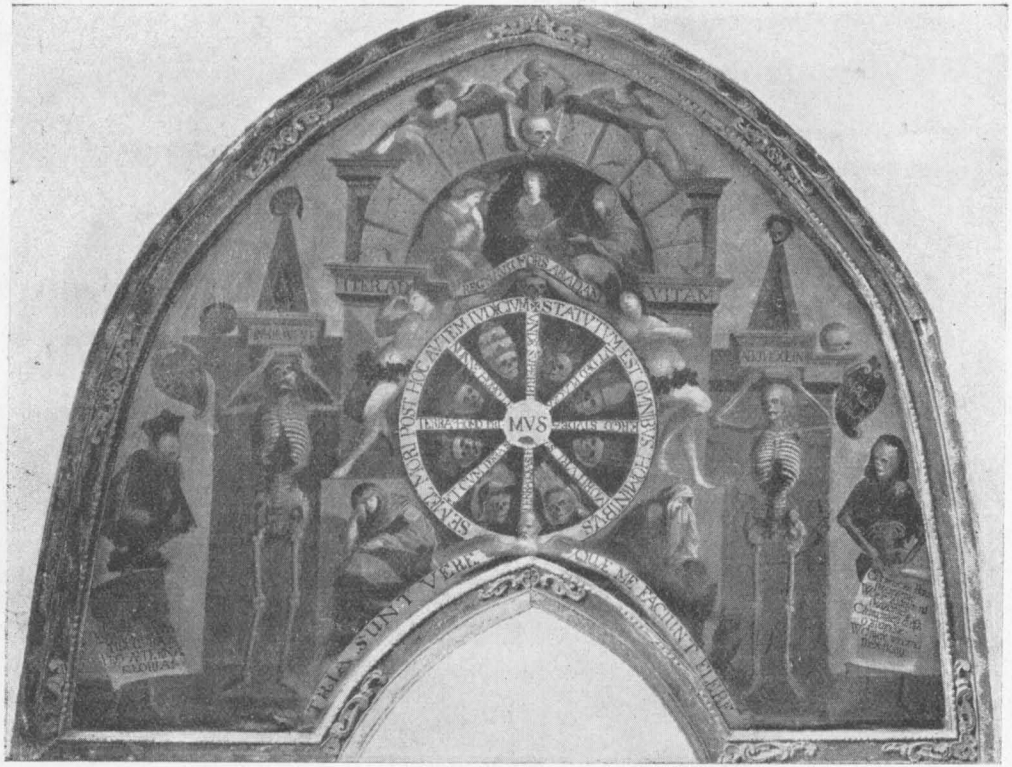
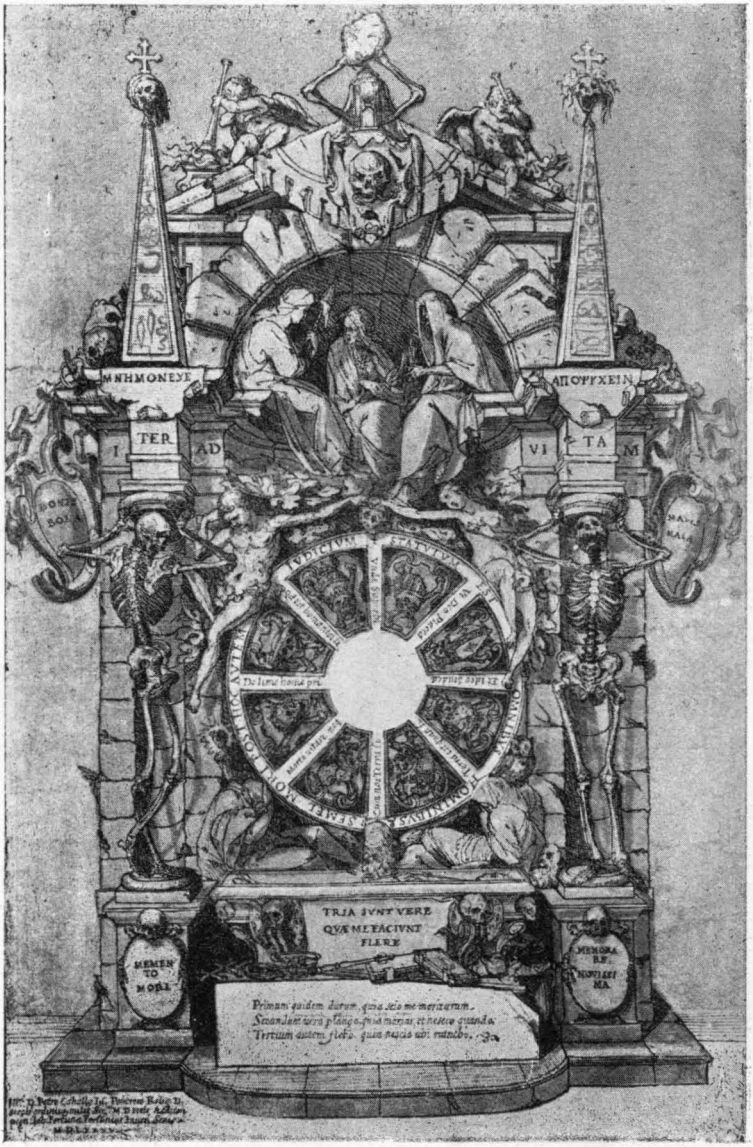
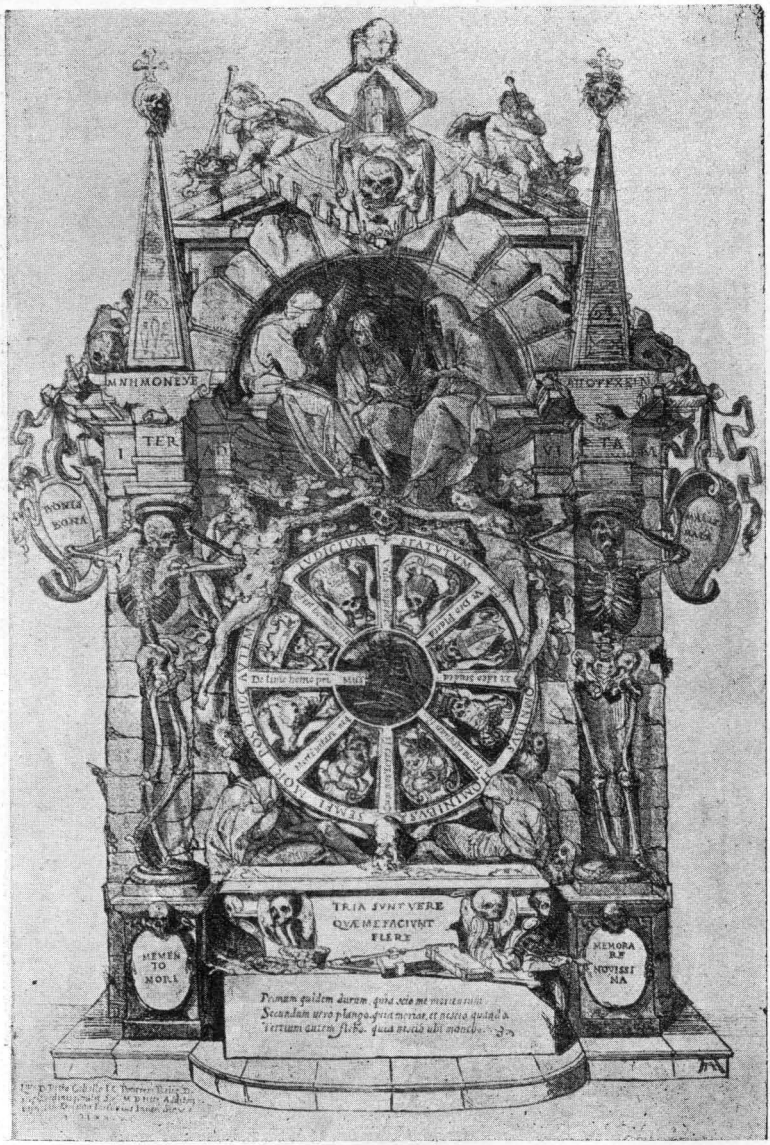


Fot. A. Pawlikowski

1. „Koło śmierci". Obraz w klasztorze oo. augustjanów w Krakowie.



3. Alegorja śmierci.
Drzeworyt włoski z XVI w. Państwowy Gabinet Rycin w Dreźnie.

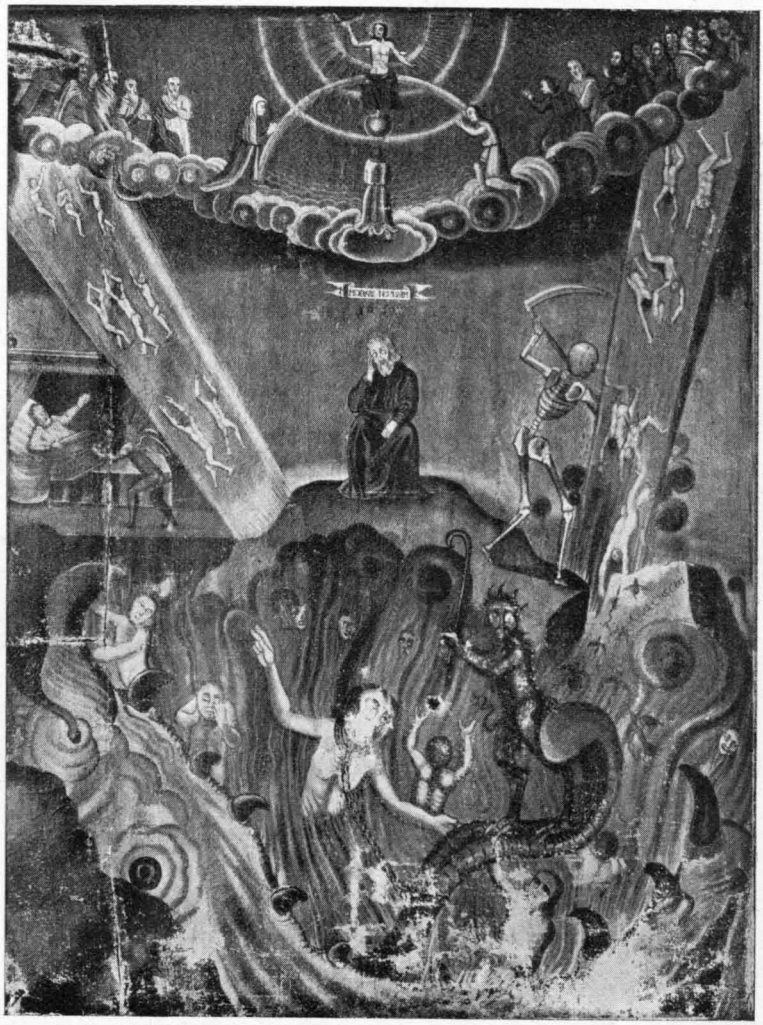


2. Alegorja śmierci.
Drzeworyt włoski z XVI w. (z dzieła J. Hirtha i R. Muthera).



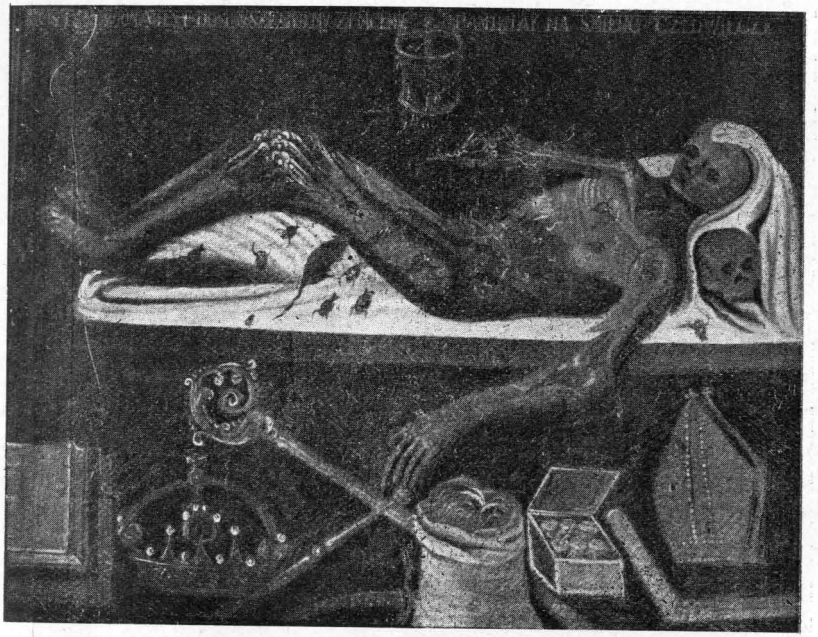
Fot. J. Szablowski

4. Alegorja znikomości.
Obraz w kościele farnym w Krośnie.



Fot. J. Szablowski

5. Cztery ostateczne rzeczy człowieka.
Obraz w kościele parafjalnym w Przytkowicach.



Fot. J. Szablowski

6. Alegorja znikomości.
Obraz w klasztorze pp. wizytek w Krakowie.



7. Miedzioryt z dzieła p. t.
Nauka Dobrego y Szczęśliwego Umierania z r. 1675.



8. Śmierć
z dekoracji chóru muzycznego w wiszeńskim kościele oo. reformatów w czasie pogrzebu Józefa Siemieńskiego w r. 1761.

PRZEGLĄD POWSZECHNY

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

ROK LI. Tom 201.

STYCZEŃ — LUTY — MARZEC

1934

KRAKÓW
DRUKARNIA „PRZEGLĄDU POWSZECHNEGO"

SPIS RZECZY NA KOŃCU TOMU.

Z okazji obchodu pięćdziesięciolecia naszego pisma napłynęło do Redakcji z różnych stron kraju i zagranicy bardzo wiele życzeń i błogosławieństw. Wszystkim, którzy raczyli o tej naszej rocznicy pamiętać zasyłamy serdeczne wyrazy wdzięczności. Przedewszystkiem zaś cenimy sobie słowa zachęty i uznania, które otrzymaliśmy z wyżyn Stolicy Apostolskiej i od Najdostojniejszego naszego Episkopatu. Dzieląc się z Czytelnikami tym dowodem łaski naszych książąt Kościoła, oświadczamy zarazem, że będzie to zawsze naszą świętą ambicją pracować nadal w zupełnej zależności od naszych Najdostojniejszych Pasterzy i pod ich światłym kierunkiem.

SEGRETERIA DI STATO
DI SVA SANTITA

Dal Vaticano, die 4 novembris 1933.

Nr. 128 158

Rev-me Pater!

Cum late experiendo sit cognitum »filios tenebrarum« qui, nostris praesertim temporibus, suas in aliorum mentes opiniones inserere studeant, libris potissimum diariisque uti, necessario idcirco fit ut et »filii lucis«, quibus religionis causa cordi sit, iisdem debeant armis instrui. Omni igitur laude ii decorandi sunt, qui, bonorum ephemeridum ope, pervaganti usquequaque malorum diariorum veneno obsistere nitentes, hoc habent propositum sibi scriptiones omne genus, ad Evangelii normam spiritumque informatas, edere. Quam ergo gratulationem Augustus Pontifex commentario isti vestro »Przegląd Powszechny« tribuet, qui annos iam quinquaginta, in publica recti et pravi dimicatione, strenue decertavit reique catholicae nullo non tempore patrocinium suscepit? Eximiam sane atque singularem. Scribendo enim non modo latius religiosas veritates in vulgus disseminastis, sed Ecclesiae quoque Sanctae iura contra fidei osores sedulo tuiti estis, et a Christi Vicario datas normas in dilecta Polonia inlustrando pervulgastis; ex quo quantum legentium animis utilitatis pepereritis pronum est intelligere.

Praestanti igitur huiusmodi operi instetis alacres; suscepta hucusque a vobis incrementa stimulos vobis adiiciant ad uberiora quotidie catholico nomini comparanda lucra. Adest laborantibus vobis Summi Pontificis, sacrorum Antistitum bonorumque

omnium gratia atque favor; adest vobis hominum omnium Redemptor, cuius ipsi enixe agitis causam.

Ceterum Beatissimus Pater, de commentarii vestri laetatus natali quinquagesimo, propensam voluntatem Suam cum tibi tum omnibus qui vel operi adlaborarunt vel adlaborant, profitetur, universisque, divinorum munerum auspicem, Apostolicam Benedictionem peramanter impertit.

Quod tibi referens eo quo par est obsequio me libenter declaro.

Tibi
addictissimum
E. CARD. PACELLI.

Rev-mo Patri
Commentarii »Przegląd Powszechny«
Moderatori CRACOVIAM

TELEGRAM. Poznań.

»Przegląd Powszechny«
Kraków.

Na pięćdziesięciolecie zasyłam tą drogą czułe gratulacje, życzenia i błogosławieństwa, co szerzej wypowiadam w liście.[1])

KARDYNAŁ PRYMAS.

ARCYBISKUP WARSZAWSKI.
Dnia 18 listopada 1933.
Nr. 6001.

Szanowny Księże Redaktorze!

Półwiekowej pracy zbierane żniwo — żniwo obfitych i doborowych snopów pszenicznych, na wysokim bowiem poziomie naukowym i literackim prowadzicie Czcigodni Ojcowie swój miesięcznik, z niesłabnącym zapałem, ale i roztropnością

---

[1]) Najłaskawiej zapowiedziany list Jego Eminencji, który nie nadszedł do chwili oddania zeszytu do druku, zamieścimy w następnym numerze.

wpływacie na tok spraw bieżących w społeczeństwie i na zagadnienia chwili rzucacie promienie światła, płynące z wyżyn mądrości Bożej i z odwiecznych praw Kościoła. Od lat pięćdziesięciu stoicie na swym trudnym i odpowiedzialnym posterunku; byliście stróżem niezmordowanym, czuwającym podczas nocy dziejowej naszego narodu: Custos, quid de nocte? (Iz. 21, 11), *odzywał się do was głos społeczeństwa naszego. Przyszło zaranie i dzień nastał dziejowy, jeśli pytacie, pytajcie, odpowiadaliście, bo czy w mrokach niewoli czy w brzaskach wolności i odrodzenia z równą gotowością spełniacie swe wzniosłe i światłe posłannictwo.*

Niechże więc Bóg ojców naszych wam błogosławi, niech Matka Boża ma was w swej przemożnej opiece, a Ojciec wasz święty Ignacy Loyola pracami waszemi kieruje, niech się w nich w dalszym ciągu zaznacza stale żywotność waszego Zakonu.

ALEXANDER KARD. KAKOWSKI.

CURIA METROPOLITANA
CRACOVIENSIS.

Wielebny Księże Redaktorze!

Na przesłaną mi wiadomość, że »Przegląd Powszechny« obchodzi 50-letnią rocznicę swego istnienia, spieszę, by wyrazić Redakcji gratulacje serdeczne i słowa szczerego uznania. Od czasu swego założyciela, niezapomnianego ks. Marjana Morawskiego, przez pół wieku Wasz Przegląd wybitnie służył religji i Kościołowi aktualnemi artykułami o wysokim poziomie. Bez przesady można powiedzieć, że »Przegląd Powszechny« przez ten okres czasu był najpoważniejszym organem myśli katolickiej w Polsce.

Oceniając długoletnią pracę, chciałbym również zachęcić tak Duchowieństwo jak świeckich katolików do popierania go nadewszystko przez prenumeratę, to bowiem będzie miało podwójnie dobry skutek. Będzie pomocą dla wydawców, a przytem czytelnicy odniosą prawdziwą korzyść obznajomienia się ze sprawami obchodzącemi katolicyzm. Równocześnie też pole-

camy w piśmie diecezjalnem wydawnictwo to Wielebnemu Duchowieństwu.

Błogosławiąc Waszej dalszej pracy załączam pozdrowienia i wyrazy poważania

ADAM STEFAN.

KURJA METROPOLITALNA
OBRZ. ŁAC.
WE LWOWIE.

We Lwowie, dnia 5 grudnia 1933.

Do
Szanownej Redakcji »Przeglądu Powszechnego«
w Krakowie
Kopernika 26.

W ciągu 50 lat swego istnienia »Przegląd Powszechny« dobrze zasłużył się Kościołowi i Ojczyźnie. Stał się bowiem jednym z najlepszych w prasie polskiej i cały poświęcił się budowaniu Królestwa Bożego w naszej Ojczyźnie.

Stąd też wszyscy, którzy kochają Boga i Ojczyznę, z radością witają jubileusz Przeglądu i przesyłają mu gorące życzenia jeszcze wspanialszego rozwoju i jeszcze pomyślniejszych wyników jego działalności.

Do tych objawów serdecznej życzliwości dodaję jeszcze jedno. »Przegląd Powszechny« kształcił w naszym kraju przez lat 50 sumienie katolickie. Przedstawiał bowiem wszystkie sprawy aktualne w świetle wiary, szedł zawsze w przedniej walce z nieprzyjaciółmi Krzyża, a w chwilach niebezpieczeństwa stawał u wyłomu i zasłaniał nasze społeczeństwo przed błędami, które zgubę mu niosły. Przez to zaś dał silną podstawę do Akcji Katolickiej, która obecnie u nas tak pięknie się rozwija.

Gdy tedy za łaską Bożą Akcja Katolicka osiągnie cel, do którego »Przegląd Powszechny« zawsze zmierzał i gdy Ojczyzna nasza stanie się Królestwem Chrystusowem, wtenczas oddamy Przeglądowi sprawiedliwość, iż jako budowaniu Królestwa Bożego w naszym kraju dał początek, tak też i najskuteczniej w tem dziele pracował.

Proszę Boga, aby to rychło nastąpiło i w tej myśli błogosławię całem sercem wszystkim pracownikom Przeglądu.

† BOLESŁAW ABp.

KURJA METROPOLITALNA
WILEŃSKA

Wilno, dnia 28 listopada 1933.

Wielebny Księże Redaktorze!

Oddawna jestem stałym prenumeratorem i czytelnikiem »Przeglądu Powszechnego«. Wdzięczny mu jestem za to wszystko, co dotychczas wykonał w obronie Kościoła Katolickiego, cieszę się z jego rozwoju. Chętnie też spieszę na jubileusz 50-lecia »Przeglądu Powszechnego« złożyć Wielebnemu Księdzu Redaktorowi me serdeczne życzenia jak najpomyślniejszego dalszego rozwoju szlachetnej tej pracy ku większej czci Bożej i ku chwale naszej Ojczyzny.

Łączę wyrazy najwyższego szacunku, czci, poważania

oddany w Chrystusie Panu

† R. JAŁBRZYKOWSKI Abp.

TELEGRAM

PŁOCK.

W dniu Złotego Jubileuszu wielce pożytecznej i chwalebnej pracy, kierującej myślą filozoficzną i teologiczną w naszej Ojczyźnie, wskazującej na historyczną przeszłość, by nią normować przyszłość, pracy poważnej nad rozwiązywaniem problematów społeczno-gospodarczych, pracy subtelnej ku uszlachetnieniu naszej literatury pięknej, zawsze stojącemu na straży odwiecznych praw Bożych »Przeglądowi Powszechnemu«

u progu nowego półwiecza składają najserdeczniejsze życzenia dalszego powodzenia i najobfitszego błogosławieństwa Bożego.

ARCYBISKUP NOWOWIEJSKI
Biskup Wetmański.
Kapituła Płocka i Pułtuska.
Seminarjum Duchowne i całe Duchowieństwo.

BISKUP SANDOMIERSKI.

Dnia 17 listopada 1933 r.
Nr. 5955/33.

Przewielebny Księże Redaktorze!

Złote gody tej miary wydawnictwa, co »Przegląd Powszechny« nakazują myślą przebiec pół wieku stałej, nawet podczas wojny światowej nieprzerwanej pracy i zastanowić się nad tem, co wspólnemi siłami myśli katolickiej i ducha wiary dał nam ten zasłużony Jubilat.

Już nietylko ogrom wydawnictwa, ale przedewszystkiem omówione w niem sprawy i zagadnienia pierwszorzędnej wagi, nietylko poważne studja, ale i obrazy życia katolickiego i jemu przeciwnych kierunków, nietylko kierowanie myślą inteligentnych katolików, ale i ich czytelnictwa przez skrzętnie prowadzoną krytykę, nietylko prace powag naukowych, ale i zdobywanie nowych szermierzy pióra dla ideałów naszych stanowią ten przebogaty snop zasługi, którą »Przegląd« złożył u stóp Pana, na ołtarzu wiary i w dziedzinie życia Narodu.

Pełen powagi, bogaty w zdobycze nauki, obfity w treść, zasobny w doświadczenie tradycji katolickiej, znaczył drogi swego istnienia »Przegląd Powszechny« żywotnością i stworzył dorobek chlubny dla nas wszystkich, stojąc zawsze na straży dogmatu i moralności, a gdy zachodziła potrzeba, stając dzielnie w ich obronie.

Dla uważnego czytelnika te pięćdziesiąt roczników »Przeglądu« są kluczem dla zrozumienia dziejowych przemian i kształtowania się życia katolickiego w Polsce. Kryzys żaden nie może i nie powinien być przeszkodą do istnienia i rozwoju

tego warsztatu pracy duchowej i kulturalnej, jakim jest »Przegląd Powszechny«. Otoczyć go musimy nietylko czcią, miłością, ale i ofiarną współpracą i wydatnem poparciem.

Zasłużonym pracownikom z Przewielebnym Księdzem Redaktorem na czele niech Bóg w dalszej pracy błogosławi, by w dzisiejszej chwili głodu prawdy szczytnie i owocnie Swe posłannictwo spełniali.

Inteligencja i kapłani mej diecezji niech uważają za swój święty obowiązek stanąć w szeregach abonentów i przyjaciół »Przeglądu Powszechnego«; któremu na dalszą drogę trudów, pracy i niesienia światła w duchu Chrystusowym błogosławię.

† *WŁODZIMIERZ Bp.*

BISKUP PRZEMYSKI.

Przemyśl, dn. 24 list. 1933.

Przewielebny Księże Redaktorze!

Z prawdziwą radością posyłam Przewiel. Redakcji najszczersze życzenia na pięćdziesięciolecie pracy »Przeglądu Powszechnego«. P. Boga proszę, aby doniosłe zadania, którym chlubnie i owocnie służył »Przegląd Powszechny« przez pół wieku, rozwijały się w następującym okresie coraz świetniej, niosąc i utrwalając kulturę katolicką w jak najszerszych kołach naszego społeczeństwa.

Z najlepszemi życzeniami łączę z serca błogosławieństwo

† *FRANCISZEK BARDA*
Biskup Przemyski o. ł.

BISKUP KATOWICKI.

Katowice, dnia 27 listopada 1933.

Przewielebny
Ojciec Jan Rostworowski
Naczelny Redaktor »Przeglądu Powszechnego«
Kraków.

»Przegląd Powszechny« w ciągu 25 lat istnienia swego był zawsze szkołą myśli katolickiej zarówno dla świeckich, jak

i dla kapłanów. Głębokie badania zagadnień katolickich ułatwiały czytelnikom orjentację katolicką.

Rozpoczynając nowe półwiecze życia swojego »Przegląd Powszechny« w trudniejszych jeszcze bodaj działa warunkach. Mnożą się bowiem problemy, gdy świat, z dawnych linij wytrącony, nowe toruje sobie drogi, rozbieżnemi popychany wpływami i prądami myślowemi.

Pragnąc gorąco, aby »Przegląd Powszechny« coraz to silniejszy na myśl katolicką wywierał wpływ, Redaktorowi i współpracownikom jego całem sercem swoje na drugi okres życia przesyłam błogosławieństwo.

† *STANISŁAW ADAMSKI.*

BISKUP WŁOCŁAWSKI.

Włocławek, dn. 29 listopada 1933.

Do
Przewielebnego O. Jana Rostworowskiego T. J.
Redaktora »Przeglądu Powszechnego«
w Krakowie.

Zasłużonemu »Przeglądowi Powszechnemu«, kończącemu w tych dniach 50 rok istnienia, przesyłam serdeczne powinszowanie oraz wyrazy szczerego i wdzięcznego uznania za długoletnią pracę na niwie literackiej wśród społeczeństwa katolickiego. Niechby urzeczywistnienie hasła Przeglądowego: »Błogosławiony lud, którego Panem Bóg jego« stało się dlań najlepszą nagrodą. W tej myśli z serca błogosławię.

† *KAROL RADOŃSKI.*

BISKUP PIŃSKI.

Pińsk, dn. 27 listopada 1933.

Czcigodny Ojcze Redaktorze!

Z radością dowiaduję się, że to już z końcem bieżącego roku kończy »Przegląd Powszechny« pięćdziesiąt lat swego istnienia, wydając dwóchsetny tom.

To też spieszę z tej okazji złożyć Czcigodnej Redakcji moje najserdeczniejsze gratulacje.

Piękny to bowiem dorobek Towarzystwa Jezusowego w Polsce, które nietylko zaprzęgało najtęższe umysły swoich członków do tej pięknej i pożytecznej pracy na większą chwałę Bożą i dusz ludzkich pożytek, lecz też potrafiło wokoło tegoż »Przeglądu Powszechnego« zgrupować elitę katolików świeckich, zapoczątkowując częściowo dzisiejszą Akcję Katolicką.

Niech więc dobry Bóg i nadal błogosławi tej Waszej pięknej pracy, byście i przetrwać potrafili ciężkie czasy dzisiejszego kryzysu i dużo jeszcze zdziałali dla obudzenia i ugruntowania świadomości katolickiej w społeczeństwie polskiem.

Gorąco polecę »Przegląd Powszechny« w mojem piśmie diecezjalnem, zaś Czcigodnemu Ojcu Redaktorowi i wszystkim Szanownym Współpracownikom Jego z duszy błogosławię.

Polecając się modlitwom, pozostaję oddanym w Panu

† *KAZIMIERZ Bp.*

BISKUP ŁUCKI.

Łuck, dnia 26. XI. 1933.

Do

Przewielebnego Ks. Jana Rostworowskiego
Redaktora »Przeglądu Powszechnego«
w Krakowie.

Najczcigodniejszy Księże Redaktorze!

50-letni Jubileusz »Przeglądu Powszechnego« winien być dniem święta w całej Polsce katolickiej, dniem radości, uznania, gratulacji i spłacenia długu wdzięczności za wielkie dobro, jakie cała Polska od Przeglądu otrzymała.

Jeżeli dla każdego serca katolickiego jubileusz ten jest piękną okazją do wyrażania najserdeczniejszych i najgłębszych życzeń, to u nikogo radość ta i życzenia nie mogą być żywsze i głębsze, niż u biskupa katolickiego, który bardziej bezpośrednio od innych może stwierdzić cudowne i wspaniałe owoce tej mądrej, Bożej siejby, jaką niestrudzenie od pół wieku szerzy Przegląd na roli Chrystusowej.

Założony w czasach, kiedy chciano zastąpić religję kulturą czysto intelektualną, kiedy mówiono nam, że nauka i filozofja zupełnie wystarczy do uzyskania jednolitego na świat poglądu, lub że religja dla człowieka i społeczeństwa ma najwyżej tylko uczuciową wartość; kiedy inni zapatrzeni w doskonałość kultury nowożytnej, chcieliby za wszelką cenę kulturę tę pogodzić z religją katolicką kosztem zcieniowania pewnych dogmatów, »Przegląd Powszechny« z przeczystych źródeł Objawienia czerpał nieskażoną naukę, podnosząc jej wykład na wyżyny dotąd niezdobyte. Był przez 50 lat ciągle żywą, świetną katedrą, z której nauka przenikała w szerokie kręgi społeczeństwa i kształciła je myślą katolicką.

Za niestrudzoną tedy i umiejętną obronę doktryny katolickiej, za wprowadzenie form tej obrony na wysoki poziom należy się Przeglądowi Powszechnemu wdzięczność najgłębsza.

Pismo to nietylko jest wielkiem dziełem, lecz zarazem wspaniałem świadectwem rosnącego uświadomienia katolickiego w kraju. Jeżeli z radością stwierdzamy coraz bardziej rosnącą żywotność katolicyzmu w szeregach inteligencji w Polsce, jeżeli jest możliwem powstanie katolickich organizacyj, to stan ten jest tylko wykwitem i koroną samowiedzy katolickiej, w której szerzeniu i pogłębianiu Przegląd zdobył sobie pierwszorzędną trwałą zasługę.

Nietylko jednak święcimy rocznicę założenia pisma, lecz także 50-lecie usiłowań mądrego kierownictwa redaktorów, pracę ogromnego szeregu wybitnych uczonych i świetnych pisarzy, którzy umieszczając swe prace na łamach miesięcznika, stworzyli zeń rodzaj aeropagu, którego autorytet uznawali wszyscy i poddawali mu się chętnie. W artykułach pisma uderzało piętno wysokiej kultury duchowej, klasyczna ścisłość i jasność myśli, pociągała wytworna szata literacka, w ten sposób harmonijne zjednoczenie wszystkich objawów twórczości ducha ludzkiego nadawało Przeglądowi charakter dzieła doskonałego, budzącego zainteresowanie swą głęboką wszechstronną treścią i piękną formą literacką.

Stając u progu wielkiego okresu włożonej już pracy i zdobytych już zasług przez Redakcję i współpracowników

pisma, życzenia płyną z głębi duszy, by dalej, tak jak dotąd, karty świetnego wydawnictwa ściśle łączyły się z dziejami Kościoła w Polsce, by dzieje te były tylko wspaniałem uzewnętrznieniem tej mądrości Bożej, jaka w duszę narodu polskiego z jego kart płynąć będzie.

Łączę wyrazy najgłębszej czci
i oddania się w Chrystusie Panu

† SZELĄŻEK Bp.

BISKUP LUBELSKI.

Lublin, dn. 6 grudnia 1933.

Do
Szanownej Redakcji »Przeglądu Powszechnego«
w Krakowie.

Z okazji pięćdziesięciolecia »Przeglądu Powszechnego« podążam wyrazić Szanownej Redakcji moje szczególniejsze uczucia uznania i życzliwości. Najdzielniejsze pióra katolickie rozświecały mroki nieświadomości społeczeństwa polskiego na kartach zasłużonego miesięcznika w dziedzinie życia religijnego. Ta apostolska praca OO. Jezuitów jest tak doniosła, że brak słów do ogarnięcia i wypowiedzenia wszystkich pożytków, jakie z niej na całą Polskę poszły. »Przegląd Powszechny« zawsze był poważny, głęboki, aktualny, a naukę katolicką wykładał w formie jasnej i szlachetnej. Wierność Kościołowi katolickiemu zawsze jednoczył z miłością narodu i państwa polskiego we wszystkich momentach jego rozwoju: tak podczas niewoli naszej, jak i w czasach odzyskanej wolności. Kto będzie rozumnie i uczciwie pisał historję Kościoła w Polsce w ubiegłym półwieczu, nie będzie mógł pominąć zasług wielkich »Przeglądu Powszechnego«.

Z uwagi na to wszystko dziękuję Panu Bogu, że dał OO. Jezuitom polskim tak chlubnie wytrwać na posterunku apostolskim piśmiennictwa katolickiego. Składam hołd wszystkim redaktorom »Przeglądu«, począwszy od niezapomnianego ś. p. O. Marjana Morawskiego aż do zasłużonego obecnego redaktora O. Jana Rostworowskiego, tudzież wszystkim ich współpracownikom z Towarzystwa Jezusowego. Niech im Pan Bóg, światło wiekuiste, świeci, błogosławi i będzie nagrodą.

Na dalszą drogę »Przeglądu Powszechnego« życzę nietylko pomocy Bożej, ale i pełnej życzliwości społeczeństwa polskiego, któreby silnie poparło w tej dziedzinie wysiłek i pracę OO. Jezuitów.

Pełen życzliwości i oddania

† M. FULMAN.

BISKUP ŁOMŻYŃSKI.

Nr. 4362/33.

Łomża, dnia 25 listopada 1933.

Wielebny O. Jan Rostworowski
w Krakowie.

Z okazji półwiekowego wydawania »Przeglądu Powszechnego« przesyłam serdeczne słowa uznania, powinszowania i życzeń na dalszą owocną pracę. Niech trudności obecnego czasu nie zrażają Wydawnictwa do kontynuowania tej działalności uświadamiającej katolików, potrzebnej dzisiaj więcej niż kiedykolwiek.

Chętnie poleciłem Duchowieństwu łomżyńskiemu »Przegląd Powszechny«.

† STANISŁAW ŁUKOMSKI.

BISKUP KIELECKI

Nr. 3493/33.

Kielce, dnia 27 listopada 1933.

Przewielebny
Ks. Redaktor Naczelny »Przeglądu Powszechnego«.

Miłą mi była wiadomość, że »Przegląd Powszechny« obchodzi 50-letni Jubileusz sławnej swej pracy publicystycznej. Należy się głęboka wdzięczność od inteligentnych sfer społeczeństwa katolickiego wszystkim osobom duchownym i świeckim, które przez tak długi okres czasu toż społeczeństwo pracą

na polu wiedzy wzbogacały. Odczuwam głęboko pożytki umysłowe i duchowe, jakie »Przegląd« przy swej powadze i charakterze naukowym wydawał w Polsce, nawet w najtrudniejszych dla Kościoła politycznych i narodowych warunkach życia.

To też z głębi serca błogosławię Was za dotychczasową katolicką i patrjotyczną pracę Waszą; udzielam błogosławieństwa Pasterskiego i na czas przyszły z gorącem życzeniem, by »Jubilat« coraz większą ilość czytelników zyskiwał na chlubę Waszą i Kościoła św. w Polsce.

† *AUG. ŁOSIŃSKI.*

KURJA GENERAŁA
TOW. JEZUSOWEGO.

Rzym, dnia 5 grudnia 1933.

Najdroższy Ojcze!

Pr. Chr.

Zbliża się dzień 8 grudnia, dzień przeznaczony, jak mi donosi Najdroższy Ojciec, na obchód 50 rocznicy istnienia »Przeglądu Powszechnego«. Pragnę więc kilka słów przesłać, by przynajmniej listownie z Wami się złączyć w obchodzie każdemu z nas tak drogim, dla mnie w szczególności tem droższym, że pod kierownictwem samego założyciela »Przeglądu Powszechnego«, ś. p. ks. Marjana Morawskiego, miałem szczęście do tego »Przeglądu« być wprowadzony i przez pewien czas mieć w nim choć mały udział. Dziś, gdy patrzycie na to, co przez pół wieku »Przegląd Powszechny« zdziałał, wyrywa się z pewnością z duszy Waszej pełnej wdzięczności hymn dziękczynienia ku Bogu za te wielkie zasługi, jakie »Przegląd« mimo szczupłej liczby Pisarzy położył dla dobra Kościoła i Ojczyzny. Myślą i sercem i ja jestem z Wami w tej gorącej wdzięczności ku Bogu, iż dziełu temu tak błogosławił. Dziękuję Bogu, dziękuję także i Wam Wielebni Ojcowie i przesyłam wyrazy szczerego uznania zasług na tem polu, tej żmudnej choć cichej pracy oraz wysiłków, które łożyliście, by odpowiedzieć zadaniu, jakie »Przegląd« ma do spełnienia. »Przegląd Powszechny« idąc za tradycją swego założyciela ma przed sobą tę wielką zasadę, która na każdym jego zeszycie

jest powtarzana, a którą on tak pięknie ujął słowami Pisma św.: »Błogosławiony lud, którego panem Bóg jego« (Ps. 143). Nie mieszając się wcale w spory partyjne i osobiste, wchodzi w potrzeby aktualne całego społeczeństwa i stara się o to, żeby na każdym odcinku życia prywatnego i publicznego społeczeństwo przejęło się zasadami Kościoła, żeby myśli tego społeczeństwa były według myśli Bożej, — aby Bóg był panem jego. Celem i zadaniem »Przeglądu Powszechnego« jest wszczepić w społeczeństwo zasady niezmienne, oparte na prawie naturalnem i prawie Bożem, które są podwaliną i gwarancją dobrobytu i szczęścia zarówno jednostki jak całego narodu. Dzisiaj więcej niż kiedyindziej wobec niesłychanego zamętu pojęć, kiedy przytem niskie i przyziemne pragnienia owładnęły duszami i odwróciły je od zasad Bożych, ten »Przegląd Powszechny« jest potrzebny i ma przed sobą ogromnie wielkie i wspaniałe pole do działania dla sprawy Kościoła i dobra Ojczyzny.

Najdroższemu Ojcu jak i wszystkim Ojcom Pisarzom z całego serca błogosławię na dalszą pracę i ofiaruję 300 Mszy św. na Waszą intencję, by ta praca Wasza, podjęta na chwałę Bożą i pożytek Ojczyzny, bogate i w przyszłości przyniosła owoce.

Wam z całego serca szczerze oddany sługa w Chrystusie

WŁ. LEDÓCHOWSKI T. J.

R. P. Ioanni Rostworowski
Kraków — Polonia Minor.

Nowoczesne teorje rasowe.

Zagadnienia rasowe opanowały filozofję życia do tego stopnia, że i filozofja chrześcijańska zmuszona jest zajmować się niemi więcej niż dotychczas.

Różnice rasowe, chociaż zawsze zwracały na się uwagę, dopiero w 18 wieku stały się przedmiotem badań naukowych. Wychodząc z założenia, że rasowym cechom fizycznym ściśle odpowiadają cechy psychiczne, etnologja powoli brała pod uwagę także psychikę rasową. Pod wrażeniem tych badań powstały w XIX wieku — najprzód we Francji — teorje rasowe, dochodzące ostatecznie do wniosku, że rasa jest najważniejszym czynnikiem dziejowym, że żywotność rasy rozstrzyga o żywotności narodów, że rodzaj i poziom kultury oraz dzieje ludzkości są odzwierciedleniem właściwości rasowych. O ile zaś naturalny ten rozwój wypaczył się przez wpływy zewnętrzne, powinien być przywrócony decydujący wpływ rasy, żeby kultura duchowa (religja, etyka, prawo, światopogląd) była zgodna z cechami rasowemi.

Po raz pierwszy zasadniczo zastosował teorję rasową do historjozofji hr. Gobineau w głośnem swem dziele „Essai sur l'inégalité des races humaines" (1855). Uważając za pewnik oczywisty, że każda rasa ma odrębne cechy psychiczne, zmieniające się, skoro rasa się zmienia, przypisuje on „chemji ras" pierwszorzędne znaczenie dziejowe: „Mięszanie krwi jest przyczyną rozwoju i upadku narodów, państw i cywilizacyj". Najwyższą rasą jest rasa biała, a ściślej rasa „germańska". Dużo zależy od czystości wyższej rasy. Ciągłe krzyżowanie jej z innemi rasami prowadzi do zwyrodnienia. Najwyższej kultury duchowej Gobineau nie wyprowadza

z właściwości rasowych, a religję chrześcijańską wyraźnie uznaje za zjawisko nadnaturalne. Nie był on więc naturalistą, ale „nieświadomie i mimowoli dzieło jego przyczyniło się do zwycięstwa poglądów naturalistycznych". [1])

Szybko mnoży się liczba zwolenników teorji rasowej w drugiej połowie 19 wieku. Do nich należą: V. de Lapouge (Les Sélections sociales, Paris 1896; L'Aryen, son rôle social, Paris 1899; Race et milieu social, Paris 1909), H. Driesmans (Rasse und Milieu,[2] Berlin 1909), L. Woltmann (Politische Anthropologie 1903), E. Dühring (Sache, Leben u. Feinde,[2] Leipzig 1903; Die Judenfrage, Karlsruhe 1881). Tak pisze Dühring: „I w najwyższych sprawach duchowych ważniejsze niż wszystko inne są rasa i krew". Ogromny rozgłos miało na początku 20 wieku dzieło H. St. Chamberlaina „Die Grundlagen des 19 Jahrhunderts" (München 1898), napisane w podobnym duchu jak dzieło Gobineau'a.

Ze spotęgowaną siłą zaczęły teorje rasowe szerzyć się po wojnie światowej. Zbadano w międzyczasie dokładniej rasy europejskie i w miejsce rasy „germańskiej" wysuwa się odtąd rasę „nordyjską", której przypisuje się najwyższe zalety. Gorliwym i śmiałym popularyzatorem tej teorji jest H. F. K. Günther (Rassenkunde Europas,[2] München 1926). Potęgą społeczno-polityczną stały się te idee dzięki zwycięstwu niemieckiej partji narodowo-socjalistycznej, która wszelkiemi siłami dąży do tego, by konsekwentnie wprowadzić je w życie. Dziwnym sposobem teorja o wyższości rasy nordyjskiej poważnie występuje i w Północnej Ameryce. Wymieniam dzieła dwóch uczonych: Grant, The Passing of the Great Race or the Racial Basis of European History ([4]1923) i Stoddard, The Revolt against Civilisation. The Menace of the Underman (1924; przekład niem. „Der Kulturumsturz und die Drohung des Untermenschen" 1926). Temu przeciwstawia faszyzm włoski swoją tezę o wyższości rasy „łacińskiej".

Teorja rasowa podkreślając życiową wartość cech rasowych nie koniecznie odbiega od światopoglądu chrześcijańskiego, który przecież zasadniczo uznaje zależność duszy od

[1]) L. Schemann, Gobineaus Rassenwerk. Stuttgart 1910, str. 394.

ciała. Stąd też nie brak zwolenników tej teorji wśród uczonych chrześcijańskich.[1]) W skrajnej zaś postaci, w której teorja rasowa zwykle występuje, zawiera ona pierwiastki niechrześcijańskie. Mianowicie nowoczesne teorje rasowe grzeszą:

1. naturalizmem i determinizmem, o ile zaprzeczając samoistności życia duchowego, uważają dzieje ludzkości za konieczny wynik właściwości rasowych;

2. skrajnym relatywizmem, o ile nie uznając wartości uniwersalnych żądają dla każdej rasy odrębnej religji, etyki i t. d.;

3. dumą rasową, o ile uważając własną rasę za najwyższą, nie uznają istotnej równości i równouprawnienia ras wobec Boga;

4. egoizmem i antagonizmem rasowym.

Celem naszej rozprawy będzie bliżej określić i ocenić główne tezy teoryj rasowych. Uznając, co jest uzasadnione, wykażemy, ile w tych teorjach jest twierdzeń niepewnych, przesadnych i zasadniczo błędnych.

1. Istota rasy i podział ras europejskich.

Przez rasy rozumiemy większe odmiany gatunku ludzkiego odróżniające się od innych pewnemi cechami stałemi i dziedzicznemi. W szczególniejszem znaczeniu nazywamy „rasowym" człowiekiem osobnika, który jest czystym, szlachetnym wyrazem pewnej rasy. „Rasa" jest pierwotnie pojęciem fizyczno-antropologicznem, chodzi tu więc o odmiany cielesne. Przeświadczenie jednak, że z fizyczną, regularnie się łączy psychiczna odmiana, stało się przyczyną, że często wciąga się w pojęcie rasy także cechy psychiczne i określa się rasy jako dziedziczne typy psychofizyczne. Ponieważ jednak, jak wykażemy, psychika rasowa jest bardzo niepewna, a wpływ rasy na duszę stanowi właśnie dla naszej rozprawy kwestję zasadniczą, bierzemy tu pojęcie rasy w ścisłem określeniu fizyczno-antropologicznem.

Dosyć często utożsamia się błędnie pojęcie rasowości z pojęciem narodowości. Mówi się np. o rasie germań-

[1]) Por. np. O. Eberz, Die Krisis der weissen Rasse. Hochland, 23 rocznik.

skiej, angielskiej, hiszpańskiej, żydowskiej. Przez to teorja rasowa stała się kwestją narodową, i wtargnęły do niej namiętności nowoczesnego nacjonalizmu. W rzeczywistości pojęcia rasy i narodu istotnie się różnią i należą wprost do odrębnych dziedzin naukowych i życiowych. Istotę rasy stanowią cechy fizyczne, istotę narodu stanowią wspólny język, wspólna kultura, wspólne dzieje. I tak z jednej strony naród zwykle nie należy w całości do jednej rasy, a z drugiej strony te same typy rasowe zachodzą w różnych narodach. W nauce to pomięszanie pojęć rasy i narodowości trwało do drugiej połowy 19 wieku. Stąd badanie organizacji fizycznej, psychiki i dziejów narodów przydzielono do jednej nauki, etnologji. W r. 1839 założone francuskie „Société d'Ethnologie" uważało za przedmiot swych badań „L'organisation physique, le caractère intellectuel et moral, les langues et les traditions historiques". Później pod wpływem materjalizmu inna, ale znów jedna nauka, przejęła całokształt odnośnych badań. Tą nauką była antropologja, która rozszerzyła zakres swej kompetencji na życie psychiczne uważane za prosty wynik organizacji fizycznej. W miejsce „Société d'Ethnologie" założono w r. 1859 w Paryżu „Société d'Anthropologie" a w Londynie w miejsce „Ethnological Society" założono w r. 1863 „Anthropological Society". [1]) Obecnie nauka ściślej odróżniając pojęcia rasy i narodu stawia za przedmiot etnologji tylko badanie kulturalnego życia narodów a badanie organizacji fizycznej przekazuje antropologji. Ale podkreślając pod wpływem teoryj rasowych ogromne znaczenie rasy dla narodowości, nauka i dziś przyczynia się do pomieszania pojęć rasy i narodu w ujęciu popularnem.

Podobny błąd popełnia się, gdy bierze się za podstawę podziału ras różnice językowe. Gdy na początku 19 wieku stwierdzono wspólne pochodzenie języków indogermańskich (aryjskich), zaczęto mówić o rasie indogermańskiej czyli aryjskiej. Ta słynna rasa aryjska, która dziś pomimo

[1]) Por. W. Schmidt, Rasse und Volk, 24 rocznik (1926/27), I. str. 407. Jako poważne dzieła nowszej antropologji por. W. Scheidt, Allgemeine Rassenlehre, München 1925; F. Lenz, Menschliche Auslese u. Rassenhygiene, München 1923; E. Baur, E. Fischer, F. Lenz, Menschliche Erblichkeitslehre, München 1923.

dokładniejszych badań naukowych, w teorjach rasowych odgrywa tak wielką rolę, nie istnieje wcale, o ile bierze się pojęcie rasy w ścisłem znaczeniu antropologicznem. Nie ma rasy aryjskiej, są tylko ludy aryjskie, które bynajmniej nie tworzą jednej rasy. Błędnie też przeciwstawia się rasie „germańskiej" rasę „łacińską".

Antropologja odróżnia rasy podług budowy czaszki, koloru skóry, rodzaju włosów i podobnych cech fizycznych. Podział ten nie jest jednolity, niektórzy wyliczają kilka tylko, inni kilkadziesiąt ras. Najważniejsze rasy europejskie są następujące:

1. Rasa północna czyli nordyjska: typ długogłowy o długiej twarzy, wysoki, blondyn, oczy niebieskie. Rasa ta przeważa w Szwecji, Norwegji i w północnych Niemczech, zachodzi dosyć często i w Anglji, w północnej Francji i północnej Polsce;

2. Rasa zachodnia czyli śródziemnomorska (w Hiszpanji, południowej Francji i południ. Włoszech): typ zbliżony do rasy nordyjskiej, długogłowiec o długiej twarzy, ale niskorosły o ciemniejszej cerze i czarnych oczach;

3. Rasa alpejska (w średniej Francji i średnich Niemczech): typ krótkogłowy o twarzy szerokiej i ciemnych włosach;

4. Rasa wschodnio-bałtycka czyli sarmacka (w Rosji, Polsce i wschodnich Niemczech): krótkogłowiec, twarz szeroka, blondyn, oczy szare;

5. Rasa dynarska (Serbja, Czarnogóra, południ. Bawarja): krótkogłowiec o długiej twarzy, wysoki, włos czarny.

Wskutek wiekowego krzyżowania ras typ czystorasowy rzadko zachodzi; zwykle typy są mniej lub więcej mięszane.

2. Wpływ rasy na usposobienie psychiczne.

Teorja rasowa twierdzi, że rasowe cechy fizyczne regularnie pociągają za sobą pewne cechy psychiczne, tak iż każda rasa ma swoje odrębne usposobienie psychiczne, odrębne więc zdolności i skłonności zmysłowe, intelektualne, artystyczne, moralne, religijne. Określa się z wielką śmiałością i pewnością psychikę poszczególnych ras, podobnie jak się

określa psychikę poszczególnych narodów. Rasę nordyjską np. przedstawia się jako typ inteligentny, twórczy, energiczny, kierujący się popędem do wolności, rasę sarmacką jako typ bierny, zachowawczy, uczuciowy, posłusznie poddany...

Że tkwi coś prawdy w tej teorji, można wywnioskować już a priori ze ścisłego związku pomiędzy duszą i ciałem. Dusza podlega wpływom ciała, nietylko bezpośrednio w swych czynnościach, lecz już we wrodzonem swem usposobieniu. Dusza podług filozofji scholastycznej stworzona jest jako substancjalna forma ciała i przez to do ciała indywidualnego przystosowana. Odnosi się to i do ustroju duchowego, który również, choć nie w tym samym stopniu jak zmysłowy, zależny jest od odnośnego ciała. Jeżeli ta zależność jest prawem ogólnem, niezawodnie i różnice rasowe wpływają na psychikę ludzką.

Ale poważna nauka przyznaje, że bardzo trudno bliżej określić stan rzeczy i powiedzieć coś konkretnego o psychologji ras.

Mało wiemy o tem, jaki wpływ na duszę mają poszczególne cechy rasowe, jeszcze mniej o tem, dlaczego właśnie w ten sposób na duszę wpływają. Podstawą podziału ras są przecież cechy bardzo nieistotne. Podział ras byłby zadawalniający dopiero, gdyby mógł uwzględnić wewnętrzny układ ciała, szczególnie różnice układu mózgowego, prawdziwego ośrodka życia organicznego i psychicznego. Co do tego zaś wyniki badań naukowych są bardzo skromne, a od najdokładniejszej nawet anatomji mózgu daleko jeszcze do psychologji rasowej. „Systematyka antropologów oparta na grubej anatomji, a uwzględniająca co najwyżej potroszę i fizjologję człowieka jest biegunowem przeciwieństwem metody psychologiczno-dziejowej, dlatego jest w stanie podać tylko nieistotne rysy i niedokładne określenia rasowości, typowości i wogóle indywidualności rasowej człowieka. Musi z konieczności ulegać często złudzeniom i błędom. Narzędzia jej są zbyt grube i prymitywne; metoda jej jest zanadto zoologiczna, aby mogła być właściwie stosowana do człowieka". [1])

---

[1]) A. Garlicki, „Zagadnienia biologiczno-społeczne". Warszawa 1924, str. 193.

Sam więc zewnętrzny typ rasowy zbyt mało nam mówi o wewnętrznem usposobieniu, a ktoby się odważył na tej tylko podstawie charakteryzować zdolności i skłonności pewnej rasy, narażałby się na najjaskrawsze pomyłki. Zwykle też ostrożniej postępujemy, wnioskując dopiero ze znanych już dziejów narodu, że naród ten miał taką a taką psychofizyczną organizację. „Gdy naród jaki w pewnej dziedzinie odznacza się, stwierdza etnologja, że usposobiony był odpowiednią anatomją i fizjologją rasy. Zabawny był sąd o psychice japońskiej, dosyć rozpowszechniony jeszcze w r. 1895. Uważano za rzecz niemożliwą, żeby naród tych małorosłych, delikatnych ludzi, o grzecznej uległości i czułej miłości do kwiatów i motyli miał kiedykolwiek odegrać poważną rolę w polityce". [1])

Najstaranniej z cech rasowych antropologja zbadała różnice w budowie czaszki. Te różnice mają mieć najwyraźniejszy wpływ na duszę rasową. Pokazało się jednak, że i tu stosunek duszy do ciała nie jest tak prosty, jak się wydawało. Mylne było twierdzenie, że inteligencja proporcjonalna jest do wielkości mózgu i czaszki, albowiem w pierwszym rzędzie decyduje nie pojemność, lecz układ i jakość mózgu. Mylne jest też zdanie, że długogłowiec odznacza się większą inteligencją i siłą twórczą. Tacy ludzie genjalni jak Luther, Napoleon, Bismarck, Raffael, Beethoven, Leibniz, Kant, Schopenhauer byli krótkogłowcami. „Zarówno długogłowiec jak krótkogłowiec może być genjuszem, obaj mogą być zarówno dzikimi lub umysłowo tępymi... Wewnętrzna a istotna struktura mózgu nie ma nic wspólnego z dolichokefalją lub brachikefalją. Że wysokość rozwoju umysłowego jest zgoła niezależna od stosunków osi czaszkowych, przekonać się może każdy, kto zobaczy zestawione obok siebie trzy mózgi: krótkogłowy mózg normalnego Europejczyka, długogłowy mózg normalnego negra i krótkogłowy mózg orangutana". [2])

Jeżeli tak trudno z rasowych cech fizycznych wyprowadzić jakiekolwiek wnioski psychologiczne, to może łatwiej

---

[1]) L. Riss, Historik T. I, Berlin 1912, str. 72.

[2]) Garlicki, „Zagadnienia", str. 190.

dojdziemy do celu przez porównawcze badanie psychicznego usposobienia poszczególnych ras. Jednakowoż i tu nasuwają się bardzo poważne trudności i należy postępować znacznie ostrożniej, niż to zwykle czyni popularna a nawet naukowa psychologja rasowa.

Pierwsza trudność leży w tem, że w obrębie tej samej rasy jednostki wykazują znaczne różnice indywidualne. Różnice te objawiają się w usposobieniu psychicznem jeszcze wyraźniej niż w organizacji fizycznej i dochodzą tu często do prawdziwego przeciwieństwa. O wspólnej psychice rasowej można zatem mówić tylko z wielkiem zastrzeżeniem, a z drugiej strony przez te odmiany indywidualne zbliżają się do siebie przedstawiciele różnych ras.

O ile zaś w pewnej rasie rzeczywiście przeważa wspólne jakieś usposobienie psychiczne, usposobienie to może być skutkiem wspólnego środowiska naturalnego, społecznego i kulturalnego a nie cech rasowych. Nawet gdy rasa przenosi się do innego środowiska, pozostaje ona długo jeszcze pod wpływem wiekowej swej przeszłości. Trudno więc będzie ustalić, ile z tego usposobienia dziedzicznego należy do istoty rasy jako takiej.

Zasadniczo atoli uznajemy zależność duszy od cech rasowych. Zwracamy jednak uwagę na to, że i dusza ze swej strony kierując życiem, wywiera ciągły wpływ na usposobienie fizyczne a to do pewnego stopnia nawet na usposobienie dziedziczne. Istnieje więc nietylko wpływ rasy na duszę, lecz także wpływ duszy na rasę.

3. Czy istnieją rasy wyższe i niższe?

Chociaż trudno ściśle określić wpływ rasy na duszę, to jednak tyle zdaje się być rzeczą pewną, że rasy wykazują poważne różnice w usposobieniu psychicznem, a pozatem, że rasy pod tym względem nie są równowartościowe, lecz istnieją rasy wyższe i niższe. Dowód oczywisty widzi się w tem, że nie wszystkie rasy doszły do równego rozwoju politycznego i kulturalnego a niektóre własnym wysiłkiem wogóle nie podniosły się do wyższej kultury. Za najwyższą rasę uchodzi rasa biała, a najgłośniejsza teorja rasowa uważa za nie-

zrównaną przedstawicielkę rasy białej rasę nordyjską, która przez „wędrówki narodów" rozszerzona po całej Europie i przedniej Azji, rzekomo wszędzie działa jako najważniejszy pierwiastek twórczy, tak iż w pierwszym rzędzie jej przypisać należy rozkwit kultury zachodniej.

W tej ocenie rasy nordyjskiej jest oczywiście wiele przesady i jednostronności. Trudno ocenić stopień wartości ras tak przybliżonych do siebie jak rasy europejskie, a wskutek ciągłego krzyżowania ras i wpływów wzajemnych jest rzeczą wprost niemożliwą ściśle określić, ile cywilizacja europejska zawdzięcza poszczególnym rasom. O ile rasy europejskie duchowo się różnią, każda ma swoje zalety i każda swoje słabości.

Wolno nawet wątpić o tem, czy rasa biała jako taka jest bezwzględnie najwyższą. Rasa żółta poważnie rywalizuje z rasą białą, a jeżeli całokształt kultury zachodniej jest niezrównany, to kultura chińska jest starsza i posiada pewne cechy dodatnie budzące i na Zachodzie szczery podziw. Znawcy zachwycają się klejnotami kultury wschodniej. Nie wiemy też, czy Europa, nadwątlona kryzysem wewnętrznym, zachowa w przyszłości, jeżeli nie hegemonję polityczną, to przynajmniej swą wyższość kulturalną.

Pewniejsza wydaje się być różnica wartościowa, gdy przeciwstawia się rasie białej rasę murzyńską, a więcej jeszcze malajską. Pomimo to i w tych skrajnych przeciwieństwach ocena duchowych zdolności rasy jako takiej jest trudniejsza, niż na pierwszy rzut oka się wydaje.

Rozwój kulturalny oczywiście zależny jest nie tylko od wrodzonych zdolności, lecz także od wysiłku narodów i warunków geograficznych, klimatycznych, politycznych i społecznych. Nie wiemy, jakby się rozwinęły te rasy „niższe" w warunkach korzystniejszych i jak może jeszcze się rozwiną, jeżeli barbarzyńskie metody polityki kolonjalnej ich nie wytępią. Dużo w nich drzemie zdolności, które zbudzić się mogą a przy zetknięciu się z cywilizacją wyższą czasem i szybko się budzą. Dowodem tego rozwój rasy czarnej w północnej Ameryce.

Tyle przynajmniej uznać należy, że różnice poziomu kulturalnego świadczą także o większych lub mniejszych zdol-

nościach duchowych i nie tłumaczą się wyłącznie okolicznościami zewnętrznemi. Kultura babilońska, egipska, grecka po największym rozkwicie w tych samych krajach później upadła do tego stopnia, iż zapomniano nawet o wspaniałej przeszłości. Przyczyniły się do tego katastrofy polityczne i gospodarcze, ale główną przyczyną było wyparcie typu narodowego o większych zdolnościach duchowych przez typ mniej kulturalny. Nie wszystkie więc narody są równie uzdolnione. Jeżeli zaś istnieją różnice pod tym względem, to jednak różnice te, jak już stwierdziliśmy, nie polegają wyłącznie na właściwościach rasowych. Dusza zbiorowa tworzy się nietylko pod wpływem organizacji fizycznej, lecz także pod wpływem życia i warunków zewnętrznych. Całe dzieje narodu wpływają na usposobienie dziedziczne. Jeżeli więc dziecko ludów pierwotnych nie jest tak rozwinięte jak dziecko europejskie, to niekoniecznie dlatego, że należy do rasy niższej, lecz już dlatego, że brak tam wpływu kultury wyższej na duszę przodków. „Nierozsądnem byłoby od murzynków spodziewać się odrazu w szkole tych samych wyników jak od dzieci europejskich, mających poza sobą tyle generacyj kultury wyższej. Zresztą misjonarze piszą o bardzo pocieszających wynikach w szkołach afrykańskich, przewyższających nierzadko nawet wyniki w szkołach europejskich". [1])

Pozatem przy ocenie zdolności poszczególnych ras trzeba znów uwzględnić znaczne różnice indywidualne w obrębie tej samej rasy. Jak w rasach „wyższych" dużo jest jednostek mało uzdolnionych i tępych, tak w rasach niższych zachodzą jednostki nadzwyczaj utalentowane a nawet genjalne, tylko że genjalność w pierwotnych warunkach kulturalnych inaczej się objawia jak u narodów o wyższej kulturze.

Rozważywszy to wszystko, można zrozumieć, że niektórzy fachowcy wogóle ras wyższych i niższych pod względem duchowym nie uznają i różnice kulturalne wyłącznie z innych źródeł wywodzą. F. Oppenheimer np. zasadniczo oświadcza: „Rasa jako taka nie wpływa na poziom kulturalny". [2])

Ze swej strony uważamy za prawdopodobne, że rasa ma wpływ na rodzaj i stopień zdolności psychicznych, cho-

[1]) W. Schmidt, Rasse und Volk. str. 423.

[2]) Por. F. Sawicki, Geschichtsphilosophie[3], Kempten 1923, str. 106.

ciaż nie w tej mierze, jak to przyjmują teorje rasowe, i że podział ras na mniej lub więcej inteligentne ma względne przynajmniej uzasadnienie. W tem znaczeniu możnaby więc odróżniać rasy wyższe i niższe. Przy rasach najniższych już sama budowa czaszki, tak bardzo nieraz przybliżona do typu zwierzęcego, wskazuje na niższy stopień inteligencji. Nie wyklucza to jednak, że w warunkach sprzyjających cały psychologiczny typ rasowy powoli zmieni się na korzyść.

Czy taki podział ras na wyższe i niższe nie sprzeciwia się chrześcijańskiej nauce o równowartości i równouprawnieniu wszystkich ludzi? Sądzę, że nie. Wszystko zależy od tego, w jakim duchu pogląd ten się przeprowadza i do jakich konsekwencyj w nim się dochodzi. Jak religja chrześcijańska uznaje i uznać musi poważne różnice w uzdolnieniu indywidualnem, tak samo uznać może różnice w umysłowych zdolnościach poszczególnych ras i narodów. Duch niechrześcijański przemawia tylko z dumy rasowej, która w poczuciu własnej wyższości, z pogardą spogląda na inne rasy jako na niższy, wogóle nie równouprawniony typ ludzkości. Temu religja chrześcijańska przeciwstawia słowa Chrystusa: *„Kłobykolwiek między wami chciał większym być, niech będzie sługą waszym“* (Mt. 20, 26), podkreślając zarazem, że o wartości wewnętrznej nie rozstrzyga ani zdrowie ani siła fizyczna ani stopień inteligencji, lecz szlachetność serca. Religja chrześcijańska nie uczy bezwzględnej równości. Uznając różnice społeczne i umysłowe, utrzymuje tylko stanowczo że pod względem religijno-moralnym wszyscy ludzie powołani są do tej samej co do istoty doskonałości i tego samego celu życia, że o tyle wobec Boga są równowartościowi i równouprawnieni. Ta nauka chrześcijańska odpowiada rzeczywistości. Nawet u ludów najbardziej pierwotnych misjonarze są świadkami najszlachetniejszych uczuć moralnych, heroicznej cnoty i wzruszającej pobożności.

4. Rasa jako czynnik dziejowy.

Przypisując właściwościom rasowym decydujący wpływ na psychiczne usposobienie narodów, twierdzi teorja rasowa, że rasa jest najpoważniejszym czynnikiem w dziejach ludz-

kości, a to nietylko w życiu politycznem, lecz także w życiu duchowem. Od rasy zależy podług tej teorji nietylko żywotna siła narodów i stopień rozwoju, ale rasa ma też rozstrzygać o kierunku i jakości rozwoju kulturalnego, tak iż dzieje narodu zawsze są odzwierciedleniem jego cech rasowych.

Ponieważ przyjmujemy wpływ rasy na duszę, tem samem uznajemy rasę jako czynnik dziejowy, ale już z dotychczasowych wywodów naszych wynika, że czynnik ten odgrywa skromniejszą rolę, niż jednostronna teorja rasowa mu przypisuje, i że jest rzeczą niemożliwą ściśle określić, jak daleko sięgają jego wpływy.

O losach narodu rozstrzyga w pierwszym może rzędzie dusza jego. Ale mówiliśmy już o tem, że dusza narodu tworzy się pod wpływem rozmaitych czynników a nietylko cech rasowych. W dziejach narodu objawia się też nietylko dusza zbiorowa, większe jeszcze znaczenie mają wybitne osobistości. Wprawdzie i ludzie wielcy noszą na sobie znamię swego pochodzenia, ale wznosząc się ponad otoczenie porywają i prowadzą innych i wyciskają na całych epokach piętno swego ducha. Słusznie, chociaż nieco jednostronnie pisze Carlyle: „Mojem zdaniem historja uniwersalna jest historją wielkich ludzi, którzy w niej działali. Oni są wodzami ludzkości, wzorami i twórcami tego wszystkiego, co społeczeństwo działa lub osiąga". [1]) Ponieważ zaś człowiek posiada wolną wolę, dzieje ludzkości nie są prostym, koniecznym wynikiem ani duszy zbiorowej ani indywidualnego usposobienia wielkich jednostek, lecz ostatecznie rozstrzyga decyzja i wysiłek woli.

Człowiek sam w swej psychice i działalności zależny jest nietylko od własnego usposobienia wewnętrznego, lecz także od wpływów zewnętrznych, które przez to stają się również czynnikami dziejowemi. Poznaliśmy już te czynniki. Do nich należą oprócz przyrody, warunki gospodarcze, społeczne, kulturalne. Środowisko, w którem żyje, naród poczęści tylko sam sobie tworzy, w znacznej mierze zaś działają tu wpływy obce. Od innych narodów

[1]) Por. Sawicki, „Geschichtsphilosophie", str. 70.

przejmuje się idee, zwyczaje, urządzenia, wynalazki. Etnologja wykazała, jak daleko już w najstarszych czasach wędrowały pierwiastki kultury pierwotnej, np. wierzenia religijne, różne rodzaje broni lub narzędzi. W czasach historycznych chrześcijaństwo, buddyzm, mahometanizm są najsilniejszym dowodem tego, że narody przejmują się do głębi religją, która się nie zrodziła z własnej duszy narodu. A chociaż te wielkie religje wszędzie przyjmują pewne cechy narodowe wzgl. rasowe, to silniej jeszcze ze swej strony wpływają na duszę narodową i rasową.

Pozatem w sposób zwykle niedostrzegalny wszędzie i ciągle i najpotężniej działa w dziejach ludzkości opatrzność boska. Działa ona naogół za pośrednictwem sił i praw porządku naturalnego, mianowicie przyrody i wrodzonych zdolności i popędów ludzkich, ale i bezpośrednio w porządku nadprzyrodzonym przez cuda, objawienie i natchnienia łaski.

Rasa jest więc tylko jednym z licznych czynników dziejowych, a chociaż może poważnym, to jednak nie najpoważniejszym czynnikiem.

5. Rasowość jako główna cecha prawdziwej kultury duchowej.

Patrząc trzeźwo na rzeczywistość, przedstawiciele teorji rasowej przyznać muszą, że kultura duchowa podlegając obcym wpływom, bynajmniej niezawsze jest wiernem odzwierciedleniem duszy rasowej. Ale zdaniem ich kultura duchowa powinna odpowiadać psychice rasowej. Jeżeli nacjonalizm domaga się kultury narodowej, to teorja rasowa kultury rasowej, a jedno z drugiem zwykle się łączy, ponieważ pojęć rasy i narodu nie odróżnia się ściśle. Powinna więc wszędzie stworzyć lub odrodzić się kultura, oczyszczona od pierwiastków obcych i odpowiadająca genjuszowi rasy. Rasowość ma być główną cechą prawdziwej religji, etyki, prawa, obyczajów. [1])

Z tych przesłanek wynika stanowisko teorji rasowej wobec religji chrześcijańskiej. W niemieckim socja-

[1]) Por. K. L. Koniński, „Logika swastyki", Przegl. powsz. 1933.

liźmie narodowym kierunek umiarkowany pragnie zachować chrześcijanizm, nadając mu tylko piętno duszy narodowej. Założono w tym celu związek „chrześcijan niemieckich" (Deutsche Christen), dominujący obecnie w niemieckim kościele protestanckim. Kierunek skrajny, którego głównym przedstawicielem jest Alfred Rosenberg [1]), dąży do tego by wyrugować najprzód całkowicie Stary Testament, jako pierwiastek niearyjski a powoli i Nowy Testament zastąpić religją rdzennie germańską pod symbolem swastyki. Wyznanie tej religji narodowej ma się rozpocząć temi słowy: „Wierzę w Boga niemieckiej religji, który działa w przyrodzie, w szlachetnym duchu ludzkim i w sile mego narodu". [2]) Wprowadza się znów mitologję germańską lub nowe odpowiednie pojęcia. Jak daleko sięga ten duch, wynika choć z tego szczegółu, że w tumie berlińskim nad trumną hitlerowca Majkowskiego, zastrzelonego przez komunistów, pastor protestancki mógł się wyrazić w ten sposób: „Kamrat Majkowski odwołany został do szturmowców Horst Wessla". A. Rosenberg podkreślając to z uznaniem w pewnym referacie, dodaje: „Jak zasadniczo zmieniło się nasze pojęcie o niebie! Jest to powrót do heroicznego poglądu naszych germańskich przodków".

Teorja ta nie przemawiałaby tak przekonywująco do rozumu i tak porywająco do serca tylu miljonów, gdyby nie miała żadnego uzasadnienia. Jest to rzeczywiście ideałem i postulatem życia, żeby kultura duchowa odpowiadała szlachetnym cechom duszy narodowej, wzgl. rasowej. Nawet Kościół katolicki, pomimo że jedność zalicza do głównych swych znamion, stosuje prawa swe do warunków życia i toleruje odmienne zwyczaje narodowe.

Ale duchowa kultura nie powinna i nie może być tylko odzwierciedleniem narodowości lub rasy, i nie od rasowości w pierwszym rzędzie zależy jej wartość. Życie duchowe ma własne swe ideały i normy, które, niezależnie od tego, czy odpowiadają duszy rasowej, obowiązują dlatego, że same w sobie są prawdziwe, dobre, szlachetne. Są to normy, któ-

[1]) Der Mythus des 20. Jahrhunderts. 1930.

[2]) E. Bergmann, „Die Deutsche Nationalkirche". Breslau 1933.

rym podlega i podług których powinna się kształcić sama dusza rasowa, która przecież nie jest sama w sobie bezwzględnym ideałem. Istnieją też wartości i ideały ogólno ludzkie, obowiązujące jako takie całą ludzkość bez względu na różnice rasowe. Tylko z tego punktu widzenia zrozumieć można stosunek religji chrześcijańskiej do ludzkości. Religja chrześcijańska co do istoty swej nie jest tworem rasy semickiej, lecz polega na objawieniu boskiem, przeznaczonem dla wszystkich czasów i narodów — jest więc religją, nie rasową, lecz uniwersalną i absolutną.

X. Dr. F. Sawicki.

Rola Kościoła w Społeczności Międzynarodowej.

I.

Kiedy w r. 1918, po ukończeniu czteroletnich zapasów, których wzoru napróżno szukalibyśmy w historji, chciano przystąpić do organizacji świata na nowych podstawach, zdawało się, że z grozy przeżytych doświadczeń zrodzą się środki, zdolne raz na zawsze zapobiec powtórzeniu się podobnego kataklizmu. Środkiem takim miała w pierwszym rzędzie stać się Liga Narodów, której twórca, szlachetny marzyciel Wilson, cieszył się niemal jednomyślnem poparciem opinji publicznej całego świata. Zadania jej określono w dwu głównych kierunkach: z jednej strony przypada jej rola organu, który winien umożliwiać i popierać współpracę międzynarodową w najrozmaitszych dziedzinach; z drugiej — stanowisko arbitra w sporach międzynarodowych, który przy pomocy dokładnie określonej procedury wykluczy lub przynajmniej opóźni ich zbrojne rozwiązanie.

Jeśli dziś często słyszy się opinję o zupełnem bankructwie Ligi Narodów, to trzeba przyznać, że do powstania jej przyczynili się zbyt entuzjastyczni zwolennicy tej idei w wyższej jeszcze mierze niż ci, którzy od początku odnosili się do niej sceptycznie lub wręcz niechętnie. Z gruntu fałszywym był pogląd, jakoby Liga Narodów była ostatnim wyrazem cywilizacyjnego rozwoju ludzkości, a więc tworem doskonałym, zdolnym natychmiast i bez reszty wypełnić zadania, które jej przydzielono. Uważamy bowiem, że jest to raczej pierwsza próba skierowania stosunków międzynarodowych

na nowe tory, obdarzenia społeczności międzynarodowej nowym ustrojem, w którym dobro wspólne wszystkich winno zyskać pierwszeństwo nad indywidualnemi interesami poszczególnych jej członków. Jak każda początkowa próba musi i Liga Narodów wykazać liczne i poważne niedostatki, a opinja o zupełnem niepowodzeniu jej wysiłków jest o tyle przesadna, o ile musimy uznać za nader prawdopodobne, że bez jej tłumiącego wpływu tak liczne dzisiaj w Europie tlące tylko ogniska konfliktu byłyby już dawno wybuchły otwartym płomieniem.

Ten sukces, jak przyznajemy tylko negatywny, jest jednak tembardziej godny uwagi, że ogniska takie są dzisiaj bezporównania liczniejsze i groźniejsze niż były przed wojną. I druga przyczyna rozczarowań, na które Liga Narodów swych entuzjastów naraża, tkwi w tem właśnie, że powołując ją do życia, nie zrobiono nic, aby jej ułatwić spełnienie włożonych na nią zadań.

Niesposób było przedewszystkiem przypuszczać, że ze swoim losem łatwo i prędko pogodzi się naród zwyciężony, liczący 60 miljonów ludności, należącej do nadzwyczaj tęgiej rasy, którego zasoby ponadto zostały przez wojnę w mniejszym stopniu nadwerężone jak u zwycięzców. Biorąc pod uwagę te okoliczności, starano się wprawdzie wykluczyć możliwość tak bardzo prawdopodobnego zbrojnego odwetu przez okupację lewego brzegu Renu, przez określenie w astronomicznych sumach reparacyj, należnych od Niemiec, przez radykalne ograniczenie zbrojeń. Ale całkowite przeprowadzenie tych daleko idących postanowień było zgóry skazane na niepowodzenie dlatego, że sami zwycięzcy byli pod tym względem dalecy od zgody, a co za tem idzie, nie rozporządzali po temu dostateczną siłą. Bezsilność ta wystąpiła zwłaszcza od chwili, kiedy najpotężniejszy wśród nich, Stany Zjednoczone, wycofał się od wszelkiego udziału w likwidacji wojny na terenie Europy. To też traktat wersalski żywo przypomina naprędce skleconą klatkę, w której chce się ujarzmić rannego, ale bynajmniej nie ubezwładnionego drapieżnika. W rezultacie zrobiono wszystko, aby żądzę odwetu doprowadzić w Niemczech do najwyższego napięcia, a o wiele za mało, aby zgóry unieszkodliwić jej zapędy.

Wskutek tego już w chwili, kiedy Europa miała wejść w okres wiecznego, jak ufano, pokoju, była podzielona na dwa obozy, poróżnione hasłem rewizji czy też obalenia traktatów. Na tem podłożu wyrasta skrajny nacjonalizm. podsycany u jednych żądzą odzyskania tego, co zwycięzcy bezprawnie rzekomo zabrali, u drugich niezłomną wolą utrzymania owoców krwawego ale sprawiedliwego wyroku.

Nacjonalizm ten należytej organizacji społeczności międzynarodowej oczywiście nie sprzyja. Jako idea, która naród uznaje za najwyższe dobro, budzi u swych wyznawców przekonanie, że dobru temu nietylko można ale nawet trzeba poświęcać interesy społeczności międzynarodowej. Nacjonalizm zresztą z natury rzeczy dąży do tego, aby związek z tą społecznością do minimum ograniczyć; jego ideałem jest możliwie daleko posunięta samowystarczalność, autarchja, która narodowi zapewnia pełnię niezależności, tak że pod jej osłoną może istotnie lekceważyć wszelkie względy, które nie są zgodne z jego interesami.

Trzeba jednak stwierdzić, że autarchji takiej nie może w dzisiejszych warunkach osiągnąć żaden naród, który pretenduje do miana narodu cywilizowanego. Jego potrzeby, zwłaszcza materjalnej natury, stały się tak niezmiernie skomplikowane i tak różnorodne, że nie jest w stanie pokryć ich wyłącznie z własnych zasobów. Wynika stąd dla każdego z nich konieczność nawiązania i utrzymania stosunków z innemi, a ze stosunków tych rodzi się tak widoczna dzisiaj solidarność międzynarodowa, której więzy pokrywają powierzchnię globu we wszystkich kierunkach, sprawiając, że wypadki, rozgrywające się u antypodów wywołują reakcję w naszym kraju. Jeszcze niedawno mieliśmy do czynienia ze znamiennym objawem tej współzależności, kiedy zamknięcie banków w jednym Stanie Amerykańskim, dało się, niby silny wstrząs nerwowy, odczuć w organizmie całego świata.

Ludzkość, a zwłaszcza Europa dzisiejsza, robi istotnie wrażenie głęboko powaśnionej rodziny, którą, mimo wszystko, okoliczności życiowe zmuszają do zamieszkiwania pod jednym dachem, uprawiania tej samej ziemi i dzielenia się tą nadwyżką jej plonów, której każden poszczególny członek nie jest w stanie sam skonsumować. Również problem na-

leżytego uregulowania stosunków międzynarodowych przedstawia znaczne podobieństwo z powyższą sytuacją. W jego rozwiązaniu zaś jest nauka katolicka nietylko cenną pomocą, ale nieodzowną podstawą.

II.

Stwierdza ona przedewszystkiem, że wypadkowa interesów, choćby nawet sprzecznych, poszczególnych składników pewnej społeczności, czy nią będzie rodzina, państwo czy wreszcie społeczność międzynarodowa, że wypadkowa ta musi prowadzić do dobra powszechnego, wspólnego wszystkim jej członkom. Z samego pojęcia dobra powszechnego wynika oczywisty postulat, aby na jego rzecz doznały w wielu wypadkach ograniczenia interesy indywidualne. Gdyby te ostatnie miały w każdym wypadku utrzymać przewagę, nie byłoby mowy o zorganizowanem życiu społecznem; mielibyśmy do czynienia z anarchją, gdzie jednostki najsilniejsze i najbardziej bezwzględne żyłyby kosztem słabych lub bardziej skrupulatnych. Dobro powszechne jako regulator życia społecznego jest nietylko źródłem prawa, obowiązującego w tym zakresie, ale zarazem celem, którym powinien kierować się ustawodawca przy spełnianiu tych swoich funkcyj.

Zasady te stosują się także do specjalnych warunków, w których żyje i rozwija się społeczność międzynarodowa, choć przyznajemy, że właśnie tutaj szczególnie trudno jest zapewnić im całkowite poszanowanie. Trudności wynikają stąd przedewszystkiem, że społeczność międzynarodowa zorganizowana jest na podstawach bardzo kruchych, że pod względem prawnym przypomina ona społeczeństwa pierwotne, gdzie brak jest centralnej władzy, stanowiącej prawo i stojącej na jego straży. Istotnie, państwa uważają się za związane tylko temi prawami, którym się same poddały; wymiar sprawiedliwości międzynarodowej znajduje się jeszcze w początkach swojego rozwoju, a działanie organów bezpieczeństwa, które jeszcze nie istnieją, jest zbyt często zastąpione pomocą własną.

Niemniej wspomniana już współzależność poszczególnych państw zmusza je do przestrzegania pewnych reguł

prawnych we wzajemnych stosunkach i choć reguły te zyskują wobec nich moc prawną dopiero z chwilą, kiedy je przyjęły, to nie da się zaprzeczyć, że od tej chwili wiążą one dane państwo jako reguły prawne, a więc bez względu na to, czy dalsze ich przestrzeganie odpowiada jego woli i interesom. Jeżeli zobowiązania takie bywają często łamane, to ich charakterowi prawnemu bynajmniej to nie uwłacza, gdyż moc obowiązująca normy prawnej oznacza tylko tyle, że jej przełamanie jest niedozwolone, ale nikt nie twierdzi, że jest fizycznie niemożliwe. — Zapewne, normy prawne są z reguły obwarowane pewnemi sankcjami, a brak takich sankcyj w prawie narodów jest często wysuwany jako argument przeciwko jego prawnemu charakterowi; tymczasem można co najwyżej przyznać, że sankcje takie są przez prawo narodów ujęte w prawniczo mniej doskonałe formy — niewątpliwie jednak istnieją pod postacią uprawnionych represyj, ze strony państwa pokrzywdzonego.

Nietylko potrzeba norm prawnych, regulujących stosunki międzynarodowe, ale także ich rzeczywista moc obowiązująca była zawsze i z całym naciskiem podkreślana przez publicystów katolickiej szkoły, a stanowisko to jest w pełni uzasadnioną rolą, którą ona przypisuje dobru powszechnemu we wszystkich społecznościach ludzkich. To też bardzo znamiennym a dla katolików pocieszającym jest fakt, że dziś, kiedy coraz bardziej rozpowszechniają i pogłębiają się badania nad istotą prawa narodów i regulowanych przez nie stosunków, że właśnie dzisiaj badania te nawiązują do prawd, odkrytych i stwierdzonych już przed wiekami przez katolickich uczonych. Tomasz z Akwinu, Victoria i Suarez wydają się w wielu swych poglądach na te sprawy tak nowocześni, jakby na świat dzisiejszy patrzeli. Dla przykładu przytoczymy, dziś już klasyczny, cytat z Suareza (1584—1617): „Choć każde państwo, rzeczpospolita czy monarchja, jest w sobie samem społecznością doskonałą i z własnych złożoną członków, niemniej każde z nich jest także w pewnym względzie częścią owej całości, którą rodzaj ludzki tworzy. Nigdy bowiem społeczności te, wzięte pojedyńczo, nie są na tyle samowystarczalne, aby nie potrzebowały pewnej wzajemnej pomocy, związku i porozumienia, które służą

bądź dla zaspokojenia moralnych potrzeb i niedostatków, bądź dla udoskonalenia i większego pożytku. Dlatego też potrzebują one prawa, któreby niemi we właściwy sposób kierowało przy tego rodzaju stosunkach i związkach".

W ustępie tym podkreślona jest z należytym naciskiem konieczność, aby także państwa poddały się prawu, które jest wykładnikiem dobra powszechnego w społeczności państw. Tylko w granicach, które wykreśla to prawo możemy przyznać państwom suwerenność, choć atrybut ten jest zbyt często pojmowany jako wyzwolenie od wszelkiego prawa. Ale takie, zgodne z katolickim duchem, ograniczenie władzy państwowej przez wzgląd na dobro powszechne nie pomniejsza bynajmniej zadań, do których władza jest powołana. Przeciwnie, ułatwi to nawet ich spełnienie, skoro daje gwarancję spokojnego i zgodnego z prawem rozwoju stosunków międzynarodowych.

Podobnym ograniczeniom musi zresztą władza państwowa ulegać także w stosunku do własnych poddanych, gdyż będąc stróżem prawa, sama musi go w pierwszym rzędzie przestrzegać. Ale wzamian za bezpieczeństwo i dobrobyt, które im zapewnia, może od obywateli wymagać nietylko przywiązania i posłuchu, lecz także ofiar, uzasadnionych znowu względem na dobro powszechne.

III.

Należyty stosunek obywateli do państwa wynika zresztą zazwyczaj samorzutnie z pewnych naturalnych pobudek, a więc z przywiązania człowieka do ziemi, na której się urodził i wychował, z przywiązania do grupy społecznej, która tę samą ziemię zamieszkuje i z którą łączy go wspólność języka, pochodzenia, przeszłości historycznej. Wszystkie te czynniki, które możemy krótko określić mianem kultury, są naturalnemi właściwościami naszego duchowego oblicza, a charakteryzują je w zupełnie podobny sposób, jak rysy twarzy naszą postać zewnętrzną. Poczucie szczególnego związku, szczególnej solidarności wśród ludzi, złączonych tą wspólną kulturą i wspólną zależnością od władzy, która stoi na jej straży, poczucie, które zwiemy miłością ojczyzny jest w swoich pierwiastkach tak naturalne, że właśnie dzięki

temu musimy mu przyznać wysoką wartość moralną i społeczną. Miłość ojczyzny jest dla społeczeństw najsilniejszą bodaj więzią, która często skuteczniej niż przymus ogranicza samowolę jednostek na rzecz wspólnego dobra ogółu.

Daleki od tłumienia w duszach ludzkich fermentów, które w nie sama natura włożyła i których działanie może być tak zbawienne, Kościół nietylko w pełni uznaje ich wartość, ale nakłada na ludzi obowiązek ich pielęgnowania. Chodzi jednak o to, aby miłość ojczyzny stała się także w dziedzinie stosunków międzynarodowych czynnikiem twórczym a nie hamującym. Problem ten zyskał zaś szczególne znaczenie w historji nowożytnej, zwłaszcza powojennej. Nasze czasy są bowiem nacechowane rozwojem dwu prądów, które można i trzeba doprowadzić do równowagi; w rzeczywistości jednak przesady, w które jeden z nich popada, są dla zwolenników drugiego bodźcem do przeciągania struny na swoją stronę.

Poczucie narodowe i tak już silnie wyegzaltowane przez wojnę i jej następstwa, dochodzi u wielu do szkodliwego przerostu właśnie wskutek reakcji, którą wywołuje skrajny internacjonalizm, wyznawany zwłaszcza przez socjalistów i komunistów. Odmawia on wszelkiej wartości tym duchowym elementom, które na miłość ojczyzny się składają, głosi, że wyłącznie materjalne interesa tworzą więź społeczną między ludźmi, tak że prawdziwie istotną jest tutaj ponadnarodowa solidarność klasowa, podczas gdy narodowa pozostaje fikcją, która kapitałowi służy jako jedno więcej narzędzie do gnębienia proletarjatu.

Nic nie może być bardziej obce duchowi katolickiemu jak ten jaskrawy i gruby materjalizm, lekceważący osobowość człowieka, którą narodowość nietylko dokładniej określa i wyodrębnia, ale także i wzbogaca w nieocenione moralne wartości. Dla marksistów ideałem jest człowiek-standart, czujący, myślący, mówiący tak samo we wszystkich częściach świata i pod wszystkiemi szerokościami geograficznemi, zrównany z innymi nietylko pod względem praw i obowiązków, ale także dóbr, które swojemi nazywa, kierowany w swem postępowaniu jedynie troską o chleb codzienny z wykluczeniem wszelkich idealnych pobudek. Nie da się

zaprzeczyć, że sprawowanie rządów nad ludzkością byłoby bezporównania łatwiejsze, gdyby się udało pobudki ludzkiego działania sprowadzić do najpierwotniejszych, powiedzmy zwierzęcych instynktów, a społeczeństwa zamienić na stada lub raczej na kryminały — zgodnie ze zwierzeniem, które Papini w swoim „Gogu" kładzie w usta Lenina. Ta rozmowa, choć zmyślona, zdaje się trafnie odzwierciedlać ideały, które przyświecają wyznawcom integralnej nauki Marxa, a wiemy, w jaki sposób zostały w Rosji przynajmniej poczęści zrealizowane.

A jednak internacjonalizm, wychodzący z właściwych założeń i skierowany do właściwych celów winien przyczynić się do szczęścia i postępu ludzkości zupełnie podobnie jak dobrze rozumiana miłość ojczyzny. Chcąc go trafnie ująć musimy przedewszystkiem uznać podział ludzkości na różne narody i różne państwa za fakt, którego zmienić się nie da i nad którym też niema potrzeby ubolewać, skoro jedność będziemy mogli i na tej podstawie osiągnąć. Trzeba nawet przyznać, że jedność jest wówczas bardziej doskonała, gdy jest złożona z różnorodnych części, z których każda spełnia wyłącznie sobie właściwe funkcje, tak że zniekształcenie lub utrata jednej nie da się zastąpić przez inne i wywołuje zaburzenia w całym organizmie. Rozbiory Polski jaskrawo uwydatniają trafność tego porównania, skoro stały się źródłem takich zaburzeń przez przeciąg 150 lat, a trzeba objektywnie przyznać, że upadek Monarchji Austro-Węgierskiej, niezależnie od słusznych aspiracyj ludów, które wyzwolił, naraził naszą część świata na wstrząsy, które dzisiaj szczególnie wyraźnie odczuwamy. Różnorodność języków, narodów, kultur i historji nie jest więc przekleństwem rodzaju ludzkiego lecz przeciwnie, wzbogaca jego całość, choć zharmonizowanie sprzecznych często interesów i dążeń poszczególnych narodów i poszczególnych państw wydaje się dzisiaj problemem trudnym do rozwiązania.

Widzieliśmy wprawdzie, że tak oczywista właśnie w naszych czasach współzależność gospodarcza w pewnej mierze zmusza do ukrócenia nieograniczonej samowoli, do poddania się pewnym powszechnie obowiązującym regułom. Jednocześnie jednak stwierdzamy, że równolegle z postępem kryzysu gospodarczego ujawnia się we wszystkich państwach

dążenie, aby od więzów tej współzależności się uwolnić, odgrodzić się od reszty świata coraz wyższym i bardziej nieprzenikliwym murem, w jego cieniu leczyć niezagojone jeszcze rany, które wojna zadała, a przy okazji do nowej się przygotować. Ciekawem jest obserwować, jak kryzys wpływa na rozwój nacjonalizmu nietylko zresztą w dziedzinie gospodarczej. Nędza i głód są niewątpliwie złymi doradcami, a bezrobotnych jest zdaje się najłatwiej uspokoić, zapewniając ich, że to zły sąsiad jest sprawcą ich złego losu. Nic dziwnego, że ten sąsiad musi się mieć na baczności i pięknem za nadobne odpłaca.

Kiedy więc prawdziwie skutecznych środków przeciw gospodarczym niedomaganiom można szukać jedynie we wspólnej międzynarodowej akcji, rozwój nacjonalizmu we wszystkich krajach akcję tę utrudnia i paraliżuje; uważają one, że *splendid isolation*, nawet okupiona niedostatkiem, lepiej odpowiada interesom a może tylko dumie narodu, niż ścisły związek ze społecznością międzynarodową, który jest wprawdzie warunkiem zamożności, ale zarazem w wyższej mierze ograniczyłby ich swobodę działania. Wynika stąd, że wbrew materjalistycznym poglądom na świat gospodarcze pobudki odgrywają w postępowaniu ludzi a zwłaszcza polityce narodów bynajmniej nie wyłączną rolę, że przeciwnie często ustępują innym motywom działania, któremi trudniej jest kierować właśnie dlatego, że są nieracjonalne i w swoich skutkach niewymierne.

IV.

Czy jest możliwem te ideowe dążenia, które dziś wyrastają na gruncie skrajnego nacjonalizmu i egoizmu narodowego sprowadzić do wspólnego mianownika w tym sensie, żeby duchowa jedność ludzkości okazała się silniejsza niż rozbieżne dążenia części, z których się składa?

Aby oprzeć stosunki międzynarodowe na trwałej i mocnej podstawie potrzebuje świat dzisiejszy przedewszystkiem prawdy. Między jednostkami zarówno jak między społeczeństwami niema bowiem więzi silniejszej jak prawdy wspólne, nie podlegające dyskusji i nie podawane w wątpliwość, które wykreślają drogę do realizacji wspólnych całej ludzkości celów.

Doświadczenie wykazuje, że wspólność materjalnych interesów jest dla stosunków międzynarodowych podstawą zbyt kruchą, że co więcej ani skrajny nacjonalizm, ani materjalistyczny internacjonalizm nie są w stanie zaspokoić nawet czysto doczesnych interesów i potrzeb ludzkości.

Pierwszy jest w stosunkach międzynarodowych równie szkodliwy jak skrajny indywidualizm w życiu społecznem. Tutaj jednostka może osiągnąć pełny rozwój swoich duchowych, intelektualnych a nawet fizycznych możliwości tylko w ścisłym związku ze społeczeństwem, na którego rzecz jej bezwzględna swoboda ulega pewnym ograniczeniom. Podobnie i rządy każdego państwa muszą wreszcie zrozumieć, że korzyści, które płyną z ożywionej międzynarodowej wymiany dóbr zarówno materjalnych jak i duchowych, trzeba opłacić ograniczeniem, tak zazdrośnie dotąd strzeżonej, suwerenności.

Oczywiście jednak ograniczenia te nie mogą iść po linji komunistycznego materjalizmu, którego ideał tak dosadnie oddaje „Nowy Wspaniały Świat" Huxley'a, gdzie człowiek jak każdy inny towar wychodzi z fabryki gotowy, w serjach różnego typu, gdzie bogactwo duchowego oblicza ludzkości, wynikające z różnorodności kultur i aspiracyj jest zastąpione powszechnem i zupełnem zadowoleniem czysto zmysłowych potrzeb.

W pośrodku między temi dwoma biegunami stoi katolicki uniwersalizm, który każdy pierwiastek ludzkiej natury odpowiednio docenia i przez właściwe szeregowanie wartości każdemu wyznacza należne miejsce. Czy chodzi o rodzinę, państwo, czy społeczność międzynarodową — uniwersalizm stawia wprawdzie, w hierarchji wartości, ponad dobrem indywidualnem zawsze dobro powszechne, ale nie traktuje go jako wartości oderwanej i bezwzględnej — przeciwnie uważa je za środek, którego umiejętne wykorzystanie jednostce właśnie zapewni pełnię rozwoju.

Postulaty te wydają się tak jasne i racjonalne, że trudno byłoby zrozumieć dlaczego w praktyce są tak często pomijane, gdyby nie stare doświadczenie, że namiętności i strach odgrywają w stosunkach międzynarodowych bezporównania większą rolę niż rozsądek i zaufanie. Dziś, kiedy każde wy-

darzenie odbija się w opinji publicznej tysiącznem echem — zjawisko to występuje niestety z silniejszem niż kiedykolwiek natężeniem.

Jednakże Kościół opiera swoją społeczną i polityczną doktrynę nietylko na racjonalnych argumentach, ale także na prawdach objawionych, które ludziom wskazują ich nadprzyrodzone przeznaczenie. To też wzrost autorytetu Kościoła tak widoczny po wojnie nawet w świecie niekatolickim, tłumaczy się niewątpliwie wyraźną dla wszystkich różnicą między niezmiennością ideałów, do których on prowadzi, a szybką dewaluacją, której uległy różne bożyszcza współczesnej ludzkości. Cóż dziwnego, że sfery intelektualne a zwłaszcza młodzież, odczuwa potrzebę oparcia swych wierzeń o niewzruszalny autorytet Kościoła, skierowania swych dążeń do celu, który jedynie wśród płynności dzisiejszych stosunków wykazuje niezmienną stałość.

Co więcej, droga, która doń prowadzi jest przeznaczona dla wszystkich bez różnicy majątku czy wykształcenia, rasy czy języka. Na nią wzywa Kościół całą ludzkość, pragnąc zjednoczyć ją w powszechnem braterstwie. Trudno istotnie wystawić sobie silniejszą i trwalszą spójnię między ludźmi, jak świadomość, że są złączeni nierozerwalnie i to węzłem podwójnym: jednością pochodzenia i jednością przeznaczenia.

Głosząc i przypominając ludziom te prawdy, Kościół najlepiej służy sprawie powszechnego i trwałego pokoju. Stanowią one w jego ręku środek znacznie skuteczniejszy niż bezpośrednia interwencja w stosunki międzynarodowe, która mogłaby na szwank narazić jego ponadnarodowe posłannictwo. Dlatego też Kościół, ku rozczarowaniu zapewne wielu miłośników pokoju, nie chce i nie może ani potępić bezwzględnie wojny, skoro i wojna może być środkiem sprawiedliwym, ani wypowiedzieć się urzędowo za wydatnem ograniczeniem, czy też zupełnem zaniechaniem zbrojeń. Uważa bowiem, że ocena potrzeb, odczuwanych w tym względzie przez poszczególne państwa, wykracza poza ramy jego nadprzyrodzonego posłannictwa; zupełnie podobnie jak kwestja, czy w konkretnym wypadku choć jedna ze stron wojujących ma sprawiedliwość po swojej stronie.

Wnikając promieniami swojej nauki w serca i umysły ludzkie, może Kościół na rzecz powszechnego i trwałego pokoju działać tylko pośrednio. Ale skoro dla poznania i zastosowania głoszonych przez się prawd dostarcza ludziom obok najbardziej przekonywujących argumentów swojej doktryny, także środków nadprzyrodzonych, musimy wierzyć, że przy ich pomocy osiągnie ten cel, tak gorąco przez całą ludzkość upragniony.

Henryk Dembiński
Lublin

Ustawa sterylizacyjna w Niemczech.

Z dniem 1 stycznia bieżącego roku wchodzi w Niemczech w życie prawo o sterylizacji, wydane przez Rząd Rzeszy dn. 14 lipca 1933 r. jako „Ustawa o zapobieganiu rozrodowi dziedzicznie obciążonych", *Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses.*

Ustawa ta, składająca się z 18 paragrafów, orzeka, że sterylizacja może mieć miejsce w następujących wypadkach dziedzicznego obciążenia: 1) wrodzony niedorozwój umysłowy, 2) schizofrenja, 3) obłęd manjakalno-depresyjny (cyrkularna psychoza), 4) dziedziczna padaczka (epilepsja), 5) dziedziczna pląsawica, 6) dziedziczna ślepota, 7) dziedziczna głuchota, 8) poważne dziedziczne zniekształcenie cielesne; 9) nadto może zostać sterylizowanym cierpiący na ciężki alkoholizm chroniczny (§ 1).

„Ktokolwiek jest dotkniętym jednem z wymienionych obciążeń dziedzicznych może *(kann)* zostać obezpłodnionym (sterylizowanym) zapomocą zabiegu chirurgicznego, jeśli na podstawie doświadczeń wiedzy lekarskiej można z wielkiem prawdopodobieństwem przypuszczać, że jego potomkowie będą obarczeni poważnemi niedomaganiami dziedzicznemi, fizycznemi lub duchowemi" (§ 1. 1).

Uprawnionym do przedłożenia wniosku o obezpłodnienie jest: 1) ten, kto ma być sterylizowany; jeśli zaś nie ma zdolności do działania, lub z powodu upośledzenia umysłowego został pozbawiony samodzielności prawnej, albo nie ukończył 18-ego roku życia, może to uczynić jego prawny zastępca za zezwoleniem sądu opiekuńczego; w innych wy-

padkach ograniczonej zdolności do działania konieczną jest zgoda prawnego zastępcy, względnie opiekuna. Do podania, które w razie życzenia można cofnąć, załączyć należy świadectwo lekarskie, że petent został dostatecznie pouczony o istocie i następstwach zabiegu. 2) Wniosek taki może także przedłożyć lekarz urzędowy, a 3) dla osób przebywających w szpitalach, zakładach leczniczych lub opiekuńczych, kierownik instytucji (§ 3).

Podanie wnosi się pisemnie i z odpowiedniem umotywowaniem do specjalnego sądu dla spraw dziedziczno-zdrowotnych (*Erbgesundheitsgericht*), który jest przyłączony do sądu zwyczajnego i składa się z sędziego i z dwóch o określonych kompetencjach lekarzy (§ 4—6). Sąd ten, którego rozprawy nie są jawne, ma postarać się o wszelkie informacje, świadków i rzeczoznawców; o ile nimi są lekarze, nie wolno im kierować się tajemnicą zawodową (§ 7). Po zbadaniu całokształtu sprawy sąd rozstrzyga większością głosów na podstawie własnej swobodnej oceny. Wyrok musi być pisemnie podany i umotywowany (§ 8). Przeciw niemu wolno w przeciągu terminu prekluzyjnego jednego miesiąca wnieść zażalenie do wyższego sądu dla spraw dziedziczno-zdrowotnych (*Erbgesundheitsobergericht*), którego orzeczenie rozstrzyga już ostatecznie (§ 9, 10).

Sam zabieg chirurgiczny może być wykonany tylko w oznaczonym przez władze zakładzie leczniczym i przez upoważnionego lekarza, którym nie może być jednak lekarz, który stawiał wniosek sterylizacji w danym wypadku, lub brał udział w postępowaniu sądowem. Do operacji może przystąpić dopiero po ostatecznem wydaniu wyroku, o wykonaniu zaś jej i zastosowanej metodzie winien donieść pisemnie urzędowemu lekarzowi (§ 11).

„Jeśli sąd wydał ostateczną decyzję co do sterylizacji, to należy ją wykonać, choćby wbrew woli osoby, mającej być poddaną zabiegowi, chyba że ona sama postawiła ten wniosek". Lekarz urzędowy ma się wówczas zwrócić do policji, która przedsięweźmie odpowiednie kroki, nie cofając się w potrzebie przed użyciem „bezpośredniego przymusu" (§ 12, 1). Tylko o ileby zaszły okoliczności, domagające się ponownego zbadania stanu faktycznego, może nastąpić wzno-

wienie postępowania sądowego, z tymczasowem zawieszeniem wykonania poprzedniego wyroku (§ 12, 2).

Koszta postępowania sądowego ponosi skarb państwa, koszta zaś zabiegu lekarskiego u ubezpieczonych Kasa Chorych, u ubogich instytucje opiekuńcze, we wszystkich innych wypadkach do połowy skarb państwa i osoba sterylizowana (§ 13).

Obezpłodnienie, wykonane nie podług przepisów tej ustawy, oraz usunięcie gruczołów płciowych są tylko wtedy dopuszczalne, kiedy lekarz wykonuje je podług przepisów sztuki lekarskiej dla odwrócenia poważnego niebezpieczeństwa dla życia lub zdrowia odnośnej osoby i za jej zgodą (§ 14).

Osoby biorące udział w całem postępowaniu, albo w wykonaniu zabiegu chirurgicznego, są obowiązane do tajemnicy urzędowej, pod karą więzienia do pół roku lub grzywny; dochodzenie w tej mierze może mieć miejsce tylko na wniosek (§ 15).

Wykonanie tej ustawy jest obowiązkiem rządów krajowych (§ 16). Minister Spraw Wewnętrznych Rzeszy w porozumieniu z ministrem Sprawiedliwości Rzeszy wydadzą potrzebne rozporządzenia wykonawcze; ustawa wchodzi w życie z dniem 1 stycznia 1934 r. (§ 17, 18).

Tak wygląda w streszczeniu ustawa, która stanowi jedno z ogniw nowej polityki ludnościowej III-ej Rzeszy, mającej na celu utrzymanie „czystości rasy" i ochronę przed zwyrodnieniem. Obok troski o rodzinę i wzrost liczby urodzeń, o fizyczne i duchowe zdrowie ogółu, wysuwa się więc na czoło postulaty eugeniki negatywnej — zapobieżenia tym szkodom, jakie zagrażają społeczeństwu z powodu różnego rodzaju obciążeń dziedzicznych.

O ile bowiem niedomagania, wady i choroby, nabyte przez jednostkę w ciągu jej życia pod wpływem zewnętrznych warunków życiowych i środowiska, są tylko jej własnem nieszczęściem i nie przechodzą na potomstwo — o tyle ujemne dziedziczne właściwości mogą stanowić prawdziwą klęskę, gdyż przechodzą nieprzerwanie z pokolenia na pokolenie. Wprawdzie nie odbiją się one na wszystkich potomkach, jeśli bowiem jedno z rodziców przekaże dziecku zawiązek

cechy ujemnej, recesywnej, a drugi cechy dodatniej, wówczas ta ostatnia jako dominująca, wystąpi najaw i dziecko będzie zdrowe. Lecz z tego ujawnionego stanu zdrowia (fenotypu) nie wynika bynajmniej, że jest on wiernem odbiciem typu dziedzicznego (genotypu); owszem w masie dziedzicznej owego „zdrowego" dziecka tkwi ukryty zawiązek cechy ujemnej, który przy sprzyjających warunkach ujawni się znowu w następnem lub dalszem pokoleniu.

Zrozumiałą więc jest rzeczą, że wśród różnorodnych czynników, jakie zagrażają zdrowiu społeczeństwa, szczególniejszą obawę budzą te, które opierają się na podłożu dziedziczności. Na same bowiem zawiązki cech dziedzicznych nie mamy bezpośrednio żadnego wpływu; posiadają one rozległą autonomję i niezależnie od woli człowieka przesuwają się z pokolenia na pokolenie według określonych praw dziedziczności, szerząc spustoszenie i zagrażając dalszym generacjom stopniowem zwyrodnieniem.

Walka zaś z tym wrogiem jest niezmiernie utrudnioną. W świecie zwierzęcym natura radzi sobie łatwiej; dzięki walce o byt i doborowi naturalnemu jednostki słabsze giną, a tylko zdrowe i silniejsze pozostają przy życiu i rozmnażają się. Lecz u człowieka proces taki nie może mieć zastosowania, jako zbyt bezwzględny i kosztowny, a przytem niezgodny z wymaganiami kultury. Owszem kultura działa tu w kierunku przeciwnym, ponieważ stara się otoczyć pieczołowitą troską osoby chorowite i upośledzone, podtrzymuje je i ułatwia rozród, a z nim przekazywanie różnych obciążeń dziedzicznych. Dodać tu zaś można nadto znany fakt, że ludzie upośledzeni silniej się rozradzają, podczas gdy wartościowi ograniczają dziś właśnie liczbę dzieci.

Temu trzeba wreszcie kres położyć — powiada prof. Dr. Ernst Rüdin (Monachjum) — przez nową ustawę sterylizacyjną, która musi powstrzymać „ów samobójczy proces" i to samo, co natura wykonuje w sposób okrutny, osiągnąć „drogą niebolesnego wyeliminowania małowartościowych komórek płciowych."

Jeśli bowiem chce się zapobiec przenoszeniu poważnych obciążeń dziedzicznych na potomków, to jedynem wyjściem jest przeszkodzenie rozrodowi osób, które niemi są

obarczone. Do tego zaś celu prowadzą dwie drogi: internowanie lub sterylizacja. Internowanie wymagałoby tak ścisłego odosobnienia danych osób, żeby nie dozwoliło im na obcowanie płciowe ani pomiędzy sobą, ani z innymi. Dożywotnia taka izolacja, chorych w zakładach leczniczych, a niebezpiecznych przestępców w więzieniach czy instytucjach poprawczych, jest wprawdzie środkiem wystarczającym, ale bardzo kosztownym i stąd przy większej liczbie pacjentów i delikwentów wprost niewykonalnym. Natomiast sterylizacja jest zabiegiem krótkim, stosunkowo tanim, a wiodącym do tego samego celu. Należy więc, zdaniem jej obrońców, dać pierwszeństwo temu zabiegowi, zwłaszcza, że jest on „mniej okrutny" od dożywotniego internowania.

Przypatrzmy się jednak bliżej, na czem polega ten zabieg? — Przedewszystkiem rozróżnić należy sterylizację i kastrację. [1])

Kastracja polega na operacyjnem całkowitem usunięciu obu gruczołów płciowych u mężczyzny czy kobiety. Jest to wszakże zabieg, który poza zamierzonym celem usunięcia zdolności rozradzania się pociąga za sobą różne ujemne i poważne nieraz następstwa, fizyczne i psychiczne. Pozostają one w ścisłym związku z tem, że wspomniane gruczoły są równocześnie źródłem wydzielania wewnętrznego, a utrata pochodzących z nich hormonów odbija się szkodliwie na cielesnym i duchowym rozwoju jednostki i cech właściwych jej płci. Anormalne stąd płynące objawy występują zwłaszcza u kobiet i to tem silniej, im młodsze były w chwili wykonania zabiegu. Toteż kastracji nie przeprowadza się dziś dla celów eugenicznych, lecz jedynie na podstawie ścisłych wskazań lekarskich, o ile wymaga jej rzeczywiście życie czy zdrowie danej osoby; gdzieniegdzie stosuje się ją nadto jako środek zapobiegawczo-leczniczy u niebiezpiecznych dla otoczenia przestępców seksualnych.

Odmienny natomiast charakter posiada sterylizacja (od łacińskiego *sterilis* = niepłodny), która również czyni mężczy-

[1]) Oba te zabiegi rozróżnia się dziś ściśle. W piśmiennictwie jednak nawet lekarskiem, miesza się je nieraz i używa terminu „sterylizacja, wyjałowienie" jako pojęcia ogólnego, a „kastracja" jako jednego z jej rodzajów.

znę, względnie kobietę niepłodną, ale nie pozbawia ich gruczołów, a tem samem płynących z nich i potrzebnych dla normalnego rozwoju hormonów. Stąd sterylizacja, zdaniem fachowców, zostawia dotkniętym nią osobom normalne samopoczucie i popęd płciowy, a pozbawia je tylko możności rozrodu, czasowo lub trwale. Ustawa niemiecka, o której obecnie mówimy, zajmuje się sterylizacją trwałą. Kwestja sterylizacji czasowej pozostaje narazie w stadjum doświadczeń, a stosowane dotychczas jej metody (operacyjna, promienioaktywna, hormonalna), są jednak zawodne, tak co do pewności wyników, jak długości trwania.

Dwie są dziś główne metody przeprowadzania sterylizacji trwałej: 1) chirurgiczna, wykonywana różnemi sposobami (zawodnemi nieraz), z których za najpewniejszy uchodzi częściowe przynajmniej wycięcie, oraz równoczesne podwiązanie odpowiednich przewodów obu gruczołów płciowych. 2) Zapomocą promieni Roentgena albo radu, które niszczącem oddziaływaniem na gruczoły płciowe powodują ich nieczynność w tworzeniu nowych komórek rozrodczych i tem samem niepłodność. Metoda ta jest wszakże niepewna co do trwałości wywołanej nią niepłodności, gdyż trudno jest obliczyć dokładnie potrzebną dla danej osoby dawkę, a przytem jest niebezpieczna dla organizmu i (w razie zawodu) dla ewentualnego potomstwa. Toteż narazie znajduje ona mniejsze zastosowanie i bywa raczej używana w tych wypadkach chorobowych, które same z siebie żądają takiego zabiegu (np. nowotwory złośliwe).

Powyższe wyjaśnienia pozwolą nam zrozumieć lepiej charakter i zakres niemieckiej ustawy sterylizacyjnej.

Przedewszystkiem ustawa ta nie upoważnia wcale do sterylizacji dla wskazań społecznych (trudności ekonomiczne, praca zawodowa matki i t. p.), ani nie jest bezpośrednio skierowana do celów leczniczych lub do zwalczania dziedzicznej przestępczości. Dozwala ona na sterylizację dla celów eugenicznych, dla zapobieżenia przekazywaniu następnym pokoleniom cięższych dziedzicznych obciążeń. Wskazuje na to wymieniony w nazwie cel ustawy *zur Verhütung erbkranken Nachwuchses,* wyjaśnienia pierwszego jej paragrafu i wykaz chorób, w jakich dopuszczalny jest zabieg; już

„ciężki alkoholizm" został osobno włączony jako specjalny wypadek.

Powtóre, uderza w tej ustawie szeroki stosunkowo zakres wypadków, w których sterylizacja może być wykonana, zasadniczo wprawdzie za zgodą danej osoby (*kann unfruchtbar gemacht werden*), ale w razie orzeczenia sądu dla spraw dziedziczno-zdrowotnych także wbrew jej woli i przymusowo. Znamiennem jest przytem, że dla uzasadnienia zabiegu sterylizacji nie potrzeba pewności, lecz wystarczy „wielkie prawdopodobieństwo", iż potomstwo danej osoby może przyjść na świat obarczone poważnem dziedzicznem obciążeniem.

Po trzecie, ustawa mówi tylko o sterylizacji i to operacyjnej (chirurgicznej). Sterylizacja zapomocą promieni Roentgena lub radu, oraz kastracja nie są tu przewidziane i mogłyby na podstawie tej ustawy o tyle tylko być dozwolone, o ile lekarz zastosowałby je z tytułu wskazań lekarskich dla ratowania przed poważnem niebezpieczeństwem dla życia lub zdrowia, i za zgodą pacjenta. Kastracja, i to przymusowa, niebezpiecznych dla otoczenia przestępców na tle seksualnem, jest przewidziana w osobnej ustawie przeciw zbrodniarzom nałogowym, wydanej nieco później od ustawy sterylizacyjnej. Zabieg ten, podług wyjaśnienia ministra Sprawiedliwości Rzeszy, Gürtner'a, jest „na podstawie doświadczeń lekarskich właściwym do stłumienia chorobliwego i zwyrodniałego popędu u przestępcy seksualnego, lub przynajmniej do takiego osłabienia go, ażeby nie przedstawiał już żadnego niebezpieczeństwa dla ogółu".

Zanim przejdziemy do krytycznej oceny ustawy o sterylizacji, musimy dla należytego jej oświetlenia powiedzieć jeszcze nieco o historycznej stronie zagadnienia obezpłodnienia wogóle.

Przedewszystkiem ani sama myśl, ani praktyka jego nie jest niczem nowem. Obezpłodnienie, zwłaszcza w formie kastracji, było w użyciu od najdawniejszych do najnowszych czasów, zarówno wśród ludów cywilizowanych jak pierwotnych Azji, Afryki i Australji. Zastajemy je już w starożytności w Azji zachodniej, Chinach, Egipcie i wogóle w Afryce północnej, a potem w Grecji, Rzymie i Galji. W następnych

wiekach, mimo pozytywnych zakazów, zwyczaj ten nie ustawał i jeszcze w r. 1911 liczono ponad 2.000 eunuchów w Konstantynopolu, a ekssułtan Abdul Hamid miał podobno sam przeszło 200 eunuchów.

Przyczyny, dla których wykonywano ten zabieg, były różnego rodzaju. Jedne religijnej natury, mianowicie kult niektórych bóstw, błędne pojęcie o zadośćuczynieniu za winy; tu należy również słynna sekta skopców, powstała w drugiej połowie 18-ego wieku, która rozpowszechniła się w Rosji i Rumunji. Niemałą rolę w stosowaniu kastracji odgrywały racje zdrowia lub zapobiegania rozradzaniu się chorych i upośledzonych. Przez długie wieki wykonywano tę operację na chłopcach dla zachowania im głosu sopranowego. Islam, mimo zakazów, przyczynił się do rozpowszechnienia instytucji eunuchów dla strzeżenia haremów. W średnich wiekach była kastracja gdzieniegdzie prawnym aktem kary, szczególnie za wykroczenia przeciw moralności. Kiedyindziej wchodziły w grę motywy niższej natury i zwyrodniały popęd seksualny. U niektórych ludów dzikich zabieg ten pojmowano jako akt zemsty lub zwycięstwa nad pobitym w boju wrogiem.

Nie jest również wynalazkiem niemieckim ustawowe uregulowanie obezpłodnienia. W Szkocji istniało ono już około 1800 r. w stosunku do złodziejów. W Kansas (Am. Pn.) wydano w r. 1855 prawo, karzące kastracją murzyna lub mulata, któryby dopuścił się gwałtu na białej kobiecie. Jeśli zaś chodzi o nowoczesne ustawodawstwo sterylizacyjne, to klasycznym jego krajem są Stany Zjednoczone Am. Pn. W okresie od r. 1907 (Indiana) do 1931 (Vermont) wprowadziło ustawowo sterylizację, dla różnych zresztą wskazań, około trzydziestu Stanów. Cyfra ta jednak nie jest zupełnie miarodajna, ponieważ, jak zobaczymy później, nie wszystkie Stany wprowadziły ustawę w życie.

Poza Stanami Zjednoczonemi Am. Pn. została sterylizacja przyjęta ustawowo tylko w paru krajach. W r. 1928 wprowadzono ją w Kanadzie, w prowincji Alberta, dla niektórych umysłowo chorych, oraz w Szwajcarji, w kantonie Waadt, dla pewnych kategoryj umysłowo chorych, oraz dla niebezpiecznych dla otoczenia narkomanów. W Danji ustawa z r. 1929

pozwala sterylizować umysłowo upośledzonych i przestępców seksualnych. Ostatnio, jak doniosły dzienniki, wprowadzono również ustawę sterylizacyjną w Gdańsku. W szeregu innych państw, jak w Anglji, Francji, Szwecji, Czechosłowacji, Węgrzech poruszono również sprawę ustawowego uregulowania sterylizacji, gdzieniegdzie wniesiono nawet odpowiednie projekty.

I w Niemczech ustawa sterylizacyjna z dn. 14 lipca 1932 r. nie jest w całości dziełem III-ej Rzeszy. Przygotowywano ją tu oddawna, poczęści w opinji publicznej, a przedewszystkiem w laboratorjach naukowych dla kwestji dziedziczności i higjeny rasy, jakich Niemcy posiadają większą liczbę, a wśród których naczelne miejsce zajmuje *Kaiser Wilhelm-Institut für Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik* w Berlin-Dahlem, pozostający pod kierownictwem znanego uczonego, Dra Eugen Fischer'a.

Odosobnione głosy za praktyką obezpłodniania osób dziedzicznie silniej obciążonych pojawiały się wśród lekarzy niemieckich od dłuższego czasu; polecał je przecież już w r. 1779 dr. J. P. Frank w swym „Systemie" medycyny. Co się tyczy sterylizacji małowartościowych jednostek, to pierwszy wniosek o ustawowe zaprowadzenie jej w stosunku do nieuleczalnych alkoholików zgłoszono w r. 1903, na 9-ym Międzynarodowym kongresie antyalkoholowym w Bremie. Wprawdzie propozycję tę odrzucono wówczas z oburzeniem, ale sama myśl przyjęła się i w kilka lat później, można powiedzieć od r. 1907, zainteresowanie zagadnieniem sterylizacji było już ogólne, a szczyt swój osiągnęło po wojnie światowej.

Uderzono wtedy na alarm, żeby nie cofać się nawet przed radykalnemi środkami i ratować naród niemiecki przed zwyrodnieniem. Obok innych środków zaradczych posypały się projekty ustawowego uznania sterylizacji, wśród nich najgłośniejszy dra Boeters'a z Zwickau, przedłożony naprzód w r. 1923 Rządowi saskiemu, a w r. 1925 Rządowi Rzeszy (t. zw. *lex Zwickau*). Jako o rzeczy postanowionej mówiono o sterylizacji ustawowej w r. 1927 i 1928 przy układaniu nowego kodeksu karnego. Ustawa hitlerowska o sterylizacji

była więc tylko kropką nad i, uwieńczeniem, jeśli tak wolno się wyrazić, długich i na szeroką skalę zakrojonych przygotowań.

Niemiecka ustawa sterylizacyjna narobiła dużo wrzawy, a episkopat tamtejszy interwenjował u Rządu w krótki czas po jej wydaniu. Obok biologicznego jej uzasadnienia i celowości, do czego powrócimy jeszcze, podniesiono liczne zastrzeżenia z e s t a n o w i s k a e t y k i. Sterylizacja jest zabiegiem poważnym, sięgającym głęboko w życie i prawa jednostki, jest jej okaleczeniem i pozbawieniem zdolności do funkcji, do której ma prawo z natury. Budzi się więc pytanie: czy państwo może legalizować taki zabieg, bądź podjęty przez jednostkę na własne jej żądanie, bądź nawet wykonany przymusowo?

Zwolennicy sterylizacji odpowiadają na to twierdząco i usiłują uzasadnić swe stanowisko. Wskutek wojny światowej, mówią, Niemcy utraciły w poległych około dwóch miljonów najdzielniejszych i w sile wieku będących mężczyzn, podczas gdy ocaleli ci, których z powodu fizycznej czy umysłowej niezdolności nie wezwano do służby wojskowej. Nadto wśród pozostałej ludności wielu nosi ślady wojny, mężczyźni z powodu ran i wstrząśnień przebytych, kobiety wskutek nadmiernej i nieodpowiedniej nieraz dla nich pracy, oraz ciężkich przeżyć wojennych.

Poza tem ogólnem obniżeniem jakościowej wartości narodu niemieckiego, fizycznej i duchowej, trzeba jeszcze uwzględnić wysoką liczbę jednostek i rodzin, obciążonych poważnemi chorobami dziedzicznemi. Podług przytaczanych ostatnio (wahających się zresztą) obliczeń istnieje w Niemczech przypuszczalnie około 250—300.000 umysłowo chorych, 100.000 epileptyków, 150—180.000 umysłowo niedorozwiniętych i 6 miljonów psychopatów, z których to chorych znaczny odsetek jest dziedzicznie obciążonych. W r. 1929 przebywało w niemieckich zakładach leczniczych i opiekuńczych dla umysłowo chorych i upośledzonych, dla epileptyków i nerwowo chorych 305.671 osób, nie mówiąc o dużej liczbie innych, przebywających poza zakładami. Do nich zaś

dodać trzeba jeszcze chorych na innego rodzaju choroby dziedziczne, oraz na gruźlicę i choroby weneryczne.

Te liczne zastępy obarczonych poważnemi chorobami dziedzicznemi lub co najmniej skłonnością do nich, przyczyniają się do stopniowego zwyrodnienia ogółu i stają się dlatego dużem niebezpieczeństwem dla przyszłości narodu. Nadto obciążają one pozostałą, więcej wartościową część społeczeństwa nieznośnemi ciężarami finansowemi.

Podług najskromniejszych obliczeń Otmara von Verschuer'a znajduje się w Niemczech po zakładach i szpitalach około 220.000 osób ciężej umysłowo chorych. Ponieważ najniższy koszt dziennego utrzymania takiego chorego wynosi 3·43 RM., przeto na sam ten cel trzeba wydać rocznie okrągło 275 miljonów marek niem. Do tego zaś trzeba dodać co najmniej 13.000 dziedzicznie ślepych, z których każdy w ciągu ośmiu lat szkolnych (nie licząc dalszych czterech lat wykształcenia zawodowego) kosztuje około 26.000 marek, oraz przynajmniej 15.000 dziedzicznie głuchych, z których na każdego przypada w tym samym czasie 20.000 marek. Jeśli do tego dołączy się wydatki na pozostałych dziedzicznie chorych, zrozumiemy, jak olbrzymi haracz płacić musi społeczeństwo na utrzymanie tych, którzy, jako nosiciele chorób dziedzicznych, są tylko ciągłem dla niego niebezpieczeństwem, podczas gdy równocześnie brak środków dla popierania jednostek i rodzin zdrowych, które żyją dziś w niedostatku, a byłyby właśnie ratunkiem dla kraju i mogły mu zgotować lepszą przyszłość.

Taki stan rzeczy jest jednak anormalny i, w tem zgadzają się wszyscy, musi się mu zaradzić. „Musi się coś zrobić", żeby ograniczyć rozród osób dziedzicznie silnie obciążonych. Lecz jaką do tego celu obrać drogę?

Dobrowolna wstrzemięźliwość tych chorych byłaby pod każdym względem najlepszem rozwiązaniem; lecz w obecnym wypadku niema o niej co mówić, i wogóle trudno odwoływać się do jakichkolwiek wyższych pobudek, gdyż mamy do czynienia przeważnie z ludźmi upośledzonymi, o niskich nieraz instynktach i pozbawionych poczucia odpowiedzialności. Troskliwe wychowanie w specjalnych zakładach również nie może wchodzić w rachubę, ponieważ wy-

rabia wprawdzie jednostki, ale nie ma żadnego wpływu na ukryte w nich ujemne zawiązki dziedziczne, owszem ułatwia jeszcze ich przekazywanie przez to, że ludzi tych wprowadza zpowrotem do społeczeństwa.

Wszelkie pozytywne środki zaradzenia złemu zawodzą więc i do użycia pozostają jedynie negatywne. Z pośród nich łagodniejsze, jak zakaz małżeństwa osobom obciążonym dziedzicznie, wprowadzanie w tym celu obowiązkowych świadectw przedślubnych oraz prawnych przeszkód małżeńskich, nie jest dostatecznem załatwieniem sprawy, gdyż nie zapobiega przychodzeniu na świat dzieci nieślubnych. Internowanie i izolacja są, jak już widzieliśmy, środkami zbyt kosztownemi, a mało skutecznemi, gdyż osoby chore często miały już dzieci przedtem, względnie mogą je mieć później, o ile nie będą dożywotnie zamknięte. Tak więc, jeśli odrzucimy inne barbarzyńskie metody, stosowane w dawnych wiekach lub u ludów dzikich do osób obciążonych, względnie ich dzieci, pozostanie jako ostatni skuteczny środek — sterylizacja.

Należy ją zatem, powiada prof. Dr. Ernst Rüdin, kierownik oddziału genealogicznego w zakładzie dla badań psychjatrycznych w Monachjum — uznać za najlepszą metodę, gdyż w obecnym wypdku „nie jest ona żadną karą, żadną niebezpieczną dla życia operacją; owszem jest z podwójnego względu dobrodziejstwem, ponieważ nietylko w najprostszy sposób uwalnia pożałowania godnego dziedzicznie chorego od ciężaru odpowiedzialnej i kosztownej troski o chore, nie umiejące sobie w życiu radzić i często zbrodnicze dzieci — ale nadto utrzymuje w czystości święty strumień zdrowego i bogatego życia rasy, oraz otwiera miejsce dla ludzi zdrowych, silnych i wolnych od dziedzicznej przestępczości". [1])

Przytoczyliśmy umyślnie obszerniej racje obrońców sterylizacji, gdyż świadczą o powadze zagadnienia i tłumaczą, dlaczego to rozwiązanie zdołało pozyskać tylu sympatyków, nawet wśród uczonych katolickich. Nie należy bowiem zapominać, że aż do ostatnich czasów szereg katolickich mo-

[1]) *Archiv für Kriminologie*, Berlin r. 1933, t. 93, zesz. 1—2, str. 4.

ralistów i teologów zgadzał się na ustawową sterylizację (wogóle obezpłodnienie), opierając się zarówno na rzeczowych [1]) jak historycznych dowodach. Na obezpłodnienie jako karę zgadzali się przecież, pośrednio co najmniej i z zastrzeżeniami, także św. Tomasz z Akwinu i św. Alfons Liguori; nadto przez tyle wieków tolerowano zabieg ów na chłopcach, należących do chórów.

Prawda, że w czasach najnowszych stan rzeczy zmienił się znacznie, gdyż obezpłodnienia nie wprowadza się dziś jako kary, lecz jako środek leczniczy i zapobiegawczy, stosowany na podstawie odpowiednich wskazań. Okoliczność ta jednak nie usunęła istniejącej różnicy zdań w sferach katolickich, lecz raczej pogłębiła ją, komplikując jeszcze bardziej zagadnienie i dostarczając obu stronom nowych argumentów. Niepodobna nam oczywiście wchodzić w szczegóły tych dyskusyj i Czytelników, którzy pragnęliby zapoznać się z niemi bliżej, odsyłamy od odnośnej literatury. [2]) Chcemy wszakże podkreślić, że obóz, uznający ustawowe wprowadzenie sterylizacji dla celów eugenicznych za rzecz nieetyczną i niedozwoloną, rósł coraz bardziej na siłach i zajął zdecydowane w tej mierze stanowisko już przed ogłoszeniem Encykliki o małżeństwie chrześcijańskiem.

Nie wszystkie oczywiście kwestje w sprawie sterylizacji były przedmiotem dyskusyj, co do niektórych panowała całkowita jedność zdań. I tak wszyscy zgadzali się, że dozwolonem jest obezpłodnienie, wykonane na podstawie w s k a-

---

[1]) Rzeczowe racje czerpano: z pojęcia kary — jeśli wolno pozbawiać życia, to tem bardziej jakiej funkcji lub części ciała; z prawa władzy publicznej, która dla dobra ogółu może żądać różnych ofiar, nawet życia — a więc tem bardziej mniejszego dobra, jakiem jest zdolność rozrodcza; z groźnego położenia i niemożności skutecznego zaradzenia innemi środkami — „nadzwyczajne" warunki wymagają nadzwyczajnych środków zaradczych.

[2]) Literaturę tę i zarazem najobszerniejsze może, rzeczowe i historyczne opracowanie tego zagadnienia ze stanowiska katolickiego, zawiera praca: Dr. Joseph Mayer: *Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker.* Freiburg im Breisgau 1927, Herder, str. XLIV+466. — Poza tem dyskusje i rozprawy na ten temat znajdują się przedewszystkiem w czasopismach, zwłaszcza: *American Ecclesiastical Review* z lat 1910—1917, oraz *Theologisch-praktische Quartalschrift,* Linz r. 1930.

zań czysto lekarskich dla ratowania życia lub zdrowia przed aktualnie grożącem niebezpieczeństwem, które rzeczywiście wymaga takiego zabiegu. Należą tu więc wypadki, w których narządy rozrodcze lub sąsiadujące z niemi zaatakowane są przez gruźlicę, nowotwory złośliwe, niebezpieczne stany zapalne, krwawienia i t. p., wymagające zabiegu operacyjnego, albo zastosowania promieni Roentgena lub radu. Dla ratowania całości wolno bowiem człowiekowi poświęcić część, zgodzić się np. na amputację nogi dla uniknięcia ogólnego zakażenia. Celem właściwym operacji jest wtedy ocalenie człowieka, a pozbawienie go zdolności rozrodczej jest tylko nieuniknionem i samo w sobie niezamierzonem następstwem ubocznem.[1])

Zgoda panuje również co do tego, że sterylizacja, wykonana na danej osobie na jej osobiste żądanie dla jakiejkolwiek innej przyczyny, poza czysto leczniczą, jest moralnie zła i stąd niedozwolona. A więc nietylko jeśli się jej żąda dla celów wyraźnie niemoralnych, ale także dla wszelkich wskazań eugenicznych, społecznych, profilaktycznych i t. d. Nie pomoże tu żadna dobra intencja, jak pragnienie zachowania ewentualnego dziecka przed zarażeniem, chęć uniknięcia pewnych trudności w życiu moralnem, zarówno wewnętrznych jak zewnętrznych, naprzykład stosowania środków antykoncepcyjnych lub sztucznych poronień; nadużyć bowiem nie usuwa się przez inne nadużycia, tylko przez odpowiednie środki godziwe.

Obezpłodnienie jest bowiem poważnem okaleczeniem człowieka i pozbawieniem istotnej każdemu funkcji, tylko wtedy mogłoby więc być dozwolonem, gdyby człowiekowi przysługiwało prawo swobodnego rozporządzania swem życiem i ciałem. Tymczasem jedynie Bóg posiada takie prawo a człowiek może rozporządzać członkami swemi tylko do tego celu, do jakiego Stwórca je przeznaczył. Może wprawdzie poświęcić je, owszem życie nawet, dla dobra ogółu, jeśli to jest niezbędnem, lecz konieczność ta nie zachodzi w obecnym wypadku, ponieważ sterylizacja nie jest tu je-

[1]) Jest to więc t. zw. sterylizacja pośrednia, *sterilisatio indirecta*, dozwolona podobnie jak poronienie pośrednie, *abortus indirectus*, o którem pisaliśmy w broszurze *O życie nienarodzonych* (Kraków 1933), str. 63—64.

dynym środkiem zaradczym, a korzyści szukane można osiągnąć innemi właściwszemi drogami.

Czy jednak państwo nie ma prawa zażądać, by dana jednostka z ważnej przyczyny dobra ogólnego poddała się zabiegowi obezpłodnienia, bądź dobrowolnie, bądź nawet przymusowo? Innemi słowy, czy państwo ma prawo wprowadzić ustawowo obezpłodnienie pewnych dziedzicznie silnie obciążonych, chorych i zbrodniarzy?

Zanim odpowiemy na to pytanie, zestawmy krótko katolicką naukę o państwie. Zadaniem jego jest ochrona porządku prawnego i zabezpieczenie dobra ogółu; stąd posiada ono tyle praw, ile wymaga spełnienie wymienionych obowiązków. Nie powinno jednak państwo posuwać się za daleko, gdyż zbytnia jego ingerencja w sprawy prywatne stałaby się nieznośną i byłaby raczej gwałceniem osobistych praw obywateli, niż ich obroną. Ma również państwo prawo żądania od obywateli różnych ofiar i krępowania ich wolności osobistej, o ile tego żąda dobro publiczne, lecz powinno się tu ograniczać do rzeczy faktycznie niezbędnych, a poza tem bronić wszędzie praw jednostek i to tem usilniej, im ważniejsze są te prawa. A oto do tych praw najbardziej osobistych każdego człowieka należy prawo rozrodu i to wszystko, co się z niem wiąże.

Odwoływanie się w tej ostatniej kwestji do suwerenności państwa nad jednostką i do wyższości dobra ogółu nad dobrem jednostki nie jest na miejscu. Jednostka posiada bowiem przed państwem i niezależnie od niego naturalne prawo do życia i do całości swego ciała; nie jest ona przytem „środkiem" dla dobra ogółu. Choćby się zresztą przyznało państwu władzę zabraniania zawarcia małżeństwa osobom dziedzicznie obciążonym, nie wynika stąd wcale jego prawo do sterylizowania. Z tego bowiem, że ktoś może przeszkodzić drugiemu „w używaniu" jakiegoś organu, nie płynie bynajmniej, iż ma prawo „pozbawiać" go tegoż; niema zaś na to dowodu, by tak wyjątkowe prawo przysługiwało państwu. I dlatego żadna ustawa sterylizacyjna nie może powoływać się dla jej poparcia na katolicką naukę moralności.

Encyklika Piusa XI *Casti connubii* o małżeństwie chrześcijańskiem, z dnia 31 grudnia 1930 r., zajęła zdecydowane

stanowisko w sprawie obezpłodnienia. Ani poszczególny człowiek nie może na nie pozwolić, „chyba, że tego wymaga zdrowie ciała całego", ani „państwu nie przysługuje żadna bezpośrednia władza nad ciałem podwładnych. Jeśli niema winy i tem samem powodu do kary cielesnej, nie wolno mu naruszyć całości ciała albo go kaleczyć, ani ze względów eugeniki, ani z innych jakichkolwiek powodów" [1]).

Orzeczenie powyższe, potępiające obezpłodnienie, zarówno prywatne, dokonane poza koniecznością ratowania życia lub zdrowia, jak ustawowe, nie zamknęło w całości dyskusji. Ci, którzy sądzą, że ustawowa sterylizacja w wyjątkowych wypadkach jest równie uzasadniona dobrem jednostki i ogółu, jak obezpłodnienie wykonane dla ratowania jednostki, powołują się na to, że Encyklika — jako zajmująca się sprawą małżeństwa i rodziny — nie miała zamiaru wyczerpywać tego zagadnienia i rzeczywiście tego nie czyni.

Chcąc ocenić wszechstronnie niemiecką ustawę sterylizacyjną, nie możemy jednak ograniczyć się do rozpatrywania jej pod kątem widzenia etyki, ale musimy nadto zapytać: jaka jest jej wartość praktyczna? Czy i w jakiej mierze ustawa zdoła spełnić zadanie, dla którego została wydana? Czy potrafi zahamować rozród dziedzicznie obciążonych i przyczynić się do podniesienia rasy? Oczywiście dokładną odpowiedź na powyższe pytanie może dać tylko doświadczenie i to po dłuższym czasie. Niemniej dzisiejsza nasza znajomość biologji dziedziczności i doświadczenia poczynione gdzieindziej pozwalają nam już teraz uczynić parę poważnych zastrzeżeń, które realizację zapowiedzianych korzyści stawiają pod wielkim znakiem zapytania.

Pierwszem z nich są praktyczne trudności i obawa nadużyć.

Przedewszystkiem, jeśli raz przyzna się państwu możność wkraczania w najbardziej osobiste prawa jednostki, jakże łatwo będzie mu rozciągnąć to uprawnienie poza zakreślone narazie granice. Wszystko zależeć będzie wówczas od woli suwerenów, od interpretacji zmieniających się w po-

[1]) *Acta Apostolicae Sedis*, Romae 1930, str. 564—65. Polskie tłumaczenie Encykliki, Kraków (Wyd. Ks. Jezuitów). str. 38—39.

glądach rzeczoznawców i ich nowych „zbawczych" pomysłów. W Niemczech np. nie brak dziś takich, którzy za przyczynę zwyrodnienia uważają nietylko dziedziczne ciężkie choroby, lecz także mieszaninę ras i chętnie poddaliby sterylizacji tych wszystkich, w których krew aryjska zmięszana jest z semicką. W Stanach Zjednoczonych Am. Pn. rzucił już przedtem ktoś myśl przeprowadzenia sterylizacji wszystkich „stale ubogich", w celu ratowania ogólnej *prosperity*. To znowu koło tamtejszych higjenistów rasy, pod kierunkiem znanego eugenisty Laughlin'a, opracowało fantastyczny plan wysterylizowania wszystkich małowartościowych w kraju; rocznie chciano wykonywać ten zabieg na 100—400.000 osób, tak, że do r. 1980 byłoby już 15 miljonów obezpłodnionych.

Perspektywa gorszych jeszcze nadużyć otwiera się w stosunkach prywatnych, gdzie praktyka sterylizacji, zdaniem znawców, przyczynia się do szerzenia niemoralności, lekkomyślności, zdziczenia obyczajów. Wiadomo przecież, że w Ameryce i we Francji, a zapewne i w innych krajach, wielka liczba kobiet poddała się dobrowolnej sterylizacji tylko dla zabezpieczenia sobie swobody życia płciowego i ustrzeżenia się przed ciężarem macierzyństwa. Ustawa sterylizacyjna, jako ułatwiająca te praktyki, nie podniesie więc rasy, tylko przyczyni się do jej zwyrodnienia! Odgrywać będzie tę samą rolę, co kodeks karny, który przez legalizację przerywania ciąży dla pewnych wskazań otworzył bramę wszelkiego rodzaju nadużyciom — bo przecież jakieś „wskazanie" zawsze się znajdzie.

Niezależnie zresztą od nadużyć trzeba pamiętać, że ustawa sterylizacyjna, stosowana na małą skalę, nie osiągnie zamierzonego przez nią celu, wykonana zaś na wielką skalę wywoła mnóstwo skarg i rozgoryczenia. Powtóre, przez to, że usuwać będzie od rozrodu małowartościowych, poniży macierzyństwo, gdyż rodzina i wychowanie dzieci zejdą wówczas, co do rzeczy i w opinji, na hodowlę „rasowych egzemplarzy".

Doświadczenia, poczynione w innych krajach a zwłaszcza w Ameryce, potwierdzają też, że „rzecz nie idzie" i „rezultaty są bardzo mizerne". Nikt nie umie wykazać, że właśnie dzięki sterylizacji polepszyły się stosunki amerykańskie,

zmniejszyła się liczba młodocianych przestępców i umysłowo chorych. Trudności praktyczne i różne nieprzewidziane ujemne następstwa okazały się gdzieniegdzie tak wielkie, że niektóre Stany uchwaliły ustawę sterylizacyjną, ale nie wprowadziły jej wcale w życie, inne cofnęły ją po krótszej lub dłuższej próbie, pozostałe zaś wykonywały ją w rozmiarach ograniczonych. Jeśli uwzględnimy te wypadki sterylizacji, które do dnia 1 stycznia 1933 r. zostały wykonane w państwowych zakładach na podstawie „Prawa dla zapobieżenia rozrodowi dziedzicznie obciążonych", to liczba ich, podług urzędowych danych, nie dochodzi do 17.000 osób; jak na kraj 120-miljonowy jest to rzeczywiście bardzo mało [1]). Szczegółowo statystyka ta przedstawia się następująco [2]):

Stan	osób sterylizowan.
Kalifornja	8.504
Connecticut	338
Delaware	296
Indiana	217
Kansas	976
Michigan	1.083
Minnesota	693
Oregon	882
Virginia	1.333
Wisconsin	492
Pozostałe Stany (18) . . .	1.252
Razem	16.066
z tego: mężczyzn	6.999
kobiet	9.067

Drugą, przejściową może, ale narazie poważniejszą, trudnością, przemawiającą przeciw wprowadzaniu ustawy

[1]) Zwolennicy ustawowej sterylizacji przypisują tej właśnie małej liczbie zabiegów niedostateczny skutek ustawy.

[2]) Podług *Archiv für Kriminologie*, j. w. str. 5. — Do sumy powyższej dodać należy kilkaset przynajmniej sterylizacyj kobiet zapomocą radu. — Poza Ameryką liczba oficjalnie podanych wypadków jest minimalna. W Szwajcarji, w kantonie Waadt (320.000 mieszkańców) wykonano od 1 stycznia 1929 r. do 1 maja 1932 r. tylko 21 sterylizacyj kobiet (mężczyźni nie chcą się zgodzić).

sterylizacyjnej, jest niedostateczna nasza znajomość biologji dziedziczności. W sprawie tej daremną jednak byłoby rzeczą szukać rozstrzygnięcia u eugenistów, gdyż zdania ich są tak podzielone, że na każde z nich możnaby przytoczyć długą listę nazwisk.

Prof. Eugen Fischer, antropolog i dyrektor wspomnianego *Kaiser Wilhelm-Institut* (Berlin-Dahlem) w odczycie, wygłoszonym w Królewcu dn. 13 maja 1933 r., oświadczył: „Postępy ostatnich 10-u lat na polu biologji dziedziczności człowieka są tak wielkie, że z poczuciem pełnej odpowiedzialności mogę stwierdzić, iż mamy zupełnie pewną podstawę do wszelkich zarządzeń na polu polityki ludnościowej". Natomiast kierownik oddziału eugeniki w tymże Instytucie, dr. Hermann Muckermann, jako przyrodnik chyba bardziej kompetentny w kwestji dziedziczności, przestrzega w swej w tym samym roku wydanej pracy *Vererbung und Auslese* (Freiburg i. Breisg., wyd. 16, str. 106), że „nawet fachowym badaczom zagadnienia dziedziczności, pomimo wystarczającej znajomości drzew genealogicznych daleko jeszcze do tego, by w każdym poszczególnym wypadku mogli dać stanowczą odpowiedź, a przedewszystkiem rozgraniczyć wpływy środowiska od wpływów dziedziczności".

Jeśli pozostawimy na boku prawników i antropologów, a sięgniemy po kompetentniejsze informacje do przyrodników i poczęści lekarzy, przekonamy się, że ostrożne stanowisko H. Muckermann'a jest więcej uzasadnione. Nie o to zaś chodzi, że nikt nie wie, czem są właściwie owe „zaczątki (zawiązki) cech dziedzicznych", które stanowią materjalną podstawę właściwości, przekazywanych z pokolenia na pokolenie i które podług przyjętego zapatrywania mieszczą się w chromozomach, tych mikroskopijnych, podługowatych tworach, ukrytych w skomplikowanej strukturze jądra komórkowego. Mniejsza o to, że tego nie wiemy, gdyż w obecnym wypadku istotną rzeczą jest dla nas znajomość praw dziedziczenia, a tę posiadamy dzięki wiekopomnym odkryciom Mendel'a,[1]) uzupełnionym późniejszemi badaniami, w któ-

[1]) Prawa dziedziczności, ostatecznie stwierdzone w r. 1865 przez Jana Grzegorza Mendel'a, opata klasztoru OO. Augustjanów w Bernie, przeszły niepostrzeżone przez współczesnych i dopiero w r. 1901

rych szczególniej zasłużyli się Erwin Baur (Niemcy), Thomas Hunt Morgan i H. J. Muller (Stany Zjedn. Am. Pn.), oraz W. Johannsen (Danja).

Nie odgrywa również żadnej roli okoliczność, że z pośród tysięcy prawdopodobnie cech dziedzicznych człowieka zaledwie kilkadziesiąt było dotychczas przedmiotem badań naukowych, a i z tych tylko około 30-tu znamy dokładniej. Bo do celów zamierzonych przez ustawę sterylizacyjną, wystarczyłoby nam poznać choćby kilkanaście najważniejszych chorób i wad dziedzicznych, przed któremi chcemy się zabezpieczyć.

Nie szkodzi wreszcie fakt, że mimo ogromnych postępów na polu nauki o dziedziczności i mnóstwa przeprowadzonych doświadczeń, nasza możność czynnego wkraczania w sam proces przenoszenia właściwości dziedzicznych jest zbyt ograniczona, byśmy mogli tą drogą przyczynić się do podniesienia „rasy". Jest to w obecnym wypadku rzeczą podrzędną, gdyż sterylizacja nie wkracza pozytywnie w proces dziedziczenia, tylko przecina go. Dla niej najważniejszą rzeczą jest tylko rozeznanie — czy u danej osoby zachodzą rzeczywiście warunki, usprawiedliwiające ten zabieg?

Tymczasem w tym zasadniczym punkcie istnieją dziś największe trudności i on chyba stanowi przedewszystkiem piętę Achillesową każdej ustawy sterylizacyjnej. Chcąc bowiem poddać zabiegowi tak poważnemu daną jednostkę, należałoby się naprzód upewnić, że jej choroba czy upośledzenie są rzeczywiście dziedziczne i jako takie przejdą rzeczywiście na potomstwo.

Niestety stwierdzenie tego faktu jest bardzo utrudnione, niekiedy wprost niepodobne. Bezpośrednia obserwacja i badania lekarskie nie dają tu żadnej rękojmi, ponieważ zawiązki cechy ujemnej mogą być u danej osoby utajone i wtedy jednostka obciążona może łatwo zostać uznana za zdrową (fenotyp niezawsze jest wiernem odbiciem genotypu). Kiedyindziej może się znowu stać odwrotnie: ponieważ te same choroby mogą raz mieć podłoże dziedziczne, a w innym

zostały nanowo „odkryte" i należycie wykorzystane. (Patrz art.: ks. L. Wrzoł: „Ks. Grzegorz Mendel", *Przegląd Powszechny* r. 1924, t. 162, str. 62.

wypadku być nabyte i stąd niedziedziczne, przeto łatwo może zajść pomyłka i osoba nie przedstawiająca dla potomności żadnego niebezpieczeństwa zostanie wbrew słuszności i z szkodą dla ogółu poddana sterylizacji.

Dla rozstrzygnięcia powyższych wątpliwości stosuje się wprawdzie metodę genealogiczno-statystyczną, t. j. układa rodowody badanych osób i na tej podstawie ustala, czy i w jakich rozmiarach pewna ujemna cecha powtarzała się w ich rodzinie [1]). Lecz dokładne zestawienie i ścisłe zbadanie takich tablic genealogicznych jest rzeczą trudną, czasem poprostu niewykonalną; nadto trwa ono długo i jest kosztownem, a tem samem może mieć zastosowanie tylko w bardzo ograniczonej liczbie wypadków.

W całym szeregu wypadków, raz pozornie niewinnych, a kiedyindziej groźnych, nie zdołamy więc stwierdzić z pewnością, czy podpadają one pod rygor ustawy sterylizacyjnej. A jeśli do tego dodamy niedostateczną jeszcze znajomość niektórych chorób i upośledzeń, z których każde ma może właściwe sobie prawa przechodzenia, jeśli uwzględnimy skomplikowany mechanizm procesu dziedziczenia, wzajemną zawisłość jego od doboru i zewnętrznych warunków życiowych, to wówczas musimy powiedzieć, że dzisiejsza znajomość biologji dziedziczności jest za szczupła, a oparte na niej wnioski zbyt niepewne, by mogły służyć za bezpieczną podstawę do stosowania sterylizacji na szerszą skalę w celach eugenicznych. Stąd niektórzy eugeniści mówią otwarcie, że wiele jeszcze upłynie czasu, zanim zdobędziemy wiadomości potrzebne dla praktycznego stosowania metod, dyktowanych przez eugenikę, a narazie proponują jako pewniejsze środki: higienę społeczną, podniesienie małżeństwa i rodziny, racjonalną opiekę społeczną i troskę o lepsze warunki gospodarcze.

Opierając się na powyższych uwagach i niezależnie od moralnego punktu widzenia, musimy więc z czysto biolo-

[1]) I tu jednak trzeba być ostrożnym we wnioskach. Niekiedy bowiem ujemna jakaś cecha może powtarzać się przez szereg pokoleń, a nie być opartą na przypuszczalnym zawiązku dziedzicznym, tylko być następstwem uszkodzenia komórki płciowej przez czynniki zewnętrzne, naprz. promienie Roentgena.

gicznego i lekarskiego stanowiska uznać niemiecką ustawę sterylizacyjną co najmniej za przedwczesną i nie prowadzącą do zamierzonego celu. Dzisiejszy stan wiedzy nie upoważnia do jej wprowadzenia, skoro trudną i nieraz niepodobną do przeprowadzenia jest diagnoza: czy dana choroba lub skłonność do przestępczości jest rzeczywiście dziedziczną, a jeszcze bardziej prognoza: czy i ile dzieci w konkretnym wypadku przyjdzie na świat obciążonych dziedzicznie?

Trudności te nie zrażają III-ej Rzeszy i dn. 5 grudnia tamtejszy dziennik ustaw ogłosił pierwsze, o ile nam wiadomo, rozporządzenie wykonawcze do ustawy sterylizacyjnej. [1]) Określa ono bliżej sposób wykonania ustawy z dn. 14 lipca 1933 r., nie wprowadza żadnych zmian ani ulg, raczej obostrza przeprowadzenie. Najbliższa przyszłość pokaże, jak wyglądać będzie ta rzecz w praktyce. W każdym razie jeśli wykonanie ustawy podjęte zostanie na szeroką skalę, będziemy świadkami eksperymentu, który rozmiarami i radykalizmem przypominać będzie niedawną prohibicję w Stanach Zjedn. Am. Pn., lub komunizm w Rosji.

[1]) Rozporządzenie to każe się upewnić o dziedzicznem obciążeniu i zabrania sterylizacji przed 10-ym rokiem życia, u osób niepłodnych lub gdyby zabieg groził niebezpieczeństwem życia (§ 1). Silnie podkreślony jest obowiązek donoszenia o dziedzicznie obciążonych i to pod grzywną do 150 MR (§ 3, 9). Określona jest procedura wzywania opornych do poddania się zabiegowi, i zastosowanie środków przymusowych, które u młodzieży nie może jednak mieć miejsca przed 14-ym rokiem życia (§ 6)

Ks. Stanisław Podoleński T. J.

O podziale historji kościelnej na okresy.

Zagadnienie, które tu poruszamy, należy do dziedziny syntezy i metodologji historycznej. Niewątpliwie każdy zdaje sobie sprawę z jego doniosłości. Z chwilą, kiedy wszelkim wogóle zjawiskom życiowym daje się podkład ewolucyjny, gdy więc i na historję Kościoła patrzymy, jako na naukę o przeszłości, ujmowaną ewolucyjnie i przyczynowo, ważnem jest uświadomić sobie dokładniej najprzód, czy wogóle można mówić o jakichkolwiek okresach w dziejach Kościoła, a jeżeli tak, to jakby te okresy wyodrębnić.

Okresem w historji nazywamy dłuższy przeciąg czasu, który rozwojowo stanowi jedną całość, dającą się wydzielić i zamknąć w samej sobie, który zatem różni się wydatnie od czasów poprzednich i następnych. Że zagadnienie jest aktualne, wskazują liczne rozprawy i rozprawki, poświęcane mu od szeregu lat we wszystkich językach przez naukę historyczną. U nas poruszał je kilkakrotnie niedawno temu przy różnych okazjach prof. Oskar Halecki.

* * *

Właśnie w związku z ewolucyjnem i przyczynowem pojmowaniem dziejów powiedzieć trzeba, że jak w przyrodzie niemasz gwałtownych przeskoków (*natura non facit saltus*), tak i historja od początku aż do dnia dzisiejszego jest właściwie tylko jedna. Ściśle mówiąc, niemasz roku, czy nawet dziesiątka lat, o którymby rzec można, że przed nim sprawy ludzkie, bo tylko te są przedmiotem historji, wyglądały zasadniczo odmiennie, aniżeli przedtem albo potem, niemasz też wypadków, któreby nazwać można

ściśle, bez obawy błędu, niespodzianemi, albo bezwzględnie przełomowemi, lub zwrotnemi. Zgodnie z tem wydają się mieć rację uczeni, którzy twierdzą, że nie można dzielić historji chronologicznie, brak jest bowiem punktów wyjścia dla podziałów i nawet t. zw. odkrycia (np. odkrycie Ameryki) tudzież rewolucje (np. religijna Lutra, albo społeczna i polityczna francuska) naprawdę są tylko wynikiem długotrwałych przygotowań i zdawna już kiełkujących i rozwijających się mniej lub więcej szybko poszukiwań czy prądów.

W szczególności, gdy idzie o dzieje t. zw. powszechne, które, jak do tej pory, obracają się głównie dookoła t. zw. cywilizacji europejskiej, niema żadnej podstawy do dzielenia ich na przyjmowane potocznie: starożytność, średniowiecze i wieki nowe, już choćby dlatego, że poprostu nie jest możliwe określić, jakie są daty końcowe epoki starożytnej i średniowiecznej. Tem więcej zastrzegają się historycy przed podziałem owym, że rozpowszechnili go w nauce nie tyle przedstawiciele historji, co raczej filologowie XVII wieku, kierowani względami filologicznemi, nie mający w dodatku dobrego rozeznania, czem było tak nazwane przez nich średniowiecze, traktujący je, jako okres mniej doskonały, barbarzyński, ciemny, przeciwstawiany dawnej, pełnej świetności epoce starożytnej i równie pełnemu, doskonałemu odrodzeniu starożytności późniejszemu.

Należy więc — mówią przeciwnicy podziału — gdy się zdaje sprawę ogólną z historji, a ma się pretensję do ścisłości, przestać mówić o podziale dziejów chronologicznym. Istnieje naprawdę jeden tylko postępujący ciągle, stały rozwój historyczny, a jeśli w przedstawieniu i nauczaniu dziejów wprowadzamy jakiekolwiek podziały, to ma to znaczenie tylko umowne i metodyczne. Umysł ludzki potrzebuje systematyzacji i łatwiej chwyta rzeczy porozdzielane, dlatego więc grupujemy wypadki dookoła pewnych zjawisk wydatniejszych, bardziej płodnych w skutki i stąd powstają podziały historji chronologiczne.

Tę samą myśl oddają ci, którzy twierdzą, że podział potrzebny jest tylko dla względów konstrukcji podręcznikowej. Trudno jest mianowicie zawrzeć całość dziejów

w książce jednej, trzeba ją rozbić bądźto na tomy, bądź części, przyczem rozkłada się materjał tak, aby każdy z pomienionych tomów, względnie części, obejmował pewien zespół uporządkowany i chronologicznie wyodrębniony.

Słuszności pewnej poglądom tym odmówić nie można. A jednak, gdy idzie np. o historję Polski, wszyscy choć trochę z nią obeznani wiedzą, że inaczej wyglądała ona przed, a inaczej po Mieszku I, inaczej w okresie piastowskim, a inaczej w dobie królów elekcyjnych, inaczej przed rozbiorami, a inaczej po rozbiorach. Gdy idzie o historję kościelną, inny charakter miało życie Kościoła przed edyktem medjolańskim, a zasadniczo innem było w wieku, powiedzmy, IX lub XIII lub później XVII i XVIII i innem zaczyna być obecnie. W zakresie historji t. zw. powszechnej inne było oblicze ludzkości lat temu 2.000, a innem jest teraz. Czyli, że niezależnie od potrzeb wykładu i łatwiejszego opanowania materjału historycznego, przedmiotowo zupełnie, jak w świecie tworów żyjących, nawet z punktu widzenia najskrajniejszych ewolucjonistów, inny jest świat roślinny, a inny zwierzęcy, inny wreszcie ludzki, w świecie zaś zwierzęcym co innego są ptaki, a co innego zwierzęta ssące, tak i w historji, mimo nawet wielkich trudności, na które trafiamy, nietylko można, ale trzeba mówić o epokach różnych i okresach rozwoju historycznego.

Im dalszą przytem od powszechności będzie badana przez nas historja, to znaczy im mniejszy zakres czyto pod względem terytorjalnym, czy rzeczowym będzie obejmowała, tem łatwiej dadzą się w niej wyodrębnić punkty zwrotne, decydujące o podziale. Łatwiej mianowicie jest przeprowadzić podział historji jednej diecezji, aniżeli Kościoła w Europie całej, podział dziejów muzyki kościelnej np. aniżeli całości artystycznego życia kościelnego.

Z drugiej strony tem doskonalszy i tem wierniejszy, tem bardziej wartościowy będzie ów podział, im większe, szersze będzie miał możności zastosowania, to znaczy do im większej liczby różnych dziedzin da się go wykorzystać. Dobry więc podział np. historji kulturalnej winien wytrzymywać paralelę z podziałem historji politycznej, gospodar-

czej i t. p., podział zaś historji narodu jakiegoś z podziałem dziejów ogólniejszych, albo ludów sąsiednich i t. d.

Dotyczy to także i historji kościelnej. Podział tej ostatniej, poza zgodnem z rzeczywistością odbiciem istotnego przebiegu spraw Kościoła i trafnem odróżnianiem rzeczy ważniejszych od mniej ważnych, winien, o ile można, odpowiadać podziałowi historyj świeckich, a zwłaszcza historji cywilizacji, i ze względu na powszechny charakter Kościoła, podziałowi t. zw. historji powszechnej. Winien też w miarę możności godzić się z rozwojem historyj państwowych bądź narodowych, winien być przeprowadzony tak, żeby mógł wchłonąć w siebie i rozwój instytucyj tudzież wyznań postronnych, zarówno tych, które od Kościoła odpadły, jak i całkowicie odrębnych, które stykają się z Kościołem, oddziaływują nań albo też wpływom jego podlegają. Jest to tem konieczniejsze, że członkowie wyznań obcych wszak również „do duszy" Kościoła należą i objęci są nakazem Chrystusowym zyskiwania ich dla jednej wiary. Podział historji Kościoła, układany przez Polaka, winien godzić się z dziejami państwa i społeczeństwa polskiego w sposób, odpowiadający faktycznemu ich rozwojowi, a przynajmniej bez załamywania ogólnych linij i kierunków w tym rozwoju.

* * *

Są historycy (chrześcijańscy), którzy, bodaj czy nie najracjonalniej, stawiają tezę, że gdy idzie o dzieje „powszechne", jedynym podziałem, który ma najwięcej uzasadnienia, jest podział ich na czasy do i od Chrystusa Pana. Czynią to historycy pomienieni bynajmniej nie dla względów religijnych, siłą których przyjście na świat Boga dla zbawienia ludzkości całej nie może nie być przełomowem. Biorąc rzeczy w sensie czysto przyrodzonym i doczesnym, naprawdę niemasz w dziejach ludzkich nikogo, którego działalność byłaby w skutkach donioślejszą, niż krótkotrwała działalność Chrystusowa, i to odnośnie do wszystkich bez wyjątku dziedzin życia człowieczego, jak i wszystkich ludów całej kuli ziemskiej.

Nie miał zatem racji Bobrzyński, gdy w rozprawce p. t. „O podziale historji polskiej na okresy" (Warszawa

1880 r.), dając najprzód ogólne zasady, twierdził (str. 5), że „nie można za kres świata starożytnego uważać chwili narodzenia się Chrystusa", wypadek ten bowiem „minął dla państwa rzymskiego niepostrzeżenie". Wszak w podziale historji nie o to idzie, czy zjawisko jakieś było dostrzeżone natychmiast, ale czy i jak daleko idące skutki wywarło. Sam zresztą zmysł ogólny wszystkich narodów chrześcijańskich, zadaje kłam słowom Bobrzyńskiego, skoro datowanie *ante Christum* i *a Christo nato* znalazło powszechne i trwałe przyjęcie w sferze kultury chrześcijańskiej.

Jeśli teraz idzie specjalnie o dzieje kościelne, z najrozmaitszych punktów widzenia różni różnie je dzielą. Ci, których razi wyraz „średniowiecze" ze względu na banalność jego i niehistoryczne pochodzenie tudzież na treść fałszywą, którą mu podsuwano, starają się go omijać, a mówią już to o czasokresach: pierwszym, drugim, trzecim i czwartym (Kirsch), już też najprzód o dziejach Kościoła początkowych, potem o okresie wielkich ojców, herezyj, okresie Kościoła barbarzyńskim, epoce panowania chrześcijaństwa, odrodzeniu i t. zw. reformacji, okresie przed i po rewolucji francuskiej, czasach dzisiejszych i t. p.

Najpowszechniej atoli przyjęty jest podział ten sam, który się stosuje ogólnie i dla historji świeckiej, na trzy epoki: starożytną, średniowieczną i nowożytną. Różnice występują dopiero wówczas, gdy przychodzi do podania ram chronologicznych każdej z epok wymienionych. Jedni więc kończą epokę starożytną już z wiekiem IV, a raczej z początkiem t. zw. wielkiej wędrówki narodów, inni przesuwają jej granicę końcową do rządów Grzegorza Wielkiego (590 r.), inni do końca w. VII, mianowicie do soboru konstantynopolskiego III albo trullańskiego (680, wzgl. 692 r.), jeszcze inni do czasów św. Bonifacego, mianowicie do początku albo do końca jego działalności (718, wzgl. 754 r.), inni wreszcie aż do czasów Karola Wielkiego. Epokę nowożytną zaczynają jedni dopiero od wystąpienia Lutra, gdy inni widzą jej początek w humanizmie, albo w latach wielkiej schizmy, czy w początku niewoli awinjońskiej, inni zaś skłonni są datować ją już od pierwszego „oświeconego" monarchy Fryderyka II Hohenstaufa, albo od dzia-

łalności „ludowej" św. Franciszka z Assyżu, albo od Fryderyka Barbarossy, a raczej od zatargu jego z papieżem Aleksandrem III.

W granicach epok starożytnej, średniowiecznej i nowożytnej najpowszechniej przyjęty jest podział na okresy w pierwszej dwa, w drugiej zaś i trzeciej po trzy, z datami przełomowemi: rokiem 313, 1073, 1294, 1648, 1789. Podział ten na trzy epoki, a w ich granicach ośm w sumie okresów nazywamy stereotypowym. Przedstawicielami jego głównymi jest pokolenie uczonych niemieckich z końca XIX i początków XX wieku.

* * *

W ostatniem sześcioleciu ukazały się na Zachodzie cztery nowe opracowania historji Kościoła: jedno francuskie, benedyktyna z Solesmes, Dom Pouleťa, i trzy niemieckie: a) Lortz'a, profesora akademji duchownej w Brunsberdze, b) Bihlmeyer'a, profesora uniwersytetu w Tybindze i c) pod redakcją Kirsch'a, zasłużonego wielce profesora uniwersytetu we Fryburgu Szwajcarskim i zarazem dyrektora Papieskiego Instytutu Archeologji Chrześcijańskiej w Rzymie. Opracowania Pouleť'a (*Histoire de l'Eglise*, 2 tomy, 4 wyd., Paris 1930) i Lortz'a (*Geschichte der Kirche für die Oberstufe höherer Schulen, unter Mitwirkung v. Dr. Fr. X. Seppelt u. O. Koch*, 4 części, przyczem część 1 w drugiem wydaniu, Münster 1930—1) są skończone całkowicie i ujęte w sposób nowy, oryginalny. Opracowanie Bihlmeyera jest doprowadzone tylko do pseudo-reformy Lutra i opiera się na dawniejszym podręczniku von Funk'a (Funk-Bihlmeyer, Kirchengeschichte, 1. Teil: Das christliche Altertum, 2. Teil: Das Mittelalter, Paderborn 1916). Z podręcznika pod redakcją Kirsch'a wyszedł dopiero tom I, obejmujący starożytność chrześcijańską, opracowany przez samegoż redaktora (*Kirchengeschichte unter Mitwirkung von A. Bigelmair, J. Greven u. A. Veit, erster Band: Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt, von J. P. Kirsch*, Freiburg im Breisgau 1930) i tom IV, obejmujący czasy od r. 1648, opracowany przez profesora uniwersytetu fryburskiego Veit'a (vierter Band: *Zeitalter des Individualismus*,

1648 bis z. Gegenwart, von A. Veit, ib. 1933). Podręcznik ten ma być niczem innem, jak tylko gruntowną, dostosowaną do dzisiejszych potrzeb, przeróbką znanego dobrze katolikom podręcznika Hergenröther'a, którego ostatnie wydanie (szóste), poprawione i uzupełnione również przez Kirsch'a wyszło w latach 1924/5.

Bihlmeier, gdy idzie o podział na epoki nie odbiega od podziału najpowszechniej przyjętego na starożytność, średniowiecze i czasy nowe z datami przełomowemi: rokiem 692 i 1517. W granicach średniowiecza okres od Grzegorza VII do Bonifacego VIII (1073—1294) dzieli na dwa odcinki: do i od Innocentego III (1198), w granicach zaś czasów nowych widzi tylko dwa okresy: pierwszy do rewolucji francuskiej w r. 1789, drugi od r. 1789 do wojny wszechświatowej w latach 1914—18, czyli że przekreśla przyjmowany przez wielu innych rok 1648, jako początek okresu odrębnego, środkowego w epoce nowożytnej.[1]) Zato podziały, dokonane przez trzech pozostałych historyków, odbiegają o wiele więcej od stereotypowego.

Poulet uznaje trzy epoki stereotypowe, ale dodaje do nich jeszcze czwartą, współczesną. Drugą zkolei, średniowieczną, zaczyna już od r. 496, czyli od chrztu Chlodwika frankońskiego, a trzecią, nowożytną, już od r. 1294, czyli od wstąpienia na tron Bonifacego VIII i doprowadza ją do r. 1789, czyli do wybuchu rewolucji francuskiej, od której zaczyna czasy współczesne. W granicach starożytności rozróżnia trzy okresy: 1) do edyktu Trajana (111 r.), t. zw. „Kościół pierwotny", 2) do edyktu medjolańskiego (313 r.), t. zw. „Imperjum pogańskie" i 3) do chrztu Chlodwika (496), t. zw. „Imperjum chrześcijańskie". Średniowiecze dzieli na 4 okresy, mianowicie: 1) „Czasy merowińskie" („L'époque

[1]) Podział Bihlmeyer'a:

Epoki		
Starożytna (do 692 r.)	Średniowieczna (692—1517)	Nowożytna (1517—1914/18)
Okres I: do r. 313	Okres I: 692—1073	Okres I: 1517—1789
Okres II: 313—692	Okres II: 1073—1294	Okres II: 1789—1914/18
	Okres III: 1294—1517	

merovingienne" do r. 714), 2) „Czasy karolińskie" („L'époque carolingienne", do r. 887), 3) „Okres feodalny" („L'époque féodale", X i XI wiek, bez podania dat ściślejszych) i 4) „Chrześcijaństwo" (w. XII i XIII, również bez podania lat). W epoce nowożytnej widzi również 4 okresy, które nazywa: 1) „Wiek XIV i XV" (1294—1517, zgórą dwa stulecia!), 2) „Wyklucie się reformy" (1517—1559, lat zaledwie 42!), 3) „Wojny religijne" (1559—1648) i 4) „Wiek XVII i XVIII (bez podania dat ściślejszych). Dla epoki współczesnej tam gdzie mówi się *ex professo* o podziale historji kościelnej (t. I, str. 3), nie podaje żadnych dat przełomowych, zato ze spisu rzeczy i rozkładu materjału (p. t. II, str. 678 i n.) widać, że i ją także dzieli na 4 odcinki: 1) do kongresu wiedeńskiego, 2) lata między 1815—1850, 3) lata od drugiej połowy do końca XIX w. i 4) ostatnie trzydziestolecie.[1])

Krótki, syntetycznie ujęty (*Ideengeschichtliche Betrachtung*) podręcznik Lortz'a przeznaczony jest wprawdzie tylko dla najwyższych klas szkół średnich niemieckich, niemniej jednak stanowi rezultat gruntownych, a częściowo oryginalnych, studjów, materjał podaje głęboko przemyślany, podlegał zresztą poważnej kontroli, ułożony bowiem został przy pomocy i współpracy takiego fachowca, jak ks. Franciszek Seppelt, professor uniwersytetu wrocławskiego. Lortz także rozróżnia trzy epoki stereotypowe: 1) starożytną, do upadku cesarstwa Zachodniego (bez podania daty ścisłej 2) średniowieczną, do mniej więcej 1450 r. i 3) nowożytną, do naszych czasów. Pierwszą dzieli na 2 okresy z przyjmowanym przez wszystkich rokiem 313, jako datą przełomową. Średniowiecze zamyka w 4 okresach: pierw-

[1]) Podział Pouleť'a:

Epoki

Starożytna (do 496 r.)	Średniowieczna (496—1294)	Nowożytna (1294—1789)	Współczesna (od 1789 r.)
Okres I: do r. 111	Okres I: 496—714	Okres I: 1294—1517	Odcinek I: 1789—1815
Okres II: 111—313	Okres II: 714—887	Okres II: 1517—1559	Odcinek II: 1815—1850
Okres III: 313—496	Okres III: wiek X i XI	Okres III: 1559—1648	Odcinek III: 1850 do końca XIX w.
	Okres IV: w. XII i XIII	Okr. IV: w. XVII i XVIII	Odcinek IV: Czasy ob.

szym, do „mniej więcej" *(ungefähr)* 750 r., drugim do XI wieku (włącznie,) trzecim od XI do XIII (wyłącznie) i czwartym do wieku XIV i pierwszej połowy XV. Czasy nowe nazywa epoką „walki Kościoła z niezależną" kulturą *(Die Kirche im Kampfe mit der autonomen Kultur)* i dzieli je na dwa okresy: pierwszy, od około 1450 r. do czasów „Oświecenia", czyli, jak podaje, do wieku XVII włącznie, i drugi, dla wieków XVIII i XIX. Pierwszy z tych okresów zwie „latami wiary w objawienie" *(Die offenbarungsgläubige Zeit)* i rozpatruje go w trzech odcinkach: 1) dla lat od 1450 do 1517, 2) dla w. XVI i 3) dla w. XVII. Drugi określa jako „lata walki z objawieniem" *(Die offenbarungsfeindliche Zeit)* i omawia w nim oddzielnie wiek XVIII, i oddzielnie XIX. [1])

Kirsch powtarza podział na 4 wielkie „czasokresy" *(Zeitalter)*, który wprowadził jeszcze w 1911 r. do dokonanej przez siebie przeróbki podręcznika Hergenröther'a (w przedostatniem, V wydaniu). Pierwszy z nich nazywa *Von der Gründung der Kirche bis zum Ausgang des 7. Jahrhunderts* i dociąga go do synodu trullańskiego (692 r.), drugi zwie *Vom Ende des 7. bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts* i doprowadza do śmierci Bonifacego VIII (1303 r.), trzeci zatytułowany *Vom Anfang des 14. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, kończy pokojem westfalskim (1648 r.), czwarty, nazwany *Von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis zur Jetzzeit*, doprowadza do naszych czasów. Podziału na okresy już nie omawia, aczkolwiek w opracowanym przez siebie tomie I. redagowanego obecnie podręcznika daje ich na podobieństwo innych 2, mianowicie do i od edyktu medjolań-

[1]) Podział Lortz'a:

Epoki

Starożytna (do upadku ces. Zach.)	Średniowieczna (od w. VI do „około" 1450 r.)	Nowożytna (od „około" 1450 r.)
Okres I: do r. 313	Okres I: VI w. — 750/68 r.	Okres I: ok. 1450—XVIII
Okres II: 313 do końca epoki	Okres II: „około" 750—XI w.	Okres II: wiek XVIII i XIX
	Okres III: wiek XI—XIII	
	Okres IV: wiek XIV—ok. 1450 r.	

N. B.: Dla oznaczenia naszej „epoki" używa Lortz wyrazu „Zeitraum", to zaś, co u nas nosi nazwę „okresu", zwie bądź to „Zeitalter", bądź „Epoche".

skiego, w wydaniu zaś Hergenröther'a z 1911 r. punktami przełomowemi czasokresów następnych robił dla czasokresu drugiego rok 1054 (data schizmy Cerullarjuszowej), dla czasokresu trzeciego rok 1417, a dla czwartego rok 1789. [1])

W uzasadnieniu podziału swego zwraca Kirsch uwagę na to, że rok 1517 trudno jest brać za punkt wyjścia dla epoki t. zw. nowożytnej, boć rozchodzi się nie o niemiecką, lecz o powszechną historję Kościoła i kto wie, czy skutkiem tego nie byłaby ważniejsza data np. odkrycia Ameryki, następnie, że jeśli idzie o wewnętrzne dzieje Kościoła, to miarodajnym dla epoki nowej staje się właściwie dopiero s o b ó r t r y d e n c k i, a gdy idzie o protestantyzm, to początki jego przesunąć trzeba do czasów Wiklifa i Husa, względnie do wołań o reformę w związku z wielką schizmą zachodnią, albo też do prądów humanistycznych i odrodzeniowych XV w. Ponadto stawia Kirsch pytanie, czy nie byłoby wskazane wyodrębnić dzieje wschodnie od zachodnich i różne dla jednych i drugich przyjąć zamknięcia epoki starożytnej. Zwraca także uwagę, że równie ważnemi jak inne wypadkami, mogącemi stanowić podstawę do podziału są np. wybuchy herezyj: nestorjańskiej i monofizyckiej, które spowodowały wielkie schizmy w łonie Kościoła, albo wybuch islamu lub obrazoburstwa. Tak samo ważnym wielce jest, zdaniem jego, rok koronacji cesarskiej Ottona I w Rzymie (962), który wprowadził przełom w stosunku papiestwa do cesarstwa, trwający aż do konkordatu wormackiego (1122) i t. p. (p. l. c., t. I, str. 45 nn.).

* * *

Wszystko powiedziane dotychczas wskazuje, jak bardzo problematycznej i względnej natury są wszelkie podziały dziejów, przez historyków dokonywane, jak zależnie od rozma-

[1]) Podział Kirsch'a obecny:

Czasokresy

Pierwszy (do r. 692)	Drugi (692—1303)	Trzeci (1303—1648)	Czwarty (od r. 1648)
Okres I: do r. 313	Okres I: 692—1054	Okres I: 1303—1517	Okres I: 1648—1789
„ II: 313—692	„ II: 1054—1303	„ II: 1517—1648	„ II: od r. 1789

itych ujęć i poglądów mogą one wypadać rozmaicie. Jestem też daleki od odmawiania wszelkiej słuszności autorom, w poprzednim ustępie przytoczonym, mają bowiem poważne bardzo racje za sobą. Szczególnie, zwłaszcza na pierwszy rzut oka, pełnym umotywowania wydaje się być podział zastosowany przez Kirscha. Zaletę jego m. i. stanowi, że jest nieskomplikowany i zawiera ściślej określone ramy chronologiczne, na czem zyskuje dużo jasność podziału i możność opanowania go łatwiej pamięcią. Chociaż dawania dat rocznych tam, gdzie mówi *ex professo* o podziale (wyd. z r. 1911, t. I, str. 43 n.; wyd. z r. 1930, str. 47), i Kirsch unika, tak że musieliśmy odszukiwać je dopiero sami w podtytułach odnośnych „ksiąg", względnie ustępów w tekście. Pozwolił też podział ten autorowi jeszcze w r. 1911 rozłożyć całość dziejów kościelnych na 4 dość równomierne tomy, z których każdy obejmował jednakowo po dwie „księgi" *(Erstes Buch, Zweites Buch)* będące odpowiednikami poszczególnych okresów w ramach każdego czasokresu większego. W ten sposób, gdy idzie o okresy, utrzymał Kirsch podział naogół zgodny ze stereotypowym.

W przeciwieństwie do Kirsch'a jednak, nie sądzę byśmy mieli odstępować od ogólniej przyjmowanego podziału na epokę starożytną, średniowieczną i nowożytną. Ma on najprzód tą przewagę nad Kirsch'owym, że — na co kładliśmy tak dużą wagę w początku niniejszego artykułu — godzi się z podziałem dziejów powszechnych świeckich, do tej pory jeszcze, mimo wszelkich zastrzeżeń, nie odrzuconym. Następnie Kirsch niesłusznie, zdaniem naszem i z pogwałceniem prawdziwego biegu historji rozrywa t. zw. „średniowiecze", kładąc początek nowego wielkiego czasokresu na rok 1303. Wszak to, co stanowi główną i zasadniczą cechę t. zw. „średniowiecza", mianowicie jedność i całość zachodniej rodziny chrześcijańskiej, istnieje jeszcze i po roku 1303, a zniszczone zostało dopiero przez rewolucje religijne XVI wieku. Niesłusznie też pomniejsza Kirsch znaczenie daty wystąpienia Lutra, rok 1517, który jest najbardziej decydującym wyrazem wszystkich prądów pseudoreformatorskich, jakie przedtem istniały, a zarazem początkiem rewolucyj protestanckich XVI w. i tego wszystkiego, co po nich na-

stąpiło, czego skutki wielce dotkliwe aż do tej pory na Kościele ciążą.

Co do podziałów Pouleťa i Lortz'a, błędem i słabą ich stroną jest, że pierwszy ma na względzie stosunki wyłącznie francuskie, obydwaj zaś niezawsze umieją podawać ściślejsze rozgraniczenia chronologiczne, dają podziały niedosyć usystematyzowane, operują zanadto przybliżeniami, albo wprowadzają daty, które niczego nie mówią, jak np. u Pouleťa rok 1850 a u Lortz'a rok „około 750", lub „około 1450". Względom dydaktycznym szkodzi to bardzo poważnie. Sama rozpiętość chronologiczna okresów w podziale Pouleťa i brak w niej proporcji wykazuje, że trudu dokładniejszego zgłębienia rzeczy sobie nie zadał.

U Bihlmeyera za błąd uważam przyjęcie roku 692, jako daty zamknięcia epoki starożytnej, a następnie pominięcie roku 1648. Co do roku 692, błąd ten sam czyni i Kirsch i inni jeszcze historycy (np. Knöpfler i Albers). Otóż jeżeli za podstawę podziału bierzemy kształtowanie się nauki i zasad katolickich w związku z błędnowierstwem początkowem i synodami wschodniemi, nie widzę powodu, dla którego akurat na synodzie trullańskim, a nie np. na nicejskim II (787), albo konstantynopolskim IV (869—70) należałoby kończyć epokę starożytną. Ten ostatni wszak tem więcej nadawałby się do rozgraniczania epok, że będąc ostatnim synodem wschodnim, wiąże się równocześnie z rozgorzeniem trwającej aż do dzisiaj wielkiej schizmy wschodniej, która oderwała liczne miljony chrześcijan od Kościoła. Zdaniem naszem o wiele słuszniejszą jest dla zapoczątkowania epoki średniowiecznej (a tem samem zamknięcia starożytnej) przyjmowana zresztą w tem znaczeniu już dawniej przez niektórych data powstania państwa Kościelnego w r. 755. Stolica Apostolska, która przecież jest centrum Kościoła, przybiera z rokiem tym charakter zewnętrzny całkiem odrębny od poprzedniego, refleksy zaś tego (dodatnie i ujemne) odbijają się na Kościele nietylko w ciągu całego t. zw. średniowiecza, ale płyną i stanowią czynnik decydujący wielce w życiu kościelnem aż do czasów obecnych (stanowisko polityczne papieży w wiekach nowych, zabór Rzymu, pakta lateraneńskie). Mylnie też Bihlmeyer zamyka drugi okres epoki średniowiecznej rokiem 1294, czyli

datą wstąpienia na tron papieski Bonifacego VIII. Pod tym względem rację większą przyznajemy Kirsch'owi który cały pontyfikat Bonifacego, jako organicznie związany z kierunkiem, reprezentowanym przez Innocentego III, i całym wiekiem XIII, wciela do okresu poprzedniego, a dopiero po śmierci Bonifacego VIII zaczyna okres nowy.

Co do r. 1648, jest on wprawdzie zakończeniem obchodzącej głównie Niemcy wojny trzydziestoletniej, któż jednak nie wie, że wojna owa odbiła się wydatnie na całem chrześcijaństwie, a rok 1648, względnie lata mu najbliższe były do pewnego stopnia przełomowemi i w dziejach Francji (początki Ludwika XIV), i Anglji (rewolucja Cromwellowska), i wpływowej wtedy Szwecji (abdykacja katolicyzującej królowej Krystyny), i leżącej na pograniczu między Wschodem a Zachodem Polski. Dla tej ostatniej przynosi on nietylko czasy „Ogniem i mieczem" tudzież „Potopu", ale razem z tem i znaczne obniżenie kultury religijnej i narodowej, które łącznie ze wszystkiemi zjawiskami wtórnemi trwać będą a nawet rozwijać się prawie aż do końca Rzeczypospolitej. Równolegle z powyższem całe chrześcijaństwo głównie od r. 1648 poczyna zalewać prąd t. zw. „wolnej", t. zn. niezależnej od Kościoła myśli i niewiary, co nawet sprawia, że cały okres, rokiem tym zaczęty, nosi u wielu słuszną nazwę okresu specjalnie wrogiego dla Kościoła i objawienia.

* * *

Zważywszy wszystkie względy wyżej omówione, specjalnie zaś trudności, na które każdy podział trafić musi, nie mniemamy, aby było celowem stwarzać próbę jakiegoś podziału nowego, oryginalnego, natomiast z pomiędzy różnych systemów podziałowych dotychczasowych wypowiadamy się za tym, któryśmy nazwali stereotypowym, w którym jednak epokę średniowieczną zaczynamy dopiero z rokiem 755, drugi zaś jej okres kończymy na r. 1303, a w epoce nowożytnej utrzymujemy, jako początek okresu odrębnego, r. 1648.

Stanowisko to nasze wymaga jeszcze kilku słów wyjaśnienia.

Przyznajemy mianowicie, że dla historji t. zw. powszechnej podział na czasy starożytne, średniowieczne i nowożytne

jest dość banalny i nie ma wiele racyj za sobą, owszem liczne przeciwko sobie. M. i. i dlatego, że jest bardzo niewspółmierny, granice ściślejsze daje tylko dla epoki średniowiecznej, zastosować się daje tylko do małej cząstki powszechności, jaką jest cywilizacja europejska. Inaczej atoli z dziejami kościelnemi. W nich mamy wszak ściśle określoną datę początkową, mianowicie założenie Kościoła przez Chrystusa Pana, i nic tu nie przeszkadza po dokładnem zanalizowaniu całego przebiegu historji Kościoła podzielić ją na epokę najstarszą, środkową i nową, co może równie dobrze figurować pod utartemi już nazwami starożytności chrześcijańskiej, średniowiecza i czasów nowożytnych.

Nazwy „średniowiecze" nie lękamy się, ma ona bowiem w ujęciu naszem inne zupełnie znaczenie, aniżeli to, które jej nadawali wynalazcy jej z XVII w. Służy ona mianowicie dla określenia drugiej zkolei w rozwoju historycznym epoki, która niewiadomo jak będzie wyglądała w perspektywie dziejów w przyszłości, dzisiaj jednak, z punktem kulminacyjnym w wieku XIII, jest czemś naprawdę innem, aniżeli epoka t. zw. stara i nowa. Cechą główną tej epoki jest, cośmy zresztą zaznaczyli już poprzednio, że Kościół jest panem rzeczywistym wszystkich stosunków. Kultura cała, jaka wówczas istnieje, została stworzona przez Kościół i ma charakter nawskróś kościelny. Część ludzkości, mianowicie ta wpływami kościelnemi objęta, mimo nawet pewne małe odstępstwa błędnowiercze, stanowi prawdziwie jedną wielką rodzinę chrześcijańską, a życie swe nietylko prywatne, lecz i publiczne, stara się układać na zasadach jak najbardziej zgodnych z ewangelją. Jest to epoka, o której mówią niektórzy, że jak niegdyś przeżywała Europa odrodzenie starożytności, tak teraz wchodzić zaczyna w odradzanie się średniowiecza. Dowodem tego ma być odradzanie się obecne życia religijnego w narodach, fala mistycyzmu, idąca na świat, prądy uniwersalistyczne i objektywistyczne (w przeciwieństwie do indywidualizmu i relatywizmu epoki nowożytnej), wzrastająca tęsknota za autorytetem, neoscholastyka, rozrost katedr medjewistycznych w uniwersytetach, zwrot ku artystycznym oraz literackim tematom i formom średniowiecznym (poczytność dzieł dotyczących średniowiecza, i autorów średnio-

wiecznych, moda na styl gotycki, sztuka beurońska), odradzanie się muzyki średniowiecznej (śpiew gregorjański), próby stworzenia międzynarodowych trybunałów rozjemczych na wzór dawnego papiestwa i cesarstwa.

Łącznie z tem, oczywiście, nie przeczymy, że w najbliższych już może stuleciach okaże się potrzeba wprowadzenia do dziejów kościelnych epoki czwartej, to więc, co się dziś nazywa epoką środkową lub nową, tak się już nazywać nie będzie mogło. W obecnej atoli chwili potrzeba tego jeszcze nie zachodzi. Przyjmujemy tedy podział na trzy epoki stereotypowe, chociaż z drugiej strony, właśnie ze względu na tymczasową tylko wartość tego podziału, uważamy, że obok nich duży nacisk kłaść trzeba na podrzędne w stosunku do nich okresy, które, jako że obejmują mniejsze przestrzenie czasu, mają charakter o wiele stalszy i bardziej trwały od epok. Dlatego też i przy układaniu schematu podziałowego dajemy okresom odrębną, niezależną od epok numerację, mówimy zatem np. o okresie piątym zrzędu, a nie o okresie trzecim drugiej epoki.

Podział tedy, zdaniem naszem, najbardziej dla dziejów kościelnych usprawiedliwiony, jest następujący:

Epoki		
Starożytność chrześc. (do r. 755)	Wieki średnie (755—1517)	Czasy nowe (od r. 1517)
Okres I: do r. 313	Okres III: 755—1073	Okres VI: 1517—1648
„ II: 313—755	„ IV: 1073—1303	„ VII: 1648—1789
	„ V: 1303—1517	„ VIII: od r. 1789

Podział powyższy wprowadziliśmy i do wydanego przez nas świeżo podręcznika historji Kościoła („Historja Kościoła", podręcznik dla szkół akademickich, tom I, Lwów 1933), w którym łaskawi czytelnicy znaleźć mogą bliższe jeszcze jego uzasadnienie. Dodajemy, że w ramach podziału tego dość dobrze mieszczą się i dzieje Kościoła polskiego. Mianowicie do roku 1073 mamy początkowe dzieje kościelne w Polsce, w latach 1073—1303 mamy odrodzenie metropolji gnieźnieńskiej i stosunki z okresu Polski w podziałach wraz z reformą Kietliczową, w latach 1303—1517 ekspansję kościelną Polski od Władysława Łokietka do Zygmunta Starego, w la-

tach 1517—1648 okres protestantyzmu i reformy trydenckiej w Polsce, w latach 1648—1789 obniżenie życia religijnego wraz ze stosunkami właściwemi dla czasów saskich i panowania Stanisława Augusta, wreszcie od r. 1789 porozbiorowe dzieje Kościoła polskiego. Stwierdzając to, bynajmniej nie głosimy, że taki sam podział należy stosować i tam, gdzie historja Kościoła w Polsce jest traktowana jako przedmiot oddzielny, odrębnie od wykładów o dziejach Kościoła powszechnego. W tym ostatnim wypadku będzie miała historja Kościoła polskiego swój własny podział, odpowiadający warunkom specyficznie polskim.

Lwów. *Ks. Józef Umiński*

Ze studjów nad ikonografją śmierci w malarstwie polskiem XVII wieku.

Przedmiotem niniejszego studjum są dwa zabytki naszego malarstwa barokowego, których tematem jest znikomość życia ludzkiego i łącząca się z tem przestroga, zawarta w dewizie *Memento mori*. Jeden z nich znajduje się w krużgankach klasztoru oo. augustjanów w Krakowie, drugi w kościele farnym w Krośnie. Z artystycznego punktu widzenia wartość ich jest niewielka, są one jednak bardzo interesujące pod względem ikonograficznym i kulturalnym i z tego powodu zasługują na bliższe rozpatrzenie. Obraz krakowski był już kilka razy opisywany i reprodukowany [1]), starano się wyjaśnić jego stronę ikonograficzną, wysuwano przypuszczenia co do jego twórcy, podkreślano jego znaczenie dla historji kultury. Odnalezienie pewnych nowych źródeł, wyjaśniających powstanie tego obrazu i prostujących błędną w pewnych szczegółach jego interpretację, upoważnia do ponownego zajęcia się tym tematem. Obraz krośnieński nie był do-

[1]) T. Frimmel, Beiträge zu einer Ikonographie des Todes. Mittheilungen der k. k. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Kunst- und historischen Denkmale, XVI. Wien 1890, p. 116. — W. Łuszczkiewicz, Kościół św. Katarzyny z klasztorem oo. augustjanów. Bibljoteka krakowska, 8. Kraków 1898, pp. 79—81. — M. Skrudlik, Życie i dzieła malarza bernardyńskiego o. Franciszka Lekszyckiego. Sandomierz 1916, pp. 51—52. — M. Nałęcz Dobrowolski, Tańce śmierci w polskiej sztuce. Tygodnik Ilustrowany. Warszawa 1924, nr. 11, pp. 169—170, fig. p. 170. — F. Kopera, Dzieje malarstwa w Polsce, II. Kraków 1926, p. 235. — M. Skrudlik, Pamiętaj, żeś proch... Kurjer literacko-naukowy, r. 10. Kraków 1933, nr. 11, p. 1, fig. p. I.

tychczas jeszcze publikowany, drobne zaś o nim wzmianki [1]) nie są dostatecznem jego wyjaśnieniem ze stanowiska naukowego.

I.

Obraz z klasztoru oo. augustjanów w Krakowie (fig. 1), malowany olejno na płótnie, dość znacznych rozmiarów (wys. 3·53 m, szer. 4·61 m), dostosowany został kształtem do miejsca swego pierwotnego umieszczenia. Znajdował się bowiem do roku 1905 [2]) pod gotyckiem sklepieniem krużganków, ponad ostrołukowym portalem, prowadzącym do dawnego kapitularza klasztornego (dzisiejszej kaplicy ś. Doroty). Tłem obrazu jest nisza, ujęta w okazałe architektoniczne obramienie, o ciosach znacznie zębem czasu nadwątlonych. Środkową jej część wypełnia koło o ośmiu szprychach, między któremi widoczne są czaszki ludzkie. Z ich nakryć łatwo poznać, że to czaszki papieża, kardynała, króla, rycerza, kobiety, zakonnika (augustjanina), biskupa i cesarza. Szprychy koła zbiegają się w małej okrągłej tarczy z napisem *mus* i wyobrażoną pod nim myszą, — symbolem zniszczenia. Wyraz *mus* uzupełnia ośm, umieszczonych na szprychach, łacińskich napisów następująco:

Unde superbi-
Nonne homo li-
Terra homo pri-
Et cum terra si-
Terra quasi fi- *mus*
Morituri su-
Ergo studea-
Ut Deo placea-

---

[1]) Ks. W. Sarna, O farze i dzwonach krośnieńskich. Lwów 1890, p. 26.— Tenże, Opis powiatu krośnieńskiego pod względem geograficznym. Przemyśl 1898, p. 274.

[2]) Obraz ten usunięto przy sposobności odkrywania w krużgankach klasztoru oo. augustjanów pierwotnych malowideł ściennych (M. Nałęcz Dobrowolski, Tańce śmierci w polskiej sztuce. Tygodnik Ilustrowany. Warszawa 1924, nr. 11, p. 169). Obecnie obraz, pozbawiony ram, tuła się w stanie, budzącym poważną obawę o jego całość, w krużgankach klasztornych, domagając się roztoczenia nad nim jaknajrychlej potrzebnej opieki.

Na obwodzie koła biegnie napis: *Statutum est omnibus hominibus semel mori post hoc autem iudicium.* To koło z wspomnianemi akcesorjami stanowi główną i najważniejszą część obrazu pod względem dydaktyczno-moralizującym. Miało ono przywodzić ustawicznie widzowi na myśl, jak kruche i bez znaczenia są wszelkie dostojeństwa i dobra ziemskie wobec wszechwładnej i nieubłaganej potęgi śmierci, która każdego dosięgnie i każdego postawi przed sądem Boskim. Badacze, zajmujący się tym obrazem, widzą w opisanem kole jużto symbol czasu, jużto koło życia, już też koło triumfalnego rydwanu śmierci (określając je także krótko „Kołem śmierci"). Koło życia, znane w ikonografji pod inną zupełnie postacią i wyrażające odmienną zupełnie ideę, niż koło na obrazie augustjańskim, nie może być tutaj brane pod uwagę. Umieszczona u dołu na obwodzie koła wśród napisu, przypominającego człowiekowi kres jego życia, uskrzydlona głowa starca o długiej siwej brodzie, uosabiająca czas, którego niszczącemu działaniu wszystko wkońcu ulec musi, mogłaby usprawiedliwiać dopatrywanie się w niem symbolu czasu. Po bliższem rozpatrzeniu genezy obrazu okaże się, że opisane koło jest jednak kołem śmierci, jakkolwiek nie wiąże się wcale z triumfalnym rydwanem śmierci.

Na obwodzie górnej części koła wspierają się postacie Adama i Ewy, — motyw, występujący często począwszy od średniowiecza w związku z przedstawieniami śmierci, — ponad niemi zaś biegnie wstęga z napisem: *Regnavit mors ab Adam.* Postacie te oraz napis wyjaśniają, że przyczyną panowania śmierci na ziemi jest grzech pierworodny. Po obu stronach dolnej części koła siedzą dwie postacie kobiece, pogrążone w głębokiej zadumie i smutku. U stóp jednej z nich przysiadła sowa. Ikonograficznego znaczenia tych postaci dotychczas nie próbowano wyjaśnić. Co więcej sowę łączono ze stojącym obok szkieletem i upatrywano w niej „symbol nieszczęścia, zapowiedź śmierci", względnie symbol śmierci. Postacie te — jak się okaże — są personifikacją dnia i nocy.

Górną część niszy wypełniają siedzące parki, boginie losu, z których jedna (Kloto) snuje nić życia ludzkiego, druga (Lachesis) zwija ją na trójkątny kołowrotek, a trzecia (Atro-

pos), pośrodku, dzierży rozwarte nożyce, by przeciąć tę nić w stosownej chwili. Ten motyw klasyczny, wprowadzony w naszym obrazie, przywodzi na myśl, że życie ludzkie jest wątłe i słabe jak nić i tak jak ona każdej chwili ulec może przerwaniu. Motywem klasycznym są również dwa putta, gaszące pochodnie, które przysiadły na rustykowanej archiwolcie niszy. Są to genjusze śmierci, dzierżące w rękach symbol gasnącego życia. Między puttami, w kluczu archiwolty, umieszczono herb śmierci. Na białej chuście widnieje czaszka z wężem w zębach, powyżej klepsydra z opartą na niej czaszką, podtrzymywaną przez kościste ramiona.

Architektoniczne obramienie niszy rozszerza się po bokach w potężne filary, których silnie przełamujące się gzymsy podtrzymują okazałe szkielety ludzkie, niby karjatydy. Na belkowaniu napis grecki *ΜΝΗΜΟΝΕΥΕ ΑΠΟΨΥΧΕΙΝ*. Filary przechodzą górą w obeliski, ozdobione hieroglifami i zakończone czaszkami ludzkiemi, z boków ich zaś zwieszają się kartusze z napisami: *Bonis bona, Malis mala.* Wolne miejsca po bokach obrazu, już poza zrębem architektonicznym, wypełniają szkielety, odziane w zbutwiałe szaty zakonne augustjanów, z których lewy trzyma rozwinięty pergamin z napisem łacińskim:

Homo Dei creatura
Cur in carne moritura
Est tam parva tibi cura
Pro aeterna gloria?

prawy zaś z tym samym napisem w języku polskim:

Człowiecze Boże stworzenie
W ciele zdanym na skażenie
Czemu mniey dbasz o zbawienie
W chwale wieczno Niebieskiey?

Ponad ostrołukowem wycięciem dolnej części obrazu biegnie napis łaciński: *Tria sunt vere, quae me faciunt flere.* Te trzy rzeczy, które wywołują rozpacz człowieka, to zdaniem badaczy śmierć, sąd i piekło. Na miejscu, może najbardziej w oko wpadającem, t. j. na gzymsie, służącym za podstawę archiwolty niszy, dostrzega się jeszcze jeden napis: *Iter ad vitam.* Napis ten próbują jedni łączyć z niszą, którą uważają za bramę życia, inni odnoszą go do postaci

Parek, snujących nić życia. Racjonalniej byłoby może napis ten odnieść do treści całego obrazu, który przez swe alegorje i symbole ma być dla widza wskazówką na drodze do życia wiecznego.

Czas powstania tego obrazu wyznaczają badacze na w. XVII i to bądź bez określenia bliższego terminu, bądź z wskazaniem na początek, drugą połowę, a nawet koniec tego stulecia; autorstwo zaś jego przypisują malarzowi bernardyńskiemu o. Franciszkowi Lekszyckiemu, względnie innemu malarzowi, pozostającemu pod bezpośrednim jego wpływem. Że obraz nasz pochodzi z wieku XVII, niema pod tym względem żadnej wątpliwości, gdyż na to wskazuje styl jego. Bliższą datę wyznaczają kartusze, zwieszające się z bocznych filarów, ozdobione ornamentem t. zw. chrząstkowym *(Knorpelwerk)*, oraz pierwotne ramy obrazu, ozdobione również tym ornamentem i ornamentem w kształcie małżowiny usznej *(Ohrmuschelstil)*. Te właśnie motywy dekoracyjne pojawiają się u nas dopiero około r. 1630 i mają powszechne zastosowanie do sześćdziesiątych lat tego stulecia, znacznie rzadziej występują w latach siedmdziesiątych i ośmdziesiątych, poczem pojawiają się już tylko bardzo wyjątkowo. Obraz nasz nie mógł przeto powstać wcześniej, jak około r. 1630, a zapewne nie przekracza lat ośmdziesiątych. Czy jednak jest on dziełem Franciszka Lekszyckiego? Znane mi w znacznej części z autopsji dzieła tego malarza nasuwają mi w tym względzie poważne wątpliwości. Mimo pewnego podobieństwa kolorytu, daleko mniej jednak intensywnego jak w obrazach Lekszyckiego, obraz augustjański wykazuje znacznie słabsze opanowanie rysunkowe, a również brak mu tej wyrazistości linij i kształtów, jaka cechuje dzieła malarza bernardyńskiego. Ktokolwiek zresztą jest autorem tego obrazu, stwierdzić trzeba, iż pomysł jego nie jest oryginalny, lecz zaczerpnięty został z obcego wzoru. W szczególności malarz posłużył się drzeworytem włoskim z XVI w., wykonanym przez Andrzeja Andreani'ego, według pomysłu Jana Fortuny. Drzeworyt ten, należący do bardzo rzadkich, opublikowali po raz pierwszy w r. 1893 według egzemplarza w posiadaniu dr. A. Brettauera z Triestu, J. Hirth i R. Muther w dziele p. t. *Meister Holzschnitte aus vier Jahrhun-*

derfen (fig. 2).[1]) Drugi egzemplarz, nieco odmienny, znajduje się w Państwowym Gabinecie Rycin w Dreźnie (fig. 3).

Porównując obraz krakowski z drzeworytem włoskim, dostrzegamy w nim dość znaczne odchylenia od wspomnianego wzoru, które nie we wszystkiem wyszły na jego korzyść, tak pod względem artystycznym, jak ikonograficznym. Na drzeworycie Andreani'ego całość pomyślana jest jako ścienny grobowiec typu niszowego. Dolną część niszy wypełnia spoczywający na wysokim cokole, otwarty sarkofag z postacią zmarłego. Na przedniej ścianie sarkofagu między dwiema czaszkami ludzkiemi widoczny jest znany nam już napis: *Tria sunt vere, quae me faciunt flere.* Wyjaśnienie tego napisu znajdujemy poniżej na cokole:

Primum quidem durum, quia scio me morifurum.
Secundum vero plango, quia moriar, et nescio quando.
Tertium autem flebo, quia nescio ubi manebo.

Na cokole koło sarkofagu leżą różne odznaki władzy świeckiej i duchownej, jak berło, pastorał, krzyż dwuramienny, miecz, chorągiew, ozdobne księgi i. t. p. Ta część drzeworytu Andreani'ego nie została uwzględniona w obrazie krakowskim, przyczyną zaś tego był niewątpliwie brak miejsca skutkiem ostrołukowego wycięcia na pomieszczenie szczytu portalu, ponad którym obraz był zawieszony. Zostawiono jedynie napis, umieszczony na przedniej ścianie sarkofagu, a pominięto niezbędne jego wyjaśnienie na cokole. Temi trzema rzeczami, które wprawiają człowieka w rozpacz, to świadomość, że umrze, nieświadomość kiedy umrze i gdzie się po śmierci dostanie.

Ponad sarkofagiem siedzą dwie alegoryczne postacie, te same, które na krakowskim obrazie zajęły miejsce po obu stronach ostrołukowego wycięcia. Na drzeworycie włoskim są one jednak zwrócone do siebie twarzami i całkowicie zakapturzone. Atrybutem postaci po prawej stronie jest sowa,

---

[1]) G. Hirth u. R. Muther, Meister Holzschnitte aus vier Jahrhunderten. München und Leipzig 1892, szpalta XXXVI i XXXVII, tabl. 155 i 156. — Dokładny opis tego drzeworytu podał E. Kolloff w leksykonie artystów, wydanym przez J. Meyera (Allgemeines Künstler-Lexikon herausgegeben von dr. J. Meyer, I. Leipzig 1872, pp. 721—722).

siedząca na jej ramieniu i obok leżąca maska, tej zaś po stronie lewej, wyłaniający się za nią przód okrętu z popiersiem młodej kobiety w aureoli promienistej. Co wyobrażają owe postacie alegoryczne i jakie ich znaczenie? Z atrybutami, które widzimy na drzeworycie Andreani'ego obok postaci, siedzącej po prawej stronie koła, spotykamy się także na grobowcu Juljana Medyceusza w S. Lorenzo we Florencji, dziele Michała Anioła, obok postaci niewieściej, spoczywającej po prawej stronie sarkofagu. Postać ta jest uosobieniem Nocy, której przeciwstawiona jest po drugiej stronie sarkofagu postać Dnia.[1]) Giovanni Fortuna posłużył się niewątpliwie tym wzorem, chcąc wprowadzić do swej alegorji śmierci motyw Dnia i Nocy. Personifikacje te w odniesieniu do życia ludzkiego wyrażają jego krótkość, szybki bowiem bieg dnia i nocy zbliża człowieka niepostrzeżenie do kresu jego życia. Malarz obrazu augustjańskiego przez wprowadzenie w owych postaciach daleko idących modyfikacyj, uczynił je dla widza niezrozumiałemi.

Pewne różnice zachodzą również w kole śmierci. Na obrazie oo. augustjanów u zbiegu szprych wymalowana jest pod słowem *mus* mysz, jako symbol zniszczenia. Na drzeworycie Andreani'ego natomiast pozostawione jest w środku koła puste miejsce na pomieszczenie małej tarczy, której odcisk znajduje się na brzegu drzeworytu, u góry, po stronie prawej. Tarcza ta z wizerunkiem kościotrupa w pozie siedzącej, trzymającego tabliczkę z napisem *mus*, przeznaczona jest do wycięcia i umocowania na owem pustem miejscu w ten sposób, aby dała się obracać dookoła swej osi.[2]) Słowo *mus* uzupełnia podczas obrotu tarczy znajdujące się na poszczególnych szprychach napisy, prawie identyczne z napisami na obrazie krakowskim. Egzemplarz z Triestu (fig. 2) przedstawia koło już z tą wyciętą tarczą, umieszczoną w jego środku. Istnieje jednak i inna odmiana tego drzeworytu, a to bez wspomnianego wyżej odcisku tarczy.[3])

---

[1]) H. Mackowsky, Michelagniolo. Berlin 1921, pp. 159—160, fig 62, 65.

[2]) Allgemeines Künstler-Lexikon herausgegeben von J. Meyer, I. Leipzig 1872, p. 721.

[3]) Ibidem, p. 722.

Do tej drugiej odmiany należy drzeworyt w Państwowym Gabinecie Rycin w Dreźnie (fig. 3). Być może, iż naszemu malarzowi dostał się do rąk egzemplarz tego drugiego typu i dlatego nie znajdujemy na obrazie krakowskim w środku koła postaci śmierci, lecz napis *mus*, którym malarz obrazu uzupełnił z własnej inicjatywy napisy, widoczne na szprychach koła. Dodał on nadto pod tym napisem wyobrażenie myszy, jako symbolu zniszczenia. Pewną różnicę wprowadził także malarz w czaszkach, wyobrażających poszczególne stany, zastępując czaszkę doży, znajdującą się na drzeworycie Andreani'ego, czaszką zakonnika augustjanina, pragnąc w miejsce obcej dla naszych stosunków postaci wprowadzić duchownego z najbliższego otoczenia.

Zaznaczyć tutaj trzeba, że motyw koła śmierci na drzeworycie włoskim jest pomysłem oryginalnym, dotąd w ikonografji w tej formie niespotykanym. Mimo tej odrębności motyw ten wykazuje jednak pewne analogje z innemi przedstawieniami tego rodzaju, a to z t. zw. kołami szczęścia i kołami życia. W pierwszych, wprawianych w ruch zazwyczaj przez kobietę, personifikującą Fortunę, wprowadzone są postacie ludzkie, czepiające się koła, które w miarę obrotu tegoż bądź wznoszą się w górę, bądź spadają ku dołowi. Zmiana położenia owych postaci ludzkich, uzmysławia zmienność ludzkiego szczęścia. Za najwymowniejszy przykład zmienności szczęścia uchodziło oddawna zmienne szczęście w życiu politycznem, stąd też najchętniej łączono z kołem szczęścia postacie królów, a zmianę ich losu wyjaśniano napisami: *regnabo, regno, regnavi, sum sine regno.* W kołach życia, miejsce przedstawicieli zmiennych losów ludzkich, zajmują przedstawiciele różnych okresów życia ludzkiego, począwszy od kolebki aż do późnej starości. Koła życia bywają niekiedy wprawiane w ruch przez śmierć (np. koło życia w kaplicy cmentarnej w Verdings). W obu przedstawionych typach kół często u dołu znajduje się grób, lub trumna, wskazujące wyraźnie, gdzie kończy się ostateczne szczęście i życie ludzkie. Myśl porównywania zmiennych losów życia ludzkiego z kołem, które w swym szybkim obrocie porywa z sobą w górę to, co było przedtem u dołu, znana już była w starożytności. Obrazowe jej przedstawienia

występują jednak dopiero w sztuce chrześcijańskiej i to począwszy od romanizmu. Pojawiają się one na przełomie w. XI na XII i są odtąd bardzo ulubionym motywem aż dopóźna w wiek XVI. Motyw ten zanika w w. XVII. Koła życia, będące modyfikacją kół szczęścia, pojawiają się w swej typowej postaci dopiero w w. XV.[1]) W kole śmierci Jana Fortuny, a pośrednio także i w naszym obrazie augustjańskim, znajdujemy jakby oddźwięk owych wyżej opisanych kół szczęścia i kół życia.

Na drzeworycie włoskim dostrzegamy tylko dwa szkielety, ujmujące po bokach grobowiec i dźwigające belkowanie, które tworzy podstawę archiwolty. Szkielety te stoją na wysokich impostach, ozdobionych tarczami z napisami *Memento mori* i *Memorare novissima*. Tarcze są przytrzymywane przez wychylające się z poza nich małe szkieleciki. W obrazie krakowskim natomiast, ze względu na inny kształt płaszczyzny obrazowej i rozszerzenie w następstwie tego tła architektonicznego, przesunięto na boki owe szkielety, podtrzymujące belkowanie i usunięto z pod nich imposty, jako tutaj niepotrzebne. Na obrazie krakowskim wypełniono nadto wolne miejsca na narożnikach obrazu wspomnianemi już wyżej dwoma szkieletami w szatach zakonnych, augustjańskich, wprowadzając w ten sposób do obrazu ponownie zabarwienie lokalne.

Pewne odchylenia od włoskiego wzoru dostrzegamy wreszcie w herbie śmierci, zdobiącym klucz archiwolty. Na drzeworycie Andreani'ego tarczę herbową zdobi w miejsce hełmu klepsydra, pokryta kirem, ponad którą kościste ramiona dźwigają potężny odłam skalny. W naszym obrazie umieścił malarz w miejsce skały czaszkę ludzką, interpretując prawdopodobnie mylnie wzór, na którym się oparł. Herb śmierci, zamieszczony na drzeworycie włoskim, zapo-

[1]) G. Heider, Das Glücksrad und dessen Anwendung in der christlichen Kunst. Mittheilungen der k. k. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale, IV. Wien 1859, pp. 113—117. — K. Weinhold, Glücksrad und Lebensrad. Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin 1892. — K. Künstle, Ikonographie der christlichen Kunst, I. Freiburg im Breisgau 1928, p. 204.

życzony został ze słynnej serji tańców śmierci Jana Holbeina Młodszego z lat 1522—26. [1])

Dla uzupełnienia powyższego przedstawienia wspomnieć należy, że opisany drzeworyt włoski posiada po lewej stronie u dołu następujący napis: *Ill(ustr)ri D(omino) Petro Caballo I(uris) C(onsulto) Pontrem (olensi) Relig(ioso) D(ivi) Steph(ani) ordinisq(ue) milit(aris) Ser(enissi)mi M(agni) D(ucis) Hetr(uriae) Auditori Dign(issimo) Joh(annes) Fortuna Fortunius Inven(tor) Senis. MDLXXXVIII.* Napis wyjaśnia, że drzeworyt ten zaprojektował w r. 1588 Giovanni Fortuna, złotnik i rysownik sieneński i dedykował go prawnikowi Piotrowi Caballo z Pontremoli, członkowi rycerskiego zakonu ś. Szczepana i audytorowi księcia Toskanji. Projekt ten wykonał — jak świadczy monogram, zamieszczony po prawej stronie u dołu — Andrea Andreani, głośny drzeworytnik rodem z Mantui. Drzeworyt ten pochodzi z czasu pobytu tego mistrza w Sienie w latach 1586—93. Przez wyszukane, pretensjonalne ujęcie przedmiotu, pomieszanie pierwiastków chrześcijańskich i pogańskich, przez kombinację różnych motywów, ornamentów i napisów, jest on niezmiernie charakterystyczny dla ducha ówczesnej epoki. [2])

Używanie jako wzorów rycin obcych artystów było u nas rzeczą bardzo zwykłą. Wzkazać można liczne przykłady, w których artyści jużto wiernie powtarzają służącą im za wzór rycinę, jużto wprowadzają w niej pewne zmiany, przystosowując ją do miejscowych potrzeb i okoliczności, bądź wreszcie kopjują w swych dziełach poszczególne partje z różnych rycin, tworząc z nich nową całość. Badając malarstwo tych czasów, trzeba ustawicznie o tych wzorach pamiętać, gdyż niejeden zawiły alegoryczny obraz, przypisywany pomysłowi miejscowego zakonnika lub innego uczonego teologa barokowej epoki, okaże się często powtórzeniem jakie-

---

[1]) Allgemeines Künstler-Lexikon herausgegeben von J. Meyer, I. Leipzig 1872, p. 721; cf. G. Hirth u. R. Muther. Meister Holzschnitte aus vier Jahrhunderten. München u. Leipzig 1893, szp. XXXVI. — F. Weber, Des Todes Bild, bearbeitet von E. Holländer. Berlin 1923, fig. p. 56.

[2]) Allgemeines Künstler-Lexikon herausgegeben von J. Meyer, I. Leipzig 1872, p. 722.

goś zagranicznego wzoru. O ryciny takie nie było u nas trudno, gdyż były one, jak świadczą wzmianki kronikarskie, przedmiotem handlu.[1])

II.

Drugi obraz, przedstawiający znikomość rzeczy ziemskich, pozostający w związku z tematem *Memento mori,* znajduje się w kościele farnym w Krośnie (fig. 4.). Obraz ten, wysoki 3·20 m, szeroki 2·12 m, malowany jest również olejno na płótnie. Pod względem kompozycyjnym dzieli się na trzy strefy horyzontalne. W strefie dolnej przedstawione są rozkładające się zwłoki ludzkie, spoczywające na marach, przykrytych białym całunem. Głowa zmarłego wspiera się na czaszce ludzkiej. Stan ostatecznego rozkładu ciała, toczonego przez robactwo, węże, żaby i szczury, oddany jest ze skrajnym realizmem. Dookoła zmarłego widnieją emblematy poszczególnych zawodów, dostojeństw i uciech ziemskich, jak korony, tiara, infuła, zbroja, przyrządy i narzędzia rzemieślnicze, karty, kostki do gry i t. p. W tle przesuwają się roty pancerne z proporcami i piechota z muszkietami na ramionach. U nóg zmarłego widoczna postać duchownego w białej komży, wskazująca ręką prawą na leżące zwłoki, a lewą na emblematy, znajdujące się nad marami. Postać ta, zwrócona do widza, zdaje się wypowiadać słowa, wypisane na brzegu mar *Memento mori* — pamiętaj na śmierć człowiecze, przeminą dostojeństwa i dobra doczesne, a ciało twe stanie się pastwą robactwa. Strefy środkowa i górna obrazu pozostają ze sobą w ścisłym związku, jako przedstawiające Sąd Ostateczny. W strefie górnej w obłokach Chrystus w otoczeniu Świętych, siedzi na tęczy, wspierając się stopami na globie ziemskim i sądzi dusze zmarłych, za któremi orędują klęcząc Matka Boska i ś. Jan Chrzciciel. Strefa ta łączy się ze strefą środkową dwiema strugami świetlnemi, z których jedną płyną ku górze zbawieni, drugą zaś spadają w dół, w otchłań piekielną, potępieni. W środku tej ostatniej strefy siedzi na wzgórzu starzec o długich si-

[1]) A. Grabowski, Dawne zabytki miasta Krakowa. Kraków 1850, p. 167; cf. M. Skrudlik, Życie i dzieła malarza bernardyńskiego o. Franciszka Lekszyckiego. Sandomierz 1916, p. 21.

wych włosach i brodzie, wskazujący prawicą ku górze, gdzie odbywa się Sąd Ostateczny. Kogo wyobraża owa postać, trudno w braku jakichkolwiek towarzyszących jej atrybutów z całą stanowczością rozstrzygnąć. Patrjarchalna postać starca, wskazującego ręką na Sąd Ostateczny, mogłaby nasuwać przypuszczenie, iż jest to któryś z proroków, prawdopodobnie prorok Eljasz, który według przepowiedni Malachjasza ma poprzedzić straszliwy dzień sądu.[1]) Równie dobrze mąż ten, odziany jakby w pustelniczą szatę, pełen smutnej zadumy, może symbolizować człowieka, który rozważa nad marnością wszelkich rzeczy doczesnych i wskazuje na Boga, jako cel ostateczny. W tejże strefie po stronie lewej dostrzegamy jeszcze jedną scenę. Oto na łożu pod baldachimem umiera jakiś mąż sędziwy. Wzrok jego i ręka zwrócone ku niebu, jakby w oczekiwaniu stamtąd pomocy. Do umierającego podchodzi z boku szatan i wskazuje ręką na otwartą skrzynię, pełną klejnotów i pieniędzy, pragnąc odwrócić jego uwagę od nieba widokiem dóbr ziemskich.

Jak widać z opisu, obraz krośnieński wyraża tę samą ideę, jaką przedstawia w odmienny sposób obraz augustjański w Krakowie, t. j. ideę znikomości wszystkiego, co jest przedmiotem zabiegów ludzkich, jak sława, potęga, zaszczyty, bogactwa — i nieuniknionej konieczności Sądu Ostatecznego.

W kościele parafjalnym w Przytkowicach, leżących niedaleko Kalwarji Zebrzydowskiej, znajduje się obraz olejny (wys. 1·28 m, szer. 0·96 m),[2]) przedstawiający „Cztery ostateczne rzeczy człowieka" (*Quattuor hominum novissima*): śmierć, Sąd Ostateczny, niebo i piekło, wykazujący wyraźne cechy pokrewne z obrazem krośnieńskim (fig. 5). Obraz ten podzielony jest również na trzy strefy horyzontalne, z których górna i środkowa są zupełnie niemal identyczne z górną i środkową strefą obrazu krośnieńskiego. W obu obrazach w górze dostrzegamy Chrystusa jako sędziego w asyście Matki Boskiej, ś. Jana Chrzciciela i innych Świętych. Na obrazie w Przytkowicach widoczna jest nadto klęcząca u stóp

[1]) „Oto ja poślę wam Heljasza Proroka, pierwej niźli przyjdzie dzień Pański wielki a straszny" (Mal. IV, 5).

[2]) Obraz ten opisał i reprodukował F. Woltyński, Średniowieczny kościół w Przytkowicach. Kraków 1929, pp. 12, 14, 16, fig. 7.

Chrystusa, tyłem do widza zwrócona postać, wyczekująca na ostateczny swój wyrok. Strefa środkowa w obu obrazach przedstawia siedzącego starca,[1]) dalej umierającego człowieka, oraz zbawionych, wzlatujących do nieba i potępionych, spadających w otchłań. W obrazie przytkowickim widać nadto po stronie prawej kroczącą śmierć z kosą w ręku. Zupełnie odmiennie rozwiązana została dolna strefa obu obrazów. Podczas gdy obraz krośnieński przedstawia u dołu rozkładające się zwłoki ludzkie w otoczeniu emblematów różnych stanów, a więc alegorję znikomości, to w obrazie przytkowickim miejsce to zajmuje piekło. Przedstawione ono jest na sposób średniowieczny jako otwarta paszcza potwora, z olbrzymiemi kłami i długim językiem, ziejąca płomieniami ognia, wśród których przewijają się postacie potępionych i szatanów. Ponad postacią starca na tym ostatnim obrazie znajduje się biała wstęga z napisem: *Memorare novissima*, a pod nią wypisany rok 1657.

Tożsamość stref górnej i środkowej na obu obrazach przemawia niewątpliwie za tem, iż w obu wypadkach posłużono się jakimś wspólnym wzorem. Który z tych obrazów jest wiernem naśladownictwem tego wzoru, a który tylko jego modyfikacją, trudno rozstrzygnąć. Wszystko zdaje się wskazywać na to, że raczej obraz w Przytkowicach jest dokładnem odtworzeniem tego pierwowzoru. W przeciwieństwie do zupełnie nieorganicznego pod względem kompozycyjnym doczepienia na obrazie krośnieńskim części dolnej z rozkładającemi się zwłokami, do dwóch górnych z Sądem Ostatecznym, obraz w Przytkowicach posiada kompozycję zupełnie jednolitą. Również pod względem ikonograficznym scena piekła łączy się jak najściślej ze scenami śmierci, Sądu Ostatecznego i nieba, tworząc przedstawienie tak bardzo rozpowszechnionego w tym czasie tematu „Czterech rzeczy ostatecznych człowieka". Przedstawienie natomiast rozkładającego się ciała z dewizą *Memento mori*, które jest częścią składową obrazu krośnieńskiego, stanowi zazwyczaj samoistny temat obrazów. Obrazy o tym temacie spotykamy

[1]) F. Woltyński widzi w tej postaci płaczącego Jeremjasza (Średniowieczny kościół w Przytkowicach. Kraków 1929, p. 14), nie uzasadnia jednak niczem swego twierdzenia.

np. w klasztorze pp. wizytek w Krakowie (fig. 6), w klasztorach oo. reformatów w Krakowie [1]) i Pilicy. Dwa pierwsze wykazują już nie tylko podobieństwo tematowe do dolnej strefy obrazu krośnieńskiego, lecz wprost identyczny układ i szczegóły. Przemawia to za tem, że wymienione wyżej alegorje znikomości wykazują pochodzenie z jednego wspólnego wzoru.

Reasumując powyższe spostrzeżenia, przyjąć musimy, że obraz krośnieński jest połączeniem jakichś dwóch wzorów: jednego, przedstawiającego „Cztery ostateczne rzeczy człowieka" (*Quattuor hominum novissima*), odtworzonego na obrazie przytkowickim, oraz drugiego, przedstawiającego Alegorję znikomości, który zużytkowano także na obrazach Alegorji znikomości w klasztorach pp. wizytek i oo. reformatów w Krakowie.

Przypatrzmy się bliżej tym motywom obrazu krośnieńskiego, które pozostają w związku z ikonografją śmierci, tematem nas interesującym.

Przedstawienia zmarłych w formie jużto zmumifikowanej, jużto w stanie mniejszego lub większego rozkładu, oddane często z przejmującym realizmem, opatrzone niejednokrotnie sentencjami, wskazującemi na znikomość życia ludzkiego, pojawiają się w sztuce chrześcijańskiej już pod koniec w. XIV, na większą jednak skalę dopiero w w. XV. Do tego rodzaju przedstawień potrzebna była pewna doza umiejętności realistycznego odtwarzania natury, a właśnie w owym czasie dokonywa się zwrot od idealistycznego ujmowania rzeczywistości, w kierunku zdecydowanego realizmu w obserwacji i przedstawianiu rzeczywistej natury. Tego rodzaju przedstawienia zmarłych spotyka się przedewszystkiem na grobowcach. Jednym z najstarszych przykładów jest postać na grobowcu w kaplicy biskupiej w Laon, przedstawiająca sławnego doktora Wilhelma de Harcigny († 1393). Nagi trup, w połowie mumja, w połowie szkielet, ukrywa swą nagość kościstemi rękoma. Podobna jest figura, pochodząca z grobowca kardynała Lagrange, zmarłego w Awinjonie

[1]) M. Nałęcz Dobrowolski, Tańce śmierci w polskiej sztuce. Tygodnik Ilustrowany. Warszawa 1924, nr. 9, fig. p. 136, nr. 11, p. 169, fig. p. 169.

w r. 1402 (dziś w muzeum tego miasta).[1]) Zczasem przyjmują te przedstawienia postać tak dalece realistyczną, iż widok ich wywołuje wprost uczucie wstrętu. Grobowiec Bernarda von Polheim z r. 1501 w Wels,[2]) grobowiec Bernarda von Scherffenberg w kościele ś. Wawrzyńca w Lorch w Austrji z r. 1513,[3]) grobowiec Joanny de Bourbon, księżnej Owernji († 1511), w Luwrze[4]) i płaskorzeźba Bizarelliego w Muzeum Sztuki Dekoracyjnej w Paryżu,[5]) — to jedne z najbardziej rażących przykładów tego rodzaju. W latach 1526—1557 występuje we Francji nadto pewna odrębna grupa przedstawień tego typu. Pojawiają się mianowicie płaskorzeźby, osadzone zazwyczaj w murach kościołów i kaplic, przedstawiające w stanie rozkładu zwłoki nie jakichś konkretnych osób zmarłych, lecz bezimienne, tylko dla przestrogi widza. Noszą one groźne napisy jak np.: *Sum quod eris, modicum cineris* lub *Olim formoso fueram qui corpore, putri — Nunc sum. Tu similis corpore, lector, eris.*[6]) Również w minjaturach, rycinach i obrazach pojawiają się począwszy od XV w. podobne przedstawienia *Memento mori.* W klasztorze celestynów w Awinjonie znajdowało się jeszcze do czasów rewolucji malowidło ścienne, przypisywane samemu królowi René, które przedstawiało zwłoki metresy królewskiej w pozie stojącej, odziane w szaty śmiertelne, w strojnem okryciu głowy, toczone przez robactwo. Wierszowany podpis wyrażał refleksje na temat znikomości piękna i innych rzeczy doczesnych.[7]) Z epoki współczesnej naszemu

---

[1]) E. Mâle, L'art religieux de la fin du moyen age en France. Paris 1922, pp. 347—348, fig. 194.

[2]) T. Frimmel, Beiträge zu einer Ikonographie des Todes. Mittheilungen der k. k. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Kunst- und historischen Denkmale, XI. Wien 1885, p. LXXXVIII, fig. 1.

[3]) K. Lind, Die St. Laurenzkirche zu Lorch. Mittheilungen der k. k. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale, XIII. Wien 1868, p. 182, fig. 8.

[4]) R. van Marle, Iconographie de l'art profane au Moyen-Age et à la Renaissance. La Haye 1932, pp. 364—365, fig. 395. — L. Bréhier, L'art chrétien. Paris 1928, p. 386.

[5]) R. van Marle, op. cit. p. 365, fig. 396.

[6]) E. Mâle, op. cit. pp. 350—352.

[7]) J. Huizinga, Herbst des Mittelalters. München 1931, pp. 198—199.

obrazowi krośnieńskiemu można wymienić jako drastyczny przykład takich przedstawień obraz, będący w posiadaniu dr. Piotra Capparoni w Rzymie. Rozkładająca się głowa ludzka, na nim przedstawiona, oddana jest z tak wielkim realizmem, iż zdaje się usuwać w cień wszystkie przedstawienia tego rodzaju.[1]) Najwyższy wyraz artystyczny znalazły przedstawienia takie w obrazie hiszpańskiego malarza Juana de Valdés Leala w szpitalu de la Caridad w Sewilli (r. 1672). Niewiele jest alegoryj znikomości, któreby przemawiały do widza w sposób równie potężny i nawskróś przejmujący, jak właśnie przedstawione w tym obrazie, leżące na tle ciemnego sklepu grobowego w otwartych trumnach, rozkładające się zwłoki wysokich dostojników ziemskich.[2])

Jak z powyższego wynika, przedstawienia, wyobrażające nicość ciała ludzkiego, były tematem oddawna już znanym i rozpowszechnionym w sztuce różnych krajów europejskich. I Polska w tym kierunku nie była wyjątkiem, przedstawienia takie nie sięgają u nas jednak w tak daleką przeszłość, jak gdzieindziej, lecz znajdują wyraz dopiero w epoce kontrreformacji i to wyłącznie w malarstwie religijnem.[3]) Czy przedstawienia te powstały u nas niezależnie od zagranicy, czy też oparły się na obcych wzorach, nie da się z całą stanowczością rozstrzygnąć. Być może, iż oddziałała na nie bogata nasza literatura dewocyjna tych czasów, w której bardzo często natrafiamy na równie realistyczne przedstawienia marności ciała ludzkiego, by wymienić tu przykładowo wiersz pt. *Nad ciało człowiecze nic podleyszego*, zawarty w *Rozmyślaniach o Śmierci*, dodanych do dziełka ks. Pawła Simplicjana z r. 1601 pt. *Manelle Duchowne*, lub opis „Ciała umarłego w grobie" w dziełku ks. Klemensa Bolesławjusza p. t. *Przeraźliwe Echo Trąby Ostateczney*, wydanem w Krakowie w r. 1674.

---

[1]) F. Weber, Des Todes Bild, bearbeitet von E. Holländer. Berlin 1923, p. 202, fig. p. 201.

[2]) Ibidem, p. 202. — A. Mayer, Geschichte der spanischen Malerei, II. Leipzig 1913, p. 115, fig. 58.

[3]) W mszale polskiego pochodzenia, prawdopodobnie krakowskiego z XV w. (F. Kopera, Minjatury rękopisów polskiego pochodzenia w Bi-

W opisanych obrazach z Krosna i dwóch krakowskich występują rozkładające się ciała w otoczeniu emblematów różnych stanów i godności ludzkich. Przejawia się w tem ta sama idea, która znalazła wyraz w t. zw. Tańcach śmierci, gdzie przedstawiciele różnych stanów wciągani są do śmiertelnego tańca bez względu na ich godność, płeć czy wiek, jak niemniej w przedstawieniach śmierci, depcącej emblematy różnych stanów i godności ludzkich. Ta sama idea, wyrażająca się w dewizie *Mors omnia aequat*, przejawia się także — jak widzieliśmy — w kole śmierci na obrazie klasztoru oo. augustjanów w Krakowie. Wśród licznych emblematów, wprowadzonych na obrazie krośnieńskim, uderza wielka ilość nagromadzonych oznak rycerskich. Widzimy tu pancerz, hełm i buławę, sztandary, armatę i kule, trąby i kotły, defilują roty pancerne i piechota, uzbrojona w muszkiety. Ta przewaga emblematów rycerskich ma swe źródło niewątpliwie w nastrojach wojennych, nurtujących u nas w w. XVII. Wiek XVII bowiem to okres ustawicznych zmagań wojennych, które jakżeż ułatwiały żniwo śmierci!

Drugim, równie interesującym motywem, wiążącym się z ikonografją śmierci, występującym na obrazie krośnieńskim, jest scena, przedstawiająca umierającego człowieka, który stacza walkę z atakującymi go szatanami. Tego rodzaju sceny miały uplastyczniać widzowi grozę ostatnich chwil jego życia i być dlań napomnieniem do przygotowania się na dobrą śmierć. Tak zwana *Ars moriendi*, Sztuka umierania, to jeden z najpopularniejszych tematów, który wyłonił się w w. XV, jako jeden z przejawów tej odwiecznej walki dwóch potęg, — dobra i zła — o duszę człowieka. Walkę tę przedstawiali już artyści XIII i XIV w. w formie nader prostej: oto w chwili, kiedy dusza w postaci małego dziecięcia opuszcza ciało zmarłego, zjawiają się anioł i szatan i staczają o nią zacięty bój aż do ostatecznego zwycię-

---

bljotece Publicznej w Petersburgu. Sprawozdania Komisji do badania Historji Sztuki w Polsce, VII. Kraków 1906, szp. 420—421, fig. 10) znajdujemy wprawdzie dwie postacie zmarłych, spowite w całuny śmiertelne, włączone do ornamentu, zdobiącego margines jednej z kart, postacie te jednak dla braku jakichkolwiek widocznych znamion, omawianą grupę przedstawień charakteryzujących, nie mogą być do niej zaliczone.

stwa. W *Ars moriendi* umierający stacza sam na łożu śmiertelnem walkę z demonami, które zapomocą różnych pokus, a to niewiary, zwątpienia w miłosierdzie Boskie, niecierpliwości w znoszeniu cierpień, przywiązania do dóbr doczesnych i zarozumiałości na własną cnotę starają się go usidlić. W tej groźnej chwili zjawiają się aniołowie jako duchy opiekuńcze, aby unicestwić podstępne plany szatańskie. Umierający zwycięża ostatecznie, a anioł unosi duszę jego do Boga. Liczne broszury, traktujące o tym przedmiocie, a jeszcze więcej grozą przejmujące ryciny, dotyczące tego tematu, przyczyniły się niezmiernie do jego rozpowszechnienia.[1])

O ile wspomniane wyżej przedstawienia obrazowe są poza granicami Polski w średniowieczu bardzo rozpowszechnione, w następnych zaś stuleciach stają się rzadkiemi,[2]) — to w Polsce rzecz ta przedstawia się odmiennie.

W sztuce średniowiecznej nie znajdujemy u nas przedstawień tego tematu, pojawiają się one natomiast licznie w w. XVII i XVIII.[3]) W szczególności występują albo w najprostszej formie, wyłącznie jako przedstawienia *Artis mo-*

---

[1]) J. Huizinga, Herbst des Mittelalters. München 1931, p. 207. — E. Mâle, L'art religieux de la fin du moyen age en France. Paris 1922, pp. 381—383, 388, fig. 213—218, 195.

[2]) Do ciekawszych przykładów tego rodzaju przedstawień z przełomu w. XVII na XVIII należą ryciny, zdobiące dziełko autora francuskiego M. de Chartablon pt. La manière de se bien préparer à l'a mort avec de belles estampes, wydane w Antwerpji w r. 1700. Łączą one w sobie okazałość baroku z naiwnością makabryczną wieków średnich (H. Bremond, Histoire litteraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'a nos jours, IX. Paris 1932, p. 361 oraz ilustracje).

[3]) Na częste pojawianie się u nas w baroku przedstawień „artis bene vivendi et moriendi" zwrócił również uwagę J. Starzyński w swem krytycznem omówieniu dzieła E. Mâle'a: L'art religieux après le Concile de Trente. Paris 1932 (J. Starzyński, U podstaw religijnej sztuki baroku. Biuletyn Naukowy, wydawany przez Zakład Architektury Polskiej i Historji Sztuki Politechniki Warszawskiej, nr. 2. Warszawa 1932, p. 88). O dwóch przedstawieniach „artis moriendi" z pocz. XVII w. (w Szadku i Korczewie) wspomina także M. Walicki w sprawozdaniu z inwentaryzacji powiatu sieradzkiego (Ochrona zabytków sztuki. Warszawa 1930/31, z. 1—4, cz. II, p. 436.

riendi, albo też łączą się ze scenami Sądu, bądź Ostatecznego, bądź indywidualnego, któremu podlega każdy człowiek zosobna zaraz po swej śmierci. Jako przykład przedstawień pierwszego rodzaju może służyć miedzioryt, zdobiący dziełko ks. Macieja Fryczkiewicza, wydane w Krakowie w r. 1758 p. t. *Troiakie Doskonałe Na dobrą śmierć Przygotowanie.* Przedstawia on człowieka, spoczywającego na łożu śmierci, przy którem z jednej strony widzimy Anioła Stróża i duchownego, zbliżającego się z ostatnią pociechą, a z drugiej trzech szatanów, kuszących umierającego widokiem nagromadzonych skarbów. W drzwiach komnaty zjawia się już groźna postać śmierci z kosą w ręku. Z przykładów, dotyczących przedstawień drugiego rodzaju, jako celniejsze wymienić można opisane już wyżej obrazy w Krośnie i Przytkowicach, dalej miedzioryt, dołączony do dzieła p. t. *Nauka Dobrego y Szczęśliwego Umierania*, wydanego w Krakowie w r. 1675 (fig. 7), jak niemniej wzorowane na tym ostatnim malowidło ścienne z r. 1760 w kościele parafjalnym w Olszówce.[1]) W obrazach o tym temacie niekiedy na pierwszym planie figuruje postać Matki Boskiej, która uważana była powszechnie za najpotężniejszą patronkę dobrej śmierci. Matka Boska bierze nieraz żywy udział w akcie dobrej śmierci, wyjednywując u swego Syna gorącem wstawiennictwem i modłami odroczenie śmierci grzesznika, by umożliwić mu nawrócenie. Scenę taką oddaje płaskorzeźba z kości, znajdująca się w Muzeum Sztuki Uniwersytetu Jagiellońskiego (nr. inw. 7562), będąca kopją miedziorytu Hieronima Wierxa.[2]) Przedstawia ona grzesznika, który widząc śmierć, zamierzającą się nań maczugą i szatana, usiłującego złamać drzewo jego życia, pada na kolana przed

[1]) F. Kopera i L. Lepszy, Kościoły drewniane Galicji Zachodniej. Kraków 1916, p. 120, fig. 217. Obraz cechowy lwowski, przypisywany przez J. Bołoza Antoniewicza malarzowi lwowskiemu Józefowi Wolfowiczowi (Sprawozdania Komisji do badania Historji Sztuki w Polsce, IX. Kraków 1913, szp. III—V, fig. 1), jako przedstawiający walkę o duszę człowieka już zmarłego, nie jest zdaniem mojem ilustracją Sztuki umierania, mimo wyraźnego związku z wspomnianą wyżej ryciną z r. 1675 i malowidłem ściennem w Olszówce z r. 1760.

[2]) M. Nałęcz Dobrowolski, Tańce śmierci w polskiej sztuce. Tygodnik Ilustrowany. Warszawa 1924, nr. 11, p. 170.

Chrystusem i błaga Go o odroczenie godziny śmierci. W tej groźnej dla grzesznika chwili spieszy z pomocą Matka Boska, orędując za nim skutecznie u swego Syna. Taką samą scenę, wzorowaną niewątpliwie także na miedziorycie H. Wierxa, przedstawia również obraz umieszczony ponad wejściem do kaplicy ś. Jana Nepomucena w farze krośnieńskiej.

Wiara w zasadzki czartów, czyhających na duszę umierającego i w walkę demonów z aniołami, rozgrywającą się u jego łoża, była u nas w owych czasach głęboko zakorzeniona, a literatura dewocyjna podawała różne skuteczne środki do zwalczania tych ataków. Na ataki demonów wystawieni byli nietylko zwykli śmiertelnicy, lecz także ludzie świątobliwi, a nawet osoby duchowne. Scenę taką przedstawia rękopis z r. 1630, opisujący „Świątobliwe życie przewielebnej Zofiej Sieniawskiej", fundatorki i ksieni klasztoru benedyktynek w Sandomierzu. Umierająca ksieni w obecności otaczających jej łoże sióstr zakonnych i duchownego, wspierających ją skutecznie swemi modłami, stacza zaciętą walkę z atakującemi ją czartami, którzy rozmaitemi sposobami starają się ją opanować. [1])

* * *

Omówione w niniejszej pracy dwa obrazy, związane z ikonografją śmierci, a to „Koło śmierci" w klasztorze oo. augustjanów w Krakowie i „Alegorja znikomości" w kościele farnym w Krośnie, to jedne z ciekawszych przedstawień makabrycznych, jakie pojawiły się w sztuce polskiej owych czasów. Zawdzięczają one swe powstanie epoce kontrreformacji, która tego rodzaju realistycznemi przedstawieniami posługiwała się skutecznie w celu odwrócenia umysłów ludzkich od rzeczy ziemskich i skierowania ich ku rzeczom ostatecznym. Pełne grozy przedstawienia śmierci i wstrząsające alegorje znikomości oddziaływały bowiem o wiele silniej na uczucia i wyobraźnię, aniżeli najbardziej wymowne słowa kaznodziei, lub najbardziej przekonywujące pisma ascetyczne, nie dla wszystkich zresztą dostępne. Stąd też

[1]) J. S. Bystroń, Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. W. XVI—XVIII. Warszawa 1932, pp. 300—301.

czaszka i szkielet, jako symbole śmierci, pojawiają się teraz wszędzie w różnych kombinacjach i w jak najszerszem zastosowaniu. Tańce śmierci, przedstawienia Sztuki umierania, Alegorje znikomości, przedstawienia śmierci triumfującej i t. p. wypełniają wnętrza kościołów i krużganki klasztorne, zdobią książki religijne, kazania i panegiryki żałobne. Symbole śmierci znajdują także częste zastosowanie na grobowcach i epitafjach, które przez swój dekor i pełne przestróg napisy stanowią dla widza groźne *Memento mori*. Nie brak ich również w wystawnych, pełnych pompy teatralnej urządzeniach obchodów pogrzebowych, gdzie wprowadzane bywają niemal z reguły jako konieczna ozdoba ścian, fasad świątyń i wspaniałych struktur katafalkowych (*Castra doloris*). Pomysłowość artystów jest na tem polu niewyczerpana, a koncepty ich mają niejednokrotnie wprost groteskowe zabarwienie (fig. 8).

Uwaga: Powyższe uwagi końcowe są krótkiem streszczeniem osobnego rozdziału tej pracy, traktującego o podłożu kulturalnem, na którem wyrosły omówione przedstawienia śmierci. Rozdział ten ze względów technicznych nie mógł być w niniejszym zeszycie naszego pisma zamieszczony, wydrukowany został jednak w całości w osobnej odbitce.

Jerzy Szablowski

Drugi list z drogi.

Moje wędrówki po Rzymie.

Piszę dla Redakcji *Przeglądu* drugi list z Rzymu. Wedle pierwotnego planu drugi miał być z Paryża i o Paryżu, ale nie został napisany. Powód, dlaczego się tak stało, wyda się Czytelnikom dość dziwny, niemniej jednak jest on prawdziwy. Nie napisałem listu poprostu dlatego, że nie miałem o czem pisać. Październik w Paryżu należy do miesięcy najmniej interesujących; jest to ostatni z miesięcy wakacyjnych; parlament nie obraduje, więc niema upadków i narodzin gabinetów; szkoły wyższe zamknięte, więc niema mniej lub więcej interesujących względnie mniej lub więcej nudnych odczytów, konferencyj, kursów i t. d. Świat artystyczny przygotowuje się do sezonu, do otwarcia oficjalnej wystawy jesiennej i licznych wystaw przeróżnych stowarzyszeń, grup, kółek i koteryj artystów. Bibljoteka Narodowa nie urządza zawsze bardzo interesujących pokazów swoich skarbów. Słowem — sezon ogórkowy! Najwymowniej wyraża go wykaz imprez artystycznych, umieszczanych na ostatniej stronie tygodnika *Beaux-Arts*; zwykle wykaz ten zajmuje rozmiary feljetonu na całą szerokość kolumny, za mego pobytu podawał zaledwie kilka małoznacznych pozycyj.

Nie było więc „nowości", o którychby warto pisać! Był tylko wielki, wspaniały, „stary Paryż", który w dzień od 30 zgórą lat ukazuje turyście oblicze niezmienione, jakby już doskonałe w swem pięknie, a wieczorami dopiero przybiera całkiem nowoczesne, coraz bardziej fantastyczne i barwne szaty świetlnych reklam i iluminacyj. Tę charakterystyczną cechę jakby doskonałej piękności współczesnego Paryża, rozumiejąc przez to słowo

Paryż reprezentacyjny, Paryż turystów, obejmujący jego wielkie centrum od Opery po Montparnasse i od Placu Gwiazdy po Notre Dame, tę właśnie cechę Paryża uświadomiłem sobie dopiero w Rzymie! W tym Paryżu nie widać zupełnie żadnych większych robót, tam się ani nie burzy ani nie buduje; natomiast bijącą w oczy cechą dzisiejszego Rzymu, i to zarówno Rzymu Mussoliniego, jak i Rzymu Piusa XI, jest na olbrzymią skalę zakreślona akcja budowlana i połączone z nią prace urbanistyczno-regulacyjne!

La grande Roma nella piu grande Italia — oto hasło programu, który Mussolini urzeczywistnia z żelazną, iście rzymską konsekwencją. W czasie mojej wcale długiej i bogatej we wrażenia podróży nigdzie nie doznałem tylu potężnych przeżyć, a równocześnie sprzecznych uczuć co w Rzymie. Jechałem raczej sceptycznie i krytycznie względem faszyzmu usposobiony, dziś po kilku tygodniach pobytu i wędrówek po Rzymie, sceptycyzmu pierwotnego się nie pozbyłem, były jednak chwile, w których sceptycyzm mój niknął i przycichał wobec budzącego się uczucia sympatji.

Sympatja, z pewnym jakby odcieniem entuzjazmu, budzi się w duszy ludzkiej wtedy, kiedy staje ona przed wielką i wspaniałą ideą. Europa przeżywa dzisiaj bardzo niebezpieczny okres kryzysu; narody jeden po drugim wchodzą na drogę eksperymentu, szukają nowych form życia o niewiadomej a często bardzo wątpliwej wartości i skuteczności. W każdym razie wśród tych prób faszyzm włoski posiada najwięcej wartości dodatnich, twórczych i nie pozbawiony jest rysu wielkości. Te wartości dodatnie, a więc oparcie całego życia narodu na kulturze łacińskiej i chrześcijańskiej, zaktualizowanie wielkiej przeszłości kraju i narodu celem pobudzenia jego twórczości, postawienie jako zasady życia państwowego ładu, karności i sprawiedliwości *(ordine autorita, guistizia)*, zdają się przeważać strony ujemne, których nie brak. Sceptycyzm odrazu stawia znaki pytania przedewszystkiem przy słowie sprawiedliwości, wskazując na liczne niesprawiedliwości. Ale twórca faszyzmu ma gotową odpowiedź na te pytajniki, a równocześnie usprawiedliwienie niesprawiedliwości! Oto faszyzm znajduje się jeszcze ciągle w okresie rewolucji, jest sam rewolucją, rewolucją w permanencji, a rewolucja — w myśli jej twór-

ców — usprawiedliwia czyny, które w czasach nierewolucyjnych należałoby uznać za niesprawiedliwe.

Trwa ona już lat 10 i właśnie za mojego pobytu 28 października, w cudowny dzień jesienny, Italja i Rzym obchodził bardzo uroczyście początek 11-ego roku ery i rewolucji faszystowskiej. Jej dzieje od pierwszych zawiązków w sposób plastyczny, barwny i sugestywny przedstawia *Wystawa Rewolucji Faszystowskiej — Mostra della Rivoluzione fascista.* Jest ona naprawdę arcydziełem agitacji i propagandy, a dla cudzoziemca interesującym skrótem historji ruchu faszystowskiego. Zewnętrzna oprawa i konstrukcja wystawy jest skrajnie modernistyczna czy, jak kto woli, futurystyczna i przypomina na pierwszy rzut oka dział bolszewicki na Kolońskiej Międzynarodowej Wystawie Prasowej. Ale tylko na pierwszy rzut oka, bo gdy bolszewicka była niejasną, zimną, odrażającą konstrukcją potwora-machiny, to faszystowska przez silne, w mistrzowski sposób zestawione skróty stara się dawać syntezę wypadków, uplastyczniać idee i budzić nastrój, co też jej się rzeczywiście udaje.

Frontowa ściana wystawy odcina się wprost krzycząco od całego otoczenia na *Via Nazionale*; proste formy i jaskrawe barwy rażą w dzień, zato wieczór, przy efektownie zastosowanem oświetleniu, budynek wystawowy przedstawia się interesująco i nie jest pozbawiony piękna, wyrażonego w formach nowych. Portal przedstawia zupełnie jednostajną prostokątną ciemno czerwoną płaszczyznę, przeciętą trzema bramami i czterema olbrzymiemi stylizowanemi faszystowskimi rózgami i toporami. Na skraju frontu z obu stron widzimy wielkie rzymskie dziesiątki, a wzdłuż całej fasady biegnie napis: *Mostra della rivoluzione fascista.*

Środkowa brama prowadzi do wnętrza; wchodzącego wita napis, umieszczony naprzeciw wejścia, zaczynający się od słów: *Nel nome di Dio e dell' Italia,* a zawierający rotę przysięgi faszystowskiej. Przez przedsionek dostajemy się do pierwszej sali, gdzie odrazu uderza i obejmuje dziwny, poważny i uroczysty nastrój. Każda sala została opracowana indywidualnie i stanowi całość dla siebie zamkniętą, mającą przedstawiać zamierzoną treść i zamierzony nastrój. Architekci po mistrzowsku dobierali odpowiednie formy wyrazu, posługując się raz silnemi skrótami, to znowu nagromadzeniem identycznych motywów i oświetleniem bardzo efektownem, pełnem kontrastów. Poszczególne sale, ujęte każda

jako odrębna całość artystyczna, wiążą się ze sobą wzajemnie i potęgują wrażenie i nastrój! Bez przesady możnaby całą wystawę nazwać dramatem plastycznym, w którym poszczególne sale zastępują sceny i akty. Od prostej ekspozycji i zawiązania zmierza akcja ku największemu napięciu, ku decydującej walce, którą uwieńczy zwycięstwo, rozbrzmiewające najpierw pieśnią triumfu, siły i woli czynu, a potem przechodzące w cichą melodję wspomnienia tych, którzy oddali życie dla sprawy.

Całość najwyraźniej pomyślana jest jakby jakieś inhalatorjum faszyzmu, zarówno dla Włochów jak dla cudzoziemców; bakcyl faszyzmu działa na zwiedzającego, by zaszczepić w jego duszy entuzjazm, wiarę lub przynajmniej życzliwą sympatję.

Niepodobna opisywać wszystkich sal; przytoczymy tylko kilka fragmentów, które dadzą pewne wyobrażenie o całości.

Sala pierwsza poświęcona jest wybuchowi wojny światowej. Pierwsza zaraz ściana przedstawia mord w Sarajewie. Tak ta, jak i większość ścian i tablic, ujęta jest w wielkie t. zw. fotomontaże, na które składają się najpierw fotografje powiększone do ogromnych nieraz wymiarów, skombinowane i złożone razem w przeróżne formy, a dalej wycinki z gazet, odezwy, afisze, fragmenty korespondencyj z archiwów państwowych, pamiątki po bohaterach akcji, a więc szaty, broń, obrazy i t. d. Obok fotomontaży mamy wielkie napisy, przypominające słowa Mussoliniego, słowa naprawdę nieraz potężne, frapujące w swej sugestywności; sceptyk woła, że to frazesy, obliczone na łatwowierny tłum, entuzjasta zaś przypomina, że jednak słowa bywają twórcze.

Inną formę plastycznego przedstawiania stanowią ogromne, zwykle jasno tłumaczące się malarsko-rzeźbiarskie konstrukcje, spotęgowane odpowiedniem oświetleniem. Te konstrukcje bywają czasem zbyt złożone, a przez to niejasne i one najwięcej przypominają wspomniane wyżej machiny-potwory bolszewickie.

Przy pomocy tych form w pierwszej sali mamy historję wybuchu wojny, obraz mobilizacji i pierwszych walk. Tu spotykamy pierwszy mistrzowski, niezrównany w wyrazie skrót, przedstawiający zgwałcenie neutralności Belgji i jej inwazję: duża tablica, oblepiona licznemi fotografjami, przedstawiającemi miasta belgijskie, wkroczenie wojsk niemieckich, próby obrony, a na niej przymocowane dwie potwornych rozmiarów stopy, w ciężkich

podkutych butach, tratujące ten piękny kraj! Wymowa skrótu nazbyt jasna!

Sala następna przedstawia Włochy w początku wojny, ich neutralność, wzrastające wpływy socjalizmu, uczestnictwo ochotników włoskich po stronie Francji. Na tym tle pojawia się po raz pierwszy postać Duce, jako jednego ze zwolenników interwencjonizmu. Uderza nas tutaj przedewszystkiem bystrość przewidywań Mussoliniego, który nie łudził się np., że wojna będzie krótka i lekka; w jednym z artykułów w *Popolo d'Italia* pisał w r. 1915 swym lapidarnym stylem: *la guerra sarà aspra e dura.*

W tej partji spotykamy inny świetny skrót, przedstawiający zmorę socjalizmu: robotnik pochylony pod ciężarem 5-ciu spiętrzonych książek, stanowiących ewangelję socjalizmu. Działalność interwencjonistyczna sprowadza wykluczenie Mussoliniego z partji; wykluczenie to daje mu swobodę ruchu. Akcja interwencjonistów zostaje uwieńczona pomyślnym skutkiem; Włochy 24 maja 1915 zdradzają dawnych sprzymierzeńców i stoją czynnie po stronie Ententy.

Oddział następny ukazuje nam wojnę włoską, jej wodzów i jej zwycięstwa; o klęskach oczywiście zamilczono, podkreślając bardzo silnie bohaterstwo poszczególnych jednostek, oczywiście przedewszystkiem Mussoliniego i jego przyjaciół, oraz ostateczne zwycięstwo. Wspaniały jest fotomontaż, przedstawiający uroczystości zwycięstwa w całych Włoszech; miljony ludzi, nieprzeliczone rzesze, morze głów, ponad któremi unoszą się pałace, gmachy i kościoły Włoch!

Zwycięstwo odniesione, wojna wygrana, ale oto zarówno Europie jak Włochom zagraża przegrana... pokoju, zmarnowanie zwycięstwa i przelanej krwi! Występuje nowy wróg: międzynarodowy socjalizm, którego rozwojowi sprzyja niemoc rządów i zwyrodniałość parlamentaryzmu. Na tle krwawych ścian, w krwawej poświacie efektownego oświetlenia jawi się potwór pokraczny: *la bestia ritornante:* bolszewizm, socjalizm, depcący pomnik poległych, na którym wypisano: *Morti 655.000.* Do walki z tym potworem występuje młody faszyzm. W szeregu obrazów ukazano postęp wewnętrznej anarchji, słabość rządu, gadatliwość i niemoc parlamentu. Nie żałowano tutaj jaskrawych barw, które przerysowują rzeczywistość, ale ją tem samem wrażają oglądającemu w pamięć, w wyobraźnię, w duszę i serce. Gdy się widzi tę

przepaść anarchji, w którą staczały się Włochy, gdy się zastanowi, jakie straszliwe skutki, jakie zniszczenie sprowadziłoby zwycięstwo bolszewizmu dla kultury w tym kraju, w którym przyroda i genjusz ludzki stworzyli najwspanialsze arcydzieło, ten nie może nie uznać Mussoliniego za zbawcę Italji i opatrznościowego człowieka!

Patrzymy na wzmaganie się dwu sił; gwałtom anarchistów odpowiada przeciwdziałanie faszyzmu; mnożą się ofiary jego poległych bojowników. Z surowym, aż odrażającym realizmem przedstawiono liczne fotografje ich zniekształconych głów obok portretów, ich pokrwawione koszule, poszarpane kulami szarfy, lub sztandary, narzędzia zbrodni i t. d. W tych salach przekonujemy się, że faszyzm jest rewolucją w permanencji; widok krwi i wspomnienie ofiar ma budzić rewolucyjny zapał i wytrwałość. Obrazy walki przeplatane są obrazami coraz częstszych i coraz liczniejszych zjazdów wzmagającego się faszyzmu.

Im bliżej roku 1922 t. j. marszu na Rzym i ostatecznego zwycięstwa, tem historja faszyzmu staje się bogatsza. Efektownie pomyślana jest sala r. 1920; jej ściany zajmują wielkie tablice, na każdy miesiąc roku osobne; wypisano na nich historję każdego miesiąca na podobieństwo tablic konsularnych starego Rzymu. Następne sale ukazują nam walkę o Fiume, powolne opanowywanie poszczególnych miast, triumfalny pochód faszyzmu aż do marszu na Rzym 28 października 1922 r. Tutaj użyto już motywów i wyrazów najsilniejszych; jedną ścianę wielkiej i efektownie pomyślanej sali Marszu na Rzym zajmuje ogromny, stylizowany orzeł rzymski w locie na tle sztandaru narodowego, a wzdłuż biegnie napis: *La marcia su Roma;* na innej ścianie widzimy krótki miecz, przecinający zwisający łańcuch.

Reszta sal ma charakter reprezentacyjno-honorowy, jest pochwałą Duce, wyraża potęgę faszyzmu (*Gallieria dei Fasci*). Opowiedziany wyżej dramat kończy się bajecznie efektowną pointą: odchylamy ciężką kotarę, dzielącą salę Mussoliniego od sali, mającej w katalogu napis: *Il sacrario dei Martiri* — i oczom naszym przedstawia się widok niezwykle nastrojowy: sala okrągła pogrążona w mroku, budową przypomina stare baptisterja; na czterech niskich, czarnych kolumnach spoczywa kopuła wsparta na bębnie. Wewnętrzna płaszczyzna bębna podzielona jest na jedenaście równoległych pasów, 5 ciemnych i 6 świetlistych.

Pasy świetliste są transparentami pokrytemi tysiące razy powtórzonem słowem: *Presente*. Jest to jakby głos tysięcy poległych, którzy wobec żyjących stwiedzają swoje istnienie, swoją obecność, aby owoc ich krwi nie został zmarnowany. Kopuła przedstawia ciemny lazur nocnego nieba, z którego ów głos tysięcy dochodzi. W środku sali, na szerokiej podstawie stoi wielki, prosty, metalowy krzyż, na krzyżu napis: *Per la patria immortale;* u stóp krzyża rozlewa się jakby z podziemi grobowych czerwone światło. Ściany sali pokrywają setki małych faszystowskich sztandarów, złożonych przez oddziały z całej Italji, sztandarów, uszeregowanych niby armja w marszu. Gdzieś z oddali dochodzą przyciszone dźwięki faszystowskiego hymnu, śpiewanego przez chór z towarzyszeniem orkiestry. Żołnierz czuwa nieporuszony na honorowej straży! Panuje cisza niezamącona żadnym szmerem; odgłosy stóp tłumią makaty! Włosi klękają i modlą się, faszyści stoją na baczność i oddają honory poległym! Wrażenie potężne, a tak prostemi wywołane środkami!

Tak wygląda Wystawa Rewolucji Faszystowskiej. Artyści włoscy mogą być słusznie dumni ze swego wspólnego dzieła! Nie dano na niej jednak obrazu dorobku faszyzmu z pierwszego 10-lecia! Pewuki swojej jeszcze nie urządzili! O pracach i dziełach, dokonanych w Rzymie i dla Rzymu najlepiej przekonuje się cudzoziemiec, wędrując po ulicach, placach i parkach Wiecznego Miasta. A zrobiono naprawdę bardzo dużo. Co roku, 28-go października, w rocznicę marszu na Rzym odbywa się tak zwana inauguracja prac, dokonanych w roku ubiegłym. Szczególną troską otacza Mussolini centrum Rzymu i jego partję najcenniejszą: *Forum Romanum* z otoczeniem. Prowadzi się dalsze poszukiwania i wykopaliska, a równocześnie daje się im odpowiednio dostojne ramy. Wielki pierścień nowych jezdni, otaczających Palatyn jest już na ukończeniu. 28 października odbyła się inauguracja *Drogi triumfalnej*, przebiegającej pod łukiem Konstantyna obok *Colosseum*. O „metodzie" prac publicznych niech świadczą następujące szczegóły, naocznie przez piszącego stwierdzone. Dnia 22 października po godz. 11-tej schodziłem stokami Palatynu ku *Colosseum*. Armja robotników zajęta była pracą: tu sadzono drzewa, tam zwożono materjał, dalej walce ugniatały podkład pod asfalt, jeszcze dalej wylewano dymiącą masę na drogę. W części nowej drogi najważniejszej, będącej w bezpośredniem sąsiedztwie *Colos-*

seum, a więc w miejscu, które za 6 dni miało stanowić ośrodek wielkiej parady, zaczynano dopiero równać teren, kopać zwozić kamienie i t. d. Dążąc ku *Colosseum,* musiałem skakać po głazach ponad dołami rozkopanego terenu. Sześć dni później w tem miejscu świecił się w blaskach słońca gładki asfalt, rosły drzewka, a drogę od Forum i stoków Palatynu odgradzał płot żelazny, z wysokiem podmurowaniem. Oto tempo pracy!

A tak się dziś uskutecznia roboty publiczne w całych Włoszech, rosną tysiące kilometrów nowych szos asfaltowych, postępuje elektryfikacja kolei, powstają nowe osiedla, osusza się tereny bagniste, wznosi wspaniałe gmachy. Przez te roboty Duce łagodzi klęskę bezrobocia i biedę, która jest niemała; wprawdzie żebraków po ulicach i placach rzadko można spotkać, ze względu na cudzoziemców żebranie jest zakazane, ale trzeba iść na Zatybrze, trzeba w rannych godzinach zaglądnąć do furt klasztornych, oblężonych prawdziwą, skrajną nędzą! Roboty publiczne oczywiście są bardzo kosztowne; ich ciężar czuje włoski podatnik, dlatego też w starszem, płacącem podatki, pokoleniu, rozmach Mussoliniego nie budzi entuzjazmu, raczej tłumione i skrywane niezadowolenie; sceptyk w pracach tych skłonny był dopatrywać się pewnego podobieństwa z pracami niewolników w starym Rzymie, z drugiej jednak strony widzimy, że przykład Mussoliniego naśladują inne państwa, uważając roboty publiczne za jeden z najważniejszych sposobów łagodzenia bezrobocia! Jeśli idzie o Włochy to wszystkie inwestycje trzeba uważać za kapitał, który kiedyś przyniesie ogromne zyski! Kryzys, jak wszystko na świecie, kiedyś i jakoś się skończy i wtedy Italja będzie gotową na przyjęcie wędrówki narodów! Jeżeli dziś, mimo kryzysu, pielgrzymki i turyści zostawiają setki miljonów we Włoszech, to gdy kryzys minie, nowe autostrady, koleje elektryczne, plaże, uzdrowiska i t. d. będą kopalnią złota! Ludzie nigdy nie przestaną pielgrzymować do tego kraju, o którym śpiewa Petrarka, że jest

...„del mondo la piu bella parte".

Taki sam rozmach pracy, którą można bez ironji nazwać „twórczością radosną", uderza nas przy zwiedzaniu minjaturowego Państwa Papieskiego, *Città del Vaticano*! Dzień w dzień z wybiciem 5-tej godziny, właśnie wtedy, kiedy wracałem do domu z Archiwum Watykańskiego, ze wszystkich dziedzińców i uliczek

Città spłynęła ku głównej bramie fala robotników, zdążających po pracy do domów rodzinnych. Po zawarciu Umowy laterańskiej wzniesienie pewnych budowli stało się koniecznością, część tych budowli zobowiązał się wykonać rząd włoski, lecz niezależnie od tego Ojciec Św. Pius XI świadomie i celowo podtrzymuje prace inwestycyjne w *Città*, aby w ten sposób dawać robotnikom pracę i łagodzić skutki kryzysu. Dlatego też sam wznosi nowe budowle i odnawia stare. Cała część południowo-wschodnia, a więc ta, gdzie leży dworzec kolejowy i pałac gubernatora, mozajkarnia i gmach sądu, jest już skończona i przedstawia się jako pewna osobliwość! Wspaniałe gmachy, utrzymane w stylu może nie całkiem zdecydowanym, ale harmonizującym z Bazyliką św. Piotra i staremi pałacami watykańskiemi, wzniesione na stokach wzgórza, jeden nad drugim, otoczone zielenią ogrodów papieskich i czarnemi smugami asfaltowych jezdni, bez sunących po nich aut, bez zgiełku ulicznego, bez wystaw sklepowych, pilnowane przez gwardzistów w średniowiecznych strojach, stanowią całość bardzo malowniczą, porywającą wprost oczy!

Po drugiej zachodnio-północnej stronie Bazyliki wre dalej praca. Skończono już dość dawno nową pinakotekę watykańską, z nowem wejściem od północy. Wszystkie muzea papieskie, łącznie z *Appartamento Borgia*, *Stancami* i Kaplicą Sykstyńską stanowią zamkniętą całość, w której dzięki doskonale rozłożonym drogowskazom, mimo wielkiej rozległości gmachów, łatwo się orjentować. Nowe wejście z klatką schodową przedstawia się imponująco; klatka schodowa, wygodna, wznosi się ku górze szerokiemi spiralnemi kręgami; architektonicznie rozwiązana zarówno interesująco jak estetycznie; barjery zewnętrzne zdobią herby papieży, zasłużonych dla muzeów papieskich, i ornamenta stylizowane, robione w stiuku, bronzowane. Gmach nowej pinakoteki, zresztą niewielki, odpowiednio do względnie skromnych ilościowo zbiorów, mimo bogactwa marmurów robi, w porównaniu do innych pałaców, wrażenie budowli bardzo skromnej; jest to wielka jego zaleta, swoim wyglądem nie rozprasza, nie odrywa od arcydzieł, nielicznych, ale kapitalnych.

Innem dziełem Piusa XI, na które pragniemy zwrócić uwagę, pomijając już takie gmachy, jak Kolegjum Propagandy, wzniesione na stokach Janiculum, to nowa Bibljoteka watykańska. Niema złego, coby na dobre nie wyszło, mówi przysłowie! Tragiczne za-

walenie się części starej Bibljoteki stało się powodem jej wewnętrznej przebudowy i zastosowania nowych urządzeń! Sale pracowni rękopisów i Archiwum Sekretnego pozostały niezmienione; zupełnie nową jest wspaniała Czytelnia podręczna, świeżo oddana do użytku uczonych. Przez środek rozległej sali biegną szafy o konstrukcji metalowej, przecięte galerją; takież szafy znajdują się między oknami i w osobnym obszernym, przyległym pokoju; jedną stronę wielkiej sali, jaśniejszą, zajmują stoły dla czytelników, drugą szafki z katalogami. Doskonale założone oświetlenie elektryczne, liczne stoliki i pulty po galerjach pozwalają na wygodną pracę. Książki rozłożone są wedle działów, w jasnym rozkładzie, pozwalającym na szybką orjentację. Swoboda ruchów tak wielka, jakiej nie spotkałem w żadnej innej czytelni. Każdy czytelnik sam może szukać w katalogach, zabierać książki z półki, dostarczenie książek z magazynów również uskuteczniane jest bardzo szybko. Podobnie sympatyczne stosunki panują i w Pracowni Archiwum watykańskiego; ujmująca życzliwość Msgr. Mercati, usłużność i grzeczność funkcjonarjuszy ułatwiają i uprzyjemniają wprost pracę. Nieco za wielka biurokratyczna formalistyka panuje w Pracowni Rękopisów, podobno usprawiedliwiona niezawsze uczciwem postępowaniem czytelników. Stąd też i kontrola tek jest przeprowadzana sumiennie!

Praca instalacyjna w Bibljotece Papieskiej, mimo otwarcia pracowni, wre jeszcze dalej. Wszędzie daje się nowe sufity w żelazie i betonie; na łańcuchach dźwigni wciągane są wielkie żelazne łuki i szyny sklepieniowe, stosy żelaznych wiązań i kilometry blaszanych półek czekają zainstalowania. Do wieńca wiekopomnych dzieł Piusa XI przybywa nowy laur, tak zasłużony i tak odpowiedni dla postaci Papieża uczonego i bibljotekarza.

W bezpośredniem sąsiedztwie Watykanu, na stokach *Janiculum*, wprost naprzeciw głównego pałacu papieskiego od kilku lat ma swoją siedzibę centrala wielkiej społeczności zakonnej, której przewodzi Polak! Czytelnicy zapewne domyślają się, że mamy na myśli Towarzystwo Jezusowe i jego Generała O. Wł. Ledóchowskiego. Pisząc list o nowym, rozbudowującym się i odnawiającym Rzymie, nie możemy nie wspomnieć i o tym „Budowniczym" naszym Rodaku, którego działalność *mutatis mutandis*, doskonale harmonizuje z działalnością tamtych.

Pierwszem jego rzymskiem dziełem jest nowy, wspomniany co dopiero gmach kurji jeneralskiej, przy *Borgo St. Spirito*. Od ulicy przedstawia się imponująco i monumentalnie, w rozwiązaniu fasady dostosowano się do wymagań władz miejskich i konserwatorskich, dbających o zachowanie monumentalnego i jednolitego charakteru starych dzielnic Wiecznego Miasta. Wewnętrzne urządzenie natomiast, jest skromne, jak przystało na dom zakonny. Ma jednak gmach ten pewien, że się tak wyrażę, przywilej, polegający na jego położeniu. Zbudowany na stromych stokach *Janiculum*, posiada niewielki ale prześliczny ogród, stopniami wznoszący się ku górze i wielki taras na całej powierzchni gmachu. Zarówno z tarasu jak i szczytu wzgórza, uwieńczonego piękną, wielką statuą Bożego Serca, rozlega się nieporównanie piękny, wyjątkowy nawet w Rzymie widok. Gdy stoimy na tarasie, to wzrok nasz biegnie po zielonych, przetykanych bujnem kwieciem stokach *Janiculum*, obejmuje spojrzeniem hołdu posąg Chrystusa, posuwa się dalej, by spocząć na majestatycznej, w blasku słońca jasnej i jakby prześwietlonej kopule św. Piotra! Dopiero z tarasu kurji generalskiej występuje ona w całej swej potędze i krasie, a w wieczory księżycowe, gdy tarcza *Luny* wznosi się powoli ponad górami albańskiemi i rzuca na Rzym swoje niebieskie światło, wtedy na tle nieba i na tle chmur, rozjaśnionych przez księżycową poświatę, Bazylika przybiera kształty wprost zjawiskowe i fantastyczne. Na dole w blaskach lamp elektrycznych rozpryskują się srebrzystą kaskadą strumienie wody, wyrzucanej przez fontanny, na placu kładą się długie cienie obelisku i kolumnady, a ponad tem wszystkiem wznosi się ku niebu Bazylika, przyjmująca w częściach wyższych i w kopule zarysy coraz bardziej subtelne i odmaterjalizowane. A gdy późno w noc ucichnie rozgwar życia, gdy Rzym zaśnie, to długo jeszcze błyska, doskonale widoczne z tarasu gmachu kurji generalskiej światełko jednej komnaty pałacu Watykańskiego. Tam pracuje i czuwa i modli się za Miasto i Świat Pius XI.

Drugiem dziełem O. Ledóchowskiego jest gmach Uniwersytetu Gregorjańskiego. Potrzeba wzniesienia nowej siedziby dla pierwszej uczelni teologicznej Kościoła, mieszczącej się w ciasnym, starym i nieodpowiednim budynku, była palącą. Niełatwo jednak odważyć się na takie przedsięwzięcie, wymagające wielkich kosztów! Na odwagę tę zdobył się O. Ledóchowski i dzieła do-

konał. Na *Piazza Pilotta*, naprzeciwko Instytutu Biblijnego, tuż przy gmachu polskiej ambasady przy Watykanie, w bezpośredniem sąsiedztwie pięknego ogrodu Collonnów i pałacu Kwirynalskiego, wznosi się potężny budynek uniwersytetu, utrzymany w monumentalnym stylu pałaców renesansowych. Główny człon gmachu stanowi potężny kwadrat, którego atrium, zamknięte szklannym dachem jest wielką aulą dla posiedzeń uroczystych. Dokoła atrium i jego dwupiętrowych galeryj arkadowych rozłożone są sale wykładowe i seminarjalne. Sale są bardzo obszerne, mogą pomieścić po 700 słuchaczy. W ubiegłym roku szkolnym Uniwersytet liczył 1830 słuchaczy, pochodzących z 51 państw i krajów, względnie narodowości, a mieszkających w 80 kolegjach.

Wzniesienie nowego gmachu zbiegło się szczęśliwie z wprowadzeniem nowej ordynacji studjów dla wyższych kościelnych zakładów naukowych. Ordynacja ta, wydana w r. 1931, jest olbrzymim postępem naprzód; wprowadza do studjów kościelnych wszystkie zdobycze współczesnej metody naukowej, a więc przedewszystkiem seminarja, łącznie z obowiązkowemi pracami piśmiennemi, co utrudnia znakomicie osiągnięcie stopni naukowych, rozbudowuje zakres zarówno nauk zasadniczych, jak pomocniczych i uzupełniających.

Uniwersytet posiada obecnie 5 wydziałów głównych i kilka studjów specjalnych. Wydział teologiczny liczył w roku ubiegłym 52 katedr, filozoficzny 26, prawniczy 19, historji kościelnej 12, misjologji 13. Obok tych wydziałów istnieją studja specjalne, i tak najpierw wyższe studjum przygotowawcze dla przyszłych profesorów filozofji i teologji, każde dwuletnie; wydział teologiczny katedr 10, filozoficzny 9. Dla inteligencji świeckiej z wyższem wykształceniem prowadzone są specjalne kursa wiedzy religijnej, obejmujące zagadnienia z apologetyki, teologji i moralności. Oprócz tego do Uniwersytetu jako do całości należą dwa wielkie instytuty, posiadające swoje własne gmachy i własne władze: *Instytut Biblijny* i *Instytut Wschodni*, pierwszy liczy 18 profesorów, drugi 14. Profesorzy, prawie wyłącznie Jezuici, pochodzą ze wszystkich prowincyj Zakonu. W posługiwaniu się nimi stosuje się bardzo praktyczny i celowy, jakby płynny system; oto oprócz profesorów, przebywających stale w Rzymie, wykładają profesorzy, którzy przyjeżdżają na szereg miesięcy, wykładają kwestje specjalne, prowadzą ćwiczenia i seminarja, a potem wracają do swoich prowin-

cyj. Ten system pozwala na wyzyskanie wszystkich sił naukowych Zakonu.

Uniwersytet, a raczej jego poszczególne wydziały i instytuty, wydają własne czasopisma. Głównym naukowym organem jest *Gregorjanum,* poświęcone zagadnieniom teologicznym; *Instytut Biblijny* wydaje *Biblica, Instytut Wschodni — Orientalia Christiana;* prócz tego wychodzi pismo: *Periodica de re morali, canonica et liturgica.* Bogata bibljoteka i doskonale urządzona, zasobna czytelnia podręczna są pierwszorzędnym warsztatem pracy naukowej w zakresie wszystkich nauk uprawianych na uniwersytecie. Jest on oficjalną uczelnią papieża i Kościoła; posiada kanclerza w osobie J. E. Kardynała K. Bisleti, wicekanclerzem jest każdorazowy generał zakonu.

List nasz zaczęliśmy od opisu wystawy faszystowskiej a skończyli na Uniwersytecie gregorjańskim! Jak wystawa jest obrazem, malującym rozmach faszyzmu, tak Uniwersytet papieski jest objawem wzmożonej i postępującej siły kulturalnej katolicyzmu, który z woli Bożej ma swoją stolicę w Mieście Wiecznem, w pięknej i prastarej *Romie*! Na jednem miejscu skupione razem symbole dwu światów i dwu potęg ludzkości!

Ks. St. Bednarski T. J.

Rzym, 13 listopada 1933 r.

Przegląd piśmiennictwa.

Ferdynand Goetel: Podróż do Indyj. Z 57 ilustracjami. Nakład Gebethnera i Wolffa, Warszawa. Str. 230.

Podczas czytania tej „Podróży" stawała mi czasami w pamięci inna, dawniej poznana książka podróżnicza, a mianowicie prof. Sinki „Od Olimpu do Olimpji". Kojarzyła mi się z tą nową i tematowo od niej odległą lekturą na mocy nietyle analogji, co kontrastu. Analogje są, nie przeczę. Obaj autorowie, rozporządzając w swych wyprawach krótkim stosunkowo czasem, umieją z przedziwną ekonomją czas ten wyzyskać do swych obserwacyj, nie tracąc niemal ani chwili na rzeczy nie mające związku z powziętym zamiarem, co więcej, umiejąc nawet z rzeczy nieprzewidzianych i przygodnych zrobić użytek, odpowiadający temu zamiarowi. Do tej turystycznej, rzec można, praktyczności i przezorności obu autorów, dostosowany jest wybornie styl ich książek — styl prosty, o potoczną mowę oparty (nie pozbawiony nawet żywych prowincjonalizmów krakowskich), wystrzegający się pokostu literackości, nadewszystko zaś wylewów lirycznych, do których tak skłonni bywali dawniejsi nasi podróżnicy od Józefa Kremera do Żeromskiego.

Atoli sposób ujęcia tematu, a jednocześnie i sposób pojmowania zadań turysty jest już we wspomnianych książkach, jako się rzekło, krańcowo różny. Prof. Sinko, jako świetny hellenista, znał już nawylot Grecję, jej topografję, dzieje i kulturę, zanim po raz pierwszy stanął na greckiej ziemi; nie poprzestając jednak na tem, tuż przed samą podróżą przestudjował całą bibljotekę dzieł, odnoszących się do Grecji dawniejszej i dzisiejszej, odświeżył sobie w pamięci dzieła i utwory wszystkich podróżników polskich i wielu obcych, jacy kiedykolwiek bywali w owym kraju. Goetel — z powołania nie uczony książkowiec, lecz rozmiłowany w ruchu sportsmen — nie przygotowywał się wcale „duchowo" czy umysłowo do swej wyprawy. „Krótkość czasu stała na zawadzie" — nietylko wobec szybkości, z jaką autor zdecydował się na tę podzwrotnikową eskapadę po podbiegunowej niemal wyprawie do Islandji, ale i wobec szybkości zdarzeń,

jakich widownią ostatniemi czasy jest ogromny obszar Indyj, oszołamiający już oddawna podróżników i pisarzy różnorodnością swych zjawisk: tak przyrody jak i ludzi. Ale odegrał tu znaczną rolę inny jeszcze czynnik. Goetel, jak wnioskować można z wielu miejsc jego książki, nie chciał się sugerować zawczasu niczyjemi sądami o Indjach: chciał wyrobić sobie o tym kraju niezależny sąd własny, zastosować trafną metodę obserwacyjną, którą nazwano metodą świeżego oka. Jest to też pewnego rodzaju „sceptycyzm metodyczny".

Metoda ta, jak każda inna, może okazać się zawodną i do fałszywych doprowadzić wniosków, jeżeli stosować ją jednostronnie i bezwzględnie — zwłaszcza, jeżeli stosować ją zbyt pochopnie i pospiesznie. W przysłowie wszak weszła trafność sądu pewnego francuskiego męża stanu, który w swym wojażu po Polsce stwierdzał, że Polacy mają długie brody i chodzą w lisich czapkach i chałatach. Goetlowi takie niebezpieczeństwo, oczywiście nie grozi, bo zanadto doświadczonym jest podróżnikiem, a przytem jako Polak zna doskonale wartość polskiego przysłowia: „szukaj przewodnika na końcu języka". W każdym razie czasami przydałoby się, żeby już przed podróżą, na miejscu w Polsce, zasięgnął nieco języka o kraju, do którego jedzie. Wówczas może nie znalazłaby się na str. 47 lekceważąca wzmianka o nieistniejących rzekomo w Polsce studjach sanskrytu — wzmianka krzywdząca naszą naukę wobec cudzoziemców (trzeba się liczyć z tem, że książka Goetla, jak inne jego dzieła, napewno znajdzie tłumacza), wszak właśnie na polu sanskrytologji możemy się szczycić kilkoma nazwiskami o szerokiem, europejskiem znaczeniu, że wspomnę tylko niedawno zmarłego, genjalnego lingwistę, Andrzeja Gawrońskiego. A pozatem ze strony polskich orjentalistów przydałaby się książce omawianej pewna kontrola nad przytoczonemi w niej wyrazami indyjskiemi. Autor, jak wnosić można, czerpie je z gazet angielskich, a nie z żywej mowy, wobec czego za angielską pisownią niekiedy mylnie je transkrybuje, że wspomnę Sziwę (Shiva) zam. Śiwy (ś, jak w jęz. pol.), lub kompromisową pisownię Swadeshi zam. Swadeśi. Także i to możnaby bez trudu sprawdzić w pierwszej lepszej polskiej nawet — książce indologicznej — choćby nawet w przekładzie z Kiplinga czy Tagore'a — że „yoga" nie jest to, jak czytamy na str. 18, „wędrowny poszukiwacz prawdy" (taki zwie się „yogi"), lecz system medytacji filozoficznej i ascetyzmu, stosowany czy zalecany przez mędrców hinduskich. Takich omyłek jeszcze jest parę. Są to wprawdzie drobnostki i nie zaważą na wartości dzieła, niemniej w imię ścisłości informatorskiej winien autor, jak sądzę, skorygować je w drugiem wydaniu. Przedewszystkiem zaleciłbym większą skrupulatność w odróżnianiu pojęć „indyjski" (o mieszkańcach Indyj wogóle) i „hinduski" (o Hindusach).

Wspomniałem mimochodem Kiplinga — i wspomnę go raz jeszcze, gdyż zawadza o jego osobę, również przelotnie, i dwa razy, sam Goetel, polegając jednak widocznie na reminiscencjach bardzo dawnej lektury, skoro w obu wypadkach popełnił omyłkę, którą niniejszem prostujemy. Kipling urodził się nie w Lahorze lecz w Bombayu, a dopiero późniejsze lata dziecięce spędził u stóp armaty Zam-Zammah, czyli, jak ją Goetel nazywa, Ramzamah (czy błąd druku?). Powtóre, Kipling opisuje nie samą tylko bujną, drzewną dżunglę, do zaczarowanego ogrodu podobną, owszem, sporo miejsca poświęca t. zw. „średniej" i „niskiej" dżungli, t. j. tej właśnie przez Goetla wspomnianej „dżungli złożonej z pokracznych i niedorozwiniętych roślin i zamieszkanej przez parszywego szakala i łysego dzika". Przy sposobności nadmienię, że „dżungla" (hinduskie d ż a n g a l, co oznacza wogóle wszelkie miejsce zarosłe, nawet szuwary) pisze się po angielsku j u n g l e a nie, jak Goetel podaje, d j u n g e l (str. 184), coby się nawet czytało inaczej. Wogóle z pisownią angielską autor czy korektor książki jest nieraz na bakier, że wspomnę tylko kilka pierwszych z brzegu omyłek: Sightseeng (str. 6) zam. sightseeing, Europeen (str. 20), zam. European, every thing (181) zam. everything, Coffe (226) zam. coffee & c.

Dajmy już spokój drobnostkom. Zajmijmy się całokształtem dzieła, jego istotną zawartością. Na uwagę szczególną zasługuje układ książki, planowy, konsekwentny, przejrzysty: ten opis podróży zbudowany jest tak wzorowo jak klasyczna powieść, a wszak wiadomo, że u Goetla — powieściopisarza właśnie kompozycja jest mocną stroną powieści. Być może zresztą, że ta książka podróżnicza będzie dla autora zadatkiem nowego etapu powieściopisarskiego, jak „Przez płonący Wschód" było zadatkiem „Karchatu", a „Wyspa na chmurnej Północy" zadatkiem „Serca lodów"; jeśli tak będzie, jak przypuszczam, to ze względu na Lotiego, Kiplinga i Rabindranata Tagore'a będzie miał Goetel zadanie trudniejsze niż dotychczas, zwłaszcza, że będzie musiał zgłębić niejeden jeszcze problemat indyjski, by ani nie powtarzać rzeczy znanych powszechnie i literacko już wyzyskanych, ani też nie zadowalać się dorywczo uchwyconemi szczegółami.

Takich rzeczy, które już dawniej mogły być z innych źródeł dobrze znane polskim czytelnikom, jest w książce Goetla dużo. W iluż to książkach Tagore'a czytało się o s w a d e ś i („Dom i świat"), o z e n a n i e i p a r d a h („Gora", „Rozbicie"), o fermentach religijnych, o stosunku do Anglji („Nacjonalizm"). Także o stosunkach etnicznych i językowych nieraz już u nas pisano; i mnie samemu zdarzyło się niejednokrotnie przed laty pisać o tym galimatjasie, o tej pstrokaciźnie ras, obyczajów, języków i kultów, jakim są Indje, i prostować poczciwe sądy różnych recenzentów, utrzymujących, że Bengalczyk R. Tagore, (którego nazwiska nawet wymówić nie potrafili) pisze w języku... sans-

kryckim! Dzięki książce Goetla, już podobne sądy może nareszcie znikną z naszych pism literackich. Sprawy te bowiem przedstawił autor przystępnie i systematycznie — i poparł je w znacznej mierze autopsją.

Systematyczność ta, ułatwiona została przedewszystkiem wypadkami niedawnemi i wciąż jeszcze aktualnemi, wśród których naczelne miejsce zajmuje intrygująca i imponująca postać Mahatmy Gandhiego. Autor widział Mahatmę na własne oczy, co więcej, był na wiecu, podczas którego tenże przemawiał. Rozdział o tym wiecu należy do najciekawszych w całej książce, zarówno ze względu na swą wartość deskrypcyjną, jak i na ważkość rzuconych w nim zagadnień — zagadnień zresztą pozostawionych bez odpowiedzi. W chwili, gdy Gandhi, wyzyskując przerwę w przemówieniu, zaczyna prząść kądziel, autorowi z gardła wyrywa się określenie: warjat. Zachowanie to bowiem wydaje mu się czemś przechodzącem sposób myślenia Europejczyka. Być może... choć i Europejczycy w różnych czasach myśleli też na różne sposoby. Był czas i u nas, gdy kądziel uważano za symbol walki... ba, był nawet czas, że ośmieszone wkońcu „perkaliczki" uważano za współczynnik myślenia trzeźwego, pozytywnego!... Nie te, ale podobne fakty przypomina sobie zresztą w innych chwilach i okolicznościach niejednokrotnie sam Goetel, snując nader trafne porównania między Polską a Indjami. Nie znaczy to, by upraszczał sobie sprawę analogjami rzeczy niewspółmiernych; owszem nader często szczerze stwierdza, że w życiu Indyj wiele rzeczy nietylko jest mu obcych i niepojętych, ale wręcz obrzydliwych: „Nie wiem, czym tu zrozumiał Wschód — jednakże tu dopiero zrozumiałem i nauczyłem się cenić Europę" — stwierdza nakoniec po długiej dyskusji niejako z samym sobą, a to stwierdzenie uważa za najdonioślejszy rezultat swej podróży.

Ta Europa, którą autor nauczył się cenić i rozumieć, wdarła się swym pochodem daleko w głąb Indyj, w tajniki puszcz i stromizny najwyższych gór w świecie. Pionierami tego pochodu — szerzycielami postępu i cywilizacji — bohaterami poświęcającymi umiłowanym ideom trud życia, a nawet samo życie, są przedewszystkiem: inżynier i misjonarz. Pierwszego z nich Goetel jakoby zamierzył przeciwstawić Gandhiemu, drugiego zaś — zacofańczemu stanowisku religijnego świata wschodniego, reprezentowanego bądź przez kramny i cuchnący harmider Benaresu, bądź przez zmechanizowany, bezczynny i bezmyślny (modlitewne młynki!) tryb życia lamaistów. Rozdział o zbożnej i niestrudzonej pracy księży Salezjanów: Piaseckiego i Klimczyka napisany jest ciepło, rzewnie, a jednocześnie z dumą i radością. Autora cieszy przedewszystkiem to, że pracownikami kultury w tak dalekiej obczyźnie są właśnie Polacy, ale wyczuwa się w tem jakby i drugą radość, do której się on wyraźnie nie przyznaje: radość z tego, że taka właśnie praca nadaje życiu sens najwłaściwszy

i najpiękniejszy — nietylko przez płynące z niej korzyści doczesne. „Bo — pisze pięknie Goetel — jeśli nawet postawimy na jednym poziomie wartość bezwzględnego postępu, narzucanego nieszczęsnej ludzkości zgóry, w myśl jakiegoś raju cywilizacji, który kiedyś nastąpi — z oględną, czułą i nierychliwą pracą u podstaw ludzkiego bytu, jeśli nawet uznamy oba te wysiłki za stracone w związku z zasadniczym konfliktem między duszą Wschodu i Zachodu — przyznać musimy, iż jedynym człowiekiem, który w tym kraju idealizm Zachodu poparł ofiarą swego życia, rzec można, jest i był misjonarz".

Tym słowom, które stanowią jeden z wniosków ostatecznych całej tej niepospolicie ciekawej książki, przyklaśnie każdy, kto zna zasięg i żywotność apostolskiej pracy misyjnej, tak spotężniałej w całym świecie właśnie w latach ostatnich. Atoli myli się Goetel, mniemając, że polscy misjonarze „na terenie Indyj i zapewne także całego egzotycznego świata stanowią czynnik młody, niewypróbowany i prawdopodobnie niezbyt protegowany przez centralne organizacje misyjne". Zarówno z roczników „Misyj katolickich" jak i z wielu publikacyj (choćby z popularnej pracy M. Kapitańczyka „Udział Polski w dziele misyjnem", wydanej niedawno w Poznaniu) można dowiedzieć się, że polskie misje w krajach egzotycznych liczą sobie już dobre kilkaset lat i zdawna są uświęcone krwią męczenników (ks. Męciński w Japonji w wieku XVII). Gdy chodzi o Indje, pierwsi misjonarze polscy (ks. Boim) zawitali tu wnet po św. Franciszku Ksawerym, a lat temu ze czterdzieści, wikarjuszem apostolskim Indyj był właśnie Polak, mgr. Zaleski.

Ilustracje, które zdobią książkę, są nader udatne (np. fotografja Gandhiego) i charakterystyczne, wobec czego czytelnik, który nie był w Indjach, może wyrobić sobie o nich w pewnej mierze i „naoczne" wyobrażenie.

Józef Birkenmajer.

Geschlechtertrennung oder Geschlechtermischung? Beiträge zum Koedukationsproblem... herausgegeben von Josef Schröteler S. J. Pädagogischer Verlag Düsseldorf 1933. Str. VI i 170.

Niniejsza praca zbiorowa chce zwrócić uwagę na to, że koedukacja jest nietylko zagadnieniem z dziedziny organizacji szkolnictwa, lecz sprawą o wiele głębszą, sięgającą do samych podstaw kultury. Kilka przyczynków różnych autorów zajmuje się problemem z różnego stanowiska: statystyki, prawodawstwa, psychologji i filozofji kultury.

Artykuł wstępny ks. Schrötelera (1—53) informuje w zwięzły sposób o wszystkich ważniejszych sprawach związanych z koedukacją. Najpierw uzgadnia terminologję, potem zajmuje się etjologją problemu. Nieraz przyczyną dążenia do koedukacji są

pobudki natury pedagogicznej, najczęściej jednak chodzi o momenty pozapedagogiczne, a więc społeczne (ruch kobiecy, pęd do kształcenia się), ekonomiczne, a także światopoglądowe (ostatnie za słabo podkreślone). Właściwe zagadnienie pedagogiczne tyczy tych kwestyj: 1. czy istnieją między płciami różnice istotne, wrodzone i trwałe? 2. czy są one wartościowe dla rozwoju osobowości i kultury? 3. co pomaga w tym rozwoju, koedukacja czy rozdział płci? Krótko lecz krytycznie przytacza autor wyniki różnych badań na te tematy o charakterze konstytucjonalnym, psychologicznym, etnologicznym, fenomenologicznym i metafizycznym, a także zestawia opinje o koedukacji na podstawie dotychczasowych doświadczeń.

Sytuację prawną koedukacji w Niemczech w świetle prawodawstwa państwowego różnych krajów Rzeszy omawia Dr. P. Westhoff (24—48), na podstawie zaś prawodawstwa kościelnego (powszechnego i partykularnego) ks. Schröteler (49—52). Występuje w nich zdecydowana naogół tendencja do utrudniania koedukacji. Na podstawie jednak statystyki ostatnich lat (B. Grosse —Lordemann, str. 53—93) okazuje się, że jest ona dość częstem zjawiskiem kryzysowem, zwłaszcza w mniejszych krajach i w nowych typach szkół.

Praca następna (Dr. Al. Henna, 94—129) ma dać zestawienie pewnych wyników badań nad jakościowemi i ilościowemi różnicami płci. Autor zauważa słusznie, że dotąd często stawiano problem różnic błędnie, za bardzo ze stanowiska mężczyzny. W krótkim przeglądzie wylicza najpierw najważniejsze różnice fizyczne niegenitalne, później obszerniej różnice psychiczne. Ostatnie zestawienie nie zadowala, chociaż zawiera dużo materjału i wiele dobrych spostrzeżeń metodycznych; robi w niektórych partjach wrażenie czegoś dorywczego. Część ta wypada o wiele jaśniej w rozprawie O. Schröteiera. Ostatecznie dochodzi Dr. H. do wniosku, że wyniki dotychczasowych badań, zajmujących się głównie izolowanemi zdolnościami psychicznemi, nie rozwiązują kwestji, że potrzeba jeszcze badań nad odrębnością struktur płci. Całkowite zaś wyjaśnienie dadzą dopiero rozważania metafizyczne o sensie płci.

Tego rodzaju przyczynkiem jest ostatnie studjum Siostry Tomy Angeliki Walter p. t. Koedukacja i kultura (130—160). Autorka wystąpiła niedawno z większą pracą (Seinsrhythmik. Studie zur Begründung einer Metaphysik der Geschlechter. Freiburg 1932), w której wykazywała, że cenna odmienność duchowa płci polega na różnym rytmie i aspekcie życiowym; u mężczyzny przeważa esencja (So—Sein), u kobiety egzystencja (Da—Sein). Z rytmicznego niejako współdziałania obojga rozwija się człowiek doskonały. W obecnej rozprawie przenosi s. W. tamte swoje poglądy w dziedzinę tworzenia kultury i rozpatruje udział obu płci w tem dziele. I znowu stwierdza potrzebę wzajemnego uzu-

pełniania się tych dwu stanowisk. Koedukacja doprowadza do niewłaściwego wyrównania różnic, wartościowe odrębności tracą na sile i marnieją.

Rozważania swoje sprawdza autorka w świetle współczesnej praktyki wychowawczej, na podstawie ciekawych spostrzeżeń. Końcowy wniosek brzmi: koedukacja jako zasada wychowania jest znakiem obniżenia kultury, głównie dlatego, że uniemożliwia pełne rozwinięci rytmu bytowania płci.

Książka daje dużo materjału i zmusza do zastanowienia. Części praktyczne otwierają oczy na niebezpieczeństwo, jakie grozi wychowaniu chrześcijańskiemu, partje zaś teoretyczne, dalekie zresztą od nastawienia jednostronnego, umacniają w przekonaniu, że kto odrzuca koedukację, znajduje się jednak w dobrem towarzystwie.

Ks. Dr. K. Werbel.

Dr. Rudolf Blueml. Praelat Dr. Ignaz Seipel: Ein grosses Leben in kleinen Bildern. Im Verlag der St. Josef — Buecherbruderschaft in Klagenfurt und Rosenheim (1933).

Dużo już napisano o życiu i działalności księdza Ignacego Seipla. Pominąwszy niezliczone artykuły dziennikarskie, mniej lub więcej krótkie, w różnych dziennikach, tygodnikach i miesięcznikach we wszystkich niemal językach europejskich pomieszczane, mamy dwie większe prace o zmarłym kanclerzu Austrji, już po jego śmierci wydane. Są to: Wernera Thormann'a, Ignaz Seipel, der europaeische Staatsmann, Frankfurt am Main 1932 i dr. Bernharda Birk'a, Dr. Ignaz Seipel, ein oesterreichisches und europaeisches Schichsal, Regensburg 1932. Obie te prace zajmują się jednak przedewszystkiem Seiplem - politykiem, na uboczu zaś pozostawiają Seipla - kapłana. Jest to wszakże przedstawienie rzeczy bardzo jednostronne, utrudniające poznanie i zrozumienie tej niepospolitej postaci. Historja zna wielu księży, zajmujących wysokie stanowiska państwowe i odgrywających wybitną rolę w polityce, wystarczy wspomnieć trzech kardynałów francuskich Richelieu i Mazarin'a w XVII i Fleury'ego w XVIII stuleciu, ale byli to przeważnie księża raczej z sukni niż z ducha. Ignacy Seipel — wprost przeciwnie, był wyłącznie kapłanem katolickim, a jeżeli w wir życia politycznego się rzucił i stanął na czele wielkiego stronnictwa, to dlatego jedynie, że jego sumienie kapłańskie nakazywało mu na tej właśnie drodze walczyć o realizację zasad społecznych z nauki Kościoła płynących. Dobrze się stało, że jeden z bardzo blisko księdza Seipla stojących ludzi ks. dr. Rudolf Blueml przedstawił nam to „wielkie życie w małych obrazach", na jego stronę głębszą, wewnętrzną, główną uwagę zwracając.

Jak zaznaczył w przedmowie J. Em. Kardynał Innitzer, książka ks. Bluemla wykazuje dowodnie, „że biograf czerpał dane

biograficzne nie z książek i gazet, ale raczej z własnych przeżyć i z własnego przekonania, opartego na długoletniem współżyciu z Wielkim Zmarłym".

Nie jest to, rzecz jasna, książka naukowa; na naukowe opracowanie życia i działalności ks. Seipla wypadnie długo jeszcze poczekać, zresztą praca taka przerasta siły jednego człowieka. Przeciwnie książka ks. Bluemla jest przeznaczona dla szerszych warstw czytelników, niektóre jej ustępy wszakże, mające charakter bezpośrednich wspomnień osobistych, mogą posiadać dla przyszłego badacza poważne znaczenie.

Na cztery części podzielił autor swą pracę. W części I. daje krótki, nie przynoszący nic nowego, życiorys ks. Seipla, w cz. II. podaje Jego charakterystykę jako człowieka, jako kapłana, jako profesora i uczonego i wreszcie jako męża stanu, część III. stanowi próbę syntezy życia księdza kanclerza, w części IV. wreszcie publikuje autor wyjątki z dziennika ks. Seipla.

Najlepsza niewątpliwie i najciekawsza jest część II. w głównej mierze na osobistych wspomnieniach oparta. Bliski stosunek autora do ks. Seipla wywiera na czytelniku duży urok, a niektóre karty książki np. wspomnienia ks. Bluemla o zamachu dokonanym na kanclerza przez socjalistę Jaworka 1 czerwca 1924 r. są naprawdę wzruszające.

Dwukrotnie przytacza autor przemówienie, które ks. Seipel wygłosił na uroczystości żałobnej, poświęconej pamięci swego poprzednika na katedrze teologji moralnej Uniwersytetu Wiedeńskiego ks. Schindlera, zaznaczając słusznie, że w charakterystyce swego profesora i przyjaciela najlepiej scharakteryzował ks. Seipel samego siebie. „Franciszek Schindler — są słowa ks. Seipla — był jedną z naszych wielkości: wielkim był jako kapłan, wielkim jako uczony i wielkim jako mędrzec. Ale Schindler był przedewszystkiem kapłanem. Najlepiej może widać, czy ten, kto otrzymał święcenia kapłańskie ma również duszę prawdziwie kapłańską nie u tych, którzy kroczą zwykłą drogą księży, jako duszpasterze i nauczyciele religji, lecz u tych, którzy wystąpili w życiu publicznem. Tu bowiem dokonywa się wielki rozdział. Grozi przecież niebezpieczeństwo, że ludzie ci zatracą się, sprawując funkcje, których podjęli się mimo swego stanu kapłańskiego; ale tu dopiero wtedy widać u niektórych z pośród nich, jak bardzo są kapłanami. Franciszek Schindler był kapłanem w najwyższem znaczeniu tego wyrazu..." (str. 105).

Kapłanem również w najwyższem znaczeniu tego wyrazu był Ignacy Seipel. Ciekawe są jego myśli o polityce, jej istocie, celach i zadaniach. W opublikowanej w roku 1930 broszurze p. t. „Wesen und Aufgabe der Politik" zestawia ksiądz Seipel sprzeczne ze sobą poglądy dwóch myślicieli Goethego i św. Jana Chryzostoma. Goethe, który widział tylko zewnętrzną stronę polityki, jest autorem aforyzmu „Politisch Lied ein garstig Lied".

Św. Jan Chryzostom zaś w istocie polityki upatruje sztukę prowadzenia i formowania społeczności ludzkiej i stawia ją na pierwszem miejscu pośród wszystkich umiejętności. Te metody walki politycznej, które Goethe słusznie jako „ein garstig Lied" piętnował, przynoszą ujmę polityce a paczą charakter polityka. Nie należy bowiem sądzić, że w życiu publicznem łatwo jest uniknąć załamań etycznych. Niełatwo to przyszło księdzu Seiplowi, dowodem tego ustęp z jego dziennika, w którym w dniu św. Jana Chryzostoma 1930 zapisał „...obym się wewnętrznie nie stał ofiarą walk partyjnych".

Jako uczony wyznawał ksiądz Seipel pogląd o ścisłym, dwustronnym związku między nauką i życiem. Bibljografja jego prac i artykułów wykazuje, że w czasie swej działalności katechetyczno-pedagogicznej to jest mniej więcej do 1909 r. publikował głównie rzeczy z tej dziedziny, do roku 1914 zajmował się zagadnieniami teologji moralnej, w latach 1914—1918 poruszał w swych pismach problemy socjologiczne, a od tego czasu sprawy polityki bieżącej.

Wielostronność a zarazem gruntowność umysłu ks. Seipla przejawiła się najlepiej w czasie jego działalności powojennej, kiedy to kanclerz z równem znawstwem i umiejętnością rozstrzygał najważniejsze zagadnienia polityczne, gospodarcze i społeczne. Wielką swą wiedzę zawdzięczał ks. Seipel nietylko umysłowi wyższej miary i niepospolitym zdolnościom, ale i genjalnemu zorganizowaniu swego dnia pracy. Pod tym względem niezmiernie są ciekawe i pouczające wyjątki z dziennika ks. Seipla, ogłoszone w omawianej książce. Zdumienie ogarnia, gdy dowiadujemy się, że np. w takim roku 1929 potrafił ksiądz Seipel opublikować jedną książkę, 32 artykuły, opracować 9 wywiadów, 139 mów w tem 31 kazań, odbyć 11 podróży i napisać 5500 listów prywatnych, a dodać należy, że przez cztery miesiące tego samego roku piastował urząd kanclerza.

Ks. Bluemi zaznajamiając czytelnika z nieznaną szerokiemu ogółowi, wewnętrzną stroną życia ks. Seipla, a także z drobnemi napozór, a przecież znamiennemi i ważnemi szczegółami jego dnia pracy, dał nam prawdziwie pożyteczną i ciekawą książkę.

Dr. Janusz Pajewski.

Peter Browe S. J.: Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter. Max Hüber Verlag, München 1933, str. XII i 195, 8°.

Studja historyczne z zakresu pobożności chrześcijańskiej (spiritualité chrétienne) pojawiają się w ostatnich czasach coraz liczniejsze. Wyniki, do których dochodzą, są bardzo interesujące. Okazuje się dowodnie, że chociaż pobożność chrześcijańska zasadniczo jest ta sama, to jednak objawy jej w ciągu wieków są przedziwnie urozmaicone i że pewne praktyki współczesnej

pobożności, o których przeciętny kulturalny katolik przypuszcza, że sięgają czasów apostolskich, są znacznie późniejszego pochodzenia.

Takie interesujące studjum o pewnym odcinku pobożności chrześcijańskiej, mianowicie o czci Najśw. Sakramentu w średniowieczu daje w swej książce O. Browe T. J. Nie chodzi mu nawet o całokształt tego kultu, ale wyłącznie o te objawy czci, jakie zaczęto w średniowieczu oddawać Eucharystji poza Mszą i komunją św. Rozpoczynają się one wyraźniej dopiero w XI wieku, potęgują się przez wprowadzenie święta Bożego Ciała w r. 1264 a właściwie w 1317, dochodzą do pełniejszego rozwoju dopiero w późnem średniowieczu.

W swej pracy, opartej bogato o dokumenta, omawia autor najpierw zwyczaj utrzymywania światła przed tabernakulum i nawiedzin Najśw. Sakramentu. Palenie lampki rozpoczyna się dopiero w 2-giej połowie XII wieku w Jerozolimie, stąd zwolna rozchodzi się na Francję, Anglję, Włochy, w Niemczech spotykamy je dopiero w XIV wieku. Byłoby rzeczą ciekawą dowiedzieć się, kiedy ten zwyczaj zaprowadzono w Polsce. Nic o tem autor nie mówi. Pierwszy dekret, nakazujący oficjalnie we wszystkich kościołach palić wieczną lampkę pochodzi dopiero z 1614 roku. W II rozdz. mamy omówioną sprawę podniesienia w czasie Mszy św. najpierw Hostji i znacznie później wprowadzonego podniesienia kielicha. W III r. historję zaprowadzenia i rozszerzenia święta Bożego Ciała. W IV r. dowiadujemy się, że procesje z Najśw. Sakramentem zaczęto wprowadzać nie wcześniej, jak w XIV wieku, przedtem znano procesje tylko z krzyżem, obrazami, a zwłaszcza z relikwjami Świętych. Cały szereg niezmiernie interesujących zwyczajów procesyjnych wychodzi tu najaw, które obecnie już zaginęły. Wreszcie ostatni rozdział o wystawianiu Najśw. Sakramentu, zwłaszcza podczas Mszy św. wotywnych de Eucharistia, które były ulubione w średniowieczu, a potem nawet w czasie popołudniowych nabożeństw. Błogosławienie Najśw. Sakramentem, tak nam dzisiaj drogie, było przed XIV wiekiem nieznane. Dopiero z okazji procesyj Bożego Ciała zaczynano wprowadzać zwyczaj błogosławienia wiernych Najśw. Sakramentem, podobnie jak dawniej udzielano takiego błogosławieństwa relikwjami Świętych.

Po przeczytaniu tej książki, nadzwyczaj interesującej z punktu widzenia i historji pobożności i rozwoju liturgji, dochodzimy do tego przekonania, że nabożeństwo do Najśw. Sakramentu, będące dzisiaj słońcem współczesnej pobożności katolickiej, przeszło bardzo poważną ewolucję, zwłaszcza jeśli chodzi o jego objawy pozamszalne i pozakomunijne.

Ks. J. Andrasz T. J.

Gustaw Morcinek, laureat literackiej nagrody Śląska: Ś l ą s k, przedmowę napisał Eugenjusz Kwiatkowski, b. minister przemysłu i handlu. Wydawnictwo Polskie, R. Wegner, Poznań.

Śląsk, kraina kopalń, stała się dla Gustawa Morcinka prawdziwą „kopalnią" tematów — narazie jeszcze niewyczerpaną. Poza te tematy rzeczony pisarz prawie dotychczas nie wyszedł, a może i nierychło wyjdzie, bo do zrobienia ma dużo. Zbyt długo Śląsk był oderwany od reszty Polski, byśmy już zdążyli wszystkiego się o nim dowiedzieć; zbyt jest on nam cenny, byśmy już zdążyli się nim nacieszyć. Nazwa „Nieznany kraj", jaką Śląskowi w nagłówku swej książki nadała Szczucka, jest może już spóźniona i nieaktualna, niemniej miała ona rację wtedy, gdy autorka, tworząc pierwsze opowieści z owego cyklu oraz z wcześniejszego, noszącego tytuł „Wielcy i mali", dopiero torowała społeczeństwu polskiemu drogę do poznania tej dzielnicy.

Morcinek — którego Szczucka wprowadziła do literatury piękną przedmową do „Serca za tamą" — inny punkt wyjścia obrał niż jego poprzedniczka. Ona, rozmiłowana w historji, długo wskrzeszała postacie dawnych książąt, męczenników, pątników, rycerzy, patrycjuszów, póki poprzez osnowę dziejów nie doszła ku czasom nowszym i ludziom prostym. Morcinek wyszedł właśnie od tych czasów nowszych i ludzi prostych, z których sam — w najlepszem tego słowa znaczeniu *homo novus* — się wywodzi; dopiero w nowszych swych utworach („Ondraszek", jeszcze nie opublikowany, ale zapowiedziany) próbuje wedrzeć się w epokę dawną, wcześniejszą od owej, historycznej już epoki powstań śląskich, którą przeżył i jako naoczny świadek czy uczestnik po kilkakroć opisał („O tę świętą ziemieczkę", a nadewszystko cz. II „Wyrąbanego chodnika").

Że owe dawniejsze dzieje Śląska nie są mu obce, świadczy rozdział pierwszy ostatnio wydanej książki, treściwy, ale przejrzysty, rzeczowy i pouczający; za jedyną w nim usterkę uważaćby można niejasne nieco wyrażenie o „ostatnim nakazie Kazimierza Wielkiego" — szersza publiczność, dla której przeznaczoną jest ta popularna, bądź co bądź, książka, może słów tych nie zrozumieć; wyjaśnia je sam autor dopiero pod koniec rozdziału, w pięknej a zwięzłej syntezie historycznej, poprzedzającej trafnie ujęty obraz dzisiejszej pracy kulturalnej, ekonomicznej i społecznej na odzyskanym Śląsku.

W naszym nałogu językowym, wyniesionym z czasów zaborczych, utrzymał się podział Śląska na dwie dzielnice: Cieszyński i Górny. Morcinek wprowadza podział inny, bardziej swojski, geograficznie i etnicznie uzasadniony, a przytem ponętny, bo kolorystyczny: podział na Śląsk Zielony, Biały i Czarny. „Ziemia bywa, jak twarz ludzka" — powiada słusznie, choć nie wyzyskuje w zupełności rzuconej przez siebie myśli. Jak ta ziemia śląska, do Polski dziś należąca, ma potrójne oblicze, tak też trzy są na

niej nawarstwienia etniczne i dialektyczne. Śląsk Zielony czyli Beskidy i dorzecze Wisły — bliższe strony rodzinne samego autora książki — to rejon kulturalnych i językowych wpływów ciągnących wzdłuż Karpat. Różnicę między gwarą tych stron a gwarą Śląska Czarnego — górniczego — uwydatniał Morcinek nieraz na kartach „Wyrąbanego chodnika". Znaczna część Śląska nazwanego Białym, to obszar, na którym, wedle badań prof. Nitscha, panują już gwary małopolskie; z geograficznego zaś punktu widzenia jest to kończyna Jury krakowsko-wieluńskiej.

O tym trzecim Śląsku, najmniejszym, najuboższym i najbardziej od reszty kraju oderwanym, najkrócej mówi Morcinek; najszerzej zaś rozpisał się o Śląsku Zielonym, nietylko dlatego, że jest mu najbliższy, ale i dlatego, że przedstawia największą rozmaitość, najwięcej ma terenów turystycznych, a przecie cała książka — wespół z cyklem „Cuda Polski", do którego należy — przedewszystkiem turystyczne cele ma na oku. Od źródeł Wisły rozpoczyna się opowieść o „urodzie" tego kraju: o górach, wodach, o florze i faunie osobliwej. A potem już mowa o ludziach: najpierw o góralach istebniańskich i wiślańskich, następnie zaś o mieszkańcach miast. Rozdział osobny dostał się „Pokrzywdzonemu miastu" — przeciętemu napół Cieszynowi, najstarszemu z grodów śląskich. Smutkiem przepełniony jest ten rozdział, natomiast z poufałością i humorem mówi Morcinek o rodzinnym Skoczowie, z rzeczowym spokojem o kupieckim Bielsku, z pewną jakby niechęcią o Pszczynie, a z rozrzewnieniem o twierdzy Karola Miarki, Mikołowie. Ta rozmaitość nastrojów i stylów ożywia książkę i dodaje jej wielkiego uroku, działa sugestywnie na czytelnika. A wszędzie rozsypane wspominki historyczne, wzmianki o wybitniejszych ludziach każdej okolicy, wszędzie zaznaczony szczególny urok regjonalny czy zabytków sztuki czy pięknych widoków przyrody.

Już i tych zabytków i widoków będzie mniej, gdy schodzimy w rejon Czarnego Śląska, górniczego. „Niema tu ani łąk, ani kwiatów, ani drzew, ani pól takich, jak gdzieindziej". To prawda. Ale oko człowieka miłującego, a przytem oko artysty umie znaleźć — czy raczej wyszukać — swoisty urok i w takim krajobrazie: „Nie splugawieniem są mu te liczne bruzdy, przewisły pozornie chaotyczne, rozsypisko budowli wszelkiego rodzaju i dróg przeróżnych, odrutowanie wszędy splątane — nie, są właśnie wyrazem harmonijnego ładu, nieustannego współżycia ziemi i człowieka. I tu Śląsk jest piękny, innem jakiemś pięknem, pięknem pracy".

O tej pracy opowiada Morcinek nietylko z zamiłowaniem, ale i z fachową znajomością. Jedno i drugie mogłoby się wydawać dziwne u niejednego literata, ale nie u Morcinka, który wyszedł przecie z rodziny górniczej i robotniczej, a pracowitości niezmiernej dowody dał nawet w dziedzinie literackiej — wspo-

mnimy choćby o widocznem w każdej jego nowej książce doskonaleniu się w stylu i kompozycji. Dwa takie majstersztyki stylowe spotykamy kolejno w danym rozdziale: pierwszy, to opis pracy fabrycznej w Królewskiej Hucie, powiedzmy otwarcie, górujący nad podobnemi opisami nawet temi, jakie zwykliśmy podziwiać u Żeromskiego; drugi — wprost na małą nowelkę zakrawający — to opowiadanie o dziejach fabryki azotu w Chorzowie, od czasu jej przejęcia przez obecnego prezydenta Mościckiego.

Warunki geograficzne, a przytem ta ciągła praca, która jest cechą całego Śląska, wyrobiła typ Ślązaka, odróżniający się odrazu od mieszkańca reszty Polski; do tej odrębności przyczyniło się i sześciowiekowe odłączenie od Polski, a tem samem i zerwanie tradycyj polskich. O tym odrębnym typie Ślązaka — oczywiście bez myśli o jakimkolwiek partykularyźmie — pisze Morcinek w osobnym rozdziale. Mojem zdaniem, za daleko posuwa się, uważając, że przez owe wieki rozłąki jedynym łącznikiem z Polską był język. Zaprzeczeniem tego poglądu będą dwie okoliczności wspomniane na innych kartach książki, a mianowicie żywa tradycja pochodu Jana III przez ziemię śląską pod Wiedeń (może ponadto i pobyt Jana Kazimierza, jak zdarzyło mi się gdzieś czytać, obudził pewne echo na Śląsku), powtóre zaś łączność religijna. Pięknie opowiada Morcinek o czci, jaką cieszy się obraz Matki Boskiej w Piekarach, dokąd nawet z poza Śląska pielgrzymowali pątnicy polscy... ale godziło się wspomnieć, że i nawzajem śląscy pątnicy na wiele lat przed wojną chadzali chętnie do miejsc odpustowych w innych zaborach, zwłaszcza do Częstochowy i Alwerni. To też podtrzymywało czy budziło świadomość łączności z Polską.

Dwa ostatnie rozdziały mówią o rodzimej kulturze Śląska: materjalnej i duchowej, a więc o budownictwie, sztuce stosowanej, strojach, rzeźbie, malarstwie, urządzeniu mieszkań, następnie o zwyczajach towarzyskich, mowie, pieśniach, podaniach, wierzeniach, obrzędach, tańcach, nawet o nazwiskach. Każdą z tych kwestyj zagaja autor ogólną najpierw charakterystyką, zazwyczaj wskazując na cechę odróżniającą w danym względzie Śląsk od reszty Polski; cechą tą, gdy idzie o sztukę i zdobnictwo jest przedewszystkiem praktyczność; taka „sztuka dla sztuki", jak wycinanki czy słomkowe ozdoby, nie mają tu miejsca. Słuszne są nawoływania do podjęcia studjów nad strojem śląskim i muzyką śląską. Przykład dał sam Morcinek przez swą współpracę z Feliksem Nowowiejskim w zakresie scenicznego i estradowego zużytkowania muzycznych motywów śląskich.

Z cyklu „Cuda Polski" jest książka Morcinka, obok „Lwowa" Wasylewskiego, najpiękniej napisaną i najwytworniejszą. Zdobią ją nader liczne zdjęcia fotograficzne, uchwycone ze znawstwem, a reprodukowane wzorowo. Pożyteczną nowością są mapki statystyczne, które — podobnie jak cała książka — mają

dla Polski wielkie znaczenie propagandowe, jak to stwierdza w swej gorącej przedmowie min. Kwiatkowski.

Józef Birkenmajer.

Charlotte Kellog: Jadwiga. Przełożyła z angielskiego Róża Potocka. Kraków 1933, Wydawnictwo Księży Jezuitów. Str. 239.

Książka P. Kellog, która obecnie ukazała się w tłumaczeniu polskiem zdobyła sobie niemałą poczytność w świecie anglosaskim szczególnie za oceanem. Zdobyła go sobie tem słuszniej, że ten obraz dziejów Jadwigi, jaki autorka przeznaczyła dla szerokiego koła czytelników amerykańskich nacechowany jest nietylko niemałym talentem pisarskim, ale bardzo gruntownemi studjami naukowemi. Nie znając naszego języka, P. Kellog poświęciła szereg lat na studjowanie robionych na jej specjalny użytek tłumaczeń i wyciągów ze źródeł i literatury naukowej polskiej i opracowała je wreszcie tak, że mogła dotrzymać pola nawet specjalistom. Nie mając na myśli suchego tylko studjum, zmierzała zawsze do tego, by dać obraz Jadwigi żywej, wypełnić luki przekazań źródłowych intuicją, rozplątać zagadki psychologiczne i z resztek przeszłości zaklętych w murach starych zamków i kościołów, i pamiątkach po Jadwidze i jej współczesnych, wydobyć tętniący życiem zarys dziejów wielkiej królowej. Odbyła w tym celu specjalne podróże do Polski, Węgier, Austrji, zwiedzając każdy zabytek, odtwarzając sobie wizję przeszłości ze szczątków po niej pozostałej. Jednocześnie z tem jednak dokonała pracy o wiele trudniejszej: odtworzyła duchowy portret Jadwigi i to nie o konwencjonalnych, zatartych nieraz w swej indywidualności rysach, ale wydobyty długiem rozważaniem portret Jadwigi nietylko królowej, ale Jadwigi-żony i tragicznej matki. Umysł kobiety-autorki wydobył tu szereg problemów, zadał szereg pytań i starał się na nie odpowiedzieć, problemów i pytań z tych dziedzin, które badaczom zazwyczaj wymykają się z pod pióra. A jednak wydaje się, że ten intuicyjny z wielu względów portret Jadwigi, jaki nam dała p. Kellog, jest trafny, choć w niejednem odbiega od utartych pojęć.

Dzieje Jadwigi są opowiadaniem historycznem stojącem na progu między monografją a powieścią historyczną, należą do tej gałęzi literatury, która zagranicą uprawiana jest chętnie i licznych ma zwolenników i czytelników, a u nas do wyjątków należy. Przedstawiła ją autorka w 25 obrazach, wśród których do najwspanialszych należą niewątpliwie ofiara Jadwigi, scena przed krucyfiksem w katedrze, oraz najpiękniejszy: ostatnie chwile Jadwigi. Nie bez wzruszenia czyta się słowa ostatniej woli królowej, mówiącej nietylko o ustanowieniu uniwersytetu krakowskiego ale także o miejscu wiecznego spoczynku jej i jej dziecka, oraz rzucone na ten obraz krótkie lecz jakże wymowne słowa nekro-

logu Jadwigi, nakreślone w kilka godzin po jej śmierci drżącą jeszcze ze wzruszenia ręką współczesnego pisarza. Hr. Róża Potocka podjęła wdzięczny ale i niemały trud przyswojenia książki P. Kellog literaturze polskiej. Dała przekład nietylko gładki, równy i potoczysty, zachęcający czytelnika, ale, co należy podkreślić, wnikający dobrze w intencje autorki, oddający doskonale ducha i nastrój oryginału. Uprzystępni on książkę o Jadwidze szerokim kołom czytelników polskich tak poszukujących dzieł, któreby dawały dostęp do źródeł prawdziwej kultury historycznej; zachęci niejednego, by z niemi zapoznawał się dalej. Tłumaczce i wydawcom wdzięczność się za to należy.

Jan Dąbrowski.

Heinrich Göbel: W a n d t e p p i c h e, III. Teil, Band 1. Verlag von Klinkhardt und Biermann, Berlin 1933, stron VIII + 318 oraz 241 tablic jednobarwnych i 4 kolorowe.

W latach 1923 i 1928 ukazały się dwie pierwsze części dzieła Dra H. Göbla, obejmujące gobelinnictwo w Niderlandach i w krajach romańskich. Rok 1933 przyniósł tom pierwszy części trzeciej, w którym autor opracował gobelinnictwo niemieckie, alzackie i szwajcarskie wieków średnich oraz południowo-niemieckie od XVI do XVIII wieku. Tom drugi części trzeciej, zamykający całe dzieło, ma objąć wiek XVI do XVIII w pozostałych stronach Niemiec, resztę krajów germańskich i kraje słowiańskie.

Dr. Göbel uwzględnia w głównej mierze archiwalja, jak i same zabytki. Odnośnie do najdawniejszej, romańskiej epoki gobelinnictwa na obszarze Niemiec, to archiwalja są mało wymowne. Czytamy wprawdzie w kronikach i inwentarzach o *tapetia* z figurami, ale niepodobna rozstrzygnąć, czy pod tym terminem kryją się gobeliny, czy też tkaniny inną techniką wykonane, a może nawet i haftowane opony. Że mogą to być i gobeliny, na to wskazują zachowane — aczkolwiek bardzo nieliczne — zabytki, jak gobelin z kościoła św. Gereona w Kolonji, z czasu około roku 1000, wzorowany na tkaninach bizantyńskich z wieku X, a wykonany zapewne w Kolonji. Najstarszy to zabytek gobelinnictwa. Późniejsze, ale jeszcze romańskie, z końca XII wieku, pochodzenia dolnosaskiego, znajdują się w katedrze w Halberstadt.

Bezporównania obfitszy materjał zachował się z epoki gotyckiej. Tu można było pokusić się — i to z powodzeniem — o zgrupowanie materjału około pewnych ośrodków, jak również i według tematów. I archiwalja z tego okresu są liczniejsze, a zarazem wymowniejsze. W świetle badań Dra Göbla zarysowuje się średniowieczne gobelinnictwo wyraziście. Staje ono godnie obok gobelinnictwa francuskiego i niderlandzkiego tych czasów. Gobelinnictwo niemieckie XIV i XV wieku, to ważne uzupełnienie tamtejszego malarstwa tego czasu. Autor uwzględnia związki z ma-

larstwem i grafiką, stwierdzając np. w niektórych gobelinach z nad środkowego Renu zależność od Marcina Schongauera i od artysty zwanego der Hausbuchmeister.

Zakres tematowy gobelinnictwa niemieckiego wieków średnich jest wcale szeroki. Obok tematów religijnych, zarówno ze Starego jak i Nowego Testamentu oraz z życia Świętych, opracowywanych nieraz jako całe cykle, występują polowania, sceny miłosne, gry i zabawy, a nawet zdarzenia historyczne, jak epizody z życia Wilhelma Orleańskiego czy Henryka Lwa. Tematu dostarczały również romanse. Znaczną rolę odegrały też średniowieczne bestjarjusze, z których gobelinnicy bardzo często przejmowali fantastyczne zwierzęta, tak ulubione w owych czasach. Tak więc dla historji kultury dzieło Göbla przyniosło nowy, obfity i bardzo piękny materjał. Samo już tylko wertowanie doskonałych ilustracyj daje dużo przeżyć estetycznych, wprowadza nas w świat niezmiernie pociągający, barwny, pełen fantazji — świat jak z bajki, bo gobelinnictwo średniowieczne zbliża się tylko dyskretnie do rzeczywistości.

Gobeliny te służyły przedewszystkiem do zawieszania na ścianach, czasem do wyścielania ław w komnatach czy stall po kościołach, trafiają się jednak i okazy o innem przeznaczeniu, jak np. szaty liturgiczne. Dotychczas znane były ornaty gobelinowe tylko w Polsce i to dopiero z wieku XVIII. Obecnie, dzięki Drowi Göblowi, wypłynął analogiczny zabytek północno-szwajcarski z początku XVI wieku, a mianowicie kaptur kapy liturgicznej z Nawiedzeniem, znajdujący się w kolekcji Budge w Hamburgu. Jak z tego widać, technika gobelinnicza była bardzo rzadko stosowana do szat liturgicznych, może dlatego, że tkanina tego rodzaju jest z natury rzeczy dość gruba i ciężka.

Gotyckie tradycje utrzymują się w niemieckiem gobelinnictwie długo. Nie brak zabytków z drugiej nawet połowy XVI wieku, a więc już z epoki późnego renesansu, w których nie przebrzmiały jeszcze echa późnogotyckiego stylu draperyj. W drugiej połowie wieku XVI, a jeszcze silniej w stuleciu następnem, występują w Niemczech wpływy niderlandzkiego gobelinnictwa, przedostające się zarówno przez gotowe, z Niderlandów sprowadzane gobeliny, jak i za pośrednictwem tkaczy niderlandzkich, których w tym czasie sporo w Niemczech pracowało. Dla wieku XVIII charakterystyczne jest oddziaływanie gobelinnictwa francuskiego, które od czasów Ludwika XIV zaczęło brać górę nad gobelinnictwem niderlandzkiem. Nie brak też tkaczów francuskich w Niemczech w XVIII wieku.

W literaturze dotyczącej gobelinnictwa dzieło Dra Göbla wysuwa się na pierwszy plan jako praca monumentalna, przynosząca olbrzymi, a w dużej mierze dotychczas nieznany materjał archiwalny i zabytkowy. Jest to dzieło epokowe, rezultat bardzo długich i żmudnych badań. Do iluż archiwów, zbiorów i skarbców

kościelnych musiał autor dotrzeć, by wydobyć najaw tyle wiadomości oraz setki nieznanych okazów gobelinnictwa. Dla badaczów tego działu sztuki dekoracyjnej Göbel stworzył gruntowną podstawę, albowiem zapomocą analizy porównawczej będą oni mogli określać dokładnie gobeliny, których niewątpliwie dużo jeszcze wypłynie z ukrycia, jak również zrewidować swoje dotychczasowe wyniki. Firma Klinkhardt i Biermann w Berlinie nie szczędziła kosztów, ażeby tak znakomitemu dziełu nadać jak najpiękniejszą szatę zewnętrzną.

Julian Pagaczewski.

Stanisław Kijak: Piotr Wysz, biskup krakowski. Kraków 1933. Str. 126.

Niewiele dotąd mamy monografij dostojników polskiego Kościoła, postawionych na należytym naukowym poziomie. Z przyjemnością należy więc powitać dysertację doktorską młodego historyka, poświęconą jednemu z wybitniejszych rządców, jacy zasiadali na stolicy św. Stanisława. Autor przedstawił naprzód stosunki rodzinne, młodość; studja padewskie i początki karjery Piotra Wysza h. Leszczyc, wydobywając na światło dość dużo szczegółów biograficznych. Mniej nowego dają następne rozdziały, traktujące o działalności politycznej Piotra jako biskupa krakowskiego (1392—1412) oraz jego udziale w fundacji uniwersytetu w Krakowie, gdyż tematy te były już omawiane w pracach innych wybitnych uczonych, jak Wł. Abraham, K. Morawski i Prohaska. Autor opracowuje jednak te kwestje oryginalnie, ujmując je czasem odmiennie. Inaczej np. tłumaczy powody niełaski królewskiej, która usunęła Wysza z Krakowa do Poznania. Przypisuje ją nie błędom taktycznym, popełnionym na soborze w Pizie, jak chce Abraham, lecz pokojowej polityce biskupa, podtrzymującego tradycje polityczne Jadwigi zarówno w stosunku do Krzyżaków, jak Witolda i Litwy wogóle. Polityka powyższa zbankrutowała dzięki zwycięstwu pod Grunwaldem, jako też naskutek wzrostu wpływów Witolda w koronie, co pociągnęło za sobą fatalne następstwa dla głównego jej reprezentanta, biskupa Piotra z Radolina. Mniej jasno przedstawia się rola biskupa w sporze ze szlachtą, gdyż autor nie sprecyzował dokładniej przedmiotu tych zatargów, aczkolwiek są to rzeczy znane. Rozdział szósty, poświęcony duszpasterskiej i ustawodawczej działalności Piotra Wysza, jest może najlepszym z całej pracy. Autor przeprowadził sumienną analizę trzech statutów diecezjalnych z lat 1394, 1396 i 1408, wydanych za rządów biskupa Piotra, porównując je ze statutami jego poprzedników na stolicy biskupiej krakowskiej oraz statutami prowincjonalnemi polskiemi. Szkoda, że autor nie uwzględnił jeszcze ustawodawstwa ogólno-kościelnego, dla którego ustawy partykularne stanowiły jedynie uzupełnienie i rozwinięcie. Listę fundacyj biskupa Piotra możnaby uzupełnić; tak np. wziął on poważny

udział w założeniu klasztoru Augustjanów w Pilznie przez Jagiełłę w r. 1403. (O. Uth, Szkic histor.-biograficzny zakonu Augustjańskiego w Polsce, Kraków 1930, str. 72). W ostatnim rozdziale przedstawia autor stosunek biskupa do miasta Krakowa oraz jego działalność gospodarczą. Ta ostatnia nie wygląda nazbyt imponująco, co jest zresztą zrozumiałe, bo biskup zajęty sprawami politycznemi, kościelnemi i kulturalnemi nie mógł zbyt wiele czasu poświęcać gospodarstwu. Można było nawet odnośny ustęp ująć krócej, gdyż spisane w nim wypadki są naogół zupełnie normalne i typowe, nie zasługują więc na szczegółowe omawianie. Rozprawa Dra Kijaka opracowana jest z wielką starannością i dużym nakładem trudów, źródła drukowane i literatura zostały wykorzystane nieomal w komplecie. Można było dokładniej wyzyskać akta rządowe ziemskie i grodzkie z archiwum ziemskiego w Krakowie; materjał tą drogą zebrany mógłby oświetlić nieco gospodarczą działalność biskupa, ale ostatecznie miałby raczej podrzędną wartość, przeto pominięcie go nie przynosi monografji zbyt wielkiej ujmy. W charakterystyce biskupa ulega autor trochę zwykłej słabości monografistów, pragnących zazwyczaj przedstawić swego bohatera w jak najlepszem świetle. Nie można jednak powiedzieć, by przez to ogólny obraz charakteru uległ wykrzywieniu, gdyż zaufany doradca Jadwigi należał niewątpliwie do dodatnich i pięknych postaci w gronie średniowiecznego episkopatu polskiego. Praca Dra Kijaka daje pierwsze, prawdziwie naukowe, syntetyczne ujęcie całokształtu jego działalności, dlatego stanowi cenny nabytek dla naszego dorobku naukowego z zakresu historji Kościoła w Polsce.

Mieczysław Niwiński.

O. Dr. Wacław Sadok Maćkowiak O. P.: Die ethische Beurteilung der Notlüge in der altheidnischen, patristischen, scholastischen und neueren Zeit. Gniezno 1933 „Studia Gnesnensia". VI. Dział Teologiczny II.

Problem kłamstwa, zawsze aktualny z powodu ustawicznego konfliktu między prawdomównością a obowiązkiem niewyjawiania prawdy, bywał często przedmiotem dociekań filozofów i moralistów nietylko chrześcijańskich. Ich poglądy, tyczące się najbardziej dyskutowanego rodzaju kłamstwa, mianowicie kłamstwa usłużnego, pragnie przedstawić O. Maćkowiak w swej rozprawie doktorskiej i przez to wypełnić dotychczasowy brak podobnego opracowania.

W części pierwszej swej pracy (do str. 45) podaje Autor dokładne pojęcia prawdomówności i kłamstwa oraz ich stosunek do cnoty sprawiedliwości. W II części, która stanowi właściwe rozwinięcie tematu, przesuwa przed nami w sześciu treściwych rozdziałach szeregi myślicieli pogańskich i chrześcijańskich, jużto

odrzucających wszelkie kłamstwo, jużto dopuszczających je w niektórych okolicznościach.

W r. I. (str. 46—57) kreśli problem kłamstwa u Greków i Rzymian, z głównymi przedstawicielami Arystotelesem i Platonem, z których pierwszy bezwzględnie je odrzuca, a drugi mimo wzniosłości swych myśli, w określonych wypadkach dozwala. W II r. (str. 58—86) omawia okres patrystyczny (z wykluczeniem św. Augustyna, któremu poświęca r. III) z bądź co bądź ciekawemi zapatrywaniami Klemensa z Aleksandrji, Orygenesa, św. Jana Chryzostoma a nawet ascety Klimaka, na dozwoloność kłamstwa usłużnego, zastanawiając się równocześnie nad powodami takiego kompromisu u tych Ojców Kościoła, podczas gdy ogromna większość niemniej wybitnych, stanowczo odrzuca wszelkie kłamstwo. Zgoda w bezwzględnem jego potępieniu nastaje dopiero ze św. Augustynem, którego naukę i dowody, zawarte w dziełkach De mendacio i Contra mendacium, przedstawia Autor systematycznie w r. III (str. 87—105). Św. Doktor piętnuje każde kłamstwo jako grzech, rozwiązując ze szczególną pilnością zarzuty i trudności, jakieby można wysunąć z Pisma św. Wiernem echem św. Doktora z Hippony są wcześniejsi scholastycy od Jonasza z Orléans i Rabana Maura aż do Piotra Lombarda i Alana z Lille (r. IV str. 105—112). Dalsze pogłębienie kwestji, dokładne określenie istoty kłamstwa i uzasadnienie jego zła moralnego z wewnętrznych racyj, pozostaje zasługą wielkich scholastyków, św. Alberta i św. Bonawentury (str. 112—118), a zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu (r. V str. 118—137). Doktor Anielski, korzystając z dorobku poprzedników, ujmuje problem z właściwą sobie gruntownością i zwięzłością, podaje precyzyjną definicję kłamstwa (wykluczając z niej zamiar wprowadzenia w błąd — intentio fallendi) oraz dokładną ocenę grzechu kłamstwa, a tem samem doskonali pod tym względem naukę chrześcijańską. W r. VI (str. 137—149) mamy krótki rzut oka na naukę o kłamstwie usłużnem w czasach najnowszych w obozie protestanckim, zwłaszcza zdania Lutra, Grotiusa, Schopenhauera, Iheringa, Wundta, Paulsena, którzy dopuszczają kłamstwo usłużne, podczas gdy Kant i Fichte odrzucają bezwzględnie wszelki rodzaj kłamstwa.

Wartości książce dodaje obfity spis źródeł i literatury, nadto skorowidze nazwisk i rzeczy, oraz krótkie streszczenie pracy w języku polskim.

Dzieło to jest godnem polecenia dla gruntownego i systematycznego ujęcia całego problemu tak w zakresie pojęć, jak i w rozwinięciu historycznem. Niewątpliwie będzie pomocą wszystkim tym, którzy czyto w pracy nauczycielskiej czy na ambonie i w konferencjach problemem kłamstwa usłużnego zajmować się muszą.

Ks. J. Buchholz.

Ignatius Ortiz de Urbina S. J., Die Gottheit Christi bei Afrahat, Roma 1933, str. 140.

Praca niniejsza ukazała się jako 87 zeszyt wydawnictwa Orientalia christiana, wychodzącego w Rzymie nakładem Papieskiego Instytutu dla Studjów wschodnich. Poświęcona jest zagadnieniu bóstwa Chrystusowego u „mędrca perskiego" Afrahata, który prawdopodobnie był biskupem, napewno ascetą czy mnichem. Nie tak dawno odkryto i wydano oryginalny, syryjski tekst jego 23 homilij, pisanych w r. 337—345. Autor kreśli w I. rozdz. podłoże religijne, na którem dojrzewał umysł oryginalnego myśliciela i dochodzi do wniosku, że Afrahat, stojąc poza obrębem ówczesnej kultury grecko-rzymskiej, jest jednak klasycznym świadkiem rdzennej wiary chrześcijańskiej, choć pisma jego nie są wolne od wpływu Haggady żydowskiej (podań religijnych judaizmu). — Punkt wyjścia dla zbadania problemu powyższego stanowi homilja 17, „O Synowstwie Bożem Chrystusa", o zabarwieniu polemicznem przeciw-żydowskiem, gdzie Afrahat daje Chrystusowi imię „Bóg" (Alahâ). W tym r. II. autor posługuje się lingwistyką dla ustalenia znaczenia wyrazu Alahâ-Bóg w ustach Syryjczyka, zestawiając go z greckim Theos i hebrajskim Elohim, i wyznaje, że samo nazwanie Chrystusa tem mianem nie świadczy jeszcze o jego bóstwie. — Dlatego w r. III. gromadzi z innych homilij różne inne tytuły i twierdzenia o Chrystusie, któreby rzuciły światło na właściwe o nim pojęcie Afrahata. Jest On potężnym władcą, nauczycielem i światłem dla wiernych, ich życiem, które podtrzymuje swem ciałem eucharystycznem. Owszem, mędrzec perski mówi o przedziemskiem życiu Chrystusa u Ojca, co wprawdzie nie pozwala jeszcze na bezpieczny wniosek o bóstwie jego, ale nie da się też wytłumaczyć, w myśl teorji Loofsa, o czysto „duchowej" preegzystencji. — Dopiero w IV. r. przechodzi autor do rozstrzygającego dowodu na rzecz bóstwa Chrystusowego, mianowicie do jego pochodzenia „z istoty Ojca" i jego Synostwa Bożego, którego żadną miarą nie można rozumieć w znaczeniu przenośnem, bo równym jest Ojcu. Że i za życia ziemskiego Chrystus pozostał Bogiem, że zatem nie „wyniszczył" swej istoty boskiej, o tem świadczy ciągłość i tożsamość podmiotu przedziemskiego i wcielonego. — Ścisły związek, jaki zachodzi między Chrystusem a Duchem uzasadnia potrzebę r. V., w którym autor nie śmie rozstrzygać na podstawie samych tekstów, czy ten Duch pomyślany jest osobowo; w każdym razie jest łącznikiem Ojca i Syna, więzią między Chrystusem a wiernymi. Nie ulega natomiast wątpliwości, choćby dla doksologji trynitarycznej Afrahata, że uznaje Ducha Świętego, równego Ojcu i Synowi: kwestjonować można jedynie, czy jest identyczność pomiędzy Nim, a Duchem, mieszkającym w Chrystusie. — Po tych wyjaśnieniach, zdobytych sumienną analizą oryginalnych tekstów, autor powraca do homilji 17 i twierdzi, że jest to jeden wielki argument ad ho-

minem, t. j. przeciwko żydom, iż pierwsi chrześcijanie nie darzyli z pewnością Chrystusa jakiemś zabobonnem zawołaniem, jakiego żydzi mu odmawiali. Wyraz Alahâ zatem w świetle całej Chrystologji Afrahata, należy przyjąć w znaczeniu ściślejszem, a homilja będzie obroną bóstwa Chrystusowego. — Wniosek ostateczny narzuca się sam przez się: Jeśli asceta perski myśli i pisze niezależnie od soboru Nicejskiego, i nie ma wogóle nic wspólnego z Chrystologją grecko-rzymską z jej nauką o Logosie, to źródeł nauki o bóstwie Chrystusowem u Afrahata należy szukać u samej kolebki chrześcijańskiej tradycji. — Jest to rzetelny dorobek mozolnych dociekań, za który teologowie będą wdzięczni uczonemu orjentaliście.

Ks. W. Siwek T. J.

Gabriel Jehudah Ibn Ezra (de Manstein Henner): Ziemia obiecana. Kraków 1934. Str. 46.

Mała książeczka, lecz bardzo pełna tak myśli jak uczuć. Myśli te i uczucia składają się nie na jakieś, ale na jedyne, pełne i całkowicie zadowalniające rozwiązanie tego ogromnego problemu, wiszącego dotąd nad całą ludzkością, jakim jest kwestja żydowska. Zupełny zwrot Żydów do Chrystusa i chrześcijaństwa, bez negacji, ale owszem z wyszlachetnieniem narodowości własnej — to jest ten program, który Autor i rzewnie i głęboko na kartach swego dziełka rozwija. A program ten jest tak piękny, że wobec jego blasku przebacza się autorowi, że z rozmysłu oczywiście, by nie zrażać swoich zbłąkanych dotąd rodaków, pewne strony prawdy zostawił w cieniu, podczas gdy inne postawił w bardzo jasnem świetle. Tak np. podkreślił z wielką siłą całą tę sumę cierpień, jaką żydzi musieli ponieść i ponoszą dotąd w świecie od 19-tu wieków, ale prawie wcale nie dotknął, przynajmniej równie wielkiej sumy krzywd, które żydzi wyrządzili najpierw Chrystusowi, potem ciału Jego, którem jest Kościół i poszczególnym chrześcijańskim narodom. Ale to przemilczenie nie jest bezpodstawne. Społeczeństwo chrześcijańskie — a to, które inaczej sądzi, chrześcijańskiem nie jest — z pewnością przebaczyłoby żydom wszystko, co od nich ucierpiało i zgodziłoby się rzucić zasłonę niepamięci na całą przeszłość, gdyby te myśli i nastroje, jakich autor jest rzecznikiem, zaczęły przyjmować się w wybranym niegdyś narodzie. Dlatego życzyć sobie należy, żeby ta książeczka doszła do rąk jak najwiekszej liczby myślących żydów, żeby otwierała im oczy i wnikała im głęboko do serca, żeby wreszcie zwiększała ilość członków, widzianego we śnie, przez bohatera książki, tajemniczego pochodu synów Izraela, wracających z „wiekowej wędrówki" pod znakiem krzyża do prawdziwej „Ziemi Obiecanej".

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Notatki bibljograficzne.

Paweł Skotarek i Czesław Szczeciński: Wiadomości meteorologiczne dla lotników. Warszawa 1933, Główna Księgarnia Wojskowa. Str. XVIII + 197 (5.50 zł).

Książka powyższa, — poprzedzona słowem wstępnem szefa Departamentu lotnictwa, pułk. Rayskiego — wypełnia dotkliwą lukę w naszem piśmiennictwie, dając popularny a gruntownie opracowany podręcznik z dziedziny meteorologji. Dla tych wszystkich, którzy oddają się lotnictwu, znajomość tego przedmiotu jest bezwzględnie potrzebną dla przewidzenia warunków lotu i odpowiedniego zabezpieczenią się na ich wypadek, a poza tem pozwoli im czynić obserwacje, któremi mogą dopomóc do dalszego rozwoju tej gałęzi wiedzy. Praca niniejsza omawia: ustrój atmosfery, czynności meteorologiczne i ich pomiary, zaburzenia atmosferyczne i ich wpływ na pogodę, wpływ czynników i zjawisk meteorologicznych na komunikację powietrzną, klucze meteorologiczne i tablice pomocnicze. Rzecz podana jest jasno i przystępnie, zawiera liczne wskazówki praktyczne, a zrozumienie jej ułatwiają liczne ilustracje. Spodziewać się należy, że znajdzie chętnych czytelników także poza fachowymi lotnikami.

Gen. Marjusz Zaruski: Na skrzydłach jachtów. Lwów-Warszawa, Książnica-Atlas. Str. 159.

Rozmiłowany w sporcie jachtingowym, odbył autor w okresie od r. 1925 na niewielkich jachtach „Witeź" i „Junak" szereg podróży morskich do Szwecji i Danji; byłby się wybrał dalej, lecz „nieszczęsne terminy urlopów" jego towarzyszów przeszkodziły mu zawsze w wykonaniu tych planów. To umiłowanie swe pragnie on przelać na innych, chce przyczynić się do propagandy sportu żeglarskiego i pełnomorskiego; trójkąt między Gdynią, Helem i Gdańskiem każe zostawić kajakowcom. To też opowiadanie z jego podróży tchnie życiem i siłą, i znajdzie zapewne chętnych czytelników wśród młodzieży i dorosłych.

Marja Jędrzejewiczowa i Stanisław Seweryn: Nowa szkoła polska a życie. Warszawa 1933. Wyd. kwart. *Zrąb*. Str. 40. (50 gr).

Broszura powyższa stanowi pierwszy tomik „Bibljoteki pedagogicznej" zespołu rodziców przy grupie „Zrąb", który chce pracować nad ugruntowaniem współpracy pomiędzy domem i szkołą, rodzicami i wychowawcami. W tym celu należy oczywiście zainteresować rodziców zagadnieniami szkolnictwa, a zwłaszcza zmian, zaszłych w niem po ostatniej reformie ustroju szkolnictwa. Jak wygląda ten nowy ustrój, referuje M. Jędrzejowiczowa, a o ile jest on związany z życiem i przygotowuje do niego, zestawia St. Seweryn.

Świat i Życie. Zarys encyklopedyczny współczesnej wiedzy i kultury. Wyd. „Książnicy-Atlas", Lwów (Czarnieckiego 12). Zesz. 9 i 10.

Zeszyty powyższe zamykają pierwszy tom omawianej przez nas parokrotnie encyklopedji, stanowiącej nowy typ tego rodzaju wydawnictwa, na które składają się przedewszystkiem obszerniejsze, rzeczowe ale przystępnie napisane artykuły, dotyczące tematów ważniejszych i bardziej aktualnych. Liczny zastęp współpracowników, między nimi także wybitnych uczonych, oraz umiejętne kierownictwo nacz. redaktora, prof. Z. Łempickiego, sprawiły, że dotychczasowe zeszyty przyjęte zostały przez krytykę życzliwie. Można mieć zatem uzasadnioną nadzieję, że następny tom będzie godnem uwieńczeniem dzieła.

Książki gwiazdkowe księgarni Gebethnera i Wolffa, Warszawa 1933.

Z tegorocznych wydawnictw gwiazdkowych dla starszej młodzieży zasługuje na wzmiankę powieść lotnicza: Skrzydlaty chłopiec przez Kornela Makuszyńskiego. Dzieje biednego chłopca, jego opiekuna i późniejsza karjera lotnicza, opisane pięknie i rzewnie. — Dla dzieci „współczesnych" ukazało się parę oryginalnych książek, które zamiast bajek podają wiadomości o świecie otaczającym nas, zapomocą krótkich wierszy i licznych 4-barwnych ilustracyj; dziecko musi się tem zainteresować i równocześnie nauczy się wiele. Do książek tych, ładnie wydanych na kartonie i tanich (2·50 zł.) należą: Nasi braciszkowie, Ewy Szelburg Zarembiny: podróż młodego harcerzyka dokoła świata. Podróż po mieście, tejże autorki: miasto, jego instytucje i funkcje. Nasi ojcowie pracują, Stefana Themersona: przedstawiciele 15-u zawodów, najczęściej przez dziecko napotykanych.

Kalendarz „Iskier" na rok 1934. Warszawa 1934, nakł. tygodnika *Iskier*. Str. 128 (2·60 zł).

Już 10-y rok wychodzi powyższy kalendarzyk, który jest równocześnie małą encyklopedją wszystkich niemal dziedzin wiedzy i dlatego cieszy się zasłużonem wzięciem nietylko wśród młodzieży, ale i u starszych. Co roku opracowuje się w nim poza ogólnemi wiadomościami, zwłaszcza o Polsce — pewne specjalne tematy nieco obszerniej; dlatego opłaci się nabyć nawet niektóre poprzednie zeszyty. Obecny rocznik, opracowany przez Wład. Kopczewskiego, zawiera sporo danych statystycznych o Polsce, a szczególnie o morzu polskiem.

Ks. Jerzy Bekier: Sprawie służ! Komedyjka z życia Stow. młodz. pol. w 3 odsłonach. Kalisz (Dom Młodzieży, ul. 3 maja 13). Str. 55, (1 zł).

Autor chce w formie sztuki przedstawić cele i życie stowarzyszeń młodzieży SMP. Całość jest opracowana w ten sposób, że każdy poszczególny akt można grać osobno, zależnie od okoliczności.

Kalendarz *Ilustrowanego Kurjera Codziennego* na r. 1934. Str. XII + 260. Kraków.

Kto na podstawie innych wydawnictw koncernu *Il. Kurjera Codz.* przypuszczał, że i jego kalendarz utrzymany będzie w tonie lekkim, swobodnym, naszpikowanym sensacją, doznał miłego rozczarowania. Brak tu oklepanych kalendarzowych dowcipów, wyczerpująco opracowane są działy: astronomiczny, kalendarzowy, informacyjny i statystyczny; w dziale naukowym zastajemy instruktywne artykuły prof. uniwers. W. Szafera, J. Smoleńskiego, W. Antoniewicza, T. Lehr-Spławińskiego, J. Czekanowskiego, A. Fischera. Całość rzeczywiście wartościowa, graficznie pięknie wykonana z licznemi ilustracjami i kilku barwnemi tablicami.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakładem: Pierre Tequi, Paris VI, 82 rue Bonaparte:

Henri Morice, Chan. Dr.: La vie mystique de Saint Paul. I Tome: Le Contemplatif — le Docteur — l'Amant du Christ. Str. XIV+250. — II Tome: L'Ascete — l'Apôtre — l'Homme. Str. VIII+266.

Pierre Saint-Quay: Vivre, ou se laisser vivre. Conseils aux jeunes gens. Avec une Lettre de S. E. Mgr. Baudrillart. Ouvrage couronné par l'Académie franc. 3 Ed. Str. XXX+328.

G. Joannès: Deux Ames vers les cimes. Histoire vécue. Str. VIII+230.

Eug. Duplessy, Chan.: La Bataille de Lourdes (1858—1933). La guerre aux Apparitions — au Pèlerinage — aux Guérisons. Str. VIII+222.

L. Barret S. M.: Manuel d'Adoration du Très Saint Sacrament. 4 Ed. In 16$_0$; str. 228.

Nakładem „Książnicy — Atlas", Lwów — Warszawa.

Kazimierz Konarski: Tajemnica zegara królewskiego. (Bibljoteka *Iskier*). Str. 221.

Józef Delmont: Przygody łowcy zwierząt egzotycznych. Z niem. tłum. Włodzimierz Topoliński. (Biblj. *Iskier*). Str. 231 z ilustr.

Józef Delmont: Mieszkańcy dżungli, kniei i stepu. Z niem. tłum. Włodz. Topoliński (Biblj. *Iskier*). Str. 181 z ilustr.

Nakładem różnych:

Dr. Tadeusz Spitzer: Gdynia i jej znaczenie dla gospodarstwa Polski. Przedmowa prof. Dra Adama Krzyżanowskiego. Nakł. Towarzystwa Ekonomicznego w Krakowie; 1933. In gr. 8°; str. 272.

Tomasz Mann: Historje Jakóbowe. Powieść. Przełożył Marceli Tarnowski. Warszawa 1933; Wyd. M. Fruchtmana. Str. 474.

Józef Löbel: Świat medycyny wczoraj, dziś, jutro. Kraków 1933. Udziałowa Spółka Wydawnicza. Str. 374.

Aleksander Hertz: Klasycy Socjologji. Warszawa 1933, nakł. „Wiedzy i Życia". Str. 152.

Raoul Plus S. J.: La Direction d'après les Maitres Spirituels. Paris, Editions „Spes". Str. 168.

Raoul Plus S. J.: La Chasteté du Mariage. Tamże; str. 125.

Ks. Dr. Paweł Nowicki: Wzdłużenie przedakcentowe w języku hebrajskim (Studja teologiczne III). Wilno 1933; księg. św. Wojciecha. Str. XVIII+190+13*.

Tadeusz Czeżowski: Jak powstało zagadnienie przyczynowości. Zarys jego rozwoju w filozofji starożytnej. Wilno 1933. Wil. Towarz. Filozoficzne (skład: Kasa im. Mianowskiego). Str. 68.

Ks. A. Syski: Krótkie nauki na niedziele i święta całego roku, z dodaniem nauk przygodnych. 3 tomy. Warszawa 1932-33, nakł. autora (Księg. św. Wojciecha). Str. 340+316+378. (20 zł.).

Ignacy Czuma: Reforma akademicka z 1933 r. (Historja, przemówienia, tekst ustawy). Warszawa 1934, nakł. kwart. *Zrąb*. Str. 218.

Aleksander Janta-Połczyński: Leśny pies. Zbiór nowel. Poznań 1933, nakł. *Dziennika Poznańskiego*. Str. 112.

Otto Auhagen: Die Bilanz desersten Fünfjahrplanes der Soiwetwirtschaft. Breslau 1933. Osteuropa-Institut (Priebatsch Buchh.). Str. 76.

O. M. Karoweć: Wełyka Reforma Czyna Św. Wasyłja W. T. I, Żółkwa 1933, str. XII+227; t. II. Lwiw 1933, str. 204.

O. Kolier: Służba Boża nasze żyttia. Lwiw 1933, str. 28, in 32°.

O. M. Karoweć: Światyj rik 1933. Żółkwa 1933, str. 64 in 32°.

J. J.: Zofja Dębińska. Dramat w 5-ciu aktach. Kraków 1933. Druk. „Powściągliwość i Praca". Str. 52.

Emilien Létourneau O. M. I.; Le petit Jacques. Montréal 1933, L'Oeuvre de Presse Dominicaine, Str. 152 z ilustr.

Ks. Dr. Leon Broel-Plater: Konstantyn Wielki i Kościół katolicki. Studjum historyczne. Wilno 1933, księg. św. Wojciecha. Str. 89.

L. Lohn: Doctrina Nestorii de mysterio lucarnationis. Leopoli 1933, „Bibljoteka Religijna". Str. 39.

O. Dr. Romuald Kostecki, O. P.; Św. Albert Wielki, wyznawca, biskup i doktor Kościoła. Lwów 1934, Wyd. OO. Dominikanów. Str. 178+XI.

Dr. Anna-Danuta Drużbacka: Esquisse du développement du problème du mal physique et moral, depui l'antiquité jusqu'à saint Augustin. Varsovie 1933 (odbitka). Str. 13.

Giovanni Sanna: Per una bibliografia dell'età romana imperiale. Firenze 1933 (odbitka). Str. 7.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Rzut oka na dzieje „żydowskiej kwestji". — Próby rozwiązania. — Problem żydowskiej mniejszości w Polsce.

W sierpniu (14—17) roku 1932 obradowała w Genewie „światowa konferencja żydowska". „Światową" w ścisłem tego słowa znaczeniu nie była; cały bowiem szereg państw, z Francją na czele, nie wziął udziału w genewskich naradach, mimo to zespół około 100 delegatów, pod wodzą amerykańskiego Żyda B. S. Deutsch'a, tworzył poważne przedstawicielstwo rozprószonego po świecie Izraela. Otóż w swej inauguracyjnej przemowie prezes i organizator kongresu sygnalizował z naciskiem niepokojący wzrost nienawiści przeciw Żydom. „Byliśmy zmuszeni — mówił — zebrać się tutaj, gdyż nędza i złe traktowanie, jakie przygniata niektóre z naszych gmin, domagają się ze strony wszystkich gmin żydowskich interwencji silnej i odważnej". Deutsch oczywiście nie przewidział, iż w ciągu r. 1933 wybuchnie w Niemczech antyżydowska zawierucha, iż jej podmuchy sięgną Austrji, Węgier, Rumunji. Tem bardziej zato uzasadnioną wyda się końcowa rezolucja tej konferencji, by najpóźniej w r. 1934 zwołać światowy kongres żydowski, celem definitywnego zorganizowania solidarnej obrony.

W roku więc bieżącym żydowska międzynarodówka ma się naradzać nad środkami obrony przed uciskiem, równocześnie zaś w szeregu państw dyskutuje się coraz namiętniej na temat samoobrony przed żydowskim zalewem i obmyśla się środki zaradcze. Wszystko to świadczy chyba dość wymownie, iż „kwestja żydowska" wraz z „antysemityzmem", jako swym nieodstępnym trabantem, jest ciągle problemem nawskróś współczesnym, mimo iż od 20 przeszło wieków nie brakowało nigdy prób, aby ten problem jakoś szczęśliwie rozwiązać.

Chociaż bowiem „antysemityzm" jako termin techniczny, ujmujący całokształt tego zagadnienia, sięga niedalekiej przeszłości, (zrodził się dopiero pod koniec ubiegłego wieku, około 1880 r.), to „antysemityzm" jako zjawisko posiada olbrzymie historyczne rozpięcie a aktualnością swą przetrwał dynastje faraonów, królestwa Babilonji i Persji, cesarstwo rzymskie, by poprzez średniowiecze stanąć w ognisku najżywszych dyskusyj, równie namiętnych i równie bezowocnych za czasów perskiego Aswera, jak hiszpańskiej Izabeli czy dyktatora Niemiec: Hitlera. Niesamowita wprost żywotność problemu i zdumiewająca bezradność ludzkości wobec jego rozwiązania.

A przecież prób rozwiązania w tym olbrzymim okresie nie brakło; przeszły one nawet wszystkie fazy napięcia od masowych mordów, okrutnego ćwiartowania, palenia na stosie do liberalnych konstytucyj i demokratycznego równouprawnienia, by znowu cyklicznie nawracać do krwi czy piętna praw wyjątkowych. U kresu jednak wszystkich tych poczynań odżywała jak mityczny feniks znowu ta sama, równie aktualna „kwestja żydowska".

Już w zamierzchłej starożytności, Aman, „premjer" perskiego Aswera, usiłował radykalnie rozwiązać to zagadnienie. Za jego namową wszyscy zarządcy prowincyj otrzymali królewski rozkaz, by w jednym dniu wymordować wszystkich Żydów, młodych i starych, kobiety i dzieci, a majątki ich zrabować. Motywem tej okrutnej decyzji był fakt, iż „Żydzi stanowili naród odrębny w perskiem królestwie, posiadający prawo, różne od innych ludów a nie zachowywali prawa królewskiego".

W rzymskiem imperjum mnożyły się te same zarzuty. Oskarżano Żydów o bezbożność oraz spiski przeciw państwu. Na tle nienawiści do tej przebiegłej a znienawidzonej rasy wyrosła nawet cała antyżydowska literatura. Gdy jednak w Aleksandrji nagromadzone przez tamtejszą gminę legendarne skarby wywoływały sporadyczne a krwawe zamieszki, w Rzymie tolerowano Żydów jako uprzywilejowanych obcokrajowców, chociaż prawo rzymskie widziało w nich tylko włóczęgów, wędrowców, pozbawionych wszelkich praw politycznych i cywilnych obywatelstwa rzymskiego.

Upadek potężnych monarchij wschodnich, podobnie jak i upadek starorzymskiego imperjum nie pogrzebał w swych gruzach „kwestji żydowskiej"; przeszła ona w całej świeżości aktualnego problemu w sferę nowego świata, zbudowanego na chrystjaniźmie.

Tradycyjna niechęć chrześcijan do „bogobójczego" plemienia jest zjawiskiem psychologicznie dość zrozumiałem.

Niechęć tę podsycały zresztą od samego prawie początku chrześcijańskiej ery liczne pisma polemiczne. Ten polemiczny nastrój, którego echa zabłąkały się nawet na karty „Apostolskich dziejów", wzrósł znacznie za czasów Konstantyna W., z chwilą, gdy chrystjanizm stał się „religją państwową". W tym to właśnie okresie rozwinęła się nawet specjalna teologja antyżydowska a myśliciele i uczeni tej miary co Ambroży, Hieronim, Augustyn, Chryzostom... walczą słowem i piórem przeciw ideologji żydowskiej, z którą już w poprzednich wiekach polemizowali zwycięsko Justyn, Tertuljan i inni kościelni pisarze. Niechęć do Żydów, związana genetycznie z religijnemi względami, przybrała nadto za czasów Konstantyna formę prawną. Pojawiły się mianowicie przepisy, ograniczające prozelityzm żydowski i wolność tego wyznania. Kodeks Justynjana zakazał między innemi wznoszenia nowych synagog; ale te wszystkie ograniczenia nie przełamały wzrostu i rozwoju izraelskiej diaspory, która wyzyskując sprytnie starcia i herezje, rozdzierające katolicką jedność, zdołała w okresie zwłaszcza walk z Wizygotami umocnić zdobyte pozycje. Faktem jest, że w początkach wieku IX-go, Żydzi byli do tego stopnia wszechwładni na dworze Ludwika Pobożnego, iż biskup Lyonu Agobard wystąpił z namiętną polemiką „przeciw bezczelności Żydów". Już w tym okresie żydostwo tworzy we Włoszech, w Galji, w Hiszpanji kastę religijnie oraz rasowo zamkniętą, posiada i czci swoje odrębne tradycje, buduje nowe synagogi, tworzy swoje ghetta. Chrześcijanie patrzą na Żydów jako na wrogów społecznego ładu i coraz dotkliwiej odczuwają ich ekonomiczną przewagę. Tak więc już od IX-go wieku „kwestja żydowska" przeszła z dziedziny religijnej oraz prawnej na teren społeczny i skomplikowała się z zagadnieniami gospodarczemi.

Wrodzony żydowskiej rasie spryt w handlu łącznie z faktycznym monopolem lichwy, której chrześcijanom zakazywało prawo kanoniczne, — był podłożem szybkiego bogacenia się żydowskich gmin a równocześnie zarzewiem nienawiści przeciw żydowskiemu kapitalizmowi. Nienawiść ta wzbiera w ciągu wieków a potężnym płomieniem wybucha w XIV-ym i XV-ym wieku.

Właściwem ogniskiem ostrego antysemityzmu stała się wskutek skomplikowanych warunków religijnych i rasowych ówczesna Hiszpanja. Katolickie społeczeństwo nie mogło darować Żydom przedewszystkiem sprowadzenia muzułmańskiego najazdu na iberyjski półwysep (w. VII). A nie trudno było poprzeć owo oskarżenie dość znamiennym faktem, iż właśnie w hiszpańskiem państwie kalifów żydowskie gminy osiągnęły szczyt powodzenia i wpływów. Arabskie uczelnie zaroiły się od profesorów-Żydów, znawców Arystotelesa;

medycyna i astrologja stały się ich monopolem a w dziedzinie handlu, zwłaszcza z bliskim Wschodem, byli naprawdę panami bez konkurencji. Upadek arabskiego państwa w Hiszpanji (w. XIII) nie zachwiał potęgi Żydów. Ferdynand potwierdził ich przywileje, niektóre meczety pozwolił zamienić na synagogi, żądał tylko lojalności wobec religji katolickiej i zlikwidowania żydowskiego prozelityzmu. Konwencja ta jednak pozostała tylko jednostronnym aktem, gdyż Żydzi, ufni w swą finansową przewagę, nie liczyli się zbytnio z poleceniami króla. Za Alfonsa VIII Żyd stanął nawet na czele królewskiego skarbu, a pod koniec XIII-go w. liczba żydowskiej ludności w Hiszpanji sięgała około 5 miljonów, tworząc prawie państwo w państwie. Niemiłosierny ucisk fiskalny ze strony żydowskich bankierów i administratorów, orgje lichwy, doprowadzającej dłużników do ruiny i rozpaczy,... przygotowywały powoli w hiszpańskiem społeczeństwie zbiorowy odruch żywiołowej nienawiści.

Początkiem upadku wpływów i potęgi żydostwa na pirenejskim półwyspie była (w połowie XIV w.) przegrana Piotra Okrutnego, największego protektora Żydów. Natomiast czarna zaraza, która w okresie dwu lat położyła trupem 25 miljonów ludzi, czyli prawie połowę ówczesnej ludności europejskiej, stała się ogólnem hasłem do krwawych pogromów. Gminny przesąd przypisał tę straszną chorobę machinacjom Żydów, oskarżając ich o systematyczne zatruwanie studzień. W panicznym lęku przed „czarną śmiercią" rzucono się na rzekomych winowajców i w całej Europie rozpoczęła się krwawa masakra. Nie pomogły nawoływania Klemensa VI, który potępiając tę zbiorową zbrodnię, wskazywał, iż „czarna zaraza" nie oszczędza przecież także gmin żydowskich, — nagromadzoną przez wieki nienawiść do Żydów miały przygasić dopiero potoki ich krwi. W samej Sewilli wymordowano w jednym roku (1391) około 4.000 Żydów, a liczba ofiar nienawiści tłumów w Hiszpanji wyniosła około 50 tysięcy.

W tych to krwawych latach, szukając ratunku przed śmiercią, poczęli hiszpańscy Żydzi masowo porzucać judaizm i przechodzić na katolicyzm. Te jednak masowe nawrócenia nietylko nie rozwiązały „kwestji żydowskiej", ale ją jeszcze bardziej zaogniły. Powodem zmiany religji był bowiem prawie wyłącznie lęk przed śmiercią, nic też dziwnego, iż owi nawróceni Żydzi, przyjmując pozornie chrystjanizm, pozostawali w głębi duszy nietylko Żydami, ale i wyznawcami „starego prawa". W Hiszpanji w miejsce kwestji żydowskiej zjawiła się więc kwestja „nawróconych", jak ich popularnie zwano *conversos* albo *marranos.* A liczba ich była olbrzymia jeśli zważymy fakt, iż za czasów Izabeli Katolickiej za-

ledwie 200 000 Żydów przyznawało się otwarcie do judaizmu. Reszta pod płaszczykiem swego nawrócenia odzyskała w szybkiem tempie swe dawne znaczenie a nawet podwoiła pierwotne zdobycze. Uspokojona chwilowo opinja publiczna poczęła się znowu burzyć. „Nawróconym" przypisywano hipokryzję i cynizm, który zczasem wtargnął nawet i w szeregi duchowieństwa, spokrewnionego z Żydami. W najlepszych rodzinach hiszpańskich znaleźli się przez swe koligacje *conversos,* wcisnęli się na najwyższe urzędy, wnosząc powoli deprawację i fiskalny ucisk. Coraz więc głośniej oskarżano znienawidzonych *marranos,* iż, udając dla interesu katolików, potajemnie uczęszczają do synagog a w katolickich rodzinach zyskują prozelitów dla judaizmu. Nasilenie tych zarzutów wzrosło w ciągu wieku do takiego stopnia, iż w r. 1478 biskup Cadixu wystąpił z publicznem już oskarżeniem i zażądał od królowej Izabeli obrony zagrożonego przez Żydów katolicyzmu.

Taką była geneza słynnej Inkwizycji, powołanej do życia przez Izabelę na mocy bulli Sykstusa IV. Wśród krwawego pogromu ogłoszono papieską bullę 26 września 1480 r. w Otrante, a na czele Inkwizycji stanęło, w charakterze urzędników państwowych, dwu Dominikanów J. de Saint-Martin i M. de Morillo. Wnet zapłonęły pierwsze stosy. Palono publicznie „nawróconych", którym udowodniono sądownie zdradę katolicyzmu. I znowu wybuchła powszechna panika a tysiące Żydów w ucieczce szukało ratunku przed stosem. Nie pomogły protesty Sykstusa IV, zresztą niedosyć stanowcze. Izabela, pochłonięta troską religijną a instygowana przez swoich doradców, w przekonaniu, iż papież nie docenia niebezpieczeństwa zalewu Hiszpanji przez żydostwo, wymogła aprobatę dla swych planów, zreorganizowała Inkwizycję, a zaostrzając jej kurs, postawiła na czele Torquemadę, z którego legenda uczyni nowoczesnego Nerona. W rzeczywistości zaś cała antysemicka działalność Izabeli i jej generalnego inkwizytora opierała się na jednej myśli, oraz zasadniczej trosce: obrony cywilizacji chrześcijańskiej; środkiem do tego miało być radykalne wytępienie jej najzawziętszych wrogów Żydów, tem niebezpieczniejszych, iż swe zamiary i swą destrukcyjną działalność okrywali maską pozornego nawrócenia. Cel był szlachetny, niebezpieczeństwo istotne, środek jednak barbarzyński i okrutny, choć to okrucieństwo blednie nieco na tle epoki i jej obyczajów.

Na rachunek Torquemady zapisano 2 000 ofiar; z drugiej jednak strony teror Inkwizycji przywrócił Hiszpanji w znacznej mierze polityczną oraz narodową jedność, oszczędził jej również religijnych wojen i słynnych procesów przeciw czarownicom, których krwawy plon obliczono w Niem-

czech na 100 tysięcy a w Anglji na 30 tysięcy nieszczęśliwych ofiar.

Krwawe egzekucje Inkwizycji, które budziły nietajony wstręt i litość u Aleksandra VI, masowe deportacje i dobrowolna ucieczka około 30 tysięcy żydowskich rodzin z Hiszpanji, nie zlikwidowały jednak „kwestji żydowskiej".

Wskutek prześladowań hiszpańskiego trybunału wzmocniły się tylko inne gminy zagraniczne, zwłaszcza w Holandji, Anglji i we Włoszech, a solidarną ich zemstą było przeniesienie centrum światowego handlu z bliższym i dalszym Wschodem z Hiszpanji do Londynu.

Teren antysemityzmu rozszerzył się konsekwentnie na całą, zachodnią i centralną Europę; toteż w ciągu XVI wieku spotykamy się z wrogą dla Żydów reakcją różnych rządów. W Austrji prześladowano Żydów za państwową zdradę, oskarżając ich o potajemne przymierze z Turkami i ułatwienie im zdobycia katolickich Węgier. We Włoszech, Pius V wykluczył Żydów z terytorjum kościelnego państwa (1568 r.), wyznaczając im ghetta tylko w Rzymie i w Ankonie. Grzegorz XIII rozporządzenia te znacznie zaostrzył. Jeszcze w połowie XVIII w. zamknięto dla Żydów granice Czech i Moraw a Szwajcarja i niektóre księstwa niemieckie stosowały względem Żydów ostry bojkot.

Naogół jednak sytuacja Żydów uległa w XVII w. gruntownej poprawie. Reformacja przygotowała umysły do religijnej tolerancji i religijnego laksyzmu, a pisarze „Oświecenia" XVIII w. dokończyli jej dzieła. Wreszcie Rewolucja francuska a zwłaszcza liberalna Konstytucja Stanów Zjednoczonych, nie uwzględniając żadnej wyznaniowej różnicy między obywatelami, zapoczątkowała nową epokę wolności i równouprawnienia Żydów. Za inicjatywą i przykładem Stanów, prawie wszystkie państwa Europy zreformowały swoje prawodawstwo w stosunku do Żydów, przyznając im kolejno pełne prawa równości oraz wolności. Tak postąpiły Niemcy, Francja, Anglja i Danja w r. 1849; Austrja i Węgry w r. 1867; Włochy w r. 1860 i 1870, Szwajcarja w r. 1869 i 1874, Bułgarja i Serbja w latach od 1878—1879. Najdłużej opierała się temu liberalnemu prądowi Rosja, chociaż na terenie Królestwa Polskiego margr. Wielopolski przygotowywał równouprawnienie Żydów.

W Niemczech zrodził się nawet w kołach żydowskich nowy kierunek asymilacji i to już w połowie XVIII w., dzięki propagandzie wybitnego Żyda Mojżesza Mendelssohn'a. Zwolennicy tej nowej ideologji dążyli świadomie do usunięcia wszelkich różnic między Żydami a resztą ludności, a prąd ten znalazł swych mniej lub więcej szczerych entuzjastów także w innych krajach. — Aż oto niespodziewanym fina-

łem tych prądów asymilacji stała się w tych samych Niemczech antyżydowska akcja Hitlera, która głośnem echem odbiła się w całym świecie, budząc w pewnych ośrodkach ciche lub jawne zadowolenie, w innych gwałtowne protesty, pogróżki a nawet zapowiedzi wojny. Ten międzynarodowy krzyk zorganizowała oczywiście diaspora żydowska, jej aljanse i jej mecenasi. Spisano księgi brunatne (*Livre brun*), zalano światową prasę alarmami i opisami budzącemi grozę, w tym samym czasie kiedy barbarzyńskiej masakrze chrześcijan na bliskim Wschodzie poświęcono drobne tylko wzmianki.

Tymczasem z zestawień i statystyk urzędowych pokazało się tylko, iż Żydzi w Niemczech wyzyskali znakomicie okres swej wolności, iż głosząc hasła asymilacji, asymilowali nie siebie lecz przedewszystkiem Niemców, a całą ich kulturę przepajali swą ideologją. I przyszedł odruch, brutalny, w wielu wypadkach nieludzki, w swem jednak założeniu łatwo zrozumiały. Jak niegdyś inkwizycja hiszpańska usiłowała bronić chrześcijańską kulturę przed zalewem wschodniego żydostwa, tak hitlerowskie organizacje zjednoczyły się pod hasłem obrony kultury niemieckiej.

Anachronizm XX wieku? Zdaje się, iż tylko cykliczny nawrót, nowa próba rozwiązania „kwestji żydowskiej". Sporadyczne odruchy w Rumunji, Jugosławji, w Austrji, na Węgrzech..., których terenem są głównie uniwersytety, świadczą dowodnie, iż z wzrostem nacjonalizmu rośnie i antysemityzm, bo pokazuje się wszędzie, iż żaden kraj nie może jakoś strawić tej „dawki" Żyda, jaka mu przypadła w udziale. Te rosnące odruchy mogą zgotować jeszcze niejedną niespodziankę i w XX wieku, która przypomni „okrzyczane" czasy Katolickiej Izabeli. Niespodzianką taką jest już w chwili obecnej projekt traktowania w Niemczech wszystkich Żydów, jako obcokrajowców lub projekt rewizji prawa obywatelstwa przyznanego Żydom w Austrji. Czy sterylizacja niemiecka nie odegra roli płonących stosów hiszpańskiej Inkwizycji, pokaże niedaleka przyszłość. Środek bezwątpienia bardziej nowoczesny, ale statystyki „unieszkodliwionych" w Niemczech mogą znacznie przewyższyć przesadne statystyki ofiar Inkwizycji, zestawione przez stronniczego Llorente'a.

Szkicując w najogólniejszych zarysach [1]) kolejne fazy rozwoju „kwestji żydowskiej" w świecie, niepodobna nie

[1]) Po szczegóły odsyłamy do syntetycznej pracy M. Siguret'a: *Antisemitisme* w G. Jaquemet'a: *Dictionnaire de sociologie* r. 1933, kol. 955—983. Cfr. H. Rolicki: *Zmierzch Izraela*. Wyd. III, Warszawa 1933. — Th. Fritsch: *Handbuch der Judenfrage*. 35 Auflage. Hammer. Leipzig 1933.

podkreślić dwóch znamiennych faktów, iż jak z jednej strony w dziejach europejskiej kultury nigdy nie brakło prób rozwiązania „kwestji żydowskiej", tak z drugiej wszystkie te próby: pogromów, ograniczeń prawnych, separacji społecznej, przymusowego nawrócenia, równouprawnienia czy asymilacji — nie doprowadziły dotychczas do pomyślnych, całkowitych rezultatów. „Kwestja żydowska" jest ciągle problemem nierozwiązanym a antysemityzm ma nieustannie swych gorących zwolenników.

Że krwawe pogromy czy przymusowe nawrócenia nie przyniosły pożądanych skutków to jeszcze nietrudno zrozumieć, ale że potężny prąd liberalny i ideologja asymilacji nie rozsadziły zwartości żydowskiego, międzynarodowego obozu, to zjawisko, które musi nawet najbardziej bezstronnych skłonić do głębokiej refleksji. Nie ulega wątpliwości, że i w chwili obecnej Żydzi, jakkolwiek rozparcelowani między różne państwa, otoczeni atmosferą różnych narodów, na gruncie rozmaitych kultur zachowują mimo wszelkich pozorów swą tajemniczą odrębność, zdumiewającą wprost solidarność, jakiś mistyczny fanatyzm swej dziejowej misji, co w rezultacie daje fakt, iż wszędzie, gdzie występują, zwłaszcza we większem skupieniu, tworzą świadomie czy podświadomie społeczeństwo w społeczeństwie a naród w narodzie.

Cóż jednak daje diasporze żydowskiej tę zdumiewającą odporność? Co z tej drobnej mniejszości (około 15 miljonów) czyni potężną, światową siłę, która w dziedzinach gospodarstwa i finansów, handlu i przemysłu, ruchów społecznych i politycznych konstelacyj, w nauce i sztuce wywiera tak nieproporcjonalnie wielki, wprost decydujący wpływ?

Bezwątpienia doniosłą rolę odgrywa r a s a, której namiętnym apologetą był między innymi wenecki Żyd a wybitny, angielski mąż stanu Disraëli. Pracując z niesłychanym taktem a stalową energją nad zapewnieniem żydostwu przemożnych wpływów w W. Brytanji, głosił równocześnie, jako lord Beaconsfeald, bezwzględną wyższość żydowskiej rasy. Ubiegając wypadki wierzył, jako sjonista, w odrodzenie żydowskiego Wschodu, z którego wyjdą kiedyś władcy tego świata. Ta rasa, wyposażona hojnie w spryt, obrotność, inteligencję i wytrzymałość, rywalizuje zwycięsko od wieków równie skutecznie z swoimi wrogami jak i mecenasami, infiltruje się wszędzie i powoduje fermenty, sama nie ulegając większemu skażeniu; odgrywając doniosłą rolę umie się doskonale maskować, zejść w odpowiedniej chwili za kulisy, zadowolić się mniej świetną lecz bardziej wpływową pozycją reżysera.

Żywotność tej utalentowanej rasy a równocześnie jej etniczny ekskluzywizm podtrzymuje bezwątpienia s p e-

cjalny system religijny, o którego odporność rozbijają się w ciągu wieków nawet najsilniejsze prądy. Religja żydowska, — oparta na monoteizmie, przejęta trwogą przed potęgą Stwórcy i sędziego, pojmująca Boga jako bezpłodną monadę, odosobnioną w swym majestacie, — miała i ma bezwzględną przewagę nad wszelkiemi systemami pogańskich religij. Rzecz dziwniejsza i znowu swoją zagadką wprost tajemnicza, iż nawet chrystjanizm, wsparty przecież na fundamencie Starego Zakonu i związany swą genezą z historją Izraela, nie zdołał nigdy w swym historycznym pochodzie zorganizować na większą skalę apostolstwa wśród Żydów. A przecież od czasów św. Ambrożego i Augustyna do dni naszych wypracowano całą apologetykę antyżydowską, przemyślano również głęboko i wszechstronnie taktykę w oparciu o specjalną psychikę „wybranego narodu". Oczywiście nie brak pojedyńczych sukcesów, nie brak i głośnych nawróceń, ale statystyka historyczna tego ruchu stanowi naprawdę *quantité négligeable.*

Główna przyczyna tej duchowej odporności żydowskich dusz wobec światła Ewangelji tkwi, jak się nam zdaje, w radykalnie odmiennem pojmowaniu roli Mesjasza. Dla Żydów Mesjasz jest przyszłością a po jego przyjściu spodziewają się nie duchowego królestwa, ale zagarnięcia wszystkich dóbr doczesnych wraz z tytułem wyłącznego właściciela. Mesjasz ma być naprawdę ich człowiekiem, nauczycielem i wodzem w walce z „niewiernymi", uwieńczonej definitywnem zwycięstwem. Wiara w takiego właśnie Mesjasza, podawana z pokolenia na pokolenie na tle wizyj starozakonnych proroków, kazała Izraelowi niegdyś odwrócić się od Chrystusa a jego krzyż uznać za zgorszenie; taż sama tradycja i nadzieja, wypiastowana i wytęskniona w ciągu tysiącleci narodowej niewoli i rozprószenia, uniemożliwia i dzisiaj poważniejszą katolicką akcję wśród Żydów. Czyż mogą przyjąć chrystjanizm ci, którym się wpaja od dzieciństwa najświętszą zasadę, iż nadejdzie dzień, w którym „niewierni", zdeptani przez Izraela, pochylą się przed torą, by kornie uznać wyższość żydowskiego „prawa"? Tak przyziemnie i materjalistycznie pojęta idea mesjanizmu w połączeniu z imperjalizmem duchowym, opartym na przeświadczeniu o wyższości żydowskiej religji, — wytworzyła ów niezłomny ekskluzywizm Żydów, zachowała ich od rozpłynięcia się w morzu „niewiernych", stała się najsilniejszym kitem, który skupił i utrwalił narodowość żydowską, utożsamiając ją z religją. Dzięki tej religijnej idei Żydzi stanowią zwarty żywioł, nierozpuszczalny w żadnym obcym tak religijnym jak i narodowym roztworze.

Ale tego wypaczenia mesjanistycznej idei nie można zrozumieć bez głębszego wniknięcia w religijną psychikę Żydów, nad którą fatalnie zaciążyła materjalistyczna nawskróś koncepcja życia[1]). Religja żydowska, taka z jaką się dziś spotykamy, jest w całem tego słowa znaczeniu religją przyziemną. Żydzi bowiem nietylko zasklepili się w „Starym Zakonie", ale co gorsza w ciągu wieków wypaczyli jego pojęcia i zdeformowali ducha. To, co w myśli Bożej miało być tylko etapem, przygotowującym przyjście Zbawiciela, stało się dla Żydów alfą i omegą. Otóż w „Starym Zakonie" idea życia pozagrobowego i wiecznej sankcji nieba przyćmiona jest sankcją doczesną, zawartą w obietnicach doczesnej pomyślności i w groźbach przeróżnych klęsk na tej ziemi. Charakter tych sankcyj wynikał z natury przymierza, zawartego między Bogiem a żydowskim narodem. Przymierze to miało bowiem charakter nie tyle indywidualny, ile raczej polityczno-społeczny i odnosiło się do narodu żydowskiego jako całości. Do tego też narodu, jako całości, odnosiły się napominania proroków i dlatego nie było w nich grożenia piekłem lub zachęcania nagrodą nieba. — Nie wynika z tego bynajmniej, by w księgach Starego Zakonu nie było jasnej idei życia po śmierci oraz sankcyj wiecznej nagrody lub kary, ale prawdą jest również, iż idee te rozwinął dopiero w całej pełni Chrystus a symbolizm Starego Zakonu wyjaśnił, przenosząc punkt ciężkości z ziemi do nieba, zakładając nie królestwo doczesne lecz królestwo ducha. Naród izraelski odrzucił naukę Chrystusa, pozostał przy materjalistycznem i ziemskiem pojęciu sankcyj moralnych. Miejsce Ewangelji zajmie apokaliptyczna literatura żydowska i rabinistyczne spekulacje, które utrwalą definitywnie wraz z ekskluzywizmem narodowym i imperjalizmem mesjanistycznym Żydów, także gruby materjalizm w pojmowaniu obietnic starozakonnych proroków.

Wobec tych zasadniczych cech religijnej psychiki Żydów nie trudno zrozumieć, iż dzieło religijnej asymilacji i prozelityzmu nie może się bujniej rozwinąć. Dzieło to rozbija się nieustannie nietylko o różnicę rasową, bo Kościół zjednoczył przecież w swej owczarni wszystkie rasy, ale o radykalną różnicę psychiki i mentalności przy wysokiem religijnem napięciu. Podczas gdy chrystjanizm, wyszedłszy ze Wschodu, przeniósł się na Zachód, przepoił się nawskróś kulturą i cywilizacją świata grecko-rzymskiego, przyjmując z tej kultury wszystko, co nie stało w sprzeczności z dogmatem i rozwijając w duchu tej właśnie

[1]) Szeroko i gruntownie omówił tę kwestję Ks. Jan Urban T. J. w artykule: „Rewolucja, Żydzi i Księgi święte". *Przegląd Powsz.* sierpień-wrzesień 1922.

kultury przejętą z niej duchową spuściznę, — to Żydzi, mieszkając przez wieki na Zachodzie strzegą w głębi swej duszy psychikę starozakonnego Wschodu, karmiąc ją nawskróś przyziemną „mistyką" Talmudu. Przy głębszej analizie religji współczesnego Izraela musi się dojść do wniosku, iż sama nawet podbudowa filozoficzna monoteizmu Żydów i chrześcijan, a konsekwentnie rozumienie prawd Starego Zakonu, zawiera w tych dwu obozach, tak pozornie do siebie zbliżonych, głębokie, prawie że zasadnicze różnice. Filozofje bowiem chrystjanizmu i judaizmu rozmijają się w tak istotnych pojęciach jak pojęcie istoty Boga i jego stosunku do świata oraz ludzkości. Dlatego nawrócenie Żydów musiałoby się zacząć przedewszystkiem od porzucenia monoteizmu, skupionego dokoła Jahvy, Boga przesłoniętego mistyką kabały i owianego niedostępnym majestatem oraz grozą doczesnych sankcyj. Takie właśnie pojmowanie Boga wyciska piętno dziwnego serwilizmu na żydowskiej duszy, przy równoczesnej dumie, syconej fatamorganą doczesnego mesjanizmu. Wtedy dopiero do umysłowości Żydów mogłaby trafić filozofja monoteizmu chrześcijańskiego, skoncentrowana dokoła pojęcia Boga-Ojca i głosząca etykę powszechnego braterstwa.

Czy do tej zasadniczej rewizji pojęć dojdzie, czy konsekwentnie dusza żydowska otworzy się na działanie łaski, by się przepoić światłem Ewangelji? — to niewiadoma w równaniu, kryjącem rozwiązanie problemu prawdziwej i trwałej asymilacji.

Nie wolno jednak zapominać o dziwnem proroctwie św. Pawła, który zapowiada wprawdzie zjednoczenie Izraela w chrystjanizmie ale równocześnie moment ten przenosi na koniec czasów.

W każdym razie w chwili obecnej nie można mieć żadnych złudzeń jakoby żydowska psychika znajdowała się w przededniu tej istotnej ewolucji, tworzącej pomost nad przepaścią rasowych oraz religijnych różnic. Jesteśmy raczej świadkami nowego odrodzenia judaizmu, jego zaborczej prężności, i udoskonalania międzynarodowej organizacji obronnej. Fala żydowskiego atawizmu wzrasta. Wprawdzie Nietzsche pisał, iż Żydzi „sami wiedzą jak najlepiej, iż o zdobyciu Europy i jakimkolwiek zamachu niepodobna im myśleć", ale tenże Nietzsche nie zawahał się przed twierdzeniem, iż Żydzi „wiedzą także, że może nadejść czas, gdy dość będzie wyciągnąć im rękę, by Europa wpadła w nią sama, jakby całkiem już dojrzały owoc". Nietylko Europa, ale i Ameryka a zwłaszcza Stany Zjednoczone.

Czy wspomniane proroctwo Nietzsche'go się sprawdzi to kwestja dalszej przyszłości, w każdym razie sprawdza się

i to z coraz większą precyzją, jego twierdzenie, iż „Żydzi, ten lud kapłański umiał sobie zdobyć na wrogach swoich i gwałcicielach ostateczne zadośćuczynienie przez radykalną przemianę ich wartości, więc przez akt zemsty najbardziej duchowej".

Żydzi, poniewierani przez wieki, mszczą się istotnie na swoich wrogach, upadlaniem, demaskowaniem i rozbijaniem ideałów *goimów*. Systematycznie niszczą wartości, na których wspierać się ma życie chrześcijaństwa i chrześcijańskiej, europejskiej kultury. Od stu lat, jak trafnie zauważa Papini, inteligencja żydowska nie czyni nic innego, jak tylko podkopuje i kala nasze najdroższe wierzenia, owe kolumny, które podpierały gmach naszej myśli. Równouprawnienie i pełnia wolności ułatwiły tylko Żydom wykonywanie tej „duchowej zemsty". Bilans jej, oczywiście niekompletny, zestawił świetnie Papini w formie lekkich aforyzmów.[1]) Brak im formy ścisłej, naukowej, brak cyfr i dat, tu i ówdzie uderzyć może lekka przesada, ale z całości bije sugestywna prawda, która zmusza do głębszej refleksji.

Trudno zaprzeczyć, iż Żydzi, jako kapitaliści, panują na rynkach finansowych, decydują o kampanjach światowej giełdy i to w czasie, kiedy ekonomja jest wszystkiem lub prawie wszystkiem; równocześnie zaś jako myśliciele panują na rynkach intelektualnych, krusząc stare wiary duchowne i świeckie, religje objawione i laickie. Czyż nie taka właśnie dążność cechuje rozgłośną działalność Heine'go, Lombroso'a, Nordau'a, Freud'a, Weininger'a, Reinach'a i wielu innych Żydów, którzy stali się twórcami całych szkół a dla myśli pokoleń wytyczyli swój kierunek? Czyż nawet ideologji Bergson'a i Einstein'a nie można zaopatrzyć w liczne pytajniki?

To samo, pomijając politykę Disraëli'ego, Artom'a, Mandel'a, można powiedzieć o inicjatywie Żydów w dziedzinie socjologji w guście Marx'a i Lassalle'a. „Żyd, jak twierdzi Papini, łączy w sobie dwie krańcowości najbardziej niebezpieczne: jest despotą w państwie materji, a anarchistą w państwie ducha". Może to zbyt mocna synteza, ale niewątpliwie kryje w sobie dużo prawdy. Dalej historja potwierdza fakt, iż w światowym ruchu rewolucyjnym dużo trzeba zapisać na rachunek Żydów, oni bywali jednymi z pierwszych, którzy umieli eskontować nastroje rewolucyjne i stawać w pierwszych szeregach aktorów przewrotu. Sami pisarze żydowskiego pochodzenia, jak B. Lazare, nie ukrywają, co żydowskim wpływom i współpracy zawdzięczał Renesans, Reformacja Lutra, terror Cromwella, jaki brali oni udział w wielkiej Re-

[1]) G. Papini: Gog. — Myśli Benrubiego. Str. 79—84. Kraków 1933.

wolucji francuskiej i idących za nią przewrotach z lat 1830 i 1848. Wybitny udział Żydów w nowożytnym socjaliźmie jest notorycznym faktem. Rewolucjonizm Żydów wystąpił w jaskrawem świetle w bolszewickim komuniźmie, w którego kadrach znajdziemy nietylko Trotzkich, Litwinowów, Radków, ale całe setki wybitnych działaczy oraz agentów. Jeśli w Europie, gdziekolwiek wybuchał komunizm to działo się to pod egidą Żydów, Eisner'a w Bawarji, Beli Kun'a na Węgrzech, a gromady Żydów umiały się natychmiast wcisnąć do rewolucyjnych rządów. — „Despoci w państwie materji", wodzowie kapitalizmu, równocześnie organizatorzy anarchji i przewrotów, oto pozorna sprzeczność, w rzeczywistości jednak jest to tylko pochodna z materjalistycznej koncepcji życia. Ubóstwo bowiem poczytuje Żyd za nieszczęście i niesprawiedliwość, z chciwością gromadzi kapitał, gdy go osiągnie tworzy despotyczną finansjerę świata, kiedy go nie ma dąży do niego drogą przewrotów i rewolucyj.

Tak więc w ostatniej analizie prądów nurtujących w łonie żydostwa, ich narodowego ekskluzywizmu, mesjanistycznego imperjalizmu, finansowego despotyzmu, rewolucjonizmu i anarchji — docieramy do materjalistycznego, na wypaczonych ideałach religijnych wspartego światopoglądu. Jest to w całem tego słowa znaczeniu światopogląd *des Diesseits*. I może właśnie dlatego „kwestja żydowska" stanowi w dziejach otwartą ranę i niepokojący pytajnik a antysemityzm ciągłą aktualność.

Na tle tych ogólnych uwag występuje tem ostrzej zagadnienie Żydów w Polsce. Przedewszystkiem trzeba stwierdzić fakt, iż Polska posiada ustaloną w świecie opinję gnębicielki Żydów. Twierdzenie to, powtarzane w dziennikach, popularnych broszurach i naukowych dziełach, uchodzi w międzynarodowych sferach za bezwzględny pewnik, jakkolwiek w rzeczywistości jest tylko sprytnie lansowaną legendą.

Z tem bowiem rzekomem gnębieniem Żydów idzie, rzecz dziwna, w parze, rosnący ciągle w Polsce odsetek ludności żydowskiej, wzmagające się wpływy ekonomiczne i coraz to pełniejsze opanowanie rzemiosła, przemysłu, i wyzwolonych zawodów. Zjawiskiem ostatnich, kryzysowych lat jest nadto wzmożone przejmowanie przez Żydów realności miejskich i większej własności ziemskiej. Również w dziedzinie życia intelektualnego znaczą się coraz wybitniej wpływy utalentowanych Żydów, a jakkolwiek przesadą byłoby mówić o ich supremacji, niemniej przeto w literaturze oraz w pra-

sie zdobyli już bardzo mocne pozycje. To są fakty, na których udowodnienie można zestawić cyfry i nazwiska.[1])

Z drugiej strony faktem jest również, iż owa rzesza Żydów, — licząca zgórą 3 miljony a narastająca nadto napływem zagranicznych, a zbyt gościnnie przyjmowanych przybyszów,— stanowi w naszem państwie odrębny naród oraz odrębną, politycznie, wyznaniowo i społecznie zorganizowaną mniejszość. Mniejszość ta, korzystając w Polsce z praw obywatelskich, pozostaje mimo to pod czujną a troskliwą opieką międzynarodowych organizacyj Izraela. Że zaś wpływ tych organizacyj nie jest fikcją świadczą nietylko jawne i tajne misje Samuels'ów ale i protokuły posiedzeń Ligi Narodów, by pominąć już narzucone Polsce przez Najwyższą Radę Paryską „gwarancje dla mniejszości narodowych i wyznaniowych".

Nie mogąc w ramach tego artykułu zapuszczać się w szczegóły, możemy jednak bez przesady stwierdzić, iż, jeśli gdzie w Europie, to przedewszystkiem w Polsce, „kwestja żydowska" jest zagadnieniem ogromnie doniosłem a od jej rozwiązania zależy w znacznej mierze przyszły charakter naszego narodu i państwa.

Tymczasem tego rozwiązania dotychczas niema a można sformułować pesymistyczne pytanie, czy ono jest wogóle możliwem? Na jakich drogach go szukać?

Nawiązując do dziejów „żydowskiej kwestji" i prób, podejmowanych w różnych państwach i w różnych okresach, musimy ze stanowiska naturalnej i katolickiej etyki wykluczyć pogromy i krwawe masakry, przymusowe wysiedlenie czy przymusowe nawracanie na katolicyzm. Rzecz zupełnie jasna.

Bardziej skomplikowaną jest kwestja asymilacji. W perspektywie historycznych doświadczeń możnaby wogóle asymilację Żydów uznać za wielkie jedynie złudzenie; przemawia za tem bezowocność podejmowanych w tym właśnie kierunku wysiłków, uzasadniona zresztą odrębnością rasy, jej charakteru i mentalności oraz jej religijnego wyznania. Także i w Polsce wyniki asymilacji są dotychczas naprawdę znikome. Sama bowiem zmiana nazwiska, rzucenie chałatu i obcięcie pejsów, używanie mniej lub więcej poprawne języka polskiego, czy nawet sporadyczne manifestowanie państwowych a nawet narodowych uczuć, — zwieść mogą tylko na-

[1]) Nie posiadamy niestety dotychczas urzędowych statystyk, któreby wykazały stan posiadania polskiego żydostwa w zakresie handlu, ziemskiej własności, realności miejskich i wolnych zawodów. Fragmenty jednak podawane przez prasę np. *Gazetę Warszawską* a uzupełniane dywersyjnie przez *Wiadomości Literackie* mają swą wymowę; rzeczywistość przedstawia się bezwątpienia smutniej.

iwnych. Nie brak wprawdzie „Polaków mojżeszowego wyznania", szczerych patrjotów i obywateli, ale na tle żydowskiej masy są to naprawdę wyjątki.

A któż tworzy w Polsce tę żydowską masę? Na czoło wysuwa się inteligencja żydowska, uważająca Żydów za odrębny naród i narzucająca się na przewodników politycznych ciemnej oraz zacofanej falangi żydowskiego proletarjatu. Ale i owe zastępy oświeconych i mówiących po polsku inteligentów żydowskich, nie posiadają jednego programu. Jedni, sjoniści wskazują na Palestynę, jako na właściwą swą ojczyznę, traktując Polskę, jako miejsce chwilowego wygnania, z którego trzeba tylko wydobyć materjalne środki, potrzebne do odbudowania palestyńskiej ojczyzny. Drudzy, akcentując swą narodową odrębność, nie myślą wcale o emigrowaniu, a pragnieniem ich jest jedynie jak najszersze uprawnienie Żydów w Polsce. To Żydzi narodowcy, świadomi zwolennicy Judeo-Polonji, bojowcy o wolność i odrębność narodową szerokich mas polskiego żydostwa. Otóż masy te, przeważnie głuche na hasła nielicznych asymilatorów, dość obojętne wobec sporu sjonistów oraz narodowców, idą za menerami inteligentami w tem, w czem oni się z sobą zgadzają, mianowicie w poczuciu swej odrębności od Polaków, w domaganiu się dla siebie pełni praw, w robieniu krzyku na ucisk czy krzywdę, przy całkowitej prawie obojętności dla życiowych interesów Polski.

Gorzej jeszcze, gdyż w tej żydowskiej masie posiadamy obok zamożnej grupy finansjery i kupiectwa, daleko liczniejszy proletarjat, żyjący nędznie z drobnego przemysłu, rzemiosła, a głównie z pośrednictwa w drobnym handlu. Otóż wśród tego proletarjatu przyjmują się z łatwością najskrajniejsze hasła, a bolszewizm znajduje sprytnych i licznych agentów. Społeczny przewrót wabi ich perspektywą wzbogacenia się, a instynkt mamonistyczny większą odgrywa tu rolę, niż wiara w bolszewicką ideologję. Liczne procesy i aresztowania, o których częściowo donosi codzienna prasa, są dość wymownym dowodem.

Czy taki element narodowców, sjonistów, oraz ciemnej, zacofanej a do przewrotowych fermentów skłonnej masy może się stać podatnym na asymilację i rozpuszczenie się w roztworze polskim? Wszak nawet w szczytowej, intelektualnej działalności stuprocentowych inteligentów przebija się wyraźnie żydowski charakter, nie mający nic wspólnego z polską psychiką i polską tradycją.

Czy ten nieprzejednany, obcy element nie jest ciągłem i poważnem niebezpieczeństwem dla naszego państwowego i narodowego życia? Oto pytanie, którego nie może sobie

nie zadawać myślący człowiek, miłujący, nie jakąkolwiek, ale z tradycyj naszych zrodzoną Ojczyznę.

A już ze zdwojoną siłą bolesny ten pytajnik stanąć musi przed polskim katolicyzmem. Katolikowi nie wolno patrzeć obojętnie na rosnący zalew żydowski, na jego wpływy i jego działalność. Wrogie usposobienie żydowstwa dla katolicyzmu jest niewzruszonym, historycznym dogmatem. Łączenie się Żydów z wrogami katolickiego obozu i ideowe rozsadzanie ideologji katolickiej stanowi jaskrawą cechę czołowych, najbardziej wpływowych sfer żydowskich i ich międzynarodowych organizacyj. Nie rytualne mordy i wykradanie hostyj jest ich bronią, ale mordy duchowe i wykradanie największych świętości z duszy. To jest ten dziejowy atawizm zemsty, ta „anarchja w dziedzinie ducha", która im każe w każdem społeczeństwie detronizować katolickie ideały. Dokoła żydowskich menerów wyrasta zastęp *goimów,* przepojonych podświadomie zaczynem żydowskiej umysłowości i będących jej ślepem a wobec społeczeństwa mniej podejrzanem narzędziem. W tym tylko sensie rozumiemy narzekania p. Skiwskiego na „zażydzenie polskiego katolicyzmu". Istotnie, podobnie jak to było w Niemczech, nie my asymilujemy Żydów, ale Żydzi powoli asymilują Polaków.

Z tych wszystkich uwag dość jasno wynika, iż rozwiązanie „kwestji żydowskiej w Polsce" jest osobliwie trudne i skomplikowane.

Czyż jednak mimo wszystko można wytyczyć jakiś program, któryby, nie kolidując z etyką, mógł się jednak skutecznie przyczynić do rozwiązania tego tak ciężkiego problemu?

Program taki przedstawił na łamach tego miesięcznika ks. J. Urban T. J., już przed kilkunastu laty [1]), w zaraniu naszej państwowej niepodległości a prawie nazajutrz po przyjęciu przez p. Paderewskiego uwłaczającego naszej państwowej godności traktatu o mniejszościach. Program ten i po piętnastu latach istnienia naszego państwa nie stracił nic z swej aktualności, żałować tylko można, iż te pełne trzeźwości nawoływania pozostały tak długo bez echa.

Nie kusząc się więc o nowe jakieś w tej kwestji poglądy, przypomnę wytyczne punkty wspomnianego programu. Nie idzie on oczywiście po linji złudnej asymilacji, nie rości sobie pretensji do zaspokojenia aspiracyj wszystkich Żydów w Polsce i ich zagranicznych opiekunów, ale trzymając się zasad, przyjętych przez nasze państwo „gwarancyj dla mniejszości", uwzględnia na pierwszem miejscu interesy społeczeństwa polskiego i ojczyzny naszej.

---

[1]) „Co zrobić z Żydami?" — *Przegląd Pow.*, marzec 1919.

Pierwszym postulatem jest stworzenie dla Żydów oddzielnego szkolnictwa, w myśl listu Clemenceau do Paderewskiego. Odseparowanie Żydów od chrześcijan w szkole jest najzupełniej zgodne, z przyjętym przez Polskę traktatem, dla katolickiej zaś młodzieży przedstawia wyłącznie same korzyści. Program ten trzebaby oczywiście zrealizować konsekwentnie we wszystkich typach szkolnictwa, od szkół ludowych począwszy, poprzez gimnazja i licea aż nawet do uniwersytetu włącznie. Żydom należy przyznać możność otwarcia takiej ilości szkół, któraby odpowiadała liczebnemu stosunkowi ludności żydowskiej w państwie. Organizowaniem tych szkół nie potrzeba wcale obarczać rządu, niech sami Żydzi je zakładają bądź prywatnie, bądź pod kierunkiem jakiejś Rady szkolnej, wyłonionej z organizacyj religijnych czy narodowych żydowskich. Państwo jest zobowiązane jedynie dostarczyć materjalnych środków i to według procentowego klucza ludności żydowskiej, skombinowanego może z odsetkiem udziału Żydów w podatkach i osobistych świadczeniach. Poza tem oczywiście państwo pozostawić sobie musi prawo politycznej kontroli nad szkolnictwem żydowskiem, by ono nie stało się gniazdem antypaństwowych tendencyj. Po zapewnieniu obowiązkowości nauki języka polskiego, jako przedmiotu, — kwestję języka wykładowego i wyznaniowego charakteru szkoły można całkowicie zostawić samym Żydom, niech oni sami między sobą tę kwestję uzgodnią. Jeżeli autonomiczna szkoła żydowska poziomem dawanego wykształcenia dorówna szkołom państwowym, można jej będzie przyznać prawa publiczności, na takich samych warunkach jak i polskim szkołom prywatnym; jeśli tego poziomu nie sięgnie, to konsekwencje poniosą tylko sami Żydzi.

Logicznem następstwem tego ustroju jest usunięcie młodzieży żydowskiej ze wszystkich szkół polskich, w przeciwnym razie Żydzi zajęliby stanowisko zupełnie uprzywilejowane. — Nadto, ponieważ rząd subwencjonowałby szkolnictwo prywatne żydowskie, musiałby również zgodzić się na finansowe popieranie polskich szkół prywatnych, w stosunku do ilości młodzieży w nich się kształcącej [1]).

Dalej, traktat wersalski gwarantuje Żydom wolność wyznania i świętość sabatu. Co dotyczy religji mojżeszowej, to najlepiej byłoby, żeby całą organizację tego kultu i utrzymanie jego ośrodków zostawiło państwo wyłącznie troskliwości Żydów. Żadnych etatów państwowych, żadnych finan-

[1]) Niezależnie od „kwestji żydowskiej" broniliśmy niedawno tego właśnie postulatu, omawiając problem szkolnego monopolu i wolnej szkoły wyznaniowej. Cfr. *Przegląd Powsz.*, listopad 1933.

sowych świadczeń z publicznych funduszów. Jeżeli kler katolicki domaga się uposażenia od państwa, to ma do tego całkiem słuszne prawa. Chodzi w tym wypadku nie o co innego, jak tylko o restytucję zabranych przez różne rządy i w różnych czasach majętności, przeznaczonych przez ofiarodawców na cele katolickiego kultu. Żydom nigdy żadnych bóżniczych majątków nie konfiskowano, wszystko co przeznaczyli na cele kultu ich wyznawcy, znajduje się w ich posiadaniu i zarządzie. Żydzi więc sami powinni zaopatrywać potrzeby swoich religijnych instytucyj oraz osób. — Postanowienia dotyczące święcenia sabatu należy oczywiście w całej pełni uszanować, ale z tego nie wynika żadną miarą, by na tem miała ucierpieć świętość niedzieli. Już proste poczucie godności własnej wymaga od nas, byśmy ustawowo zastrzegli święcenie niedzieli tak w instytucjach publicznych jak w handlu i przemyśle. Jesteśmy gospodarzami w kraju i mamy pełne prawo domagać się od Żydów uznania tego charakteru.

Ten sam wzgląd na polski charakter kraju i państwa powinien zadecydować w rozstrzygnięciu zagadnienia o rozciągłości obywatelskich praw Żydów w Rzeczypospolitej Polskiej. Przedewszystkiem nie należy zapominać o fakcie, iż Żydzi stanowią naród odrębny od narodu polskiego. Trzeba więc Żydów uważać za to, za co sami się uważają, czem są i czem sami chcą być — za Żydów, stanowiących w granicach naszego państwa narodową mniejszość.

Mniejszość ta, jako ogół, do państwa polskiego odnosi się dość obojętnie, pojmując je swoiście jako aglomerat równouprawnionych narodowości, coś nakształt dawnej Austrji, a w samych początkach naszego niepodległościowego bytu, nie dowierzając poczuciu sprawiedliwości polskiego narodu, oddała się pod opiekę Ligi Narodów. Mniejszość ta jest rozsiana po całem terytorjum państwa, nie jest bynajmniej autochtonem, ale przygarniętym niegdyś i ciągle jeszcze zbyt litościwie przygarnianym przybyszem. Już choćby z tych względów nie może być mowy o jakiejś terytorjalnej, narodowościowej autonomji, nie można też wogóle dyskutować o zupełnem uprawnieniu narodowości żydowskiej jako takiej, czyli o dopuszczeniu języka żydowskiego do urzędów a Żydów do wszystkich bez wyjątku stanowisk publicznych.

Już zaś specjalnym ograniczeniom prawnym powinna podlegać frakcja sjonistów. Członków tej partji i wyznawców tej ideologji należałoby poprostu uznać za obcokrajowców, mających na celu interesy obcego państwa. Jakkolwiek bowiem ukształtuje się kwestja Palestyny, która w ostatnich miesiącach tyle robi kłopotu swej angielskiej

protektorce, — w Polsce powinniśmy stać na tem stanowisku, iż ludzie, których centrum zainteresowań, trosk i umiłowania stanowi państwo żydowskie, nie mogą być obywatelami szczerymi i lojalnymi państwa polskiego. Odnosić się to musi oczywiście w pierwszym rzędzie do Żydów-sjonistów, zajmujących w państwie polskiem publiczne, urzędowe stanowiska. Uznanie Żydów, przyznających się do politycznego sjonizmu, za obcokrajowców, ze wszystkiemi konsekwencjami prawnemi, nie byłoby żadną absolutnie krzywdą, tylko logicznem ustosunkowaniem się do zajętego przez nich samych stanowiska.

Także pewne ograniczenia prawne Żydów w dziedzinie handlu, przemysłu a przedewszystkiem wolnych zawodów mogą się wnet okazać bezwzględną koniecznością wobec stanu posiadania kupiectwa polskiego i tej rzeszy bezrobotnych inteligentów Polaków. Jeśli tylu rdzennych Polaków musi emigrować z swej ojczyzny, to byłoby rzeczą bezwzględnie słuszną i sprawiedliwą, by procent emigrantów Żydów się podniósł.

Na tę drogę prawnych ograniczeń weszły hitlerowskie Niemcy; ale co dla nas jest bardziej miarodajnem to fakt, iż taka reforma uprawnień i wprowadzenie pewnych ograniczeń, zwłaszcza w dziedzinie dostępu do wyzwolonych zawodów, — zapowiada się także i w katolickiej Austrji. Po tej linji idzie projekt reformy prof. Czermaka, nie inny sens miały świeżo wywody prof. ks. W. Schmidt'a, wygłoszone na sesji Akcji Kat. w obecności J. E. kard. Innitzera. Wiemy również, jak zaostrza się „kwestja żydowska" na Węgrzech. Jeśli więc w Polsce nie przyjdzie rychło do tych czy innych ale sprawiedliwych, logicznych a energicznych reform, to otwierają się szerokie perspektywy na nowy zalew Polski przez ograniczane gdzieindziej żydostwo. Tymczasem program tworzenia z Polski Judeo-Polonji na długo utrzymać się nie da. Jeśli kwestji nie ureguluje rozumne prawo, to na tę regulację może się porwać kiedyś ślepy i nie łatwy do opanowania odruch mas. A jesteśmy głęboko przekonani, iż na tem i sami Żydzi wyszliby najgorzej. Przykład Trzeciej Rzeszy ma swoją wymowę.

Oczywiście inicjatywa w tych wszystkich kierunkach należy do czynników rządzących, ale jesteśmy przekonani, iż wcześniej lub później inicjatywa ta podjętą zostanie. Uświadomienie tej konieczności państwowej w społeczeństwie naszem wzrasta.

Dla szerokich zaś sfer polskiej i katolickiej ludności pozostaje jeden tylko środek, którym Poznańskie przed wojną zlikwidowało u siebie „żydowską kwestję", mianowicie praktyczne przeprowadzenie zasady „swój do swego po

swoje". Dewiza słuszna i etyczna [1]), niestety skuteczność jej i nawet możliwość ogranicza dziś tyle warunków...

Podkreślając zdecydowanie konieczność pewnych reform prawnych, do których okazją stosowną mogą być zbliżające się debaty nad projektem nowej Konstytucji, nie myślimy być bezwzględnymi przeciwnikami asymilacji Żydów. Niema żadnej racji tamować procesu asymilacyjnego, z tem jednak ważkiem zastrzeżeniem, byśmy, pragnąc ułatwić ruch asymilacyjny wśród Żydów, sami nie zatracili własnego duchowego oblicza, a za asymilację nie zapłacili duchowem zżydzeniem polskiego społeczeństwa. Dlatego asymilacja musi być szczera i gruntowna, musi u jej zwolenników pociągać za sobą faktyczne zerwanie solidarności z tymi Żydami, którzy wyznają nacjonalizm żydowski. Otóż doświadczenie wieków wykazuje dowodnie, że warunkiem takiej asymilacji jest prawie wyłącznie przyjęcie katolicyzmu, chrzest szczery, płynący z głębokiego przekonania, a nietylko metrykalna zmiana wyznania lub przejście do obozu bezwyznaniowców.

I na ten ruch szczerego prozelityzmu nie zwraca się niestety dość uwagi w katolickiem społeczeństwie polskiem. Opierając się z jednej strony na smutnych przykładach perfidji, z drugiej zaś na niedostatecznej ostrożności w dopuszczaniu Żydów do chrzcielnicy, posądza się zbyt pochopnie wszystkich konwertytów o jakieś ukryte, a nawskróś doczesne wyrachowania. Takie ogólne uprzedzenie i ryczałtowy pesymizm jest nieuzasadniony, przytem wręcz szkodliwy. Tem bardziej potępić należy wrogie odnoszenie się do szczerych konwertytów, którzy dali niewątpliwe dowody dobrej woli i przywiązania do katolicyzmu. Nieraz ze względów czysto osobistej niechęci czy nienawiści partyjnej stygmatyzuje się u niektórych dobrych katolików ich pochodzenie z Żydów. Jest to krzywda, której z miłością chrześcijańską i katolicką ideologją żadną miarą pogodzić się nie da. Tego rodzaju postępowanie może pochwalić jedynie hitlerowski, ślepy rasyzm. Nie brak i takich wypadków, iż nie można nikogo uprosić nietylko o zajęcie się losem żydowskiego konwertyty, narażonego ze strony swej rodziny i dawniejszych współwyznawców na liczne szykany i prześladowania, ale nieraz poprostu nie można znaleźć ojca chrzestnego czy matki chrzestnej dla żydowskich konwertytów.

Nic zatem dziwnego, iż przy takiem nastawieniu, które z jednej strony toleruje obojętnie coraz to mocniejszy zalew

[1]) Kwestję asemityzmu omówił gruntownie na łamach *Przeglądu Powszechnego* ks. Marjan Morawski T. J., w r. 1896. — Pracę tę przedrukował w książce p. t.: „Podstawy etyki i prawa", str. 169—221.

żydowski, z drugiej zaś z niechęcią odnosi się do najszczerszych nawet konwertytów z judaizmu, nic dziwnego, iż kwestja prawdziwej asymilacji zupełnie nie postępuje naprzód. Niejedna konwersja Żyda czy Żydówki w Polsce zamieniła się w cichą ale wstrząsającą tragedję,... a przecież z heroizmu nie można robić reguły. Musimy wyznać bez zastrzeżeń, iż mając najliczniejsze w Europie skupienie Żydów, uczyniliśmy dla ich nawrócenia, a konsekwentnie gruntownej asymilacji, niesłychanie mało. Uważamy, iż jednem z doniosłych zadań katolickiego społeczeństwa i Kościoła w Polsce jest zorganizowanie gorliwego apostolstwa wśród mas żydowskich. Apostolstwo to, możnaby nawet powierzyć wyspecjalizowanym w tej pracy kongregacjom zakonnym, znanym na Zachodzie; ale także całe społeczeństwo powinno uważać za swój obowiązek, by przy całej ostrożności w badaniu pobudek nawrócenia Żydów, akt ten im ułatwiać, przez stworzenie odpowiedniej literatury religijnej, przez otoczenie konwertytów życzliwością, opieką, czasem nawet materjalną, zawsze zaś moralną.

Czyżby Akcja Katolicka, występująca jako oficjalny organ apostolstwa świeckich, nie mogła i temu zagadnieniu poświęcić choćby cząstkę swych trosk i wysiłków?

Solidarna współpraca dwu czynników: rządu, wprowadzającego pewne ograniczenia prawne dla Żydów: narodowców i sjonistów, oraz społeczeństwa, popierającego z jednej strony własny handel, z drugiej zaś ułatwiającego dzieło nawracania z judaizmu — doprowadzi niewątpliwie jeśli nie do całkowitego rozwiązania „kwestji żydowskiej" w Polsce to przynajmniej do stępienia jej ostrza. A wydaje nam się bezwzględnym pewnikiem, iż od potraktowania tej właśnie kwestji zależy w wysokim stopniu oblicze i przyszłość naszego katolickiego narodu i państwa.

Ks. Edward Kosibowicz T. J.

Pięćdziesiąt lat istnienia Związku katolickich lekarzy francuskich.

W tej szczególnej Francji, z której wychodziło i wychodzi tyle zła, a w której dokonywa się mimo wszystko tak ogromna suma dobra, upływa tego roku półwiecze istnienia bardzo poważnej organizacji, która może posłużyć za wzór innym podobnym na całym świecie. Jest to stowarzyszenie lekarzy, które nosi nazwę *Société médicale de S. Luc, S. Côme et S. Damien.*

Po kilku dawniejszych próbach założony definitywnie w r. 1884, Związek ten rozszerzył się na całą Francję. Liczy on obecnie zgórą 2000 lekarzy, zgrupowanych pod jedną radą naczelną, w 37 komitetach regionalnych, które w swych pracach cieszą się daleko idącą autonomją. Celem zrzeszenia jest 1. własny postęp duchowny członków przez praktykę cnót chrześcijańskich, do których zawód lekarski daje sposobność, zwłaszcza profesjonalnej miłości bliźniego; 2. badanie i dyskutowanie zagadnień z zakresu medycyny, osobliwie tych, które się stykają z dogmatyką, apologetyką lub moralną katolicką.

Kwestje i działania polityczne są zupełnie wykluczone. Stowarzyszenie popiera natomiast wszystko, co może dopomóc do rozwoju wiedzy medycznej w duchu filozofji spirytualistycznej i nauki chrześcijańskiej.

Stowarzyszenie jest erygowane kanonicznie przy bazylice Serca Jezusowego na Mont-Martre, gdzie posiada własną kaplicę; opatrzone jest przez Stolicę św. osobnemi nadaniami odpustów i łask duchownych; ma w swoich zebraniach, wśród których niemałą rolę odgrywają wspólne nabożeństwa, charakter religijny. Każde posiedzenie rozpoczyna i kończy się modlitwą; działalność każdego koła i całego stowarzyszenia rozwija się wedle wskazań władz duchownych.

Z ogromnych owoców osiągniętych przez Związek w ciągu lat 50 pomijamy zupełnie wielkie dzieła o charakterze dewocyjnym, jak wspólne nabożeństwa, pielgrzymki, Komunje święte i tym podobne pobożne przedsięwzięcia, choć one i z tego względu miały wielką wagę że jako akt mężnego wyznania wiary, dopomagały do wytworzenia katolickiej opinji publicznej. Pozatem jednak Stowarzyszenie czy to na własnych zebraniach przedyskutowało szereg zagadnień medycznych z nauką Kościoła związanych, czyto objaśniło te problemy szerszym kołom wiernych w zorganizowanych w tym celu, bądźto kursach bądź pojedyńczych wykładach; wydało pokaźną liczbę dzieł, temu samemu celowi służących; podjęło działalność zmierzającą do bardzo rozległej pomocy misjom katolickim, czyto przez przygotowywanie misjonarzy i misjonarek do praktyki lekarskiej na terenach misyjnych, czyto przez zaopatrywanie misyj w środki lecznicze; stworzyło wspaniałe sanatorjum dla kleru i usilnie pracuje nad polepszeniem warunków zdrowotnych po seminarjach oraz domach zakonnych. Wprost nieobliczalne są rezultaty, jakie osiągnięto przez prostowanie pojęć i usuwanie zastarzałych uprzedzeń, oraz przez ścisłe przestrzeganie w praktyce lekarskiej zasad moralności katolickiej.

Wreszcie na dobro, i to na wielkie dobro Stowarzyszenia zapisać należy fakt, że pod jego przykładem i impulsem zawiązały się lub zawiązują analogiczne organizacje w rozmaitych innych krajach: we Włoszech, Hiszpanji, Belgji, Anglji, Niemczech, Holandji, Portugalji, Szwajcarji, Czechach, Węgrzech, Stanach Zjed-

noczonych Ameryki Północnej, Brazylji, Japonji i t. d. Owe narodowe związki lekarzy katolickich weszły już ze sobą w ściślejsze porozumienie i tak stworzyły dzieło, które sprawie katolickiej po całym świecie odda ogromne usługi.

Tak się ma rzecz ze Związkiem francuskim, którego inicjatorom i kierownikom, równie wybitnym uczonym, jak gorliwym synom Kościoła, doktorom: Le Bèle, Ferrand, Dauchez, Gouraud, Le Bec, Pasteau i wielu innym, należy się wielkie uznanie i podziw i wdzięczność społeczeństwa, która w tym roku złotych godów Związku z pewnością znajdzie niejeden wymowny wyraz.

Nie chcemy jednak referować i tylko podziwiać. Mimowoli nasuwa się tu pytanie zupełnie praktycznej natury, a pytanie, przy którym trudno obronić się pewnym melancholijnym refleksjom:

Czemu nie u nas?

Dlaczego jest ta rzecz możliwa we Francji i tylu innych krajach, a u nas nie wyszła jeszcze poza bardzo słabe i nieśmiałe zawiązki?

Czy może u nas niema wcale lekarzy katolików? Czy nasze społeczeństwo jest aż tak katolickie, że takiej organizacji nie potrzebuje, albo tak mało katolickie, że jej wydać ze siebie nie potrafi?

Na to smutne, bardzo ujemne zjawisko składa się kilka różnych przyczyn.

Przedewszystkiem gra tu rolę nasze notoryczne zapóźnianie się za prądami i nastrojami intelektualnemi Zachodu.

Dziwna rzecz, a jednak prawdziwa: u nas, zwłaszcza w tych kołach myśli, w których kształci się i obraca większość naszych lekarzy, panuje przekonanie, że zagranicą w świecie wielkiej wiedzy dotąd niepodzielnie panuje czyto materjalizm, czy pozytywizm, czy tak lub inaczej pojęty monizm, czy inna jakaś forma negacji osobowego Boga i indywidualnie nieśmiertelnej duszy. Wydaje się u nas wielu ludziom, że jedynie to negatywne stanowisko względem wiary godzi się z pewnym „dobrym tonem naukowym", którego szanujący się człowiek wyrzec się nie może. Jest im zupełnie nieznany olbrzymi zwrot ku chrześcijaństwu, który zaznaczył się i wciąż się zaznacza na Zachodzie właśnie wśród tych umysłów, do których bezwarunkowo należy prymat w dziedzinie i myśli i wiedzy, także wiedzy pozytywnej i przyrodniczej. Ma się doprawdy wrażenie, że jak rzeka po powodzi zostawia na płaskich brzegach jakieś kałuże i bajora, długo zatrzymujące stojącą i stęchłą wodę, tak u nas dawny zalew wrogich chrześcijaństwu kierunków myśli pozostawił jakieś stojące wody fałszywych światopoglądów, zastarzałych uprzedzeń, tendencyjnych czy afektowanych niedorozumień, które przynajmniej w swej wyłączności, są dzisiaj wybitnym anachronizmem.

Co zaś jeszcze dziwniejsze, że tym fałszywym teorjom i uprzedzeniom hołdują na polu naukowem nawet takie umysły, które skądinąd jakimś kątem duszy, czy na jakiemś piętrze swych przekonań przyznają się do katolickich i zasad i praktyk. W życiu prywatnem i w pewnych nałogach myślowych z tem życiem związanych — wiara; na polu wiedzy fachowej i w sferze myśli z nią związanych — przekonania z wiarą najabsolutniej niezgodne.

Doprawdy nieraz przychodzi tu na myśl takie porównanie. Na Białej Rusi i na Litwie polują na wilki między innemi w ten sposób, że ostęp puszczy, w którym stwierdzi się obecność wilków, obwiązuje się poprostu nie siecią, nie jakiemiś straszakami, ale zwyczajnym sznurem. Jakkolwiek sznur nie powinien stanowić żadnej zapory, z tak owiązanej części lasu wilki nigdy nie wyjdą. Nieraz obserwowano, jak wilk rozpędzał się niejako całą siłą, by wyjść poza ów złowrogi w jego oczach sznur, a fałszywy instynkt odwracał go od tej ucieczki, która była dlań zbawieniem i cofał go napowrót w ostęp, gdzie niebawem otoczą go szeregi naganiaczy i myśliwych.

Z zupełnie podobnym widokiem spotykamy się w sferze myśli. Przeciągnięty w nim bywa jakiś sznur czyto fałszywej teorji czy niedorzecznego uprzedzenia i poza ten sznur nie odważają się przejść nawet takie umysły, którym, wyznawana jakimś kątem duszy, wiara wskazywałaby właśnie poza owym sznurem to zbawienie, jakiem jest siła, harmonja, jednolitość światopoglądu.

Wielu, np. sądzi, że „nie wypada“ naukowemu człowiekowi na serjo przyjąć i z wiedzą swoją logicznie powiązać czyto bezwzględnej pewności, że istnieje odrębny od świata, nieskończony Bóg Stwórca, czy przekonania, że człowiek ma duszę niematerjalną i w każdym razie wiecznie żyjącą, czy wiary, że Bóg na ziemię zstąpił i stał się człowiekiem dla naszego zbawienia, czy dogmatu, że oddał nas ten Bóg wcielony w opiekę nieomylnemu Kościołowi, nauczycielowi prawdy i pośrednikowi łaski, który może i powinien prawami swojemi określać i uzupełniać moralne nakazy Boże.

To wszystko w prywatnem życiu jakoś, mniej lub więcej jasno się uznaje. Na naukowem polu te i inne jeszcze prawdy stanowią „sznur“, poza który wyjść nie ma się odwagi. Nie ma się odwagi — bo oto drugi powód nieutworzenia u nas podobnego związku, jak ten, który opisaliśmy na wstępie, redukuje się do braku tej dzielności intelektualnej i moralnej, która nie lęka się jawnego wywieszenia katolickiego sztandaru także na polu naukowem. Laennec'ów i Pasteur'ów niestety u nas niewielu.

I z tem się łączy jeszcze jedna sprawa. Lekarz katolik, i to katolik uświadomiony a konsekwentny oczywiście jest nieco skrępowany w swej praktyce, nietylko najogólniej pojętą „etyką lekarską“, ale specjalnie zasadami katolickiej moralności, która

zwłaszcza tam, gdzie chodzi o ochronę poczynającego się życia ma imperatywy bardzo bezwzględne. A wiadomo, że aż nazbyt często zdarzają się pacjenci i pacjentki, które w tej właśnie mierze żądają od lekarza zabiegów i wskazań z nauką katolicką zupełnie niezgodnych. Odmówić i stanowczo odmawiać w tych razach pomocy, jak to jest nieodbitym postulatem w każdym związku lekarzy katolickich — to znaczy dość wydatnie uszczuplić sobie dochody. Na to zaś nie każdy się odważy, zwłaszcza gdy żywą pokusę do ustępstwa ze zasad stanowi powodzenie innego lekarza, mniej czułego na przestrogi oświeconego sumienia.

A wreszcie — powiedzmy to otwarcie — w samem naszem społeczeństwie k a t o l i c k i e m, nietylko niema żadnej presji moralnej w kierunku powstania związku katolickich lekarzy, ale nawet niema w tej mierze żadnej zachęty ni pomocy. Lud wierny nie myśli wcale o tej kwestji, która zupełnie przerasta horyzont jego zainteresowań; inteligencja jest niestety na tę sprawę prawie zupełnie obojętna. I owszem decyduje się na to pewnym rodzajem myślowego nawyknienia, że lekarz może wprawdzie jako człowiek być wierzącym i pobożnym, ale że jako doktór „nie może" przecież trzymać się we wszystkiem prawa Bożego i nauki Kościoła. Jest to jeden z objawów tej naszej niesłychanej niekonsekwencji katolickiej, która trzymając się mniej więcej szczerze wierzeń i pewnych sympatycznych a nie trudnych praktyk, zwyczajów czy gestów religijnych, nie rozumie potrzeby a nawet możliwości poddania wymaganiom wiary całego życia.

A jednak — jeśli chodzi specjalnie o ureligijnienie lekarzy jako takich, t. j. o wprowadzenie w ich pratykę lekarską chrześcijańskiego ducha, nie potrzeba długo tłumaczyć, jak ogromną miałoby to doniosłość dla podniesienia poziomu religijnego całego społeczeństwa. Bo lekarz — jest to rzecz dziwna i napozór paradoksalna — choć bezpośrednio zajmuje się tylko ciałem pacjenta, bardzo zbliska dotyka i jego sumienia. A to nietylko w wypadkach, w których pewne zabiegi jako nakazane lub wzbronione, bezpośrednio podpadają pod moralny kodeks. Związek niedomagań fizycznych z moralnemi bywa i w innych wypadkach tak ścisły, że niezmiernie silny może mieć wpływ na pacjenta powaga moralna i religijna lekarza, który nieomal jak kapłan do głębi tajników życia dosięga. Choćby nie słowo apostolskie ale zachowanie, cały sposób wzięcia takiego doktora może sprawić nieoczekiwane owoce w duszy ludzkiej, która się przed nim mniej lub więcej, nieraz bardzo głęboko, otwiera.

A bardziej jeszcze może niż dusza indywidualna, otwierają się przed lekarzem wnętrza rodzin. Jeśli ten człowiek mądry i uczony — lekarz bowiem mimo wszystko jest i długo jeszcze będzie tym nimbem owiany — słowem swojem, radą, przykładem w samej swej zawodowej działalności religijny wpływ wywrzeć

zechce i potrafi, to może zrobić naokoło siebie niezmiernie wiele dobrego.

I w całem wreszcie społeczeństwie, gdyby choć tak poważny procent lekarzy, jak we Francji i wielu innych krajach przez przyłączenie się do odnośnego związku, przyznał się otwarcie do katolickich zasad w samej ściśle zawodowej pracy, byłoby to ogromnym triumfem katolickiej sprawy. Mawiał słusznie wybitny chrześcijanin początku tego wieku Br. Hertling, że „jeden katolicki uczony więcej zaważy niż całe tomy dzieł apologetycznych". Gdyby wśród tego zawodu który — słusznie czy niesłusznie — uchodził u nas dotąd za bardzo daleki od Kościoła i obcy żywszej religijności, powstał wprawdzie katolicki związek, byłoby to dla wielu umysłów potężnym argumentem za prawdą katolickiej nauki.

Z tych więc i innych jeszcze bardzo licznych powodów trzeba gorąco sobie życzyć, żeby instytucja, która we Francji kończy już w tym roku półwiecze istnienia, mogła u nas istnienie to rozpocząć. Statut, jakim rządzi się *la Société Médicale* mógłby ulec u nas odpowiedniej adaptacji, ale jego idee przewodnie, a zwłaszcza wspaniałe, wyżej naszkicowane cele powinnyby zostać identyczne. Takie koło poważnych lekarzy, zdecydowanych przestrzegać w swej zawodowej pracy zasad moralności chrześcijańskiej, zrozumienie tych zasad pogłębiać i nad przyjęciem ich w społeczeństwie pracować — mogłoby zrobić całe mnóstwo dobrego dla podniesienia poziomu religijnego w naszym kraju.

Cała rzecz, żeby znalazło się choćby niewielkie grono, ale na tyle dzielne i po katolicku wyrobione, żeby temu wielkiemu dziełu móc dać początek.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

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

Druk ukończono dnia 28 grudnia 1933.

Po zamknięciu poprzedniego zeszytu nadeszły jeszcze następujące gratulacje i błogosławieństwa najdostojniejszych Księży Biskupów.

PRYMAS POLSKI.

Genjalny myśliciel stworzył »Przegląd Powszechny« i natchnął jego pierwsze występy. Potem kierowali nim wybitni publicyści. Pisywali w nim przedniejsi władcy pióra. Każdy ważniejszy odruch myśli współczesnej doczekał się w nim oceny. W tym czy innym dziale znalazło się na jego łamach cokolwiek miało większe znaczenie dla ducha i kultury czasu. »Przegląd Powszechny« urósł tym sposobem do znaczenia przodującego organu katolickiego ruchu myślowego w kraju i jako taki oddał sprawie bożej przez swą pięćdziesięcioletnią działalność nieocenione przysługi. To mu należy z wdzięcznością przyznać i tego mu trzeba szczerze pogratulować.

Jubileusz »Przeglądu Powszechnego« zbiega się z przełomem dziejowym i myślowym, który tak wspaniale scharakteryzował O. Rostworowski w wstępnym artykule numeru jubileuszowego. Te nowe czasy, które już się gwałtownie zwiastują, mają nietylko swych budowniczych, apostołów i szaleńców, ale mają także swych myślicieli, doktrynerów, niemal filozofów. To nie same improwizacje polityczne, ale nadewszystko ruchy intelektualne, wkraczające głęboko w dziedziny kultury, etyki i religji. Powstaje nowa umysłowość. A to wszystko przetwarza się z rewolucyjną wybujałością, wśród wstrząsów i rozterek, wśród uniesień niezdrowych i ogólnego niepokoju. Ileż światła i jasności potrzebują te ciekawe czasy! Ile dróg myślowych prostować trzeba! Przed iluż błędami i fałszywemi kierunkami należy przestrzegać tych, którzy z buntem w duszy w przyszłość wybiegają! A jak nowocześnie i z jakiem dostosowaniem do zmieniającej się psychiki i struktury myślowej należy podawać temu pokoleniu prawdę i światło Chrystusowe!

W takiej epoce »Przegląd Powszechny«, zaprawiony do rozpraw myślowych, odegra niewątpliwie swą wielką rolę z pełną świadomością swych zadań i ze swego posterunku myśli i kultury katolickiej wskazywać będzie nadal narodowi drogi prawdziwego postępu i rozwoju.

Z tem życzeniem i w tej myśli najczulej mu błogosławię.

† AUGUST KARD. HLOND.

Poznań dnia 8 grudnia 1933 r.

W Tarnowie, 8 grudnia 1933.

Przewielebny i Wielce Czcigodny
Ojcze Redaktorze!

»Przegląd Powszechny« to Dostojny Jubilat - Apostoł, który jak gwiazda wspaniała wśród polskiego piśmiennictwa katolickiego przyświecał całej Polsce i hen daleko poza jej granice, wskazywał drogę do źródła Prawdy, Dobra i Piękna. To też dziś z św. dumą z Wami Czcigodni Ojcowie nań spoglądamy i wdzięczni szczerze jesteśmy Zakonowi T. J. za to dzieło błogosławione.

Niechże Ten, który jest Światłością świata nadal rozjaśnia umysły Wasze, kieruje myślami Waszemi i sił doda do dalszej tak chlubnej apostolskiej siejby Wiary i Wiedzy na długie, długie lata.

Z czcią głęboką
† FRANCISZEK LISOWSKI,
Biskup Tarnowski.

Kraków, 6. XII. 1933.

Czcigodny Ojcze!

Przykro mi niewymownie, że nie mogę wziąć osobiście udziału w Jubileuszu »Przeglądu Powszechnego«, dla którego od dziesiątek lat najgłębsze żywię uznanie. Długi szmat czasu, bo półwiekowej pracy leży poza nim, ale jakżeż obfitujący w korzyści dla Kościoła św. i społeczeństwa naszego. Umiał »Przegląd« Czcigodnych Ojców urabiać i kształtować dusze, dając im zdrową i silną strawę; umiał całe rzesze zachęcać do pracy naukowej; umiał wskazywać drogę prawdy w chwilach, kiedy dookoła nie brakowało zamętu i ciemności, — zawsze wierny temu najwznioślejszemu hasłu: ut Christus vincat et regnet...

W uroczystym dniu, jakim jest jubileusz półwiekowy »Przeglądu Powszechnego« najgorętsze zasyłam życzenia — aby Jego praca tak potrzebna i zacna, nadal równie obfity plon wydawała.

Łączę wyrazy głębokiego poważania
† MICHAŁ GODLEWSKI,
Biskup.

W poszukiwaniu człowieka.

Filozof grecki wśród białego dnia szukał „człowieka“ z lampą w ręku. I nie znalazł takiego, jakiego poszukiwał. Jednemu tylko człowiekowi, wśród stworów Bożych na naszej ziemi, jest to właściwe, że nie jest zadowolony z tego czem jest. Niewątpliwie jest on „królem“ widomego stworzenia, a jednak to mu nie wystarcza. Chciałby wyrość z samego siebie, przerość samego siebie. Tę tęsknotę za czemś wyższem, niż się jest, wypowiadają w imieniu całej ludzkości ci, co za wielu myślą i czują: filozofowie zarówno jak poeci. Biologowie, wyznający teorję ewolucji nieograniczonej, zastanawiają się nad tem, czy z dzisiejszego rodzaju ludzkiego nie wyłoni się zczasem nowy „gatunek“, którego przedstawiciele patrzeć będą na zapóźnione w rozwoju resztki dzisiejszej ludzkości z takiem poczuciem wyższości, z jakiem dzisiejszy *homo sapiens* patrzy na swego domniemanego zwierzęcego przodka. Fryderyk Nietzsche marzy o nadczłowieczeństwie, upatrując je głównie w sile woli suwerennej, mającej zrzucić z siebie jarzmo moralnych praw i obowiązków w stosunku do słabszych.

Nie posuwając się do awanturniczych wizyj, obiecujących wytworzenie nowego g a t u n k u „nadczłowieczego“, trzeba stwierdzić niewątpliwy fakt, że dużo się myśli i pisze w czasach obecnych i w różnych krajach przynajmniej o nowym t y p i e człowieka. I że nie pozostawia się osiągnięcia tego typu działaniu zewnętrznych naturze człowieka czynników przy biernem tylko poddawaniu się im ze strony samego człowieka, ale żąda się pozytywnego ustosunkowa-

nia się człowieka do pożądanego ideału i czynnego jego urzeczywistniania.

Najgłośniej z tem się reklamuje bolszewizm rosyjski, że on to właśnie „tworzy nowego człowieka", niepodobnego do ludzi, jakich wytworzyła dotychczasowa kultura. Wiemy jak ma wyglądać owa kreacja bolszewickiego wychowania. Wyższość nowego człowieka w porównaniu z dotychczasowym ma polegać na poczuciu wolności, to jest nieskrępowania ani intelektu żadną transcendentną prawdą, ani woli żadnym zgóry zstępującem prawem. Oprócz tego ma polegać owa wyższość na poczuciu siły względem materjalnej przyrody, którą człowiek ma całkowicie opanować i zmusić do służenia sobie. Tę wyższość jednak ma człowiek opłacić zrzeczeniem się wszelkich nadziei na pozagrobowe indywidualne życie i szczęście, jakoteż złożeniem przez jednostki ofiary z osobistych celów i dążeń na rzecz kolektywu, bo dopiero kolektyw — człowiek masa — jest właściwie prawdziwym wolnym i w boskie atrybuty wyposażonym człowiekiem.

Nie wszystkie cechy bolszewickiego ideału człowieka znajdują uznanie poza Sowietami, nie trzeba jednak spuszczać z oczu faktu, że i w innych krajach ideologja bolszewicka posiada gorących zwolenników, nawet wśród pedagogów, a niektóre jej składniki, jak naprz. laicyzm, są artykułem wiary także wielkiego odłamu przeciwników komunizmu. W każdym razie hasło tworzenia nowego człowieka jest wszędzie głośno rzucane. W Zachodniej Europie powstała „Liga nowego wychowania", która nie zadawala się szukaniem nowych metod wychowawczych, ale chce w ideologji, w psychice młodego pokolenia wytworzyć daleko idące zmiany. Nawet w krajach, w których demokratyczne zasady dziewiętnastego stulecia przechodzą głęboki kryzys, gdzie zatem mniej się ceni wartość jednostki, mówi się jednak także wiele o nowym człowieku: ma to być człowiek „państwowiec", nie dla siebie, ale dla potęgi zbiorowości żyjący, pracujący i poświęcający się. Mówi się również — jakby streszczając rozmaite, nawet rozbieżne, dążenia w jednym wyrazie — o nowym h u m a n i z m i e. Nie chodzi w tym razie o humanizm w znaczeniu szczególnego uwzględnienia studjów klasycznych, czy literackich lub artystycznych; chce

się w tym wyrazie zamknąć dążenia do wytworzenia człowieka wyższego pod każdym względem, fizycznym, duchowym, pod względem technicznego opanowania przyrody i t. d., słowem myśli się o człowieku, jakby to powiedzieć — *comme il faut*, człowieku, posługując się gwarą najnowszą — „totalnym".

Powstaje bardzo ważne dla nas, katolików, pytanie: jak się mamy ustosunkować do owych haseł tworzenia nowego człowieka, poszukiwania nowego ideału człowieka? Czy wszystkie te dążenia bez różnicy mamy poczytać za pozbawioną realnej treści frazeologję i uspokajać się, że dużo tylko jest w niej gadania, a w rzeczy samej ludzie pozostaną takimi samymi ludźmi, jakimi byli dotąd? Czy zadośćuczynimy swemu charakterowi katolików, gdy jedne z nowożytnych haseł potępimy kategorycznie, jako apostazję od ducha chrześcijaństwa, a drugie, jako nowe, podejrzewając o sprzeczność z naszemi dogmatami, będziemy biernie wyczekiwali co też z niemi uczyni próba czasu?

Zdaje mi się, że nie byłoby godnem katolicyzmu takie jedynie negatywne, bierne, czy też wyczekujące stanowisko. Kiedy chodzi o przeszłość, możemy z chlubą dla katolicyzmu wskazać na niejeden moment historyczny, w którym katolicyzm, z natury konserwatywny bo strzegący Bożej objawionej prawdy, nie zadowalał się wobec dążeń i wydarzeń wprost rewolucyjnych głoszeniem nieustępliwego *non possumus*, ale umiał nawet w błędzie, nawet w dzikości czy zepsuciu dopatrzeć się jakiejś iskry prawdy i dobra, a w powierzonej sobie myśli Bożej, w skarbcu Objawienia, znajdywał jakieś prawdy, może przez czas dłuższy nie dosyć zauważane, które usprawiedliwiały to, co dobrego nowe czasy przynosiły i z tem dobrem doskonale się harmonizowały. Dość wspomnieć tutaj z nowszych czasów o epoce humanizmu i Renesansu, a potem Wielkiej Rewolucji z jej rewolucyjnemi, demokratycznemi hasłami. Właśnie apologeci zapisują na korzyść katolicyzmu tę jego zdolność rozeznawania czasów i siłę asymilacyjną, z jaką przetrawia przychodzące z zewnątrz pierwiastki duchowe, przyswajając organicznie i wzbogacając niemi swoje własne życie. Właściwie to stanowi jego „katolickość" czyli powszechność — w znaczeniu nie geograficznego rozszerze-

nia, ale intensywności życia — że on, katolicyzm, uważa za swoją własność każdą prawdę i każde dobro bez względu na to, kto pierwszy je odkrył i urzeczywistnił, bo każda prawda i każde dobro pochodzi od Boga i służyć ma coraz pełniejszemu urzeczywistnianiu Królestwa Bożego na ziemi. Może się zdarzyć — i zdarzało się w historji — że podejmowano jakąś ideę, poczynano urzeczywistniać jakąś instytucję czy reformę, wynikającą z głębin prawdy chrześcijańskiej, a podejmowano i poczynano je poza kołami oficjalnych przedstawicieli i stróżów Kościoła, bo „Duch tchnie kędy chce", i w takim razie to świadczyło o żywotności Kościoła katolickiego, że on szybko orjentował się, iż nowa idea czy nowa instytucja jest pokrewna z jego duchem, udzielał jej swej sankcji i błogosławieństwa, stawał się współtwórcą nowych form życia. Co natomiast obracało się na szkodę katolicyzmu, to to, jeśli gdzie zbyt ostrożni i zbyt konserwatywni jego przedstawiciele zamykali się w swych przyzwyczajeniach myślowych przed wszelką nowością i występywali do walki z nią dlatego, że to nowość, na to, by po pewnym czasie przed nią skapitulować. Sądzimy, że wyszłoby to na większą chwałę katolicyzmu, gdyby w swoim czasie nie potępiono systemu kopernikańskiego astronomji przez zbyt literalne tłumaczenie pewnych wyrażeń Biblji. Niektórzy apologeci wypowiadają zdanie, że Opatrzność dopuściła tę pomyłkę w rzeczach czysto naukowych katolickich teologów na przestrogę, by tem pilniej strzegli się podobnych pomyłek w zagadnieniach ważniejszych, bardziej życiowych.

Pamiętając o tem wszystkiem, należy — mojem skromnem zdaniem — unikać zamykania oczu na nowe problemy życiowe w rodzaju takich, jak owo powszechne wołanie o jakąś radykalną zmianę w wychowaniu człowieka. Zapoznawanie nowych haseł dlatego, że są nowe lub przez przeciwników chrześcijaństwa głoszone, może dogadzałyby pewnemu lenistwu w myśleniu, a odrzucanie ich dlatego, jakoby katolicyzm już posiadał gotowy, w ostatnich szczegółach wykończony, jasno uświadomiony ideał człowieka i metody jego wychowania, mogłoby narazić nas na zarzut obskurantyzmu i na kompromitujące dla katolicyzmu spóźnione godzenie

się w przyszłości pod presją konieczności z hasłami i dążeniami, którebyśmy dzisiaj zbyt pochopnie osądzili, lub ich nawet nie zauważyli. Zapewne w owych poszukiwaniach nowego człowieka, jakie stwierdziliśmy na początku artykułu, są także postulaty godzące wprost w podstawy chrześcijaństwa, a nawet wszelkiej religji i dlatego dla nas są one nie do przyjęcia, ale czy pod niemi nie kryje się jakaś ogólna tendencja ludzkiego ducha, mylnie tylko obiecująca sobie urzeczywistnienie na drodze negacji Boga, gdy w rzeczywistości właśnie jedynie w religji może znaleźć ona możliwość realizacji i grunt żyzny do trwałego swego rozwoju? Dlatego zdaje się mi, że nawet z zuchwałemi błędami trzeba się obchodzić umiejętnie, dotykać ich ręką delikatną, by wyrywając chwasty, według słów Chrystusa, nie powyrywać i tych pożytecznych roślin, naokoło których chwasty owiły się powojem i których sile zawdzięczają pozorną swą siłę i powodzenie.

Otóż w poszukiwaniu ideału człowieka, a w następstwie tego w poszukiwaniu metod jego wychowania, jakie w czasach naszych tak dobitnie się akcentuje, jest właśnie wiele problemów, które domagają się życzliwego potraktowania ze strony katolicyzmu. I jesteśmy przekonani, że w skarbach naszej nauki objawionej znajdziemy usprawiedliwienie dla niektórych z nich i światło przewodnie do ich urzeczywistnienia.

Najpierw samo wołanie o człowieka nowego czy nie jest jakby wyjęte z ust Apostoła narodów, zwracającego się do wiernych z nakazem: „*Obleczcie się w człowieka nowego, który według Boga stworzony jest w sprawiedliwości i świętości prawdy*" (*Ef.* 4, 24)? Czy można się uspokajać błogiem przeświadczeniem, że ludzkość przez Chrystusa odkupiona, już nie w zasadzie tylko i możliwości, ale faktycznie osiągnęła to odnowienie, o jakie chodziło Apostołowi narodów? Czy nie jest to raczej zadaniem, w możliwościach swoich nieskończonem, a zatem na wszystkie czasy zarówno dla wysiłków indywidualnych jak i całych zbiorowości aktualnem? I gdzie kres i pełnia realizacji tego zadania, jeśli prawzorem dla ludzi ma być, według nauki Chrystusa, sam nieskończony w doskonałościach swoich Ojciec niebieski? (*Mt.* 5. 48)

Że na dalsze doskonalenie się ludzi, pod wielu względami, jest usprawiedliwienie w nauce chrześcijańskiej, okaże się nam lepiej, gdy zastanowimy się nad rozlicznemi stosunkami, w jakie człowiek wchodzić może z otaczającym go światem.

Weźmy stosunek człowieka do przyrody. Przeciwnicy religji czynią jej zarzut z tego, że będąc światopoglądem transcendentnym, osłabia zdolność człowieka do opanowywania przyrody. Każąc człowiekowi szukać swego ostatecznego celu w życiu zagrobowem, a na życie doczesne patrzeć jako na wygnanie, religja, a w szczególności chrześcijaństwo nie posiada jakoby zrozumienia wartości materjalnej kultury i dlatego w budowaniu tej kultury jest czynnikiem raczej ujemnym i hamującym, niż dodatnim, twórczym.

Taki zarzut, niejednokrotnie podnoszony, dzisiaj ze szczególnem upodobaniem ciskany jest religji w twarz przez bolszewizm. Wychowany w religji człowiek — tak twierdzą bolszewiccy bezbożnicy — nie ma wielkiego interesu w budownictwie kultury materjalnej, w tworzeniu coraz większego dobrobytu mas, bo owszem im mu gorzej jest na tym świecie, tem większej nagrody oczekuje w niebie. Wychowany w religji człowiek — dodają ci sami oskarżyciele — pozostaje niewolnikiem praw przyrody, które uważa za prawa Boże, których bieg dla siebie niekorzystny usiłuje zmienić chyba modlitwą, podczas gdy człowiek z przesądu religijnego wyzwolony studjuje prawa przyrody, by je umiejętnie wyzyskać i na służbę ludzkości obrócić i w ten sposób z niewolnika natury staje się rzeczywistym jej królem. Jeśli odpowiemy, my chrześcijanie, że jednak całą dotychczasową kulturę materjalną stworzyła ludzkość nie bezbożna, ale wierząca w Boga, to bezbożnik bolszewicki ma gotowy wybieg, że jeśli tę kulturę tworzyli ludzie wierzący, to nie w wierze swej znajdywali do tego zachętę, ale w tem dążeniu do ułatwienia i uprzyjemnienia sobie doczesnego życia, które religja tak nisko ceni, albo nawet potępia, że zatem tworzyli tę kulturę jakby obok wyznawanej wiary w życie zagrobowe, jakby ukradkiem przed swoją wiarą, w zapominaniu o niej. Czyż — powiadają — ewangeliczne ptaszęta

i lilje polne zdolne są natchnąć człowieka zapałem dla jakiejkolwiek kultury doczesnej?

Nie zamierzamy tutaj rozpatrywać szczegółowo stosunku religji, a w szczególności chrześcijaństwa, do kultury materjalnej, ani wykazywać zasług Kościoła katolickiego dla tej kultury. Piszemy bowiem nie dla bolszewików, ale dla siebie samych. Pisząc zaś dla siebie zmuszeni jesteśmy przyznać, że myśl religijna długo — do ostatnich niemal czasów — nie uświadomiła sobie należycie tego, że stosunek chrześcijaństwa do kultury materjalnej może i powinien być nawskroś pozytywny, pomimo że ostateczny cel nasz w niebie i pomimo licznych tekstów biblijnych, które raczej odwrócenie się od kultury zalecają, pomimo wreszcie przykładów tych świętych, co od tej kultury stronili, zapatrzeni jedynie w niebo. Sądzimy, że powołaniem ludzi wierzących w Boga jest tu na ziemi tworzenie właśnie coraz wyższej kultury materjalnej, jako podścieliska dla kultury ducha, jako materjalnego warunku rozwoju Królestwa Bożego. Rozkaz budownictwa tej kultury upatrujemy w poleceniu, danem przez Stwórcę pierwszemu człowiekowi, aby „sprawował ziemię i czynił ją sobie poddaną". Rozkazu tego nie było potrzeby ponawiać i przypominać, bo Bóg w samej naturze człowieka zaszczepił zdolności do opanowywania przyrody i nieodparty instynkt twórczy. Posłuszny temu instynktowi człowiek ustawicznie jakby uzupełniał swoją twórczością Boskie dzieło stworzenia. Do królestw przyrody dodał, na nich nadbudowując, nowe królestwo, królestwo swego ducha. Nazywa się ono właśnie kulturą materjalną. Nazywają je jeszcze niektórzy królestwem maszyny, biorąc ten wyraz w najobszerniejszem znaczeniu. Do tego królestwa należy i mieszkanie, które człowiek sobie zbudował, zamiast pierwotnej naturalnej jaskini, i szata, którą ziębnące swe ciało okrył, i wszystkie sztuczne środki lokomocji, któremi szybkie przenoszenie się z miejsca na miejsce sobie ułatwił, i sztuka kulinarna, która pierwotne surowizny na wymyślne potrawy zamienia, i rolnictwo i hodowla, która uwalnia człowieka w zdobywaniu środków żywności od kaprysu szczęścia, i narzędzia wszelkie, począwszy od dźwigni pospolitej i noża kamiennego, aż do najwymyślniejszych i naj-

bardziej skomplikowanych maszyn, któremi ułatwia pracę rękom swoim, mnożąc jej wydajność stokrotnie i tysiąckrotnie. Czyżby to wszystko, cała ta ludzka nadbudowa na surowym, dzikim ziemskim globie, miało być czemś przeciwnem zamiarom Stwórcy, jakiemś prometejskiem wydzieraniem bogom właściwej im potęgi i mądrości, godnem nagany i kary? Przeciwnie, całe to budownictwo doczesnej kultury jest dalszym ciągiem twórczej Boskiej pracy, tylko dokonywanej już nie przez Stwórcę bezpośrednio, ale za pośrednictwem rozumu, w który On człowieka wyposażył.

Zatem całe to budownictwo kultury materjalnej ma znaczenie w pewnej mierze religijne. Staje się zaś to znaczenie widoczniejszem, kiedy się zważy, że przy wznoszeniu tej kultury materjalnej kształciły się także władze duchowe człowieka. Jego rozum bogacił się w wiedzę, upodabniającą człowieka z umysłem Bożym, jego wola hartowała się w realizacji coraz to trudniejszych zamiarów. Dodajmy, że na tej kulturze materjalnej wznosiła się i na niej tylko wznosić się mogła duchowa cywilizacja, z jej nauką, sztuką, urządzeniami społecznemi, rozkwitem cnót społecznych. Dodajmy, że jeśli same dzieła materjalne, jakie człowiek stworzył, prędzej lub później zostaną zniszczone przez ząb czasu, to wartości duchowe, jakie w sobie samym wytworzył przy okazji tej budowy, potęgowane coraz bardziej i przekazywane następnym pokoleniom, sięgną swoją trwałością aż w wieczność. Oto mamy dowód religijnego znaczenia kultury. Nie wbrew Bogu, ani ukradkiem przed Nim, ale zgodnie z Jego wolą dokonywała się i dokonywa się dalej ta twórcza kulturalna praca.

Ze zrozumienia zaś tej prawdy wynika dla nas, katolików, wyraźne wskazanie praktyczne. Jeśli słyszymy nawoływanie do jeszcze bogatszej, niż była dotąd, kulturalnej pracy, nawet w znaczeniu materjalnem, do coraz głębszego wydzierania tajemnic przyrodzie i wprzęgania ich w służbę ludziom, i jeżeli w tej wzmożonej twórczości kulturalnej upatruje się coś należącego do ideału nowego człowieka, możemy to zapatrywanie uznać za swoje i dosłuchać się w niem wezwania Bożego. Broń Boże, by świat religijny zaznaczał swój udział w pochodzie kulturalnym ludzkości

jedynie korzystaniem z jego dobrodziejstw, zjadaniem owoców pracy ludzi niewierzących. Nie wystarcza także zaznaczać ten udział chociażby czynną pomocą, ale w tylnych szeregach maruderów. Katolicyzm ma w sobie wszystkie dane po temu, by stanowić źródło natchnienia do twórczości kulturalnej, by być jej pionierem, iść na czele zwycięskiego cywilizacyjnego pochodu. Jeśli gdzie i kiedy było inaczej, to trzeba nad tem ubolewać i odpowiedzialnością za to obarczyć niedoskonałych katolików, którzy myśli Bożej z powierzonej im nauki wyczytać nie umieli.[1])

W świetle tego zasadniczego rozważania znajdziemy prawdziwe znaczenie owych napomnień ewangelicznych, abyśmy patrząc na ptaki niebieskie i lilję polne nie troszczyli się o to, co jeść będziemy i czem przyodziewać się będziemy. (*Mt.* 6, 26). Niema tu potępienia kulturalnej pracy, ani gospodarczej zapobiegliwości; potępiony tutaj jest tylko inny podwójny błąd. Po pierwsze potępione zapominanie o prawdzie, że wszystko co mamy i co nawet sami stworzyliśmy, pochodzi ostatecznie od Boga, Twórcy zarówno rozumu naszego jak poddanej nam przyrody i dlatego wszystko mamy zdobywać w zależności od Boga i „z dziękczynieniem" za Jego dary; powtóre, potępione jest zatrzymywanie się na kulturze materjalnej, jako na celu wyłącznym i ostatecznym, z zapoznaniem Królestwa Bożego w doczesności i wieczności. Kiedy się jednak kulturę materjalną postawi na właściwe miejsce, jako środek do celu a nie sam cel wszystkich ludzkich wysiłków, kiedy się „szuka nasamprzód Królestwa Bożego i sprawiedliwości jego", to wolno i trzeba o „resztę" także zabiegać, zwłaszcza, że ta „reszta" jest konieczna do realizacji tego, co jest główne, Królestwa Bożego.

W świetle tych rozważań zdobędziemy także właściwe zapatrywanie się na owych świętych, którzy uciekali od kulturalnego świata na pustynie, lub poza kraty klasztorne dla zbawienia dusz swoich. Mogą stanowić oni przedmiot naszego podziwu, lecz nie musimy ich koniecznie uważać za

---

[1]) Na ten i pokrewne tematy pisałem już w artykułach: „Pracy dostojność i organizacja" (*Przegl. Pow.* luty 1924), „Ideologja bolszewizmu" (*tamże*, maj 1932), „Technika a modlitwa" (*tamże*, marzec 1933).

jedyne wzory do naśladowania. Ich ucieczka od świata, świadcząca o wielkiej zdolności do ofiary, była wywołana szczególnemi trudnościami zbawienia w pogańskiej atmosferze; nadto była jakby żywem przypomnieniem temuż światu, zbyt jednostronnie pogrążonemu w doczesności, że istnieje jeszcze coś ważniejszego od kulturalnych bogactw, bo dusza i wieczność. Zapewne tacy abnegaci doczesnej kultury zawsze w pewnej ilości będą potrzebni dla samego świata i pożyteczni, lecz całe społeczeństwo chrześcijańskie nie może się w takich abnegatów zamienić.

Rzeczywiście w dziejach Kościoła i w historji pobożności chrześcijańskiej obserwujemy pewne przesuwanie się ideału chrześcijanina od ucieczki od świata w kierunku czynnej z nim współpracy twórczej. W zaraniu chrześcijaństwa dość powszechnie oczekiwano bliskiego końca świata i dlatego mniej odczuwano potrzebę dalszej kulturalnej twórczości w nim. Uwagę niejako wytężano na czuwanie, by spotkać powracającego Pana. Potem wszakże rozumiano coraz lepiej, że skoro Pan, odchodząc, pozostawił sługom „talenty", to nie poto, aby je zachowali zakopując w ziemi, lecz nato, by niemi pracowali i kapitał pozostawiony pomnażali. Dotyczy to również kulturalnej pracy. Dlatego pobożność chrześcijańska coraz więcej oddalała się od jednostronnej ukrytej kontemplacji, a łączyła z nią życie czynne wśród kulturalnego świata. Tworzyła w tym celu coraz to liczniejsze i coraz bardziej do życia w świecie przystosowane zakony. Jeżeli chodzi o „eschatologję" współczesnego chrześcijanina, to zamknąłbym ją w takiej maksymie: tak czuwać nad duszą swoją, jakby Chrystus każdej chwili miał przyjść na sąd, a tyle i tak pracować dla świata, nawet dla jego materjalnej kultury, jakby ten świat miał trwać wiecznie.

Przeciwko kulturze materjalnej podnoszone są pewne zarzuty nawet ze strony ludzi obcych religji, a przez ludzi wierzących skwapliwie powtarzane. Kultura — powiadają — zamiast uszczęśliwić ludzkość, przynosi jej ciągłe rozczarowania; technika przy najwyższym swoim rozwoju, zamiast pomnażać dobrobyt ludzkości, tworzy zastępy nędzarzy pozbawionych pracy i chleba; wynalazki stają się narzędziami nienawiści i zniszczenia. Czy nie jest to wskazówką, że nie

spoczywa na tej kulturze błogosławieństwo Boże, że zatem trzeba się od niej odwrócić i cofnąć do prostszych form życia i działania?

Sądzimy, że jakkolwiek pewne stwierdzenia faktów są zgodne z prawdą, wniosek z nich jest fałszywy i nieuzasadniony. Wina bowiem dzisiejszych niedomagań nie leży w kulturze materjalnej jako takiej, ani w rozwoju techniki, ale w tem, że równomiernie z niemi nie rozwijano kultury moralnej człowieka, czyli że zapomniano o owem „szukaniu najpierw Królestwa Bożego i sprawiedliwości jego". Technika, maszyny, kultura stają się takiemi, jakim jest człowiek, który je tworzy. One są bowiem przedłużeniem jego ducha. Może on, zależnie od swojej postawy moralnej, czynić je narzędziami zrealizowania w świecie miłości bliźniego, łagodzenia nędzy, podnoszenia duchowego poziomu ludzi, może jednak za ich pomocą szerzyć moralne zepsucie, lub zamienić je w narzędzie wyzysku drugich, zniszczenia. Dlatego, powtarzamy, nie potępianie kultury, ani odwracanie się od niej i cofanie (bo dokąd? do epoki troglodytów?), ale pilniejsza moralna uprawa człowieka, równoległe z rozwojem zewnętrznej kultury, ma być zadaniem naszych czasów i programem praktycznego katolicyzmu.

Ostatnie zdanie doprowadza nas do następnego punktu naszych rozważań — do stosunku człowieka do samego siebie. Chodzi tu o pracę, już nie nad zewnętrzną przyrodą, ale nad samym sobą i własną naturą.

Wydaje się rzeczą pewną, że już sama właściwa postawa człowieka wobec niższej przyrody uszlachetnia jego samego. Właściwą zaś postawą względem niej, jakiej uczy nas Objawienie Boże, nie jest sama tylko eksploatacja i kulturalne jej podnoszenie, o których mówiliśmy wyżej, ale odpowiedni uczuciowy stosunek i umysłowy pogląd na nią. Światopogląd dualistyczny w naturze materjalnej widział dzieło jakiegoś psotliwego i wrogiego ducha ciemności, Arymana, dla materjalistycznego monizmu, znowu materja jest absolutem (podlegającym wszakże ciągłej fatalistycznej ewolucji). W przeciwieństwie do tych zapatrywań Objawienie przedstawia nam przyrodę jako dzieło wszechmocnego Boga, jako odblask Jego mądrości i dar Jego dobroci, dany rozumnemu

stworzeniu. Człowiek religijny zatem przyrodę nietylko wyzyskuje, do czego ma prawo, ale ją czci i kocha, jako dzieło Boże. Tym sposobem czci i kocha właściwie Boga, który w przyrodzie się objawia i w niej daje pomoc do osiągnięcia człowiekowi jego celu. Postawa człowieka wierzącego do przyrody może i powinna być postawą religijną, może i powinna go podnosić i ducha jego uszlachetniać. Dlatego trudno uważać za ideał ów przesadny spiritualizm, który w zewnętrznej przyrodzie widzi tylko ścianę odgradzającą człowieka od Boga i każe zamykać oczy na piękno przyrody, by rzekomo ułatwić bezpośrednią kontemplację piękna niestworzonego. Nie przecząc możliwości podniesienia przez Boga jakiejś wybranej duszy do takiej bezpośredniej kontemplacji, sądzę, że w tem ziemskiem bytowaniu normalną drogą wznoszenia się do Boga — *itinerarium ad Deum* — jest dla człowieka wznoszenie się poprzez prawdę, piękno i dobro stworzonej natury. Dlatego też tak nas zachwyca owo wielkie umiłowanie przyrody u św. Franciszka z Asyżu, podczas gdy zbyt ascetyczne odwracanie się od niej niektórych świętych, przy całem uznaniu dla pobudek, jakiemi się powodowali, ma w sobie raczej coś niesympatycznego, jakby jakiś spóźniony posmak manichejskiego dualizmu.

Lecz człowiek sam należy także do przyrody, owszem jest jej najdoskonalszym tworem i uwieńczeniem. Jeżeli duchowemi władzami swojemi wyrasta z niej i ponad nią, to życiem wegetatywnem i zmysłową stroną jest ściśle w nią wrośnięty. I tu powstaje problem właściwego ustosunkowania się człowieka do własnej zmysłowej połowy.

Chodzi mam tutaj nie o to, czego nikt nie kwestjonuje, o dostarczenie ciału koniecznego dlań pożywienia, odzienia, snu, pewnej dozy rozrywek, boć tego, choćby z czystego wyrachowania, dostarczamy także wyzyskiwanemu przez nas zwierzęciu roboczemu. Chodzi tutaj o właściwą duchową postawę względem niższej naszej połowy. A sądzę, że stawianie tego problemu nie jest niepotrzebne. Zdaje mi się bowiem, że nie wszystko i nie zawsze jest w porządku w naszych zapatrywaniach pod tym względem. Oto, naprzykład, ktoś rozumie, że można zachwycać się pięknem gwiazd, kwiatów, wreszcie zwierząt: podziwia się piękno rasowego psa

lub konia. Lecz kiedy dochodzi się do człowieka — *stop!* Jakby się przypuszczało, że chrześcijaństwo każe w jego zmysłowej naturze widzieć tylko szkaradę, zepsucie, a uznanie dla jego piękna podejrzewa się o moralną niedoskonałość. Dla wielu ascetów, i w teorji i w praktyce, ciało to przedewszystkiem wróg duszy, z którym trzeba walczyć, a w najlepszym razie „osiołek", którego zaprzęga się do pracy, ale którego się nie kocha, ani piękna jego nie chwali. Oczywista rzecz, że przy takiem nastawieniu duszy względem ciała nie może być mowy nietylko o „kulcie" ciała, ale nawet o jego „kulturze". Pociąga to za sobą, niby rykoszetowe odbicie, lekceważenie i owej materjalnej kultury, o której wyżej była mowa, boć ona w przeważającej mierze służy właśnie temu postponowanemu ciału.

W tej właśnie dziedzinie kultury ciała, czyli, jak się ją nazywa obecnie, kultury fizycznej człowieka, zachodzą niepożądane nieporozumienia między nowemi hasłami, a pewnymi ludźmi reprezentującymi — przynajmniej we własnem mniemaniu — doktrynę katolicką. Wiadomo jak wielką wagę przypisuje się w nowoczesnem wychowaniu owej kulturze fizycznej i ile czasu się jej poświęca. Nauka higjeny, ćwiczenia cielesne, gimnastyka, sporty, turystyka, mają wychować dzielne fizycznie jednostki; eugeniści zaś myślą o środkach fizycznego podniesienia całej rasy ludzkiej. I oto te usiłowania spotykają się często z przyganą, wypowiadaną niby w interesie ducha ludzkiego, a nawet religji. Ćwiczenia fizyczne wszak zabierają tyle czasu, którego możnaby użyć na kształcenie umysłu, chociażby na lepsze wyuczenie się gramatyki czy rachunków! Niewątpliwie kultura fizyczna często przybiera formy, kłócące się z moralnością, a nawet dla ciała szkodliwe, jak to ma miejsce w rozmaitych rekordowych wyczynach, ale potępia się nietylko przesady i ekstrawagancje, co byłoby zupełnie słusznem, lecz wogóle samo akcentowanie kultury fizycznej wydaje się wielu nawrotem do pogaństwa. Kiedy się zaś zajmuje takie negatywne stanowisko imieniem religji chrześcijańskiej, ściąga się z przeciwnej strony na katolicyzm zarzut wstecznictwa i posępnego i wrogiego naturze ludzkiej ascetyzmu. Niechętni religji obarczają za to odpowiedzialnością naukę katolicką, znaj-

dują sposobność do zniesławiania Kościoła i do walki z nim o wpływy na wychowanie.

Otóż, zdaje się zachodzi tu tragiczne nieporozumienie. Niewątpliwie w tem podkreślaniu fizycznej strony wychowania i w ocenianiu fizycznych walorów człowieka jest pewien nawrót w kierunku pogaństwa, zwłaszcza klasycznego pogaństwa Grecji i Rzymu. Niewątpliwie także należy bronić życia chrześcijańskiego przed spoganieniem. Lecz czy wszystko w tym nawrocie do „pogaństwa" należy potępiać? Zdaje się nam, że nie. Naszem zdaniem, mamy tu do czynienia z dialektycznym procesem według schematu Hegla. Pogaństwo klasyczne niewątpliwie przesadziło w kulturze i kulcie ciała ze szkodą duchowej strony człowieka, chrześcijaństwo więc w pierwotnej swej fazie spełniło dobroczynną rolę, wysuwając na czoło starań i zainteresowań tę właśnie duchową stronę. Lecz można przyznać, że w walce z pogaństwem łatwo było zapoznać i zaniedbać i to, co z niego można było przyswoić w chrześcijaństwie. Czy nie stało się to w rzeczywistości? Przeciwko namaszczonemu oliwą i wygimnastykowanemu bywalcowi stadjonu postawiono ideał wychudzonego i niemytego mieszkańca pustyni. Obok tej siły kontrastu dwóch religij i kultur, działały tu jeszcze inne czynniki. Odegrała pewną rolę filozofja Platona, zresztą także pogańska, która ciążyła długo na myśli chrześcijańskiej, a według której człowiek — to duch, mieszkający w materjalnem ciele niby w więzieniu, które dla niego jest karą i nieszczęściem. Czy warto dbać o kulturę więzienia, czy można kochać je? Może także eschatologiczne oczekiwania w pierwszych wiekach przyczyniły się do zaniedbania kultury fizycznej człowieka. Dość, że jednostronne duchowe nastawienie tak w wychowaniu, jak w życiu chrześcijańskiem przeciągnęło się, przynajmniej w teorji, aż w późne średniowiecze. Mówimy: przynajmniej w teorji, boć w praktyce instynkty człowieka zaciemniały wyznawany ideał, a życie wprost zmuszało do wielu od niego odchyleń.

Mieliśmy więc „tezę" klasycznego pogaństwa i „antytezę" średniowiecznego chrześcijaństwa. Dopiero Odrodzenie usiłuje wytworzyć z nich niejaką „syntezę". Perypetje ścierania się dwóch tych pierwiastków będą jeszcze rozmaite,

ale zdaje się, że od czasów Renesansu uchrześcijanionego, od owego „humanizmu pobożnego", którego początki tak świetnie opowiedział H. Brémond, [1]) rozwój postępuje po linji syntezy i równowagi między kulturą ducha i ciała. Odbije się to nawet na typie świętości w wiekach ostatnich, jak to nam uświadamia Pourrat w swej książce o pobożności chrześcijańskiej. [2])

Tej syntezie i równowadze sprzyja katolicka nauka o człowieku. Katolicka myśl otrząsnęła się już dawno z nauki Platona o naturze człowieka, przyjmując na jej miejsce antropologję Arystotelesa. Według tej ostatniej człowiekiem nie jest duch, mieszkający w ciele niby w przymusowem więzieniu; jest nim żywy materjalny organizm. Dusza to „forma" substancjalna człowieka, ale człowiek to dusza i ciało. Chrześcijański dogmat dodaje, że nie sama dusza jest nieśmiertelna, ale i ciało, które ma otrzymać życie wieczne po zmartwychwstaniu. Dusza i ciało nie są nieprzyjaciółmi, których zasadniczym stosunkiem wzajemnym musiałaby być nienawiść i walka. Przeciwnie, są to dwie połowy jednego ludzkiego jestestwa, wymagające jedna drugiej do pełni swego własnego istnienia. Owszem to, co nazywamy ciałem, to już jest syntezą pierwiastka duchowego i materji, bo ta sama dusza, która jest podmiotem duchowych czynności, myślenia i chcenia, jest także siłą dającą materji życie i wykonywującą przy pomocy ożywionej materji swoje niższe zmysłowe funkcje, jako podłoże wyższego, duchowego życia. Chrześcijaństwo jeszcze poucza, że w porządku nadprzyrodzonym nie sama dusza w jakiemś oderwaniu od ciała, ale człowiek z nich złożony jest świątynią Boga w Trójcy jedynego. Wreszcie wierzymy, że ciało, we wszystkiem podobne naszemu, stało się ciałem samego Boga w tajemnicy wcielenia Słowa.

To wszystko upoważnia nas do pozytywnego i życzliwego ustosunkowania się do cielesnej strony naszego jestestwa. Zatem i uznanie piękna ludzkiego ciała, jako utworu

---

[1]) *L'Histoire litteraire du sentiment religieux*, tom I.

[2]) P. Pourrat: *La Spiritualité chrétienne*. Cztery tomy. Paryż, księgarnia Lecoffre.

Bożego z pomiędzy materjalnych stworzeń najdoskonalszego, i podnoszenie jego sprawności przez wychowanie fizyczne, sporty, turystykę, i nawet eugenika, dobrze pojęta, w celu fizycznego podniesienia społeczeństwa znajduje w nauce katolickiej nietylko swoje usprawiedliwienie, ale nawet, przy zachowaniu pewnych warunków, uświęcenie. Wiemy jaką dostojność uznaje Kościół katolicki w instytucji małżeństwa, w której wszakże „ciało" tak wielką rolę odgrywa. Nie będziemy się też dziwili, że papież (Pius XI w r. 1923) osobną encykliką zachęca do górskiej turystyki, podnosząc jej walory dla ciała i dla duszy, a do Rytuału wprowadza poświęcenie przyborów turystycznych.

Powiedzieliśmy, że fizyczna kultura ciała znajduje nawet uświęcenie przy „zachowaniu pewnych warunków". Można na nią całą rozciągnąć przepis, dany przez św. Pawła odnośnie do przyjmowania pokarmów. „Czy tedy jecie, czy pijecie, czy co innego czynicie, wszystko ku chwale Bożej czyńcie" (*I Kor.* 10, 31). Zasadniczą w tych sprawach maksymą chrześcijanina ma być jedno: by całe staranie o ciało i cała jego kultura zmierzały do celów wyższych, duchowych i moralnych, a przez nie do „chwały Bożej". Chodzi tu o podporządkowanie dziedziny fizycznej w człowieku dziedzinie duchowej, o należyte obu ich zharmonizowanie, o hierarchję ich walorów, nie zaś o walkę jednej z drugą, o potępianie jednej w imię drugiej. Dlatego, jeśli ideał człowieka i nowożytne jego wychowanie tak silnie podkreśla fizyczną stronę, to nie w tem zawiera się jego błąd, że tak czyni, — błąd będzie wtedy, kiedy z wychowania fizycznego uczyni się cel główny, kiedy się na niem poprzestanie. Lecz i w takim nawet razie katolicyzm nie potrzebowałby wypowiadać wojny fizycznej kulturze człowieka, lecz miałby powołanie uzupełnić ją, wskazując na to co ważniejsze, na sprawy ducha i ucząc uświęcać to, co mniej ważne, chociaż ważne, kulturę ciała.

Lecz płaszczyzna tarć między nowoczesnem wychowaniem a chrześcijańskim ideałem człowieka nie na tem polega, jakoby chrześcijaństwo myślało o całym człowieku, a wychowanie nowoczesne wyłącznie o jego fizycznej stronie. Bo wiadomo, że i to ostatnie dąży do wychowania całego

człowieka, do rozwinięcia także jego intelektu, zahartowania woli, wzbogacenia strony uczuciowej. Niema chyba ani jednego moralisty ani pedagoga, nawet w materjalistycznym obozie, któryby nie uwzględniał walorów duchowych, a nawet nie kładł ich na pierwszem miejscu przed walorami fizycznemi. W praktyce mogą się tu zdarzyć jakieś odwrócenia tej słusznej hierarchji, nigdy chyba w teorji. Zatarg między chrześcijańską ideologją, a nowoczesnemi próbami stworzenia nowego człowieka polega na tem, że nowoczesne próby noszą markę laicyzmu i naturalizmu, to jest że moraliści i pedagodzy tego pokroju wychowanie człowieka i jego moralność chcą uniezależnić od kwestji istnienia Boga, jako ich zdaniem spornej, podczas gdy życie ludzkie trzeba oprzeć na jakimś przez wszystkich uznanym fundamencie, za jaki w danym razie uznają tylko rozum człowieka. Następnie, że nawet ci z pomiędzy nich, którzy istnienie Boga i nieśmiertelność duszy przyjmują, nic nie wiedzą o religji objawionej, ani o celu nadprzyrodzonym człowieka i środkach do tego celu, przez Kościół podawanych. Mamy więc do czynienia z przeciwnikami dwojakiego rodzaju: z ludźmi, przeczącymi istnieniu Boga lub w praktyce chcącymi się bez niego obejść, i z ludźmi mającymi niejakie zrozumienie dla religji, ale tylko dla religji naturalnej, czysto rozumowej, od autorytetów kościelnych niezależnej. Z pierwszymi, materjalistami i sceptykami, trudne jest jakiekolwiek porozumienie katolicyzmu. Co najwięcej można im wykazywać jak bezskuteczne są ich próby moralnego wychowania człowieka, tembardziej stworzenia wyższego jego typu, bez oparcia się o Boga, sankcjonującego chociażby naturalną tylko moralność. Z grugimi musimy ucierać się o porządek nadprzyrodzony w celach i drogach człowieka. Jest to utarczka supranaturalizmu chrześcijańskiego z deistycznym naturalizmem.

Zdawaćby się mogło na pierwszy rzut oka, że katolicyzm musi zająć na całej linji wrogie stanowisko względem takiego naturalizmu. Tymczasem tak nie jest, bo w naturaliźmie nie to jest błędem, co on przyjmuje i co twierdzi, lecz jego negacja wyższego, nadprzyrodzonego porządku. Powiedzenie teologiczne: *gratia supponit naturam* — łaska

przypuszcza istnienie natury, oznacza, że porządek nadprzyrodzony nietylko nie obala porządku naturalnego, ale się na nim wspiera i wyższą doskonałością naturę wzbogaca. Objawienie chrześcijańskie nie obala ani jednej prawdy, do jakiej rozum ludzki doszedł, ani jednej rozumnej instytucji życiowej, jaką człowiek stworzył. Objawienie otwiera tylko przed człowiekiem dalsze perspektywy, którychby sam nie dostrzegł, stawia przed nim wyższy ideał, któregoby on sam nie odkrył. Według Objawienia, człowiek nie jest tylko człowiekiem, w znaczeniu ostatniego ogniwa stworzeń Bożych na ziemi, ale czemś więcej, bo dzieckiem Bożem, przeznaczonem do uczestnictwa w wiekuistej Boskiej szczęśliwości. Ten ideał nie kłóci się bynajmniej z życiem naturalnie rozumnem, owszem wymaga go, potęguje je, uszlachetnia i w wyższe rejony podnosi. Oto, z czem należy nam, katolikom, iść do wyznawców naturalizmu! Mówić im, że katolicyzm nie zamierza walczyć z ich szlachetnemi wysiłkami nad wychowaniem lepszego człowieka, że z radością wita wszystkie ich doświadczenia i dodatnie zdobycze pedagogiczne, przynosi im nie negację i walkę, ale nowe nieznane im bogactwa ideałów i środków do ich osiągnięcia, że jeśli zachodzi między katolicyzmem a nimi, naturalistami, jakaś niezgoda, to polega ona jedynie na tem, że katolicyzm broni wyższych, powierzonych mu przez Boga wartości przeciwko negacji tychże i odrzucaniu ich.

Do ostrzejszej walki z naturalizmem skłaniał, być może, niektórych katolików bardziej pesymistyczny pogląd na naturę ludzką po grzechu pierworodnym. Mówi się bowiem o naturze „upadłej", „zepsutej" potomstwa Adamowego, nic więc łatwiejszego, jak potępienie naturalizmu, który właśnie na tej zepsutej i upadłej naturze wszystko buduje. Lecz rozwój katolickiej teologji, jaki dokonał się po Soborze Trydenckim w walce z przesadnie pojętym augustynizmem Lutra, Du Bay'a i Jansenjusza, wyklarował dostatecznie pojęcia w tej dziedzinie. Natura nasza przez grzech pierworodny nie została skażona wewnętrznie. Jej upadek, obniżenie i zepsucie oznaczają tylko postradanie przez nią wyższych nadnaturalnych, jej się nienależących, a zatem w stosunku do niej jakby zewnętrznych darów i prerogatyw, jakiemi

z czystej łaski ozdobił Bóg pierwszego człowieka. Przez grzech pierworodny człowiek spadł niejako do naturalnego swego poziomu, podczas gdy Bóg przeznaczał mu wyższą godność — dziecka Bożego.[1]) Utracony porządek i przeznaczenie nadprzyrodzone przywraca nam Odkupienie Chrystusowe i oto z tem przychodzi do naturalizmu Kościół katolicki. Zaiste czemu naturalizm miałby się bronić przed tym darem?

Po rozpatrzeniu stosunku człowieka do przyrody i do samego siebie pozostaje nam zastanowić się nad jego stosunkiem do innych ludzi. Jakie żądania stawia się pod tym względem poszukiwanemu nowemu człowiekowi i co w tem może pomóc katolicyzm?

Żądania możnaby zawrzeć w jednym wyrazie: większe uspołecznienie. Wiemy do czego prowadzi bolszewizm — do zaprzeczenia samodzielności jednostki i zupełnego pochłonięcia jej przez kolektywizm. Wiemy, że gdzieindziej rozbrzmiewa hasło „wychowania państwowego", lub „narodowego", co w jednym i drugim razie także zmierza do zmniejszenia praw, a pomnożenia obowiązków jednostki w stosunku do państwa, lub narodu. Ideał indywidualizmu wszędzie blednieje. Jeżeli gdzie się mówi o potrzebie wytworzenia silnych, bogatych indywidualności, to jednak stawia się żądanie, by takie jednostki tem większą spełniały służbę państwu czy narodowi.

Zagadnienie stosunku jednostki ludzkiej do zbiorowości było zawsze arcytrudnem do rozwiązania i prowadziło do widocznych antynomij. Stawiano pytanie: czy jednostka istnieje dla społeczeństwa, czy społeczeństwo dla jednostki? I na to pytanie rozmaicie odpowiadano.

Jedni wskazując na to, że musiały przecież najpierw istnieć jednostki, zanim się z nich poczęły tworzyć gromady, społeczności, twierdzili, że jednostki są bytami pierwotnemi, podczas gdy społeczności są bytami pochodnemi, że społeczeństwa nie istnieją poza jednostkami. Twierdzili, że zrzeszaniu się i uspołecznianiu ludzie poddali się jedynie we

---

[1]) Por. książkę A. Verriele'a: *Le Surnaturel en nous et le Péché originel.* Paris. Bloud et Gay.

własnym interesie jednostek, w celach skuteczniejszej walki z innymi ludźmi, z przyrodą, wreszcie w celu uprzyjemnienia sobie nawzajem życia. Słowem uspołecznienie, zrzeszenie się, państwowość, nie posiadają innego celu jak ten, by jednostkom w nich było dobrze. Jest to stanowisko zarówno nominalizmu średniowiecznego, jak późniejszego demokratycznego liberalizmu, stanowisko, na którem budował swą teorję „Umowy społecznej" J. J. Rousseau.

Ten punkt widzenia, zdaje się tak prosty i rozumny, w konsekwencjach swoich jednak musi prowadzić do rozstroju społecznego i anarchji. Jeżeli bowiem dobro jednostek jest racją bytu społeczeństwa, jako pewnej uorganizowanej całości, to jakiem prawem można mieć za złe tym jednostkom, że z życia społecznego usiłują wyciągnąć jaknajwięcej korzyści dla siebie? A gdy tak wszystkie postępować będą, czyż nie zrodzi to ustawicznej wojny, może niekrwawej, ale niemniej prawdziwej, wojny jednostek i grup mniejszych o podział korzyści z uspołecznionego życia? Wszak o tem, co jest dla jednostki dobre, decyduje ona sama. Ostatecznie o wygranej decydować będzie siła, spryt, zrzeszanie się w grupy mniejsze w obrębie społeczności większych. Teorja indywidualistyczna prowadzi także do anarchji, bo według niej jednostki są źródłem wszelkiej nad sobą władzy. Lecz w takim razie jakiem prawem można mieć im za złe, kiedy władzy, która im się nie spodoba, nie uznają, z nią walczyć będą, albo gdy wogóle nie zechcą mieć żadnej władzy, ani ponosić żadnych ciężarów publicznych, obiecując sobie, że swoje jednostkowe cele sami osiągną bez pomocy organizacji państwowej?

Drugie rozwiązanie wskazuje na naturalną zależność jednostki od zbiorowości. Człowiek — powiadają obrońcy tego poglądu — nie rodzi się na pustyni, by potem z jakimś własnym kapitałem wejść dopiero do związku społecznego. Rodzi się on już w zorganizowanem społeczeństwie, korzysta z jego opieki, usług, wychowania; społeczeństwo jest wcześniejsze, niż on, i trwać będzie, kiedy jego nie stanie. Zatem jednostka jest bytem pochodnym, istnieje nie przez siebie samą, ale jako cząstka społeczeństwa do niego należy. Jest ona komórką w organiźmie społecznym, a komórka nie

żyje dla siebie samej, tylko dla całego organizmu. Niedaleko stąd do wniosku, że wartości niezależnej od całości jednostka nie posiada, że zbiorowość może ją złożyć na ołtarzu własnego dobra, wyzyskać ją do ostatka lub zniszczyć. Takiem jest stanowisko filozoficznego realizmu, począwszy od Platona, poprzez wszelkie odcienia panteizmu, aż do kolektywistycznych i „państwowych" ideologij naszych czasów. Niezawsze wypowiadają się one do ostatka, życie bowiem częstokroć idzie po zygzakowatej drodze niekonsekwencyj i kompromisów, ale do takich wniosków prowadziłaby logika tej teorji, gdyby jej ulegano. Bądź co bądź systemy polityczne, oparte na zasadzie prymatu zbiorowości nad jednostką, prowadzą częstokroć pod firmą „silnego rządu" do arbitralności rządzących, do tyranji, hołdują maksymie: siła przed prawem, aż wreszcie załamują się pod ciężarem powszechnego niezadowolenia, niekiedy rewolty.

Pogodzenia indywidualizmu i podporządkowania się zbiorowości, własnego interesu z dobrem ogólnem, egoizmu z altruizmem, wolności z autorytetem zapewne nigdy się nie osiągnie, dopóki się będzie chciało osiągnąć tę zgodę jedynie w płaszczyźnie doczesności i interesów. Zbyt silnym jest w człowieku instynkt egoizmu, by dał się bez reszty rozpuścić w pojęciu „dobra powszechnego". Zbyt łatwo wpada w oczy, że owo „dobro powszechne", dla którego mu każą składać ofiary, to w gruncie rzeczy dobro innych jednostek, z wyłączeniem jego samego, dobro zatem wcale nie powszechne. Zbyt łatwo także spostrzec, że państwo, naród, ojczyzna, klasa, w abstrakcji od jednostek, z których się składają, to fikcje myślowe lub poetyckie: w gruncie rzeczy jeśli czynimy, z dobrej woli czy przymusu, jakąś ofiarę z własnego egoizmu, korzystają z niej zawsze jednostki, bliższe lub dalsze, obecnie żyjące lub przyszłe, ale jednostki, niekiedy może wcale nieliczne. Altruizm jednych służy egoizmowi innych, czy więc możliwym będzie ów altruizm, jeśli się ma na względzie, jako zasadę uspołecznienia, jedynie doczesne korzyści? Prawda, że bolszewizm obiecuje tak przekształcić psychikę człowieka, by mu w myśli nie powstało pragnienie służenia komu innemu, jak zbiorowości, kolektywowi. Przyszły komunista ma być altruistą, czy ko-

lektywistą siłą fizycznego determinizmu. Jeśli bolszewizmowi uda się osiągnąć to, w co wątpić można, to jeszcze powstanie pytanie: co będzie moralnie wart taki altruizm?

A jednak nie ulega wątpliwości, że bez dużej dozy altruizmu i to dobrowolnego, niema i być nie może jako tako znośnego współżycia ludzi w społeczeństwach. Tembardziej nie można marzyć o stworzeniu nowego doskonalszego człowieka bez spotęgowania w nim działania altruistycznych pobudek. I to właśnie niesie ze sobą religja. Sankcjonuje ona instynkt społeczny człowieka, odnosząc go do Boga, jako twórcy natury ludzkiej, życie zatem w społeczeństwie, w przystosowaniu się do innych ludzi, zatwierdza ona jako obowiązek moralny, a nie rzecz samego tylko interesu jednostek. — Kiedy na straży tego interesu stoi dostatecznie inny instynkt — samozachowawczy, instynkt miłości własnej, to religja go nie podsyca przychodząc z „deklaracją praw człowieka", ale ogranicza i krępuje niosąc dekalog obowiązków, streszczających się w obowiązku miłości bliźniego, jak samego siebie. A antynomję między interesem jednostek rozstrzyga w ten sposób, że ostatecznie żadna z nich nie istnieje tylko dla drugich, ale wszystkie istnieją dla Boga i wieczności, którą osiągają służąc miłośnie jedne drugim. Na tej zasadzie — miłości i ofiary — religja buduje najpierwszą i najprostszą społeczność, rodzinę, tą zasadą każe regulować współżycie grup większych, aż do tworów państwowych i stosunków międzynarodowych włącznie.

W świetle religji traci sens pytanie czy jednostka jest dla społeczeństwa czy społeczeństwo dla jednostki, bo zarówno jedno jak drugie jest prawdą. Społeczeństwo jest dla jednostki, bo życie w społeczeństwie ułatwia człowiekowi osiągnięcie jego ludzkich przeznaczeń, ale i jednostka jest dla społeczeństwa, bo jednem z tych przeznaczeń człowieka jest służenie innym ludziom. Ostatecznie i jednostka i społeczeństwo istnieją dla realizacji zamierzeń Bożych, sięgającego w wieczność królestwa miłości.

Podobnież religja rozwiązuje i inne zagadnienie życia w społeczeństwie, zagadnienie wolności i autorytetu. Niewątpliwie jednostka ludzka ma tę wyższość nad wszelką władzą ziemską, że ona jest przeznaczona do wieczności, pod-

czas gdy władza jest tylko doczesną, że jednostka ma do osiągnięcia cele duchowe, bo udoskonalenie i zbawienie swojej duszy, podczas gdy władza ziemska ma jej służyć tylko doczesnemi ułatwieniami w osiągnięciu tych celów. Jednostka jest także w tem znaczeniu wolna i niezależna, że żadna władza ziemska nie ma prawa przeszkadzać jej w dążeniu do tych celów, t. j. służeniu Bogu. Natomiast jednostka jest skrępowana tem, że z woli Bożej musi pozostawać pod jakąś władzą, która gdy jest prawowitą (nie wchodzimy tutaj w tytuły prawowitości) i dopóki nie narzuca czegoś, co sprzeciwia się prawu Bożemu, jest emanacją władzy Boga nad człowiekiem. Jednostka religijna musi odnosić się do władzy religijnie. Tym sposobem religja utrzymuje równowagę między wolnością a autorytetem, zarówno pierwszej jak drugiemu zakreślając właściwe granice. Religja wychowuje świadomego swej odpowiedzialności obywatela, w zarodku tępi anarchję, ale i na dzierżących władzę nakłada obowiązek stosowania się do prawa Bożego i zapobiega ich samowoli i tyranji. Dlatego, jeśli w wołaniach o nowego człowieka mieszczą się zarówno wołania o tęgie, bogate indywidualności, jak o „wychowanie państwowe" takich dzielnych i bogatych jednostek, to nigdzie nie znajdziemy tak doskonałego umotywowania tych wołań i środków do ich urzeczywistnienia, jak w religijnem wychowaniu.

To, co się powiedziało o znaczeniu religji w dziedzinie uspołecznienia, a nawet „upaństwowienia" człowieka, dałoby się powiedzieć nawet o religji naturalnej, gdyby ona w obecnym porządku rzeczy istnieć mogła. Lecz Objawienie pouczyło nas, że inną jest wola Boża względem ludzkości i dało nam religję wyższą, nadprzyrodzoną, w postaci chrześcijaństwa. I właśnie chrześcijaństwo, w szczególności nauka katolicka, rzuca nowy snop światła na te zagadnienia, któreśmy co dopiero roztrząsali: zagadnienia stosunku jednostki do społeczeństwa, poddanych do władzy, jednych ludzi do drugich. Społeczeństwo ludzkie, według Objawienia, jest — częściowo już zrealizowaną, częściowo w możliwości i powinności — jedną rodziną nadprzyrodzoną, która posiada w swem łonie wcielonego Boga, w Osobie Jezusa Chrystusa. Przez Niego ludzie się stają „synami Bożymi". Jezus Chry-

stus to Głowa ludzkości odrodzonej, to Król nowego społeczeństwa ludzkiego.[1]) Po dokonaniu dzieła odkupienia wszelka władza „pochodząca od Boga" płynie poprzez Tego, któremu została „dana wszelka władza na niebie i na ziemi" (*Mt.* 28, 18). W szczególności dla realizacji duchowych owoców swego odkupienia, utworzył On osobną wyższą społeczność, którą nazwał Kościołem (t. j. zgromadzeniem) swoim i z którym, i opieką zgóry i tajemniczą obecnością w Eucharystji „pozostaje po wszystkie dni aż do skończenia świata" (*Mt.* 28, 20).

Kościół, będący „mistycznem ciałem Chrystusa", jest jakby uwieńczeniem uspołecznienia ludzi. Do społeczności naturalnych, jakiemi są rodzina, państwo i inne rozumne ugrupowania, nie odnosi się wrogo, negatywnie. Nie przychodzi, by je zastąpić, lecz by im dać wyższą sankcję, uświęcić, podnieść i swoją współpracą ich działalność spotęgować i uzupełnić. Zarazem jest on idealnym wzorem dla społeczności naturalnych, bo w nim urzeczywistnia się swobodne oddanie się człowieka Bogu, w nim ożywiającym pierwiastkiem nie jest egoizm jakikolwiek, ale duch miłości Boga i ofiarnej miłości bliźniego, to jest te cnoty, bez których, jak widzieliśmy wyżej, niepodobna pojąć i urzeczywistnić nawet naturalnych związków ludzi między sobą. Stąd Kościół jest najlepszem seminarjum, w jakiem może się wykształcić altruizm (zakony miłosierne!), w jakiem wychowywa się dobry, ofiarny dla dobra publicznego, obywatel.

Te społeczne wartości chrześcijaństwa może nie były dość podkreślane w starszej literaturze chrześcijańskiej, jakkolwiek objawiały się w życiu. Jak widać z cytowanej książki P. Pourrata, niemal do progu 19 wieku literatura pobożna uwzględniała prawie wyłącznie indywidualny stosunek dusz do Boga. Lecz czyż kaznodzieje katoliccy nie wzywali zawsze wiernych do sprawiedliwości względem bliźnich i miłości w imię Chrystusa? Bądź co bądź, przynajmniej w ostatniem stuleciu ów społeczny charakter chrześcijaństwa wysuwa się na naczelne miejsce zarówno w teorji jak i w praktyce.

---

[1]) O „Królewskich prawach Chrystusa" pisałem w *Przegl. Powsz.* luty 1925 r.

Przesiąknięta jest nim literatura ascetyczna, zjawiają się „encykliki społeczne" papieży, powstaje wprost bujna wegetacja zakonów czynnych obojej płci, które wychodzą z poza krat, by nieść braciom w świecie pomoc i pociechę, nawet doczesną. Akcja katolicka naszych dni to także wezwanie, skierowane do świeckiej elity, aby współdziałała w tem szerzeniu i potęgowaniu w społeczeństwie Chrystusowego ducha miłości.

Oto z czem wychodzi katolicyzm na spotkanie haseł i wołań o nowego człowieka, jakie tak głośno rozbrzmiewają we współczesnym świecie. Błąd i grzech społeczeństw ludzkich, od czasu kiedy zaczęły się wyzwalać z pod „supremacji" teologji i Kościoła i budować gmach kultury i cywilizacji wyłącznie ludzkiemi siłami, można z J. Maritain'em określić jako usiłowanie stworzenia humanizmu bez Chrystusa: *l' humanisme séparé de l' Incarnation.*[1]) Nawet jednak ten humanizm, jak zauważa tenże francuski myśliciel, nie jest zły w tem, co pozytywnego w sobie mieści; złem jest to, że właśnie odłączając się od Boga-Człowieka pozbawił się wszystkich wyższych wartości, jakie z Wcieleniem Boga zostały dane ludziom. Jeżeli dzisiaj woła ten humanizm o nowego, wyższego człowieka, to nieświadomie tęskni za tem, czego się pozbawił, tęskni za humanizmem chrześcijańskim, *l' humanisme de l' Incarnation.* Dzisiejszem pilnem zadaniem katolicyzmu, katolickiej myśli, katolickiej akcji, katolickiej polityki — jest zrozumienie tęsknot nowoczesnego świata i nowoczesnych ludzi, zapalenie dla nich zgaszonych pochodni i życzliwe podanie pomocnej ręki. To zadanie stoi przed katolikami w całym świecie, stoi przed nimi i w Polsce. Oby tej okazji nie przespali.

---

[1]) *Religion et Culture.* Paris, Desclée de Brouwer.

Ks. Jan Urban T. J.

Cerkiew dyzunicka w dawnej Rzeczypospolitej Polskiej 1635—1795.[1])

Panowanie Władysława IV, będące ostatnim etapem mocarstwowego okresu dziejów Rzplitej, zbiega się prawie całkowicie z t. zw. „epoką mohylańską", stanowiącą również okres najwyższego rozwoju w historji kościoła dyzunickiego w Polsce.

Okres ten słusznie nazwano mohylańskim, gdyż silna indywidualność nowego metropolity, Piotra Mohyły, wywarła na nim swe niezatarte piętno, nietylko górując nad całem społeczeństwem dyzunickiem, lecz tłumiąc wszelkie objawy wewnętrznej opozycji i naginając ją do swej woli; to też Mohyła potrafił cerkiew dyzunicką z gromady zawodowych niejako oponentów przeorganizować w instytucję twórczą, pracującą pozytywnie.

Badając dzieje rządów cerkiewnych Mohyły, nie sposób uniknąć pytania: gdzie tkwiły przyczyny pozytywnych rezultatów usiłowań metropolity, czemu przypisać należy, iż cerkiew dyzunicka w Polsce, zdolna poprzednio jedynie do akcji negatywnej wobec państwa i Kościoła katolickiego, skupia siły pod kierownictwem metropolity i przechodzi z powodzeniem do pozytywnej pracy nad pogłębieniem swych wartości wewnętrznych.

Sądzę, iż powodzenie akcji Mohyły (pomijając jego indywidualność i korzystne okoliczności dla rozwoju cerkwi,

[1]) Patrz *Przegl. Powsz.* Nr. 599.

wytworzone przez ustawę z 1635 r.) było skutkiem jego trafnej taktyki, stosowanej niezmiennie z żelazną konsekwencją. Bezwątpienia, Mohyła, uznany oficjalnie przez państwo, zadanie miał znacznie bardziej ułatwione od poprzedników i okoliczności sprzyjające sobie umiał należycie wykorzystać, poszedł jednak nie utartą ścieżką opozycji, lecz swą własną drogą; Mohyła nietylko nie oparł się na czynnikach reprezentujących w cerkwi element walki, lecz czynniki te zdecydowanie odsunął od wszelkiego wpływu na życie religijne, a rządy cerkiewne oparł na grupie oddanych sobie ludzi idących nie przeciw państwu, lecz o państwo się opierających. W tem, sądzę, tkwiły główne przyczyny powodzenia.

Oczywiście, że chcąc zreorganizować cerkiew na nowych podstawach, i to zaczerpniętych z wzorów łacińskich, musiał Mohyła natrafić na opór odłamu konserwatywnego, to też pierwsze lata jego rządów w Kijowie przeszły na walce z opozycją wewnętrzną. Rzecz prosta, że zatargi z Kościołem unickim o rozdział świątyń i opactw nie mogły odrazu ustać, nie one są jednak charakterystyczną cechą okresu mohylańskiego, lecz właśnie ta walka wewnętrzna, prowadzona między metropolitą, wyrosłym, mimo wyznania, na podłożach kultury zachodniej, a opozycją konserwatywną, opierającą się o tradycje bizantyńskie, kierowaną przez Kopińskiego i wspieraną przez kozaczyznę.

Zatargi z unitami o poszczególne świątynie trwały nadal, wywołując tu i ówdzie głośniejsze incydenty, jak w Sokalu, Bielsku, Bełzie, a nadewszystko w Lublinie i ziemi Przemyskiej, mają one jednak charakter wyłącznie lokalny i przemijający — działy się one prawie wyłącznie na terenie Rusi Zachodniej, najczęściej poza wiedzą i wolą Mohyły.

Polityka metropolity, polegająca na lojalności wobec rządu i na niedrażnieniu, w miarę możności, polskiego społeczeństwa katolickiego, wypływała przedewszystkiem stąd, iż Mohyła, pragnąc zreformować cerkiew w duchu centralistycznym, nie mógł i nie chciał opierać się na szerszych warstwach społeczności dyzunickiej, którą postanowił usunąć od jakiegokolwiek wpływu na sprawy cerkiewne — to też, wypowiadając niejako walkę swym konserwatywnym współwyznawcom, oprzeć się musiał o czynniki oficjalne,

reprezentujące państwo. Wyraz tego widzimy zarówno w stosunku metropolity do bractw stauropigjalnych, jak i kozaczyzny — dwóch czynników, na których cerkiew dyzunicka dotąd się opierała.

Uznając istnienie bractw jako organizacyj świeckich, bronił je często Mohyła przed władykami, podporządkowując je (w myśl swych zasad centralistycznych) bezpośrednio sobie — nie pozwolił im jednak stanowczo mieszać się do spraw cerkwi, czego jaskrawy wyraz dał niejednokrotnie w ostrych pisemnych napomnieniach pod adresem „zwykłych laików", którym „prawo Boże w sprawach cerkwi milczeć nakazuje".

Tem mniej jeszcze mógł metropolita zezwolić na mieszanie się do spraw cerkiewnych organizacji tak niesfornej, i tak, bądź co bądź, rewolucyjnej, jak kozaczyzna, od której doznał w swym czasie tyle obelg. Odsunięcie się od kozaczyzny podyktowane było nietylko przez wzgląd na państwo, nietylko z racji wprowadzenia systemu rządów osobistych, ale również i z tego względu, że oparcia w niej szukał osobisty i ideowy wróg Mohyły — Izajasz Kopiński. Niechęci swej do kozaków nie omieszkał metropolita zamanifestować publicznie. Gdy w r. 1637 wybuchło powstanie pod wodzą Ostrzanina, a Kopiński poparł je moralnie przez oddane sobie monastery bazyljańskie na Zadnieprzu — Mohyła na czele całego duchowieństwa kijowskiego witał u bram miasta przybywającego hetmana Potockiego, odżegnywując się od wszelkiego współudziału w buncie.

Upadek powstania kozackiego był triumfem dla taktyki Mohyły, mimo całej jednak rezerwy jego, z jaką odnosił się do spraw kozackich, późniejsza legenda, poparta nawet przez historyków zeszłego wieku, przypisała Mohyle rzekome poparcie moralne, jakiego udzielić miał szykującej się rewolcie Chmielnickiego. Wersja ta, fałszywa w swojem założeniu, spotkała się z całkowitą i słuszną negacją nowszej historjografji z Hruszewskim na czele.

Ograniczywszy wpływy bractw na życie cerkiewne i odseparowawszy się od kozaczyzny, tem żywiej wziął się metropolita, do pracy pozytywnej. T. zw. „kółko mohylańskie" opracowuje nowy katechizm dyzunicki, negujący dotychczasowy

katechizm Lukarisa, pełen naleciałości kalwińskich; naskutek ataków exdyzunity, łacinnika Sakowicza, na nieporządki liturgiczne, panujące w cerkwi, kółko mohylańskie odpowiada najpierw obszernym traktatem p. t. „Lithos" (po polsku), a później przystępuje do opracowania wielkiej księgi liturgicznej, która w r. 1646 ukazuje się jako t. zw. „Trebnik" i staje się na długo podstawą obrządku wschodniego. Inne plany wydawnicze, jak biblja, żywoty świętych i t. d. nie zostały (poza „Paterykiem") urzeczywistnione za życia Mohyły, fundamenty jednak były już przezeń położone.

Powyższe wydawnictwa miały doniosłe znaczenie dla organizacji cerkwi, to też zjednać one musiały uznanie dla pracy metropolity nietylko w obozie współwyznawców, lecz i wśród katolików. Sam Sakowicz przyznawał w pismach swych otwarcie, że gdyby Mohyła porzucił dyzunję i przystąpił do kościoła unickiego, należałoby mu dać bez wahania nietylko godność metropolity, lecz nawet patrjarchy. Pochwała ta dotyczyła przedewszystkiem najważniejszej pozycji w działalności Mohyły — szkolnictwa, ściśle biorąc kolegjum mohylańskiego w Kijowie i filji jego w Winnicy (później w Hoszczy).

Kolegjum to, zbudowane ściśle na wzorach szkół jezuickich w Polsce, nie było jeszcze akademją, gdyż ograniczało się właściwie do niższych klas, (bez teologji), to też odpowiadało ono poziomowi szkół średnich. Scholastyczny charakter szkoły kładł głównie nacisk na cele praktyczne, przygotowując zastęp polemistów i apologetów, tak potrzebnych dla cerkwi dyzunickicj w jej położeniu — i cel ten został osiągnięty. Te względy praktyczne wymagały konieczności postawienia na wysokim poziomie nauki języka przeciwników wyznaniowych — łaciny i polskiego, to też przyczyniły się one do tego, że oba te języki stają się wykładowemi w kolegjum, usuwają na plan dalszy grekę i cerkiewno-słowiański, które stają się teraz przedmiotami nieomal nadetatowemi. Nie było to rzeczą dziwną. Sam Mohyła ponoś uczeń jezuity Varone'a, wychowany na wzorach kultury zachodniej, był, mimo swego wyznania, kulturą tą w znacznym stopniu przesiąknięty, posiadał cały podręczny księgozbiór zachodnio-europejski, znał dobrze łacinę, w ży-

ciu codziennem posługiwał się polszczyzną, wszystkie ważniejsze dzieła pisał po polsku, w tym też języku (ku zgorszeniu dzisiejszej historjografji ukraińskiej) prowadził korespondencję ze swymi najbliższymi współpracownikami. W sumie, cała akcja Mohyły dążyła do zmodernizowania cerkwi dyzunickiej na wzór łaciński, była walką wypowiedzianą przez ludzi wyrosłych na podstawach cywilizacji zachodniej stronnictwu konserwatywno-bizantyńskiemu, reprezentowanemu tak wymownie przez Kopińskiego.

Oczywiście, że inowacje metropolity budzić musiały różne domysły i podejrzenia. Koła katolickie, patrząc na poczynania Mohyły, wzorowane żywcem na nauce rzymskiej („Trebnik" był w wielu miejscach dosłownem powtórzeniem łacińskiego rytuału) sądziły, iż jest on jedynie z imienia dyzunitą, a w gruncie rzeczy sprzyja katolicyzmowi (traktat jezuity Rutki); późniejszy metropolita unicki, Susza, stwierdzał nawet, że Mohyła był krypto - katolikiem. Rzecz prosta, że działalność Mohyły, o ile naogół spotykała się z sympatją kół katolickich, o tyle natrafić musiała na daleko idące podejrzenia ze strony konserwatywnych kół dyzunickich, dopatrujących się w akcji Mohyły niejako pomostu, wiodącego do katolicyzmu. Agitacja Kopińskiego w czasie powstań kozackich 1637—8, o której wyżej wspomniano, była uzewnętrznieniem tych podejrzeń.

Na tem tle, na dworze królewskim zarysowuje się plan stworzenia wspólnego patrjarchatu dla dwóch wyznań obrządku wschodniego. Plan ten, powzięty ze względów natury wyłącznie politycznej, zmierzał do zerwania wszelkiej łączności polskiej cerkwi dyzunickiej z patrjarchatem carogrodzkim, uległym Turcji, jak też i patrjarchatem moskiewskim, uprawiającym we wschodnich prowincjach Rzplitej propagandę moskwofilską. Z właściwą sobie obojętnością dla spraw religijnych przechodził król Władysław do porządku dziennego nad unitami, których zamierzał oddać pod zwierzchnictwo nowego patrjarchy dyzunickiego; być może zresztą, iż łudził się, że nowy patrjarchat, złączony organicznie z państwem katolickiem, wcześniej czy później odstąpi od dyzunji.

Piotrowi Mohyle, którego koła polityczne niedwuznacznie wysuwały jako kandydata do godności patrjarszej, projekt królewski nie mógł nie przypaść do gustu; z patrjarchą carogrodzkim stosunki nie były zbyt świetne — samodzielny metropolita kijowski rządził swą cerkwią ruską zgoła autokratycznie, nie pozwalając wtrącać się do niej swemu zwierzchnikowi, nie honorując jego zarządzeń, bagatelizując medjację patrjarszą w sporach z bractwami, czy niezbyt uległymi biskupami. Biorąc pod uwagę samodzielność Mohyły, nie można było mieć wątpliwości, że projekt królewski poprze, zwłaszcza wobec niedawnego precedensu moskiewskiego, kiedy to za zgodą Konstantynopola powstał tam samodzielny patrjarchat.

Wieść o zamiarze stworzenia patrjarchatu wschodniego pod rządami Mohyły rozeszła się w czasie powstania kozackiego (1637 r.), to też okazji tej nie omieszkał wykorzystać Kopiński, by skompromitować swego wroga. W szeregu uniwersałów rozesłanych do kozaków i ludności dyzunickiej, głosił on, że Mohyła zaprzedał się Rzymowi, że w zmowie z metropolitą rząd polski zamierza wszystkie cerkwie zamienić na kościoły, że w Ławrze Peczerskiej osiąść mają Bernardyni i t. p. Jednocześnie oddani Bazyljanie zadnieprzańscy, inspirowani przez Izajasza Kopińskiego, prowadzili wywiad na rzecz cara, podsycali powstanie kozackie, a gdy ujrzeli, iż chyli się ono ku upadkowi, urządzili gremjalny exodus do Moskwy, głosząc powszechnie, iż uciekają przed metropolitą, który „przysiągł wierność papieżowi" i zamierza siłą narzucić ludności ruskiej katolicyzm. Wślad za mnichami rozpoczęła się tu i ówdzie (na Zadnieprzu) emigracja do Moskwy ludności wiejskiej, rozagitowanej przez Kopińskiego.

Skutki agitacji Izajasza dawały dużo do myślenia; było rzeczą widoczną, iż ewentualne wprowadzenie patrjarchatu natrafiłoby niewątpliwie na silną opozycję znacznego odłamu dyzunitów, to też zamysł królewski musiał ulec, jeżeli nie zarzuceniu, to przynajmniej zwłoce, — zwłaszcza, iż spotkał on się z całkowitym brakiem aprobaty ze strony Stolicy Apostolskiej. Układy z Rzymem, pełne niejednokrotnie dramatycznych momentów (odwołanie nuncjusza Filonardi'ego)

zaciągnęły się długo — Mohyła nie miał już ich doczekać — w pierwszych dniach stycznia 1647 r. żyć przestał, odchodząc u progu wielkich zdarzeń, które targnąć miały całym organizmem państwowym i wpłynąć decydująco na układ stosunków wyznaniowych we wschodnich połaciach Rzplitej.

Mowa tu, oczywiście, o wielkiem powstaniu kozackiem pod wodzą Chmielnickiego. Wśród wielu haseł, pod jakiemi hetman kozacki rozpoczął walkę z Rzplitą, jedno z pierwszych miejsc zajmowała „obrona starożytnej cerkwi ruskiej" przed „uciskiem" ze strony „niesłychanych dawniej unitów". Hasło to (przyjęte w dobrej wierze przez znaczną część historjografji prawosławnej) było jedynie czczym frazesem, dającym pozór ideowy walce, podjętej wyłącznie w celach klasowo-społecznych, a przeznaczone było jako usprawiedliwienie *pro foro externo* i środek do zaagitowania szerszych warstw dyzunickich, nie mających z organizacją kozacką nic wspólnego poza wyznaniem.

Głoszenie przez Chmielnickiego hasła obrony wiary nie miało rzeczywistego uzasadnienia; cerkiew dyzunicka w Polsce po r. 1635 nie miała przed kim się bronić, gdyż nikt jej nie atakował — to też koła kijowskie nietylko powstania nie poparły, lecz ustosunkowały się doń zgoła obojętnie, a nawet, w pierwszym roku wojny — wyraźnie nieprzychylnie. Jeżeli po bitwie korsuńskiej znaczna część duchowieństwa dyzunickiego poparła moralnie kozaków, to był to jedynie kler prowincjonalny; metropolitalny Kijów przez pół roku milczy, oczekując na rozwój wypadków, a nawet stara się interwenjować. Skoro Chmielnicki już po Korsuniu rzucił powstańcom chłopskim hasło walki „o wiarę" — uczynił to ze względów taktycznych, gdyż moralnych podstaw po temu nie miał; dopiero gdy po triumfie piławieckim odbył swój wspaniały ingres do Kijowa, gdy metropolita na czele ludności powitał go *volens nolens* jak zbawcę, a świeżo przybyły patrjarcha jerozolimski Paizjusz (w gruncie rzeczy agent polityczny mołdawsko-moskiewski) rozwinął przed nim wspaniały projekt utworzenia ligi państw prawosławnych przeciw katolicyzmowi z jednej, a islamowi z drugiej strony — wówczas dopiero mógł Chmielnicki wystąpić jawnie w roli obrońcy dyzunji.

Wybuch chmielniczczyzny zastał stolicę metropolitalną w Kijowie zajętą przez następcę Mohyły i jego najbliższego współpracownika Sylwestra Kossowa. Nowy metropolita, szlachcic witebski, były profesor kolegjum kijowskiego, uczony teolog i lingwista [1]) wyszedł ze szkoły Mohyły, którego akcji był kontynuatorem i zwolennikiem. On to był jednym z głównych zwolenników oparcia cerkwi na wzorach łacińskich i, mimo swego wyznania, był w gruncie rzeczy przesiąknięty wpływami kultury zachodniej w stopniu może większym jeszcze, niż jego poprzednik.

Rzecz zrozumiała, że Kossow, hołdując zasadom Mohyły, nie mógł, przynajmniej zrazu, entuzjazmować się powstaniem kozackiem. W początkach zawieruchy stał wyraźnie po stronie Rzplitej, jeździł nawet (z namowy Kisiela) do obozu Chmielnickiego, by go nakłonić do zgody, gdy jednak hetman kozacki, syt triumfów, przybył do Kijowa, dał się steroryzować opinji publicznej i powitał go z niemałym dla godności swej uszczerbkiem. [2])

Sylwester Kossow, przy całym zasobie osobistych zalet, mógłby był odegrać w dziejach Kościoła znaczną rolę, gdyby rządy jego wypadły w czasach normalnych, nie był jednak właściwym człowiekiem w okresie zawieruchy rewolucyjnej, gdyż brakowało mu jednej niezbędnej cechy charakteru — silnej i zdecydowanej woli. Ten brak woli sprawił, iż dostawszy się raz pod władzę hetmana kozackiego, nie potrafił się z niej, mimo niechęci, otrząsnąć. Obawa przed Chmielnickim z jednej strony, a lojalność zakorzeniona wobec państwa z drugiej, sprawiły, że metropolita stawał się kolejno narzędziem obu stron, a „chwiejąc się jak trzcina między kozakami a Rzplitą, stał w środku i z obu stron tylko połowę zaufania posiadał". Płynęły stąd liczne upokorzenia, a wreszcie tragedja ideowa, którą mu przeżyć sądzone było w ostatnich latach życia.

---

[1]) Ważniejsze dzieła: *Paterikon* albo żywoty świętych (po polsku i po rusku), *Exegesis* (po polsku), *Didaskalis* (po rusku).

[2]) Tak np., gdy patrjarcha Paizjusz dał Chmielnickiemu komunję bez spowiedzi, ślub z żoną Czaplińskiego i błogosławił mu na wojnę z Rzplitą — Kossow nie zaprotestował ani jednem słowem.

Uważając się za protektora kościoła dyzunickiego, wystąpił Chmielnicki w czasie ugody Zborowskiej z całym szeregiem żądań natury wyznaniowej. Wśród 18 punktów propozycji pokojowej połowa, t. j. 9 dotyczyła kwestji religijnej. Żądał zatem hetman kozacki: 1) by Unja kościelna, „jako ustawiczna narodu ruskiego ucisków i Rzplitej trudności przyczyna", zniesiona została w Koronie i na Litwie; 2) by metropolita kijowski wraz z całem duchowieństwem dyzunickiem podlegał nadal władzy patrjarchy konstantynopolitańskiego (oznaczało to opozycję przeciw tworzeniu patrjarchatu polskiego); 3) by cerkwie niegdyś dyzunickie, zamienione na kościoły unickie i łacińskie, zwrócone zostały dyzunitom; 4) by duchowieństwo dyzunickie posiadało te same prawa i przywileje, co duchowieństwo rzymsko-katolickie; 5) by katedra biskupia rzymsko-katolicka została z Kijowa usunięta, a zakony na Ukrainie zwinięte; 6) by metropolita dyzunicki wraz z dwoma biskupami otrzymał miejsce w senacie; 7) by król wraz z sześcioma senatorami poprzysiągł wolność wyznania dyzunickiego i t. d.

Oczywiście, że tak wygórowanych żądań nie można było przyjąć, to też w t. zw. „Deklaracji łaski", wydanej kozakom, zgodził się król Jan Kazimierz na usunięcie Zakonu Jezuitów z Ukrainy, natomiast co do reszty żądań (wyznaniowych) zasłonił się brakiem kompetencji. Orzekł, iż sprawy te mogą być zdecydowane jedynie przez sejm, który omówi je z metropolitą i duchowieństwem dyzunickiem, on zaś, król, gotów jest niektóre żądania metropolity (nie Chmielnickiego!) poprzeć, a przedewszystkiem kwestję ofiarowania mu godności senatorskiej.

Tak więc, wszystkie żądania Chmielnickiego odłożone były do sejmu, który się zbierał w listopadzie 1649 r. Sytuacja była naprężona — posłowie nie chcieli ratyfikować traktatu Zborowskiego, biskupi sprzeciwiali się jakimkolwiek ustępstwom na rzecz dyzunitów wogóle, a dopuszczeniu metropolity Kossowa do senatu w szczególności. Widząc opór kół katolickich, kanclerz Ossoliński wpłynął za pośrednictwem Kisiela na Kossowa, by ten przybył dopiero pod koniec sejmu i starał się nie drażnić senatorów. Kossow usłuchał wezwania, przybył dopiero w styczniu (1650 r.) do Warszawy

i w senacie się nie ukazał, godząc się na załatwienie spraw wyznaniowych później. Dzięki ustępliwości Kossowa, sejm (ostatniego dnia) ratyfikował traktat Zborowski, a kwestje wyznaniowe załatwiano na konferencjach prywatnych między kilku senatorami i Kossowem. Rezultatem tych narad był dekret królewski (12. I. 1650), który przyznawał dyzunitom swobodę wyznania, oddawał im katedry biskupie w Łucku, Chełmie i Przemyślu (po śmierci tamtejszego biskupa unickiego), monastery (dotąd unickie) żydyczyński, leszczyński, kupiatnicki oraz cały szereg cerkwi (jak np. w Lublinie). Jednocześnie dekret potwierdził przywileje wszystkich bractw, szkół cerkiewnych, drukarni i t. p., oddawał biskupom prawo cenzury druków oraz zwalniał duchowieństwo dyzunickie od podatków i innych ciężarów na rzecz państwa.

Był to bezsprzecznie wielki sukces dla dyzunitów — nie mógł jednak być trwały, gdyż Rzplita przyjęła ciężkie warunki traktatu Zborowskiego jedynie w obawie przed nową wojną z całą potęgą kozacko-tatarską, z drugiej zaś strony Chmielnicki pod presją czerni nie myślał poprzestać na dotychczasowych sukcesach. Rzuca się w wir wypadków mołdawskich, prowadzi konszachty z Turcją, Moskwą i Siedmiogrodem, prowokuje na nowo Rzplitę. Już na sejmie następnym (r. 1650) zjawia się poselstwo kozackie z nowemi, daleko idącemi żądaniami, między któremi było zniesienie całkowite Unji kościelnej, wydanie dyzunitom wszystkich katedr unickich, odstąpienie całego szeregu świątyń i t. d. Warunki te nie mogły być przyjęte, to też w roku następnym (1651) wybuchła nowa, nieunikniona wojna.

Zwycięstwo beresteckie złamało militarną potęgę kozacką i unicestwiło widoki samodzielnego państwa kozackiego, jednak Rzplita nie umiała wykorzystać odniesionego triumfu i zawarła z Chmielnickim nową ugodę białocerkiewską, zamiast doprowadzić walkę do końca. Wszelako Beresteczko złagodziło warunki poprzedniego traktatu Zborowskiego, a w poważnym stopniu wpłynęło również na ograniczenie ustępstw poczynionych uprzednio na rzecz dyzunitów: Jan Kazimierz, nie licząc się już teraz z siłą kozaczyzny, osadził na katedrze chełmińskiej unitę, a wszystkie monastery dyzunickie w diecezji przemyskiej oddał unitom.

Chmielnicki, zwątpiwszy o stworzeniu samodzielnego państwa, którego w bardziej sprzyjających warunkach powołać do życia nie umiał, począł zmieniać co chwilę swą politykę, poddając się to Tatarom, to Turcji, byle wyzwolić się z pod przewagi Rzplitej, aż wreszcie w styczniu 1654 oddał się pod „wysoką protekcję" cara moskiewskiego, który miał się stać „obrońcą kościoła prawosławnego" przed „uciskiem" polskim. Rząd moskiewski, biorąc pod swój protektorat kozaków, działał głównie pod naciskiem swego kleru. Car przez długi czas dość niechętnie przyjmował oferty poddańcze Chmielnickiego, pragnąc w nim mieć raczej wygodnego sprzymierzeńca, osłabiającego Polskę, niż niepewnego poddanego — jednakże nacisk sfer duchownych skłonił go do decyzji.

Osobą, która najbardziej nakłaniała cara do przyjęcia poddaństwa kozackiego i wszczęcia wojny z Polską, był patrjarcha moskiewski Nikon. Chmielnicki, ofiarując się carowi, oświadczał, że duchowieństwo dyzunickie w Polsce niczego tak nie pragnie, jak poddania się W. Ks. Moskiewskiemu, że metropolita kijowski gotów sam jechać do Moskwy i „bić czołem", aby go car przyjął pod swą protekcję. Opierając się na tych zapewnieniach, chciał Nikon oderwać metropolję kijowską od patrjarchatu konstantynopolitańskiego i przyłączyć do swego, łącząc w ten sposób kwestję wyznaniową z polityczną, gdyż, jak dowodził, rządy moskiewskie nad Rusią nie byłyby oparte jedynie na niepewnej pomocy kozackiej, lecz na powadze zjednoczonej cerkwi, a wówczas wpływ polityczny Moskwy sięgnąłby tak daleko, jak sięgały wpływy patrjarchatu moskiewskiego, to jest w głąb Rzplitej.

Idąc za tem rozumowaniem swego patrjarchy, rząd moskiewski zdecydował się przyjąć ofertę kozacką. W styczniu 1654 r. przybyli posłowie carscy do Perejasławia, wobec których Chmielnicki wraz ze starszyzną kozacką złożył przysięgę na wierność carowi, mając zresztą zamiar wyprowadzić go w pole, jak to uczynił z poprzednimi zwierzchnikami. Posłowie carscy, dopełniwszy tej formalności, udali się natychmiast do Kijowa, by stolicę Rusi i metropolji objąć jaknajszybciej we władanie.

Wieść o tem wywołała w Kijowie popłoch, a samego metropolitę, i tak już dostatecznie steroryzowanego przez kozaków, wprawiła w desperację. Po swym powrocie z Warszawy przebywał stale Kossow w Kijowie, niepewny jutra i, jak zwykle, chwiejny. Rzplitej naraził się, gdyż, jako pasterz chrześcijański, ani słowem nie zaoponował przeciw poddaniu się Chmielnickiego Turcji, kozacy zaś stracili doń zaufanie, gdy w r. 1651 przyjmował wojska litewskie hetmana Radziwiłła i utrzymywał z nim stosunki. Doszło wreszcie do tego, że Kossow nie ośmielał się na najbłahszy krok samodzielny, drżąc ze strachu zarówno przed gniewem kozackim, jak i przed pomstą Rzplitej w razie jej ostatecznego zwycięstwa.

W takiej sytuacji zastała Kossowa wiadomość o fakcie perejasławskim i zbliżaniu się posłów carskich do Kijowa. Rzecz prosta, że poddanie się Moskwie dla duchowieństwa kijowskiego, podległego raczej nominalnie tylko patrjarchatowi carogrodzkiemu, było ciosem poważnym, to też cały kler stołeczny, inspirowany nietyle przez lękliwego Metropolitę, ile przez archimandrytę Ławry Peczerskiej, Józefa Tryznę, oświadczył, że „woli pomrzeć, niż przysięgę złożyć carowi", mimo to jednak Kossow, chwiejny z natury, ograniczył się tylko do złożenia protestacji do ksiąg grodzkich, natomiast postanowił w Kijowie pozostać i powitać u bram miasta posłów carskich, chociaż, jak mówi świadek, „ojciec Metropolita obumierał z żalu, a wszystko duchowieństwo za łzami świata nie widziało". Na śmiałą decyzję stać go nie było, to też w lęku „jechał naprzeciw nieszczęścia, a żal był sędzią jego".

Twarde rządy moskiewskie dały się niebawem we znaki i ludności kijowskiej i metropolicie. Teroryzowany (tym razem przez urzędników carskich) Kossow ulegał, wysyłał do cara listy, wyrażające radość, że „Małoruś" wróciła nareszcie do swej ojczyzny, na jednym punkcie okazał się wszakże nieugięty, a to w sprawie przyjęcia przez cerkiew rytuału moskiewskiego i poddania się zwierzchnictwu patrjarchy Nikona.

Opór ten był zrozumiały. Nie chodziło jedynie o utratę samodzielności, którą posiadali metropolici kijowscy, chodziło o coś więcej jeszcze — o tę przepaść niemal kulturalną,

dzielącą Kijów od Moskwy. Cztery wieki odrębnego życia, Unja Florencka, przynależność do państwa o kulturze łacińskiej, ustawiczne stykanie się z wpływami zachodniemi, a wreszcie cała praca organizacyjna Mohyły — wszystko to spowodowało, że cerkiew dyzunicka w Polsce wprowadziła wiele zwyczajów obrzędowych katolickich, obcych Moskwie tak dalece, iż dyzunitów polskich uznawano tam niemal za heretyków. Różnice te (sposób żegnania się, chrzest, bierzmowanie) były tak wielkie, że już w roku 1620 patrjarcha moskiewski nakazał chrzcić powtórnie wszystkich dyzunitów, przybywających z Polski, uważając ich chrzest (przez polewanie) za nieważny. Pozatem, duchowieństwo dyzunickie w Polsce żyło pod osłoną praw Rzplitej, korzystając z nietykalności obywatelskiej, podczas gdy w Moskwie popi podlegali sądom świeckim, władze państwowe mogły ich karać, więzić i skazywać na śmierć. Było do przewidzenia, iż car będzie wyznaczał biskupów samowolnie, będzie na duchowieństwo nakładał wyższe podatki, a klasztorom zabroni nabywania dóbr ziemskich. Była więc dostateczna ilość powodów, by duchowieństwo kijowskie broniło się wszelkiemi sposobami przed Moskwą; sekundowała mu w tem ludność świecka, zastraszona koniecznością przyjęcia nowego chrztu na sposób wschodni.

To też, gdy w kilka miesięcy później przyszedł rozkaz carski, by metropolita kijowski wraz z całem duchowieństwem poddał się patrjarsze moskiewskiemu, postanowił Kossow się bronić. Nie znalazłszy poparcia u Chmielnickiego, który łącznie z Moskwą szedł przeciw wojsku Rzplitej, zdecydował się metropolita wysłać do cara posłów z czołobitnym listem, w którym uznawał zwierzchnictwo Moskwy nad Rusią, prosił jedynie, by metropolję kijowską utrzymano nadal w zależności hierarchicznej od Konstantynopola.

Na list ten car odpowiedzi nie udzielił, uznał go jednak za akt poddaństwa całej metropolji, to też wydał natychmiast manifest do wszystkich Rusinów w Polsce, wzywając ich do mordowania Polaków, jako wrogów prawosławia; jednocześnie Nikon począł się tytułować patrjarchą „całej Wielkiej i Małej Rusi". Nie mógł on jawnie, wbrew woli metropolity, dokonać na nim gwałtu, nie tyle przez

wzgląd na patrjarchę carogrodzkiego, z którym bądź co bądź liczyć się musiał, ile w obawie przed Chmielnickim, którego pomocy w wojnie z Rzplitą Moskwa tak bardzo potrzebowała — to też rozpoczął cichą walkę z Kijowem, która trwać miała lat trzydzieści.

Chcąc zjednać sobie Rusinów, zwołał Nikon sobór do Moskwy, na którym przeprowadził niektóre zmiany rytuału moskiewskiego i zniósł prawo o powtórnym chrzcie dla dyzunitów ruskich — a w tym czasie, korzystając z opanowania przez wojska carskie W. Ks. Litewskiego, wszystkie tamtejsze miasta włączył do swego patrjarchatu, co mu zkolei pozwoliło na rozszerzenie tytułu „patrjarchy wszystkiej Wielkiej, Małej i Białej Rusi".

Taką też cichą walkę przeciw Nikonowi prowadził Kossow. Mając tym razem poparcie Chmielnickiego, któremu coraz bardziej ciążyć poczynało poddaństwo moskiewskie, pozwolił patrjarsze rządzić na Białej Rusi, natomiast na Ukrainie, pozostającej pod władzą kozacką, począł sprawować swe rządy samodzielnie i o zmianach zaszłych w tamtejszych diecezjach (zresztą, z polecenia Chmielnickiego), Moskwy nie zawiadamiał. Śmierć Kossowa (1657) walki tej z Moskwą nie przerwała — kontynuują ją nadal jego następcy (Bałaban) aż do r. 1686, kiedy to patrjarcha carogrodzki odsprzedał Moskwie prawo swe do metropolji kijowskiej, a jednocześnie król Jan III, zawierając pokój wieczysty z carem, wyrzekł się oficjalnie Kijowa.

Tymczasem w reszcie ziem polskich odpadnięcie Kijowa (prawnie od r. 1676, a faktycznie od r. 1654) i najbardziej przywiązanego do dyzunji, Zadnieprza nie mogło przejść bez śladu. Kijów był oddawna mózgiem, kierującym akcją dyzunicką w Polsce, to też, gdy znalazł się poza kordonem granicznym i popadł w dodatku w ostry zatarg z Moskwą, a najpotężniejsza egzekutywa dyzunicka, kozaczyzna, jednocześnie chylić się poczęła ku rozkładowi — dyzunja w Polsce pozostawiona została własnym siłom; odtąd też cofa się ona krok za krokiem, chyląc się ku upadkowi naturalną koleją rzeczy, a opuszczone przez nią placówki obejmować odtąd będą unici.

Gdy próba ugody hadziackiej, która w imię interesów politycznych (według ówczesnego mniemania) poświęcić miała sprawę Unji, nie przyniosła pozytywnych rezultatów — państwo polskie przechodzić powoli zaczyna do porządku dziennego nad uprzedniemi ustępstwami, poczynionemi na rzecz dyzunitów pod presją kozacką. Już w r. 1667 sejm uchwalił zwrócenie unitom wszystkich diecezyj, odebranych im w czasie wojen kozackich; wprawdzie od uchwały tej do jej wykonania droga była daleka, lecz było to jedynie kwestją czasu. W r. 1667 wyszła ustawa zwalniająca duchowieństwo unickie od wszelkich opłat i ciężarów na rzecz wojska, podczas gdy ulg tych duchowieństwu dyzunickiemu nie przyznano; w roku następnym Jan Kazimierz, na prośbę metropolity unickiego, nadał mu prawo obsadzania wszystkich wakujących katedr biskupich obrządku wschodniego. W r. 1676 zakazano bractwom cerkiewnym znosić się bezpośrednio z patrjarchą carogrodzkim, podporządkowując je władzy biskupiej; jednocześnie zabroniono duchownym dyzunickim wyjeżdżać zagranicę bez zezwolenia władz państwowych. Zarządzenia te wydane zostały z tej racji, że pod pozorem stosunków z patrjarchą uprawiano szpiegostwo polityczne na rzecz Turcji, z którą Rzplita prowadziła wojnę.

Wszystkie te zarządzenia oficjalne czyniły cerkiew dyzunicką niepopularną, zwłaszcza, iż pozbawiona ona została kierownictwa metropolitów, którzy ostatecznie pozostali w Kijowie, a więc poza sferą wpływów politycznych państwa (ostatni rezydujący na terenie Polski Nielubowicz-Tukalski, aresztowany za działalność antypaństwową, osadzony został w twierdzy malborskiej). To też w ostatniem ćwierćwieczu XVII-ego stulecia Unja odnosi (nie bez starań Sobieskiego) stanowcze zwycięstwo — ostatni biskupi dyzuniccy porzucają narazie tajnie, a następnie jawnie, dyzunję i zgłaszają akces do Unji. W r. 1677 czynią to najpierw Józef Szumlański, biskup lwowski, i Inocenty Winnicki, biskup przemyski; biskupi ci zainicjowali na rok 1680 zjazd obu wyznań obrządku wschodniego, czyli t. zw. „przyjacielską rozmowę", na której mieli zamiar skłonić ogół duchowieństwa dyzunickiego do przyjęcia Unji, jednakże zjazd ten nie udał się

z powodu oporu niektórych bractw i duchowieństwa eparchji łuckiej. Oporne stanowisko zajmował przedewszystkiem ówczesny biskup łucki, Gedeon Czetwertyński, gorliwy dyzunita, działający w myśl interesów Moskwy, który, wbrew postanowieniom sejmowym nie opuścił zajmowanej diecezji. Między Czetwertyńskim i usiłującym go zjednać dla Unji Szumlańskim rozpoczęła się kilkoletnia walka, w rezultacie której Czetwertyński w r. 1684 opuścił Łuck i udał się do Moskwy, gdzie mu niebawem powierzono metropolję kijowską. Po wyjeździe jego katedrę łucką objął Atanazy Szumlański, brat władyki lwowskiego, również tajny unita. W ten sposób po r. 1686 wszystkie diecezje wschodnie znalazły się w rękach pasterzy unickich, którzy narazie zmiany wyznania nie opublikowali.

Przystępowanie do Unji biskupów nie było wypadkiem odosobnionym, w tym samym bowiem czasie cały szereg monasterów i duchownych świeckich porzuca jawnie dyzunję, bądź zupełnie samorzutnie, bądź z namowy szlachty ruskiej, która już w tym okresie staje się całkowicie katolicką i katolicyzm wspiera w swych włościach. Zjawisko porzucania dyzunji przez poszczególne świątynie staje się tak powszechne, że w ciągu ostatnich dwudziestu lat XVII-go w. zrobiła Unja znacznie większe postępy, niż w ciągu całego dotychczasowego istnienia. Jedyną opozycję stanowią dogorywające bractwa (najdłużej łuckie), lecz i te powoli kończą swą działalność. W takich warunkach biskupi, dotychczas tajni unici, porzucają jawnie dyzunję; w roku 1692 czyni to Winnicki w Przemyślu, Józef Szumlański we Lwowie, wreszcie Dionizy Żabokrzycki (1701 r.) w Łucku. W r. 1702 zniesione wobec tego zostały wszelkie prawa i przywileje metropolji kijowskiej.

Tak więc, u progu XVIII-go stulecia hierarchja dyzunicka przestała istnieć. Dalsze lat kilkadziesiąt przynosi dalszy upadek dyzunji — topnieje liczba świątyń parafjalnych (w r. 1739 było ich w całem W. Ks. Litewskiem 54), ludność mieszczańska i włościańska, niegdyś oporna, przywyka powoli do Unji, zwłaszcza, iż popi dyzuniccy pozbawieni wykształcenia, stają się coraz bardziej ciemni i posiadają coraz mniejsze poważanie u wiernych. Za czasów Au-

gusta III dyzunja stanowi drobne wyspy w morzu Unji — jedyne większe skupienia znajdują się w okolicach Słucka, Żytomierza i Mohylowa. Zdawało się, że jeszcze kilkadziesiąt lat normalnych czasów — a i te resztki znikną doszczętnie.

Tymczasem dogorywającej w Polsce dyzunji przyjść miał nieoczekiwany sukurs z zewnątrz. Obawy, które żywił w XVI w. Jan Zamoyski, znaleźć miały w sto kilkadziesiąt lat później swe urzeczywistnienie. W miarę osłabiania się odporności Rzplitej, wyczerpanej półwiekową walką, wzrastał w siły jej wschodni sąsiad, niegdyś lekceważony i upokarzany, który pod absolutnemi rządami Piotra Wielkiego miał się zamienić w groźne imperjum i zawisnąć ciężką chmurą nad bez tego dość ciemnym horyzontem polskim. Zanarchizowaną fatalnemi rządami Augusta II-go Rzplitę przeznaczał Piotr jako łup dla swych następców, dokładał więc wszelkich sił, by nierząd polski pogłębić. Jako jedno z narzędzi rozkładu państwa polskiego posłużyć miało podjęcie przez cara „obrony prawosławia przed uciskiem polskim".

Zadanie to miał Piotr ułatwione formalnie przez krótkowzroczność społeczeństwa polskiego i kontynuowanie wielu błędów w polskiej polityce wyznaniowej we wschodnich prowincjach Rzplitej. Aż do ostatnich lat nie doceniano u nas nawet politycznego znaczenia Unji kościelnej, nie rozumiano niebezpieczeństwa ze strony schizmatyckiej Rosji — a raczej zrozumiano je zbyt późno. Gdy w r. 1684 wspomniany już wyżej Gedeon Czetwertyński został metropolitą kijowskim i wbrew opozycji swych poprzedników uznał nad sobą władzę patrjarchy moskiewskiego — należało się mieć na baczności; tymczasem niebezpieczeństwa nietylko nie dostrzeżono, lecz wzmocniono je w formie prawnej, gdy w traktacie pokojowym z Moskwą z r. 1686 przyznano opiekę duchowną nad nieliczną już ludnością dyzunicką w Rzplitej biskupowi perejasławskiemu, a tem samem dano możność rządowi moskiewskiemu, występującemu w imieniu tegoż biskupa, wtrącania się do spraw wewnętrznych Rzplitej pod pozorem obrony dyzunitów.

Narazie, dopóki (po rok 1689) trwały w Moskwie zamieszki na tle przewrotów pałacowych, nie była ona zdolna

do wyciągnięcia korzyści ze sprzyjających dla niej okoliczności, sytuacja jednak zmieniła się zasadniczo, gdy władzę w tem państwie pochwycił Piotr Wielki, typowy despota orjentalny, przybrany w szaty europejskie. Zmierzając do utworzenia w swem państwie bezwzględnego centralizmu biurokratycznego, nie omieszkał car podporządkować sobie i cerkwi, to też po długotrwałych zatargach z patrjarchatem moskiewskim zniósł go wreszcie i sprawy cerkwi podporządkował t. zw. synodowi świętemu, którym kierował osobiście — i w ten sposób wprowadził w Rosji cezaropapizm.

Piotr Wielki, który setkami więził własnych popów, postanowił wystąpić w roli obrońcy „pokrzywdzonych" dyzunitów polskich, nielicznych już (liczono ich wówczas na kilkadziesiąt tysięcy) i nie szukających bynajmniej jego opieki. Oto ten „car-tolerant z rozbolałem sercem", który jedną ręką prowadził korespondencję z Sorboną paryską o zjednoczeniu kościołów, a drugą gnał tysiące ludu ukraińskiego na Sybir, wieszał popów unickich w Polsce, biskupów (Żabokrzycki) deportował na wyspy Sołowieckie — ten sam car wystąpił teraz publicznie jako opiekun prawosławia, ciemiężonego przez „reakcję katolicką". Oczywiście potrzebne były pozory, potrzebni byli usłużni pomocnicy — tacy jednak zawsze się znajdą. Rolę tę spełnił z powodzeniem archimandryta Sylwester Czetwertyński. Pochodząc z rodziny już katolickiej, pozostał on przy dyzunji i postanowił zrobić karjerę przy pomocy Moskwy. Wyjechał z kraju, wyświęcił się na biskupa w Kijowie i oddał się do dyspozycji cara. Piotr Wielki osadził go (w r. 1707) w zajętym przez wojska moskiewskie Mohylowie w charakterze władyki, skąd począł on słać do Moskwy skargi na ucisk dyzunji na Białejrusi. Na „skargach" tych oparł się car i, korzystając z osłabienia Rzplitej wymógł na niej (w r. 1720) oficjalne utworzenie władyctwa dyzunickiego w Mohylowie pod rządami Czetwertyńskiego, który odtąd stał się narzędziem świętego synodu, przygotowując grunt dla interwencji rosyjskiej.

Śmierć Piotra Wielkiego przerwała na jakiś czas mieszanie się Rosji do spraw wyznaniowych w Polsce, lecz osiągniętych raz zdobyczy carowie nie utracili; gdy w r. 1755 po śmierci władyki mohylowskiego papież zażądał od Au-

gusta III zniesienia biskupstwa prawosławnego, carowa Elżbieta założyła zdecydowany protest i wymogła nominację Jerzego Koniskiego, rektora akademji kijowskiej, osławionego wroga Polaków i Unji, który niebawem miał się stać nietylko narzędziem Petersburga, lecz w znacznej mierze inspiratorem wszelkich poczynań rosyjskich na wschodnich rubieżach Rzplitej.

Działalność Koniskiego zbiegła się z rządami Katarzyny II, która postanowiła zebrać plon, posiany przez Piotra. Pracę przygotowawczą dla dyplomatycznej interwencji carowej pełnili Koniski i jego godny następca Wiktor Sadkowski; uważali się oni za poddanych rosyjskich i nietylko ślubowali wierność carowej, którą oficjalnie wspominali w liturgji, jakby byli w Rosji, lecz pod osłoną oddziałów rosyjskich jeździli po całym kraju, szerząc agitację (Sadkowskiego nawet władze polskie aresztowały, lecz naskutek interwencji rosyjskiej wypuściły), wszczynając rozruchy przeciw księżom unickim i odbierając nierzadko świątynie. Rezultatem tych „objazdów" były liczne i długie memorjały słane do Petersburga o „okrucieństwie" Polaków i ich nietolerancji wyznaniowej. Raporty te, w olbrzymiej większości zawierające treść fałszywą, służyły za pożądany materjał dla wystąpień politycznych Katarzyny. „Semiramida Północy", mieszając się coraz bardziej do spraw wewnętrznych Rzplitej, szukała pretekstu, któryby jej uczynki usprawiedliwiał nazewnątrz, to też postanawia w oczach ówczesnej wolterjańskiej Europy wystąpić w roli opiekuna mniejszości religijnych w Polsce, ciemiężonych rzekomo przez reakcyjną i zacofaną Rzplitę. Ponieważ sami dyzunici, o których na Zachodzie niewiele wiedziano, nie wystarczali, postanowiła carowa wystąpić w obronie wszystkich dyssydentów w Polsce, w czem jej znakomicie sekundował jej partner pruski.

W r. 1766 ambasadorowie rosyjski i pruski wystąpili przed sejmem warszawskim z żądaniem zniesienia ustawy z r. 1733, która zabraniała niekatolikom pełnienia urzędów państwowych; Rosja wysunęła nadto cały szereg żądań, niemożliwych technicznie do urzeczywistnienia, jak np. wprowadzenie władyki dyzunickiego do senatu; niemożliwość polegała na tem, że Koniski był mieszczaninem, a szlachty

dyzunickiej po tej stronie Dniepru niesposób było znaleźć. Sejm żądań tych nie wypełnił, natomiast poszedł na drobne ustępstwa, jak wolność odprawiania nabożeństw w zborach i cerkwiach istniejących, jak możność restaurowania tych podupadłych świątyń niekatolickich, które w r. 1717 istniały, wprowadzenie jurysdykcji świeckiej dla spraw dyssydentów i dyzunitów i t. d.

Opór sejmu postanowiła Rosja wykorzystać. Na wiosnę (1767) 30.000 wojska carskiego wkroczyło do Polski. Pod osłoną bagnetów rosyjskich stanęła konfederacja dyssydentów w Toruniu, a druga, dyssydencko-dyzunicka w Słucku. Jak dalece konfederacje te były sztuczne, świadczy fakt, że w Toruniu zebrano zaledwie około 600 podpisów dyssydenckich, i to wymuszonych po większej części gwałtem, a w Słucku zapisywano rzemieślników i chłopów, bo szlachty dyzunickiej nie było. Tak w istocie wyglądał protest społeczeństwa różnowierczego przeciw nietolerancji religijnej.

Jednakże kraj, zdemoralizowany przez Rosję (Konfederacja Radomska), pod presją wojska carowej musiał pójść na ustępstwa. Na sejmie w r. 1768 oddano się pod gwarancję imperatorowej i wszystkie jej żądania, wymuszone siłą (porwanie opozycyjnych senatorów) spełniono. Ustawa sejmowa zapewniła kompletną swobodę wyznania dyzunitom i dyssydentom, zrównała ich pod względem prawnym z katolikami, zanulowała wszelkie poprzednie ograniczające ich prawa, konfederację słucką i toruńską uznała za legalne związki „dobrych patrjotów", pozwoliła odebrać katolikom zajęte po r. 1717 cerkwie i zbory, stworzyła dla sporów różnowierczych t. zw. *iudicium mixtum*, a wreszcie dopuściła niekatolików do wszystkich dygnitarstw Rzplitej. W ten sposób naskutek interwencji obcych mocarstw dyzunici i dyssydenci odnosili triumf — mogli się cieszyć, gdyby byli naprawdę istnieli. Jednak Europa nie rozumiała rozgrywającej się tragedji; dla Zachodu Katarzyna była „Semiramidą Północy", karzącą sprawiedliwą dłonią zacofaną i nietolerancyjną Rzplitę — nie zdawano sobie sprawy, że szczytne hasła rosyjsko-pruskie były jedynie sprawą martwych dusz, że rzekoma obrona mniejszości wyznaniowych w Polsce była je-

dynie czczym i wygodnym frazesem, za którym krył się zwykły imperjalizm zaborczy.

Część społeczeństwa polskiego postanowiła z bronią w ręku wystąpić przeciw przemocy obcej. Województwa południowe w akcie pamiętnej Konfederacji Barskiej podniosły hasło walki z Rosją i narzuconemi przez nią upokarzającemi warunkami. Jednakże powstanie, podjęte zbyt pospiesznie, znalazło się wobec przeważającej siły nieprzyjacielskiej, to też początki jego nie były fortunne, zwłaszcza, że rząd petersburski za pośrednictwem swych agentur cerkiewnych podjął nową akcję dywersyjną, która miała nietylko sparaliżować działalność konfederatów barskich, lecz jeszcze bardziej osłabić spoistość wewnętrzną Rzplitej. Dywersję tę miał wprowadzić t. zw. bunt hajdamaków.

Hajdamakami nazywano następców dawniejszej kozaczyzny zaporoskiej, będącej od czasu utraty Zadnieprza pod rządami moskiewskiemi. Hajdamacy przez cały wiek XVIII urządzali mniejsze lub większe wyprawy rabunkowe na Ukrainę polską, a byli wygodnem narzędziem dywersyjnem rządów rosyjskich w celach politycznych; w szczególności Piotr Wielki używał bardzo często hajdamaków jako środka służącego do osłabienia Polski, inspirując ich najazdy na Ukrainę. Obecnie, od czasu wyraźnego wmieszania się Katarzyny II w sprawy polskie, hajdamacy zaporoscy otoczeni zostali specjalną opieką rządu; mieli oni służyć za kolejny atut w rękach carycy, w razie gdyby jej akcja dyplomatyczna nie odniosła pożądanych skutków. By najazd hajdamaków nie był zwykłą wyprawą rabunkową, postanowiono, iż podniosą oni walkę w imię obrony cerkwi dyzunickiej i wzniecą powstanie wśród chłopstwa ukraińskiego pod sztandarem walki wyznaniowej. W ten sposób zdecydowano się powtórzyć stare a wypraktykowane sposoby, sięgające czasów Boreckiego i Tarasa.

Rzecz prosta, że należało uprzednio grunt przygotować nietyle wśród samych hajdamaków, ile na Ukrainie. Akcji tej nie mogły się podjąć czynniki rządowe, to też przekazano jej wykonanie synodowi petersburskiemu, który zkolei zmobilizował sfery cerkiewne. Episkopat rosyjski podjął się włożonego nań zadania z ochotą. Już w marcu 1767 r. bi-

skup perejasławski (któremu, jak widzieliśmy, Rzplita niebacznie przyznała prawo opieki duchowej nad dyzunitami ukraińskimi) wysłał list pasterski na Ukrainę, w którym zapewniał tamtejszych dyzunitów o opiece Rosji i przestrzegał przed unitami, którzy nie są chrześcijanami, lecz „rozbójnikami, grabieżcami i katami". Jednocześnie Koniski objeżdżał pod eskortą kozacką całą Ukrainę, agitując gwałtownie przeciw unitom. Najgwałtowniejsze ogniska propagandy religijnej stanowiły nieliczne monastery dyzunickie na Podnieprzu, sąsiadujące z Rosją, z Kijowem i Perejasławiem w ciągłej pozostające styczności; w jednym z nich, motrenińskim, położonym w okolicach Czehrynia, powstał cały plan wykonawczy przyszłej rzezi; przeor tego monasteru, Melchizedech Jaworski, który miał się stać niebawem głównym bohaterem krwawego dramatu, już od dłuższego czasu buntował całą okolicę, działając w porozumieniu z biskupem perejasławskim i oczekując na hasło, by podjąć akcję czynną.

Moment ten nastał w chwili powstania Konfederacji Barskiej, którą Katarzyna postanowiła zgnieść przy pomocy hajdamaków, od jakich zkolei miała „ocalić" wspaniałomyślnie Rzplitę. Ten machjawelski plan został z całą precyzją wykonany. Do monasteru motrenińskiego przybyła gromada hajdamaków moskiewskich pod wodzą setnika Żeleźniaka, której Jaworski udzielił błogosławieństwa na rzeź; jednocześnie czerńcy podnieśli na nogi całe chłopstwo okoliczne, obwieszczając mu o t. zw. złotej hramocie Katarzyny, nakazującej rzeź wszystkich nie dyzunitów i mianującej Żeleźniaka naczelnikiem powstania. Napływ zbuntowanego chłopstwa zwiększył niepomiernie szeregi kozackie; pod obuchem czerni padły miasta Śmiła, Lisianka i Zwinohródek — wycinano w pień wszystkich, którzy nie wyznawali dyzunji, bez różnicy płci i wieku. Gdy nadworni kozacy wojewody Potockiego przeszli na stronę hajdamaków, uderzyli oni na największy wówczas gród Ukrainy — Humań. Dzieje strasznej rzezi humańskiej powszechnie są znane. Kilkanaście tysięcy mieszkańców padło wśród mąk, na jakie może się zdobyć rozbestwiona, a do tego rozagitowana tłuszcza. Z Humania rozlała się fala rzezi po całej Ukrainie — przeszło sto tysięcy ludzi straciło życie. W myśl ukazu carycy oszczędzano obcych,

Greków, Turków, Ormjan — mordowano tylko Polaków, Żydów i Rusinów-unitów. Wszelako główna nienawiść zwróciła się przeciw księżom unickim. Już w Humaniu mordowano ich w najokropniejszy sposób, przeszło czterystu uczniów szkół bazyljańskich utopiono, na szubienicach w jednym rzędzie wieszano szlachcica, księdza, żyda i psa. W innych miastach działo się to samo; tych księży unickich, którym darowano żywot, „chrzczono" na nowo, rozkazując im publicznie przeklinać Unję.

Rozlokowane na Ukrainie wojska rosyjskie patrzyły obojętnie na rzeź, pomawiając przytem władze polskie o opieszałość; dopiero, gdy hajdamacy spełnili swe zadanie, zdecydowała się Katarzyna na wydanie manifestu, potępiającego hajdamaczyznę i polecającego wojsku stłumienie buntu chłopskiego. Perfidny ten manifest „ubolewał", że „nasi współwyznawcy, zamiast dziękować Bogu za udzielone im za naszem staraniem, równouprawnienie, sami do nieporządków się przyczyniają", biorąc „zgubny przykład z Konfederacji Barskiej" (sic!), i stając się „ofiarami oszukaństwa bandy, która pokazywaniem fałszywych... ukazów, nęciła ich do siebie". W ten sposób zrzuciła Katarzyna w oczach Europy całą odpowiedzialność z siebie, określając bunt jako samorzutny, jednak już wówczas, jak i dzisiaj, nikt nie wątpił o tem, że cała hajdamaczyzna wyreżyserowana została w Petersburgu. Świadczyły o tem zarówno stosunki między wodzem rosyjskim na Ukrainie, Kreczetnikowem, a hajdamakami, świadczyło całe postępowanie kleru, jak również i to, że głośni sprawcy buntu, Jaworski i Żeleźniak, pojmani przez Rosjan, nie ponieśli żadnej kary.

Bunt hajdamacki przy pomocy „ratujących" Rzplitę wojsk rosyjskich utopiony został w morzu krwi, uniemożliwił on jednak silniejsze rozwinięcie się Konfederacji Barskiej na Ukrainie i Podolu, o co Rosji głównie chodziło; zarzewie buntu, podsycane nadal umiejętnie przez popów dyzunickich nie wygasło już szybko — aż do ostatnich lat istnienia Rzplitej nie było prawie roku, by na Ukrainie, nawet Wołyniu i Polesiu, nie wybuchały drobne napady hajdamaków, walczących o „wiarę".

Upadek Konfederacji Barskiej pociągnął za sobą pierwszy rozbiór Polski. Rosja osiągnęła pierwszy etap zamierzonego planu. Jak dalece w istocie chodziło Katarzynie o obronę dyzunitów polskich, którą po całej Europie w swoim czasie obwieściła, miało się niebawem okazać; na sejmie w r. 1775, ambasador rosyjski, syt narazie triumfów, oświadczył, że jego monarchini rezygnuje z ustępstw wyznaniowych z r. 1768; w ten sposób usunięto równouprawnienie dyzunitów i dyssydentów — okazało się teraz jawnie, iż cała akcja wyznaniowa była jedynie manewrem politycznym, maskującym całkiem inne zamiary.

Nowe pokolenie polskie, wyrosłe na smutnych doświadczeniach, podjęło się pracy reorganizacyjnej w państwie, niestety zbyt późno. Wśród wielu zagadnień kwestja uporządkowania stosunków wyznaniowych była jedną z najpilniejszych — zajęto się nią jednak najpóźniej. Po dawnemu nie doceniano znaczenia dyzunji, jako narzędzia polityki obcej, po dawnemu nie ufano unitom, pomawiając ich nawet najniesłuszniej o stosunki z państwami ościennemi. Jeszcze w r. 1786 wyszła dość głośna broszura, domagająca się zniesienia dyzunji i unji — oba wyznania stawiano na jednej płaszczyźnie, nie zdając sobie sprawy, iż kler unicki, a zwłaszcza Bazyljanie, był istotną ostoją państwowości polskiej na ziemiach wschodnich, że on to, przez swą działalność wychowawczą wśród młodzieży, był głównym elementem, o który mogła się rozbić dywersyjna propaganda rosyjska. Dopiero Sejm Czteroletni zrozumiał różnice, zachodzące między duchowieństwem unickiem i dyzunickiem i postanowił naprawić wiekowe błędy — było już jednak zapóźno. Upadającemu państwu polskiemu raz jeszcze sądzone było przeżyć pewne doświadczenia: oto w czasie wojny z Rosją w 1792 i w okresie powstania kościuszkowskiego Bazyljanie uniccy wzięli żywy udział w walce, narażając się na niesłychane represje ze strony rządu rosyjskiego, podczas gdy kler dyzunicki stał się jednem z głównych narzędzi dywersyjnych naszego wschodniego sąsiada.

Trzeci rozbiór Polski całą Litwę i Ruś oddał Rosji. Był to cios dla Unji kościelnej śmiertelny. Tego samego roku ukaz Katarzyny II 2603 cerkwi unickich przekształcił

na dyzunickie. Ludność dyzunicka z kilkudziesięciu tysięcy wzrosła na rozkaz do półtora miljona. Czego nie uczyniła Katarzyna, tego dokonał Mikołaj I. Wiek XIX jest jednem pasmem martyrologji unickiej, jednym z największych gwałtów moralnych, dokonanych w dziejach nowożytnych.

Dyzunja odniosła stanowcze zwycięstwo na ziemiach wschodnich dawnej Rzplitej. Cywilizacja łacińska u progu XX wieku cofnęła się zdecydowanie za Bug.

Władysław Tomkiewicz

Misterja eleuzyjskie i egzaminy dojrzałości.

I.

W scenie „Nocy listopadowej“ Wyspiańskiego, zatytułowanej: *Demeter z córką Korą żegna się*, posiadamy jedno z najgłębszych w literaturze powszechnej ujęć łączności zimowego obumierania wegetacji i jej wiosennego odżywania z wiarą w nieśmiertelność i zmartwychwstawanie ludzi i narodów. Odtwarzając intuicyjnie akt z domniemanych misterjów eleuzyjskich, poeta, jakby nie śmiał odsłonić ich dalszych tajemnic, odbiera nagle głos Korze i zaznacza, że „z ócz i czoła to zgadywać, — że jakąś tajemnicę sili, — którą kazano jej ukrywać“. Mniej dyskretny jest „Chór eleuzyjski“, występujący w I części *„Nieboskiej Komedji* Krasińskiego (zwanej dawniej „Niedokończonym poematem“). Nawiązuje on do ostatnich słów Chóru nadpowietrznych głosów (greckich) o wdzięcznej Psyche, szukającej Erosa, i wzywa tę duszę, zabłąkaną w cielesności matniach, tę dziewicę, opuszczoną na dalekich brzegach, by się oczyszczała, wzdychała i tęskniła, a wróci do świata pierwowzorów (t. j. idej Platońskich), do swego ojca i matki Eimarmene (Przeznaczenia). Z za opony zmysłów, w którą się oblokła (a więc Psyche jest żyjącym człowiekiem), ma patrzeć na błękitne niebo i kwiecistą ziemię i widzieć, „jak z każdej fali odbłysków tysiąc, z każdego promienia barw mnóstwo, z jednego Boga bogów mirjady rodzą się co chwila“, a te wszystkie bogi ziemskie (objaśnia Hierofant), to siły tylko niebieskiego Boga. A ziemia i niebo i gwiazdy, pełne sił, piękne, rytmiczne, żyjące, są tylko cieniem, odbiciem ideału. Do ukochania tego ideału zachęca Chór duszę, a Głos

Platona, ponowiwszy tę zachętę, radzi duszy, by się znała, a znając, wzniosła motyle skrzydła. Poniosą ją one do domu, a domem jej rodzinnym „pierś Boża, ludna wielkim ludem, ideami wieczności". — Mimo tej wiary i nadziei chórowi smętno, bo, jak Platon objaśnia, nie ma dotąd miłości. Marzy więc o bliskim końcu — Grecji, a choć cel dusz nie na tej ziemi, żałuje „helleńskiej ojczyzny i widomych świątyń i śpiewnych igrzysk i marzonych bojów, marzonych tak cudnie". Platon uważa takie powtarzające się pokochanie się i rozłączanie za doczesną próbę dusz... „aż wieczne ukochają wiecznie", ale Chór chciałby nie dopiero na eteru błoniach spotkać się z ratującą miłością. Zapowiedzią, że „na falach czasu Pożądaniec wieków już zbliża się", kończy się ta scena eleuzyjska, w której Platon występuje jako doskonalszy od Hierofanta nauczyciel duszy, odbierającej wtajemniczenia w jego naukę o ojczyźnie duszy w krainię idej i o jedynym Bogu, którego siłami są wszystkie bogi ziemskie.

Jakkolwiek przeczucie bliskiego końca Grecji wprowadzone zostało jako motyw przejścia do chrześcijaństwa, to niemniej zaznacza ono niejako punkt, z którego poeta patrzy na rzekomy platonizm misterjów eleuzyjskich. Jest nim epoka nowoplatończyków, którzy w swym synkretyźmie łączyli rzekome nauki misterjów (nietylko eleuzyjskich) z platonizmem. Z faktyczną treścią misterjów eleuzyjskich owa scena nie ma nic wspólnego.

Aby to sobie uświadomić, a zarazem znaleźć komentarz do tajemnicy Kory Wyspiańskiego, warto może zatrzymać się chwilę przy dzisiejszych próbach rozjaśnienia ciemności eleuzyjskich, aby, po schwyceniu nici Arjadny, wydobyć się z labiryntu sprzecznych mniemań na światło dnia — dzisiejszego z jego egzaminami dojrzałości.

II.

Za czasów cesarza Hadrjana zwiedzał Eleuzys sławny „Baedeker" grecki, Pauzanjasz, i opisał to, co widział dookoła przybytku misterjowego: „A co jest wewnątrz świętych murów, o tem nie wolno mi pisać; zakazał mi tego sen, a poza tem przecież nie wolno niewtajemniczonego pouczać o rzeczach, których oglądanie jest mu wzbronione". Tą samą, co Pau-

zanjasz, dyskrecją odznaczali się wszyscy inni Grecy i wtajemniczani później Rzymianie tak, że co się działo za owemi świętemi murami, o tem nikt nic nie napisał, a tylko pisarze chrześcijańscy na podstawie jakichś pogłosek to i owo odsłonili. A i same mury i budynki w ich obrębie stojące, złupione w r. 395 przez Alaryka a przez Teodozjusza II zamknięte, pokryła ziemia. Dopiero wykopaliska, przedsiębrane na kilka nawrotów w ciągu w. XIX, a opracowane ostatecznie przez Ferdynanda Noacka,[1]) wydarły ziemi tajemnicę Pauzanjasza. Stwierdziły one, że już za czasów mieceńskich[2]) (przed r. 1100) była w Eleuzys jakaś osada, której mieszkańcy wykonywali jakiś kult w grocie przy tak zwanym „kamieniu bez śmiechu" (*agélastos petra*), a późniejsi odbywali swe obrzędy na otwartej przestrzeni na południowy wschód od owej groty. Dopiero na początku VII w. wzniesiono nad grotą świątynię Demetry, a z końcem tegoż wieku, gdy Eleuzys należało już do Aten, zbudowano pierwszy przybytek wtajemniczeń (*telesterion*). Nową świątynię wzniósł Pizystrat, a gdy ją spalili Persowie, odbudował ją poczęści Cymon, poczęści Perykles. Dzisiejszą formę zawdzięcza odkopany przybytek misterjów (*mystikós sekós*) budowniczym z IV w. przed Chr., pracującym z polecenia polityka ateńskiego Likurga.

Była to, jak widać z wykopalisk, ogromna hala kryta, przypierająca ścianą północno-zachodnią do skały, z której terasy wchodziło się na pierwsze piętro budynku. W każdej ze ścian, nie przypierających do skały, istniały dwie bramy. Na kilkudziesięciu kolumnach spoczywała drewniana powała. Nad nią wznosiło się wspomniane piętro. Wzdłuż ścian dolnej sali ciągnęło się po ośm rzędów schodów, na których mogło się zmieścić ok. trzy tysiące osób. Przed ścianą wschodnią wznosił się duży portyk dorycki o 12 kolumnach frontowych i po dwóch bocznych. Nie tędy jednak prowadziło główne wejście do hali, lecz ze stopni, wy-

[1]) Eleusis, die baugeschichtliche Entwickelung des Heiligtumes. Aufnahmen und Untersuchungen, 1927.

[2]) Istnienia już wtedy misterjów stara się dowieść A. W. Persson, Archiv. f. Rel.-Wiss. 21, 1922, 287 i n.

kutych w północno-zachodniej skale; przez portyk wchodziło się tylko do sali parterowej. Dobudowane przez Rzymian w połowie I w. przed Chr. Małe Propileje i wzniesione za Hadrjana Wielkie Propileje miały charakter czysto dekoracyjny, nie sakralny, chyba że zorjentowanie drugiej budowli na północny wschód (pierwsza zwrócona była ku północy) miało zasłaniać widok do wnętrza.

Te ruiny pouczają nas o trzech rzeczach: Po pierwsze, że główny budynek nie był zwyczajną świątynią, przybytkiem boga, mieszkającego w nim jako posąg, ale, wbrew zwyczajowi greckiemu, miejscem zgromadzenia ludu, *ekklesia*, jak późniejsze synagogi żydowskie i kościoły chrześcijańskie. Stąd Strabon (395) oznacza go tą samą nazwą, co zagrodę na bydło: *sekós*. Po drugie przekonywa nas, że ani wśród lasu kolumn na parterze ani w kolumnowej sali na piętrze nie mogły się odbywać żadne przedstawienia „teatralne", a najmniej naśladowanie porwania Kory, szukania jej przez żałobną Demetrę i odzyskania, co miało niby być przedmiotem eleuzyjskich *dromena*, jakiegoś kultowego dramatu. Po trzecie rozdzieleniem dwóch ubikacyj z osobnemi wejściami wskazują dwa rodzaje czy stopnie obrzędów, może łączące się z dwoma stopniami wtajemniczeń, z których pierwszy nazywał się *myesis* (jego uczestnik *mystes*), a drugi *epoptia* (uczestnik *epoptes*).

Więcej nam kamienie nie powiedzą. Zapytujemy więc o znaczenie nazw dwu kategoryj wtajemniczonych. Druga jest zupełnie jasna: *Epoptes* to ten, który na coś patrzy, dopuszczony jest do oglądania czegoś, czego nie pokazywano innym. Ale *mystes*, tak nazwany od czasownika *myein*, którego rdzeń *mys-* jest niejasny, [1]) to wogóle uczestnik tajemniczych obrzędów, zwanych *mysteria*, uczestnik, poddany jakiemuś przygotowaniu, doznający jakichś łask i zobowiązany do zachowania tajemnicy. Tej tajemnicy nie było przy

[1]) Najstarszy Scholiasta do mów św. Grzegorza z Nazjahzu, zwany niesłusznie Nonnosem, tłumaczy *μυεῖν* (za przykładem gramatyków pogańskich) przez zamykanie zmysłów (inni: oczów) i dodaje, że dopiero wyniesieni ponad wszelkie wrażenia zmysłowe otrzymują boskie rozświetlenie (*ellampsis*).

podobnych obrzędach, zwanych *teletai* od *teleo* kończę, wykańczam, doprowadzam do doskonałości, dojrzałości.[1])

Że *myesis* była stopniem przygotowawczym do *epoptia*, wiemy z tak zwanych Małych Misterjów w Agrai pod Atenami, gdzie jednego roku zostawało się mystą, by drugiego roku czy później zostać epoptą, ale już w Eleuzys. Ceremonjał tych Wielkich Misterjów eleuzyjskich był w w. V i później taki, że 14-go Boedromiona (września)[2]) przenoszono pod eskortą efebów do Aten jakieś świętości (*ta hierá*) i umieszczano w Eleusinion (gdzieś na zachód od Akropolis). Następnego dnia zbierali się przed Eleusinion myści, z pośród których kapłan wzywał do oddalenia się tych, co mieli „nieczyste ręce i niezrozumiały język". Dopuszczano więc wszystkich Hellenów (bez różnicy płci, wieku, stanu), których ręce nie były zmazane krwią ludzką, a dusze grzechami przeciw „pobożności" (*eusèbeia*). Zapytanie: „kto tędy (pójdzie)?" było czystą formalnością, skoro do przyjęcia wystarczała odpowiedź: „wielu dobrych". Odpowiedzialność za ową czystość rąk zostawiano samym uczestnikom. Kto nieczysty zgłosił się do obchodu, tego karali bogowie.[3]) Na trzeci dzień rozbrzmiewało wezwanie: „do morza, myści", po którem następowało fizyczne oczyszczenie, ablucja uczestników, połączona z ofiarą prosięcia. Przygotowania były skończone.

W trzy dni potem (19-go Boedromiona) odbywała się wielka procesja (*pompé*) celem odniesienia „świętości" do Eleuzys. Święta droga roiła się wtedy od uczestników, których liczba miała dochodzić do 30 tysięcy. Jak na ogólnogrecki „odpust", w którym brali udział także niewolnicy, kobiety i dzieci, to, w porównaniu z dzisiejszemi pielgrzymkami np. do Częstochowy, niezbyt wiele. Na czele pochodu niesiono posąg Iakchosa (t. j. Bakchosa), niby przewodnika w tej drodze. Po zachodzie słońca, gdy się zaczynał 20-ty

---

[1]) Wilamowitz-Moellendorff, Der Glaube der Hellenen, II 1932, str. 45, uw. 4.

[2]) A trzeba pamiętać, że na jesienne, wrześniowe porównanie dnia z nocą przypadał pierwotnie w Grecji Nowy Rok.

[3]) Wilamowitz-Moellendorff, Der Glaube der Hellenen, str. 54.

Boedromion, przybywali myści z zapalonemi pochodniami do Eleuzys. Co się tam działo tej świętej nocy, nie wiemy. To pewne, że nie odbywało się żadne przedstawienie na temat porwania Persefony, wbrew temu, co donosi z końcem II w. po Chr. Klemens Aleksandryjski (Protrept. I 11). Nie było też jakiegoś religijnego pantomimu, który przypuszczano na podstawie niejasnego zdania Lucjana (de salt. 15 i 23).

Co więc było? Wspomniany Klemens Aleksandryjski (Protr. I 16) zachował „znak porozumiewawczy" *(synthema)* mystów. Mówili oni (chyba dlatego, by być dopuszczonymi do obrzędów): „Pościłem, piłem *kykeón*, wyjąłem ze skrzynki, (*kiste*), odbywszy czynność, odłożyłem do koszyczka (*kálathos*) a z koszyczka do skrzynki". Znamy podobną formułę mystów Attysa (u Klem. Protr. II 76): „Z bębenka jadłem, z cymbałka piłem, naczynie (*kernos*) niosłem, pod zasłonę (*pastós*) wszedłem". Według tej formuły poprawiano w *synthema* eleuzyjskiem „odbywszy czynność" (*ergasamenos*) na „skosztowawszy" (*engeusamenos*) i objaśniano (nie bezpodstawnie), że w tajemniczej skrzynce (znanej i z innych misterjów) znajdowało się pieczywo.[1])

Rozczytując się w przepięknej historji naturalnej chleba prof. Adama Maurizia,[2]) uświadomiłem sobie, ile to tysięcy lat ludzkość potrzebowała, aby od żywienia się liśćmi i korzeniami, orzechami i żołędziami, wreszcie nasionami rozmaitych traw dojść do „szczypania" kłosów dzikiego zboża, a wreszcie do jego uprawy na roli; ile to prób zrobiła, nim od polewek i bryj doszła do prażenia i wypiekania placków, a wreszcie do chleba najpierw bez kwasu, wkońcu na kwasie. Jeżeli Żydzi obchodzili „wynalazek" przaśnych placków (mac) osobnem świętem (Exod. 12, 18, 15; 17—21, 34, 39); jeżeli Rzymianie, długo żywiący się bryją (*pulmentum*), składali podczas *ludi saeculares* placuszki i śrut (t. j. pierwotny materjał bryi), to czemużby Grecy, czcząc „wynalazczynię" uprawy zboża, nie mieli odbywać jakichś obrzędów z pierwszem niejako pieczywem, nie mieli go

[1]) Por. Aristoph. Thesm. 284 i n.; w misterjach Dionizosa Theocr. id. 26, 7.

[2]) „Pożywienie roślinne i rolnictwo w rozwoju dziejowym", Warszawa 1926.

uroczyście spożywać? Utrzymująca się do dziś cześć ludu dla chleba [1]) pozwala nam wczuć się w nastrój mysty eleuzyjskiego, spożywającego uroczyście pamiątkowe pieczywo.

Ta hipoteza zyskuje poparcie w uprzedniem piciu *kykeonu*. Starożytni objaśniają, że była to woda z krupami jęczmiennemi i miętką (*glechon*). O przyrządzaniu tej mieszaniny opowiada Hymn do Demetry (208). Kto pamięta, że ludzkość żywiła się w pewnej fazie rozwojowej polewkami z roślin, zawierających skrobię, i że te polewki przez fermentację zamieniały się w napoje upajające, [2]) łatwo zgodzi się na przypuszczenie, że *kykeon* był taką polewką. W Iljadzie (XI 624. 641) do krup dodaje się sera owczego i wina i otrzymuje się „posilną zupę"; w Odyssei (X 234. 290. 316) dodaje się miodu. Z określenia tej mieszaniny jako *sitos* (potrawa), nie *potos* (płyn), jak w Iljadzie, wynika, że była to bryja. Picie kykeonu w Eleuzys wskazuje na cieńszy napój, może sfermentowany.

Otwieranie skrzynki przez mistę i jakieś manipulowanie znajdującemi się w niej przedmiotami jest nieprawdopodobne. Nie chcąc powoływać się na nietykalność żydowskiej arki przymierza, przypominamy, jak Horacy (c. I 18, 12 n), występując w roli uczestnika misterjów bakchicznych, zapewnia, że nie będzie potrząsał tem, co jest zakryte różnemi liśćmi, i nie będzie tego wydobywał. Wspomniane przez Klemensa Aleksandryjskiego picie kykeonu i (jak wywiedliśmy) kosztowanie pieczywa, trzeba więc odnieść do innego aktu wtajemniczeń niż dalsze manipulacje ze skrzynką i koszyczkiem.

Wilamowitz [3]) orzekł, że oba sprzęty razem „nie pasują" do Eleuzys, przyczem usuwał koszyczek. Jakoż O. Gruppe [4]) wprowadził go tylko na podstawie analogji z aleksandryjską procesją Demetry (Kallimach, h. 6, 1 i 121) i tego faktu, że na głowach bogiń eleuzyjskich w rzeźbie i malarstwie spotykamy często *kálathos*. Odpowiadałby on poświadczonemu w misterjach bakchicznych *liknon*, t. j. plecionej z łyka

[1]) Maurizio, j. w. str. 331 i n.
[2]) Tamże, str. 148.
[3]) Der Glaube der Hellenen II 54 uw. 3.
[4]) Griech. Mythologie und Religionsgesch. I 55.

szufli do wiania ziarna, a potem podobnemu koszyczkowi na przybory ofiarne i na pierwiosnki owoców, przynoszone bogu. Ale noszenie tego koszyczka (*liknophoria*) i wydobywanie jego zawartości nie było w misterjach bakchicznych osłonięte żadną tajemnicą, gdy pokazywanie „świętości", ukrywanych w eleuzyjskiej skrzynce, było przywilejem „pokazywacza" świętości (*hierofanta*). Istnienie „noścy pochodni" (*daduchos*) wskazuje, że to pokazywanie odbywało się przy blasku pochodni, a nazwanie najwyższego stopnia wtajemniczeń oglądaniem (*epoptia*) stwierdza, że to była główna część nabożeństwa eleuzyjskiego.

Usunąwszy pieczywo, nie wiemy, jakie to „świętości" pokazywał epoptom hierofant z otwartej skrzynki. Pewne motywy legendy z Patrai i przedstawienia „nosicielek" skrzynki (*kistophoroi*) na monetach z Pergamon i Macedonji kazały O. Gruppemu [1]) przypuszczać istnienie w skrzynce fetysza, który analogicznie do misterjów Kabirów (Klem., Protr. II 19) byłby przedstawiony w symbolu obu *sexus*. Symbol żeński zastąpiono później w Eleuzys odpowiednią muszlą [2]). Istnienie zaś tych symbolów tłumaczy się pewnemi obrzędami rolniczemi, których początek wyjaśnia legenda o Iazjonie (czy Iazjosie), zaślubiającym Demetrę na trzykroć zoranej roli (owocem tego związku miał być Plutos), i nazwisko pierwszego rolnika z nauki Demetry, Triptolemosa, pochodzące od *tri-polon*, trzykroć oranej roli. Jak więc w samych Atenach (zdaje się na północ od Akropolis) urządzano rytualne „święte oranie" (*hierós árotos*), w którym brał udział *Buzyges* (niby „zaprzężca wołów"), tak urzędowanie kapłanów z rodu Buzygai w Eleuzys dowodzi istnienia tam jakichś obrzędów agrarnych, związanych z zawartością świętej skrzynki. Zresztą prócz „czaru" agrarnego, mającego zapewnić urodzajność roli, tkwił tam i czar, gwarantujący potomstwo, w myśl starej formuły ślubnej: *epi paidon aróo*. Ta strona kultu Demetry stanowiła wprawdzie ośrodek innego święta, zwanego *Thesmophoria*, a obchodzonego tylko przez zamężne kobiety, ale nie mogło jej brakować i w Eleuzys,

[1]) Griech. Mythologie und Religionsgesch., str. 1171, uw. 1.
[2]) Wilamowitz, j. w. str. 52, nr. 1.

koncentrującej od czasów Pizystrata wszystkie obrzędy na cześć Demetry, a więc i na cześć *Thesmophoros,* która zaprowadziła małżeństwo (*thesmós léktroio*), jako podstawę życia społecznego i wszelkiej cywilizacji. Dobrze tę stronę jej działalności ujął poeta Kalwus (cytowany przez Serwjusza w komentarzu do Eneidy): *et leges sanctas docuit et cara iugavit — corpora conubiis et magnas condidit urbes.* Ten fragment musiało poprzedzać wymienienie rolnictwa i chleba jako pierwszego daru Demetry, jak w wierszach Owidjusza (Met. V. 341 n):

> Prima Ceres unco glebam dimovit aratro,
> prima dedit fruges alimentaque mitia terris,
> prima dedit leges: Cereris sunt omnia munus.

Jeśli więc w misterjach eleuzyjskich czczono Demetrę jako „wynalazczynię" rolnictwa, pożywienia mącznego i małżeństwa, to miały one charakter święta kultury. Tak też pojmowali je starożytni, których dwa najważniejsze głosy pochodzą od Isokratesa (Paneg. § 28 i 29) i Cycerona (leg. 2, 36). W Panegiryku czytamy: „Gdy Demeter podczas swej tułaczki po porwaniu Kory przybyła do tej krainy (ateńskiej), życzliwie usposobiona dla naszych przodków z powodu dobrodziejstw, o których nie wolno słyszeć niewtajemniczonym, dała im dwa największe dary: plony, kładące kres życiu zwierzęcemu ludzi, i wtajemniczenie: jego uczestnicy mają słodsze (niż niewtajemniczeni) nadzieje i co do końca życia i co do całej wieczności..." A Cycero prawi: „Niema nic lepszego nad owe misterja, które nas z życia dzikiego i okropnego doprowadziły do ludzkości (*humanitas*) i ułagodziły, a jak nazywają się początkami (*initia*), tak naprawdę dały poznać początki (*principia*) życia; i nietylko otrzymaliśmy w nich sposób życia w radości, lecz także umierania z lepszą nadzieją".

W dotychczasowej interpretacji „świętości" eleuzyjskich nie słyszeliśmy nic o tych pociechach eschatologicznych. Pierwszych wskazówek w tym względzie udziela nam zachowany pod imieniem Homera Hymn na Demetrę (hymn V), ogłoszony dopiero w r. 1780 z kodeksu moskiewskiego. Pochodzi on z początku w. VI i jest pierwszym głosem

ducha attyckiego, ducha cywilizowanych chłopów i rolników, którzy wnet, za Pizystrata, zdobyli się w plastyce na tak zwane Kory, najpiękniejsze rzeźby archaiczne, zachowane szczęśliwie w gruzie perskim na stoku Akropolis (dziś w Muzeum na Akropolis). Hymn ten zawiera „świętą legendę" (*hierós logos*), uzasadniającą przynajmniej niektóre obrzędy eleuzyjskie i dlatego go tu przytoczymy w streszczeniach i wyjątkach.

III.

Pięknowłosą Demetrę opiewam, boginię czcigodną,
tudzież jej smukłonogą córę: Ją porwał Ajdoneus,
(dał mu ją głośnogrzmiący, szerokowładny Kronion)
gdy się bawiła daleko od matki, plonów dawczyni,
w gronie cór Oceana, dziewczątek w szatach fałdzistych.

Wśród kwiatów, zbieranych na łące przez dziewczęta, obszerniejsza wzmianka dostaje się narcyzowi (wydała go Gaja-Ziemia dla Hadesa). Przy tem kwiatobraniu rozwarła się ziemia i Wieluprzyjmujący (*Polydegmon*) porwał córkę Demetry na złoty rydwan, zaprzężony w nieśmiertelne konie. Krzyki opierającej się i wzywania Zeusa usłyszała tylko Hekata i Heljos. Dopóki porwana widziała jeszcze ziemię, niebo, słońce i morze, nie traciła nadziei, że zobaczy jeszcze matkę; dopiero gdy się znalazła nad ciemną przepaścią, krzyknęła tak przeraźliwie, że rozbrzmiały szczyty gór i głębiny morza. Usłyszała ją matka, rozdarła nakrycie głowy, zarzuciła na ramiona ciemne okrycie i udała się na poszukiwanie zaginionej, ale żaden z bogów i ludzi nie chciał jej powiedzieć prawdy. Tak błądziła przez dziewięć dni z płonącemi pochodniami w rękach, nie jedząc, nie pijąc, nie myjąc się. Dziesiątego dnia spotkała Hekatę, która ją uwiadomiła, że słyszała krzyk porywanej, ale nie wie, kto ją porwał. Aby się o tem dowiedzieć, poszły obie do Heljosa. Ten wymienił jako winowajcę — Zeusa, który dał Persefonę w małżeństwo bratu swemu Hadesowi, a ten ją sobie porwał. Trzeba się pogodzić z tak dostojnym zięciem.

Rozżalona Demeter porzuciła Olimp i towarzystwo bogów i w ludzkiej postaci weszła między ludzi (na Olimpie niema miejsca dla nieszczęśliwych; to właściwość ludzi).

Przybywszy do Eleuzys, usiadła w postaci staruszki przy drodze obok wsiowej studni. Przyszły tam z dzbanami po wodę córki króla (eleuzyjskiego) Keleusa i zobaczywszy sympatyczną staruszkę, zachęcały ją, by poszła do miasta między ludzi. Kobieta przedstawiła się jako kretejska ofiara korsarzy, którym uciekła. Prosiła też o opiekę, póki nie znajdzie w mieście zajęcia jako niańka lub gospodyni. Dziewice opowiedziały jej o stosunkach w mieście, zwróciły jej uwagę, że może ich własna matka przyjmie ją za niańkę do małego braciszka, Demofoonta, pobiegły do domu i wnet wróciły z zaproszeniem na posadę.

Gdy staruszka weszła do izby, w której siedziała królowa z dzieckiem na rękach, takim blaskiem napełniła dom, że przestraszona Metanejra, ustąpiła jej natychmiast krzesła. Ale Demeter nie chciała usiąść i stała tak długo, aż jej służąca, Iambe, przystawiła nakryty kożuchem stołek. Siedziała na nim milcząca, bez jadła i napoju. Dopiero sprytna Iambe żartami i szyderstwami (późniejsi prawią o bezwstydnem obnażeniu części ciała) wywołała uśmiech na jej twarzy i rozpogodziła jej umysł. Wina czerwonego, zastawionego jej przez Metanejrę, pić nie chciała, ale kazała sobie zmieszać z wodą krupy jęczmienne i miętkę i tem się pokrzepiła. Następuje zgodzenie dostojnej staruszki za niańkę, która obiecuje między innemi strzec dziecka przed urokami i ukąszeniami zapomocą znanego sobie ziółka.

Zabiegi nowej niańki koło małego Demofoonta były dość osobliwe: Nie dawała mu nic jeść, nacierała go tylko ambrozją i chuchała na niego, a w nocy kładła go do ognia, jak polano. Chłopiec rósł pięknie i byłby wyrósł na boga, gdyby matka nie była raz w nocy podpatrzyła ogniowych zabiegów i nie przerwała ich z trwogi o los syna. Niańka położyła dziecko na ziemi, zganiła głupotę ludzką, przez którą Demofoon traci nieśmiertelność, ale i tak obiecała mu wieczną cześć, bo siedział na kolanach bogini i spoczywał na jej łonie. Teraz dawszy się poznać, jako Demeter, musi odejść:

> Niechże mi jednak lud cały wielką zbuduje świątynię,
> ołtarz pod nią i wzniesie mur dookoła wysoki

tu za miastem na wzgórzu nad źródłem kallichoryjskiem,
a ja sama nauczę was świętych obrzędów, abyście
zbożnie je wykonując, życzliwie mą myśl nastrajali.

Bogini odeszła w całym blasku, zostawiając przy leżącem na ziemi dziecku przerażoną matkę. Nadbiegły córki, podniosły i ukąpały krzyczącego braciszka, a na drugi dzień opowiedziały królowi-ojcu o poleceniach Demetry. Ten zwołał lud na zgromadzenie, wydał odpowiednie rozkazy i wnet, z pomocą Bożą, świątynia była gotowa.

A dręczona tęsknotą za córką bogini spuściła na ziemię najstraszniejszy nieurodzaj. Napróżno woły ciągły zakrzywione radła, napróżno siano jęczmień w ziemię. Ród ludzki byłby wyginął z głodu i nie miałby był kto składać ofiar niebianom, gdyby Zeus nie był posłał do Eleuzys Irydy z zaproszeniem Demetry na Olimp. Pierwsza posłanka wróciła z niczem. Także pośrednictwo innych bogów okazało się bezskuteczne: Dopóki nie ujrzy córki, nie pójdzie na Olimp i nie pozwoli rodzić ziemi. Więc Zeus wyprawił Hermesa do podziemia, by skłonił Hadesa do odesłania córki matce. Wyprawiając ją na świat, Hades przypomniał jej podziemne rządy nad wszystkiem, co żyje i rusza się, i dodał, że ci, co ofiarami nie przebłagają jej gniewu i nie będą wykonywać pobożnych obrzędów i składać należnych darów, będą wiecznie karani (367 n.). Przy pożegnaniu dał jej zjeść ziarno granatu, „żeby nie została po wszystkie dni" przy matce. Boskie rumaki przywożą ją wnet do Eleuzys. Przed świątynią następuje powitanie z Demetrą. Radość ich mąci tylko myśl o owem ziarnku, którego spożycie zatrzyma Persefonę na jedną trzecią część roku przy mężu; zato dwie trzecie spędzi przy matce. Tak też orzekł Zeus, gdy za pośrednictwem Hekaty zapraszał je na Olimp. Po drodze Hekate przechodziła przez równinę raryjską, dawniej urodzajną, lecz wtedy pustą; ale już wkrótce miała wydawać bujne kłosy. Bo po wysłuchaniu orędzia Hekaty Demeter przywróciła ziemi urodzajność, a królom, wydającym wyroki, Triptolemowi, Dioklesowi, Eumolpowi i Keleusowi pokazała, jak się składa ofiary (*dresmosymen t'hieron*), a nadto wszystkim obwieściła czcigodne obrzędy (*orgia*), których nie można

w żaden sposób pominąć, ani się o nie pytać ani o nich mówić, bo jakaś wielka trwoga przed losami wstrzymuje głos:

> Szczęsny, kto to oglądał z pośrodka ziemskich mieszkańców;
> inny los czeka tego, który niewtajemniczony
> umrze i w gęstej się znajdzie ciemności Hada podziemnej.

Przybywszy na Olimp, boginie mieszkają we czci przy Zeusie: Dobrze powodzi się temu, kogo one kochają z pośród ludzi, bo zaraz mu posyłają do domu Plutosa, który daje ludziom dostatki...

Co w tym hymnie uderza przedewszystkiem, to chyba to, że Demeter nie występuje w nim jako wynalazczyni rolnictwa. Było one już znane przed porwaniem Persefony, a matka tylko spuściła na ziemię nieurodzaj, któremu po powrocie córki kres położyła. Cała historja o porwaniu córki i błądzeniu matki zmierza do tego, by przybyła do Eleuzys, otrzymała tu świątynię i nauczyła ludzi jakichś świętych, tajemniczych obrzędów, zapewniających za życia dostatek, po śmierci szczęśliwy los. Ten motyw eleuzyjski jest jakby wtrętem do opowieści o porwaniu Persefony, której matka szuka, póki się nie dowie, że jest w mocy Hadesa. Kiedy zsyła na ziemię nieurodzaj, pozbawia przez to bogów ofiar od ludzi i zmusza Zeusa do układów. Miejscem porwania jest tu łąka nad Oceanem. Takich miejsc wymieniano więcej. Autor hymnu nazywa je równiną nizyjską, może według Iljady VI 133. W epizodzie eleuzyjskim możnaby pewnej wskazówki dopatrywać się w losie Demofoonta: Kto nie przejdzie przez ogień i nie spocznie na łonie bogini, nie będzie — nieśmiertelnym. Ale o tym szczególe później.

Narazie zaznaczamy, że w znalezionej w papirusie [1]) z II w. przed Chr. prozaicznej opowieści o porwaniu Kory cytowane są w. 418—423 jako Orfeuszowe; dowód to, że od jakiegoś poematu orfickiego (a te pochodzą przeważnie od poetów z dworu Pizystrata) przejęto części naszego hymnu. Taki poemat orficki o porwaniu Kory, wędrówkach Demetry i rozdzieleniu przez nią ziarna siewnego między ludzi cytuje i streszcza tak zwana Kronika Paryjska (z III w. przed Chr.). Z jej ustępu (epoche) 12-go i 13-go widać, że Orfeusz

[1]) Berliner Klassikertexte V 1, 1 z r. 1907.

opowiadał o przybyciu Demetry do Aten, „wynalezieniu" przez nią rolnictwa i użycia zboża i pierwszej orce Triptolemosa. W ustępie 15-tym jest mowa o ogłoszeniu przez Eumolposa poematów jego ojca, Muzajosa, i założeniu misterjów (o których nie mógł opowiadać Orfeusz). Z tego stanu rzeczy wnosi Wilamowitz,[1]) że Attydograf, na którym opiera się Kronika Paryjska, korzystał z poematu Orfeusza (o porwaniu Kory i poszukiwaniach Demetry, jak w hymnie hom.), w którym jednak nie było mowy o misterjach. Triptolemos (który w hymnie jest jednym z królewiczów, ale nie wychowankiem Demetry; tym jest Demofoon), wprowadzony przez Sofoklesa (w zaginionej tragedji), jako pierwszy rolnik i nauczyciel rolnictwa po świecie, występował w tym samym charakterze u Orfeusza. O misterjach eleuzyjskich opowiadał dopiero mityczny Muzajos (i jego poematy podrobiono na dworze Pizystrata), ukazując zaznaczony ogólnikowo przez autora Hymnu o Demetrze los wtajemniczonych i niewtajemniczonych.

Oto, jak naukę jego streszcza (w tonie pogardliwym zarzucając jej „zbytnie dzieciństwo") Platon (Rzeczposp. II 363 cd): „Muzajos i jego syn (Eumolpos) bardziej dziecinne (niż Homer i Hezjod) dobra od bogów dają sprawiedliwym: Zawiódłszy ich bowiem do Hadesu, przygotowuje im ucztę pobożnych, zasadza ich do niej w wieńcach na głowie i każe im już cały czas spędzać na pijatyce, sądząc, że najpiękniejszą nagrodą cnoty jest wieczne upojenie. — Inni zaś jeszcze dłuższe nagrody ze strony bogów im przyznają. Twierdzą bowiem, że dzieci swych dzieci i ród cały pozostawia człowiek zbożny i dotrzymujący przysiąg... Bezbożnych zaś i niesprawiedliwych zakopują do jakiegoś bagna w Hadesie i w sicie wodę zmuszają ich nosić, a i za życia przedstawiają ich w złem świecie".

Szczegół o noszeniu wody w sicie odnosi się do Danaid, które jako morderczynie mężów pogwałciły tuż po ślubie małżeństwo, a to uchodziło za wtajemniczenie (*telete*); Danaidy były więc przedstawicielkami niewtajemniczonych. Także szczegół o bagnie odnosi się, jak zobaczymy do nie-

[1]) Religion d. Griechen II 48 i n.

wtajemniczonych. Jeśli zaś kary dotyczą niewtajemniczonych, to nagrody „pobożnych" są udziałem wtajemniczonych. W związku z poematami orficznemi, opiewającemi porwanie Kory, wolno więc zaświat Muzajosa łączyć z nadziejami, budzonemi w misterjach eleuzyjskich.

Posiadamy zresztą kilka innych świadectw, potwierdzających tę hipotezę. I tak Pindar (frg. 137a Schroeder), opiewając śmierć Alkmeonidy Hippokratesa, który musiał być wtajemniczony w misterja eleużyjskie, mówi:

„Szczęśliw, kto, oglądawszy owe rzeczy (jako epopta), idzie pod ziemię: zna bowiem koniec życia, zna i boski początek".

Więcej szczegółów dowiadujemy się z fragmentu (frg. 753 Nauck) Sofoklesa, pochodzącego prawdopodobnie z tragedji o Triptolemosie:

Po trzykroć szczęśliwi
ci z śmiertelnych, co takie oglądawszy rzeczy,
idą do Hada; tylko ci tam mają życie,
innych czekają w Hadzie wszelakie cierpienia.

O tych cierpieniach niewtajemniczonych, ale przedewszystkiem o owem wiecznem upojeniu wtajemniczonych dowiadujemy się najwięcej z „Żab" Arystofanesa, który do swej komedji z r. 405 wprowadza chór mystów eleuzyjskich i, mimo obowiązującej tajemnicy, „zdradza" w nim przynajmniej ogólny nastrój radosny, gdy już nadzieje, wzbudzone udziałem w procesji niejako się ziszczały: Wędrujący po Hadesie Dionizos i jego niewolnik Ksantias proszą o wskazówki bywalca Hadesowego, Heraklesa, a ten, opowiedziawszy im o jeziorze i przeprawie, ostrzega ich, że zobaczą okropne węże i potwory, a dalej bagno i błoto, w którem się tarzają ci, co obrazili prawo gościnności, bili rodziców i krzywo przysięgali. Potem usłyszą łagodne granie klarnetów, zobaczą piękny blask słoneczny, gaje mirtowe i tańce kobiet i mężczyzn — wtajemniczonych. Ci najlepiej znają drogę do przybytku Plutona.

Zapowiedzi Heraklesa się spełniają. Wędrowcy przebywają w łodzi Charona jezioro, widzą straszne potwory, jak Empuzę, a wreszcie słyszą zdaleka tony klarnetu i czują jakiś tajemniczy powiew od pochodni. Wreszcie dochodzą

do nich okrzyki Iakchosa. Już rozpoznają słowa pieśni: Wzywa ona Iakchosa, by w wieńcu mirtowym przybył na kwiecistą łąkę, gdzie tańczą oczyszczeni z grzechów wtajemniczeni. — Uwaga Ksantiasa o zapachu wieprzowiny z ofiar dla Demetry dowodzi najlepiej, że to niby trzeci dzień Wielkich Misterjów. Wzywany przez mystów Iakchos, to pierwotne bóstwo eleuzyjskie, zrównane za czasów Pizystrata z wprowadzonym do tamtejszych misterjów Dionizosem-Bakchosem.[1]) Chór widzi go już, jak nadchodzi, potrząsając pochodniami, i czuje, że nawet starcy w ochocie świętalnej pozbywają się trosk i wieku i tańczą. Cóż dopiero młodzież!

Oddalenie niewtajemniczonych przez kapłana zastępuje komik odpędzeniem lichych widzów teatralnych i złych obywateli, polityków i poetów, poczem chór zachęca się do szyderstw (obrzędowość ich uzasadniło wprowadzenie służącej Iambe w Hymnie na Demetrę), ale ich narazie nie wykonywa, tylko zawodzi pieśń na cześć Demetry, prosząc ją, by mu pozwoliła cały dzień igrać i tańczyć i mieszać powagę z żartami. Druga pieśń wzywa Bakchusa, by prowadził mystów do bogini, dowodząc, że bez trudu przebył daleką drogę, choć sobie rozdarł bucik i szatę. Następują szydy, po których chór rusza wśród żartów i zabaw do gaju Demetry, a przywódca jego odprowadza dziewczęta i kobiety na kobiece nocne obrzędy. Odchodząc, zapewnia chór, że Helios świeci tylko wtajemniczonym, którzy zawsze spełniali zbożne obowiązki wobec swoich i obcych.

Chór mystów nie zdradził żadnych tajemnic nocy po wielkiej procesji. Ale wiadomości o przeprawie przez jezioro, strachach, drugiem słońcu odsłaniają nieco obrzędy nocne w przybytku misterjów. Trzeba je połączyć ze słowami retora Ailjosa Arystydesa (or. 22 z r. 182 po Chr.), który, mówiąc o tych misterjach, zapytuje: „Gdzie święte obrzędy (*dromena*) budzą większe przerażenie? Gdzie jest więcej współzawodnictwa między tem, co zachwyca ucho a tem co oko? Co należy do widoku, widziały liczne pokolenia szczęśliwych mężczyzn i kobiet w niewypowiedzianych

[1]) Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgesch. I 54 uw. 12 i II 1435, uw. 2.

zjawiskach; a co dotyczy słuchu — poeci, mitologowie i historycy publicznie ogłaszają, że Kora na pewien czas znikła Demetrze, ta błądziła po całej ziemi i morzu, szukając córki, aż przybywszy do Eleuzys, dała temu miejscu imię (niby od *elthein*), a znalazłszy córkę, ustanowiła misterja". To są wspomniane przed przytoczonym ustępem mity, opowiadające zdarzenia „zdumiewające". O jakiemś dramatycznem przedstawieniu tych mitów niema tu mowy. Związek ich z rolnictwem zawiera dodatkowe zdanie, że według poetów „zboże dostało się z ręki bogów Ateńczykom, a od nich wszystkim Hellenom i Niehellenom".

Staraliśmy się dowieść, że tak picie kykeonu i jedzenie pieczywa, jak oglądanie świętości ze skrzynki było obrzędem agrarnym, przypominało „wynalazek" rolnictwa, mącznej żywności i początki obyczajności w małżeństwie. Ale jakie obrzędy budziły przerażenie i sprawiały, że Eleuzys była, według słów cytowanego retora, „rzeczą najstraszniejszą i najradośniejszą ze wszystkiego, co u ludzi jest boskie"?

Euzebjusz (Praep. evang. III 12, 4) opowiada, że pochodnionośca (*daduchos*), kapłan zwany od ołtarza (*epi bomo*) i święty herold (*hierokeryks*) pokazywali się jako Helios, Selene (Hekate) i Hermes, a to doniesienie nabiera prawdopodobieństwa wobec drugiego (Lucjan, Alex. 39), że fałszywy prorok Aleksander, urządzając u siebie wtajemniczenia na wzór eleuzyjskich, ukazywał przez otwór w dachu zstępującą Selenę. A taki otwór w suficie (*opaion*) był i w Eleuzys. Zapewnienie Arystofanesowego Heraklesa o słońcu, świecącem pod ziemią wtajemniczonym, znalazłoby więc potwierdzenie i tu i w znanym wierszu Wergiljusza (Aen. VI 641), że mieszkańcy Elizjum znają własne słońce i własne gwiazdy. — Ale przed przybyciem do Elizjum trzeba było, jak w „Żabach" Arystofanesa i w szóstej księdze Eneidy, przejść obok strachów i potworów, czatujących za progiem Hadesu, i obok potępieńców. Za przewodnika po ciemnościach podziemia, rozjaśnianych niespodziewanem światłem, służył prawdopodobnie Hermes. I właśnie to oglądanie na własne oczy piekła i raju dawało wtajemniczonym ową wiedzę o przyszłem życiu, o której wspominają przytaczani po-

wyżej autorzy. Symbolika losów Kory [1]) czy Iakchosa nie odgrywała tu żadnej roli. Nie brakowało jednak pouczeń. Jeżeli Pseudo-Lizjasz (or. 51) zarzuca Andocydesowi, że przebrawszy się za hierofanta, naśladował pokazywanie „świętości" i głośno mówił rzeczy tajemne (*ta áporreta*), to tem samem poświadcza, że hierofant przy pokazywaniu coś mówił. Ale od tych nauk ważniejsze były wrażenia wzrokowe. Stąd Arystoteles (frg. 15 Ross) mówi o każdym wtajemniczonym, że powinien ulegać wstrząsowi i zbudowaniu nie przez uczenie się (*mathein*), lecz przez poddawanie się wrażeniom (*pathein*).

Czegośmy nie wyczytali z powyższych doniesień, możemy domyślić się na powstanie analogji z misterjami Izydy, utożsamianej w epoce hellenistycznej z Demetrą i Persefoną. [2]) Opisał je dokładnie z końcem II w. po Chr. Apulejusz w 11-tej księdze Metamorfoz. Już sama procesja wtajemniczonych przypomina to, co wiemy (choćby z Arystofanesa) o procesji eleuzyjskiej. Niesiona przez kapłana jasna lampa kształtu złotej łódki, to słońce, a dwa ołtarzyki „pomocne", niesione przez drugiego kapłana, to chyba fazy księżyca. Trzeci z złotą gałązką palmową i z laską Merkurego przedstawiał Merkurego. Za wyobrażeniami innych bogów, „co raczyli iść przy pomocy ludzkich nóg", kapłan niósł „skrzynię, zawierającą przedmioty sekretne i kryjącą tajemnice wielkiej religji"; drugi „czcigodne wyobrażenie bóstwa najwyższego", w kształcie nie ludzkim ani zwierzęcym, lecz symbolicznego naczynia ze żmiją na uchu. Procesja udała się (jak w Eleuzys) najpierw na brzeg morza, potem do świątyni, gdzie kapłani i wtajemniczeni ustawili w komorze bogini posągi bóstw. Na wezwanie Pisarza tłumy się rozeszły,

[1]) Jak sądzi i jeden z najznakomitszych religjonistów współczesnych, prof. T. Zieliński (Religja starożytnej Grecji, zarys ogólny. Warszawa 1921, str. 90): „Misterje eleuzyjskie... w gruncie swym były misterjami odradzającego się ziarna... Nauka znalazła wyraz w micie: Córka Demetry Kora porwana i t. d. Kora naskutek swego porwania poznała tajemnice świata podziemnego i poznawszy je, objawiła je matce. Wiedzą one, w jaki sposób człowiek zabezpieczyć sobie może lepszy los na tamtym świecie i miłując ludzi, zgodziły się i im również użyczyć swej wiedzy".

[2]) Gruppe, j. w. II str. 1575.

a Lucjusz przygotowywał się przez dłuższy czas do wtajemniczenia „w tajniki świętej rzeczy".

W oznaczonym dniu zaprowadził go kapłan w otoczeniu religijnego pocztu do łaźni, dokonał oczyszczających ablucyj, udzielił mu u posągu bogini pewnych sekretnych nauk, a głośno przykazał wstrzymywanie się przez dziewięć dni od rozkoszy jadła, mięsa i wina (także w Eleuzys obowiązywały „po ojcach odziedziczone przykazania Eumolpidów", o których Cycero prosił Attyka I 9). Wieczorem dnia „stawiennictwa przed boskie oblicze" zaprowadził kapłan kandydata, odzianego w surową lnianą szatę, w głąb samego przybytku świętego. Co go tu spotkało, tego mu nie wolno było powiedzieć, ale i to, co powiedział, jest dla nas bardzo ważne: „do granicy śmierci doszedłem i progów Prozerpiny dotknąłem, a wróciłem przez bezdroża wszystkich żywiołów. W głębokiej nocy widziałem słońce, ślepiącym blaskiem jaśniejące, patrzyłem w oczy potęgom piekielnym i niebieskim potęgom i do stóp ich czołem uderzyłem".

To samo mógłby o sobie powiedzieć każdy mysta z Eleuzys, gdzie też, jak widzieliśmy, było podziemne słońce i jakieś okropności, tu wyraźnie połączone z przybyciem do progu śmierci; tu stary człowiek umierał i rodził się nowy. Powrót przez „bezdroża wszystkich żywiołów", objaśniają słusznie jako przejście przez cztery elementy: ziemię, wodę, ogień i powietrze. Jeżeli według cytowanego fragmentu Pindara (frg. 137 a) wtajemniczony zna i koniec życia i boski początek, to ten początek łączył się z przejściem przez żywioły, z których powstał i świat i człowiek.

Skutkiem owych przeżyć Lucjusza były jakoby „urodziny wtajemniczonego". Misterja eleuzyjskie zawierały więc, prócz motywów agrarnych i małżeńskich, także motywy eschatologiczne i przez jakieś próby i doświadczenia (strachy, przejście przez żywioły) odradzały człowieka do nowego życia. Takie próby odgrywały dużą rolę w misterjach Mitrasa, o czem wspomniany już scholiasta (Pseudo-Nonnos) do mów św. Grzegorza z Nazjanzu pisze: „Nikt nie może być wtajemniczony, jeśli wpierw nie przejdzie przez stopnie udręczeń. Jest zaś takich stopni ośmdziesiąt, poczęści zstępujących, po-

części wstępujących. Najpierw bowiem doznają lżejszych udręczeń, potem cięższych i dopiero, przeszedłszy przez wszystkie udręczenia, adept zostaje wtajemniczony. A te udręczenia polegają na przechodzeniu przez ogień i mróz, na głodzie i pragnieniu, na długiej tułaczce i wogóle na tego rodzaju mękach".

Jeśli więc znajdziemy gdzieś jakieś obrzędy o zrozumiałym sensie i przebiegu, które mają podobne cele, wolno nam będzie wywieść je z tych samych przesłanek, z których w mroku dziejów, zdaje się na Krecie,[1]) powstały misterja Demetry, obchodzone najuroczyściej w Eleuzys. Poznanie ich odsłoni nam pierwotny sens tych misterjów.

IV.

U rozmaitych ludów pierwotnych poddaje się dojrzewających chłopców rytuałom,[2]) zapomocą których czyni się ich członkami „klasy mężczyzn",[3]) tworzących nieraz „tajemne związki".[4]) Z pośród ich badaczy już Schurtz[5]) zwrócił uwagę na pewne analogje z misterjami dionizyjskiemi i eleuzyjskiemi, a jego myśl podjęli: N. Turchi,[6]) Lily Weiser,[7]) F. Speisen.[8]) Ogólne znaczenie rytuałów dojrzałości streszcza Schurtz[9]) następująco: Idzie w nich nietylko o przyjęcie chłopców do klasy czy związku mężczyzn, ale także o zerwanie z dotychczasowemi stosunkami: Chłopiec opuszcza

[1]) O tem ostatnio Otto Kern, Die Religion der Griechen I 1926, str. 135 i n. i Die Griech. Mysterien der klassischen Zeit, 1927, por. R. Ganszyniec, O historję religji greckiej, Przegl. Hist. 26, 1926/7 i M. P. Nilson, The minoan - mycenean religion etc., Lund - Oxford 1927. Z Egiptu wywodzi misterja eleuzyjskie Foucare w kilku pracach, zwłaszcza w „Eleusis, ses mystères, ses ruines et son musée", 1896, ale dziś jego teorja ma zwolenników tylko we Francji, por. V. Magnien, Les mystères d'Eleusis, leurs origines, le rituel de leurs initiations 1929.

[2]) Th. Reik, Die Pubertätsriten der Wilden, Imago IV 1916, zeszyt 3 i 4.

[3]) Heinrich Schurtz, Altersklassen u. Männerbünde, eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft, 1902.

[4]) Hutton Webster, Primitive Secret Societies, New York 1908.

[5]) uw. 3).

[6]) Le religioni misteriosofiche du mondo antico, 1923.

[7]) Altgermanische Jüngligsweihen u. Männerbünde I 1927.

[8]) Zeitschrift f. Ethnologie 69, 1929.

[9]) j. w. str. 99 i n.

izbę czy budę kobiet, wychodzi z pod dozoru i władzy matki, staje się jako mężczyzna nowym człowiekiem. Przez wtajemniczenie wchodzi w związek z duchami szczepu, umiera i rodzi się na nowo i wstępuje w szeregi tych, którzy w małżeństwie tworzą nowe życie. Aby się stać godnym uznania za dojrzałego, musi chłopiec przejść zwycięsko przez szereg prób i spędzić pewien czas w odosobnieniu. Czas prób jest zarazem szkołą życia, w której starsi powierzają chłopcu (pod tajemnicą) tradycje szczepu i cały dorobek kulturalny i wprawiają go w „sztuki", które musi posiadać jako myśliwy i wojownik. W ten sposób te egzaminy dojrzałości stają się walną pomocą do utrzymania zdobyczy kulturalnych i postępu.

Z licznych, nieraz bardzo dziwacznych obrzędów inicjacyjnych przytaczamy kilka takich, których szczegóły można odnaleźć i w Eleuzys. W pewnych okolicach Viti Levu, największej z pośród wysp Fidżi,[1]) odbywa się z końcem października lub początkiem listopada (wtedy przypada tam Nowy rok) wtajemniczanie chłopców, zwanych *Vilavon* (mężami noworocznemi). Nowicjusze, starannie ostrzyżeni (jeżeli potrzeba, to i ogoleni), udają się przez cztery po sobie następujące dni w procesji do świątyni i składają w jej najświętszej części dary (ofiarne), przeznaczone dla duchów przodków. Gdy piątego, ostatniego i najważniejszego dnia uroczystości, wejdą do świątyni, roztacza się przed nimi widok, budzący zgrozę i przerażenie: Na ziemi leżą pokotem niby pomordowani mężczyźni, z których otwartych brzuchów wydobywają się wnętrzności. Wtyle siedzi kapłan i daje znak, by się do niego zbliżyli. Czynią to, krocząc ze strachem na czworakach przez okropne trupy, i ustawiają się przed kapłanem. Ten wydaje nagle przeraźliwy okrzyk, na który owi pomordowani zrywają się i uciekają do rzeki, by się obmyć z krwawych wnętrzności świńskich, obwiniętych koło nich. Kapłan odrzuca teraz swoją groźną powagę, i skacząc z kąta w kąt, zapytuje się jak najcieńszym

[1]) Rew. Lorimer Fison, the Nanga or Sacred Stone Enclosure of Wainimala, Fiji, Journal of the Antropological Institute XIV 1885, u Alfreda Wintersteina, der Ursprung der Tragödie, Imago Bücher VIII 1925, str. 85 n.

głosem: „Gdzie są ludzie z mojego obwodu? Czy poszli do Tonga Levu? Czy zstąpili do głębokiego jeziora?" odpowiadają mu niskim śpiewem i już wracają z rzeki zmartwychwstali mężowie, czyści i uwieńczeni, krocząc w takt uroczystego hymnu. Wszedłszy do świątyni, zasiadają naprzeciw nowicjuszów i po chwili milczenia przystępują wraz z nimi do uroczystej biesiady. — W ten sposób młodzieńcy wchodzą w związek z duchami przodków.

Czy na podstawie podziemnej podróży Dionizosa (w „Żabach" Arystofanesa) i obietnic Muzajosa co do elizejskich biesiad wtajemniczonych po śmierci, nie należy przyjąć, że i w Eleuzys po próbach wtajemniczonych odbywała się taka święta uczta w towarzystwie „zbawionych", reprezentowanych przez jakiś personel kapłański albo samych bogów?

Owe próby, którym się poddaje u Bushongo (w belgijskiem Kongo) chłopców, tak za E. Torday'em i T. A. Joyce'm [1]) opisuje Winterstein: [2]) Naczelnik szczepu gromadzi koło siebie dojrzałych chłopców i posyła ich do lasu, gdzie spędzają kilka miesięcy pod opieką jego syna. W nocy podchodzą pod ich leśne budy starcy, wydają przeraźliwe okrzyki i wywijają buczącemi przyrządami (t. zw. „Schwirrhölzer", podobnemi do zabawek naszych dzieci, „żabek"). Chłopcy drżą przed temi hałasami, uważając je za głosy duchów. Po miesiącu, spędzonym w lesie na pleceniu mat i koszyków, podlegają pierwszej próbie, polegającej na tem, że muszą wejść do podziemnego tunelu, w którego niszach kryją się mężczyźni, jeden w skórze lamparta, drugi w stroju wojownika z nożem w ręce, trzeci jako kowal przy rozpalonym piecu i z rozżarzonem żelazem, czwarty jako małpa z nożem. Na ich widok (chyba w odpowiedniem oświetleniu) chłopcy próbują uciekać ze strachu, ale zmuszeni groźbami starszych, przebywają ów tunel. I druga próba (po dalszym miesiącu) odbywa się w podziemnym tunelu, niższym od poprzedniego. Z jego sklepienia wystają nazewnątrz ostre końce wbitych tam od środka kijów. W głębi stoi dynia, napełniona kozią krwią. Kierownik obrzędu wczołguje się do środka; jego posuwanie się naprzód zaznacza patrzącym

[1]) Les Bushongo, Bruxelles, 1910.

[2]) j. w. str. 64 i n.

na to z zewnątrz chłopcom poruszanie się owych kijów. Wreszcie wydobywa się z tunelu, niby zupełnie wyczerpany, mając nos, usta i całe ciało zbryzgane krwią (kozią) i pada na brzuch przed starcami — nieżywy. „Trupa" wynoszą, a naczelnik rozkazuje teraz chłopcom iść za przykładem kierownika obrzędu. Chłopcy płaczą, błagają o uwolnienie ich od tej próby i wreszcie pieniędzmi (z muszelek) wzruszają naczelnika. Po upływie trzeciego miesiąca następuje trzecia próba: Wkopuje się do ziemi wysoki pień, otoczony do trzech czwartych obwodu wbitemi w ziemię strzałami, których ostrza zwracają się ku drzewu. Wolną od strzał część powierzchni zasłania naczelnik i jego męski orszak tak, że niewtajemniczonym wydaje się, jakoby strzały groziły śmiercią, ktoby na nie spadł z drzewa. To też gdy kierownik obrzędu wyspina się na drzewo i zapyta ze szczytu kobiet, czy ma zejść, odpowiadają: „Nie, nie, strzały cię zabiją!" Z tem samem pytaniem zwraca się do chłopców, a jeden z nich woła: „Tak!" Na to kierownik ześlizguje się w stronę wolną od strzał (a zakrytą) i pokazuje się nienaruszony. Teraz naczelnik wzywa chłopców do wspinania się. Oni wypraszają się, matki płaczą, aż znów naczelnik za okup uwalnia i od tej próby chłopców, których teraz prowadzą do kąpieli i jako już czystych oddają na trzy miesiące na służbę do naczelnika. Z niej wracają do swych wsi jako dojrzali mężczyźni.

U Arunta w środkowej Australji [1]) poddaje się chłopców próbie ognia (*engwura*), z którą połączone jest wprowadzanie w tradycje i obyczaje szczepu. Nauka odbywa się zapomocą skomplikowanych ceremonij o charakterze dramatycznym, w których uczestnicy rozmaitych totemów przedstawiają zdarzenia z życia przodków, chyba wynalazców rozmaitych zdobyczy, niezbędnych do życia. Wreszcie w inicjacji na jednej z wysp Molukk (Ceram) [2]) po groźnych próbach naczelnik związku mężczyzn nakazuje wtajemniczonym pod karą śmierci przestrzegać przepisów związku i nigdy nie zdradzać niczego z tajemnic domu wtaje-

[1]) B. Spencer and F. J. Gillen, Native Tribes of Central Australia, London 1899, u Wintersteina, j. w. str. 67.

[2]) Winterstein, j. w. str. 62.

mniczeń. Kapłani uczą ich obowiązków wobec krewnych i wprowadzają ich w tradycje i tajemnice szczepu. Nim chłopcy wrócą do wsi, wyprzedzają ich dorośli świadkowie obrzędów i przynoszą rodzinom, opłakującym synów, wieść z tamtego świata (że tam byli, widać z ich zabłocenia i wyczerpania), że demon za sprawą kapłana wskrzesił chłopców. Wreszcie wracają i chłopcy. Każdy trzyma w ręce kij z piórkami, otrzymany od demona przy wskrzeszeniu. Jako nowonarodzeni nie umieją oni chodzić, mówić, jeść. Wszystkiego tego uczą się na nowo, aż po 20 lub 30 dniach kapłan znów wyprowadza ich do lasu i tam każdemu obcina lok z wierzchołka głowy. Teraz już są dojrzałymi mężczyznami i mogą wchodzić w związki małżeńskie.

W świetle tych inicjacyj prymitywów jasne się stają próby, jakim poddawano chłopców spartańskich (ćwiczenie rózgami przy ołtarzu, przymus do żywienia się kradzieżą) i istnienie pewnych związków młodzieży ateńskiej np. „Kozłów" (*tragoi*).[1]) Wobec męskiego kierownictwa misterjów eleuzyjskich (Eumolpidzi, Buzygowie, Kerykowie) nie możemy z Wilamowitzem[2]) akcentować w Eleuzys kobiecego charakteru kultu Demetry, jako bogini porodu (Eileithyia, niby stąd Eleusis) i urodzajności, bo ten charakter miało tylko święto kobiece, *thesmophoria*. Nadanie Demetrze za córkę władczyni podziemia, a córce za syna Iakchosa wprowadziło do jej kultu pierwiastki eschatologiczne, a te łączyły się z pierwotną inicjacją chłopców. Udział kobiet w misterjach eleuzyjskich był niejako wtórny, choć opierał się na dawnych przywilejach. Rozpamiętywanie wynalazku rolnictwa i potraw mącznych znajduje analogję w naukach, dawanych chłopcom prymitywów o tradycjach szczepowych, a symboliczna śmierć chłopców i zmartwychstanie mężów wskazuje drogę, na której obrzędy agrarne połączyły się z nadziejami eschatologicznemi. Jak u prymitywów w szopach, zbudowanych w kształcie smoków, lub w tunelach, młodzieńcy, straszeni niebezpieczeństwami, umierali, a potem

[1]) Pow. Rostrup, Attic tragedy in the light of theatrical history, Copenhagen 1923; R. Ganszyniec, Aphrodite Epitragia et les choeurs tragiques, Bull. de corr. hell. 1923, 431 i n.

[2]) Demeterfest, w Reden u. Vorträge I 1926, 228 in.

zmartwychwstawali, tak prawdopodobnie i w Eleuzys, podczas jakiejś procesji w ciemnych korytarzach telesterjon, wtajemniczeni odbywali (jak Dionizos w „Żabach") wędrówkę po podziemiu, doznawali zgrozy na widok piekielnych potworów, a może i potępieńców, przechodzili przez ogień i wodę, ziemię i powietrze, a wreszcie łączyli się za sprawą bogini z błogosławionymi mystami i zasiadali z nimi do elizejskiej biesiady. A jak w wielu inicjacjach prymitywów, tak i w Eleuzys obowiązała święta tajemnica.

Sięgając początkiem prawieku, misterja eleuzyjskie nie ulegały już zmianom od czasów Pizystrata aż do edyktu cesarza Walentyniana z r. 364, zakazującego wszelkich nocnych ofiar. Wtedy zarządca Achai, Praetextatus, niewątpliwie poganin, napisał (według Zosima, Nov. Hist. 4, 3) do chrześcijańskiego cesarza, że „to prawo obrzydzi życie Grekom, jeśli im się przeszkodzi obchodzić według tradycji najświętsze misterja, trzymające razem ród ludzki". Rekurs ten uwzględniono. Dopiero napad Gotów Alaryka z r. 395, połączony ze złupieniem świątyni eleuzyjskiej, położył kres misterjom, jakby wtedy uległy zniszczeniu prastare „świętości", bez których już nie było co epoptom pokazywać. Podobno jeszcze w następnym wieku Nowoplatończycy odbywali wśród tych ruin pogańskie obrzędy. Nie było już jednak wśród tych czcigodnych profesorów rytuałów inicjacyjnych, bo z tych już przedtem młodzież akademicka urządziła sobie — zabawę.

V.

Pierwotne próby dojrzałości mimowoli przychodzą na myśl, gdy się w mowie św. Grzegorza z Nazjanzu na cześć św. Bazylego (or. 43 z r. 381) czyta (w r. 16) wspomnienie mówcy o przyjęciu, jakie go spotkało po przybyciu do Aten na studja uniwersyteckie ok. r. 350: — „Gdy jakiś młodzieniec stawi się i dostanie się do rąk łowców studentów (dla ich profesora), podpada pod pewien zwyczaj attycki i zabawę, zmieszaną z powagą: Najpierw zostaje przyjęty w gościnę przez któregoś z owych pierwszych łapaczy, albo przez któregoś z przyjaciół lub krewnych lub krajan albo sprytnych sofistów, ściągających do nauczycieli płacących

uczniów i stąd bardzo cenionych; bo i to starczy za opłatę czesnego, jeśli się ma w uczniu gorliwego stronnika. — Potem kto chce stroi z niego żarty, których celem jest, jak sądzę, przytłumić zarozumiałość nowicjusza i od początku uczynić go sobie powolnym. A jedni żartują z niego trochę brutalnie, inni grzeczniej, stosownie do tego, czy kto jest gorzej czy lepiej wychowany. Dla tych, co tego nie znają, jest ta sprawa bardzo straszna i dzika, ale kto wie o niej naprzód, dla tego jest bardzo przyjemna i ludzka. Więcej tam bowiem zapowiedzi i pogróżek, niż ich wykonania.

Potem w procesji wiodą go przez rynek do łaźni, a procesja jest taka: Ci, co urządzają młodzieńcowi pochód, ustawiają się czwórkami w należnych odstępach i poprzedzają go w drodze do łaźni. Gdy są już blisko, podnoszą wrzawę i skaczą, jakby byli opętani, i wołają, by się zatrzymać i nie iść dalej, bo ich łaźnia nie wpuści. Równocześnie walą w drzwi łaźni i łoskotem przestraszają młodzieńca. Potem dają mu dostęp i w ten sposób przyznają mu już wolność, a gdy wychodzi z kąpieli przyjmują go jako równego sobie kolegę. A w tem obrzędzie (*teleté*) najzabawniejsze jest nagłe oddalenie się i rozejście dręczycieli".

Tyle św. Grzegorz, pierwszy świadek tego zwyczajowego w Atenach przyjmowania nowicjuszów do grona studentów uniwersytetu. Zwyczaj nie może być starszy, jak założenie uniwersytetu ateńskiego przez stworzenie płatnych przez państwo katedr. Ufundował je Marek Aureli (171—180), ale w III wieku po Chr. nie mamy bliższych wiadomości o życiu studentów w Atenach. W każdym razie opisany zwyczaj przyjmowania nowicjuszów nie jest poświadczony w żadnej ze szkół filozoficznych; musiał mieć więc inne źródło. I tu się nasuwa pytanie, czy w miarę upadku misterjów w III w. po Chr. pewne ich obrzędy nie „ześwieczczały" i czy poddawanie kandydata na członka uniwersytetu próbom i strachom, które miały „uśmiercić" dawnego młodzieniaszka a powołać do życia nowego człowieka, nie pochodzą z misterjów eleuzyjskich? Bo niema dowodu na to, aby poza temi misterjami utrzymały się gdziekolwiek takie prastare obrzędy inicjacyjne. Zresztą te obrzędy studenckie były specjalnością ateńską, w innych uniwersytetach i szkołach grec-

kich nieznaną. Cyrus Theodorus wspomina jeszcze: „Ach, ach, ta kąpiel w Atenach dla obcych, jak przerażająca, jak straszna! Jakie to nowe (raczej: niezwykłe) widowisko!"

Nierozszerzony na Wschodzie, dostał się studencki zwyczaj ateński jakiemiś drogami na Zachód, gdzie go spotykamy w formie tak zwanej *depositio beanorum*, nazwanej przez J. Muczkowskiego [1]) „otrzęsinami". Wobec spopularyzowania tego obrzędu przez powieściopisarzy [2]) i Wypisy polskie, [3]) poprzestajemy na krótkim opisie: Przed gospodą, w której się miał odbyć obrządek, gromadził się tłum żaków, uzbrojonych w drewniane siekiery, piły i inny przyrząd ciesielski i stolarski, a także w miotły, grabie, sznury. Przewodniczył mu mistrz ceremonij, tak zwany *depositor*, który, wziąwszy nowicjusza na sznur, ciągnął go ku drzwiom gospody, przemienionej przez zawieszoną na drzwiach czarną tablicę z odpowiednim napisem na łaźnię (*balneum beanorum*). Tłum beczał, ryczał, piszczał, urządzając tak zwaną „kocią muzykę". Depozytor przemawiał coś do drzwi, wzywając do otwarcia się przed osłem, i wciągał nowicjusza najpierw do ciemnego korytarza, potem do izby gospodniej, słabo oświetlonej. Na jej środku wznosiło się drewniane rusztowanie, założone sprzętem ciesielskim, stolarskim i t. p. Tu depozytor egzaminował nowicjusza, pytając go, co znaczy *beanus* i *beania*, a gdy ten, pouczony przez życzliwych kolegów, dobrze odpowiedział, następowało zrzucenie beanii na kozła ofiarnego. Przywiązywano więc beanowi do czoła potężne rogi capa i wśród wrzasku tłumu piłowano je, póki nie spadły na ziemię. Beanus nazywał się teraz sękatym pniem, który trzeba było ociosać. Kładziono go więc na podłodze grzbietem do góry i zapomocą targania, szturchania, bicia — ociosywano i oskrobywano. Zmaltretowanego sadzano na krześle i golono tępą brzytwą, potem poddawano go pró-

[1]) Mieszkania i postępowanie uczniów w wiekach dawniejszych, Kraków, 1842; Jan Ptaśnik, Życie żaków krakowskich. Bibl. Filomaty. Lwów 1931.

[2]) J. I. Kraszewski, Zygmuntowskie czasy.

[3]) Balicki-Maykowski, Będziem Polakami, drugi rok nauki jęz. pol. w szkołach średnich, Lwów 1928, str. 106: Ostatni beanus.

bie pisma niezaciętem piórem, maczanem z drewnianej imitacji kałamarza bez otworu, i wreszcie uznawano za dojrzałego akademika. Przyjęcie między nowych kolegów trzeba było w gospodzie „oblać" winem czy piwem.

Zabawa ta przybierała formy tak brutalne i grożące zdrowiu beana, że jej rektor krakowski zakazał w drugiej połowie w. XVI. Ostatniemi jej przeżytkami są zwyczaje, stosowane przy przybyciu do jakiejś „zgranej" już klasy nowicjusza: Wypychanie go z ławy, gniecenie siedzącego z dwu stron („daj mu sera"), uderzanie zaciśniętą pięścią po głowie („gruszka") i tym podobne dokuczania mają na celu owo przyzwyczajenie nowicjusza do pokory, o której mówił św. Grzegorz z Nazjanzu.

Z knajpy studenckiej zawędrował ów obrządek do izby cechowej, gdzie przy wyzwolinach z ucznia na czeladnika poddawano kandydatów podobnym próbom i udręczeniom. Jeszcze M. Bałucki opisuje w jednej ze swych powieści z krakowskiego życia rzemieślniczego taką scenę wyzwolinową z lat siedemdziesiątych czy ośmdziesiątych. Dzisiejsze wyzwoliny są aktem czysto biurokratycznym, administracyjnym, który niczem nie przemawia do fantazji i uczucia. Natomiast akt, który stwierdza, że uczeń szkoły średniej „dojrzał" do studjów uniwersyteckich, egzamin dojrzałości, budzi w wielu kandydatach niemniejszą trwogę, jak próby odwagi u chłopców ludów pierwotnych, lub próby, aplikowane mystom. Postęp metod pedagogicznych usunie niewątpliwie z biegiem czasu te niemiłe wrażenia, ale wtedy egzamin dojrzałości nie będzie już miał nic wspólnego z pierwotnemi obrzędami kandydatów dojrzałości ani z misterjami eleuzyjskiemi.

Tadeusz Sinko.

Jak powstało w fizyce pojęcie eteru?

Wiedza i nauka są podobne do skrzydeł olbrzymiego wiatraka, który czasem stoi spokojnie, a czasem wiruje z szybkością śmigi samolotu. Jeżeli chodzi o nauki ścisłe, a zwłaszcza o elektryczność, to można powiedzieć, że w czasie tysiąclecia od Arystotelesa począwszy, skrzydła wiatraku spoczywały w spokoju. Od lat 150 poruszają się coraz to prędzej i nigdy nie osiągnęły takiej zawrotnej szybkości, jak obecnie. Wiek XX pozostawia daleko za sobą ów sławny wiek XIX, wiek pary i elektryczności.

I nie można powiedzieć, aby do tego imponującego rozwoju nie przyczyniły się poza technicznemi zdobyczami również rozmaite hipotezy, naukowe teorje, stawiane w ostatnich dwu stuleciach celem wytłumaczenia najprostszych i najpospolitszych zjawisk fizycznych. Niektóre z nich dziś uznane za błędne, odżywały jutro tylko w nieco zmienionej formie, a przechodząc ogniową próbę eksperymentu i myślenia, torowały i wskazywały drogę, na której badania iść naprzód powinny.

Jedną z takich hipotez, to hipoteza eteru, o którym się nieraz dzisiaj nawet w życiu codziennem mówi i słyszy i jakkolwiek pojęcie eteru w dzisiejszej fizyce teoretycznej zaczyna coraz to mniejszą rolę odgrywać, to jednak był czas, kiedy hipoteza ta była jednym z potężniejszych impulsów, który skrzydła wiatraku wiedzy był zdolny wprawić w tak szybki ruch. Nie wdając się tutaj w kwestję słuszności, czy niesłuszności hipotezy eteru, nie rozstrzygając zawiłego pytania teorjo-poznawczego, czy eter istnieje rzeczywiście, czy

był tylko dogodną koncepcją myślową, ułatwiającą nam uporządkowanie i zrozumienie zjawisk w otaczającej nas przyrodzie — niniejszy artykuł ma za zadanie przedstawić w zarysie bieg myśli ludzkiej, która do takiej a nie innej hipotezy eteru dojść musiała.

* * *

Kartka papieru, na którą pada światło umieszczonej nad nią żarówki elektrycznej. Dziwnemby się nam wydawało, gdyby ktoś w celu zgaszenia światła — zaświecił drugą żarówkę. Przeciwnie — jesteśmy do tego przyzwyczajeni codzienną obserwacją, że światło dodane do światła da zawsze wzmocnienie a nigdy ciemność. Również dziwnemby się nam wydawało, gdyby ktoś do brzmienia jakiegoś tonu dodał drugi ton i w rezultacie otrzymał — ciszę. Spodziewać się wogóle będziemy, że ton dodany do tonu da zawsze wzmocnienie, a nigdy ciszę. A jednak rzecz — jakkolwiek nieprawdopodobna — ma się wręcz przeciwnie.

Wyobraźmy sobie płynącą falę wodną, która wytworzona gdzieś podmuchem wiatru na otwartym oceanie dąży szerokim frontem ku wybrzeżu. Za nią druga trzecia i dziesiąta. Nie płynie woda, lecz płynie odkształcenie powierzchni wody, zwane falą, z których każda składa się z góry i doliny. Wyobraźmy sobie dalej, że tuż przy wybrzeżu ustawiony jest jakiś potężny motor, który ustawicznie mąci wodę i wysyła w taki sam sposób podobną do pierwszej falę wodną w przeciwnym kierunku, a więc od wybrzeża na ocean. Co stanie się wówczas, gdy te dwie fale się spotkają? Chyba tylko jeszcze większe wzburzenie powierzchni wody, jeszcze większe fale i wiry. Wszak chyba dwie równoczesne burze na morzu są niebezpieczniejsze, niż jedna. Lecz jeżeli w przeważającej ilości wypadków, zachodzić będzie wzmocnienie tych dwu fal, to przecież można przypuścić także i wypadek następujący: Przypuśćmy, że obie fale (ta z oceanu i ta z wybrzeża) są regularne, idealnie sobie równe i że spotykają się w jednem miejscu, ale w ten sposób, że góra jednej fali spotyka się z doliną fali drugiej... Gdybyśmy potrafili je w ten sposób wytworzyć i w ten sposób ze sobą

złączyć, to jasnem jest, że w tem miejscu one obydwie się wzajemnie zniosą; pływający w tem miejscu listek, który pod wpływem fali pierwszej miałby się podnieść w górę, pod wpływem fali drugiej ma właśnie opaść w dół, w rezultacie więc nie poruszy się, powierzchnia wody w tem miejscu pozostanie gładką. Wyniszczanie się wzajemne dwu fal t. zw. interferencja fal — jest konsekwencją każdego ruchu falowego, nietylko na wodzie.[1])

Głos jest także ruchem falowym, polegającym na rozchodzeniu się w powietrzu (lub innym ośrodku) perjodycznych zagęszczeń i rozrzedzeń i jako taki musi być zdolny również do interferencji. Zapewne, że w przeważającej ilości spotykanych wypadków ton dodany do tonu da zawsze wzmocnienie, ale jeżeli postaramy się o to, aby spotykały się dwa jednakowe tony w powietrzu i to tak, aby gdzieś w jednem miejscu spotykało się rozrzedzenie jednego tonu z zagęszczeniem drugiego, to w rezultacie będą oba tony interferować, dadzą ciszę, co się da doświadczalnie wykazać np. na przyrządzie Quincke'go. Jeżeli jakieś zjawisko jest natury falowej, natenczas musi być zdolne do interferencji i naodwrót: Ilekroć stwierdzimy w jakiemś zjawisku interferencję, musimy się w niem dopatrywać charakteru falowego.

I to właśnie miało miejsce w zjawiskach świetlnych. W XVII w. istniały i były dyskutowane równolegle obok siebie dwie teorje, tłumaczące istotę światła. Jedni byli zwolennikami Newtona, który (z pewnemi zastrzeżeniami) twierdził, że światło polega na bardzo szybkim ruchu niematerjalnych cząsteczek świetlnych, wyrzucanych przez rozżarzone ciała świecące. Była to t. zw. teorja emisyjna światła. Inni (Huygens, Fresnel) dowodzili prawdziwości t. zw. teorji falowej światła, według której światło polegałoby na rozchodzeniu się bliżej nieokreślonych fal, wyrzucanych przez źródła światła, coś nakształt fal głosowych lub wodnych. I przez długi czas nie można było roz-

[1]) Sposób wytworzenia interferencji fal wodnych, głosowych i świetlnych jest opisany niemal w każdym podręczniku fizyki.

strzygnąć na korzyść jednej lub drugiej teorji, gdyż każda tłumaczyła równie dobrze niektóre zjawiska optyczne, ale też i każda miała swoje niejasności i niedociągnięcia. Dopiero, gdy w r. 1803 lekarzowi angielskiemu Youngowi udało się prostem doświadczeniem wykazać interferencję światła, doświadczenie to przechyliło wyraźnie szalę na korzyść teorji falowej. W istocie dwa źródła światła, dwie żarówki dają zupełnie podobnie, jak fale głosowe lub wodne — w przeważającej ilości wypadków — wzmocnienie światła, można jednak doświadczenie tak urządzić — jak to wykazał właśnie Young — że kartka papieru oświetlona dwoma źródłami światła — będzie ciemną. A fakt ten nie da się logicznie wytłumaczyć teorją emisyjną, gdyż jakkolwiek wyobrażać sobie będziemy owe newtonowskie ciałka świetlne, to trudno byłoby zrozumieć, aby dwie smugi takich ciałek rzuconych na jedno miejsce mogły się wzajemnie wyniszczyć. Jeżeli zaś doświadczenie powiada, że dwa promienie świetlne mogą się wyniszczać, mogą interferować, to należy w całem zjawisku światła dopatrywać się charakteru falowego.

Teorja falowa światła, jakkolwiek posiadająca wówczas jeszcze szereg niejasności, otrzymała jednak tak ważki argument, jak interferencję światła i nabrała przez to wiele prawdopodobieństwa. I tu stajemy przed jądrem naszego zagadnienia. Bo jeżeli tak, t. j. jeżeli ktoś zgodził się na przypuszczenie struktury falowej światła, to musiał sobie zkolei postawić pytanie, w czem te fale się rozchodzą? Wszak nie można sobie wyobrazić ruchu falowego bez jakiegoś ośrodka, w którym falowanie się odbywa, jak nie można sobie wyobrazić fal głosowych bez powietrza (czy jakiegokolwiek ośrodka materjalnego) lub fal wodnych bez — wody. W czem się więc światło rozchodzi? W powietrzu, czy w szkle, czy wogóle w jakimś ośrodku przeźroczystym, a materjalnym? Zapewne. Ale wszak światło dochodzi do nas ze słońca przez przestrzeń międzyplanetarną, która jest próżną, a jeżeli tak, to w czem to falowanie t a m się odbywa? „Widzimy tu nietylko to", — powiada Huygens jeszcze w r. 1690 — „że nasze powietrze, które nie przenika szkła, jest materją, w której rozchodzi się głos, lecz również i to, że światło rozchodzi się bynajmniej nie w tem samem powietrzu, lecz

w jakiejś innej materji, albowiem choć powietrze zostanie usunięte z naczynia, światło jednak nie przestaje przez nie przechodzić, jak poprzednio". Cóż więc będzie logiczniejszem, czy przyjęcie, że światło rozchodzi się w niczem, czy też przyjęcie jakiegoś ośrodka pośredniczącego — eteru, — który wypełnia przestrzenie międzyplanetarne, który przenika powietrze, szkło i każdą materję, ośrodka, który pod nasze zmysły nie podpada, nie da się zobaczyć, dotknąć, zważyć?

Co więcej, wszak wiemy, że szybkość światła jest w próżni największa, a w każdem ciele materjalnem mniejsza. Nic dziwnego. Światło słoneczne biegnące ze słońca ku nam porusza się w eterze z olbrzymią szybkością 300.000 km/sek, w chwili zaś gdy wchodzi w naszą atmosferę ziemską przeciskać się musi między atomami powietrza, szybkość więc jego maleje, gdy wejdzie do wody, to ona spowoduje zmniejszenie się szybkości do 225.000 km/sek, w szkle do 220.000 km/sek, a czarny papier zatrzyma je całkowicie. Materja więc zwykła nietylko nie jest ośrodkiem przewodzącym falowanie światła, lecz temu falowaniu się sprzeciwia, jak szuwary rosnące na brzegach jeziora będą chwytały i tamowały fale wodne biegnące ze środka stawu, choć przecież rosną w tej samej wodzie, która znajduje się na środku stawu.

Analiza matematyczna pozwoliła nawet wymierzyć długość fali świetlnej. Gdy uderzymy środkowy ton na klawjaturze fortepianu, drgająca struna zaczyna uderzać w otaczające powietrze 435 razy na sekundę i zaczyna wyrzucać w powietrze perjodyczne zagęszczenia i rozrzedzenia — fale głosowe, — biegnące w oddaleniu ok. 75 cm od siebie. Jest to t. zw. długość fali głosowej. Wspomniane wyżej doświadczenie Younga dozwoliło również w sposób prosty obliczyć długość fali świetlnej. Oto okazało się, że istnieją rozmaite rodzaje światła, rozmaitej długości fali, a są to barwy światła. Tak jak istnieją tony niskie o długiej fali, tak też najniższy „ton świetlny": barwa czerwona ma długość fali taką, że na jednym milimetrze długości zmieści się około 1250 fal czerwonych, fal innych barw jeszcze więcej, najkrótszą zaś falą świetlną jest fala światła fiołkowego (na jednym milimetrze

ok. 2500 fal), coś jakby ton o oktawę wyższy od barwy czerwonej.

Konsekwentne uogólnienie powyższych wniosków teorji falowej światła doprowadzi nas później do innych niemniej ciekawych wyników. Zapytajmy jeszcze, w jaki sposób tłumaczy teorja ta powstawanie światła. Wszak do powstania głosu nie wystarczy sama struna, trzeba ją jeszcze szarpnąć lub uderzyć, źródłem więc głosu, a również i każdego ruchu falowego jest jakieś ciało pobudzone do ruchu drgającego. Jeżeli więc i światło ma być ruchem falowym, to gdzież należy szukać tego drgania w świecącej żarówce elektrycznej lub w płomieniu świecy? I tutaj oddaje znakomite usługi teorja budowy materji. Weźmy np. cienki drucik metalowy w normalnej temperaturze. Wiemy, że składa się z poszczególnych atomów, między któremi są miejsca wolne, atomy te znajdują się w ustawicznym ruchu drgającym, ruch ten zależy od temperatury, im temperatura wyższa, tem ruch szybszy.[1]) Atomy tego drucika są tak gęsto stłoczone, że drgając, ustawicznie sobie przeszkadzają i dlatego nie mogą drgać wszystkie jednakowo, jedne w danej chwili szybciej, inne może powolniej, przeciętny jednak ruch atomów całego drucika jest słaby: powiadamy, że drucik jest zimny. Zacznijmy go jednak ogrzewać t. j. zwiększać ruch drgający atomów np. prądem elektrycznym, pokaże się, że w pewnej chwili drucik zacznie się żarzyć i to w barwie ciemno czerwonej (a mianowicie w temperaturze około 450—500° C). Dlaczego? Nic dziwnego, wytłumaczymy to łatwo tem, że widocznie niektóre z drgających atomów zaczęły drgać tak szybko (jak obliczono ok. 400 biljonów razy na sek.), że ich ruch zaczyna oddziaływać w jakiś sposób na otaczający je eter i wyrzucać weń najdłuższe fale świetlne t. j. czerwone, a fakt, że wszystkie ciała zaczynają się żarzyć zawsze barwą czerwoną, a nie inną, utwierdza nas tylko w tem przypuszczeniu. Ogrzewajmy ten drucik dalej, oto do drgających już atomów dołączają się inne, drgające jeszcze szybciej, czyli do barwy czerwonej zacznie się dołączać barwa

[1]) P. artykuł „Świat atomów", *Przegl. Powsz.* Nr. 594 z r. 1933, str. 342.

o krótkiej fali: żółta, z drucika wychodzić będzie mięszanina dwóch barw: czerwonej i żółtej, drucik żarzyć się będzie barwą jasno czerwoną lub jasno pomarańczową (temperatura 700—1000° C). W miarę dalszego podwyższania temperatury do tamtych barw zaczną się dołączać inne pokolei barwy tęczy: zielona, niebieska, pochodzące od atomów jeszcze szybciej drgających, aż wreszcie w temperaturze ok. 1500° C będziemy mieli w druciku atomy drgające w całej skali poprzez 400 do 800 biljonów na sekundę, te drgania są źródłem wszystkich barw tęczy od czerwonej do fiołkowej, pomięszanych ze sobą, drucik żarzy się wówczas światłem jaskrawo białem. I oto to, co zdawałoby się najprostszem: barwa biała, jest właśnie największym chaosem barw, największą dysharmonją tonów świetlnych, coś podobnego, jakgdyby ktoś uderzył we wszystkie klawisze fortepianu równocześnie.

Masz w tej chwili czytelniku papier tej książki przed sobą, oświetlony może światłem elektrycznem. Wszystko składa się z drgających atomów i drucik żarówki i szkło i papier i ty sam. I wszystko jest przeniknięte eterem, wszystko w niem pływa i ty sam. Rozedrgane w wysokiej temperaturze atomy drucika żarówki wysyłają w otaczający je eter fale światła (i ciepła), przenikają one poprzez atomy szkła i powietrza na papier i oto luźne atomy papieru, uderzane promieniami światła żarówki, same, choć słabiej, zaczynają drgać (odbicie światła) i wysyłają dalej promienie, trafiające w twe oko, a skoncentrowane soczewką na siatkówce oka — doprowadzają ci do mózgu wrażenie światła i tego, co na papierze widzisz.

Czy więc na podstawie dotychczasowych rozważań można twierdzić, że teorja falowa światła jest „prawdziwą"? Prawdziwy fizyk odpowie: Nie wiem. Wiem tylko, że wszystkie niemal zjawiska świetlne dadzą się tą teorją wyjaśnić z zadowalającą jasnością, że takie zjawisko, jak np. interferencja światła inną teorją wytłumaczyć się nie da. Kto jednak chce powoływać się na argumenta teorji falowej światła, ten z konieczności rzeczy musi się zgodzić na istnienie niematerjalnego eteru, jako ośrodka przenoszącego fale

świetlne. Z drugiej jednak strony nie może zamknąć oczu na inne kwestje, domagające się wyjaśnienia w tym samym duchu. Co właściwie dzieje się w eterze wówczas, gdy przezeń przebiegają fale świetlne? Co to za fale eterowe? Jakiego rodzaju? Czy są to może zagęszczenia i rozrzedzenia eteru na podobieństwo zagęszczeń i rozrzedzeń powietrza przy głosie? Jak to możliwe i jak to się dzieje, że materjalny atom może oddziaływać w czasie swych drgań na niematerjalny eter? I wiele innych. I niestety żadne ze zjawisk optycznych nie da mu tutaj zadowalającej odpowiedzi i dlatego to teorja ta nie trafiała początkowo do przekonania. Częściowa odpowiedź znalazła się, lecz nie na gruncie czystej optyki, ale na tle zjawisk elektrycznych.

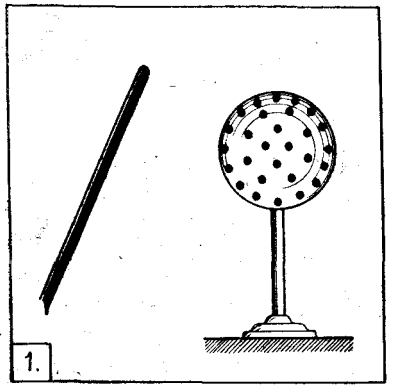
* * *

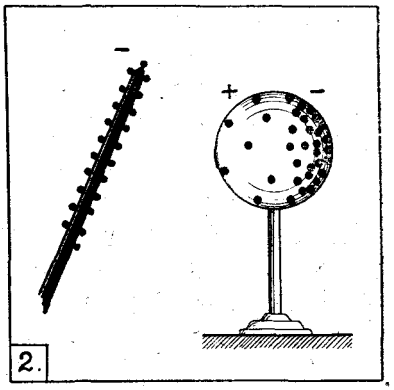
Postawiona w optyce hipoteza eteru wszechświatowego doznała niespodziewanego poparcia na terenie zupełnie — napozór — odmiennych zjawisk, zjawisk elektrycznych. I znowu należy tu powołać się na nasze wiadomości o budowie materji w ogólności, a budowie atomu w szczególności.[1]) Każdy atom składa się z jądra, złożonego z pewnej ilości dodatnio naelektryzowanych protonów, oraz pewnej ilości pyłków elektryczności ujemnej t. zw. elektronów, krążących naokoło jądra. Im łatwiej elektrony zewnętrzne mogą oderwać się od atomu i im łatwiej się między atomami poruszać, tem lepszy przewodnik elektryczności (metale), im lepiej trzymają się jądra, tem gorszy przewodnik — izolator. W normalnym, nienaelektryzowanym stanie ilość elektronów ujemnych dorównuje ilości dodatnich protonów.

W fizyce elementarnej znane jest proste zjawisko t. zw. indukcji elektrostatycznej, które przedstawia się następująco: Jeżeli laskę ujemnie naelektryzowaną przybliżymy zdaleka do metalowej kuli (dobry przewodnik) nienaelektryzowanej a izolowanej od podstawy, to doświadczeniem łatwo się przekonać, że kula ta naelektryzuje się i to bliżej laski dodatnio, a dalej ujemnie i w rezultacie oba te

[1]) P. artykuł „Świat elektronów" *Przegl. Powsz.* Nr. 595—6 z r. 1933 str. 79.

ciała t. j. laska i kula będą się wzajemnie przyciągać. Zjawisko to łatwo daje się tłumaczyć teorją elektronową metali. Na rys. 1. mamy nienaelektryzowaną laskę obok nienaelek-





tryzowanej kuli żelaznej, na izolującej podstawie. Kula składa się z pewnej ilości dodatnich protonów żelaznych (na rysunku nienaznaczonych) oraz takiej samej ilości wolnych elektronów ujemnych (zaznaczonych schematycznie czarnemi kółkami), które jakkolwiek mogą się swobodnie we wnętrzu poruszać (dobry przewodnik), to jednak w stanie obojętnym są równomiernie rozłożone w całej objętości kuli. Jeżeli (rys. 2) laskę potrzemy futrem, wówczas naelektryzujemy ją ujemnie, t. j. laska otrzyma z futra pewen nadmiar elektronów ujemnych. A ponieważ elektrony — jednakowo naelektryzowane — wzajemnie się odpychają, więc skutek zbliżenia naelektryzowanej teraz laski do nienaelektryzowanej kuli będzie taki, że elektrony kuli zostaną odepchnięte przez elektrony laski na przeciwległą jej stronę, lewa więc strona kuli (zwrócona ku lasce) posiadać będzie niedobór ujemnych elektronów w stosunku do dodatnich protonów: będzie więc naelektryzowana dodatnio, prawa zaś strona kuli (odwrócona od laski) posiadać będzie nadmiar elektronów ujemnych: będzie więc naelektryzowana ujemnie.

Opisane tu zjawisko indukcji elektrostatycznej posłuży nam jako punkt wyjścia naszego rozumowania. Bo oto przy dokładniejszej analizie przytoczonego powyżej tłumaczenia

spotykamy się z pewnem, nie dającem się wyjaśnić zastrzeżeniem.

Aby się porozumieć o co tu chodzi, rozpatrzmy naprzód następujący przykład. Wyobraźmy sobie jakąś istotę rozumną, żyjącą w głębiach, bezdennego oceanu, która nigdy nie miała sposobności dotknąć dna, ani powierzchni, nic więc o ich istnieniu nie wie, trzymającą w ręku kawałek żelaza i drzewa. Jeżeli je puści z ręki to zauważy, że obydwa te ciała oddalają się od siebie, dążąc w dwu przeciwnych, dla owej istoty nieokreślonych kierunkach. A ponieważ będzie się jej to zawsze zdarzało, ilekroć podobne ciała z ręki wypuści, dojdzie niezawodnie do przekonania, że drzewo i żelazo się nawzajem odpychają. Przypuśćmy dalej, że ktoś inny z późniejszych pokoleń tych istot „odkrył" dno oceanu wówczas sąd swych przodków zmienić musi o tyle, że powie, że nie żelazo i drzewo się odpychają, lecz dno przyciąga żelazo, a odpycha drzewo. A gdyby wreszcie ktoś inny wypłynął po setkach może lat tuż pod powierzchnię wody, to sąd powyższy uzupełni twierdzeniem, że powierzchnia wody przyciąga drzewo a odpycha żelazo. Widzimy: trzy rozmaite tłumaczenia jednego i tego samego zjawiska i fizycy z rodu owych istot byliby zaiste w nielada kłopocie, które z nich wybrać. My, patrząc na bezowocne próby tych tłumaczeń, bylibyśmy w miłej możności sprostowania ich błędnych sądów i powiedzielibyśmy: Wszystkie trzy tłumaczenia są błędne. Nie szukaj przyczyny ruchu tych ciał — w samych ciałach, przyczyna ich ruchu nie tkwi ani w żelazie, ani w drzewie, ani w dnie, ani powierzchni, ale w ośrodku je łączącym — we wodzie. Według prawa Archimedesa woda ciśnie na wszystkie ciała w niej zanurzone i to od dna ku powierzchni, a więc i na żelazo i na drzewo w tym samym kierunku; że żelaza wypchnąć na powierzchnię nie może, nic dziwnego, żelazo cięższe od niej — zaś lżejsze od wody drzewo naciskowi temu oprzeć się nie zdoła i wypływa na powierzchnię. I gdyby w rodzie owych istot morskich zjawił się taki osobnik, któryby odgadł i podał swym ziomkom to słuszne tłumaczenie, uważanoby go za jednego z niewielu tych, którzy nowe prawa wykrywają i są w stanie prostować błędne sądy pokoleń.

Weźmy inny, więcej konkretny przykład. Do filiżanki herbaty wrzucamy kostkę cukru. Powstają na powierzchni herbaty bańki. Obserwujemy je. Poruszają się, zbiegają, by po pewnym czasie znaleźć się na brzegu filiżanki. Czy one się przyciągają? Czy filiżanka je przyciąga? Chyba nie, bo jeżeli ostrożnie zaczniemy dolewać wody do filiżanki tak, aby się omal nie przelała i powierzchnia herbaty przy brzegu filiżanki będzie wypukłą, to przekonamy się, że wszystkie bańki oddalą się od brzegów i zbiegną na środku. I znowu przyczyny ruchu tych baniek nie należy szukać w nich samych, lecz poza niemi, a jest nią tutaj t. zw. napięcie powierzchniowe cieczy, coś jakby cieniutka błonka napięta na powierzchni wody i ona to powoduje ruchy baniek względem siebie i naczynia.

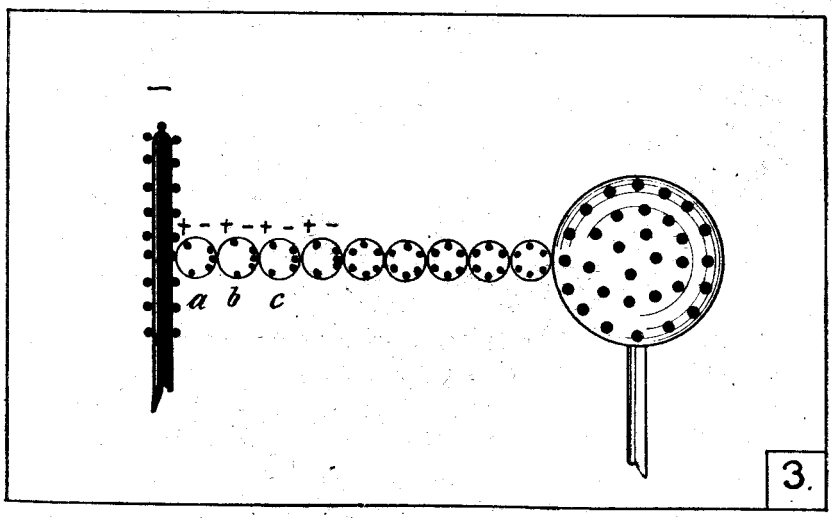
Po tych przykładach wróćmy do naszego zjawiska indukcji elektrostatycznej i naszych „odpychających się" elektronów. Czy elektrony na lasce naprawdę mogą „odepchnąć" na odległość elektrony na kuli? Bądźmy ostrożni, bo w rozwoju nauk ścisłych mieliśmy niejeden taki umysł, któremu danem było prostować błędne sądy całych pokoleń. Takim w naszym wypadku był Michał Faraday, żyjący w pocz. XIX w., jeden z najoryginalniejszych twórców podstaw fizyki, który i laika musi zdumieć tem, że będąc samoukiem i nie mając prawie żadnego szkolnego wykształcenia — rozpoczął swą karjerę naukową jako terminator introligatorski i uczył się na książkach, które dostawał do oprawy, a skończył jako dyrektor Instytutu Królewskiego w Londynie, którego prace i poglądy były decydujące w rozwoju fizyki teoretycznej.

Otóż on wyraził się tak: „Twierdzenie, jakoby ciała naelektryzowane, odległe od siebie mogły się przyciągać lub odpychać jest fikcją, która prowadzi wprawdzie rachunkowo do wniosków zgodnych z doświadczeniem, nie może być jednak wyrazem rzeczywistego mechanizmu zjawisk. Żadne ciało nie może „działać" tam, gdzie go niema. Nie dotykających się dwu ludzi nie może się przyciągnąć, chyba, że trzymają końce sznura lub drążka ich łączącego", szofer kieruje kołami samochodu zapomocą kierownicy i t. p. Czyż więc — wracając do naszego zagadnienia — mogą elektrony laski odepchnąć na

odległość elektrony kuli? Chyba nie. Bo i skąd elektrony na kuli mają „wiedzieć" o tem, by się na czas odsunąć na drugą stronę, chyba im nie przypiszemy większej od naszej inteligencji, któraby im pozwalała porozumiewać się między sobą — bez niczego.

Nie należy więc szukać przyczyny ruchu w samych ciałach naelektryzowanych, przyczyna ruchu nie tkwi ani w kuli, ani w lasce, ani w elektronie, ani w protonie, lecz w czem? Faraday odpowiada: W ośrodku łączącym te dwa ciała. A cóż jest ośrodkiem, łączącym kulę z laską? Powietrze. Musimy więc się zapytać: Co się dzieje w powietrzu, jako izolatorze wtenczas, gdy pojawią się w niem ciała naelektryzowane?

Przypatrzmy mu się bliżej. Powietrze składa się z poszczególnych atomów, każdy atom posiada pewną ilość ujemnych elektronów, elektrony te, jako należące do izolatora nie będą mogły tak łatwo opuszczać wnętrza atomu, nic im jednak nie przeszkadza poruszać się swobodnie wewnątrz atomu.



3.

Do zewnętrznej powierzchni laski (rys. 3) przytyka gdzieś pojedyńczy atom powietrza *a*. Elektrony laski odpychają elektrony atomu *a*, wprawdzie ich nie wyrzucą z wnętrza,

lecz zdołają je przesunąć wewnątrz atomu nieco w prawo, wskutek tego ów atom będzie z lewej strony naelektryzowany dodatnio, z prawej ujemnie (podobnie jak poprzednio kula). Naelektryzowany w ten sposób atom *a* działać będzie w ten sam sposób na atom *b*, ten na atom następny, aż wreszcie ostatni atom powietrza, stykający się już z powierzchnią kuli, odepchnie elektrony kuli na jej drugi koniec (dobry przewodnik), powodując w niej znane zjawisko. Czy więc indukcja na kuli była bezpośrednim skutkiem działania laski na odległość? Bynajmniej. Działanie elektryczne, mające niewątpliwie swój początek na lasce, rozeszło się przy pomocy otaczającego ją powietrza, powodując w niem stan nienaturalnego napięcia (t. zw. polaryzację dielektryczną), stan dla naszych zmysłów niewidzialny i dlatego powierzchownie sądząc przeszliśmy nad nim do porządku dziennego, a sądząc z zewnętrznego objawu, przeoczyliśmy, że stan elektryczny na kuli jest tylko końcowym efektem całego procesu przenoszenia się energji elektrycznej po otaczającym ją izolatorze. Atomy zaś owego szeregu łączącego, przyciągając się wzajemnie przeciwnemi stronami, działają nakształt naciągniętej sprężyny i one to przyciągają oba te ciała ku sobie. A działanie to rozchodzi się w otoczeniu laski nie tylko w jednym kierunku, na rys. 3 uwidocznionym, lecz na wszystkie strony.

Uważny jednak czytelnik mógłby temu tłumaczeniu postawić zasadniczy zarzut nietylko sprzeniewierzenia się postawionej zasadzie, ale wykrętnego ominięcia trudności po okrężnej drodze. Wszak według teorji atomowej atomy się ze sobą nie stykają. Atomy więc powietrza zawartego między laską a kulą, a tem mniej znajdujące się wewnątrz elektrony nie dotykają się wzajemnie, odległości między niemi są dla nas minimalne, ale w porównaniu z wymiarami samych elektronów odległości te są olbrzymie. Skoro więc elektrony nie mogą działać na siebie z odległości, to nietylko na odległość laski od kuli, ale także z odległości jednego atomu na drugi. Ktoś inny mógłby postawić kwestję jeszcze inaczej i zapytać: Coby się stało, gdybyśmy usunęli całkiem te atomy powietrza i w próżni całe doświadczenie powtórzyli? Doświadczenie takie łatwo wykonać i oto poka-

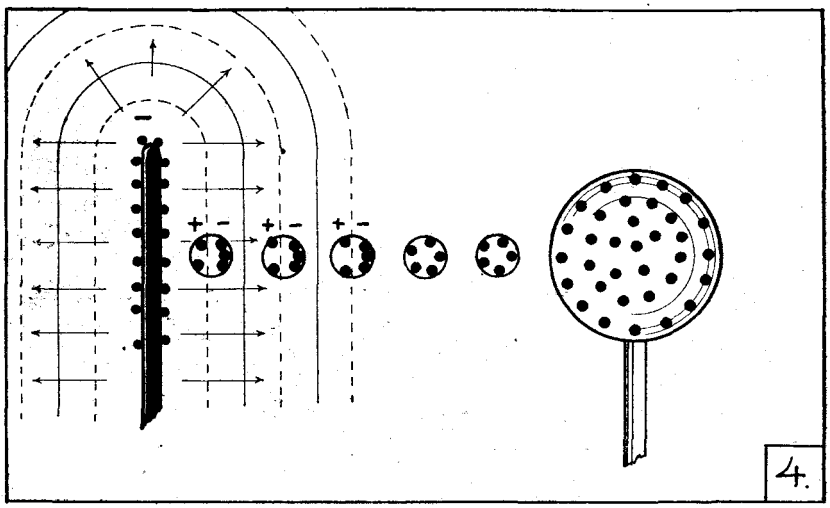
załoby się, że nietylko całe zjawisko odbędzie się w podobny sposób, ale że laska przyciągnie inne ciała w próżni nawet lepiej i silniej, aniżeli w powietrzu. I jeżeliby ktoś miał jeszcze słuszne wątpliwości co do technicznej możliwości otrzymania idealnej próżni — to pozostaje jeszcze jeden argument. Stwierdzonym jest fakt oddziaływania elektrycznego naszego słońca na ziemię, zdradzającego się choćby okresowemi zaburzeniami igły magnetycznej na ziemi. Co więcej, stwierdzono istnienie t. zw. promieni kosmicznych, również natury elektrycznej, dochodzących do nas od jakichś olbrzymich burz elektrycznych z głębi wszechświata. Tam już niema żadnej substancji materjalnej w naszem tego słowa znaczeniu. I już sam Faraday musiał później zmodyfikować swoje poglądy na tę sprawę. Nie ulega wątpliwości, że elektrony przesuwają się w obrębie atomu izolatora, gdy przezeń przenikają dreszcze elektryczne, tłumaczenie to jednak — jakkolwiek jest krokiem naprzód — nie jest jednak ujęciem istoty rzeczy. Należy tu powtórzyć słowa Faradaya: „Twierdzenie[1]), jakoby elektrony mogły się z oddalenia odpychać, choćby z oddalenia jednego atomu na drugi — jest fikcją, która prowadzi wprawdzie do wniosków zgodnych z doświadczeniem, nie może być jednak wyrazem rzeczywistego mechanizmu zjawisk".

I oto dochodzimy znów do jądra naszego zagadnienia. Co znajduje się w przestrzeniach międzyplanetarnych, po których biegną słońca, planety, mgławice i komety nie napotykając po drodze na żaden opór, a które przenoszą działania elektryczne ze światów na światy z szybkością 300 000 km/sek.? Co znajduje się w hermetycznie zamkniętem naczyniu, z którego możliwie doskonałym sposobem usunęliśmy wszystko powietrze, w którem ton i wszelkie życie zamiera, lecz po którem lepiej aniżeli po powietrzu, ślizga się jasny promień słońca? Powiadamy nic, próżnia. Czy dlatego nic, że tego nic ni ręką wziąć, ni zważyć nie

[1]) Należy wyraźnie zaznaczyć, że Faradayowi nie była jeszcze wówczas znana teorja elektronów, niemniej należy podziwiać jego intuicję, dzięki której jego sposób rozumowania da się dzisiaj tak dobrze przetłumaczyć na język teorji elektronowej.

możemy? Czy naprawdę ma istnieć tylko to, co dotknąć, zobaczyć, lub usłyszeć możemy? Czy nie możemy sobie wyobrazić mieszkańców innej jakiejś planety, choćby np. Marsa, którzy żyjąc w zupełnie odmiennych warunkach, posiadają dziewiąty czy dziesiąty zmysł, który im dozwala zauważyć ową rzekomo za próżnię przez nas uznawaną przestrzeń?

W istocie — ciała naelektryzowane nie oddziaływują na siebie zgoła, dopóki nie upłynie czas potrzebny do rozprzestrzenienia się jakichś dreszczów elektrycznych od jednego do drugiego w jakimś ośrodku niematerjalnym, niewyczuwalnym, który my — e t e r e m — nazywamy. W naszym wypadku trzeba było jednego trzystamiljonowego ułamka sekundy na to, by działanie z laski poprzez eter i powietrze dostało się do kuli, oddalonej o 1 metr. (Rys. 4.)



Odległość mała, więc ułamek czasu znikomy, uchodzi on naszego spostrzeżenia, nic więc dziwnego, że z początku zdawało się nam, że działanie było równoczesne, lecz z takich ułamków składa się wieczność cała i gdyby w tej chwili zawrzała jakaś burza elektryczna na słońcu, skutki jej poprzez eter wszechświatowy odczulibyśmy dopiero po $8^1/_2$ minutach.

* * *

Tak więc zjawiska optyczne i elektryczne były temi zjawiskami, które doprowadziły fizykę do pojęcia eteru. I ten niematerjalny, nie podpadający pod nasze zmysły eter jest właściwem i istotnem siedliskiem działań elektrycznych, zapoczątkowanych przez elektron, jest też właściwym ośrodkiem, przenoszącym fale świetlne, zapoczątkowane przez atom. I jest rzeczą zastanawiającą, że właściwa materja, ciężka i bezwładna, którą widzimy i odczuwamy — w rozważaniach powyższych schodzi na plan drugi.

Feliks Rapf.

Lilja.

Pieśń do Matki Boskiej.

Uwagi wstępne.

Dawna poezja skandynawska, czyli t. zw. poezja skaldów do wprowadzenia chrześcijaństwa, pod koniec X wieku, osiągnęła szczyt rozwoju. Była to niewątpliwie poezja wysokiej wartości. Odznaczała ją jędrność i zwięzłość mowy przy krótkim wierszu. Rymu końcowego skaldowie nie znali, posługując się rymowaniem akcentowanych zgłosek w śródwierszu i aliteracją. Wielmoża, historyk, polityk i poeta islandzki Snorre Sturlasson (1178 — 1241) zebrał w księdze, którą później nazwano młodszą Eddą różne starodawne podania i zarazem przepisy staroskandynawskiej prozodji, której był mistrzem. Główną figurą retoryczną dawnej poezji skaldów była metafora i parafraza. Obydwie te figury były ściśle związane z dokładną znajomością skandynawskiej mitologji. I tak, samą poezję nazwano „miodem Wodena", morze „krwią Ymer'a" lub „państwem Ran'a", fale morskie były to „białogrzywe rumaki" i t. p. Osób nie nazywano po imieniu, lecz według ich stanu i charakterystycznych cech i czynności. Lubiano przytem wyrażenia starożytne i trudno zrozumiałe. Tem samem poezja stawała się udziałem nielicznych wybranych, zaś odczytanie i zrozumienie niektórych sztucznych utworów poetyckich prawie równa się rozwiązaniu szarady i wymaga licznych komentarzy.

Pierwsze poezje chrześcijańskie zachowują przepisy dawnej prozodji, wprowadzając nowe parafrazy. I tak Chrystusa nazywają „królem niebieskim" „synem dziewicy" i t. p. Nie zrezygnowano jednak z dawnych figur, związanych z pogańską mitologją, z czego powstawała nieraz dziwna i trudno zrozumiała mieszanina. Pierwszym, który ośmielił się zerwać z tą dawną tradycją, i odrzucić sztuczną

zawiłość formy na korzyść prostego i więcej lotnego wyrażenia, był właśnie autor niniejszej Lilji Br. Eystein Aasgrimssön. Wyznaje on to sam pod koniec swojej pieśni, przepraszając poniekąd czytelnika: za to odstępstwo od dawnych prawideł.

97. „Was też pozdrawiam, którzy czytacie
utwór mej pieśni, słaby zapewne,
gdyż układ wiersza nieraz zaledwie
zgodny z surowym przepisem sztuki.
Trudno, albowiem jam więcej się starał
jasno powiedzieć com chciał wyrazić,
niżeli prawa Eddy przestrzegać
i jej nakazom kornie ulegać.

98. Ten co się kocha w sztucznych utworach,
słów starożytnych używa mnogo,
zwrotom zawiłym dźwięcznego rymu
nieraz poświęci myśli prostotę.
Moje zaś słowo się jasno odzywa,
w niem mego serca głos się wyrywa,
mocno jak źródło ze skały wypływa.
„Lilja" niechaj się pieśń ma nazywa".

Pieśń brata Eysteina wprowadziła religijną poezję skandynawską na nowe tory. Znalazła licznych naśladowców. Formę metryczną tej pieśni nazwano Liljalag, a przysłowie islandzkie głosi: „Oll skàld vildu Lilju kveoit hafa" t. j. wszyscy skaldowie życzyliby sobie być twórcami Lilji.

Lilja jest czemś w rodzaju mesjady. Zaczyna się od modlitwy wstępnej, opisuje upadek aniołów, stworzenie świata i upadek pierwszych rodziców, zwiastowanie i narodzenie Chrystusa Pana, Jego kuszenie przez szatana, Jego mękę i śmierć, wstąpienie do piekieł, zmartwychwstanie, sąd i kończy się modlitwą i chwalebnem wezwaniem.

Podział ten na rozdziały, ułatwiający zrozumienie, nie znajduje się zresztą w oryginale. Tam oznacza się przez przyśpiew czyli antyfonę, pojawiającą się po raz pierwszy po strofie 25 przy zwiastowaniu. Przyśpiew ten powtarza się aż do męki Chrystusa Pana. Tam, gdzie znajdujemy poniekąd zwrotną oś pieśni w strofach 50 i 51 natrafiamy na zmianę przyśpiewu, który to nowy przyśpiew powraca aż do strofy 75. Ostatnie zaś 25 strof pozostają bez przyśpiewu.

Pieśń brata Eysteina składa się ze stu strof. Liczba ta nie jest przypadkową lecz obraną ku czci N. Marji Panny według ilości liter pozdrowienia anielskiego zgodnie z tekstem ustanowionym przez papieża Urbana IV († 1264). Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui Jesus Christus. Amen.

Za panowania tegoż papieża św. Bonawentura napisał pieśń: Laus Beatae Mariae Virginis, której litery początkujące 100 strof tworzą tekst salutationis angelicae.

Tradycja powiada, że brat Eystein napisał Lilję jako zadośćuczynienie, gdy został uwięziony przez biskupa Sigurdssona. Według legendy, do więzienia jego schodziło się po 100 stopniach i po każdej strofie brat Eystein wznosił się o jeden stopień w górę.

O życiu autora „Lilji" niedużo wiemy. Skąpe wiadomości o nim pochodzą ze współczesnych dokumentów historycznych Islandji i ze żywych tam zawsze podań miejscowych.

W dokumencie z roku 1342 znajdujemy po raz pierwszy nazwisko „Eystein Aasgrimssön" w spisie braci Augustjanów klasztoru Tykkvabö na wschodniem wybrzeżu Islandji, założonego w r. 1168. Pierwszym opatem klasztoru był Torlak Torhallsson, późniejszy biskup w Skaalholt, kanonizowany po śmierci.

Z innego dokumentu wynika, że Eystein Aasgrimssön był jednym z braci, którzy wypowiedzieli posłuszeństwo przeorowi i zmusili go do ucieczki do klasztoru Videy. Ówczesny biskup Skaalholt, Jon Sigurdsson (1343—1348) przeprowadził śledztwo w tej sprawie i kazał osadzić brata Eysteina jako jednego z prowodyrów in fundo.

Ponieważ jednak wiadomo skądinąd, że Eystein Aasgrimssön znalazł wkrótce oparcie w klasztorze Helgafell, w zachodniej Islandji, widno, że musiał pogodzić się z władzą kościelną. Staje się to tem pewniejszem, że jak widać z aktów, po osieroceniu katedry w Skaalholt przez śmierć biskupa Jona Sigurdssona brat Eystein zostaje naznaczony na oficjała katedry.

Biskupem mianowany został Norweg Gyrd Ivarsson, dawniejszy opat klasztoru św. Jana w Bergen. Objął on jednak urzędowanie dopiero w r. 1351, prawdopodobnie dlatego, że z powodu klęsk wyrządzonych w latach 1349 i 50 przez morowe powietrze, nie mógł wcześniej przeprowadzić się do Islandji. Brat Eystein

stał się jednym z bliższych doradców nowego biskupa. W r. 1355 pojechał w orszaku biskupa do Norwegji, gdzie przebywał w klasztorze Augustjanów Helgesaeter koło Nidaros (Trondheim). Powrócił stamtąd w r. 1357 jako wizytator z ramienia arcybiskupa w Nidaros. Jako taki zaczepił, jak się zdaje, biskupa Gyrda Ivarssona i wezwał go nawet przed sąd arcybiskupi. Biskup rzucił na niego klątwę kościelną. Widocznie jednak udało mu się przebłagać go, skoro Gyrd Ivarsson, wyjeżdżając do Norwegji w 1359, naznaczył brata Eysteina swoim wikarym w Skaalholt. Pod koniec 1360 roku biskup Gyrd znów wyjechał do Norwegji. Brat Eystein znajdował się tym razem w orszaku biskupa, jechał jednak na innym okręcie. Przeprawę mieli burzliwą. Statek wiozący biskupa, opata i pięciu księży zatonął. Okręt, którym jechał brat Eystein został zapędzony daleko na wschód, na wybrzeża Halogaland w północno-wschodniej Norwegji. Dopiero w święto Zwiastowania 1361 r. brat Eystein dobrał się do klasztoru Helgesaeter, widocznie ciężko schorowany, gdyż wkrótce zmarł tam przed Wielkanocą tegoż samego roku.

Taką jest krótka historja brata Eysteina. Znając tylko pojedyńcze zdarzenia, których związek przyczynowy nam jest nieznany, nie możemy go sądzić na ich podstawie. Tyle możemy powiedzieć, że musiał to być człowiek zapalczywy, o silnych namiętnościach, ale wysoce uzdolniony, skoro, pomimo jego wybryków i zatargów z władzą, powierzano mu wysokie urzędy. Świadczy o tem również jego dzieło poetyckie, przełomowe w skandynawskiej poezji religijnej wczesnego średniowiecza.

MODLITWA WSTĘPNA.

1.

Boże wszechmocny, który królujesz
chórom anielskim i ludzkim rzeszom,
Ty, co bez kresów czasu i miejsca
spoczywasz w mocy Twojej potęgi,
wszechświat wypełniasz i obejmujesz,
otchłań otwierasz i wznosisz niebiosa,
chwała Ci Panie, Tyś życia przyczyną,
prawdą przedwieczną w Trójcy jedyną.

2.

Twojej ja łaski szukam spragniony,
serce pożąda jej moje skruszone,
pewien, że poza Tobą, o Panie,
szczęścia nie zaznam na tym padole.
Oświeć mój umysł i użycz łaskawie
ducha Żywego, uświęć me wargi,
żeby się wzniosła myśli budowa,
chociaż niezdarne pieśni mej słowa.

3.

Ciebie też błagam, dziewico i matko,
bądź mi pomocną, bym z Twojej łaski
w strofach mej pieśni dobrał słów trafnych,
pięknych, promiennych i niby w płynnem
złocie kąpanych i godnych zaiste
mego zamiaru, którym się ważył
śpiewać na chwałę Twórcy i Pana,
wesprzyj mnie Panno i Matko kochana!

4.

Nasi ojcowie, co dobrze znali
czasów pogańskich dawne podania,
jako skaldowie kładli swe pieśni
sztucznie sklecone u stóp swoich królów.
Ja, którym więcej od innych powinien
służbę swą wierną królów królowi,
składam dar skromny serca mojego
jako podnóżek u stóp Najwyższego.

5.

Życia podarek, chrztu pocieszenie,
Ducha oświata, droższa od złota,
Krew Chrystusowa, z ran Jego płynąca,
grzechów zmazanie, łaska codzienna,
chwały niebieskiej jasna nadzieja,
trwoga wieczystej piekieł ciemnicy
każą mi kornie zginać kolana
u stopni tronu mojego Pana.

UPADEK ANIOŁÓW.

6.

Bóg, ze wszelakich istot najwyższa,
stworzył w początku ziemię i niebo.
W niem zasie trzykroć troje sklepieni
ozdobił w święte chóry anielskie.
On, co we własnej swojej istocie
dość miał bogactwa by sobie wystarczyć,
świat i doczesność, rówieśnych dwoje,
stworzył i wziął we władanie swoje.

7.

Lecz najwspanialszy anioł światłości,
jaśniej błyszczący niż wszelkie stworzenie,
piękny i czysty i w łaski ozdobny,
Stwórcy najbliższy we świętej powadze,
służyć nie zechciał i stawać dłużej
nierad, gdzie Pan Bóg obrał mu miejsce;
pragnął się wynieść nad Stwórcę samego
ponad świetlisty tron Najwyższego.

8.

Pychą upadł i krnąbrnością,
pożądaniem panowania
i zdobycia blasku chwały,
gdzie Syn Boży sam króluje.
Straszny widok grzechu pychy,
gdy w głupocie oszukańczej
oko wznosi na wyżyny,
by pogrążyć się w głębiny.

9.

W tejże bowiem samej chwili,
gdy pomyślał anioł knąbrnie,
on i cały zastęp jego
jako ołów spadł w głębiny,
gdzie w płomieniach „pani pycha"
męczy djabła ojca swego.
Chociaż straszne męki one,
gorzej boli co stracone.

STWORZENIE I UPADEK PIERWSZYCH RODZICÓW.

10.

Sześć razy dzień zamienił się z nocą
ponad wód szerokiem pasmem
nim zostało wykończone
Bożych rąk wspaniałe dzieło:
nad wodami skłon niebiosów,
lód i ogień pod gwiazdami,
rzesze zwierząt, ryb i ptaków,
ziół i kwiatów i robaków.

11.

Na nowe drogi Bóg myśl skierował,
krew i ciało z wody i z gliny,
oddech lekki wziął z powietrza,
życia ciepłotę ze słońca żaru,
duchem swym natchnął twór ulepiony,
duchem ożywił mięśnie i członki.
Dusza więc z Boskiej pochodzi światłości
wieczną jest dzięki Bożej miłości.

12.

Z ziemi matki powstał człowiek
piękny ciałem i umysłem,
Adam, pan całej przyrody,
dumny, wolny, pełen łaski.
Gdy zmęczony legł i spoczął,
ujrzał, uśpion snem proroczym
w rodzie swego pokolenia
zwycięskiego znak zbawienia.

13.

Z Adamowego Pan Bóg boku
Ewę utworzył i dał obydwom
piękną postawę, pokój radosny,
w rajskim ogrodzie cudne mieszkanie
i obcowanie z rzeszą aniołów.
— Taką rozkoszną była dla nich dola,
którą dał Pan Bóg w swojej szczodrości
im i potomkom z krwi ich i kości.

14.

Światłość niebieska była nagrodą
za połuszeństwo doczesne Stwórcy,
gdyż jednem tylko chciał przykazaniem
Pan Bóg doświadczyć wierność ich stałą.
„Wszystkie owoce w raju są dla was,
jeden jedyny jeść zakazuję.
Wolna wam wola, lecz wślad niewiary
śmierć postępuje i straszne kary".

15.

W głębiach otchłani anioł upadły
wije się w mękach swego przekleństwa,
które w dwójnasób mu teraz dopieka
na widok szczęścia istot stworzonych.
Złość śmiercionośną ziejąc zatrutą,
szuka w zgorzkniałym swoim umyśle,
jakby poróżnić z Bogiem stworzenie
wodzi niewiastę na pokuszenie.

16.

„Czemuż to Pan Bóg", pyta podstępnie,
„On, co wam raju oddał władanie
drzewa rodzące słodkie owoce,
ten co najsłodszy jeść wam zakazał?"
Chytrą zmieszana Ewa przemową,
zastanowiwszy się smutno odpowie:
„bowiem gdy owoc ten spożyjemy,
z życia dostatków na śmierć pójdziemy".

17.

Łacno usłyszeć było wrogowi
słabość w niepewnej mowie niewiasty,
więc dobywając kłamstwa trucizny,
kusząc podstępnie tak do niej mówi:
„Ach nie pomrzecie, o białolica,
inna zupełnie właściwość owocu,
da on wam mądrość i rozpoznanie
Boską potęgę i panowanie".

18.

Skłonna zaufać, Ewa wierzyła,
owoc zerwała, szczęście straciła.
Wnet Adamowi też dała połowę;
wiedział, że grzeszy, lecz jej usłuchał,
bojąc się ujrzeć jej oczy promienne
złością płonące, gdyby odmówił.
Chytrej namowie ulegli we dwoje
gdzie ich wróg kusił upadli oboje.

19.

Prawym wyrokiem Pan Bóg osądził
pierwszych rodziców po ich upadku.
Wygnał ich precz z jasnego dziedzictwa
w śmierci ciemnicę i niedostatek.
Biedni, daleko musieli wędrować,
ziemię uprawiać, ciernie rodzącą;
dzieci ich były w czasów zaraniu
w grzechu poczęte na smutnem wygnaniu.

20.

Rozpanoszyły się wszędy choroby,
złość się pleniła z korzeni do szczytu,
cały zaś świat przez wieków niemało
był jakby martwy i pełen goryczy.
Strach niepodzielnie panował na ziemi,
najokropniejszy zasię ostatni:
otchłań ziejąca i ogień co płonie
wiecznie, groziły ludziom po skonie.

21.

Ziemia zamiera, — i któż poradzi?
w czem tu pomoże umysł człowieczy?
w niczem? gdyż w ciężkich grzechu kajdanach
dusze człowiecze jęczą daremnie.
W Tobie, o Boże, jedyne zbawienie!
Kornie dziękując, zginam kolano,
za to, żeś Ty, mój Królu i Panie,
zechciał się w marnym poniżyć stanie.

ZWIASTOWANIE — CHRYSTUSA PANA NARODZENIE.

22.

Chciałbym płomiennym władać językiem,
Pana bym godnie chwalił mojego.
On, który trojgiem światów kieruje,
cześć jego czynom, chwała na wieki!
U stóp chytrego wroga ludzkości
leżelibyśmy skuci w niewolę,
gdyby nie broń od Boga nam dana
łaską litosną Naszego Pana.

23.

Dane nam życie: naszem być może!
Dane nam życie: co Adam stracił.
Dane nam życie! Gdy czas się spełnił,
Bóg nas najwyższą łaską obdarzył,
światłem rozjaśnił świata ciemnicę
promień też zesłał w otchłań piekielną,
pokój nam zesłał i dusz zbawienie,
przez mękę Syna win odkupienie.

24.

Ojciec, co z Synem i Świętym Duchem,
wyż ustanowił i zmierzył głębiny;
mądrość najwyższa, co świat zbudowała,
zesłać zechciała ziemi zwiastuna.
„Spuść się na ziemię i powiedz Marji,
pannie przeczystej i Bogu powinnej,
iże Syn Boży sam obrał ninie
jej ciało dziewicze jako świątynię".

25.

Oto dziewica i matka ludzkości
kwiatem dostojnym w koronie chwały;
jasną pięknością jak róża ponsowa
ponad strumieniem wód żywych wykwitła,
ziarno nasienne cichej pokory,
Ducha Świętego przedziwne naczynie,
Bogu najbliższa serca czystością,
rada ucieszyć nas swoją miłością.

26.

Przyjmij o Panie, który królujesz
pośród promiennych gwiezdnych światów,
chwałę przyśpiewu, choć ludzkie wargi
nigdy godnemi Cię słowy nie wielbią.
Wiecznie nad serc naszych pieśnią panujesz,
z rąk Twoich świętych, cuda tworzących,
światło zwycięstwa świeci o Panie.
Runą królestwa — Twoje ostanie.

27.

Mieniąc barwami piór pawich połyskiem
skrzydeł szmaragdy, Gabrjel tronu
żegnał majestat i poprzez sfery
spłynął radośnie, Ducha Bożego
świetlny posłaniec ku ziemskiej chacie,
zesłan przez siedemkroć wysokiego
tam, gdzie przebywa przeczysta Panna,
perła wśród dziewic, jak zorza poranna.

28.

Zjawił się anioł, stanął przed panną:
Tobie, Marjo, śle pokłon niebo.
Ave Maria! Błogosławioną bądź
pośród niewiast, Panno przeczysta.
On, co aniołom i ludziom króluje,
w dłoni potężnej dzierży wszechświaty,
spojrzał ku wdziękom twojego łona,
Niepokalana, — Tyś ziemi korona.

29.

Panna pokornie słucha zdziwiona;
nigdy, bo jeszcze póki świat światem
żadnej na ziemi zrodzonej istocie
słyszeć nie dano takiej nowiny.
Lecz anioł Pański: „nie trwórz się“ mówi,,
„przyjm bez obawy me pozdrowienie.
Niepokalaną ostaniesz dziewicą,
choć Najwyższego Boga rodzicą“.

30.

Pyta się panna: „jakoż to będzie,
skorom złożyła śluby czystości
i męża nie znam?“ Rzecze jej anioł:
„Niepokalana, Świętego zrodzisz,
nigdy dziewictwa swego nie stracisz.
Tyś jest wybraną między niewiasty,
bo sam Duch Boży obrał Cię sobie
i słowo ciałem stanie się w tobie“.

31.

Sfery przedziwnem światłem jaśnieją,
piętrzą się fale wód wielkich zdziwione,
wszystkie stworzenia z zapartym oddechem
cudu czekają wraz z martwą przyrodą
aże duch Boży w pannę wstępując,
sprawi wszechmocą swą niepojętą
iż pod dziewicy sercem bijącem
Słowo się wcieli życiem drgającem.

32.

Z oczu radością promieniejących
niechaj gorące łzy płyną dziękczynne,
sławiąc, o Panie, Twe miłosierdzie,
Syna Twojego ziemskie wcielenie.
Wiecznie nad serc naszych pieśnią panujesz,
z rąk Twoich świętych, cuda tworzących,
światło zwycięstwa świeci o Panie.
Runą królestwa — Twoje ostanie.

Przełożył z oryginału

Leon Rzyszczewski.

Cała pieśń wraz z powyższemi 32 zwrotkami wyjdzie w osobnej odbitce.

Przegląd piśmiennictwa.

Mieczysław Piszczkowski. Moraliści staropolscy. Tom pierwszy. Lwów-Warszawa, (Książnica-Atlas) 1933. str. 142.

Pierwsze znane mi prace docenta Piszczkowskiego, były studjami o zakresie estetycznym. Później badacz ten, nie porzucając estetycznego punktu wyjścia dla swych rozważań, kreślił psychologiczne sylwetki twórców (Weyssenhoff, Zahradnik). Ostatnio za specjalny przedmiot swych badań obrał literaturę moralną, przedewszystkiem staropolską. Rozprawy: „Ign. Krasicki a La Bruyère i La Rochefoucauld" oraz „Staropolska literatura moralna" wyprzedziły próbę monografji o „Moralistach staropolskich", której część pierwszą omawiać nam przychodzi.

Literaturę staropolską zwykliśmy nazywać literaturą czasów przedrozbiorowych; to synonimiczne pojmowanie obu terminów uświęcone zostało bodaj że przedewszystkiem tak popularnym podręcznikiem Chrzanowskiego. Z czterech epok, na które tradycyjnie dzielimy tę literaturę, Piszczkowski dotąd najchętniej zgłębiał epokę stanisławowską (Trembecki, Krasicki). W omawianej książce jednak uwagę swą skupił przedewszystkiem na „wieku złotym", a właściwie na dwóch jego przedstawicielach; Reju i Kochanowskim; inne natomiast epoki i innych zbył krótko. Czy takie ujęcie jest słuszne? czy wystarczające? Z punktu widzenia historyka literatury oczywiście łatwo mieć zastrzeżenia; ilość tych zastrzeżeń jednak zmaleje, gdy zważyć cel, który wytknął sobie autor książki i do którego stale, choć niezawsze najkrótszą drogą, zmierza. Cel ten nie został niestety uwydatniony w tytule książki (tytuł to za ogólny i mogący pod sobą mieścić najróżnorodniejsze tematy), natomiast autor wyłuszcza go w obszernym rozdziale pierwszym swej pracy, a poczęści w przedmowie (która jednak z tematem głównym książki prawie się nie łączy).

Wyszedłszy z pogranicza estetyki i etyki, Piszczkowski przypomina historję poglądów na stosunek wzajemny sztuki i moralności, poto by ostatecznie ustalić dwa typy literatury moralnej: moralizatorstwo i moralistykę. Wedle tych dwóch typów dzieli następnie całą literaturę staropolską w ogólnych zarysach (synte-

tyczny czy raczej może ryczałtowy rozdział ostatni, nazwany „zakończeniem"), przedtem zaś jakby dla przykładu poświęca dwa odrębne rozdziały dwom niejako typowym, może i najbardziej typowym w danym względzie, postaciom z naszej literatury: Rejowi i Kochanowskiemu. W pierwszym z nich dostrzega przedewszystkiem moralizatora, „kaznodzieję", w drugim zaś rozróżnia ponadto „moralistyka", t. j. obserwatora i myśliciela. Postawę każdego z nich tłumaczą przeróżne okoliczności, wśród których główną rolę gra religja, drugą zaś wykształcenie oraz usposobienie artystyczne, u Kochanowskiego wyższe niż u Reja. Typy podobne — mniej lub więcej wyraźne — powtarzać się będą później na obszarze całej literatury staropolskiej. Na dwóch jej przedstawicieli — niewątpliwie najwybitniejszych — zwrócił nieco baczniejszą uwagę Piszczkowski: „Gdy w Skardze widzimy szczyt moralizatorstwa, w Krasickim kulminuje moralistyka staropolska".

To prawda. Jednakże, by mieć miarę wysokości szczytów, warto wprowadzać częstszą skalę porównawczą — i to nie z samemi nizinami. Postulatowi temu częściowo czyni zadość Piszczkowski, omawiając np. H. Lubomirskiego i Konarskiego; niestety nie znalazło się miejsce dla W. Potockiego, a dla Staszica lakoniczne tylko okroiły się wzmianki. Nie chcę z tego czynić zarzutu, bo na to wszystko może być jeszcze miejsce w tomie II-gim pracy. Natomiast uczynię zarzut inny. Przeszło połowę książki zajmują cytaty cudzych sądów i odsyłacze do różnych dzieł, co psuje układ, zaciera myśl przewodnią, powoduje dygresje, a przytem wywołuje wrażenie bądź kompilacji, bądź popisu erudycją. W pracy naukowej zbyteczne są zarówno odsyłacze do książek powszechnie znanych (i to suche, poprzestające na podaniu ich tytułu), jak i szablonowe epitety „znakomity", „świetny" etc., wreszcie jak taka — nie wiążąca się z tematem wiadomość — że dzieło Frycza było głośne nawet poza granicami kraju (str. 73). Nie tylko w poezji i w sztuce wogóle, ale i w nauce należy „nowości potrząsać kwiatem..."

Wreszcie i omyłki. W cytacie z „Wizerunku" (na str. 55) mylna jest transkrypcja *gi* (-jego), gdy powinno być *ji*; pisanie *g*- zamiast *j*- przed *-e, -i* było u nas w w. XV i XVI zwyczajem z Czech przyniesionym. Powtóre miałbym zastrzeżenia co do „Pieśni sandomierzanina", wspomnianych na str. 42 wraz z innemi utworami poezji średniowiecznej; wszak pieśni te były już kiedyś kwestjonowane przez Brücknera i innych.

Józef Birkenmajer.

S. Szczeniowski i St. Ziemecki: Promieniowanie i materja. Idee i fakty fizyki nowoczesnej. Kasa im. Mianowskiego, Warszawa 1932 str. 256.

Ewolucja pojęć fizyki kroczy charakterystyczną drogą. Niewątpliwie olbrzymia treść współczesnej fizyki ma podkład czysto

doświadczalny, wiadomości z otaczającego świata czerpiemy za pośrednictwem zmysłów naszych; fizyka doświadczalna była, jest i będzie pierwszym stopniem do zrozumienia i wytłumaczenia otaczających nas zjawisk. W miarę jednak udoskonalania się przyrządów pomiarowych, w miarę doskonalenia się matematycznego i myślowego, jakiem współczesna fizyka się posługuje, badania zaczynają dotyczyć coraz to mniejszych, więcej zasadniczych cegiełek poznawalnego świata, jak elektron, foton, czas, przestrzeń — pojęć, które — jak się pokazuje — dalekie są od realnych poglądów na świat laika, coraz więcej okazują cech abstrakcji, a czasem nawet przyjmują tylko pewną formę myślenia, ujętą w abstrakcyjne formuły matematyczne, w których niejednokrotnie rozstrzygają argumenty nie mające nic wspólnego z rzeczywistością, argumenty natury filozoficzno-psychologicznej.

Dobrym przykładem tej ewolucji jest powyższa książka. Jakkolwiek rozpoczyna ona od omówienia pojęć, które powinne być znane każdemu absolwentowi szkoły średniej, to jednak uważny czytelnik nawet nie spodzieje się, jak w czasie lektury znajdzie się naraz w samem jądrze filozoficznych i teorjopoznawczych rozważań nad budową materji, nad związkiem między nią a promieniowaniem, nad dwoistym charakterem fal i materji, nad krytyką pojęcia przyczynowości, czy też wreszcie nad niemożliwością nie tylko obserwacji, ale nawet wyobrażenia sobie mikrokosmosu atomowego. Czytelnik przekonany dobrze dobranemi argumentami musi przyznać, że tkwiące gdzieś daleko od jego obserwacji zjawiska mikrokosmosu „wydają się nam niezrozumiałe, że w głębi duszy nie możemy pogodzić się z takim stanem rzeczy" ale tylko dlatego, że prawa rządzące temi zjawiskami są całkiem inne, niż prawa, które zmysłami w makrokosmosie poznał.

Popularyzacja idej i faktów fizyki współczesnej nie jest rzeczą łatwą, posługuje się bowiem ta ostatnia z jednej strony niedostępną dla laika, nader abstrakcyjną symbolistyką matematyczną, z drugiej zaś strony najgłębsze teorje ostatniej fizyki zbliżają się swym charakterem do metafizycznych, każda więc książka usiłująca te sprawy udostępnić szerokiemu ogółowi winna być z radością powitana.

Feliks Rapf.

Ludovicus Lercher S. J., Institutiones Theologiae Dogmaticae. Vol. I: De Vera Religione, de Ecclesia Christi, de Traditione et Scriptura. Editio 2-a 22 × 14 cm. pg. X + 658. Oeniponte 1934.

Praca omawiana jest obszernym podręcznikiem szkolnym, obejmującym w 61 tezach całość materjału, wchodzącego w zakres teologji fundamentalnej.

Autor nie ogranicza się wyłącznie do metody apologetycznej, lecz stosuje zarazem metodę dogmatyczną. Już z czysto praktycznych względów szkolnych trudno dwa razy traktować ten sam

przedmiot, raz metodą apologetyczną, drugi raz dogmatycznie. A ponieważ obie wzmiankowane metody o siebie nie zazębiają, można je stosować równocześnie bez obawy popadnięcia w błędne koło.

Rozkład materjału jest tradycyjny. Po wstępnych pojęciach o teologji fundamentalnej, jej zakresie, metodzie oraz stosunku do teologji dogmatycznej, ks. I. traktuje o religji i objawieniu wogóle (str. 2—136) oraz o Jezusie jako wysłanniku Bożym (str. 136—264). Na pierwszy plan wysuwają się tutaj sprawdziany faktu objawienia: cuda fizyczne i proroctwa. Nieco pobieżnie — trzeba to przyznać — jest przedstawiona poznawalność cudu, zwłaszcza możliwość stwierdzenia jego prawdy filozoficznej (str. 121). A przecież jest to kwestja, sprawiająca najwięcej trudności.

Pomijając boskość objawienia przedchrześcijańskiego, Autor wykazuje bezpośrednio boskość objawienia chrześcijańskiego na podstawie ewangelji, jako źródła historycznego. Trzeba więc najpierw ustalić wartość historyczną 4 ewangelij. Z tą kwestją Autor załatwia się krótko; suponując traktat o introdukcji biblijnej, uzasadnia jedynie wiarogodność historyczną źródeł chrześcijańskich. Wspomina również o źródłach pogańskich i żydowskich. Świadectwo Józefa Fl. uważa za autentyczne, z wyjątkiem słów „hic erat Christus" (str. 151).

Prawdziwość świadectwa Jezusa o swem posłannictwie mesjańskiem Autor udowadnia z Jego charakteru (str. 155—185), z cudów zdziałanych w porządku fizycznym i intelektualnym (str. 185—220) oraz z proroctw mesjańskich St. Test. (str. 220—233). Potwierdzenie znajduje jeszcze w kryterjach wewnętrznych (str. 234—264). Księga ta opracowana jest gruntownie. Zarzucićby jej można jedynie zbyt schematyczne i nieco uproszczone przedstawienie teoryj przeciwników. Zamiast podawać wyrwane z kontekstu zarzuty, które jedynie ułatwiają uczniowi przygotowanie dysput szkolnych, może lepiej byłoby przedstawić obszerniej cały system przeciwnika i odpowiedzieć nań rzeczowo.

Księga II mówi o Kościele. Według swego założenia Autor stosuje tu metodę apologetyczną i dogmatyczną. Lecz pierwsza może być jeszcze przeprowadzona w różny sposób. Jest metoda empiryczna, rozważająca Kościół Katolicki w swej formie konkretnej. Metoda taka, wspaniała sama w sobie, jest nie do przeprowadzenia w podręczniku szkolnym. Autor idzie więc za metodą zwyczajnie używaną w podręcznikach. Mówi najpierw o ustanowieniu i konstytucji Kościoła Chrystusowego (str. 271—409), o jego cechach i znamionach (st. 409—471); następnie traktuje o władzy Kościoła (str. 471—487) i o podmiocie oraz przedmiocie jego nieomylności nauczycielskiej (str. 487—538).

Mówiąc o władzy biskupiej, Autor nie mógł pominąć milczeniem kwestji właściwego znaczenia słów presbyter i episcopus w pierwotnym Kościele. Ciekawe to zagadnienie dzieli teologów katolickich na 2 główne obozy. Nasz Autor jest zdania, że wła-

ściwi biskupi są nazywani episcopi i presbyteri; zwykli zaś kapłani nie są nigdy nazywani episcopi. A więc ilekroć zachodzi nazwa episcopus, chodziłoby zawsze o biskupa. Autor zdaje się opierać głównie na tej hipotezie, by udowodnić, że biskupi monarchiczni istnieli już za czasów apostolskich. Szkoda, że pominął argumenty silniejsze i pewniejsze.

Inna kwestja: w jaki sposób biskupi otrzymują swą władzę. Nasz podręcznik jest zdania, że otrzymują ją prawdopodobnie bezpośrednio od papieża (str. 480). Podobnie w Kościele byłby raczej tylko jeden podmiot bezpośredni nieomylności: papież (str. 513 n.).

Wreszcie ks. III traktuje o źródłach wiary: o Tradycji (str. 543—573) i o Piśmie św. (str. 573—630). Zdania teologów katolickich są podzielone w kwestji inspiracji słownej Pisma św. Nasz Autor odrzuca inspirację słowną, uzasadniając głównie swe zdanie różnicą stylu. Chodzi mu więc o ocalenie działalności indywidualnej hagiografa. Zapytaćby jednak można, czy u podstaw tej argumentacji nie tkwi pojęcie, jakoby działanie stworzenia zaczynało się dopiero tam, gdzie ustaje działanie Boże; jakby coś było dziełem ludzkiem o tyle tylko, o ile nie jest dziełem boskiem? Tylko teorja mechaniczna inspiracji może uważać człowieka za maszynę. Wszak przez działania pozytywne Boga nawet na stronę materjalną Pisma św. indywidualność hagiografa nie zmniejsza się wcale.

Nakoniec, per modum appendicis, Autor dodaje 3 tezy o wierze subjektywnej (str. 630—650). W analizie aktu wiary idzie za Straubem („De analysi fidei", Oeniponte 1922): motyw wiary jest affirmowany w samym jej akcie (str. 637 n.), bezpośrednio jako czysty termin, przyjęty bez właściwego motywu (str. 643 n.).

Pomimo tych drobnych zastrzeżeń, książka ma wszystkie cechy dobrego podręcznika: gruntowność, ścisłość, jasność.

Ks. Stanisław Felczak T. J.

Ignacy Ziemiański: Praca kobiet P. O. W. „Wschód, nakładem autora. Warszawa 1933.

Pod powyższym tytułem wyszła niedawno cenna praca, poświęcona „Polce — poległej za ojczyznę". Jest ona tembardziej na czasie, że, jak słusznie stwierdza autor, „Polka — wskutek warunków dziejowych i swych cech przyrodzonych — wzięła niepomiernie większy udział w walce o odzyskanie niepodległości, niż jej towarzyszki na Zachodzie w wojnie światowej". Niestety nagroda, jaka kobietę polską spotkała w wskrzeszonej ojczyźnie za jej ofiarny trud, jest niepomiernie małą w porównaniu z karjerą jej męskich towarzyszy pracy i walki. Mało na ten temat pisano. Nie wszystkie zostały odznaczone. Z pośród udekorowanych krzyżem Virtuti Militari większość ogromna nie żyje. Zginęły w lochach czerezwyczajek bolszewickich, poległy w walce, nie przetrzymały

tortur. Wiele, bardzo wiele otrzymało Krzyż Walecznych lub Medal Niepodległości. Wiele jednak nie otrzymało nic, nawet znaczka pamiątkowego...

Praca p. Ziemiańskiego jest ponadto ważnym przyczynkiem do poznania dziejów walk o niepodległość i zjednoczenie Polski z bolszewikami, następnie z okupantami niemieckimi, wkońcu ponownie z bolszewikami. Jak cudowną epopeę czyta się o nadzwyczajnych wyczynach „związku broni" i „pogotowia wojennego" w Mińsku, „Rota Polek" i „Towarzystwo przyjaciół żołnierza polskiego". Słusznie pisze w swojej przedmowie naoczny świadek i uczestnik „akcji Mińskiej", p. Melchior Wańkowicz, że „bylibyśmy bezsilni, gdyby nie improwizowana sieć pomocy kobiecej", gdyby nie z niczego zorganizowane przytułki i garkuchnie, na poczekaniu uszyte mundury i z narażeniem życia przechowywana broń, gdyby nie wspaniała propaganda patrjotyczna wśród zarażonych gangreną bolszewicką żołnierzy Polaków z b. armji rosyjskiej. P. P. H. Hubicka, M. Bagińska, Zofja Wańkowiczowa, Konstancja Lubieńska, Zofja Dziekońska, Zofja Czarnocka, Zofja Romerowa, Teresa hr. Potocka, Olga hr. Plater-Zybeck, Stanisława Rayska, i tyle, tyle innych bohaterskich niewiast wyryło swoje imiona na stałe w dziejach ziemi Mińskiej w okresie walk korpusu Dowbora Muśnickiego.

W daleko gorszych warunkach odbywała się praca kobiet członkiń względnie pomocniczek polskiej organizacji wojskowej na Ukrainie, w ramach „ligi kobiet", żeńskiego oddziału Ligi Pogotowia Wojskowego, redakcji „Służby Ojczyźnie". W Kijowie w pracy tej przodowały przez cały czas panie Anna Roszkowska, Leokadja Szymańska i Marta Zaleska (obecnie żona gen. Rydza Śmigłego). Bez pomocy tych pań nigdyby się nie udało zakonspirować tak świetnie przed Niemcami całej akcji ukrywania legjonistów drugiej brygady po bitwie Kaniowskiej z gen. Hallerem na czele, oraz następnie wysyłania ich na północ czy na wschód do tworzących się poza obrębem anarchji bolszewickiej oddziałów polskich.

Specjalne rozdziały tej pracy poświęcone są martyrologji członkiń P. O. W., które później, jako emisarjuszki Naczelnego Wodza prowadziły pracę wywiadowczą i pomocniczą na tyłach armij bolszewickich a których „uczczeniem zasług" tak bardzo często stał się pogrzeb z honorami wojskowemi po odnalezieniu ich zmasakrowanych ciał w czasie pierwszej i drugiej ofensywy wojsk polskich na wschód... Autor przytacza cały legjon nazwisk tych męczennic, które myśląc jedynie o Bogu i Ojczyźnie, znosiły wprost nieprawdopodobne katusze marznąc i głodując, nie sypiając, w ciągłej obawie o życie...

Na Wschodzie prawie wszystkie kobiety, czynne w pracy patrjotycznej i wojskowej należały do P. O. W. Organizacja ta nie miała tam, po rewolucji bolszewickiej, żadnego charakteru „lewicowego", który tak odstraszał od niej wówczas prawicowe

koła w Kongresówce. Pod knutem bolszewickim prędko zatarły się różnice partyjne, zwłaszcza wśród niewiast.

Adam Romer.

Wacław Lasocki: Wspomnienia z mojego życia, T. I. W kraju. Przygotowali do druku Michał Janik i Feliks Kopera. Kraków 1933. Str.: XVIII + 497. Nakładem Gminy Stoł. Król. Miasta Krakowa przy użyciu zapisu ś. p. Wacława Lasockiego.

W sędziwym wieku, „idąc wbrew wrodzonemu wstrętowi do pióra", napisał Autor swe pamiętniki, chcąc w ten sposób przyjść z pomocą historykom, którzy w pracy nad dziejami społeczeństwa polskiego na Wołyniu i Ukrainie odczuwają brak źródeł, spowodowany cenzurą rosyjską. Pamiętnik ten o charakterze ściśle regjonalnym dzieli się na dwa tomy, z których pierwszy, obejmujący lata 1835—1863, wyszedł już z druku. Niejednokrotnie opisuje Lasocki wypadki z przed 1835 r., przyczem opiera się na tradycji ustnej i rozmaitych zapiskach. Wspomnienia z lat 1837—1849 dają typowy obraz edukacji ziemiańskiej w tych czasach na Rusi. W latach 1849—1854 kształcił się Autor w gimnazjum żytomierskiem; w związku z tem znajdujemy w pamiętniku sylwetki profesorów, kuratorów z grona szlachty, obraz wewnętrznego życia gimnazjum, w którem życie polskie z pewną, dość dużą jeszcze swobodą mogło się rozwijać, wreszcie obserwacje, dotyczące stosunków panujących w mieście. Następnie studjował Lasocki medycynę na uniwersytecie kijowskim w latach 1854—1859. Bardzo spostrzegawczy z natury, kreśli Autor życie akademików Polaków i omawia ścierające się na terenie uniwersytetu przeciwstawne prądy: ugodowego z niepodległościowym, konserwatywnego z demokratycznym, przeradzającym się nawet w „chłopomaństwo", filareckiego z oportunistycznym, rządowego rosyjskiego z wolnościowym, zasilanym przez działalność Emigracji, bałagulskiego popieranego jawnie przez generał-gubernatora Bibikowa i purystycznego. Wiele miejsca poświęcił Lasocki radykalnemu kierunkowi „chłopomaństwa" szerzonemu przez Włodzimierza Antonowicza, z urodzenia Polaka obrządku łacińskiego, który drogą sympatyj do ukrainizmu doszedł do zupełnego odstępstwa od polskości, czem zjednał sobie u prawowitych Polaków wzgardę a u ukrainistów niezasłużoną chwałę (zob. np. Z dziejów Ukrainy Księga Pamiątkowa ku czci Włodz. Antonowicza, Paul. Święcickiego i T. Rylskiego wydana pod redakcją Wacława Lipińskiego, Kijów 1912). Okres ten urozmaicił Autor szczegółami z życia akademickiego, szkolnemi i towarzyskiemi, wiadomościami o teatrze, o stosunkach z władzami, wreszcie licznemi współczesnemi poezjami. Po roku asystentury w klinice kijowskiej osiadł Lasocki w 1860 r. na roli, dzierżawiąc folwark Ośniki i pojął za żonę w 1861 r. Marję Mianowską. Z wybuchem powstania 1863 r. kończą się niedługie chwile szczęśliwego pożycia małżeń-

skiego. Lasocki, chociaż wszelkiej konspiracji zawsze się przeciwstawiał, po krótkiej rozmowie z Teofilem Czapskim podjął się obowiązku organizatora powstania w powiecie żytomierskim. Czyn ten obywatelski kosztował go bardzo wiele. Zaraz po opuszczeniu domu został pochwycony 25 kwietnia przez uzbrojonych chłopów, oddany władzom rosyjskim i uwięziony w Żytomierzu. Groziła mu kara śmierci. Ojciec jego Mateusz, po wyczerpaniu wszelkich środków w celu uratowania syna, popadł w rozpacz i odebrał sobie życie. Autor został ostatecznie skazany na 10 lat ciężkich robót w fortecy i konfiskatę wszelkiej ruchomej i nieruchomej własności. Na tem kończy się tom pierwszy pamiętnika. Sposób pisania żywy, barwny, spokojny i prosty. Wspomnienia stanowią bogate źródło do dziejów polskości na Ukrainie i Wołyniu. Wydanie staranne, zdobne w liczne ciekawe i cenne ilustracje, poprzedzone pouczającym wstępem opracowanym przez Wydawców.

Ks. J. Popiatek.

Ks. Dr. Adolf Tymczak. Nauka św. Augustyna o wierze. Przemyśl 1933. str. XX+244.

Od niedawnego jubileuszu św. Augustyna daje się w Polsce zauważyć wzmożony ruch naukowy dokoła jego teologji. Wśród opracowań monograficznych wyróżnia się studjum niniejsze, mające za przedmiot specjalne zagadnienie dogmatyczne, przeznaczone dla teologów, a będące owocem pilnego wczytania się w pisma wielkiego Doktora. Niełatwą była systematyzacja, którą Autor ze względów praktycznych ułatwił, posługując się w podziale swej pracy i w terminologji klasycznemi w dogmatyce wzorami. W odgraniczeniu tematu od tylu pokrewnych i stycznych, w bogatej myśli augustyńskiej, wykazał umiar należyty, zwłaszcza w r. 7 i 8. Metoda jest historyczno-genetyczna tam, gdzie rozwój nauki jest wydatny, np. w r. 7; zwięzły pogląd rozwojowy na str. 232—234 uzupełnia powyższe wywody. Zasadnicze stanowisko św. Augustyna w pewnych problemach zaznacza się zwłaszcza w polemice, co w danym wypadku wyzyskano w r. 5. — Sama praca dzieli się na 9 rozdziałów, gdzie zkolei omówiono (r. 1) naukę poprzedników św. Augustyna, uzupełnioną w § 3—4 r. 9-go o wpływie tej nauki na niego; dalej (r. 2) pojęcie wiary, na tle ewolucji duchowej Augustyna, z szerszem uwzględnieniem wpływów filozoficznych w § 1—2 r. 9-go. Już tu można było podać słynną definicję wiary z De praed. SS. (zob. r. 5 w przyp. 2 do str. 73). W r. 3 mowa o potrzebie wiary; w r. 4 o jej naturze i przymiotach, niedość jasno rozróżniono przedmiot materjalny i formalny (jako przedmiot główny, a motyw), przydałyby się tu wogóle jakieś ściślejsze określenia teologiczne dla mniej wtajemniczonych, skoro już ujmuje się systematycznie myśl św. Augustyna

(por. str. 69 o metafizycznem a etycznem znaczeniu autorytetu, str. 70 formułę „credere Christum" jako „motyw wiary", w zestawieniu z „credere Deum" na str. 68). Pozorny paradoks o „wierze w cuda" domagałby się nieco szerszego omówienia (str. 72). Odrzucając na str. 81 n. konieczność wewnętrzną aktu wiary (cytat z De spir. et litt. z r. 412 nie jest tu miarodajny) dopuszczono jednak na str. 86 konieczność moralną, co na jedno wychodzi. Rozdz. 5 poświęcony jest stosunkowi wiary do wiedzy; rzecz o sprawdzianach podmiotowych wypadła trochę kuso, przy wielkiej roli, jaką odegrały w życiu samego Augustyna (str. 106), mniej też jest odpowiedniem nazwanie autorytetu Kościoła sprawdzianem (str. 105; por. natomiast dobry wykład w § 2 r. 6-go). Przedmiotem r. 6-go są źródła i norma wiary, w r. 7 przedstawiony wpływ łaski na powstanie wiary, gdzie na str. 147 nieco przedwczesne są wnioski o sądzie wiarogodności i obowiązku wiary (co „Pelagjanie przyznawali"?) Można też mieć zastrzeżenia co do „splendida vitia", właśnie na podstawie Denifl'a (str. 151), choć rzeczowe uwagi są słuszne (miejsca przytoczone w przyp. 1 mówią o czem innem). Do § 3 przydałoby się wyjaśnienie, że chodzi o wiarę żywą (jak na str. 160 zaznaczono). Dobre jest zestawienie stopni wiary w r. 8, zwłaszcza § 3 o jej stosunku do kontemplacji, tylko ograniczenie uczynków zakonnych do legalnych (str. 165) jest nadto akcentowane (por. całą polemikę z Pelagjanami, w której przecież o takie uczynki nie chodziło, ale zasadniczo o zakon naturalny). Rozdz. 9 o wpływach, zwłaszcza filozoficznych, na Augustyna zasługiwałby na oddzielne wydrukowanie, aby go uprzystępnić szerszym warstwom, niejasnym jednak jest zwrot o Filonie, jakoby przypuszczał jakieś wcielenie Loguos. Zestawienie dość mozolne Ambrozjastra i Wiktoryna z Augustynem rzeczywiście do niczego nie prowadzi, bo pewne analogje w wyrażeniach tłumaczą się wspólnem źródłem Pisma św. — Dodane nakońcu wnioski, a po każdym rozdziale sumaryczne zestawienie wyników, ułatwiają korzystanie z pracy, temuż celowi służą tablice synoptyczne. W dogodnym wykazie literatury pomocniczej odczuwa się pewien brak przedstawicieli teologji augustyńskiej, jak Berti, z nowszych Merlin (do r. 7-go), a skoro już wymieniono niektóre gruntowniejsze podręczniki, nie należało pominąć Lange'go. — Zwięzłość pracy sprawia, że lektura nie jest łatwą, przytem styl niezawsze jest gładki. Latynizm „Filipenzowie" powinien wreszcie zniknąć (por. Laurentego str. 74, Manicheusa str. 126). — Drobiazgi te wcale nie uwłaczają rzetelnej wartości pracy sumiennej i wnikliwej, która stanowić będzie pomoc naukową do teologji augustyńskiej.

Ks. M. Morawski T. J.

Kossowski Aleksander: Protestantyzm w Lublinie i w Lubelskiem w XVI—XVII w. (Prace Komisji historycznej nr. 2. Tow. Przyjaciół Nauk w Lublinie.) Lublin 1933. Str. 254.

Książka prof. Kossowskiego jest jednym z objawów wzmożonego zainteresowania dla badań i zagadnień regjonalnych, tamowanych obecnie, z wielką szkodą dla nauki i kultury narodowej, przez kryzys. Praca omawiana jest pierwszą poważniejszą próbą rekonstrukcji dziejów protestantyzmu jednego i to bardzo ważnego regjonu, nasuwa przeto cały szereg zagadnień zasadniczych i metodologicznych, które razem ujęte, dadzą się wyrazić w pytaniu: jaką powinna być regjonalna historja protestantyzmu? Jasna i konkretna odpowiedź na to pytanie, pozwoli nam zrozumieć doniosłość tych badań, jak i ocenić wartość omawianej pracy.

Za pierwszy warunek każdego studjum historycznego na temat regjonalny uważam nakreślenie jasnemi, wyrazistemi rysami ogólnego tła i niejako tego tła permanencję. Regjon nie stanowi zamkniętej w sobie całości, ale zawsze tylko część całości, żyjącą zarówno życiem całości jak i własnem. Całość kształtuje życie regjonu, regjon zaś wpływa na życie całości. Nie możemy przeto dać obrazu historycznego dziejów regjonu, jeśli nie rozprowadzimy tego obrazu na szerokiem tle całości. Istnieje sporo utworów muzycznych, które oparte są na jednym zasadniczym motywie i nastroju, przebijającym się przez cały utwór i stanowiącym jego muzyczne tło. Podobnie, *mutatis mutandis,* powinno istnieć takie tło w studjum historycznem o temacie regjonalnym. Tła tego nie można suponować, ponieważ przez pominięcie tła, stworzylibyśmy albo fragment całości, wiszący jakby w powietrzu i przez to niezrozumiały, albo fikcję całości nowej, w sobie zamkniętej, w rzeczywistości jako całość nieistniejącej.

Oprócz w permanencji utrzymanego tła całości należałoby nakreślić szczegółowe, dokładne, ale nie zamazane mnogością drobiazgów tło regjonalne. Ono ma nam ułatwić poznanie i zobrazowanie swoistego życia regjonu i takiego a nie innego jego wpływu na życie całości. W naszym, konkretnym przypadku tłem tym będzie opis społecznego, religijnego i ekonomicznego stanu regjonu, a więc Lublina i Lubelszczyzny. Ruch reformacyjny przybierał w różnych krajach, prowincjach, a nawet mniejszych regjonach różne formy i różne stopnie nasilenia, zależnie od miejscowych warunków; w jednym regjonie dawał się z trudem zaszczepić i narzucić, w innym zato rozwijał łatwo, jakby na glebie rodzimej, a nawet występował agresywnie z propagandą na innych regjonach. Zrozumiemy przeto dzieje protestantyzmu w Lubelskiem, gdy poznamy jego magnackie i szlacheckie rody, ich gospodarczą sytuację i stosunek do Kościoła, duchowieństwo i mieszczaństwo, dalej stan Kościoła organizacyjny, ilość, obsadzenie parafij, klasztorów, szkół, stan moralny i intelektualny

duchowieństwa świeckiego i zakonnego, wreszcie stan miast i mieszczaństwa, ich skład etniczny, gospodarczy i kulturalny.

Po takich koniecznych wstępach przychodzi kolej na właściwą historję, którą najlogiczniej należałoby ująć wedle poszczególnych sekt, uwzględniając najpierw ich wewnętrzne dzieje, które z natury rzeczy będą dziejami ich ideologji religijnej, wybitnych osobistości i wybitnych gmin czy zbiorów, dzieje zaś zewnętrzne obejmą historję stosunku tych zbiorów do władzy państwowej i miejskiej, do innych sekt, a przedewszystkiem do Kościoła katolickiego i ruchu kontreformacyjnego. Właściwe opowiadanie uzupełnią dodatki, podające wykazy zborów i pastorów, a może nawet choćby tylko przybliżone zestawienie statystyczne, doskonale ilustrujące rozwój czy upadek omawianych sekt.

Ten program, wysnuty z analizy samego zagadnienia, został w książce Kossowskiego przeprowadzony raczej w zasadniczych tylko zarysach i szkicowo. Przedewszystkiem należy stwierdzić, że studjum jest bardzo pracowite, oparte na długich i szerokich badaniach źródłowych i całej dotychczasowej literaturze przedmiotu. W ostatecznym wyniku praca przynosi najpierw mnóstwo cennych szczegółów i przyczynków do dziejów protestantyzmu, poszczególnych zborów i osobistości, mnóstwo cennych wskazówek bio- i bibljograficznych i źródłowych, a dopiero na drugiem miejscu daje szkicowy obraz całości! I tylko szkicowy!

Przyczyna tej szkicowości leży po pierwsze w niepełnem wyzyskaniu lub pominięciu pewnych zbiorów źródeł! Sam autor we wstępie ubolewa, że bardzo cenne protokóły synodów kalwińskich, przechowywane w Bibljotece Zamoyjskich, nie zostały wyzyskane przez historyków. Takie powiedzenie każe nam się spodziewać, że autor brak ten uzupełnił i protokóły w pełni wyzyskał! Tymczasem ze zdziwieniem widzimy, że i autor zaniedbania tego nie poprawił! Stosunkowo rzadko przytacza te protokóły i to w drobiazgach raczej podrzędnego znaczenia, a nie wyzyskuje ich dla syntetycznego obrazu wewnętrznych dziejów kalwinizmu, wskutek czego dzieje te wypadły słabiej i jeszcze mniej wyraziście, niż dzieje arjanizmu. Zamało również wyzyskana została literatura różnowiercza i polemiczna, i to znowu nie dla pomnożenia szczegółów, lecz dla syntezy i charakterystyki ideologji. Nietknięte zostały przez autora źródła rzymskie, akta nuncjatur, niezmiernie cenne dla poznania tła ogólnego i regjonalnego. Z akt np. nuncjatury Bolognettiego znaczenie Lublina i Lubelskiego jako jednego z głównych ośrodków ruchu reformacyjnego, niebezpieczeństwo tego ośrodka dla katolicyzmu i świadomy ze strony katolickiej (Króla i Jezuitów) program przeciwakcji zarysowuje się tak jasno i plastycznie, że te stosunkowo nieliczne relacje więcej mówią nam o sytuacji niż długi rozdział poświęcony drugiej połowie XVI w. Bo oto drugą przyczyną szkicowości studjum Kossowskiego jest brak jasno, przejrzyście nakreślonego tła, tak ogólnopolskiego,

jak przedewszystkiem regjonalnego, a następnie w dalszej konsekwencji brak perspektywy i plastyki całości! Autor rozrzuca po całej książce dość liczne wiadomości, które razem zebrane, dałyby przy pewnych uzupełnieniach tło dla jego opowiadania; rozproszenie jednak tych wiadomości, ich przypadkowość i niezupełność odbierają pracy przejrzystość i perspektywę. Po przeczytaniu książki nie mamy pełnego i jasnego obrazu rzeczywistości, ale zamazany.

Tę niejasność potęguje jeszcze nieszczęśliwie dobrany podział i porządek opowiadania; autor stara się trzymać ściśle i mechanicznie porządku chronologicznego, chociaż mu się to nie zawsze udaje. Dzieli całość na okresy, w obrębie każdego okresu mówi najpierw o arjanach, potem o kalwinach, dorzucając wreszcie nieco przygodnych wiadomości o poszczególnych zborach w ich porządku alfabetycznym! Przez taki rozkład opowiadanie jest ustawicznie przerywane; wierność chronologji sprawia, że autor miesza zagadnienia między sobą, wiadomości biograficzne przeplatane są wiadomościami o polemice, o życiu wewnętrznem zborów i t. d. Weźmy np. rozdział, poświęcony okresowi od 1598—1627; zaczyna się biografją Smaleciusa; przybycie jego do Lublina w r. 1598 i początek pracy z Krzysztofem Lubienieckim daje autorowi podnietę do wywodu o tym ostatnim, wraca znowu do Smaleciusa, by po kilkudziesięciu wierszach wstawić dłuższą dygresję o Dymitrze Samozwańcu, potem o rokoszu Zebrzydowskiego, i znowu wrócić do Smaleciusa, a nawet cofnąć się do w. XVI i dorzucić nieco szczegółów o życiu wewnętrznem zboru. W ten sposób autor postępuje w całej książce, która zamienia się w jakiś bigos literacko-historyczny; autor lubuje się w gromadzeniu drobiazgów, żal mu dokonywać wśród ich mnóstwa wyboru, zamieszcza je wszystkie, a przyjąwszy nieszczęśliwą i mechaniczną konstrukcję, wprowadza zamieszanie i marnuje bogactwo mozolnie zebranych wiadomości, wywołując raczej ujemne niż dodatnie wrażenie u czytelnika! Zaznaczamy jednak z naciskiem, że te nasze krytyczne uwagi, wypływające z maksymalistycznego ujęcia problemu regjonalnej historji protestantyzmu, nie naruszają dużej wartości studjum prof. Kossowskiego. Ma ono charakter pionierskiej próby, więc jako takie zasługuje mimo braków na uznanie.

Mielibyśmy jeszcze nieco uwag i uzupełnień odnoszących się do różnych szczegółów pracy omawianej, pomijamy je jednak na tem miejscu, ponieważ w najbliższej przyszłości zamierzamy na podstawie cennych, a dotąd nieznanych źródeł przedstawić dzieje pierwszego okresu kontr-reformacji w Lublinie i Lubelskiem, okresu związanego z osobą ks. St. Warszawickiego T. J.

Ks. St. Bednarski T. J.

Fr. Taymaus d'Eypernon S. J.: Le Blondélisme, str. IX + 188. Louvain 1933.

Chcieć zdać sobie sprawę z myśli filozoficznej M. Blondela, to rzecz bynajmniej niełatwa. Wszak tyle już różnych wydano o niej sądów. Myśl ta, nadzwyczaj subtelna, to mieni się najdelikatniejszemi odcieniami, to znowu komplikuje się jak życie samo, które śledzi w najróżnorodniejszych przejawach. A język i terminologja Blondela, najzupełniej swoista, może zdezorjentować najwytrawniejszego filozofa. Tych trudności nie uląkł się ks. T. d'Eypernon i raz jeszcze podjął się systematycznego przedstawienia filozofji czynu. A że z zadania swego wywiązał się dobrze, o tem świadczy chociażby fakt, że praca ta, przygotowana już do druku, została przedłożona M. Blondelowi i otrzymała jego całkowite placet.

Autor podaje najpierw pojęcie akcji blondelowskiej, przedstawia jej metodę i treść (roz. 1, str. 13—61). Pojęcie akcji jest bardzo szerokie. Nie ogranicza się ona do działania czysto zewnętrznego. Nie przeciwstawia się ona myśli, ale też do niej się nie zacieśnia. Najwyższą akcją jest kontemplacja, według słów św. Jana od Krzyża, cytowanych przez Blondela: „L'action qui enveloppe et achève toutes les autres, c'est de penser à Dieu". Synteza spontaniczności i refleksji, rzeczywistości i poznania, życia wewnętrznego umysłu i źródeł wyższych, z których czerpie swe soki żywotne — oto akcja blondelowska.

A jaka jest jej metoda i treść? Punktem wyjścia jest konkretna zaczątkowa apercepcja naszej czynności. Akcja ta ma podwójną cechę istotną: pewien brak wykończenia oraz tendencję do pełnego wyładowania się. Dynamizm ludzki jest jak górska rzeka: im więcej ma wody, tem gwałtowniej płynie. Świat fenomenalny mu nie wystarczy, pozostaje zawsze pewien nadmiar energji. To zmusza nas do wniosku, że istnieje jakaś rzeczywistość wyższa, która przynajmniej tłumaczy nam rdzenną dążność naszego działania. Wszak aspiracja, której nie mógłby zaspokoić żaden byt, byłaby żywą sprzecznością. Więc musi istnieć byt realny, nieskończony, który człowiek pragnie posiąść, by znaleźć pełną realizację swej akcji. — Lecz u samego szczytu problem się komplikuje: pomiędzy Bogiem a człowiekiem jest przedział nieskończony. Człowiek sam nie może wznieść się do posiadania Boga; Bóg jedynie może go pociągnąć do siebie. Tu też w systemie Blondela jest miejsce dla łaski.

Następnie Autor wykazuje, jaka jest rola wiary w gnozeologji blondelowskiej (r. 2, str. 65—88). Poznanie wszechświata bez wiary jest objektywne, ale nie jest pełne. Przez wiarę dopiero umysł uczestniczy w poznaniu samego Boga. Chrześcijanin widzi we wszechświecie coś, czego inni ludzie żadną miarą nie spostrzegają. Sztuka, nauka, ekonomja i t. d. są dlań funkcją nietylko przeznaczenia ziemskiego, lecz życia nadprzyrodzonego.

Ważną jest rzeczą zdać sobie sprawę, jak filozofja czynu ustosunkowała się do głównych problemów filozoficznych z końca XIX i pocz. XX w. Najpierw problem krytyczny (r. 3, str. 91—108). Filozofja czynu rozwiązuje wszystkie antynomje czystego rozumu i zbija agnostycyzm Kantowski. Następnie problem celowości (r. 4, str. 111—125). Autor zestawia dialektykę czynu z bezkresną ewolucją twórczą i wykazuje bezwzględną wyższość Blondela nad Bergsonem.

Wreszcie najważniejsza kwestja, to problem religijny w filozofji czynu (r. 5, str. 129—143), czyli t. zw. „problem filozofji katolickiej". Blondel stawia kwestję konkretnie; bierze człowieka takiego, jakim on jest w stanie obecnym („stan transnatury") i pyta się, jaki jest jego stosunek do porządku nadprzyrodzonego. Rozum ludzki sam nie może się wznieść na takie wyżyny, ale jest w nim jakieś ciche westchnienie do tej sfery, która dopiero w pełni może zrealizować całą rozpiętość jego władz.

Bardzo dodatnią stroną omawianej pracy jest słownik najważniejszych terminów filozofji blondelowskiej (str. 151—184). Szkoda tylko, że brak tam bardziej ścisłego określenia niektórych pojęć.

Jeszcze inna kwestja. Autor zaznacza sam, że nie przedstawił całego blondelizmu (str. 147). Ograniczył się do problemów najbardziej aktualnych. I zupełnie słusznie. Zdaje się jednak, że kwestją bardzo aktualną w filozofji katolickiej jest pojęcie cudu, jako sprawdzianu faktu objawienia. Czytelnik pragnąłby się dowiedzieć, jak trzeba zrozumieć pewne wyrażenia Blondela w tej materji (np. l'Action, str. 396 i in.). Szkoda, że ta kwestja została zupełnie pominięta. Może poglądy Blondela w tym względzie uległy pewnej ewolucji w nowszych jego pracach; Autor jednak tego nie zaznacza.

Pożądane byłoby również przedstawienie tła filozoficznego, na jakiem pojawił się blondelizm. Gdyby Autor uwzględnił ten podkład myślowy, gdyby zaznaczył, że Blondel, przynajmniej w okresie, kiedy wydawał swe główne dzieło l'Action (1893 r.), filozofji tomistycznej nie znał wcale (jej wpływ jest już widoczny w nowszych jego pracach), a pojęcie filozofji i nauki nakrywało się dlań z pojęciem neokantyzmu i pozytywizmu, którym Blondel przeciwstawiał się całą duszą, tem samem usunąłby źródło wielu uprzedzeń, a filozofja czynu ukazałaby się w świetle jeszcze korzystniejszem.

Pomimo tych, małych zresztą, braków „Le Blondélisme" jest opracowany b. gruntownie; autor wnika głęboko w subtelną myśl filozoficzną Blondela i przedstawia ją w sposób przystępny, ireniczny; lecz objektywny zarazem. Zastrzega się Autor, że nie chce podawać apologji blondelizmu (str. IX). Najlepszą jednak apologją jest objektywna prawda. A tu prawda w niektórych punktach jest rewelacyjna. Może pod jej wpływem trzeba będzie

zmienić nieco pogląd na filozofję czynu. Z tego względu studjum jest godne polecenia zarówno dla ogólnego poznania tej filozofji, jak również jako wprowadzenie do lektury dzieł samego Blondela.

Ks. Stanisław Felczak T. J.

Sinko Krystyna: Santi Gucci Fiorentino i jego szkoła. (Bibljoteka Historji Sztuki nr. 3. Wydawnictwo Związku Kół Historyków Sztuki Studentów Uniw. Rzeczpltej P.) Kraków 1933, str. 82 i tablice z 35 fig.

Santi Gucci, Florentczyk, *murarius S. R. M.* murarz i rzeźbiarz 4 królów polskich, od Zygmunta Augusta poczynając, podpisał się na jednem tylko swojem dziele, na grobowcu Stefana Batorego. Jego tytuł, pobierana z kasy królewskiej pensja i długi pobyt w Krakowie każą przypuszczać, że wykonał on cały szereg innych, niepodpisanych dzieł rzeźbiarskich i budowli. I rzeczywiście na podstawie przekazów archiwalnych, a przedewszystkiem na podstawie analizy wewnętrznej historycy sztuki z biegiem czasu przypisywali coraz więcej dzieł Gucciemu. Autorka zadała sobie trud monograficznego opracowania artystycznej działalności Gucciego. Jest to jej teza doktorska, rzecz zrobiona solidnie i bardzo sumiennie, oparta na doskonałej znajomości literatury i przedmiotu, w szczegółach może za drobiazgowa, ale w pracy doktorskiej można drobiazgowość uznać raczej za zaletę i zapowiedź dalszych dojrzałych prac. Autorka nie tylko zbiera w jedną całość wyniki badań poprzedników, ale obficie je pomnaża, daje wyczerpującą charakterystykę twórczości Gucciego, określa jej genezę artystyczną i jej stanowisko zarówno w powszechnej jak i polskiej sztuce; idzie nawet dalej, bo śledzi wpływ jego twórczości u późniejszych artystów (na początku XVII w.), których łączy w szkołę Gucciego. Zdaje nam się tylko, że autorka przecenia wartości artystyczne jego dzieł; wnikliwie i interesująco przeprowadzona koncepcja archaizowania (oczywiście nieświadoma, bo o świadomej archaizacji w XVI w. mowy być nie może) da się w części przynajmniej wytłumaczyć pewnem ubóstwem talentu twórczego. — Wzgląd na koszta druku nie pozwolił autorce zamieścić w tablicach najważniejszego choćby tylko materjału porównawczego; wskutek tego braku, nie zawinionego zresztą, przystępność pracy p. Sinko została ograniczona do grona specjalistów, znających zarówno obficie przytaczane dzieła artystów jak i monografje, w których mogą znaleźć materjał ilustracyjny.

Studjum p. Sinko przez zbieg okoliczności, ma w naszej historji sztuki szczególne znaczenie, jest bowiem ostatnią pracą, wykonaną w seminarjum i pod kierownictwem prof. Pagaczewskiego, którego katedra wspólnie z drugą wybitną katedrą historyczną została niesławnie zniesiona. Omówione studjum dorzuca jeszcze jeden laur do zasług i chwały seminarjum, z którego

wyszło tylu poważnych historyków sztuki, konserwatorów, dyrektorów i kustoszów muzeów.

Ks. St. Bednarski T. J.

Ks. Jan Lindworsky T. J.: Psychologia eksperymentalna. Przełożył Ks. Marjan Piechowski T. J. Przejrzał Ks. Józef Chechelski T. J. Kraków 1933. Wydawnictwo Księży Jezuitów (str. 311 8^0 wraz ze spisem autorów i rzeczy).

Oryginał niemiecki tej książki profesora praskiego uniwersytetu doczekał się 5-ciu wydań w ciągu lat 10-ciu. Przełożono go, o ile mi wiadomo, dotąd na 4 języki. Autor już od szeregu lat zdobył sobie bardzo poważne stanowisko w literaturze naukowej jako psycholog zajmujący się eksperymentalnem badaniem przebiegów wnioskowania i aktów woli tak, iż z pełnym szacunkiem i uznaniem odnoszą się do jego metod także i ci fachowcy w tym przedmiocie, którzy nie godzą się na jego wyniki a w szczególności przeczą jakościowej różnicy między życiem duchowem człowieka a psychiką zwierzęcą i sądzą, że zachodzi tu tylko różnica stopnia rozwoju (ilościowa). A w tem właśnie ujawnił się naczelny rys charakterystyczny w sposobie analizowania i oświetlania naszych przeżyć poznawczych przez Ks. Lindworsky'ego, że nie upatruje on ich źródła ani w samym mechaniźmie biegu skojarzeń (mimowolnych asocjacjach wyobrażeń) ani wyłącznie w popędzie biologicznie samozachowawczym do czujności przed groźnemi dla organizmu pomyłkami i wogóle nieznajomością stanu otoczenia — ale zasadza myślenie ludzkie przedewszystkiem na ujmowaniu stosunków, na ich wykrywaniu i coraz dokładniejszem precyzowaniu w sądach i pojęciach. Analiza owoców eksperymentu psychologicznego i samoobserwacji (introspekcji) przywodzi go do wniosku, że życie umysłowe człowieka zaczyna się od stwierdzań stosunków, jak podobieństwa i różnicy, równości i nierówności, stosunku części do całości, podstawy do następstwa, podczas gdy niema śladu, żeby inne jestestwa żywe objawiały zainteresowanie dla stosunków, struktur, konfiguracyj jako takich. Przypuśćmy, że ktoś wystąpiłby z zarzutem, że i tym innym jestestwom nie jest obojętnem, czy i jaką postawę: wrogą czy też przeciwnie przychylną, zajęły wobec nich inne osobniki, ewentualnie stada tychże. Na ten zarzut jednak byłaby gotowa odpowiedź: gdzie wchodzą w grę silne popędy, sympatje i antypatje, tam poznanie objektywnego stanu rzeczy jest niezmiernie utrudnione. W o ileż wyższym jeszcze stopniu dotyczy to jestestw organicznych, przed któremi na siedem pieczęci jest zamknięty sens słów: *veritas magis amica.* Stosunek zaprzątający myśl ludzką począwszy od pierwszego jej przebłysku u dziecka jest wzięty w oderwaniu od okoliczności, czy ktoś lub coś sprzyja nam, czy też szkodzi. Jest to stosunek okazujący się po zestawieniu i po porównaniu dwu lub więcej przedmiotów, o których ten, co je śledził, pragnął uzyskać

wiadomość, czy i jak wiele i o ile ważnych mają znamion wspólnych, niemniej stosunek zależności pewnych wydarzeń od innych, stosunek części do całości i między sobą, stosunek podporządkowania tych części strukturze, która je bądź to z siebie wyłoniła, bądź też wchłonęła i przyswoiła sobie elementy poprzednio nieprzynależne do niej. Chyba tylko wytresowane przez człowieka zwierzę, jak owe słynne konie Elberfeldzkie, natęży uwagę na to, czy pokazany mu przedmiot dorównuje swemi rozmiarami innemu przedmiotowi oglądanemu przez nie prawie współcześnie a jeśli nie, to który z nich jest większy, jakkolwiek w pościgu za żerem i w obronie swego bytu odróżnia każdy osobnik dość bystry łatwo zdobycz dlań pożądańszą od mniej pożądanej i przeciwnika groźniejszego od mniej groźnego. Rozpoznaje również przedmiot ten sam lub taki sam, ale braknie nam wszelkich podstaw do wniosku o samorzutnem (spontanicznem) zwierząt zastanawianiu się nad stopniami podobieństw i różnic ustalonemi na zasadzie liczby cech zgodnych i niezgodnych, nad uczłonkowaniem jakiejś całości. A jakkolwiek przewiduje nieraz trafniej niż człowiek, niema najmniejszego śladu, żeby i najsprytniejsze zwierzę umiało w swej świadomości oddzielić konieczny t. j. niezbędny warunek, któregobądź wydarzenia od zespołu jego warunków, który wystarcza, czyli od przyczyny pełnej.

Obok doniosłych konsekwencyj takiego pociągnięcia granic między poznaniem zmysłowem a umysłowem uderzają znów w Lindworsky'ego psychologji woli oparte na jego własnych eksperymentach uwagi o mierzeniu siły woli i o równoważniku skojarzeniowym. Krytykując przytem poglądy Ach'a i Salz'a, a w szczególności zdanie pierwszego z nich, iż przez powtarzanie i wyuczenie się pewnych seryj można w sobie wytworzyć tendencję do ich reprodukcji tak silną, iż żadna wola nie zdoła jej przemóc, zaś wywody drugiego o objawianiu się siły woli głównie przy pierwszem powzięciu postanowienia, gdy się trzeba zdecydować raczej na jakąś pracę lub cierpienie, niż na jakąś przyjemność — stara się Lindworsky wykazać, iż można sobie ułatwić postanowienie zwracając stale uwagę na motyw, przemawiający za daną ofiarą i sądzi, że jego badania (których rezultatom poświęcił osobną książkę „Der Wille") stanowczo przemawiają przeciw istnieniu natężenia w aktach woli. Porównuje jej akt nie „do silnego uderzenia młotem ile raczej do nastawienia zwrotnicy lub włączenia jakiegoś przewodu elektrycznego, które nie wymagają osobliwej siły". A tak cała siła woli zdaje się mu podlegać „raczej na uświadomienie sobie pewnych wartościowych celów i na zręcznem kierowaniu uwagą". W ten sposób spodziewa się wyjaśnić „dlaczego ludzie objawiający w jednej dziedzinie wolę bardzo silną, w innych dziedzinach zupełnie zawodzą". Nieco niżej jednak (na str. 251) podając definicję uwagi, że jest to stosunkowo najodpowiedniejsza postawa do poznania określonego

przedmiotu, wywołana przez wolę (willentlich), uznaje milcząco, że od woli zależy nadawanie kierunków uwadze, ich ustalenie lub zmiany, a więc, jeśli komuś nie uda się dość natężyć wolę, gdyż jej motywy po temu będą za słabe, to się rozproszy uwaga pod naciskiem motywów przeciwnych, albo odwróci się do innego przedmiotu. Sprawa zaś uświadamiania sobie celowo i uzasadniania ich wyższej czy niższej wartości pozostała widocznie zarezerwowaną przez autora dla innej dziedziny, mianowicie psychologji teoretycznej, o której napisał osobne dzieło. Bogactwo treści w tej po mistrzowsku wyłożonej psychologji eksperymentalnej jest tak wielkie, że wobec nieprzekraczalnych ram dla niniejszych uwag jest się w kłopocie wyboru rozdziałów najważniejszych, bo cała książka zasługuje na usilne przestudjowanie. Wspomnieć więc już tylko wypada o podkreślanem (na str. 197) znaczeniu stawianych sobie zadań dla rozwoju twórczej myśli o powstawaniu i uzupełnianiu się zespołów wrażeń i wyobrażeń, o zaprzeczeniu przez L. istotnej różnicy między spostrzeżeniami „absolutnemi" a „absolutnemi" wyobrażeniami, o bezpośredniem przeżywaniu przejścia z teraźniejszości do przeszłości, jako podstawie dla psychologicznej teorji czasu.

Przekład jest, o ile mogłem stwierdzić, porównując na wyrywki z III wydaniem oryginału, staranny i wierny; jego polszczyzna zupełnie poprawna, jasna i tem samem powabna, ile tylko można wymagać od niebeletrystycznych płodów ducha. Wydało mi się ciemnem jedynie wyrażenie (na str. 264): „posługując się metodą używaną w relacjach związku" i mam nieco wątpliwości, czy wystarczy na pełne oddanie sensu niemieckiego *fixieren* sam czasownik polski „wpatrywać się" bez dodatku (np. „jednym ciągiem"). Do uwidocznionych na kartce wkładkowej erratów należy dołączyć: (str. 206 w. od dołu 8) „stanowią" zam. „stanowi" i (str. 280 w. 9 od dołu) „problem" zam. „promblem".

Zważywszy, że poza najbliżej zainteresowanemi kołami zmniejszyła się w społeczeństwie polskiem w latach ostatnich liczba władających sprawnie językiem niemieckim, trzeba uznać fakt dokonanego świeżo przekładu tak cennego dzieła za wysoce pożądany.

Witold Rubczyński.

Dr. Stanislaus Adamczyk: De obiecto formali intellectus nostri secundum doctrinam s. Thomae Aquinatis. Romae 1933. 8⁰. pg. XVI—152.

Jakkolwiek celem pracy jest sprostowanie poglądów na naukę św. Tomasza o przedmiocie formalnym ludzkiego umysłu, i przeciwstawienie się O. Longpré O. F. M. (La Philosophie du B. Duns Scot. Paris.) autor szczęśliwie unika tonu polemicznego. Wyróżniwszy rozmaite znaczenia „przedmiotu" (c. I.) stwierdza on, że w oznaczaniu formalnego przedmiotu dla ludzkiego umysłu panuje dotąd wielka rozbieżność nawet wśród tomistów (c. II).

Analiza tekstu i dawniejszych komentatorów ma wykazać, że św. Tomasz upatrywał przedmiot formalny dla każdego umysłu w bycie (c. III), a istota rzeczy materjalnych wchodzi w materjalny przedmiot właściwy ludzkiego umysłu. Nie przedmiotem formalnym, lecz tylko przedmiotem materjalnym różnią się stopnie doskonałości różnych umysłów np. ludzkiego i anielskiego, podczas gdy formalnym przedmiotem różnią się tylko władze jako władze, np. umysł od zmysłów (c. IV). Wkońcu autor podkreśla ważność dowodzonej tezy dla innych zasad tomistycznej teorji poznania.

Praca nie wnosi wprawdzie czegoś zasadniczo nowego. Jednak sumienne opracowanie tematu przyczynić się winno do usunięcia niejednolitego i niekonsekwentnego słownictwa w psychologji i teorji poznania u wielu tomistów. Nasuwa się atoli wątpliwość, czy cały szereg dystynkcyj, łącznie ze skrupulatnem podawaniem racyj dla podziałów i podpodziałów nie będzie zrażać zbytnim formalizmem, uprzedzając do pracy i wogóle do scholastycznych publikacyj. Częste zwroty w tym guście, jak „En novi articuli ratio", „Unde secundum punctum huius paragraphi"... trącą szufladkowością i brzmią w dzisiejszych uszach mało poważnie.

Nie możemy się również oprzeć wrażeniu, że autor poszedł za daleko w przeprowadzaniu analogji między przedmiotem formalnym umysłu i zmysłów. Mamy na myśli twierdzenie, że wzrok poznaje swój przedmiot formalny „primo et per se", choć nie w formie terminu (str 24, 35). Czy zmysł może naprawdę poznać „colorem simpliciter", „colorem sec. genus", „naturam coloris qua talem? Czy bez nawrotu do jakiegoś ultrarealizmu można pomyśleć poznawanie barwy, jako takiej, nie przypisując zmysłom zdolności odrywania na wzór naszego umysłu? Św. Tomasz zna tylko potrójny sposób rozpatrywania natury: według jej stanu fizycznego, (jednostkowego), powtóre: wedle stanu, jaki ma ona w umyśle, (universale reflexum), i wedle jej stanu absolutnego, który jest jednak także dziełem abstrakcji umysłowej i wielu nazywa naturę w tym stanie „universale directum". Przyznawać zmysłom zdolność do poznania natury barwy jako takiej, a nie przyznawać im zdolności do abstrahowania, jaką posiada sam umysł, wydaje się operowaniem słowami pod które trudno podstawić jakieś zrozumiałe pojęcie.

Także wyłączne podawanie bytu, jako przedmiotu formalnego za rację ogólności naszych pojęć jest zbyt jednostronne, a przynajmniej niejasne. W takiem założeniu należałoby odmówić szczegółowego poznania rzeczy materjalnych aniołom i Bogu. Dlatego św. Tomasz wyprowadza abstrakcyjność naszych poznań nie ze samej duchowości naszego umysłu, opartej na przedmiocie formalnym umysłu, lecz przesłanką drugą jest okoliczność, że nasz umysł skazany jest na pobieranie form swego poznania z rzeczy materjalnych, że one stanowią przyczynę naszego poznania. Nato-

miast odwrotny stosunek przyczynowy między poznaniem i rzeczami materjalnemi nie wyklucza jednostkowego poznania tych rzeczy. Powyższe uwagi nie osłabiają jednak zasadniczej tezy autora, ani zalet pracy, która może uchodzić za przykład, jak bez pretensji do wielkich odkryć, pracując na skromnym odcinku wiedzy, można wnieść dużo światła i dopomóc innym w pracy.

Ks. Józef Chechelski.

Rarańcza. Wydawnictwo Reprezentacji b. 2 brygady legjonów polskich. Skład główny w Księgarni Wojskowej w Warszawie, 1933.

Jest to duża praca zbiorowa, poświęcona uczczeniu piętnastoletniej rocznicy przebicia się drugiej, karpackiej brygady legjonów polskich, „żelazną" zwanej, przez front austro-węgierski w Rarańczy na Bukowinie w dniu 15 lutego 1918 r. Praca ta składa się z obszernych referatów p. p. pułkownika Biegańskiego, Wojstomskiego, pułkownika Boruty-Spiechowicza, majora Szumańskiego i majora Wierzbickiego.

Pierwszy z wymienionych referatów, poświęcony omówieniu ogólnej sytuacji Polski w okresie, bezpośrednio poprzedzającym wystąpienie karpackiej brygady, wyczerpująco omawia stan rzeczy, wytworzony umiędzynarodowieniem sprawy polskiej przez akty 5 listopada 1916 r., stanowiące przez czas dłuższy jedyną realną zdobycz prawną polskich dążeń niepodległościowych. Ogłoszone bowiem po rewolucji rosyjskiej tajne dokumenty stwierdzają ponad wątpliwość brak jakiegokolwiek szczerego zamiaru Rosji i całkowicie w tej dziedzinie od niej zależnej, koalicji w kierunku realizacji patrjotycznych nadziei polskich. Takie też wówczas słusznie panowało przeświadczenie w kraju. Lecz nawet i po rewolucji rosyjskiej Polacy mimo usilnych zabiegów nie tylko nie mogli przez więcej niż rok doczekać się zbiorowego aktu ze strony koalicji, gwarantującego Polsce na kongresie pokojowym granice szersze od tych, jakie można byłoby wytargować od państw centralnych. Jeszcze w zimie 1917—18 panowały na zachodzie iluzje względem możliwości odrębnego pokoju z Austro-Węgrami i wynagrodzenia żądanych od c. i k. monarchji ustępstw na rzecz Włoch i Serbji zgodą mocarstw na t. zw. austro-polskie rozwiązanie sprawy polskiej. Autor podkreśla zasługę Włoch w udaremnieniu tej koncepcji. W takich warunkach, mimo manifestacyjnej uchwały Wiedeńskiego i Lwowskiego koła polskiego w maju 1917 r. za zjednoczeniem wolnej Polski i zapewnieniem jej dostępu do morza, mimo odstąpienia stronnictw lewicowych b. Królestwa, śladem koła międzypartyjnego, od poparcia ugodowej względem okupantów polityki, znaczna część polskiego społeczeństwa nie odważyła się jeszcze na otwarte zerwanie z państwami centralnemi, nie chcąc ryzykować zniweczenia aktów 5 listopada 1916 r. na rzecz nierealnego, jak mogło się zdawać, programu maksymalnego.

Momentem przełomowym, który spowodował przejście tego bądź co bądź potężnego odłamu polskiej opinji publicznej do obozu koalicji przeciwniemieckiej, stała się dopiero „zdrada" Polski przez monarchję austro-węgierską w pokoju Brzeskim, kiedy to hr. Czernin, lubujący się w polonofilskich deklaracjach, w nadziei na zboże ukraińskie dla głodującej Austrji oraz na znalezienie w Ukrainie oparcia dla dynastji Habsburgów przeciwko odśrodkowym tendencjom „kochanych ludów" dał Ukraińcom daleko więcej, niż oni kiedykolwiek marzyć śmieli, ofiarując im krwią męczenników polskich zroszoną Chełmszczyznę i wyodrębnienie Wschodniej Małopolski (Rusi Czerwonej) w ukraińską dzielnicę monarchji! „Zdrada" c. i k. rządu, przekreślającego lekką ręką uroczyste gwarancje ś. p. cesarza Franciszka Józefa, dane Polakom w dniu 5 listopada 1917 r., oraz przeczenie przez Niemców wszelkich nadziei polskich na odzyskanie kresów północno-wschodnich, chociażby w drodze federacji, przepełniły czarę cierpliwosci narodu polskiego.

Prześlicznie pułkownik Boruta-Spiechowicz, uczestnik epopei Raraniecko-Kaniowskiej, opisuje pamiętną noc przedarcia się brygady żelaznej przez front austro-węgierski i następną jej odysęę aż do połączenia się z oddziałami II polskiego korpusu wschodniego. Miło jest czytać w dzisiejszych czasach roznamiętnienia partyjnego i poróżnienia się wrogiego b. uczestników walk o niepodległość wyrazy hołdu publicznego, składane przez jednego z najwyższych oficerów generalnego inspektoratu sił zbrojnych ówczesnym zasługom bohaterskim generała Józefa Hallera, dzielności i patrjotyzmowi gen. Wł. Zagórskiego i ks. Panasia, narówni zupełnie z uczczeniem takich-że czynów znajdujących się i dziś „na świeczniku" ofiarnych bojowników o niepodległość.

Skarbnicą źródłową dla studjum tych dziejów jest praca mjr. Szumańskiego, podzielona na szereg rozdziałów, z których każdy jest oddzielnym, wyczerpującym daną dziedzinę referatem. Dowiadujemy się z tej pracy nadzwyczaj ciekawych szczegółów o usiłowaniach odtworzenia na wschodzie polskiej siły zbrojnej po bitwie Kaniowskiej i niesławnej kapitulacji korpusów generałów Dowbora-Muśnickiego i Michelisa. Autor bardzo słusznie podkreśla olbrzymie znaczenie historyczne boju pod Kaniowem, który stał się wspaniałym protestem ofiarnym Polski przeciwko gwałtom niemieckim, a przez to nietylko ostatecznym przełomem w nastawieniu orjentacyjnem emigracji polskiej w Rosji lecz i moralną podstawą do utworzenia we Francji niezależnej armji polskiej. Autor bardzo objektywnie osądza nieszczęsne fiasko zabiegów o utworzenie w Rosji polskiej siły zbrojnej, zmarnowanej przez spory partyjne, gangrenę bolszewicką i nieudolność zrusyfikowanych wyższych oficerów, którym nagle przypadła w udziale rola polityczna na służbie Polski. Opisuje on spory P. O. W. z Radą Zjednoczenia Międzypartyjnego z jednej oraz socjalistami

polskimi z drugiej strony, zakończone po długich dopiero miesiącach porozumieniem i wspólną akcją. Czytamy o działaniach generałów Hallera i Żeligowskiego, o wysyłaniu ochotników na Murmań jako etap do Francji, o tworzeniu dywizji polskich w Syberji i na Kubaniu, o pokryciu całej niemal Rosji i Ukrainy imponującą siecią organizacyjną kierowanej przez Miedzińskiego i Lisa-Kulę P. O. W., względnie placówek II korpusu, ofiarnej pracy konspiracyjnej o głodzie i chłodzie tysięcy dzielnych, anonimowych często wojowników polskich, o ohydnej perfidji i wyrafinowanem okrucieństwie bolszewików polskich, grających smutną rolę szpiegów i katów na żołdzie niemieckim. Oni to udaremnili wysyłkę na większą skalę ochotników do Francji, względnie do oddziałów armji polskiej na wschodzie.

Ostatni referat, poświęcony smutnemu epilogowi Rarańczy, procesowi uwięzionych legjonistów w Marmaros-Szigecie, podaje już fakty bardziej od poprzednich ogółowi znane. Wówczas przecież kraj cały z zapartym oddechem śledził przebieg tego olbrzymiego procesu, rozgrywającego się tak blisko a zakończonego tak pomyślnie dzięki zabiegom hr. Adama Tarnowskiego i ś. p. prezesa Tertila u ś. p. cesarza Karola. Dzieliły coprawda zasieki kolczaste niedoszłych skazańców od świata zewnętrznego, ale cóż w porównaniu z murami nieświadomości odgradzającemi kraj od ogromu ofiarnych walk, cierpień i prac „dla Ciebie Polsko i dla Twojej chwały" poza kordonami ówczesnych okupantów. Zasługą autorów „Rarańczy" jest przypomnienie tej nieśmiertelnej epopei.

Adam Romer.

Marja Rymarkiewiczówna: Filozofja Libelta: II. Epistemologja-Filozofja Przyrody. Poznań 1933. Nakładem Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. 8⁰ str. 96.

Dalszy ciąg pracy nad filozofją Libelta (pierwsza część: Pojęcie Boga u Libelta, Poznań 1928, por. *Przegląd Powszechny* luty 1929 str. 251) podaje nam bardzo treściwą, jasną i trzeźwą analizę teorji poznania i filozofji przyrody. Epistemologja L. stoi pod znakiem walki przeciw samowładztwu rozumu. Analiza funkcyj rozumu doprowadza go do przeświadczenia, że rozumowi brak wszelkiej twórczości, wskutek czego należy mu odmówić zdolności do poznania prawdy nietylko w dziedzinie metafizyki, lecz także na każdem innem polu poznania. Dążąc bowiem do zdobycia idei, treści poznania, pomija on formę, która przecież jest także istotnym składnikiem rzeczywistości. Dotychczasowy racjonalizm pomścił się już w swoich wynikach na polu religji, psychologji i polityki. Przedstawiwszy stanowisko L. autorka szuka analogij w proteście przeciw racjonalizmowi, omawiając podobne koncepcje w filozofji niemieckiej i polskiej.

Wobec tak ujemnej krytyki rozumu potrzeba nam innej władzy, która łącznie z rozumem umożliwiłaby nam poznanie, L. znajduje ją w wyobraźni. Autorka starannie i bardzo jasno rekonstruuje z rozprószonych momentów pogląd L. na znaczenie wyobraźni pod względem psychologicznym i epistemologicznym. Zdaniem L. myśl i wyobraźnia warunkują się i dopełniają nawzajem. Niema myśli bez formy, a forma bez myśli nie miałaby treści. Metafizyczna dedukcja podkreśla bardzo wyraziście właściwą rolę wyobraźni. Natomiast mniej jasno wychodzi z tych założeń mistycyzm, który autorka uważa za bezpośrednią konsekwencję metafizyki umniczej. Historjozoficzno-etnologiczne utwierdzenie wyobraźni dokładniej obrazuje nam rolę, jaką spełnia wyobraźnia. We wnioskach i w historycznej krytyce spotykamy uwagi na temat znaczenia poglądów L. w dalszym rozwoju psychologji i epistemologji. Choć u współczesnych nie znalazły te poglądy głośniejszego echa, to podobne idee rozwija (wprawdzie niezależnie) J. H. Fichte i Frohschammer, a dzisiejsza psychologja w wielu punktach przyznaje słuszność poglądom L. Za oryginalny pomysł uważa autorka wysunięcie wyobraźni na stanowisko równorzędne z rozumem, czego nie uczynił ani Baumgarten, ani Kant, ani Fichte i Schelling. W ogólnym jednak wyniku Libelt tylko umiarkował racjonalizm, lecz nie zburzył go całkowicie.

W krytyce porównawczej, na którą zasadniczo należy się zgodzić, brak naszem zdaniem omówienia dość ważnego punktu. Krytykę uroszczeń rozumu przeprowadza L. w sposób dość niezwykły, bo zarzuca rozumowi, że zajmuje się treścią, a pomija formę, podczas gdy dotychczasowe krytyki pomawiały rozum o pusty formalizm i wymagały sprzężenia go z wyobraźnią, jako z władzą bliższą treści, a tem samem rzeczywistości. Naświetlenie genezy tego momentu dałoby może głębszą syntezę myśli L. i lepiej uwydatniłoby jego historyczną pozycję, niż porównywanie każdego szczegółu zosobna z poglądami innych filozofów.

Kluczem do zrozumienia filozofji przyrody u L. jest pojęcie formy i wyróżnienie jej znaczenia. Klasyczny rozdział o pojęciu formy pozwala zdobyć zasadniczy i jasny pogląd na filozofję przyrody L. i wyjaśnia niektóre miejsca jego epistemologji. Z pośród zagadnień filozofji przyrody osobne uwzględnienie znajduje stosunek siły do materji, materji organicznej do nieorganicznej oraz czas. I tutaj wartości poglądów L. autorka przedstawia w świetle historji.

Jak pierwsza część pracy o L., tak i zreferowana przez nas część druga, przedstawia duży dorobek w badaniach nad polską filozofją, przygotowując dojrzały pogląd syntetyczny na jej charakter i rolę. Dlatego dalsze prace p. Rymarkiewiczówny spotkają się z tą samą zasłużoną życzliwością i zachętą do dalszych wytrwałych badań.

Ks. Józef Chechelski.

Władysław Mickiewicz: Pamiętniki, tom III (ostatni) 1870—1925 z dodaniem wspomnienia pośmiertnego o autorze oraz skorowidza nazwisk do całego dzieła przez St. P. Kaczorowskiego. Nakład Gebethnera i Wolffa, 1933.

Ukazał się nareszcie dawno oczekiwany ostatni tom „Pamiętników" Władysława Mickiewicza, przynoszący szereg rewelacyj na temat emigracji naszej, jak i, w szczególności, roztrząsanych obecnie zagadnień mickiewiczowskich. Jak wiadomo, syn wielkiego wieszcza narodowego, Adama Mickiewicza, był osobistością niezwykle ciekawą. Wychowany w kole przyjaciół Ojca, widział i pamiętał rok 1848 na ulicach Paryża, przemierzył Polskę od Żytomierza do Wilna w roku 1861-szym, był emisarjuszem powstańczego Rządu Narodowego do Szwecji, świadkiem Komuny Paryskiej w 1871 roku, wreszcie księgarzem, publicystą, wydawcą dzieł swego ojca i jego biografem, nadewszystko zaś, do końca życia, czołowym przedstawicielem emigracji polskiej we Francji. W czasie Wielkiej Wojny był orędownikiem sprawy Polskiej na Zachodzie i opiekunem jeńców wojennych Polaków na całym obszarze Francji.

Tom III, kończący jego pamiętniki, sięgające początku XIX-go wieku, zaczyna się od wspomnień autora z okresu wojny francusko-niemieckiej 1870—71 roku. Dowiadujemy się z nich o odrzuceniu przez francuski rząd obrony narodowej szlachetnej propozycji „Towarzystwa wojskowych Polaków" w Paryżu utworzenia oddziału polskiego w obronie stolicy Francji. Poprzednio już rząd francuski odmówił prośbie dwóch oficerów Polaków armji pruskiej, którzy w imieniu swoich rodaków przybyli się starać o utworzenie pułków polskich w umundurowaniu francuskiem: „Chcemy — mówili — ażeby nasza ojczyzna szczyciła się częścią chwały, która przypadnie w udziale żołnierzom polskim, poległym dla Francji". Zabiegi te sparaliżowała ambasada rosyjska, z którą rząd francuski poważnie się liczył. Prusacy zaś wydawali złapanych w mundurach francuskich Polaków, poddanych rosyjskich Rosji jako „buntowników". Wł. Mickiewicz z oburzeniem piętnuje denuncjatorsko-prowokacyjną działalność ambasady rosyjskiej. Podaje on in extenso „list do rodaków" w tej sprawie „Towarzystwa wojskowych Polaków", podpisany przez prezesa generała Czapskiego i sekretarza gen. pułkownika H. Jędrzejewicza.

Wstrząsające są opisy dziejów Komuny Paryskiej i następnie krwawego jej zdławienia. Na szczęście udało się Mickiewiczowi wyjechać po przejściowem aresztowaniu go przez komunistów. Zdaniem jego pożar prefektury zniszczył niezmiernie wiele cennych dla dziejów emigracji polskiej dokumentów. Wbrew radom autora, zalecającego rodakom neutralność w walce pomiędzy Zgromadzeniem Wersalskiem a Komuną, szereg Polaków poszło w nadziejach idealistycznych na jej służbę, wierząc m. i. w wznowienie wojny z Niemcami. Jarosław Dąbrowski, Walerjan Wróblewski

i Roman Czarnocki stanęli nawet w randze „generałów" na czele wojsk Komuny. Pociągnęło to za sobą fatalne następstwa. Oficerowie wojsk rządowych szczycili się później z rozstrzeliwania bez sądu Polaków, podejrzanych powszechnie jako promotorów wywrotu! Przy tej sposobności rozstrzelano cały personel księgarni Wł. Mickiewicza z dzielnym powstańcem Dalewskim na czele z powodu zupełnie bezpodstawnego oskarżenia ich o danie strzału do siedzących w kawiarni oficerów! „Zbrodnie jednych — pisze oburzony autor — nie usprawiedliwiają zbrodni innych, a jeśli ludziom Komuny brak było uczuć chrześcijańskich, to pośród przywódców starego społeczeństwa nie było ich ani śladu". Zastał on swoją ukochaną księgarnię w stanie okropnym po „rewizji" wojskowej. Bardzo ciekawe są podane przez autora urywki z listów do siostry z tego okresu.

Wł. Mickiewicz ostro bardzo krytykuje rządy Thiersa. Ubolewa on nad zwycięstwem we Francji orjentacji rosyjskiej i wynikającemi stąd wśród Polaków iluzjami możliwości zastąpienia Francji Austrją w rachubach perspektyw odzyskania niepodległości. Podaje on list swój do generała Czajkowskiego, napisany na wiadomość o upokorzeniu się przed carem tego wybitnego wodza powstańczego. Tak samo znajdujemy tam wymianę listów otwartych pomiędzy autorem a ks. Józefem Lubomirskim, któremu, nie bez słuszności, zarzucił zdradę obowiązków względem własnego narodu. Ciekawym bardzo jest list autora do p. Lennin w sprawie Ukraińskiej w 1878 r., w którym przepowiada rewolucję rosyjską i zaleca Ukraińcom wspólną z Polakami i innymi „przykutymi do galer caratu" narodami walkę o „wolność". Autor nie tai swoich radykalnych przekonań.

Niezmiernie ciekawe są opisy spotkań autora z przeróżnemi znanemi osobistościami polskiemi i zagranicznemi, wspomnienia z podróży do Hiszpanji, Anglji, Włoch, Austrji, Portugalji i t. d., przemówienia jego o Polsce na kongresach literackich w Lizbonie, Wiedniu i Paryżu. Podaje autor m. i. mowę Renana na uroczystości odsłonięcia medaljonu ku czci Adama Mickiewicza w Collège de France i własny nekrolog Wiktora Hugo. Znajdujemy następnie w tym tomie opis zabiegów o sprowadzenie zwłok Adama Mickiewicza do Polski, uwieńczonych pomyślnym skutkiem dzięki zgodzie cesarza Franciszka Józefa, wymuszonej przez Kazimierza Badeniego i Jana Tarnowskiego groźbą dymisji wobec ogólnego nastroju w kraju. Czytamy z rozrzewnieniem o uroczystości na cmentarzu w Montmorency po przybyciu delegacji z kraju z Asnykiem i Koziebrodzkim, o mowach Renana, ks. Wł. Czartoryskiego i (niesympatycznego autorowi znanego pisarza rusofilskiego) Waliszewskiego, o zamąceniu powagi tej uroczystości politycznemi wystąpieniami socjalistów, pragnących swojej partji przywłaszczyć postać wieszcza narodowego. Opisując następnie wspaniałe uroczystości krakowskie, m. i. przemówienia Asnyka, Stanisława Tar-

nowskiego i ks. Chotkowskiego, nie powstrzymał się autor od wycieczek przeciwko konserwatystom krakowskim, którym zarzuca „wstecznictwo". Natomiast ogromnie mu się spodobał kardynał Dunajewski, którego uważał za przyjaciela „postępowców" jako b. więźnia i spiskowca.

Opisując następnie odsłonięcia pomników Adama Mickiewicza w Warszawie, Krakowie i Lwowie, autor podaje w streszczeniu mowę arcybiskupa Teodorowicza, który mimo zastrzeżeń co do mesjanizmu poety i jego krytyki Piusa IX-ego, podkreślił, że nawet błędy Adama Mickiewicza zdradzały „serce kochające i rozumiejące Chrystusa". Władysław Mickiewicz całkowicie jednak podziela iluzje Adama Mickiewicza co do wciągania Kościoła do polityki i co do roli Papiestwa, wyobrażając sobie, że gdyby Pius IX „ogłosił krucjatę przeciw europejskiemu despotyzmowi ...poszliby za nim wszyscy..." Zapomina on o wyraźnej nauce Chrystusa.

Wspomnienia Wł. Mickiewicza kończy rozdział, poświęcony wielkiej wojnie. Sędziwy już bardzo autor opisuje w nim swoje wystąpienia w obronie Polski w walce z rusofilstwem Francuzów, swoje korespondencje z Herriotem w sprawie praw Polski do ziem kresowych, swoją obszerną „notę" z 11 marca 1917 o stanie sprawy Polskiej, dzieje opieki nad jeńcami Polakami i t. d. Wreszcie podaje on swój artykuł, napisany dla „Tygodnia Polskiego" 6 maja 1921 roku z okazji stulecia Napoleona, którego Adam Mickiewicz ongiś tak słusznie osądzał.

W 1926 r. Władysław Mickiewicz umarł, wydawszy jeszcze krótko przed śmiercią szereg prac oraz korespondencję Ojca w przekładzie własnym.

Adam Romer.

Charles F. Jean: La Bible et les Récits Babyloniens, 19×12 cm, pg. XV+347. Collection „La Vie Chrétienne", Paris, B. Grasset 1933.

Autor poważnej, 3 tomowej pracy p. t. „Le Milieu Biblique avant Jésus-Christ" (tom III ukaże się w r. b.) obecnie przenosi nas myślą w jeden tylko skrawek odległych, zamierzchłych czasów. Zestawia literaturę babilońską, ściślej mówiąc, sumeryjską i akkadyjską z literaturą biblijną Starego Testamentu. Przez „literaturę" rozumie wszelkie dokumenty pisane.

Myślą przewodnią omawianej pracy jest zapoznanie czytelnika z ważniejszemi, a mniej znanemi tekstami wspomnianych literatur. Stąd spłynąć może niejeden promień światła na głębsze zrozumienie Starego Testamentu (rodzaje literackie, sposób myślenia, styl właściwy dawnym ludom Wschodu).

W rozdz. 1 (str. 1—21) dowiadujemy się, że znane dotąd pomniki literatury klinowej sięgają 4-go tysiąclecia przed Chrystusem, a stan języka i rodzaj pisma wskazują, że pisano już znacznie dawniej.

Większość literatury sumeryjskiej, znanej nam, pochodzi z Lagash i Nippur. Pierwsza liczy 10.000, druga 20.000 tabliczek. Mamy tam już początki historjografji, poezję epiczną i liryczną. To wszystko powstało 3 lub 4 wieki przedtem, zanim Thare i syn jego Abraha opuścili Ur-Kasholim, a 1000 lat przed Mojżeszem. Roz. 2-gi (str. 23—60) zapoznaje nas z kodeksem Hammurabiego z XX w. przed Chr., i porównywa go z późniejszem prawem Mojżesza. W obu prawodawstwach spotykamy podobne zasady, ale zastosowania ich naogół są różne. Prawo izraelskie ma charakter bardziej prymitywny, ale przebija w niem wyższość moralna: pragnienie podobania się Bogu, a względem bliźniego nie tylko sprawiedliwość, lecz i miłość. Z tego czasu datuje również poemat o stworzeniu świata, który wywarł głęboki wpływ na umysłowość Babilończyków i Assyryjczyków. W roz. 3 i 5 znajdujemy ciekawe wyjątki z literatury babilońskiej okresu kassytów (w XVII—XII) i z bibljoteki Ashurbanipala, zawierającej głównie kolekcję tekstów o astrologji, medycynie i religji (str. 61—79), 137—227). Roz. 4 przedstawia krótko literaturę Izraela przed niewolą (str. 81—136), roz. 6 literaturę z czasów niewoli (str. 229—279), wreszcie roz. 7 zaznajamia nas z ostatnim okresem literatury biblijnej Starego Testamentu; jest to okres przewagi greckiej.

Chociażby tylko na podstawie wyjątków, przytoczonych przez autora, czytelnika uderzą duże podobieństwa obu literatur, podobieństwa w rodzajach literackich, stylu, nawet w słowach. Fakt ten tłumaczy się doskonale tem, że ludy te żyły długo w tem samem środowisku sumero-semickiem. Jakkolwiek mogłoby się wydawać, że niektóre opisy biblijne, zwłaszcza tyczące się początków ludzkości, są tylko powtórzeniem opisów babilońskich, niema jednak żadnego dowodu podobnego zapożyczenia, zwłaszcza całkowitego i bezpośredniego; wystarczy przyjąć istnienie wspólnej tradycji, resztek pierwotnego objawienia. Cechą jednak główną literatury biblijnej jest najściślejszy monoteizm, przeciwny politeizmowi babilońskiemu. Są również podobieństwa głębsze w dziedzinie zasadniczych pojęć religijnych oraz głównych zasad prawa moralnego naturalnego. Ale czyż natura ludzka nie jest wszędzie ta sama?

Wszelkie więc właściwe analogje między obu literaturami nie wykraczają poza podobieństwa i wpływy czysto zewnętrzne, nie dotykające istoty rzeczy. Tak więc t. zw. panbabilonizm należy już do historji. Głównym zamiarem autora było wykazać, i to konkretnie na przykładach, jaką wartość ma znajomość literatury sumero-akkadyjskiej nie tylko dla egzegety, czy apologety, lecz dla każdego, kto chce głębiej wniknąć w zrozumienie pism Starego Testamentu.

Praca omawiana, zarówno jak i cała dosyć już bogata kolekcja „La Vie Chrétienne", zwraca się do szerszej publiczności. Z tego względu pominięty został cały aparat naukowy. Tezę swą

przeprowadził autor jasno i przejrzyście, językiem prostym ale pięknym; czyta się ją łatwo, z dużem zainteresowaniem i z niemałym pożytkiem.

Ks. Stanisław Felczak T. J.

Św. Grzegorz z Nazjanzu, Listy. Z języka greckiego tłumaczył, dał wstęp i objaśnienia Jan Stahr. — Pisma Ojców Kościoła w polskiem tłumaczeniu pod naczelną redakcją prof. dr. Jana Sajdaka, tom XV Poznań 1933, — Str. LII+333, 8°.

Zbiór listów św. Grzegorza z Nazjanzu, obejmujący 244 listy, doczekał się pierwszego zupełnego przekładu nie tylko na język polski, lecz wogóle na język nowożytny. W przekładzie niniejszym opuszczono wprawdzie nieautentyczny list CCXLIII, ale dołączono wydany przez G. Mercati w Studi e Testi 11 (1903), króciutki liścik — raczej bilet polecający — do św. Bazylego, wraz z odpowiedzią św. Bazylego. Nadto w „Dodatku" załączono „Testament" św. Grzegorza z Nazj. oraz dwa listy św. Bazylego, pozostające w ścisłej łączności z dwoma listami św. Grzegorza. Pozatem prof. Stahr opiera się, tak co do ilości listów jak co do ich kolejności, na wydaniu Migne'a, co było koniecznem dla braku nowszego krytycznego wydania. Dlatego zadanie tłumacza było niełatwe. Tekst bowiem u Migne'a nastręcza mnóstwo trudności; stąd „wobec braku danych rękopiśmiennych", tłumacz był zmuszony „kierować się tylko kryterjami wewnętrznemi i intuicją". Co do formy przekładu, to tłumacz zadał sobie trud, by oddać wiernie nie tylko treść listów, lecz także „znamiona stylu i języka oryginału oraz wyrażający się w nich trudno uchwytny nastrój".

Przekład swój poprzedził prof. Stahr obszernym wstępem. W pierwszej jego części omawia genezę zbioru listów św. Grzegorza, „zasady estetyczne epistolografji" wyłożone przez samego św. Grzegorza w liście LI, dalej zastosowanie tychże zasad przez św. Grzegorza w praktyce; tu stwierdza „rozdźwięk między teorją a praktyką"; rozdźwięk ten pochodzi stąd, że zasady podane w liście LI „nie są wcale osobistym dorobkiem myśli autora, lecz wspólną własnością teoretyków wymowy i stylu", podczas gdy w praktyce autor ulegał „nadto innym czynnikom wychowania artystycznego czy własnej osobowości". Do tych innych czynników zaliczyć należy z jednej strony przestrzeganie attyckiej czystości języka greckiego, z drugiej zaś hołdowanie, acz umiarkowane, stylowi t. zw. azjańskiemu. Styl ten zresztą odpowiadał doskonale osobowości św. Grzegorza. Pomimo świadomego artyzmu stylistycznego, listy te nie są pozbawione szczerości; dlatego są źródłem nie tylko do odtworzenia zewnętrznych szczegółów z życia św. Grzegorza, lecz także jego wewnętrznej, duchowej sylwetki. — Tę właśnie duchową sylwetkę św. Grzegorza na podstawie jego listów odtwarza prof. Stahr w drugiej części wstępu. Najciekawsze bodaj dla poznania duchowości św. Grzegorza są ustępy, w któ-

rych omawia jego pogląd na cierpienie, stosunek do św. Bazylego, działalność w Konstantynopolu, wreszcie pogląd na sobory. — W pierwszej części wstępu, obok uwag o stylu listów, przydałyby się może uwagi o zewnętrznej formie listów w starożytności; tem bardziej, że listy św. Grzegorza w tym stanie, w jakim nas doszły, różnią się od ogólnie przyjętej wówczas formy; brak im mianowicie zwyczajnej formuły nagłówków i zakończenia; w kilku tylko listach zachowały się ślady tychże; tam też (zwłaszcza przy liście CI, na str. 130) prof. Stahr zwraca w objaśnieniach uwagę na to zjawisko, tłumacząc zarazem jego pochodzenie. Wyjaśnienia te można było dać już we wstępie.

Wielkiem ułatwieniem przy lekturze listów są liczne i cenne przypiski. Znajdzie w nich czytelnik wyczerpujące dane o chronologji listów, o osobach, do których listy były pisane, jak i niemniej cenne wiadomości z mitologji czy literatury greckiej.

Korzystanie z listów do celów naukowych umożliwiają załączone nakońcu indeksy. — Praca ta, przynosząca chlubę nauce polskiej — nie tylko jako p i e r w s z y na język nowożytny przekład listów św. Grzegorza — dedykowana jest prof. Leonowi Sternbachowi, jako temu, który krytyczne studja patrystyczne w Polsce zapoczątkował i przez 45 lat niezmordowanie im się oddaje.

Ks. B. Waczyński T. J.

Dr. Mieczysław Kreutz: Z m i e n n o ś ć r e z u l t a t ó w t e s t ó w. Część II. Przyczyny zmienności rezultatów i konieczna modyfikacja metody testów. Lwów 1933. Nakładem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. 8°, str. 207.

W pierwszej części pracy (Znaczenie zmienności rezultatów dla wartości testów, Lwów 1927) doszedł autor do wniosku, że zmienność rezultatów testów uniemożliwia ocenę stopnia zdolności badanych osób, że wyniki tych badań nie mają naukowej wartości. W drugiej części przedstawia projekt modyfikacji, jakiej winna ulec metoda testów. W tym celu bada przyczyny zmienności rezultatów i teoretyczne podstawy dotychczasowej metody. Założeniem tej metody było przyznanie prostej zależności między rezultatem testu a zdolnością badanej osoby. Jeśli zaś chodzi o przyczyny zmienności, to mogą one polegać albo na wahaniach dyspozycyj, albo na zmianach innych warunków badania. Wszystkie bowiem warunki dadzą się sprowadzić do warunków danych w doświadczeniu (fenomenologicznych), i nie danych w doświadczeniu, czyli dyspozycyj właściwych jednostce.

W tłumaczeniu zmian rezultatów nie można tu zakładać zmienności dyspozycyj, bo taka zmienność nie jest uzasadniona (krytyka Bogena), niczego nam nie tłumaczy i sprzeczna jest z potoczną obserwacją. Do przyczyn zmienności należy więc podchodzić od strony warunków fenomenologicznych. Po omówieniu literatury, która (ubocznie) zajmuje się przyczynami zmienności

rezultatów w testach, autor formułuje problem swej pracy: jakie warunki wywołują zmianę rezultatów przy powtórzonych eksperymentach, oraz czy, i w jaki sposób możnaby je zneutralizować. By uczynić możliwem rozwiązanie tego zadania, należy zakreślić dość ciasne granice przestrzenno-czasowe, w obrębie których mamy badać warunki zmienności. Te granice zakreślają nam ściany pokoju, początek i koniec właściwego eksperymentu. Takie ograniczenie nie jest jednak zupełnie ścisłe, bo poznanie wewnętrznych warunków (fizjologicznych, psychologicznych) wymaga bardzo często wyjścia daleko poza te granice.

Dla wykrycia zmiennych czynników przeprowadza autor analizę testów indukcyjnych, podanych przez Bogena, krytykując przy tej okazji dotychczasową metodę testów, której typem ma być metoda Bogena. Zbadawszy nadto zmienne czynniki w teście pamięciowym, przeprowadzonym przez siebie (podobne badania winny być przeprowadzone na innych testach), autor stara się ująć wszystkie zmienne czynniki w pewne klasy i wskazać, które z tych czynników oraz w jakiej mierze wpływają na zmianę rezultatów. Ponieważ jednak nie można ustalić wszystkich warunków zmienności, więc proponowana przez autora modyfikacja metody testów wychodzi z założenia, że czynniki zmienne powodować mogą zmiany w rezultatach testów tylko w obrębie pewnych granic. Dolną granicą (O) będzie najbardziej niekorzystny wpływ warunków zmiennych na rezultat. Górną zaś granicę stanowić będzie najpełniejsza aktualizacja badanej zdolności, dokonująca się w najlepszych warunkach.

Metoda autora odchyla się więc w dwu punktach od dotychczasowej metody: po pierwsze, uwzględnieniem dokładniejszem i bardziej systematycznem warunków zmienności oraz możliwie najdalej posuniętem ich redukowaniem, z czem łączy się nacisk na indywidualne przeprowadzanie testów; a powtóre ocenianiem zdolności nie według średniej rezultatów, lecz według rezultatu najlepszego. W krytyce dotychczasowej metody nie można autorowi odmówić słuszności na wielu punktach, choć tu i ówdzie sam posługuje się dosyć płynnemi pojęciami. Weźmy np. pojęcie wypadku, które w nowej metodzie dużą odgrywa rolę, a do którego zalicza się „dobieranie liczb bez żadnego, choćby skróconego rozumowania, na podstawie jakiejś intuicji, podobnie jak przy grach hazardowych“ (R. III § 5), oraz wpadanie na nowe metody i tworzenie nowych hipotez, które autor nazywa „prościej zgadywaniem“, i każe je uważać za dzieło czystego przypadku, za czynnik zmienny, który należy wykluczyć. Może bliższe zapoznanie się z psychologją myślenia twórczego usunęłoby zbyt częste powoływanie się na przypadki w tej dziedzinie i zbytnie niwelowanie indywidualnych zdolności, które mierzy się tylko szybkością lub poprawnością chodzenia po jednej i tej samej drodze. To abstrakcyjne traktowanie jednego rysu

zdolności byłoby może umotywowane teoretycznemi zadaniami psychologji. Ale w psychotechnice, którą autor także uwzględnia, nie chodzi o abstrakcyjną dyspozycję, bo dla psychotechniki najważniejszą rzeczą będzie zbadanie, jak konkretnie, włączywszy wszystkie zdolności, dana osoba usprawnioną jest do wykonywania pewnych zadań w określonych warunkach. Do tej właśnie konkretnej zdolności zdaje się więcej zbliżać średnia wartość wyników, niż wyniki maksymalne. Dotychczasowa metoda testów szła może głównie w kierunku praktycznych zadań testów. Czyby zatem nie należało rozróżnić tych dwu zadań testów, które muszą się zaznaczyć w metodzie ich przeprowadzania? W testach służących zadaniom psychologicznym skłanialibyśmy się raczej do przyjęcia proponowanej przez autora modyfikacji, którego praca winna się spotkać nietylko z zainteresowaniem, lecz także z zachętą i pomocą w dalszych jego wysiłkach, bo dotyka wielu ważnych zagadnień, z których tylko niektóre mogliśmy tu nadmienić.

Ks. Józef Chechelski.

O. Dr. Andrzej Gmurowski O. P. Doskonałość chrześcijańska w myśl zasad św. Tomasza z Akwinu (Studjum teologiczne) — Gniezno 1934. Studia Gnesnensia. VII. Dział teologiczny III. str. 224+III.

Dużo się mówi i pisze o ożywieniu życia religijnego w ostatnich czasach. Jego pogłębieniu służą liczne książki, omawiające doskonałość chrześcijańską, mające przeważnie na oku praktykę życiową. Tymczasem niewiele mamy w polskiej literaturze religijnej dzieł, któreby sprawę życia doskonałego naukowo pogłębiały i ujmowały u ostatnich zasad. Stąd też O. Prof. Gmurowski, wziął sobie za zadanie opracować rzecz największej wagi — istotę doskonałości chrześcijańskiej i obowiązek dążenia do niej. Owoc sumiennej pracy mamy przed sobą w niniejszem studjum. Autor ujmuje w niem za przewodnictwem św. Doktora z Akwinu systematycznie niezmienną naukę Kościoła, a wykazując organiczną całość i harmonję życia doskonałego, stara się wyprowadzić wmyśl zasady vetera novis augere nowe wnioski z klasycznych założeń Doktora Anielskiego.

W pierwszej części, którą dzieli na trzy rozdziały, mówi A. o istocie doskonałości chrześcijańskiej. Doskonałość tak człowieka jak każdej innej rzeczy określa ze św. Tomaszem jako osiągnięcie celu przez naturę wytkniętego. Człowieka celem jest ogląd Boga. W nim spocznie w życiu przyszłem — w życiu teraźniejszem doskonałość jego polega na największem możliwem złączeniu się z Bogiem, dokonywującem się przez miłość (roz. 1.).

Zjednoczenie to jest najściślejszem i najwznioślejszem, bo zjednoczeniem przyjaźni między Bogiem a człowiekiem, wyniesionym przez łaskę do uczestnictwa w wewnętrznem życiu Bożem. Przyjaźń taka jest możliwa dzięki przebóstwieniu uskutecznionemu

przez łaskę. Łaska wyrównywa i znosi niejako przepaść istniejącą między Stwórcą a stworzeniem. Bóg i człowiek żyć poczynają — choć w stopniu niejednakim — tem samem życiem. Przedmiot ich kontemplacji i miłosnego zachwytu jest wspólny obydwom, choć sposobem istotnie się różniącym (roz. 2.).

Na miłości więc polega istota doskonałości chrześcijańskiej. Ponad miłość przyjaźni niema ściślejszego zjednoczenia. Wiara i nadzieja są tylko środkami, tembardziej cnoty moralne, których przedmiotem bezpośrednim nie jest Bóg, mogą mieć tylko pomocnicze zadanie w doskonałości chrześcijańskiej, choć przyznać trzeba, że bez nich życie miłości byłoby niemożliwem. Jedyna miłość dosięga Boga w sobie — inne cnoty moralne tylko poprzez miłość. W niej dostępują swej najwyższej doskonałości. Ona jedna jest ich celem — wszystkie inne jej służebnicami.

Ciekawy jest pogląd autora na rozróżnienie świętości i doskonałości, o którem pisał już w „Szkole Chrystusowej" (styczeń i kwiecień 1933, roz. 3.).

Rozważania o istocie doskonałości są wstępem do ważniejszej drugiej części o obowiązku dążenia do doskonałości (roz. 4 i 5).

Według autora nowsze kierunki, w przeciwieństwie do teologji moralnej tomistycznej, opierającej się na cnotach, ograniczają się do głoszenia obowiązków prawie wyłącznie negatywnych, zamykając życie moralne w ramach przykazań. — Stąd ich określenie obowiązku dążenia do doskonałości jest inne. Według nauki zaś św. Tomasza obowiązek ten opiera się na dwóch podstawach: na prawie poprawnego rozumu i na dynamiźmie cnoty miłości. W dziedzinie moralnej niema czynów moralnie obojętnych, każdy czyn jest albo dobry albo zły. Dobrym będzie czyn, jeżeli ze względu na przedmiot, okoliczności i cel jest zgodny z sądem poprawnego rozumu. Na tej zasadzie opiera się także obowiązek dążenia do tego co doskonałe, domagając się, zdaniem autora, wyboru tego, co w danych okolicznościach najlepiej wyraża panowanie poprawnego rozumu ludzkiego. Obowiązek dążenia do doskonałości wypływa również z rozważania cnoty miłości. Jasno wyraża go już pozytywne przykazanie miłości Bożej, uwypuklając obowiązek wynikający z prawa przyrodzonego. Jednak przykazanie miłości niezdolne jest objąć wszystkich zasobów życia i postępu duchowego, zawartych w boskiej cnocie miłości. Mimo swego brzmienia, nie znającego poniekąd granic, przykazanie miłości ma pewne granice. Więc ostatecznej i najgłębszej racji obowiązku dążenia do doskonałości należy szukać w samej cnocie miłości Bożej, która jest celem naszego życia. Jako takiej nie można jej postawić żadnych granic według słów św. Bernarda: „Przyczyną miłości Bożej jest sam Bóg, a miarą: miłować Go bez miary".

W ostatnim, 5-ym rozdziale schodzi Autor w omawianiu zakresu obowiązku dążenia do doskonałości na teren kwestyj spornych. Z prawa miłości, obowiązującego swoim impulsem, wypro-

wadza obowiązek wybierania wśród rzeczy dobrych zawsze najlepszej — i zawsze środka najskuteczniejszego, pod grzechem powszednim — byle tylko sąd roztropności lub natchnienie Ducha Św. oczywiście wykazały większą doskonałość danego czynu. — Nie przychylając się ani do jednego ani do drugiego zdania, warto tylko zaznaczyć, że w Kościele katolickim cieszy się uznaniem także zdanie przeciwne (cfr. O. Garrigou-Lagrange O. P. „La vie spirituelle ascétique et mystique" 1923. pag. 583 ss. O. Huerth S. I. Gregorianum 1924, str. 102 et sqq...)

Ponad tą wszelako kwestją sporną winny być zasadą naszą słowa św. Pawła, któremi Autor kończy swą pracę: „Miłość Chrystusowa przynagla nas".

Zaletą, i to podkreślić należy — tego studjum jest, że unika wszelkiej polemiki i z całym pietyzmem stara się oddać i przedstawić myśl i naukę św. Tomasza. Wszystkim tym, którzy kierują duszami na drodze doskonałości — polecamy tę pracę.

Ks. J. Buchholz T. J.

Ks. Dr. M. Sieniatycki: Apologetyka czyli Dogmatyka Fundamentalna. str. XVI + 379. Kraków 1932.

Omawiana praca ks. prof. Sieniatyckiego jest uzupełnieniem jego 4 tomowej dogmatyki szczegółowej.

Teologja fundamentalna ma specjalną rolę do spełnienia w naszych czasach, bo wobec wzmożonego ruchu apostolstwa świeckich, budzi się coraz bardziej szlachetne pragnienie uzasadnienia samych podstaw wiary zarówno dla siebie jak i w celach apostolskich. Bo „kto te podstawy pozna i przekona się o ich słuszności — jak zaznacza sam autor — ten nie będzie miał trudności w przyjęciu prawd szczegółowych religji objawionej" (str. VI). Rodzi się więc potrzeba zaznajomienia się z apologetyką katolicką, a konsekwentnie konieczność treściwych i gruntownych zarazem podręczników; wszak nie każdy ma czas i możność oddania się głębszym studjom fachowym. Temu pragnieniu zadośćczyni omawiany podręcznik. Układ książki jest tradycyjny. Po ogólnym wstępie, traktującym o pojęciu i podziale teologji wogóle, a dogmatyki fundamentalnej w szczególności (str. IX—XVI), autor mówi w cz. 1-szej o religji i objawieniu w ogólności, oraz o fakcie objawienia. Cz. 2-ga traktuje o konkretnej formie religji objawionej czyli o Kościele katolickim i tu przedstawia najpierw ustanowienie i istotę Kościoła, mówi następnie o jego przymiotach i cechach, a wreszcie o źródłach objawienia.

W cz. 1-szej może dlatego, by nie obciążać książki zbytnim balastem naukowym nie zostały dosyć uwzględnione pewne nowsze teorje naturalistyczne (np. t. zw. formgeschichtliche Methode). Bardzo gruntownie jest opracowana cz. 2-ga, zwł. rozdział o władzy Kościoła i o jej boskiem pochodzeniu, gdzie przebija się zamiłowanie specjalisty.

Zadaniem pracy jest dotrzeć do najszerszych warstw społeczeństwa wykształconego i podać im w formie przystępnej, zwięzłej i jasnej całokształt prawd, wchodzących w zakres dogmatyki fundamentalnej. I temu zadaniu odpowiada całkowicie. Już sam rozkład typograficzny, pozwalający na pierwszy rzut oka odróżnić części istotne od bardziej szczegółowych objaśnień, przyczynia się bardzo do przejrzystości książki.

W naukach filozoficznych i teologicznych zasadniczą wartość ma dokładne i ścisłe przedstawienie pojęć, od czego w dużej mierze zależy jasny i dokładny sąd o rzeczy. I tę właściwość posiada omawiana praca w wysokim stopniu. Nie wystarczy jednak — jak to doświadczenie pokazuje — wyłącznie pozytywny wykład prawdy, by umysł zupełnie przekonać. Błahe niekiedy trudności, pospolite zarzuty stoją temu na przeszkodzie. To też autor nie pominął tej strony negatywnej. Nie nagromadził wprawdzie wielkiej ilości zarzutów, ale dobór ich jest rzeczowy, a rozwiązanie zadawalające. Wreszcie dosyć bogata, chociaż oczywiście nie wyczerpująca literatura, podana na czele każdego rozdziału, ułatwia osobiste zaznajomienie się z materjałem i głębsze wniknięcie w rozumowe podstawy dogmatów katolickich. Dlatego z całem uznaniem witamy ten nowy przyczynek do polskiej literatury teologicznej.

Ks. St. Felczak T. J.

Aleksander Hertz: K l a s y c y s o c j o l o g j i. (Bibljoteka „Wiedzy i Życia" pod red. St. Podwysockiego, tom I.). Warszawa 1933, str. 151.

Socjologja jest nauką jedną z najmłodszych, a w zamierzeniach swych jedną, rzecby można, z najpretensjonalniejszych. Chciałaby dać klucz do zrozumienia praw, rządzących strukturą i życiem społeczeństw ludzkich, albo poprostu społeczeństwa ludzkiego. Ale dotąd właściwie — o ile nie uwzględnia nauki chrześcijańskiej o człowieku, jest w stadjum poszukiwania fundamentów, na których mogłaby się budować. Tego fundamentu różni w różnych dziedzinach i rozważaniach szukali, stąd mamy właściwie cały szereg p r ó b budowy socjologji, niezupełnie udanych, albo wcale nie udanych. Mimo to twórcy tych prób uważani są za socjologów, nawet za „klasyków socjologji" i przystępując do tej nauki, choćby wychodziła jeszcze z innych założeń, z owymi pionierami zaznajomić się trzeba.

Autor notowanej książki, ułatwia nam to poznanie „klasyków socjologji", streszczając ich zasady, postawione w świetle warunków i predyspozycyj, w jakich pisali. Mamy więc omówionego Augusta Comte'a „ojca socjologji", Herberta Spencera twórcy socjologji biologicznej, kilku jego epigonów; mamy dalej krótkie informacje o socjologach-antropogeografach i antropologach; mamy twórcę „naukowego" socjalizmu Karola Marxa, wreszcie Emila Durkheima, dotąd jeszcze ciążącego na socjologji i pedagogice

francuskiej, a pośrednio i innych krajów. Teorje tych socjologów autor przedstawia krótko, a jednak dość przejrzyście, opatrując je swemi krytycznemi uwagami, wykazując im pewne braki i jednostronności. Swojej socjologji autor nie tworzy, bo nie to było zamiarem jego książki.

Ze stanowiska katolickiego można żałować, że autor nie ucieka się w swych ocenach (zresztą skromnych i krótkich) do kryterjów religijnego poglądu na świat. Ale i bez tego książka jego, jako informacyjna, może oddać duże usługi przy prolegomenach do socjologji, a nawet przez laika może być z przyjemnością i pożytkiem przeczytana.

Ks. J. Urban.

Ks. Jan Grabowski: Nauki rekolekcyjne dla młodzieży szkół powszechnych. Kielce — Nakładem Autora. Skład główny: Kielce, Seminarjum duchowne. 1934. Cena 3.30 zł. Nabywający u Autora: 3·00 zł. łącznie z przesyłką. Konto P. K. O. 152.678. Str. 182 mała oktawa.

Niebogata nasza literatura rekolekcyjna. Brak pomocy zwłaszcza w udzielaniu rekolekcyj dla najmłodszych. Ks. Grabowski zapragnął przyjść z pomocą braciom kapłanom i opracował dwie pełne serje po sześć nauk i dwie serje szkiców nauk rekolekcyjnych dla młodzieży szkół powszechnych. Nauki pierwszej serji rozwinął na tle nienawiści grzechu i wytrwania w dobrem, nauki drugiej serji na tle warunków do dobrego korzystania z Sakramentu Pokuty. Szkice pierwszej serji oparł na rozważaniu rzeczy ostatecznych, szkice drugiej serji na rozważaniu cnót wieku dziecięcego. Nauki poprzedził wskazówkami metodycznemi, dotyczącemi urządzenia i prowadzenia rekolekcyj dziecięcych oraz Słowem wstępnem. Zaznacza tam, że nie chodziło mu o krasomówstwo i kunsztowne formy, lecz „o podanie prawd rekolekcyjnych w formie obrazowej i przystępnej, zdolnej zaciekawić maluczkich i zmusić ich do współpracy myślowej". Do tego celu służą mu aż za liczne może, a bardzo do wieku dziecięcego dostosowane przykłady. Cel swój zdaniem naszem osiągnął Autor w zupełności i „Nauki" jego godne są gorącego polecenia.

Ks. Franciszek Kwiatkowski T. J.

Adolf Kardinal Bertram, Erzbischof von Breslau Charismen priesterlicher Gesinnung und Arbeit. Skizzen und Winke für Tage der Recollectio. Freiburg i. B. Herder, 1931, 8° str. IX+196.

Książka ta, jak sam tytuł wskazuje, zawiera szereg szkiców i wskazówek, nadających się jako przedmiot rozważań w chwilach skupienia kapłańskiego. Dostojny arcypasterz poświęca karty tej książeczki — niby echo nieprzebrzmiałe konferencyj dawanych młodzieży seminaryjnej — swoim synom duchownym, przy-

pominając im w słowach ojcowskiej troskliwości wysoką godność sługi ołtarza, otrzymaną z jego rąk w dniu święceń.

Całość podzielona jest na trzynaście rozdziałów, w których uwzględnia stosunek kapłana do Boga, do siebie samego i bliźnich. Czcigodny autor umiał się wczuć w psychę dzisiejszego człowieka, poznał jego troski, niedomagania, choroby i dzieli się swem doświadczeniem w sposób prosty, szczery, przyjacielski ze swoimi współbraćmi, pracującymi w winnicy pańskiej. W śmiałych rzutach kreśli teren pracy nowoczesnego duszpasterza, zaznaczając różnego rodzaju sytuacje, z jakiemi kapłan się styka i sposoby postępowania. Omawiając zaś niedościgłą rolę czynników nadprzyrodzonych w życiu kapłana, poświęca dostojny autor wiele uwagi niespożytym zasobom wnętrznej tężyzny duchowej i siły promieniowania, w czem ujawnia doskonałą znajomość subtelnych odcieni życia wewnętrznego. Tematy poruszone wyczerpują niemal treść życia sługi ołtarza; głębia odwiecznych prawd łączy się tu ze świeżością myśli i jasnością przedłożenia. Dla kapłanów obfity to materjał na chwile rekolekcyj czy rozważań codziennych. Z radością przeto witamy ten nowy dorobek z zakresu rekolekcjonistyki. *A.*

Ks. dr. Eugenjusz Dąbrowski: N a s z l a k a c h d z i a ł a l n o ś c i C h r y s t u s a w P a l e s t y n i e, str. 198. Warszawa 1932. Uniwersytet — Theologicum.

Praca ta jest owocem podróży naukowej odbytej przez Autora w 1929 r. po Palestynie i specjalnych badań, odnoszących się do topografji ewangelicznej.

Pierwsze dwa rozdziały poświęca Nazaretowi i Betleem — dość zwięźle przedstawiając dzieje, zwyczaje, stosunki i właściwości miejscowe, na których oplata zdarzenia z Ewangelji św. — Dłużej rozwodzi się nad terenem działalności św. Jana Chrzciciela. Za miejsce jego pobytu uważa część pustyni judzkiej między ʿAin Dżidżi, a północnym brzegiem morza Martwego — wpobliżu Jordanu. Jako miejsce chrztu P. Jezusa — na podstawie przekonywujących dowodów — przyjmuje Wadi el-Charrar. R. IV. poświęca skomplikowanej kwestji położenia miasta Sychar i studni Jakóba. — Następnie przechodzi do Galilei. W R. V. VI, VII — zajmuje się opisem okolic jeziora Genezaret i miast nad niem położonych. Zdecydowanym jest przeciwnikiem hipotezy przyjmującej dwie Betsajdy. Obstaje za jedną Betsajdą — Julias, chociaż przypuszcza pewne odróżnienie żydowskiej Betsaidy od Julias — uzależniając to jednak od przyszłych wykopalisk. Kafarnaum na podstawie pewnych danych identyfikuje z Tell-Chum. Rozprawa o Cezarei Filipowej jest ważna z tego względu, iż służy do poznania zasięgu hellenizacji w Palestynie. Od R. VIII do XV włącznie traktuje o miejscach świętych w samej Jerozolimie położonych (Bezeta, Siloe, Wieczernik, pałac Kajfasza, pretorjum Piłata, Kal-

warja i grób Chrystusa), lub w niedalekiem od niej oddaleniu. (Na górze Oliwnej, Emmaus). Pretorjum Piłata umieszcza autor w pałacu Heroda, wywody swoje poważnemi popierając racjami. Pałac Kajfasza, według niego, stał poza obrębem murów Syjonu, na skłonie wzgórza. Żywo omawiana jest sprawa autentyczności Kalwarji i grobu Zbawiciela. Autor nie odstępuje od tradycji chrześcijańskiej, dobrze jednak zauważa, że gdyby udowodniono, że za czasów Chrystusa były w obrębie murów miasta, autentyczność ich byłaby przesądzoną. Kończy się dzieło rozdziałem o Emmaus, które autor słusznie upatruje w Amwas.

Ponieważ autor przebija się niekiedy przez cały las hipotez naukowych, wymaga przeto od czytelnika gruntownej znajomości przedmiotu i natężenia uwagi, a styl, wogóle jasny i żywy, staje się wówczas nieco rozwlekłym i nużącym. Lecz te drobne usterki wcale nie zmniejszają wartości dzieła. Przestudjowawszy gruntownie dane tradycyjne, historyczne, a nawet dzisiejsze zwyczaje miejscowe, zakreśla nam autor jasno tło wielu wydarzeń z Ewangelji, która na tem podłożu staje się bardziej zrozumiała. Wiele wypowiedzeń Chrystusa — można tłumaczyć przez wpływ warunków lokalnych. I tak obietnica dana Piotrowi przez Jezusa w Cezarei Filipowej, będzie poniekąd nosiła na sobie znamiona tego wpływu. — Tekst ozdabiają dość dobre zdjęcia fotograficzne. Orjentację ułatwiają 2 mapy: jedna Palestyny, druga okolic jeziora Genezaret. Brak natomiast planu Jerozolimy, któryby ułatwił czytanie odnośnych rozdziałów. Wdzięczni jesteśmy Sz. Autorowi, iż pracą swą wypełnił pewną lukę w naszej egzegetycznej literaturze i otworzył drogę do przyszłych na tem polu badań.

W.

Dr. Franz Michel Willam: Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel. 2 verb. Aufl. XII und 514 s. nebst 24 Tafeln. Herder Freiburg 1933.

O nieprzeciętnej wartości powyższego dzieła świadczy to, że już po dwóch miesiącach ukazało się w drugim wielkim nakładzie (7—13 tys.), oraz że została przełożona na cztery języki (francuski, angielski, holenderski, węgierski).

Zadaniem książki jest otworzyć przed współczesnym człowiekiem, nie obarczając go zbytnim balastem naukowym, nieprzebrane bogactwa Ewangelji. Napisanie książki poprzedziły gruntowne studja biblijne, — uznali to wybitni egzegeci katoliccy, — zwłaszcza skarby egipskich papirusów pozwoliły autorowi przedstawić tętniące życie ówczesne, stosunki tak polityczno-socjalne, jak kulturalne. Dłuższy pobyt w Palestynie ułatwił autorowi bezpośrednie wglądnięcie w życie tego kraju, które pod wielu względami nie zmieniło się od czasów Jezusa. W ten sposób mógł autor umiejscowić opowiadanie ewangeliczne w prawdziwym „kraju Izraela" z jego klimatem i pejzażem, i w „ludzie Izraela", z jego

sposobem myślenia, z jego świętami i zwyczajami, pracami i tęsknotami. Przed oczyma czytelnika przewija się w porządku chronologicznym całe życie Zbawiciela, pełne barwnych scen, wędrówek i cudów, przetkane złotem i tęczą przypowieści i porównań. Poszczególne działy poprzedzają wstępy, które mają za cel ułatwienie zrozumienia tła, na którem dane nauki czy sceny się rozgrywały. Płynny, obrazowy język, oparty ściśle o tekst Ewangelji, oryginalnie interpretowany, liczne trafne psychologiczne uwagi i odnośniki do obecnych stosunków, a 33 zdjęcia dokonane przez autora, wraz z ich objaśnieniami, przyczyniają się do prawdziwego przeżycia opowiadania ewangelijnego.

Dzieło to oddało już nieocenione usługi kaznodziejom, katechetom, zakonnikom, świeckim i studentom, słowem, wszystkim tym, którym leży na sercu głębsze poznanie Zbawiciela. I jeżeli Akcja Katolicka ma za „bezpośredni cel i warunek" głębokie i wszechstronne wykształcenie chrześcijańskie, to dzieło Willama wypełnia w całej rozciągłości tę wzniosłą misję. — Zewnętrzna szata książki jest wytworna, a cena niewielka.

D. N.

Z literatury powieściowej.

Piotr Choynowski: W młodych oczach (Gebethner). — Władysław Jan Grabski: Bracia. — Pola Gojawiczyńska: Ziemia Elżbiety, (Rój.) — Tomasz Mann: Historje Jakóbowe, przekład Marcelego Tarnowskiego, Wydawnictwo M. Fruchtmana. — Antoni de Sain-Exupery: Nocny lot, przekład M. Czapskiej i St. Stempowskiego. Nakład Gebethnera. — Aldous Huxley: Nowy wspaniały świat, (Rój.)

Młody akademik Piotr Choynowski wplótł piękny i niewiędnący liść do swego wieńca „nieśmiertelnych", przez nowo wydaną książkę „W młodych oczach". Jest to książka, którą doskonale definjuje słowo „śliczna", to słowo wyrażające jakiś urok, jakiś łatwy niewyszukany wdzięk, jakieś piękno dostępne dla każdego, dla każdego zrozumiałe i oczywiste. Mam wrażenie, że ta oczywistość i dostępność piękna książki Choynowskiego przysłuży się jej więcej u czytelników, niż u krytyków. Krytycy lubią mieć swoje zdanie, lubią wyszukiwać ukryte i trudne piękna, pewna „oczywistość" razi ich; czytelnik natomiast, czytelnik nie mający pretensji do uczoności, lubi poprostu książkę, która go bierze, która mu się podoba — a właśnie taką jest książka Choynowskiego.

Powieść Choynowskiego, to historja młodego chłopca, naprzód dziecka, potem młodzieńczyka, w latach mniejwięcej 90-tych, historja tej popowstaniowej epoki, żyjącej w pozornym marazmie politycznym, a faktycznie pełnej podziemnych nurtów, rewolucyjnych spisków, troski o „sprawę", gorących zapałów patrjotycznych, cichych bohaterstw, epoka powstających prądów demo-

kratycznych, zamierającej, choć jeszcze żywej, tradycji szlacheckiej. Cały ten obraz skoncentrowany jest w historji rodziny Kęckich. Doktor Michał Kęcki, jest demokratą i gorącym patrjotą. Za pracę patrjotyczną zesłany jest do Carycyna, i tam umiera. Żona jego, piękna niemądra Kwietniakówna, córka handlarza koni (jakżeż bardzo oburzała się babka Izabella na ten demokratyczny marjaż); wychodzi powtórnie zamąż. To małżeństwo matki jest tragedją młodego chłopca, bohatera książki. Ustępy malujące jego bunt, żal do matki, niechęć do ojczyma, należą do najświetniejszych w książce. Chłopiec ucieka z domu. Błąka się po licznej rodzinie. Chodzi do szkoły. Bierze udział w patrjotyczno-politycznem życiu szkoły, bierze udział w tajnych posiedzeniach „partji". Wyrzucony ze szkoły, uczy się u wuja, na wsi. Otwiera oczy na zagadnienia społeczne, budzi się do miłości, żyje bujnem gorącem życiem młodzieży ówczesnej. Książka kończy się wymarszem wojsk na wojnę japońską. Jest oczywistem, że ten koniec nie jest końcem, że „w młodych oczach", ma być początkiem serji powieści. Ufajmy, że autor tego cyklu nie poniecha, jak poniechał cykl, którego początkiem miała być „Kuźnia".

Temat książki nie jest jak widzimy nowy, przedstawienie epoki nie ma w sobie nic, modnego dziś, rewizjonizmu, przeciwnie, idzie może nawet zbyt już utartemi szlakami. Postacie i doktora i jego żony i ciotek społeczniczek, i ciotek egzaltowanych starych panien, i wujów birbantów, i wujów pozornie suchych egoistów, a w gruncie szlachetnych pozytywistów, i dumnej, zaciętej babki — nie są nowe, raczej trącą pewnym szablonem. Forma pamiętnika, pisanego w pierwszej osobie, pamiętnika bardzo po literacku przyrządzonego, nie mającego nawet pozorów tak dziś przestrzeganych, bezpośredniości — też dobrze nam znana. A mimo to wszystko książka jest świeża i nowa, osoby żywe i plastyczne. I to właśnie jest może najpiękniejszym triumfem Choynowskiego, że w stary, zdawaćby się mogło do znudzenia oklepany temat, potrafił wlać tyle prawdy i świeżości, że stary, wyblakły dagerotyp potrafił ożywić, i jakby od wewnątrz rozświetlić. Bo jako nowość — przynosi nam książka Choynowskiego tylko tę rzecz starą, a tak zawsze świeżą i młodością pachnącą — talent — talent przesycony prawdziwym, szczerym sentymentem, talent oszlifowany dużą kulturą, talent mający w sobie coś z Sienkiewiczowskiego rozmachu, mocy i barwności (w dzisiejszych czasach przewartościowań może to być komplement wątpliwy, ale jednak mimo wszystko, parantela bardzo świetna!) I ta stara nowość, talent, która ma i mieć powinna zawsze swe bardzo wysokie kotowanie na giełdzie literackiej — w tym wypadku nam wystarcza. Przekonywujemy się raz jeszcze, że każda forma jest dobra, gdy używa jej pisarz znakomity, że każdy temat jest dobry, gdy odbija się w „oczach artysty".

W powieści Władysława Jana Grabskiego „Bracia" fabuła powieściowa rozgrywa się na tle współczesnych wypadków politycznych: rozpoczęta opisem tragicznej śmierci Narutowicza, kończy się opisem wypadków majowych. Założenie takiej powieści, którą nazwaćby można współczesno-historyczną, jest samo w sobie dość nieszczęśliwe. Opisywane wypadki są nam zbyt bliskie, abyśmy mogli spojrzeć na nie z odpowiedniej perspektywy a łączenie z niemi życia i losów fikcyjnych postaci powieściowych ma w sobie coś rażącego, coś, co nie pozwala czytelnikowi rozeznać się w różnicy prawdy i fikcji. Czytelnik nie bardzo wie o co chodzi, czy o szkic historyczny, czy rzeczywiście o powieść. Elementy wchodzące w powieść, muszą być równomiernie transponowane, z tej samej widziane odległości, tą samą robione metodą. Nie można na portretowo malowaną głowę włożyć filcowego kapelusza, na to, by portret był bardziej żywy. A takie właśnie wrażenie robi ten rodzaj powieści: do faktów historycznych, nam bliskich i znanych, domalowuje autor szczegóły fikcyjne — a choćby te szczegóły były, jak tu, malowane świetnie, całość razi, jak rzeźba ubrana w płaszcz z jedwabiu. Mówiąc o Braciach Grabskiego musimy stale mieć przed oczyma te dwa niedostatecznie skoordynowane elementy, element polityczno-historyczny i element powieściowy. Zresztą mówiąc o każdym zosobna musimy o każdym mówić życzliwie i dobrze, a krytykować tylko nieszczęśliwe ich połączenie, a nawet dosyć niezgrabne zeszycie. Gdyby autor był się ograniczył do środkowej części swego opowiadania, t. j. do historji rodziny Nowickich, a swoje zapatrywania polityczne (o które najoczywiście głównie mu chodzi) wyraził tak, jak w tej części, przez rozmowy młodych studentów, przez odblask, jaki wypadki współczesne wywierają na młode umysły, gdyby te wielkie wypadki pozostały więcej w cieniu, a do naszej wiadomości dochodziły jedynie jako pewna reakcja u współczesnych postaci, postaci szczerze fikcyjnych, byłby napisał powieść dobrą, nawet bardzo dobrą. Ale ten początek i koniec, opisujący tragiczne momenty naszych dziejów, — zresztą jako opisy, zwłaszcza śmierci Narutowicza, wstrząsające — psują budowę powieści, rozbijają jej całość, wprowadzają w nią element nierównowagi i jakiś zbyteczny ciężar gatunkowy. Jeśli już mówimy o stronie politycznej, to trzeba przyznać, że autor, którego sympatje i zapatrywania polityczne są zupełnie jasne, zachował w wyrażaniu ich duży umiar, spokój i przynajmniej pozory objektywizmu. Wbrew najczęściej przyjętym metodom zajął wobec wypadków politycznych stanowisko niejako afirmatywne, t. z. raczej wykazywał zalety i wartości ludzi i kierunków sobie sympatycznych, niż wady i błędy obozu przeciwnego, raczej bronił niż napadał. Jest to rys tak rzadki w książkach o politycznem zabarwieniu, które najczęściej są poprostu paszkwilami i napaściami, że warto go specjalnie podkreślić. Czy-

nię to lojalnie, choć z zapatrywaniami politycznemi p. Grabskiego się nie zgadzam, a opisywane przez niego wypadki w zupełnie innem widzę świetle. Widocznie przy końcu uniósł trochę autora bardziej wojowniczy temperament polityczny, o czem świadczą liczne białe ustępy przecinające opisy wypadków majowych...

Jeśli zkolei przejdziemy do oceny czysto estetycznych walorów tej powieści, to znaczy do jej części „powieściowej", zastrzeżenia nasze będą już minimalne. Właściwie ograniczą się do jednego, zupełnie zresztą niepotrzebnego błędu konstrukcyjnego, mianowicie do zupełnie niewytłumaczalnego przerzucenia akcji jednego czy dwóch rozdziałów do Rosji Sowieckiej. Jest to błąd czysto kompozycyjny, ale rażący. Pozatem autorowi należy się pełne uznanie za bogatą, zróżniczkowaną galerję typów, jaką nam przedstawił. Poza postaciami drugoplanowemi młodych studentów, personifikujących inteligentnie i trafnie różne polityczne i społeczne ideologje — uwaga nasza skupia się przedewszystkiem na głównych — a jakżeż bardzo udanych — postaciach braci Nowickich: Jacka i Hugona. Charakterystyka tych postaci i ich kontrastowość jest poprostu znakomita. Kształtowanie się mentalności obydwóch chłopców, ich różny stosunek do życia, rodziny, miłości, spraw erotycznych, wzajemny ich stosunek do siebie i do trzeciego brata „z nieprawego łoża", Jerzego, bolszewika — godne są stanąć w rzędzie najlepszych powieściowych kreacyj. Wplecenie w tok akcji jakby wtórnej, minionej, historji rodziny Nowickich a zwłaszcza historji pana Nowickiego, ojca, świadczy o dużej i wyrobionej technice autora. A gdy do niewątpliwych zalet plastycznych i psychologicznych tej powieści dodamy niezaprzeczony wdzięk niektórych jej postaci, delikatny urok pani Nowickiej matki, urok ujmującej postaci młodzieńczej Jacka, stwierdzić z przyjemnością będziemy musieli, że powieść ta, mimo jej rażących błędów, zapowiada duży, nowy talent na horyzoncie polskiej powieści.

Jeżeli chodzi o praktyczną wskazówkę dla kierowników bibljotek, lub nauczycieli, to Bracia Grabskiego są i ze względów ideologicznych i obyczajowych książką wyłącznie „dla dorosłych".

Nie wiem czy jaka dzielnica Polski ma takie szczęście do „literatury regjonalnej" jak Śląsk i t. zw. Kresy zachodnie. Zegadłowicz oblókł szatą poezji Beskidzkie Wowry i Świątki. Szczucka część swej twórczości obraca na sławienie śląskiej ziemi, Morcinek zdaje się nie widzieć świata poza tą czarną, kominami dyszącą ziemią, a teraz młoda autorka Pola Gojawiczyńska drugą już swoją książkę poświęca Śląskowi. „Ziemią Elżbiety" nazywa tę ziemię. Wbrew przyjętemu jakby zwyczajowi nie wprowadza nas tym razem autorka w mroczny świat podziemi węglowych. Terenem jej powieści są Piekary, miejsce słynące cudownym obrazem Matki Najświętszej i cudownem źró-

dłem. Kościół jest tu ośrodkiem życia. Do niego ściągają zewsząd pielgrzymki, w cieniu kościoła rozwija się handel dewocjonaljami energicznej Agnieszki Ligęzowej. Historja rodziny Ligęzów jest jakby historją wzrastającej „prosperity" śląskiej rodziny. Julian Ligęza, wędrowny rzemieślnik sztuki kościelnej, wodzi swą żonę i córeczkę, od kościoła do kościoła, odświeżając mroczne obrazy, odzłacając sczerniałe ramy. Dużym urokiem odznaczają się te lekko szkicowane obrazy, rodziny żyjącej w cieniu wiejskich kościółków. Potem rodzina osiadłszy w Piekarach, dziedziczy sklepik z dewocjonaljami. Pod energiczną ręką Agnieszki sklepik zmienia się w ogromne przedsiębiorstwo. Ligęzowie budują sobie piękny dom, pani Agnieszka jest osobą znaną i poważaną, zasiada we wszystkich komitetach, prezyduje na wszystkich zebraniach, co nie przeszkadza jej zresztą być w nader czułych stosunkach z panem naczelnikiem i z panem doktorem... Tak robi się wielkość rodzin. Ta historja rodziny Ligęzów o kapitalnych epizodach i znakomitych sylwetkach, jest ośrodkiem, koło którego krystalizuje się cały obraz życia śląskiego miasteczka, jego plotek, zawiści, zwyczajów, polityki, pobożności. Obraz ten, który był oczywiście głównym zamierzeniem autorki, jest żywy, barwny, wszechstronny, a zdaje się i bardzo prawdziwy, ale w tej powieści przekonywujemy się, jak wielką ma rację znakomity krytyk Leon Piwiński, broniący zawsze, prawie do znudzenia, pewnej jednolitości punktu widzenia w powieści. Ciągłe przenoszenie czytelnika w książce Gojawiczyńskiej do przeróżnych domów i środowisk, oglądanie życia i przez oczy Agnieszki i jej córki Elżbiety i przez oczy pani Buczkowej i inżynierowej Hollert i wielu innych nie jest tu może błędem, gdyż jest świadome i celowe, a mimo to jest nużące, nie pozwala zżyć się z bohaterami, rozbija i tak wątłą akcję, i sprawia wrażenie, że powieść jest tylko pretekstem, dla opisania życia śląskiego. A to jest zawsze błędem. Można nie pisać powieści, ale gdy się ją pisze to nie może ona być, ani robić wrażenie pretekstu. Pełniejszego obrazu kraju i epoki jak dał Galsworthy, trudno wymarzyć, ale gdy się czyta historję Soemsa i Fleur, rozumie się, że Galsworthy pisał przedewszystkiem powieść, że dawał przedewszystkiem wyraz swej wewnętrznej wizji świata, wewnętrznej wizji ludzi i wypadków, a przy okazji pokazał nam i tło, na którem się te wypadki rozgrywały. Na pewno brał wzory do swej powieści z otaczających go ludzi, ale ta rzeczywistość przetapiała się w tyglu jego twórczości na postacie „własne". Gdy się czyta Polę Gojawiczyńską, czuje się, że proces był odwrotny: Gojawiczyńska znakomicie obserwuje otaczający ją świat, i zaobserwowane szczegóły doskonale opisuje, poszczególne epizody są doskonałe, a zwłaszcza cały szereg postaci (z wyjątkiem mglistej postaci tytułowej) żywe i doskonałe. Ale brak tego właśnie przetopienia rzeczywistości, brak transpozycji, brak elementu ściśle

twórczego. Czujemy doskonale, że chodzi o „opisy", a nie o powieść własną. Widzimy tło, ale na tem tle rysunek jest nikły i wątły. Jeśli chodzi o sam obraz życia śląskiego to daleki on jest od pewnej pogodnej naiwności, która cechowała „Dzień powszedni". Przeciwnie, historja rozwoju i rozkwitu rodzin i miasteczka kończy się katastrofą bezrobocia, groźbą komunizmu. Zakończenie książki ukazuje nam najczarniejsze perspektywy co do przyszłości pięknej i szczęśliwej Ziemi Elżbiety. Dużo miejsca zajmuje w dziele Gojawiczyńskiej kwestja obyczajowa, przedewszystkiem kwestja dziecka. Co do tej kwestji, zwłaszcza kwestji regulacji urodzin i ubocznie wspomnianego prawa małżeńskiego, stanowisko autorki nie zdaje się być całkowicie zgodne ze stanowiskiem Kościoła, więcej sympatji wzbudza jej pełen litości i miłości stosunek do dziecka nieślubnego, i jakby domaganie się od matki, nawet nieślubnej, obowiązku urodzenia i wychowania dziecka. Parę drobnych, nietyle złych ile mocno niesmacznych szczegółów, wprowadza w książkę niemiły i niepotrzebny dysonans.

„Historje Jakóbowe" Tomasza Manna są pierwszą częścią trylogji „Józef i jego bracia". Jak wspomina notatka wydawcy, dzieło to jest owocem siedmioletniej pracy autora, polskie jego tłumaczenie ukazuje się równocześnie z oryginałem niemieckim. Gdy już mowa o tłumaczeniu zastanawiam się, czy tłumaczenie Marcelego Tarnowskiego jest „złe" czy „dobre". Czyta się je ciężko. Długie, nieraz bardzo zawiłe zdania, o dziwnym, niepolskim szyku słów, są często niezrozumiałe. Często trzeba je odczytywać by pojąć znaczenie. Może być jednak, że mimo tych niesympatycznych dla polskiego ucha właściwości, tłumaczenie jest jednak „dobre", t. zn. bardzo wierne, nietylko co do słów, ale co do właściwości stylu oryginału. Najprawdopodobniej tłumaczowi chodziło o zatrzymanie ciężkiego, zawiłego stylu, właściwego językowi niemieckiemu. W miarę jak wczytujemy się w gruby tom tego dzieła, zaczynamy godzić się ze sposobem jego tłumaczenia. Może być, że Marceli Tarnowski przekładając go na język lżejszy, prostszy, nam sympatyczniejszy, byłby go odarł z części jego niepokojącego uroku, byłby go może w dosłownem znaczeniu tego słowa „spolszczył", czyli karygodnie zmienił. Mam wrażenie, że podejmując się ciężkiego zadania tego przekładu, zdawał sobie tłumacz sprawę ze ścisłego związku zachodzącego w dziele sztuki między treścią a formą, zdawał sobie sprawę z ich nierozerwalności i zdecydował się — może słusznie — poświęcić „ducha języka polskiego", dla „niewidzącego ducha sztuki Manna" Trudno bowiem rzeczywiście wyobrazić sobie, aby Historje Jakóbowe, mogły powstać gdzieindziej jak w niemieckim mózgu, aby mogły zostać innym jak niemieckim napisane językiem. Jedynie język niemiecki, ze swemi niekończącemi się zdaniami, z zawiłością

składni, zdolnością tworzenia i dzielenia wyrazów, z całą swoją pedanterją, dokładnością a przytem pewną mglistą abstrakcyjnością, zdolny był do wcielenia w siebie myśli filozoficznej i artystycznej koncepcji Manna, myśli jak sam język, głębokiej, wzruszającej, rozmarzającej, pedantycznie ilustrowanej, z drażniącą drobiazgowością przeprowadzanej, a mimo wszystko trochę zawiłej, na nasze umysły nieprawdopodobnie abstrakcyjnej. Bo właściwym tematem tej wielkiej i pięknej w swej jakby niedostępności, książki — jest zagadnienie czasu, zagadnienie zresztą nie po raz pierwszy u Manna występujące, zagadnienie które go widocznie niepokoi i pociąga. Czem jest ta rzecz tak nieuchwytna a tak bardzo realna, ta rzecz lekka, nieważka, niematerjalna, a jak brzemię na nas ciążąca. Czem jest ten zegar, tak nieubłaganie równo chodzący, a którego jedne godziny są jak wieczność długie, inne jak błyskawica nieuchwytne? Czem jest ta niewidzialna zapora, dzieląca kołyskę od grobu, młodzieńca od starca, miłość od goryczy? Czy życie w niewyczerpanej pomysłowości pędzi coraz nowemi drogami, czy niewyczerpana szpulka czasu rozwija je stale i ciągle — ciągle naprzód prowadzi, czy też przeciwnie, życie raz stworzone drży, mieni się i miga na trwającym w miejscu ekranie czasu, zawdzięczając różnice dzielące ludzi i rzeczy nie istotnym przeróbkom czasu, lecz tylko naświetleniu i punktowi patrzenia? — Tomasz Mann spogląda na te zawiłe sprawy z rzeczywiście imponującej odległości, z jakiejś zawrotnej abstrakcyjności, i z tych niebosiężnych szczytów myśli zdaje się widzieć w całych dziejach ludzkości jakieś niezmienne prawie bytowanie. Ze swych samotnych szczytów widzi zawsze jedno: jednego człowieka, jedne i te same zdarzenia, te same fakty, kręcące się z upiorną tożsamością na karuzeli czasu. Człowiek idący pustynią widzi przed sobą pagórek, dąży na jego szczyt. Szczyt okazuje się tylko fałdą piasku, z tej fałdy widzi znowu pustynię i znowu pagórek, który jest tylko fałdą. Traci poczucie przestrzeni i odległości. Z trwogą nadążamy myślą w te zawrotne odmęty czasu, odmierzającego nam niewidzialną (kto wie, może tylko pozorną) ręką śmierć i życie — czasu rwącego naprzód i w miejscu stojącego. Nie mamy punktów oparcia na tych międzygwiezdnych szlakach myśli, otwartych przed nami przez czarodziejską sztukę Manna. Ale Mann myśl swoją krystalizuje: raz ustanowiony kształt życia wypełnia się koniecznie coraz nową materją i zawsze te same wyrzuca z siebie postacie. Potop? o który chodzi? Ten z którego ocalał Noe był tylko powtórzeniem potopu z przed lat tysięcy, ten zaś powtórzeniem potopu z przed lat miljona. W którym właściwie był Noe? Eliezer był sługą Jakóba, ale był i sługą Abrahama. Był inny i był ten sam. Tylko fikcja czasu sprawia, że wydaje nam się, iż jest dwóch Eliezerów. Jakób oszukał Ezawa. Laban oszukał Jakóba. Może to tylko jedno oszustwo o dwóch obliczach, rozdzielonych

złudą czasu i pozorną różnością osób? Czas i przeznaczenie kształtują i przesuwają ludzi na ekranie życia; posuwają ich z nieubłaganą koniecznością. Ludzie w trudzie i cierpieniu dopełniają swoich nieuniknionych przeznaczeń. Groźną tę koncepcję filozoficzną ogląda Mann myśliciel poprzez tęczowy kryształ sztuki. Te jakieś prapogańskie, czy Ajschilesowskie swoje poglądy, wciela dziwnie szczęśliwą koncepcją artystyczną (mniej szczęśliwą teologiczną) w hieratyczne i surowe wizje starego zakonu, w tragiczne postacie Jakóba, Racheli, Lei, Ezawa. Artystycznie zwyciężył, te wszystkie, w pewien szablon zakrzepłe postacie, ożywają, zbliżają się do nas, wchodzą w naszą epokę i psychologję, czas okazuje się rzeczywiście fikcją.

A tak jak Mann-Niemiec „upowieściowił" tezę metafizyczną, tak Mann-Żyd wlał w skreślone przez siebie obrazy prawdziwy żar Wschodu, palącą i wszystko pochłaniającą namiętność zmysłów i ciała. Przewiał karty swojej książki oddechem pustynnego Wschodu, pewnym nihilizmem wschodniej myśli, przesycił ją starozakonną powagą i majestatem, napełnił jakąś iście izraelską doczesnością religji.

Myślę, że właśnie w tej doczesności religji starozakonnej, leżeć może pewna nieortodoksyjność wspaniałej tej książki. Pod przeprowadzoną przez niego unifikację ludzi i wydarzeń dostał się niejako i Jehowa, zrównany z bogami Egiptu i Babilonu — i to nietylko w pojęciach współczesnych, co z punktu historycznego nie byłoby może fałszywe — ale zdaje się i w pojęciach autora. W każdym razie jego Bóg, nie jest podobny do Boga, w którego nam Kościół wierzyć każe. Czy z punktu katolickiej egzegezy książka Manna wytrzymuje krytykę, trudno mi niestety sądzić. Jednakowoż nie zdaje mi się, aby w głównych przynajmniej linjach, stała z nią w zasadniczych sprzecznościach, zwłaszcza, że o ile się orjentuję, egzegeza ta, jest w swych pojęciach nieco szersza niż sądzi wielu katolików, z naukowym teologicznym światem nieobeznanych. W każdym razie potężne dzieło Manna wydaje mi się książką, którą tylko z wielkiemi ostrożnościami możnaby polecać i z powodu swobodnego (może zresztą nie swobodniejszego jak w Biblji) sposobu prostego i jasnego traktowania „spraw ciała" i dla pewnego zbałamucenia pojęć i myśli, które mogłaby wprowadzić w umysły nieprzygotowane, w umysły nie umiejące obliczyć kąta załamania prawdy w pryzmacie sztuki.

Wśród powodzi tłumaczeń niepotrzebnych i lichych, zaśmiecających nasz rynek księgarski, wkońcu książka przetłumaczona dobrze, nawet bardzo dobrze, i co ważniejsza, książka naprawdę „potrzebna". Potrzebna, gdyż przez swe walory artystyczne i ideowe wzbogaci każdego, kto ją przeczyta. W jej szczupłych ramach poruszone są kwestje olbrzymiej doniosłości: kwestja władzy, sto-

sunku zwierzchnika do podwładnych, kwestja postępu, stosunku i praw jednostki do potrzeb ogółu, do postępu, kwestja przez ten postęp wymaganych ofiar. Książką tą jest „Nocny lot" przez Antoniego de Saint Exupéry.

Rivière jest lotnikiem, a raczej pionierem lotnictwa. Widzi, że rozwój i przyszłość lotnictwa leży w przezwyciężeniu trudności nocnych lotów. Stoi na czele wielkiej organizacji poczty lotniczej w Ameryce. Piloci startują z różnych krajów Ameryki Południowej, aby na pierwszą w nocy stanąć w Buenos-Aires, bo o drugiej odlatuje stamtąd samolot pocztowy do Europy. Poczty z Patagonji, Chili i Paragwaju muszą być punktualnie dostarczone. Rivière jest zwierzchnikiem twardym i nieugiętym. Nigdy nie okazał litości, ani wyrozumienia swoim podwładnym. Karze ich nawet za opóźnienia i uchybienia zaszłe mimo ich winy. Poprzez nich karze zło. Walczy z istotą zła, objawiającego się przez ludzi. To nieludzkie postępowanie wydaje jednak dobre rezultaty: zło tępione w ludziach, bez względu na ich przyzwolenie, bez względu na ich winę, zdaje się maleć i cofać, przed siłą Rivièra. Podległe mu lotniska, podlegli piloci i urzędnicy funkcjonują lepiej, niż gdziekolwiek indziej. Rivière postępuje tak, nie przez jakieś okrucieństwo, czy brak ludzkich uczuć — działa z całą świadomością, a walkę z ludzką słabością rozpoczyna od walki z samym sobą. Surowość i bezwzględność wobec podwładnych, dystans w którym ich stale utrzymuje, fakt, że nie jest i nie chce być dla nich nigdy niczem innem jak zwierzchnikiem, wymagają od niego przedewszystkiem, wysiłku prawie nadludzkiego. Bo Rivière zdaje sobie sprawę z wagi życia ludzkiego, zdaje sobie sprawę, że trzyma w ręku życia swych pilotów, ugina się pod ciężarem swej samotnej odpowiedzialności. Wprost straszne są te noce, gdy czuwa w biurze radjotelegraficznem, podczas gdy nachyleni nad aparatami urzędnicy są w ciągłym kontakcie z lecącymi pilotami. Wszystkie inne lotniska są połączone z centralą, ciągle podają stan pogody ze wszystkich stron kraju. Z centrali śledzi Rivière loty, podaje ciągle pilotom wiadomości, wskazuje im wolne od burz i wichrów szlaki wśród mroków nocy. Gdy radjoaparat melduje, że pilot taki a taki widzi już światła Buenos-Aires, że na lotnisku słychać już warkot przygotowującego się do lądowania motoru, okropny ciężar spada z ramion Rivièra, rozpiera go duma i radość, ale trwoga i niepewność wkrótce wracają. Jeszcze lecą inni; polecą inni i za tydzień! Tej nocy aparaty funkcjonują gorączkowo: pilot Fabien lecący z Patagonji melduje, że dostał się w huragan. Wszystkie stacje na przestrzeni tysięcy kilometrów odpowiadają stale: huragan, trąba, burza. Żadnej dla Fabiena nadziei wylądowania, żadnej przebicia się. Fabien pyta gorączkowo, walczy ostatkiem sił, wybija się nad huragan, szybuje w podgwiezdnej ciszy, ale przebić się przez burzę nie może. Benzyny ma już tylko na pół godziny. W Buenos-Aires,

gdzie rozpina się nad światem pogodna, cicha noc, czeka na Fabiena młoda, kochająca żona. Patrząc w ciszę gwiazd jest spokojna. Rivière i jego urzędnicy słuchając meldunków w śmiertelnej trwodze, liczą minuty. Ostatnie wiadomości donoszą, że Fabien próbuje przedostać się przez burzę, że benzyna się kończy, że lądowanie wykluczone. Potem już głucha cisza śmierci. Pół godziny dawno minęło. Rivière siedzi zamknięty w swym gabinecie. Czy miał prawo rzucić w śmierć to młode życie? ale czyż postęp może się odbywać inaczej, jak poświęcając jednostkę? czyż ponad życiem jednostki niema walorów wyższych? czyż nie poprzez śmierć kroczyła zawsze ludzkość ku życiu? Lecz śmierci, śmierci bohaterskiej, nie wolno nie wydać owoców życia. Inaczej trzeba zorganizować sieć radjową, gęściej rozrzucić lotniska, bezpieczeństwo nocnych lotów wzrośnie. Życie Fabiena uratuje życia wielu innych. Urzędnicy krążą w milczeniu. Kochają mimo wszystko swego, do okrucieństwa srogiego, zwierzchnika. Teraz wyczuwają jego ludzką mękę. Jeden, wstrząśnięty grozą chwili, zapomina o urzędowym do Rivièra stosunku. Idzie do niego, jak człowiek współczujący, do człowieka cierpiącego. Rivière siedzi z głową w rękach. Po chwili podnosi twarz bladą, przeoraną męką. Podwładnemu zamierają słowa na ustach. Prostuje się służbowo. Rivière patrzy na zegarek. Odlot do Europy będzie spóźniony. Urzędnicy patrzą zdumieni. Nie przypuszczali, by odbył się nowy start w tę noc grozy, w tę noc w której patrzeli na śmiertelną walkę towarzysza. Ale aparaty meldują szczęśliwe przybycie samolotu z północy. Na lotnisku warczy już do lotu przygotowany aparat. Stoi przy nim młody pilot, któremu przed chwilą rzucił Revière w twarz straszliwy zarzut tchórzostwa. Nie, nie boi się pilot. Nie ulęknie się samotnej nocy, w pustyni morza i nieba. Dlaczego worki pocztowe jeszcze niezaładowane? co usprawiedliwić może takie opóźnienie? Nie, na samolot z Patagonji dziś się czekać nie będzie. Może być, że głos Rivièra zadrżał, ale już wzmacnia się. Biuro ożywia się ruchem normalnym — ludzie, których przed chwilą tknęło skrzydło śmierci, wracają do codziennych spraw. Życie, wzbogacone o jeden posiew śmierci, idzie naprzód — głosi swoje triumfalne prawa zwycięskim warkotem w noc startującego aparatu...

Czy wart jest postęp ludzkości łez młodej pani Fabien? Czy wart był tej strasznej, w swym majestacie, agonji Fabiena w obliczu migotliwych gwiazd? To pytanie stawiamy sobie po zamknięciu tej tak pięknej i w treść bogatej książeczki. Właściwie nie odczuwamy niechęci do strasznego w swej surowej bezwzględności Rivièra — przeciwnie, czujemy w nim coś wielkiego, a poprzez niego, wyczuwamy słuszność tej pozornie okrutnej prawdy, że życie nie jest wartością najwyższą, że są idee, że jest jakiś absolut, dla którego poświęcić je można i trzeba. Czy zdobywanie za jego cenę postępu, bądź co bądź mechanicznego,

jak tu, jest słuszne, tego jesteśmy mniej pewni, ale w każdym razie, ta groźna i w swej plastyce piękna książka, otwiera przed nami nieskończone perspektywy myślowe — porusza bohaterskie struny dusz i każe nam patrzeć poprzez własne „ja", poprzez własne życie i własne cierpienie w jakieś wartości i ideały absolutne, pozwala nam zrozumieć lepiej wartość poświęcenia, ekonomję ofiary. I w tem właśnie — obok wielkich walorów czysto literackich — leży jej prawdziwe i niepokojące piękno.

„Nowy wspaniały świat" Huxleya jest książką, o której dużo się mówi i dyskutuje w czasach ostatnich. Myślę, że zainteresowanie to jest obudzone głównie stroną ideologiczną tej książki, gdyż jej wartość literacka jest znacznie niższa od wartości innych powieści Huxleya, który jest naogół autorem świetnym, a przedewszystkiem bardzo inteligentnym. Forma, którą tu obrał Huxley dla swojej książki, powieść fantastyczna z dalekiej przyszłości, nie jest naogół formą zbyt szczęśliwą i nie zdaje się, aby Huxley zdziałał w tych ramach coś większego lub lepszego, niż jego liczni poprzednicy. Powieści tego rodzaju, polegające na opisach najfantastyczniejszych wynalazków technicznych, nużą po kilku kartkach pewną monotonją, fantazje oślepiają tylko w miarę, a uczuciowości nie zaczepiają prawie nigdy, dlatego w czytaniu są prawie zawsze suche i „niebiorące". Ktoś bardzo słusznie zauważył, że podnietą do ich pisania są motywy wyłącznie myślowe, nie przepuszczone przez filtr uczucia, czy przeżycia, i stąd brak im zawsze siły sugestywnej i przekonywującej. A więc nie te rakiety fruwające z Bombaju do Londynu, nie zatrzaski-błyskawice i filmy-czuciowce zainteresowały opinję książką Huxleya — zainteresował ludzi symbolicznie tu przedstawiany problem społeczny, kulturalny i ideologiczny.

Książka Huxleya przedstawia społeczeństwo, żyjące cywilizacją rozpoczętą od „urodzenia Forda", cywilizacją nawskroś mechanistyczną — człowieka-automatu, już nie urodzonego, jak za dawnych czasów, ale fabrykowanego sztucznie, seryjnie. Człowiek taki, zgóry przeznaczony do spełniania pewnych określonych funkcyj na świecie, jest do swego życia zgóry przysposobiony, naprzód przez różne zastrzyki i naświetlania w stanie embrjonalnym, potem przez wychowanie. Rezultat tego systemu jest taki, że ludzkość składa się z kast, z których każda jest ściśle przystosowana do zajęcia, jakie ma spełniać na świecie i do jakiegokolwiek innego zajęcia zupełnie niezdolna. Są więc kasty Alfa, zdolne do samodzielnego myślenia, złożone z jednostek indywidualnych i zróżniczkowanych, przeznaczone do pełnienia zadań najwyższych i do rządzenia światem, jest cały szereg kast coraz to niższych, prawie lub zupełnie kretynów, jakichś zwierząt roboczych, nie umiejących nawet buntem, czy marzeniem, wyrwać się poza swój los. W ten sposób spokój i równowaga społeczna

są zupełnie zagwarantowane... Człowiek żyjący w epoce Forda, nie ma rodziny, nie ma żadnych tęsknot, ani aspiracyj, nie ma dążeń, żyje chwilą, w ciągłej młodości i zdrowiu. Nie wolno mu mieć uczuć przywiązania ani miłości — każdy ślad uczucia jest prawnie tępiony. Życie seksualne jest rozrywką dozwoloną i zalecaną, byle nie wtargnął w nie moment uczuciowy. Panienka, którą kilka dni zrzędu widzą z tym samym młodym człowiekiem, o mało nie traci posady wskutek „nieobyczajnego zachowania". Ludzie wydelegowani do twórczości artystycznej mają sławić chwilę; sztuka polega na elementach czysto formalnych, każde przekroczenie tego przepisu jest też zbrodnią. Nauce wolno pracować nad udoskonalaniem pewnych technicznych szczegółów, nie wolno jej zaglądać w dno wszechrzeczy. Namiastką religji jest rodzaj zebrań spirytystycznych, przechodzących w najzwyklejsze orgje. Ford jest bogiem, a jego książka ewangelją. Człowiek „stabilizowany", ustandaryzowany, zoperowany z wszelkich uczuć, pragnień i marzeń jest idealnie szczęśliwy, a na jakieś drobne przykrości jakie mógłby mieć nawet w tym ustroju, jest lekarstwo w postaci nieszkodliwego narkotyku somy.

Ten fantastyczny obraz świata i człowieka jest do logicznego absurdu doprowadzoną konsekwencją różnych nurtujących dziś prądów, prądu t. zw. amerykanizacji, mechanizacji, prądów formistycznych w sztuce, prądów uczuciowej trzeźwości, usuwania „etycznych przesądów" z życia erotycznego, a nawet prądów ekonomicznych, o zwiększeniu konsumpcji i t. d. W zamierzeniu autora obraz ten ma być oczywiście satyrą na cały kierunek, w którym jak się autorowi zdaje, rozwija się dzisiejsza cywilizacja i trzeba przyznać, że satyra ta jest logiczna, ale tak ideologicznie, jak nawet artystycznie powieść jest trochę zepsuta wprowadzeniem do niej „dzikiego", t. j. człowieka normalnie z kobiety urodzonego, nie „przysposobionego" do życia, odnoszącego się ze wstrętem do nowego ustroju świata, który w dobrze zresztą zrozumiałej rozpaczy woła: „chcę mieć prawo do cierpienia i rozpaczy". Postać tego dzikiego i cały rezerwat, gdzie żyją ludzie normalni, są właściwie przedstawione tak ohydnie, jako zbiór brudu, niechlujstwa, ciemnoty i zabobonu, że nie można ich wziąć za przeciwstawienie światu nowemu, lecz za drugą, równie może ostrą satyrę świata, w którym panuje religja wolność i indywidualność. Ten obraz mąci linję myślową książki, nasuwając pytanie, czy jednak nie ma racji (racji w założeniu autora) kierownik świata Mond, gdy mówi, że warto było zapłacić religją, sztuką i nauką, za wegetatywny spokój ludzi, i za ich bezbolesne bytowanie. Mam wrażenie, że odpowiedź na tę wątpliwość można znaleźć w znanej z innych dzieł ideologji Huxleya. „Nowy wspaniały świat", do którego doprowadzić mają kierunki dzisiaj nurtujące, jest mu oczywiście wstrętny, ale i świat oparty na starych zasadach, świat, w którym panuje religja, ro-

dzina, chrześcijańska etyka w miłości — też łaski w jego oczach nie znajduje. I ta niechęć do obecnego porządku rzeczy, a raczej do podwalin chrześcijańskich pojęć dzisiejszych, która występuje w innych jego dziełach znalazła wyraz i tutaj, w epizodzie rezerwatu. To też dodawać nie potrzeba, że ta książka, tak zresztą ciekawa, tak otwierająca pole do dyskusji na tematy i przyrodnicze i społeczne i etyczne i estetyczne i ekonomiczne — z żadnego względu do szerszego rozpowszechniania się nie nadaje.

Tłumaczenie bardzo złe.

Zofja Starowieyska - Morstinowa.

Notatki bibljograficzne.

Wacław Lipiński: Z dziejów dawnych i najnowszych. Szkice i studja historyczne. Warszawa 1934. Wojskowy Instytut Nauk.-Wydawniczy. Str. VIII + 466.

Znany już z innych prac z zakresu historji Polski odrodzonej, zebrał tu autor kilkanaście oddzielnych studjów, ogłoszonych w ciągu ostatnich pięciu lat w różnych czasopismach naukowych i literackich. Wobec tego, że poruszone są w nich momenty różnej natury, wojskowe, polityczne, społeczne, gospodarcze i obyczajowe, stanowią one cenny przyczynek do całokształtu dziejów Polski niepodległej. Kilka artykułów poświęconych jest również zagadnieniom dawniejszym, zwłaszcza z zakresu wojskowości. Podnieść należy dłuższy i starannie opracowany skorowidz nazwisk.

W hołdzie Wniebowziętej. Warszawa 1933. Sekretarjat Intronizacji Najśw. Serca Jezusowego. Str. 18.

Jest to okólnik O. Mateo do czcicieli Serca Jezusowego, mający na celu przygotowanie umysłów i serc na uroczystość Boskiego Króla, a pośrednio pobudzający do rozpoczęcia energiczniejszych starań o ogłoszenie dogmatu Wniebowzięcia Najśw. Panny Marji.

Bibljoteka Iskier dla młodzieży. Lwów — Warszawa 1934. Wyd. Książnica-Atlas.

Do autorów młodych, którzy chcą sami sprawdzić naprzód rzecz naocznie, należy Józef Delmont. Zwiedziwszy jako podróżnik kraje egzotyczne, interesował się szczególnie obyczajami i życiem dzikich zwierząt, starał się wczuć w ich położenie i te swoje spostrzeżenia zamieścił w dwóch książkach, które z oryginału niemieckiego zostały przetłumaczone na polskie przez Włodz. Topolińskiego. Jedna z nich to *Mieszkańcy dżungli, kniei i stepu,* opis łowów na zwierzęta gruboskórne i niebezpieczeństw dżungli, oraz parę ciekawych przykładów lecznictwa u zwierząt.

Druga książka to *Przygody łowcy zwierząt egzotycznych,* interesujące przez opis używanych do tego celu pułapek i zasadzek, a potem transportu złowionych okazów. Każda z tych książek zawiera 4 tablice i gustowną barwną okładkę. Poza tem ukazała się w tejże „Bibljotece" opowieść p. t. *Tajemnica zegara królewskiego* przez Kazimierza Konarskiego. Stary zegar wahadłowy wpadł na pomysł, żeby zamiast „nakręcać" czas, „odkręcać" go; czyniąc to przeżywa zamierzchłe ciekawe dzieje swego życia i historycznych wypadków, które tu opowiada.

Książka rachunkowa i informacyjno-gospodarcza kobiety współczesnej. Warszawa, wyd. „Kobieta Współczesna". 4⁰, str. 48 (1 zł).

Praktyczna dla kobiety zajętej domem książka; uczy systematyki, porządku w domowem życiu i gospodarności; uczy oszczędności rozumnej i praktycznej, także w rzeczach drobnych i uchodzących uwagi.

Fr. Brors S. I.: Klipp und Klar. Apologetisches Taschenlexikon f. jedermann. Ioseph Bercker. Kavelaer. 1934. 76—90 Tausend. Str. 572 in 16⁰.

Malutka ta encyklopedja apologetyczna jest istnym arsenałem krótkich ale możliwie dokładnych odpowiedzi na zarzuty i pytania, jakie stawia się i możnaby postawić nauce katolickiej w dogmatycznej, moralnej, historycznej a poczęści i filozoficznej dziedzinie. Rzecz jest utrzymana w tonie popularnym, głównie na młodzież obliczonym, ale dość gruntowna. Wydanie bardzo zgrabne, prawdziwie kieszonkowe.

Pfarrer Gaston Ritter: Das Judentum und die Schatten des Antichrist. Verlag Styria. Graz. 1933 str. 96 in 8⁰.

Na podstawie t. zw. „Protokołów Mędrców Syjonu" stara się to dziełko oświetlić decydujący wpływ Żydów na całe współczesne, zwłaszcza polityczne życie. Rzecz przesadna i w swojej antyżydowskiej psychozie, raczej szkodliwa.

L'invasion et l'occupation de la Mandchourie jugées á la lumière de la doctrine Catholique par les écrits du Card. Mercier par D. P. C. Lou Tseng-Tsiang. Paris, Éditions du Foyer. 1934 str. 36 in 8⁰.

Dawny premjer Chin, potem przez długie lata minister spraw zagranicznych, obecnie Benedyktyn w S. André w Belgji, wybiera z mów i listów kard. Mercier, pisanych w czasie inwazji niemieckiej na Belgję ustępy, dające się zastosować do okupacji Mandżurji przez Japonję. Rzecz pełna powagi i katolickiego ducha, ale pełna i płomiennego patrjotyzmu.

Ab. Duplessy; La bataille de Lourdes. Paris. Téqui 1933, str. 216 in 8°.

Z okazji 75 letniego jubileuszu zjawień M. Najświętszej, znany od wielu lat bojownik o autentyczność cudów z Lourdes zestawia na nowo wszystkie podnoszone od lat trudności i daje im treściwe odpowiedzi. Rzecz raczej popularna, lecz pożyteczna.

Verbum. Kwartalnik poświęcony zagadnieniom kultury współczesnej. Red. Nacz. Dr. Konr. Górski. Zeszyt I. str. 116 in 8°. Warszawa Moniuszki 8.

Zawsze te same, po nieskończone razy powtarzające się dzieje, odrobiny kwasu ukrytego w mące i ziarnka gorczycznego wrzuconego w ziemię! Około wspaniałej Bibljoteki Wiedzy Religijnej, która z ul. Litewskiej 6 w Warszawie promienieje już potężnie i w sfery inteligentne i w najprostsze masy ulicznych czytelników, zaczynają narastać coraz to nowe dzieła. Nie chcemy ich tu wyliczać wszystkich, a jest ich wiele, tylko wspomnimy o rozwijającym się dzielnie dziale wydawniczym. Zrazu pojawiały się obok rozległego pośrednictwa księgarskiego, własnym nakładem wydawane książki; teraz leży przed nami pierwszy zeszyt publikacji perjodycznej o bardzo wysokim poziomie intelektualnym i duchowym. Górują w tym zeszycie dwa rozdziały głębokiego studjum naczelnego redaktora o Fr. Mauriac'u i kilka wybornych recenzyj. Pozatem piękne utwory religijno-literackie i bardzo niepospolity drzeworyt W. Goryńskiej. Życzymy nowemu Wydawnictwu, by z rozsiewanego „Słowa" wzeszedł plon obfity.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakładem T-stwa Przyjaciół Nauk w Lublinie, 1934:

Jan Riabinin: Materjały do lubelskiego słownika aktowego. Str. 60.

Ks. Dr. Ludwik Zalewski: Z dziejów partyzantki r. 1833 w województwie lubelskiem, Str. XII+140 z ilustr.

Henryk Życzyński: Problemy wersyfikacji polskiej. Część I: rytm poetycki. Str. 64.

Nakł. Wydawnictwa Zakładu Nar. Im. Ossolińskich, Lwów:

Juljusz Kleiner: Mickiewicz. Tom I: Dzieje Gustawa. R. 1934. Str. VIII+532 z ilustr.

Juljusz Kleiner, Juljusz Balicki, Stanisław Maykowski: Literatura polska dla klas wyższych szkół średnich ogólnokształcących. T. I, część 1-a: wypisy z literatury polskiej, od początków piśmiennictwa do końca rządów Stanisława Augusta; str. 303 z 107 ilustr. i 4 tabl. T. I., część 3-a: materjały do lit. p. z tegoż okresu; str. 263 z 46 ilustr.

Nakładem księg. Gebethnera i Wolffa, Warszawa:

Leon Pomirowski: Nowa literatura w nowej Polsce. Str. 349.
Leon Pomirowski: Walka o nowy realizm. Str. 96.
Adam Grzymała Siedlecki: Miechowiec & syn. Powieść. Str. 438

Pierre Téqui, Libraire - Editeur, Paris VI, 82 rue Bonaparte:

Abbé Lusseau et Collomb: Manuel d'Études Bibliques. Tome 2: les Livres Historiques de l'A. T. Str. XVI+1166.
R. P. de Ravignan: Dernière Retraite donnée aux Religieuses Carmelites. Ed. 7. Str. XII+268.
R. P. Felix S. I.: La Destinée. Première Retraite de Notre - Dame de Paris. Ed. 6. Str. 334.
René Duverne: Le Tête Déformée. Histoire vraie d'un pauvre enfant. Str. 67.
Dom de Monléon: Le Christ-Roi. Str. VIII+127.
Edward Montier: Le Dimanche du Soldat. Élevations et pensées. Str. XII+138.
G. Bontoux: Les Aveux de J. J. Rousseau sur des questions capitales de l'heure présente. Str. VI+69.

Nakładem różnych.

Le Lys de Marie, Saint Bernadette Soubirous, (Esquisse). Maison des Soeurs de la Charité de Nevers. Str. 115 z ilustr.
Dr. Ignacy Czuma: Apsolutyzm ustrojowy, Lublin 1934, Bibljoteka Uniwersytetu Lubelskiego. Str. XII+253.
Dr. Henryk Wilczyński: Kasy Chorych a lekarze (odbitka). Związek Kas Chorych. Str. 8.
Carolus Boyer S. I: Tractatus de Deo Creante et Elevante. Ed. 2. Romae 1933, Pontificia Uniwersitas Gregoriana. Str. VIII+545.
Roman Dmowski: Przewrót. Warszawa 1934; Spółka Wyd. Warszawska, M. Niklewicz, J. Zaruska i S-ka. Str. XII+494.
Theophilus Spacil S. I.: Doctrina Theologiae Orientis Separati de Revelatione, Fide, Dogmate. Pars I: expositio. Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum. (*Orientalia Christiana*). Str. 143—391.
De Oriente. Documenta, studia et libri. Tamże Str. 296.
Album Legjonów Polskich. Pod protektoratem szefa Wojskowego Biura Histor., gen. Juljana Stachiewicza, opracowali tekst: mjr Dr. Wacław Lipiński; materjał fotograficzny: mjr dypl. Eug. Quirini; akwarele i rys.: J. Swirysz-Ryszkiewicz i A. Nałęcz-Korzeniowski; opracowanie graficzne: Anatol Girs i Bolesław Barcz. Warszawa, Gł. Księgarnia Wojskowa. In 4°, wyd. luks., str. 363 z liczn. tablicami i ilustr.
Ks. Dr. Michał Morawski: Monografja Włocławka. Włocławek 1933 (Księgarnia Powszechna); str. XVI+439 i 40 ilustr. (10 zł.).
Kornel Makuszyński: Śpiewający djabeł. Lwów 1934, K. S. Jakubowski. Str. 288.
Rabindranath Tagore: Rozbicie. Powieść. Przekład i przedmowa Jerzego Bandrowskiego. Wyd. 2. (Bibljoteka Laureatów Nobla) Poznań, Wyd. Polskie R. Wegnera. Str. XVI+307.
Bronisława Ostrowska: Pierścień życia — Tartak słoneczny — Wiersze ostatnie (Pisma poetyckie, t. 4). Warszawa, Wyd. J. Mortkowicza 1933. Str. 228.

Roman Kołoniecki: Społeczne zadania literatury. Szkic publicystyczno - krytyczny. Przedmowa A. Skwarczyńskiego. Warszawa 1934, Wyd. „Droga". Str. 59.

S. Teresa Kalkstein C. R.: Zmartwychwstanka. Wewnętrzne dzieje S. Zofji Czarneckiej C. R. (1897—1926). Katowice 1933. Księg. Katolicka. Str. 403 z ilustr.

Ks. Dr. T. Mącior P. S. M.: Na gruzach zburzonych ołtarzy. Warszawa 1934, Wyd. Ks. Pallotynów. Str. 127.

Ks. Dr. Eugenjusz Dąbrowski: Historyczność zapowiedzi Prymatu Piotra w świetle krytyki i filologji. Poznań 1933, Księg. św. Wojciecha. Str. 32.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Reforma ustroju a katolicka nauka o pochodzeniu władzy państwowej. — Po przewrocie w Hiszpanji. — Głuche wieści o soborze powszechnym. — Nowe aberacje religijne „Legjonu Młodych":

Jesteśmy w tej chwili świadkami doniosłego a coraz powszechniejszego zjawiska, że punkt ciężkości państwowego życia przesuwa się od ustawodawczych do wykonawczych organów. O ile w epoce i w myśl doktryny liberalizmu, rzekomy wyraziciel woli ludu, nieomal że wszechwładny, parlament był we wszystkich kierunkach najwyższą i decydującą instancją, o tyle w tej epoce, która zdaje się dzisiaj otwierać się przed światem, wybitnie wzrasta znaczenie rządów jako takich, czyli ściśle wziętej w ł a d z y.

Że ta niezmiernie daleko sięgająca przemiana, nie może dokonać się bez tarć, to rzecz zupełnie prosta. Dyskusje muszą mieć miejsce i muszą z natury rzeczy być tem żywsze, im bardziej zbliża się chwila, w której nowe ustosunkowanie elementów władzy państwowej, zrazu wprowadzone *via facti*, ma skrystalizować się na dobre w zasadniczej reformie państwowego ustroju.

I jak długo te dyskuje pozostają na swoim terenie i posługują się właściwą sobie czysto polityczną czy socjologiczną argumentacją, ze strony katolickiej niema nic do powiedzenia w ich sprawie. Inaczej jednak ma się rzecz, gdy w zagadnienia ustrojowe wciąga się z tej lub owej strony jakieś religijne względy i powagi. Wtedy można a niekiedy i należy postawić sobie pytanie, czy to posługiwanie się nauką katolicką dla rozstrzygania politycznych sporów, jest w danym wypadku objektywne i na słuszności oparte. Odwoływanie się bowiem do religijnych argumentów bez zupełnie rzeczywistej i ścisłych podstaw może sprawie poli-

tycznej nie pomóc a powagę doktryny katolickiej, mimowoli nawet, obniżyć.

Mamy tu na myśli przedewszystkiem pytanie, czy przeciw wzmocnieniu władzy państwowej jako takiej, a ograniczeniu kompetencyj przedstawicielstwa ludu, można powoływać się na jakąś, czy to obowiązującą czy przynajmniej ogólnie przyjętą w Kościele teorję.

Są tacy, co na to pytanie bez wahania odpowiadają twierdząco. Na poparcie zaś swej tezy przytaczają formułę, w której, ich zdaniem, streszcza się nauka katolicka o pochodzeniu władzy w społeczeństwach cywilnych, a mianowicie że władza państwowa „pochodzi od Boga przez lud".

Co do pierwszego członu tej tezy nie może oczywiście być najmniejszej wątpliwości. Bóg sam włożył w naturę ludzką potrzebę uspołecznienia, dążącą konsekwentnie do stworzenia państwa, a że państwo bez władzy istnieć nie może, Bóg tej władzy chce i kiedy ona w ten lub inny sposób powołana zostanie do życia, On sam przyodziewa ją w cząstkę swojej własnej powagi. Jeden tylko Bóg bowiem jest w stanie związać wolę ludzką węzłami zależności tak silnemi, żeby mogły skutecznie nakłonić jednostki do poddania się wymaganiom wspólnego dobra. Ta nauka, jak ma wyraźną podstawę w słowach samego Chrystusa i w niejednem powiedzeniu św. Pawła, tak była stale wyznawana przez Ojców Kościoła i całą katolicką Szkołę, aż wreszcie doczekała się uroczystej sankcji ze strony kilku ostatnich papieży.

Ale jeżeli władza państwowa schodzi od Boga, to jaką drogą?

Ci, co odpowiadają krótko, że schodzi przez lud, opierają się na następującem rozumowaniu: Poza ludem czyli ogółem obywateli nie da się rozumnie wskazać żaden inny podmiot, któremuby Bóg władzy państwowej udzielał, a z drugiej strony ten lud czy abstrakcyjnie czy empirycznie wzięty, ma wszystkie warunki, żeby mógł ten podmiot stanowić. A więc trzeba przyjąć, że władza spoczywa w ludzie, jako w swem bliższem źródle i że nieinaczej, jak wolą ludu udziela tym lub innym konkretnym przedstawicielom, którzy, jakiekolwiek noszą miano, jedynie imieniem ludu rządzić mogą i powinni. Stąd oczywiście wypływa dalszy wniosek: skoro normalnie wyrazem woli ludu są ustawodawcze, powszechnem głosowaniem wybrane, ciała, takie ograniczanie kompetencji tych ciał, które odbiera im charakter najwyższej instancji, burzy harmonję koncepcji katolickiej i toruje drogę tym lub innym formom niechrześcijańskiego absolutyzmu.

Otóż ten pogląd i oparte na nim rozumowania wymagają kilku, bardzo doniosłych rozróżnień.

Przedewszystkiem nie ulega wątpliwości, że jeśli chodzi o cel, który władzy państwowej przyświeca i przyświecać powinien, to jest nim niezawodnie lud, czyli ogół obywateli. Władza, którąby w swych rządach nie miała na oku ogólnego dobra, tylko jakieś dobro szczegółowe pewnych klas czy stronnictw czy jednostek, byłaby z natury rzeczy tylko wcieleniem krzyczącego bezprawia.

Ale jeśli chodzi o inne pytanie, czy lud, jak jest celem tak jest też zasadniczym podmiotem, który władzę państwową pierwiastkowo posiada i aktem własnej woli na konkretnych dzierżycieli przelewa — trzeba znowu rozróżnić. Takiego zapatrywania trzymać się wolno, nie wykraczając przeciw przyjętej w Kościele doktrynie, byleby tę teorję starannie oddzielić myślowo od podobnych a potępionych przez Kościół poglądów, nietylko już Russa lub Kanta, ale nawet, jak zaraz niżej zobaczymy, głośnego przed ćwierć wiekiem, francuskiego Sillonu. Jeżeli jednak chodzi o kwestję obowiązku, t. j. o pytanie czy katolik, lub katolickie stronnictwo, chcące być w zgodzie ze swym Kościołem, tej nauki trzymać się musi — trzeba tej rzeczy zupełnie stanowczo zaprzeczyć. Czy władza zstępuje od Boga przez lud jako podmiot, czy innemi drogami, to jest zagadnienie, pozostawione w Kościele katolickim zupełnie swobodnej dyskusji, a co za tem idzie, teza, jaką sformułowaliśmy wyżej, ani sama w sobie nie jest bezwzględnie pewna, ani nie może służyć za punkt wyjścia do obrony parlamentarnej wszechwładzy i wykazania słuszności jej ograniczeń.

Bo nie można wcale odwoływać się tutaj do rzekomo rozstrzygającego argumentu, że tak naucza św. Tomasz z Akwinu, a za nim szereg scholastycznych mistrzów, wśród których wymienia się zwłaszcza wielkiego Suareza i św. Roberta Bellarmina. Najpierw bowiem co do św. Tomasza rzecz nie jest bynajmniej tak jasna, jak się to na podstawie jednego lub drugiego tekstu dowieść usiłuje, a powtóre zapominać nie można, że tak Doktor Anielski, jak przeważna część idących w jego ślady myślicieli, stawiała te teorje w czasie, kiedy trudny i skomplikowany problem pochodzenia władzy nie otrzymał był jeszcze tego oświetlenia, jakiem dla każdej dyskutowanej kwestji bywają zawsze błędy, egzagerujące w jednym kierunku te lub inne założenia systemu, niedość wyraźnie ujawnione w jego początkach. Filozofowie scholastyczni mieli już przed oczyma niejedno nadużycie władzy idącej zgóry (specjalnie Suarez i Bellarmin walczyli czyto z teorją t. zw. prawa Bożego monarchów, jaką postawił Jakób I, czy z zasadami rodzącego się gallikanizmu) ale nie patrzeli jeszcze na Russa, nie byli świadkami całej epoki rewolucji, nie przeczuwali niesłychanych aberacyj, w jakie

popadł liberalizm w nowoczesnych parlamentarnych systemach. Dlatego to poglądy owych wielkich mistrzów w tej właśnie kwestji wymagają tych rozmaitych a bardzo delikatnych korektywów, które w to zagadnienie wniosła i wnieść musiała katolicka filozofja i socjologja nowszych czasów.

Ale nietylko filozofja i socjologja. Z epoki, w której liberalizm święcił największe triumfy posiadamy dwa dokumenty kościelne, traktujące ten właśnie problem pochodzenia i początku władzy państwowej, i to z powagą, która nosi wszelkie cechy nieomylnego, pasterskiego nauczania. W dwóch wspaniałych encyklikach *Diuturnum illud* i *Immortale Dei*, z dn. 29 czerwca 1881 i 1 listopada 1885 roku, Leon XIII z właściwą sobie głębią myśli i ścisłością wyrażeń rozbiera całą teorję genezy władzy i chrześcijańskiego państw ustroju. Otóż, że władza pochodzi od Boga — to z całym naciskiem udowadnia i stwierdza; żeby pochodziła od Boga p r z e z l u d — o tem nawet z najdalsza, ani jednem słowem nie wspomina, chyba o tyle, o ile przychodzi mu napiętnować i odrzucić odnośne poglądy niechrześcijańskich myślicieli. Czy w takim dokumencie, który *ex professo* zagadnienie to rozbiera, mógłby papież tę właśnie stronę kwestji pominąć, gdyby pogląd o ludzie, jako o zasadniczym podmiocie władzy, uważał za możliwy do przyjęcia, i to ten papież, który tak silnie wystąpił przeciw jednostronności legitymistów francuskich i tak stanowczo wziął w obronę uciskaną robotniczą klasę? Kto bez uprzedzeń przeczyta te magistralne wywody wielkiego myśliciela na stolicy Piotrowej, i to myśliciela, skądinąd tak wiernego nauce św. Tomasza, ten nie potrafi obronić się przekonaniu, że Leon XIII nietylko nie wierzył w pochodzenie władzy od Boga przez lud, ale zapatrywaniu temu zupełnie był przeciwny.

Nie potrzebujemy zresztą uciekać się w tej sprawie do domysłów i przypuszczeń. Jak w wielu innych zagadnieniach, tak i w tem które zajmuje nas obecnie, znalazł Leon XIII zewszechmiar kompetentnego komentatora w bezpośrednim następcy swoim na tronie papieskim. Pius X uznał za wskazane i w tym punkcie sprecyzować i uwypuklić naukę swego genjalnego poprzednika. W słynnym liście do biskupów francuskich z dn. 25 sierpnia 1910 roku, potępiając różne błędy głośnego Sillonu, zamieszcza papież i następujący ustęp, tak jasny, że może się obejść bez wszelkiego komentarza.

„*Le Sillon* — powiada Pius X — zakłada pierwiastkowo władzę publiczną w ludzie, od którego ona udziela się rządzącym, ale w taki sposób, że w dalszym ciągu w ludzie pozostaje. Otóż Leon XIII formalnie potępił tę doktrynę w swojej encyklice *Diuturnum illud*, o władzy państwowej,

gdzie powiada: „Wielu nowożytnych idących w ślady tych, co w ubiegłym wieku nadawali sobie miano filozofów, twierdzi, że wszelka władza pochodzi od ludu i że konsekwentnie ci, którzy w społeczeństwie sprawują władzę, nie sprawują jej powagą własną, ale powagą delegowaną przez lud, i to pod warunkiem, że może ona zostać odwołaną przez wolę ludu, który im jej udzielił. Całkiem przeciwny temu jest pogląd katolików, którzy prawo rozkazywania wywodzą z Boga, jako z naturalnej i koniecznej przyczyny". Już zaś *Le Sillon*, choć bezwątpienia wyprowadza z Boga ten autorytet, który pierwiastkowo w ludzie umieszcza, robi to w taki sposób, że „władza w państwie idzie z dołu do góry, podczas gdy w Kościele schodzi przeciwnie z góry do dołu". Ale pomijając już to, że jest anomalją jakoby delegacja mogła wznosić się w górę, gdy z natury swojej może tylko schodzić — Leon XIII już naprzód potępił tę próbę pogodzenia nauki katolickiej z błędami filozofizmu. Mówił bowiem dalej: „Wypada tu zauważyć, że ci, którzy sprawują rządy rzeczypospolitej, mogą niekiedy być wybierani wolą i rozsądkiem ogółu, bez żadnej sprzeczności z nauką katolicką. Ale jakkolwiek taki wybór wskazuje osobę rządzącego, to nie nadaje mu autorytetu rządcy i nie deleguje mu władzy, ale desygnuje tylko tego, który władzę ma piastować". Zresztą gdyby lud był dzierżycielem władzy, nacóż zeszedłby autorytet? Stałby się tylko chyba cieniem i mitem. Nie byłoby już rzeczywistych praw, nie byłoby już posłuszeństwa.[1])

---

[1]) *Le Sillon* place primordialement l'autorité publique dans le peuple, de qui elle dérive ensuite aux gouvernants de telle façon cependant qu'elle continue à résider en lui. Or Leon XIII a formellement condamné cette doctrine dans son encyclique *Diuturnum illud* du Principat politique, où il dit: „Des modernes en grand nombre, marchant sur les traces de ceux qui, au siècle dernier, se donnèrent le nom de philosophes, déclarent que toute puissance vient du peuple; qu'en conséquence ceux qui exercent le pouvoir dans la société ne l'exercent pas comme leur autorité propre, mais comme une autorité à eux déléguée par le peuple de qui ils la tiennent. Tout contraire est le sentiment des catholiques qui font dériver le droit de commander de Dieu, comme de son principe naturel et nécessaire". Sans doute *Le Sillon* fait descendre de Dieu cette autorité qu'il place d'abord dans le peuple, mais de telle sorte, qu'elle, „remonte d'en bas pour aller en haut, tandisque dans l'organisation de l'Église le pouvoir descend d'en haut, pour aller en bas". Mais outre qu'il est anormal que la délégation monte, puis qu'il est de sa nature de descendre, Léon XIII a réfuté par avance cette tentative de conciliation de la doctrine catholique avec l'erreur du philosophisme. Car il poursuit: „Il importe de le remarquer ici; ceux qui président au gouvernement de la chose publique peuvent bien, en certains cas être élus par la volonté et le jugement de la multitude, sans repugnance ni opposition avec la doctrine catholique. Mais si ce choix désigne le gouvernant, il ne lui confère pas l'autorité de gouverner; il ne délègue pas le pou-

A nakoniec — nie potrzeba nam bynajmniej odwoływać się do dokumentów papieskich. Wystarczy nieco głębsza analiza pojęć, żeby przekonać się niezbicie, że raz postawiona zasada władzy idącej zdołu, a więc supremacji ludu, nietylko jest, ale koniecznie musi być brzemienna we wszystkie konsekwencje, które skrajny nawet liberalizm z niej wyciąga. Trudności tych, oczywiście bardzo poważnych — bo jak ograniczyć w czemkolwiek władzę ludu, jeśli on jest bezwzględnym suwerenem i najwyższą instancją? — nie da się uniknąć inaczej, jak tylko przez istną akrobatykę myślową, albo przez osłabianie *ex post*, czy to w praktyce czy w teorji, samej, poprzednio postawionej i do godności dogmatu erygowanej, zasady. To też nie wspominając już o próbach osłabiania tej zasady *via facti*, u wielu jej zwolenników, nawet w teorji rozwiewa się ona nieomal w mgłę. Kiedy przymierza się spekulatywne wywody do rzeczywistych dziejów państw i ludów, całe rzekome wszechwładztwo ludu, zwłaszcza w pewnych trudniejszych wypadkach redukuje się do jakiegoś *consentement virtuel et implicite*, w którem prawie już nic nie zostaje z owej pierwszej zasady, czy, jak nam się zdaje, pierwszej pomyłki.

Z pewnością jest prawdą, jak głosi i Konstytucja polska, że „władza należy do narodu", w tym sensie, że naród wbrew swojej woli, nie może być poddany obcemu panowaniu, ale czy w łonie tego narodu bezwzględnym suwerenem jest tylko ogół obywateli — to jest kwestja zupełnie otwarta i nie bardzo zanosi się na to, by rosły dziś szanse twierdzącej i konsekwentnie twierdzącej odpowiedzi.

A wreszcie jedno jeszcze.

Pojawiła się świeżo niesmaczna i mało kulturalna wycieczka pod adresem „silno-władzo-manji". O językową wartość tego neologizmu nie będziemy się kłócić z anonimowym jego twórcą. Jeżeli jednak tenże autor chce przy tej sposobności dać poznać, że oświadczanie się za silną władzą jest czemś, co nie licuje, jeśli już nie ze zdrowym rozsądkiem, to z pewnem katolickiem poczuciem i światopoglądem, to żadną miarą nie możemy mu przyznać racji. Można bowiem mieć zastrzeżenia co do użytku danej silnej władzy i sposobu jej funkcjonowania, można nawet, jeśli komuś tak się podoba, nie mieć sympatji do tych lub owych jej przedstawicieli, ale jeżeli chodzi o władzę jako taką, *ceteris paribus*, władza silna i bardziej skoncentrowana zdaje się dużo bardziej odpowiadać, nie dogmatom wprawdzie, ale pewnym

voir, il désigne la personne qui en sera investie". Au reste si le peuple demeure le détenteur du pouvoir, que devient l'autorité? une ombre, un mythe; il n'y a plus de loi proprement dite, il n'y a plus d'obeissance". (Acta Apostolicae Sedis 1910 str. 615—617).

sentymentom katolickiego Kościoła niż wszechwładza ludu, a raczej dyktatura nieobliczalnego i na wszystkie wichry postronnych wpływów wystawionego, parlamentu.

A jeżeli zawsze należy silnej władzy pragnąć i nadzieją jej powstania się cieszyć, to przedewszystkiem chyba w chwili obecnej i bardziej niż gdziekolwiek, w naszej Ojczyźnie. W życiu zbiorowem tak niezmiernie zgęszczonem i skomplikowanem, jakiem jest życie obecne, a do tego u progu najdonioślejszych przemian, przez jakie społeczeństwa będą musiały przejść a poczęści już przechodzą, tylko mocna kość pacierzowa władzy naprawdę rządzącej, skoncentrowanej, i dlatego w poczynaniach swych konsekwentnej, może być dla narodu ostoją i zbawieniem.[1]) Co się zaś tyczy naszej Polski, trzebaby być zupełnie głuchym na potężne nauki całej naszej przeszłości, żeby być u nas przeciwnikiem silnych rządów. Niema na świecie ideałów, więc oczywiście można i trzeba pragnąć, by władza rządząca Polską była coraz lepsza, coraz sprawniejsza, a nadewszystko coraz wierniejsza Bogu, ale przeciw niej jakby zasadniczo występować i wysilać całą swą energję prawie tylko w jałowej opozycji, to znaczy złą przysługę oddawać i krajowi i jeśli się to dzieje w imię rzekomo katolickich zasad, sprawie wiary i prawdziwemu dobru Kościoła.

Nadzieje, które kilka miesięcy temu, na łamach naszego pisma, bardzo ogłędnie i skromnie wyrażał publicysta hiszpański, ziściły się nietylko w całej pełni, ale w dużo większych rozmiarach, niż to przewidywali najwięksi optymiści. Socjalistyczna i komunistyczna oraz skrajno-liberalna lewica, stojąca przeważnie na rozkazach lóż masońskich, odniosła zupełną porażkę; prawica i centrum zdobyły sobie w Kortezach bezsprzeczną i przygniatającą większość. Strząsając, tak względnie szybko, narzucone sobie bolszewickie jarzmo, dała Hiszpanja nowy dowód, że jednak w krajach o starej kulturze łacińskiej import moskiewski nie przyjmuje się na długo.

[1]) Les conditions compliquées de la vie actuelle transforment les rapports entre le Législatif et l'Executif. Dans la période de la lutte de la démocratie contre le pouvoir royal, le centre de gravité était le contrôle du Parlement: la lutte du Parlament contre le pouvoir royal. Mais dans une démocratie moderne cette lutte n'existe pas; le sens véritable du régime démocratique exige le renforcement de l'Executif, qui devient de ce fait beaucoup plus fort et beaucoup plus puissant que le pouvoir des anciens rois et des anciens ministres royaux... Cette primauté de l'Executif ...représente la véritable réalisation des aspirations de la démocratie.(!) Mirkine-Guetzevitsch. Les nouvelles tendances du droit constitutionel. Cytowane w książce prof. Ign. Czumy „Absolutyzm ustrojowy" str. 144 n.

O książce tej pomówimy na innem miejscu.

Jednakowoż pomimo tego wyborczego zwycięstwa, religijne, polityczne i socjalne położenie kraju, nietylko nie jest zupełnie bezpieczne, ale jest tak niezmiernie trudne i skomplikowane, że tylko wielki rozum i miara i ostrożność przywódców może poprowadzić Hiszpanję ku tym zorzom, jakie niedawno ukazywał Ojciec św. pielgrzymom hiszpańskim, przy uroczystem przyjęciu w Watykanie.

A na tę wielką trudność sytuacji składa się kilka przyczyn.

Przedewszystkiem powodzenie w wyborach zawdzięcza prawica nie swoim własnym siłom, ale przymierzu z radykalnem stronnictwem, które zwalcza wprawdzie socjalizm bo nie chce w kraju żadnej formy kolektywizmu, ale skądinąd jest zupełnie lewicowych zapatrywań. Przymierze to oparte na cichej umowie, że misję utworzenia rządu otrzyma nie prawicowiec, lecz radykał, znany w życiu politycznem Hiszpanji, Aleksander Lerroux, oczywiście bardzo komplikuje dzieło odbudowy zburzonego przez rewolucję wewnętrznego ładu. Co się tyczy specjalnie odbudowy religijnego i kościelnego życia, prawica dysponuje wprawdzie maleńką większością, bo może liczyć w tych sprawach na kilkudziesięciu centrowców, należących, czy to do t. zw. Ligi katalońskiej, czy do republikanów konserwatystów, ale oczywiście wobec ogromnej liczby centrowców radykalnych (102) i radykalnego rządu, ze wszystkiemi poczynaniami katolickiemi musi być niesłychanie ostrożna.

Powtóre w łonie samej prawicy niema jeszcze niestety zupełnej zgody. Nietylko bowiem dadzą się w niej wyraźnie odróżnić dwa kierunki, jeden, w którym przeważają preokupacje czysto polityczne i drugi, przykładający większą wagę do religijnych i kościelnych interesów, ale nadto w dziedzinie samej polityki wewnętrznej odgrywa niemałą rolę ten spór o ustrój monarchiczny czy republikański, który już w niejednym kraju źle się przysłużył katolickiej sprawie.

A przeciw tej prawicy ani dość jednolitej ani na tyle silnej, by mogła się obejść bez sojuszu z radykalizmem, stoi w tej chwili mniejszość, zgnieciona wprawdzie przy wyborach i dlatego na terenie parlamentarnym nie niebezpieczna, ale do czerwoności rozpalona nienawiścią sekciarską i zdecydowana nie przebierać w środkach oporu. Gwałtowne rozruchy i próby strejków, które po wyborach to tu to tam wybuchały w całej niemal Hiszpanji, można niezawodnie uważać za zapowiedź, że wywrotowcy nie cofną się przed żadną metodą walki. Zachodzi poważna obawa, że jeżeli nowy rząd w dość szybkiem tempie nie poprawi gospodarczego położenia kraju — a jest to w tych warunkach niemiezmiernie trudnem zadaniem — to agitacja anarchistyczna

i komunistyczna, która za poprzedniego rządu tak szerokie zataczała kręgi, znajdzie dla siebie grunt aż nadto podatny.

A wreszcie utrudnia sytuację sam ogrom pracy, jaki czeka w tej chwili na rozumne a mężne dłonie nowych sterników krajowej nawy. Nietylko trzeba usuwać ruiny, któremi z jakąś frenetyczną zajadłością pokryła cały kraj, we wszystkich dziedzinach życia, świeżo zdetronizowana partja; nietylko trzeba umiejętnie stawić czoło tym nowym a tak ogromnym problemom chwili obecnej, które w kraju tak silnie wstrząśniętym, jak Hiszpanja, muszą dać się odczuć dotkliwiej jeszcze, niż gdzieindziej, ale trzeba naprawić bardzo dużo poprzednich zaniedbań, które stały się bądź to przyczyną rewolucji, bądź przygotowały dla jej rozwoju odpowiednie warunki. Trzeba będzie rozbudować cały aparat rzeczywistej akcji katolickiej, zaczynając ją od prawdziwego religijnego uświadomienia mas; trzeba będzie usunąć charakterystyczny dla Hiszpanji, a niezmiernie szkodliwy, brak równowagi między obrzędem i zewnętrznemi formami pobożności, a katolickiem ż y c i e m, zwłaszcza społecznem; trzeba będzie wszelkiemi siłami starać się naprawić społeczny i gospodarczy ustrój, wyrównując zbyt głęboką przepaść między klasami posiadającemi a skrajną nędzą proletarjatu, który zwłaszcza w południowych prowincjach, radykalizuje się głównie pod wpływem dotkliwego niedostatku; trzeba będzie w tym kierunku wychować nietylko klasy niższe, gdzieniegdzie bardzo przez te dwa lata zdziczałe, ale i klasy wyższe, którym bardzo jeszcze zbywa na zmyśle społecznym, a nawet szerokie koła kleru, który przeważnie nie stanął dotąd na wyżynie współczesnych duszpasterskich zadań.

Praca więc ogromna, a tem trudniejsza, że świeżo narzucona konstytucja, która nieomal na całej linji zdrowe reformy utrudnia, nie da się na legalnej drodze zmienić przed dwoma laty. Usunięcie jej zaś na drodze przewrotu jest zawsze niebezpiecznym eksperymentem, bo niesie za sobą nowy, potężny wstrząs, który skołatanemu bez tego społeczeństwu nie może wyjść na zdrowie. Zostaje więc tylko bardzo cierpliwa, bardzo spokojna, bardzo przewidująca praca u podstaw.

A wobec takiej sytuacji nie da się jeszcze przewidzieć, kiedy będzie można przystąpić do uleczenia najcięższych ran, rewolucją zadanych, t. j. do odnowienia zerwanego konkordatu ze Stolicą Apostolską, do cofnięcia, przynajmniej *via facti*, zakazu nauczania przez duchownych, to znaczy do podźwignięcia lub zachowania całego niemal szkolnictwa kraju, do przywrócenia rozwiązanego oficjalnie zakonu Towarzystwa Jezusowego. Zapewne mają rację ci ludzie, którzy sądzą, że w tych wszystkich sprawach należy działać bardzo

powoli, by gwałtowną przemianą kursu nie zrażać koniecznych dotąd sprzymierzeńców z radykalnego centrum i nie rozgoryczać do ostatka mniejszości opozycyjnej oraz pozwolić by sam wielki lekarz, czas, uspokoił wzburzone umysły i ułatwił bardzo trudne pierwsze kroki.

Z pocieszających objawów zanotować trzeba bardzo znaczne rozbudzenie czynnego katolicyzmu w szerokich kołach młodzieży obojej płci, niemały rozwój katolickiej prasy, a przedewszystkiem pojawienie się takiego wodza na wielką miarę, jakim jest kierownik *Acción popolar*, wybitnie zdolny i dzielny José Maria Gil Robles. Daje się też skonstatować jakieś wytrzeźwienie i ożywienie w masach ludowych. Wywrotowcy przebrali jednak miarę i poszli dalej na lewo niż to mogła znieść tradycyjnie przywiązana do Kościoła hiszpańska dusza. Szczególnie kobiety katolickie odegrały w tem otrzeźwieniu wielką rolę. Charakterystycznym znakiem zmiany nastrojów społeczeństwa jest bezprzykładne powodzenie, jakie zdobył sobie na scenach Hiszpanji wspaniały dramat J. M. Pemán'a pod tytułem *El divino impaciente*, który na tle dziejów św. Franciszka Ksawerego, apoteozuje wyszydzane doniedawna i obrzucane błotem, Towarzystwo Jezusowe.

Na łamach kilku dzienników krajowych i zagranicznych pojawiła się w ostatnich tygodniach wiadomość, jakoby Ojciec święty nosił się z zamiarem zwołania powszechnego soboru i jakoby na jego rozkaz podjęto już w tej mierze przygotowawcze prace. Jeśliby ta głucha dotąd wieść miała okazać się prawdziwą — niestety niema jeszcze żadnych pewnych znaków, które zdawałyby się ją potwierdzać — to mielibyśmy tu do czynienia z faktem, doniosłości wprost nieobliczalnej, wobec którego zabiłyby serca wiernych dzieci Kościoła najżywszą radością. Bo sobór powszechny jest to zawsze potężny przypływ światła z nieba, zdolnego na wieki całe oświecić umysły, rozgrzać serca, wytknąć właściwe kierunki katolickiej pracy i jest to ogromny impuls, którego ożywcze działanie udziela się od centrum najdalszym kończynom i komórkom kościelnego organizmu. Dziś zwłaszcza po tylu walkach duchowych ostatnich lat dziesiątków, w obliczu tylu otwartych jeszcze problemów, w brzasku nowej epoki, jaka niezawodnie rozpoczyna się dla świata, byłby z pewnością sobór powszechny nieprzebranem źródłem wszelkich błogosławieństw.

Rzecz prosta jednak, że realizacja tej myśli jest jedynie w ręku Bożem i w ręku Bożego na ziemi zastępcy. Pragnąć tego wielkiego aktu kościelnego życia, można; o przyspieszenie tej chwili łaski modlić się wolno a nawet należy, ale

trzeba z drugiej strony strzec się wszystkiego, co mogłoby tej ogromnej sprawie jakkolwiek zaszkodzić. Mogą zaś zaszkodzić wszelkie bałamucenia opinji czy to przedczesnemi zapowiedziami, czy bardziej jeszcze, nierozważnem i nieobjektywnem oświetlaniem podjętych rzekomo planów.

Otóż w tej mierze popełniono u nas — w najlepszej zapewne intencji — kilka pomyłek.

Przedewszystkiem w zupełnie oczywisty sposób rozmija się z prawdą przypuszczenie, jakoby sobór miał być zwołany głównie czy też wyłącznie dla dogmatycznego określenia Wniebowzięcia Matki Bożej. Jakkolwiek bowiem ta sprawa jest doniosła i sercom chrześcijańskim bardzo droga, nie stoi ona sama przez się w należytej proporcji do tak olbrzymiego przedsięwzięcia, jakiem byłby dziś zwłaszcza, sobór powszechny. Jeśliby on istotnie miał przyjść do skutku, to bardzo być może, że byłaby na nim i mowa o Wniebowzięciu Najśw. Panny, ale przedewszystkiem wysunęłyby się na pierwszy plan obrad inne zagadnienia pierwszorzędnej wagi. Najpierw wróconoby z pewnością do kwestyj, których nie zdołał roztrząsnąć przerwany sobór watykański, a potem znalazłyby się na tapecie te przeróżne doniosłe problemy, które w doktrynalnej i praktycznej dziedzinie wyłoniły się w nowych czasach. A tych problemów jest bardzo wiele w zakresie rodziny i wychowania, stosunku Kościoła do państwa i do rodzącego się nowego ustroju społeczeństw, akcji katolickiej na wewnątrz i akcji misyjnej na zewnątrz, żeby wielu innych palących kwestyj nie dotknąć.

Powtóre wypada przypomnieć, że powołanymi z prawa członkami soboru, są tylko ci, których *Duch Święty położył biskupami, aby rządzili Kościół Boży,* t. j. sprawujący zwyczajną jurysdykcję, pasterze poszczególnych diecezyj, pod głową swoją, biskupem rzymskim czyli papieżem. Ktokolwiek poza nimi bywa lub może zostać wezwany do udziału w tym najwyższym sejmie całego chrześcijaństwa, ten dostępuje tego zaszczytu jedynie z woli i z łaski Namiestnika Chrystusowego oraz w takiej mierze i takiej roli, jaką on mu wyznaczy. W ten sposób bywają wezwani do uczestnictwa biskupi tytularni, nie sprawujący rządów żadnej diecezji, niezależni opaci, najwyżsi przełożeni zakonów, a niekiedy i przedstawiciele katolickich szkół lub wszechnic. Wogóle jednak teologowie, nie posiadający biskupiej godności bywają powoływani tylko do pracy w komisjach i ich sekcjach, która dokonywa się poza ściśle wziętym soborem i przygotowuje tylko materjał pod jego obrady.

Stąd już widoczna, że trzeba zaliczyć do zupełnie bezpodstawnych urojeń, tę wielką, decydującą rolę, jaką wedle pewnych dzienników miałoby na przyszłym soborze odegrać

Towarzystwo Jezusowe. Jezuici mogą i zapewne będą soborowi najgorliwiej służyć, jak służyli lat temu 65 biskupom zebranym na Watykanie; mogą z innemi zakonami czy instytucjami katolickiemi kierować prośby do Stolicy św., by tę lub ową prawdę zaliczono pomiędzy określone dogmaty wiary, albo w ten lub ów sposób sformułowano prawo kościelne, ale bezpośredni ich wpływ na sobór na tem się kończy. Pozatem stoi im otworem tylko ta odległa współpraca, do której zresztą w większej lub mniejszej mierze powołane są wszystkie dzieci Kościoła, żeby przez modlitwę, ofiarę i wogóle intensywne życie duchowne dopomagać od wewnątrz rozwojowi tych prawd i praktyk, które w ciepłej atmosferze soboru mogą i powinny jak nowe kwiaty zakwitnąć na kościelnej niwie.

Od tych jasnych a w każdym razie poważnych rozważań musimy niestety przejść do spraw, które nie są ani jasne ani poważne, a są natomiast bardzo a bardzo smutne. Legjon Młodych, który na pewien czas, zdawać się mogło, zaniechał swych niedorzecznych antyreligijnych harców, w numerach *Państwa Pracy* z 7 a potem 21 stycznia b. r. pozwala sobie już na coś więcej niż na antyklerykalne wycieczki, bo na stanowczą i zdecydowaną walkę z wszelką religją.

Na zdecydowaną walkę z wszelką religją — bo jeżeli w piśmie związkowem i sztandarowem ukazuje się artykuł który całe życie religijne redukuje do jakichś czysto subjektywnych, emocjonalnych stanów, a odrzuca zupełnie wszystkie dogmaty, aż do wiary w osobowego Boga włącznie, wszystkie obrzędy i praktyki, wszelkie formy organizacji kościelnej — to oczywiście mamy prawo powiedzieć, że cały związek idzie, a przynajmniej ma zamiar iść drogą zupełnej niewiary i mamy prawo ostrzec społeczeństwo i ciągle na nowo je ostrzegać, żeby pod tym względem nie robiło sobie żadnych iluzyj. Bo jakkolwiek wiemy doskonale — świadectwem jest tu każda szpalta *Państwa Pracy* — że w tych biednych, niedowarzonych, rozpaczliwie niedouczonych głowach, kłębi się jeszcze i roi od najróżniejszych, sprzecznych ze sobą i rozbrajająco niemądrych konceptów, musimy ich elukubracje przynajmniej o tyle brać na serjo, żeby wierzyć, że choć to jest prawdziwym i świadomie obranym ich dogmatem, co wybija się jako dominanta na czoło wszystkich ich publicystycznych występów. Już zaś tą dominantą jest stanowczo obok radykalizmu społecznego, który zaledwie jeszcze różni się od programu czystego bolszewizmu, zacięta nienawiść wszelkiej religji. Nie chodzi tu już bowiem o katolicyzm, czy protestantyzm czy żydostwo; solą w oku jest im jaka-

kolwiek wiara w duchowy nadprzyrodzony świat, w wieczne człowieka przeznaczenie, w Boga, Chrystusa i Kościół. Z tem wszystkiem zrobił Legjon Młodych, oficjalnie przynajmniej, *tabula rasa*, zostawiając jedynie do woli każdego nieokreślone, bezprzedmiotowe uczucia.

Rozumie się samo przez się, że nie może tu być mowy o polemice, bo trzebaby zacząć od a, b, c, apologetyki, nie już chrześcijańskiej ale elementarnie spirytualistycznej. Nie może też narazie być mowy o jakiemś nawracaniu oszołomionych, po dziecinnemu buńczucznych młodych ludzi, którym się zdaje, że oni otwierają nową jakąś erę i że są budowniczymi nowej Polski. Na to nawrócenie, przynajmniej u wielu, z pewnością czas przyjdzie, gdy zaczną trzeźwieć głowy i szlachetnieć serca pod prawdziwym wpływem hasła w którem głoszą, że „naszą szkołą jest życie".

Godzi się jednak postawić jedno pytanie, nie już pod adresem tych obałamuconych, co na ślepo przyjmują dyrektywy i impulsy, ale pod adresem tej niewidzialnej, choć dobrze znanej ręki, która trzyma nici i porusza wszystkie figurki tej fatalnej imprezy:

cui bono?

W jakim celu to podkopywanie wszelkiej wiary i zuchwałe szarganie wszelkich świętości? W jakim celu gwałtowne zrywanie ze wszystkiem, co tylko w Polsce było wielkie i piękne? W jakim celu zaszczepianie u nas ohydnej bolszewickiej ideologji, jeśli o ideologji jeszcze może tu być mowa?

Czy tego potrzebuje obóz Marszałka? Czy bez tego nie ostoi się nowa i silna Polska? Czy takich dróg i takich usposobień wymaga — konieczna skądinąd — przebudowa gospodarczego życia i społecznego ustroju? Czy przeciwnie każdy roztropny nie widzi, że nieubłagana walka, którą Legjon Młodych musi rozpętać, stanie się grobem i rządzącego stronnictwa i silnej Polski i zdrowej odnowy naszego społecznego organizmu?

Bo możecie się łudzić, panowie z Legjonu, że stoi przeciw wam tylko 600.000 czytelników „Rycerza Niepokalanej"! Stoją znacznie większe siły, których nie jest roztropnie lekceważyć czy ignorować. Obałamuconą, wewnętrznie zgangrenowaną część młodzieży możecie pozyskać; olbrzymia większość Polski, prawdziwej, wiernej Polski — stanie przeciw wam i przeciwstawi wam opór, którego pokonać nie zdołacie.

Ale prócz tego ostrzeżenia, skierowanego do samego Legjonu, ma prawo cała katolicka Polska, postawić jedno jeszcze pytanie pod adresem tego Rządu, któremu chce móc ufać, który pragnie czcić i szanować:

Jak to się dzieje, że taka organizacja jak Legjon Młodych może publicznie i bez żadnego zaprzeczenia rekomendować się przynależnością do rządowego obozu i przyznawać się do ideologji duchowego Wodza nowej Polski?

Jak to się dzieje, że Rząd, który przecież nie chce być niekatolickim, nie protestuje przeciw związkowi, który, rzekomo po myśli Rządu, podkopuje publicznie wszelką religję?

Jeżeli Legjon Młodych to niepojętne, niesforne dzieci, które źle rozumieją i wypaczają naukę swych mistrzów — to trzeba te dzieci mocną ręką powściągnąć i solidarności z ich hasłami jawnie się wyprzeć. Ale ze względu na dobro Polski i na powagę Rządu nie można na to pozwolić, by miała choćby pozory prawdy opinja, że to są tylko „straszne dzieci", które głośno i za głośno opowiadają to, co starsi w domu mówią pocichu. Gdyby ta opinja miała się przyjąć, a w obecnym stanie rzeczy ma potemu niestety wszystkie szanse, stałaby się wielka i może niepowetowana szkoda, której konsekwencje w niedalekiej przyszłości stanęłyby w jasnem świetle.

Według naszego głębokiego przekonania, sprawa Legjonu Młodych powinna niedługo wejść w stadjum stanowczego rozstrzygnięcia.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Polski Komitet Walki z Handlem Kobietami i Dziećmi.

Jeśli od czasu do czasu, u nas także, pojawiają się w prasie notatki, jakoby handel kobietami i dziećmi dziś już nie istniał, to podług wszelkiego prawdopodobieństwa są one inspirowane, pośrednio przynajmniej, przez interesowane osoby. Bezwątpienia, wobec tego dobrowolnego i w pierwszym rzędzie nie materjalną lecz moralną nędzą popieranego handlu, jaki w tej dziedzinie uprawia się codziennie, handel zbrodniczy, prowadzony przez osoby postronne i specjalne organizacje handlarzy żywym towarem, schodzi rzeczywiście do cyfry znikomej — ale nie ustał on bynajmniej, trwa dalej na Zachodzie i na Wschodzie, na hańbę ludzkości i ze straszną krzywdą jego ofiar.

Podług sprawozdania Centralnego Biura Międzynarodowego Zwalczania Handlu Kobietami i Dziećmi przy naszem Ministerstwie Spraw Wewnętrznych, wykryto w Polsce w r. 1931 i skierowano na drogę sądową 276 wypadków sutenerstwa i alfonsostwa (z tego w 224 wypadkach przestępstwo zostało udowodnione), oraz 275 wypadków stręczenia do nierządu w innej formie (234 wypadków udowodnionych). W tymże roku zaginęło bez

wieści 31 kobiet w wieku od 15—24 lat. W r. 1932 ujawniono i skierowano na drogę sądową wypadków powyższych 268.[1])

Wypadków podobnych byłoby zapewne znacznie więcej, gdyby akcji niegodziwych czynników nie paraliżowała czujna działalność „Polskiego Komitetu Walki z Handlem Kobietami i Dziećmi" (Warszawa, ul. Chocimska 24), o którym na łamach *Przeglądu Powszechnego* wspominaliśmy już parokrotnie.[2]) Istniejący od r. 1923 i od r. 1933 oparty o nowy statut, dostosowany do potrzeb obecnych, stanowi on główny ośrodek prac, wykonywanych w wielkiej części przez różne organizacje społeczno-opiekuńcze, z pośród których na pierwsze miejsce wybijają się T-stwa Ochrony Kobiet: katolickie, protestanckie i żydowskie. Działalność jego w Polsce ożywiła się bardzo po Międzynarodowym Kongresie dla spraw walki z handlem żywym towarem, odbytym w Warszawie w r. 1930, niestety oszczędności budżetowe zmusiły Komitet już w następnym roku do ograniczenia prac i zlikwidowania niektórych Misyj Dworcowych, roztaczających opiekę nad przejeżdżającemi dla celów zarobkowych dziewczętami. Mimo tej redukcji plon pracy był jeszcze wielki, gdyż w okresie od 1 stycznia 1931 r. do 31 grudnia 1932 r. z pomocy Misyj Dworcowych skorzystało 241.905 osób; udzielono noclegów 144.289, informacyj 129.540, innych rodzajów pomocy 168.885.

Również bilans pozostałych prac P. Komitetu we wspomnianym okresie sprawozdawczym przedstawia się bardzo dodatnio, tak w kraju, jak na terenie międzynarodowym. Czynna interwencja w swoim zakresie pracy, kilkadziesiąt tysięcy plakatów ostrzegawczo-propagandowych dla emigrantek, wraz z broszurami informacyjnemi, badanie warunków pracy i płacy kobiet, zajętych w lokalach rozrywkowych, akcja przeciw podejrzanym ogłoszeniom w prasie, współpraca nad projektem ustawy o zwalczaniu nierządu odpowiednich części oraz polskiego Kodeksu Karnego, a poza tem rozległa korespodencja i żywy kontakt z władzami i organizacjami w kraju i zagranicą, wszystko to stanowi ogrom pracy wykonanej przez Zarząd, z prezesem Min. Dr. W. Chodźko na czele. Parę innych prób — utworzenia przy Ministerstwie Sprawiedliwości centralnego referatu dla spraw walki z handlem kobietami i dziećmi, oraz sprawa opieki nad Polkami w Ameryce Południowej — musiały zostać odłożone na później jedynie z braku funduszów.

W lutowym zeszycie *Przeglądu Powsz.* z roku ubiegłego wspomnieliśmy o programie Konferencji Przygotowawczej, odbytej z końcem sierpnia 1932 r. w Stockolmie, która ustaliła termin i porządek IX Międzynarodowego Kongresu, jaki miał miejsce

[1]) Dane te i bliższe szczegóły podaje Sprawozdanie z działalności Polskiego Komitetu Walki z Handlem Kobietami i Dziećmi za czas od 1. I. 1931 do 31. XII. 1932 (Warszawa 1933, str. 56), na str. 15—42.

[2]) *Przegląd Powszechny* styczeń 1931 r., str. 53 i luty 1933 r., str. 254.

w Berlinie w czerwcu 1933 r. Polski Komitet reprezentowany był na obu zjazdach, a sprawozdanie z kongresu berlińskiego zamieściła p. Halina Siemieńska *w Warszawskiem Czasopiśmie Lekarskiem* (r. 1933 nr. 42 str. 708). Tematy tam poruszone — dotyczące handlu żywym towarem i prostytucji — były bardzo interesujące, podobnie jak sprawozdanie z działalności komitetów narodowych oraz z badań nad stanem handlu kobietami na Wschodzie. Smutnem tylko było stwierdzenie, nie po raz pierwszy zresztą, że walka z handlem żywym towarem na terenie międzynarodowym natrafia w praktyce na niepokonalne wprost przeszkody z powodu stanowiska niektórych państw, stosujących u siebie system reglamentacji. Na tem polu widoki powodzenia są ciągle jeszcze dalekie; tem bardziej trzeba wytężyć siły w kraju, zwłaszcza w Polsce, która stanowiła oddawna pomyślny teren dla niegodziwego procederu.

S. P.

Jesteśmy proszeni o zawiadomienie Czytelników, że od 28 – 30 sierpnia 1934 roku odbędzie się w Poznaniu pod protektoratem Jego Eminencji Księdza Kardynała - Prymasa Hlonda Międzynarodowy Kongres Tomistyczny. Przedmiotem konferencyj będą aktualne zagadnienia moralne i socjologji tomistycznej. Udział wybitnych uczonych zagranicznych i polskich zapewniony.

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

Druk ukończono dnia 26 stycznia 1934.

Fermenty religijne w Trzeciej Rzeszy.

Nie ulega wątpliwości, że w Trzeciej Rzeszy dokonuje się rewolucja religijna, która sięga dalej aniżeli sięgnęła reformacja Lutra i Kalwina. Teorje narodowo-socjalistyczne łączą się w zwarty pogląd na życie tak, iż dopiero w jego ramach miałyby się mieścić wszelkie inne idee, nie wyłączając religijnych. Między światopoglądem chrześcijańskim a narodowo-socjalistycznym istnieją stale wysokie napięcia, które raz po raz wyładowują się w głębokich przemianach religijnych, aczkolwiek wiadomości o nich przenikają zagranicę tylko w stłumionych echach. Dzisiaj idzie już o to, czy idee narodowo-socjalistyczne dadzą się pogodzić z zasadami chrześcijańskiemi czy nie. Z lewicy, z rusztowania budującego się dopiero kościoła germańsko-narodowego, jego budowniczy, hr. Reventlow woła głośno „nie", dodając pod adresem kard. Faulhabera: jeżeli chcesz tańca, będziesz go miał. Ze strony katolickiej nie padło zasadnicze „nie", gdyż nie chce się doprowadzić do konfliktu, któryby Trzecią Rzeszę pogrążył w anarchji wojny religijnej. Znamiennym jest fakt, że hr. Reventlow zwraca się do kard. Faulhabera jako do przeciwnika, chociaż dwie trzecie ludności niemieckiej należą do wyznań ewangelickich. Widocznie uważa wyznania te za bezkształtną, plastyczną masę, którą wchłonie w siebie nowy Kościół tak, iż decydująca walka rozegra się tylko między dwoma przeciwnikami.

Rewolucje powojenne dokonały się w dwóch państwach katolickich, wywołując także konflikty w dziedzinie religijnej; ale zarówno we Włoszech jak i w Hiszpanji walki rozegrały się na powierzchni życia, nie sięgając do jego głębin.

We Włoszech stworzono rychło podstawę zgodnego współżycia między Kościołem a państwem, gdyż wojny religijnej nie chciał ani d u c e, ani naród. W Hiszpanji świątynie i klasztory paliły tłumy, sfanatyzowane przez obce hasła i obcą propagandę, ale nie tknięto głębin życia; głębiny odezwały się dopiero w ostatnich wyborach, domagając się ładu i rychłego zakończenia zatargów religijnych.

Do głębin życia sięgnęły dwie inne rewolucje. Mimo różnic, mimo wzajemnego antagonizmu istnieje duże podobieństwo między rewolucją bolszewicką a narodowo-socjalistyczną w Niemczech, gdyż jedna i druga sięgnęły do korzeni religijnych w życiu zbiorowem, z tą tylko różnicą, że jedna postanowiła je całkiem wyrwać, druga zaś zamierza je wymienić. Podobieństwo pogłębia się tem bardziej, kiedy się zwróci uwagę na rodzaj fermentów, które się pojawiły w istniejących tu i tam kościołach.

W Rosji stanęła do walki najpierw stara cerkiew prawosławna z patrjarchą Tichonem na czele, lecz odrazu odczuła w sobie śmiertelną chorobę, która się w niej rozwinęła z wiekowego współżycia z caratem. Jej szeregi przerzedziła znacznie cerkiew nowa, cerkiew Żywa, ta, która razem z bolszewikami chciała przebudować nietylko społeczeństwo ale i własny ustrój, wyciągając dłoń do samych korzeni religijnych. Warto dzisiaj przypomnieć to, co w ogniu rewolucji religijnej pisał prof. Titlinow w programowej broszurze (*Nowaja Cerkow*, Moskwa 1923 r.). Według niego w nowej, Żywej cerkwi wiara nie jest martwą literą jak w cerkwi starej, lecz jest bezpośredniem wyczuciem bóstwa, stając się przez to źródłem różnych wyznań religijnych. Myli się, kto uważa chrześcijaństwo za księgę zamkniętą, gdyż w rzeczy samej jest ono rzeką wiecznie płynącą, która ciągle zmienia swe wody, skoro tak, skoro chrześcijaństwo i religja są nieustającą nigdy twórczością duchową, to trzeba odrzucić historyczną dogmatykę a z liturgji stworzyć narzędzie natchnień religijnych i prorockich przeczuć. Na nieszczęście wiecznie płynąca rzeka Żywej cerkwi zaczęła się niebawem dzielić na różne ramiona, na „Odrodzenie" Antonina, na „Sodac" Wwiedeńskiego dla postępowej inteligencji i na „Cerkiew robotniczą", a ramiona rozlewały się w szerokie

i płytkie strugi, które znikały gdzieś w zoranej przez rewolucję ziemi rosyjskiej. W wielkiem ognisku rewolucji bolszewickiej zjawiła się nowa religja, w której na ołtarzach miejsce Boga zajęły ideały komunistyczne wraz z Leninem jako ich symbolem. Z ogniska ateistycznego szły niszczące płomienie na cerkiew Żywą i cerkiew starą; trzymał się jeszcze Kościół katolicki, ale po oddzieleniu się byłego Królestwa Polskiego był on szczupłą wyspą w czerwonem morzu sowieckiem.

W podobny sposób ugrupował się prąd religijny w Trzeciej Rzeszy, gdyż na jego lewem skrzydle pali się rewolucyjne ognisko germańskiego kościoła, skąd idą przewrotowe prądy na żywą cerkiew „Niemieckich chrześcijan" (Deutsche Christen), na starą cerkiew konserwatywnych ewangelików i na społeczeństwo katolickie. Żeby zrozumieć atmosferę, w której dokonuje się rewolucja religijna w Niemczech, trzeba sobie przypomnieć jak kilka lat temu pastor kalwiński, prof. Karol Barth ostrzegał przed prądami, w których rozpływają się wierzenia chrześcijańskie [1]). Prądy w niemieckim protestantyźmie szły z dwóch źródeł. Z założeń filozoficznego subjektywizmu dochodziło się w dziedzinie religijnej do skrajnego antropocentryzmu, gdzie już nie Bóg był podstawą istnienia dla człowieka, lecz przeciwnie, człowiek stawał się racją istnienia dla Boga, skoro on wydobywał ze siebie Boga i całe życie religijne, jako cząstkę składową kultury. Drugi prąd rozkładowy płynął z przesadnego historyzmu, dla którego niema żadnej różnicy między wartościami, tak, iż wszystko, co było i jest, budzi interes jedynie przez swą przemijającą faktyczność. Ujmując każdą religję bez różnicy jako fakt dziejowy, odmawiano także chrześcijaństwu wszelkiej niezmiennej wartości. Przeciw obydwu prądom rozkładowym wystąpiła „szkoła dialektyczna" Barthа i Gogartena, [2]) wołając, że należy wrócić w religji do teocentryzmu, gdzie człowiek tłumaczy się przez Boga a nie Bóg przez człowieka, gdzie w czci i lęku pada się przed Bogiem transcendentnym, a nie wsłuchuje się z zachwytem w tętno własnego serca.

[1]) E. Przywara, *Ringen der Gegenwart*, Augsburg 1929, t. I, str. 155—164.

[2]) E. Przywara, t. II, str. 669—729.

Zjawia się pytanie czy ruch narodowo-socjalistyczny wpłynął przekształcająco na umysłowość niemiecką w dziedzinie religijnej. Wpłynął niewątpliwie, ale nawiązał do dwóch prądów rozkładowych a nie do „szkoły dialektycznej". Wpłynął na prąd pierwszy, bo religja zjawia się obecnie nietyle jako przejaw świadomości jednostkowej, ile raczej jako wytwór życia zbiorowego tętniącego w obrębie tej samej rasy i krwi. Charakter podmiotowy ujęcia i tu nie zniknął, ale otrzymał szerszą podstawę, sięgając tak daleko, jak daleko sięga życie rasy czy narodu. Zmieniła się także cecha drugiego prądu rozkładowego, gdyż miejsce historyzmu zaczyna zajmować filozofja dziejów, która zwraca się jednem obliczem do przeszłości, drugiem do dalekiego i bliskiego jutra.

W takiej atmosferze toczy się cicha raczej aniżeli głośna walka, ale walka stanowcza o samo pojęcie religji w czterech wymienionych już obozach. Dodać tylko należy, że do walki religijnej wnikają niejednokrotnie dawne przyzwyczajenia polityczne i nowe ambicje, ale współczynniki te można przynajmniej abstrakcyjnie oddzielić od religijnych zagadnień. Jednemu tylko dziwić się nie trzeba, temu, że religja w Niemczech się laicyzuje, przyjmując na miejsce Boga inne najwyższe wartości nato, ażeby je otoczyć nimbem świętości.

1. Niemal wyłącznie świecki pierwiastek występuje w budującym się kościele niemiecko-narodowym. Nie różni się on zasadniczo od sfanatyzowanego bolszewizmu, gdyż tu i tam wyklucza się Boga osobowego, transcendentnego, tu i tam wyklucza się Chrystusa z jego bóstwem, tu i tam zjawiają się już jako symbole religijne czerwone sztandary z tą różnicą, że na jednych płonie swastyka jako symbol germańskiej krwi i mocy, a na drugich goreją godła międzynarodowych ideałów. Chociaż obóz ten zaledwie powstał, to jednak należy się liczyć z tem, że u jego rewolucyjnego ogniska mogą stanąć miljonowe rzesze, które już poprzednio straciły wszelką wiarę w szeregach socjalistycznych.

Materjały palne znoszono do tego obozu ze wszystkich arsenałów, obcych i swoich, dalekich i bliskich. To też nie należy się dziwić, że w zapatrywaniach, głoszonych z niepohamowaną brawurą znajdują się idee, wzięte z pisarzy katolickich. Zwykle po katastrofach w życiu zbiorowem

nawoływano do zmiany dotychczasowego typu myślenia, indywidualistycznego i abstrakcyjnego na myślenie organiczne i całościowe. Po wielkiej rewolucji zarzucał Józef de Maistre encyklopedystom jako teoretykom dokonanego przewrotu, że mówili i ciągle mówią o człowieku wogóle i o ogólnem dla niego prawie państwowem, bez względu na przestrzeń i czas, chociaż rzeczywiście istnieje tylko Francuz, Niemiec czy Anglik, istnieje prawo dla określonego państwa, a nie dla państwa ogólnego ponad przestrzenią i czasem, bo co dla jednego organizmu społecznego stanowi źródło życia i siły, może się stać dla drugiego źródłem śmierci.[1]) Po rozgromie Prus przez Napoleona odzywał się w podobny sposób katolicki myśliciel Adam Müller a nie tylko Fichte,[2]) po klęsce Francji pod Sedanem zaczęli się odzywać w tym samym języku socjologowie francuscy, chociaż z tą różnicą, że odrywali zdrową myśl od jej metafizycznego podłoża; po wojnie światowej głosił w Austrji te same idee O. Spann.[3]) Organiczne, całościowe myślenie w dziedzinie społecznej zjawiło się po wojnie światowej także w Niemczech w programie narodowo-socjalistycznym ale zawsze w ścisłym związku z rasizmem i z prymatem polityki narodowo-państwowej ponad wszystko. Prymat polityki i rasizmu występują już u Kriecka i H. Schwarza, ilekroć mówią o zagadnieniach religijnych, ale dopiero u E. Bergmanna i A. Rosenberga zjawia się jako ostateczny wynik postulat kościoła narodowego.

W słowie wstępnem do czternastego wydania książki „O wychowaniu narodowo-socjalistycznem" ogłasza jej triumf sam autor, E. Krieck, obecny rektor uniwersytetu w Frankfurcie nad Menem.[4]) Upojony jej faktycznem powodzeniem oświadcza z zachwytem Krieck, że ona ujęła po raz pierwszy

---

[1]) S. Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Paris 1923, str. 181—185.

[2]) E. Krieck, *Die deutsche Staatsidee*, Jena 1917, str. 112—119.

[3]) Charakterystycznym jest fakt, że prof. H. de Vries de Heekelingen w dziele swem *Die nationalsozialistische Weltanschauung* (Berlin 1932) podaje między pięciuset cytatami z pisarzy narodowo-socjalistycznych także teksty z dzieł O. Spanna (str. 295, 405, 595).

[4]) E. Krieck, *Nationalpolitische Erziehung*, Leipzig, 1933.

w pojęcia naukowe i filozoficzne to, co się zaczęło budzić jako ferment w duszy młodzieży niemieckiej, ona dotarła do wielotysięcznej rzeszy nauczycielskiej, zdobywając ją dla swastyki, ona w przeciągu półtora roku doczekała się czternastu wydań, przyczyniając się w znacznej mierze do zwycięstwa Hitlera. Trzeba przyznać, że Krieck wysunął się na czoło teoretyków wychowania w Trzeciej Rzeszy, oddziałując silnie na sfery nauczycielskie. Z propagandą kościoła narodowego nie wystąpił, ale wygłosił szereg zapatrywań, które drogę do niego torują.

Niemal każde z nowszych dzieł E. Kriecka rozpoczyna się od zdania, że światopoglądy się zmieniają, biorą w siebie nowe pierwiastki, rosną i wyrażają się w kształtach coraz wyrazistszych. Wspomina autor o tem dlatego, by uzasadnić to, że w dziełach jego raz po raz zjawia się dalsze odstępstwo od dawnej myśli i krok naprzód w formułowaniu zapatrywań. Światopogląd Trzeciej Rzeszy nazywa dzisiaj Krieck „realizmem narodowo-heroicznym", dowodząc, że ma on swoją oś, dwie idee ogniskowe, idee szczytową oraz własną tablicę duchowych wartości.[1]) Jeszcze w „wychowaniu narodowo-politycznem" osią światopoglądu była religja,[2]) w najnowszym, zwięzłym artykule osią stała się już osoba Hitlera, ponieważ podniosła się do wyżyn symbolu, wyrażającego dążenia narodu. W dwóch ogniskach znajduje się idea krwi i idea gleby ojczystej, składając się razem na to, co się nazywa nieuniknionym losem narodu czy jego przeznaczeniem. W krwi mieszka przeszłość, rasa, konstytucja, więc z niej rodzi się los i charakter każdego człowieka. Z gleby ojczystej idą siły żywotne na jednostki i narody, z niej idą związki łączące z całym kosmosem tak, jak z krwi pochodzą związki, które łączą następujące po sobie w dziejach pokolenia. Losy niemieckiego narodu spełniły się przez rewolucję hitlerowską, która wkroczyła w strumień dziejowy nato, ażeby wskazać jego sens i w tem co było i w tem co będzie. Dopiero z wyżyny takiego stanowiska szczytowego dostrzega się jasno, jak zawsze z gleby i krwi snuły się dzieje

[1]) E. Krieck, „Völkische Erziehung aus Blut und Boden", *Internat. Zschf f. Erziehungswissenschaft*, Köln, 3 Jahrg., Hft. 3, str. 305—313.

[2]) *Nationalpolitische Erziehung*, str. 80.

niemieckiego narodu. Ale to nie wszystko, gdyż życie ludzkie toczy się między dwoma biegunami, z których jeden jest u góry, drugi u dołu, jeden nazywa się niebem i światłem, drugi ziemią i nocą. Nurt życia ludzkiego wydobywa się z nocy, z przeznaczenia, zaklętego w glebie i krwi, ale zadania swoje poznaje dopiero wówczas, kiedy zwróci się do bieguna górnego, wydobywszy się ponad próg świadomości. Dopiero wtedy dostrzega bowiem nad sobą tablicę narodowych wartości t. j. honoru, wierności, żołnierskiej cnoty i narodowej solidarności, rozumiejąc, że według nich trzeba świadomie kształtować charakter i nadawać mu ten a nie inny styl.

Światopogląd Kriecka nie zmienił się, aczkolwiek dzisiaj jego osią jest Hitler, tak jak dawniej była nią religja. Religja bowiem wyprowadza się z pędu życia, który idzie z krwi i przez nią, przez religję zdąża ponad siebie, by z zewnątrz i zgóry wprowadzić do siebie nowe wyższe siły. Pęd religijny wypowiada swą dynamikę w poezji i w poezji także dochodzi do swej treści doktrynalnej, która potem gromadzi koło siebie przekonania całej rasy w sposób spontaniczny, gdyż sama z głębin rasy się zrodziła.[1]) Ujętą w ten sposób religję wprowadza Krieck raz po raz do swej filozofji dziejów niemieckich, które mu się przedstawiają jako nieustanna walka dwóch duchów, własnego i obcego, germańskiego i chrześcijańskiego. Duch germański wychodzi z natury i umieszcza honor na naczelnem miejscu na tablicy wartości; chrześcijaństwo zaś naturę każe gnębić jako źródło grzechu, głosząc ideał mnicha.[2]) Przez Lutra odezwał się bunt ducha germańskiego przeciwko duchowi obcemu, ale Luter doszedł tylko do połowy drogi, chociaż wielką, istotną jego zasługą jest to, że przeniósł religję z Kościoła i sakramentów do serca ludzkiego, tam, gdzie się dokonują objawienia boże.[3]) Także Krieck podnosi bunt przeciwko chrześcijaństwu i wszelkiej religji, przyjmującej Boga transcendentnego, kiedy rozróżnia trzy typy religijne, prorocki, genjalny i heroiczny. Kto należy do typu pierwszego, pojmuje świat jako nicość wobec Boga, a Boga jako wszystko, jako absolutny ideał,

[1]) E. Krieck, *Dichtung und Erziehung*, Leipzig 1933, str. 7, 37, 39.
[2]) E. Krieck, *Menschenformung*, Leipzig 1933, str. 113.
[3]) Tamże, str. 125.

któremu trzeba się zupełnie oddać, ażeby zdobyć wewnętrzną wolność. Rozumując w ten sposób, nie musi się pogrążyć w pasywiźmie, ale nawet w aktywnem nastawieniu zderza się ciągle z dwoma innemi typami, które się zasadniczo wypowiadają w twórczości, choć w sposób od siebie odrębny. Typ genjalny głosi, że ma Boga w sobie, tego Boga, który stwarza w nim coraz nowe wartości w dziedzinie kultury, sztuki i techniki. Trzeci typ ma swą dominantę w polityce, więc też wychodzi z twardej rzeczywistości, z tragedji życia, z rasy i krwi, ażeby w służbie dla narodu stać się żołnierzem czy robotnikiem, wrogiem czy przyjacielem. [1]) Po zwycięstwie Hitlera góruje i górować musi typ trzeci, jak przed zwycięstwem górował typ drugi, liberalny, a zniknąć musi typ pierwszy z reakcją konkordatową i judaizmem. Typ pierwszy zrodził się w obcem, kościelnem społeczeństwie, więc też wchodzi w germański organizm jako coś z zewnątrz narzuconego. Dwie główne myśli Kriecka o narodzinach religji z własnej krwi i rasy oraz o obcości chrześcijaństwa będą się powtarzały w całym pierwszym obozie jako motywy do budowania osobnego, germańskiego kościoła.

Schwarz, profesor z Gryfji, mówił bezpośrednio po wojnie o Bogu, którego wydobywa się z własnej duszy, jak się wydobywa iskrę z krzemienia; [2]) ale niebawem miała się u niego zjawić idea Boga niemieckiego. Na widok powojennego osamotnienia Niemiec powstała w głowie jego myśl, że żadna trudność nie złamie narodu, jeżeli Bóg będzie u jego boku. Ale który Bóg? Bóg wspólny dla wszystkich narodów został pogrzebany w traktacie wersalskim, patrząc obojętnie na krzywdę niemiecką. Musi to więc być bóg własny, niemiecki. Pojęcie „boga niemieckiego" jest podwójnie nowem. Nowem jest z tego powodu, że przedstawia Boga tak, jak go widzą oczy niemieckie; nowem jest także dlatego, że mówi o Bogu, który się rodzi w duszach niemieckich. Już wcześnie, bo od czasów mistrza Eckharta, przedstawia się zdaniem Schwarza, Bóg dla oczu niemieckich jako nieskończoność, która się ciągle staje, a nie jako nieskończoność, która odwiecznie istnieje. Dla tych oczu naprawdę

[1]) *Nationalpolitische Erziehung*, str. 96—97.

[2]) H. Schwarz, *Das Ungegebene*, Tübingen 1921, str. 57—67.

aryjskich Chrystus idzie przez Germanję jako wódz, jako Heliand, któremu towarzyszy wierna drużyna bojowników. W związku z ruchem narodowo - socjalistycznym dodał Schwarz drugą nową cechę do pojęcia Boga, twierdząc. że z pośród rozmaitych form, w jakich się Bóg może zrodzić w duszy ludzkiej najsilniej przemawia do nas jedna: Bóg rodzi się dzisiaj jako ogień ofiarny we wszystkich sercach narodu tak, jak się rodził od początku jego istnienia, przenosząc się z pokolenia na pokolenie. Nie uznaje Schwarz, jakoby już z samej krwi kiełkowało życie boże, gdyż Bóg jest w tem, co się stwarza, a nie w tem co istnieje. A jednak krew łączy się ściśle z religją i narodzinami bożemi. Czysta krew nordyjska albo też przewaga jej pierwiastków na ziemi niemieckiej była oddawna cierniem w oku dla innych narodów, budząc w ich duszach niepohamowaną zazdrość. Ze strony niemieckiej trzeba strzec odziedziczonego przez krew szlachectwa, trzeba twórczą wolą wydobyć z szlachetnej krwi zaklęte w niej skarby, gdyż tylko na tej drodze dokonają się w niej narodziny niemieckiego boga. Nie istnieje żaden Bóg ponad dziejami, lecz Bóg w dziejach narodu sam się stwarza.[1]) Bóg transcendentny, do którego każe się modlić „szkoła dialektyczna" nie może iść z Niemcami i tylko z nimi, więc należy się od niego oderwać, a uznać tego, który się stwarza w dziejach niemieckiego narodu.[2])

Na poglądach Schwarza oparł Max Vanselow swą teorję wychowania, według której dziecko niemieckie należy wprowadzać w obcowanie duchowe z własnym narodem tak, iżby razem z nim uczestniczyło w narodzinach bożych. Centralną ideą wychowania winien zostać niemiecki mit, który każe wsłuchiwać się w głosy boże, idące z głębin narodu, każe się w nie wsłuchiwać nato, ażeby w nich dostrzec zadania chwili dziejowej.[3])

---

[1]) H. Schwarz, *Gottesfum im Volksfum*, Langensalza 1928.

[2]) H. Schwarz, *National-sozialistische Weltanschauung*, Berlin 1933. Str. 50—57.

[3]) Max Vanselow, *Metaphysik der Erziehnug*, Berlin 1930, str. 134, 225—250.

Materjały palne obcych i własnych arsenałów rzucają w rewolucyjne ognisko narodowego kościoła E. Bergmann, A. Rosenberg i hr. Reventlow. Jako historyk filozofji dzieli Bergmann dzieje myśli na trzy okresy, dowodząc, że wybiła już godzina okresu trzeciego, kiedy w masach ludzkich znika lęk przed utratą Boga osobowego, a wzmaga się kult dla wszystkiego, co świętość w własnej zawiera istocie. Święte piętna spoczywają na narodzie, na życiu duchowem człowieka i na przyrodzie, na przyrodzie przedewszystkiem, gdyż ostatecznie ona zrodziła dwie pierwsze świętości. By spełnić zadanie trzeciego okresu w dziejach ludzkich, należy zwalczyć wszelką filozofję idealistyczną, bez względu na to czy pochodzi ze źródeł greckich (scholastyka), czy też od Hegla, bo jedna i druga twierdzi, że istnieje czysty, absolutny duch przed materjalnym kosmosem, zapominając o tem, że duch zjawia się i zjawić się może tylko w oparciu o system nerwowy. Nie duch stworzył materję, lecz materja stworzyła ducha, nie Bóg stworzył człowieka na swe podobieństwo, lecz człowiek na swoje stworzył Boga. Nie Bergmann po raz pierwszy głosi w Niemczech myśl, że Bóg zawadza człowiekowi na jego drodze do budowania światopoglądu i moralnego ideału; ale to pewna, że nikt nie woła w Niemczech tak głośno jak on o stworzenie nowej religji, gdzieby na ołtarzach znajdowała się świętość od Boga oderwana i jemu przeciwstawiona. Trzeba też przyznać, że w Niemczech nikt brutalniej nie zdarł maski z twarzy tych, co w obozie protestanckim wiecznie igrali z nazwą Boga, nadając jej coraz to nowe znaczenia. Bergmann powiada krótko i jasno: jeżeli się chce nazwać potrójną świętość Bogiem, zgoda, ale trzeba sobie zdać sprawę z tego, że taki Bóg istnieje, ponieważ my tego chcemy, — chcemy coś czcić i do czegoś tęsknić. Jak wszelką dotychczasową religję, tak i chrześcijaństwo uznaje za wytwór ludzki, za wytwór rasy znużonej, śródziemnomorskiej. Nazywa je znowu religją obcą, ponieważ wniosła w zdrowe szczepy germańskie ideę rozkładową wybawienia przez interwencję obcą a nie przez własne siły; nazywa je religją okrutną, ponieważ powstrzymała pochód germański na Wschód w dzierżawy Czechów i Polaków. Gdyby nie ono, gdyby nie chrześcijaństwo, granice Germanji

dotykałyby dziś toczących się wód Jeniseju. Nie było i nie będzie narodowego wyzwolenia na gruncie chrześcijańskim, nie było i nie będzie dlatego, że chrześcijańskie świętości religijne znajdowały się za granicą Niemiec. Wybiła jednak godzina trzeciego okresu, więc trzeba pożegnać obce kościoły i budować kościół własny narodowy, w którym się będzie czciło potrójną świętość niemieckiego narodu, niemieckiej kultury duchowej i przyrody, nie zapominając nigdy o tem, że front bojowy trzeba skierować przeciwko Rzymowi. W dobie przejściowej można się zgodzić na konkordaty, ale zaostrzyć niemieckie żądania.[1])

Mogło się zdawać, że nowy kościół niemiecki przeznacza się wyłącznie dla elity, dla tych, którzy rozumieją język filozoficzny Bergmanna. Że jednak ambicje są inne, że sięgają tak daleko, jak daleko sięga mowa niemiecka, przekona się każdy, kto weźmie w rękę *Niemiecki mit XX wieku* Rosenberga. Nie można Rosenbergowi odmówić świetnego talentu pisarskiego i niezwykłej zdolności popularyzowania, więc też nic dziwnego, że w Niemczech czyta się książkę Rosenberga z takiem samem skupieniem, z jakiem się słucha mów Führera. Rosenberg zbudował w swej książce rodzaj gigantycznego tryptyku, gdzie trzykrotnie zjawia się wizja świata nowego na miejsce tego, który się już do połowy zapada w cienie przeszłości. Na czele pierwszego skrzydła tryptyku znajduje się zdanie: „rozpoczyna się dzisiaj jedna z tych epok, gdzie trzeba na nowo pisać dzieje świata", a dalej zjawia się olbrzymi obraz walki przeciwnych sobie wartości, walki, w której zwycięża rasa i krew przeciwko bladym abstrakcjom, honor przeciw miłości, buntowniczy mistrz Eckhart przeciwko biernemu mnichowi. Część środkową tryptyku, poświęcono sztuce germańskiej, rozpoczyna zapowiedź przebudzenia się uśpionych dotąd potęg uczucia i popędu. W trzeciej części wracają ciągle pojęcia marzenia i mitu, gdyż przez nie ma stanąć w jasnem świetle narodowy ideał heroiczny, który ma zająć na ołtarzach miejsce Boga osobowego i transcendentnego. Marzeniem nazywa Rosenberg myśl, która rozbudza w tym stopniu nasze uczucia, iż

[1]) E. Bergmann, *Die deutsche Nationalkirche*, Breslau 1933.

staje się motorem wszystkich tęsknot, pragnień i poczynań. Mit jednoczy w sobie wszystkie uczucia grupy społecznej, podnosząc je do wyżyny tego, co niedościgłe. Istniały dotąd cztery mity: jeden kościelny, katolicki, który mówi o zastępstwie Chrystusa na ziemi przez papieża, drugi żydowski, który głosił i głosi ideę narodu wybranego, trzeci Lutra, który się przywiązał niewolniczo do litery, do biblji, ostatni wreszcie liberalny, który obnosił po świecie blade hasła humanitaryzmu i swobody nieograniczonej dla jednostki. Wszystkie muszą dzisiaj ustąpić miejsca mitowi, który stawia heroiczny ideał na ołtarzach, ponieważ sam się zrodził z szlachetnej rasy i krwi nordyjskiej. Mit dwudziestego wieku, oparty o honor i cześć krwi sięga korzeniami daleko, bo aż do wieku XIV, do mistrza Eckharta, który się stał niemal symbolem heroicznego ideału i przez to, co powiedział o szlachectwie człowieka, o dobrej jego krwi, i przez to, że się zbuntował przeciwko temu co obce, przeciw Rzymowi. To prawda, że także głoszona przez chrześcijaństwo miłość ma swe walory, ale trzeba ją podporządkować germańskiemu honorowi, gdyż inaczej doprowadzi, jak w Rosji, do rozkładu i utraty godności osobistej. Winien w obozie zostać także Chrystus, ale heroiczny, ten, który przepędził z świątyni żydowskich przekupniów. Patos Rosenberga dochodzi do praktycznego wniosku: miljony tęsknią dzisiaj do niemieckiego kościoła narodowego.[1]) Do tych miljonów dołączą się te inne miljony Niemców, które jeszcze należą do kościołów chrześcijańskich, ale przejdą niezawodnie do jednego germańskiego obozu, bo czego nie zdoła zrobić polityka, tego dokona szkoła.

U Rosenberga, jak u innych, zjawia się laicyzacja religji, skoro na ołtarzach staje zamiast Boga, ideał heroiczny, oparty na rasie i krwi. Tu jak tam wydobywa się Boga ze siebie, lecz tylko nato, żeby się przekonać, iż się zrodził ze wspólnej krwi tej samej rasy. Protestantyzm zbyt długo mówił o Bogu, który jest tylko immanentnym a nie transcendentnym, zbyt długo mówił już nietyle o przeżywaniu, ile raczej o wyżywaniu Boga ze siebie, by nie miały stanąć

[1]) A. Rosenberg, *Der Mythus des 20 Jahrhunderts*, München 1933, str. 599 nn.

na ołtarzach same ludzkie wytwory czy bożyszcza. Jedno tylko trzeba dodać. Mówiąc z żywiołowym patosem o heroizmie, o szlachectwie duszy, o miłości mocnej, niezłomnej nie spostrzega się Rosenberg, że upaja siebie i drugich winem nie własnem, lecz wziętem z piwnic katolickich. Nie tu miejsce na to, żeby wskazać dokładnie genezę „szlachectwa duszy" i dowodzić, że ją zna się bardzo dobrze z herbarza chrześcijańskiego, że to „szlachectwo" nazywa się otchłanią duszy, *abditum mentis*, u św. Augustyna, szczytem duszy, *apex animae*, u św. Bonawentury, nobilità u Dantego i trubadurów i średniowiecznego rycerstwa, iskierką, *scintilla* także u św. Tomasza, no i wreszcie tak samo szlachectwem i *Seelenfünklein* u Eckharta. Wszystko to pochodzi z tego samego herbu chrześcijańskiego. Z klejnotem „szlachectwa", wziętem z myśli chrześcijańskiej, zrobiono to samo, co z innemi jej klejnotami, oderwano je od Boga i umieszczono na Jego miejscu, zapominając o tem, że z Niego brały swe blaski. Zlaicyzowawszy religię, wraca się otwarcie do germańskiego pogaństwa w rewolucyjnym obozie „Deutsche Glaubensbewegung". Wszelkie wątpliwości w tym kierunku rozproszył chyba berliński synod tego obozu z końca stycznia b. r., który zebrał się oficjalnie pod hasłem „walki pogańsko-religijnej". Między innemi dowodził prof. Hauer w swym referacie, że każdy inaczej przeżywa swego Boga, wytwarzając anarchję religijną. Obóz jego przyjmuje więc jako normę obowiązującą typ przeżywania w rasie nordyjskiej.

Siłą tego skrajnego skrzydła w niemieckim froncie religijnym jest przedewszystkiem słabość wyznań ewangelickich, gdyż ich przedstawiciele doprowadzili do tego subjektywizmu religijnego, od którego rozpoczynają teraz neopoganie, ażeby mu dać szerszą podstawę krwi.

2. Jak dalece niszczące płomienie z rewolucyjnego ogniska przerzucały się na dalsze obozy, dowodzą losy żywej cerkwi „Niemieckich Chrześcijan". Poznaje się obecnie raczej osobistości naczelne tego obozu oraz ich pracę organizacyjną, aniżeli ich doktrynę, gdyż w tej dziedzinie dokonuje się tam albo rozkład albo akcja ratunkowa.

Duch bojowy wszedł jako składnik istotny w atmosferę żywej cerkwi „Niemieckich Chrześcijan" między innemi dla-

tego, że do organizatorów należała grupa najmłodszych ochotników z wielkiej wojny. Ochotnikiem był Hossenfelder, ten, który się stał duszą całego ruchu i pisał pierwsze manifesty do społeczeństwa ewangelickiego. Drugi członek grupy, Fr. Loerz, okrył się sławą jako rekordowy lotnik na froncie zachodnim. Kapelanem wojskowym marynarki a potem kapelanem na froncie belgijskim był Ludwik Müller, dzisiejszy biskup Rzeszy. Na froncie francuskim walczył także biskup Fr. Peter. Do grupy najmłodszych dołączyło się kilku wybitnych i ruchliwych pastorów, jak Fr. Wieneke, K. Freitag, E. Kassel, prof. Hirsch i Kuptsch, były minister oświaty na Łotwie. Wyrazem bojowego nastroju w tym obozie była broszura Hossenfeldera p. t. *Unser Kampf*. Jak Mein Kampf Hitlera zwoływał całe Niemcy pod znak swastyki, tak *Unser Kampf* zapowiadał walkę z tymi, którzy nie wnijdą do tworzącego się obozu ewangelickiego. Młoda grupa będzie walczyła, gdyż bój jest ojcem życia: zanika życie tam, gdzie już nikt walczyć nie chce czy nie może.

W pracy organizacyjnej „Niemieckich Chrześcijan" istnieją dwie fazy, jedna przed wyborem Müllera na biskupa Rzeszy, druga po jego wyborze. W pierwszej przeważa wpływ Hossenfeldera i przeprowadza się uchwały kolegjalnie; w drugiej fazie zapanowała dyktatura duchowa L. Müllera. W pierwszej fazie wydano trzy dokumenty organizacyjne, t. j. Wytyczne dla „Niemieckich Chrześcijan" z marca 1932 r. Zasady dla Kościoła Rzeszy z maja 1933 r. i Statut organizacyjny z 11 lipca 1933 r. Między Wytycznemi a Zasadami istnieje ta różnica, że Wytyczne dają ogólne tylko dyrektywy dla rozwijającego się ruchu, podczas gdy Zasady zmierzają już do reorganizacji kościoła ewangelickiego pod natchnieniem młodej grupy. Wytyczne zapowiadają walkę na trzy fronty, widząc wrogów nietylko w marksizmie i centrum katolickiem, lecz także w szeregach konserwatywnych społeczeństwa ewangelickiego. Zapewniają, że grupa młodych dochowa wiary Lutrowi, ale także znajdzie miejsce dla pobożności heroicznej; uznają ideę miłosierdzia, jednak chcą ją uzupełnić przez hasło obrony narodu przed jednostkami mniej wartościowemi. Na uwagę zasługuje fakt, że już tutaj zjawia się paragraf aryjski, kiedy się ostrzega przed kon-

wersją żydów i mieszanemi małżeństwami. Na czas między ogłoszeniem Wytycznych a wydaniem Zasad przypadały wybory do gmin ewangelickich. Po pierwszym sukcesie w wyborach przystąpiła grupa młodych do dalszej akcji przez ogłoszenie Zasad. Według nich kościoły ewangelickie otrzymują organizację centralistyczną, tworząc jeden kościół Rzeszy, Reichskirche, złożony z niemieckich chrześcijan z wykluczeniem elementu niearyjskiego. Na czele kościoła ma stać biskup Rzeszy z wyznania ewangelickiego z wikarjuszem u boku z obozu zreformowanego. Ostatni paragraf zostawia dalszą budowę ustroju kościelnego pierwszemu biskupowi Rzeszy, który będzie miał do pomocy 10 biskupów prowincjonalnych. Wobec tak doniosłej przebudowy w Kościele rozpoczęła się gorąca walka najpierw o Zasady a potem o kandydata na biskupa Rzeszy. W walce nastąpiła interwencja pruskiego ministra oświaty i Zasady przyjęto 11 lipca jako statut organizacyjny. W walce o biskupa zainterwenjował niedwuznacznie przez radjo kanclerz Hitler na rzecz swego męża zaufania, Ludwika Müllera. To też na synodzie narodowym w Wittemberdze (27 września) wyszedł z wyboru Müller jako pierwszy biskup Rzeszy. Jednak walka między obozem „Niemieckich Chrześcijan" a konserwatystami nie miała się na tem skończyć zwłaszcza, że niebawem okazało się jak bardzo pogłębił się rozkład doktrynalny w nowym obozie.

Zamało było czasu na to, żeby „Niemieccy Chrześcijanie" mogli byli ogłosić większe dzieła teologiczne, ale już od września 1932 roku mieli w swych rękach 17 pism perjodycznych, które pilnie śledzono ze strony opozycji.[1]) Do wybuchu doszło 13 listopada na głośnem zebraniu w berlińskiej hali sportowej, kiedy dr. Krause jako główny referent głosił postulaty, które wywołały w całej Rzeszy burzę protestów. Mniejsza o to, że Müller i Hossenfelder oklaskiwali żądania, żeby odtąd także w kościele panowała zasada „wodzów"; mniejsza o to, że przychylnie odnosili się do paragrafu aryjskiego i do żądania lojalności wobec hitleryzmu na ambonie; to wszystko można było wytłumaczyć, ale tru-

[1]) Dla informacji zob. A. Dannenmann, *Die Geschichte der Glaubensbewegung*, „Deutsche Christen", Dresden 1933.

dno było zrozumieć, jak w obecności dwóch najwyższych dostojników niemiecko-chrześcijańskich można było się domagać usunięcia ze szkół Starego Testamentu i krzyżów oraz takiego oczyszczenia Nowego Testamentu, iżby postać Chrystusa nabrała cech heroicznych.

Przypomniano sobie teraz, że skandaliczne tezy Krausego nie są wypadkiem izolowanym w obozie „Niemieckich Chrześcijan". Już przedtem dr. Kuptsch w broszurze *O rzeczywistym Chrystusie* oświadczył, że kanon ksiąg Starego Testamentu został zdruzgotany i minęły czasy, kiedy Stary Testament można było zaliczyć do Pisma św. — Z jednej strony odrzucało się Stary Zakon, a z drugiej strony zwracano się do filozofji dziejów, ażeby odkryć nowe źródło objawienia. H. Rückert chciał czytać w dzisiejszych wypadkach, jak w księdze objawień. Dr. Leffler oświadczył, że Bóg przemawia do niego przez prawo krwi i ziemi, przez Trzecią Rzeszę i Hitlera. Zaatakowano osobiście Müllera za to, że nazwał grzech pomyłką, która się naprawia przez lepsze poznania — i za to, że wiarę chrześcijańską utożsamia z zaufaniem w Bogu podobnem do tego, które łączy naród niemiecki z Hitlerem. [1]) W oskarżeniach Müllera mogła przemawiać animozja, ale referat Krausego świadczył naocznie o rozkładowych prądach, które się przerzucały z radykalnego skrzydła Reventlowa do obozu „Niemieckich Chrześcijan". Nastały dla Müllera twarde dni wskutek ataku opozycji konserwatywnej.

3. Grupy konserwatywne trzymały się zrazu w rezerwie, odpowiadając na wszystko milczeniem. Milczenie staje się jednak źródłem klęski wówczas, kiedy się budują nowe światy i zmieniają dawne ustroje, gdyż przeciwnik uważa je za objaw słabości. Toteż na początku roku 1933 obóz konserwatywny przeszedł do jawnej opozycji, jednocząc się w Pfarrer-Notbund. Sama nazwa wskazuje, że zdawano sobie sprawę z ważności rozgrywki. Symbolowi postanowiono przeciwstawić symbol, żołnierzowi żołnierza, który się okrył sławą jako dowódca trzech łodzi podwodnych. W przeciągu kilku tygodni skupiła się armja 6000 pastorów koło

[1]) *Zeit und Volk*, 1933 r., str. 1027.

dawnego marynarza Niemellera. Jak kiedyś Niemeller torpedował nieprzyjacielskie statki, tak teraz dwukrotnie zaatakował obóz „Niemieckich Chrześcijan". Pierwszy atak we formie protestu na synodzie w Wittemberdze okazał się słabym. Groźnym był natomiast atak drugi, przeprowadzony bezpośrednio po zebraniu listopadowem w berlińskiej hali sportowej. Siła uderzenia była tem większa, że szeregi „Niemieckich Chrześcijan" zaczęły się łamać przez wystąpienie z nich nietylko wybitnych pastorów jak Rückert, Kittel, Schumann, Gogarten, ale nawet biskupów Bawarji i Wirtembergji oraz odszczepieńców z Turyngji. Powiedziano, że opozycja uderzyła na Müllera z motywów tylko politycznych, ale biskupi nowej organizacji chyba z politycznych motywów nie opuszczali szeregów i zrobili to z wewnętrznej konieczności, patrząc na rozkład doktrynalny. — W dwa dni po wiecu berlińskim wręczyła opozycja Müllerowi protest, w którym domagała się potępienia tez Krausego, uchylenia uchwały o stosowaniu paragrafu aryjskiego, usunięcia Hossenfeldera z biskupstwa berlińskiego oraz przegrupowania w ministerjum duchownem, dodanem do boku biskupa Rzeszy. Widocznie nacisk był silny, skoro już nazajutrz Müller spełnił dwa pierwsze żądania, w kilka dni później (1 grudnia) wprowadził nowych członków do ministerjum i skłonił wreszcie Hossenfeldera do ustąpienia z biskupstwa. Opozycja triumfowała na całej linji, nie przeczuwając, że niebawem nastąpi jej pogrom. W cztery dni po dymisji Hossenfeldera wyraził Müller swą zgodę na wcielenie w szeregi Hitler Jugend 700.000 członków „organizacji młodzieży ewangelickiej". Na żądanie dymisji odpowiedział Müller 6 stycznia b. r. podwójnem zarządzeniem: jedno przywracało paragraf aryjski, a drugie zabraniało polityki kościelnej na ambonie. Na zarządzenia odpowiedzieli ze swej strony pastorzy (1300) odczytując 14 stycznia z ambon protest przeciwko Müllerowi z wypowiedzeniem posłuszeństwa z powodu propagandy pogańskiej. Nastąpiła interwencja Goeringa, złożenie z urzędu opozycyjnych pastorów i aresztowanie ich przywódców. — Żywa cerkiew „Niemieckich Chrześcijan" ogłaszała, że buduje teraz nazewnątrz, buduje swą katedrę, zostawiając sprawy wewnętrzne i doktrynalne do późniejszej dyskusji. Obóz

konserwatywny domagał się dyskusji doktrynalnej i od niej uzależniał możliwość przebudowy ustroju. Zderzenie dwóch obozów skończyło się klęską konserwatystów, zostawiając tylko wrażenie, że rozkładowe prądy z pierwszego ogniska idą ciągle w społeczeństwo protestanckie nie spotykając zapory w zasadniczej dyskusji ideowej. W całej tej walce najwięcej cierpią wierni, którzy naprawdę szukają Boga. W roku 1923 spotykałem w kościele św. Katarzyny w Petersburgu licznych prawosławnych na nabożeństwie. Kiedy ich zapytałem o powód, otrzymałem znamienną odpowiedź, że w kościele katolickim widzą zawsze, że taki sam kapłan stoi u ołtarza, a w ich własnych cerkwiach ogarnia ich niepewność na widok popa, gdyż nie wiedzą czy i jaka wiara mieszka w jego duszy. Jak ze Wschodu tak i z Zachodu liczne drogi prowadzą do Rzymu. [1])

4. Fakt zawarcia konkordatu między Stolicą Apostolską a rządem Trzeciej Rzeszy nie świadczy bynajmniej o aprobacie wszystkich poczynań i całej ideologji narodowo-socjalistycznej. Konkordaty zawierano z rządami protestanckiemi i socjalistycznemi dla ochrony życia religijnego katolików, nie zgadzając się przez to na światopogląd tych, którzy stali u steru.

Głosy krytyczne episkopatu niemieckiego i austrjackiego wskazały na światła i cienie w systemie narodowo-socjalistycznym w sposób ogólny, ale dyskusja szczegółowa ciągle trwa. Rząd niemiecki utrudnił w ostatnich dniach stanowisko katolików, oddając Rosenbergowi nadzór nad czystością światopoglądu narodowo-socjalistycznego. Odróżniało się w Rosenbergu urzędowego polityka od prywatnych jego zapatrywań, robiło się to z trudnością, lecz dzisiaj ta trudność co najmniej się zdwoiła. — W dyskusji rzadko zabierają głos pesymiści, bojąc się represyj; odzywają się więc albo optymiści albo ci, którzy patrzą w oczy rzeczywistości, nie lękając się ani świateł ani cieni.

Do optymistów należy wicekanclerz von Papen, kiedy w swej przemowie gliwickiej w połowie stycznia b. r. oświadcza, że narodowi socjaliści urzeczywistniają program encyklik

[1]) Dla informacji por. Walter Liebing, „Die innerkirchliche Lage im deutschen Protestantismus", *Zeit und Volk*, 1933, Hft. 24.

Leona XIII i Piusa XI, zbliżając do siebie pracodawcę i robotnika, człowieka i przyrodę, a tylko z nieporozumienia wypływają cztery zarzuty episkopatu austrjackiego, jakoby w hitleryzmie panowały: nienawiść rasowa, skrajny antysemityzm, skrajny nacjonalizm i dążność do narodowego kościoła. Trzeba przyznać, że Papen szczerze się odżegnuje od dążności antyreligijnych, ale z pewnością się myli twierdząc, że kościół narodowy żyje tylko w marzeniach niektórych (einiger) młodych głów. Optymistą jest także prof. dr. Lortz z Brunsbergi zarówno w broszurze p. t. *Katolickie podejście do narodowego socjalizmu*[1]) jak i w swej replice drukowanej w dodatku do Germanji (4 lutego 1934) pod napisem „Ideologja czy rzeczywistość". Autor stawia nas przed nieprzyjemnym dylematem, pisząc „czy", gdy takie „czy" może oznaczać „albo — albo". Tych dwóch czynników nie można oddzielać czy odrywać, gdyż albo się grzęźnie w abstrakcjach albo w ślepej rzeczywistości. Przyznaje autor, że hitleryzm wyrzucił nawierzch wiele mętów, ale to tylko piana nad głębią, z której prowadzą drogi do myśli chrześcijańskiej. Narodowy socjalizm jest przedewszystkiem czynem, prądem nowym w życiu, który zmiata śmieci nagromadzone przez 600 lat działania rozkładowych czynników. Nie należy więc zanadto naciskać, zanadto domagać się jasności w poglądach, gdyż w całym obozie istnieją jeszcze ciągłe przemiany. Dobrze, ale czy należy milczeć wobec poczynań lewego skrzydła frontu religijnego, tego skrzydła, które pewne idee narodowo-socjalistyczne podnosi na ołtarze zamiast Boga — o tem autor nie wspomina. Można iść na całego w obóz o ile idzie o przebudowę ustroju państwowego, lecz musi się weń wchodzić także jako cały katolik. Trzeba mieć zaufanie do tej młodzieży katolickiej, która gorącem sercem pragnie uczestniczyć w przebudowie ustroju, ale w swych organach *Zeit und Volk* albo *Lotsenrufe* wyznaje, że bez zastrzeżeń, na całego należy do Kościoła; trzeba do niej mieć zaufanie, gdyż nie oddziela ideologji od rzeczywistości lecz jedną z drugą łączy.

[1]) *Katolischer Zugang zum Nationalsozialismus*, Münster 1933.

Zajrzawszy bez lęku ideologji i rzeczywistości w oczy, odezwał się z obozu katolickiego najpotężniej głos posiwiałego w pracy apostolskiej kardynała Faulhabera, odezwał się tak silnie, że go usłyszały nietylko tysiączne tłumy w katedrze monachijskiej, ale miljony katolików całego świata. Cztery zagadnienia poruszył Faulhaber w swem wielkiem, ustnem orędziu do katolików niemieckich. Zapytał się, jak wyglądały szczepy germańskie przed przyjęciem chrztu św., co zyskała Germanja przez chrzest, czy chrześcijaństwo sprzeciwia się rasie, czy zabija ludową twórczość i ludowe zwyczaje. Z Tacytem w ręku udowodnił, że przed przyjęciem chrztu Germanie posiadali wady i zalety. Faktem jest, że panowało u nich wielobóstwo, że na ołtarzach spływała krew ludzkich ofiar, że panowały u nich niewolnictwo, zemsta, lenistwo i opilstwo — to wszystko prawda, ale faktem jest także to, że Germanie nigdy nie łamali słowa, danego wodzowi, otwierali swe namioty dla gościa i strzegli czystości ogniska domowego. Chrześcijaństwo przyszło do Germanów nato, ażeby spotęgować każdą ich zaletę a usunąć cienie. Między mordujące się nawzajem szczepy wprowadził krzyż wielką ideę miłości, przez którą skuł je po raz pierwszy w jeden potężny naród. Życzył Tacyt Germanom dla dobra Rzymu, żeby ich szczepy nienawidziły się nawzajem, jak dotąd, ale Chrystus, Heliand, stał się wodzem Germanów nato, ażeby zbliżyć do siebie pod sztandarem miłości 50 wrogich sobie dotąd szczepów. Nie domaga się Kościół od ras i od narodów, by się wyrzekły swych odrębności, swej krwi, ale się domaga, żeby innej krwi nie miano w nienawiści. Nie broni Kościół utrzymywania czystości rasy, ale otwiera oczy na obowiązki wobec duszy. Te zasadnicze myśli i wielka obrona Starego i Nowego Testamentu wobec ataków ze strony lewego skrzydła udowodniły, że w niemieckim obozie katolickim tkwią niespożyte siły religijne, które się przeciwstawią każdej rozkładowej akcji.

Wystarczy ten zwięzły przegląd ugrupowań frontu religijnego w Niemczech, ażeby sobie zdać sprawę z tego, że wielka walka na idee rozpoczęła się między dwoma skrajnemi skrzydłami, z których jedno chce ducha przykuć do ziemi, a drugie chce ziemię podnieść do ducha. Żyjemy w chwili

przebudowy ustrojów państwowych i wielkich rozgrywek między różnemi systemami myśli. Nie wolno więc wprowadzać w sprawę zamętu, nie wolno zagadnień przestawiać, przeistaczać, ale trzeba zagadnienia wyświetlać i rozwiązywać w wielkich ramach światopoglądu. Z biegiem czasu wytarto sobie pod wpływem partyjnej prasy, pod wpływem krótkowzroczności i oportunizmu tory, które się posuwają obok wielkich szlaków myśli. Takie poboczne tory powstały także wzdłuż szerokiego szlaku myśli katolickiej. Dzisiejsza chwila jest zbyt doniosła, by chodzić bocznemi ścieżkami; trzeba odważnie wejść na szeroki szlak, gdzie się odzywają encykliki papieskie i wielka filozofja tomistyczna. Będę miał pewnie na innem miejscu sposobność do wypowiedzenia się ze Sumą teologiczną w ręku na temat rasizmu i współczesnej psychologji wychowawczej, by wskazać, że zamało wsłuchujemy się w wielkie dzwony naszego Kościoła, a słuchamy trajkotu, idącego z domków, które sobie zbudowano dla własnej wygody przy pobocznych torach. Wielkie dzwony w Kościele odzywały się zawsze w obronie organicznego ustroju przeciwko wewnętrznej rozsypce i anarchji; odzywały się także w obronie personalizmu ale przeciw indywidualistycznej samowoli. W chwilach przełomowych trzeba się wsłuchiwać w głosy wielkich dzwonów.

Ks. Konstanty Michalski C. M.

Zasady nowej konstytucji.

Konstytucja w założeniu swojem jest harmonją. Narody przywiązują wielką wagę do posiadania stałej Konstytucji, przedewszystkiem dlatego, że nie tylko w swej świadomości, ale u podstaw swego instynktu odczuwają, że państwowość jest przyrodzoną koniecznością. Z uznania państwa, jako niezbędnego i naturalnego współczynnika życia zbiorowego, wypływa dążenie do nadania mu kształtów trwałych, wiążących je najbardziej istotnie ze zbiorowiskiem ludzkiem. Z przyrodzonego charakteru państwa wynika autorytet władzy i dążenie do jego utrzymania. Związek władzy państwowej z życiem społeczeństwa, czyli forma ustroju, jest czemś, co kształtuje się zarówno pod wpływem tradycji i obyczaju, jak i budzących się potrzeb i aspiracyj w narodzie oraz urabiane jest w miarę ich rozwoju przez doktryny o państwie.

Odrodzenie Państwa Polskiego przypadło w okresie kulminacyjnego napięcia wpływu na kształtowanie się ustroju tego ostatniego czynnika, t. j. doktryny. Racjonalizm ustrojowy, tkwiący swojemi korzeniami w wieku XVIII, zatriumfował po wielkiej wojnie w większości nowych konstytucyj. Znanym jest dostatecznie fakt jego załamania się, które nastąpiło tem szybciej, że potrzeby i zadania państw, zniszczonych przez wojnę, były tak palące i istotne, że uniemożliwiały na dłuższą metę zatarcie rozbieżności między teoretycznemi podstawami ustroju, a realnem życiem. Harmonja nie została bynajmniej osiągnięta.

Zagadnienie t. zw. kryzysu parlamentaryzmu i perturbacyj ustrojowych w szeregu państw, jakie się dokonały w ostat-

niem 15-leciu, nie wymaga chyba na tem miejscu bliższych omówień, rzecz jest dostatecznie znana. Pod względem procesów myślowych, jakie poruszają dzisiejsze masy ludzkie, na czoło wysuwa się fakt zastąpienia racjonalizmu ustrojowego realizmem myślenia. Wszelkie próby, które tak uderzały światu do głowy na przełomie XVIII i XIX wieku, aby z analizy istoty ludzkiej wyprowadzić teorję o słuszności takiego, a nie innego ustroju, niezależnie od czasu i miejsca, zdyskredytowały się. Cały ten tok myśli, który w mowie potocznej, nazywa się bądź to teorjami Rousseau, bądź też prądami, pochodzącemi z rewolucji francuskiej został zastąpiony inną metodą myślenia o ustroju, a co za tem idzie, i odmiennem podchodzeniem do zagadnienia wzajemnego stosunku obywatela i państwa. Tkwi niewątpliwie w tem zjawisku także cecha rezygnacji z pogoni za pewnym mitem, który zdawało się tym, co już chwytali go prawie w dłonie, będzie zdolnym drogą rozważań prawno-ustrojowych, stworzyć harmonję i utrzymać podstawę moralną życia zbiorowego.

Tego rodzaju załamanie przejść nie mogło bez wywołania paroksyzmów i rozwinięcia odruchów pierwotnych instynktów. Dziś ma się wrażenie, że wśród tego zgiełku i zamętu budzi się świadomość nowych dróg poszukiwania harmonji.

W realiźmie myślenia współczesnego o państwie uderza przedewszystkiem stale wzrastające, skoncentrowanie na zagadnieniu zadań państwa, oraz na metodzie operowania masami społecznemi w innych ramach, aniżeli zamierający ustrój liberalno-parlamentarny. Trudności dnia codziennego dla rządzących są tak wielkie, że właściwie troska o utrzymanie władzy, troska o zachowanie państwa przyćmiewa refleksje nad trwałością formy. Dlatego to, co się tworzy, jest tylko w małej części wyrazem świadomego skoordynowania woli i intelektu ludzkiego, a w wielu razach jest dziełem przypadku.

W obu tych dziedzinach punkt równowagi bynajmniej nie został znaleziony. Ani podział zadań między jednostką a państwem nie jest osiągniętym, ani nawet nie realizują się w świecie jego kontury, rysowane ręką artysty świadomego

dalekiej perspektywy. Zresztą oportunizm dnia, dodatnio wzięty, jest górą.

Znacznie gorzej przedstawia się sprawa realnego ujęcia metody operowania masami. W tej dziedzinie oderwanie się od dawnych, z racjonalizmu wyrosłych form, powoduje nawet stan rzeczy niejednokrotnie graniczący z barbarzyństwem. Rozpętana została gra na wielkich instynktach ludzkich. Nie siła twórcza dojrzałego moralnie człowieka, ale jakaś jedna nuta instynktu, drzemiącego w psychice człowieczej, staje się podstawą budowy życia zbiorowego. Najsilniejszemi z tych instynktów, które dotąd się objawiły, była nienawiść społeczna w bolszewiźmie rosyjskim i nacjonalizm, graniczący z samoubóstwieniem, w krajach Europy Zachodniej. Żaden z tych instynktów nie rozwiązał trwale zagadnień, ale posłużyły one, jako narzędzie konsolidacji władzy.

Gdzie w tem wszystkiem postęp, a gdzie wstecznictwo? To pytanie trapi nas wszystkich. Trzeba sobie na nie odpowiedzieć, by ustosunkować się twórczo do zagadnień. Oderwanie się od wyrosłych z racjonalizmu pojęć ustrojowych wydaje się być postępem, przedewszystkiem dlatego, że stawało się oczywistem, iż tamta podstawa prowadzi do rozsadzania państwowości, a tem samem grozi ogólnym, kulturalnym i cywilizacyjnym kataklizmem. Dla wielu ludzi dokonana przemiana wyraża się w postaci nawrotu z drogi fałszu na drogę wielkiej niewiadomej, ale i to już jest postęp. Przyznać trzeba natomiast, że na gruncie zamierających pojęć ustrojowych liberalno-demokratycznych tworzyła się pewna kultura społeczna, która w niejednej poszczególnej dziedzinie życia stwarzała cenny dorobek. Dzisiejsze czasy wydają się być w dziedzinie kultury społecznej raczej cofnięciem się, niż postępem. Jest to jednak wrażenie prawdziwe tylko w odniesieniu do fragmentów zagadnienia. Jeżeli spojrzymy na całość, to przecież staje się jasnem, że wszystko co wartościowe i piękne narażone było na niebezpieczeństwo podzielenia losów Pompei, zalanej lawą wulkanu. Dlatego, mojem zdaniem, czasy dzisiejsze nie są same przez się postępem, ale są punktem wyjścia do postępu. Każde zdarcie z oczu fałszu lub złudzenia stwarza szanse zbliżenia się do prawdy.

Osiągnięcie harmonji ustrojowej w czasach, kiedy problem mas doszedł do pełnego rozkwitu, gdy jednocześnie technika rządzenia, organizacja życia społecznego i gospodarczego stają się niezmiernie trudną wiedzą i sztuką, a moralność zbiorowa kształtuje się naogół nie na zrównoważeniu władz duchowych człowieka, a przeciwnie na jakimś jednostronnym instynkcie, — jest naprawdę gigantycznem zadaniem...

Polska, jako państwo, powróciła do życia w tym trudnym okresie duchowo nieprzygotowana, niezmiernie naiwnie odnosząca się do zagadnienia państwowości. Myślenie polityczne przedwojenne było naogół ograniczone co do przedmiotu, było albo refleksem obcych doktryn, albo też dotyczyło pewnej rzeczywistości, nie mającej nic wspólnego z państwowością polską. Dążenie do odzyskania państwa było punktem kulminacyjnym patrjotycznego myślenia. Gdy państwo powstało, ulegliśmy prądowi, który wionął przez całą Europę, wykazaliśmy wielki wysiłek pracy, pozbawiony jednak należytego samookreślenia. Jedyną może cechą, jaka wówczas bardzo wyraźnie się zarysowała, było nastawianie ucha na Zachód a nie na Wschód. Był to okres, w którym rewolucja rosyjska rozwijała się w sposób wstrętny nawet najszerszym masom polskim. Próby najbardziej skrajnych rozwiązań socjalnych u nas pochodziły raczej ze źródeł zachodnich.

Rozwój wypadków do maja r. 1926 włącznie jest tak znany i tylokrotnie w naszej publicystyce omawiany, jako uzasadnienie tego, co dzieje się dziś, że nie będę się na nim zatrzymywał.

Szczęśliwym zbiegiem okoliczności dla Polski, wydaje się mi fakt, że w chwili, kiedy u wielu innych narodów instynktem wypełniano pustkę ideową, a nas radość tworzenia państwa i nowość najbardziej elementarnych zjawisk życia niepodległego wytworzyły pewien umiar, mimo głębokich walk i waśni wewnętrznych. Dzięki temu problem utrzymania władzy państwowej był u nas może łatwiejszy i przez to znacznie mniej, niż gdzie indziej, naruszony został rozwój kultury moralnej w życiu zbiorowem. Nie twierdzę, żeby jej

poziom był nazbyt wysoki, ale nie nastąpiło bynajmniej obniżenie lub spaczenie kryterjów moralnych, uznanych za słuszne.

Zagadnienie reformy Konstytucji, będące od tylu lat na warsztacie naszego życia państwowego, trzeba podkreślić, że jest w pewnym stopniu ograniczone w swoim zakresie. Mówiąc o reformie Konstytucji, nie miało i nie ma się u nas na myśli głębokiej przebudowy reżimu, to pojęcie nie jest u nas rozumiane jako przebudowa podstaw społecznych i gospodarczych życia zbiorowego. Mówiąc o Konstytucji, mówi się o sposobie tworzenia i działania władzy państwowej i w tem przedewszystkiem zamyka się to pojęcie.

W r. 1926 wprowadzone zostały niektóre poprawki do Konstytucji, z których najważniejszemi są: prawo rozwiązywania parlamentu, przyznane Prezydentowi Rzeczypospolitej, i terminy dla parlamentu, obowiązujące przy załatwianiu budżetu. Ta ostatnia reforma, będąca tworem polskiej myśli prawno-państwowej, zyskała sobie na świecie ogólne uznanie.

Od r. 1926 konkretne projekty reformy Konstytucji, wysuwane przez obóz rządzący, nie nosiły bynajmniej światoburczego charakteru, ograniczały się właściwie do zmiany stosunku władzy ustawodawczej do wykonawczej w sensie wzmocnienia tej ostatniej, nie schodząc z gruntu państwa o typie liberalno-demokratycznym. Jednocześnie propaganda rozwijana przez twórców i propagatorów tych zamierzeń szła dalej w tem znaczeniu, że traktowała zachowanie szkieletu dotychczasowych form państwowych nie jako coś wynikającego z dogmatu ustrojowego, ale jako rezultat myślenia realistycznego. Uznawano wszelkie zbyt daleko idące tendencje reformatorskie za niedostatecznie dojrzałe, nie chciano eksperymentować polską rzeczywistością. Zwalczając jednak wszelki racjonalizm ustrojowy, szerząc realizm myślenia i wskazując na to, że Polska musi znaleźć polskie zharmonizowanie życia zbiorowego, to znaczy, na polskiej rzeczywistości opartą Konstytucję, przygotowano grunt dla nowego ujęcia sprawy.

Z oświadczeń Marszałka Piłsudskiego wynikało także niezbicie, że dążeniem jego jest tego rodzaju ustrój państwa, w którym istniałoby przedstawicielstwo ludności, posiadające właściwy zakres uprawnień. Skrajne tendencje dyktatury

monopartyjnej na podobieństwo Rosji, czy też Włoch zostały odrzucone. W tych warunkach myśl polska musiała się kierować ku innym rozwiązaniom, przedewszystkiem ku koncepcji prymatu władzy głowy państwa oraz ku poszukiwaniu nowych form przedstawicielstwa narodowego.

Trzeba także z całym naciskiem podkreślić wzmagające się w życiu polskiem zrozumienie wartości podstaw moralnych życia zbiorowego. Wyraża się to nietylko w tym fakcie, że liczne zastępy polityków o typie areligijnym lub nawet radykalnym ustosunkowały się do zagadnienia religji i Kościoła mniej więcej pozytywnie, rozumiejąc, że w chaosie moralnym życia dzisiejszego nie jest czas na rozgrywki w tej dziedzinie. Znacznie głębiej jeszcze wyraża się to w tendencji budowania życia nie na jakimś instynkcie, jak i nie na wprowadzaniu sztucznego szablonu jednostronnego wykształcenia, ale na wartościach moralnych człowieka, podporządkowanego wyższej normie moralnej, a rozwijającego się swobodnie w pełni swoich władz duchowych. Głód kultury moralnej istotnej i świadomość, że nie da się jej zastąpić żadnemi paljatywami, jest wielkim zadatkiem na przyszłość duszy współczesnej Polski.

Pogodzenie swoistego charakteru struktury państwa z pozostawieniem Polski, jako kraju swobodnie współmyślącego z innemi narodami świata, otwartego dla zewnętrznych wpływów myślowych i prądów ideowych, stanowi zagadnienie istotne przy wyborze konstytucji. Skoro nie poszliśmy po linji władzy jednopartyjnej, a zarazem nie stworzyliśmy przymusem wtłaczanej w społeczeństwo doktryny politycznej, musimy się liczyć z tem, że Polska pozostanie krajem, w którym walka ideowa będzie istniała i wyniki jej oddziaływać będą na warunki życia zbiorowego.

Jako wniosek z tego założenia wyciągnąć trzeba twierdzenie, że ustrój polski będzie wówczas dobrym, jeśli zbyt sztywno nie ograniczy możliwości ewolucyjnych, a przytem nie stworzy zbyt łatwych możliwości dla zawładnięcia umysłami tych, co kierują nawą państwową, przez jakąś modną, idącą ze Wschodu, czy z Zachodu, doktrynę. Dlatego też uzasadniona jest troska o to, by władza państwowa, choć

nie na prymacie t. zw. „woli narodu", t. j. na Sejmie oparta, czuła się zmuszoną utrzymać stałą łączność i poważnie się liczyć ze stanem umysłów społeczeństwa. Takie ujęcie ustroju jest trudne pod względem znalezienia rozwiązań praktycznych, ale odpowiada, wydaje mi się, bardzo istotnie polskiemu pojęciu kultury. Przy takiem rozwiązaniu życie nie przekształci się w skoszarowany mechanizm, a obywatel kierowany będzie ku rozszerzaniu skali swego rozwoju i zmuszony własnym wysiłkiem dążyć do zakreślenia swej roli w życiu zbiorowem. Czytelnik tych słów może sceptycznie rzucić uwagę — ba! teorja... — ale przyjrzyjmy się rzeczywistym stosunkom? Omawiając poszczególne instytucje konstytucyjne według projektu, uchwalonego w Sejmie 26 stycznia r. b., będę się starał nie odrywać ich od rzeczywistości. Odrazu jednak można powiedzieć, że Polska dziś już rozwija się po linji samodzielnej i nie grozi jej by skrzyżowanie wpływów Wschodu i Zachodu nadało jej cechy, wyrażające się w zwrocie powitalnym: „Heil towaryszcz"!

Pragnę przytem nadmienić, że rzeczywistość polska, czem się w nią bardziej wgłębiać, staję się zupełnie odmienną od tego, co wyobrażano sobie w początku niepodległości, jako szablonowo ujętą zachodniość. Polska ma pewne cechy psychiczne, którym pokrewne znaleźć można także na Wschodzie, a przytem jej struktura społeczna jest tak odmienna od struktury krajów zachodnich, że jej życie polityczne nie może na żadnem z państw zachodnich być wzorowane. Cierpieć nad tem niema żadnego powodu, natomiast selekcjonować i potęgować trzeba własne wartości.

Gdy się mówi o Konstytucji, to wyzbyć się trzeba sugestji tak powszedniego u nas twierdzenia, że teorja teorją, a życie życiem. Płytkość filozoficzna naszego myślenia powoduje przywiązywanie wagi do form ustrojowych, przy jednoczesnem lekceważącem traktowaniu założeń teoretycznych Konstytucji. A w rzeczywistości przecież treść życia, która wypełnia formę, kształtowana bywa w bardzo poważnym stopniu właśnie przez te założenia teoretyczne. Dlatego założeniom filozoficznym naszej Konstytucji pragnę poświęcić parę uwag, nim przejdę do omawiania instytucyj prawnych, w nowym projekcie przewidzianych.

Projekt Konstytucji, ujęty w formę tez, zawiera na wstępie dział, poświęcony zasadom ogólnym. W tym dziale uwidoczniona jest daleko idąca ewolucja pojęć, jaką przeszła Polska i jaką zaobserwować musi każdy stały czytelnik publicystyki polskiej ostatniej doby, najbardziej zresztą różnych kierunków. Wiara w założenia teoretyczne Konstytucji Marcowej dziś już nie istnieje. Dziś kierunki polityczne można poklasyfikować tylko według podziału na te, co mają jakiś nowy światopogląd ustrojowy, i na te, które wogóle takiego światopoglądu nie zdołały sobie stworzyć. Te drugie, wydaje mi się, że są liczniejsze.

Nowy projekt Konstytucji jest szczerszy i bliższy prawdy, niż Konstytucja Marcowa. Nie znajdujemy w nim powtórzonego zwrotu, który sam przez się jest bez treści, a nabiera znaczenia dopiero wówczas, gdy go się ujmie, jako symbol prądów ludowładztwa, a który brzmi: „Władza zwierzchnia w Rzeczypospolitej Polskiej należy do Narodu. Organami Narodu są:...“ Projekt mówi natomiast:

„Państwo Polskie jest wspólnem dobrem wszystkich jego obywateli.

Wskrzeszone walką i ofiarą najlepszych swoich synów ma być przekazywane w spadku dziejowym z pokolenia w pokolenie.

Każde pokolenie obowiązane jest wysiłkiem własnym wzmóc siłę i powagę Państwa.

Za spełnienie tego obowiązku odpowiada przed potomnością swoim honorem i swojem imieniem.“

Ujęcie to nie wymaga komentarzy, jest jasne, proste, naturalne, a wprowadza nas odrazu w poczucie obowiązku wobec Ojczyzny i w świadomość karbów moralnej odpowiedzialności pokoleń. O tem do kogo należy władza mówi projekt Konstytucji w poszczególnych przepisach, ustanawiając organa Państwa i zakreślając ich zadania.

Drugą istotną różnicą jest struktura władz państwowych. Cytowany art. 2 Konstytucji Marcowej mówi:

„Organami Narodu w zakresie ustawodawstwa są Sejm i Senat, w zakresie władzy wykonawczej — Prezydent Rzeczypospolitej, łącznie z odpowiedzialnymi ministrami, w zakresie wymiaru sprawiedliwości — niezawisłe sądy“.

Ustęp ten jest sankcjonowaniem teorji, zwanej doktryną Montesquieu, o podziale władzy państwowej na trzy niezależne władze, które przez konieczne współdziałanie, wzajemnie hamują się i kontrolują. Krytykując to ujęcie konstytucyjne, nie chcę znowu, jak to się dziś powszechnie czyni, zbyt obciążać pamięci wybitnego myśliciela i filozofa XVIII wieku, gdyż realizacje jego teorji, spotykane w dzisiejszych konstytucjach, znacznie od prawzoru odbiegają.

Nowy projekt zrywa z tą zasadą całkowicie i przez to musi być uznany za koncepcję prawa politycznego zupełnie różną od Konstytucji obecnej. Projekt nie liczy na żadną automatyczność i naturalną kontrolę wzajemną organów rządzenia, natomiast do wszystkich zadań wyznacza odpowiedni żywy organ władzy. Organem powołanym dla zwierzchniej koordynacji i inspiracji władz jest Głowa Państwa. Dlatego Prezydent Rzeczypospolitej przestaje być „łącznym z ministrami organem wykonawczym" bliżej nieokreślonego „Narodu", a uznany jest za zwierzchnika organów władzy, stojącego na czele Państwa.

Projekt Konstytucji z całą śmiałością odrzuca tak często spotykane w różnych konstytucjach formułki prawne o odpowiedzialności sądowej prezydenta rzeczypospolitej, stanowiące martwą literę, a wyraźnie stwierdza, że „Prezydent za swe akty nie jest odpowiedzialny", natomiast „na Nim spoczywa odpowiedzialność wobec Boga i historji za losy Państwa". Ten głęboki rzut moralny, wprowadzony do ustawy zasadniczej, jest jakby odbudowaniem w prawie publicznym wartości wewnętrznej człowieka. Dotychczasowe ujęcia konstytucyjne w sposób nieszczery starały się normami prawnemi jakby zatuszować fakt niezbity, że w życiu państwa są stanowiska, na których decyzja musi pozostać kwestją sumienia człowieka, a wykracza poza sferę zjawisk, które dają się ująć i regulować przez przepisy porządkowe lub wymiar doczesnej sprawiedliwości. Stanięcie śmiałe na stanowisku projektu jest zupełnem *novum* w konstytucjach republikańskich.

Z punktu widzenia prawa pozytywnego zmiana ta ma małe znaczenie, bo sądownictwo polityczne nad Głową Państwa stanowi, jak zaznaczyliśmy, prawie wszędzie martwą

literę. Natomiast z punktu widzenia ducha epoki dzisiejszej ta zmiana jest niezmiernie istotna. Panuje utarte przeświadczenie i w pewnym stopniu słuszne, że żyjemy w okresie nawrotu od indywidualizmu. Temu nawrotowi jednak towarzyszyć musi odrodzenie moralne człowieka, jeżeli odejście od indywidualizmu nie ma stać się powrotem ku życiu, które, oczywiście, z pewną przesadą, nazwać można zbliżonem do stadnego życia zwierząt. Zaznaczenie w Konstytucji odpowiedzialności moralnej jest dopełnieniem obrazu, jest zbliżeniem nas do prawdy. Skłonność do przesuwania punktu ciężkości rządzenia z parlamentu do szefów państw jest także wyrazem zrywania ze starym indywidualizmem, a odrodzenia zaufania do wartości moralnych człowieka, jako takiego. Przecież każda decyzja zbiorowa jest w rezultacie także wyrazem osądu sprawy przez którąś, ukrytą w tłumie, jednostkę ludzką. Nowa tendencja ustrojowa dąży do tego, by jednostka ta była możliwie wiadoma, by działała na widowni życia w ramach ustalonych przez prawo zasadnicze.

Artykuł 7 projektu Konstytucji mówi:

„Wartością wysiłku i zasług obywatela na rzecz dobra zbiorowego mierzone będą jego uprawnienia do wpływania na sprawy publiczne.

Ani pochodzenie, ani wyznanie, ani płeć, ani narodowość nie mogą być powodem ograniczenia tych uprawnień".

Powyższe zasadnicze zerwanie z równością praw politycznych jest wprost rewolucyjnem w naszem prawie publicznem. Oderwanie się od *tabu* nabywania pełni praw politycznych przez urodzenie jest otwarciem drogi do zupełnie nowych zasad budowy przedstawicielstwa narodowego. Tkwi w tej definicji zarówno zerwanie z Rousseau, jak i z dawnemi pojęciami cenzusów wyborczych, wynikających z urodzenia, majątku, czy stanowiska. Projekt wydobywa na czoło jedynie wartość twórczą obywatela na rzecz dobra zbiorowego. Ujęcie jest wielkie, a w realizacji swej niezmiernie trudne. W projekcie Konstytucji zasada ta jest zastosowana w odniesieniu do konstrukcji Senatu i praktyczne możliwości jej realizacji omówimy dalej przy zagadnieniu Senatu.

Wśród zarzutów, wysuwanych w publicystyce przeciw projektowi, spotyka się dość często twierdzenie, że ma on charakter bezduszny, bo nie ma słowa powiedzianego o „narodzie". Zarzuca się, że operowanie pojęciami — „państwo" i „obywatel" jest symbolem etatyzmu. Zarzuty te są rzeczywiście błahe i trudno nie odnieść wrażenia, że wysuwane są tendencyjnie dla celów taktycznych. Pojęcie „państwo" jest terminem prawnym, zarówno, jak i pojęcie „obywatel", natomiast naród jest oznaczeniem pewnych istotnych cech zbiorowiska ludzkiego, jest terminem socjologicznym, historycznym, filozoficznym, czy przyrodniczym, ale nie prawniczym. Dla prawa publicznego naród istnieje w postaci państwa. Nasza Konstytucja jest jednolita dla całego Państwa Polskiego i dlatego pojęcie „narodu" nie jest i nie powinno w niej być wyodrębnione. Natomiast zasada uprawnień specjalnych dla mniejszości narodowych, jako gwarancja wolnościowa i wytyczna organizacji administracji, pozostaje w projekcie utrzymana przez wprowadzenie do niego bez zmian art. 109 i 110 obecnej Konstytucji. Jednakże zagadnienie narodowości nie jest wogóle brane pod uwagę przy ustalaniu uprawnień dla obywateli w zakresie współdziałania w wytwarzaniu naczelnych władz państwowych. Projekt Konstytucji stawia równe wymagania wszystkim obywatelom i nadaje im równe uprawnienie, niezależnie od pochodzenia, narodowości i wyznania. Tak, jak nie opiera się projekt na wszechwładztwie jednej partji, tak i nie zawiera ograniczeń w sprawach politycznych mniejszości narodowych. Tem napewno różni się od współczesnych Włoch, Niemiec, czy Rosji. Projekt niewątpliwie nie jest dziełem, wyrosłem z idei nacjonalizmu, przeciwnie on stwarza ramy dla t. zw. państwowej asymilacji tych elementów mniejszościowych, które żyją w Polsce. Ale czy z tego można robić zarzut? Jeżeli mówić o zarzucie to możnaby go raczej stawiać z innej strony, można żałować, że wprowadzanie nowej Konstytucji nie może być połączone z usunięciem tych tarć narowościowych, które dziś istnieją.

Zagadnienie narodowościowe jest zagadnieniem polityki Państwa. Jego rozwiązywanie dokonywać się może

drogą metod rządzenia i odpowiedniego ustawodawstwa. W Konstytucji nie widzę w jaki sposób mogłoby ono znaleźć rozwiązanie.

Doktryna społeczna projektu Konstytucji jest wyrazem ducha czasów dzisiejszych, ujętego w kilka naczelnych zasad, wyróżniających się umiarem ujęcia. Świat współczesny przeżywa zmaganie się idei walki klas oraz idei liberalizmu, t. j. tych dwu idei, które do tak niedawna stanowiły przeciwstawienie wzajemne i walką między sobą wypełniały treść życia społecznego świata przedwojennego, z nową ideą społeczeństwa zorganizowanego, przejawiającą się z różnym natężeniem w postaci solidaryzmu, etatyzmu, korporacjonizmu, gospodarki kontrolowanej, czy wreszcie hitleryzmu, lub komunizmu. Projekt Konstytucji zawiera w dziedzinie idei społecznej dość wyraźne wypowiedzenie się i zamarkowanie stanowiska Polski w rozwoju nowych idei. Cechą dominującą, jak zaznaczyłem, jest umiar.

„W ramach Państwa i w oparciu o nie kształtuje się życie społeczeństwa.

Państwo zapewnia mu swobodny rozwój, a gdy tego dobro powszechne wymaga, nadaje mu kierunek lub normuje jego warunki.

Państwo określi zadania życia zbiorowego, których wykonanie spada na organa rządu lub samorządu", — czytamy w art. 4 projektu.

Wydaje mi się, że tego rodzaju ujęcie zagadnienia jest właściwe i bynajmniej nie stanowi jakiejś gloryfikacji państwa lub nadania mu nadmiernych zadań.

Ustęp 1 jest przecież niczem innem, jak stwierdzeniem, że Państwo jest faktem przyrodzonym, że nie wywodzi się z jakiegoś zdarzenia lub umowy, a stanowi naturalną zwierzchnią organizację społeczną. Ust. 2 i 3 są wyraźnem podkreśleniem, że Państwo nie wypełnia treści życia społecznego, że spełnia ono tylko zakres zadań wyraźnie przez prawo wskazany, a społeczeństwo powołane jest do swobodnej twórczości i inicjatywy. Art. 5 jest dalszem jeszcze tych założeń rozwinięciem:

„Twórczość jednostki jest dźwignią życia zbiorowego.

Państwo zapewnia obywatelom możność rozwoju ich wartości osobistych oraz wolność sumienia, słowa i zrzeszeń.

Granicą tych wolności jest dobro powszechne."

Nie można przejść koło tego rodzaju ujęcia zagadnienia bez zastanowienia się nad źródłem myśli filozoficznej. Twórcą projektu Konstytucji jest obóz rządowy, składający się z ludzi o różnym światopoglądzie, są katolicy wierzący, są katolicy obojętni, są wreszcie katolicy tylko paszportowi, są ludzie o wyraźnem zabarwieniu radykalnem oraz przedstawiciele wyznań niekatolickich. Tak samo pod względem pojmowania zakresu zadań Państwa i roli jednostki w życiu zbiorowem w praktyce pojawiają się nieraz różnice. Dlatego sformułowania filozofji społecznej Konstytucji stanowią temat ciekawy, charakteryzujący ewolucję myślową obozu. Trzeba podkreślić, znając przebieg prac nad projektem Konstytucji, że te założenia filozofji społecznej zostały przyjęte przez wszystkich, nie są one kompromisem między jednym a drugim odłamem; stanowią niewątpliwie oblicze moralne obozu, jako całości. Jest rzeczą charakterystyczną dla Polski, że takie a nie inne pojęcia właśnie się utrwaliły. Kultura religijna w Polsce stoi na niskim poziomie, a mimo to obserwuje się fakt, że ta synteza pojęć społecznych porównana do różnych doktryn, które przeszły przez świat, wydaje się być najbliższą właśnie katolicyzmowi.

W liście pasterskim ks. kardynała Hlonda z dnia 23 kwietnia 1932 r., poświęconym chrześcijańskim zasadom życia państwowego, w ustępie o pochodzeniu państwa i władzy państwowej, znajdujemy ujęcie, które wydaje się nie zbyt odległem od sformułowania Projektu Konstytucji: „zatem i państwo i władza jego wywodzą się, nie z jakiegoś przygodnego wydarzenia dziejowego, ani z dobrowolnej umowy ludzkiej, lecz z prawa przyrodzonego. To prawo nie określa wprawdzie ani ustroju państwa, ani sposobu przekazywania władzy państwowej, a tem mniej osoby piastuna władzy, ale, wprowadzając do społeczności państwowej władzę naczelną, jako konieczność natury, opromienia tę wła-

dzę majestatem Stwórcy, który jest zakonu przyrodzonego dawcą."

Art. 8 i 9 projektu Konstytucji wysuwają także na czoło zadania społeczeństwa, ograniczając obowiązki Państwa do opieki, kontroli i troski o harmonję całości. Artykuły te brzmią:

Art. 8. „Praca jest podstawą rozwoju i potęgi Rzeczypospolitej.

Państwo roztacza opiekę nad pracą i sprawuje nadzór nad jej warunkami."

Art. 9. „Państwo dąży do zespolenia wszystkich obywateli w harmonijnem współdziałaniu na rzecz dobra zbiorowego".

Powyższe sformułowania nie stanowią ujęcia, które w sposób konkretny odbiłoby się natychmiast po wprowadzeniu Konstytucji w ustawodawstwie dotyczącem pracy i życia gospodarczego. Na to są one zbyt ogólnikowe, jednakże, jako wyraz światopoglądu Polski dzisiejszej i jako wskaźnik dalszych dróg rozwojowych mają wielkie znaczenie.

Zasady społeczne nie wyczerpują też bynajmniej przedmiotu. Warunki dzisiejsze stawiają przed nami tyle nowych zadań dla Państwa i społeczeństwa, że niesposób ich wyliczać w Konstytucji. Niektóre są jednak tak istotne i tak głęboko sięgają w całą budowę społeczeństwa, oraz poruszają najgłębsze struny etyki życia zbiorowego, że zasługiwałyby na zamieszczenie wśród zasad ustroju społecznego... gdyby nie jedno „ale". Gdyby nie fakt, że niektóre tezy mają tak silny podkład demagogji, że wprowadzanie ich do Konstytucji w nieuniknionej formie ogólnikowej stwarzałoby pozory agitacyjnego frazesu, a tego chciano uniknąć, pisząc projekt.

Dlatego nie znalazła się w projekcie ani zasada, że Państwo winno dążyć do takiej organizacji życia, by wszyscy mieli możność pracy i otrzymania wzamian choć minimalnego zarobku, ani też zasada obowiązku Państwa troski o odpowiadający potrzebie społeczeństwa podział zawodowy ludności. Wskutek tego też przyszły badacz Konstytucji za wiele, wiele lat nie dostrzeże w jak ciężkim kryzysie, wywołującym najgłębsze trudności moralne i społeczne, zrodził się ten projekt konstytucyjny.

„Prezydent Rzeczypospolitej, jako czynnik nadrzędny w Państwie, harmonizuje działania naczelnych organów państwowych oraz rozstrzyga konflikty między temi organami" — mówi artykuł 11.

Z tego założenia wynikają dalsze prawne określenia kompetencyj wzajemnych Prezydenta, Rządu i parlamentu. Zarówno Rząd, Sejm, Senat, sądy, wojsko, Kontrola Państwowa, samorządy stoją pod zwierzchnictwem Prezydenta Rzeczypospolitej. Z tego wynika, że zadania Prezydenta dają się podzielić na atrybucje osobiste, jako zwierzchnika i harmonizatora władz oraz na zadania, polegające na współdziałaniu w Rządzie, w ustawodawstwie i w innych dziedzinach. Taki podział funkcyj Prezydenta, choć teoretycznie trudny, gdyż niektóre rozgraniczenia są bardzo względne, odpowiada zarówno faktycznemu układowi stosunków państwa nowoczesnego, jak i czyni zadość zasadzie moralnej odpowiedzialności, nie stwarzając w tej dziedzinie fikcyj prawnych. (Nawiasem mówiąc, ten podział materji stosowałem w r. 1929 przy opracowywaniu monografji o prezydenturze republiki we Francji, co bardzo zgorszyło niektórych naszych specjalistów prawa publicznego.)

Z zasady uznania pewnych czynności Prezydenta za atrybucje osobiste wypływa cała lista aktów Prezydenta, zwolnionych z obowiązku kontrasygnaty. Do tych aktów przedewszystkiem zalicza się: mianowanie i odwoływanie Prezesa Rady Ministrów, na którego wniosek mianowani są ministrowie. W ten sposób potwierdzona jest przepisem pozytywnym zasada odpowiedzialności Rządu przed Prezydentem i dana Prezydentowi możność odwołania każdej chwili Rządu, bez czekania na jego podanie się do dymisji.

Drugiem uprawnieniem, które wydaje mi się najistotniejszem, zwolnionem od kontrasygnaty, jest rozwiązywanie Sejmu przed upływem kadencji oraz zarządzanie odnowienia Senatu w pełnym składzie. Dzięki tym dwu przepisom Prezydent Rzeczypospolitej staje się rzeczywistym kontrolerem i harmonizatorem stosunków Rządu i Sejmu oraz Senatu.

Pozatem zwolnionemi od kontrasygnaty są akty tak specjalne, jak wyznaczanie jednego z kandydatów na Prezydenta Rzeczypospolitej, wyznaczanie na czas wojny zastępcy

Prezydenta Rzeczypospolitej, oddawanie członków Rządu pod sąd Trybunału Stanu, stosowanie prawa łaski i wykonywanie pieczy prawnej, oraz akty mianowań: Pierwszego Prezesa Sądu Najwyższego, Prezesa Najwyższej Izby Kontroli, Naczelnego Wodza i Generalnego Inspektora Sił Zbrojnych, sędziów Trybunału Stanu, senatorów z nominacji, wreszcie szefa i urzędników Kancelarji Cywilnej.

Sposób wybierania Prezydenta Rzeczypospolitej różni się znacznie od obecnego. Intencją autorów projektu było możliwe uniezależnienie wyboru od konwentykli partyjnych parlamentu, a powierzenie go najbardziej dojrzałemu gronu, obradującemu przy drzwiach zamkniętych i zdolnemu do zachowania tajemnicy państwowej. Zarzucono też wybór przez połączone Izby, wprowadzając system następujący, przewidziany w art. 16:

„Kandydata na Prezydenta Rzeczypospolitej wybiera Zgromadzenie Elektorów, złożone z Marszałka Senatu, Marszałka Sejmu, Prezesa Rady Ministrów, Pierwszego Prezesa Sądu Najwyższego, Generalnego Inspektora Sił Zbrojnych oraz elektorów, wybranych z pośród obywateli najgodniejszych w liczbie 50 przez Sejm i 25 przez Senat.

Ustępującemu Prezydentowi Rzeczypospolitej służy prawo wskazania swego kandydata.

Jeżeli ustępujący Prezydent Rzeczypospolitej z tego uprawnienia skorzysta, wyboru Prezydenta Rzeczypospolitej dokonają obywatele w głosowaniu powszechnem z pomiędzy dwóch kandydatów Zgromadzenia Elektorów i ustępującego Prezydenta Rzeczypospolitej.

Jeżeli ustępujący Prezydent Rzeczypospolitej zgodzi się z wyborem Zgromadzenia Elektorów, kandydat Zgromadzenia Elektorów uznany zostanie za obranego na Prezydenta Rzeczypospolitej."

Jak widać z brzmienia tego artykułu, zwykłą formą wyboru, dokonywaną w okresie spokojnych i zrównoważonych stosunków politycznych, jest wybór bez uciekania się do plebiscytu. Plebiscyt stanowi klapę bezpieczeństwa na wypadek głębokich rozdźwięków w łonie władz naczelnych. Jest on środkiem, pozwalającym na zmianę kierunku poli-

tycznego rządzenia i ludzi rządzących w sposób legalny i jednocześnie nadający ewentualnemu nowemu Prezydentowi należytą podstawę siły politycznej. W ten sposób instytucja plebiscytu wprowadzona jest do Konstytucji, jako instytucja użyteczna. O ile stały wybór Prezydenta Rzeczypospolitej przez plebiscyt, wysuwany przez niektórych publicystów, spotkał się z bardzo ostrą i nie pozbawioną słuszności krytyką, o tyle takie zastosowanie plebiscytu, jak w projekcie, wydaje mi się bardzo szczęśliwem rozwiązaniem.

Kadencja Prezydenta Rzeczypospolitej określona jest na lat 7 tak, jak i obecnie. Zastępuje Prezydenta Marszałek Senatu. Kadencja Prezydenta przedłuża się automatycznie w okresie wojny, aż do terminu 3 miesięcy po zawarciu pokoju.

Rola i zadania Rządu zakreślone są w projekcie Konstytucji w sposób odtwarzający autorytet egzekutywy. Wkraczanie parlamentu w wewnętrzne sprawy Rządu i administracji państwowej przybrało stopniowo w wielu państwach formy nieznośne, podcinające autorytet władzy państwowej. Projekt Konstytucji zwiększa przedewszystkiem wewnętrzną zwartość Rządu, chociaż nie wprowadza t. zw. systemu kanclerskiego, to znaczy nie czyni z ministrów urzędników, podległych służbowo premjerowi, tem niemniej zwiększa spoistość wewnętrzną Rządu i rolę premjera. „Prezes Rady Ministrów reprezentuje Rząd, kieruje jego pracami oraz ustala ogólne zasady polityki państwowej" — czytamy w art. 20. Tego rodzaju ujęcie jest systemem półkanclerskim nie kanclerskim, ponieważ w następnym ustępie zastrzeżone jest, że „Ministrowie kierują poszczególnemi działami administracji państwowej, albo spełniają poruczone im zadania szczególne".

Ministrowie są także odpowiedzialni politycznie przed Prezydentem Rzeczypospolitej narówni z Prezesem Rady Ministrów; Sejm może też żądać ustąpienia całego Rządu, albo poszczególnego ministra. Tak samo Prezes Rady Ministrów i ministrowie ponoszą odpowiedzialność konstytucyjną przed Trybunałem Stanu. Z tego wynika, że każdy

z ministrów odpowiada w pełni za zakres powierzonej sobie administracji, niezależnie od Premjera, natomiast w zagadnieniach ogólnej polityki Premjer i ministrowie odpowiedzialni są łącznie. Ponieważ Premjer nadaje ogólny kierunek pracom Rządu i polityce państwowej, minister, który nie solidaryzowałby się z tym kierunkiem, nie ma innego wyjścia, jak ustąpić z gabinetu. Projekt konstytucyjny zwiększa wobec tego w stosunku do stanu dzisiejszego zwartość Rządu. Przepis o mianowaniu i odwoływaniu ministrów na wniosek Premjera jest też utrzymany.

Drugą cechą charakterystyczną projektu jest uniezależnienie od parlamentu zagadnień organizacji Rządu i administracji państwowej. „Organizację Rządu — mówi art. 20 — a w szczególności zakres działania Prezesa Rady Ministrów i ministrów — określi dekret Prezydenta Rzeczypospolitej". Art. 42 stanowi, że dekrety, dotyczące organizacji Rządu, zwierzchnictwa sił zbrojnych oraz organizacji administracji rządowej mogą być wydawane w każdym czasie, a zmieniane lub uchylane tylko przez takież dekrety Prezydenta Rzeczypospolitej. Takie ujęcie stanowi *novum* w dzisiejszem prawie publicznem, wyłącza ono całą dziedzinę organizacji Rządu, administracji rządowej oraz zwierzchnictwa sił zbrojnych z pod kompetencji ustawodawczej parlamentu, przekazując Prezydentowi Rzeczypospolitej, który w praktyce w tym wypadku w odniesieniu do organizacji Rządu i administracji działać będzie na wniosek Prezesa Rady Ministrów, względnie Rady Ministrów, a odnośne dekrety Prezydenta muszą być przez Prezesa Rady Ministrów i właściwych ministrów kontrasygnowane. W ten sposób nakreślona została daleko idąca autonomja wewnętrzna władzy wykonawczej.

Dalszą cechą ujęcia Rządu w projekcie jest rozszerzenie władzy normodawczej Rządu, choć w tej dziedzinie mamy raczej do czynienia z uporządkowaniem stanu prawnego, niż ze zmianą merytoryczną. Art. 44 Konstytucji Marcowej przyznawał prawo wydawania rozporządzeń wykonawczych, zarządzeń, rozkazów i zakazów Prezydentowi Rzeczypospolitej, ministrom i władzom im podległym „celem wykonania ustaw i z powołaniem się na upoważnienia ustawowe". Projekt obecny przedewszystkiem słusznie zarzuca pojęcie rozporzą-

dzeń wykonawczych Prezydenta Rzeczypospolitej, co wynika logicznie z budowy Konstytucji, gdyż Prezydent nie jest ujęty, jako organ wykonawczy. Następnie projekt nie mówi o powoływaniu się na upoważnienia ustawowe, a ogranicza się do obowiązku powołania się na akty ustawodawcze. Tego rodzaju ujęcie jest słuszne, gdyż władza normodawcza Rządu w zakresie ram zakreślonych przez normy ustawowe uznana jest powszechnie przez teorję prawa publicznego, jako kompetencja samoistna, nie wypływająca z każdorazowych upoważnień poszczególnych ustaw.

Odmiennie jak w obecnej Konstytucji ujęta jest odpowiedzialność Rządu. Rząd odpowiada przedewszystkiem przed Prezydentem Rzeczypospolitej. Sejm natomiast może w okresie sesji zwyczajnej zażądać ustąpienia Rządu lub ministra uchwałą, podjętą zwykłą większością głosów. Jeżeli za uchwałą Sejmu wypowie się także Senat, wówczas „Prezydent Rzeczypospolitej odwoła Rząd lub ministra, chyba, że rozwiąże Sejm i zarządzi odnowienie Senatu w pełnym składzie". Jak widzimy, odpowiedzialność parlamentarna Rządu, jako całości, i poszczególnego ministra jest utrzymana, jednakże ostatecznym arbitrem jest Prezydent Rzeczypospolitej, który ma możność obserwowania zjawisk w kilku etapach. Przedewszystkiem przed uchwaleniem przez Sejm wniosku ma możność postępowania pojednawczego oraz ewentualnego dokonania zmian w gabinecie dla zażegnania konfliktu. Następnie, gdy Sejm wniosek uchwali, może, nim wypowie się Senat, Rząd lub ministra odwołać. Jeżeli tego nie uczyni, i odczeka decyzję Senatu, może kontynuować akcję medjacyjną aż do uchwały Senatu; jeżeli Senat wypowie się przeciw wnioskowi sejmowemu, wówczas Prezydent Rzeczypospolitej nie jest obowiązany Rządu lub ministra odwoływać, może jednak to zrobić na podstawie trwale przysługującego sobie uprawnienia. Gdy natomiast uchwała Senatu potwierdzi żądanie Sejmu, Prezydent Rzeczypospolitej ma w dalszym ciągu dwie ewentualności do wyboru, bo może albo Rząd lub ministra odwołać, albo też rozwiązać Izby, postanawiając nowe wybory. Ponieważ rozwiązanie przed upływem kadencji pojęte jest jako osobista prerogatywa Prezydenta Rzeczypospolitej, a nie tak, jak to ma miejsce naprzykład w An-

glji, że jest to *de facto* uprawnienie Rządu, stosunek Gabinetu do Parlamentu będzie u nas odmienny. Gabinet nie będzie mógł szachować Parlamentu prawem rozwiązania, a Parlament Gabinetu — przymusem jego dymisji. Nad stosunkiem wzajemnym obu naczelnych organów władzy zawieszona jest zwierzchnia rola Prezydenta, która jedyna ma głos decydujący. W ten sposób konflikt Rządu i Sejmu nie jest walką sił, ale jakby rozprawą sądową przed forum Prezydenta Rzeczypospolitej.

Obok odpowiedzialności parlamentarnej „Prezes Rady Ministrów i ministrowie ponoszą odpowiedzialność konstytucyjną przed Trybunałem Stanu za umyślne naruszenie Konstytucji lub aktu ustawodawczego, dokonane w związku z urzędowaniem". Dodanie słowa „umyślne" oraz słów: „w związku z urzędowaniem" stanowi klapę bezpieczeństwa przed nadużywaniem prawa pociągania ministrów do odpowiedzialności konstytucyjnej dla celów politycznych. Doświadczenia z sądownictwem politycznem, w szczególności we Francji są tak smutne, że ostrożność w tej dziedzinie jest zawsze wskazana. W tym samym celu projekt Konstytucji przebudowuje skład Trybunału Stanu, powierzając Prezydentowi Rzeczypospolitej mianowanie sędziów Trybunału Stanu „z pośród sędziów sądów powszechnych, przedstawianych w liczbie podwójnej w połowie przez Sejm, w połowie przez Senat, z równomiernem uwzględnieniem kandydatów każdej z Izb Ustawodawczych".

Dla charakterystyki Rządu pragnę wreszcie podkreślić, że stanowi on jedyny naczelny organ władzy, któremu podporządkowane są sprawy państwa, „nie zastrzeżone innym organom władzy". Znaczy to, że uprawnienia tych innych organów mieszczą się w ramach prawa pozytywnego, natomiast wszelkie sprawy państwowe, przez prawo pozytywne, jako kompetencja któregoś z organów władzy nieprzewidziane należą do zakresu działania Rządu. Podkreślić tu trzeba przedewszystkiem tak istotny w życiu Państwa obowiązek inicjatywy myśli i przewidywania.

Zagadnienie Sejmu i Senatu, to znaczy problem związania Państwa ze społeczeństwem jest najdrażliwszym i naj-

trudniejszym tematem ustrojowym. Rozkład parlamentaryzmu i wynikłe z niego konsekwencje odbiły się tak szkodliwie na życiu Państwa, a tak zbrzydziły społeczeństwu życie publiczne, że opinja polska, jeżeli do jakiego zagadnienia, to do tego właśnie, przywiązuje największą wagę. Słusznie pragnienia idą w tym kierunku, by parlament stał się odzwierciedleniem tego, co jest zdrowe i twórcze w społeczeństwie oraz sprawiedliwym regulatorem różnic społecznych. Tak samo polski podział partyjny tak nie odpowiada dzisiejszym stosunkom, tak w swych antagonizmach tkwi w życiu przedwojennem, tak niepotrzebnie dzieli to, co możnaby łączyć, że pragnęłoby się zmiecenia z powierzchni układu politycznego, jaki dziś istnieje i zastąpienia go nowym.

Projekt Konstytucji stwarza nowe ujęcie Senatu, oparte na wartościach pracy i charakteru natomiast pozostawia bez zmiany strukturę Sejmu. Sejm według projektu wybierany będzie tak, jak dotychczas, na zasadzie pięcioprzymiotnikowej ordynacji wyborczej, co oznacza przedewszystkiem że pozostaje reprezentacją stronnictw politycznych. Mimo doświadczeń obcych i naszych, mimo pokusy likwidacji parlamentaryzmu, idącej z krajów zachodnich, nie idzie projekt na reformy zasadnicze, a ogranicza się do zwężenia ram uprawnień Sejmu bez naruszenia jego struktury.

Wiemy, że cały splot warunków społecznych, kulturalnych i narodowościowych, które miałem zresztą niejednokrotnie sposobność na innem miejscu omawiać, jest w najwyższym stopniu niepodatny dla wytworzenia w Polsce zdrowego życia parlamentarnego. Przedewszystkiem dla wsi polskiej, przeludnionej, rozbitej w niektórych okolicach kraju na setki tysięcy gospodarstw o przestrzeni niezdolnej do wyżywienia jednej rodziny, przesyconej inteligencją pochodzenia wiejskiego, nie znajdującą ujścia w miastach, pozbawioną możności pracy i zarobku, parlament tak ujęty, jak obecnie nie jest ani właściwą podstawą pracy publicznej, ani terenem obrony własnych godziwych interesów społecznych. Mimo to wszystko, taki parlament został utrzymany, i przyznać trzeba, rozumując uczciwie, że krytykę tego stanu rzeczy ograniczyć należy do wskazania pewnych retuszów, ale nie można czynić zarzutu z samej istoty rzeczy.

Myśl polska rzeczywiście nie wytworzyła jakiegoś genjalnego rozwiązania problemu. Mieliśmy do wyboru, albo system, przyjęty w czterech krajach dyktatury, to jest we Włoszech, w Rosji, w Jugosławji i w Niemczech, polegający na dyktaturze jednej partji tak, czy inaczej potwierdzanej przez akt głosowania narodu, albo zachowanie parlamentu politycznego, albo też pójście po linji eksperymentowania, jako pierwsi z t. zw. reprezentancją gospodarczą, syndykalistyczną, czy zawodową. Wybrano wyjście, które wydaje się najłatwiejszem, ale z drugiej strony ma tę zaletę, że jest najmniej krańcowe, a stwarzające największą możliwość dalszej ewolucji. Doktryny przedstawicielstwa gospodarczego, nazywane także mglistem pojęciem demokracji gospodarczej, są może muzyką przyszłości, ale są dziś niedojrzałe i nie nadają się do realizacji, a zresztą w żadnym razie nie wyrugują z ustroju momentu związania Państwa z opinją polityczną, bo trudno i darmo, jakkolwiek wielką jest rola życia gospodarczego, to jednak nie wypełnia ono całości życia. Dlaczego nie poszliśmy na faszyzm, na dyktaturę partji rządzącej — była mowa na wstępie tego artykułu. Osobiście uważam to za korzystne i odpowiadające psychice polskiej. Dlatego na chwilę obecną można było albo pójść na krótki okres zawieszenia parlamentu z tem, żeby grunt polityczny przeleżał przez parę lat odłogiem; za życia Marszałka ostatecznie można byłoby sobie na tego rodzaju przejście pozwolić; albo też trzeba było zachować parlament polityczny o kompetencjach ograniczonych, ale w możliwie poprawionej strukturze. Ograniczenie kompetencyj zostało dokonane, życie pokaże czy dostatecznie. Trzeba się z tem liczyć, że skłonność parlamentu do wychodzenia poza zakreślony zakres przez ramy prawne jest cechą, dającą się powszechnie zaobserwować.

W zakresie struktury parlamentu wprowadzono jedną roformę, to jest podniesiono granicę wieku, dla biernego prawa wyborczego z 25 na 30 lat, a dla czynnego prawa wyborczego z 21 na 24. Natomiast, utrzymując pięć przymiotników, charakteryzujących ordynację wyborczą, uniemożliwiono dokonanie poważniejszej reformy prawa wyborzego. Jest to niejako wygrana opozycji przy przyspieszonym

trybie uchwalania Konstytucji. Jak wiadomo uchwalone są tezy, jako ustawa konstytucyjna, a nie pełny projekt, który choć nie opublikowany, był jednak przygotowany. W tezach pięć przymiotników było utrzymane, jako dowód, że narazie nie ma się zamiaru usuwać ich z ordynacji wyborczej. Ale istniał projekt, by tylko dwa, t. j. powszechność i tajność, zawarować w Konstytucji, a pozostałe przenieść do ustawodawstwa zwykłego.

Wydaje mi się rzeczą niewątpliwą, że po wprowadzeniu Konstytucji wejdziemy w Polsce w okres prób dokonywanych z ordynacją wyborczą, będziemy się starać zmianami ordynacji wyborczej podnosić poziom Sejmu i zwiększać jego wartość wewnętrzną. Przecież zasada proporcjonalności, zawarta w Konstytucji, jest wprost dziwolągiem, jest ona nietylko zaprzeczeniem tych podstaw, na których pierwotnie, przedewszystkiem w Anglji, budował się parlamentaryzm, ale także oczywistem jest, że w naszych stosunkach stanowi ona przeszkodę uzdrowienia życia parlamentarnego.

Tak zakreślony, jak w projekcie, Sejm będzie ciałem ustawodawczem oraz terenem, na którym winny znaleźć wyraz najróżniejsze potrzeby i aspiracje narodu, natomiast nie będzie Sejm kierowniczym czynnikiem w Państwie.

Drugą Izbą Ustawodawczą ma być Senat Rzeczypospolitej, zbudowany na zupełnie nowej podstawie. Konstytucja mówi, że Senat ma być „organem Państwa, odzwierciedlającym wolę elementów najbardziej czynnych w budowaniu dobra zbiorowego". Senat składać się będzie w $^1/_3$ z senatorów mianowanych przez Prezydenta Rzeczypospolitej, w $^2/_3$ z senatorów, wybieranych przez obywateli, „którzy w trybie ustawą przewidzianym za przodujących w pracy na rzecz dobra zbiorowego uznani będą". Senat tak zbudowany ma stanowić czynnik umiaru, dojrzałości i rozwagi, a zarazem Senat łącznie z zespołem wyborców ma stanowić instytucję wychowawczą dla narodu, ma być bodźcem rozwoju wartości pracy obywatelskiej społeczeństwa. Zespół wyborców do Senatu pojęty jest, jako zgrupowanie obywateli najlepszych i najpilniejszych w pracy dla dobra ogólnego, którzy przez te właśnie wartości uzyskają wzmożony wpływ na losy Państwa. Konstytucja nie określa bliżej zasad,

na których ma się oprzeć ustawa o powołaniu wyborców do Senatu. Będzie to przedmiotem zwykłego ustawodawstwa. W każdym razie dziś już można podkreślić, że istniejący projekt różni się znacznie od tego, co możnaby nazwać, a co płytka krytyka opozycyjna niewątpliwie zarzuci, statutem partji rządzącej. Zespół wyborców nie będzie podporządkowany żadnej dyscyplinie, będzie stanowił jakby demokratyczny przekrój na wyższym poziomie. Nie będzie to partja o przymusowym programie i o obowiązkowem podporządkowaniu się temu programowi. Zarówno w Senacie, jak i wśród wyborców do Senatu swoboda myślenia będzie zupełna. Pierwszy Senat po wprowadzeniu Konstytucji wybrany ma być przez osoby odznaczone Krzyżami „Virtuti Militari" i „Krzyżem Niepodległości". Będzie to wyrazem uznania dla tych, którzy ponieśli największe zasługi i ofiary w okresie przygotowania odrodzenia Państwa Polskiego i w wojnie o wolność i granice.

Korzyści dla państwa z nowej struktury Senatu będą dość wszechstronne. Przedewszystkiem oddziaływanie wychowawcze i budzenie cnót obywatelskich, następnie podkreślić trzeba wprowadzenie do życia parlamentarnego czynnika dojrzalszego, zdolnego do głębszej oceny zagadnień państwowych, wreszcie na okres bieżący Senat daje gwarancję stabilizacji stosunków politycznych, nie tamując jednocześnie dalszych możliwości ewolucyjnych. Uprawnienia Senatu polegają na wypowiadaniu się: o votum nieufności dla Rządu, o czem była mowa poprzednio, o ustawach zwróconych Izbom przez Prezydenta, stosującego prawo veta, o zmianie Konstytucji, o uchylaniu stanu wyjątkowego oraz obejmują normalne kompetencje ustawodawcze. W zakresie ustawodawstwa kompetencje Senatu są ograniczone w stosunku do Sejmu. Senat ma odebrane, wywalczone w praktyce dotychczasowej, prawo zupełnego odrzucania ustaw, a uchwała Senatu „odrzucająca projekt lub wprowadzająca w nim zmiany uważa się za przyjętą, jeżeli Sejm nie odrzuci jej większością $^3/_5$ głosów". W wyniku przyjęcia tez, a nie samego projektu Konstytucji znikły natomiast terminy, obowiązujące dla Senatu przy uchwalaniu ustaw. Pełny projekt terminy takie zawierał. W projekcie uchwalonym natomiast

brak ich jest równie przypadkowy, jak i zawarcie w Konstytucji pięciu przymiotników, obowiązujących przy wyborach sejmowych. Przy braku terminów Senat *de facto*, mimo, że jego decyzja może być większością $^3/_5$ Sejmu uchylona, będzie mógł odkładać *ad calendas graecas* rozpatrywanie projektów ustaw, które uważa za szkodliwe.

Dalsze działy Konstytucji dotyczą ustawodawstwa, budżetu, wojska, sądów, administracji państwowej, kontroli, stanu zagrożenia Państwa i zmiany Konstytucji, wreszcie ostatni dział wprowadza do nowej Konstytucji artykuły konstytucji Marcowej, dotyczące prawa własności oraz uprawnień mniejszości narodowych, Kościoła rzymsko-katolickiego i innych wyznań oraz artykuł, zawierający zasadę obowiązku nauczania religji w szkołach publicznych. Zagadnienie wyznaniowe nie było przy reformie Konstytucji wogóle poruszane, pozostawiono konstytucyjny stan dziś obowiązujący bez najmniejszej zmiany. Wydaje mi się, że takie ujęcie z punktu widzenia spokoju życia religijnego w Polsce i dobrych stosunków Kościoła i Państwa było najwłaściwsze, Wysunięcie tych zagadnień przy Konstytucji zaogniłoby całokształt spraw wyznaniowych w Polsce, a zarazem utrudniło przeprowadzenie Konstytucji. Pragnę jednak podkreślić pod adresem tych, którzy czynią na tem tle zarzuty, że ze strony obozu rządowego nie czyniono żadnych posunięć, by naprzykład kosztem koncesji w dziedzinie praw Kościoła i religji pozyskać głosy lewicy dla uchwalenia Konstytucji...

Projekt Konstytucji został uchwalony w Sejmie w warunkach nadzwyczajnych. Opozycja, manifestując swą obojętność dla tez, zgłoszonych przez Komisję Konstytucyjną, w szeregu złożonych deklaracyj, oświadczyła, że w dyskusji udziału brać nie będzie i opuściła posiedzenie. Wówczas większość rządowa stała się bez żadnego przymusu, bez jakiegokolwiek naruszenia legalności lub obyczaju — panem sytuacji. Sprawozdanie komisji opiewało, że „Komisja Konstytucyjna postanawia złożyć Sejmowi sprawozdanie ze swoich dotychczasowych prac nad rewizją Konstytucji". W ten sposób temat został przeniesiony na plenum i nie ulega najmniejszej wątpliwości, że z punktu widzenia teorji i prak-

tyki prawa regulaminowego na całym świecie, plenum Sejmu stało się „panem" materjału, przedłożonego przez komisję i miało możność nadać pracom dalszy tok. Sejm postanowił, że prace komisyjne są już dostatecznem przygotowaniem materjału i podjął wnioski komisji, jako ustawę konstytucyjną. Blok Bezpartyjny liczy 256 posłów, a *quorum* wymagane stanowi 222, więc także zarzut, że nie liczono obecnych posłów nie wytrzymuje krytyki, bo Prezydjum Sejmu nie mogło mieć wątpliwości co do istnienia *quorum*. Nikt wniosku o sprawdzanie *quorum* nie stawiał. Uchwała zapadła nietylko wymaganą większością $^2/_3$, ale jednogłośnie. Tyle o stronie formalnej przeprowadzenia ustawy.

Pod względem politycznym trudno nie podkreślić, że konieczność zmiany Konstytucji była przez szerokie koła społeczeństwa rozumiana i niepokój o to, czy nareszcie uda się stworzyć nowe podstawy ustroju, które zharmonizowałyby rzeczywisty układ stosunków i prawo państwowe, dając im jednolitą, wewnętrzną treść, sięgał głęboko w opinję publiczną. Ta pozorna łatwość załatwienia sprawy w Sejmie nie jest tylko następstwem błędu taktycznego opozycji. Grunt dla reformy ustroju w szerokich kołach był już oddawna przygotowany i dlatego Marszałek Sejmu, decydując się na ostateczne uchwalenie projektu w dniu 26 stycznia, działał, mając wszelkie podstawy do takiej, a nie innej decyzji.

Projekt Konstytucji przejdzie obecnie do Senatu, gdzie mogą być wprowadzone do niego zmiany i udoskonalona strona redakcyjna. Jeżeli Senat zmiany wprowadzi, projekt wróci do Sejmu i poprawki Senatu poddane będą pod głosowanie.

Z powyższej pobieżnej analizy Konstytucji wynika, że jest to poważny etap w budowie naszego Państwa, który przystosowuje ramy prawa publicznego do warunków życia społeczeństwa. Czy dobrze — życie wykaże? Taka jest w każdym razie jego intencja, a na potwierdzenie przyjętych rozwiązań służyć mogą dotychczasowe doświadczenia. Jeden z kulturalniejszych publicystów obozu socjalistycznego podkreślał niedawno, że Konstytucja nie rozwiązuje wielkich problemów, stojących przed współczesnemi społeczeństwami. I słusznie. To nie jest zarzut. Ewolucja życia polskiego bę-

dzie szła dalej naprzód, a zadaniem Konstytucji jest tylko dać jej ramy chroniące dobro zbiorowe i stworzyć możliwości rozwoju wszystkich wartości twórczych społeczeństwa. Na tem się jej zadanie wyczerpuje, a jeżeli to zadanie spełni, imiona jej twórców wypisane będą złotemi zgłoskami w historji.

Adam Piasecki.

Warszawa, luty, 1934 r.

Nowa faza w stosunkach polsko-niemieckich.

1919—1932.

Wśród niezliczonych problemów, które jako spuścizna przebytej, a zarzewie spodziewanej wojny zaciążyły nad naszym starym kontynentem, problem polsko-niemiecki zajmował i zajmuje całkiem szczególne i to bardzo poczesne stanowisko. — Twórcom traktatów pokojowych zarzuca się często, że mapę Europy skroili w pośpiechu, licząc się — jak Clémenceau i Lloyd George — tylko z interesem swoich państw, lub z abstrakcyjnemi teorjami jak Wilson; że nie kierowali się ani znajomością stosunków geograficznych i etnograficznych, której im brakowało, ani interesem ludności, której losy wzięli nazbyt arbitralnie w swoje ręce. Jeśli jednak chodzi o stosunki polsko-niemieckie, to można wątpić, czy w ich właściwem rozwiązaniu byłaby paryskim triumwirom pomogła większa bezinteresowność względnie większe dyplomatyczne doświadczenie. Podczas gdy gdzieindziej konflikt interesów i aspiracyj narodowych jest przeważnie produktem XIX w. i zasady narodowości, tutaj sięga on zamierzchłego średniowiecza: polskiej ekspansji czasów Krzywoustego z jednej, podbojów krzyżackich z drugiej strony. Nie mamy zamiaru przedstawiać poszczególne etapy tej walki od osiedlenia Rycerzy Krzyżowych w Ziemi Chełmińskiej, poprzez rzeź gdańską, Grunwald, pokój toruński, hołd pruski, traktat wielawski, aż do rozbiorów, które pod względem zdobyczy terytorjalnych zamknęły pochód niemiecki na Wschód. Jakkolwiekbyśmy się zapatrywali na jego mo-

ralne uzasadnienie nie można było w roku 1919 ani przekreślić jednem pociągnięciem pióra ten długi proces historyczny, ani też — uwzględniając nawet jego rezultaty — zapewnić dobre sąsiedzkie stosunki między Niemcami a Polską, dla której dostęp do morza był nietylko dopełnieniem historycznego stanu posiadania, ale zarazem najpewniejszą polityczną i gospodarczą gwarancją niepodległości. Kompromis, którego wymagały te niepokonalne sprzeczności, uwzględnił interesy polskie w wyższej mierze od niemieckich. Wiadomo jednak, na jakie trudności narażała nas dziwaczna prawniczo i politycznie sytuacja Gdańska, który z wyraźnem poparciem Berlina a bez przeszkód ze strony Ligi Narodów i jej Wysokiego Komisarza starał się tak skutecznie utrudnić nam wykorzystanie tej skromnej furtki, prowadzącej do morza, że mimowoli przyczynił się do powstania i świetnego rozwoju Gdyni, na którą teraz patrzy krzywem okiem.

Tak więc traktat wersalski zadowolnił zaledwie minimum naszych aspiracyj, zwłaszcza, że ten skrawek polskiej ziemi, który nas łączy z wielką drogą handlu i życia międzynarodowego, znalazł się gospodarczo, politycznie i strategicznie w możliwie mało korzystnych warunkach. Wystarczy jeden rzut oka na mapę, aby się o tem przekonać, a zarazem zrozumieć, dlaczego nowa granica z Polską stała się głównem narzędziem niemieckiej propagandy za rewizją traktatów. Przedwojenne, i to niemieckie statystyki ludności są dla ogółu mało dostępne i interesujące, tem mniej porównanie obrotu towarów, które z Prus Wschodnich szły do Rzeszy, dawniej przez Prusy Zachodnie, dzisiaj przez Pomorze. Ale ta mapa Rzeszy, przeciętej barwną plamą nienawistnego „Korytarza", to argument, który działa bezpośrednio na umysł bezkrytyczny nietylko uczestnika wiecu w Monachjum czy Kolonji, ale też agenta giełdowego w Nowym Jorku, ba nawet francuskiego rentjera.

Hasło rewizji granic wschodnich, wzmocnione jeszcze stratami, o które plebiscyt przyprawił Niemcy na Górnym Śląsku, było bodaj że jedynem, które łączyło głęboko powaśnione partje wejmarskiej Republiki. U niemiecko-narodowych, którzy wyrośli ze staropruskiej tradycji, tak silnie związanej z Hakatą, służyło ono w nienawistnej walce

z polskim żywiołem; socjaliści używali go chętniej za patent patrjotyzmu, którego brak prawica im zarzucała; centrum wreszcie podawało je z wątpliwą szczerością za postulat elementarnej sprawiedliwości, niepomne widać krzywdy, wytykanej tak często cesarskim rządom przez jego przedstawicieli, a którą rewizja granic wschodnich musiałaby przywrócić. Rewizja ta stała się owem *ceterum censeo* niemieckich mężów stanu, które wykreślało linję polityki niemieckiej wobec Polski. Gdy wobec szybkiego umocnienia jej fundamentów okazało się, że nie jest państwem sezonowem, zaczęto obok otwartej, urzędowej i nieurzędowej propagandy działać pośredniemi środkami, które miały światu wykazać, że dalsze utrzymanie *status quo* krzywdzi zainteresowaną ludność, że może nawet zagrozić pokojowi świata. Wygodnej bazy operacyjnej dostarczał tutaj traktat mniejszościowy, zawarty w Wersalu przez Polskę, oraz konwencja genewska (górnośląska), które też każdy rząd niemiecki umiejętnie wykorzystywał, broniąc wobec Ligi Narodów niezliczonych, a często śmiesznie drobiazgowych skarg swych ciemiężonych rzekomo przez Polskę rodaków. Drugiem narzędziem, które miało opór Polski osłabić i skłonić ją do ustępstw, stała się od r. 1925 wojna gospodarcza, która zresztą do tego stopnia chybiła celu, że zmuszając Polskę do szukania innych rynków zbytu, ograniczyła jej gospodarczą zależność od Niemiec i służy dzisiaj znakomicie interesom niektórych gałęzi polskiego przemysłu. Na terenie dyplomatycznym wreszcie uprawiały Niemcy stale wobec nas taktykę izolacyjną, czyto w Lokarno, gdzie nie dopuściły do zagwarantowania polskich granic przez inne mocarstwa, czyto w Genewie, gdzie udaremniły stałą reprezentację Polski w Radzie Ligi, a bezskutecznie starały się zapobiec jej ponownemu wyborowi do tejże.

Nic dziwnego, że wobec tego nastawienia Polska od samego początku musiała wobec Niemiec przybrać pozycję obronną; że poza terenem Górnego Śląska, gdzie obowiązuje konwencja, nie mogła się zgodzić na większą przepuszczalność granicy; że mniejszość niemiecką musi traktować jako irredentę, co tejże zapewne na korzyść nie wychodzi; że wreszcie strzeże swej nietykalności potężną armją i sojuszem, który niekiedy krępował swobodę jej ruchów. Poza

tem jednak, jako *beatus possidens* i potrzebując dla rozbudowy i umocnienia swojej państwowości długiego okresu pokoju — Polska zawsze była gotowa do zgodnego współżycia z Niemcami, nawet do ustępstw, któreby nie godziły w same podstawy jej bytu. Najlepsze dowody tych swoich pokojowych nastrojów złożyła w Lokarno, gdzie poprzestając na umowie koncyljacyjnej i wykluczając zastosowanie przemocy, nie uzyskała w przeciwieństwie do Belgji i Francji, ponownego potwierdzenia swych granic. Nie była to zresztą jedyna umowa, która mimo tak silnego naprężenia stosunków polsko-niemieckich kierowała je na pokojowe tory. Wszak i pakt Ligi Narodów, do której Niemcy przystąpiły w r. 1926 i pakt Kelloga z roku 1928 zobowiązały oba państwa, szukać załatwienia wszelkich zatargów pokojowemi sposobami, przyczem ostatni potępia wszelką wojnę jako narzędzie polityki narodowej.

1933.

Nasuwa się tutaj jedna uwaga ogólnej natury: dawniej wszelkie traktaty polityczne, o ile nie były zawierane na czas zgóry określony, trwały, dopóki ich nie przekreśliła wojna lub nie zastąpiły nowe. Od wojny natomiast utarł się zwyczaj nawarstwiania identycznych niemal w swej treści gwarancyj pokoju. Tymczasem w polityce jak i w ekonomji głównym czynnikiem wartości jakiegoś dobra jest jego rzadkość. To też zbyt częste powtarzanie tych samych przyrzeczeń nie zwiększa ich wartości, lecz świadczy tylko o słabnącem zaufaniu przyrzekających.

I trzeba przyznać, że to słabnące zaufanie do dawniejszych przyrzeczeń było ze strony polskiej aż nadto uzasadnione od chwili przewrotu, który się w Rzeszy dokonał. Do tej pory, mimo podsycanej ciągle żądzy odwetu czy rewizji, wspomniane traktaty miały swe znaczenie poprostu dlatego, że odzwierciedlały rzeczywisty układ sił. Zbrojna rozgrywka, choćby tylko z Francją i jej sprzymierzeńcami, przedstawiała bowiem minimalne szanse powodzenia dla Niemiec, rządzonych chwiejnie, borykających się z nieprawdopodobną klęską bezrobocia, zarażonych komunizmem, pozbawionych sojuszów, zdystansowanych w gotowości bojowej przez swych

ewentualnych przeciwników w tym stopniu przynajmniej, w jakim tajne zbrojenia są od legalnych bardziej skomplikowane i kosztowne. Zresztą wśród kół rządzących wejmarską Rzeszą przeważało zdanie, że wszystko, czego żądają, zdołają Niemcy uzyskać drogą dyplomatycznych targów; istotnie plan Dawesa, Lokarno, plan Younga, przedwczesna ewakuacja Nadrenji, moratorjum Hoovera i wspaniałomyślna konferencja lozańska zdawały się to przekonanie potwierdzać.

Tymczasem Hitler, wódz Trzeciej Rzeszy, nawet dla tych sukcesów nie ma zrozumienia, skoro grzmi w książce, zawierającej cały jego bogato uzasadniony program polityczny, społeczny i rasowy: „Musimy wiedzieć, że straconych obszarów nie odzyskamy ani uroczystem przywoływaniem Pana Boga, ani nadziejami, pokładanemi w Lidze Narodów, ale tylko zbrojną siłą... Tylko umysły dziecinnie naiwne mogą się łudzić, że podstępem i żebraniną mogą osiągnąć korekturę Wersalu". Prawda — Hitler uważa, że granice z r. 1914, krwawej ofiary wcale nie są warte poprostu dlatego, „że ani nie były zupełne, skoro nie obejmowały wszystkich ludzi niemieckiej narodowości, ani rozsądne pod względem wojskowo-geograficznej celowości", ani też nie zapewniały Niemcom wyżywienia. Wszystkie te cele zamierza Hitler osiągnąć przez taką politykę wschodnią, która mieczem zdobędzie ziemię dla niemieckiego pługa. Ziemi tej dostarczyć ma Rosja, przyczem istotnie uderzającem jest, że Hitler w swoim ogólnikowym zresztą i fantastycznym programie wogóle nie wspomina o Polsce, choć w danym razie musiałby ją uwzględnić bądź jako pierwszą przeszkodę, bądź jako sprzymierzeńca i uczestnika zamierzonej ekspansji.

Pomińmy zresztą tę niewyjaśnioną wstrzemięźliwość Hitlera wobec Polski. — W każdym razie nietrudno było przewidzieć, że chwyciwszy raz władzę, postara się o możliwie szybkie wyłączenie tych wszystkich hamulców, które dotąd, mimo niewątpliwych dyplomatycznych sukcesów, trzymały wóz niemiecki ciągle na wersalskiem zboczu. Nie da się zaś zaprzeczyć, że przystępując do spełnienia swego programu, Hitler dokonał więcej niż się spodziewano. Wieleż

to razy od pamiętnych wyborów 1930 roku słyszeliśmy, że Brüning czy Papen, Hugenberg, Schleicher czy wreszcie Hindenburg już już Hitlera wymanewrowali. Tymczasem on sam, ledwie za sprawą swych zazdrosnych i nieufnych przyjaciół zasiadł na kanclerskim fotelu, zdołał ich bez większych zgrzytów od władzy i wpływów usunąć, a stronnictwa ich zlikwidować. Zarazem rozproszył miljonowe rzesze marksistów, pognębił najbardziej znienawidzonych żydów, ograniczył bezrobocie wydatnie, choć kosztem ogromnych ofiar na innych odcinkach narodowego gospodarstwa. Poza tem uzbroiwszy odpowiednio swe brunatne kohorty zażądał od konferencji rozbrojeniowej bezwzględnie równych praw dla Niemiec, a gdy to kolegjum, niezdolne jak zawsze do jakiejkolwiek stanowczej decyzji i w tym wypadku z nią zwlekało, wycofał Niemcy nietylko z dalszych jego narad ale i z Ligi Narodów, za co one wynagrodziły go pamiętnym plebiscytem. Choć jako kanclerz nie przestawał głosić niezmiennie potrzebę i wolę pokoju, trudno było oprzeć się wrażeniu, że ta wewnętrzna i dyplomatyczna ofensywa ma tylko teren dlà zbrojnej przygotować.

W tem właśnie objawia się cała zręczność i odwaga polskiej dyplomacji, że doceniając w pełni znaczenie niemieckiego przewrotu, nie czekała bezczynnie, jakie będą jego skutki na międzynarodowej a zwłaszcza polsko-niemieckiej scenie. Ze wszystkich państw, bezpośrednio tym przewrotem dotkniętych, jedna Polska zdobyła się (już w maju) na odwagę, zapytać Hitlera, jak patrzy na politykę i traktaty międzynarodowe. Na to jasne pytanie dał Hitler równie jasną odpowiedź, potwierdzającą moc obowiązującą traktatów i złożył zarazem dowód, że w tej chwili przynajmniej trzeba na serjo brać jego zapewnienia zdecydowanej woli pokoju. Po tej linji poszły też dalsze rokowania, poparte kilkakrotnem oświadczeniem Kanclerza, że Polska i Niemcy mimo wszelkich dzielących je różnic są zmuszone do zgodnego współżycia. Równocześnie zapoczątkowany przez jego adeptów w Gdańsku nowy układ stosunków z Polską, odsuwał jeszcze jedną i to bardzo delikatną płaszczyznę tarć polsko-niemieckich. W tych warunkach doszło 15 listopada ub. r. do znanej — i jakże aktualnej po wspomnianyn plebiscycie —

ustnej wymiany oświadczeń, która stworzyła ramy dla deklaracji z 26 stycznia.

1934.

Niewłaściwem byłoby umniejszać jej znaczenie wtrąconą już poprzednio uwagą, że nie zawiera ona ani o jotę więcej od dawniejszych polsko-niemieckich traktatów. Istotnie, najbardziej znamienne zdanie deklaracji brzmi poprostu: „W żadnym jednak wypadku nie będą się one (oba rządy) uciekały do stosowania przemocy w celu załatwienia tego rodzaju spraw spornych". Otóż zupełnie takie same zobowiązania przyjęły Niemcy i Polska w Lokarno i pakcie Kelloga, który zresztą deklaracja uznaje za dalszą podstawę stosunków polsko-niemieckich. Ale skoro czas kroczy dzisiaj siedmiomilowemi butami, powstała słuszna obawa, że te cenne w danej chwili dokumenty mogły już pożółknąć (chciałem powiedzieć zbrunatnieć) w archiwalnych tekach i trzeba było koniecznie się przekonać, co sądzi o ich treści człowiek, który chce zetrzeć nawet wspomnienie ostatnich 15 lat niemieckiej historji. Zresztą Niemcy zamierzają wystąpić z Ligi Narodów i wypadało pomyśleć o tem, jak zastąpić środki pokojowego załatwiania sporów, które jej pakt przewiduje.

Otóż deklaracja podkreśla zaraz na wstępie, że „nastąpił moment aby rozpocząć nowy okres w stosunkach polsko-niemieckich przez bezpośrednie porozumiewanie się jednego państwa z drugiem" i to „we wszelkiego rodzaju zagadnieniach dotyczących ich wzajemnych stosunków. W razie gdyby wynikły pomiędzy niemi kwestje sporne, którychby się nie dało załatwić w drodze bezpośrednich rokowań, oba rządy będą szukały tych rozwiązań w każdym poszczególnym wypadku we wzajemnem porozumieniu przy pomocy innych sposobów pokojowych, przyczem, w razie potrzeby, nie uchybia to możności zastosowania tych rodzajów postępowania, które są przewidziane dla takiego wypadku w innych obowiązujących je wzajemnie porozumieniach". Dzięki tym postanowieniom doznaje uszczerbku kompetencja Ligi, która w sporach polsko-niemieckich była niejako urzędowym pośrednikiem, póki Niemcy w niej zasiadały. Natomiast stworzona w Lokarno komisja pojednawcza zostaje *implicite*

utrzymana w swych funkcjach, których zresztą ani razu dotąd nie sprawowała.

Trzeba jednak podkreślić, że deklaracja, podobnie jak pakt lokarneński, o sprawie granic nawet pośrednio nie wspomina. Uchyla tylko dyskusję o takich zagadnieniach, „które, zgodnie z prawem międzynarodowem, należy uważać za należące wyłącznie do spraw wewnętrznych jednego z obu państw". Ale sprawa granic tutaj oczywiście nie należy, nie jest bowiem uregulowana prawem wewnętrznem lecz międzynarodowem i właśnie dlatego może się stać przedmiotem międzynarodowego sporu, choćby nawet strona żądająca ponownego jej rozpatrzenia nie mogła się powołać na żaden prawny tytuł. Byłby to więc jeden z typowych sporów, które teorja określa jako polityczne w odróżnieniu od prawnych. Nie da się zaprzeczyć, że zostawiając poza swym nawiasem tylko t. zw. sprawy wewnętrzne, deklaracja podkreśla niejako możliwość dyskusji na tamten, tak bardzo drażliwy temat. Ale wobec znanego powszechnie stanowiska Polski możliwość ta jest raczej teoretyczna i partner niemiecki wie chyba dobrze, jak ją oceniać. Zresztą i w tym wypadku nie mógłby już korzystać z pośrednictwa Ligi i słynnego artykułu 19 jej paktu.

Również sprawa mniejszości nie jest dla Polski czysto wewnętrzną, skoro wobec wielkich mocarstw sprzymierzonych przyjęła w tym względzie pewne międzynarodowe zobowiązania. Niemcy jednak, od kiedy ustąpiły z Rady Ligi Narodów, nie mogą się już na nie powoływać — zato konwencja górnośląska, która szczegółowo reguluje sytuację mniejszości na tym terenie, zawiera zobowiązania wzajemne. Poza tem można przewidzieć, że sama mniejszość niemiecka, straciwszy w Radzie swego orędownika, będzie mniej skora zasypywać ją swemi petycjami. Polska będzie więc zapewne mogła zapomnieć roli oskarżonego, którą tak często w Genewie grała.

Wielkie znaczenie ma wreszcie ten ustęp deklaracji, który stwierdza, że przyjęte dotychczas w stosunku do innych przez każden z rządów „zobowiązania międzynarodowe nie stoją na przeszkodzie pokojowemu rozwojowi ich wzajemnych stosunków, nie są w sprzeczności z niniejszą dekla-

racją i przez tę deklarację nie są naruszone". Dla Polski wchodzą tu w grę między innemi zobowiązania, wynikające z paktu Ligi, zwłaszcza jednak sojusz z Francją. Bez tej wyraźnej i wiążącej wzmianki byłaby cała deklaracja dla nas niemożliwa do przyjęcia. Dzięki niej natomiast ani Francja ani żaden inny z naszych dawniejszych kontrahentów nie mogą nam nic zarzucić, tem bardziej, że rząd francuski był, jak słychać, o przebiegu rokowań dokładnie poinformowany. Niemniej, przystępując do samodzielnego uregulowania stosunków z Niemcami, daje polska dyplomacja dowód inicjatywy, której brak znamionował naogół jej pociągnięcia w pierwszych latach jej państwowego bytu. Trudno zaś przejmować się tem, że pewne koła francuskie (poza oficjalnemi), które Polskę przywykły traktować jako klienta raczej niż sprzymierzeńca, są rozczarowane tym najnowszym rozwojem wypadków. Zresztą niesłusznie — jeżeli bowiem już dawniej często akcentowano, że droga z Berlina do Paryża prowadzi przez Warszawę, to dziś najuciążliwszy jej odcinek byłby już przebyty.

Chcąc uzupełnić obraz, zaznaczamy jednak, że dojście do władzy Hitlera wzniosło między Berlinem a Paryżem zatory, od kompleksu polsko-niemieckiego zgoła niezależne. Przedewszystkiem kategoryczne żądanie Hitlera o równouprawnienie Niemiec uwydatniło jeszcze diametralną różnicę stanowisk, które oba rządy zajmują w sprawie rozbrojenia. Następnie nie wolno zapominać, że zawarty w Lokarno t. zw. pakt reński, wszedł w życie dopiero dzięki przystąpieniu Niemiec do Ligi, a Radzie jej przyznawał w pewnych wypadkach decydującą rolę. Jego moc obowiązująca pozostaje wprawdzie formalnie nienaruszoną i po opuszczeniu Genewy przez Niemcy, ale praktyczne jego znaczenie bardzo na tem niewątpliwie ucierpiało. Trzecim czynnikiem wreszcie, nadwerężającym stosunki francusko-niemieckie, jest jaskrawe antyfrancuskie nastawienie, z którem Hitler nie krył się dawniej, nazywając np. w swej książce Francję „śmiertelnym wrogiem naszego ludu... który nas niemiłosiernie dusi i z siły wyzuwa". Najbardziej drastyczne wyrażenia zostały nawet podobno skreślone w ostatniem wydaniu, a złagodzone zapewne w umyśle samego autora, skoro wła-

dza wywiera zawsze wpływ miarkujący na tego, kto ją dzierży. — Bądź co bądź trudności są ogromne — ale też mierząc ich znaczenie, można tylko z zadowoleniem podkreślić, że nasz sojusz z Francją pozostaje nadal najlepszą gwarancją pokojowego ich rozwiązania, a problem polsko-niemiecki w tej chwili już ich nie komplikuje.

1934—1944.

Nikt oczywiście nie może się łudzić, że deklaracja ostatecznie go załatwiła. Wartość jej wynika naszem zdaniem nietyle z samej jej treści, ile z charakteru rządów, które za nią stoją. Oba bowiem przyjmują same pełną odpowiedzialność za akty, które podpisują i ani w Polsce ani w Niemczech niema obawy, że zmiana gabinetu przekreśli dorobek jego poprzednika. W Polsce zresztą, wobec stanowczej woli pokoju całego społeczeństwa, podobny akt nigdy nie byłby wzbudził zastrzeżeń, przeciwnie był przez wszystkich i zawsze pożądany. Zato w Niemczech, gdzie naszym kontrahentem jest dyktator, reprezentujący w polityce zagranicznej kierunek maksymalny, jego ugodowość jest najlepszem zabezpieczeniem przed wszelkiemi buntami opinji publicznej, któremi swego czasu Streseman tak znakomicie szachował swoich partnerów.

Wobec stanowiska Polski, żądnej zawsze pokoju ale pod pewnym względem nieustępliwej, wobec warunków, które zapewniają Hitlerowi długi okres dyktatorskiej władzy, dalsze skutki deklaracji będą więc prawie wyłącznie zależeć od jego stosunku do polskiego problemu. Dzisiejsze jego pojednawcze stanowisko może się wydać nieoczekiwane, a więc i nietrwałe, zważywszy niepohamowaną żądzę odwetu, którą tchnęły wszystkie jego wystąpienia, zanim doszedł do władzy. Ale gdy ją raz objął, musiał się rychło przekonać, jeżeli już przedtem tego nie wiedział, że Niemcy ani gospodarczo, ani wojskowo, ani dyplomatycznie nie są przygotowane do zbrojnej rozgrywki. Ponadto zabrał się Hitler energicznie do ustrojowej, społecznej i rasowej reformy Rzeszy i choć przeprowadza ją z zadziwiającą szybkością, to jej owoce mogą dojrzeć tylko w okresie kilkuletniego przynajmniej pokoju. Otóż deklaracja ma obowiązy-

wać bezwzględnie przez dziesięć lat, poczem każda ze stron będzie ją mogła wymówić z sześciomiesięcznym terminem. Zdaje się więc, że tak długi okres pokoju uważa Hitler za niezbędny. Czy ma on służyć wyłącznie takiemu przygotowaniu Niemiec do wojny, któreby w pewność zamieniło szanse zwycięstwa? Nie ubliżymy chyba mężowi stanu, jakim niewątpliwie okazał się Hitler, jeśli wyrazimy przypuszczenie, że dzisiaj sam tego nie wie. Logika życia, które obecnie zwłaszcza rozwija się, równolegle z postępami techniki, tak błyskawicznie szybko, bywa często mocniejsza od najmocniejszych ludzi i nikomu z tych, którzy losami państw kierują, nie można dziś zarzucać, że swych zamiarów nie ustalają na lata zgóry. Jeżeli dziś i jutro i jeszcze za dziesięć lat Niemcy pokoju potrzebują — kto wie, czy przez ten czas nie zasmakują tak dalece w jego dobrodziejstwach, że sen o zbrojnym odwecie straci dla nich wszelki powab. Liczne i to urzędowe wynurzenia samego Hitlera zdają się wskazywać, że taki właśnie rozwój wypadków uważa za pożądany. Z tem wszystkiem nie harmonizuje jednak ani stanowisko Niemiec wobec konferencji rozbrojeniowej i Ligi Narodów, ani gorączkowe zbrojenia, które poza ich plecami prowadzą, ani wreszcie — last not least — program, który Hitler wyłożył w swem kilkakrotnie wspomnianem dziele. Wiemy już, że jednym z głównych jego punktów jest polityka wschodnia aktywna, a zbrojna w razie potrzeby, o której zresztą Hitler nie wątpi. W związku z nią pozostaje zaś następujące zdanie, które w całości przytaczamy, skoro sam Hitler nazywa je przyszłym politycznym testamentem narodu niemieckiego (podkreślone w oryginale): „Nie znieście nigdy powstania dwóch mocarstw kontynentalnych w Europie. Każdą próbę zorganizowania na niemieckich granicach drugiej potęgi wojskowej choćby tylko pod postacią państwa, zdolnego stać się taką potęgą, musicie zrozumieć jako atak przeciwko Niemcom i widzieć w tem nietylko prawo ale i obowiązek, zażegnać wszelkiemi środkami, nie wyłączając siły zbrojnej, powstanie takiego

państwa, względnie rozbić je jeżeli już powstało".

Rozumiemy wprawdzie doskonale, że świat inaczej wygląda z okien Wilhelmstrasse jak z twierdzy Landsberg nad Lechem, gdzie Hitler swój program tworzył. Rozumiemy dalej, że wymagania aktualnej polityki mogą odsunąć na dalszy plan zadania, które pierwotnie wydawały się najpilniejsze. Tem zapewne tłumaczy się, że Hitler dzisiaj całą siłę ekspansyjną Niemiec kieruje ku Austrji, podczas gdy pierwotnie chciał „przerwać (stoppen) wieczną wędrówkę Germanów na zachód i południe" a skierować ją na wschód. Ostatecznie jednak cytowane przykazania, których Hitler nigdy wyraźnie nie odwołał, stanowią kościec całego programu czy nawet testamentu jego polityki zagranicznej; one w dużej mierze stały się przyczyną olśniewającego sukcesu wodza wśród rodaków. Dlatego też trudno z pewnością uwierzyć, że się ich raz na zawsze wyrzekł, a odrzucić przypuszczenie, że wykonanie programu odkłada Hitler do sposobniejszej chwili. Kiedy i czy ona nadejdzie, zadecydują jednak czynniki w dużej mierze od niego samego niezależne. Do nich zaliczamy między innemi kwestję, czy mu się uda znaleźć potężnych i godnych zaufania sojuszników, na których pozyskanie kładzie sam ogromny nacisk, wskazując przytem na Anglję i Włochy. Nie tutaj miejsce rozpatrywać, jakie są widoki zjednania tych państw dla planów Trzeciej Rzeszy. Przyznajemy zresztą, że dziś są one nikłe — a nieco naiwną wydaje się wiara w pomoc angielską dla tych awanturniczych poczynań. Wreszcie wskazaliśmy już poprzednio na możliwość takiego rozwoju ogólnych wypadków, który Hitlera skłoni do porzucenia wszelkich odwetowych zamierzeń. W grę wchodzą jednak rzeczy zbyt poważne, abyśmy mogli zaraz powziąć bezwzględne zaufanie do naszego niespokojnego bądź co bądź partnera i na takiej podstawie dziś już cały stosunek do niego opierać.

Trzeba jednak uznać, że deklaracja, nie krępując swobody naszych ruchów, stwarza między obu rządami wyraźniejszą niż kiedykolwiek od wojny sytuację, że zapewnia nam pokój z Niemcami przynajmniej na lat dziesięć, które mogą wiele rzeczy, dziś jeszcze niepewnych, wyjaśnić. Naj-

ważniejszą wśród nich będzie zagadnienie, czy w tym okresie dojdą do głosu takie elementy, które obok wszelkich sprzecznych interesów stanowią w stosunkach sąsiedzkich zawsze pomost do porozumienia i współpracy. Między Polską a Niemcami oczywiście także ich nie brakuje. W dobie dzisiejszego kryzysu i pogoni za samowystarczalnością, którą każde państwo uprawia, sprawy gospodarcze stały się wprawdzie dla takiej współpracy raczej przeszkodą jak pomocą; ale też straty, które w Prusach Wschodnich i na Śląsku Opolskim wyrządziła wojna gospodarcza, wywołana złośliwie i lekkomyślnie, powinny u obecnych władców Niemiec wzbudzić przekonanie, że tylko w oparciu o polski rynek mogą prosperować te prowincje, które w ostatnich latach pochłonęły setki miljonów z funduszów publicznych. — Podobnie zgodne i sprawiedliwe uregulowanie problemu mniejszości może sprawić, że zamiast wiecznych niesnasek wywołają one proces wzajemnego przenikania i bogacenia kultur, których zasoby, niezależnie od swych niewątpliwych narodowych czy rasowych wartości, żadną miarą nie są samowystarczalne. Może już w ciągu najbliższych miesięcy dowiemy się, jak należy rozumieć zapewnienia Hitlera, który potępił wszelką politykę germanizacyjną.

Jeżeli więc w tym dziesięcioletnim okresie spocznie propaganda za rewizją granic; jeżeli gospodarcze interesy ludności nie będą stale poświęcane politycznym złudzeniom; jeżeli kwestję mniejszości przestanie się — po obu stronach — wyzyskiwać jako kość niezgody; jeżeli wreszcie umilknie wzajemne judzenie, w którem pewne koncerny prasowe, tu i tam, tak znakomicie się wydoskonaliły — wówczas stworzona przez deklarację gwarancja pokoju istotnie „ułatwi obu rządom doniosłe zadanie znajdywania dla zagadnień politycznych, kulturalnych i gospodarczych rozwiązań, opartych na sprawiedliwem i słusznem wyrównaniu obustronnych interesów". Wówczas też przekonamy się, że dobra wola i dobra wiara dwu narodów zdoła wyrównać nawet sprzeczności powstałe przed wiekami i tak bardzo przez wojnę pogłębione.

Henryk Dembiński.

Lublin, 5 lutego 1934 r.

Ze świeżo odkrytych papyrusów manichejskich.

Gdy w roku 1891 rozeszła się wieść, że na czterech zwojach papyrusowych, zakupionych dla muzeum brytyjskiego, odnaleziono zaginione dzieło Arystotelesa p. t. „Ustrój polityczny Aten", świat naukowy stanął wobec zdarzenia pierwszorzędnej wagi na terenie studjów klasycznych. W jednej chwili wszystko, cokolwiek do onego czasu było napisane o ustroju państw greckich, okazało się niezupełnem, a najbardziej wnikliwe hipotezy uczonych (Nissena, Sandysa, Rosego), dotyczące zaginionego dzieła Arystotelesa tylko w nieznacznej mierze zyskały potwierdzenie. Badania nad historją polityczną Aten musiały być odtąd oparte na nowych podstawach, uwzględniających już znalezione dzieło Arystotelesa. [1])

Nie po raz pierwszy zresztą, przy odkryciu dzieła Arystotelesa, piaski pustyni egipskiej przez przechowanie cennych dokumentów przeszłości, przyczyniły się do nadania nowego kierunku badaniom. Albowiem już od czasów wyprawy Napoleona do Egiptu i rozpoczętych wkrótce potem stałych poszukiwań na terenie tego kraju, przez cały wiek XIX aż po dzień dzisiejszy wydobywano stopniowo z wnętrza ziemi pomniki przeszłości, będące nietylko cennem uzupełnieniem naszych wiadomości literackich o starożytnym Wschodzie, ale niejed-

[1]) Por. Arystoteles, Ustrój polityczny Aten, tłumaczenie L. Piotrowicza. Kraków, 1931, V—XXXI (wydawnictwo Polskiej Akademji Umiejętności).

nokrotnie rzucające zupełnie nowe światło na kulturę narodów, zamieszkujących kraje w basenie morza Śródziemnego. Zwłaszcza prowadzone fachowo od r. 1890 odkopywania papyrusów (w Fajum, w Oxyrhynchos, Hierakleopolis Magna) dzięki ilości odnalezionych zwojów i ich charakterowi literackiemu, pozwoliły uczonym wejrzeć w te dziedziny życia świata antycznego, które zostały pominięte w ogólnie znanych dokumentach historycznych. Odkrycia papyrusowe spowodowały nawet powstanie nowej gałęzi wiedzy historycznej zwanej papyrologją, wprost w niezwykły sposób przyczyniającej się do należytego poznania całokształtu życia politycznego, społecznego, prawnego i religijnego w okresie hellenistycznym. [1])

Papyrusy odnalezione w Egipcie również i w dziedzinie studjów biblijnych, a zwłaszcza w badaniach nad historją religij duże posiadają znaczenie. I tak zawierają one niejeden szczegół historyczny, który postawił w należytem świetle pewne zdarzenia z życia Chrystusa (np. spis ludności za Kwirinjusza, proces Chrystusa w związku z procedurą rzymską w prowincjach), dalej pozwoliły one nam zrozumieć rodzaj literacki listów Pawła, a wreszcie umożliwiły należyty pogląd na język grecki Nowego Testamentu. [2])

Dla historji religij dostarczają papyrusy wiadomości, dotyczących synkretyzmu religijnego, jego kultów oraz praktyk magicznych szczególniej za czasów Ptolomeuszów. [3]) W ostatnich wreszcie czasach dokonano w Egipcie doniosłego odkrycia papyrusów manichejskich. Ponieważ dotyczą one religji istniejącej przez przeszło tysiąc lat, w różnych krajach Wschodu i Zachodu, a przez długi okres czasu współzawodniczącej z chrześcijaństwem, ogólne przynajmniej zapoznanie się z niemi jest nieodzowne dla każdego badacza chrześcijaństwa. I to tem wiecej, że jak z niedawno opublikowanych informacyj wnioskować można, papyrusy te stanowić będą punkt zwrotny w studjach nad manicheizmem i jego stosunkiem do religji Chrystusowej.

---

[1]) Por. F. Smolka — J. Manteuffel, Papyrologja. Lwów, 1933.

[2]) Por. A. Deissmann, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen[4], 1923.

[3]) Por. F. Smolka — J. Manteuffel, dz. cyt. 180—196.

I. DOTYCHCZAS ZNANE HISTORYCZNE ŹRÓDŁA MANICHEIZMU.

Przez długie wieki w studjach nad manicheizmem czerpano wiadomości ze źródeł historycznych drugiej ręki. Na podstawie wzmianek przechowanych u starożytnych pisarzy wiedziano, że Mani napisał pewną ilość dzieł, stanowiących w założonej przezeń religji rodzaj obowiązującego wszystkich Kanonu. Niektórzy autorowie przytaczali nawet tytuły poszczególnych ksiąg Maniego (Tytus z Bostra, Epifanjusz, Tymoteusz z Konstantynopola, Hegemonjusz, Cyryl Aleksandryjski, Focjusz an Nadim, al Biruni) — ale poza niewiele znaczącemi fragmentami, o treści tych dzieł niewiele mogli powiedzieć.[1]) Również i o licznych pismach zwolenników Maniego (Addas, Agapius, Hierakas, Heraklides) posiadano bardzo niedokładne dane.[2]) Z konieczności tedy musiano się opierać na informacjach zawartych w dziełach pisarzy chrześcijańskich i arabskich. Na szczególną uwagę pod tym względem wśród chrześcijan zasługują: Efrem Syryjczyk, który w szeregu dzieł zwalcza manicheizm narówni z herezją Marcjona i Bardesanesa.[3]) Dalej autor „Acta Archelai" Hegemonjusz, opisujący rzekomą dysputę między Manim a biskupem Archelausem z Kaszkar w Mezopotamji.[4]) Nadto Tytus z Bostra, który napisał cztery księgi przeciw manichejczykom niezmiernie ważne dla poznania ich nauki: miał on bowiem pod ręką jakieś dzieło w języku syryjskim napisane, albo przez Maniego, albo przez jednego z jego najbliższych uczniów, które zwalczał punkt po punkcie.[5]) Wreszcie Augustyn, zajmujący w kwestji manicheizmu stanowisko zgoła uprzywilejowane, zarówno dzięki temu, że sam przez lat 9 do wyznawców manicheizmu należał, jak i ze względu

[1]) Por. P. Alfaric, Les écritures manichéennes, Paris 1918, 2, 17—68.

[2]) Por. tamże, 96—123.

[3]) Por. C. W. Mitchell, S. Efraim's prose refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, London, 1913—1921.

[4]) Por. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg im Br. 1912, 3, 263—269.

[5]) Por. tamże, 269—273; R. Reitzenstein, Eine wertlose und eine wertvolle Überlieferung über den Manichäismus, Berlin, 1831, 45—50 (Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen).

na bogactwo podanych informacyj zawartych aż w 13 napisanych przezeń dziełach.[1]) Ważnem również źródłem był nestorjanin Teodor Bar Konai z 8-go wieku po Chr., który pozostawił nam wiele szczegółów dotyczących manicheizmu, a pominiętych przez innych pisarzy chrześcijańskich.[2])

Chrześcijanie pismami manichejczyków zajmowali się wyłącznie w celach polemicznych, stąd pewne uprzedzenie do wiadomości przez nich podawanych, któremu uczeni nowocześni niejednokrotnie dawali wyraz.[3]) Większe natomiast znaczenie zaczęto przypisywać informacjom pisarzy arabskich o manicheizmie: al-Biruni,[4]) al-Jaqubi,[5]) Szachrastani,[6]) ibn al-Murtada[7]) i innym. Szczególną wartość posiada w tym względzie napisana w wieku X przez an-Nadima encyklopedja arabska p. t. „Fihrist al ulum". (Wykaz nauk). Opublikowanie tej części encyklopedji, która odnosi się do manicheizmu przez G. Flügela w r. 1862 dostarczyło nam bardzo

[1]) Manicheizmu dotyczą następujące pisma Augustyna: De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum libri duo (ML. 32, 1309—1378); De libero arbitrio libri tres (ML. 32, 1221—1310): De Genesi contra manichaeos libri duo (ML. 34, 174—220); De vera religione liber unus (ML. 34, 121—172); De utilitate credendi ad Honoratum (ML. 42, 65—92); De duabus animabus contra manichaeos (ML. 42, 93—112); Acta seu disputatio contra Fortunatum manichaeum (ML. 42, 111—130); Contra Adimantum Manichaei discipulum (ML. 42, 129—172); Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti (ML. 42, 173—206); Contra Faustum manichaeum libri triginta tres (ML. 42, 207—518); De actis cum Felice manichaeo libri duo (ML. 42, 519—552); De natura boni contra manichaeos (ML. 42, 551—572); Contra Secundinum manichaeum (ML. 42, 571—602). Powyższy wykaz uwzględnia chronologiczne dzieł następstwo podane przez G. Bardy, Manicheisme, art. w Dictionnaire de Theologie Catholique 9 (1927) 1856.

[2]) Zarówno syryjski tekst Bar Konaia jak i jego tłumaczenie opublikował H. Pognon w „Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir", Paris, 1899, 2, 125—131, 181—193.

[3]) Tak np. K. Kessler w znanem dziele o manicheizmie oraz w art. Mani, Manichäer (Protestantische Realencyclopädie 12 (1903) 193—228) opiera się raczej na dokumentach arabskich.

[4]) Por. tekst wraz z komentarzem K. Kesslera, Mani. Forschungen über die manichäische Religion, Berlin, 1889, 1, 304—323.

[5]) Por. K. Kessler, dz. cyt. 323—331.

[6]) Por. T. Haarbrücker, Sharastani's Religionsparteien und Philosophenschulen, Halle, 1850, 1, 285—290.

[7]) Por. K. Kessler, dz. cyt. 343—355.

wielu dotychczas nieznanych szczegółów o Manim i o założonej przezeń religji.[1]) Jednakże pisarze arabscy zajmowali się manicheizmem powodowani nietylko zainteresowaniem historycznem, ale często także dla wykazania jego błędów. Nie należy tedy świadectwa ich przeceniać na niekorzyść pisarzy chrześcijańskich tembardziej, że pod względem chronologicznym, jako późniejsi, arabowie znacznie ustępują chrześcijanom. Uwzględniają oni już manicheizm w pełni rozwoju, podczas gdy wiele dzieł chrześcijańskich dotyczy raczej jego początków.

Nawet jednak biorąc pod uwagę świadectwa zarówno chrześcijańskie jak i arabskie z uwzględnieniem polemicznego ich charakteru i różnicy dotyczącej etapów rozwoju manicheizmu, posiadano zaledwie skąpe tylko wiadomości odnośnie do szczegółów życia Maniego, jego nauki wraz z jej genezą i rysami charakterystycznemi. Skoro tedy dowiedziano się pod koniec 19-go wieku o znalezieniu manuskryptów manichejskich w chińskim Turkiestanie, wielu uczonych zaczęło do tego zdarzenia dużą przywiązywać wagę, spodziewając się, że znalezione manuskrypty rzucą nowe światło na zawiłą kwestję powstania i rozwoju manicheizmu. Nadzieje te tembardziej były usprawiedliwione, że z dokumentów historycznych wiadomem było o utworzeniu w drugiej połowie 8-go wieku po Chrystusie na terenie Turkiestanu państwa wigursko-tureckiego, istniejącego aż do czasów mongolskich, w którem manicheizm wyniesiony został do godności religji państwowej.[2]) Poszukiwania objęły głównie Turfan, Tuen-Huang i najbliższe tych miast okolice. Prowadziło je szereg następujących po sobie misyj naukowych: rosyjska (1893—1895 pod kierunkiem Roborowskiego i Kozłowa); angielska (1900—1901; 1906—1908; 1913—1916 pod kierunkiem A. Steina); niemiecka (1902—1903 z ramienia Akademji umiejętności w Monachjum, pod przewodnictwem Grünwedela; 1904—1907 z ramienia berlińskiej Akademji umiejętności pod przewodnictwem Grünwedela i Le Coqa); francuska (1906—1909 pod kierunkiem Pelliota) i na-

[1]) Por. G. Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften, Leipzig 1862.

[2]) Por. P. Alfaric, dz. cyt. 1, 78—91; H. Schaeder, Turfan. art. w Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 5, 1323.

wet japońska (1908 pod kierunkiem Taszibana).[1]) Owocem tych poszukiwań było odnalezienie dużej ilości fragmentów dzieł, pisanych niewątpliwie przez osiedlonych tam manichejczyków (Stein przywiózł do muzeum brytyjskiego prawie 5000 manuskryptów). Tylko w nieznacznej mierze ziściły one jednak nadzieje uczonych. Pisane w językach mało znanych (w starotureckim, w różnych dialektach języka irańskiego, oraz w chińskim) wymagały najprzód obszernego filologicznego opracowania. Nadto przechowały się w stanie szczątkowym tak, że konserwacja ich natrafiła na duże trudności. Tworzą przytem luźne fragmenty wielu nieznanych dzieł, co w wysokim stopniu utrudnia należyte ich tłumaczenie. Wreszcie, co szczególnie należałoby podkreślić, rzucają one pewne światło na manicheizm w przeddzień jego upadku, pozostawiając w dalszym ciągu w cieniu jego początki i postać samego założyciela. Niezaprzeczalną wartość wśród odkrytych fragmentów posiadają głównie szczątki ze wspomnianego przez al-Biruni pisma Maniego zwanego Szapurakan. Był to pierwszy wykład nowej nauki napisany przez Maniego w początkach jego posłannictwa, a mający na celu zyskanie względów u króla Sapora I (241—27?). Z tego właśnie powodu Szapurakan był napisany po persku w przeciwieństwie do wszystkich innych dzieł założyciela manicheizmu, pisanych w języku syryjskim.[2])

Nadto wśród przewiezionych przez Steina do muzeum brytyjskiego manuskryptów znajdował się tekst w staro-tureckim języku, który, jak się okazało, jest przechowaną prawie w całości formułą konfesji manichejskiej zwaną Chuastuanift. Dla poznania etyki manicheizmu jest to dokument dużego znaczenia, tembardziej, że również w Turkiestanie odkryto analogiczne konfesje buddyjskie, mogące stanowić punkt porównawczy przy wykreśleniu stosunku obydwóch religij.[3])

---

[1]) Por. P. Alfaric, dz. cyt. 1, 129—138.

[2]) Por. P. Alfaric, dz. cyt. 2, 48—54.

[3]) Por. A. v. Le Coq, Dr. Stein's Khuastuanift from Tun-Huang being a Confession Prayer of the Manichean Auditores, art. w Journal of the Royal Asiatic Society (1911) 277—314; W. Bang, Der Manichäische Laien-Beichtspiegel, art. w Museon 36 (1923) 137—242.

Wreszcie odczytano pewną ilość fragmentów z hymnów manichejskich (psalmy). Wprawdzie znalezione teksty są pisane głównie w języku irańskim i chińskim, nie jest jednakże wykluczona możliwość, że są to tylko tłumaczenia z syryjskiego, a w takim razie pochodziłyby z czasów dawniejszych. Znaczenie tych hymnów dla poznania dogmatyki manicheizmu wykazali szczegółowo Waldschmidt i Lentz. [1])

II. ODKRYCIE PAPYRUSÓW MANICHEJSKICH W EGIPCIE.

Taki był mniej więcej stan dokumentacji manicheizmu, gdy w czasie jednej ze swych podróży do Egiptu wybitny znawca papyrologji wogóle, a literatury koptyjskiej w szczególności prof. Karol Schmidt natrafił w antykwarjacie w Kairze na zbiór papyrusów, które od pierwszej chwili zwróciły jego szczególną uwagę. [2]) Opierając się na odczytanem słowie KEFALAIA i na jednym z początkowych terminów FOSTER, nabrał on przekonania, że są to pisane w języku koptyjskim papyrusy manichejskie. Powiadomił o tem natychmiast A. Harnacka w Berlinie, który jednak do powyższego przypuszczenia odniósł się z najwyższym sceptycyzmem. Nie pozostawało tedy nic innego, jak zbadać rzecz dokładnie i dopiero potem odkrytemi papyrusami zainteresować świat naukowy. Po przezwyciężeniu wielu trudności i zyskaniu poparcia naukowych kół niemieckich, w początkach r. 1931 udało się wreszcie Schmidtowi nabyć nietylko wzmiankowany zbiór kairski, ale i inne części znajdujące się w różnych miejscowościach Egiptu. Jak się bowiem okazało z przeprowadzonych na miejscu badań, papyrusy odnaleziono w mało znanej miejscowości zwanej Medinet Madi w okolicy Fajum. Miejsce to, jak z pozostałych ruin wnioskować mo-

[1]) Por. E. Waldschmidt — W. Lentz, Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten, Berlin, 1933 (Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der preussischen Akademie der Wissenschaften, 13).

[2]) Poniższe szczegóły są zaczerpnięte z K. Schmidt — H. Polotsky, Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler, Berlin, 1933, 5—34 (Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der preussischen Akademie der Wissenschaften).

żna, za czasów Ptolomeuszów było najprawdopodobniej kolonją wojskową, a później zamieszkiwali je wyłącznie Koptowie, gdyż na żaden ślad kultury arabskiej dotąd nie natrafiono. Papyrusy znajdowały się w drewnianej skrzyni w jednym z odkopanych koptyjskich domów.

Pisane są w języku koptyjskim. Jest to, jak wiadomo, dawny język egipski w ostatniej fazie swego rozwoju. Literatura koptyjska jest wyłącznie chrześcijańską i pisana jest w pięciu rozróżnianych dzisiaj dialektach: sachidyckim, bohajryckim, achmimickim, fajumskim i memfityckim.[1]) Ponieważ omawiane papyrusy odnaleziono w najbliższej okolicy Fajum, stąd należałoby się spodziewać, że pisane są one w dialekcie fajumskim. Tymczasem analiza odnalezionych tekstów, dzięki cechom charakterystycznym dialektu achmimickiego, doprowadziła Schmidta do wniosku, że językiem odkrytych papyrusów jest forma dialektu achmimickiego, którą w nauce oznacza się nazwą subachmimickiej. Dowodziłoby to, że miejsce odnalezienia papyrusów nie jest jednocześnie miejscem ich napisania, że raczej szukać go należy bardziej na południe w okolicach, w których dialekt ten był używany. Względy językowe przemawiają za dzisiejszem Asiut, leżącem w niedalekiej od Achmim odległości.

Powyższe wywody, dotyczące miejsca napisania odnalezionych papyrusów mają duże znaczenie dla należytej oceny. Jest bowiem rzeczą wiadomą, że najdawniejszem pismem polemicznem skierowanem przeciw manichejczykom było dzieło Aleksandra z Lykopolis „De placitis manichaeorum", które ukazało się już około 300 r. po Chr. Focjusz uważał Aleksandra za biskupa Lykopolis, ale jak wykazał Tillemont a za nim Brinkmann jest to pisarz pogański, neoplatonik, urodzony w Lykopolis albo tam nauczający.[2]) Fakt pochodzenia papyrusów manichejskich właśnie z okolic Achmim nie zdziwi nikogo, gdy się zważy, że dawne Lykopolis to dzisiejsze Asiut. Manichejczycy musieli tam być niezmiernie czynni, skoro do walki z nimi wystąpił nawet pisarz pogański. Zresztą już w pierwszej połowie wieku 4-go wystąpił

[1]) Por. A. Mallon, Grammaire copte, Bejrut[3], 1926, 1—4.
[2]) Por. O. Bardehewer, dz. cyt. 3, 102 ns.

przeciwko nim Serapjon biskup z Thmuis w piśmie „Contra Manichaeos". [1])

Jakaż jest treść odnalezionych przez Schmidta papyrusów?

1) Na pierwszem miejscu wymienić należy tłumaczenie dzieła Maniego p. t. KEFALAIA TOU DIDASKALOU. Wspominał o niem Hegemonjusz w „Acta Archelai" oraz Tymoteusz z Konstantynopola w „De receptione haereticorum". [2]) Nieznanem było ono natomiast pisarzom arabskim, zajmującym się manicheizmem. Przypuszczano tylko, że to właśnie dzieło mieli głównie na względzie tacy polemiści jak Aleksander z Lykopolis, Tytus z Bostra, Sewer z Antjochji i inni. Nie umiano sobie nawet ogólnie zdać sprawy z jego treści: tak np. Alfaric tytuł dzieła tłumaczył przez „Principia", przypuszczając, że zajmowało się ono jednym z podstawowych dogmatów manicheizmu, a mianowicie dualistycznie pojętą walką dwóch wrogich sobie pierwiastków. [3])

Jak ze znalezionych papyrusów wnioskować można, KEFALAIA były obszernem dziełem. Strony papyrusowe tłumaczenia koptyjskiego są numerowane i natrafiono już na liczbę 514, coby świadczyło, zdaniem Schmidta, że zawierało ono jakieś 520 stron czyli 260 kart papyrusowych. Mani nadał dziełu tytuł KEFALAIA dlatego, że podzielił je na dużą ilość rozdziałów, których ogólna cyfra najprawdopodobniej dosięgała 127. Treść każdego rozdziału stanowią pouczenia dawane przez Maniego uczniom, mającym się zająć propagandą nowej religji. Dlatego, choć może w sposób niewyczerpujący, wszystkie tematy interesujące manicheizm są tu omówione. Nie potrzeba zaznaczać, jaki wpływ odkrycie tego rodzaju compendium manicheizmu będzie miało na nasze dotychczasowe o tej religji wiadomości.

2) Drugą część odkrytych papyrusów stanowią listy. Wiele z nich jest pisanych przez samego Maniego. Ten rodzaj działalności literackiej założyciela manicheizmu znaliśmy dotąd głównie z an Nadima, który miał pod ręką przynaj-

[1]) Por. tamże, 98—102.
[2]) Por. De receptione haereticorum (MG. 86, 21).
[3]) Por. P. Alfaric, dz. cyt. 21—34.

mniej 52 listy, a słyszał jeszcze o 24, tak że łącznie znał 76 listów Maniego na różne tematy i skierowanych do różnych osobistości.[1]) Z ich treści można wnioskować, że Mani był nieprzeciętnym kierownikiem zakładanych przez siebie i uczniów gmin religijnych. Zawierają one bowiem cenne wiadomości dotyczące propagandy manichejskiej w dobie ich powstawania a, co za tem idzie, stanu manicheizmu w poszczególnych krajach Wschodu i Zachodu. Zbiór listów Maniego był znany nietylko pisarzom arabskim, którzy pozostawili nam dosyć dokładne dane w tym względzie, ale również i chrześcijanom tak na Wschodzie jak i na Zachodzie. Wymienia go bowiem Tymoteusz z Konstantynopola,[2]) obydwie formuły abjuracji,[3]) a także Augustyn: „apostolum quippe eius se dicit, omnes tamen eius epistolae ita exordiuntur: Manichaeus, apostolus Jesu Christi".[4])

3) Na trzeciem miejscu wymienić należy dzieło, w nieznacznej tylko części dotychczas zbadane w odkrytych papyrusach. Historyczny charakter tego dzieła nie ulega wątpliwości. Odczytane dotychczas karty papyrusowe zawierają szczegóły, dotyczące pobytu Maniego w więzieniu, jego rozmowy ze stróżem więziennym, z nieznanym bliżej Ammosem oraz z katechumenką imieniem Anuszak. Następuje potem opis procesu odbytego wobec króla, a spowodowanego zawiścią magów. Najprawdopodobniej nie jest to dzieło jednego autora, ale wiele powstałych niezależnie opisów połączonych w całość. Oprócz wiadomości z uwięzienia i procesu Maniego, są w niem zawarte liczne dane o manicheizmie w Persji, już po śmierci założyciela. Rozmiarem równa się ono prawie z KEFALAIA, gdyż napisane jest przynajmniej na 250 kartach papyrusowych. W manicheizmie opisy sądu i śmierci założyciela ważne posiadały znaczenie, co widzimy choćby z tego, że największem świętem manichejczyków było t. zw. Bema t. j. uroczyste wspominanie śmierci

---

[1]) Por. G. Flügel, dz. cyt. 103 ns.

[2]) Por. De receptione haereticorum (MG. 86, 21).

[3]) Por. MG. 1, 1321, 1465.

[4]) Por. Augustyn, Contra Faustum manichaeum libri triginta tres 13, 4 (ML. 42, 283).

Maniego. Przypadało ono w okresie wiosennym i było poprzedzone długim postem zwolenników manicheizmu.[1])

4) Omówione powyżej papyrusy zostały nabyte przez Schmidta i znajdują się dzisiaj w muzeum egipskiem w Berlinie. Nie stanowią one jednak całości odkrytego w Medinet Madi zbioru. Pewną część bowiem zakupił anglik Chester Beatty i przewiózł do Londynu, a jej zawartość nie została jeszcze dotychczas nawet ogólnie zbadaną. Wiadomo jest wszakże, że zawiera przeważnie hymny manichejskie (psalmy), których uporządkowano już 50. Dokładna liczba wszystkich hymnów nie jest jeszcze znaną, ale w ich numeracji napotkano już liczbę 230, coby świadczyło o dużej objętości manichejskiego psałterza. Jako religja powstała na Wschodzie, manicheizm nie mógł pominąć tak ważnego czynnika w życiu religijnem, szczególniej na Wschodzie, jakim jest pieśń chóralna. Ta naturalna skłonność ludów orjentalnych spowodowała przecież powstanie hebrajskiego psałterza. Także Gnostyk Bardesanes dla użytku założonych przez siebie gmin wraz z synem swym Harnonjosem wydał zbiór 150 psalmów.[2]) Efrem syryjczyk chcąc wykorzenić używanie psałterza Bardesanesa ułożył 36 psalmów do śpiewu na zebraniach liturgicznych.[3]) Psałterz manichejczyków do rzędu takich zbiorów zaliczyć należy. Być może, że niektóre z odkrytych psalmów pochodzą nawet od Maniego, chociaż wykazanie autorstwa w konkretnych wypadkach będzie, wobec braku wszelakich danych, niemożliwem.

Na podstawie podanej ogólnie treści odkrytych w Egipcie papyrusów manichejskich, możemy wnioskować do jakiego stopnia odkrycie to wpłynie na dalszy bieg studjów w tej dziedzinie. A przecież nie cały zbiór jest już zbadany. Wśród londyńskich papyrusów znajduje się jeszcze np. obszerne dzieło, które wydaje się być komentarzem do Ewangelji Maniego lub też inne, zawierające homilje pisane w różnych czasach i przez różnych autorów. Powolne ich odczy-

[1]) Por. Augustyn, Contra Epistolam Manichaei quam vocant fundamenti 8 (ML. 42, 178—179).

[2]) Por. F. Nau, Bardesane, art. w Dictionnaire de théologie catholique 2, 394.

[3]) Por. O. Bardenhewer, dz. cyt. 1, 365.

tywanie spowodowane jest stanem w jakim je znaleziono. Jedno wszakże jest już niezaprzeczalnym faktem: mianowicie, że odtąd w wykładzie doktryny manichejskiej opierać się będziemy na znanych już dziełach Maniego lub też jego uczniów.

III. ZNACZENIE ODKRYTYCH PAPYRUSÓW DLA NAUKI.

Nie przeczę, że omawianie znaczenia odkrytych papyrusów dla nauki może się wydać przedwczesnem. Wszak to co dotychczas zbadano jest nikłą cząstką całości. Naukowe znaczenie odkrycia uwidoczni się dopiero wtedy, gdy odnalezione teksty zostaną oddane do użytku uczonym całego świata. Wszakże, ta nikła zbadana część w niektórych punktach nakłada już dzisiaj obowiązek należytego wyświetlenia pewnych kwestyj, dotychczas dość zagmatwanych w dziedzinie badań nad manicheizmem. Do kwestyj takich zaliczyć można liczbę dzieł napisanych przez Maniego. Oprócz tego, porównawcza historja religji w ciągu ostatnich dziesiątków lat na manicheizm zwróciła szczególną uwagę. Dzięki temu wyłonił się w tej nauce szereg problemów, które po dzień dzisiejszy czekają na swe definitywne rozwiązanie: do problemów takich zaliczam genezę manicheizmu i jego stosunek do chrześcijaństwa. Nie ulega wątpliwości, że odkryte papyrusy i na rozwiązanie tych zagadnień mogą mieć decydujący wpływ. Omówię tedy pokrótce kwestję dzieł Maniego oraz przedstawię dotychczasowy stan zagadnień, dotyczących genezy manicheizmu i jego do chrześcijaństwa stosunku.

A. Dzieła Maniego.

Uczeni pracujący nad manicheizmem byli dotychczas w nielada kłopocie przy ustalaniu liczby dzieł Maniego, stanowiących główny składnik manichejskiego kanonu. Przyczyną tego był fakt, że katalogi tych dzieł podawane zarówno przez chrześcijańskich jak i arabskich pisarzy znacznie się między sobą różniły. „Acta Archelai“ np. wyliczały tylko cztery dzieła Maniego: Mysteria, Capita, Evange-

lium i Thesaurus.[1]) Epifanjusz i jedna z greckich formuł abjuracji powtarza tę tetradę z pewnemi tylko zmianami.[2]) Niekiedy znowu, jak to widzimy u Augustyna, Tymoteusza z Konstantynopola, w wielkiej formule abjuracji i u al-Biruniego, jest mowa o Pentateuchu napisanym przez założyciela manicheizmu, przyczem tytuły dzieł u poszczególnych autorów bynajmniej się z sobą nie zgadzają: katalog Augustyna np. znacznie się różni np. od katalogu Tymoteusza z Konstantynopola, który zkolei inne wymienia dzieła, aniżeli dobrze skądinąd poinformowany al-Biruni. Autorowie ci zgodni są tylko w wymienianiu Evangelium, Thesaurus, Mysteria. Al-Biruni nie wspomina jednak Capita, pominiętych zresztą przez Augustyna i w wielkiej formule abjuracji.[3]) Najczęściej wszakże, zwłaszcza pisarze arabscy wyliczają Heptateuch Maniego. An Nadim wymienia następujące dzieła: Mysteria, De gigantibus, Praecepta, Szapurakan, De Vivificatione, t. zw. Farakmatija i najprawdopodobniej Evangelium.[4]) Jaqubi i po raz wtóry al-Biruni w podanych przez siebie katalogach, prawie że się zgadzają z powyższem wyliczeniem an Nadima.[5]) Opierając się głównie na katalogach pisarzy arabskich przyjętą było rzeczą wśród uczonych mówić o Heptateuchu Maniego. Ale dzięki różnicy tytułów u poszczególnych pisarzy natrafiano na duże trudności przy wyliczaniu wszystkich ksiąg Heptateuchu. Alfaric, może najlepszy znawca tego zagadnienia, przyjmował następujące księgi: Mysteria, Principia, Evangelium, Thesaurus, Szapurakan, Praecepta i Farakmatija.[6]) Świeżo odkryte papyrusy manichejskie kończą wszelką w tym względzie dyskusję i kładą kres mniej lub więcej uzasadnionym hipotezom badaczy manicheizmu.

[1]) Por. Acta Archelai 62 (wyd. Beesona, Leipzig, 1906, 91).

[2]) Por. Epifanjusz, Haer. 66, 13.

[3]) Por. Augustyn, De actis cum Felice manichaeo 1, 14 (ML. 42, 528—529); Tymoteusz z Konstantynopola, De receptione haereticorum (MG. 86, 21); Al Biruni, Chronologie orientalischer Völker (wyd. Sachau, Leipzig, 1878, 191).

[4]) Por. G. Flügel, dz. cyt. 102 ns.

[5]) Por. K. Kessler, dz. cyt. 328 ns.; Al-Biruni, Chronologie, dz. cyt. 38 (wstęp).

[6]) Por. P. Alfaric, dz. cyt. 2, 17—68.

Rozdział 148 odnalezionego dzieła KEFALAIA poświęcony jest właśnie liczbie dzieł pisanych przez Maniego. Znajdujemy tam (trzeba pamiętać, że podany przez samego autora) katalog jego dzieł w takim porządku:

Wielkie dzieła, które ja napisałem są: ... EUANGELION ... TESAUROS ... PRAGMATEIA ... MYSTERION ... GRAFE TON GIGANTON ... EPISTOLAI ... KEFALAIA".[1])

W porównaniu z katalogiem Alfarica nasuwają się następujące uwagi: u Alfarica brak jest listów, które w heptateuchu odnalezionym mają swą oddzielną pozycję. Nie znaczy to, aby Alfaric pominął ten dział twórczości Maniego. Idąc jednak za pisarzami arabskimi, a chcąc za wszelką cenę formę heptateuchu zachować, nie znalazł w nim na listy miejsca i dlatego zaliczył je do pism drugorzędnych.[2]) Pozatem nie wymienia Alfaric GRAFE TON GIGANTON, które, jak się okazuje zupełnie mylnie identyfikował z dziełem również mylnie nazwanem Principia. Na dzieło nazwane przez Alfarica Praecepta w odnalezionym katalogu niema miejsca. W czterech tylko punktach Alfaric zgadza się z tekstem papyrusu: jeżeli chodzi o EUANGELION, TESAUROS, MYSTERION i PRAGMATEIA. Co do tego ostatniego to należałoby zaznaczyć, że tajemnicza nazwa pisarzy arabskich Farakmatija jest tylko zniekształconą formą greckiego PRAGMATEIA. W trzech innych pozycjach tekst papyrusu wprowadza zasadnicze zmiany do katalogu Alfarica. Uderzającem jest, że w papyrusie niema mowy o dziele Szapurakan, które ponad wszelką wątpliwość napisał sam Mani dla Sapora I. Schmidt brak wzmianki o tem dziele tłumaczy faktem, że jako jedyne dzieło Maniego napisane w języku perskim, było ono niedostępne dla gmin zachodnich. Dlatego nie wymienia go żaden z pisarzy greckich. I przeciwnie znanem jest ono celniejszym pisarzom arabskim (an Nadim, al-Biruni, Jaqubi), a jak było zaznaczone powyżej, odnaleziono je we fragmentach z Turfanu.[3]) Zresztą katalogu zawartego w omawianym papyrusie nie można uważać za ostateczny i ogólnie manichejczyków obowiązujący. Powiększono

[1]) Por. K. Schmidt — H. Polotsky, dz. cyt. 34 ns.
[2]) Por. P. Alfaric, dz. cyt. 2, 72—75.
[3]) Por. K. Schmidt — H. Polotsky, dz. cyt. 40.

go później zbiorem psalmów i modlitw ułożonych przez Maniego i jego uczniów. Przy wyliczaniu zatem dzieł Maniego 148 rozdział KEFALAIA będzie odtąd punktem wyjścia dla badaczy. Znaczenie odkrycia uwidacznia się należycie w porównaniu nawet z hipotezami Alfarica, które jeszcze za najszczęśliwsze uznać należy. Wystarczy jednak porównać odnaleziony katalog np. z tem co o pismach Maniego podaje Harnack w Dogmengeschichte, aby sobie zdać sprawę o wielkim kroku naprzód nauki w tym względzie. [1])

B. Geneza manicheizmu.

Przez znaczną większość uczonych manicheizm zaliczany jest dzisiaj do systemów gnostyckich o charakterze synkretystycznym. I jest to wielką zasługą Bousseta, że należycie uwydatnił różnorodność elementów składających się na stworzony przez Maniego system. [2]) Przed Boussetem uważano manicheizm bądźto za reformę przeprowadzoną wyłącznie na terenie religji perskiej, a zatem za formę religijną oryginalnie irańską, połączoną najściślej z historją mazdaizmu, [3]) bądź też za pewien odłam tylko gnozy oryginalnie chrześcijańskiej, należącej przeto do historji herezyj w pierwotnem chrześcijaństwie. [4]) Nawet jednak ci uczeni, którzy nie godzili się, ani na rozpatrywanie manicheizmu jako sekty irańskiej, ani na wyłączny jego charakter jako herezji chrześcijańskiej, niezawsze należycie pojmowali jego cechy istotne. Harnack, z wielką siłą podkreślający rolę manicheizmu w starożytności, jako „Weltreligion" przeciwstawiającą się neoplatonizmowi z jednej, a chrystjanizmowi z drugiej strony zaliczał manicheizm do szeregu religij semickich. Przyjąwszy szereg pierwiastków perskich i chrześcijańskich oraz wniósłszy się na poziom gnozy, religja ta nigdy swego charakteru

[1]) Por. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Tübingen, 1909, 2, 516 ns.

[2]) Por. W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen, 1907, 345.

[3]) Z opinją, że manicheizm jest tylko sektą irańską spotykamy się już u Abu Ali ihn Sina (Avicenna). Przetrwała ona prawie aż do końca wieku XIX. Oświadczył się za nią, między innymi, F. Spiegel, Eranische Altertumskunde, Leipzig, 1873, 2, 195—232.

[4]) Zdanie to zasadniczo podziela Alfaric w cytowanem dziele oraz F. C. Burkitt, The religion of the Manichees, Cambridge, 1925, 71 ns.

semickiego nie zatraciła.[1]) Podkreśla przytem Harnack całkowity brak elementu helleńskiego w manicheizmie.[2]) Krańcowo przeciwny pogląd przyjął odnośnie do manicheizmu Schaeder, który w dłuższej rozprawie usiłował dowieść, że nauka Maniego opiera się na hellenizmie, będącym jej ostateczną podstawą. Elementy religij orjentalnych są w systemie Maniego już późniejszemi.[3])

Zreferowane poglądy świadczą o dużej rozbieżności w ocenie istotnego charakteru manicheizmu jako religji. Nie wyczerpują jednak bynajmniej wszystkich w tym względzie opinij. Mani urodził się w Maiszan w Babilonji, gdzie spędził całą swoją młodość, aż do publicznego wystąpienia z nauką w 24 roku życia. Miejsce jego pochodzenia fragmenty turfańskie wspominają niejednokrotnie zawsze tylko wymieniając Babilonję.[4]) Jest to tem dziwniejsze, że ojciec Maniego Patek pochodził z Hamadan i należał do przedniejszych rodów perskich. Niektórzy autorowie fakt łączności Maniego z Babilonją uważali za konieczny punkt wyjścia w doszukiwaniu się genezy jego nauki i idąc dalej, zasadnicze jej rysy wyprowadzali z babilonizmu.[5]) Byłoby to słusznem o tyle, że w naturalnym biegu rzeczy życie religijne Babilonji za czasów Maniego musiało z konieczności wywrzeć pewien wpływ na formowanie jego systemu. Staje się nieuzasadnionem wtedy, kiedy wszystkie rysy zasadnicze manicheizmu łączy się z religją Babilonu. Nie ulega wątpliwości, że w niektórych punktach Mani zależny jest od babilonizmu. Tak np. symbolika dwóch drzew, nazwy eonów, wreszcie północ nieba jako siedziba księcia światłości i znaczenie gwiazd w systemie Maniego — wszystko to ma swoje

[1]) Por. A. Harnack, dz. cyt. 2, 522 ns.

[2]) Por. tamże, 2, 513.

[3]) Por. H. H. Schaeder, Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems (Bibliothek Warburg, Vorträge, 1924—1925), Leipzig, 1927, 65—157.

[4]) „Entsprossen bin ich aus dem Lande Babel, und an der Wahrheit Pforte habe ich gestanden" por. fragment z Turfanu M 4 w tłumaczeniu Andreasa cyt. u R. Reitzensteina, Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn, 1921, 15 dop. 3.

[5]) Tak np. Kessler w cytowanem już dziele o Manim oraz E. Bischoff, Im Reiche der Gnosis, Leipzig, 1905, 83—92.

analogje już w staro-babilońskiej religji.[1]) Ale w manicheizmie są to wszystko punkty drugorzędne, dla całości systemu nie posiadające większego znaczenia. Zresztą o religji babilońskiej z czasów Maniego skąpe posiadamy wiadomości. Jedynem właściwie źródłem są grafitti z miasta Assur odczytane przez Jensena i zawierające staro-babiloński panteon prawie bez zmian. Za czasów perskich musiało się wiele w tym względzie zmienić. Wzmiankowane grafitti wspominają już o religji Mitry i śmiało można przypuścić, że religja panującej dynastji, nawet w Babilonji odgrywała pewną rolę. Gressmann sądzi, że w Babilonji istniała w owych czasach religja synkretystyczna, do której obok pierwiastków staro-babilońskich weszło wiele innych z religji irańskiej, buddyjskiej i różnych sekt baptystów naówczas istniejących.[2])

An Nadim pisze w Fihrist, że ojciec Maniego przystał do sekty baptystów zwanych Mughtasila.[3]) Baptyści ci od dłuższego już czasu zajmują uwagę uczonych. Szczególniej od czasów wzmożonych badań nad mandajczykami kwestja Mughtasila nie schodzi z porządku dziennego. Scheftelowitz i Browne wypowiedzieli się za identyfikacją Mughtasila z mandajczykami.[4]) Zarówno jednak Brandt jak i Schaeder kwestjonują tego rodzaju identyfikację i uważają Mughtasila raczej za jedną z licznych sekt baptystycznych, o których przechowały się liczne wzmianki w pismach Ojców Kościoła (hemerobaptyści, elkazaici).[5]) Zresztą i nauka Maniego z mandaizmem nie posiada punktów stycznych: mandaizm nie zna tak jaskrawego dualizmu, gwiazdy uważane w manicheizmie za siedzibę bóstw, przez mandajczyków uważane są za demonów. Na przeszkodzie jakiejkolwiek zależności manicheizmu od mandaizmu stoją również i racje chronologiczne

[1]) Por. A. Jeremias, Allgemeine Religionsgeschichte, München, 1918, 131—133; O. G. Wesendonk, Die Lehre des Mani, Leipzig, 1922, 68—69.

[2]) Por. H. Gressmann, Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter, Berlin, 1930, 161.

[3]) Por. G. Flügel, dz. cyt. 84.

[4]) Por. J. Scheftelowitz, Die Entstehung des manichäischen Religion, Giessen, 1922, 6 ns.: E. G. Browne, A literary history of Persia, London, 1909, 1, 301 ns.

[5]) Por. W. Brandt, Die Mandäer, ihre Religion und ihre Geschichte, Amsterdam, 1915, 31; H. H. Schaeder, dz. cyt. 69 dop. 1.

dotyczące powstania mandaizmu, które pozwoliły Teodorowi Bar Konai odwrócić stosunek zależności i mówić o wpływie manicheizmu na mandaizm. [1])

Jaskrawy dualizm manicheizmu zbliża go w dużym stopniu do innej religji posiadającej w owych czasach na Wschodzie duże znaczenie — do iranizmu. Oczywiście, że mowy tu być nie może o iranizmie w jego najstarszej formie, przechowanej w najdawniejszych częściach Awesty w t. zw. Gatchas. Chodzi raczej o religję irańską z czasów bezpośrednio poprzedzających wystąpienie Maniego, do której dokumentację znajdujemy głównie w t. zw. młodszej Aweście i w literaturze późniejszej. Za Ardeszira I mazdeizm stał się znowu oficjalną religją Sassanidów, starających się poparciem swojem podnieść go na szczyty rozkwitu, przypominającego najświetniejsze czasy Achemenidów. Wskutek ciągłej styczności z innemi ludami orjentalnemi podlegającemi dynastji Partów i Sassanidów iranizm wchłonął już w siebie wiele pierwiastków obcych, pozwalających mu stać się oficjalną religją całego imperjum. Zachował jednak charakterystyczne swe rysy, z których dualizm na pierwszem stoi miejscu.

W ostatnich czasach niektórzy uczeni poczęli dopatrywać się rysów monoteistycznych w mazdeizmie. Opierają się oni głównie na tem, że Angre-Mainjus jest tworem Ahura-Muzdy, który też będzie zwycięzcą zła na końcu świata. [2]) Jest to niewątpliwie słuszne, ale wydaje się być już teologicznem opracowaniem powszechnej wiary w istnienie dwóch pierwiastków, które jeszcze Zaratustra stawiał równorzędnie obok siebie. [3]) Nie znaczy to bynajmniej, aby dualizm w religji irańskiej był identyczny z dualizmem manichejczyków. Wystarczy, że w jaskrawem przeciwstawieniu dobra i zła wzorował się Mani na dualizmie irańczyków, budując na nim wszystkie zasadnicze części swojego systematu: kosmogonję, antropologję, soterjologję i eschatologję. Do jakiego

[1]) Por. H. Pognon, dz. cyt. 225.

[2]) Por. H. Gressmann, dz. cyt. 124—138. Gressmanna należy również zaliczyć do tych autorów, którzy religję Zaratustry chcą za wszelką cenę obronić przed zarzutem dualizmu kosmicznego.

[3]) Por. Gathas 30, 3 (wyd. Harleza 320).

stopnia Mani opierał się na iranizmie świadczą opublikowane przez Müllera fragmenty Szapurakan. Nieomal cały panteon irański tam się znajduje, co potwierdziło tylko łączność Maniego z oficjalną religją Iranu. [1])

Zdawałoby się, że wobec powyższego, za punkt wyjścia dla manicheizmu należy uważać iranizm. Tymczasem Schaeder wystąpił z oryginalnem twierdzeniem, że manicheizm powstał raczej na terenie filozofji greckiej. Miarodajnem dla Schaedera, jeżeli chodzi o najdawniejszą formę manicheizmu (dokumenty chrześcijańskie, arabskie i fragmenty z Turfanu podają nam już zorjentalizowaną jego formę) jest jedynie świadectwo Aleksandra z Lykopolis.

W referowaniu systemu Maniego Aleksander z Lykopolis posługuje się filozoficzną terminologją grecką: TEOS, PSYHE, DEMIURGOS, NUS, HYLE. Symboliczne nazwy (Książę Światła, Ciemności, Pierwszy Człowiek, Duch Życia) zanikają w tym opisie całkowicie. A ponieważ źródłem informacji dla Aleksandra był według własnych jego słów jeden z zaufanych uczniów Maniego (GNORIMOS) zatem świadectwo jego posiada wielkie znaczenie. Zdawaćby się nawet mogło, że Aleksander dosłownie cytuje manichejskie źródło skracając je tylko nieco. Cytat z „Timaiosa" Platona i z „Organon" Arystotelesa znajdujący się w tym tekście świadczyłby o dużem zapoznaniu się Maniego z grecką myślą filozoficzną. [2])

Dotychczas było rzeczą niezmiernie trudną uchylić powyższe rozumowanie Schaedera przez rozstrzygnięcie czy źródłem informacji dla Aleksandra z Lykopolis był istotnie bliski uczeń Maniego, czy też, jak chce Reitzenstein, jakiś Neoplatończyk (Addas?) nawrócony na manicheizm i usiłujący uprzystępnić go Grekom przez zatarcie orjentalnych symbolów, a wprowadzenie terminologji filozofji greckiej z przeciwstawieniami: TEOS-HYLE, PSYHE-NUS. [3]) Zestawienia jakie dla dowiedzenia swego poglądu czyni Reitzen-

[1]) Por. F. W. K. Müller, Handschriften Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan, Berlin, 1904, 2, 10—25. (Anhang zu den Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften).

[2]) Por. H. H. Schaeder, dz. cyt. 106—127.

[3]) Por. R. Reitzenstein, Eine wertvolle i t. d., rozpr. cyt. 28—45.

stein z Tytusem z Bostra nie są może przekonywujące, dają jednak wiele do myślenia.[1]) Rozstrzygnięcia tej, tak osobliwej dyskusji, należy się spodziewać po opublikowaniu tekstu odkrytych papyrusów manichejskich. Byłoby rzeczą nadzwyczaj śmiałą dawać wyraz jakimkolwiek przewidywaniom w tym względzie. Gdyby jednak odkryte papyrusy potwierdziły raczej opinję Schaedera, to równałoby się to przekreśleniu wszystkiego cośmy dotychczas o genezie manicheizmu wiedzieli.

C. Stosunek manicheizmu do chrześcijaństwa.

Manicheizm powstał w połowie wieku 3-go. Zdawałoby się, że właśnie ze względu na czas powstania, w szeregu religij, o których wpływie na chrześcijaństwo tak wiele mówiono od połowy wieku ubiegłego, manicheizm nawet pod uwagę brany być nie może, że owszem, jeżeliby już chodziło o jakieś zapożyczenia (doktrynalne, etyczne, czy liturgiczne) to możnaby jedynie mówić o wpływie chrześcijaństwa na manicheizm.

Już w początkach swej działalności zetknął się prawdopodobnie twórca manicheizmu z licznemi na terenie Mezopotamji, gminami chrześcijańskiemi. Wszak już w początku drugiego wieku istniało wiele biskupstw w państwie perskiem, a za czasów Maniego więcej niż dwudziestu biskupów stało na czele swoich diecezyj.[2])

Oprócz bezpośredniego kontaktu Maniego z chrześcijanami istniał już Diatessaron Tacjana i najprawdopodobniej EUANGELION damefaresze, tłumaczenie syryjskie mające na celu przeciwstawienie się zgubnemu wpływowi Diatessaronu. Efrem gnostyka Bardesanesa nazywa nauczycielem Maniego, a al-Biruni wskazuje na Marcjona jako poprzednika manicheizmu. Według Tytusa z Bostra i Augustyna sam Mani nazywał się apostołem Jezusa a i fragment Turfański M. 17 tak go właśnie nazywa.[3])

Wszystko to uzasadniałoby przypuszczenie, że wchłaniając w siebie elementy otaczających go religij manicheizm

[1]) Por. tamże, 45—57.

[2]) Por. Chronica Ecclesiae Arbelensis (tłum. F. Zorella, Roma, 1927).

[3]) Por. F. W. K. Müller, Handschriftenreste, dz. cyt. 2, 26 ns.

zaanektował także osobę Jezusa. Już od Teodora Bar Konai wiedzieliśmy, że w manicheizmie Jezus jest jednym z wysłanników nieba, przybywających na ziemię dla odkupienia człowieka.[1]) Dopiero jednak we fragmencie z Tuen-Huang opublikowanym przez Waldschmidta i Lentza, a zawierającym hymn do Jezusa spotykamy się z dokładniejszem przedstawieniem Jego roli w manicheizmie. Jezus pojęty jest w nim w sposób zupełnie szczególny, jako istota bezcielesna, a więc różniąca się od historycznie znanego Jezusa: jest on przybywającym na ziemię wysłannikiem nieba, dla wybawienia duszy spowitej w materję.[2]) Zdaniem Bousseta, Reitzensteina i innych, powyższe elementy chrześcijańskie w manicheizmie zostały zapożyczone przez Maniego w określonym celu: podobnie jak dla zyskania buddystów Mani przejął pewne ich wierzenia, tak i dla pozyskania chrześcijan Mani wyznaczył pewną rolę Jezusowi w swojej nauce. Działo się to jednak już wtedy, gdy system manicheizmu był wykończony. Buddystyczne czy chrześcijańskie reminiscencje są w manicheizmie naleciałością, ustępstwem uczynionem w celach propagandy. Wyrastając zasadniczo z iranizmu i kierunków gnostyckich, istniejących już przed chrześcijaństwem, manicheizm przechował nam ich naukę a zwłaszcza idee soterjologiczne, które pośrednio czy bezpośrednio wpłynęły i na chrześcijaństwo. Manicheizm tedy stanowi pomost dla zbadania, które z soterjologicznych zwłaszcza punktów nauki chrześcijańskiej, zawdzięczamy wpływom innych religij, szczególniej iranizmu i gnostycyzmu.

Już nieraz i z różnych stron wskazywano do jakiego stopnia fałszywem jest powyższe rozumowanie Reitzensteina. Iraniści uznali za chybiony pomysł Reitzensteina odwoływanie się do religji iranistycznej jako do ostatecznej podstawy soterjologji gnostyckiej, szczególniej do t. zw. Erlösungsmysterium w iranizmie.[3]) W kwestji samego gnostycyzmu,

[1]) Por. H. Pognon, dz. cyt. 191 ns.

[2]) Por. E. Waldschmidt — W. Lentz, Die Stellung Jesu im Manichäismus, Berlin, 1926 (Einzelausgabe aus den Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften).

[3]) Por. G. Messina, La dottrina manichea e le origini del cristianesimo, art. w Biblica 10 (1929) 313—331.

wskazywano na brak wszelkiej dokumentacji co do istnienia gnozy przedchrześcijańskiej i uznano za nieuzasadnione wszelkie odwoływanie się do wpływów gnostyckich na początki chrześcijaństwa.[1]) Byli jednak i tacy, którzy pomysły Reitzensteina zużytkowali, znajdując w nich oparcie dla głoszonych przez siebie teoryj początków religji chrześcijańskiej. Chociaż poglądy Reitzensteina spotykały się zawsze z jaknajwiększym sprzeciwem ze strony wielu historyków religij i badaczy chrześcijaństwa, wobec braku źródeł oryginalnie manichejskich, dyskusja w tym względzie nie mogła być wyczerpującą. Świeżo odkryte papyrusy manichejskie a zwłaszcza KEFALAIA i listy Maniego dostarczą zapewne podstawy do należytego wykreślenia stosunku manicheizmu do chrześcijaństwa.

* * *

W artykule niniejszym starałem się przedstawić w ogólnych zarysach okoliczności odkrycia papyrusów manichejskich w Egipcie oraz wskazać ich znaczenie dla nauki. Z konieczności nie wszystkie nasuwające się w tej kwestji zagadnienia mogły być, przed całkowitem wydaniem tekstów, należycie uwzględnione. Tak np. wartość informacyj pisarzy chrześcijańskich o manicheizmie uwidoczni się należycie dopiero po dokładnem zbadaniu treści odkrytych dokumentów. Nawet jednak po ogólnem zapoznaniu się z dokonanem odkryciem, zwłaszcza na tle dotychczasowych naszych o manicheizmie wiadomości, można mieć uzasadnioną nadzieję, że wniesie ono wiele nowego materjału do różnych gałęzi wiedzy teologicznej.

---

[1]) Por. M. J. Lagrange, Le judaisme avant Jésus Christ, Paris, 1931, 422—426.

Ks. Eugenjusz Dąbrowski.

Indje po konferencji Okrągłego Stołu.

Prace nad wykończeniem projektu nowej konstytucji Indyj są obecnie w pełnym toku. Jak wiadomo, opracowany przed kilku laty olbrzymi referat specjalnej komisji parlamentarnej, która pod przewodnictwem obecnego ministra spraw zagranicznych sir John Simon'a objeżdżała Indje, stał się podstawą obrad t. zw. „Konferencji Okrągłego Stołu", powołanej w celu uzgodnienia projektów samorządu dla Indyj pomiędzy przedstawicielami rządu i parlamentu W. Brytanji z jednej a wybitnymi działaczami indyjskimi z drugiej strony. Działacze ci, aczkolwiek zaproszeni w tym celu *ad personam* przez rząd brytyjski, dobierani byli jednak starannie z pośród osób, cieszących się zaufaniem — częściowo nawet obdarzonych wyraźnym mandatem wielkich indyjskich organizacyj politycznych i społecznych. Konferencja Okrągłego Stołu stała się o tyle wyraźnym sukcesem polityki brytyjskiej, ponieważ zdołano pozyskać dla udziału w jej obradach nawet tych działaczy indyjskich, którzy swojego czasu zalecali całkowity bojkot wspomnianej komisji Simona w czasie jej ankiety w Indjach. Pozyskano przecież dla udziału w drugiej sesji tej konferencji samego Gandhiego, który wówczas dał się przekonać o szczerości zamierzeń angielskich w kierunku zadowolenia w dość szerokim zakresie niepodległościowych aspiracyj indyjskich bez krępowania w czemkolwiek dyskusji, w szczególności bez przesądzenia zgóry zasadniczych wytycznych projektowanej konstytucji.

Dotychczas opracowany projekt konstytucji przedstawia się w ogólnych zarysach w sposób następujący: Indje

mają pozostać częścią składową Brytyjskiego Imperjum, lecz na prawach analogicznych do praw pozostałych dominjów, uznanych dziś już międzynarodowo za państwa niepodległe, bo związane z Wielką Brytanją jedynie osobą monarchy. Wielka Brytanja wyprzedziła już nawet ten przyszły międzynarodowy statut Indyj, zapewniając im zgóry osobny udział w Lidze Narodów jako jednemu z państw sygnatarjuszy traktatu Wersalskiego. Przedstawicielem króla jako cesarza Indyj pozostałby więc nadal mianowany przez niego wicekról, któryby jednak na okres przejściowy, bliżej nieokreślony, zatrzymał w swojem ręku pewne „gwarancje", usuwające faktycznie sprawy zagraniczne, wojskowe i finansowe z pod decyzji (acz nie całkowicie z pod kontroli) parlamentu. Indje zaś, składające się obecnie w dwóch trzecich z prowincyj, zarządzanych przez gubernatorów brytyjskich, a w jednej trzeciej z udzielnych księstw, których władcy są lennikami Korony Brytyjskiej, przekształcone zostałyby w państwo federalne, w rodzaj stanów zjednoczonych, z których każdy miałby swój odrębny rząd i parlament. Projekt ten jest bardzo praktyczny, ułatwia on bowiem przyszłe zespolenie księstw udzielnych, opartych o zagwarantowane ich dynastjom prawa suwerenne, i indyjskich prowincyj brytyjskich, z których każda (Okręg Peszawaru czyli t. zw. graniczne prowincje północno-zachodnie od niedawna) ma już swój rząd prowincjonalny i swój sejm, coprawda oparty o bardzo ograniczoną ordynację wyborczą i mający jedynie charakter szczupłego samorządu lokalnego. Tak samo dalekim od podstawowych pojęć demokracji jest obecny „parlament" wszechindyjski, reprezentujący wszystkie prowincje brytyjskie w Indjach, złożony z „zgromadzenia ustawodawczego" i „rady stanu"; zgromadzenie ustawodawcze ma na 150 członków tylko połowę z pośrednich wyborów ludności indyjskiej na podstawie bardzo wysokiego cenzusu. Reszta poczęści wybierana jest przez kolonje angielskie, poczęści wchodzi z urzędu. Według nowego projektu konstytucji Indyj, tak ordynacja do sejmów prowincjonalnych i do wszechindyjskiej „izby gmin", jak i ilość posłów ulec mają daleko idącej demokratyzacji. Zmusi to również i udzielnych książąt do demokratyzacji ustrojów tych państewek, dotychczas

rządzonych prawie autokratycznie, przyczem mniejsze księstwa połączone mają być we wspólne okręgi wyborcze. Izby wyższe składać się mają z nominatów, wirylistów i przedstawicieli samorządów prowincjonalnych, przyczem książęta udzielni byliby swobodni w wyborze przypadających na ich terytorja przedstawicieli. Pomniejsi książęta musieliby swoich przedstawicieli delegować wspólnie. Rządy centralny i prowincjonalne (książęce) byłyby odpowiedzialne wobec parlamentu względnie sejmów, z zastrzeżeniem (na „okres przejściowy") spraw zagranicznych skarbowych i wojskowych, w których decyzja należałaby nadal wyłącznie do wicekróla, względnie gubernatorów (i książąt udzielnych).

Uzgodnienie tego projektu natrafiało i natrafia jeszcze na poważne trudności. Przedewszystkiem działacze indyjscy nie godzą się pod żadnym warunkiem na wprowadzenie w życie samorządu prowincjonalnego, bez równoczesnej realizacji przedstawicielstwa wspólnego parlamentu federalnego. Obawiają się oni bowiem, że Anglja mogłaby „tymczasem" na samorządzie dzielnicowym poprzestać, paraliżując go równocześnie zachowaniem autokracji w centrum. Książęta udzielni znowu niechętnie tylko godzą się na reformy demokratyczne u siebie i na zrzeczenie się swoich prerogatyw suwerennych na rzecz rządu i parlamentu przyszłej federacji indyjskiej.

Z najbardziej namiętnym sprzeciwem spotykają się wśród działaczy indyjskich „gwarancje", czyli wyodrębnienie spraw zagranicznych z pod decyzji parlamentu i sejmów. O ile bowiem Anglji zależy z natury rzeczy na zabezpieczeniu swoich interesów w Indjach i niedopuszczeniu do powtórzenia się przykładu Irlandji, o tyle właśnie indyjskim niepodległościowcom chodzi o wynalezienie takiej konstytucji, któraby w niczem nie krępowała w przyszłości ewentualnej uchwały parlamentu indyjskiego co do całkowitego oddzielenia Indyj od Imperjum Brytyjskiego.

Największą jednak trudność sprawia zagadnienie ordynacji wyborczej, które spowodowało rozbicie konferencji anglo-indyjskiej. Indje bowiem są, jak wiadomo, krajem ani narodowościowo ani wyznaniowo niejednolitym. Na 353 mniej więcej miljonów mieszkańców jest około 240 miljonów Hin-

dusów, wyznawców religji brahmińskiej, ponad 80 miljonów Mahometan. Reszta składa się przeważnie z Shiks'ów, o religji zbliżonej do Brahmińskiej, z Chrześcijan (ponad 10 miljonów), oraz z drobniejszych szczepów i wyznań. Pomiędzy Mahometanami a Hindusami i Shiksami panuje wielowiekowa nienawiść, zręcznie wyzyskiwana przez Anglików, posądzanych z tej przyczyny często o podjudzanie tych waśni. Posądzenia te o tyle mają za sobą pewne pozory rzeczywistości, że w wielu udzielnych księstwach, o również mieszanym składzie ludności, antagonizmy te występują daleko mniej jaskrawo i nie przeszkadzają bynajmniej popularności danych władców wśród poddanych innego wyznania czy języka. Inna rzecz, że niedawno Anglicy zmuszeni byli wbrew swojej woli interwenjować w księstwie Kaszmir na rzecz panującego shiksowego księcia (maharadży) Hari Singh'a przeciwko powstałej większości ludności mahometańskiej. Anglicy naogół wyraźnie popierają Mahometan przeciwko Hindusom; jest to zupełnie zrozumiałe: Mahometanie jako mniejszość, mimo swoich aspiracyj niepodległościowych, boją się w gruncie rzeczy całkowitego usunięcia się Anglików z Indji i pozbawienia ich najlepszej ochrony przed majoryzacją ze strony Hindusów i przed anarchją, w której sytuacja mniejszości byłaby z natury rzeczy najgorszą. Anglicy zaś, wiedząc o tem, tembardziej starają się o pozory konieczności roztaczania ze swej strony opieki nad Mahometanami; chodzi Anglikom również o wpływ Mahometan indyjskich na ich współwyznawców w innych krajach świata i odwrotnie, skoro potęga Wielkiej Brytanji w Azji Przedniej głównie właśnie na prestige'u jej wśród narodów i państw mahometańskich polega. *Mutatis mutandis* przedstawia się sprawa podobnie co do wzajemnego stosunku Anglików i Shiksów. Mahometanie więc nie godzą się bezwzględnie na wspólne z Hindusami okręgi wyborcze, domagając się na obszarach mieszanych wyborów według katastru narodowościowego, zapewniającego zgóry im (Mahometanom) określoną ilość mandatów, wyższą od czysto arytmetycznego stosunku ich ludności do hinduskiej. Wszelkie próby pogodzenia na tym punkcie Mahometan i Hindusów zawiodły, tak że Anglicy

musieli *nolens volens* przyjąć na siebie rolę arbitrów ku niezadowoleniu obu stron.

Lecz i wśród Hindusów samych Anglicy mogą z powodzeniem stosować dewizę *divide et impera*, i to głównie na podstawie antagonizmów kastowych. Społeczeństwo hinduskie dzieli się, jak wiadomo, na dużą ilość zamkniętych w sobie klas społecznych, czyli kast, z których najwyższą jest kasta brahminów, z której wyłącznie pochodzą duchowni, najniższą zaś kasta parjasów, czyli „niedotykalnych", składająca się z dziedzicznego proletarjatu, której członkom m. i. nie wolno wchodzić wspólnie z innymi do świątyni. Dotyk ich jest, dla brahminów i klas wyższych „zanieczyszczającym". Powinni oni ustępować z drogi daleko na widok przedstawicieli kast wyższych. Wszystkie usiłowania Gandhiego i innych reformatorów hinduskich przełamania przesądów kastowych nie miały dotąd powodzenia na większą skalę, z powodu zdecydowanego oporu brahminów i innych żywiołów zachowawczych. Dlatego też z jednej strony brahmini w obawie przed radykalizmem Gandhiego nie życzą sobie całkowicie odejścia Anglików mimo pretensji do ich „reform" (zabraniających m. i. ofiar ludzkich na ołtarzach bogów, palenia wdów i t. d.); z drugiej zaś strony parjasi właśnie pokładają wszystkie swoje nadzieje w Anglikach, którzy już wiele bardzo zrobili, zwłaszcza w dziedzinach oświatowej i zatrudnienia bezrobotnych. Tylko dzięki Anglji parjasi uzyskali osobne przedstawicielstwo na londyńskiej „Konferencji Okrągłego Stołu". Parjasi żądają osobnego katastru wyborczego, któryby zapewnił odpowiednią ilość mandatów tej 60-miljonowej mniejszości społecznej. Pozatem również właściciele ziemscy i. t. d. starają się o takie czy inne gwarancje przed majoryzacją w izbach ustawodawczych, m. i. przed groźbą radykalnych reform społecznych, propagowanych przez intensywną i w Indjach propagandę komunistyczną. To też sprawy mniejszości narodowych, religijnych i społecznych stały się dotychczas tą rafą, przez którą Konferencja Okrągłego Stołu nie zdołała przebrnąć, na którą nie poradził nawet cały autorytet Gandhiego mimo targów bez końca z przewódcami Mahometan i parjasów,

mimo nawet przecierpienia ponownego dobrowolnego postu, którego o mało życiem nie przypłacił.

Niemniej wszystko za tem przemawia, że uda się Anglji przeprowadzić własny projekt nowej konstytucji Indyj, bez większych koncesyj na rzecz nacjonalizmu indyjskiego. Załamuje się bowiem coraz poważniej potęga ruchu bezkompromisowo-niepodległościowego, którego właściwym twórcą ideowym jest Gandhi, a którego zewnętrznym wyrazem stał się t. zw. „kongres wszechindyjski", złożony z delegatów skrajnie nacjonalistycznych z całego kraju, bez różnicy wyznania i języka. Przez szereg lat komitet wykonawczy tego olbrzymiego ciała, rzadko tylko zwoływanego, był właściwie nieoficjalnym, drugim, obok angielskiej władzy, rządem Indyj. Gandhi, przeciwny otwartej rewolucji i teroryzmowi, jako zasadniczy wróg wszelkiej walki czynnej i krwawej, wymyślił rodzaj bezkrwawej rewolucji, która w jego mniemaniu miała zmusić Anglików do ustąpienia. Był to t. zw. „bierny opór", polegający na odmowie powszechnej wykonywania obowiązków i przestrzegania przepisów „narzuconych" przez „okupantów". Po niedługiem wahaniu Anglicy poradzili sobie jednak ze strajkiem podatkowym, z nielegalnem wydobywaniem soli morskiej i t. d. Gandhi i tysiące „biernych oponentów" powędrowało na krótszy lub dłuższy okres czasu do więzień, które oczywiście wobec braku dostatecznej ilości budynków należało improwizować. Ponieważ ogromna masa zwolenników Gandhiego to ludzie bardzo biedni i całkowicie niepiśmienni, stanowiący ponad 80% ludności tego przeludnionego i niesłychanie zacofanego cywilizacyjnie kraju (mimo prastarej kultury kast wyższych); więzienie nie jest dla nich bynajmniej karą, zważywszy dobry dach nad głową i skromny, lecz dostateczny wikt. Nie można bowiem Anglikom odmówić humanitaryzmu. To też i taki sposób walki sprzykrzył się młodszym elementom fanatyków nacjonalistycznych, którzy, wbrew Gandhiemu i kongresowi, rozpoczęli na większą skalę akcję zamachów terorystycznych i zbrojnych rewolt. Anglicy jednak łatwo wykorzystali rozdwojenie wśród swoich wrogów, łamiąc drakońskiemi represjami opór terorystów i równocześnie oskarżając kongres o ciche współdziałanie terorowi, wobec braku

jaskrawych z jego strony wystąpień potępiających. Zebrania kongresu zostały raz na zawsze zabronione, sam kongres uznany za instytucję nielegalną. Tolerując demonstracyjne „hartale" kupców, polegające na dłuższem lub krótszem zamykaniu sklepów i dające się jedynie we znaki ludności tubylczej, rząd zczasem dał sobie radę ze zmuszającemi tubylców do bojkotowania towarów angielskich posterunkami strajkowemi. Inna rzecz, że rząd nie może zmuszać ludności do kupowania tych towarów; ubytek dla przemysłu angielskiego, spowodowany solidarnem hasłem indyjskiem „kupuj tylko towar indyjski", jest rzeczywiście ogromny, zwłaszcza w dziedzinie wyrobów włókienniczych i alkoholowych. Gandhiemu niewątpliwie udało się spopularyzować zpowrotem białe stroje z samodziału i abstynencję. Od tego jednak do przełamania potęgi „okupantów" jeszcze niezmiernie daleko. Mimo indjanizacji znacznej części wojska (wraz ze stopniami oficerskiemi) i administracji, nie było dotąd prawie — (wyjątki są rzeczywiście bez znaczenia) — wypadku zawodzenia machiny militarnej i biurokratycznej. Zwłaszcza policja, złożona w niższych stopniach wyłącznie z tubylców, działa dotychczas doskonale, stosując nakazane represje z pewnem zadowoleniem zawodowem. Spokojna ludność widzi w tej policji najlepszą ochronę przeciwko powtarzaniu tak częstych dawniej wzajemnych rzezi na tle antagonizmu wyznaniowego. Trzeba też przyznać, że bezporównania większą szkodę aniżeli ruch bojkotowy Gandhiego, wyrządziła przemysłowi angielskiemu w Indjach konkurencja japońska, bynajmniej nie faworyzowana przez fanatyków nacjonalistycznych, a zawdzięczająca swoje powodzenie niesłychanie niskim cenom, urągającym wszelkim możliwościom europejskim.

Gandhi, który, po słynnej „ugodzie" z wicekrólem lordem Invinem, przerwał (czasowo) bierny opór i brał udział w Konferencji Okrągłego Stołu, nie okazał po swoim powrocie do Indyj dosyć charakteru, mając do wyboru pomiędzy niezadowolonymi z jakiejkolwiek ugody ekstremistami a umiarkowanymi nacjonalistami, skłaniającymi się ku wykorzystaniu angielskich propozycyj samorządowych, w interesie właśnie realizacji niepodległości. Proklamując ponownie bierny opór dla zaprotestowania przeciwko represjom

antyterorystycznym rządu, poniósł on klęskę fizyczną wskutek przełamania tego oporu przez policję, oraz klęskę moralną wskutek zupełnej niemal utraty prestige'u wśród zmęczonych długoletnią walką a olśnionych widokami korzystnego kompromisu z Anglją „realistami" własnego obozu. Nie umiejąc zaś doprowadzić do ugody ani pomiędzy Hindusami a Mahometanami, ani pomiędzy parjasami a hinduskimi konserwatystami kastowymi, Gandhi rozpoczął poprostu ponowny post, który mimo powszechnego współczucia dla „mahatmy" nie posunął naprzód sprawy ordynacji wyborczej i ochrony mniejszości. Kongres wszechindyjski, osłabiony śmiercią najwybitniejszych swoich przywódców i uwięzieniem tylu innych, rozbity przez zupełne prawie wycofanie się zeń Mahometan, zrażonych nieustępliwością Hindusów, oraz żywiołów umiarkowanych, przerażonych postępami inspirowanej z Moskwy propagandy wywrotu społecznego, znajduje się — o ile wszelkie oznaki nie mylą — w przededniu zupełnego rozłamu. Liga mahometańska oświadczyła się wyraźnie za współpracą z Anglją w sprawie realizacji nowej konstytucji. To samo uczynił Dr. Ambedkar, przywódca „niedotykalnych". Książęta udzielni (maharadżowie, radżowie, nizamowie, nawabowie i t. d.), odwiedzani kolejno przez samego wicekróla, godzą się już na włączenie swoich państewek do federacji wszechindyjskiej, w przekonaniu, że nie uszczupli ona ich władzy nad własnymi poddanymi, a da potężne poparcie Koronie brytyjskiej w dotychczasowych prowincjach Indyj Brytyjskich przeciwko wszelkim zakusom wywrotowym. Przecież zwycięska rewolucja indyjska byłaby czemś równoznacznem z republiką i likwidacją księstw udzielnych! Gandhi niewątpliwie przeciągnął strunę; Anglja zaś swoją niesłychaną cierpliwością, umiejącą godzić bezwzględne represje w stosunku do wystąpień nielegalnych z najdalej idącą (pozornie przynajmniej) ugodowością w stosunku do indyjskich uczestników obrad Konferencji Okrągłego Stołu i następnie połączonego komitetu parlamentarnego anglo-indyjskiego, bliską jest osiągnięcia celu. Inna rzecz, czy Indje w przyszłości, jeśli uzyskają ostatecznie zrównanie statutowe z innemi prawnie niepodległemi dominjami Imperjum Brytyjskiego, nie zechcą pójść w ogromnie ułatwionych warunkach śladem Irlan-

dji, gdzie ongiś poto tylko umiarkowani krwawo przełamali opór ekstremistów, by następnie umożliwić tym ekstremistom osiągnięcie ich celu drogą wyborczego zwycięstwa.

Dla ścisłości należy dodać, że z federacji indyjskiej zostanie wyłączoną Birma, zamieszkała przez ludność mongolską i buddyjską, spokrewnioną rasowo z Syjamczykami i Indochińczykami, a przyłączona do Indyj dopiero w dziewiątem dziesięcioleciu zeszłego wieku. Wyłączoną pozostanie również wyspa Ceylon. Wyłączone będzie terytorjum Adenu w Arabji, podlegające dziś formalnie wicekrólowi Indyj. Armja podlegać będzie nadal bezpośrednio cesarzowi Indyj, czyli zastępującemu go wicekrólowi. Nic się nie zmieni zasadniczo w jej składzie. Pozostaną więc nadal liczne bataljony i dywizjony armji brytyjskiej, pozostaną angielscy oficerowie w pułkach indyjskich, pozostanie przedewszystkiem liczna artylerja angielska i lotnictwo. Przyspieszony zostanie jedynie, ku niezadowoleniu oficerów Anglików, proces „indjanizacji", czyli zastępowania oficerów Anglików oficerami tubylcami, szkolonymi obecnie pospiesznie w angielskiej i indyjskiej akademjach wojskowych. Dyslokacja pułków tubylczych, polegająca na utrzymywaniu załóg mahometańskich wśród ludności hinduskiej, a hinduskich, względnie shiksowych, wśród mahometańskiej i t. d., uniemożliwia nawiązanie niebezpiecznych stosunków pomiędzy wojskiem, a ludnością cywilną. Wojsko ma zresztą tak samo jak w Anglji charakter ochotniczy i zawodowy, składa się w znacznym stopniu z wojowniczych szczepów górskich i dlatego uważane jest za całkowicie pewną podstawę panowania brytyjskiego. Nic dziwnego, że Anglja nie chce go wypuścić z pod swojej pieczy.

Tak naogół przedstawiają się wnioski mniej lub więcej zgodne przeróżnych przedstawicieli kontynentalnej Europy, którzy mieli w ostatnich latach możność zwiedzania Indyj. Niestety dokładniejsze poglądy na obecną sytuację w tym olbrzymim kraju zawierać muszą w sobie pewne sprzeczności, których wyjaśnienie dopiero dalszy rozwój wypadków przynieść nam może.

Dla Europy całej, dla świata cywilizowanego wogóle, dalszy ten rozwój ogromne ma znaczenie i zasługuje na naszą najgłębszą uwagę. Największem niebezpieczeństwem

byłoby oczywiście zbliżenie pomiędzy niepodległościowym ruchem indyjskim a państwem czerwonej komuny. Na szczęście na zbliżenie takie, przynajmniej w szerszym zakresie, się nie zanosi. Gandhi i bliżsi jego zwolennicy stanowczymi są przeciwnikami tak komunizmu wogóle, jak i współdziałania z Sowietami w szczególności. Nie chcą oni bowiem zwyrodnienia krzewionego przez nich patrjotyzmu indyjskiego w napięcie socjalno - rewolucyjne. To też ze wspieranym przez Moskwę ruchem t. zw. „czerwonych koszul" w okręgu Peszawarskim na pograniczu Afgańskiem wojska angielskie szybko sobie poradziły. Tak samo udało się Anglikom zlikwidować wpływy sowieckie w Afganistanie i uniemożliwić przerobienie tego mahometańskiego państwa na twierdzę wypadową czerwonego imperjalizmu rosyjskiego. Również i popierany przez Moskwę (a poczęści i przez Tokio!) ruch panazjatycki nie ma — narazie przynajmniej — realnego znaczenia. Żaden poważny europejczyk nie wierzy w możność całkowitej niepodległości zjednoczonych Indyj bez niezwłocznego wybuchu powszechnej anarchji i rzezi bratobójczej. Tylko wśród Amerykanów znajduje się — na złość kuzynom anglosaskim — spora ilość fantastów, propagujących sprawę „wyzwolenia Indyj z pod jarzma angielskiego". Nawet socjaliści angielscy tylko wtedy występują za niepodległością Indyj, gdy są w opozycji. Skrajnej prawicy angielskiej oczywiście i obecny projekt konstytucji samorządowej dla Indyj wydaje się być „początkiem końca panowania angielskiego". Każdy bezstronny obserwator też przyznać musi, że dorobek cywilizacyjny i kulturalny Anglików w Indjach jest wprost olbrzymi. Pokryli oni cały kraj gęstą względnie siecią linij kolejowych i dróg bitych, z których ludność tubylcza, dawniej ciężka ogromnie do przenoszenia się, korzysta w niezwykłych zupełnie rozmiarach, czyniących środki komunikacji w Indjach przedsiębiorstwem ogromnie lukratywnem. Pobudowali oni niezmierną ilość centrali elektryfikacyjnych, zakładów szkolnych, szpitali i t. d., osuszyli bagna, uregulowali rzeki, usprawnili nawigację, jednem słowem dokonali dzieł, o których nie śniło się nawet zastygłym w rozwoju cywilizacyjnym przed kilkuset laty mieszkańcom Indyj. Niestety nie udało im się dotychczas przełamać na

szerszą skalę przegród, dzielących dotychczas „kasty", a czyniące z nich zamknięte w sobie organizacje społeczne, monopolizujące pewne zawody, uniemożliwiające często najwybitniejszym przedstawicielom klas niższych zdobywanie stanowisk w wyższej hierarchji społecznej. Anglicy nawet, niechcący może, sami się przyczynili do utrwalenia kastowości przez odgradzanie hermetyczne swojego życia towarzyskiego (zwłaszcza klubowego) od wszelkiej styczności z ludnością miejscową, czyniąc wyjątki co najwyżej względem maharadżów, w imię co najmniej przesadnie pojmowanego prestige'u władzy, będącego w gruncie rzeczy typowym przesądem rasowym.

Ten przesąd, oparty o teorję wyższości rasy białej, aryjskiej, będący dziś, jak wiadomo, podstawą światopoglądu Hitlerowskiego, jest w Indjach tem mniej na miejscu, że ludność tubylcza jest tam przeważnie, zwłaszcza jeżeli chodzi o Hindusów, takiego samego pochodzenia aryjskiego jak i (przeważnie) narody Europy. Język hindostański (Hindostan-Indje), czyli „Hindi" jest w prostej linji epigonem sanskrytu, coprawda z silnemi domieszkami arabskiemi, perskiemi, tatarskiemi i t. d. pochodzącemi z okresu zawojowania Indyj przez mahometańskich najeźdźców z gór zachodnich, m. i. przez tatarskich twórców indyjskiego cesarstwa Mogulów z stolicą w Delhi. Język ten jest obecnie, obok angielskiego, językiem oficjalnym i szkolnym w większości Indyj. Poza nim jednak zachowała się ogromna ilość innych języków, pochodzenia bądźto angielskiego, bądźto praindyjskiego (języki Drawidów i Aborygenów), bądźto perskiego i t. d. Aryjczycy zawładnęli Indjanami już kilkanaście wieków przed Chrystusem, ani nie wytępiając tubylców, ani nie mieszając się z nimi; podbój ten stał się początkiem podziału na kasty, z których wyższe rezerwowane były wyłącznie zwycięskiemu „narodowi panów". Okres najwyższego rozkwitu kultury aryjskiej przypada na okres buddyzmu, trwający od VI wieku przed Chrystusem aż prawie do X w. po Chrystusie, kiedy w lwiej części Indjom narzucili swoją kulturę, arabsko-perskiego pochodzenia, najeźdzcy mahometańscy. W tym stanie rozwój kulturalny Indyj skamieniał przez długie wieki, stając się przyczyną dzisiejszego zacofa-

nia tego narodu, pomimo tylu wspaniałych zabytków architektonicznych i zadziwiających zdobyczy naukowych, zwłaszcza w dziedzinie filozofji dziś jeszcze imponujących dumnemu z postępowości zachodowi. Język „Hindi" uderza nas i dziś swemi czysto aryjskiemi źródłosłowami, np. maha — wielki, to samo co greckie Megas, raj (radż) — rząd, władza, maharaja (maharadża) — wielki książę, swaraj — samorząd, mahatma — wielka dusza i t. d. A jednak ten niewątpliwy odłam rasy, uważanej przez Hitlera za uprzywilejowaną, za predestynowaną do panowania nad innemi, niższemi, zastygł tak zupełnie w rozwoju cywilizacyjnym, że (za wyjątkiem kast najwyższych) potrzebuje akcji cywilizacyjnej najeźdźców europejskich dla wydobywania się ze stanu mniejszej lub większej barbarji.

Barbarja ta najjaskrawiej występuje w dziedzinie wierzeń religijnych. Pierwotną religją Indyj był brahminizm, który przez kilka wieków wyrugowany był przez naukę Buddy, powstałą w VI wieku przed Chrystusem i będącą początkowo tylko systemem filozoficznym, dopiero później zniekształconą w religijny kult dla Buddy i niezliczonej ilości bożków. W ciągu pierwotnych wieków po Chrystusie brahminizm, wyrugował ponownie buddyzm, zdegenerował się jednak w ciągu wieków w zwykłe zabobonne pogaństwo, przyczem jego istotnie wysoko stojąca nauka etyczna, zapożyczona zresztą od Buddy, stała się wyłączną niemal tajemnicą kasty brahminów. Niemniej brahminizm jest daleko podatniejszym gruntem dla krzewienia chrześcijaństwa aniżeli mahometanizm. Pierwszym apostołem Indyj był sam apostoł Tomasz; Portugalczycy zawojowując wybrzeże Indyjskie w XV wieku zastali tam kwitnące acz nieliczne gminy chrześcijańskie, które ocalały po inwazji mahometańskiej. Dziś już chrześcijan w Indjach jest bardzo wiele, z nich dwie trzecie, około 7 miljonów katolików, podzielonych na kilkanaście diecezyj, poczęści z biskupami tubylcami na czele. Indje mają cały szereg kolegjów jezuickich. Oczywiście panowanie angielskie ułatwia penetrację chrześcijańską choć faworyzuje anglikanizm. To też i z tego punktu widzenia oderwanie się całkowite Indyj od Imperjum Brytyjskiego i wpływu Europy nie byłoby obecnie pożądanem.

Adam Romer.

Przegląd piśmiennictwa.

Roman Dmowski: Przewrót. Spółka Wydawn. Warszawska. M. Niklewicz. J. Załuska i S-ka. 1934. str. 494 in 8⁰.

„Przewrót" Romana Dmowskiego, to powiązany w jedną całość zbiór pism i artykułów tegoż autora, traktujących o politycznych i ekonomicznych kwestjach współczesnego świata. Nie brak i rozważań na temat zagadnień społecznego i moralnych. Forma trochę chaotyczna — chwilami głębokie ujęcie rzeczy, to znów gawędziarskie opowiadanie, z częstem powtarzaniem i podkreśleniem tez i rozumowań, gdyż chodzi „nie o laury pisarskie", jak autor w przedmowie zaznacza, a o „skutek osiągany w umysłach rodaków".

Myślą przewodnią książki jest przedstawienie przyczyn obecnego przewrotu ekonomicznego i politycznego świata, rozważanie dalszych możliwości i dawanie wskazań na przyszłość.

Omawiając te problemy, potraktujemy je dla przejrzystości kolejno, gdyż, jak autor trafnie zaznacza, mimo ścisłego związku życia ekonomicznego z polityką, przewroty polityczne ostatniej doby nie były skutkiem, ani przyczyną kryzysu ekonomicznego i odwrotnie.

Otóż, jako źródła kryzysu gospodarczego, widzi Pan Dmowski trzy rzeczy — trzy wielkie likwidacje, jak je nazywa — a to: decentralizacja przemysłu, przerost administracji Państw i zbytnia wybujałość pośrednictwa.

Oczywiście słusznie, tylko czy te trzy powody wyczerpują przyczyny przewrotu? Chyba nie, i dlatego zgóry zaznaczymy, że choć analiza kryzysu w wielu szczegółach jest trafną, nie jest dość ścisłą i zupełną. Powstawanie i rozwój nowych ośrodków przemysłu w Indjach, w Japonji, Rosji i państwach Europy środkowej, skurczyło silnie rynki zbytu starego przemysłu angielskiego, niemieckiego i nad miarę rozrosłego amerykańskiego, lecz nie jedyny to powód do 20-miljonowego bezrobocia w tych trzech państwach. Zacytujemy choćby dla przykładu: ogromny wzrost techniki i tem samem produkcji, wyprzedzający zdolności konsumcyjne, przerost ochrony pracy, obciążający produkcję, a prze-

dewszystkiem nieszczęsny autarchizm, będący zresztą powodem, owej decentralizacji przemysłu i pracujący dalej nad zniszczeniem wszelkiego handlu i ożywienia życia gospodarczego.

Przerost administracji istnieje niewątpliwie w przeważnej ilości organizmów państwowych i działa ekonomicznie ujemnie, lecz powodem głównym tego przerostu to rozwijający się etatyzm (który n. b. jest koniecznym budowniczym autarchizmu). Pan Dmowski stara się ów przerost oryginalnie wyjaśnić, a mianowicie: szerzy się bezrobocie wśród inteligencji i pół-inteligencji — słabnący prąd życia gospodarczego wyrzuca z pośród nich coraz więcej ludzi na mieliznę. Ludzie ci odcięci od produkcji i coraz kurczącej się prywatnej inicjatywy gospodarczej, dążą do sztucznego tworzenia i rozbudowywania instytucyj państwowych i publicznych, choćby zupełnie zbędnych, aby tylko znaleźć zajęcie. Tu zgadzamy się z autorem, że tego rodzaju samopomoc, mniej lub więcej świadoma swego działania istnieje, a rozwojowi jej sprzyja etatyzm.

Wreszcie trzeci motyw przewrotu ekonomicznego: przerost pośrednictwa — oczywiście nietylko handlowego, lecz i kredytowego (banki, koncerny i t. d.), oddalenie się od właściwej produkcji, a rozrost różnych efemerydów — zależność, czy jak ją zowie Pan Dmowski, niewola producenta.

Owszem tak — po załamaniu się konjunktury pozostał oczywiście cały aparat finansująco-pośredniczący zawieszony trochę w próżni i ciąży społeczeństwu, lecz nie warto przywiązywać do tego większej wagi, gdyż aparat ten (o ile nie jest ratowanym przez Państwo) sam się wykruszy i zniknie. Dwa bowiem rodzaje warunków społeczno-ekonomicznych odpowiadają nadmiernej rozbudowie pośrednictwa: wysoka konjunktura, lub w inny trochę sposób, pierwotność stosunków, brak kultury i cywilizacji. W pierwszym wypadku, gruby strumień złota wytrzymuje pośrednictwo, a zachęca do wszelkich spekulacyj (może być też nadmiar pieniędzy, a brak lokat — obecnie Francja), w drugim: brak komunikacyj, brak krytycznej oceny danych wartości towarów u pierwotnej ludności ułatwia też nadmierne zyski. Przykłady, które autor „Przewrotu" cytuje, o 1000-procentowych zyskach pośredników handlowych na t. zw. „norymberszczyźnie" warszawskiej, sprzedawanej ongiś w głębi Rosji, nasuwają jedynie myśl, że gdyby odbiorcy sznurowadeł i guzików w Saratowie umieli korespondować z fabryką, lub gdyby byli w stanie orjentować się, że ich 10-krotnie nabiera, to tem samem zysk pośredników spadłby do 50-iu czy też 20-stu procent. Zatem z jednej strony, cywilizacja i kultura, z drugiej samo życie kwestję pośrednictwa reguluje, a wszelka sztuczna kampanja, przeciw wyzyskowi i spekulacji pozostanie rozgłośnem hasłem, bez realnych wyników. Również dlatego nie zgodzimy się z autorem w potępianiu międzynarodowego handlu i nie uważamy, by ograniczenie tegoż handlu

wpłynęło umoralniająco na ludzkość. Używanie argumentów o trudnościach pogodzenia moralności z wielkim handlem jest tej samej wartości, co zaproponowanie np. niedopuszczania ludzi do życia w skupieniach miejskich, ze względu na zdrowsze moralnie warunki wsi.

Jednym z głównych powodów kryzysu w Polsce mają być niskie ceny produktów rolnych — rzecz nie wymaga komentarzy.

Środków zaradczych na te wszystkie trudności nie podaje p. Dmowski, gdyż uważa, że trzeba się pogodzić z załamaniem się wszelkich dotychczasowych pojęć i systemów ekonomicznych, wysnuć wnioski, że jest przewrót zupełny i szukając nowych dróg wejść w nowy okres dziejów. Przyszłe uzdrowienie gospodarstwa społecznego widzi autor w autarchji. Tu rozchodzą się nasze drogi myślenia zupełnie, gdyż o ile można uważać autarchję za chwilową konieczność polityczną i tymczasową barjerę, broniącą kraj przed ogólną zawieruchą gospodarczą, o tyle nie uznamy jej za kamień węgielny przyszłej budowy ekonomicznej. Pomijając fakt, że cały rozkwit gospodarczy zeszłego stulecia, spowodowały liberalizm gospodarczy i wolna inicjatywa prywatna, nie możemy uwierzyć, by wbrew kapitalnemu rozwojowi komunikacji i innych środków ułatwiających współpracę na szerokich przestrzeniach świata, można, czy trzeba, ograniczyć myśl twórczą i pracę społeczeństwa do ram swego państwa czy państewka. Zagadnienie autarchji, to nietylko problem ekonomiczny, lecz jak najbardziej polityczny, dobrze uzupełniający program polityczny „Przewrotu".

Przechodząc zkolei do omówienia zagadnień politycznych, poruszonych w książce p. Dmowskiego, musimy podnieść znowu trafną i pouczającą analizę stosunków polityczno-ekonomicznych na szerokim świecie. Po skonstatowaniu decentralizacji władzy i obniżenia znaczenia politycznego Europy przez wojnę, daje nam autor ciekawy zarys rozwoju stosunków w Ameryce, Japonji, Anglji i objaśnia powody i historję przewrotów politycznych Italji i Niemiec. Najszerzej omawiane są przewroty w tych dwóch państwach. Zasadniczo i faszyzm i hitleryzm znajdują uznanie w oczach p. Dmowskiego, lecz żałuje, że faszyzm nie wypełnił we wszystkiem kanonów nacjonalizmu. Rewolucję narodowo-socjalistyczną w Niemczech uważa za głębszą i niemal decydującą dla przyszłości Europy, która była skazana na zagładę, między komunizmem, a żydowsko-międzynarodową finansjerą (masonerja). Tak włoski, jak niemiecki przewrót uważa autor za ruchy narodowe — polski natomiast nie, przypisując powodzenie rewolucji majowej pomocy masonów, którzy nie wierząc w możność dłuższego utrzymania w Polsce demokratyczno-parlamentarnej anarchji, woleli widzieć władzę w ręku dzisiaj rządzących, niż „obozu narodowego". Pomijając owe mało poważne wywody ma się wrażenie z dalszych rozumowań, że autor właściwie, w linjach zasadniczych wszystkie dzisiejsze poczynania polityki polskiej uznaje,

a tylko nie może odżałować, że rewolucji majowej dokonali inni a nie „obóz narodowy". Dochodzimy do tego wniosku, nietylko z napomknień o zagranicznej polityce i stosunku autora do parlamentaryzmu, lecz szczególniej zastanawiając się nad ustępem o oligarchjach i elitach, który n. b. uważamy za jeden z najciekawszych i najlepszych z całej książki. Zgadzamy się w zupełności z teorją, że „elity", a szczególnie elity, rządzące narodem i państwem, mając większe prawa, mają i większe obowiązki. Przeciwnie uważamy, że o zdrowiu, czy też sztuczności będącej dziś w Polsce u władzy oligarchji, decydują fakta nie teorje, a szereg wielkich powodzeń politycznych sprawia, że owa oligarchja coraz naturalniej na czoło społeczeństwa się wysuwa i coraz szersze podstawy w myślącej części narodu zdobywa, choć nie nazywa się narodową. Przeciwstawianie rewolucji włoskiej i niemieckiej „które za punkt wyjścia wzięły naród" polskim hasłom bezpartyjnego bloku o obowiązkach względem Państwa, jest nieistotnem; we Włoszech bowiem, a szczególnie w Niemczech, długi czas rozbitych na państwa i państewka, myśl potrzeby zjednoczenia narodowego miała równie silne znaczenie, jak u nas, a nam wychowanym bez własnego państwa, koniecznem jest wyrobienie poczucia, że państwo własne jest najwyższem dobrem narodu. Jedność narodową sto lat niewoli wyrobiło w nas dostatecznie.

Ostatnie zatem rozdziały „Przewrotu", mające za cel udowodnić, że tylko czysty nacjonalizm może wytworzyć elitę rządzącą i wyprowadzić Polskę z politycznego i ekonomicznego impasu świata nie trafiają nam do przekonania, mimo, że autor pięknie to tłumaczy i ubiera ten nacjonalizm w kwiaty rzadkie, hodowane w cieplarniach myśli narodowo-demokratycznej, jak np. „nacjonalizm jest pogłębieniem, szerszem rozwinięciem i wyzwoleniem z pęt masońskich tego, co dawniej nazywano patrjotyzmem", lub „pogłębieniem stosunku do Ojczyzny".

Są to określenia, które nie zmienią faktu, że nacjonalizm jest raczej szkodliwym przerostem patrjotyzmu i że o ile patrjotyzm jest pierwiastkiem twórczym, o tyle nacjonalizm, stawiający naród jako cel i bóstwo, dla dalej patrzących uosabia negację. Wydaje się, że autor, uważając za konieczne przeciwstawienie nacjonalizmu socjalistycznej międzynarodówce, czy też „masońsko-żydowskiej demokracji" zapomina o innych istniejących internacjonalnych węzłach, opartych na wyższem, niż solidarność stanowa socjalistów założeniu, których wyrazem jest uniwersalizm Kościoła katolickiego. A przecież problem stosunku narodów do społeczeństwa ogólno-ludzkiego, rozwiązuje uniwersalizm katolicki tak słusznie i prosto: jak rodzina jest zdrową i konieczną podstawą społeczności narodowej, tak naród jest dalszą komórką społeczności ludzkiej. Zatem patrjotyzm, jako cement narodowości jest wskazanym — nacjonalizm, zapominający o dalszych obowiązkach

narodu i eliminujący ze swego słownika określenie „dobro powszechne", jest elementem destrukcyjnym.

Rozmyślnie przy omawianiu poszczególnych zagadnień „Przewrotu", opuszczaliśmy kwestję żydowską, którą cała książka jest przepełniona, gdyż mimo, że ściśle się wiąże, czy to ze sprawą wybujałości pośrednictwa, czy międzynarodowego handlu i finansów, a przedewszystkiem z problemem narodowościowym, wplatanie jej w nasze rozważania nie wpłynęłoby korzystnie na jasność i przejrzystość tychże. Należy żałować, że autor, tak szeroko nad tą kwestją się rozwodząc, nie wolał osobnej pracy temu poświęcić. „Przewrót" nie straciłby nic ze swej wartości dzieła zasadniczego, a może ułatwiłoby to autorowi podanie jakiejś konkluzji w tej arcytrudnej materji, czego w omawianym tomie napróżno szukamy.

Reasumując, uważamy książkę p. Dmowskiego za ciekawą, w niektórych szczegółach np. analizie stosunków, nawet świetną, lecz w tezach swych ekonomicznych niedostateczną, a politycznych nie trafiającą do przekonania...

Ludwik Starowieyski.

Historja Śląska od najdawniejszych czasów do roku 1400. Tom I. Kraków 1933, str. VIII + 953.

Brak było dotąd w polskiej literaturze historycznej gruntownego, syntetycznego opracowania dziejów starej, Piastowskiej dzielnicy. Brak powyższy dawał się odczuwać nie tylko naszej nauce, ale i praktycznym potrzebom propagandy na ziemi, wystawionej podobnie, jak Pomorze, na coraz silniejsze ataki rewizjonistycznej akcji niemieckiej. W słusznem odczuciu potrzeby takiego wydawnictwa, Sejm Śląski na wniosek wojewody śląskiego dra Michała Grażyńskiego uchwalił w r. 1928 potrzebne na ten cel kredyty, a samo zadanie poruczył najbardziej do tego powołanej instytucji, mianowicie Polskiej Akademji Umiejętności. Przed paru miesiącami ukazał się pierwszy tom tego zbiorowego wydawnictwa pod redakcją generalnego sekretarza Akademji, dra Stanisława Kutrzeby. Obejmuje on artykuły z zakresu geografji historycznej, językoznawstwa, prehistorji, historji politycznej i ustrojowej, wszystko w nakreślonych wydawnictwu ramach chronologicznych t. j. po rok 1400. Data powyższa, czysto konwencjonalna, niebardzo szczęśliwie została wybrana, nie stanowi ona bowiem żadnego wybitniejszego zwrotu w dziejach Śląska; momenty przełomowe należałoby umieścić raczej w latach 1327—1339 (odpadnięcie przeważnej części Śląska od Polski) lub na początku XVI w. (wymarcie dynastji Jagiellońskiej w Czechach i rozluźnienie stosunków politycznych i kulturalnych Śląska z Polską). Wzięto jednak pod uwagę wzgląd praktyczny; mianowicie po rok 1400 są mniej więcej wszystkie źródła wydane, podczas gdy opracowanie dalszych czasów wymagałoby poszukiwań archiwalnych, wielce utrudnionych w obecnych warunkach.

Pierwsza rozprawa prof. U. J. Władysława Semkowicza p. t. „Historyczno-geograficzne podstawy Śląska" omawia kilka najważniejszych zagadnień z tej dziedziny. W sprawie nazwy Śląska autor oświadcza się przeciw dość powszechnie przyjmowanej hipotezie, wywodzącej ją od plemienia germańskiego Silingów, sam zaś wyprowadza ją za Bandtkem od nazwy rzeczki Ślęży (dziś Lohe), która wpada koło Wrocławia do Odry. Prof. Semkowicz stara się wykazać, że nazwa Śląska w najdawniejszych czasach (w. XI—XII) odnosiła się do całego kraju, w ciągu XIII i XIV w. zacieśniła się do dorzecza średniej Odry (dzisiejszy Śląsk Średni i Dolny), a potem dopiero ogarnęła też ziemię opolską. Argumenty autora nie są jednak dość przekonywujące i raczej przychylić się trzeba do poglądu prof. Grodeckiego, który zgodnie z dawniejszem stanowiskiem nauki przyjmuje, że do XIV w. Opolskie nie było obejmowane nazwą Śląska. W dalszym ciągu swych ciekawych wywodów prof. Semkowicz wytycza geograficzne i historyczne granice Śląska, ilustrując je na załączonej mapce. Prof. Witold Taszycki ze Lwowa omawia w krótkim artykule właściwości i granice narzecza śląskiego oraz śląskie zabytki językowe. Prof. Józef Kostrzewski z Poznania przedstawia pradzieje Śląska, podkreślając, że na początku doby historycznej była to kraina dość gęsto zasiedlona przez ludność polską o dość wysokim poziomie kulturalnym.

Dzieje polityczne podzielili między siebie profesorowie U. J. R. Grodecki i J. Dąbrowski. Pierwszy opracował najdawniejszą historję Śląska po śmierć Henryka IV wrocławskiego, zwanego Probusem w r. 1290, drugi czasy późniejsze (1290—1402). Obydwaj wybitni znawcy owej epoki ujęli swe tematy samodzielnie, dorzucając do syntetycznie zebranych wyników historjografji polskiej i zagranicznej liczne własne oryginalne spostrzeżenia. Trudno wyliczać wszystkie te „nova"; przykładowo wymienię parę. Tak np. prof. Grodecki prostuje dawniejszy własny pogląd, że Mieszko Plątonogi syn Władysława Wygnańca otrzymał w r. 1177 całą Opolszczyznę, bo dostała mu się jedynie dzielnica raciborska. Henryk Brodaty w swych staraniach o Kraków oparł się dwukrotnie na zasadzie senjoratu, raz w l. 1210—1211, wysuwając stryja Mieszka na stolec krakowski, drugi raz około r. 1230, działając wtedy w ścisłem porozumieniu z Władysławem Laskonogim. Pewne nowe ujęcia znajdziemy w obszernem przedstawieniu polityki Przemyśla Ottokara II wobec książąt śląskich i plastycznym obrazie zaciętych walk między Henrykiem Probusem a biskupem wrocławskim Tomaszem II. Postać księcia kreśli prof. Grodecki z widoczną sympatją, podnosząc zgodnie z najnowszemi badaniami polskiemi i bezstronnemi niemieckiemi (Wutke) narodowe polskie aspiracje tego wybitnego władcy, którego niesłusznie historjografja niemiecka (a za nią nasza dawniejsza) poczytywała za zupełnie zniemczałego. Wszystkie te nowe elementy treściowe mniej ude-

rzają w rozprawie prof. Grodeckiego, ponieważ dawniejsze dzieje Śląska są ogółowi historyków lepiej znane nietylko z literatury monograficznej ale przedewszystkiem z nowszych opracowań syntetycznych, szczególnie o ile chodzi o okres rozbicia dzielnicowego w XIII w. Ta część dziejów naszych, opracowana wzorowo w Historji politycznej Polski (Encyklopedja Polska t. V) przez St. Zachorowskiego, zawiera obszerne ustępy dotyczące Śląska, które dają jasny obraz panujących tam wówczas stosunków. Ujęcie prof. Grodeckiego wypada oczywiście znacznie dokładniej i pełniej oraz uwzględnia najnowsze zdobycze wiedzy historycznej, ale pomimo wielu różnic w szczegółach daje w znacznej części rzeczy znane. Tymczasem prof. Dąbrowski był o tyle w szczęśliwszem, ale zarazem trudniejszem położeniu, że miał do opanowania temat bardzo zaniedbany w naszej historjografji, która mało stosunkowo zajmowała się dziejami Śląska w XIV w., szczególnie po wejściu przeważnej części książąt śląskich w stosunek lenny do korony czeskiej; to też autor musiał się oprzeć przeważnie na źródłach i literaturze zagranicznej. Prof. Dąbrowski ma jednak nie tylko zasługę przyswojenia czytelnikom polskim mało znanych wyników badań obcych nad historją polityczną Śląska w XIV stuleciu, on to wszystko przetwarza w oryginalną, syntetyczną konstrukcję, pełną nowych, płodnych pomysłów, nieraz cennych również dla ogólnych dziejów Polski. Tak np. autor zwraca uwagę na tradycję opozycyjnego wobec Czech stanowiska świdnickiej linji Piastów, zaznaczającą się przez kilkadziesiąt lat od końca XIII do połowy XIV w. Polityka Piastów świdnickich nie zdołała wprawdzie uratować Śląska dla Polski, ale mimo to oddała poważne usługi świeżo odrodzonemu królestwu, zwłaszcza w niesłychanie groźnym dla Polski momencie, mianowicie we wrześniu 1331 r., kiedy to, opóźniając pochód wojsk króla Jana czeskiego, uniemożliwiła projektowane połączenie się ich z armją krzyżacką pod Kaliszem i obaliła niebezpieczny dla Polski plan współdziałania obydwu sojuszników. Prof. Dąbrowski rzuca też dużo nowego światła na sytuację na Śląsku w okresie odpadania od macierzy i wykazuje, że szanse Polski nie były tam bynajmniej takie złe, owszem istniał dość silny obóz książąt przychylnych Łokietkowi, przechyliła zaś szalę na naszą niekorzyść z jednej strony przewaga militarna króla czeskiego, której groza zmusiła do uległości przeważną część słabych władców śląskich, z drugiej strony ciężkie położenie Polski, zmuszonej do równoczesnej walki na dwa fronty z dwoma potężnymi przeciwnikami. Obydwie rozprawy z historji politycznej wyróżniają się też piękną formą zewnętrzną (szczególnie niektóre ustępy pióra prof. Grodeckiego), dzięki czemu czyta się je naogół lekko i przyjemnie.

Historję ustroju Śląska opracował w dwóch artykułach prof. Zygmunt Wojciechowski z Poznania. W pierwszym omówił najstarszy ustrój plemienno-szczepowy oraz początki prowincjonalnej

administracji państwa Piastowskiego na Śląsku, w drugim przedstawił organizację państwową i społeczną Śląska w latach 1138—1400, dzieląc ten czasokres datą lat 1327—1329 na dwa mniejsze okresy. W pierwszym artykule autor zestawił głównie wyniki dotychczasowej literatury przedmiotu, wśród której własne badania autora odgrywają niepoślednią rolę. Drugi artykuł, a raczej rozprawa pokaźnych rozmiarów, przynosi wiele nowych wiadomości, ponieważ niektóre zagadnienia ustrojowe Śląska nie doczekały się jeszcze monograficznego opracowania (np. cła), inne znowu wymagały gruntownej rewizji, a wszystkie syntetycznego ujęcia. Wskutek tego autor musiał wielokrotnie przeprowadzać drobiazgową analizę źródeł oraz szczegółową polemikę z odmiennemi poglądami. Wszystko to niewątpliwie podnosi wielce naukową wartość rozprawy, ale czyni jej lekturę niezbyt strawną dla niespecjalistów. Nasuwa się więc pytanie, czy nie lepiej byłoby rozprawę prof. Wojciechowskiego wydrukować w obecnej formie gdzieindziej jako osobne studjum, a w omawianem wydawnictwie podać jedynie gotowe wyniki poprzednich analitycznych badań, podobnie jak to się stało ze studjami przygotowawczemi prof. Zachorowskiego do opracowanej przez niego części Historji politycznej Polski. Przecież tego typu dzieło powinno być raczej przeznaczone dla szerszego ogółu historyków, a nawet inteligentów, nie zaś tylko szczupłego grona specjalistów. W razie zastosowania podanej wyżej metody (czemu może względy finansowe stanęły na przeszkodzie) zbędnym stałby się ostatni ustęp omawianej rozprawy, który podaje wyniki poprzednich badań i podkreśla rolę Śląska jako czoła cywilizacji polskiej w wiekach XIII—XIV, gdyż kresowa ta ziemica stała się naturalnym pośrednikiem w przekazywaniu i rozprowadzaniu po reszcie kraju wpływów kulturalnych, płynących z Zachodu. Zaznaczyć jeszcze trzeba, że przeważną część zagadnień ustrojowych Śląska, omówionych na szerokiem tle porównawczem opracował autor w ramach pierwszego okresu po r. 1327—1329, ponieważ przejście pod zwierzchnictwo czeskie nie wywołało początkowo przynajmniej większych zmian w strukturze organizacyjnej Śląska.

Pierwszy tom zbiorowej Historji Śląska, zaopatrzony w liczne mapki orjentacyjne, ilustracje, indeks i obszerne streszczenia francuskie, imponuje zarówno rozmiarami, jak treścią i daje najlepszą miarę wysokiej wartości całego dzieła, które stanie się niezawodnie ewenementem w dziedzinie naszych najnowszych wydawnictw historycznych. Wszystkie zawarte w niem artykuły stwierdzają zgodnie, wbrew twierdzeniom historjografji niemieckiej, że ziemia śląska pomimo silnych wpływów kultury niemieckiej zachowała jeszcze długo charakter narodowy polski (przynajmniej poza miastami) i utrzymała nawet wiele dawnych urządzeń.

Przypuszczać należy, że dalsze dwa tomy, które traktować będą o dziejach społecznych i gospodarczych oraz w historji kul-

tury i sztuki, przyniosą nowe ważkie dowody na poparcie powyższej tezy.

Mieczysław Niwiński.

Adolf Nowaczyński: Plewy i perły. Warszawa 1934 — Drukarnia Archidiecezjalna.

Ostatnia książka A. Nowaczyńskiego, „Plewy i Perły", jest zbiorem szkiców, ogłaszanych przez autora w ciągu dwóch ostatnich lat na łamach prasy stronnictwa „narodowego". Zdaniem jego własnem, wyrażonem w przedmowie, znajdują się w nich „przebłyski mózgowe może i drogocenne, ale... i drobiazgi z dnia przemijającego. Razem zebrane dają czytelnikowi pewną sumę informacyj oraz pewną sumę emocyj. Materjał często zbyt poważny, styl i ujęcie feljetonowe starają się uprzystępnić i ustrawnić dla konsumenta. W każdym razie jest to książka, która ma walory wyłącznie aktualno-konjunkturalne, przemijające. Z tej przyczyny nie kwalifikuje się do przechowywania jej na półkach domowej bibljoteki". To też autor wyraża pod adresem czytelnika prośbę następującą: „Przeczytaj, pochwal, podaj dalej".

Jestem cokolwiek zakłopotany takiem sformułowaniem sprawy choć z poprzedzającą je samokrytyką zupełnie się zgadzam. Czyż ma pochwalić książkę i przeciwnik zasadniczej jej tendencji? Czy ewentualna krytyka nie będzie przez tak zaangażowanego partyjno-politycznie autora uważana za również podyktowaną względami partyjno-politycznemi? Sądzę, że jednak i wśród przyjaciół politycznych autora nie obejdzie się bez pewnych krytycznych refleksyj po przeczytaniu książki.

Przedewszystkiem najciekawsze nawet szkice autora — a jest ich niewątpliwie bardzo wiele — tracą w ujęciu książkowem szczególnie na znanym jego „stylu feljetonowym", będącym istną parafrazą dowcipkujących monologów żydowskich znakomitości kabaretowych, zabawnych często na krótką bardzo metę, ale niesłychanie nużących à la longue. A trudno przecież od czytelnika wymagać, by czytał książkę, wyliczając sobie codziennie tylko po jednej „perle" i jednej „plewie".

Następnie ogromna większość szkiców poświęcona jest nagonce na żydów. Trudno użyć innego terminu, gdyż, jak autor sam przyzna, artykuły te roją się od bardzo brukowych epitetów. O ile zaś żyd jest niewątpliwie znakomitym materjałem do dowcipnych anegdotek, o tyle poświęcenie niemal całej książki ośmieszaniu i zwymyślaniu żydów sprzeczne jest niewątpliwie z właściwym celem autora, którem ma być udowodnienie szkodliwej dla Kościoła i Polski roli żydostwa międzynarodowego, działającego głównie za pośrednictwem wolnomularstwa. Jest to zbyt poważne zagadnienie, by nadawało się do — lektury krotochwilnej. Zbyt łatwo wtedy o wrażenie nagonki demagogicznej, a nie

przestrogi patrjotycznej. Szukamy też daremnie wskazówek pozytywnych.

Najwięcej wartości mają szkice poświęcone Niemcom i Rosji. Znajdujemy tu doskonałe spostrzeżenia i ciekawe fakty, np. o polonofilstwie starszego feldmarszałka von Moltke'go, bankructwie kolonizacji żydowskiej w Syberji Wschodniej i t. d. Nie dziwi nas sympatja tak bojowego antysemity dla wodzów Trzeciej Rzeszy. Notujemy natomiast z miłem zdziwieniem jego optymistyczną wiarę w brak zasadniczego nastawienia przeciwpolskiego hitleryzmu oraz w ześrodkowanie całej energji bojowej nowych Niemiec na fronie walki o wytępienie masonerji, żydostwa i marksizmu! Ma on rację stwierdzając, że walka na noże tych trzech potęg międzynarodowych z Hitlerem winna być dla nas przestrogą przed sidłami, dążącemi do wciągania nas do tej walki, wbrew „rzeczywistości rzeczywistej" i naszym interesom pokojowym. Niemniej słuszne są jego uwagi o istotnym, fatalnym stanie rzeczy w Rosji Sowieckiej, tak odbiegające od zaślepienia panslawistycznego dość częstego w obozie politycznym p. Nowaczyńskiego. Ciekawem jest m. i. zdanie jego o ponownym wzroście wpływów żydowskich na politykę Stalina po okresie względnie radykalnego antysemityzmu.

Szkice poświęcone Ameryce i Polsce — są między niemi bardzo ciekawe — najbardziej niestety obarczone są polityczną nagonką na obecny régime w Polsce, by odpowiednio podziałały na mniej przejętego wiarą w demokrację czytelnika, nienastawionego nienawistnie względem „sanacji" i „cezaryzmu". W nich koncentruje się też głównie „furor antisemiticus". Natomiast bardzo sympatyczną i — ze względu na przeszłość Nowaczyńskiego — rewelacyjną nutą tych szkiców jest nacisk, jaki kładzie autor na konieczności pogłębienia naszego życia religijnego, ureligijnienia naszego życia publicznego, lepszego zrozumienia roli Kościoła w Polsce i t. d. Szkoda tylko, że tu pełno tendencyjnych wypadów przeciw rzekomemu „bezbożnictwu" pomajowych rządów.

Adam Romer.

Hendrik van Loon: Człowiek ustokrotniony. Dzieje cywilizacji na wesoło. Przełożył P. Hulka-Laskowski. Str. 250. Warszawa 1933. Nakładem „Mathesis Polskiej".

Cywilizacja, stanowiąca chlubę ludzkości, jest w ostatecznej analizie owocem nieustannej walki człowieka z wrogiemi żywiołami i z własną słabością. Instynkt samozachowawczy skłaniał przemożnie człowieka do coraz to pełniejszego opanowania natury. Tak więc obok królestwa przyrody powstało w ciągu tysiącleci królestwo ludzkiego ducha, które można nazwać cywilizacją a człowiek tak pozornie bezbronny stał się prawdziwym panem i królem przyrody. Warunkiem tego zwycięstwa był fakt, iż człowiek,

zagrożony tylu niebezpieczeństwami, umiał myśleć przyczynowo oraz tworzyć wynalazki od najprostszych do najbardziej skomplikowanych.

Dzieje kolejnego rozwoju cywilizacji ludzkiej ujmuje autor oryginalnie jako ustokrotnienie ręki, nogi, oka... wogóle sił ludzkich. Z niemałym talentem wykazuje, iż np. wszystkie maszyny i motory są w swej istocie tylko rozwinięciem siły rąk ludzkich i ich zdolności, a dłonie należy uważać za prototyp wszelkich naczyń, jakie zna cywilizacja ludzka.

Oczywiście od pięciu palców i dłoni do olbrzymich dźwigów portowych, od nieuzbrojonej stopy ludzkiej do samolotu, od strun głosowych do radja... jest droga olbrzymia, a autor, wytrawny znawca swego przedmiotu, umie pokazać i uplastycznić te niesłychane odległości rozwojowe. Orjentując się doskonale w dziejach cywilizacji zdołał van Loon zestawić najbardziej uderzające fakta, podkreślić najdonioślejsze etapy a swym kapitalnym dowcipem nadać najpoważniejszym zagadnieniom formę świetnych humoresek i tryskających życiem anegdot, uzupełniając je w dodatku pełnemi werwy rysunkami i szkicami. Dlatego książkę van Loon'a, w doskonałym przekładzie p. Hulki-Laskowskiego, przeczyta każdy z niemałą satysfakcją oraz przyjemnością. Dla prostaczków będzie ona rewelacją, dla uczonych przemiłem wytchnieniem po pracy. Ponieważ zaś autor rozprawia się przygodnie a dowcipnie z wielu przesądami i nałogami myśli ludzkiej, chłoszcze np. niemiłosiernie nadużywanie cywilizacji i jej zdobyczy dla celów wzajemnego niszczenia się i wojennego mordowania, — tendencja tej książki jest szlachetna i spływa z niej w duszę czytelnika prawdziwy optymizm.

Podkreślić tylko trzeba jeden zasadniczy a dla nieuświadomionych czytelników niebezpieczny błąd, który zabarwia całą książkę, począwszy już od przedmowy tłumacza aż do ostatnich stron. Mianowicie tak autor jak i tłumacz stoją na stanowisku transformizmu i naturalnej ewolucji człowieka ze zwierzęcych przodków. Co jednak ważniejsze, pogląd ten nie jest podany w formie hipotezy ale faktu, a to jest oczywiście naukowym fałszem. Przodkowie człowieka przedstawieni są jako małpoludzie (str. 29), jako kuzyni małpy (str. 69) i potomkowie Pitpecanthropusa (str. 133), ręka ludzka to tylko odpowiednio zmodyfikowana przednia łapa a całe ciało, jeszcze parę tysięcy lat temu, należało do świata zwierzęcego (str. 249).

Jeśli te wszystkie aluzje mają być tylko dowcipem i odskocznią do wyolbrzymienia zdobyczy ludzkiej cywilizacji — to w tym wypadku dowcip jest kiepski a odskocznia niebezpieczna tak dla naukowej wartości książki jak dla naukowo nieprzygotowanego czytelnika. A przecież praca ta ma chyba za cel główny naukową popularyzację.

Nie chcę bynajmniej twierdzić, iż van Loon jest materjalistą, owszem raz po raz podkreśla dobitnie walory duchowe człowieka,

jego rozum oraz wolną wolę (str. 75), ale trudno się oprzeć wrażeniu, iż autor skłania się dość wyraźnie ku teorji transformistów, głoszących dogmat pierwotnego prelogizmu i stopniowego wyłaniania się rozumu ze zwierzęcego instynktu i zmysłowego kojarzenia wrażeń. Czyżby jednak tak utalentowany pisarz nie zdawał sobie sprawy z tego, iż, przyjąwszy hipotezę pierwotnego prelogizmu, podkopuje tem samem całą logikę swej książki a myślącego czytelnika stawia wobec nierozwiązalnej zagadki, jaką właśnie stanowi wówczas geneza pierwszych wynalazków ludzkich? A przecież van Loon podkreśla sam niejednokrotnie fakt, iż np. zbudowanie dalekonośnego działa jest głupstwem w porównaniu z wynalezieniem pierwotnego młota kamiennego, siekiery czy łuku a nawet największy genjusz współczesny nie może się równać z nieznajomym wynalazcą koła jako środka komunikacji! Otóż zamknąwszy raz człowieka w kole świata zwierzęcego, choćby w najodleglejszej przeszłości, nie zdołamy już nigdy, przynajmniej bez rozpaczliwego *salto mortale* logiki, uczłowieczyć go i zrobić rozumnym wynalazcą w funkcji czysto biologicznej ewolucji. Apelowanie zaś do przypadku i szczęśliwego zbiegu okoliczności jest już tylko partackiem łataniem rozprzęgającej się wewnętrznie hipotezy.

Autor pragnie, by czytelnik brał dzieje cywilizacji ludzkiej „na wesoło". Przypuszczam więc, iż pójdziemy po myśli autora, jeśli przedewszystkiem jego twierdzenia czy hipotezy o ewolucji człowieka ze zwierząt weźmiemy całkiem „na wesoło".

Ks. E. Kosibowicz T. J.

Kazimierz Czachowski: Obraz współczesnej literatury polskiej. 1884—1933. Tom pierwszy. Naturalizm i neoromantyzm, Lwów, Nakładem Państwowego Wydawnictwa Książek Szkolnych. 1934. 8⁰ nlb. 4, str. 355.

Po Chmielowskim, Feldmanie, Potockim, Szyjkowskim, Kołaczkowskim postarał się o opracowanie nowszej literatury polskiej również i p. Czachowski. Czy można jego pracę zestawiać z wymienionemi powyżej? Tak i nie. Z tamtemi pracami łączy ją, przynajmniej częściowo, wspólny zakres. Pozatem jednak różnic jest wiele. Najważniejszą bodaj jest ta, że wymienieni autorzy reprezentują, każdy zosobna, wybitną i samoistną indywidualność, która zaważyła na sposobie ujęcia zagadnień, posiadają zdecydowany pogląd na świat i literaturę, który zabarwia ich dzieła rumieńcem samoistnego życia, sprawiając, że dzieła ich, a przynajmniej najwybitniejszych z nich, stanowią pozycję w literaturze samej, a nie są tylko „inwentaryzacją" (jak określa je p. Czachowski na str. 3 wstępu do swej pracy). Natomiast autor „Obrazu współczesnej literatury polskiej", bardzo zasłużony na polu bibljografji, w większości wypadków zrzeka się własnego sądu, cytując obficie swych poprzedników, czy to wprost, czy pośre-

dnio. Brak samodzielnych przemyśleń czy pewna powściągliwość w ich wypowiadaniu powoduje dalej, inną wadę większości rozdziałów: powtarzanie, zacieranie się konturów, brak plastyki i wydobycia z dostateczną siłą momentów istotnych. Typowym przykładem może być rozdział o Dygasińskim, z którego dowiadujemy się wśród licznych cytatów, że ten znakomity pisarz rozwijał w swych powieściach ideje filozoficzne, ale co to były za ideje trudnoby się domyśleć. Uboczna wzmianka w jednym z cytatów daleką jest od tego, by uwydatnić należycie zasadniczy rys filozofji autora „Godów życia": pesymistyczny panteizm.[1]) Gdyby autor tego cytatu (Siedlecki) i autor książki, powtarzający za nim cytat, zdawał sobie z tego jasno sprawę, nie nazwałby Dygasińskiego myślicielem-poetą, tak „rasowo, tak do dna polskim" (str. 48). Odnosi się wrażenie, że ogrom materjału przytłoczył autora i nie pozwolił mu na dostateczne skrystalizowanie szczegółów. A przecież stać Czachowskiego na interesujące ujęcia, jak świadczą jego niektóre recenzje z najnowszej literatury. To też z resztą książki kontrastują niektóre rozdziały, jak np. o Przybyszewskim, o Rittnerze, o Rodziewiczównej, o Sieroszewskim, w których znać samodzielne głębsze przemyślenie tematu.

Niewątpliwą własnością autora jest układ dzieła, rzecz może najtrudniejsza, a w tym wypadku będąca wynikiem zgóry przyjętych założeń. Coprawda założenia te również oznaczają rezygnację z pewnych wartości kompozycyjnych. Autor uważa, że „literatura jest zbiorowem dziełem twórczych indywidualności artystycznych", a dzieło artysty „wyrazem tej siły, której na imię indywidualność". Stąd konieczność rozpatrywania zjawisk literackich „od strony ich twórców". Wobec nierówności okresów czasu, ograniczających działalność pisarzy, pierwotnie występujących razem, nasuwa się konieczność wybiegania naprzód, co — jak stwierdza słusznie autor — „wikła lub rozstrzela linje przewodnie". Ale równocześnie autor przechodzi lekko nad tym zarzutem, stwierdzając, że „powikłane i rozstrzelone jest też życie, którego literatura jest przejawem i wytworem". (W rzeczywistości jednak Czachowski nie rezygnuje z przedstawienia obrazu prądów literackich, bądźto poświęcając im dłuższe ustępy, bądź też stwierdzając je w nagłówkach podtytułów: naturalizm, neoromantyzm i (zapowiedziane) ekspresjonizm i neorealizm.) Metoda ta prowadzi jednak do zbyt daleko idących „wikłań i rozstrzelań" linij przewodnich, gdy np. Perzyński znalazł się w grupie neoromantyków z racji jednego wczesnego zbiorku poezyj, podczas gdy waga jego twórczości spoczywa zupełnie gdzieindziej. Uzasadnienie jego przynależności do wspomnianej grupy przez zacytowany za Piwińskim „stały i dość znaczny dystans między twórcą i jego dziełem" nie przekonywa. Metoda „od strony twórców" każe cały

[1]) Naodwrót przypisuje się panteizm . . . Sieroszewskiemu (!)

ciężar inicjatorstwa nowych kierunków kłaść na barki jednostek: Witkiewicza z jednej strony, Porębowicza (czy nie pod wpływem świeżego jubileuszu?) z drugiej.

Pewien brak konsekwencji ujawnia się i w innym zakresie. Autor jako zasadę oceny przyjmuje wyłącznie punkt widzenia estetyczny. Że ta przezwyciężona już dziś zasada nie da się utrzymać, że niemożliwem jest pominięcie wartości ideowych literatury, dowodzi sama praca Czachowskiego. Raz po raz powracają w niej własne, lub cytowane oceny znaczeń społeczno-ideowych, niekiedy dość przesadne, jak zestawienie prac polityczno-społecznych Stanisława Witkiewicza z kazaniami sejmowemi Skargi lub twierdzenie, że pisma Andrzeja Niemojewskiego szarpały sumieniem narodu równie silnie, jak w dziesięć lat później dramaty Wyspiańskiego. W swych ocenach ideowych autor, mimo, że tak często zasłania się poprzednikami, reprezentuje przecież pewien własny pogląd, czy odsłania pewne osobiste sympatje. Pokrewne są one pokutującej w pewnych kołach do dziś ideologji liberalizującej inteligencji miejskiej z przełomu wieku XIX i XX. Powtarzają się pewne utarte formułki, jak „walka z zakłamaną moralnością", „docieranie do prawdy życia", „głód niewyżytej cielesności", „walka o nową kobietę", „połanieczyzna" etc. etc. Na tem tle zrozumiałem jest nierzadkie odwoływanie się do sądów Boya-Żeleńskiego, szukanie analogij z twórczością Kadena-Bandrowskiego. Dla problemów filozoficznych jednak brak autorowi zmysłu, a prawdopodobnie przygotowania. Świadczy o tem wspomniane ujęcie Dygasińskiego, świadczy bardzo płytki rozdział o Kasprowiczu, najsłabszy może w całym tomie.

Ale i czysto estetyczne sądy autora budzą zastrzeżenia. Jako przykład mogłoby posłużyć rewizjonistyczne windowanie na piedestał np. Ignacego Dąbrowskiego, albo dawanie pierwszeństwa powieściom Przybyszewskiego przed jego dramatami. Przecenianie wartości tworu Przybyszewskiego sprawia, że niedość wydobyte jest jego znaczenie jako pobudki twórczej dla innych, że nie zaznaczona tragedja dysproporcji między jego własnem zamierzeniem twórczem a wykonaniem.

Zastrzeżenia nabierają wagi, gdy się pamięta o tem, że książka opracowana z zasiłkiem Ministerstwa W. R. i O. P. wydana została nakładem Państwowego Wydawnictwa Książek Szkolnych, ma więc znaczenie nieomal podręcznika dla młodzieży szkolnej, a sądy w niej zawarte pokierują lekturą tej młodzieży. W miarę ukazywania się dalszych tomów wartościujące zdania autora wobec zbliżania się do czasów coraz nowszych zyskiwać będą na znaczeniu wychowawczem dodatniem . . . lub ujemnem.[1])

[1]) Że autor nie jest pod tym względem dość ostrożny, świadczy m. i. określenie użyte w ocenie „Mechanizmu życia" Perzyńskiego: „W powieści tej zakończenie ma nadto odrębną mowę ideową, w której autor pokazuje, jak naturalne ludzkie instynkty mogą się realizować z piękną swobodą, bez obłudy i poza więzami konwenansów" (str. 283).

Przyznać jednak trzeba, że w sądach swych autor naogół jest umiarkowany, a niejedna z jego ocen może przyczynić się do przytłumienia przesadnych i niezdrowych zapałów dla tego czy owego niegdyś ubóstwianego pisarza.

Pomimo zastrzeżeń nie można odmówić dziełu wartości informacyjnej, wielu świeżych i trafnych ujęć i przejrzystego układu. Książka daje mimo wszystko pewien „obraz" epoki i kierunków, a podkreślenie roli twórców i inicjatorów tych kierunków zasługuje na uwagę. Bardzo cennem uzupełnieniem tomu jest pracowicie zestawiona szczegółowa bibljografja omówionych autorów. Włożony w nią ogrom trudu stanowi nienajmniejszą zasługę autora, który nieraz dał już dowody swych szczególnych w tym kierunku uzdolnień.

Z. K. Ciechanowska.

Edgar A. Mowrer: Niemcy cofają wskazówki zegara. Z upoważnienia autora przełożył z angielskiego: Prof. Dr. Roman Thorn. Kraków 1934 — Wydawnictwo „Problemy".

Światopogląd autora tej książki zdradza już jego motto zaczerpnięte z dzieła Benedetto Croce: „gdy tedy usłyszycie pytanie ludzi, czy to, co nazywa się przyszłością, należy do wolności powinniście odpowiedzieć, że wolność posiada coś jeszcze lepszego, wieczność". Wyznaniem tej wiary kończy on również swoją pracę, twierdząc, że „żadne misterjum nie może być fundamentalną podnietą, żadne credo polityczne bardziej życiodajne, aniżeli twierdzenie, że: „wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi." Uświadomienie sobie tej prawdy jest, zdaniem Mowrera, „naczelnem zagadnieniem rodu ludzkiego".

Do oceny więc istoty współczesnych Niemiec Mowrer podchodzi z doktrynerskiego punktu widzenia liberalizmu. Nie widzi on więc w trzeciej Rzeszy Hitlera dowodu załamania się i w Niemczech demokracji parlamentarnej i kolejnego tam zwycięstwa idei państwa autorytatywnego, znamionującego początek nowego, zupełnie nowego okresu dziejowego. Wierzy on natomiast mocno w przemijający charakter tych „kiepskich poczynań, idących wbrew wszelkiemu rozsądkowi". Cały główny sens książki, to udowodnienie, że „pogwałcenie" konstytucji wejmarskiej oznacza powrót Niemiec w szybkiem tempie do sytuacji 1914 r. przed wybuchem wojny światowej. Samo życie przekreśliło już najgroźniejszą tezę autora; wydał on swoją książkę w chwili pozornego triumfu von Papena i gen. Schleichera nad Hitlerem, który w mniemaniu właśnie p. Mowrera odegrał rolę murzyna w zdobywaniu władzy — zamiast dla siebie — dla junkrów pruskich. Dzisiaj, kiedy Hitler szybko zlikwidował polityczną potęgę swoich sojuszników w ostatecznym zdobyciu władzy, owych junkrów nacjonalistycznych starego autoramentu, i przygotowuje obecnie zupełnie nowy ustrój dla trzeciej Rzeszy, likwidujący m. i. państwo

pruskie, konkluzje autora o „powrocie do prusaczyzny" i rządów staro-feudalnych brzmią nawet cokolwiek humorystycznie.

Autor zarzuca demokracji niemieckiej, której upadku nie może przeboleć i której przywódców, zwłaszcza socjalistów, przedstawia w barwach mocno wyidealizowanych, że nie umiała zawczasu wyplenić z administracji, sądownictwa, armji i szkoły tych „kadr reakcyjnych", które pozostały tam nienaruszone po wprowadzeniu republiki, której stały się następnie grabarzami. Znajduje on nawet słowa, rozgrzeszające niebywały upadek obyczajowy społeczeństwa niemieckiego za czasów republiki, twierdząc „z doświadczenia, że moralność publiczna nie ucierpiała na niej wcale". Jego zdaniem, zapanowanie wolnej miłości zmniejszyło „wpływ pornografji na młodzież". Rozmowa z ulicznicą (sic!) przekonała go m. i., że na upadku „wolności" najbardziej zarobiła prostytucja! Dziwić się wprost należy, że p. Mowrer nie znajduje tych samych łagodzących okoliczności dla wzmiankowanych skandali korupcyjnych, tak charakterystycznych dla „najbardziej demokratycznej na świecie republiki", niestety „zrodzonej z klęski", niemal na rozkaz zwycięskiej Ententy, powtórzony Berlinowi — przez Ludendorffa. Zdaniem autora, zwycięskie mocarstwa głównie ponoszą winę za słabość demokracji niemieckiej, gdyż zamiast wynagrodzić jej narodziny pokojem porozumienia, „naśladowały" „nienawistne traktaty w Brześciu Litewskim" odpłacając ich twórcom „równą monetą, pokoju i traktatu wersalskiego". Tem zdaniem p. Mowrer zdradza swoją przynależność do całego tego międzynarodowego obozu rewizjonistycznego, który dopiero dojście do władzy Hitlera trochę nauczyło rozumu.

Niemniej książka Mowrera zawiera bardzo wiele trafnych charakterystyk Niemiec współczesnych i ich wodzów. Mimo np. niechęci do Hitlera, „szarlatana" i „dobosza", oddaje bardzo wiernie zadziwiające dzieje jego „bajecznej karjery" i imponującej organizacji jego brunatnej armji. Przytacza on z „Mein Kampf" przekreślone w ostatnich tego dzieła wydaniach zdanie, że „Niemiec nie ma najmniejszego pojęcia, jak trzeba pociągać za sobą masy". To też autor lekceważy cały program Hitlera, widząc w nim jedynie stek sprzeczności i uważając, że „w wielkiej grze oszukiwania ludu jest niedoścignionym mistrzem", grając wciąż na najniższych instynktach i wykorzystując po mistrzowsku niezadowolenie mas z nędzy, bezrobocia i t. d. „Zemsta publiczna", jaka nastąpiła w całych Niemczech po dojściu do władzy Hitlera, była, zdaniem autora, oddawna zapowiadana przez Hitlera, który jednak zgóry za jej ekscesy „nie chciał ponosić odpowiedzialności".

Bardzo dobrze charakteryzuje autor ślepą wiarę Niemca w drukowane słowo, co czyni z prasy nielada potęgę, zamiłowanie przemysłowców do naśladowania junkrów w ich trybie życia i polityce agrarnej i łączenie się w kartele pod ochroną pań-

stwa, celem zapewnienia sobie bez trudu i walki maksymalnych korzyści kosztem mas. Ma on też słuszność, tłumacząc nagonkę na żydów zbytnim ich rozpanoszeniem się za czasów demokracji, związaniem się z socjalistami no i — nadawaniem się Hitlerowi do roli kozła ofiarnego. Słusznie upatruje on też w protestantyźmie głównego szermierza reakcji nacjonalistycznej, w przeciwieństwie do Kościoła Katolickiego, któremu p. Mowrer, mimo widocznej niechęci, wyraża pewne uznanie za lojalny stosunek do konstytucji wejmarskiej.

Słuszne są opisy wzmagania się ruchu nacjonalistycznego wśród młodzieży, jej ignorancji na punkcie właściwego stosunku zagranicy do Niemiec, jej wrodzonej potrzeby wychowania koszarowego, powodującego znane zamiłowanie Niemców do praktyk militarystycznych przy dźwiękach kapeli wojskowej. Nie są to oczywiście rzeczy nowe. Ciekawe acz znane przeważnie są również przytoczone w książce dowody niebywałej stronniczości sądów niemieckich, hołdujących publicznie teorji o uświęcaniu środków przez cel. Autor nie daje wiary pokojowości Hitlera, przekonany o przewadze wojenno-zaborczych zamiarów Rosenberga i junkrów.

Adam Romer.

Kazimierz Piwarski: Między Francją a Austrją. Z dziejów polityki Jana III Sobieskiego w latach 1687—1690. Polska Akademja Um. Rozpr. wydziału histor. filozoficznego. Kraków. 1933, str. 163.

Druga połowa panowania Jana III była dotychczas zaniedbywana przez historyków polskich. Liczne kwestje z historji politycznej jak i z historji wojskowej, których rozwiązanie mogłoby nam wyjaśnić powody szybko zbliżającego się upadku Rzptej, pozostawały nietknięte. Dużo światła rzucił na te czasy coprawda prof. Konopczyński w ustępach poświęconych im w historji politycznej Polski. Będąc jednak ograniczonym do ram podręcznika, nie mógł w wielu wypadkach sięgnąć do dna sprawy i pokusić się o wszechstronne wyświetlenie zagadnienia. Dopiero w ostatnich czasach prace Piwarskiego, Chowańca i i. usiłują wyświetlić ostatecznie tajemnice lat po wyprawie wiedeńskiej.

W wydanej obecnie pracy skupił autor swą uwagę na niewielkim, niemniej na bardzo ważnym okresie czasu. W latach tych bowiem 1687—1690 Jan III, odkrywszy głębokie trudności w swym stosunku do Austrji, usiłuje rozluźnić nieco krępujące go więzy Ligi świętej i przez zbliżenie się do Francji utorować drogę do tronu swym synom. Naturalnie Austrja, której zależy na dywersji Polski przez wyprawy na Ukrainę, wykorzystuje ten pomysł króla, by podburzyć przeciw niemu oligarchję polską i udaremnić zamysły królewskie.

W dwunastu treściwych rozdziałach opisuje autor jasno i przejrzyście genezę nowej orjentacji króla, wyjaśnia tajemnicę

sejmów z roku 1688, kreśli rozwój walki z opozycją, wyjaśnia wreszcie powody rezygnacji z tych planów i powrotu do austrjackiej orjentacji. W pracy swej podkreśla autor fakt, że Sobieski posiadał dość silne poparcie na sejmach, gdzie dysponował większością. (Nawiasem można zauważyć, że przydałoby się przy omawianiu tych sejmów podanie choćby w przybliżeniu cyfrowego stosunku posłów przychylnych dworowi i opozycji.) Dokładnie zostają omówione pomysły i próby stworzenia wzorem konfederacji gołąbskiej, konfederacji przy królu. Niedość przekonywująco jedynie przedstawione są powody zaniechania pomysłu tej konfederacji. Opierając się na opracowaniu, może czytelnik odnieść przekonanie, że projekt ten został zarzucony naskutek akcji dyplomatycznej obcych dworów, a przedewszystkiem kurji papieskiej. (Prowadzącej zresztą w tym momencie politykę nierespektującą interesów Polski.) Czy jednak król sam nie widział bezcelowości takiego ruchu? Konfederacja taka mogła coprawda upokorzyć butnych oligarchów ale czy mogła pchnąć naprzód plany królewskie, skoro król poparcie szlachty zawdzięczał właśnie temu, że się wobec niej wypierał swych zamiarów? Czy zresztą konfederacja taka nie doprowadziłaby do wojny domowej, a w tym wypadku czy słabnący już moralnie i fizycznie król czułby się na siłach brać na siebie ciężar przelanej krwi bratniej?

Praca oparta jest na szerokich badaniach źródłowych, dzięki więc temu i wyżej wymienionym zaletom można spokojnie stwierdzić, że zajmuje ona pierwszorzędne miejsce w dorobku naukowym naszej historjografji w ostatnich latach.

W. Czaplicki.

Ks. Kantak Kamil, Bernardyni Polscy, tom II. Lwów 1933 str. XXXI + 595.

Niedługo po pierwszym tomie monografji zakonu Bernardynów w Polsce, omówionej w t. 199 *Przeglądu Powszechnego* ukazał się tom drugi i ostatni wspomnianej monografji, obejmujący lata 1573—1932. Okres powyższy dzieli autor na trzy podokresy: 1) dobę restauracji potrydenckiej, przeciągającą się po koniec XVII w., 2) wiek XVIII do rozbiorów i 3) dobę porozbiorową łącznie z pierwszemi latami niepodległości. W obrębie każdego okresu autor omawia naprzód ogólne dzieje zakonu, potem ustrój i życie wewnętrzne, działalność zewnętrzną, wreszcie stan umysłowy zakonników. Kontrreformacja katolicka, ożywiając uczucia religijne, wywołała nową falę fundacyj kościelnych, skorzystali na tem również Bernardyni. Na terenie rdzennych ziem polskich oraz w Prusiech powstało kilkanaście nowych konwentów (wśród nich słynna Kalwarja Zebrzydowska), nie licząc odzyskanego klasztoru w Wschowej. Jeszcze więcej, bo około 20 klasztorów ufundowano w województwach ruskich i litewskich, między innemi sławne

później klasztory w Sokalu i Leżajsku. Znajdując licznych hojnych dobroczyńców zdołali Bernardyni rozbudować okazale niektóre konwenty (Lwów, Sokal, Kalwarja), dzięki szczodrobliwości dobrodziejów porozrastały się też ogrody i pola przy klasztorach nieraz do rozmiarów pokaźnych folwarków. Oczywiście w tych warunkach nie dało się utrzymać reguły św. Franciszka w pierwotnej surowości. Wywołało to dążność do reformy, reprezentowaną również w Polsce przez odrębną gałąź zakonu serafickiego, której członkowie zwali się Reformatami. Akcja Reformatów w Polsce, rozpoczęła tu około 1600 r., nie mogła się z początku rozwinąć na większą skalę pomimo poparcia Zygmunta III z powodu energicznego oporu Bernardynów. Chcąc wytrącić broń z ręki przeciwników Bernardyni spróbowali przeprowadzić reformę wewnętrzną za prowincjalstwa Leonarda Starczewskiego, organizując t. zw. domy rekollektów, gdzie miano ściślej przestrzegać reguły. Reforma ta nie utrzymała się wszakże długo, a Reformaci zdołali utworzyć ostatecznie w r. 1637 odrębną prowincję, a że cieszyli się większą popularnością, więc przyczynili się pośrednio do zahamowania narazie dalszego rozrostu fundacyj bernardyńskich. Większe znacznie straty spadły na zakon wskutek klęsk wojennych w 2 poł. XVII w., które spowodowały zniszczenie wielu konwentów na kresach wschodnich, później częściowo odbudowanych. W dobie saskiej przybyło na ziemiach rdzennie polskich zaledwie parę klasztorów, w tem konwent w Toruniu odzyskany w r. 1726, zato na ziemiach litewskich i ruskich powstało w tym czasie kilkanaście nowych placówek bernardyńskich. W okresie pierwszego rozbioru liczyła cała Polska 116 klasztorów i 2629 zakonnikami, podzielonych między cztery prowincje zakonne: wielkopolską, małopolską, ruską i litewską. Był to największy rozkwit ilościowy, po którym nastąpił gwałtowny spadek w dobie porozbiorowej. W zaborze pruskim pokasowano wszystkie klasztory do r. 1837, pod panowaniem rosyjskiem przeprowadzono suppresję na kresach wschodnich po powstaniu listopadowem, a na obszarze Królestwa Polskiego po powstaniu styczniowem wskutek patrjotycznego stanowiska zakonników. Tylko w Galicji pomimo częściowych kasat za Józefa II utrzymała się dość liczna prowincja bernardyńska (obecnie 17 klasztorów), która obok 12 konwentów, odzyskanych w ziemiach b. zaborów pruskiego i rosyjskiego, tworzy teraz główny trzon zakonu bernardyńskiego w odrodzonej Polsce. Mniejszy rozkwit osiągnęła żeńska gałąź zakonu, która doprowadziła tylko do 22 klasztorów w Polsce; w dobie porozbiorowej cyfra ta stopniała do jednego klasztoru w Krakowie. Bernardynki poza bogomyślnością zajmowały się wychowaniem dziewcząt.

Znaczenie Bernardynów w życiu religijnem Polski zeszło w omawianym okresie na drugi plan, niemniej odgrywali oni w niem poważną rolę. Pomagali trochę przy nawracaniu protestantów i schizmatyków, głównie jednak zajmowali się duszpasterstwem

pomocniczem, szczególnie wśród wojska i mniejszości narodowych (Niemców i Litwinów); później obejmowali nawet gdzieniegdzie parafje. Krzewili też gorliwie różne popularne dewocje, jak bractwa św. Anny, św. Michała i inne oraz tercjarstwo; niektóre klasztory zasłynęły szeroko jako miejsca odpustowe. W dobie Stanisławowskiej zaczęli również prowadzić szkoły, przeważnie niższe. Poziom moralny i umysłowy zakonników w dobie potrydenckiej był naogół dobry, później zaczęło się jedno i drugie niveau obniżać; okres Stanisława Augusta przyniósł pewne podniesienie oświaty, lecz niekoniecznie żarliwości religijnej. To też w dobie nowoczesnej Bernardyni nie wydali żadnych nowych świętych, aczkolwiek liczyli w swym gronie dość wielu mężów, wyróżniających się świątobliwością życia, energją działania (Gąsiorek † 1607) lub nauką; tu zasługują na wzmiankę teologowie Roselli, Rochman i Poznański, historjografowie Grodecki, Kamieński, w naszych czasach O. Czesław Bogdalski. Nie godzi się też pominąć pięknej postaci O. Gamalskiego, który w dobie ciemnoty saskiej odważył się śmiało wystąpić przeciwko procesom czarownic. Poezję łacińską uprawiał Sitański, w malarstwie religijnem zasłynął Lekszycki, w kaznodziejstwie wyróżnił się Stefanowicz.

Dzieło ks. Kantaka stanowi cenny nabytek naszej literatury monasterjologicznej, jako gruntowna i wyczerpująca monografja zakonu Franciszkanów - Obserwantów w Polsce. Autor stara się traktować rzecz z rzeczowym objektywizmem, podnosi zasługi i strony dodatnie, ale nie zamyka też oczu na braki i błędy, choć odnosi się do nich z wyrozumiałością. Układ naogół trafny, lecz w szczegółach nieraz chaotyczny; brak indeksu utrudnia orjentację w pokaźnem rozmiarami dziele.

Mieczysław Niwiński.

Ks. Franciszek Bączkowicz C. M.: Prawo Kanoniczne. Tom II, wyd. 2, przejrzał i uzupełnił ks. Józef Baron C. M. Kraków 1933. XX. Misjonarze, 8°, str. XIII + 728.

W rok mniejwięcej po ukazaniu się pierwszego tomu powyższego podręcznika, który omawialiśmy swego czasu na łamach Przeglądu, ks. Baron obdarzył nas drugim tomem, przez siebie zupełnie przerobionym i znacznie rozszerzonym, o czem świadczy już sama objętość książki, która wzrosła o 165 stron w stosunku do pierwszego wydania. Obydwa tomy obejmują całość prawa kościelnego, zawartego w Kodeksie prawa kanonicznego. W niniejszym tomie omawia autor sakramenty i sakramentalja, następnie mówi o miejscach i czasach św., o kulcie religijnym i o funkcjach władzy nauczycielskiej Kościoła; w dalszym ciągu komentuje przepisy kodeksowe, tyczące się zakładów i fundacyj kościelnych, wreszcie przedstawia prawo majątkowe Kościoła, prawo procesowe i prawo karne. Dzieło kończy wykaz zastrzeżonych kar kościel-

nych latae sententiae, szereg formularzy, oraz alfabetyczny spis rzeczowy.

Zarówno pod względem sumienności w przedstawieniu bogatego materjału prawnego, jak i pod względem jasności i gruntowności wykładu, tom II w niczem I-mu nie ustępuje. Druk jest bardzo staranny i daje chlubne świadectwo drukarni Księży Misjonarzy, której właśnie niniejszy tom jest pierwszą pracą w większym zakresie.

Na wyróżnienie w II-gim tomie zasługuje wykład prawa majątkowego oraz prawa małżeńskiego, któremu poświęcono 144 strony; przedewszystkiem zaś jasne, wyczerpujące i gruntowne omówienie procesu kościelnego, w szczególności małżeńskiego.

Ramy recenzji nie pozwalają nam na pełne omówienie książki. Ograniczymy się tylko do zaznaczenia kilku szczegółów większej wagi lub takich, w których szan. autor zajął odmienne od innych kanonistów stanowisko. Ważność bierzmowania udzielonego łacinnikowi przez kapłana wschodniego obrządku uważa ks. Baron (n. 16) tylko za prawdopodobną. Omawiając stosunek prawny między łacinnikami i rusinami w Linzer Quartalschrift z r. 1911, opowiadałem się za nieważnością sakramentu zgodnie ze stanowiskiem, jakie zajął był w r. 1902 synod przemyski; dzisiaj jednak wobec kanonu 782 § 5 w oświetleniu orzeczeń Św. Oficjum z 14 I 1885 i 5 VII 1886 (Coll. Prop. n. 1630, 1660) odważę się twierdzić, że o ważności sakramentu w tym wypadku wątpić już nie można.

Zwięźle wprawdzie, ale wyczerpująco oraz z godnością wyjaśnia autor (n. 91—94) przeszkodę niemocy płciowej; jasno analizuje (n. 117—126) okoliczności wpływające na zgodę małżeńską: jak brak rozeznania i uświadomienia, błąd, symulacja, przymus i bojaźń; w n. 268 zaś podaje bardzo praktyczne wskazówki, jak postępować w razie wykrycia nieważności małżeństwa.

W n. 120 powiedziano, iż kan. 1111 zawiera dla małżonka, związanego zwykłym ślubem czystości dyspensę od tego ślubu, choć ograniczoną do aktów dozwolonych w pożyciu małżeńskiem. Nie sądzę, żeby na podstawie tego kanonu można było odstąpić od dotychczasowej nauki, opartej na teorji kolizji praw, która takiemu małżonkowi pozwalała jedynie na oddawanie powinności małżeńskiej, a odmawiała prawa inicjatywy.

Pod n. 155 czytamy: „Przeszkoda ze ślubów jezuickich (autor ma na myśli śluby proste) ustaje przez prawną dymisję z zakonu lub na mocy dyspensy przełożonego generalnego". Drugi człon tego zdania można fałszywie zrozumieć, np. jakoby generał mógł tej dyspensy udzielić apostacie. Należałoby raczej powiedzieć: przeszkoda dla prostych ślubów jezuickich znika z ustaniem przynależności do zakonu skutkiem dymisji lub sekularyzacji. — Zdanie wypowiedziane w n. 237, że partykularne zakazy zawierania małżeństw w niektóre dni w ciągu roku np. w sobotę popołudniu

lub wieczorem, nie zostały zniesione, uważałbym za sprzeczne z kan. 1108 § 2 i łącznie z kan. 6 n. 1, jeżeli przez wyraz „partykularne zakazy" autor rozumie prawa partykularne. — Autor przyjmuje (n. 809) przedawnienie kar w obowiązującem dzisiaj prawie kościelnem; jest to n. zd. jedynie rozumna interpretacja kan. 2240. — Natomiast trudno pisać się na tezę (748), iż warunkiem koniecznym do wszczęcia procesu karnego jest przestępstwo publiczne w znaczeniu kan. 2197 n. 1. Pomijając już inne powody, teza szan. autora nie zgadza się z systemem naszego prawa karnego, a w szczególności stoi ona w sprzeczności z przepisami kodeksu o postępowaniu śledczem. Według kanonu 1939 § 1 bowiem, zanim obwinionego pociągnie się do odpowiedzialności za czyn przestępczy, należy zarządzić śledztwo, wyjąwszy wypadek kiedy przestępstwo jest notoryczne lub pewne ponad wszelką wątpliwość (omnino). Śledztwo to w myśl kan. 1943 zawsze musi być prowadzone t a j n i e i tak o s t r o ż n i e, by nie rozniosła się wieść o przestępstwie i nikt nie ucierpiał na sławie. Sędzia śledczy może przesłuchać kilku świadków o przestępstwie poinformowanych, ale pod przysięgą, że zachowają rzecz w t a j e m n i c y (kan. 1944 § 1). Jakiż cel tajemnicy, tej ostrożności w prowadzeniu śledztwa, poco wogóle całe śledztwo, jeżeli przedmiotem procesu karnego może być — wedle autora — przestępstwo tylko rozgłoszone lub łatwo mogące być rozgłoszonem? Kan. 1946 przewiduje trojaki wynik śledztwa: obwinienie jest pozbawione wszelkiej podstawy, albo natrafiono na pewne poszlaki, przemawiające za dokonaniem przestępstwa, jednak niewystarczające do wniesienia skargi, albo wreszcie śledztwo ujawniło przynajmniej prawdopodobne i dostateczne dowody. Jeżeli zachodzi trzeci z wymienionych wypadków, biskup może z zachowaniem kan. 1947, względnie ma obowiązek polecić promotorowi wniesienie skargi. I tu znowu, poza ujawnieniem w toku śledztwa prawdopodobnych i dostatecznych dowodów, ustawodawca ani słówkiem nie wspomina o warunku, którego wymaga szan. autor. Ograniczenie pojęcia publicznego przestępstwa w kan. 2197 n. 1 do wypadków, kiedy ma się do czynienia z czynem powszechnie już rozgłoszonym, albo łatwo mogącym być rozgłoszonym, ma swą szczególną doniosłość w prawie karnem, nie może jednak mieć zastosowania w procesie karnym, jeżeli je wykluczają zasadnicze normy tegoż procesu. Naszem zdaniem więc przestępstwem publicznem, nadającem się do rozpoznania sądowego, będzie każde przestępstwo, dające się udowodnić w zakresie zewnętrznym. — Wkońcu pozwolę sobie zwrócić uwagę na pewną nieścisłość w trzech miejscach, którą jednak złożyć należy raczej na karb korekty. Mianowicie kan. 822 § 4 i 616 § 2 odnoszą się tylko do zakonników (n. 34, 4 i 809); kan. 1334 zaś zawiera zastrzeżenie: sine tamen regularis disciplinae detrimento (n. 419).

Ks. Jan Roth.

Ks. Dr. Urban Anastazy Fic Z. K.; Syjon, Miasto Dawidowe w świetle tekstów i wykopalisk (Studjum archeologiczno-biblijne). Wydawnictwo OO. Dominikanów, Lwów 1933, str. XII + 212.

W topografji Jerozolimy wybija się na pierwszy plan kwestja położenia Syjonu, starożytnej twierdzy Jebuzytów, zdobytej przez Dawida i od niego nazywanej także „miastem Dawidowem". Problem ten nie jest dawny. Aż do połowy XIX w. wszyscy bez wyjątku przyjmowali za tradycją z IV w. po Chr., że Syjon był położony na zachodniem wzgórzu Jerozolimy, rozmiarami i wysokością (różnicą 50 m) znacznie górującem nad wzgórzem wschodniem. Dziś, po przeprowadzeniu wykopalisk i po dokładniejszem zbadaniu tekstów, poglądy zmieniły się tak dalece, iż prócz jednego lub drugiego zagorzałego obrońcy straconej pozycji wszyscy uczeni opowiedzieli się stanowczo za umiejscowieniem Syjonu na wzgórzu wschodniem, dokładniej na jego części południowej, zwanej przez Arabów Ed - Dahura, a w języku naukowym Ofelem.

Zebrać razem wszystkie dowody, jakie przemawiają za tą tezą, i przedłożyć je przystępnie czytelnikom polskim, postawił sobie za zadanie w niniejszej pracy O. Fic z zakonu OO. Dominikanów. Praca jest owocem trzechletnich studjów autora w dominikańskiej Szkole Biblijnej w Jerozolimie, i osobistych jego wycieczek i badań na wzgórzu Ofelu (Przedmowa).

Układ i podział książki jest przejrzysty. Dwie główne części, druga i trzecia, omawiają świadectwa, czerpane z dwu źródeł: z tekstów Pisma św. i z Józefa Flawjusza (cz. II), oraz z odkryć wykopaliskowych na Ofelu (cz. III). Poprzedza wstęp, w którym autor podaje ocenę źródeł historycznych i uwagę o chronologji kultury palestyńskiej i o jej związku z ceramiką; nadto część I, ujmująca ogólne wiadomości o Jerozolimie. Jest to dobre wprowadzenie nietylko do samej rozprawy, lecz także do archeologji Palestyny wogóle.

Analiza tekstów biblijnych pokazuje, że nazwa „Syjon" z biegiem wieków otrzymywała różne i coraz szersze znaczenie; w czasach Machabejskich znaczenie zacieśniło się znowu, mianowicie do góry świątyni, a zatem do wzgórza wschodniego. Przeciwnie, druga nazwa „miasto Dawidowe" była odnoszona przez cały ten czas do jednej tylko, starej części miasta. Co do głównego problemu, czy pierwotny Syjon leżał na wzgórzu wschodniem, zdaniem autora Pismo św. samo nie daje bezwzględnie pewnej odpowiedzi, jednakowoż jedynie w tej hipotezie teksty są w pełni zrozumiałe.

Józef Flawjusz, którego świadectwo jako topografa zasługuje na wiarę, posuwa rozwiązanie kwestji częściowo naprzód. Jego bowiem „drugie wzgórze", nazywane również Akrą, to najwidoczniej wzgórze Ed-Dahura; Akra zaś w księgach Machabejskich nakrywa się z miastem Dawidowem.

W III części przechodzi autor do wykopalisk, które sprawę ostatecznie rozstrzygają. Pokazało się, wzgórze wschodnie było zamieszkane już w czasach neolitycznych, a w epoce bronzu istniało tu miasto chanaanejskie silnie obwarowane, a później zajęte przez Izraelitów. Prócz tego jedyne źródło Jerozolimy, znajdujące się po wschodniej stronie wzgórza, zostało już w czasach chanaanejskich połączone z miastem zapomocą podziemnego tunelu. Dołącza się analogja położenia innych osiedli chanaanejskich. Przeciwnie zaś wzgórze zachodnie ujawniło najwcześniejsze ślady kultury dopiero z epoki późno-izraelskiej.

Tekst uzupełnia i objaśnia 75 trafnie dobranych i dobrze odbitych na kredowym papierze fotografij, dokonanych przeważnie przez samego autora i 3 tablice poza tekstem.

Dzieło należy powitać z wielką radością jako cenny przyczynek do ubogiej literatury polskiej biblijno-archeologicznej. Chociaż autor nie miał w tej materji sposobności ani potrzeby stawiania nowych hipotez, to jednak rzecz całą gruntownie i samodzielnie przemyślał. Naogół, jak było do przewidzenia, podziela zapatrywania profesorów Szkoły Biblijnej w Jerozolimie, mimo to jednak nie idzie za nimi bezwzględnie, lecz gdzie racje objektywne tego wymagają, nie waha się od nich odstąpić. Rzecz prowadzi systematycznie, wykład ma przejrzysty i zrozumiały; w dowodzeniu unika przesady, nie przypisując poszczególnym dowodom większej wartości niż mają same w sobie.

By z obowiązku recenzenta coś wytknąć, możnaby zarzucić autorowi, że zbyt nastaje na znaczenie biblijnego „sinnor“ w 2 Sam. 5, 8 (str. 158 nn.), bo mimo wszystkie usiłowania pozostanie ono problematyczne, a do dowodu archeologicznego jest niekonieczne, jak sam autor przyznaje. A przynajmniej, czy nie za dużo jest powiedziane na str. 49, że znaczenie sinnoru zostało „ustalone“? — Autor zapewne przez przeoczenie wspomina na str. 25 o Gabaa z Sędz. 19 w związku z drogą gabaońską; na str. 59 bowiem widać, że owo Gabaa, zgodnie z ogólnie przyjętą opinją, utożsamia z Tell el-Ful, przy drodze prowadzącej do Sychem. Podobnie ed-Dżib na str. 26 zamierzał autor bezwątpienia zestawić z Gabaonem, jak wskazuje kontekst, nie zaś z Gabaa. Niepotrzebna jest wreszcie wzmianka o Tell el-Hesi oprócz Lachisz na str. 139.

Ale to są rzeczy drobne i drugorzędne. Możnaby jeszcze wyrazić życzenie, by przy ewentualnem drugiem wydaniu autor podał więcej szczegółów na tablicy III (Mapka poglądowa wykopalisk w Mieście Dawidowem), mianowicie przy interesujących i ważnych wykopaliskach Macalister-Duncana z r. 1923—25. Ułatwiłoby to znacznie zrozumienie tekstu.

Dzieło O. Fica powinno znaleźć gorące przyjęcie u wszystkich studjujących Pismo św. i archeologję biblijną.

Ks. St. Styś T. J.

Ks. Ludwik Zalewski: Z dziejów Partyzantki R. 1833 w województwie Lubelskim (w setną rocznicę). Wydano w Lublinie z funduszu im. woj. I. B. Świdzińskiego staraniem Tow. Przyjaciół Nauk.

W setną rocznicę partyzantki pułkownika Zaliwskiego w Lubelskiem ks. dr. Ludwik Zalewski napisał obszerną pracę, mającą na celu „przypomnieć straceńców..., co w kilku szli obalać słupy graniczne, przez zaborców postawione na ziemiach Polski, „swój życia los na ojczyzny stos" rzucając, oraz wodza ich, który przez rolę, jaką odegrał w noc Listopadową 1830 roku, a zwłaszcza przez czyn 1833 roku należy do czołowych postaci walk o niepodległość Polski".

Słusznie stwierdza autor, że niepowodzenie wyprawy Zaliwskiego nie usprawiedliwia bynajmniej zbyt surowych sądów, zarzucających mu spowodowanie „niepotrzebnych ofiar i większego ucisku społeczeństwa polskiego przez zaborców... Czyż nie wszystkie próby wywalczenia niepodległości pociągały za sobą ofiary i większy ucisk", aż wreszcie ostatnia ukoronowaną została zasłużonem zwycięstwem? Zgodnie z słowami Słowackiego w Anhellim, powstania stały się źródłem nadziei „przyszłych pokoleń i ożywi je, a jeśli w Was umrze, to przyszłe pokolenia będą z ludzi martwych". Zaliwski zresztą przygotował powstanie bardzo starannie, wspomagany na pograniczu Galicji i gub. Lubelskiej przez patrjotyczne dwory Tyszkiewiczów w Kolbuszowej, Horodyńskich w Zbydniowie, Horochów w Wrzawie, Lubomirskich w Rozwadowie, Trojackich w Pniowie i Nowakowskich w Dziórdziówce. Klęskę swoją zawdzięcza on głównie „haniebnej zdradzie". Ryzykował on więcej od innych, bo „nad karkiem jego wisiał już stryczek, przygotowany wyrokiem cara..." „Długie więzienie i cierpienia męczeńskie" znosił ten wielki patrjota i przyjaciel ludu prawdziwy z podziwu godną, szczerze chrześcijańską pokorą. Zdaniem autora „historji powstania 1830—31 r.", „gdyby wiara, która ich (partyzantów Zaliwskiego) teraz prowadziła, ożywiała była serca podczas minionej wojny, armja Mikołaja byłaby pokonaną a Polska wolną".

Siły partyzantki były niesłychanie słabe, nie pozostając w żadnym stosunku do olbrzymich sił wojskowych rosyjskich, zmobilizowanych przeciwko nim wzdłuż całego ówczesnego pogranicza rosyjsko-austrjackiego. Oddział pierwszy Zaliwskiego i Dmochowskiego prędko został rozbity, wyprawa Giecołda i Szpeka niewiększe miała powodzenie. Ten sam los spotkał połączone partje Białkowskiego i ks. Żabóklickiego, oraz Rarzewskiego i Plenkiewicza. Władze austrjackie wszędzie uprzedzały Rosjan o gromadzeniu się oddziałów powstańczych nad granicą i pomagały, gdzie mogły, w ich tłumieniu. Raporty wszystkie świadomie powiększały ilość uczestników ruchu partyzanckiego, tak w celu uwypuklenia swoich zasług „w obronie cesarza", jak

i dla usprawiedliwienia nowej fali pastwienia się nad znienawidzonemi Polakami. Gubernator lubelski Witte i dowódca okręgu wojskowego gen. Rydigier współzawodniczyli w gorliwości w tępieniu ruchu narodowego. Niestety wielu wójtów i chłopów ze strachu przed represjami również współdziałało w ściganiu partyzantów. Najsmutniejsza jest odnośna rola oficerów i urzędników Polaków. Niemniej autor podkreśla ofiarny patrjotyzm wielu włościan, leśnych, sołtysów i t. d., którzy z największem narażeniem życia ukrywali bojowców Zaliwskiego. Na szczęście też urzędnicy Polacy w Galicji nietylko nie słuchali rozkazów, aresztowania powstańców, lecz nawet często wspomagali ich czynnie. Niewielu więc tylko zostało wydanych Rosji.

Władze rosyjskie w sposób najbardziej bezwzględny załatwiły się z pojmanymi powstańcami. Szpeka i Giecołda rozstrzelano, pozostałych zesłano „na Sybir" do katorgi. Los ten spotkał m. i. księży Kroczewskiego i Starzyńskiego, haniebnie zdradzonych władzom jako „hersztów band" przez kilku zbyt gorliwych w lojalności dla cara zakonników klasztoru Bernardynów w Józefowie. Obu tych księży Biskup Lubelski Ścięgielski na wyraźne żądanie namiestnika Królestwa, ks. Paszkiewicza-Erywańskiego, oprawcy powstania listopadowego, skazał na degradację, czyli na kanoniczne pozbawienie praw i przywilejów kapłańskich, choć nie odmówił im na pożegnanie swojego błogosławieństwa. Sąd duchowny, odbywający się pod nadzorem sztabskapitana Kanifolskiego, dał wiarę oskarżeniu ks. prokuratora Szydoczyńskiego, podejrzewanego ogólnie o szpiclostwo, który zażądał zastosowania do obu księży powstańców kanonu XVIII, podciągając ich występek pod kwalifikację „zmowy na życie swojego Biskupa". Biskup Ścięgielski, ongiś czynny w detronizacji Romanowów i deputacji do wojska narodowego senator w czasie powstania listopadowego, za wyrok ten doczekał się serdecznego listu dziękczynnego od samego namiestnika carskiego. Naogół jednak autor oddaje zasłużoną cześć patrjotyzmowi większości duchowieństwa, cierpiącego za to wszelkie prześladowania ze strony Rosjan. Biskup Ścięgielski tłumaczył zresztą wiernym swoim konieczność posłuszeństwa dla cesarza w liście pasterskim, w którym cokolwiek dowolnie zastosował słowa pięknego kazania Bossueta o jedności potępiające „zaburzenia, targające się na p r a w ą władzę Monarchy". Biskup Ścięgielski był zresztą osobiście wzorem świątobliwego kapłana. Bardzo piękne są istotnie jego słowa o szanowaniu przez Kościół władzy świeckiej „tej nawet, od której prześladowania ponosił"; mylił się jedynie co do potrzeby słuchania tej władzy i w sprawach kanonicznych. Niestety nie udały się wszelkie próby złagodzenia losu skazanych księży.

Rząd austrjacki spełnił ochoczo prośbę rosyjskiego i osadził w więzieniu, w twierdzy Kufstein w Tyrolu, Zaliwskiego, Dmochowskiego, Łubieńskiego, Białkowskiego i ks. Żaboklickiego. Po-

niżył się rząd ten nawet do zaproszenia do udziału w śledztwie zaufanego ks. Paszkiewicza, asesora Bobiatyńskiego, oraz do pokazania więźniów w Wiedniu członkom ambasady rosyjskiej. Trzej „główni hersztowie" mieli być początkowo powieszeni. Odzyskali oni wolność stopniowo, ostatni m. i. Zaliwski w 1848 r., w chwili „wiosny ludów".

Praca ks. Zalewskiego, oparta o bogaty materjał archiwalny, jest niewątpliwie cennym przyczynkiem do odtworzenia dziejów naszych powstań narodowych.

Adam Romer.

Album Legjonów Polskich. Główna Księgarnia Wojskowa, Warszawa 1933.

Wspaniały wygląd tego Albumu jest chlubą nietylko polskich zakładów graficznych i introligatorskich, jakie nadały tak wysoce artystyczny wygląd Albumowi pod względem zewnętrznym, ale i jego część redakcyjna, układ, godzien tego trudu, jaki zadali sobie Wydawcy, by wykazać, tę myśl, która niby złota nić snuje się przez te karty, że ten ruch zbrojny to wyhołubione dziecię Marszałka.

Tekst — niezadługi — ale podaje historję walk Legjonów: wymarsz Kadrówki, walki nad Nidą — Karpaty — Wołyń — krótko, omawia czyny wszystkich pułków legjonowych, nie zacieśniając się w jakimś partykularyźmie. Możnaby coprawda mieć pewne pretensje dlaczego album nia sięga dalej, poza owe dni załamania się legjonów w lecie 1917-go roku, bez względu na to, czy ten legjonista czekał na zew we Wehrmachcie, czy nad Piavą czy w P. O. W. — słowem wszędzie — czekał on na głos swego Wodza. Przecież nawet gdy pod Kaniowem w czasie bitwy brał prusak do niewoli tego polskiego żołnierzyka, to on rzucał mi pytanie: „Księże kapelanie, a gdzie zbiórka?"

Autorzy chcieli przecież „zajrzeć w tamte czasy i zobaczyć pracę codzienną tych ludzi... we wszystkich przejawach i bogactwie..."

Ale to rzecz historyka powiedzieć sobie: piszę dotąd, a nie dalej. Ale czy to co daje Album zdolne istotnie dać obraz możliwie dokładny tego zbiorowiska tych szaleńców, którzy porwali się do walki za Polskę?

Nawet samym Autorom Albumu zdaje się że „nie" — skoro uważają za potrzebne się tłumaczyć, iż z „pewnego dystansu historycznego" należałoby pisać o tych rzeczach, a jeżeli zdecydowali się pisać o tem teraz, to dlatego — jak się wyrażają, że „należało wyzyskać możność skorzystania z rad, wskazówek i zbiorów licznych jeszcze żywych świadków epopei legjonowej". Ale mieli do przezwyciężenia jeszcze drugą trudność — bodaj największą, jak się sami przyznają... „dobór zdjęć!" Bo jest ich tyle.

Czy i ten szkopuł ominęli szczęśliwie? Zdaje mi się, że także w tym szczególe zgodzimy się z Autorami, iż to był najtrudniejszy problem... Zwłaszcza jeśli Autorowie wzięli sobie za cel pokazać wszelkie przejawy i bogactwo legjonowego życia, toć np. może nie wystarczyło dać rycinę jak legjonista rzeźbi w okopach jakąś tam postać — albo jak Wodzinowski w mundurze legjonowym kogoś portretuje, czy Wyczółkowski robi swoje studja nad sosnami poleskiemi, aby wykazać że legjonista starał się o piękno nawet w swem żołnierskiem życiu szarem: jak on pięknie budował swe okopy nawet, jak ozdabiał swe ziemianki, formalne wille z ogrodami to były. Może najwięcej odznaczał się tem pułk 4-ty, — przecież sławnem było to „Rosiedle Rojowe" — w Albumie mamy zaledwie bramę do osiedla i kawałek kaplicy — acz przecie ta kaplica jako całość wzbudzała podziw u wszystkich — zjeżdżali się by zobaczyć, jak to „Galica wykrzesał z paździorem i lelijami kieby w Zakopanem". Album daje ziemiankę „pod Grzybem" ale właśnie niema tego grzyba, chociaż coprawda są dzikie dzięcioły, co się zlatywały porucznikowi Grzybowskiemu do okna — budowanie to cecha Czwartaków — by Polskę zabudować całą i pięknie ją zabudować. — Przecież dopiero wtedy, bodaj czy nie pierwszy raz w życiu, zaczął budować sobie śliczny dworek-pałacyk pułk 5-ty, sąsiadujący tam z Czwartakami, aby pokazać, że potrafią i oni coś ładniejszego nawet zbudować...

A gdzież te frontowe zabawy „Rękawki" co wskazywały że legjoniście nie było smutno na myśl że jutro może trzeba będzie dla Polski krew przelać — gdzie ślady tych kursów analfabetów na frontach czy kursów maturycznych, sanitarnych, bibljotek, gdzie one wspaniałe zakłady sanitarne, Nowy Jastków, Legjonowo, Kasyno 2 p. p. i t. d., i t. d.?

Są bodaj kompletne portrety najważniejszych osób. Ale podpisy pod fotografjami — przyznają to sami Autorzy — mają pewne braki. Niektóre zauważy odrazu legjonista tylko — inne nawet obcy człowiek: oto podpisy pod niektóremi obrazami: „pozycja pułku tego a tego"; inne napisy znowu ogólne: „pozycja Legjonów" — „Legjoniści w NN" bez wyliczenia jaki to pułk. A przecież niektóre z tych wyczynów pułkowych są dla pułków tak ważne, że niemi do dziś dnia żyje młode pokolenie żołnierza, jak np. ten dzisiejszy pułk trzeci piechoty, co na dziedzińcu koszarów swych usypał sobie lat temu parę przełęcze Pantyru i wielki legjonowy krzyż — boć trzeciacy ten krzyż w Karpatach stawiali ale w Albumie krzyża tego niema, chociaż jest kilka ładnych zdjęć z „drogi legjonów".

Czy rycina 738 oddaje dobrze ten zapał z jakim Warszawa witała wjeżdżające w r. 1916 legjony? Czy więcej charakterystyczną dla Legjonów była rycina — chyba całkiem zbyteczna 494, — czy może raczej kilka zdjęć z przyjazdu Komendanta do Warszawy, które dano tak maleńkie i tak zamazane, że naprawdę trudno poznać

nawet naocznemu świadkowi co to ma być? (odbitki z boku ryciny 739).

Wreszcie jedno zastrzeżenie co do tekstu. Zdaje się, że nie przedstawiono należycie tej siły, z jaką ówczesny redaktor Robotnika rzucał od roku 1893 zew do walki czynnej. Czyżby nie należało bodaj w jednem zdaniu powiedzieć, że w tem widać siłę jego wołania, iż to społeczeństwo, co przed rokiem 1863 na każdem niemal polu bitwy w całej Europie realizowało myśl legjonową — po 63-cim roku zasnęło snem pozytywizmu zdawałoby się na zawsze..., a głos Komendanta zbudził jednak tego legjonistę — zbudzić go potrafił, i to nietylko w Polsce, ale i we Francji, w Ameryce nawet...

A o tem nie znalazłem wzmianki w tekście... A szkoda, bardzo wielka szkoda...

Chochlik drukarski niestety i do tak wspaniałego wydawnictwa musiał się wcisnąć, i zamiast strony 319, wycisnął na papierze stronę 419.

Ks. K. Konopka.

Ignacy Czuma: Reforma Akademicka z 1933 r. Nakładem kwartalnika „Zrąb" w Warszawie.

Uchwalona w marcu u. r. ustawa o szkołach akademickich stanowi w historji naszych wyższych uczelni punkt zwrotny. Ustawodawca spodziewa się, że zasadnicze zmiany, wprowadzone do ustroju szkolnictwa wyższego, wpłyną dodatnio na uregulowanie i uporządkowanie tych spraw, które od szeregu lat już naskutek gorszących zajść wymagały naprawy. Najbliższa przyszłość powinna rozwiać w tym względzie wątpliwości, osłabiając znaczenie argumentów, często ważkich i zastanowienia godnych, wysuwanych przez przeciwników doniosłej ustawy.

Powstanie jej związane jest z ożywioną dyskusją w prasie, w publikacjach specjalnych, w szeregu wystąpień publicznych, niejednokrotnie, pod względem formy, dość niezwykłych... Polemiki i dyskusje związane z ustawą akademicką przybrały po pewnym czasie takie rozmiary, że zorjentowanie się w sprawie zasadniczej stało się dla laika rzeczą niemal niemożliwą.

Z tego powodu z radością powitać należy pracę profesora uniwersytetu Katolickiego w Lublinie, p. Ignacego Czumy, generalnego referenta ustawy w sejmie i, oczywiście, najbardziej powołanego znawcę przedmiotu. Daje ona obok dokładnego zarysu historycznego ustawodawstwa akademickiego w niepodległej Polsce szczegółowy opis przebiegu prac nad ostatnią ustawą — przez komisje i plenum obu izb — wyjaśniając z punktu widzenia ideologji autora źródło zarówno samej potrzeby reformy, jak i jej zmian w ciągu okresu przygotowawczego, walk i poprawek w czasie uchwalania.

Autor zaczyna od udowodnienia powszechnej świadomości o niedomogach ustawy akademickiej z 1920 r., oraz przeważnie partyjno-politycznego, a nie naukowo-społecznego, charakteru opozycji przeciwko reformie. Zestawia on m. i. artykuły „Gazety Warszawskiej", wychwalające skrępowanie zbyt wybujałej autonomji włoskich szkół wyższych przez Mussoliniego w 1923 r., z jej artykułami, zwalczającemi obecną reformę w imię liberalizmu. Autor przyznaje, że opór młodzieży przeciwko reformie, przynajmniej bardzo licznego jej odłamu, mógł się lojalnie powołać na zwalczającą projekt rządowy postawę „ogromnej większości ciał profesorskich". Młodzież posunęła się jednak, wbrew władzom akademickim, aż do brutalnych aktów teroru zorganizowanego przeciwko profesorom, zwolennikom reformy, potwierdzając tem samem tylko przeświadczenie rządu o niezdolności tych władz w obecnych warunkach do poskramiania anarchji wewnątrz murów wyższych uczelni. Sam profesor Kutrzeba, jeden z najostrzejszych oponentów, uznał postawę młodzieży, zwalczającej ustawę, za utrudnienie tej walki. Oponenci zdołali rzeczywiście tak zmobilizować znaczny odłam opinji publicznej, że zadanie obrońców ustawy, tak na uniwersytetach, jak i w parlamencie, prasie i t. d. stało się ogromnie niepopularnem, wymagającem nielada odwagi cywilnej. W sejmie zaś wystąpienia mówców opozycyjnych starały się ustawę wręcz przeciwstawić jako najstraszniejsze narzędzie tyranji i ucisku, w słusznej zresztą obawie o dalszy los tego ostatniego „rezerwatu", jaki opozycji pozostał w instytucjach państwowych po przewrocie majowym.

Autor podaje bardzo obszernie przebieg dyskusji w sejmie, poszczególne przemówienia i liczne zmiany, wobec ustępliwości rządu przeprowadzone w parlamencie w ustawie, gwoli zadowolenia uznanych za uzasadnione zastrzeżeń profesorskich. Przemówienie i referat generalnego referenta podane są oczywiście in extenso, natomiast deklaracja wiceministra ks. Żongołłowicza w obszernem streszczeniu. In extenso podane są mowy prof. Makowskiego i ministra Jędrzejewicza. Tak samo obszernie i szczegółowo autor podaje przebieg dyskusji w senacie, m. i. w całości mowy ministra, referenta hr. W. Rostworowskiego i profesora Ehrenkreutza.

Na zakończenie autor „zamiast przedmowy" uzasadnia „społeczną konieczność reformy", wskazując na ducha czasu, znamionujący nasz okres zrywania z liberalizmem, narzuconym nam ongiś jako dogmat przez rewolucję francuską, który obecnie stał się „zbytkiem" „w tych ciężkich czasach", wymagających zupełnie innych metod rządzenia i nie mogących tolerować wyjątków z ogólnych zasad, gwoli zadowolenia zasłaniających się prawem wolności poglądów i sumienia, oponentów. Autor żąda w „stosunku do młodzieży" tak odrzucenia „demagogji wychowawczej" jak i kierownictwa młodzieży przez pokolenie starsze. Póki „społe-

czeństwo ma swoich przewodników, którzy wiedzą, czego Polsce potrzeba i kierują jej życiem w całej jego skomplikowanej skali organizacji stosunków społecznych i publicznych... młodzież musi być kierowaną i wychowywaną... Jest to prawo moralne państwa do większego i silniejszego zajęcia się zagadnieniem młodzieży i dlatego reforma akademicka ten problem podniosła i dała mu ramy do pracy".

Adam Romer.

Irena Zofja Turowska-Barowa: Zabawy Przyiemne y Pożyteczne (1770—1777). Ze studjów nad literaturą stanisławowską. Kraków 1933. 8⁰, str. 81 (Prace Historyczno-literackie nr. 40).

Piękny komplet prac seminaryjnych opracowanych pod kierunkiem prof. Chrzanowskiego i wydawanych jego staraniem zbogacił się o nowy tomik rzetelnej wartości. Praca pani Barowej stanowi typ bardzo u nas rzadkiej, a odnośnie do w. XVIII, jedynej, monografji czasopisma. Do opracowania zostało wzięte czasopismo bardzo wpływowe, poczytne, (o czem świadczą przedruki początkowych tomów), redagowane niezwykle sumiennie. Przytem, jak stwierdza autorka, jest to pierwsze czasopismo, poświęcone wyłącznie literaturze, a drukowane w języku polskim. Omawiając „Zabawy", autorka rzuca światło na czasopiśmiennictwo XVIII w. wogóle, w szczególności uwzględnia często równie ważnego „Monitora".

Praca p. Barowej o „Zabawach", tym organie prorządowym, redagowanym kolejno, jak dowodzi, wbrew dawniejszym twierdzeniom, przez Albertrandiego i Naruszewicza, odznacza się bardzo metodycznem ujęciem, przejrzystością układu, jasnym i łatwym wykładem, dokładnem wyzyskaniem literatury przedmiotu. W trzech rozdziałach zostało omówione znaczenie „Zabaw" na tle epoki, ich zawartość czysto literacka, ich treść naukowa i obyczajowo-polityczna. W stosunku do omówienia zagadnień literackich, wypadł rozdział ostatni może zbyt krótko, można jednak sądzić, że było to celowem wobec przynależności tomiku do serji historyczno-literackiej. Nie poprzestając na zreferowaniu, w systematycznym układzie, treści artykułów, autorka podkreśla wszędzie ich znaczenie dla historji umysłowości polskiej i (z nielicznemi wyjątkami) wyszukuje wzory i źródła cudzoziemskie, co zresztą ułatwiła do pewnego stopnia sama redakcja „Zabaw", nie ukrywająca bynajmniej pożyczek literackich. Wśród płynnego opowiadania, z którego jasno wynika historja rozwoju „Zabaw" niemal niezauważone przechodzą własne zdobycze autorki: prostowanie mylnych twierdzeń poprzedników, ustalanie autorstwa, nowe spostrzeżenia i oświetlenia. Nie są to rewelacje, ale rzetelne przyczynki do obrazu epoki. Do takich cennych uzupełnień należą ustępy, poświęcone motywom wschodnim w „Zabawach", interesującym autorkę już w dawniejszych pracach.

Całość należy do tak dzisiaj rzadkich prac, których sumienność zasługuje na szczególne podkreślenie.

Z. Ciechanowska.

Drobny przemysł i chałupnictwo, tom II. Warszawa 1934. Nakładem Instytutu Gospodarstwa Społecznego.

Instytut Gospodarstwa Społecznego w Warszawie wydał obecnie jako tom II. dalszą część zebranych i opracowanych materjałów do poznania położenia gospodarczego i społecznego drobnego przemysłu oraz chałupnictwa w Polsce.

Wydane rozprawy w tomie obecnym dotyczą jedynie chałupnictwa, a opracowane zostały w Głównej Szkole Handlowej w Warszawie pod kierownictwem prof. L. Krzywickiego i prof. K. Krzeczkowskiego.

Tom zawiera następujące rozprawy: Z. Kusociński, „Ustawodawstwo chałupnicze w oświetleniu porównawczem, A. Kuroczycki, „Chałupnictwo garbarskie w Klecku", L. Krzywicki, „Za kulisami", „W przededniu chałupnictwa w kwiaciarstwie (1883 rok)", Z. Brzózy, „Bieliźniarstwo w Warszawie", oraz E. Arnekker, „Chałupnictwo sitarskie w biłgorajskiem".

Rozprawy ujęte są i opracowane bardzo ciekawie. Z natury rzeczy badania przeprowadzane w Warszawie mają charakter regjonalny, obejmując wyłącznie stosunki Polski środkowo-wschodniej. Tak np. z bardzo rozwiniętego, niezwykle ciekawego chałupnictwa, istniejącego na terenie województw południowych wymieniono jedynie przykładowo zabawkarstwo na Podhalu. Pożądanem byłoby, aby pewne regjonalne instytucje wzorem Instytutu Gospodarstwa Społecznego zajęły się opracowaniem tego niesłychanie doniosłego zagadnienia, celem poznania stosunków chałupniczych w całej Polsce.

Jak te stosunki są doniosłe i jak wkroczenie w nie jest rzeczą ważną tego dowodem niech będzie chociażby fakt, iż w chałupnictwie za godzinę wytężonej i w fatalnych warunkach prowadzonej pracy otrzymuje się aż po 3 (dosłownie trzy) względnie 4 grosze.

Tak np. p. Zofja Brzózy podaje, iż w Warszawie w chałupnictwie bieliźniarskiem zarobek pomocnika dziurkarza za godzinę pracy przy najniższej stawce wynosi 4 grosze. Natomiast według p. Edwarda Arnekkera zarobek w chałupnictwie sitarskiem w biłgorajskiem wynosi od 3 groszy za godzinę pracy. Mówi to już samo za siebie.

Wydawnictwo omawiane zasługuje w pełni na zaznajomienie się z niem i winno być bezwzględnie przestudjowane przez wszystkich ludzi interesujących się sprawami gospodarczemi i społecznemi. Gdyby tak istotnie było, to nakład książki, wynoszący jak

wydawcy podają 500 egzemplarzy, winien być natychmiast wyczerpany. Można tylko życzyć wydawcom i autorom, aby się tak stało.

M. J. Ziomek.

Otto Auhagen: Die Bilanz des ersten Fünfjahrplanes der Sowiet-Wirtschaft. Wydawnictwo: „Osteurope-Institut" w Wrocławiu.

Profesor O. Auhagen po powrocie z Rosji w r. 1927 napisał szereg rozpraw i artykułów, bardzo optymistycznie oceniających widoki postępu gospodarki komunistycznej. Obserwując rozwój tej gospodarki od 1922 r. stwierdził on wtedy tak duży postęp, że nawet rażąca dysproporcja pomiędzy temi rezultatami a produkcją i siłą ekonomiczną Rosji za czasów caratu nie zmniejszyła tego optymizmu. Obecnie wydana praca tegoż uczonego dochodzi już do wręcz przeciwnych konkluzyj.

Już na wstępie zaznacza autor, że okres przeprowadzenia planu pięcioletniego jest dla Rosji „tragedją, w której zuchwałość ludzka coprawda dokonała olbrzymiego wysiłku w tytanicznem zmaganiu, lecz wiele miljonów doprowadziła do niedoli i nędzy".

Prof. Auhagen zaczyna swoją pracę od charakterystyki wyników przemysłowego „rozwoju" Rosji w ciągu „piatiletki". Przytacza on przytem bogaty, czerpany z najbardziej autorytatywnych źródeł, materjał statystyczny. Okazuje się w rezultacie, że plan pięcioletni, polegający na próbie realizacji doktrynerskich teoryj socjalistycznych, urągających elementarnym „kanonom" ekonomicznym, całkowicie zawiódł w dziedzinie przemysłowej, w dziedzinie zaś rolniczej doprowadził wręcz do katastrofy. Nie przesądza on narazie jeszcze możliwości poprawy w przyszłości.

W dziedzinie przemysłowej zaznacza się przedewszystkiem całkowita nieopłacalność większości zakładów przemysłowych, których wiele zbudowano bez żadnej prawie realnej potrzeby, chyba wyłącznie dla celów propagandy, jak np. słynny „Dnieprostroj". Ani drakońskie kary, nakładane na dyrektorów i robotników za rzekomy „sabotaż", ani zniesienie ochrony bezrobotnych ani wprowadzenie dyscypliny wojskowej w zakładach przemysłowych nie zdołały poważnie przeciwdziałać ani biurokratyzmowi unikających odpowiedzialności urzędników, ani masowym wciąż ucieczkom zgłodniałych robotników, łudzących się nadzieją znalezienia w innej ziemi olbrzymiego państwa sowieckiego lepszych racyj żywnościowych lub lepszej płacy. Stałe niedobory gospodarki państwowej zmuszają państwo do wypuszczania w coraz zawrotniejszej ilości banknotów bez pokrycia, wywołując coraz większą drożyznę, na którą żadne przymusowe kursy waluty sowieckiej nie poradzą. Wskutek ciągłego podrażania produkcji wytwarza się błędne koło, grożące ruiną całej gospodarce w warunkach, kiedy wskutek kryzysu światowego możliwości eksport-

towe coraz bardziej się kruszą. W dodatku koleje sowieckie nie wytrzymują wymagań wzrastającego ruchu towarowego. W r. 1932 zdążono najelementarniejsze reparatury na kolejach wypełnić tylko w 15—20%. Nie dziw, że w ciągu jednego tylko półrocza zanotowano 14046 katastrof kolejowych! To chyba wystarczający komentarz.

W dziedzinie rolniczej sytuacja przedstawia się jeszcze daleko gorzej, tem gorzej dla Rosji, że mimo wygaśnięcia w 1932 r. terminu uprzemysłowienia Rosji, kraj ten dotąd w niczem zasadniczo nie zatracił swojego charakteru wybitnie rolniczego. Próba uczynienia z chłopów rosyjskich doskonałych robotników rolnych, w warunkach całkowicie pańszczyźnianych, zawiodła. Żadne traktory na to nie pomogły. Zwierzostan domowy spadł w sposób zastraszający. Maszyny psują się w tempie uniemożliwiającym ich naprawę. Zasiewy dokonywane są coraz niepunktualniej i z coraz gorszemi wynikami. Aprowizacja miast jest całkowicie niewystarczającą. Ludność jest dosłownie niedożywiana, co fatalnie się odbija na wydajności pracy. Autor nie przeczy wcale możliwości powodzenia zbiorowych gospodarstw wiejskich w przyzwyczajonej do „obszczyny" (wspólnoty włościańskiej) Rosji. Widzi on jednak główne zło w fatalnym pomyśle przekształcenia nagle na rozkaz zgóry całej olbrzymiej Rosji w jednolity system komun rolnych i pańszczyźnianych domen państwowych.

Autor widzi fiasko „piatiletki" w jej sprzeczności „z głównym celem wszelkiej gospodarki", polegającym „na skromnem chociażby podniesieniu poziomu bytu (Lebenshaltung) ludności". Zwłaszcza od 1929 r. od początku „masowego teroru" rozrost ludności został poważnie zatamowany. Wzrosła ona od 1928—33 r. tylko do 165,7 miljonów, czyli o 14,4 miljonów zamiast dawniejszych 18 miljonów. Warunki jej mieszkaniowe, żywnościowe i odzieżowe są przeważnie opłakane.

Praca profesora Auhagen'a jest niewątpliwie doskonałem potwierdzeniem naukowem nieudolności gospodarki kolektywistycznej, mimo życzliwego stosunku autora do dobrej woli i rozmachu kierowników państwa sowieckiego.

Adam Romer.

Ks. A. Syski: Nauki krótkie, t. 1—3. Str. 340, 315, 378. Nakładem Autora, skład główny: Księgarnia św. Wojciecha, Warszawa.

Kazania ks. A. Syskiego rozłożone są w ten sposób, że tom I zawiera kazania niedzielne, tom II kazania świąteczne, a więc na uroczystości Pańskie, Matki Boskiej i świętych, tom III zaś nauki pasyjne i przygodne. Niedziele mają po jednem kazaniu, natomiast uroczystości, zwłaszcza niektóre, po kilka; np. na uroczystość Bożego Narodzenia jest aż 4 kazania, na Wszystkich świętych 3, Dzień Zaduszny 3, Św. Stanisława Kostki 3, Zmartwychwstania Pańskiego 4. Ze

świętych uwzględnieni są tylko św. Mikołaj, św. Barbara, św. Szczepan, św. Jan Ewangelista, św. Kazimierz, św. Józef, św. Piotr i Paweł, św. Marja Magdalena, św. Michał Archanioł, św. Teresa od Dzieciątka Jezus, św. Jadwiga i św. Stanisław Kostka. Z kazań przygodnych jedne poświęcone są obrzędom liturgicznym jak np. na poświęcenie Kościoła, cmentarza, organów, Drogi Krzyżowej, dzwonów, inne są jubileuszowe, np. na srebrny jubileusz kapłana, inne wreszcie jeszcze uwzględniają rocznice patrjotyczne albo okoliczności śmierci, ślubu, pierwszej Komunji św., przyjęcia do bractw, z powodu składki na instytucje dobroczynne i t. p. Na szczególniejsze uwzględnienie zasługują nauki na 40-godzinne nabożeństwo.

Cechę tych wszystkich kazań wyraża naprzód sam tytuł, iż mianowicie są „krótkie"; krótkie nietylko w swej rozciągłości ale również w budowie zdań (autor nie bawi się w wybujałe obrazy), krótkie również w szkicowaniu myśli. Drugą cechą to oparcie kazań na Piśmie św. i Ojcach Kościoła; trzecią wreszcie może najwybitniejszą, jest ich popularność; kazania ks. Syskiego są przeznaczone wyłącznie dla ludu z bardzo prostemi zastosowaniami praktycznemi, brak im jednak rozmachu i obrazowości, nie są w mocy poruszyć, mogą tylku pouczyć. Może również nie wszystkim przypadną do gustu zbyt długie apostrofy i modlitwy przy końcu kazań, np. w 1 nauce na uroczystość Bożego Narodzenia, rozwleczone na całą stronicę, oraz pewne spojone wyrażenia, jak np. „siła gromomiotna", „nowożydowin" i t. p. Naogół sądząc, chociaż kazania powyższe nie mogą być uważane za pierwszorzędne zjawisko homiletyczne, po parafjach jednak ludowych niemałą mogą oddać przysługę.

Ks. Józef Godaczewski T. J.

Ks. Jan Korzonkiewicz: Życie i działalność. Zbiorowa praca pod redakcją Ks. Michała Kordela. Nakładem „Mysterium Christi". Kraków 1934 str. 175 in 8⁰.

Przyjaciele i wychowankowie zasłużonego kapłana zebrali w tej książce bądź to swoje o nim wspomnienia, bądź sprawozdania z jego działalności w różnych dziedzinach. Choć zapewne zyskałby był obraz na jednolitości, gdyby zamiast drobnych urywków z pod wielu piór, dano nam jeden, dobrze opracowany żywot, przecież i za to musimy być wdzięczni wydawcy i autorom, że utrwalili w ten sposób pamięć kapłana, który zewszechmiar na to zasługiwał, by uszedł zapomnienia. Skądinąd jest też miły i budujący dowód tej przyjaźni i wdzięczności, sięgającej za grób i oglądającej się jeszcze za innemi sposobami uwiecznienia niepospolitej postaci śp. Zmarłego.

W życiu ks. Jana Korzonkiewicza uderzają przedewszystkiem dwie rzeczy, najpierw niezmordowana, zupełnie wyjątkowa pracowitość, a powtóre wybitny duch kościelny, który kazał mu

kochać wszystko i wszystkich, jeżeli tylko do służby Kościoła należeli lub jego chwale służyć mogli. Oprócz działalności wychowawczej na stanowisku rektora seminarjum duchownego, rozwijał Ks. Korzonkiewicz zdumiewająco rozległą pracę piśmienniczą. W zakresie przedewszystkiem bibliki, homiletyki, liturgiki, ascezy, szeroko pojętej akcji katolickiej, pisał i tłumaczył książki, artykuły, korespondencje, krytyki i przeróżne drobne przyczynki w polskim i niemieckim języku, w ilości takiej, że pyta człowiek sam siebie, jak na to czasu mogło wystarczyć w niedługiem względnie życiu i przy zdrowiu, które od szeregu lat bardzo się psuło. A w parze z tą pracą piórem, która zostawiła po sobie jeszcze cały szereg niewydanych rękopisów, szła niezmiernie rozległa lektura, nadążająca ustawicznie za ruchem naukowym kraju i zagranicy i obejmująca zainteresowaniem rozległe kręgi. Wszystko to zaś przesiąknięte było do głębi i szczerze miłością królestwa Bożego na ziemi. Sprawie Bożej był zupełnie oddany, nietylko wtedy gdy mógł dla niej działać, ale i wtedy gdy trzeba było dla niej ucierpieć. Szkoda, że w zbiorze tych urywków, jakie w tej chwili omawiamy nie znalazł się rzut oka na wewnętrzne życie śp. Ks. Prałata, które świeciło przykładem niepowszednich cnót. Każdy, kto miał sposobność ze Zmarłym bliżej się zetknąć, z pewnością przyzna, że piękne myślą, choć językowo nie całkiem udane, epitaphium, umieszczone na wstępie książki, nie mieści w sobie żadnej przesady.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Dr. Georges Lemaitre: Sacerdoce, perfection, et voeux. Desclée De Brouwer et C-ie, Paris 1932, str. 104.

Jeśli jest jaka sprawa, która obok pracy duszpasterskiej najbliżej zajmuje kapłana, to jest nią bezwątpienia chrześcijańska doskonałość. Wiążą się one ze sobą bardzo ściśle. Gdy nowe prądy i stosunki społeczne tworzą nowe metody pracy duszpasterskiej, te ostatnie domagają się poczęści nowego ujęcia praktycznego kapłańskiej doniosłości. Stan bowiem kapłański ma w praktyce większą niż stan zakonny swobodę co do wyboru dróg i większy dynamizm co do ich realizacji. Zagranica ma istotnie wspaniałe odrodzenie świeckiego duchowieństwa, któremu początek dał śmiały pogląd na istotę kapłańskiej doskonałości, jaki wyrazili wielcy kardynałowie: Mercier w Belgji i Manning w Anglji.

Świeżą próbę podobnego ujęcia podaje nam ks. Lemaitre, znany we Francji rektor seminarjum z Merville. W dwuch pierwszych rozdziałach autor rozpatruje: kapłaństwo a doskonałość i doskonałość a śluby zakonne, w ostatnim zaś podaje konkluzję: kapłaństwo a śluby. Między stanem kapłana świeckiego a ślubami autor nietylko, że nie znajduje większych przeciwieństw, lecz przeciwnie widzi konieczność jakiejś ściślejszej między niemi syntezy: kapłaństwo winno przejąć od stanu zakonnego coś nakształt ślu-

bów, aby mogło dać pewniejszą rękojmię rzeczywistego postępu, ku któremu każdy kapłan jest powołany.

Dziełko należy gorąco polecić szczególniej zastępom młodych lewitów.

Ks. Stan. Wawryn T. J.

Dr. Joannes Haessle: Le travail. Desclée De Brouwer et C-ie, Paris 1933, str. 356.

W czasach, gdy na pracę ludzką istnieją dwa krańcowo przeciwne poglądy, jedni uważają ją za jedyny czynnik dobra i bogactwa oraz za wyłączny tytuł wszelkich uprawnień, inni zaś za czynnik nieledwie tego rzędu, co praca bydlęcia czy maszyny — jest rzeczą nieodzowną zdać sobie jasno sprawę, jaki jest prawdziwy, chrześcijański pogląd na pracę, na jej godność i uprawnienia. Niejeden bowiem katolik skłonny jest do sądzenia, że chrześcijaństwo nie doceniło pracy i nie dało na nią pełnego wyrazu, że trzeba go szukać samemu a — praktycznie — wybierać między doktrynami, które z duchem Ewangelji niewiele mają wspólnego.

Dr. Haessle swojem dziełem o tym przedmiocie oddaje katolikom niezmiernie cenną usługę. Wskazuje on w niem jakie miejsce zajmuje praca w tradycyjnej teologji, w orzeczeniach papieży i w dziełach myślicieli katolickich. Pełny tytuł oryginału niemieckiego „Das Arbeitsethos der Kirche" mówi najlepiej, iż autor chciał być przedewszystkiem wyrazicielem tradycji katolickiej. Zagadnienie pracy rozpatrywane jest z punktu widzenia moralnego, społecznego, prawnego i gospodarczego, przytem autor ani na chwilę nie spuszcza z oczu przedstawionych na wstępie zasad filozoficznych, które całe zagadnienie przenikać winny.

Dzieło ma naprawdę dużą wartość, szkoda jedynie, że wyraża ono niedostatecznie myśl katolicką ostatnich czasów, za pontyfikatu Piusa XI-go którego encyklika „Quadragesimo Anno" staje się pobudką do tworzenia nowej literatury danego przedmiotu.

Ks. Stan. Wawryn T. J.

O. Makary Karoweć, Bazyljanin: Wełyka reforma czyna Św. Wasyłja W. Żółkiew — Lwów. 2 części.

W historji Cerkwi unickiej w Galicji w 19 stuleciu jednem z najważniejszych zarządzeń było zreformowanie Zakonu OO. Bazyljanów. Reforma, której przeprowadzenie powierzone zostało Jezuitom prowincji galicyjskiej, rozpoczęta została w r. 1882 otwarciem nowego nowicjatu w Dobromilu, a za koniec jej można uważać ostateczne oddanie rządów nowego zakonu przez Jezuitów samym Bazyljanom w r. 1906. Reforma ta w swoim czasie była przedmiotem żywych napaści jednych, podejrzliwości drugich, zwłaszcza w ówczesnej prasie ruskiej, mocno zarażonej moskalofilskiemi tendencjami.

Dwa lata temu OO. Bazyljanie obchodzili 50-lecie swego zreformowanego Zakonu i z tej okazji zajęto się wydobyciem materjałów historycznych, oświetlających genezę reformy. Zajął się tem członek zakonu, O. Karoweć. Rezultatem jego poszukiwań archiwalnych są dwa tomiki tekstu, ilustrowane portretami i widokami klasztorów. Jeżeli możnaby autorowi zrobić pewne zarzuty odnośnie do techniki pisarskiej, jak pewną rozwlekłość, niekiedy zbyteczne dygresje w przeszłość, ton zbyt apologetyczny, lub moralizatorski, to zato wartość jego pracy podnoszą dokumenty, a nawet głosy prasy, sumiennie zebrane i podane w brzmieniu oryginalnem, po łacinie, polsku, niemiecku, rusku. Autor doprowadza swoją pracę (w drugim tomie) tylko do momentu oddania Jezuitom klasztoru w Dobromilu, czyli do początku faktycznego przeprowadzania reformy, praca jego jednak, obrazująca atmosferę, jaka panowała w Cerkwi unickiej w owej chwili, jest oprócz historycznej wartości także kluczem do zrozumienia niejednego zjawiska, niejednego prądu we współczesnem życiu tejże Cerkwi.

Ks. J. Urban.

Tadeusz Czeżowski: Jak powstało zagadnienie przyczynowości. Zarys jego rozwoju w filozofji starożytnej. Wydawnictwa Wileńskiego Towarzystwa Filozoficznego. Tom I. Str. 67. Wilno 1933.

Historja powstania zagadnienia przyczynowości jest już wcale dobrze opracowana w obszerniejszych klasycznych podręcznikach ogólnych dziejów filozofji i w osobnych monografjach, z których najlepsze są: Dr. A. Lang, „Das Kausalproblem, Köln 1904 i Else Wentscher, „Geschichte des Kausalproblems in der neueren Philosophie", Leipzig 1921. Autor polskiej rozprawki, wydanej staraniem Wileńskiego Towarzystwa Filozoficznego, nie ma pretensji do oryginalności. Zarys jego powstał z wykładów, wygłoszonych w Uniwersytecie wileńskim w ciągu jesiennego trymestru r. 1930/31. Trzeba nań patrzeć raczej jako na rodzaj repetitorjum dla słuchaczy. Zawiera on rzut oka na rozwój zagadnienia przyczynowości tylko w historji starożytnej, nie obejmuje jednak systemów posceptycznych, jako łączących się zdaniem Autora raczej z późniejszym, średniowiecznym tokiem myśli. Może jednak w tym skrócie więcej z ogólnej historji filozofji, niż uwypuklenia samego zagadnienia przyczynowości.

Ks. Fr. Kwiatkowski T. J.

Michał Howorka: Walka o wielką Polskę. Poznań 1934. Tom I. Bibljoteki Młodego Ruchu. str. 124 in 8°.

Praca niniejsza jest programową publikacją nowego odłamu czy nowej formy narodowej demokracji, która przyjęła nazwę Młody Ruch. Jest to z pewnemi warjantami, hitleryzm polski, przyznający się do zupełnie podobnych zasad narodowych i rasystycznych, oraz do podobnego programu politycznego naze-

wnątrz, z tą różnicą, że chciałby być katolickim, a nawet zaczepiać swój katolicyzm o bardzo czyste i bardzo wysokie źródła t. j. o ducha i naukę Piotra Skargi. Niestety musimy powiedzieć: „chciałby być katolickim", ale katolickim nie jest, bo cierpi na te same braki ideowe, które z autentycznego hitleryzmu robią rzeczywistą herezję, jeżeli nie rodzaj pogaństwa. Występuje to przedewszystkiem w stosunku do Żydów. Pomijając już całą dziecinność tego rozwiązania kwestji żydowskiej w Polsce, żeby Żydów zupełnie wywłaszczyć, a potem z torbami z kraju wyrzucić, musimy jaknajostrzej potępić zdanie, zupełnie sprzeczne z całą nauką i duchem chrześcijaństwa: „Nie jesteśmy i nie chcemy być apostołami dla wybranego narodu. Próby nawracania na chrześcijaństwo rozmaitych żydłaków zwalczać musimy bezwzględnie. Nie cofniemy się przed żadnym konfliktem w obronie tej zasady. Nikt nie ma prawa i nie wolno mu zaśmiecać polskiej rasy" (str. 102). Ufajmy, że Młody Ruch przestanie takiemi i im podobnemi enuncjacjami zaśmiecać polską ideologję, a przynajmniej że głosząc takie zapatrywania nie będzie już wspominał ani o swych katolickich aspiracjach ani o duchowej spuściźnie Ks. Skargi.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Ks. Dr. Leon Broel-Plater: Konstantyn Wielki i Kościół katolicki. Studjum historyczne. Wilno 1933, str. 87.

W krótkiej ale w doskonałej pracy podaje autor gruntownej rewizji dotychczasowe zapatrywania na stosunek Konstantyna do Kościoła. Na podstawie źródeł, które trzeźwo i krytycznie ocenia, przedstawia ks. Broel-Plater, jak cesarz niejednokrotnie przekraczał granice swej kompetencji w sprawach kościelnych, które sam sobie zakreślił nazywając się „episcopus rerum externarum" Kościoła. Przyczyną zbytniego mieszania się w sprawy religji było przekonanie Konstantyna, że opiekując się Kościołem wysłuży sobie od Boga powodzenie w rządach i że tym sposobem utrzyma pokój wewnątrz państwa. Wpływało na to również wygórowane pojęcie o prawach i autorytecie pierwszego chrześcijańskiego cesarza rzymskiego, a równocześnie pewna słabość organizacyjna ówczesnego Kościoła i służalczość biskupów Wschodu. Mimo to źródła nie pozwalają przypisać cesarzowi systematycznej polityki zmierzającej do sprowadzenia Kościoła do roli uległego sojusznika i podnóżka majestatu cesarskiego a z drugiej strony milczą, o zgodzie Kościoła na tę podrzędną rolę, zwłaszcza na soborze Nicejskim.

Ks. Jan Poplatek T. J.

Ks. Dr. T. Mącior P. S. M.: Na gruzach zburzonych ołtarzy. Wydawnictwo Księży Pallotynów. Warszawa 1934, str. 126. Małe 8^0.

Niniejsze dziełko jest zbiorem artykułów, poczęści już publikowanych, które w luźny sposób omawiają rozmaite bolączki

religijnego i społecznego życia doby obecnej. Dotyka autor bardzo różnych tematów: moralność świecka, stosunek rozumu do wiary, wolnomyślicielstwo, socjalizm i komunizm, kwestja rodzinna i kobieca i t. p. Uwagi są wogóle trafne i mogą osiągnąć ten cel, jaki autor im zakreśla, t. j. pobudzić do zastanowienia i do porównania cieniów chwili obecnej z jasnemi czasami panowania chrześcijaństwa, ale cierpią przedewszystkiem na dwa braki. Począwszy od samego tytułu, jest autor zdecydowanym pesymistą co do oceny dzisiejszej doby, a zdaje się nie dostrzegać czy też umyślnie nie pokazywać czytelnikom całego mnóstwa pięknych, pocieszających, budzących nadzieję stron epoki, w której żyć nam przyszło. A powtóre analizy i rozumowania obracają się w kategorjach myślowych tak prostych i mało wycieniowanych, że trafią tylko do umysłowości średnio wykształconych czytelników. Ale być może, że pomimo tych zastrzeżeń nie pozostanie to dziełko bez dobrego owocu.

M. N.

Ks. Fr. Weiser T. J.: Tajemnica Alfreda, str. 81; Piętnastoletni podróżnik, str. 282; Światło gór, str. 146.

Zmarłego niedawno w Ameryce O. Finna T. J., sławnego autora „Przygód urwisza" zastępuje obecnie w Austrji jako wybitny pisarz dla młodzieży O. Franciszek Weiser, który w Wiedniu jest dla sodalicyj gimnazjalnych tem, czem u nas ks. Winkowski. Świeżo ukazały się w polskiem tłumaczeniu trzy jego prace, rozchwytywane przez polską młodzież, co pięknie świadczy zarówno o autorze jak i o czytelnikach.

Pierwsza z nich „Tajemnica Alfreda" nie była całkowitą tajemnicą w Polsce, gdyż młodzież sodalicyjna czytała ją już w miesięczniku „Pod znakiem Marji". Znam wypadek, że czytelnik zupełnie nie przeczulony, sportowiec, skończywszy opowiadanie poświęcone pamięci bohatera rozpłakał się. Wiadomo mi też o wielu bardzo dodatnich skutkach z tej lektury w młodych duszach i sercach.

„Piętnastoletni podróżnik" książka największa i bogato ilustrowana, to zupełnie inny świat i obrazy na obu półkulach, stąd młody czytelnik, nawet o tem nie wiedząc, wiele się z niej uczy. Jest aktualna, bo wkracza w różne kwestje społeczne jak kapitalizmu i niesprawiedliwej konkurencji, przyczem nader sympatyczny młody podróżnik zwycięża po bohatersku ofertę zostania królem nafty, bo marzy, aby w przyszłości zostać królem dobrej katolickiej prasy. Choć szczegóły opowiadania zbyt fantastyczne, a może niekiedy i mało prawdopodobne, jednak może właśnie dlatego działając na młode umysły i potęgując zaciekawienie, zdobywa „Piętnastoletni podróżnik" chętnych czytelników.

Najcenniejszą pod każdym względem książką ks. Weisera jest „Światło gór", gdyż autor w artystyczny sposób umiał w niej

połączyć ideały dobra i piękna, łącząc znajomość duszy dorastającego chłopca. Prędko przez czytelnika pokochany Janek, tyrolczyk, syn idealnie katolickiej rodziny, sportowiec i turysta zjawia się w Wiedniu, gdzie zmuszony jest kolegować z zepsutą komunistyczną młodzieżą, która jednak, jak to często bywa, nie zwycięża Janka, nie dającego się wciągnąć w błoto, lecz on staje się dla wielu apostołem wiary i moralności. Niektórzy z czytelników mają żal do autora, że tak wcześnie każe swemu bohaterowi umierać, lecz może tak było i w rzeczywistości.

W obszernej ocenie „Światła gór", umieszczonej w Kurjerze Warszawskim z d. 30 grudnia, p. Z. Zaleska apeluje przedewszystkiem do matek, aby tę książeczkę wręczały swym synom, lecz zauważyłem, że sami młodzi czytelnicy z pewną satysfakcją polecają swym kolegom tę lekturę. Jeszcze jeden znamienny szczegół muszę tu zanotować mówiąc o dziełach O. Weisera, że czytają go ludzie poważni i wykształceni z tak wielkiem zainteresowaniem i zajęciem, jak niegdyś „W pustyni i puszczy" Sienkiewicza, choć ta powieść była pisana dla młodzieży.

Ks. T. B.

Z literatury rosyjskiej.

Włodzimierz Lidin: O d s t ę p c a.[1])

Znaczenie, rola i właściwe walory powieści Lidina, — choć na rynek księgarski rzucono ją po raz pierwszy przed paru laty jeszcze, wydano już kilkakrotnie i przełożono na szereg obcych języków, — uwydatniają się w całej pełni i uwypuklają należycie dopiero dziś, w dobie triumfu nowych, a ściślej mówiąc — s t a r y c h prądów artystycznych na polu beletrystyki sowieckiej. Tak, s t a r y c h — ze zdziwieniem bowiem i z pewnem zadowoleniem zarazem dostrzegamy u powieściopisarzy sowieckich dnia dzisiejszego dążność do zharmonizowania rewolucyjnej, uniwersalistycznej, marksowsko-proletarjackiej, nowej treści z wyrzekającą się wszelkich ekstrawagancyj, nowatorstwa i rewolucyjności, formą powieściową, nawracającą do najdoskonalszych wzorów, do najlepszych tradycyj beletrystyki starej, „burżuazyjnej"... beletrystyki t y p u k l a s y c z n e g o. Ambicją autora sowieckiego nie jest już eksperymentowanie i szukanie takiej nowej zupełnie formy, któraby, nie mając nic wspólnego z dziedzictwem „zwietrzałej, zgniłej kultury i sztuki burżuazyjnej" — najpełniej i najlepiej odpowiadała wymaganiom społecznej, kolektywistycznej i proletarjackiej ideologji i estetyce budującego się robotniczo-marksowskiego ustroju i jego kultury, — nie, on pragnie tę swoją ideologję, pogłębioną i jak najbardziej udoskonaloną w zakresie dialektycznego

[1]) Władimir Lidin: O t s t u p n i k, roman — 1931, str. 320. Istnieje polski przekład pod zmienionym tytułem „Zbrodnie Cyryla Bezsonowa".

dogmatyzmu — podać w kunsztownej formie plastycznej powieści z całym jej skomplikowanym aparatem kompozycji, techniki, psychologji i stylu... z jej wspaniałą opisowością, porywającą narracją, sugestywnym realizmem i plastyką najsubtelniej indywidualizowanego dialogu... I trzeba przyznać — dzisiejsi powieściopisarze sowieccy osiągają naprawdę świetne rezultaty na tem nowem — a raczej, jak się już powiedziało — starem polu. W utworach ich ostatnio wydanych, nie znajdziemy ani krzty jakiegoś nihilizmu formy, którym tak się entuzjazmują ciążący ku tak zw. „lewicy literackiej" — rewolucyjni, awangardowi krytycy i autorzy zachodnio-europejscy, zapatrzeni na ślepo, w rzekomo dokonywującą się w Rosji Sowieckiej rewolucję form literackich — a nie dostrzegający jeszcze tak fatalnie druzgocącego ich marzenia o triumfach sztuki Nowej... sztuki Jutra, nawrotu beletrystów rosyjskich do klasycznej formy powieści. Z pośród beletrystów tych na jedno z czołowych miejsc wybija się Lidin, właśnie w powieści „Odstępca". W zakresie posługiwania się „burżuazyjną", klasyczną techniką i kompozycją powieściową dochodzi on do takiego artyzmu, że utwór jego naprawdę stwarza iluzję atmosfery powieści angielskiej, francuskiej czy rosyjskiej (w najlepszym stylu utworów Czernyszewskiego, Pisemskiego, Uspienskiego etc.) drugiej połowy XIX wieku. W formy te autor, jak i wszyscy pisarze sowieccy, wkłada treść wychowawczą, propagandową, — propagandę tę jednak podaje tak subtelnie, tak zręcznie, z takiem ogromnem poczuciem umiaru i harmonji różnych elementów w dziele literackiem, że wyczuć ją jest bardzo trudno, trudno podkreślić i oddzielić od walorów czysto artystycznych utworu, co w ogromnym stopniu odróżnia twórczość Lidina od hałaśliwej a niewybrednej agitacji, jaskrawie bijącej w oczy z kart dawnych powieści sowieckich, a nieliczącej się z żadnemi nakazami estetyki beletrystycznej. Treścią powieści są dzieje młodego studenta z prowincji, Cyryla Bezsonowa, — dzieje jego słabej woli i powolnego upadku, ukoronowanego bezmyślną zbrodnią. Dla czytelnika sowieckiego powieść ma przedewszystkiem znaczenie, jako dzwon na trwogę, jako alarm i przestroga, kierowana pod adresem kształcącej się młodzieży. Bezsonow wykoleił się, ponieważ zanadto był marzycielem, a za mało umiał się trzymać w karbach i zmuszać siebie do wytężonej, systematycznej pracy, — zewnętrzne jednak, bezpośrednie przyczyny upadku znajdują się poza nim — są to złe towarzystwa, niewłaściwe otoczenie, demoralizująca dziecię wsi, wychowanka natury — zepsuta atmosfera dużego miasta, spekulacyj handlowych, bohemy artystycznej i: — rzecz zadziwiająca na łamach książki pisarza sowieckiego! — zbyt wielkiej swobody erotycznej... Powieść „Odstępca" nawołuje do oczyszczenia atmosfery moralnej stolicy, jest też zarazem (co charakteryzuje Lidina, jako bojowego komunistę) aktem oskarżenia przeciw N. E. P.-owi (Nowa Polityka Ekonomiczna), t. j. zna-

nemu w dziejach Sowietów okresowi względnej swobody gospodarczej, której towarzyszyło pewne odprężenie na polu urabiania psychiki obywateli Z. S. S. R. według dogmatycznych zasad ideologji i psychologji kolektywistyczno-proletarjackiej. Dla nas „Odstępca" jest ciekawym dokumentem stosunków sowieckich w okresie N. E. P.u i życia młodzieży studjującej. W żadnej, być może, z dotychczasowych powieści sowieckich atmosfera studencka i poetycka nie była uwydatniona tak wiernie, tak realistycznie, a zarazem tak plastycznie. Jest przecież w powieści Lidina coś jeszcze co nas bardzo zainteresuje, zastanowi i zwróci naszą uwagę na pewne dotąd hamowane lub wyszydzane, przekreślone, dziś zaś coraz silniejsze nowe — a raczej znowuż s t a r e — objawy życia emocjalnego w Z. S. S. R. Oto w „Odstępcy" — jakgdyby w typowo „burżuazyjnej" literaturze — ratunek dla bohatera przed ostatecznym upadkiem przychodzi ze strony zgoła (w powieści sowieckiej!) zdawałoby się, nieoczekiwanej... Motorem odrodzenia moralnego jest... miłość!... Miłość ta sama, która Dantemu pozwoliła oglądać Czyściec i Raj... która przemogła nienawiść rodową rodziców Romea i Julji... która uszlachetnia Kmicica i do światła wiary doprowadziła Winicjusza!... W przełomowym momencie życia Cyryla Bezsonowa staje młoda, świetlana, do poświęceń w imię miłości gotowa — postać kobieca, w dzieciństwie jeszcze, pierwszą najczystszą miłością — kochana, a zapomniana w wirze wielkomiejskiego życia, w atmosferze zepsucia... Tego rodzaju bodziec uszlachetniający — bodziec w postaci miłości i to miłości, która zaciążyła nad całem życiem... — to zjawisko niezwykłe w literaturze sowieckiej i jakże bardzo znamienne!... A Lidin nie jest odosobniony w tym swoim nawrocie do gloryfikacji miłości, jako czynnika pozytywnego i uszlachetniającego — widocznie przez całe pokolenie przechodzi fala reakcji przeciw ograniczeniu miłości w życiu ludzkiem do roli wyłącznie aktu fizjologicznego. Gdy w czasie przedstawienia w Moskwie pewnej sztuki jedna z osób działających woła: — Idjotą jest, kto powiedział, że niema miłości! — cała widownia zatrzęsła się od burzy oklasków.

Michał Szołochow; C i c h y D o n.

Po kilkunastu latach prób, poszukiwań, światoburstwa i młodzieńczych wybuchów bezkrytycznego kultu dla mało wartościowych, a hałaśliwie reklamowanych — rzekomo bez reszty proletarjacko-uniwersalnych form literackich i niemniej bezkrytycznej negacji artystycznego dziedzictwa kultury „burżuazyjnej" — wchodzi powieść sowiecka w okres wieku męskiego. Cechuje ją z jednej strony pogłębienie rewolucyjno-marksowskiej ideologji, utwierdzenie się w wierze w nieomylność światopoglądu socjalistycznego i materjalistycznego, przeświadczenie co do niewątpliwej wartości ustroju klasowego, kolektywistycznego. Wyzbyta z młodzieńczego tupetu, hałaśliwości i ślepego fanatyzmu literatury lat ubiegłych —

nowa powieść szczerze, bez żadnej maski i pozy, wierzy w swą doniosłą rolę w dziele budowy nowej marksowskiej kultury i w tem tylko widzi swe cele. Cele te jednak osiągnąć pragnie drogą rzetelnej, sumiennej pracy artystycznej i w ten sposób, działając z jednej strony, jako krzewicielka i głosicielka wyznawanej przez się ideologji polityczno-społecznej, gospodarczej i kulturalnej — z drugiej, częstokroć nieświadomie, rzuca podwaliny odrodzenia literatury, sięgając — jak już się wspomniało przy omawianiu powieści Lidina — do skarbca tradycyj i dziedzictwa sztuki powieściopisarskiej lat ubiegłych. Nowi powieściopisarze sowieccy, wyrośli w atmosferze rewolucji bolszewickiej i jej dzieła, przepojeni duchem marksizmu i nie znający innego świata, ani światopoglądu, ani o znajomość taką — o sympatjach i mowy być nie może — nie podejrzani — nie potrzebują ciągle (w przeciwieństwie do pisarzy starszych, w przygniatającej części inteligentów, „burżujów" — „nawróconych na marksizm" lub nawrócenie ze strachu lub dla zysku udających) myśleć o tem, by broń Boże, nie wydać się nieprawomyślnymi... by nie zatracić ani na chwilę gestu i maski prawdziwego marksisty... Toteż atmosfera nowej powieści jest o wiele szczersza i bardziej naturalna od tej, jaka panowała w beletrystyce Z. S. S. R. przed paru laty jeszcze. Przesiąknięty duchem i ideologją komunistyczną powieściopisarz odważnie sięga i po tematy „nieprawomyślne": jego one nie zepsują, nie przerobią na „kontr-rewolucjonistę", a rozszerzą krąg zainteresowań, dadzą szerokie pole do operowania materjałem porównawczym, uprawdopodobnią odtwarzany artystycznie obraz życia i walki o nowy ustrój, nową kulturę... Toteż najmłodsi autorzy bez najmniejszych obaw o możliwość jakichś szykan czy represyj — co więcej, pewni, że to w niczem nie naruszy ich sławy, jako bojowników komunizmu — chętnie poruszają na kartach swych książek problemy i tematy, których tknąć nie śmiał — w obawie przed posądzeniem o „kontr-rewolucyjność — pisarz-inteligent z grupy „poputczików" t. j. sympatyków reżimu sowieckiego, rekrutujących się z przedwojennych sfer literackich, tolerowanych jedynie przez rząd komunistyczny. Dlatego nierzadko w najbardziej prawomyślnej, najchętniej czytanej, najgoręcej zalecanej przez władze — powieści sowieckiej ostatnich czasów — znajdziemy pozytywne typy wrogów rewolucji, wierny obraz okrucieństw bolszewickich czy w tonie beznamiętnego objektywizmu, a nawet pewnej sympatji odtwarzane życie, kulturę i psychikę świata przedrewolucyjnego. Rozmiłowanie się w prastarych tradycjach ludu kozackiego, chętne odtwarzanie wszystkich stron konserwatywnie zabarwionego życia stanic i chutorów kozackich nad Donem, niecofanie się przed uwydatnianiem pozytywnych, sympatycznych stron charakteru „wrogiej klasy — panów, ziemian, oficerów" — nie przeszkadza to wszystko wcale Michałowi Szołochowowi być jednym z najbardziej popularnych, największą ilość

wydań osiągającym i najprawowierniejszym zarazem z pisarzy sowieckich. Powieść jego p. t. „Cichy Don" to wysoce artystyczne, niezwykle sugestywne swym realizmem i plastycznością — odtworzenie bytu, stosunków, kultury i psychiki sfery, z której sam wyszedł — Wojska Dońskiego, kozaków, korzystających od niepamiętnych czasów ze specjalnych przywilejów w zakresie administracji, dosyć luźnie związanej z biurokratycznym aparatem imperjum rosyjskiego, — w dodatku starannie pielęgnujących swą plemienną odrębność od reszty narodu rosyjskiego, tem niemniej gorąco przywiązanych do swych wojskowych, rycerskich niemal tradycyj poczucia obowiązku i wierności wobec caratu. Cały ten tradycjonalizm kozaków, to rycerskie poczucie obowiązku wobec „imperjalistycznej, despotycznej" władzy odmalowuje Szołochow z taką drobiazgową starannością i wiernością, z takim objektywizmem i taką swobodą, że wierzyć się wprost nie chce, że to pisze autor sowiecki, wyznawca dogmatycznej wiary marksistycznej i klasowej. Poznajemy nie mające w sobie nic papierowego, nic sztucznego — buchające wprost życiem niezliczone postacie świata kozackiego od bezdomnych i bezrolnych — poprzez średnich gospodarzy, kułaków, i młynarzy kupców — do właścicieli ziemskich — również kozaków... od kozaków — analfabetów do studentów uniwersytetu... od szeregowców, „uriadników" i wachmistrzów — do wykwintnych rotmistrzów gwardji, atamanów, generałów... Wszystko to żyje życiem własnem, prawdziwem, takiem, jakie było naprawdę — czytelnik zaczyna odnosić wrażenie, że autorowi o wiele bardziej chodzi o odtworzenie rzeczywistości, niż o spełnienie swojego obowiązku, jako komunistycznego pisarza... Ale tak się tylko wydaje: Szołochow, artysta wielkiej miary, niedostrzegalnie, subtelnie, ale sugestywnie przeprowadza poprzez objektywną, epicką treść — nutę klasową, która odezwie się też raz w formie zjadliwej satyry na dawny reżim, czy rubasznej groteski, a kiedy indziej w formie objektywnej niby beznamiętnie epickiej relacji faktu uwiedzenia służącej — kozaczki przez ziemiańskiego syna — oficera. Poprzez całą powieść w wysoce artystyczny, niewidoczny sposób przygotowuje autor w świadomości czytelników przekonanie o konieczności przewrotu, rewolucji, zrzucenia dotychczasowego systemu rządów — i rewolucjonizm ten, nie brutalnie, nie hałaśliwie agitacyjnie, ale z wielką siłą artyzmu sugerujący konieczność takiego, a nie innego rozwiązania — uderza z potężną siłą w samym finale powieści, gdy przybywający na urlop kozak batem mści się na oficerze za krzywdę, jakiej od niego doznał.

„Cichy Don" wysuwa Szołochowa na czoło najwybitniejszych rosyjskich powieściopisarzy współczesnych, — jako artysta — epik nie ma on sobie między nimi równych. Powieść o kozakach predysponuje go na twórcę wielkiego dzieła epickiego, choć pewne elementy — właśnie typowo epickie — szwankują u niego silnie, jak np. opis, załamujący się raz po raz naskutek nieumiejętnie,

a uporczywie stosowanej manjery liryzowania. W ten sposób nie udało się autorowi i odtworzenie punktu centralnego powieści w zakresie opisowości — odtworzenie uroku czy grozy żywiołu dlań najważniejszego — rzeki: samego Donu.

Michał Szołochow: Z o r a n y u g ó r.[1])

Powieść pod powyższym tytułem jest wspaniałem arcydziełem sztuki powieściopisarskiej. Jest to nietylko olbrzymi sukces rasowego epickiego talentu Szołochowa, nietylko wielki wyczyn literatury sowieckiej... ba, literatury rosyjskiej — jest to naprawdę wielki triumf epiki w dziejach piśmiennictwa świata... epiki, prawie zupełnie wykreślonej z szeregu form artystycznych uprawianych i lubianych przez naszą epokę. Wszystkie te zadatki jakie zapowiadał „Cichy Don" — rozwinęły się potężnie w „Zoranym ugorze". Literatura sowiecka może nareszcie pochlubić się utworem literackim, który będąc bez reszty komunistycznym, propagandowym, idealnie prawomyślnym w zakresie socjalistycznego i materjalistycznego światopoglądu politycznego i gospodarczego — jest zarazem dziełem sztuki wysokiej klasy, zostawiającem daleko w tyle poza sobą wszystko, co na tem polu stworzyła powieść rosyjska epoki bolszewizmu.

Tematem powieści — w Sowietach niezwykle emocjonującym, aktualnym, niezmiernie ważnym i żywym, dla nas zaś obcym zupełnie, dalekim, egzotycznym niemal i niekoniecznie sympatycznym i odpowiadającym naszym gustom i poglądom — jest kolektywizacja gospodarstw rolnych. A więc walka z własnością prywatną, wprowadzenie w czyn komunistycznego ideału wspólnoty!... Otóż temat ten, tylokrotnie oklepany na łamach prasy i nieraz już poruszany przez beletrystykę sowiecką dostawszy się pod pióro czarującego, potężnego, sugestywnego talentu Szołochowa — przetwarza się w treść tak bogatą i ciekawą, tak żywą i porywającą i intrygująca, że nietylko czyta się książkę jednym tchem, ale czytelnik — zupełnie obojętny, a nawet wrogo nastawiony wobec reżimu sowieckiego — raz po raz w ciągu czytania ze zdziwieniem łapie siebie na fakcie wzrastających sympatyj do bojowników o przeprowadzenie kolektywizacji i wbrew woli życzy im zwycięstwa, tak samo, jak przedwojenny czytelnik rosyjski, patrjota, nie lubiący Polaków, a uważający Chmielnickiego za narodowego rosyjskiego bohatera w walce o oswobodzenie Małorosji — sam nie wiedząc dlaczego, czytając „Ogniem i mieczem" życzył zwycięstwa pod Zbarażem Jeremiemu i cieszył się, że kniaziówna uciekła od kozaka (a więc „ruskiego") Bohuna i połączyła się ze Skrzetuskim!... Jak tam talent i sztuka Sienkiewicza, tak tu oddziałują zdolności twórcze Szołochowa. „Zorany ugór" — pomijając szereg zalet czysto artystycznych,

[1]) Dosłownie: Podniesiony ugór. Michał Szołochow: P o d n i a t a j e c e l i n a, roman — 2 tomy: tom I — 1932, str. 204; tom II — 1933, str. 170.

a nie mając zarazem nic wspólnego z sensacyjnym typem powieści — tem przedewszystkiem wyróżnia się korzystnie na tle nietylko czysto sowieckiej, ale być może — całej współczesnej literatury, że porywa swą treścią, zmusza do przeżywania jej wraz z bohaterami, do żywego brania udziału w ich pracach, walkach, triumfach, upadkach i tragedjach. A przecież tło powieści mało ciekawe i jakże mało barwne i niepoetyczne: chłopi-kozacy, biedacy, działacze-komuniści — chłopi lub robotnicy... I sama walka o kołchozy, polegająca na użeraniu się z chłopami lub biciu się z babami — jakże mało romantyczna, mało efektowna. To zaś, że powieść bawi, wzrusza i porywa — mimo zupełnej nieefektowności tła i mimo braku czynnika emocjonalnego, przejęcia się aktualnością tematu u czytelnika niesowieckiego — jest bezsprzecznie wyłączną zasługą olbrzymiego talentu narratorskiego i wielkiej skali artyzmu Szołochowa. Obok powieści historycznych Sienkiewicza jest „Zorany ugór" najwybitniejszem chyba osiągnięciem epiki w literaturze nowoczesnej.

I nie należy myśleć, że Szołochow, propagując w swej powieści pewien ideał społeczny i gospodarczy, ułatwiał sobie zadanie, posługując się obficie środkami agitacyjnemi. Nie — on nietylko nie krzyczy na kartach swej książki o szalonej radości, jaka ogarnęła chłopów, gdy im polecono tworzyć kołchozy, — przeciwnie odtwarza całą uporczywą walkę, staczaną z wrogami kolektywizacji gospodarstw, — i co więcej, rozumie tych ludzi, nawet z nimi współczuje, uwypukla właściwy każdej psychice ludzkiej instynkt własności i płynący zeń bunt przeciw wyrzeczeniu się tej własności. Bynajmniej nie w czarnych barwach maluje tych opornych — a są tam między nimi i komuniści szczerzy, entuzjaści władzy sowieckiej i jej obrońcy w latach wojny domowej. Żywą też i prawdziwą, i bynajmniej nie odpychającą jest postać głównego kontrrewolucjonisty — oficera Połowcewa, którego przywiązanie do starego świata i nienawiść do bolszewizmu umie Szołochow zrozumieć i wytłumaczyć. Bohaterowie zaś powieści — działacze komunistyczni: Nagulnow, Majdannikow i postać centralna sztuki: robotnik Dawydow wcale nie są pozbawieni wad, słabości, śmieszności; autor raz po raz wytyka ich błędy w pracy społecznej, wynikające, z małego opanowania lub nieprzemyślenia całokształtu zagadnień, związanych z tworzeniem kołchozów. A i zakończenie Szołochow dał wcale nieszablonowe niełatwe, nietriumfalne. Przeciwnie, powieść narazie (może będzie ciąg dalszy, bo jak wszędzie teraz — pisarze w Rosji lubują się w cyklach powieściowych) kończy się upadkiem sprawy kolektywizacji, buntem chłopów, zabiciem Nagulnowa; skatowany zaś przez kobiety, Dawydow staje do dalszej pracy, zaczyna wszystko od początku...

Przecież i tak subtelny pisarz, jak Szołochow, nie mógł się wyrzec uprawiania na łamach swej powieści propagandy antyreli-

gijnej, stosując przytem bardzo niewybredne — a co najgłówniejsze — zupełnie nieprzekonywujące środki. W obronie pisarza możnaby powiedzieć, że to przecież mówi nie on, tylko jedna z postaci — młody komsomolec, którego słowa Szołochow odtwarza z plastyką i beznamiętną bezstronnością epika.

Jak i w „Cichym Donie", tak i w „Zoranym ugorze" najsłabszą stroną talentu epickiego Szołochowa okazuje się liryzująca wciąż opisowość. Triumf utworu par excellence epickiego, jakim bezsprzecznie jest omówiona powieść, pozwala wysnuwać pewne dalej idące wnioski! Czy zwycięstwo epiki, zazwyczaj silnie związanej z duchem narodu, wśród którego powstaje, i operującej pewnemi bezwzględnemi, objektywnemi i niezależnemi od wpływów postronnych — walorami i środkami czysto artystycznemi... zwycięstwo, odniesione w kraju, gdzie tak bardzo niszczy się wszelkie pierwiastki ducha i kultury narodowej, — i gdzie sztukę tak bezwzględnie podporządkowuje się dogmatowi pozaartystycznemu — nie świadczy o bliskiem odrodzeniu epiki wogóle w całej literaturze świata?

M. A. Ałdanow: Jaskinia.[1])

Świeżo wydana powieść znakomitego pisarza emigracyjnego — zapowiadany dawno ciąg dalszy „Klucza" i „Ucieczki"[2]) — jest pewnego rodzaju niespodzianką dla czytelników. Wprawdzie już wtedy, gdy w Polsce jeszcze nie śniło się nikomu o pisaniu i wydawaniu tak modnej dziś powieści cyklicznej — Ałdanow wydawał czterotomowy cykl „Myśliciela" — nie spodziewaliśmy się jednak, że „Jaskinię", trzecią część cyklu — podzieli jeszcze na dwie części (analogicznie zresztą do tego, co u nas zrobiła Marja Dąbrowska, dzieląc III-cią część „Nocy i dni" — „Miłość" znowu na 2 części). W ten sposób musimy jeszcze czas dłuższy czekać na ostateczny rozrachunek autora z losami bohaterów jego powieści, na zakończenie ich dziejów w ten czy inny sposób. W pierwszej części „Jaskini" żegnamy się tylko na zawsze z przepyszną postacią mecenasa Kremienieckiego, umierającego po latach chwały i zamożności — na wygnaniu, w niedostatku — na cukrzycę. Szybko też zdaje się mijać miłość młodego małżeństwa: Clarwille'a i Musi, dawny zaś szef policji petersburskiej — Fiedosjew wpada w mistycyzm. Reprezentujący światopogląd i myśli autora, chemik Braun, nieustraszony kontr-rewolucjonista, Rosjanin z duszą twardego Niemca — wpada w pesymizm. I jest z czego stać się pesymistą. Pamiętamy, że Braun dlatego uciekł z opanowanej przez teror bolszewicki Rosji do Zachodniej Europy,

[1]) M. A. Ałdanow: Pieszczera, roman — Berlin 1934. część pierwsza — str. 280. Ukazał się już przekład polski Tadeusza Wagnera — wydawnictwo J. Przeworskiego.

[2]) Omówionych w *Przegl. Powsz.* — listopad 1933.

ponieważ wierzył, że „tam jedynie są jeszcze ostatnie jaskinie, gdzie ostatni wolni, kulturalni ludzie mogą się schronić przed rozszalałą bestją"... I czemże się okazały te jaskinie? Gniazdem występków, zgniłej atmosfery, brudów, kłamstwa i oszustw... Powieść „Jaskinia" jest gorzką, chwilami na akt oskarżenia wyglądającą — satyrą na Europę powojenną, na zbutwiały ustrój społeczny, przedewszystkiem zaś na rozszalały kult pieniądza. Najbardziej jednak smaga Ałdanow biczem ironji i szyderstwa zachodnio-europejskich socjalistów — „sytych, zawsze bezpiecznych eleganckich panów, zdaleka zachłystujących się od zachwytu nad eksperymentem bolszewickim". W powieści tej wyprowadza autor przepyszną figurę jednego z przywódców socjalistycznych tego typu: zamożnego, wykwintnego, wpływowego „towarzysza" Serizier.

Pesymizm, jaki ogarnia autora rosyjskiego na widok tego, co się dzieje w Europie zachodniej na tle potworności dokonywujących się „dla dobra przyszłych pokoleń" w Rosji — sprawia, że sam Ałdanów, wielki entuzjasta demokracji i liberalizmu — ustami Brauna zapowiada koniec dotychczasowego systemu politycznego i kulturalnego:

— Nasze przedstawienie było i skończyło się. Wreszcie i to należy dodać: homo sapiens jest zdemoralizowany swobodną egzystencją od dwóch czy trzech pokoleń. Do tego czasu nie istniała wolność na świecie. I znowu nie będzie istniała. Żyło się przecież już w ten sposób trzy tysiące lat.

Pod względem artystycznym „Jaskinia" — to raczej już pewna dekadencja wielkiego talentu Ałdanowa. Jest ona znacznie słabsza od „Klucza" i „Ucieczki", że nie wspomnimy o powieściach z epoki rewolucji francuskiej. Autor chciał w formie powieściowej odtworzyć kilka wybitnych momentów dziejowych: fragment konferencji wersalskiej, rewolucję „spartakowców" w Niemczech — nie udało mu się to jednak; odpowiednie miejsca o wiele lepiej się przedstawiają we „Współczesnych", gdzie je podaje w formie feljetonu politycznego. Jedynie scena — gdy delegaci Niemiec udają się na posiedzenie konferencji pokojowej — świadczy, że wyszła ze szkoły twórcy wstrząsających dramatyzmem scen historycznych. Czaruje natomiast w „Jaskini", jak i w dawniejszych utworach Ałdanowa — jego inteligentny, subtelny dowcip, ironja, satyra, że weźmiemy choć takie np. próbki:

— Sprawy rosyjskie znużyły go („towarzysza" Serizier) w ciągu ostatnich dwu lat, naprzykrzyły mu się — jednym trzeba było wyznawać z westchnieniem „jakież to ciężkie i smutne rzeczy!", innym zaś: — o, tak, interesujący eksperyment!....

albo:

— W Monachjum panował czerwony dyktator Kurt Eisner, ale go już wyprzedzali Rosjanie: *Lewien* i *Lewina*,

którzy z właściwą Słowianom marzycielskością i fanatyzmem etc... etc...
Czekamy na drugą część „Jaskini".

Teodor Parnicki.

Notatki bibljograficzne.

Bibljoteka Wieczornicowa. Poznań, nakład. Spółki Akc. „Ostoja".

Jedno z najpożyteczniejszych wydawnictw dla użytku młodzieży, liczące już blisko 40 tomików, a zawierające w każdym z nich gotowy i bogaty materjał do poranków, wieczornic czy przedstawień. Z nadesłanych nam ostatnio wspomnieć wypada zbiory: Marja Ojerzyńska: *Baśnie i czary* (1·40 zł.) zawiera śpiewy, deklamacje, fragmenty sceniczne i odczyt na temat różnych baśni legend, opracowane na role żeńskie. Radom: *Dobry wieczór*, rewja na role żeńskie (0·90 zł.) z dobrym programem na wesoły wieczór. Eremus: *Tajemnica Odkupienia* (2·10 zł.). wieczornica religijna, odpowiednia na obchody Wielkopostne, zawiera m. i. dobry odczyt o Odkupieniu. X. Jan Zieja: *Opowieść Pasyjna* (1·10 zł.), jest pomysłem nowym, polegającym na zespołowem czytaniu Ewangelji, przeplatanem śpiewem chóralnym. Tematem jest Męka Zbawicielela. Rzecz opracowana dla zespołów męskich i żeńskich.

Gwido Trzywdar-Rakowski: Ukrzyżuj Go! Misterjum Wielkopostne w 3 aktach z prologiem. Poznań 1934, Spółka Akc. „Ostoja". (1 zł.)

Umiejętnie ujęte sceny Męki Pańskiej, które dzięki prostocie scenarjusza, dekoracji i kostjumów mogą być przedstawione nawet w najskromniejszych warunkach.

E. Ołdakowski: Kółko oszczędności w SMP. Poznań 1934, Spółka Akc. „Ostoja". Str. 47. (60 gr.).

Praktyczne wskazówki, jak zorganizować kółka oszczędności i jak je prowadzić, oraz jak wyglądać powinna praca samej kasy (opis i wzory tabeli i rachunków).

Żywe słowo. Materjały i dyspozycje do wykładów, pogadanek i dyskusyj, wyd. pod redakcją ks. W. Klimkiewicza. Poznań 1934, Spółka Akc. „Ostoja".

Bardzo pożyteczne wydawnictwo, gdyż na 4 stronach podaje materjał i źródła do przemówień na różne tematy, a dzięki niskiej cenie (15 gr. każdy numer) są dostępne dla każdego. Ostatnie numery 5—24 obracają się, stosownie do wskazań Episkopatu, około tematów dotyczących I-go przykazania i walki z nowoczesnem pogaństwem.

O. Stan. Kubista: K r z y ż i s ł o ń c e. Dramat misyjny w 5 aktach. Górna Grupa 1933, Wyd. Misjonarzy Słowa Bożego. Str. 100. (1 zł.).

Tło dramatu stanowią ostatnie dni państwa Inków za czasów inwazji hiszpańskiej, przedstawiającego walkę Krzyża z kultem słońca. Rzecz jest podana z życiem i napięciem; dla ułatwienia odtworzenia niektórych scen, dodano kilka ilustracyj.

L e L y s d e M a r i e. Sainte Bernadette Soubirous. Par l'Auteur de la „Confidente de l'Immaculée". Maison-Mére des Soeurs de la Charité de Nevers. Str. 115.

Zwięzły, ale bardzo treściwy i miły życiorys niedawno wyniesionej na ołtarze, przez Najśw. Pannę Marję tak uprzywilejowanej Bernadetty Soubirous. Autor stara się przytaczać częściej słowa samej Świętej, zwłaszcza przy szczegółowym opisie objawień w Lourdes. Kilka ilustracyj zdobi książkę.

Kaźmira Berkanówna: O c o c h o d z i? Kobieta w dobie kryzysu. Poznań 1934. Str. 80.

Broszura powyższa poświęcona jest kobiecie dzisiejszej, w dobie kryzysu duchowego, moralnego. W szeregu treściwych rozdziałów wskazuje kobiecie, jaką powinna być w różnych pozycjach życia rodzinnego, społecznego i zawodowego. Że wskazówki te są owiane najlepszym duchem, wie każdy, kto zna inne pisma autorki. Wolelibyśmy tylko widzieć mniej pesymizmu w poglądach na położenie kobiety i stosunek mężczyzny do niej; kobieta mogła „być sobą" niemniej dawniej niż obecnie.

Gustaw Morcinek: G w i a z d y w s t u d n i. Powieść dla młodzieży. Z ilustracjami W. Świerczyńskiego. Poznań 1934. Księgarnia św. Wojciecha. Str. 297.

Tłem książki powyższej jest Śląsk, największy ośrodek przemysłu w Polsce, dotknięty dziś klęską bezrobocia. Autor maluje ciężkie położenie ludności tamtejszej, opisuje, jak ona sobie radzi, co robi młodzież. Znając dobrze te strony, daje autor czytelnikowi realny obraz tej dzielnicy, a choć nie ukrywa trudnego jej położenia, nie wpada wszakże w pesymizm, lecz spogląda z nadzieją w przyszłość.

Stanisław Ochocki: W j a s n y m d o m u. Powieść dla młodzieży. Ilustracje Ireny Szubert-Prądzyńskiej. Poznań 1934. Księgarnia św. Wojciecha. Str. 259.

Piękny, jasny obraz życia rodzinnego, które mimo dających się odczuć następstw kryzysu płynie pogodnie dzięki harmonji między rodzicami i dziećmi. Na tle dzisiejszych, przykrych nieraz stosunków rodzinnych, utwór ten odbija tem silniej i daje młodym czytelnikom odczuć szczęście prawdziwe ludzi, którzy starają się być wiernymi Bogu i Ojczyźnie.

Jadwiga Roguska-Cybulska: Tajemnica Tatr. Powieść z przedmową prof. W. Goetla. Ilustracje Jana Gąsienicy-Szostaka. Poznań 1934. Księgarnia św. Wojciecha. Str. 318.

Autorka zna doskonale i kocha Tatry, brała czynny udział w zdobywaniu ich szczytów. Rozmiłowana w nich pragnie uczucia swe przelać na czytelników, roztacza przed nimi piękno Tatr i rozchyla ich „tajemnicę".

Zofja Elfz: Godzina Anielska. Opowiadania o ulubionych Świętych. Tłum. L. Schechtlówna. Z 72 wycinankami Poznań 1934. Księgarnia św. Wojciecha. Str. 186.

Opowiadania z życia Świętych więcej znanych, jak św. Tarzycjusz, Franciszek, Elżbieta, Teresa od Dziec. Jezus, Bernadetta Soubirous i t. d. Rozpoczynają się one od zdarzeń, w których biorą udział dzieci, będące przyszłymi Świętymi lub ich czcicielami. Ten sposób ujęcia i liczne ilustracje czynią tę książkę szczególnie zajmującą i godną polecenia dla młodzieży.

Stanisław Jachowicz: Wiersze i bajki. Zebrała S. Marciszewska-Posadzowa. Ilustracje Z. Stanisławskiej. Wyd. 2. Poznań 1934, Księg. św. Wojciecha. Str. 213.

Mimo zalewu nowych rzeczy, cieszą się bajki i wiersze Jachowicza niesłabnącem powodzeniem u dzieci, czego dowodem jest choćby drugie wydanie niniejszego zbioru. Ze względu na poziom moralny i umiejętność wprowadzania dziecka w obowiązki życiowe zasługuje on na dalsze rozpowszechnienie.

Ryszard Jodłowski: Ping-Pong. Warszawa 1934, Główna Księgarnia Wojskowa. Str. 27.

Tom 29-y Bibljoteczki Sportowej, wydawanej przez Gł. Księgarnię Wojskową, poświęcony jest tennisowi stołowemu „Ping-Pong". Sport ten pokojowy, rozpowszechniony silnie zagranicą, posiada cenne zalety kształcące i rozrywkowe, a da się uprawiać w każdem mieszkaniu. Autor omawia zasady i technikę tej gry, przybory potrzebne, turnieje i trening; zrozumienie jego wskazówek ułatwiają ilustracje.

Oprócz tego nadesłano do Redakcji:

Nakł. Księgarni Św. Wojciecha, Poznań:

F. Kieffer T. M.: Autorytet w wychowaniu domowem i szkolnem. Przekład K. Bobrowskiej. Str. XV+307.

Armand Palacio Valdes: Grzesznica święta. (Z Legendy Złotej). Powieść. Przekład Anny Szottowej. Str. 256.

Zofja Kossak-Szczucka: Pątniczym szlakiem. Wrażenia z pielgrzymki. Str. 247.

Ks. Dr. Aleksander Żychliński: Wtajemniczenie w umiejętność Świętych. Praktyczne wskazówki dla życia wewnętrznego, 16⁰, str. 149.

Wanda Miłaszewska: Trzecia siostra. Powieść. Str. 321.
Ks. Bronisław Gładysz: Hymny Brewjarza Rzymskiego oraz Patronału Polskiego. Przekład i objaśnienia. Str. 320.

Nakładem różnych.

S. J. Imber: Pieśń i dusza Oskara Wilde'a. Z przedmową prof. Romana Dyboskiego. Warszawa 1934, Gebethner i Wolff. Str. 123.
Paul Bayart: L'Action Liturgique. Essai de directoire. Bibliographie rédigée par Pierre Maranget. Paris 1933, Bloud & Gay. Str. 247.
Mieczysław Jarosławski: Icek i Jacek na morzu. Powieść. Miejsce Piastowe 1933, T-stwo św. Michała Arch. Str. 285.
Encyklika Leona XIII *Providentissimus Deus*, o studjach biblijnych. Z przedmową Prof. Ks. J. Archutowskiego. Kraków 1934, Koło Biblistów U. J. Str. 55.
Edward Krasiński: O Radziejowicach i ich gościach niektórych (ze wspomnień o Sienkiewiczu). Warszawa 1934, Dom Książki Polskiej. Str. 56 z ilustr.
Michał Ochorowicz: Utopiony księżyc. (Poezje). Warszawa 1934. Str. 56.
Droga Krzyżowa słowami Pisma Św. Nakł. Stowarz. Matki B. Dobrej Rady (Kuźnice, p. Zakopane; 30 gr.). In 16°, str. 24.
R. P. Charmot S. J.: Esquisse d'une Pédagogie Familiale. Paris 1933, Éditions Spes. Str. 365.
Le Désarmement Moral et La Pensée Chrétienne. Conférences de la IV Semaine Catholique Internationale de Genève 1932. Tamże, 1933. Str. 275.
Ign. Chrzanowski: Henryk Sienkiewicz, Szkic literacki. Lwów 1933. Zakład Nar. Im. Ossolińskich. Str. 19.
Ks. Władysław Budzik: Wybór z Pisma Św. T. I.: Stare Przymierze; T. II: Nowe Przymierze. Miejsce Piastowe 1934, nakł. autora. Str. 258+254 z mapą i licznemi ilustr.
Ks. Dr. Władysław Padacz: Obowiązki kapłańskie w ustawodawstwie synodalnem w Polsce odrodzonej. Warszawa 1934. Str. 41.
Dr. Emmanuel Kern: Das Tugendsystem des heil. Bernhard von Clairvaux. Freiburg im Breisg. 1933, Herder & Co. Str. XVI+98.
Adama Mickiewicza Dzieła wszystkie. T. VI. Pisma prozaiczne polskie; część 2. (Wyd. Sejmowe). Warszawa 1933, nakł. Skarbu Rzpltej Polskiej (Kasa Im. Mianowskiego). Str. 605.
Michał Choromański: Opowiadania dwuznaczne. Warszawa, Gebethner i Wolff. Str. 259.
François Mauriac: Powrót do Boga. Powieść (tłum. z franc.). Warszawa 1934, Księgarnia Popularna. Str. 220.
Dr. Ludwig Hesse: Die letzten Tausend Jahre. Kulturgeschichtliche Tabellen. Potsdam, Müller & J. Kiepenheuer. Str. 252.
Enrico Rose S. J.: Primizie di Martiri dell'America Latina. BB. R. Gonzalez, A. Rodriguez e G. d. Castillo. Roma 1934. Str. 216. z ilustr.
Stanisław Helsztyński: Kohelet. Poznań 1934. Str. 58.
G. Constant: Le Réveil Religieux en France au début du XX siècle. (Odbitka) Louvain 1933. Str. 77.
Tenże: La Chute de Somerset et l'Elévation de Warwick. (Odbitka) Paris 1933. Str. 35.
Ks. Konstanty Michalski: Ochrona przyrody w regułach i konstytucjach zakonnych. Str. 15.
Dr. Bernhard Stasiewski: Untersuchungen über drei Quellen zur ältesten Geschichte und Kirchengeschichte Polens. Breslau 1933, Müller & Seiffert. Str. XX+178.

Henryk Romanowski: Filozofja cywilizacji. Prawa realne cywilizacji, jej ideały, typy i pochód. Warszawa 1934, Wyd. Ks. Pallotynów. str. 440.

Stanisław Szanter: Odrodzenie cywilizacji. Część I: Likwidacja miast. Wilno 1934. Str. 26.

Wacław Sieroszewski: Ol-Soni Kisań. Poznań 1934, *Dziennik Poznański.* Str. 187.

Ks. Nikodem L. Cieszyński: Roczniki Katolickie na rok 1934. Poznań 1934. Str. XII+508.

Ks. Dr. A. Borowski: Zagadnienie miłości ojczyzny czy sprawiedliwości społeczno-państwowej w drugiem kazaniu sejmowem ks. Piotra Skargi. (Odbitka) Włocławek 1933. Str. 22.

W. H. Edwards: Paul der Dritte, oder die geistliche Gegenreformation. Leipzig 1933, Jakób Hegner. Str. 282.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła.

Wielkie wypadki w Austrji, ich geneza i właściwe znaczenie. — Zbiorowy list Episkopatu Polskiego.

Przez kilka ostatnich tygodni oczy całej Europy zwrócone były na małą republikę podalpejską. Dokonywujące się tam wydarzenia śledzili jedni z niekłamaną sympatją, drudzy z irytacją, dochodzącą do paroksyzmów złości i nienawiści, trzeci, i bodaj najliczniejsi, nie mogli wyrobić sobie objektywnego zdania, wobec sprzecznych, nietylko oświetleń samych faktów, ale nawet reportaży o historycznym ich przebiegu.

Wielkie, niebezpieczne chwile Związku austrjackich krajów jeszcze się nie skończyły i jeszcze nie jest uporządkowany cały materjał do skreślenia dokładnego obrazu dokonanego przewrotu. Ale znaczenie jego ideowe i religijne zaczyna rysować się już z całą jasnością. I znaczenie to trzeba podnosić, bo jest ono bardzo ściśle związane z wielkiemi interesami Kościoła i wiary; trzeba podnosić tem bardziej, że cała kampanja kłamstw i oszczerstw usiłuje zmylić w tej mierze opinję publiczną.

By podmalować całe tło wielkiego konfliktu, musimy sięgnąć nieco wstecz i choć kilku rysami naszkicować rozwój stosunków religijnych Wiednia i tej grupy krajów, której on jest, nieproporcjonalnie wielką, głową. Chociaż ludność całego austrjackiego Związku, nawet poza przysłowionym Tyrolem i Vorarlbergiem, była i jest w znacznej większości zdecydowanie katolicka, stało się z różnych powodów, głównie dzięki demoralizującej atmosferze ostatnich czasów monarchji, że w tem, zasadniczo wiernem Kościołowi, społeczeństwie zbierały się, zwłaszcza w ostatniem półwieczu, jakby wody zaskórne wrogich chrześcijaństwu kierunków. Należał do nich najpierw specyficznie wiedeński liberalizm,

o silnem żydowskiem zabarwieniu, grupujący się przedewszystkiem około fatalnej ideowo *Neue Freie Presse*; powtóre od lat mniejwięcej ośmdziesiątych zaczął gwałtownie wzmagać się socjalizm, który po upadku monarchji, na krótki czas zdobył sobie rządy kraju, a na lat prawie piętnaście, aż do ostatnich wypadków, zarząd miasta Wiednia i silne pozycje po innych miastach, szczególnie w Grazu i Linzu; wreszcie utworzył się, chociaż niezbyt liczny i niebardzo ruchliwy, obóz komunistyczny, ideowo i genetycznie spokrewniony z węgierskim bolszewizmem Beli Kuna. Wśród wszystkich tych trzech stronnictw zrobiła na dwa zawody wielkie spustoszenia zewnętrzna propaganda antyreligijna, występująca przed wojną pod znanem hasłem *Los von Rom*, a po wojennym przewrocie, jako zdecydowany, wojujący ateizm. Skutkiem tej propagandy odpadło od chrześcijaństwa bardzo wielu, których trzebaby liczyć może na kilkaset tysięcy.

Nakoniec w ciągu trzech lat ostatnich zaczęła bardzo silnie wzrastać liczba zwolenników hitlerowskiej swastyki. Zapewne większość narodowych socjalistów austrjackich nie przyjmuje jeszcze wszystkich religijnych konsekwencyj nowej niemieckiej ewangelji, ale w każdym razie wzmaganie się tego kierunku, szczególnie wśród młodzieży, jest objawem wysoce niepokojącym. Jeśli zestawi się liczbę głosów, którą otrzymała lista „Nazi" przy wyborach do Landtagów austrjackich w latach 1930 i 1932, trudno się obronić poważnym obawom. [1])

Jeśli jednak w ten sposób rosły na siłach obozy bądź to zasadniczo katolicyzmowi wrogie, bądź przynajmniej nieżyczliwe lub obojętne, to równocześnie dokonywał się w dawnych habsburskich krajach wyraźny zwrot, w kierunku dla Kościoła nadzwyczaj pomyślnym. Ten sam ruch, który jeszcze przed encykliką *Rerum Novarum*, pod wodzą barona Vogelsanga, a bardziej jeszcze w latach następnych, skupił się w stronnictwie chrześcijańsko-społecznych i za czasów wielkiego Luegera święcił swoje największe triumfy, ożywił się po wojnie jeszcze potężniej. Czyto pod wpływem nieszczęść narodowych i powojennych trudności, czy jako reakcja przeciw antykościelnym i antynarodowym poczynaniom przejściowej epoki socjalistycznych rządów, dokonało się w Austrji bardzo głębokie religijne odrodzenie. Nietylko w łonie arystokracji, której liczne rodziny zdawna i bardzo szczerze przywiązane były do wiary, ale w szerokich kołach

[1]) Liczba głosów narodowo-socjalistycznych podskoczyła w Wiedniu z 27540 na 201465, w Austrji Niższej z 34335 na 110774, w Salzburgu z 4541 na 24125 i t. p. A zauważyć trzeba, że główny wzrost hitleryzmu przypadł na rok ubiegły.

inteligencji — odegrały tu dużą rolę sodalicje marjańskie — zakwitło życie katolickie niesłychanie bujne i zupełnie obce wszelkim kompromisom, tak co do intelektualnej strony uświadomienia religijnego, jak co do moralnej strony przestrzegania zasad etyki w indywidualnej, rodzinnej i społecznej dziedzinie. A ponieważ to odrodzenie religijne warstw wyższych zeszło się ze znacznem spotęgowaniem tradycyjnej pobożności szerokich mas ludowych, wybornie prowadzonych przez coraz to gorliwszy i coraz światlejszy kler tak świecki, jak zakonny, zaczęła w powojennej Austrji rysować się bardzo wyraźnie linja demarkacyjna dwóch obozów, skupionych koło dwóch, diametralnie różnych światopoglądów: tu gorąca, zupełna i konsekwentna, całe życie przenikająca wiara, tam zdecydowana, choć w różnym stopniu i na różnych założeniach oparta, negacja wszelkiej objektywnej, nadprzyrodzonej religji. Nie trudno było przewidzieć, że między temi dwoma obozami musi przyjść do stanowczej rozgrywki, nietylko już o doraźne objęcie władzy, ale o stały kierunek wewnętrznej polityki i duchowego życia narodu.

Za czasów kanclerstwa niezapomnianej pamięci Księdza Seipla, którego ogromne zasługi dopiero dzisiaj stają w pełnem świetle, przygotowywał się już grunt do owej ostatecznej rozprawy, i to w sensie dla katolickiej strony pomyślnym. Z wielu względów nie była to wszakże odpowiednia pora do podjęcia decydującej walki. Z chwilą jednak kiedy, przy równoczesnym wzroście naporu z zewnątrz i z wewnątrz, w maju 1932 roku, po Drze Buresch'u, objął ster rządów, jako kanclerz związkowy, człowiek tak niezmiernie zdolny i energiczny, a przytem tak płomiennie wierzący, jak Dr. Engelbert Dollfuss, stało się jasnem, że starcie obu obozów nie może już być dalekie.

Nie żeby nowy kanclerz rozmyślnie szukał wojny. Jeszcze w rok po objęciu prezesury gabinetu, przy wspaniałym obchodzie tej rocznicy, urządzonym mu przez katolicki Wiedeń, oświadczył on wyraźnie, że do niczego innego nie dąży, tylko do tego, by Austrja mogła oprzeć swój byt państwowy na nowych, prawdziwie rozumnych zasadach, wymiatając ze swego podwórka ten gruz i śmiecie, jakie pozostawiły po sobie przejściowe, rewolucyjne lata. Głosząc jednak ten program, zupełnie spokojnej przebudowy ustroju, nie zawahał się dodać z właściwą sobie energją, że zwalczać będzie bez pardonu wszystkie przeszkody, któreby mu stawiać próbowano czy z prawa czy z lewa, czy ze strony brunatnego, czy też czerwonego socjalizmu.

I zrazu wszystko zdawało się za tem przemawiać, że najpierw staną do walki nie czerwoni, lecz brunatni, z pod znaku hitlerowskiej swastyki. W tem samem tempie, w ja-

kiem nowy wódz Rzeszy niemieckiej zdobywał sobie we wszystkich krajach *Reichu* coraz rosnące i bezprzykładne uznanie, zaczęły mnożyć się dowody, że „trzecie państwo" chce za wszelką cenę, jeśli nie politycznie, to ideowo wchłonąć w siebie mały, ale bardzo mu potrzebny, Związek austrjacki. Kiedy zaś wszystkie podejmowane w tym kierunku próby spotkały się ze strony rządu Dollfussa z energicznym sprzeciwem, nastąpiły najrozmaitsze akty brutalnych zaczepek i formalnego gwałtu. Odgrodzono wprawdzie od Austrji obywateli Trzeciej Rzeszy trudną do przebycia barjerą tysiącmarkowych paszportów, ale z niemieckiej strony przechodziły ponad tą barjerą nietylko niepohamowane w gwałtowności ataki prasy i radja, wychodzące nierzadko i z urzędowych, oficjalnych kół, ale — rzecz jest zupełnie jasno stwierdzona — całe transporty, broni, materjałów wybuchowych i bomb łzawiących, któremi zaopatrywano na kampanję teroru miejscowych hitlerowców austrjackich.

Toteż ten teror przybrał wnet takie rozmiary, że zaczął wprost zagrażać elementarnemu publicznemu bezpieczeństwu. Na te nie przebierające w środkach metody walki rzuca dostateczne światło choćby długa lista zamachów na osoby i instytucje, publikowana od czasu do czasu przez chrześcijańsko-społeczną *Reichspost*.

Gdy przeciw tej niegodziwej robocie wyczerpano daremnie wszystkie pokojowe środki, aż do najświeższego przekazania całego sporu Niemców z Niemcami trybunałowi Ligi Narodów, trzeba było uciec się do energiczniejszych sposobów zażegnania niebezpieczeństwa. Z niewielkiej austrjackiej armji, z policji i rozmaitych półwojskowych formacyj, wśród których główną rolę odgrywała Heimwehra, zorganizowano pod nazwą „ojczystego frontu" formalne pogotowie wojenne, które z jednej strony bacznie obserwowało długą linję granicy niemieckiej, niejednokrotnie przekraczaną przez różnych zamachowców, z drugiej pilnowało miejscowych ognisk wywrotowej działalności.

Zanim jednak oczekiwany wewnętrzny wybuch nastąpił, i to wybuch, który przyszedł narazie z niespodziewanej strony, zaszło zdarzenie niezmiernej doniosłości: na szalę wypadków rzucił swój poważny głos cały episkopat austrjacki, z niewątpliwem cichem poparciem Stolicy Apostolskiej.

Wystąpienie Księży Biskupów republiki austrjackiej dokonało się w dwóch aktach. Najpierw dnia 6 grudnia u. r. ogłosiły dzienniki decyzję konferencji Episkopatu, że wszyscy kapłani biorący jakikolwiek czynny udział w życiu publicznem, czyto jako deputowani do rządowych lub samorządowych ciał ustawodawczych czy jako kierownicy politycznych stronnictw, mają do piętnastu dni z tych stanowisk

swoich się wycofać. Przewidując nadciągającą burzę, chciał Episkopat, po myśli zresztą licznych ostatniemi czasy wskazówek Watykanu, usunąć duchownych ze sfery zbyt gwałtownych napięć politycznych. Żeby jednak odebrać wszelkie pozory słuszności insynuacjom opozycji, jakoby ten krok był dowodem nieufności do systemu i obozu małego Kanclerza, niebawem bo już dn. 23 grudnia wydali Księża Biskupi niezmiernie doniosły zbiorowy list, który wszystkie w tej mierze wątpliwości rozproszył.

Nawiązując do wspaniałych obchodów, jakich widownią we wrześniu u. r. był katolicki Wiedeń, oddają Pasterze austrjackich diecezyj jaknajpełniejszy hołd uznania i pochwał poczynaniom kanclerza Dollfussa, wzywając wszystkich obywateli, w imię katolickich zasad o pochodzeniu władzy, do zupełnej solidarności z Rządem i do chrześcijańskiego posłuszeństwa jego nakazom. [1])

Nie poprzestając jednak na pozytywnych zaleceniach, choć były one tak jasne, stanowcze i konkretne, jak rzadko to bywa w aktach kościelnych, graniczących ze sferą politycznych sporów, przechodzą Biskupi do negatywnej strony, t. j. do potępienia wszelkich, skądkolwiek pochodzących prób obalenia obecnego rządu i jakichkolwiek przeciw niemu aktów buntu, czy tem bardziej teroru. A ponieważ w chwili, gdy pisały się te słowa Episkopatu, na pierwszy plan wysuwały się w tej mierze karygodne poczynania wewnętrznych i zewnętrznych zwolenników hitlerowskich zasad, nie zawahali się austrjaccy Książęta Kościoła wystąpić wprost przeciw narodowemu socjalizmowi, ujmując swą naukę w cztery poważne tezy, które przytaczamy tu w dosłownem brzmieniu:

Stwierdzamy po pierwsze, że ludzkość jest jedną rodziną, zbudowaną na podstawie sprawiedliwości i miłości. Dlatego potępiamy szał rasystycznego narodowego socjalizmu, który prowadzi, owszem musi prowadzić do nienawiści rasowej i międzynarodowych konfliktów. Podobnież potępiamy niechrześcijańską ustawę sterylizacyjną, która prawu naturalnemu i katolickiemu chrześcijaństwu w nieprzejednany sposób się sprzeciwia.

Powtóre prawdziwy chrześcijański nacjonalizm zgodny jest z wolą Bożą i zasługuje na uznanie Kościoła, bo miłość własnego

[1]) Nie potrzeba dodawać, że poglądy Biskupów na pochodzenie i zasadniczy podmiot władzy państwowej pokrywają się w zupełności z odnośnemi orzeczeniami papieży Piusa IX, Leona XIII i Piusa X. Wystarczy przytoczyć takie zdanie, które dość dobrze oddaje charakter całego dokumentu: *Die Phrase von der falsch verstandenen Volkssouveränität ist nicht nur gedankenlos, sondern auch unchristlich, ja im tiefsten Grunde atheistisch... Vom sozialen modernen Recht und der Volkssouveränität ist nur noch ein Schritt zu den verderblichen Irrtümern des Kommunismus, Sozialismus und Nihilismus, diesen entsetzlichen Vorzeichen und nahezu Todesboten der bürgerlichen Gesellschaft.*

narodu i przywiązanie do Ojczyzny wypływają z natury człowieka. Dlatego głosimy cnotę chrześcijańskiego patrjotyzmu, potępiamy zdradę Ojczyzny i potępiamy radykalny rasowy antysemityzm.

Po trzecie, naród i państwo są czemś odrębnem i państwo stoi ponad narodem. Dlatego potępiamy krańcową zasadę narodowościową, stajemy w obronie historycznych praw naszej Ojczyzny i zalecamy pielęgnowanie austrjackiego ducha.[1])

Po czwarte — ponad wszelkim nacjonalizmem stoi religja, która nie jest narodową lecz ponadnarodową. Religja zdolna jest uszlachetnić każdy naród, dlatego jest dla każdego narodu błogosławieństwem. Ona jest źródłem i motorem rozwoju prawdziwej kultury w każdym narodzie. Ale nie jest ona ograniczona granicami poszczególnych narodów, lecz do tego powołana, by wszystkim narodom przynieść ewangelję zbawienia i dopomagać im zarazem w osiągnięciu doczesnego dobrobytu. Dlatego potępiamy wszystkie idee i dążenia, które logicznie prowadzić muszą do utworzenia narodowego kościoła i ostatecznie do jawnego zerwania z Kościołem Katolickim.

Prosimy więc i upominamy wszystkich katolików, by lekce nie ważyli naszych przestróg z głębokiego przekonania płynących, ale wzięli je poważnie do serca. Wiemy dobrze, że wielu zwolenników narodowego socjalizmu nie podziela jego religijnych błędów, ale patrząc głębiej i spoglądając dalej, lękamy się nie bez powodu, że logika idei i faktów, poparta wpływem zewnętrznej potęgi, popchnie ich wreszcie do takich ostatecznych wyników, które wszyscy uświadomieni katolicy, wraz z nami Biskupami, muszą odrzucić.

Nie potrzeba było na to wielkiej przenikliwości, żeby zdać sobie sprawę, że z wydaniem tego orędzia Episkopatu austrjackiego dokonał się fakt ogromnej wagi. Nie pomogły dąsy Berlina na rzekome mieszanie się Biskupów w wewnętrzne sprawy obcego państwa; nie osłabiła wrażenia listu zuchwała krytyka nauk biskupich, na jaką w swej głośnej mowie gliwickiej pozwolił sobie 14 stycznia wicekanclerz v. Papen (z tej okazji obiegł całą Austrję wyborny dowcip: *Habemus Papen*); tem mniejszy owoc odniosły rozmaite apologje religijnych poglądów hitleryzmu, jakie zamieszczała na swych łamach nietylko berlińska *Germania*, ale wiedeńska *Schönere Zukunft*. Kto umiał patrzeć, ten zrozumiał, że ujawnia się tutaj nieubłagane przeciwieństwo dwóch zupełnie różnych światopoglądów i nieprzejednany konflikt dwóch, równie nieugiętych woli. Z enuncjacji Biskupów i z całej

[1]) Nie potrzeba może dodawać, że Biskupi nie mają tu bynajmniej na oku rzekomych praw Austrji do władnięcia narodami, które niegdyś wchodziły w skład monarchji austrjacko-węgierskiej, tylko rzeczywiste prawo republiki austrjackiej, żeby mimo wspólnoty językowej i plemiennej, zachować w stosunku do Rzeszy niemieckiej polityczną niezależność.

postawy milczącego dotąd, ale bynajmniej nie tającego swych sympatyj, Watykanu stało się jasnem, że Kościół stoi tu po stronie nie tego obozu, któremu na imię Hitler i Rosenberg, ale tego, który niedawno rozrzucił po całym kraju wiele mówiące hasło: *Dollfuss ist Oesterreich und Oesterreich ist Dollfuss.*

Walka musiała nieodwołalnie wybuchnąć. Jeszcze 30 stycznia w swej radjowej przemowie do narodu i potem 10 lutego w ślicznym interwiewie z redaktorem *Reichspost*, oświadczył mały Kanclerz zupełnie jasno, że oczekuje rozstrzygnięcia z pełnym spokojem i z doskonałem przygotowaniem całego kraju.

Dla wielu, ale nie dla rządu, było to niespodzianką, że walka rozpoczęła się nie z prawa, ale z lewa, nie ze strony swastyki, ale czerwonego sztandaru.

Wypadki potoczyły się naprzód w zawrotnem tempie; zaledwie tydzień upłynął od wybuchu rewolty, a można było powiedzieć, że zorganizowany socjalizm w republice austrjackiej istnieć przestał. Po piętnastu blisko latach z ratusza wiedeńskiego zrzucona została czerwona chorągiew i wszelkie formy socjalistycznych związków zostały zakazane w całem państwie pod rygorem kar przewidzianych na polityczne przestępstwa.

Jak dokonała się ta doniosła rozgrywka, to jest dostatecznie znane z prasy codziennej. Pragniemy tu zaznaczyć tylko dwie rzeczy. Najpierw, że wedle zupełnie pewnych i jasno stwierdzonych danych, rząd Dollfussa tylko uprzedził zamach socjalistyczny, doskonale przygotowywany oddawna, a teraz wymierzony w serce katolickiej Austrji w chwili jej ciężkich zmagań z hitlerowskim obozem. Trzeba było nadto działać tem szybciej i tem energiczniej, że zachodziła uzasadniona obawa tajemnych porozumień między socjalistami a pewną grupą lewicowych katolików. A powtóre — choć każdy oczywiście ubolewa nad ilością krwi, jaka przy tym przewrocie z obu stron się przelała,[1]) trzeba tę rzecz osądzać wedle objektywnych i sprawiedliwych kryterjów. Czy może szanujący się rząd spokojnie patrzeć na to, że w kraju o katolickiej większości i katolickich społecznych ideałach panoszy się partja antyspołeczna i antyreligijna, oparta na formalnej armji, po wojskowemu zorganizowanych i wybornie uzbrojonych bojówek, a partja nie chcąca za żadną cenę poddać się woli prawowitych przywódców

[1]) Zresztą wieści o zdemolowaniu przez armję związkową całych domów robotniczych i o niezliczonych ofiarach w szeregach socjalistycznego Schutzbund'u, pokazały się ogromną i tendencyjną przesadą. Najściślejsze informacje i zdjęcia fotograficzne zadały kłam niegodziwej propagandzie oszczerstwa.

i zwierzchników narodu? Czy można było nie skierować armat i karabinów maszynowych przeciw formalnym twierdzom i blokhauzom wojującego przewrotu, który gotował się już w dniach najbliższych do zbrojnej ofensywy przeciwko własnej ojczyźnie? Ale jeżeli już komu źle przystoi rozdzierać szaty i ronić łzy nad „okrucieństwem" austrjackich obrońców społecznego porządku, to chyba tym, od stóp do głów krwią zbryzganym, którzy z Moskwy zasyłają kondolencję „katowanym braciom" i tym także, którzy w niejednem mieście nietylko umieli przelewać krew bratnią, ale nie wahają się co roku obchodzić pamiątkę tego chlubnego wyczynu. Nie dziwimy się, że socjalizm się zżyma, bo on dobrze czuje, że dopisują się ostatnie karty jego dziejów i że zwycięstwo wiedeńskie jest dla niego potężną porażką i to poniesioną w samem sercu Europy. Ale powinien ten kończący się marksizm zrozumieć, że to, czem on groził społeczeństwu, mogło przynajmniej z równą słusznością zwrócić się przeciw niemu. Kto mieczem wojuje, od miecza zginie, i kto sieje wiatr, ten zbiera burze.

A co teraz dalej?

Nie mamy tu nic innego do zrobienia, tylko oddać słowo głównemu w tej chwili wyrazicielowi myśli nowej, katolickiej Austrji. Pod dniem 18 lutego b. r., już po stłumieniu czerwonej rewolty tak pisze poważny organ rządowy *Der Christliche Ständestaat,* tygodnik, poświęcony chrześcijańskiej przebudowie kraju:

A teraz, gdy nieprzyjaciel z lewa pobity został w ciężkim boju, właściwy nasz wróg stoi na prawo. Austrja została zmuszona do niesłychanie ciężkiej walki obronnej przeciw najgorszemu, dziedzicznemu przeciwnikowi, jakim był marksizm. Czerwoni podżegacze ludu sądzili, że słabe pół-państewko *(der schwache Unstaat)* jak ośmielił się go nazwać pan Habicht, jest tak zajęte walką z hitlerowską swastyką, że umie już tylko na prawo spoglądać, w stronę czarno-biało-czerwonych słupów granicznych, a nie patrzy wcale na lewo, i że ma tylko brunatny a nie czerwony kolor przed oczyma. Otóż zawiedli się i zawiedli gorzko. Ale zupełnie tak samo mylą się ci, którzy to samo myślą z przeciwnej strony. Chociaż Austrja musiała stoczyć wojnę na lewo, w kierunku prawej strony bynajmniej nie osłabnie... Co 13 lutego pokazało się możliwem przeciw zbitym i dobrze uzbrojonym, oszańcowanym w swych blokhauzach masom robotniczym, to tem bardziej będzie możliwe przeciw hordzie brunatnych warchołów, których nie stać na inny czyn, jak na rzucanie bomb kartonowych i na krecią robotę tendencyjnego kłamstwa.

Czy taki będzie wynik tej rozprawy, jaki autor powyższych słów przewiduje — to przyszłość pokaże, ale że w tej

lub owej formie do walki przyjdzie, to zdaje się być nieuniknione. Nietylko Austrja, ale Europa czeka z bijącem sercem na upływ owego rozejmu, który w swem bezprzykładnem ultimatum radjowem oznaczył p. Habicht na 12-ą w południe, dn. 28 bież. mies.

Jakkolwiek jednak ostateczna decyzja wypadnie, powinno uświadomić sobie całe społeczeństwo katolickie, o co to właściwie chodzi w tej osobliwej walce, jaka w Austrji się rozgrywa. Chodzi doprawdy o rzeczy tak wielkie, że chyba na rozległym froncie całego wojującego Kościoła dawno już nie było tak niezmiernie ważnego odcinka.

Bo w owej walce Austrji nietylko to zasługuje na największy podziw, że małe, słabe w trudnych warunkach żyjące państwo zdobyło się na odwagę, by prawie równocześnie podjąć wojnę, z jednej strony z dużą potęgą rozpanoszonego nad Dunajem marksizmu,[1]) z drugiej, pomimo jedności językowej i plemiennej, z tym szałem pogańskiego hitleryzmu, któremu uległ cały prawie wielki, sąsiedni naród.

I nie to tylko może i powinno zdobywać Austrji najżywsze sympatje, że oto nowy zkolei naród otrząsa ze siebie fatalną spuściznę liberalnych czasów i odbudowuje u siebie rzeczywistą władzę, która sama jedna może doprowadzić do prawdziwego odrodzenia i zdrowego urządzenia społeczeństwa.

Ponad to wszystko jest w wielkich poczynaniach naddunajskiej republiki jeszcze jedna rzecz nad wyraz imponująca. Oto rząd całego, wysoce kulturalnego państwa, nie z biernego przywiązania do tradycji, czy z rutyny, ale właśnie w chwili, gdy to państwo dostosowuje swój ustrój do nowych i najnowszych potrzeb, nie waha się stanąć zupełnie i konsekwentnie na czysto katolickim gruncie. Cały program małego Kanclerza i jego stronnictwa redukuje się do tego, co z tak prześliczną odwagą cywilną, we wrześniu ubiegłego roku ogłosił na stadjonie wiedeńskich obchodów, że chce odbudować swą ojczyznę wedle najczystszej nauki katolickiej, w myśl wskazań encykliki *Quadragesimo anno.* Nie lęka się ani krytyki ani opozycji czy z wewnątrz czy z zewnątrz; nie obawia się, by zupełne oddanie się Kościołowi pociągnęło za sobą jakiś uszczerbek państwowej władzy. Jak sam wierzy całkowicie i bez zastrzeżeń, tak pragnie tę wiarę wprowadzić w żyły całego swego narodu, w jego ustrój stanowy, korporatywny, w polityczne życie, w szkolnictwo,

[1]) Żeby zdać sobie sprawę z sił, jakiemi austrjacki, a specjalnie wiedeński socjalizm rozporządzał, warto przypomnieć, że chociaż w r. 1932 liczebność partji już się była zmniejszyła, przy wyborach do Landtagu w Wiedniu lista socjalistyczna zdobyła sobie jeszcze 683.970 głosów, podczas gdy wszystkie inne listy r a z e m osiągnęły głosów tylko 466.034.

w ustawodawstwo, we wszystko. Walka rozegrana z socjalizmem i mająca się rozegrać z pogańskim duchem Trzeciej Rzeszy ma być tylko uprzątnięciem terenu do przyszłej, pozytywnej pracy.

Otóż to jest wielkie i ważne *novum*, które wystąpienie Dollfussa przyniosło. Patrzeliśmy na przebłyski podobnego ducha w niektórych krajach Ameryki Południowej, w Irlandji i w małej mierze na Węgrzech po bolszewickim przewrocie, ale nigdzie nie widzieliśmy tak szczerze katolickiego programu, głoszonego z tak płomienną wiarą i z tak prześliczną odwagą chrześcijańską.

Niema nic dziwnego, że na małą Austrję i na jej duchowego wodza sypią się w prasie całego niemal świata inwektywy i oszczerstwa. Nowi rządcy starego Wiednia chcą zbyt silnie związać losy swoje z Tym, któremu po wszystkie czasy „sprzeciwiać się będą". Ale jest to jeden powód więcej, żeby wszyscy uświadomieni katolicy, jak towarzyszą walkom Austrji podziwem i współczuciem, tak dopomagali jej gorącą modlitwą, bo ona w tej chwili naprawdę zastawia się za zwycięstwo sprawy Bożej na ziemi.

Po odbytej w dniach 20 i 21 ub. miesiąca plenarnej konferencji Najdostojniejszego Episkopatu polskiego w Warszawie, ukazał się natychmiast zbiorowy list pasterski do wiernych, podpisany przez Arcypasterzy ordynarjuszów wszystkich trzech obrządków. List ten nosi tytuł: O ducha chrześcijańskiego w Polsce i omawia kolejno główne niedomagania naszego publicznego życia, do których zalicza jawną walkę z wiarą Chrystusową i Kościołem, podkopywanie zasad moralności chrześcijańskiej, tendencyjne znieprawianie rodziny i małżeńskiego życia, głównie przez szerzenie t. zw. świadomego macierzyństwa, a wreszcie otwartą, na różne sposoby, propagandę komunizmu.

Na końcu tego spokojnego w swej pasterskiej powadze, ale odważnego i silnego, orędzia mówią Księża Biskupi, że wierni niezawodnie czekali na te ich nauki i wskazania. I w tem bynajmniej się nie mylą. Wyglądały istotnie szerokie koła wiernych dzieci Kościoła tego biskupiego słowa i gestu, bo czuły się do samej głębi zaniepokojone, zbolałe i upokorzone tem, co zaczynało dziać się w naszej Ojczyźnie, zwłaszcza w ciągu ostatniego roku. Zdawać się mogło, że powiał przez Polskę jakiś duch wrogi i dogmatycznemu i moralnemu chrześcijaństwu, a potęgujący się gdzieniegdzie aż do formalnej nienawiści prawdy i dobra.

Z gorączkowym pośpiechem, często bardzo z pomocą i pod presją pewnych osobistości, przyznających się do rządowego obozu, krzewiły się we wszystkich sferach ludności

stowarzyszenia, rozmijające się w bardzo ważnych punktach z nauką katolicką. Na związki katolickie przeciwnie, chociażby były zupełnie wolne od ducha opozycji politycznej, patrzano zukosa, stawiając im nieraz w praktyce przeróżne trudności. W dziedzinie wychowania i nauczania pojawiały się niekiedy takie stanowiska i poglądy, jakgdyby największe niebezpieczeństwo groziło młodemu pokoleniu od tej wiary i tego Kościoła, którym Polska zawdzięcza wszystko, co było w niej wielkie i piękne. Na polu literatury, cała zorganizowana klika wyuzdanych, z żydowskim cynizmem sprzymierzonych pisarzy, z niepojętem zuchwalstwem szerzyła niereligijność i ohydne zasady obyczajowego zepsucia. A ponieważ oświadczano zgóry, że idzie tu przedewszystkiem o praktykę, nie o teorję, zalecano i gdzie się dało, wprowadzano w życie, najrozmaitsze formy deprawacji moralnej, w strojach, w widowiskach, w niewłaściwem pokierowaniu sportów, w nieodpowiednich formach współżycia obu płci, aż do małżeństw koleżeńskich włącznie i aż do publicznego zakładania instytucyj obliczonych na zgubę lub niedopuszczenie do życia nienarodzonych ludzkich istot. A wreszcie do tego wszystkiego — prasa. Lubo nigdy nie odznaczała się ona umiarkowaniem i religijnym nastrojem, to, na co pozwalała sobie ostatniemi czasy przechodziło już wszelką miarę. Lada pismo czy piśmidło, byleby wołało głośno, że trzyma się ideologji Marszałka, sądziło, że wolno mu bryzgać błotem na wszystko, co święte, co religijne, co polskie. Odznaczały się zwłaszcza w tej mierze te bardzo liczne pisma wydawane przez młodych dla młodych, które z jednej strony licytowały się wzajem w radykaliźmie społecznym i religijnym, a z drugiej strony wołały buńczucznie, że Polska to my!

Skutkiem zaś tej hałaśliwej i zuchwałej kampanji antykościelnej, antyspołecznej a w gruncie i antypaństwowej było to, że ludzie żyjący myślowo tylko w tej cienkiej warstwie ideowych „okupantów" Polski zapominali łatwo, że pod nią istnieje olbrzymia większość wierzącej, pobożnej ludności, albo też zaczynali ją traktować jako *une quantité négligeable*, rzucając raz po raz, bez pytania się jej o zdanie, to takie, to znowu inne projekty rzekomej reformy jej wierzeń religijnych i najświętszych moralnych zasad. Dochodziło już gdzieniegdzie do tego, że sami nawet bojaźliwsi katolicy nie wiedzieli dobrze, czy mogą jeszcze uważać się za właściwych gospodarzy i dziedziców Polski, czy też za parjasów, z którymi może na wszystko sobie pozwalać nieliczna garstka cynicznych niedowiarków. Otóż list zbiorowy polskiego Episkopatu na wszystko to rzucił jasny i bardzo pożądany promień światła.

Przedewszystkiem przypomnieli Arcypasterze, że nie wszystko wolno reformować i odnawiać. Ludzkie dzieła mogą załamywać się i w innej formie dźwigać; prawda i prawo Boże trwają na wieki. Powtóre wskazali na wstępie do swego orędzia na tę inną, zbyt często zapoznawaną, choć bezporównania większą i cenniejszą Polskę, która wierzy i modli się i rozwija w sobie coraz piękniej życie katolickie, wbrew wszystkim trudnościom i zaczepkom domorosłych wrogów królestwa Bożego w naszej Ojczyźnie. A wreszcie nie zawahali się Księża Biskupi po imieniu nazwać i po ojcowsku wytknąć tych licznych, nietylko grzechów przeciw wierze i obyczajom, ale fałszywych zasad i służących im zrzeszeń, które zarażają swym wpływem zdrowy skądinąd organizm polskiego społeczeństwa.

I tutaj wdzięczny jest ogół wiernych swoim Pasterzom przedewszystkiem za to, że wskazali wyraźnie pewne stowarzyszenia, których działalność rozmija się zupełnie z duchem i nauką katolickiego Kościoła. O fatalnem religijnem i społecznem nastawieniu „Legjonu Młodych" wiedziano już dość wiele, wbrew oświadczeniom, jakie jeszcze 18 ub. miesiąca rozesłała Komenda główna; teraz dowiedzieliśmy się, że i „Związek Pracy Obywatelskiej Kobiet" mimo, że tu i ówdzie pracuje w dobrym duchu i prowadzi pożyteczne dzieła, z powodu swoich ogólnych ideowych założeń, w tej formie, w jakiej obecnie istnieje, nie da się zharmonizować z nauką i nakazami Kościoła. Dotąd myśleli niejedni, że przynajmniej w drugiem z wymienionych stowarzyszeń wolno katolikom i katoliczkom brać udział, by dobrym wpływem paraliżować ich ewentualne niechrześcijańskie poczynania, teraz stało się jasnem, że kto chce Kościołowi swojemu być wiernym, musi z tych związków się usunąć, chyba że one dostosują swe statuty i ideologje do tych zasad, od których katolikowi odstąpić nie wolno.

I tutaj rysuje się przed nami jeszcze jedna ważna konsekwencja biskupiego orędzia, która może i powinna realizować się coraz pełniej. Trzeba, żeby u nas dochodziło i doszło w dużo większej mierze niż dotychczas do wyraźnego rozdziału obozów. Najwyższy czas po temu, by skończyła się ta połowiczność, uprawiana dotąd aż nazbyt często przez ludzi, stronnictwa, stowarzyszenia i pisma, połowiczność, która z pewnemi zewnętrznemi formami katolicyzmu umiała godzić zupełnie niechrześcijańskie czy to przekonania czy czyny. Po jednej stronie linji demarkacyjnej muszą się znaleźć ci, co nie uznają i nie chcą całkowitego chrześcijaństwa, po drugiej stronie ci, co chcą naprawdę wierzyć, bezwzględnie po chrześcijańsku, żyć i całem sercem nad tem pracować, by stało się to, czem list swój kończą Arcypaste-

rze, t. j. „żeby Polska pozostała chrześcijańską, nie wolnomyślną, bezbożniczą i bolszewicką. Życie polskie może się rozmaicie układać pod względem społecznych ustrojów, ale duch jej musi być Chrystusowy".

Nie potrzeba dodawać, że tkwi w tych słowach jakby ogólny program i potężna pobudka do katolickiej działalności. List naszego Najdostojniejszego Episkopatu powinien i do tego dopomóc, by akcja katolicka zabrała się do pracy z nowym zapałem i z spotęgowaną świadomością swej siły. Do tego muszą dążyć i to muszą za wszelką cenę osiągnąć prawdziwi słudzy Kościoła, żeby już nikt inny nie mógł powiedzieć: Polska to my, tylko ci, co przyznają się zupełnie do katolickiej wiary i do życiowych jej wymagań.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Kilka uwag o nieudanej książce.

Pohoska Hanna: *Rewolucja szkolna we Francji.* 1762—1772. Rozprawy historyczne Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. T. XI, Z. 2. Warszawa. Nakładem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, wydane z zasiłku Ministerstwa W. R. i O. P. str. 223.

Prace historyków naszych na tematy niepolskie są bardzo rzadkie. Budzą przeto zrozumiałe zainteresowanie. Przy książce, którą zamierzamy omówić, wzrasta ono przez to, że opowiadane w niej zdarzenia znajdują odpowiednik w naszej historji. Zniesienie Jezuitów, przeprowadzone we Francji jedenaście lat wcześniej niż w Polsce, postawiło oba społeczeństwa przed identycznem zagadnieniem nowej organizacji szkolnictwa. Wypadki francuskie, jako wcześniejsze i związana z niemi dyskusja szkolna, mogła była wpłynąć i napewno wpłynęła na rozwój wypadków w Polsce. Ta okoliczność podnosi jeszcze bardziej zainteresowanie, jakie budzi książka Pohoskiej.

Autorka dała jej tytuł *Rewolucja szkolna we Francji,* posługując się wyrażeniem Compayré'go. Tytuł to niefortunny, wprost fałszywy i zniekształcający istotę zagadnienia, zarówno w odniesieniu do Francji, jak i do Komisji Edukacyjnej. Pojęcie rewolucji oznacza nagły, gwałtowny, dokonany przez grupę ludzi przewrót w stosunkach, przez który stary porządek zostaje zniszczony, usunięty, a jego miejsce zajmuje porządek nowy, stworzony przez twórców rewolucji. Takiego określenia żadną miarą nie da się nawet przez naciąganie zastosować do zdarzeń, opisywanych przez Pohoską. Mamy tam dwie grupy zdarzeń, jedna — to zniesienie Jezuitów, druga — to sprawa szkolnictwa po ich usunięciu. Jezuitów zniosły rządy państw bourbońskich, potem papież; proces ten przygotował się i trwał długie lata, a ostateczna decyzja była aktem prawnym, niesprawiedliwym, krzywdzącym, na fałszywych oskarżeniach opartym, ale zawsze aktem legalnej administracji,

a nie aktem zamachu. Jeżeli pójdziemy głębiej i wnikniemy w istotne przyczyny zniesienia zakonu, a w szczególności w przyczyny niechęci do jego szkół, to zobaczymy, że cały ten proces ideowy, który jako jeden z czynników spowodował kasatę, jest bardzo złożony, a początkami swemi sięga XVII wieku, trwał długo i dlatego nawet przez naciąganie nie może być nazwany rewolucją.

Podobnie ma się sprawa i ze szkolnictwem. Rewolucja prawdziwa sprowadza na miejsce zburzonego przez siebie stanu rzeczy porządek nowy. We Francji ten nowy stan rzeczy nie powstał. Autorka po wiele razy stwierdza, że nowego szkolnictwa aż do Wielkiej Rewolucji nie stworzono. Każdy rozdział i ustęp, poświęcony walce parlamentów z Jezuitami, kończy się identycznym refrenem: „rzeczywista reforma w nauczaniu nie została przeprowadzona" (np. str. 107, 110, 134, 138, 144, 157, 210). Dlatego też Pohoska nazywa swoją francuską rewolucję szkolną „przegraną", w przeciwstawieniu do polskiej — „wygranej". W rzeczywistości są to tylko frazesy, możliwe w publicystyce, niedopuszczalne w nauce. Nasza Komisja Edukacyjna nawet przenośnie nie może być nazwaną rewolucją, ponieważ w duchu swym i istocie była dalszym ciągiem ewolucji ideologji prądu odrodzeńczego, który jeszcze za Augusta III objął jeden odłam społeczeństwa, razem z Konarskim i Jezuitami.

Zostawmy jednak na boku sprawę nieszczęśliwego tytułu i na nim opartego uogólnienia, a przypatrzmy się bliżej wywodom Pohoskiej. Dwie sprawy, jak już wspomnieliśmy, stanowią ich treść: zniesienie Jezuitów i tworzenie nowego szkolnictwa. Aby je przedstawić należycie i zrozumiale dla polskiego czytelnika, uważalibyśmy za konieczny do tego celu jasny, przejrzysty obraz stanu jezuickiej asystencji francuskiej, jej prac naukowych, jej szkół, stosunku do tronu, parlamentu, jansenistów i społeczeństwa. Tego naszego postulatu nikt nie nazwie nieusprawiedliwionym, Pohoska sama go uznaje i usiłuje go wypełnić. Kończy się jednak na wysiłku, bo to co otrzymujemy, jest mieszaniną wiadomości przypadkowo zebranych, nieścisłych, często wprost fałszywych. Autorka ze szczególnem umiłowaniem tam, gdzie wyczekujemy syntentycznego obrazu, daje nam drobne, zbyteczne, nic nas nie obchodzące i nic nie tłumaczące szczegóły, (np. str. 92 i 93, nazwiska wizytatorów, bez relacyj o wynikach wizyt!) Dziejom Jezuitów francuskich poświęca jedną jedyną kartkę (63—64). Dowiadujemy się tam, na jakich ulicach zamieszkali pierwsi Jezuici w Paryżu, przytacza się nam bez potrzeby pierwszy dekret antyjezuicki paryskiego parlamentu z r. 1550, ale nic nam nie powiedziano, ile było prowincyj, domów, szkół, Jezuitów, jakie ich prace, jakie zasługi dla Francji, czy szkody jej przyniesione. A nawet w tych nielicznych przypadkowych szczegółach pełno nieścisłości. Oto kilka przykładów. Wbrew twierdzeniom Pohoskiej kolegja w Mau-

riac, Pamiers, Rodez, Tournon, zostały założone po osiedleniu się w Paryżu i po uzyskaniu naturalizacji (jedno tylko kolegjum w Billom przed naturalizacją, kolegjum zaś w Rodez dopiero po otwarciu kolegjum paryskiego). Szczytem niedbalstwa jest spis generałów, podany za M. W. Arnould'em na stronie 64, przypisek 77. Opuszczono tam dwóch generałów: Viteleschi'ego (1615—1645) i Caraffę (1646—1649), Borgjaszowi opóźniono o trzy lata wybór, Aquavivie dodano 30 lat życia i zrobiono go generałem 30 lat po śmierci, Goswin Nickel (nie Gowin Niekel) został wybrany w r. 1652, a nie w 1662, Gonzalez w 1687 a nie w 1697, Tamburini miał na imię Michał nie Marja, był generał Gottifredi, nie Gothofridi, Centurione nie Centuriano.

Od podobnych błędów aż się roi w książce Pohoskiej. Afera Lavalette'a przedstawiona fałszywie i w formie uproszczonej: Lavalette narobił długów, Jezuici się go wyparli i nie chcieli płacić. Tymczasem afera miała trzy stadja; w pierwszem, po nieszczęsnem zajęciu okrętów z towarem przez Anglików, Jezuici francuscy zgodzili się płacić i zaczęli skupować weksle Lavalette'a; gdy ten, chcąc się ratować, robił coraz bardziej ryzykowne interesa i zaciągał nowe długi, wtedy Jezuici francuscy cofnęli się z pierwotnego stanowiska, obciążając odpowiedzialnością misję na Martynice, w trzeciem wreszcie stadjum zakon znowu zobowiązał się zapłacić długi Lavalette'a. Obciążono niemi wszystkie kolegja hiszpańskie, gdy dekret parlamentu o zniesieniu zakonu uniemożliwił ostateczne załatwienie sprawy (Rochemonteix: *Le P. A. Lavalette à la Martinique,* Paris 1907).

O pracach Jezuitów francuskich i ich szkołach podaje nam autorka tylko sporo obelg i oszczerstw, czerpanych z mów parlamentarnych i pamfletów; dowiadujemy się zatem, że Jezuici pozbawieni są religji, że są ateistami, deistami, największymi wrogami Kościoła katolickiego (str. 72), że zakon zagraża istnieniu państwa, jest niebezpieczny dla króla, czyha na jego życie (str. 78); przytacza się ową sławną litanję najokropniejszych zbrodni jezuickich, potępionych przez parlament paryski 5 maja 1762 r.(str. 84). Autorka nie znajduje ani słowa jakiegoś zastrzeżenia, lub krytyki, opatrując te wszystkie oszczerstwa, podyktowane nienawiścią, niewinną czy naiwną uwagą: „Naturalnie jedną z najtrudniejszych rzeczy byłoby sprawdzenie, gdzie kończy się pamflet, a zaczyna rewelacja" (str. 79). Sprawdzenie to jednak nie przedstawia żadnej trudności! Zrobili to bowiem dawno inni, wykazali np., że osławione *Extraits des Assertions dangereuses* z r. 1762 na 542 stronach zawiera aż 758 grubych fałszerstw, polegających na wyrywaniu zdań z kontekstu, zmienianiu znakowania, opuszczaniu słów i zdań, dodawaniu wtrętów, przytaczaniu jako poglądów jezuickich zdań przez nich zwalczanych i t. d. (patrz Pastor, XVI, 1, str. 657).

Również bardzo trudną rzeczą było dla autorki zebranie nieco wiadomości o stanie szkół jezuickich. Nie wie ona o tem, że już w XVII w. poczęto rozszerzać znacznie program nauki, że uczono historji, geografji, fizyki, astronomji, prawa natury, że język francuski zdobywał sobie coraz większe prawa, że niektóre kolegja były wzorowemi zakładami, naśladowanemi w całej Europie, że reformatorzy polskiego jezuickiego szkolnictwa właśnie we Francji, u Jezuitów francuskich czerpali natchnienie i wzory, że np. wtedy, kiedy nagonka na Jezuitów dochodziła do szczytu, to w Marsylji O. Pezenas, mistrz Poczobuta, przez swoje badania naukowe wyświadczał flocie francuskiej nieocenione usługi. i t. d. O tych wszystkich sprawach mogła się była autorka dowiedzieć z licznych monografij kolegjów. O jednem z tych sławnych kolegjów w La Flèche Pohoska pisze, ale opierając się na starej monografji z r. 1852, nie zna nawet z tytułu podstawowej, czterotomowej, bardzo cennej monografji Rochemonteix'ego: *Le Collège Henri IV de La Flèche*. Autor ujmuje rzecz na szerokiem tle, dlatego ta jedna choćby tylko monografja dałaby Pohoskiej dosyć materjału do podmalowania tła dla właściwego opowiadania.

Najobszerniej potraktowała Pohoska dzieje walki parlamentów z Jezuitami. Na 170 stron właściwego tekstu (odliczywszy 28 stron literatury i źródeł), sprawie tej poświęcono 87 stron, t. zn. ledwie 50%. Pohoska miała w ręce i wyliczyła w wykazie literatury dokładnie 349 druków (źródeł rękopiśmiennych wogóle nie tyka); znaczny procent tych druków — to ulotki, sprawozdania z posiedzeń parlamentów i ich dekrety. Druki, zestawione przez autorkę, nie stanowią oczywiście kompletu, bardzo daleko im do tego; aby się o tem przekonać, wystarczy przeglądnąć jedenasty tom bibljografji jezuickiej Backer-Sommervogla: Bliard, *Histoire,* pod odpowiedniemi tytułami (nawiasem dodajemy, że autorka posługuje się starem wydaniem Backera z połowy XIX w., co jest niedopuszczalne wobec istnienia nowego wydania, prawie dwukrotnie większego). Nie robimy zresztą autorce z tego zarzutu, ponieważ nawet ten trud, który podjęła, uważamy za niepotrzebny i zmarnowany. Dzieje walki parlamentu z Jezuitami są oddawna znane, opracowane w historji tych parlamentów i w różnych historjach zniesienia zakonu, przeto badania Pohoskiej nie przynoszą tutaj nic nowego. Wystarczało na podstawie wybranych monografij ująć znacznie krócej, syntentycznie te dzieje, by w ten sposób zyskać na miejscu i poświęcić więcej uwagi sprawom wyłącznie szkolnym, skoro książka Pohoskiej chce być studjum z dziedziny wychowania.

A jednak, mimo że walce parlamentów z Jezuitami autorka poświęciła szczególną uwagę i że miała do dyspozycji gotowe monografje, nie ustrzegła się i tutaj różnych nieścisłości. Przytaczamy znowu niektóre! Konferencja biskupów francuskich z r. 1761, zwołana przez króla, uchwaliła, wedle autorki, „dążyć zasadniczo

do zreformowania zakonu", chociaż czterdziestu trzech biskupów wystąpiło w obronie Jezuitów (str. 76). W rzeczywistości było wprost przeciwnie. Jeden biskup (Fitz-James z Soissons), sympatyzujący jawnie z jansenistami, oświadczył się za zniesieniem zakonu, pięciu (nie sześciu) innych żądało poddania Jezuitów pod władzę biskupów, reszta, — czterdziestu pięciu i dwuch wikarjuszy generalnych — oświadczyła się „zasadniczo" za zakonem i za jego nienaruszonem zachowaniem. Pohoska przytacza oszczerczą opinję Fitz-James'a, a pomija opinję przygniatającej większości, poto chyba tylko, by móc insynuować uchwałę „zasadniczego dążenia do reformy zakonu". Mamy tutaj zatem do czynienia z „zasadniczem" mijaniem się z prawdą.

Uchwałę biskupów parlament przyjął ze wściekłością, rząd królewski z niezadowoleniem, prowadził on bowiem swoistą, mocno dwuznaczną politykę względem Jezuitów i papieża. O tej polityce, która w całej sprawie odegrała bardzo doniosłą rolę i popchnęła Jezuitów paryskich, idących zadaleko w kompromisie, do nierozważnych kroków, nic nam Pohoska nie mówi, a mogła się była łatwo o tem dowiedzieć, choćby tylko z Pastora (t. XVI, 1, wyszedł w r. 1931).

Są w tej części książki Pohoskiej także rzeczy aż humorystyczne... w naiwności i niedbalstwie. Np. sprawa *Teologji Moralnej* Busenbauma. Dowiadujemy się, że bardzo groźną „dla Jezuitów była walka z wydaną przez Jezuitę Busenbauma w Tuluzie *Theologie Morale* (sic!) w r. 1755" (str. 71). Sprawę tę autorka przedstawia tak, iż czytelnik, nie znający jej skądinąd, musi nabrać przekonania, że dziełko Busenbauma było zbiorem wszelkich zbrodni, że zagrażało istnieniu państwa francuskiego i wogóle całej społeczności ludzkiej. Przyczyna takiego oświetlenia tej sprawy leży w tem, że autorka sama jej nie rozumie, nie wie, czem była książka Busenbauma, nie zna nawet jej autentycznego tytułu, podając go raz jako *Theologie Morale* (sic!), to znowu jako *Doktrynę*. Autor, Jezuita niemiecki, umarł w sam raz 90 lat przed rokiem, w którym „wydał" swoje dziełko w Tuluzie. Tytuł brzmiał *Medulla Theologiae Moralis*. Jest to skromny podręcznik teologji moralnej o celu praktycznym, ani nie głęboki, ani nie przynoszący nowości: posiada jedną tylko wielką zaletę: jasność. Dzięki temu od r. 1650 miał znanych dwieście wydań. Podawał ogólnie przyjętą naukę Kościoła. Powodem ataków parlamentu było jedno jedyne zdanie o prawie obrony własnego życia. Wedle etyki katolickiej wolno każdemu bronić się przed napastnikiem *(iniustus agressor)*; Busenbaum, za innymi moralistami, chcąc podkreślić doniosłość i powszechność tego prawa, dodał bliższe określenie, że prawo to przysługuje nawet synowi, zakonnikowi, lub poddanemu, wobec ojca, opata i księcia, chyba żeby śmierć tego ostatniego sprowadziła zbyt wielkie szkody np. wojnę. To miejsce stało się kamieniem obrazy, dopatrzono się w niem teorji tyrano-

bójstwa. Dla miłego spokoju, po pierwszych atakach z XVII w., w wydaniach późniejszych zdanie to zostało usunięte. Wspomniane wydanie tuluzkie zrobione było nie przez Jezuitów, ale bez ich wiedzy przez świeckiego wydawcę, a ściśle rzecz biorąc nie było nowem wydaniem, ponieważ wydawca zakupił w Kolonji w arkuszach stary nakład i wydrukował tylko kartę tytułową (Duhr: *Jesuitenfabeln,* str. 557, Pastor, tom jak wyżej, str. 609).

Przechodzimy wreszcie do najważniejszego zagadnienia, do sprawy szkolnej, której praca Pohoskiej została w szczególności poświęcona, a mimo to Pohoska zepchnęła ją na szary koniec. O reformie szkół, o nowych teorjach i programach szkolnych mówi autorka na trzy zawody: we wstępnym rozdziale, dorywczo przy historji walki parlamentów z Jezuitami, przedstawiając programy reform w tych parlamentach wysuwane i w dwu końcowych rozdziałach. To rozbicie jednolitego zagadnienia spowodowało zupełny chaos, zatarło perspektywę i rozwojową linję wypadków. Należało nawiązać do teorji wychowawczej XVII w. i rozpatrzeć literaturę pedagogiczną wieku XVIII aż po rok, jak się autorka wyraża, „wybuchu ruchu szkolnego" (1760), potem w okresie „rewolucji" po rok 1770, a wreszcie przedstawić echo jej w latach późniejszych. Zachowanie takiego jasnego rozkładu, a tem samem właściwej linji rozwojowej dyskusji wychowawczej, sprawiłoby, że książka Pohoskiej, chociaż nie przynosi żadnych nowych wyników i nie posuwa wiedzy naprzód, stałaby się pożyteczną pracą, przedstawiającą dzieje myśli wychowawczej we Francji. Niestety, autorka wykazując zupełną niezdolność konstruowania całości i nieznajomość metody naukowej, zaprzepaściła wcale bogaty materjał, który miała pod ręką. Pominięto więc najpierw celowo i świadomie Rousseau'a. Polemizując z poglądem Compayré'go o decydującem stanowisku *Emila* w pedagogicznej myśli francuskiej, Pohoska zapowiada udowodnienie w swej ksiażce, że decydujący wpływ wywarł nie Rousseau, ale „rewolucja szkolna". Czy ta nowość potrzebuje dowodzenia? Wystarczy przypomnieć, że *Emil* wyszedł w tym samym roku, w którym „rewolucja szkolna" doszła do punktu kulminacyjnego, t. j. w którym parlament paryski wydał dekret znoszący zakon. Ani Compayré, ani nikt inny nie mógł utrzymywać takiego nonsensu, że Rousseau wywarł decydujący wpływ na francuską myśl pedagogiczną pierwszych 62 lat XVIII wieku; że zaś wywarł ogromny wpływ w okresie późniejszym, to nie ulega żadnej wątpliwości, i dlatego autorce nie wolno było ułatwiać sobie zadania pustym fajerwerkiem rewizji poglądów Compayré'go.

Drugiem „odkryciem" Pohoskiej, jest prawie że przyjaźń encyklopedystów dla Jezuitów. Filozofja Oświecenia jest w jej oczach jedną z najbardziej istotnych przeszkód w zrealizowaniu „rewolucji szkolnej" (str. 190). Tymczasem jeżeli w jakiem znaczeniu można mówić nie o rewolucji, ale o przewrocie szkolnym, to tylko w tem jednem, że przygotowała się wtedy zupełna l a i c y z a c j a szkol-

nictwa, jej zaś twórcami są encyklopedyści, jest filozofja Oświecenia. Dla niej nienawiść jansenistów do Jezuitów była tylko środkiem do usunięcia najważniejszej przeszkody, t. j. Jezuitów. Jezuitów nienawidzili, jansenistami równie szczerze pogardzali. Dążąc do laicyzacji całego życia, musieli nowe programy szkolne, zachowujące jeszcze religijny pogląd na świat, uważać za przejściowe, zwalczać je i w tym znaczeniu przyczynili się do niepowodzenia reform. Właściwa jednak przyczyna niepowodzenia nie leżała w akcji filozofów, ale w zupełnej obojętności rządu dla spraw szkolnych, a w małem zainteresowaniu parlamentów, które, zniszczywszy Jezuitów, niewiele troszczyły się o losy szkół. Cała pozytywna, twórcza akcja szkolna była prowadzona przez garstkę jednostek, entuzjastów, którzy w zagmatwaniu ówczesnych stosunków i prądów nie mogli programu swego przeprowadzić.

Programy te autorka stara się przedstawić, ale czyni to znowu niedołężnie, chaotycznie a przedewszystkiem niedokładnie. Nie zdaje sobie zupełnie sprawy z istnienia różnych kierunków wychowawczych i dlatego też nie wyodrębnia ich przedstawicieli i poglądów w odrębne grupy, a więc katolickiego, jansenistycznego, protestanckiego, liberalnego, ale miesza je razem w jeden bigos. Z poglądów, często ze zwartych, interesujących systemów, wyrywa poszczególne twierdzenia, a nie daje ani syntentycznych skrótów, ani charakterystyki całych systemów i programów. Z jednego autora przytacza poglądy o nauczaniu języka francuskiego, z innego o nauczaniu fizyki, lub znowu o wyższości wychowania publicznego. Mimo, że w samym już tytule autorka ograniczyła sobie okres czasu omawianego, to jednak w dyskusję z tego okresu miesza głosy znacznie późniejsze, bo sięgające prawie po Rewolucję, obok rozprawy z r. 1764 stawia inną z r. 1788 (str. 166, 170 i 171, 172 i 175 i t. d.). Skutek tego jest taki, że linja rozwojowa myśli pedagogicznej na przestrzeni kilkudziesięciu lat jest zupełnie zamazana.

Są również i poważne pominięcia; przeoczyła Pohoska doniosły projekt burgundzki: *Plan général d' institution* (Dijon, 1763), mimo, że mówi o akcji szkolnej w Burgundji; opuściła artykuł d' Alemberta z encyklopedji p. t. *Collèges*, z r. 1751. Nie wspomina o poglądach O. Buffier'a, które miały wielkie powodzenie, pominęła również dwie rozprawy Borelly'ego: *Système de législation ou moyens que la politique peut employer pour former à l'Etat de sujets utils...* (Paris 1768) i *Plans de réformation des études élémentaires,* dedykowane Stanisławowi Augustowi (La Hay 1776).

To ostatnie opuszczenie jest dla tendencji książki Pohoskiej ważne, ponieważ Borelly jest najbardziej radykalnym zwolennikiem ingerencji państwa w wychowaniu, a autorka — i to jest właśnie najpoważniejszy zarzut, jaki jej stawiamy — jednostronnie, ze szczególnym naciskiem jako naczelną ideę ówczesnej myśli pedagogicznej forsuje wychowanie państwowe, narodowe, patrjoty-

czne. Jest to oczywiście oświetlenie tendencyjne. Ideę tę można najwyżej nazwać jedną z głównych, ówczesne jednak znaczenie wychowania patrjotycznego, narodowego, czy obywatelskiego nie pokrywa się z dzisiejszem pojęciem wychowania państwowego. Przez wychowanie obywatelskie, czy narodowe uważano przedewszystkiem wychowanie praktyczne, utylitarne i wszechstronne. Był to objaw reakcji przeciwko starej szkole zakonnej, która uchodziła za szkołę nie przygotowującą do życia. Powtóre wychowanie obywatelskie, to wychowanie uwolnione od kierownictwa Kościoła, a poddane kierownictwu państwa, u filozofów zaś Oświenia — to wychowanie zlaicyzowane, naturalistyczne, pozbawione pierwiastków nadprzyrodzonych. Należy z naciskiem podkreślić, że większość autorów, przytaczanych przez Pohoską, wychowania obywatelskiego nie stawia na pierwszem miejscu, ale uważa za równorzędne z wychowaniem człowieka i chrześcijanina. Pohoska za jednego z pierwszych, najbardziej konsekwentnych zwolenników wychowania obywatelskiego podaje Crévier'a; otóż on w przedmowie do *De l'éducation publique* tak ujmuje cel wychowania: „Il s'agit d'un enfant. Il faut en faire un homme; et il faut que cet homme soit Chrétien et Citoyen, Magistrat, Evêque, Général d' Armée, Ministre d' Etat, un homme universel, s'il se peut et parfait en tout. Point de petit plan, point de vues bornées. La jeunesse est l' âge d' apprendre; l'éducation est le noviciat de la vie, et dans la vie les états sont divers. Pourquoi ne serait-on pas préparé à servir la société dans tous les emplois? Osera-t-on décider d' avance un sujet dont les talents sont inconnus? Et comment les talents se manifesteront-ils, s'ils n' ont été essayés dans tous les genres? Tous ne peuvent pas être Magistrats ou Evêques. I y aura encore moins de Généraux et de Ministres, mais il y aura plus de gens capables de l' être". Sądzimy, że takiego określenia państwowego wychowania nie podpisałby żaden jego dzisiejszy zwolennik.

Zacieśniając w ten sposób myśl wychowawczą owych czasów, Pohoska prawie zupełnie pomija i lekceważy inne bardzo doniosłe idee, takie jak wychowania zgodnego z naturą fizyczną i psychiczną dziecka, uszanowania jego indywidualizmu, wychowania fizycznego i t. d. Teraz rozumiemy, dlaczego to autorka postawiła na swoim indeksie Rousseau'a; poprostu był niewygodny dla naczelnej tendencji jej książki.

Podobnie jednostronnie, fragmentarycznie, przedstawiono liczne, bardzo nawet nieraz oryginalne i ciekawe programy organizacji szkół i nauczania; a wszak tym zagadnieniom powinna była Pohoska poświęcić szczególną uwagę, skoro pracę swoją uważa za wstęp do zapowiedzianej monografji o Komisji Edukacyjnej. Nie dowiadujemy się również prawie nic, poza oderwanemi, przypadkowemi szczegółami, jak wyglądało nauczanie i jaki był stan szkół francuskich w ostatnich trzydziestu latach przed Rewolucją.

Tutaj brakiem opracowań gotowych nie wolno się usprawiedliwiać, skoro za temat pracy monograficznej, roszczącej sobie pretensje do zapełnienia braku w historycznej literaturze francuskiej, wzięło się dzieje „rewolucji szkolnej". Należało sięgnąć do rękopiśmiennych źródeł, albo z tematu zrezygnować. Rozbrajająca w naiwności jest nota na str. 141, w której Pohoska wyznaje, że „obszerniejszego materjału do stosunków w Delfinacie nie mogła znaleźć w pięciu bibljotekach Paryża". To tak samo jakby ktoś krakowskich aktów grodzkich czy miejskich, szukał w bibljotekach publicznych w Warszawie.

Nie chcemy przewlekać i tak już długiej recenzji wykazywaniem wszystkich braków i błędów książki Pohoskiej. Nie możemy jednak nakoniec pominąć jej formalnej strony. Nie znamy drugiej książki z ostatnich kilku lat, wydanej bardziej niedbale. Autorka hołduje jednej jedynej zasadzie: nie uznawania żadnych zasad, żadnej konsekwencji. Oto znowu nieco przykładów! Pohoska niewiadomo poco podaje pełny tekst francuski, przytaczanych dosłownie po polsku, lub streszczanych ustępów z pisarzy pedagogicznych. Przypisy te zajmują nierzadko połowę a nawet i większą część strony, powiększają objętość książki, ale pożytku żadnego nie przynoszą. Żeby to przynajmniej autorka była konsekwentna i ustępy francuskie dawała zawsze w przypisach, w tekście zaś tylko ich przekład lub streszczenie! Ale gdzie tam! Jedne cytaty są zamieszczane w tekście w oryginale francuskim, inne w notach, jedne, czasem tylko trzywierszowe, są wyodrębnione przez użycie węższej szpalty, inne znacznie dłuższe, bez wyodrębnienia. Odnosi się to i do cytatów polskich. Na str. 116 spotykamy szczególną osobliwość; Pohoska przytacza w polskim przekładzie odezwę La Chalotais'ego do króla i tłumaczy niewolniczo tekst francuski; wychodzą z tego takie kwiatuszki: „Zreformujcie N. P. edukację, dajcie Panie, rozkażcie im, Wasz Majestat", a potem znowu — „daj Panie swej szlachcie, po zatwierdzeniu przez Ciebie..."

Plagę książki Pohoskiej stanowi jej sposób pisania francuskich nazwisk. Prosimy czytelników o odczytanie głośno następującego np. zdania. „La Chalotais w innych punktach swej pracy cytował Condillac, Rousseau, Grotiusa, Voltaire, d' Alemberta, St. Réala, Mallebranche'a, abbé de Saint Pierre, Burlamaqui'ego, Buffon, Tissot" (str. 124). Tenże La Chalotais „przyjaźnił się z Duclos, znał osobiście Quesnay, Mably, Fontenelle, Voltaire'a i D'Alembert'a" (112). W jednym i tym samym kilkuwierszowym ustępiku mamy wyraźnie: „Popularność La Chalotais", ale „listy Voltaire pisał do La Chalotais'ego". I tak jest strona w stronę, ustęp po ustępie. Nawet nazwiska zupełnie spolszczone są tą samą pisane manjerą, raz mamy Tuluza pisane po polsku, to znowu w drugim przypadku „Toulouse'y". Brak jeszcze Paris'y.

Podobne łamańce dokonywane są z tytułami książek: np. „twierdził on, że oskarżając Jezuitów, trzeba chyba oskarżyć *Summa Theologica* świętego Tomasza“ (str. 158). Nieprzezwyciężone trudności sprawia autorce nauka moralna, pisze zawsze „morale“ i stąd wychodzą takie dziwolągi: „zastrzegano się przeciwko osobnym lekcjom *morale* dla nauczycieli i uczniów“ (str. 98), „list w sprawie kursu *morale*“ (str. 96), „Helvetius (sic!) wzywa jansenistów, by założyli akademję o charakterze *morale* i *politique*“ (str. 199). Jest to poprostu jakiś obrzydliwy żargon, którego przykładów moglibyśmy przytoczyć moc całą. Korekta jest wprost skandaliczna i kompromituje w najwyższym stopniu instytucję naukową, która wydała książkę Pohoskiej. Stary gramatyk francuski nazywa się Despautere, a nie Despantere, Jezuici nie wydawali czasopisma *Journal des Travaux,* ani *Mémoire des Trevoux,* lecz *Mémoires de Trevoux* (str. 49 i 126), papież wydaje brewe, a nie brevet i t. d. Korekta tekstów francuskich i tytułów francuskich w tym samym stylu. Już nie o niedbalstwie korekty, ale o zupełnej nieznajomości łaciny mówi nam jedno jedyne łacińskie zdanie w całej książce. Pewnemu profesorowi jezuickiemu w Rouen odebrał parlament prawo nauczania za podyktowanie uczniom oklepanej sentencji łacińskiej. Zdanie to przytaczamy za Pohoską, ze skrupulatną dokładnością, by nie uronić niczego z pikanterji, tkwiącej w oryginalnych „poprawkach“ autorki. „Heroás faciunt quandoque crimina fortunata; foelix crimen definit esse crimen; quem Gallia probroso nomine appellat pradonem, appelabit Alexandrum, modo fortuna sit foelix. Ad arbitrum fortuna fontes facit et absolvit; prospem dat pretium crimini, adversa animit“. (str. 135). Pohoska, przytoczywszy to zdanie, dodaje, że parlament zarządzeniem z dnia 2 kwietnia 1759 r. polecił je spalić. Nie dziwilibyśmy się, ani nie żałowali profesorów i uczniów jezuickich, gdyby oni istotnie tak pisali po łacinie, jak to przytacza Pohoska. Nie zasługiwaliby na nic innego, jak tylko na spalenie na stosie, i to nie już dekretem parlamentu, ale nawet samego ministra.

Reasumując nasze uwagi o książce Pohoskiej, musimy stwierdzić, że w części poświęconej Jezuitom i walce parlamentów z nimi nietylko nie przynosi nic nowego, ale nawet nie streszcza dotychczasowych badań i wyników, w części zaś poświęconej sprawie szkolnej, w której można było znajomość zagadnienia posunąć naprzód, z powodu zupełnego pominięcia źródeł rękopiśmiennych, nieopanowania metody i nieudolności konstruowania — jest wysiłkiem poronionym. Strona wydawniczo-formalna natomiast kompromituje w najwyższym stopniu Instytucję, która powagą swoją poparła nieudaną pracę autorki. *Ks. St. Bednarski T. J.*

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

Druk ukończono dnia 27 lutego 1934.

Spis rzeczy tomu 201.

Artykuły.

Str.

Życzenia na 50-lecie 5

K. Dr. F. Sawicki: Nowoczesne teorje rasowe 19

H. Dembiński: Rola Kościoła w Społeczności Międzynarodowej 34

Ks. S. Podoleński T. J.: Ustawa Sterylizacyjna w Niemczech. 46

Ks. Józef Umiński: O podziale historji kościelnej na okresy 68

J. Szablowski: Ze studjów nad ikonografją śmierci w malarstwie polskiem XX wieku 84

Ks. S. Bednarski T. J.: Drugi list z drogi 105

Życzenia na 50-lecie 169

Ks. J. Urban T. J.: W poszukiwainu człowieka 171

W. Tomkiewicz: Cerkiew dyzunicka w dawnej Rzeczypospolitej Polskiej. 1935—1795. 196

T. Sinko: Misterja eleuzyjskie i egzaminy dojrzałości . . . 221

F. Rapf: Jak powstało w fizyce pojęcie eteru? 249

L. Rzyszczewski: Lilja. Pieśń do Matki Boskiej 265

Ks. K. Michalski C. M.: Fermenty religijne w Trzeciej Rzeszy 347

A. Piasecki: Zasady nowej Konstytucji 368

H. Dembiński: Nowa faza w stosunkach polsko-niemieckich. 395

Ks. Eug. Dąbrowski: Ze świeżo odkrytych papyrusów manichejskich 408

A. Romer: Indje po Konferencji Okrągłego Stołu 430

Przegląd piśmiennictwa.

Ferd. Goetel: Podróż do Indyj (J. Birkenmajer) 118

Geschlechtertrennung oder Geschlechtermischung? Beiträge zum Koedukationsproblem, herausgeg. von Jos. Schröteler S. I. (Ks. Dr. K. Werbel) 122

Dr. Rudolf Blueml: Praelat Dr. Ignaz Seipel: Ein grosses Leben in kleinen Bildern (Dr. J. Pajewski) 124

Str.

Peter Browe S. I.: Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter (Ks. J. Andrasz T. J.) 126
Gustaw Morcinek: Śląsk, przedmowę napisał Eug. Kwiatkowski (J. Birkenmajer) 128
Charlotte Kellog: Jadwiga. Przeł. R. Potocka (J. Dąbrowski) 131
Heinrich Göbel: Wandteppiche. III Teil, Band 1. (J. Pagaczewski) 132
Stan. Kijak: Piotr Wysz, biskup krakowski (M. Niwiński) . 134
O. Dr. Wacław Sadok Maćkowiak O. P.: Die ethische Beurteilung der Notlüge in der altheidnischen, patristischen, scholastischen und neueren Zeit (Ks. J. Buchholz) 135
Ignatius Ortiz de Urbina S. I.: Die Gottheit Christi bei Afrahat (Ks. W. Siwek T. J.) 137
Gabriel Jehudah Ibn Ezra (de Manstein Henner): Ziemia obiecana (Ks. J. Rostworowski T. J.) 138
Notatki bibljograficzne. Paweł Skotarek i Czesław Szczeciński: Wiadomości meteorologiczne dla lotników. — Gen. Marjusz Zarudki: Na skrzydłach jachtów. — Marja Jędrzejewiczowa i Stan. Seweryn: Nowa szkoła polska a życie. — Świat i Życie. — Książki gwiazdkowe. — Kalendarz „Iskier" na rok 1934. — Ks. Jerzy Bekier: Sprawie służ! — Kalendarz *Ilustrowanego Kurjera Codziennego* na rok 1934 139
Miecz. Piszczkowski: Moraliści staropolscy. T. I (J. Birkenmajer) 277
S. Szczeniowski i St. Ziemecki: Promieniowanie i materja (F. Rapf) 278
Ludovicus Lercher S. I.: Institutiones Theologiae Dogmaticae. Vol. I. De Vera Religione, de Ecclesia Christi, de Traditione et Scriptura. Ed. 2-a. (Ks. A. Felczak T. J.) 279
Ign. Ziemiański: Praca kobiet P. O. W. Wschód (A. Romer) 281
Wacław Lasocki: Wspomnienia z mojego życia. T. I. W kraju. (Ks. J. Poplatek) 283
Ks. Dr. Adolf Tymczak: Nauka św. Augustyna o wierze. (Ks. M. Morawski T. J.) 284
Kossowski Aleks.: Protestantyzm w Lublinie i w Lubelskiem w XVI—XVII w. (Ks. St. Bednarski T. J.) 268
Fr. Taymaus d'Eypernon S. I.: Le Blondélisme (Ks. S. Felczak T. J.) 289
Sinko Krystyna: Santi Gucci Fiorentino i jego szkoła (Ks. S. Bednarski T. J.) 291
Ks. Jan Lindworsky T. J.: Psychologja eksperymentalna. Przeł. Ks. Marjan Piechowski T. J. (W. Rubczyński) 292
Dr. Stan. Adamczyk: De obiecto formali intellectus nostri secundum doctrinam s. Thomae Aquinatis (Ks. J. Chechelski) . . 294
Rarańcza (A. Romer) 296
Marja Rymarkiewiczówna: Filozofja Libelta: II. Epistemologja - Filozofja Przyrody (Ks. J. Chechelski) 298

Str.

Wład. Mickiewicz: Pamiętniki t. III (ostatni) 1870—1925 z dodaniem wspomnienia pośmiertnego o autorze (A. Romer) 300

Charles F. Jean: La Bible et les Récits Babyloniens (Ks. S. Felczak T. J.) 302

Św. Grzegorz z Nazjanzu: Listy. Tłum. Jan Stahr (Ks. B. Waczyński T. J.) 304

Dr. Mieczysław Kreutz: Zmienność rezultatów testów. Część II. (Ks. J. Chechelski) 305

O. Dr. And. Gmurowski O. P.: Doskonałość chrześcijańska w myśl zasad św. Tomasza z Akwinu (Ks. J. Buchholz T. J.) . . 307

Ks. Dr. M. Sieniatycki: Apologetyka czyli Dogmatyka Fundamentalna (Ks. S. Felczak T. J.) 309

Aleks. Hertz: Klasycy socjologji (Ks. J. Urban) 310

Ks. Jan Grabowski: Nauki rekolekcyjne dla młodzieży szkół powszechnych (Ks. F. Kwiatkowski T. J.) 311

Adolf Kard. Bertram: Charismen priesterlicher Gesinnung und Arbeit (A.) 311

Ks. dr. Eug. Dąbrowski: Na szlakach działalności Chrystusa w Palestynie (W.) 312

Dr. Franz Michel Willam: Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel (D. N.) 313

Z literatury powieściowej. Piotr Choynowski: W młodych oczach. — Wład. Jan Grabski: Bracia. — Pola Gojawiczyńska: Ziemia Elżbiety. — Tomasz Mann: Historje Jakubowe, przekł. Marcelego Tarnowskiego. — Ant. de Sain-Exupery: Nocny lot, przekł. M. Czapskiej i St. Stempowskiego. — Aldous Huxley: Nowy wspaniały świat (Z. Starowieyska-Morstinowa) 314

Notatki bibljograficzne: Wacław Lipiński Z dziejów dawnych i najnowszych. — W hołdzie Wniebowziętej. — Bibljoteka Iskier dla młodzieży. — Książka rachunkowa i informacyjno-gospodarcza kobiety współczesnej. — Fr. Brors S. I.: Klipp und Klar. Apologetisches Taschenlexikon. — Pfarrer Gaston Ritter: Das Judentum und die Schatten des Antichrist. — L' invasion et l' occupation de la Mandchourie. — Ob. Douglessy: La bataile de Lourdes. — Verbum. Kwartalnik poświęcony zagadnieniom kultury współczesnej. 326

R. Dmowski: Przewrót (L. Starowieyski) 442

Historja Śląska (M. Niwiński) 446

A. Nowaczyński: Plewy i perły (A. Romer) 450

H. van Loon: Człowiek ustokrotniony (Ks. E. Kosibowicz T. J.) 451

K. Czachowski: Obraz współczesnej literatury polskiej (Z. K. Ciechanowska) 453

E. A. Mowrer: Niemcy cofają wskazówki zegara (A. Romer) 456

K. Piwarski: Między Francją a Austrją (W. Czaplicki) . . 458

Ks. K. Kantak: Bernardyni Polscy (M. Niwiński) 459

Ks. Fr. Bączkowicz C. M.: Prawa Kanoniczne (Ks. J. Roth) . 461

Ks. Dr. U. A. Fic Z. K.: Syjon (Ks. St. Styś T. J.) 464

Str.

Ks. L. Zalewski: Z dziejów Partyzantki R. 1833 w województwie Lubelskiem (A. Romer) 466
Album Legjonów Polskich (Ks. K. Konopka) 468
I. Czuma: Reforma akademicka z 1933 r. (A. Romer) . . . 470
I. Z. Turowska-Barowa: Zabawy Przyiemne y Pożyteczne (Z. Ciechanowska) 472
Drobny przemysł i chałupnictwo (M. J. Ziomek) 473
Otto Auhagen: Die Bilanz des ersten Fünfjahrplanes der Sowiet-Wirtschaft (A. Romer) 474
Ks. A. Syski: Nauki krótkie (Ks. J. Godaczewski T. J.) . 475
Ks. J. Korzonkiewicz: Życie i działalność (Ks. J. Rostworowski T. J.) 476
Dr. G. Lemaitre: Sacerdoce, perfection, et voeux (Ks. St. Wawryn T. J.) 477
Dr. J. Haessle: Le travail (Ks. St. Wawryn T. J.) 478
O. M. Karoweć: Wełyka reforma czyna Św. Wasyłja W. (Ks. J. Urban) 478
T. Czeżowski: Jak powstało zagadnienie przyczynowości (Ks. Fr. Kwiatkowski T. J.) 479
M. Howorka: Walka o wielką Polskę (Ks. J. Rostworowski T. J.) 479
Ks. Dr. Broel-Plater: Konstantyn Wielki i Kościół katolicki (Ks. J. Poplatek T. J. 480
Ks. Dr. T. Mącior P. S. M.: Na gruzach zburzonych ołtarzy (M. N.) 480
Ks. Fr. Weiser. T. J.: Tajemnica Alfreda, Piętnastoletni podróżnik, Światło gór (Ks. T. B.) 481
Z literatury rosyjskiej. Włodz. Lidin: Odstępca. — M. Szołochow: Cichy Don. — M. Szołochow: Zorany ugór. — M. A. Ałdanow: Jaskinia (T. Parnicki) 482
Notatki bibljograficzne. Bibljoteka Wieczornicowa. — Gwido Trzywdar-Rakowski: Ukrzyżuj Go! — E. Ołdakowski: Kółko oszczędności w SMP. — Żywe słowo. — O. St. Kubista: Krzyż i Słońce. — Le Lys de Marie. — K. Berkanówna: O co chodzi. — Gustaw Morcinek: Gwiazdy w studni. — Stan. Ochocki: W jasnym domu. — Jadwiga Roguska-Cybulska: Tajemnica Tatr. — Zofja Eltz: Godzina Anielska. — Stan. Jachowicz: Wiersze i bajki. — Ryszard Jodłowski: Ping-Pong 491
Nadesłane 141, 328, 493

Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Sprawy Kościoła:
Styczeń: Rzut oka na dzieje „żydowskiej kwestji". — Próby rozwiązania. — Problem żydowskiej mniejszości w Polsce (Ks. E. Kosibowicz T. J.) 143

Str.

Luty: Reforma ustroju a katolicka nauka o pochodzeniu władzy państwowej. — Po przewrocie w Hiszpanji. — Głuche wieści o soborze powszechnym. — Nowe aberacje religijne „Legjonu Młodych". (Ks. J. Rostworowski T. J.) 331

Marzec: Wielkie wypadki w Austrji, ich geneza i właściwe znaczenie. — Zbiorowy list Episkopatu Polskiego. (Ks. J. Rostworowski T. J. 496

Pięćdziesiąt lat istnienia Związku katolickich lekarzy francuskich (Ks. J. Rostworowski T. J.) 163

Polski Komitet Walki z Handlem Kobietami i Dziećmi (S. P.). 344

Kilka uwag o nieudanej książce (Ks. St. Bednarski T. J.). 508