

P821

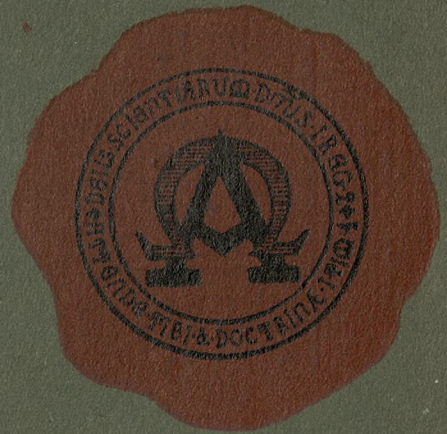
# ATENEUM KAPŁAŃSKIE

**MIESIĘCZNIK**

wychodzący pod kierunkiem Profesorów  
Włocławskiego Seminarium Duchownego

**POŚWIĘCONY**

Pismu św., Teologii Dogmatycznej,  
Apologetyce, Teologii Moralnej, Asce-  
tycznej i Pasterskiej, Prawu Kanonicz-  
nemu, Liturgice, Filozofii, Historii, Na-  
ukom Społecznym, Pedagogii i Sztuce  
Chrześcijańskiej.



**MARZEC**  
Zesz. 3 \* 233

**1938 r.**

**Tom 41**  
**Rok 24**

## Treść zeszytu.

### Rozprawy.

- Ks. Szcz. Szydelski**, Hellenizm a Chrześcijaństwo (dok. nast.) . . . . . 209  
**Ks. P. Tochowicz**, Fryderyk Wilhelm Foerster (d. c. n.) . . . . . 233  
**Ks. Wł. Miemieć**, Bernanos „Pamiętnik wiejskiego proboszcza” (d. c. n.) . . . . . 251

### Sprawy pasterskie i religijno-społeczne.

- Ks. Wł. Miemieć**, Ś. p. Karol Hubert Rostworowski . . . . . 268  
**Ks. E. Grzymała**, Akcja Katolicka a Prawo Kościelne . . . . . 275  
**Ks. S. Biskupski**, „Zgodna” separacja w prawie kościelnym . . . . . 284  
**Ks. W. Bliziński**, W poszukiwaniu dróg poprawy bytu ludności . . . . . 287

### Przegląd naukowy.

#### Z Archiwistyki Kościelnej.

- M. Niwiński**, Kopiarz kościoła parafialnego św. Mikołaja w Bochni . . . . . 293

#### Omówienie książek i czasopism.

- Ks. Józef Pastuszka**, **Ks. Aleksander Plater-Zyberk**, **Albert Dryjski**. Korespondencja Hieronima Rozrażewskiego, **Ks. Leonard Pukianiec**, **Ks. Julian Ataman**, **O. Reginald Garrigou-Lagrange O. P.**, **A. Moretti**, **Ks. Wł. Śpikowski**, **Panu służ**, **France Pastorelli**, **Józef Wleśniak** . . . . . 298

#### Wzmianki bibliograficzne.

- Franz Johannes Weinreich**, **Ks. Józef Cyrek T. J.**, **Bl. Piotr Julian Eymard**, **Ks. Augustyn Jakubisiak**, **Maria Szafranówna**, **Gabryella Łańcuoka**, **S. Barbara Żulińska**, **Ks. Jan Stepa**, **O. Raoul Plus T. J.**, **Zdz. Arentowicz**, **Stefan Turnau** . . . . . 310

### Dodatek.

- Bibliografia** . . . . . XIII  
**Przegląd czasopism** . . . . . XIV  
**Książki nadesłane** . . . . . XVIII

**SOMMAIRE:** *Sz. Szydelski*, L'hellénisme et la chrétienté, A.S. (209). *P. Tochowicz*, Frédéric Guillaume Förster, A.S. (233). *Wł. Miemieć*, L'étude sur la sainteté dans le roman de Bernanos „Le mémoire du curé de campagne”. A.S. (251). *Wł. Miemieć*, A la mémoire de K. H. Rostworowski (268). *E. Grzymała*, L'action catholique et le droit canonique (275). *S. Biskupski*, Les séparations convenues et le droit canonique (284). *W. Bliziński*, La recherche des moyens pour améliorer le bien-être de la population (287). *M. Niwiński*, Les copies de l'église paroissiale de saint Nicolas à Bochnia (293). Révisions (298).

# Hellenizm a Chrześcijaństwo



Cz 3840/41,3  
1938

I. Można z rozmaitych stanowisk i z rozmaitym nastawieniem do tego zagadnienia podchodzić, temat to bowiem niewyczerpany, wprost niezmierny.

Sam także kilkakrotnie tym tematem zajmowałem się. W roku 1936 wygłosiłem na kursie w Lublinie obszerniejszy referat: *Cywilizacja grecko-rzymska a chrześcijańska* <sup>1)</sup>. W r. 1933 miałem na innym kursie na Bielanach pod Warszawą referat: *Stosunek kultury hellenistycznej moralno-duchowej do pierwotnego chrześcijaństwa* <sup>2)</sup>. W r. 1928 omawiałem ten temat w broszurze polemicznej, drukowanej w Ateneum Kapłańskim, pt.: *Religia helleńska, Stary Zakon i Chrześcijaństwo* <sup>3)</sup> przeciw pewnym poglądom prof. Zielińskiego. W r. 1925 dałem do Księgi Pamiątkowej ku czci Prof. Balzera krótki artykuł *In aeternum renatus* <sup>4)</sup>. W r. 1922 na posiedzeniu Pol. Towarzystwa Filologicznego wygłosiłem referat: *Metoda Filologów*, w którym na podstawie książki Nordena *Agnostos Theos* wykazywałem nieściśności i dowolność w postępowaniu pewnych filologów <sup>5)</sup>. W r. 1923 krytykowałem metodę jednego z filologów w artykule naukowym *Filolog o Ewangelii Bożego Narodzenia* <sup>6)</sup>.

Ze stanowiska apologetyki i teologii chrześcijańskiej najważniejszą jest sprawa pewnych analogij między wyrażeniami i wyobrażeniami hellenistycznymi w związku z kultem Osirisa, Attisa, Dionizosa, Izidy itp. a wyobrażeniami chrześcijańskimi w związku z kultem Jezusa Chrystusa. Albowiem szkoła postępowo-racjonalistyczna próbuje wykazywać, że droga do Chrystusa chrześcijan wiedzie, jak mówi *Eichrodt* <sup>7)</sup>, przez Horusa—Osirisa—Immanuela—Heliosa—Aiona, a nam idzie o obronę nadprzyrodzo-

<sup>1)</sup> *Kultura i cywilizacja*. Lublin, Uniwersytet, 1937, s. 70—116.

<sup>2)</sup> *Prąd*, Lublin, wrzes.-paźdz., 1933.

<sup>3)</sup> Włocławek, 1928.

<sup>4)</sup> Lwów, 1925.

<sup>5)</sup> *Przegl. Teolog.*, Lwów, 1922.

<sup>6)</sup> *Przegl. Teolog.*, 1923.

<sup>7)</sup> *Dr Walther Eichrodt, Theologie des Alten Testam.*, Leipzig-Hinrichs, 1933, I B. S. 269.

17362077

nego i jedynego w swoim rodzaju charakteru naszego Zbawiciela. Zagadnieniu temu właśnie poświęciłem blisko połowę książki *Historia religii a religia objawiona* <sup>1)</sup>, rozdziały mianowicie „Cud”, „Mithra i misteria pogańskie”, „Przepowiednie przyszłości i idea mesjańska”, wreszcie „Uwagi ogólne”, gdzie obszerniej, chociaż tylko w dopisku, mówię o Apolloniuszu z Tiany. Najsilniej atakowano ze stanowiska hellenistycznego w pracach *Reitzensteina i Dietricha* naukę św. Pawła o odrodzeniu i łasce, dlatego zająłem się tym tematem w broszurze *Idea odrodzenia w misteriach hellenistycznych a w Listach św. Pawła* <sup>2)</sup>

W artykule niniejszym mam zamiar zwrócić uwagę na inną stronę zagadnienia *Hellenizm a chrześcijaństwo*. Będę się starał mianowicie podnieść w ówczesnej hellenistycznej kulturze religijno-moralnej te momenty, które stanowią charakterystyczną cechę tej epoki, a które mimowoli gotowały drogę chrześcijaństwu.

Prof. Zieliński powtarzał na wstępie kilku swoich prac jako „pewnik” między innymi tezę, że religia antyczna jest właściwym Starym Testamentem chrześcijaństwa. Przeciw takiemu „pewnikowi” musi każdy teolog chrześcijański protestować. Prof. Zieliński jednak miał w ostatnich latach wyjaśniać, — miał to zaznaczyć także po ostatnim moim referacie na zjeździe Historyków polskich w Wilnie w r. 1935, *Hellenizm a judaizm* <sup>3)</sup>, — że nie zwalcza tezy chrześcijańskiej, iż Stary Zakon możeszowy był przygotowaniem do Nowego, ale stara się wykazać, że hellenizm był pod pewnym względem bliższym chrześcijaństwu, niż religia starozakonna i że dlatego Grecy przyjęli religię Chrystusa, Żydzi zaś w olbrzymiej większości pozostali przy swojej dawnej religii, ewangelii Chrystusowej nie przyjęli.

Jest faktem dziejowym, że świat hellenistyczny z czasem, mimo prześladowania, stał się chrześcijańskim, że w tym właśnie świecie chrześcijaństwo przyjęło się, rozwinęło i wyrosło na największą potęgę duchową. Musiało być coś szczególniejszego w tym właśnie świecie hellenistycznym i w tej kulturze hellenistycznej owych czasów, że chrześcijaństwo mogło tam znaleźć grunt podatny pod uprawę religii z Palestyny. Nie można więc odmawiać pewnej słuszności prof. Zielińskiemu, gdy podnosi te właśnie korzystne dla chrześcijaństwa pojęcia i nastroje psychiczne w świecie hellenistycznym. Te nastroje psychiczne ze stanowiska apologetyki i historii religii należy przede wszystkim poznać.

<sup>1)</sup> Lwów, 1917, właściwie 1916.

<sup>2)</sup> Poznań, św. Wojciecha, 1930.

<sup>3)</sup> *Pamiętnik Zjazdu*. Referaty, Lwów, 1935.

Te zatem prądy i nastroje, wiejące bezwiednie w stronę wschodzącego chrześcijaństwa, prądy filozoficzno-religijne, prądy mistyczne, wychodzące przede wszystkim z misteriów hellenistycznych, jakiś niepokój religijny w tych czasach, jakiś głód rzeczy nadprzyrodzonych, cudów, objawień, te właśnie rzeczy pragnę poruszyć i podnieść, w związku jednak z dziełem prof. Zielińskiego *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej*, a w szczególności z rozdziałem w tym dziele: „Gdy się czasy spełniły”:

Powiemy naprzód słów kilka o prawdach filozoficznych i filozoficzno-religijnych owej epoki. Należy tu więc wspomnieć o Poseidoniosie z Apamei w Syrii, który żył w I wieku przed Chr. (135—51, najwcześniej 144—60 przed Chr.)<sup>1)</sup>, był poważnym myślicielem i uczonym, był także mistykiem i nadał za wpływem duszy Wschodu swojej myśli filozoficznej kierunek religijny. Nauczał na Rodos i tam go odwiedził między innymi Cicero. Pod wpływem właśnie Poseidoniosa powstał w *De republica* Cyncerona sławny ten Scipiona, o którym mówiłem w referacie na Bielanach.

*Wilhelm Kroll*, w artykule *Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Poseidonios* w *Neue Jahrbücher für d. klassische Altertum*<sup>2)</sup> pisze o Poseidoniosie, że jest jednym z największych odkryć ostatnich dziesiątków lat filologii niemieckiej. Był platończykiem, ale także inne kierunki greckiej myśli filozoficznej, zwłaszcza Arystotelesa i stoików, uwzględniał. Wprowadził do filozofii mistykę orficką. Pisma jego, niestety, w przeważnej części zaginęły, a tylko dzięki żmudnej pracy filologów niemieckich udało się odtworzyć obraz jego działalności i nauki. Umarł w późnej starości, w połowie w. I przed Chr., najpóźniej około 51. *Wilh. Kroll* pisze jeszcze o nim, że dał początek ruchowi, który wszystkie szkoły filozoficzne doprowadził wreszcie do wyraźnego systemu religijnego.

Wpływowi więc Poseidoniosa należałoby przypisać prąd religijny filozofii stoickiej z tych czasów, powstanie filozofii neopitagorejskiej i neoplatońskiej z tendencjami wybitnie filozoficzno-mistycznymi.

Wybitnie religijny charakter nosi filozofia neopitagorejska i neoplatońska; ale także filozofia stoicka w tych czasach, jak świadczą pisma Seneki (2—66 po Chr.) i Epikteta (50—130 po Chr.), nosi charakter religijny. Nie bez powodu powstała nie-

<sup>1)</sup> *Wilhelm Schmidt i Otton Stählin*, *Geschichte der griechischen Literatur*, wyd. 5 z r. 1911, t. II, s. 268. Z tego dzieła czerpię tu pewne daty i uwagi.

<sup>2)</sup> 1917, zes. 3.

uzasadniona zresztą tradycja, jakoby Seneka pozostawał w korespondencji z Apostołem Pawłem, której echem są apokryficzne Listy obydwu; a o Epiktecie przypuszcza się, że mógł spotkać się osobiście z chrześcijaństwem w Azji Mniejszej, urodził się bowiem ok. 50 r. po Chr. we Frygii <sup>1)</sup>.

Monizm stoików w pismach Seneki i Epikteta przechodzi dość wyraźnie w teizm etyczny. O wyidealizowanym filozofie cyniku Epiktet pisze między innymi: „Patrzcie, Bóg zesłał wam jednego, aby wam na jego przykładzie pokazać, że można się czuć szczęśliwym bez dóbr i majątku, bez szat, bez własnego domu i ogniska, żyjąc w prochu ulicznym”. Ten filozof-cynik może być wzorowany na Chystusie. Upomina on ludzi jak ojciec, jak brat, jest tylko sługą Boga, Ojca nas wszystkich. „Prowadź mnie Zeusie — pisze Epiktet — i ty wszechmocny Losie”; i dodaje zaraz: „Jeśli się to bogom podoba, to niech się tak dzieje” <sup>2)</sup>.

*Seneka* pisze do *Luciliusa*: „Bóstwo jest ci bliskie, jest przy Tobie, jest w Tobie. Tak mój Luciliusie, twierdzą, że w nas mieszka duch święty, świadek i stróż dobrego i złego, jakie się w nas dzieje. Tak on się odnosi do nas, jak my do niego, ale nikt nie może być dobrym człowiekiem bez Boga <sup>3)</sup>. „Szukamy teraz pierwszej i powszechnej przyczyny. Ta przyczyna musi być prostą, gdyż także materia jest prostą. Spytały, jaka to jest ta przyczyna? Rozum działający, tj. Bóg” <sup>4)</sup>.

Marcję, która straciła świeżo syna i nie mogła się z tego powodu uspokoić, Seneka pociesza, że ten syn zostawił tu tylko swoje ciało, jak szatę jakąś, sam zaś uleciał czysty i przemieniony w owe wyższe światy, aby tam przebywać między duchami, które gardzą życiem ziemskim i przez dobrą śmierć odzyskali wolność <sup>5)</sup>.

*Apulejusz* z Madaury w Numidii był wybitnym platończykiem, pisarzem zdolnym, wykształconym i czytany, choć może mniej oryginalnym, jak zaznacza Reizenstein w jednym z pism swoich. Pochodził z Afryki łacińskiej, żył w II wieku po Chr. (ur. ok. 124 po Chr.); wędrował po Grecji i był w Rzymie. Oskarżony o magię, napisał w obronie własnej apologię. Znał

<sup>1)</sup> A. Bonhöffer, w dziele *Epiktet u. d. N. T.* (Giessen 1911) przyjmuje, że Epiktet pism Pawłowych nie znał, ale jego krytyk E. de Faye (*Revue de l'histoire d. religions*, 1912, s. 381) przypuszcza, że je znał.

<sup>2)</sup> *Epiktets Handbüchlein der Moral* (Kröners Sammlung), s. 93, 99.

<sup>3)</sup> *Seneka, Vom glückseligen Leben*, (Kröners Taschenausgaben), s. 156.

<sup>4)</sup> *Seneka, w.*, s. 164.

<sup>5)</sup> *Seneka, Vom glückseligen Leben, j. w.*, s. 105.

nie tylko Platona, ale także Arystotelesa, stoików i Pitagorasa. Był przy tym naturą religijną. Jako filozof reprezentuje kierunek wybitnie religijny i skłania się, jak Poseidonios, Cicero, Seneka i Epiktet, ku wierze w jednego Boga. Pisze między innymi: Chociaż są różne nazwy Boga, jest on zawsze jeden (Et quum sit unus, pluribus nominibus cietur propter specierum multitudinem, quarum diversitate fit multiformis). Różnorodnym się staje, objawiając się w różnych zjawiskach—tłumaczy Apulejusza prof. Kawczyński—więc jako Jowisz, jako Zeus, jako Saturnijczyk, jako Kronos, albo Błyskający albo Grzmiący; ale zawsze — tłumaczy go dalej Kawczyński — to Zeus, jak śpiewa hymn orficki: Zeus początek świata i jego szczyt, głowa i środek, oś nieba i ziemi.

Apulejusz mówi wprawdzie o bogach znanych z wierzeń greckich i rzymskich, ale uważa te bóstwa tylko za różne nazwy jednego Boga, lub też bóstwa ludowe uważa za bóstwa niższego rzędu, za demonów, mających jak bogowie nieśmiertelność, ale także jak ludzie rozmaite namiętności. Nad tymi jednak bogami i boginiami jest jeden Bóg najwyższy, ojciec ich wszystkich i pan całego świata.

Platon boską obdarzony wymową i boskim rozumem — streszcza wywody Apulejusza Kawczyński — mówi, że wielkość tego Boga wychodzi poza granice mowy ludzkiej, poza możliwość wysłowienia. Mędracy tylko wydoskonaloną swą duszę zdołają niekiedy tak oddzielić od ciała, że się niejako do Boga zbliżają. Ale i wtedy dostrzegają go tylko na chwilkę, jakby w przelocie błyskawicy <sup>1)</sup>.

Ale pozwolimy sobie przytoczyć dosłowne teksty z Apulejuszowego *Asklepiusza*, z wydania Teubnerowskiego przez Thomasa, nie z *Asklepiusza* z *Corpus Hermeticum*:

*Deus cras sempiternus, deus aeternus, nec nasci potest, nec nasci ergo potuit: hoc est, hoc fuit, hoc erit semper. Haec ergo est, quae ex se tota est, natura Dei (cap. XIV).*

*Deus etenim vel Pater vel Dominus omnium vel quocunque alio nomine ab hominibus sanctius religiosiusque nuncupatur (cap. XX).*

*Solus enim Deus et merito solus ipse, in se et a se et circum se, totus est plenus atque perfectus, cum in eo sunt omnia (cap. XXX).*

---

<sup>1)</sup> Maksym. Kawczyński, *Życie Apulejusza Platończyka z Madaury*, Kraków, Akad. Um., 1899. Rozmaite oceny Apulejusza, jego pism, wpływów, znaczenia i działalności podaje Georg Lehnert w *Bericht über die Literatur zu Apuleius (Jahresbericht der klass. Altertumswissenschaft, 1916—1918, 1—6 Heft, s. 1-80).*

*Tibi Deus Summe gratias ago, qui me videndae divinitatis luminasti lumine. Et vos o Tat et Asclepi et Ammon intra secreta pectoris divina mysteria silentio tegite et taciturnitate celate (cap. XXXII).*

*Omnia enim Deus et ab eo omnia et eius voluntatis omnia. Quod totum est bonum, decens et prudens, et immutabile et ipsi soli sensibile atque intelligibile, et sine hoc nec fuit aliquid nec est nec erit. Omnia enim ab eo, et in ipso et per ipsum (cap. XXXIV).*

*Gratias tibi ago Summe Exsuperantisime. Intelligimus te o vitae vera vita (cap. XLI).*

*Εἰσαρπύσην est aut effectrix rerum, aut Deus summus, aut ab ipso deo qui secundus effectus est deus, aut omnium coelestium terrenarumque rerum firmata divinis legibus disciplina (cap. XXXIX) 1).*

Spotkamy się jeszcze niżej z Apulejuszem jako z wielkim dewotem pogańskim, gdyż Lucius, znany z XI księgi jego *Metamorfoz*, powszechnym zdaniem krytyków jest samym Apulejuszem.

Podobnie religijną naturą był Plutarch (46—120 po Chr.), współczesny Hadrianowi. W filozofii był, jak Apulejusz, eklektykiem i chociaż był żarliwym obrońcą obyczajów ojców w życiu religijnym i przestrzegał drugich przed porzucaniem tych obyczajów<sup>2)</sup>, to jednak skłaniał się ku wierze w jednego Boga i nawoływał do służby temu Bogu. Starał się godzić religię państwową z naukami filozofów. I on mówi o wielkim Bogu, którego zowie Ojcem i Stwórcą świata. Inni bogowie są siłami podrzędnymi i służącymi. Przepięknie mówi Plutarch o Opatrzności i należy do wielkich moralistów. Plutarch wierzył w cuda i w wyrocznię, a siostrę swoją Kleę, która była przełożoną kapłanek Dionizosa w Delfach i już w młodych latach przez rodziców była wprowadzoną do misterii na cześć Osirisa, umacniał w pobożności. Jej poświęcił dzieło *De Iside et Osiride*. Plutarch i Apulejusz byli platończykami i reprezentowali kierunek wybitnie religijny. W III w. poczyną się rozwijać właściwa filozofia neoplatońska, której założycielem miał być Ammonius Sakkas (ok. 240 po Chr.), mistrzami zaś, którzy tę filozofię rozwinęli i wślawili, byli Plotyn, uczeń Ammoniusza i Porfiniusz, uczeń i wielbiciel Plotyna.

1) *Apuleii opera philosophica*, ed. Thomas, Leipzig, Teubner 50, 55, 58, 79 i i.

2) *Dr Paul Geigenmüller*, Plutarchs Stellung zur Religion u. Philosophie (Neue Jahrbücher f. d. klass. Altert. 1921. Heft 6/7, s. 251—270). Por. także uwagi o Plutarchu w *Geschichte der griechischen Literatur* Wilhelma Schmidta, wyd. V, cz. II, połowa I z r. 1911, s. 367 n.n.



Chociaż filozofia neoplatońska bardzo mocno tkwiła w starym pogaństwie i w starym kulcie, chociaż skłaniała się ku monizmowi, to jednak głosiła jednego Boga najwyższego, kładła nacisk na życie duchowe, wydawała walnę ciału i jego pożądlivościom, propagowała religijność i ascezę. Filozofia ta niezawodnie wiele skorzystała z chrześcijaństwa. Sakkas miał być jakiś czas sam chrześcijaninem. Rodzice jego, podaje Euzebiusz (*Hist. Kośc.* VI. 19) byli chrześcijanami i wychowali syna w religii Chrystusowej, dopiero więc potem syn ten przeszedł do pogaństwa. Słuchał go między innymi także nasz Origenes. Porfiriusz napisał przeciw chrześcijanom 15 ksiąg, które zaginęły, św. Augustyn jednak cenil go bardzo jako człowieka wykształconego.

Ożyła w tym czasie także spirytualistyczna filozofia Pitagorasa jako neopitagoreizm. Już pierwotna szkoła Pitagorasa była jak gdyby zakonem religijnym: teraz gdy się odradzała, właśnie wskutek wzmożonych prądów religijnych w świecie, tym bardziej odznaczała się żarliwością religijną. Apolloniusz z Tyany, głośny wędrowny nauczyciel z I wieku po Chr., uchodził za pitagorejczyka. Kierunek neopitagorejskiej filozofii był wybitnie religijny i moralizujący. Znowu wybija się tu wiara w jednego Boga najwyższego, ku któremu filozofia w tej epoce zdążała.

„Apolloniusz z Tyany” — Filostratos nie jest monografią historyczną, ani opowiadaniem historycznym, i to niezależnie nawet od kwestii, czy istniał jakiś Damis czy nie istniał, czy ten Damis prowadził dzienniczek podróży mistrza swego Apolloniusza, czy nie prowadził i czy Filostratos z zapisek Damisa korzystał czy nie.

Żywot Apolloniusza, napisany przez Filostratos dla cesarzowej Julii Domny, żony Septimiusa Sewera, znowu bez względu na pytanie, czy szło tu o przeciwstawienie rzekomego cudotwórcy pogańskiego Chrystusowi, czy nie, jest tylko powieścią, romansem. Pierwszy wspomina Apolloniusza satyryk Lucjan (120—180 po Chr.), a traktuje go jako komedianta i szalbierza. Niewiele tedy pewnego o nim wiemy. Ale sam Lucjan nazywa go głośnym w całym świecie i nazywa Aleksandra, fałszywego proroka, uczniem jego ucznia. Można więc słusznie upatrywać w tym, co Filostratos pisze o swoim bohaterze, pewne echo rzeczywistej działalności Apolloniusza i ducha czasu. Mniejsza o cuda, jakie miał czynić Apolloniusz jako mag, choć książka stara się go bronić przed zarzutem magii.

Filostratos mówi o Apolloniuszu, że oddawał się z zapalem filozofii i był zapalonym pitagorejczykiem.

Apolloniusz pochodził z Tyany w Kapadocji; w 14 roku życia został wysłany przez ojca na wyższe studia do Tarsu w Cylicji, miasta św. Pawła Apostoła. Chociaż w tym mieście zapoznawał się z filozofią Platona, Arystotelesa, Zenona, a nawet Epikura, to jednak ze szczególniejszą miłością oddał się pitagorejczykom<sup>1)</sup>. Mistrzowi swemu, który był epikurejczykiem, miał oddać dom z pięknym ogrodem i z potoczkami, z tymi słowami: „Ty żyj tutaj na swój sposób, ja zaś chcę żyć podług obyczaju Pitagorasa”<sup>2)</sup>.

Filostratos opowiada o Apolloniuszu, że gdy przybył do Aten i trafił w teatrze Dionizosa na zamku Akropolis na krwawe walki nie zawodowych gladiatorów, ale kupionych i uzbrojonych skazańców, i przyglądających się tym walkom Ateńczyków, gdy go następnie zapraszali na swoje zebranie, odpowiedział im listem w ten sposób: Dziwię się bardzo, że także bogini (Atene) nie opuszcza waszego zamku, skoro taki rozlew krwi przed jej świątynią robicie. Zdaje się mi, że przyjdziecie jeszcze do tego, iż w same święta Panatenajów będziecie ofiarowywali bogini już nie dzieci, ale hekatomby ludzi. A ty Dionizosie czyż jeszcze pokażesz się w teatrze po tej krwi? Czy ci mądrzy Ateńczycy będą tam składali ofiary płynne z krwi? Zejdź także ty z tego miejsca, Dionizosie. Cyteron jest miejscem czystszy<sup>3)</sup>.

Bardzo zajmującą jest rozmowa Apolloniusza z Tigellinusem, prefektem pretorium, któremu jako służalcy Nerona i oskarżycielowi wielu uczciwych obywateli, a następnie zdrajcy Nerona, Tacyt okropne świadectwo wystawia<sup>4)</sup>. Tigellinus zetknąwszy się z Apolloniuszem, wziął go do osobnego pokoju dla przesłuchania i spytał go między innymi: dlaczego nie boisz się Nerona? Ponieważ — Apolloniusz odpowiedział — Bóg, który pozwala Neronowi wydawać się strasznym, daje także mnie łaskę, że się go nie boję. Co myślisz o Neronie? pyta dalej Tigellinus. Lepiej niż wy — odpowie Apolloniusz. Wy uważacie, że wart śpiewać, a ja że wart milczeć. Zmieszany tą odpowiedzią Tigellinus mówi: Idź, ale daj porękę za swoją osobę. Odpowiedział Apolloniusz: Kto może dać porękę za ciało, którego nikt związać nie może? To wszystko wydało się Sofoniuszowi Tigellinusowi postępowaniem demona, nie ludzkim postępowaniem. Bał się, aby nie wal-

1) *Życie Apolloniusza*, księga I. 7.

2) Tamże.

3) *Życie Apolloniusza*, księga IV. rozdz. 22.

4) *Historiarum liber I*, cap. 72.

czyć przeciw bogu. Rzekł więc do Apolloniusza: Idź, gdzie chcesz. Jesteś silniejszy, niż moja władza nad tobą<sup>1)</sup>.

Ks. Martin w monografii o Filonie z Aleksandrii powtarza słowa Euzebiusza z *Historii Kościoła* (II, 4), że Filon przewyższał znajomością głęboką filozofii platońskiej i pitagorejskiej wszystkich współczesnych, i dodaje od siebie, że te słowa Euzebiusza są całkowicie słuszne<sup>2)</sup>. Świadczyłyby to jasno o tym, że także w Aleksandrii w tych czasach było szczególniejsze zainteresowanie dla filozofii Platona i Pitagorasa.

W świetle powyższych faktów i uwag można powiedzieć, że w epoce hellenistycznej, na którą przypadają początki chrześcijaństwa i w której chrześcijaństwo toczy krwawe męczeńskie boje z pogaństwem antycznym, żywo rozwija się w świecie hellenistycznym filozofia spirytualistyczna i moralizująca, że z tą filozofią rozwijała się razem także idea jednego Boga, Boga najwyższego. Myśli o jednym Bogu, o Bogu najwyższym, są wprawdzie przetykane i u Seneki i u Apulejusza i u Plutarcha wyrażeniami monistycznymi, bo także monizm w tej epoce miał wyznawców i wyciskał swe piętno na myśli ludzkiej, ale teistyczna wiara w jednego Boga żłobiła sobie coraz silniejsze koryto w ówczesnym świecie myśli, łącząc się z wolna, należy tu jeszcze dodać, z kultem słońca jako bóstwa najwyższego.

Ze Wschodu mianowicie szła na Zachód myśl o Słońcu jako bóstwie najwyższym. Pierwszy Heliogabal, czciciel Baala z Emesy w Syrii pod postacią Słońca, gdy jako młodzieniec 14-letni został cesarzem, wprowadził w Rzymie kult Baala syryjskiego jako boga najwyższego pod nazwą Słońca. Ustanowił na cześć jego uroczystości ku czci *Sol Invictus Elagabal*<sup>3)</sup>.

Nie przyjął się ten kult w tym czasie, ale przyjął się w 50 lat później za Aureliana, który kult *Sol Invictus* w Rzymie na długie czasy utrwalił. Do Rzymu do nowej świątyni dla nowego kultu sprowadził obrazy Bela i Heliosa ze zwyciężonej orężem Palmiry w Syrii<sup>4)</sup>.

Ale w tym czasie spotkał się Zachód z kultem Słońca w nowej odmianie, w religii mianowicie perskiego Mithry. *Sol Invictus* to głównie bóg *Mithra*, którego cześć ze Wschodu niosły

1) *Żywot Apolloniusza*, ks. IV, r. 44.

2) *L'abbé Jules Martin*, *Philon (Les grands Philosophes)*, Paris-Alcan, 1907, s. 42.

3) *Franz Cumont*, *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Paris, 1909, s. 169.

4) *Tamże*, s. 170.

przede wszystkim legiony rzymskie, dlatego tak wiele grot dla tego kultu przeznaczonych odkryto w nowszych czasach w dawnych obozach nad Renem i Dunajem. W r. 307 Dioklecjan, Galeriusz i Licinius wspólnie, w Carnuntum nad Dunajem, nieco niżej od dzisiejszego Wiednia, poświęcili świątynię ku czci Mithry, jako obrońcy imperium (fautori imperii sui <sup>1)</sup>).

Kult Mithry-Słońca był ostatnim wysiłkiem pogaństwa zachodniego w walce z chrześcijaństwem o panowanie. Ten kult próbował wskrzesić i utwalić Julian Apostata. Ale i za jego czasów i dość długo jeszcze po nim znajdowali się ludzie, którzy się do Mithry-Słońca modlili, a wrogo odnosili się do chrześcijaństwa. Tego starego pogańskiego kultu trzymały się pewne rodziny arystokratyczne i pewni przedstawiciele ówczesnej pogańskiej inteligencji i ówczesnej literatury,

*Franz Cumont*, znakomity znawca mitraizmu, przypuszcza, że założycielem naukowej heliolatrii (le fondateur de l'héliolatrie scientifique) jest wspomniany już przez nas Poseidonios z Apamei, niedaleko Emesy i Palmiry, a może jakiś inny teoretyk pogaństwa <sup>2)</sup>. Spirytualistyczna filozofia platońska i pitagorejska, która mówiła o Bogu niewidzialnym i nad światami, nie sprzyjała wprawdzie koncepcji, jakoby słońce nasze widzialne miało być duszą wszechświata i najwyższym Bogiem: mimo to jeszcze pod koniec wieku IV i nawet w wieku V spotyka się w Rzymie napisy ku czci Mithry - Słońca. W mojej rozprawie *In aeternum renetus* przytaczam napisy z lat 376 i 391 po Chr. Ten kult Mithry - Słońca, jako najwyższego bóstwa jednego, zbiegał się z prądami ku monoteizmowi, idącemu od strony filozofów, o których mówiliśmy.

II. Z kolei coś niecoś o mistycznych prądach tej epoki. Kto się tą epoką zajmuje, ten słyszał o tym, że ludzie tej epoki żyli w pewnym przygnębieniu, że opanował umysły jakiś pesymizm, że odczuwano bardzo żywo jakieś ciśnienie, idące od planet, czy od gwiazd w Zodiaku, czy od archontów, którzy, podług ówczesnych wyobrażeń pochodzenia chaldejskiego, zarządzili sferami planet i gwiazd, stąd powstał także kult szczególniejszy *Εἰς μαρμηνήν, Τυχῆ* Fatum, Fortuna. Także Plutarch i Apulejusz zajmują się tymi wyobrażeniami ze stanowiska nawet naukowego i starają się je wyjaśnić. Plutarch osobną rozprawę pisze *Περὶ Εἰμαρμένης* czyli De Fato. Rozprawia tu Plutarch o Fatum i o Providentia, (*Πρόνοια*).

<sup>1)</sup> Tamże, s. 221-222.

<sup>2)</sup> *La théologie solaire du paganisme romain*. Paris, 1909 s. 29.

i Fortuna i Procuratio (προμήτεια) i o genia (δαμονες), które mają swoje miejsce koło ziemi, strzegą i nadzorują czynności ludzkich.

„Summa autem Providentia omnium est antiquissimum, eo excepto, cuius est sive intelligentia sive voluntas, sive utrumque. Est autem, ut ante dixi, patris et opificis omnium”. „Et Fatum omnino subesse Providentiae, hanc Fato nequaquam”<sup>1)</sup>.

U Plutarcha więc przeważała nad fatum wiara w opatrność, względnie wiara w rządy Boga osobowego nad światem: u innych, u których myśl była mniej uporządkowana, a charakter mniej pogodny, nacisk tych wyobrażeń bywał niekiedy duży, stąd rodziło się pragnienie jakiegoś wyzwolenia od tego ucisku wyższych sił, jakiegoś zbliżenia się do bóstwa, aby uzyskać obronę i zabezpieczenie, pragnienie jakichś mocy tajemnych, którymi można by się osłonić i zabezpieczyć przeciw nieszczęściom i złemu przeznaczeniu.

Gdy rosła nędza, gdy nastawały wojny, gdy zdarzały się klęski elementarne i inne, rosło także przygnębienie, rosła tęsknota za lepszymi czasami, za nowym wiekiem, za jakimś zbawicielem, albo mnożono praktyki magiczne, popadano w teurgię.

Epoka hellenistyczna jest właśnie epoką rozrostu także praktyk magicznych, rozpowszechnienia się recept magicznych rozmaitych zauberpapyrusów egipskich, oracula chaldaica, to znów oracula sibyllina, tajemniczych wyrazów barbarzyńskiego pochodzenia, niekiedy może nawet bez żadnego sensu. Rodziła się na tym tle także niekiedy głębsza wiara religijna, jakiś duch ascezy, ucieczki od świata, szukanie ratunku u bogów, dawnych i nowych, pogańskich i Boga żydowskiego, jakich wschód propagował.

Na tle tych wyobrażeń i niepokoju duchowego zjawiają się silne tęsknoty za zbawcą i za nowym szczęśliwym wiekiem, jaki ma przyjść. Bo spodziewano się w tych czasach nowych szczęśliwszych czasów i znowu Wschód dostarczał tu nowych myśli i wyobrażeń.

Wschód mógł dostarczyć wyobrażeń o nowym złotym wieku (αἰών, aeon, eon) i o jakimś zbawicielu (σωτήρ).

Wyobrażenie o nowym złotym wieku może pochodzić z wyobrażeń perskich lub żydowskich, bo w jednej i drugiej religii jest mowa o królestwie Bożym, o zwycięstwie Boga, triumfie sprawiedliwości i końcowym szczęściu. W wyobrażeniach perskich znajdujemy między innymi myśl o powrocie na końcu świata do pierwotnego stanu szczęśliwości. Jest tu także mowa o 4 okre-

<sup>1)</sup> Plutarchi Chaeronei Opera, ed. Reiske. 1777, tornus VIII s. 264.

czasach czasu po 3.000 lat i o przyjściu w ostatnich 3.000 lat trzech specjalnych posłańców, z których najgłośniejszym jest ostatni, specjalny Saoshyant.

W religii starozakonnej mamy wyraźne zapowiedzi przyszłego mesjasza, szczęśliwych czasów mesjańskich i królestwa mesjańskiego

Pomijam tu zagadnienie, w jakim stosunku pozostają do siebie perskie i starozakonne wyobrażenia mesjańskie o końcowym zbawcy i o końcowym szczęściu. Zajmuję się tym zagadnieniem w innym studium. Na tym miejscu zaznaczę tylko, że zarówno wyobrażenia starozakonne, jak perskie mogły przedostać się na Zachód i oddziaływać w epoce hellenistycznej na wyobrażenia zachodnie.

Podania o 4 wiekach, skoro spotykamy je już u Hezjoda w *Pracach i dniach*, są oczywiście pochodzenia starego i mogą należeć do starych podań aryjskich wogóle. Wyobrażenia natomiast o nowym złotym wieku i o zbawicielu uważam za owoc wpływów obcych ze Wschodu. Nauka stoicka o *apokatastasis* mogłaby również być odniesiona do wpływów wschodnich. Ale nie można zaprzeczyć, że sama także spekulacja mogła dojść do wyobrażeń o wielkich cyklach, w których się wszystko powtarza, a więc po ostatnim w takim cyklu wieku żelaznym nastalby znowu „aurea prima aetas” Owidiusza.

Zajmuje nas tu jednak okres tylko hellenistyczny i wyobrażenia o tym nowym wieku szczęśliwym i o zbawicielu, jakie w tym czasie w świecie hellenistycznym spotykamy,

Na wyobrażenia o jakimś przyszłym zbawicielu z pewnością mógł oddziaływać także kult panujących, jaki od dawna istniał w Egipcie i w innych krajach Wschodu, a w tym właśnie okresie przeszedł także na Zachód i wyraził się w religijnym kulcie cesarów rzymskich.

Tytuł *κύριος* (pan) był nie tylko wyrazem władztwa, ale także boskości. Panujący są sławieni często jako *σωτήρες* (zbawcy), *εὐεργέται* (dobroczyńcy), a nawet *θεοί* (bogowie). W szczególności w Egipcie spotykamy wiele napisów tego rodzaju. Mamy u *Dittenbergera*, między innymi taki napis: *ὑπὲρ καίσαρος ἀποκράτορος θεοῦ ἐκ θεοῦ ἢ οἰκονομῆ* (Za cesarza samowładcę boga z boga domownicy) <sup>1)</sup>. Inny napis: *Ἀποκράτορι καίσαρι Σεβαστῶι σωτήρι καὶ εὐεργέτη* (na cześć samowładcy cesarza czcigodnego (świętego) zbawcy dobroczyńcy) <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> *Dittenberger, Orientis graeci inscriptiones selectae II. s. 368. N. 655.*

<sup>2)</sup> *Dittenberger, j.w. N. 657.*

Oczywiście, także wypadki dziejowe i polityczne na tle-owych nadziei i wyobrażeń nabierały specjalnego nieraz naświe-  
tlenia i zabarwienia. Bez tych wyobrażeń byłyby nie do pomysle-  
nia *ludi saeculares*, obchodzone w Rzymie 17 r. przed Chr. bar-  
dzo uroczyście przez kilka dni, a niedawno pięknie opisane przez  
prof. *Zielińskiego* w jego *Religii Rzeczypospolitej Rzymskiej*<sup>1)</sup>. Horacy  
na te uroczystości ułożył specjalne *carmen saeculare*. Witano  
i zapowiadano nowy wiek, wiek szczęśliwy.

Oktawian, który po długich latach krwawych wojen domo-  
wych dał państwu i ówczesnemu światu pokój, stał się początkiem  
nowego wieku i był witany i uważany na Wschodzie jako zbawca,  
bóg, odnowiciel. Mamy takie napisy w Małej Azji. Dekret miano-  
wicie pewnych miast małoazjatyckich z 9 r. przed Chr. głosi, że  
dzień urodzenia boskiego cezara należy uważać za początek  
historii świata, dał bowiem światu zupełnie nowy wygląd. Opatrz-  
ność Boska, panująca nad życiem naszym, dała nam najwyższą  
doskonałość, darowała nam mianowicie Augusta, którego dla  
dobra ludzkości napełniła siłą, zesłała go nam i potomkom naszym  
jako Zbawiciela, który kres wojnie położy i wszystko uporządkuje.

Napis z *Halikarnassu* o parę lat późniejszy, głosi: Wielka  
i nieśmiertelna natura wszechświata darowała ludziom najwyższe  
dobro aż z nadmiarem, dała nam mianowicie cezara Augusta,  
Zeusa ojcowskiego i Zbawiciela całego rodzaju ludzkiego, którego mo-  
dlitwy Opatrzność nie tylko spełniła, ale i przewyższyła. Albowiem  
w pokoju spoczywają ląd i morze, miasta kwitną przez dobre  
prawa, zgodę i błogosławieństwo. Wszystko co dobre, bujnie się  
rozwija i owoce wydaje. Ludzie żywią pełną nadzieję na przyszłość  
i są dobrej myśli co do terażniejszości<sup>2)</sup>. W tym tekście spotyka  
się także w odniesieniu do narodzenia Augusta słowo *εβαγγελιον*  
(w liczbie mnogiej *εβαγγελια*).

Wspomnę tu jeszcze o sławnej a dotąd nie wyjaśnionej dosta-  
tecznie eklodze IV Wirgilego, z r. 40 przed Chr., do Polliona o ma-  
jącym się narodzić dziecięciu, które miało sprowadzić na całą  
ludzką nową wiek złoty.

Plutarch w dziele *De Iside et Osiride* opowiada, że obcho-  
dzono w Egipcie w czasie świąt Pamyliia narodzenie boskiego  
dziecięcia, przyczym wołano: „Pan wszechświata przychodzi na  
światło”. Pamyles pasterz miał wołać: „Wielki król Osiris naro-

1) Warszawa. Mortkowicz 1934. Cz. II, s. 303 n.n.

2) H. Lietzmann, Der Weltheiland. Bonn, 1909, s. 14—15.

dził się" <sup>1)</sup>). Obchodzono to święto zdaje się pod koniec grudnia. W Aleksandrii w nocy z 5 na 6 stycznia również obchodzono święto narodzenia boskiego dziecięcia. Nazywało się to *ἑορτή αἰώνος*, świętem wieku, <sup>2)</sup> świętem narodzenia się nowego wieku.

Plutarch utożsamia Osirisa z Dionizosem, samo zaś święto jedno i drugie Norden sprowadza do czci słońca i nowego okresu rocznego słońca. Wiadomo, że także w Rzymie w czasach późniejszych obchodzono uroczyste dnia 25 grudnia *diem natalem Solis Invicti*, dzień narodzin Słońca.

Duch czasu epoki hellenistycznej objawiał się nie tylko w wyobrażeniach o boskich dziecięciach i boskich władcach-zbawicielach, ale także w specjalnej literaturze mistycznej. Tą literaturą specjalną są pisma, które chcą uchodzić za objawienia boga Hermesa, stąd też zowią się literaturą hermesową lub hermetyczną. Objawienie Hermesowe stanowi *gnoseę*, specjalną objawioną wiedzę, która zbawia i daje odrodzenie duszy. Podług tych pism hermesowych człowiek jest w niewoli ciała i ma się wyzwolić z więzów ciała, a odrodzić się do światła i prawdy. Jest w tych pismach mowa o Bogu najwyższym (Νοῦς), o Logosie i o innych emanacjach boskich z najwyższego bóstwa. Odrodzenie według tej literatury dokonuje się przez poznanie, *gnoseę*. Człowiek, który się odradza i wyzwala z niewoli ciała, staje się już tu na ziemi także sam bogiem (θεῶσις).

Nie rozpaczaj — mówi Hermes do syna swego Tota *w traktacie XIII* — mój synu. Pragnienie twoje będzie spełnione. Wola twoja będzie wykonana. Uśpij twoje wrażenia zmysłowe, a narodzisz się w Bogu. Oczyść się ze ślepych katów materii, tj. z rozmaitych niedoskonałości i żądz, jak niewiadomość (*ἄγνοια*), łakomstwo itd. Poznanie Boga — mówi później w tym traktacie Hermes — w nas wstąpiło i zaraz ustąpiła nieznajomość. Kto przez miłosierdzie Boże doszedł do narodzenia się w Bogu, ten jest wolny od wrażeń zmysłowych ciała, poznaje pierwiastki boże, z których jest złożony i zażywa szczęścia zupełnego. Czy nie wiesz — mówi dalej Hermes — że stałeś się bogiem i synem jedności (*καὶ τοῦ ἑνὸς παῖς*), jak ja?

Długi hymn w tym traktacie jest wielbieniem Boga, Pana stworzenia, „wszystko i jedno“ (*το πᾶν καὶ (τό) ἓν*), jest składaniem temu Bogu ofiary rozumowej (*λογικὰς θυσίας*). Zbaw świat cały,

<sup>1)</sup> *De Iside et Osiride* c. 12.

<sup>2)</sup> *Eduard Norden, Die Geburt des Kindes*. Leipzig. Teubner 1924 s. 29—30.



który w nas jest, o Życie i oświeć Światło, duchu boży" (ὁὐξε ξωή, φώτισε φῶς). Parę zwrotów przytoczę jeszcze z Poimandresa, traktatu I.

*„Rozum, ojciec wszystkiego, będąc życiem i światłem, wydał człowieka do siebie podobnego, którego ukochał jak własne dziecko, był bowiem cały obrazem ojca.*

*Od tego najwyższego Rozumu (Νοῦς) Boga pochodzą Logos, Anthropos (Człowiek niebieski), Rozum demiurg, który stwarza rzeczy widzialne.*

*Zacząłem tedy opowiadać ludziom piękność życia pobożnego i znajomości (gnozy). Ludy, mężowie zrodzeni z ziemi, którzyście się oddali pijaństwu (życiu nierozumnemu), spaniu i nieznanomości Boga, otrzeźwicie, zaprzestancie upijać się, uspieni snem nierozumnym.*

*Ja tedy podniosłem ich i stałem się dobrym przewodnikiem rodzaju (ludzkiego), ucząc ich, jak i w jaki sposób będą zbawieni. Zasiałem w nich słowa mądrości“.*

W XI traktacie tej literatury czytamy: Bóg uczynił Eona (wiek), Eon wydał Świat, świat uczynił Czas, czas zaś początek rzeczy. Jest to odbłyśk nauki Platona o niewidzialnych ideach, których odbiciem jest świat widzialny.

A oto zwroty z pewnego papyrusu, który *Dietrich*, wydawca, ogłosił jako liturgię religii Mithry, który jednak nie jest formularzem liturgicznym w kulcie Mithry <sup>1)</sup>, ale jest bardzo zajmującym przykładem wyobrażeń mistyczno-magicznych z II wieku po Chr.

Po wezwaniu szeregu bóstw i absolutu (Ursprung meines Ursprungs und Urgrund meines Urgrunds, ἀρχῆ τῆς ἐμῆς ἀρχῆς) mówi jakiś myst: Jeśli wam się spodobało dać mnie z powrotem urodzeniu na nieśmiertelność, mnie którego trzyma moja dana mi natura, abym po nędzy obecnej i ciężko mnie dręczącej mógł oglądać nieśmiertelny Prapoczątek (ἀρχήν) z nieśmiertelnym Duchem, z nieśmiertelną Wodą, Łądem i Powietrzem, abym przez Ducha odrodził się, abym był poświęcony i aby wiał we mnie święty Duch, abym podziwiał święty Ogień, abym oglądał przepaść Wschodu... Albowiem mam dziś oglądać śmiertelnymi oczyma, zrodzony ze śmiertelnego ciała matki śmiertelnym, wyniesiony przez przepotęzną siłę i nieprzemijającą Prawicę nieśmiertelnym duchem Eona i Pana koron ognistych, oczyszczony święceniami świętymi" itd.

<sup>1)</sup> Przeciw opinii *Dietricha* wystąpił *Cumont*, *Clümen*, *Wunsche* i inni. Nie jest to „Mithrasliturgie”, ale bardzo ciekawy objaw ówczesnej hellenistycznej pobożności.

W wielu punktach tekst ten jasny nie jest, ale mamy tu wyraźną mowę o odrodzeniu duchowym, o oglądaniu duchem przyczyny i boskich elementów ognia, wody, powietrza i ziemi. Mamy tu wyraźną tęsknotę za innym jakimś nadprzyrodzonym życiem. W dalszym ciągu tego ciekawego tekstu czytamy o ekstazie, w której mist nie będzie widział nic z rzeczy śmiertelnych, ale tylko rzeczy nieśmiertelne, nadprzyrodzone. Jest potem mowa o tajemniczym milczeniu. Jest to jakby recepta, podług której ma się położyć palec wskazujący na ustach i mówić: milczenie, milczenie, milczenie, znak żyjącego, nieprzemijającego Boga, chroń, mnie milczenie<sup>1)</sup>.

Zaliczyłbym do charakterystycznych dla tej epoki wyobrażeń religijno-mistyczno-filozoficznych pewne napisy ku czci bogów, zwłaszcza ku czci Izydy. Plutarch w dziełku *De Iside* przekazał nam taki tekst o Izydzie w Sais: „Jestem wszystkim, co było, co jest i co będzie, a zasłony mojej nikt ze śmiertelnych dotąd nie odsłonił”. Napis w Kapui głosił o Izydzie: „Una quae est omnia”. Apulejusz nazywa Izydę „deorum dearumque facies multiformis”, „numen unicum multiformi specie”, „rerum natura parens”. Nazywana jest Izyda niekiedy *Φρόνησις* lub *Σοφία τοῦ θεοῦ*, to znów *πρόνοια* i boska *Φύσις* i *Γένεσις*. Nazwana jest „starodawną Panią wszelkiej mądrości” i „nauczycielką wszelkiej magii” (allen Zaubers), „tą która użycza *ἱερός λόγος*”<sup>2)</sup>. I taki tekst: *Εἰς θεός Σαραπις ἥλιος* (Jeden bóg Serapis Słońce).

III. Mówiąc jednak o Izydzie, przechodzimy już do dalszej części naszego artykułu, do misteriów hellenistycznych.

Istniały w epoce hellenistycznej pewne kulty, które najczęściej były pochodzenia obcego, nie miały przeważnie charakteru religii państwowej, potrzeba było do nich się wtajemniczać przez pewne ceremonie i rozmaite próby, dla niewtajemniczonych niedostępne, okryte tajemnicą. Misteria przemawiały do dusz indywidualnych i rozwijały pobożność indywidualną. Tu mógł mieszać się razem w tłumie czcicieli danego bóstwa wolny i niewolnik, grek i barbarzyńca, obywatel i cudzoziemiec.

Głośne były w Grecji misteria *Eleuzyjskie*, do których wyłącznie tylko Grecy mogli należeć i którymi się także władze ateńskie opiekowały. *Orfickie* misteria miały głębszy podkład

<sup>1)</sup> *Eine Mithrasliturgie* (Dieterich-Weinreich). Leipzig, Teubner 1923, s. 5. 7. Powtarza się w tym papyrusie wiele wyobrażeń, które i w *Poimandresis* przychodzą, bo to przecież ten sam świat mistyki hellenistycznej.

<sup>2)</sup> *Reitzenstein, Poimandres*, Teubner 1904, s. 44.

i znamienne wyobrażenia o życiu za grobem. *Isiaca* były ku czci Izydy, pochodziły z Egiptu, ale miały teraz swoich mystów i dewotów w rozmaitych miastach Grecji, Italii, a także w samym Rzymie.

Misteria *Oziris*a wiązały się z kultem Izydy, jak misteria *Kybeli* z kultem *Atisa*.

Misteria *Mithry* szerzyły się w szczególności w kołach wojskowych, wymagały od kandydatów ciężkich niekiedy prób i liczyły kilka stopni, jakby kilka święceń, zanim doszło się do najwyższego stopnia pater patrum.

Rozmaite miasta miały u siebie miejscowe misteria, związane z kultem miejscowych bogów lub herosów. Aleksander z Abuneteichos, gdy wynalazł nowego boga i wprowadzał jego kult w Abuneteichos w Pontusie, wymyślił też na cześć tego nowego boga nowe misteria.

Franz Cumont w pracy *Les religions orientales dans le paganisme romain* wyrażał tezę, że dawne religie Rzymu i Grecji były w epoce hellenistycznej już mało żywotne i potrzeb duszy ludzkiej nie zaspokajały. Dusze indywidualne, czujące potrzebę życia religijnego, garnęły się tedy do misteriów i do nowych kultów ze Wschodu <sup>1)</sup>.

Przeciw stanowisku Cumonta *Toutain*, filolog francuski <sup>2)</sup>, i *Geffcken* bronili żywotności także religij Grecji i Rzymu <sup>3)</sup>.

Nie obchodzi nas w tej chwili zagadnienie, o ile w epoce hellenistycznej stare kultury Grecji i Rzymu cieszyły się wpływami i były żywotne, pragniemy tu raczej podkreślić, że w tej epoce kultury wschodnie i rozmaite misteria szerzą się w państwie rzymskim i niektóre z nich, jak misteria Izydy, porywają ludzi i wytwarzają głębszą pobożność w duszach wtajemniczonych mystów.

Te rzeczy przedstawił nam *Apulejusz* w XI księdze swoich *Metamorfoz*, który, jeśli jego samego reprezentuje tu Lucius, był wielkim dewotem Izydy, a swoje wtajemniczenie, choć nie chce powiedzieć wszystkiego i mówi raczej tajemniczo, opisuje z wielkim wzruszeniem religijnym <sup>4)</sup>. Apulejusz-Lucjusz z pokorą wycze-

<sup>1)</sup> *Franz Cumont*, *Les religions orientales dans le paganisme romain* Paris, Leroux, 1909. (2 wyd.)

<sup>2)</sup> *Toutain*, *Les cultes paiens dans l'empire romain*, Paris, Leroux, tom II: *Les culte orientaux*.

<sup>3)</sup> *Johannes Geffcken*, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*. Heilderberg. Winter, 1920, s. 5—19.

<sup>4)</sup> *Apulejusz* w piśmie *De magia* (apologia) mówi sam wyraźnie, że do wielu misteriów był wtajemniczony.

kiwał objawienia, kiedy mu kapłan powie, iż może być wtajemniczonym w misteria bogini. Z ochotą podejmował się przepisanych postów i kąpieli, z tęsknotą pobożną czekał na wyznaczony mu dzień i godzinę. Opisuje, jak to z zachodem słońca, gdy się miało rozpocząć jego wtajemniczenie, schodzili się wierni Izydy i darzyli go rozmaitymi darami, jak był ubrany w proste lniane szaty i poprowadził go kapłan do wewnętrznych części świątyni. Całą noc trwały obrzędy i doświadczenie kandydata. Nie podaje Apulejusz szczegółów tych nocnych ceremonij, gdyż „zdradzać tajemnicę byłoby zbrodnią i dla ust, któreby mówiły i dla uszu, któreby słyszały”. Podaje tylko w tej sprawie tyle: „Zbliżyłem się do granicy śmierci, deptałem próg Proserpiny, następnie wróciłem niesiony przez 4 żywioty. W pośród nocy widziałem słońce jaśniejące, stanąłem przed obliczem bogów niebieskich i podziemnych, do których się zbliżka modliłem”<sup>1)</sup>. A gdy nadszedł ranek — opowiada dalej Apulejusz — po odprawieniu nabożeństwa wprowadzono mnie do świątyni, okrytego 12 sukniami kapłańskimi. Tutaj kazano mi wstąpić na podwyższenie, ustawione naprzeciw posągu bogini, okrytego suknią z bisioru, barwnie malowaną. Na niej płaszcz z ramion aż do pięt spadający. Nazywają to suknią olimpijską. W prawej ręce trzymałem pochodnię zapaloną, na głowie miałem wieniec z liści palmowych, które ją otaczały jakoby promienie. Teraz odsuwa się zasłona, a ja ukazuję się oczom ludzi jakby posąg Boga-Słońca. Po tych obrzędach — kończy ten opis Apulejusz, — aby uczcić uroczysty dzień świętych narodzin, (festissimum celebravi natalem sacrorum), nastąpiła wykwintna i wesoła uczta<sup>2)</sup>.

Dłuższa modlitwa do Izydy, aby jej podziękować za dobrodziejstwa uzyskane i służyć jej odtąd wiernie — wypełnia ona cały rozdz. 25 — rozpoczyna się od słów: „Ty święta i wieczna opiekunko rodu ludzkiego, zawsze dla niego hojna, słodkie matki współczucie jemu niosąca w utrapieniach” itd.

Apulejusz nie poprzestał na wtajemniczeniu się w misteria Izydy. Dewocja pchała go przez nowe objawienia do dalszych wtajemniczeń. Wtajemniczył się więc z kolei w misteria Osirisa, a później jeszcze w misteria Serapisa<sup>3)</sup>. Te wszystkie misteria były pochodzenia egipskiego i stanowiły jedną grupę pokrewną.

1) Tłum, Kawczyńskiego, s. 49.

2) *Metamorph.*, ks. XI, 24.

3) Wydanie Teubnerowskie *Helma* Serapisa wyraźnie nie podaje, zaznacza w odnośnym miejscu lukę, ale *Kawczyński* w swoim wydaniu wyraźnie także Serapisa wymienia (*Metamorfozy*, s. 51: „Serapis, principalis dei nocturnis orgiis illustratus”).

W świetle tego, co tu czytamy u Apulejusza, nabożeństwo do Izydy było bardzo serdeczne i uczuciowe, analogiczne w pewnej mierze do naszego ludowego nabożeństwa do Najśw. Maryi Panny.

W rozdziale 2 i 5 tejże księgi XI *Metamorfoz* mamy bardzo charakterystyczny obraz współczesnego synkretyzmu religijnego, czyli teokrazji. Izyda, królowa niebios, jest tu utożsamiona z przeróżnymi innymi bóstwami żeńskimi świata antycznego, jakby dla zilustrowania inwokacji „*deorum dearumque facies uniformis*”.

Izyda objawia się Lucjuszowi - Apulejuszowi we śnie i mówi do niego: „*En adsum tui commota Luci, rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima coelitum, deorum dearumque facies uniformis*” (*Metam*, XI, cap. 5). W modlitwie Lucjusza do Izydy w rozdz. 2 Izyda nazywa się naprzód *Regina coeli*. Pomijamy tu inne szczegóły. Pomijamy także opis wspaniałej procesji w Kenchrach, koło Koryntu, w czasie wiosennej morskiej uroczystości ku czci Izydy, w rozdz. 9 tejże księgi. Taka uroczysta procesja musiała pociągać widzów do kultu Izydy i świadczy o bardzo okazałej liturgii w tym kulcie.

Piękną ilustrację tego kultu mamy zachowaną także w *Herkulanum*. Widzimy tu orantki z podniesionymi rękami w modlitwie, inne osoby padają przed boginią. Obraz ten podaje *Haas* w *Bilderatlas für Religionsgeschichte* <sup>1)</sup>.

Była także w Rzymie co roku wielka procesja z obrazem bogini Cybeli, z Pessinuntu do Tybru, gdzie dokonywano obrzędu obmycia obrazu (*lavatio*), w dn. 27 marca, na zakończenie wielkich uroczystości ku czci tej matki bogów i jej kochanka Attisa. Krowy ciągnęły wóz, na którym był złożony srebrny obraz bogini, razem z owym czarnym kamieniem, mającym boginię wyobrażać, ale takiej wystawy jak w Kenchrach, tu prawdopodobnie nie było.

W uroczystościach jednak ku czci Cybeli i Attisa, które poprzedzały dzień mycia bogini, inne rzeczy wybijają się na czoło naszych rozważań. Krótki opis tego, co tu chcę podnieść, dałem w mojej pracy z r. 1916 *Historia religii a religia objawiona*, s. 310—320. Obchodzono w Rzymie śmierć Attisa wśród postu i smutku. Odbywał się symboliczny pogrzeb Attisa. Kapłani Attisa w tym dniu skakali i kaleczyli się do krwi, a potem, 25 lub 26 marca, obchodzono z wielką radością *hilaria* na znak powrotu zmarłego boga do życia.

<sup>1)</sup> *Bilder-Atlas* f. RG. zesz. *Die Religionen in der Umwelt des Christentums*. Leipzig, Deichert, 1926, tablice 53 i 54.

W dniu 24 marca archigal składał ofiarę z byka (taurobolium) za cesarza. W późniejszych czasach taką ofiarę (taurobolium lub kriobolium) składano także za prywatnych ludzi, którzy w takim razie wchodziłi w dół, nad którym na desce z otworami zabijano ofiarę, a krew tej ofiary, przeciekając przez otwory w desce, padała na dewota, w dole, mając go w ten sposób odrodzić. O tauroboliach tak urządzanych mamy częste wzmianki w napisach czcicieli Mithry.

Firmikus Maternus, znany pisarz chrześcijański IV wieku, w dziełku *De errore profanarum religionum*, gdzie nam daje opis rozmaitych misteriów, obrzędów i zawołań pogańskich, podaje, że w czasie uroczystości na cześć pewnego boga, gdy już oplakiwano jego śmierć, dawano światło, kapłan wszystkim obecnym namaszczał gardła i usta, ogłaszał powrót tego boga do życia i cichym przeciągłym głosem mruczał: Ufajcie myści boga zbawionego, albowiem przyjdzie na nas wybawienie z trudów <sup>1)</sup>. Prawdopodobnie idzie tu o obrzęd połączony z uroczystościami ku czci Kybeli i Attisa <sup>2)</sup>. Jak w czasie jesiennej uroczystości Izydy 3 listopada wołano: „Znaleźliśmy, weselimy się”, gdyż ożył i znalazł się Osiris, tak w uroczystości na cześć Kybeli i Attisa powtarzano: „Zbawiony jest bóg; i my będziemy wybawieni od cierpień” <sup>3)</sup>.

Firmikus Maternus podaje więcej podobnych zawołań przy rozmaitych uroczystościach i misteriach. Np. θεός ἐκ πέτρας (bóg ze skały, prawdopodobnie w misteriach Mitry); νόμψιε χαίρε νόμψιε χαίρε νέον φῶς (bądź pozdrowiony oblubieńcze, bądź pozdrowiony oblubieńcze — nowe światło, może tu o Adonisa chodzi); ἐκ του πάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πεπωκα, γέγονα μύστης Ἄττιως (jadłem z bębna, piłem z cymbału, stałem się mystem Attisa); ταῦτος δαδάκοντος καὶ ταύτου δαδάκων (byk ojciec smoka i smok ojciec byka, może w misteriach Dionizosa).

Te różnego rodzaju obrzędy, formuły liturgiczne, miały może początek błahy, zabobonny, często nawet b. żenujący, niemniej jednak w danych nastrojach i warunkach w poszczególnych uczestnikach wywoływały uczucia podniesienia duchowego, jakiejś otuchy na przyszłość, pogłębiały przeżycia religijne. Ludzie z gorliwością garnęli się do tych misteriów, wierząc, że się zbliżają do bóstwa i zapewniają sobie jego opiekę i pomoc w życiu i po śmierci.

<sup>1)</sup> Firmicus Maternus, *De errore profan. relig.*, cap. XXII.

<sup>2)</sup> Hepding, *Attis*. Giessen, 1903, s. 167.

<sup>3)</sup> Hepding, j. w., s. 167.

Istniała w tych czasach wielka skłonność do pobożności, byli gorliwi apostołowie wiar i kultów, którzy przebiegali miasta i kraje, aby nawracać ludzi i budzić ze snu złego życia.

W *Poimandresie*, pierwszym traktacie literatury hermesowej, widzieliśmy już wyżej takiego apostoła wołającego: „Ludy, mężowie, zrodzeni z ziemi, którzyście się oddali pijaństwu, spaniu i nieznamości boga, zaprzestańcie upijać się, uspieni snem nierozumnym. Oddalcie się od ciemności, bierzcie nieśmiertelność, porzucając to, co prowadzi do zguby”<sup>1)</sup>.

Apostołowali i moralizowali, jak świadczy książeczka Epikteta, cynicy. Był wędrownym apostołem i moralizatorem Apolloniusz z Tyany. Nieraz oszuści i awanturnicy, szarlatani, często ludzie gnani jakimś niepokojem, przechodzili od religii do religii, albo wynajdywali nowych bogów i nowe kultury i znajdowali łatwowiernych wyznawców.

Lucjan z Samosaty (120—180 po Chr.) był utalentowanym pisarzem-satyrykiem, człowiekiem osobiście niewierzącym i kpiącym ze wszystkiego, zwłaszcza z mitów greckich, ale podaje wiele rzeczy, które są wzięte niewątpliwie z życia i charakteryzują dosadnie ową epokę. Mamy na myśli jego satyry przeciw fałszywemu prorokowi Aleksandrowi z Abonoteichos i przeciw Peregrynowi. Obydwie postacie są niesłychanie ciekawe.

Peregrinus w satyrze Lucjana *De morte Peregrini* to jakiś bardzo dziwny człowiek, który chyba tylko w tej epoce był możliwy. Nazywał się sam z zadowoleniem *Proteusem*, biorąc to imię od Proteusa Homerowego. Szukał chciwie wrażeń i żądny był sławy, jak go przedstawia złośliwie Lucjan, ale był niewątpliwie także naturą religijną i niezawodnie apostołem jakiejś wiary religijnej. Pisze Lucjan o nim, że nauczył się także mądrości chrześcijan w Palestynie i stał się jednym z ich kapłanów i uczonych w piśmie. Został nawet, jak się zdaje, biskupem, skoro, według opowiadania Lucjana, uważali go chrześcijanie jakoby za boga, używali go jako prawodawcy i uważali za przełożonego. Mówiąc o Peregrinusie z tego okresu, Lucjan mówi także o chrześcijanach i chrześcijaństwie. Uwagi jego w tym względzie są bardzo cenne dla apologetyki. W jednym z miast azjatyckich Peregrinos został jako chrześcijanin uwięziony. Wówczas chrześcijanie nawiedzali go, wszystkiego mu dostarczali tak, że mu niczego nie brakowało. Ten sam Peregrinos wrócił jednak później do pogaństwa, przybył do Olimpii, tam przygotował sobie stos, pomodlił

<sup>1)</sup> *Poimandres*, 27 i 28.

się do Zeusa i wołał silnym głosem: „Opuszczam ziemię a idę na Olimp”. I zakończył życie w płomieniach. Stählin mówi o nim, że był marzycielem, ale nie był oszustem <sup>1)</sup>.

Fałszywy prorok Aleksander był innym typem. Był typowym szalbierzem, ale chciał grać rolę samego boga, w każdym razie chciał być prorokiem nowego boga i nowej wyroczni. Był zaś uczniem ucznia znanego nam już Apolloniusza z Tyany. Siedzibę nowego kultu założył w Abonoteichos w Pontusie nad morzem Czarnym. Jak doszło do tego nowego kultu? <sup>2)</sup>

Aleksander w Pella w Macedonii kupił za parę oboli młodego węża i z tym wężem maleńkim przybył do Paflagonii. W Chalcedonie, w starej świątyni Apollina, zakopał pokryjому tablice spiżowe z napisem: „Eskulap w czasie bardzo bliskim razem ze swym ojcem Apollinem przyjdą do Pontu i tam w Abonoteichos założą swoją siedzibę”. Tablice tak były zakopane, że musiały być wkrótce znalezione. Znalaziono je więc i poczęto na ten temat w mieście wiele mówić. Mnóstwo się zbiegało to dziwo oglądać. Przybył i Aleksander, ubrany jak Perseusz na posągach, z krzywą szablą w ręce i wyjaśnił znaczenie napisu na tablicach. Poczęto wskutek tego objawienia myśleć o budowie w Abonoteichos świątyni Apolina i Eskulapa. Kopano pod fundamenty nowej świątyni. W nocy Aleksander w pewnym miejscu w kałużę w wykopanych rowach złożył gęsie jajo ze świeżo wylęgłym wężem. Następnego rana wczesną godziną biegnie na rynek, nagi, tylko z przepaską złotą koło biodr, znowu z krzywą szablą w rękę, potrząsa lokami rozpuszczonych włosów. Zbiegają się ludzie. Aleksander naśladuje natchnionego kapłana Kybeli, wstępuje na stopnie ołtarza i przemawia do zebranego ludu i zapowiada, że ukaże się zaraz sam bóg cieleśnie w tym mieście i należy go przyjąć. Ludzie klękają i modlą się. Aleksander wymawia jakieś niezrozumiałe słowa, może hebrajskie lub fenickie, które na umysły swą tajemniczością działają. Nagle biegnie do fundamentów rozpoczętej budowy świątyni, zstępuje do rowu z kałużą, śpiewa hymn

1) Geschichte der griech. Literatur, II 572—573.

2) Opieramy się tu na satyrze samego Lucjana, napisanej już po śmierci Aleksandra († 175) ok. 180. Lucjan znał Aleksandra osobiście, ale napisał satyrę nie zaś studium bezstronne. Zwracam jednak uwagę również na studium o Aleksandrze, Ottona Weinricha w *Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum* 1921 (s. 129—151). Abonoteichos i Glykona czciło i Aleksandra. Żona jego Helena była również czczona. Tytuł rozprawki: *Alexandros der Lügenprophet u. seine Stellung in der Religiosität des II Jahrh. nach Chr.*



na cześć Eskulapa i Apollina, każe sobie potem podać miseczkę, nabiera do niej błota z owym jajem wydrażonym, podnosi to jajo i woła donośnym głosem: Tu trzymam boga Eskulapa. Tłum patrzy, co będzie dalej. Aleksander zaś rozbija skorupę jaja, małego węża z tego jaja ma na dłoni i pokazuje go ludziom. Ogarnęło wszystkich zdumienie. Uwierzyli w cud i poczęli wielbić boga, że uszczęśliwił miasto. Świątynia wkrótce stanęła i jako miejsce z wyrocznią stało się wnet sławne i ściągało zdaleka tłumy. Zewsząd udawano się do wyroczni w Abonoteichos. Boga nazwano Glykonem, gdyż tak objawiła wyrocznia. Aleksander na cześć nowego Boga ustanowił uroczystości specjalne, obrzędy i misteria. Uroczystości trwały trzy dni.

Rozpoczynając te uroczystości, Aleksander wołał: Jeśliby tu był jakiś bluźnierca boga, chrześcijanin albo epikurejczyk, aby tu jako szpieg przyglądać się naszym uroczystościom, ten niechaj stąd wyjdzie! Wszyscy zaś czciciele naszego boga mogą uczestniczyć w świętych święceniach. I poczęto wyrzucać niepowołanych. Rzesza wołała: Precz z chrześcijanami, precz z epikurejczykami! Poczym odbywały się misteria. Aleksander był hierofantem. Śród ciszy zawołał: Niech żyje Glykon! Zebrani odpowiedzieli: Niech żyje Aleksander! Urządzano religijne pochody z pochodniami i tańce, w czasie których Aleksander odśpiewał złotem błyszczące udo, naśladując w ten sposób boga Apollina; inni zaś mówili, że to dusza Pitagorasa wcieliła się.

Takie rzeczy działy się w II wieku po Chrystusie, w epoce wysokiej antycznej oświaty i kultury po miastach i znajdowały wiernych, nawet gorliwych. Nie będziemy się dziwili temu, że już przedtem powstawali inni podobni prorocy, jak Szymon Mag, Menander i inni, i głosili o sobie, że są bogami i znajdowali w pewnych kołach wiarę i wyznawców. Ludzie chcieli objawień, a kto je przynosił, znajdował wiarę w pewnych przynajmniej kołach. Γνωστὸς θεοῦ, pisze Norden, stanowiła w walce konkurencyjnej rozmaitych religii wspólne hasło. ἑερός λόγος znajdowało niemal wszędzie chętnych słuchaczy, bo były w owej epoce dążenia do szczerzej pobożności.

Ciekawym typem owych czasów i umysłów ówczesnych jest głośny retor *Aelius Arystydes*, który chorował i stale modlił się do bogów, szukał zdrowia po świątyniach Eskulapa, w szczególności w Pergamum poddawał się aż do chorobliwości wszelkim praktykom postów i kąpeli i wędrował po miejscach cudownych, aby dojść do zdrowia. Aż do chorobliwości posunięta religijność,

zwłaszcza w stosunku do Asklepiosa. Wierzył Arystydes przede wszystkim w recepty, jakie Asklepios w snach podawał, nie w recepty sztuki lekarskiej <sup>1)</sup>.

Musiał mieć także *Juwenal* jakąś podstawę w rzeczywistości, gdy w satyrze *O kobietach rzymskich* opowiada i o takich, które na zalecenie kapłana Kybeli gotowe były iść w zimie do Tybru, rąbać lód i zanurzać się w wodzie trzy razy, a potem wracać na klęczkach, trzęsąc się od zimna. A inna była gotowa iść po wodę lustralną dla świątyni Izydy aż na krańce Egiptu.

Było w Rzymie w tym czasie wśród kobiet wielkie zepsucie i *Juwenal* tego nie ukrywa. Bogata czy biedna, jednakowa deprawacja — mówi o kobietach swego czasu w Rzymie. Ale była wśród wielu także głębsza pobożność i zdolność do ciężkich nawet praktyk religijnych.

(Dok. nast.)

Lwów.

Ks. Dr Szczepan Szydelski.

---

<sup>1)</sup> Por. *Hermann Baumgart, Aelius Aristides*. Leipzig Teubner 1874, oraz nowsze dzieło *André Boulanger, Aelius Aristides*. Paris. De Boccard. 1923, s. 205

# Fryderyk Wilhelm Foerster

*Cała moja pedagogika jest protestem  
przeciwko militarystycznemu państwu  
pruskiemu.*

F. W. Foerster.

## 1. Życie i dzieła.

Foerster urodził się w Berlinie, 2 czerwca 1869 r. Jest on synem słynnego profesora uniwersytetu i astronoma, Wilhelma Foerstera. Kształcił się najpierw w „Wilhelmsgymnasium” w Berlinie, a potem studiował ekonomię polityczną i filozofię na uniwersytecie we Fryburgu i. B. Oto kilka dat z jego życia. W roku 1893 zostaje doktorem filozofii, na podstawie rozprawy p. t. *Etyka Kanta*. W r. 1894 jest redaktorem czasopisma *Kultura etyczna*. Z okazji obchodu 25-lecia bitwy pod Sedanem i mowy Wilhelma II, w której nazwał on socjalistów „towarzyszami bez ojczyzny” (1895), Foerster, w czasopiśmie „Kultura etyczna”, ogłasza artykuł, w którym wypowiedział się przeciwko mowie Wilhelma II. Stąd dochodzenia sądowe i skazanie Foerstera za obrazę majestatu na trzy miesiące więzienia, w Wechselmuende. „Kariera uniwersytecka, do której go przeznaczylismy, pisze jego ojciec, stała się niemożliwa na którymkolwiek uniwersytecie niemieckim, toteż musiał wyemigrować, w r. 1896, do Szwajcarii”<sup>1)</sup>.

W r. 1897 wybrano Foerstera na sekretarza „Międzynarodowego związku dla kultury etycznej”. Zostaje docentem filozofii na uniwersytecie w Zurychu, odbywa podróż naukową do Anglii i do Ameryki, uczy z własnej inicjatywy, etyki w związkach młodzieży. Od r. 1901 jest profesorem politechniki w Zurychu; w r. 1903 ustępuje ze stanowiska sekretarza i przestaje współpracować przy wydawnictwie czasopisma „Kultura etyczna”. W r. 1904 ogłasza swoje pierwsze dzieło pt. *Jugendlehre*. Radykali zurychscy stwarzają mu trudności, wskutek czego podaje się

---

<sup>1)</sup> Fr. W. Foerster, *Lebenserinnerungen und Lebenshoffnungen*, Berlin, 1911, s. 240.

w r. 1911 do dymisji; w r. 1912 zostaje profesorem filozofii w Wiedniu, w następnym zaś roku przenosi się do Monachium, na katedrę filozofii i pedagogiki. W r. 1914 pisze protest przeciwko 93 profesorom z okazji ich słynnej odezwy „Es ist nicht wahr”. Jego artykuł, pt. *Bismark's Werk im Lichte der gross-deutschen Kritik*, umieszczony w czasopiśmie „Friedenswarte” (1916), wywołał protest wydziału filozoficznego w Monachium. Foerster usuwa się na rok do Szwajcarii, potem powraca znowu do Monachium. Po upadku Niemiec przyjmuje z ramienia rządu, któremu przewodniczy Kurt Eisner, stanowisko ambasadora bawarskiego w Bernie. Wkrótce (1919) podaje się do dymisji w Monachium i osiada w Lucernie, w charakterze uczonego i publicysty. Redaguje tygodnik pacyfistyczny pt. *Die Menschheit*. Od r. 1930 wydaje dwutygodnik *Die Zeit* w Paryżu. Z powodu poglądów, wypowiedzianych na łamach tego dwutygodnika, uważany był przez wielu Niemców za wroga swojej ojczyzny. Czasopismo „Die Zeit” przestało wychodzić od chwili dojścia do władzy w Niemczech hitleryzmu. Foerster znajduje się na wygnaniu, mieszka w Paryżu.

W dziełach Foerstera istnieje tak ścisły związek pomiędzy filozofią kultury, etyką i pedagogiką, że wydaje się rzeczą niemożliwą sklasyfikować je według tych trzech działów. Być może, że postąpimy najrozsądniej, wymieniając dzieła Foerstera pod następującymi kategoriami:

A. *Kultura i moralność*. (Pogląd na życie): *Autoritaet und Freiheit* (4 A. Koesel; A. u. F. <sup>1)</sup>; tł. franc.); *Das Kulturproblem der Kirche* (1920, Koesel; K. u. K.); *Mein Kampf gegen das Nationalistische und Militaristische Deutschland* (1920; M. K.; tł. franc.); *Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik* (Rozprawa doktorska), 1893; *Angewandte politische Ethik* (1922; A. E.); *Weltpolitik und Weltgewissen* (1919); *Die deutsche Jugend und der Weltkrieg* (1918); *Artykuły tygodniowe w czasopiśmie „Menschheit”*; *Weltkrise und Seelenkrise* (1933), na nowo wydane w r. 1935 p. t. *Ewiges Licht und menschliche Finsternis*, (Vita nova. Verlag. Luzern); *Europa und die deutsche Frage* (1937 — Vita nova).

B. *Pedagogika charakteru*: *Jugendlehre*, (110 tysięcy; Jdl.); *Lebenskunde* (tł. holend.); *Erziehung und Selbsterziehung* (3 Aufl. tł. holend.; E. u. S.); *Schule und Charakter* (14 wydanie; tł. ho-

---

<sup>1)</sup> Przy cytowaniu dzieł będziemy używali — dla wygody — skrótów w postaci inicjałów wziętych z tytułów.

lend.; Sch. u. Ch.); *Politische Ethik und politische Paedagogik: Christentum und Klassenkampf* (4 Aufl., tłum. holend., Ch. u. Kl.); *Sexualethik und Sexualpaedagogik* (4 Aufl., tł. holend.; Sex. Eth.); *Schuld und Suehne* (1912; S. u. S.); *Lebensfuehrung* (6 Aufl., tłum. holend.; Lbsf.); *Jugendseele-Bewegung-Ziele* (1923; J. J. J.); *Bedenken gegen die Einheitschule* (1916); *Christus und das Menschliche Leben* (1921; tł. holend.; Ch. u. L.); *Christentum und Paedagogik* (1910; Ch. u. P.); *Religion und Charakterbildung* (1925); *Alte und neue Erziehung* (1935) <sup>1)</sup>.

## 2. Ewolucja poglądów.

„Wywodzę się z poganizmu konsekwentnego” — pisze Foerster. Oświadczenie to jest znamienne ze względu na wychowanie, jakie otrzymał w domu rodzicielskim. Jego ojciec był człowiekiem o rycerskim i szlachebnym charakterze. Nawskroś przepojony dawną tradycją Goethego i Humboldta, nie miał przekonania do ducha Bismarka, ani też do nowoniemieckiego pojęcia kultury. „Kultura ducha, dla Foerstera — ojca, polegała na opanowaniu przez rozum uczuć, instynktów i pożądań. Nauka o tym wydawała mu się żywotną, o ile miała służyć kulturze duchowej, oraz zabezpieczać czynności intelektualne od zaburzeń, płynących ze sfery życia niższego” <sup>2)</sup>. Ożywiony takimi dyspozycjami ojciec Foerstera zainteresował się w sposób całkiem naturalny „ruchem kultury etycznej”, stworzonym w New-Yorku przez profesora Adlera. W roku 1891, piastując urząd rektora uniwersytetu berlińskiego, zaprosił Adlera z odczytami, na skutek wygłoszenia których zostało założone „Niemieckie Towarzystwo dla krzewienia kultury etycznej”. Istnieniem i działalnością tego Towarzystwa potrafił zaciekawić żywo swoje dzieci. Młody Fryderyk przystał

<sup>1)</sup> Dzieła Foerstera, tłumaczone na język polski: *Drogowskaz życia*, Warszawa, 1910, M. Szczepkowski; *Chrześcijaństwo i walka klas*, W-wa, Bibl. Dzieł Chrz., 1910; *Etyka płciowa i pedagogika*, W-wa, Bibl. Dzieł Chrz., 1911; *Studentenci wobec katolicyzmu*, W-wa, 1911; *Autorytet a wolność*, W-wa, 1913, M. Szczepkowski; *Młodzież a wojna wszechświatowa*, Lwów, 1917, Księg. Polska Połanieckiego; *Wychowanie człowieka*, W-wa, 1919, Gebethner i Wolff; *Etyka a polityka*, Lwów, 1926, Gubrynowicz; *Nauka życia*, Księg. dla Wszystkich; *Chrystus a życie ludzkie*, W-wa, 1927, Geb. i Wolff; *Szkoła i charakter*, Lwów, 1928, Księg. wyd. L. Igła; *Religia a kształcenie charakteru*, Poznań, 1930, Księg. św. Wojciecha; *Wychowanie i samowychowanie*, Lwów, 1934, Księg. wyd. L. Igła. *Cnoty męskie i cnoty kobiece*, Wyd. Dobra Prasa; *Wychowanie obywatelskie*, Lwów, 1936. Książnica Atlas.

<sup>2)</sup> *Fr. W. Foerster, Mein Kampf*, s. 5.

chętnie do ruchu etycznego i tym sposobem znalazł się w sferze zainteresowań moralnych i wychowawczych. Podówczas ojciec i syn pozostawali w ścisłych stosunkach z ruchem socjalistycznym.

Foerster — syn był od wczesnej młodości wielbicielem sztuki włoskiej. Tą też drogą zetknął się z biografią Świętych i z Kościołem Katolickim. Począł studiować dzieła Ojców Kościoła i autorów średniowiecznych, odkrył inny świat, który miał mu oświetlić z innego punktu widzenia całą ową „kulturę etyczną”, skierowaną coraz wyraźniej przeciwko religii. Nowe te idee, przeobrażając z wolna psychikę Foerstera, skłoniły go wreszcie do wycofania się ze współpracownictwa przy wydawaniu czasopisma „Ethische Kultur”<sup>1)</sup>.

Wykształcenie uniwersyteckie, jakie był otrzymał, wydało mu się również niepełne. Uniwersytet znajdował się poza życiem i ponad rzeczywistością. Wspomniany prąd etyczny odnosił się wprawdzie do człowieka konkretnego, ale brakowało mu siły do podźwignięcia tego człowieka i utworzenia mu wyższych horyzontów. Foerster począł badać i studiować rzeczywistość, co doprowadziło go do zainteresowania się, a wreszcie do wzięcia udziału w ruchu robotniczym. Wszystko to było dla Foerstera ówczesnym pogłębieniem jednostronnego wykształcenia uniwersyteckiego. Badanie religii dało mu solidny teren, na którym miał oprzeć ruch etyczny. Światopogląd chrześcijański ukazał mu się jako najbardziej realistyczny, a jednocześnie wzniosłe idealistyczny. Człowiek nowoczesny obraca się w dziedzinie jednostronności, to znaczy albo jest idealistą bez zmysłu rzeczywistości, albo jest realistą, pozbawionym idealizmu. Chrystus zaś jest największym realistą, a zarazem wzorem największego ideału. „Ta obserwacja życia rzeczywistego oraz poznanie zagadnień obchodzących człowieka konkretnego stały się faktycznym powodem mojej wewnętrznej ewolucji — powiada Foerster. Obecnie, począłem patrzeć na chrześcijaństwo z innego stanowiska. Dawniej myślałem, że chrześcijaństwo już się przeżyło, stało się obce dla życia, zamarło; tymczasem zauważyłem, że to właśnie ja stałem się obcy dla życia, że to ja przestałem żyć życiem rzeczywistym”<sup>2)</sup>.

Z tego doświadczenia czysto osobistego zrodziło się przekonanie, które u Foerstera staje się myślą przewodnią całej jego twórczości, a które sam wyraził mówiąc: „powrót do rzeczywistości oznacza powrót do prawdy; powrót do życia oznacza

1) *Fr. W. Foerster*, *Lebenserinnerungen*, s. 302.

2) *Fr. W. Foerster*, *Christentum und Paedagogik*, s. 38.

powrót do Chrystusa". Tutaj też spotykamy się z zadaniem życiowym, które wytknął sobie Foerster jako filozof kultury, jako moralista i jako pedagog charakteru, a mianowicie: przez analizę żywej rzeczywistości doprowadzić człowieka współczesnego do dawnych, tradycyjnych prawd chrześcijańskich.

## I. FOERSTER JAKO FILOZOF KULTURY.

### 1. Kryzys kultury współczesnej.

Trudno jest dzisiaj mówić o filozofii kultury bez wspomnienia o sensacyjnym dziele Spenglera: „Der Untergang des Abendlandes”. W dziele tym dowodzi autor, że każdy okres kultury przebiega przez różne stadia, a więc: młodości, wieku dojrzałego, czyli punktu kulminacyjnego, ażeby ostatecznie zniknąć i stać się przeżytkiem. Spengler dochodzi do wniosku, że kultura zachodnia straciła już swoją duszę i weszła w okres upadku. Stała się olbrzymim mechanizmem, maszynerią, a wkrótce pozostanie z niej tylko stos ruin, jak niegdyś z Niniwy i Babilonu. W krytyce tego dzieła Foerster powiada: „Jeśli stanąć na stanowisku pozachrześcijańskim, to trzeba przyznać, że Spengler ma rację, a to co mówi jest tylko wyprowadzeniem wniosków z tego, o czym ja sam ciągle pisałem”. Zresztą i Foerster dochodzi do podobnego wniosku, kiedy pisze: „Napięcie pomiędzy rozmaitymi przeciwnymi czynnikami naszego życia kulturalnego stało się tak silne, że najmniejszy konflikt pomiędzy podnieconymi namiętnościami może się stać wulkanem, którego lava gotowa pochłonąć całą kulturę ludzką”<sup>1)</sup>. Na kryzys kultury współczesnej Foerster patrzy oczyma chrześcijanina i stawia następującą diagnozę: kryzys, o którym mowa, nie jest przede wszystkim natury ekonomicznej lub politycznej, jest to raczej głęboki kryzys życia duchowego, polegający głównie na kontraście pomiędzy zewnętrznym uspołecznieniem, a wewnętrzną deprawacją. Nasza kultura stała się bezdusznym mechanizmem, technika panuje nad człowiekiem i duszą. Nawet wojna i obecny kryzys polityczny i ekonomiczny nie są niczym innym jak tylko zapoczątkowaniem nowego stadium w tym samym procesie rozkładu społecznego. Ażeby lepiej zdać sobie sprawę z kryzysu dzisiejszej kultury, zbadamy pewne określone pojęcie kultury, a mianowicie kulturę niemiecką. Niemcy uczyniły z nowoczesnej zasady kultury pewną doktrynę, pewien system. Kultura niemiecka tedy będzie niejako „object — lesson”,

<sup>1)</sup> *Jugendseele...* s. 404.

gdzie uwidocznią się jasno przyczyny rozkładu. Zresztą Foerster wybrał Niemcy jako punkt wyjścia dla swego systemu.

## 2. Upadek kultury niemieckiej.

W swoim dziele „*Mein Kampf gegen nationalistische und militaristische Deutschland*“ Foerster wypowiedział, co myśli o kulturze niemieckiej.

a) *Nacjonalizm*. Nacjonalizm jest według Foerstera najzgubniejszą herezją naszej epoki. Foerster uważa, że typem tej doktryny jest niemieckie pojęcie kultury. W pojęciu tym niemieckość jest wyniesiona ponad człowieczeństwo, kultura ponad charakter, naród ponad ludzkość, kultura ponad cywilizację, Niemcy ponad świat cały. „Naród niemiecki, powiada Foerster, zbudował olbrzymi teleskop, ale za pomocą tego instrumentu chce widzieć jedynie błyszczące światło gwiazdy niemieckiej”<sup>1)</sup>. Skutkami takiej postawy duchowej narodu niemieckiego będą: przecenianie się i samouwielbienie, kult i bałwochwalstwo samego siebie, dyktatura egoizmu narodowego, egocentryzm nacjonalistyczny, a jeśli chodzi o stosunek do innych narodowości — to brak obiektywności, zaślepienie i zanik wszelkiego zmysłu rzeczywistości. Stąd wypłynęły straszliwe pomyłki społeczeństwa niemieckiego przed i po wielkiej wojnie: „czegóż się Niemcy miały obawiać od „zdegenerowanych Francuzów“, „geszefciarskich Anglików“, „chępliwych Amerykanów“, „dzikich hord moskiewskich“?

b) *Militaryzm*. „W Niemczech, powiada Foerster, wojsko było najwyższym przedstawicielem ludzkości”<sup>2)</sup>. Państwo pruskie było państwem militarystycznym. Duszą militarystycznego pruskiego państwa była przewaga i górowanie ducha militarystycznego nad duchem cywilnym. W Prusach zmilitaryzowany był obywatel, porządek społeczny oraz duch polityczny. Militarystyczny stał się formą społeczności pruskiej. Żołnierz górował nad człowiekiem, nad obywatelem, nad jednostką ludzką. Prawo państwa przeważało nad prawem obywatela, interes państwa nad zbawieniem duszy, armia nad społeczeństwem, państwo nad narodem, patriotyzm nad sumieniem, polityka nad moralnością, siła nad prawem; kult państwa nad religią, a tym sposobem cesarz został wyniesiony ponad Chrystusa.

c) *Materializm*. Atmosferę materialistyczną w Niemczech stworzyły: teoria głosząca, że utrzymanie państwa jest najwyższym

<sup>1)</sup> *M. K.*, s. 31.

<sup>2)</sup> Tamże, s. 142.



prawem życia, kult metod „podlegających i okrutnych; apoteoza wojny; wysławianie polityki pięści, czyli kult gwałtu i powodzenia za wszelką cenę, kosztem nawet prawa i moralności”. Przykład Bismarka przyczynił się więcej do rozszerzenia materializmu aniżeli wszystkie teorie Haeckla. „Nic dziwnego, pisze Foerster, że epoka materializmu łączy się ściśle z epoką polityki siły” <sup>1)</sup>. „Materializm polityczny” zakorzenił się tym głębiej w społeczeństwie niemieckim, że był wychwalany przez romantyzm i entuzjastycznie wielbiony przez idealizm niemiecki. W gruncie rzeczy nadużyto idealizmu niemieckiego na korzyść materializmu. „Ta niezwykle złożona umysłowość niemiecka, mówi Foerster, została jasno scharakteryzowana przez mego przyjaciela, który zajmuje w Belgii wybitne stanowisko w administracji: „Niemcy stanowią siłę moralną, w wysokim stopniu rozwiniętą, która jednak pozostaje w służbie anarchii moralnej; szlachetne serce w służbie największego i najbardziej systematycznego znieczulenia” <sup>2)</sup>.

d) *Organizacja mechaniczna*. Prusacy przecenili technikę organizacji, a zarazem zapoznali ważność organizacyjną czynnika moralnego <sup>3)</sup>. Nigdzie indziej na świecie nie istniał taki szal organizacyjny, jak właśnie w Niemczech. Nacjonalizm, absolutyzm państwowy, militarizm, materializm, socjalizm, centralizm, organizacja zewnętrzna — wszystko to jest bliskie sobie i wspólnie się łączy. Człowiek musiał ugiąć się przed systemem, jednostka przed masą, sumienie osobiste przed sumieniem zbiorowym, osobowość przed organizacją, obywatel przed urzędnikiem, życie przed schematem, godność ludzka przed karnością, wolność przed jednością, wychowanie przed tresurą, pedagogika przed zmilitaryzowaniem, autonomia państw niemieckich przed pruskim imperiaлизmem, życie narodu przed życiem państwa, federalizm przed centralizmem, Niemcy przed Berlinem.

e) *Technika, nauki przyrodnicze, jednostronna kultura umysłu*. „Im więcej oddawaliśmy się studiom, mówi Foerster, tym bardziej stawaliśmy się obcymi dla życia” <sup>4)</sup>. Ostatnie pokolenie poświęciło się całkowicie badaniu, poznawaniu oraz zdobywaniu świata zewnętrznego. Uważało, że można budować życie osobiste, a także społeczne na tej kruchej podstawie, jaką stanowią: nauka i technika. Skutki tego poglądu są wszędzie widoczne <sup>5)</sup>. Materializm polityczny, organizacja mechaniczna, nauki przyrodnicze, technika,

1) *Polit. Ethik*, s. 243.

3) *Mein Kampf*, s. 237.

5) *Jugendseelen*, s. 355.

2) *Polit. Ethik*, s. 73.

4) *Chr.*, s. 127.

jednostronna kultura umysłu — wszystko to łączy się ściśle z sobą. Podobnie jak politykę wyniesiono ponad moralność, organizację ponad osobowość, tak samo na czoło zainteresowań i badań wysunięto świat zewnętrzny kosztem świata wewnętrznego, naturę kosztem ducha, przyrodzoność kosztem nadprzyrodzoności, technikę i maszynę kosztem etyki i człowieka, naukę kosztem religii, analizę kosztem syntezy, specjalizację kosztem wszechstronności, wiedzę i umiejętność kosztem sumienia i charakteru, wykształcenie kosztem wychowania, szkołę kosztem życia, dydaktykę kosztem pedagogiki. Militarystyka zrodziła kulturę koszarową, technika — kulturę fabryczną, nauki przyrodnicze — kulturę laboratoryjną, szkoła — kulturę książkową. Wszystkie zaś te kultury przedstawiają się raczej jako sfinks skamieniały wobec człowieka żywego, konkretnego, uspołecznionego, religijnego, wewnętrznego.

f) *Kultura jednostronności*. „Człowiek nowoczesny rozproszkował swoje dążenie do wiedzy w niezliczonych kierunkach, tracąc wszelką łączność z wielkimi i zbawczymi prawdami, które potrafiłyby skupić jego uzdolnienia oraz odnieść je do jednego ośrodka duchowego” <sup>1)</sup>. Toteż słusznie powiedział Nietzsche, że człowiek nowoczesny pomazany jest pięćdziesięcioma plamami, a w jego ideach „paplają” wszystkie epoki. W żadnej epoce nie mówiono tyle o kulturze co za dni naszych. Wszystko staje się ośrodkiem życiowym dla kultury. Mamy tedy kulturę sportu, pracy; mamy kulturę techniczną, estetyczną, naukową; mamy nawet kulturę erotyzmu! Wyras „kultura” stał się prawdziwą mozaiką, albowiem można mu przypisać wszystkie znaczenia. Co jest tego przyczyną? Rozkład oraz rozproszkowanie tego, co z natury rzeczy miało stanowić pewną całość. Zauważamy z łatwością, że w całym życiu współczesnym istnieje rozbrat pomiędzy duszą a pracą, naturą a duchem, jednostką a społecznością, nacjonalizmem a międzynarodowością, autorytetem a wolnością, arystokracją a demokracją, Bogiem a człowiekiem, religią a życiem, nauką a wiarą, wychowaniem a nauczaniem, polityką a moralnością, chrześcijaństwem a walką klas, tradycją a postępem, specjalizacją a światopoglądem, protestantyzmem a katolicyzmem, Kościołem a kulturą. Nie ma jedności ani ześrodkowania pomiędzy prawdami, zaginęła świadomość celu, brak jest stylu, brak hierarchii wartości. Nastąpiła walka pomiędzy oddzielnymi członkami w organizmie kulturalnym; system nerwowy kultury popadł w neurastenię.

<sup>1)</sup> *Sch. u. Ch.*, s. 18.

g) *Indywidualizm*. „Wszystkie błędy nowoczesne dadzą się streścić w następującym zdaniu: każda jednostka podejmuje się roli sędziego żywych i umarłych” <sup>1)</sup>. Indywidualizm stał się główną chorobą nowoczesnego Zachodu. Wszystkie braki wyżej wymienione mogą być wytłumaczone przez to największe zło, jakim jest indywidualizm. Człowiek nowoczesny otoczył się murem chińskim, ograniczył się do słuchania swojego własnego rozumu, dostrzega tylko swoje własne prawa i interesy, zamknął się w swojej własnej rodzinie, w swoim zawodzie, w swojej klasie społecznej, zapatrzony jest w swój naród, w swoje państwo i w swój świat. Ogłosił się za normę i miarę wszystkiego, co istnieje. W indywidualizmie znajdujemy grzech pierworodny całej nowoczesnej kultury. Nacjonalizm i politycyzm nie są w gruncie rzeczy niczym innym, jak tylko indywidualizmem grupowym.

### 3. Foerster pośrednikiem pomiędzy kulturą nowoczesną a kulturą chrześcijańską.

„We wszystkich moich dziełach, pisze Foerster, postawiłem sobie za zadanie stworzyć pomost, nie tylko pomiędzy różnymi narodami, pomiędzy tradycją a postępem, ale przede wszystkim pomiędzy prawdami cząstkowymi naszej epoki z jednej strony, a powszechnymi i żywymi prawdami chrześcijaństwa z drugiej; toteż cała moja praca życiowa znajduje się pod znakiem syntezy” <sup>2)</sup>. Tak mówiąc, Foerster sam uwydatnił ideę przewodnią swojej twórczości, zarówno w dziedzinie filozofii kultury, jak i w dziedzinie etyki i pedagogiki. W świetle właśnie tej idei rozumiemy, co chce powiedzieć Foerster, kiedy samego siebie nazywa „misjonarzem pogan”, „zwiastunem Chrystusa”, oraz co oznacza „jego metoda indukcyjna, empiryczna, albo psychologiczna”. Foerster utrzymuje, że indywidualizm jest główną przyczyną kryzysu naszej współczesnej kultury. Ludzie, ugrupowania społeczne, przestali się rozumieć, zamknęli się wzajemnie w ciasnym kole ich ograniczonych i egoistycznych punktów widzenia. Rezultatem tego są różne wyżej zaznaczone antytezy. Składniki prawdy pozostają w konflikcie; zasady, które z natury rzeczy powołane są do współżycia pokojowego, ożywione są duchem walki; znikła hierarchia prawd, nie ma prawdy centralnej, powszechnej. Stąd też powstała nasza kultura antynomij, kultura jednostronności.

<sup>1)</sup> *Jugendseele...*, s. 288. <sup>2)</sup> *Jugendseele...*, s. 424.

Według Foerстера istnieją dwie zasadnicze jednostronności, które paraliżują życie kulturalne: 1) materialno-realistyczna i 2) idealistyczna. Pierwszą spotykamy u tych ludzi, którzy zajmują się handlem, przemysłem, techniką, nauką stosowaną, ekonomią polityczną, akcją społeczną i polityczną. Ludzie ci uważają, że wszystkie zagadnienia materialne i organiczne życia nie mogą być rozwiązane inaczej, jak tylko za pomocą środków materialnych i mechanicznych; zacieśnili się w swoim poglądzie materialistyczno-realistycznym tak dalece, że nawet najbardziej podstawowe duchowe zasady życia nie znajdują u nich należytego zrozumienia. Drugą, to znaczy idealistyczną jednostronność spotykamy głównie u filozofów, poetów i teologów, którzy, widząc i rozumiejąc, że najwyższe prawdy, dotyczące życia nie pochodzą z tego „ziemskiego świata”, wnioskują, że nie powinny być stosowane z całą bezwzględnością do rzeczy przemijających<sup>1)</sup>. Foerster dąży do wytworzenia syntezy pomiędzy powyższymi jednostronnościami, za pomocą „analizy rzeczywistości” i „nauki życia”. Nowocześni realiści hołdują indukcji, empiryzmowi i doświadczeniu w dziedzinie materialnej. Ale nigdy nie zastosowali tej zasady przy badaniu głębokich zagadnień życia ludzkiego. Foerster powołuje samą rzeczywistość do świadczenia o tym, że życie ma podstawy bardziej głębokie, niewidzialne i niedotykalne, natury duchowej, moralnej i religijnej. W tym też znaczeniu możemy powiedzieć, że wszystkie dzieła Foerстера mogłyby posiadać podtytuł, który widnieje na jednej z jego książek, a mianowicie: „nowe udowodnienie starych prawd”<sup>2)</sup>.

Ta „analiza rzeczywistości” jest niejako pomostem, który buduje Foerster pomiędzy dwiema nowoczesnymi umysłowościami: realistyczną i idealistyczną. Tym sposobem realista wznosi się wzwyż, ażeby móc uświadomić sobie i zrozumieć świat duchowy idealistów, idealista natomiast zstępuje do świata faktów realisty. Następuje synteza pomiędzy sprzecznymi i nawzajem wykluczającymi się poglądami, zapełnia się otchłån przepaści, która je oddzielała. Realiści nie doceniali sił moralnych, idealiści lekceważyli konkretne pierwiastki życia. Dzięki rzetelnemu poznaniu życia konkretnego dowiadujemy się, że świat materialny domaga się istnienia świata duchowego, rzeczy ziemskie i doczesne domagają się istnienia świata innego, wiecznego i że „zagadnienia naszego obecnego życia mogą być rozwiązane jedynie ze stanowiska „ponadziemskiego”<sup>3)</sup>.

1) *Jugendseele* ..., s. 424.

2) Por. *Etyka seksualna*.

3) *Jugendseele*..., s. 424.

Foerster sięga przy badaniu rzeczywistości aż do ostatecznych jej duchowych podstaw i odkrywa stale wyższy punkt widzenia w stosunku do koncepcyj jednostronnych, jak np. w kwestii indywidualizmu i socjologizmu. Ludzie nowocześni stawiają sobie ustawicznie następujące pytanie: „czy wola jednostki ma być podporządkowana woli społeczeństwa, czy też na odwrót”? Foerster odpowiada na to pytanie: „ani jedno, ani drugie”. Wola jednostki musi być podporządkowana Bogu, a kiedy już przyłgnie do Dobra Najwyższego, ma następnie podporządkować się społeczeństwu”<sup>1)</sup>. W tym samym duchu rozwiązuje Foerster inne antynomie, jak np. autorytet i wolność, nacjonalizm i międzynarodowość, intelektualizm i mistycyzm. Gdy idzie o antynomię o autorytecie i wolności, Foerster streszcza swój pogląd na nią w następujący sposób: „Nie może być prawdziwego autorytetu wychowawczego bez uwzględnienia wolności, ani też twórczej wolności bez wychowawczej dźwigni autorytetu”<sup>2)</sup>.

Błędnie ocenilibyśmy syntezę Foerstera, gdybyśmy ją uważali za jakiś powierzchowny kompromis. Przeciwnie, Foerster bada gruntownie każdy składnik antynomii, uwydatnia część prawdy w nim zawartą i raczej wzmacnia antytezę aniżeli ją osłabia. Foerster, jak sam się wyraża, „oddaje każdemu składnikowi, co mu się należy”. Dążąc do syntezy, Foerster, odkrywa jedność pomiędzy rozmaitymi antytezami dzięki centralnej i powszechnej prawdzie chrześcijaństwa. W Chrystusie bowiem znaleźć można pogodzenie, harmonię, syntezę wszystkich jednostronności. „Bóg jest ośrodkiem i jednością wszystkich mocy życiowych. Bóg-Człowiek zaś, żyjący na tym świecie, to wzór tej jedności; naśladowując tedy Jezusa Chrystusa, stosujemy właśnie ten wzór w świecie rozbieżności i sprzeczności”<sup>3)</sup>.

#### 4. Pojęcie kultury duszy.

„Tam, gdzie troska o zbawienie duszy przestała być ośrodkiem myślenia, powiada Foerster, nie może być mowy o kulturze”<sup>4)</sup>

a) *Cywilizacja i kultura*. Ażeby uniknąć wszelkiego nieporozumienia, należy podkreślić różnicę, jaką Foerster ustanawia pomiędzy pojęciem „cywilizacji”, a pojęciem „kultury”, w przeciwieństwie do tego, na przykład, co znajdujemy u Willmanna. „Cywilizacja, powiada Foerster, jest urządzeniem natury zewnętrz-

<sup>1)</sup> *Mein Kampf*, s. 238.

<sup>3)</sup> *Das Kulturproblem*, s. IX.

<sup>2)</sup> *Autoritaet...*, s. XII.

<sup>4)</sup> *Jugendlehre*, s. 4.

nym, technicznym; jest rozkwitem niezliczonych potrzeb". Człowiek przez cywilizację opanowuje świat zewnętrzny za pomocą nauki, techniki i organizacji. „Kultura natomiast, mówi Foerster, jest podporządkowaniem każdej z indywidualnych potrzeb człowieka duchowym mocom życia; jest zapanowaniem człowieka nad swoją własną naturą”<sup>1)</sup>. Takie pojęcie kultury leży w założeniu pierwszego dzieła Foerstera pt. *Jugendlehre*.

Niezależnie od miana, jakiego Foerster używa, zdąza on i ma głównie przed oczyma kulturę moralną, wewnętrzną, osobistą, kulturę sumienia, serca, woli, charakteru, duszy, w przeciwieństwie do nowoczesnej kultury technicznej, zewnętrznej, zbiorowej, mechanicznej, intelektualnej, naukowej, która, w jego rozumieniu, jest tylko cywilizacją. Toteż poprzez całą jego twórczość literacką snuje się, niby złota nić, następująca myśl: „Cywilizacja bez kultury, technika bez miłości bliźniego jest wieżą Babel”<sup>2)</sup>. Nowoczesna kultura jest, według Foerstera, „zewnętrznym uspołecznieniem a wewnętrznym znieprawieniem”<sup>3)</sup>.

b) *Kultura ducha*. Ilekroć Foerster rozprawia o jednostce, ma na widoku kulturę wewnętrzną, kulturę duchową, kulturę duszy, jeśli zaś mówi o stosunkach pomiędzy ludźmi i pomiędzy ugrupowaniami ludzkimi, to wtedy myśli o kulturze społecznej, która jednak, w jego rozumieniu, musi zawierać w sobie kulturę wewnętrzną, jak to zresztą widać z następujących określeń: „Kultura jest powściągnięciem egoizmu, poszanowaniem praw bliźniego, taktem w stosunku do uczuć bliźniego. Kultura jest błogosławieństwem dla miłośników pokoju, ukoronowaniem żywej łączności dusz, darem wynajdywania kompromisów, przewycięzaniem egoizmu”<sup>4)</sup>. „Kulturę znajdujemy tam jedynie, gdzie życie wewnętrzne kładzie swoje piętno na rzeczach zewnętrznych, gdzie panują styl i jedność pomiędzy myślami a ruchami”<sup>5)</sup>. „Kultura społeczna polega na poszanowaniu tego wszystkiego, co należy do naszych bliźnich i na wyrażaniu tego szacunku w naszych obyczajach, tudzież w przyzwyczajeniach wewnętrznych”<sup>6)</sup>. Foerster, mówiąc o powstaniu wszelkiej kultury, objaśnia nam bliżej, co rozumie pod mianem kultury duchowej. „Podstawą wszelkiej kultury, powiada, będzie wychowywanie tego, co jest powierzchowne

1) *Jugendlehre*, 3.

2) Tamże, s. 128.

3) *J.J.J.*, 340.

2) *Deutsche Jugend u. Weltkrieg*, s. 216.

4) *Die Menschheit*, n-o 35, s. 23.

6) Tamże, s. 340.

przez to, co jest głębsze, tego — co jest zewnętrzne przez to — co jest wewnętrzne, ciała przez duszę, masy przez człowieka genialnego" <sup>1)</sup>. Podobnie jak Goethe, Foerster stwierdza, że „wszelka kultura opiera się na szacunku" <sup>2)</sup>. W miarę, jak Foerster poczyna dopatrywać się podstawy wszelkiej kultury moralnej w czynniku religijnym, mówi nam już o kulturze etyczno-religijnej, o kulturze chrześcijańskiej.

### 5. Chrystus a kultura.

„Jedynie głębokie odnowienie religijne, radykalne odnowienie (*instauratio*) kultury w Chrystusie, potężne ześrodkowanie wszystkich sił życiowych około tego, co jest jedynie konieczne" (*unum necessarium*), może się przyczynić do prawdziwego i głębokiego odrodzenia całej naszej kultury, do skierowania nas instynktownie w stronę rzeczy najważniejszych i mniej ważnych oraz do zhierarchizowania dóbr tego życia. Mądrość nowoczesna jest sama chaosem, toteż nie jest w stanie uporządkować chaosu" <sup>3)</sup>.

Foerster wraca bardzo często w swoich dziełach, a zwłaszcza w ostatnich, do tej myśli, że nasza kultura może odnaleźć swą jedność, powszechność, swój główny ośrodek i cel w Chrystusie. Potrzebuje ona, aby ozdrowieć, nowego chrztu w Chrystusie. Zacytujmy tutaj garść typowych pod tym względem wypowiedzi samego autora. „Wprawdzie przez wiarę w Boga człowiek ulega wszechmocy Najwyższej Woli, ale jednocześnie zostaje podźwignięty co do swej godności, gdyż jedynie pod osłoną Boga może rzeczywiście żyć i działać jego osobowość... Na Golgocie i tylko na Golgocie zostały rozwiązane wszystkie najbardziej zasadnicze problemy filozofii. Wszelka filozofia, która przemilcza naukę o Krzyżu, zamienia się w końcu w czczą gadaninę" <sup>4)</sup>. „Chrystus odkrył prawa i istotę życia w każdym jego przejawie, a uczynił to w sposób nieporównanie głębszy, aniżeli jakkolwiek nauka biologiczna" <sup>5)</sup>. „Tylko niebo może zwyciężyć ziemię, podobnie jak tylko Duch Święty może ujarzmić naturę, a miłość z wysoka zniweczyć egoizm" <sup>6)</sup>. „Krzyż jest podstawą wszelkiej zbiorowości braterskiej, wszelkiego uczłowieczenia, wysubtelnienia tudzież uspołecznienia, zarówno jednostki jak i zbiorowości" <sup>7)</sup>. „Im bliżej poznamy życie ludzkie, w jego pełnej i konkretnej treści, tym wyraźniej zrozumiemy, jak niezbędne są prawdy

<sup>1)</sup> *Autoritaet*, s. 75.

<sup>2)</sup> Tamże, s. 73.

<sup>3)</sup> Z artykułu p.t. „*Jugendkultur*”, dr Wyneke, w *Sueddeutsche Monatshefte* maj, 1914.

<sup>4)</sup> *Christus*, s. 90, 160.

<sup>5)</sup> Tamże, s. 148.

<sup>6)</sup> *Deutsche Jugend u. Weltkrieg*, s. 129.

<sup>7)</sup> *J.J.J.*, s. 244.

chrześcijańskie, za pomocą których możemy rozwiązać zagadnienia we wszystkich dziedzinach" <sup>1)</sup>. „Chrystus musi najpierw stać się panem duszy, a dopiero potem stanie się także panem fabryki i organizatorem wytwórczości; bez promiennej zaś Jego prawdy całe to przemożne królestwo narzędzi technicznych, którym jest dzisiejszy świat pracy, popadać będzie nieustannie w niewolę sił niskich" <sup>2)</sup>. „Najwyższe życie objawia się... w zjednoczeniu duszy z Chrystusem" <sup>3)</sup>. „Bunt przeciwko sobie samemu, rozprawienie się z sobą, samowyrzeczenie się i samopotępienie, zamiast samoupiększenia i wszечusprawiedliwiania się — oto prawdziwy postęp ludzki i kultura osobowości wobec przemocy zewnętrznych czynników życia, oto szczerze i prawdziwe wychowanie ducha. A gdy w duszy nowoczesnej obudzi się raz potrzeba takiego wewnętrznego rozrachunku, wtedy niepowstrzymanie już nastąpi zrozumienie chrześcijaństwa ze wszystkimi jego misteriami, jako „wielkomocarnej" potęgi wewnętrznego oczyszczenia. Wtedy też dusza ludzka, obudzona w sobie, przejdzie do porządku dziennego nad wszystkimi płytkimi i rozwadniającymi tłumaczeniami i przekształceniami owych misteriów i odnajdzie ponownie Boga-Człowieka, jako Tego, który sam jeden tylko zdolny jest połączyć niebo i ziemię" <sup>4)</sup>. „Dopiero w Getsemani i na Golgocie dokonana się ludzka społeczność. Jeżeli człowiek naturalny nie zostanie ukrzyżowany, to wszelkie uspołecznienie ludzkie roztrzaska się w końcu w dzikiej nienawiści wzajemnej. Człowiek naturalny bowiem nie może stać się naprawdę bratem; kto tego nie widzi, nie wie ani co to jest człowiek, ani co znaczy brat" <sup>5)</sup>. „Miłość mężczyzny względem Ewy jest naturą, miłość zaś mężczyzny względem Maryi — kulturą" <sup>6)</sup>. „Wszelkie życie, które zdobywa wolność a nie rozwija się w kierunku nowego i wyższego posłuszeństwa jest bez wartości. Człowiek szczerze posłuszny Bogu posiada więcej kultury i więcej wolności aniżeli wolnomyśliciel, który, odrzucając inspiracje wyższe i wznioślejsze, słucha tylko głosu swojego ubogiego „ja" <sup>7)</sup>.

We wszystkich powyższych aforyzmach i wypowiedzeniach snuje się, jak nić przewodnia, Foersterowskie pojęcie kultury. Kultura dla Foerstera jest przede wszystkim kulturą duszy, sumienia, kulturą moralną, osobistą, wewnętrzną, chrześcijańską. Kultura narodowa, społeczna, polityczna — słowem wszelka kultura zbio-

<sup>1)</sup> *Pol. Ethik*, s. 327.

<sup>2)</sup> *Chrystus a życie ludzkie*, przekład Józefa Mirskiego, Warszawa, nakład Geb. i Wolffa, s. 199.

<sup>3)</sup> Tamże, s. 297.

<sup>4)</sup> Tamże, s. 121—122.

<sup>5)</sup> Tamże, s. 321.

<sup>6)</sup> *Christus*, s. 171.

<sup>7)</sup> *J.J.J.*, s. 372.



rowa — o tyle posiada wartość, o ile opiera się właśnie na tej kulturze etyczno-religijnej. „Wszelka kultura społeczna i polityczna spoczywa na kulturze duszy”<sup>1)</sup>).

#### 6. Federalizm chrześcijański i chrześcijańska społeczność kulturalna.

„Zauważamy, że poprzez całą ewolucję kultury, albo dąży się do urzeczywistnienia zasady jedności, ze szkodą życia prawdziwego, albo też pragnie się urzeczywistnić zasadę niezależności ze szkodą dla jedności. Tylko federalizm chrześcijański jest w stanie wytworzyć syntezę zasadniczą pomiędzy obydwiema dążnościami”<sup>2)</sup>).

a) *Chrystus i cesarz*. Foerster nazywa federalizmem to, co u innych socjologów nosi miano: społeczności chrześcijańskiej, organicyzmu, socjalizmu albo solidaryzmu chrześcijańskiego. Pojęciu „federalizm” nadaje następujące znaczenie: duch chrześcijański powinien ożywiać wszelkie ludzkie życie zorganizowane, czyli, inaczej mówiąc, podstawa oraz zasada duchowa życia, a więc: dusza, świętość życia, godność ludzka, mają na nowo odzyskać prawo obywatelstwa w naszej kulturze polityczno-społecznej. Powinna nastać wyższa atmosfera chrześcijańska, w której możliwe by było ustalić żywą zgodę oraz dojść do syntezy pomiędzy arystokracją i demokracją, indywidualizmem i socjologizmem, jednością i wolnością, autorytetem i posłuszeństwem, organizacją i osobowością, nacjonalizmem i międzynarodowością, Państwem i Ligą ludów. Federalizm chrześcijański oznacza wprowadzenie na nowo ducha Chrystusowego na teren społeczno-polityczny, to znaczy tam, gdzie dotąd panował zbyt wyłącznie duch cesarski. Federalizm jest skierowany przeciwko wszelkiemu centralizmowi, przeciwko wszelkiej organizacji mechanicznej, przeciwko nacjonalizmowi i politycyzmowi. Federalizm jest zwróceniem uwagi w świadomości mojego „ja” na istnienie „nie-ja”; jest rycerskością w stosunku do bliźniego, poszanowaniem jego praw, „kulturą społeczną”, „miłością chrześcijańską w czynie”, i wreszcie poszanowaniem godności ludzkiej. Federalizm wskazuje jasno obrońcom jedności, autorytetu, zbiorowości, arystokracji, władzy państwowej, że poszanowanie godności ludzkiej, wolności, osobowości itd., jest, koniec końców, najlepszą metodą do pozyskania człowieka dla społeczności. Obrońcom zaś wolności jednostki federalizm udowadnia, że jednostka potrzebuje społeczności, ażeby mogła stać

<sup>1)</sup> *Pol. Ethik*, s. 1.

<sup>2)</sup> *Pol. Ethik*, s. 237.

się człowiekiem kompletnym. „Federalizm jest pedagogiką jedności, centralizm zaś dyktaturą jedności”<sup>1)</sup>. „Federalizm jest metodą spółdzielczą jedności; centralizm natomiast metodą autokratyczną jedności”<sup>2)</sup>. „Federalizm jest zastosowaniem zasad chrześcijańskich do zagadnień społeczności ludzkiej”<sup>3)</sup>. „Egoizm zaślepia... Jedynie ten, kto się poświęca, kto kocha, będzie miał oczy otwarte na łączność nierozzerwalną, jaka zachodzi pomiędzy swoim własnym szczęściem, a troską o bliźniego. Taki tylko człowiek jest organizatorem chaosu, twórcą porządku i prawa”<sup>4)</sup>.

b) *Chrześcijańska społeczność kulturalna*. Na wprowadzeniu w życie federalizmu chrześcijańskiego skorzystałyby narody i państwa. Wszelki nacjonalizm i politycyzm zacieśnia i zaślepia. Ani jeden naród nie jest w stanie utrzymać sam własnego życia, czy to w dziedzinie ekonomicznej, czy to w dziedzinie politycznej, czy też w dziedzinie kulturalnej. Dlatego więc każdy naród musi obcować z innymi narodami. Liga ludów miałaby za zadanie przyczynić się do przywrócenia chrześcijańskiej społeczności kulturalnej pomiędzy narodami. „Wszelka indywidualność, — a to samo odnosić się będzie do każdego narodu i ludu — która, na skutek swobodnego rozwoju, sprzeniewierza się porządkowi moralnemu, istniejącemu niezależnie od niej i ponad nią, zapoznaje tę podstawową prawdę życiową, która głosi, że ofiara jest symbolem życia, że jest rzeczą bardziej zbawienną dawać aniżeli przyjmować, że służyć — to wybrać drogę, która prowadzi do wywyższenia, że posłuszeństwo jest najlepszą szkołą wewnętrznego wyzwolenia, że jedynie przez miłość ludzkie „ja” unika zbytecznego zacieśnienia się i pogłębia oraz wzbogaca swoje istnienie”<sup>5)</sup>. „Każdy naród ma własne wielkie zadanie do spełnienia. Ten np. stwarza normy, czyli prawidła życia, inny — formy życia i praktykę życiową, jeszcze inny gruntuje sens życia, inny — jedność życia”<sup>6)</sup>. „Chrześcijańska społeczność kulturalna jest ukoronowaniem, nie zaś dekompozycją czyli rozkładem życia narodowego. Naród, który by za najwyższy cel uważał zachowanie swojego istnienia, musiałby zginąć, podobnie jak zginęłaby jednostka, która by dążyła do zabezpieczenia i ochrony własnego życia kosztem wszelkiej wyższej prawdy i sprawiedliwości, a nie chciała czy też nie potrafiła zrozumieć, że życie ludzkie zachowuje się i rozwija przez poświęcenie się celom, które się znajdują poza samolubnym konserwowaniem swojego istnienia”<sup>7)</sup>.

1) *Mein Kampf*, s. 231. 2) Tamże, s. 250. 3) *Pol. Ethik*, s. 324.

4) *Mein Kampf*, s. 200.

5) *Pol. Ethik*, s. 313.

6) *Angewandte politische Ethik*.

7) Tamże, s. 107.

## 7. Kościół i kultura. Stanowisko Foerstera wobec Kościoła rzymskiego.

„W Kościele powszechnym, powiada Foerster, uspołecznienie wszystkich dusz oraz wszystkich poszczególnych ugrupowań ludzkich jest, że się tak wyrażę, ucieleśnione i zrealizowane symbolicznie w ich przywiązaniu do wyższego ideału. Już więc z tego względu Kościół powszechny i widzialny jest absolutną koniecznością kulturalną na tym świecie i powinien tworzyć najwyższy cel naszej pracy konstrukcyjnej”<sup>1)</sup>. Foerster dąży nie tylko do zbudowania pomostu między antynomiami społecznymi i narodowymi, ale interesuje się także kwestią połączenia Kościołów chrześcijańskich. Kwestię tę uważa za główny problem kulturalny naszej epoki. Zresztą, w rozłamie, który nastąpił pomiędzy katolicyzmem a protestantyzmem, Foerster odkrywa źródło indywidualizmu tudzież zasadniczą przyczynę problemu społecznego. „Zagadnienie Kościoła — mówi Foerster — jest największym zagadnieniem społecznym ludzkości. Wszystkie inne zagadnienia społeczne znajdują się w nim zawarte... Jedynie wznoszenie się i dążenie zbiorowe do dobra nadprzyrodzonego może z czasem uspołecnić człowieka. Konieczność wspólnego obcowania duchowego w oddawaniu czci staje się o tyle bardziej pilna i nagląca, o ile konflikty interesów są bardziej gwałtowne i ostre”<sup>2)</sup>.

Foerster należy do duszy Kościoła. Do zdecydowanego przejścia na wiarę katolicką przeszkadza mu — o ile o tym sądzić można z jego dzieł — pogląd na zagadnienie Kościoła. Foerster ogłosił już, że przystaje na całe „Credo” Kościoła rzymskiego; wierzy, że tylko Kościół Katolicki jest w posiadaniu całkowitej prawdy boskiej; wierzy również w natchnienie Kościoła przez Ducha Świętego. W r. 1920 pisał co następuje w sprawie swojej „katolickości”: „Proszę mi wierzyć, że w duszy mojej żyje i miota się prawdziwa „passio catholica”, rzetelne dążenie do domu macierzystego duszy, do świętego pokarmu sumienia chrześcijańskiego, do głębokich zwyczajów, do stalowej łaciny dawnych prawd, do Świętych obcowania, oraz do nawiązania łączności z wiekami ubiegłymi aż do czasów męczenników. Ale jednocześnie uważałbym jeszcze dzisiaj za wielką zdradę, za grzech przeciwko zadaniu, które sobie wytknąłem, ba! nawet za sprzeniewierzenie się samemu sobie, gdybym obecnie przeszedł bez zastrzeżeń do obozu, do

<sup>1)</sup> *Kult. u. Kirch.*, s. 23.

<sup>2)</sup> *Tamże*, s. 35.

którego pociągają mnie moje najgłębsze aspiracje" <sup>1)</sup>. Tym „zadaniem”, o którym wspomina powyżej Foerster, nie jest nic innego jak usiłowanie połączenia Kościołów i wytworzenia „Kościoła powszechnego”. Foerster jest zdania, że protestantyzm nie ma już żadnego tytułu do przypisywania sobie „powszechności”. Jedynie Kościół rzymski powołany jest do stania się „Kościołem powszechnym”. Nie jest nim jeszcze dzisiaj, albowiem od czasów reformy stracił część swojej „katolickości” nie w tym, co dotyczy istoty jego nauki, moralności czy też kierownictwa, lecz w tym, co dotyczy gwarancyj czysto ludzkich, a tym samym nieistotnych. Protestantyzm może być uratowany jedynie przez Kościół katolicki.

Z drugiej strony, w obecnym Kościele Katolickim istnieje, według Foerstera, zbyt mało styczności z „anima christiana” zbłąkanych owieczek nowoczesnych, zbyt mało posiada on ducha „Marii”, a zbyt wiele ducha „Marty”. Nowoczesny apologeta katolicki używa za wiele pedagogiki inkryminacyjnej, zamiast uciec się do pedagogiki leczniczej. Nie można bowiem posądzać ciągle dzisiejszych zbłąkanych ludzi o pychę i pobudki dwuznaczne, należy odwołać się także do pobudek wzniosłych i obudzić je <sup>2)</sup>.

Foerster streszcza pogląd na swoje zadanie życiowe w następujący sposób: „Zdaje mi się, powiada, że według planów Opatrzności, istnieją w naszej epoce ludzie, którzy mogą zająć tylko stanowisko pośrednie pomiędzy opiniami i tym sposobem być żywym apelem oraz przygotowaniem niejako do zbliżającej się jedności. Newman powiedział, że Kościół powinien być również przygotowany dla konwertytów, podobnie jak konwertyci mają być przygotowani dla Kościoła... Biorąc pod uwagę cały rozwój mojego życia oraz moje najgłębsze przekonanie, czuję, że spełniam zadanie opatrznościowe, które leży w prawdziwym interesie myśli katolickiej. Wszelka inna postawa byłaby bardziej prosta, ale oznaczałaby dla mnie wyrzeczenie się mego zadania” <sup>3)</sup>.

Sens powyższych oświadczeń będzie znacznie złagodzony, jeśli porównamy z nim szczere wyznanie Foerstera, w którym mówi, „że uważa się jeszcze stale za badacza, dążącego do rozwiązania sobie wielkiego i trudnego zagadnienia, jakim jest zagadnienie Kościoła” <sup>4)</sup>.

(D. c. n.)

Kielce.

Ks. Dr Paweł Tochowicz.

<sup>1)</sup> Kult. u. Kirch., s. 50.

<sup>2)</sup> Autoritaet und Freiheit.

<sup>3)</sup> K. u. K., s. 47—52.

<sup>4)</sup> K. u. K., s. X.

# B e r n a n o s a

## „Pamiętnik wiejskiego proboszcza”

(Powieściowe studium o świętości).

### I. *Cechy charakterystyczne katolickiej powieści francuskiej.*

Katolicyzm we współczesnej literaturze francuskiej zajmuje — jeśli nie pierwsze, to przynajmniej jedno z pierwszych miejsc. Pisarze o niezaprzeczonem talencie literackim, głębocy analitycy duszy, wybitni myśliciele i poeci poświęcili pióra swe na służbę idei Bożej i, nie tracąc z oczu bolesnych powikłań człowieka na ziemi, nie pozwalają mu zapomnieć, iż nad jego głową rozciąga się szeroki horyzont nieba — ostateczny cel życia. Można śmiało powiedzieć, że od ostatnich lat ubiegłego wieku naczelnym zadaniem, o ile chodzi o francuską powieść katolicką, jest sprawa stosunku człowieka do życia nadprzyrodzonego. Przyczyny tego szukać należy przede wszystkim w odrodzeniu się katolicyzmu po zmaganiach z racjonalizmem i pozytywizmem XIX wieku. Pozytywizm ani w życiu ani w literaturze nie przyniósł spodziewanego zadowolenia i szczęścia. Hasłami samego utylitaryzmu czy oświaty nie można było zabić odwiecznej tęsknoty serca ludzkiego za Pięknem Bożym i Nieskończoną Miłością.

Nie pomogła szczegółowa analiza „zwierzęcia ludzkiego”, uprawiana przez Zolę; nie przyniosły też ukojenia na dłużej lepszego już gatunku powieści Balzaka; nie wytrzymała naporu czasu subtelna i wyrafinowana ironia Anatola France’a, choć przecież miała tak potężnego sprzymierzeńca w niezaprzeczonem talencie pisarza i niecodziennej erudycji tego wielkiego sceptyka. Ośmieszane czy lekceważone zasady nauki Pana Jezusa coraz pewniejszym krokiem wracają do literatury. Co dziwniejsze, tacy chorążowie pozytywizmu jak Renan i France sami podejmą tematy religijne, oświetlone, rozumie się, bez należytej znajomości istoty rzeczy i tak naiwnie potraktowane, że kiedyś autorowie doczekają się ironicznej oceny swych prac w takim oto zdaniu Calveta: „nic

żałośniejszego i bardziej śmiesznego zarazem jak frazesy Renana i France'a o świętości św. Pawła, który wcale św. Pawłem nie jest" <sup>1)</sup>.

Tak było zresztą nie tylko we Francji, tak było i u nas. Siła naporu pozytywizmu, trzeba to przyznać, była wielka, a teren walki — szeroki. Pisarze, którzy w głębi duszy nie chcieli zerwać z katolicyzmem, musieli bronić pozycji swojej i w literaturze. Jest to jednak obrona zbyt anemiczna, by mogła się stać zwycięską. W stanowisku pisarza wyczuwa się niepewność, w jego ataku — nieśmiałość, jakby nawet zażenowanie i wstydlivość oraz chęć usprawiedliwiania się dlaczego właśnie w okresie organizowania życia ekonomicznego, pędu do oświaty i rozwoju techniki ośmiela się autor zaprzętać umysł czytelnika sprawami ziemskimi. Sam nawet charakter argumentacji ciekawe nasuwa wnioski o mentalności współczesnych pisarzy. U nas np. taki idealistyczny Asnyk, zabłąkany nie w swój wiek poeta, będzie uzasadniał konieczność dążenia do Boga prawem instynktu. Instynkt też wyłącznie będzie mu mówił o obowiązku życia moralnego. Schylony nad głębią życia nie dojrzy ani drogi, ani etapu, na którym się ludzkość znajduje. Żadnego oparcia w wierze. Mówi się tylko o społecznej solidarności i odpowiedzialności. I znów tylko instynkt je dyktuje. Powołanie się na naukę Kościoła byłoby wyraźnym obskurantyzmem i narażało na śmieszność. Smutny wiek, w którym teorie Darwina i Boucle'a nie pozwoliły dostrzec nieba.

Protest jednak przeciw tej ograniczoności w pojmowaniu życia był stale na dnie duszy i niekiedy tylko żywszym zamanifestował się słowem. To przewyciężanie zła, ukrytego w materialistycznych hasłach wieku, odbija się i w literaturze. Lęk, by one nie zalały całkowicie duszy ludzkiej, wahającej się i słabej, a niejednokrotnie i troska o własną, chwiejącą się wiarę, każą szlachetniejszym pisarzom rozwijać w powieści zasady — jeśli już nie katolicyzmu, to przynajmniej deizmu. Przy tym pamiętać należy, że zawsze podkreślano konieczność stosowania praw moralności i kierowania się szlachetnością. Inna rzecz jak wątle i suchotnicze były te wywody. Nie widać w nich życia, nie czuje się w nich pulsującej mocno krwi. Grunt, na którym się opierają, jest piaszczysty i zmienny, a pochod tych zasad, miast mieć w sobie sprężystość, siłę i zdecydowany rytm, jest lęklwym

---

<sup>1)</sup> *Calvet*, O twórczości i krytyce katol., tłum. A. Górski, s. 123.

szukaniem dróg poomacku, często nie bez cofania się. Brak było broniącej się przed pozytywizmem literaturze zdrowego kośćca — dogmatu katolickiego.

Nie pomogły również w tej walce i teorie piękna. Zasady estetyki nie zwalczą zła tkwiącego w człowieku, ani nie przezwyciężą słabości woli, a zachwyty nad pięknnością wazy greckiej, czy bogactwem krajobrazu nie zapełni ogromnej, bezbrzeżnie rozpocierającej się pustki życia. Jaskółczy niepokój duszy, szukającej godnego siebie celu, tylko Bóg ukoić może.

I właśnie tu Bóg ze wszystkimi swoimi prawami wkracza do literatury, z chwilą odradzenia się katolicyzmu we Francji. Początkowo będzie powieść katolicka negatywnie wykazywała potrzebę stosowania w życiu nauki Kościoła. Pisarze stają się biegłymi analitykami duszy; wglądają w jej zakamarki, nie gardzą ciemnymi jej stronami. Dowodzą jak błędne hasła i nierozważnie w tłum rzucone idee boleśnie mogą zranić człowieka, co więcej, przyprawić go o katastrofę. Niektórzy z tych pisarzy nie oszczędzą czarnych farb w odmalowywaniu życia bez Boga. A przy tym rzucają pytania, pełne serdecznej udręki i tragicznego oczekiwania odpowiedzi: a teraz co dalej, gdzie jest siła na zło i słabość ludzką?

Jest to okres poważnej przestrogi, budzenia niepokoju i szukania dróg wyjścia. Powieści z tego okresu pochodzące można by nazwać *les romans à tèse*.

Błogosławiony to był niepokój, pod wpływem którego wielu spośród wybitnych pisarzy wraca do Kościoła. Głębokie przeżycia z tym powrotem związane nie pozostały również bez wpływu i na charakter współczesnej powieści. Nabiera ona cech życia, widać że treść w niej zawarta nie jest już tylko wartością przemyślaną, ale i przeżytą. Z całego arsenału najróżnorodniejszych poglądów wyłania się prawda życia, coraz jaśniejsza, coraz potężniejsza i coraz wszechstronniej biorąca człowieka w swe posiadanie. Z powieści tego okresu bije nie tylko ból cierpiącego serca, ale brzmi i żywa nuta nadziei, że się ostatecznie znajdzie niezawodne oparcie, a kończy tryumfalnym śpiewem rozradowanej duszy, która wreszcie pojęła, iż nie ma innej radości nad łączność z Chrystusem. Jakże znamienym jest dokumentem czasu spowiedź Huysmansa w „Na drodze”. Zimna posadzka kościoła odpycha błądzącego człowieka, pozory i zewnętrzność rażą współczesnego estety, ale tęsknota duszy jest nieprzeparta. Po długich krążeńiach, bolesnych zawodach, znajdzie wreszcie spokój przez zje-

dnoczenia się z Chrystusem w Komunii św. Średniowieczna katedra nie będzie już miejscem błąkania się, ale się stanie przystanią odpoczynku. Innych — dalekie gdzieś aż z pustyni — płynące głosy — *Les voix de désert* — donośnie będą wołały na wnuka Renana i ten wnuk, Ernest Psichari, pójdzie za nimi początkowo nie bez oporu. Znajdzie się i on wreszcie w upragnionym Jeruzalem. Cudownie sprawdziła się dziecięca zabawa z dziadkiem, opowiedziana przez siostrę Henrykę we wspomnieniu o bracie <sup>1)</sup>.

Stary Renan brał kilkuletnie wnuczęta swoje, Ernesta i Henrykę, za ręce i powoli wędrował z nimi przez długi salon do błyszczącego w rogu pokoju kominka. Miał to być pochód pielgrzymów do Jeruzalem — *pèlérinage à Jérusalem*. Pielgrzymka to uciążliwa dla starca, zmęczonego wiekiem i tragicznym błędzeniem przez całe życie. Jakżeż jednak ta zabawa jest symboliczna dla obu pokoleń: za świętym Jeruzalem tęsknią i jedni i drudzy, a ci starzy, zawiedzeni w życiu, wskazują młodemu cel, do którego stale dążyć trzeba. Trud pielgrzymowania do Chrystusa podejmie młode pokolenie, w sposób już nie marzycielski, ale po męsku — zdecydowanie <sup>2)</sup>.

Znalezienie oparcia wkładało obowiązek utrzymania się na raz zdobytej pozycji, a tego bez walki nie można osiągnąć. Sprawa idzie o nadprzyrodzoność, o utrzymanie łaski Bożej w sobie, łaski, której jedynym i zdecydowanym wrogiem jest grzech. Walkę z grzechem podejmie powieść tej trzeciej fazy. Mając za sobą przemyślaną prawdę, przeżyte cierpienia — skorzysta z jednego i drugiego, aby odkryć przed człowiekiem nowe horyzonty i uczyć, że oparcie jest tylko w Bogu i że walka może przynieść upragniony skutek, gdy Bóg z nami walczy. Bourget powie nam, że wszelkie wysiłki, niezwiązane z Bogiem, pójdą na marne (A śnieg przyprószył ślad), a Mauriac da wstrząsający obraz zbrodniczych możliwości w człowieku, który podeptał łaskę Bożą: ten, który został przeznaczony na anioła, stał się szatanem, z całym spokojem i cynizmem dokonującym swych zbrodni. Charakterystyka księdza, pełnego świętości, a nienawidzonego przez podłość ludzką, ma jeszcze bardziej uzmysłowić prawdę o konieczności zachowania łaski Bożej. W jak cudowny kwiat świętości rozwinąć się może ta sama dusza ludzka opowie nam inny konwertyta, Paweł Claudel. Fantazja jego poetycka poniesie nas w zamierzchłe czasy, w mistycyzmu pełne średniowiecze. Postać świętej ze zwiastowania

<sup>1)</sup> *Ernest Psichari, Mon frère*. s. 31.

<sup>2)</sup> Zob. *Folkiński, Mieczem i krzyżem*, s. 10.



będzie tchnęła zapachem prowansalskich łąk i świeżością wiosennego ranka. Dusza jej — to śnieżystej białości kanwa, na której Stwórca różnobarwne haftować będzie ściegi cnót, aż się harmonijna ułoży całość z łaski Bożej i współpracy człowieka powstająca — świętość.

Właśnie świętość stanie się szczególnie ulubionym tematem powieściopisarzy katolickich. Ożywiła ona i odświeżyła powieść. Poważne studia nad mistyką katolicką dały jej szczegółowość opisu i wnikliwość w niecodziennie spotykane stany duszy. Początkowo opis wzniosłości i nadzwyczajności brał górę, z czasem jednak w świętym zobaczono człowieka. Uznano też, że świętość to nie szablon i jakieś beczucie, ale bolesny dramat ze swoim szarpiącym nerwy niepokojem, szukaniem własnej drogi do Boga, ze swoimi wzlotami i upadkami. Niezdrowy sentymentalizm, marzycielstwo, zastąpione zostanie zdecydowanie do celu zmierzającą wolą. To będzie dopiero prawdziwie mocny człowiek.

Naszkicowanych powyżej faz powieściopisarstwa katolickiej Francji nie da się dokładnie rozgraniczyć pod względem czasu. Można tylko ogólnie powiedzieć, że obejmują one lata od ostatniego dziesiątka XIX wieku do chwili obecnej i że w takim porządku, jak tutaj zostały podane, następują po sobie. Każdy jednak pisarz miał swoje okresy ewolucji, choć siłą rzeczy musiał ulegać, żeby tak określić, wpływowi tematycznemu. A atmosfera literacka była wprost przesycona tematami religijnymi, szczególnie zaś tematem świętości. W związku z żywością zainteresowań pisarzy świętością, zagadnienie zyskuje na pogłębieniu. Szkicowany tylko ideał świętości, w ogólnych rysach przedstawiana postać, nabiera cech konkretności. Przy ocenie czynników, tworzących ten konkretny świat świętości, nie trzeba zapominać i o wpływie prądów literackich. Nadto, przysłużyły się tutaj artystyczne wartości realizmu. Właśnie szkoła realizmu, którą niejednen z pisarzy przeszedł w swej młodości, zaważyła tutaj poważnie na artystycznej stronie dzieła.

Zdaje mi się, że uwagi te, szkicowo ujmujące zasadnicze zwroty w katolickiej powieści francuskiej, zdadzą się pożyteczne dla pewnej syntezy ruchu literackiego, który ma już za sobą poważną historię. Przede wszystkim zaś zorientują nas co nowego wniósł do tego ruchu autor *Pamiętnika wiejskiego proboszcza* — powieści, którą mamy zamiar specjalnie się tutaj zająć.

## II. Grzech i świętość w powieści Bernanosa.

Bernanos należy do czołowych pisarzy katolickich. Człowiek o zdecydowanym obliczu i jako artysta i jako myśliciel. Do literatury wszedł cum strepitu et clamore. Napisał mocne dzieło *Sous le soleil de Satan*, gdzie prawdę o istnieniu szatana, jego pracy i współpracy z ludźmi, w realistycznych ujął obrazach. Atmosfera grozy i przygnębienia panuje wszędzie, gdziekolwiek się znajdzie ten wróg świętości. Mocne uderzenie — mocny w krytyce wywołało oddźwięk. Jedni oburzali się na sposób podejścia do tematu, dopatrywali się profanacji uczuć religijnych, zarzucali brak umiaru artystycznego i zmysłu katolickiego; inni z drwiącym uśmiechem wspominali o samym fakcie — istnieniu i działaniu szatana. Nieliczni tylko przyznali słuszość katolikowi i artyście. Byli i tacy co nie mogli mu darować, że obrazami swymi, wywołującymi grozę i lęk, szerzy niepokój duchowy. A właśnie o to mu chodziło. Inaczej nie osiągnąłby celu uświadomienia ludziom, że szatan jest. Jeśli walka ze złem — rozumuje Bernanos — ma być skuteczna, musi być podjęta bezwzględnie, bezpardonowo. Walka z grzechem to nie tylko walka ze słabościami ludzkimi. One są mocne, bo mają sprzymierzeńca w potężnej istocie świata nadzmysłowego, w szatanie. I Bernanos swym dziełem dokonał wielkiej rzeczy — odkrył szatana dla literatury. Zdemaskował go.

Racjonalizm oświecenia i materializm nie chciał o nim słyszeć. To też była taktyka szatańska, by mógł swobodniej i bezkarnie wśród ludzi grasować. Szatana uważano za wymysł wybujałej i pierwotnej, niewybrednej fantazji ludzi średniowiecza, lub za środek o wątpliwej wartości pedagogicznej na niegrzeczne dzieci. W dobie postępu nie wypadało wierzyć w taką działalność szatana. Dołączał się przy tym słodki sentymentalizm, każący litować się nad biednym, stale prześladowanym i cierpiącym szatanem. Literatura pod wpływem takich poglądów wstydziła się zajmować wpływem szatana. Nawet niejednokrotnie występująca postać szatana w literaturze romantycznej nie jest właściwie szatanem (poza nikłymi wyjątkami). Jest to raczej plastycznie przedstawione zło. Dzięki Bernanosowi wróciła i stała się aktualna stara prawda, wróciła, rozumie się, do literatury, bo Kościół stale ją głosił ustami św. Piotra: *Adversarius vester diabolus circuit quaerens quem devoret*. A w pacierzach kapłańskich codziennie każe się modlić, by Bóg nawiedził duszę i wszelkie sidła wroga daleko od niej odpędził. Te sidła szatańskie i to krążenie odwiecznego wroga wokół człowieka przedstawił Bernanos. Jak zaś

ono w konkretne formy literackie zostało ujęte, to zależało już od artystycznej misji twórcy. Pod tym względem nie możemy mu stawiać prawideł. Natomiast mamy prawo żądać od niego tylko jednego: powagi w podejściu do tematu. Zarzutu zaś o braku takiego stanowiska Bernanosowi żadną miarą postawić nie można. Przesada zaś, którą mu zarzucają, jest jeszcze kwestią otwartą dla dyskusji.

Bernanos należy do tego rodzaju ludzi, którzy żywo odczuwają niewidzialny dla oka związek między światem ziemskim a nadziemskim. Ulegając stałej ewolucji duchowej, nie mógł pisarz tu poprzestać na zobrazowaniu tylko wpływu szatana, musiał sięgnąć do tematu świętości. Już zresztą w *Sous le soleil de Satan* mamy bohatera, który jest świętym. Zło, szatan, w twórczości Bernanosa zawsze styka się z dobrem, ze świętością. W ostatniej właśnie swojej powieści pokusił się Bernanos o odtworzenie konkretnej postaci świętego.

Świętość sama była dla literatury pociągającym tematem, jako zagadnienie nadzwyczajności i bohaterstwa. Zajmował się nią nawet taki wiek XVIII. Niebezpieczeństwo jednak dla pisarza, podejmującego podobne zagadnienie, kryje się w tym, że świętość jest bohaterstwem dziwnym, dla wielu niezrozumiałym, gdyż tak źródło jak i cel działań świętego organicznie tkwi w nadprzyrodzoności, w najgłębszym zespoleniu duszy z Bogiem — w mistyce. Nie każdy wszakże pisarz chce lub może dostrzec te realne związki i stąd powstaje karykatura świętego — zamiast posągu bohatera na miarę Fidasza, a zamiast spodziewanej wzniosłości widzimy tylko śmieszność. Pomijamy już niepsychologiczne stanowisko pisarza, widzącego tylko zmysły lub wyrafinowanie, jako jedyne wytłumaczenie czynów świętego. To już jest, jeśli nie gruba nieznajomość objawów życia i ogromnej ich możliwości, to zawsze perwersja pisarza. Taka nuta perwersji brzmi stale w opisie życia św. Taidy, dokonany przez A. France'a.

Nie wystarczy tutaj choćby i najszczerzy zachwyt dla wielkości bohatera. Pisarz musi posiadać zmysł nadprzyrodzoności, który mu da należyte zrozumienie, na czym właściwie ta wielkość świętego polega i ustrzeże go w konstruowaniu dzieła od nietaktu artystycznego. Nie posiadał tego zmysłu Bernard Shaw i dlatego ośmieszył tak cudowną postać, jaką była Joanna D'Arc, kobieta-rycerz, ponad waśnie narodu zwyciężki wznosząca sztandar Francji w imię Boże!

Sądzę, że daleki będę od przesady twierdząc, że Bernanos już niejako z natury predysponowany był do napisania powieści na powyższy temat. Przede wszystkim, by zrozumieć i opisać przeżycia świętego, trzeba być nie przeciętnym psychologiem, ale wnikliwym analitykiem duszy, „bo psychologia świętego to psychologia bohaterstwa. Po wtóre: świętość to najcudowniejszy i najprawdziwszy zarazem dramat. Pierwsi pisarze, którzy badali świętość, nie omieszkali zauważyć, że jest ona namiętnością, wywołującą głębokie poruszenia, surowe starcia, krwawe walki, a życie świętych jest dramatem o wzruszających przejściach, bardziej ludzkim i silniejszym, niż te, które mogą wymyślić pisarze sceniczni i powieściopisarze<sup>1)</sup>. Po trzecie: zrozumienie świętego wymaga uznania najważniejszej prawdy—łączości człowieka z Bogiem. Jest to warunek konieczny. Inaczej pisarz ślizga się po powierzchni życia, widzi objawy tego życia, ale nie sięgnie do samej głębi. Gdy się sądzi stronę zewnętrzną, nigdy się nie dojdzie do istoty. Święty czy zbrodniarz, geniusz czy człowiek przeciętny, mają tę samą ograniczoną mowę, tych samych używają gestów do wyrażenia swych myśli. Istotna różnica — to wnętrze ich duszy”<sup>2)</sup>. Istotną i jedyną w ścisłym słowa znaczeniu świętością jest tylko Bóg, człowiek zaś o tyle jest świętym, o ile i w jakim stopniu doszedł do zjednoczenia się z Bogiem.

W *Pamiętniku wiejskiego proboszcza* Bernanos okazał się niezrównanym analitykiem duszy. Nie ujdzie jego uwagi najdrobniejszy objaw życia psychicznego. Sytuacje pełne tragicznego napięcia, wprost tytaniczne zmagania się z sobą, fałsz i obłuda, bolesne załamanie się ideału, nienawiść i miłość przeplatają się z całą swobodą, stwarzając bogatą galerię już nie typów, ale indywidualności ludzkich od bezpostaciowców, miernot i obłudników aż do świętych. A jak bogate to życie świętych! Przy tym Bernanos jak prawdziwy dramaturg nie znosi rozlewności. Niekiedy pełne psychicznego napięcia sytuacje autor przerywa niedomówieniami. Tam, gdzie jest walka, nie ma miejsca na liryzm. Słowa urywane, zdania stanowcze; tylko gdy dojdzie do odprężenia sytuacji następuje obszerniejsze wyjaśnienie całej gry. Te najróżnorodniejsze sytuacje wskazują, jak wielkim talentem dramatycznym odznacza się Bernanos.

---

<sup>1)</sup> Calvet, O twórczości i krytyce katolickiej s. 125.

<sup>2)</sup> Calvet, j.w., s. 123.

I wreszcie to dobijanie się bohatera do świętości, ta walka nie tylko z szatanem, ale prawie i z Bogiem o Boga w chwilach opuszczenia, ta ciągła świadomość obecności Bożej i zmysłowe niejako odczuwanie świata nadzmysłowego oraz walki w nim się toczącej i przez świętego toczonej — wszystko to dowodnie świadczy, jak głębokie posiadał Bernanos zrozumienie dla mistyki katolickiej.

Wspomniane wyżej właściwości umysłu pisarza wycisnęły silne piętno na *Pamiętnikach*. Analityk wziął tutaj całkowicie górę nad obserwatorem. Wszystko zmierza ku jednemu — ku poznaniu i to jak najgłębszemu oraz zrozumieniu duszy nie tylko bohatera, ale i innych osób występujących w powieści, choćby one minimalną w niej grały rolę. Mówią o tym i przeżycia głównego bohatera i zdarzenia, mówi także przyroda. Żywa reakcja bohatera na otaczające go życie, staje się jednym, choć nie wyłącznym środkiem, odsłaniającym głębię duszy świętego. Do pogłębienia tej znajomości służą także i sądy oraz sposób zachowania się otoczenia. Pomaga tej analizie psychologicznej i przyroda. Prawie że nie ma opisów bezpośrednich z życia przyrody. Bohaterzy chwytają zjawiska przyrody, kontrastujące lub zbiegające się z ich nastrojem, zawsze jednak będą to środki pogłębiające dany stan duszy. Nawiasem mówiąc przyroda jest świetnie podpatrzona w swoich najbardziej charakterystycznych rysach.

Dla tej analizy poświęcił też Bernanos bogactwo fabuły powieściowej. Jest ona więcej niż prosta — ubóstwo zdarzeń aż bije w oczy, ale zato jaka szczegółowość w analizie psychologicznej, jakie wgrzanie się w najtajniejsze zakamarki duszy. Bohaterem powieści jest ksiądz. Młody, niedoświadczony proboszcz w Ambricourt wchłania gorącą swą duszą wskazania sąsiada z Torcy. Parafia patrzy na swego duszpasterza podejrzliwie. Wieje od niej raczej obcość. Kilka rozmów z parafianami wyraźnie na to wskazuje. Lepsze stosunki zawiązały się z dworem, gdzie proboszcz bywa od czasu do czasu. Pomiedzy tym właśnie dworem a młodym proboszczem rozgrywa się walka, — mocna, zdecydowana — na śmierć, o duszę — nie — o kilka dusz, o wieczne ich szczęście, o prawo do miłości. Mur obojętności parafian będzie proboszcz rozbijał wizytami u poszczególnych osób. Ale w powieści zostało to ledwie wspomniane. Poza tym kilku znajomych, z którymi będzie się wiodło dysputy — to całe pole działalności księdza.

Proboszcz jest chory. Żołądek jego toczy rak. Niczym poza chlebem, owocami i winen żywić się nie może. Ataki choroby

nieraz przyprawiają go o bóle i zemdlenia, stąd posądzenia o pijactwo. Oto i cała fabuła, wcale a wcale nieskomplikowana, bo też Bernanos usunął wszystko, co by mu przeszkadzało zajrzeć bezpośrednio do duszy człowieka. A jednak ten ksiądz, niezrozumiany nawet przez najbliższego sobie też świętego kapłana, jest specjalnym wybrańcem Bożym. Umiera młodo, najwięksi jego wrogowie — narzędzie szatana — czują instynktownie jego wielkość. Tą wielkością to jego świętość. W *Pamiętniku* Bernanos przedstawił dwa stopnie tej świętości, które mistycy określają jako drogę oświecającą i jednoczącą.

### III. Kościół a radość.

Wielkość świętego i jego rola wystąpić może w całej swej okazałości dopiero w świetle poglądu na świat, jaki zajmuje pisarz. Świętość nie może być abstrakcją. Nie da się jej pojąć bez Boga, jako swojego źródła i celu. Nie rozumie się też jej sensu bez celowości życia ziemskiego i to celowości w porządku nadprzyrodzonym. Poglądy Bernanosa, odnoszące się do powyższych zagadnień, pokrywają się całkowicie z poglądami katolickimi. Można im tylko zarzucić pewien pesymizm w tym znaczeniu, że widać w świecie stosunkowo więcej zła niż dobra. Biedny nasz świat — powiada proboszcz z Torcy — podobny jest do naszego ojca Hioba na gnojowisku, pełnego ran i wrzodów <sup>1)</sup>. Zło, namiętność, grzech, wypełzają z człowieka od najmłodszych lat. Bohater powieści niejednokrotnie zauważył to wśród swoich parafian, nie wyłączając i dzieci. Będzie się skarżył, że grzech wychodzi w jego obecności na jaw i urąga mu, a nad dziećmi smutne poczyny obserwacje, że zło tak wcześnie piętno na ich młodych twarzach wyciska. Ludzkość zawarła kiedyś pakt z szatanem, obiecującym człowiekowi pokój, ale pokój — zwierzęcy, inercję, bezwład. Stąd świat zalany jest grzechem. I nie tylko grzechem. Przedwczesne zwątpienie stworzyło nudę, która pożera cały świat, zatapia go w sobie jakby w stałym kurzu, że się nawet tego nie dostrzega <sup>2)</sup>. Świat dławiony jest przez głęboki, szarpiący smutek. Źródłem tego jest bezsiła dzisiejszego człowieka wobec śmierci i zagubienie najdroższego skarbu — sensu życia. Fabrykujcie — woła Bernanos — życie ile tylko chcecie. Wyobrażenie, jakie dajecie o śmierci, zatrzuwa powoli myśl nieszczęśników i odbarwia pomału ich ostatnią radość <sup>3)</sup>. Radość zaś według

<sup>1)</sup> Pamiętnik, s. 15.

<sup>2)</sup> P.c.m., s. 6.

<sup>3)</sup> Pamiętnik, s. 24.

niego jest naturalnym prawem człowieka — instynktem. Ale bez Boga radości się nigdy nie zdobędzie. Człowiek dzisiejszy oderwał się od Boga, stąd jego tragizm, bo dla ludzi istnieje tylko jedna droga, albo iść za Chrystusem — Droga, Prawdą i Życiem, albo dać się ponieść ku otchłani — miejscu kłamstwa i grzechu <sup>1)</sup>). Innej pośredniej nie ma. Nie jest to tylko stanowisko wobec życia, jakie zajmie proboszcz z Torcy, pełniący w powieści rolę kierownika duchowego wobec młodszego kolegi. Idea ta będzie się rozwijać poprzez całą powieść, we wszystkich okolicznościach, czy to w żywych dyskusjach, jakie przeprowadzą ci dwaj kapłani, czy w wywodach zbyt przezornego i obłudnego dziekana, szukającego drogi pośredniej, byleby się zbyt nie zaangażować w sprawę Boże i nie być zmuszonym do opuszczenia wygodnego stanowiska małomieszczańskiej mentalności. Szukać tej drogi do Chrystusa będą i świeccy bohaterzy. Sam ich bunt będzie tego dowodem. Walka o ideał miłości Bożej w swojej duszy i ratowanie swoich parafian, co od wielu lat w szponach szatana usypiają swe sumienie — będzie naczelnym zadaniem wiejskiego proboszcza. Idea ta, że nie ma innej drogi dla człowieka, jak tylko Bóg lub szatan, staje się naczelnym założeniem powieści. Podjęcie tej walki o realizację miłości Bożej w duszy będzie drogą do najgłębszej radości człowieka. Źródłem radości jest Bóg, smutek zaś pochodzi od szatana i wszystkiego, co do tego ojca zła prowadzi.

Istnienie szatana jest faktem niezaprzeczoną i nic na to nie pomogą choćby najsubtelniej zbudowane wywody, przeczące tej prawdzie. Co więcej, szatan będzie zawsze krążył koło człowieka, nawet świętego, a zwłaszcza koło świętego. Przecież szatan także ma swoją ambicję i lekceważy łatwą zdobycz. „Macie bzik na punkcie zwalczania diabła” <sup>2)</sup> — oburza się wytrawny bojownik, walczący przez długie lata z odwiecznym wrogiem człowieka. Co innego wszakże stwierdzenie faktu, a co innego pogodzenie się z nim. Bernanos nie należy do ludzi bezsilnie załamujących ręce nad grasującym złem. Postawa jego wobec życia jest pełna dynamiki. Bohaterów jego ogarnia wprost gwałtowna namiętność walki. Jedni zmagają się ze złem w nich się rozpierającym, inni, ulegając jakiejś słabości i stając się jej niewolnikami, będą niemniej namiętnie walczyli z Chrystusem. Ryzyko walki dla tych dusz stanie się potężnym bodźcem. W *Pamię-*

1) Pamiętnik, s. 25.

2) Pamiętnik, s. 15.

*tniku* nie będzie to tylko walka w celu usunięcia zła — szatana. Przybiera ona cele pozytywne — panowanie Chrystusa w duszy. Tam, gdzie w głębi człowieka nie ma miernoty czy fałszu, tam może istnieć tylko jedna z dwu postaw życiowych: za lub przeciw Chrystusowi. Nawet miernoty duchowe biorą udział w tej walce, będąc czasem nieświadomymi a często zakonspirowanymi współpracownikami szatana.

Bóg powołał człowieka do królestwa Bożego, a Chrystus go krwią swoją odkupił. „Człowiek, który wcale nie jest lepszy od człowieka z czasów pogańskich, wart jest jednak Bożej krwi”<sup>1)</sup>. Chrystus dał ludziom prawdę, która tkwiła już zarodkowo w sumieniach ludzkich. Od chwili kalwaryjskiego dramatu świat wyruszył na poszukiwanie tej prawdy w sobie. Będzie ono trwało zawsze, dopóki tylko istnieć będzie społeczeństwo, bo cel jego — Królestwo Boże — nie jest z tego świata. Co więcej, Chrystianizm dał społeczeństwu duszę, którą ono może tylko albo ocalić albo zgubić. Świat nie może być wobec Chrystusa obojętny.

Znalezienie tej prawdy Bożej, ukochanie jej i ocalenie swej duszy — to najgłębsza radość. Innymi słowy radość — to Chrystus.

Do zguby prowadzi człowieka tylko jedno — grzech. Bohaterowie *Pamiętnika* mają specyficzną właściwość: prawie zmysłowo stwierdzają istnienie grzechu. Rzadko tylko grzech rozpatruje się w jego skutkach społecznych; przede wszystkim widzi się w nim zaporę, tamę dla duszy, w której powinien panować Chrystus. Siła i ogrom grzechu są tak wielkie, że przewyższenie jego przekracza miarę człowieka. Tylko jedna instytucja nie boi się grzechu — Kościół. Powołany przez Chrystusa do walki — walczy ze złem bezapelacyjnie. „Kościół ma mocne nerwy, grzech go nie przeraża, przeciwnie, patrzy mu prosto w twarz, spokojnie, a nawet za przykładem Zbawiciela bierze go na swój rachunek, na swoją odpowiedzialność”.

Istnienie zła jest tak przerażającym faktem, że musiałoby wywołać w duszy czarny pesymizm, gdyby nie rola Kościoła. Nie jest Kościół powołany do konserwowania form społeczeństwa, jakby to chciał egoistyczny hrabia z „Pamiętnika”. Jeżeli Kościół uprawia konserwatyzm, to jest to konserwatyzm, polegający na dążeniu do ocalenia społeczeństwa, a nie zachowania go. Ileż idei pogańskich, które zachowywały społeczeństwo, zostało zburzonych, choćby wspomnieć tylko o niewolnictwie i pańszczyźnie. Ocalenie:

---

<sup>1)</sup> Pamiętnik, s. 18.



społeczeństwa — to walka z grzechem, to ciągle porządkowanie i ładzenie tego, co szatan zepsuł. Proboszcz z Torcy, tak realistycznie patrzący na życie, wie, że zło istnieje w Kościele, ale wie też, że Kościół z tym złem walczy bezustannie. I ten fakt walki broni ludzkość przed pesymizmem.

Nie wszyscy nadają się do kontemplacji i śpiewania P. Bogu w chórze anielskich pieśni lub składania Mu mistycznych kwiatów, które, notabene, nierzadko są papierową imitacją. Kościół jest dla wszystkich. Cóż chcesz — powiada stary proboszcz do młodego — mam trzodę, prawdziwą trzodę, ani zbyt dobrą ani zbyt złą; są tam woły, osły, zwierzęta pociągowe i do orki. A mam także i kozłów. Cóż mam robić z mymi kozłami? Nie można ich ani zabić ani sprzedać. My musimy sobie dawać radę ze wszystkimi, nawet z kozłami. Kozioł czy owca — Pan chce, byśmy Mu je oddawali w dobrym stanie <sup>1)</sup>.

Kościół jest nie tylko jedyną owczarnią, ale i jedyną dobrą matką. Naród każdy poza nim żyjący jest narodem podrzutek. błakającym się bez schronienia po świecie.

W słowach aż napęczniałych gorącą tęsknotą za nie zrealizowanym ideałem życia chrześcijańskiego skarży się Bernanos, że nie pozwolono Kościołowi stworzyć prawdziwego imperium narodu chrześcijańskiego. Było to marzenie średniowiecza, które wiele pojęło ze spraw Bożych. Cechą znamioną tego narodu miałyby być dziecięstwo i radość. Radość głęboka, na niewzruszonym i nieprzemijającym zbudowana fundamencie — na Bogu. Siłę swą czerpałby człowiek z miłosnej ufności do Boga, jako do swej najlepszej matki. Cóż tu przeszkadza świadomość swej bezilności i niemocy? Z niej właśnie należy zrobić podstawę swej radości. Słabe dziecko promienieje radością. Cała jego siła leży w ufności do matki, jego teraźniejszość, przeszłość i przyszłość mieści się w spojrzeniu, które jest uśmiechem. Czemu na takie spojrzenie nie umie się zdobyć człowiek? To pełne ufności spojrzenie człowieka ku Bogu, ten uśmiech dziecka, dałoby jako odbicie — pogodę życia. Nie należy się łudzić — troski zostaną, ale człowiek tak uśmiechający się do Boga, znalazłby oparcie, wyzbyłby się tego, co go najwięcej gnębi — poczucia samotności, wyczułby bliskość Boga w sobie, zniknęłaby wówczas nuda, a słoneczność Boża zalałaby duszę po brzegi. Świadomość dziecięstwa Bożego — oto byłby prawdziwy cud <sup>2)</sup>!

<sup>1)</sup> Pamiętnik, s. 24.

<sup>2)</sup> Pamiętnik, s. 23.

W świetle tej tęsknoty, będącej niejako odbiciem ideału religijnego, głoszonego przez św. Teresę z Lisieux, rozumiemy przyczynę, dlaczego święci Bernanos nosić będą w sobie radość i promieniować nią wokół siebie, nawet w chwilach najsilniejszego naporu szatana na ich czystość czy wiarę. Nawet śmierć nie jest straszna, bo Jezus jest i po tamtej stronie.

Siewcą radości jest tylko Kościół, on tylko jeden może nas z Chrystusem zespolić, a krzywda wyrządzona Kościołowi jest krzywdą wyrządzoną radości. Gdybyż ludzie zrozumieli, że Kościół im dać pragnie i może ich obsypać prawdziwą radością ducha — ufną i prostą! Cóż kiedy im szatan w tym przeszkadza, a pojęcie radości Bożej jest tak zasadniczo różne od tego, co ludzie za radość biorą.

#### IV. *Słowo Boże.*

Głoszenie prawdy przez Chrystusa objawionej to jeden z najcięższych trudów Kościoła. Bernanos rozpatruje skuteczność tego słowa od strony ludzkiego współdziałania i służby, nie zaś od strony łaski. Mistyczny jakiś istnieje związek między słowem Bożym a życiem kapłana. Nie na ambonie tylko zadzierzguje się ten związek i nie na niej kończy, ale trwa od święceń do końca życia. Lęk ogarnia młodego proboszcza na wspomnienie, że przez kapłaństwo zdecydował się na ciągłą przerażającą obecność Boga w sobie, a proboszcz z Torcy, mówiąc o ekstazie, wypowiada prawdę, że straszną jest rzeczą wpaść w ręce Boże. To samo można by powiedzieć i o ciągłej, przerażającej obecności słowa Bożego w duszy kapłana. Troska serdeczna o skuteczność głoszonego słowa stanie się codziennym chlebem księdza. Jak bolesne horoskopy rozwija przed oczyma młodego proboszcza doświadczony kaznodzieja! „Zobaczysz, nieraz będziesz zazdrościł siostrzyczce zadowolonej, gdy idzie do swoich zawszonych bachorów, do swoich nędzarzy, pijaków i haruje przy nich do samego wieczora. To nie jej powierzył Pan słowo, Słowo Boże” <sup>1)</sup>. Ona się nie martwi o skutek Słowa. Ta troska, trwająca zawsze w duszy kapłana, potęguje się na ambonie, aż fizyczny wywołując ból. Tylko w bólu zrodzone słowo staje się skuteczne — wyznaje tenże proboszcz. Przez słowo Boże rodzi kapłan Chrystusa w duszach ludzkich. Głębokie rozważania starego proboszcza na powyższy temat wskazują jak silnie pragnie Bernanos odgrodzić słowo Boże,

<sup>1)</sup> Pamiętnik, s. 60.

ociekające krwią, ciężar swój gatunkowy biorące w Męce Chrystusa, od słowa zdawkowego, salonowego, bez wagi — słowa ludzkiego. Prawda w słowie Bożym zawarta, jest zbawcza, oświecająca i krzepiąca, ale bolesna zarazem i twarda dla człowieka, co korzeniami swej duszy wrósł w ziemię. Skuteczność tej prawdy tylko bólem się zdobywa. Sama też musi przeorać duszę kapłana — by mogła na innych skutecznie działać. Bernanos daje przykład zmagania się z sobą księdza, który jest człowiekiem głęboko czującym ludzką krzywdę, a zarazem mającym obowiązek głoszenia prawdy, sprawiedliwości i ubóstwa. Jak długa i zacięta walka wre w tej duszy, by pogodzić sprawiedliwość Bożą z ciągle dziejącą się krzywdą! Kościół zerwał z niesprawiedliwością, potępił ją, ale niestety, wypędzona z kodeksu, wciska się w obyczaje. Walka z nią tym straszniejsza, że ma z jednej strony sprzymierzeńca w egoizmie ludzkim, a z drugiej w litości, która, nieokiełznana, w imię sprawiedliwości ileż może krzywd wyrządzić. Litość to potężne i żarłoczne zwierzę. Można wiele od niej żądać, ale nieopanowana staje się jedną z najsilniejszych namiętności, a Bóg nie lubi, by się wtrącano w Jego sprawiedliwość, tak jak Luter to uczynił. Spokojnie głosić sprawiedliwość! Nikt może się nie domyśla po jak strasznych walkach dochodzi ksiądz do tej syntezy. Jeżeli się nie jest hipokrytą ani miernotą duchową, dojść do tego można przez tak okropną walkę ze sobą, jaką przeszedł proboszcz z Torcy, który na wspomnienie o tym wszystkim po długich jeszcze latach musi gotować się do obrony przed drapieżną litością. Ewangelia nie jest dla demagogów. Cóż by oni zrobili z zapowiedzią Chrystusową, że stale ubogich mieć będziemy, albo z prawdą na pozór tak dziwną — o ukochaniu ubóstwa? Przeciwno temu buntuje się nie tylko demagog, ale i szlachetne serce. Ileż dopiero zawodów, załamań i cierpień może nas doprowadzić do zrozumienia tej prawdy — życiowo, że ubóstwo nas wyzwala i uświęca, a miłość tej cnoty to nie miłość, jaką stare Angielki — według dosadnych słów Bernanosa — darzą bezdomne koty czy psy! Nie. To jest miłość nędzarza do swojej królowej.

Uporać się samemu z taką prawdą, by ją głosić skutecznie — to trud życia! I tak jest z każdą prawdą Bożą, której lekko podawać nie wolno.

Bernanos jest surowy w tym względzie. Czuje wstręt dla takich księży, co chcieliby gorące i palące słowo Pańskie przez delikatne szczypcy miłych słówek ludziom podawać. Nie brak ta-

kich księży. Znajdą się i tacy „dyplomaci”, którzy jasną prawdę Bożą, wielką i potężną, umieją przykroić na miarę ludzką. Najbardziej oburzają go kaznodzieje-literaci, pragnący z ambony zrobić katedrę retoryki. Nie umie inaczej mówić o nich jak z gryzącą ironią. Jest w „Pamiętniku” taka postać starego prałata, popisującego się na ambonie swymi obserwacjami o życiu zakonnym. Jego „charakterystyczne cechy” życia zakonnego, ujęte nawet w artystyczną formę, nikogo nie wzruszają. Jeden ze słuchaczy ma wrażenie, że prałat postawą swoją, zacieraniem rąk i tonem zdaje się jakoby prosił Anatola France’a o pobłażliwy sąd dla siebie, a łaskawe względy w imię humanitaryzmu dla — Boga. Gryząca ironia! Bernanos jest twardy i bezwzględny dla wszelkiej płycizny duchowej, szukania siebie zamiast Boga.

Tragizm związany ze Słowem Bożym tkwi i w niezrozumieniu treści przez ludzi, niemożności podniesienia się przyziemnego człowieka na wyżyny nadprzyrodzoności. Zamiast Boga, szukają ludzie w kazaniu literatury. Wymowny tego przykład. Młody ksiądz myśli o swej parafii, jak ona właściwie wygląda w oczach Bożych, w oczach cierpiącego Chrystusa. Zdaje mu się, że wszystko zalewa szarżyzna i mrok. Skutek tych rozmyślań — to kazanie na temat: jak wygląda nasza parafia w oczach Bożych. Ból drga w każdym słowie księdza, prawda panuje całkowicie, a kościół zasłuchany, bo młody proboszcz czuje wraz z Chrystusem. Po kazaniu nie myśli o żadnej pochwalie. Cierpienia przecież własnego na poklask się nie daje. A tu jakby smagnięcie bicia — pochwała literacka. Miał ksiądz szczerze poetycki polot — powiada hrabia. Milczący ksiądz kończy opis zdarzenia prostym zdaniem: myślałem, że się pod ziemię skryję. Jakaż to życiowo głęboka obserwacja — ten dystans między słuchającym a kaznodzieją. Gdy mówca, miłością Boga uniesiony, do Boga wszystkich porwałby pragnął, aby uwolnić człowieka od grzechu, i do Bożego dziecięctwa promienną miłości pokazać drogę — słuchacz, błyskotliwości formy tylko wypatrujący, wdzięku słowa, rozkoszy estetycznej szukający, upaja się zmysłami, na nizinie ziemskiej zostaje i do domu wraca nie takim, jakim był, ale bardziej jeszcze w przyziemności owej umocniony. Jak trafnie i głęboko ujął Bernanos w tym obrazku tragizm kaznodziei.

Niełatwa to sprawa — posłannictwo Słowa Bożego. Kilka razy nawraca do tego tematu proboszcz z Torcy i spowiada się niejako przed sąsiadem, do którego ma wielki szacunek. Widać, że ciężar słowa spoczywa na duszy kapłańskiej jako wielki de-

pozyt Boży. Co przeraża tego kaznodzieję — to odpowiedzialność za słowo przed Bogiem. „Oddaj mi moje Słowo — powie Sędzia w ostatnim dniu świata. Kiedy człowiek pomyśli o tym, co niektórzy będą musieli wydobyć ze swego zawiniątka w owej chwili — odchodzi ochota do śmiechu. O, tak” <sup>1)</sup>).

Prawda Boża dla Bernanosa jest bezwzględna i tak jasna, że nie potrzebuje ludzkich interpretacji tym bardziej, że wypaczają one myśl Bożą, naginając ją do egoistycznych, ziemskich celów człowieka. My za dużo „kombinujemy” — powiada proboszcz z Torcy. Do zrozumienia i przyjęcia prawdy Bożej potrzeba dziecięcej prostoty serca i dlatego Ewangelię należało by właściwie głosić tylko dzieciom, które prostym, ufnym sercem najlepiej zrozumieją jej treść.

(c. d. n.)

*Włocławek.*

*Ks. Dr Wł. Miemieć.*

# Sprawy pasterskie i religijno- społeczne

Ś. † p.

## Karol Hubert Rostworowski

Dnia 4 lutego bieżącego roku, w mieszkaniu swoim na Gontynie w Krakowie, zmarł największy dramaturg współczesnej Polski, Karol Hubert Rostworowski<sup>1)</sup>.

Urodzony w Rybnej pod Krakowem 1877 r., nauki gimnazjalne pobierał w kolegium Nowodworskiego, studiował rolnictwo w Czernichowie i pogłębiał je przez dwa lata w Halle, w Niemczech. Wkrótce jednak porzuca rolnictwo, by zająć się studiami nad muzyką i filozofią, naprzód w Lipsku, przez 6 lat, później w Berlinie, od 1907 do 1908 r. Wykształcenie swoje uzupełnia przez podróże po Niemczech, Włoszech i Francji, by wreszcie osiąść na przeciąg pięciu lat w Czarkowach, majątku nad Lidą. Od wybuchu wojny światowej przenosi się do Krakowa. Trawiony od kilku lat chorobą płucną, nie zaprzestaje swej pracy literackiej i społecznej. Do ostatnich prawie chwil życia społeczeństwo słyszało jego głos, pełen rozwagi i serdecznej troski o Polskę.

Rostworowski jest znany społeczeństwu polskiemu przede wszystkim jako twórca dramatów, zwłaszcza *Judasza*, *Kaliguli*, *Niespodzianki*, *Przeprowadzki* i *U mety*. Nie od dramatów jednak rozpoczął wielki ten pisarz swą działalność literacką. Pierwsze jego utwory były z dziedziny liryki, gdzie, poza osobistymi akcentami serdecznej nuty, brzmiały już tony szlachetnego patosu, wołanie o biel sumienia, mocne bicie serca dla wzniosłych idei, tęsknota za niezmożoną niczym siłą ducha, za Bogiem.

Z bolesnych obserwacji życia codziennego i lirycznych tęsknot za wielkością ducha przechodzi wkrótce Rostworowski do dramatu, nie zrażając się pierwszymi niepowodzeniami. Bystremu obserwatorowi nie zbraknie na treści, przeciwnie ona to właśnie przytłoczy swoim nadmiarem formę. Tej też formy, jako środka eks-

<sup>1)</sup> Utwory K.H.R. wydane drukiem: *Tandeta*, *Pro memoria*, *Maya*, *Saeculum solutum*, *Ante lucis ostium*, *Echo*, *Via crucis*, *Żeglarze*, *Judasz z Kariothu* (1913), *Kajus Cezar Kaligula*, *Miłosierdzie* (1920), *Antychryst* (1925), *Zmartwychwstanie*, *Niespodzianka* (1929), *Przeprowadzka*, *U mety*, *Zygżaki*, *Czerwony marsz* (fragm.). Nadto drukował Rostworowski po czasopismach artykuły o muzyce, a zwłaszcza o teatrze, oraz rozważania na czasie.

presji najtajniejszych głębin duszy, będzie Rostworowski poszukiwał przez całą swą twórczość, przerzucając się z naturalizmu do symbolizmu, a kończąc na pełnym prostoty realizmie.

Rostworowski jest bezsprzecznie największym dramaturgiem współczesnej Polski. Stanowisko to, poza innymi przyczynami, zawdzięcza niepospolitemu talentowi scenicznemu. Dzięki właśnie temu talentowi postacie dramatów autora *Niespodzianki* są pełne życia, pulsuje w nich ludzka krew i ludzkie bije serce. Odnajdujemy w nich naszych bliźnich, a jakże często siebie samych. Żywa akcja, zwięzłość dialogów, same nawet gesty i mimika mistrzowskie posiadają ujęcie tak że, zwłaszcza w dramatach z ostatnich lat, nic w nich dodać ani ująć nie można, nie podważając przez to samo skończonej budowy całości dramatu. Słowo Rostworowskiego ma w sobie coś z rzeźby — spiżowe, zwarte, wykute, a tak odcinające się od innych zdecydowanym zakresem treści. Rytmika wiersza, a nawet samego zdania, ma w sobie wolę mówcy, czuje się w niej pęd do czynu, rozmach, jakby się świat cały zniszczyć chciało (*Milosierdzie*), kiedy indziej zaś staje się ono tak zamknięte, że tylko ułamkiem przez zaciśnięte usta przedostawać się będzie (*Niespodzianka*).

Wykształcenie muzyczne twórcy *Milosierdzia* świetnie oddało usługi w stworzeniu w samych dramatach bogatej skali głosowej, od ledwie dosłyszalnego i przeto tym boleśniejszego jęku duszy, jak rozpaczna skarga Judasza — *jam tylko człowiek* — przez bolesne stwierdzenie o Kaliguli — *to tylko człowiek* — aż do wstrząsających zbiorowych scen w *Kaliguli*, *Milosierdziu* czy *Niespodziance*. Każda zaś z tych scen ma swój odrębny ton: nienawiści, zemsty, czy tragicznego osłupienia. Czasem zdania łączą się w donośne duety, stanowiąc ideową dominantę utworu i obejmując równocześnie szeroki zakres ludzkich tęsknot (*Milosierdzie*). Jak znakomicie zapomocą muzycznej ekspresji słowa uwydatnił Rostworowski wydobywającą się, ale jeszcze niedokładnie sprecyzowaną, myśl osoby dramatu: skłócone, zgiełkliwe głosy ludzkie zlewają się nagle w harmonijną całość, by za chwilę rozbić się każde w swoją stronę.

Niesposób wyliczać tutaj wszystkich właściwości tego niepospolitego talentu scenicznego, posiadanie wszakże choćby największego talentu nie stanowi jeszcze o wielkości pisarza, jeśli pod te tęcze nie rzuci się granitu — myśli.

Każdy dramat Rostworowskiego zmusza widza do głębokiego skupienia, szarpie jego sumieniem, wskazuje zło i jego konsekwencje, przypomina dawno może zapomniane pragnienia — bo też utwory tego pisarza są dramatami ideowymi. Idee zaś jego posiadają w sobie wprost religijne namaszczenie. Prawda i myśl, rzucana przez autora *Antychrysta*, mają górny lot i nie odrywając od ziemi właśnie mroki tej ziemi sobą rozświecają. Czujemy ich pochodzenie z wysoka. Stąd właśnie taka pełna powagi postawa widza wobec dziejących się w dramacie spraw. To pochodzenie z wysoka sprawia też, że zdarzenia nabierają wartości ponadczar-

sowej, a ból człowieka staje się bólem ogólnoludzkim, tragedia jednostki urasta do symbolu tragedii człowieka w ogóle. Jest to nadziemskie, oczami prawd Bożych, spojrzenie dramaturga na życie człowieka. W dramatach Rostworowskiego zawsze zetknąć się musi człowiek z Bogiem. I to jest drugi powód do wielkości Rostworowskiego.

Ścierają się w jego dramatach odwieczne pierwiastki ziemskie z Bożymi, a jednak nie ma tutaj abstrakcji, nie tylko dlatego, że wielki artysta umiał je w konkretne oblec postaci. Forma może tylko zewnętrznie przylegać do idei, jeśli ich nie scementuje wielkie czujące serce, umiejące poprzez idee i formy zobaczyć człowieka. Rostworowski nie tylko go zobaczył, ale zrozumiał i wyrozumiał — wszystkie jego nędze, bolesne zawody i tragiczne załamania, co więcej, — dojrzał, jak poprzez upadki i wzloty dąży człowiek do Boga. W dramatach jego uderza na pozór bardzo dziwne zjawisko. Artysta, w tak czarnych kolorach malujący życie człowieka, nie oburza się, zdaje się przewidywać co się stanie, nawet nie dziwi się takiemu obrotowi sprawy, a co jeszcze dziwniejsze, uśmiech litości ma dla upadłego człowieka. Kaligula nie jest potworem, jest tylko litości godnym człowiekiem, Judasz nie jest wcieleniem demonizmu, Szywałowa, dzieciobójczyni, staje przed nami z tragicznie opuszczonymi rękoma, a w duszy wielka rodzi się litość nad nędzą ludzką i patrzy bolesnymi oczyma wokół. Wielki artysta i głęboki myśliciel umiał odłączyć zło od człowieka — jedno bezwzględnie potępić, drugiemu litość okazać. I to jest trzeci powód do wielkości autora *Miłosierdzia*.

Szczytne głosić hasła, mieć namacalne niejako wycucie ich wielkości, a widzieć zarazem nędzę duchową człowieka — czyż to nie wiedzie prostą drogą do pesymizmu? Rostworowskiego uchroniła przed nim głęboka wiara. To nie jest dla niego zdawkowe, jakże często nadużywane słowo, ale jego najgłębsza prawda życia. Wszystkie idee w jego dramatach rodzą się z katolicyzmu, całe spojrzenie na świat jest spojrzeniem wiary nadprzyrodzonej. Kto zna dogmat o upadku człowieka, ten nie będzie się dziwił jak wielka istnieje w człowieku możliwość, niestety w kierunku zła, ale kto wie także o nieskończonej Dobroci Bożej, tego żadne pesymizmy w życiu nie złamią. Katolicyzm właśnie dał Rostworowskiemu zrozumienie człowieka; on też jest źródłem tej dziwnej cechy pisarza, która sprawia, że choć się widzi zło, grasujące w świecie, choć w czarnych obrazach życia wielką stwierdzono prawdę — zło nas nie przygniata, nie przygnębia do tego stopnia, iżby się nie można było spod jego władzy wyzwolić. Wiara bowiem daje mu to najgłębsze przekonanie, że podobnie jak przez chmury przedziera się słońce, tak nad złem ostatecznie zatriumfuje najwyższe Dobro — Bóg.

W ogóle dramatów tego pisarza nie można zrozumieć bez zrozumienia istoty katolicyzmu, jego założeń i jego celów nadprzyrodzonych. Rostworowski jest pisarzem katolickim nie dlatego, że głosił jedną czy drugą prawdę Bożą, że się korzył przed Bo-



giem w swoim *Confiteor*, ale dlatego, że sama koncepcja jego dramatu wypłynęła z katolickiego poglądu na świat, zadanie człowieka i jego posłannictwo. A to już co innego. W koncepcji tej prawo Boże — Miłość — jest organicznie związane z życiem człowieka, a kara za jego przekroczenie nie jest jakimś nadzwyczajnym bolesnym dodatkiem, ale naturalnym i koniecznym następstwem.

Dramaty Rostworowskiego nazwano dramatami sumienia i obowiązku; należało by je raczej nazwać dramatami *godności ludzkiej*. Pojęcie tej godności wziął pisarz z katolicyzmu. Człowiek powołany przez Boga ma stoczyć walkę we własnej duszy o królestwo Boże. Walka jest krwawa, bo z własnymi namiętnościami. Zwycięstwo nadaje im wielką godność — godność synostwa Bożego, a mówiąc językiem świeckim — pełnię człowieczeństwa. Niestety, człowiek nie zawsze umie stanąć do walki przeciwko sobie, nieraz walczy w obronie swego egoizmu przeciwko prawu Bożemu, własnemu sumieniu, a przez to poniża swoją godność, której choćby tylko strzęp świadomości posiada. Stąd i litość budzi się dla człowieka, niszczącego swoją godność: miał oto być wielki — stał się mały.

Taką koncepcję dramatu Rostworowskiego, dramatu nawskroś katolickiego, nasuwają słowa samego pisarza, wypowiedziane z okazji polemiki, jaka się wywiązała po wystawieniu *Kaliguli*. „Litości nie potrzeba tam, gdzie duch spokojny a umysł na straży *godności ludzkiej*, ale tam gdzie brak życiowego dogmatu krwią serdeczną mózg zalewa, a mózgiem serce oziębia”. Właśnie, istotą tragedii bohaterów Rostworowskiego jest podeptanie godności ludzkiej przez grzech i stworzenie przez to pustki moralnej w swej duszy.

Walka w duszy człowieka o supremację dobra moralnego nadała dramatom Rostworowskiego podniosły ton patosu. Czujemy jak w piersi bohaterów ogromne się toczą zmagania — to wnętrze ich duszy decyduje o wielkości, miernocie czy małości. Czyn na zewnątrz jest ostatecznie tylko ujawnieniem tych zmagañ. Nie chodzi tu o jedną maleńką pozycję na ziemi, o spokojne utrzymanie tronu, o jeden sklepik, wydarcie płaszcza bogaczowi i zabranie dolarów — tu się toczy walka o przeznaczoną przez Boga od wieków pozycję człowieka w świecie moralnym, pozycję wobec Boga. Choćby tchórz Judasz zabezpieczył sobie pozycję materialną, nie przestawałoby go trapić wołanie Boże do apostołstwa, skończyłby tragiczną śmiercią, podobnie jak katastrofą musiał skończyć prof. Szywalski, gdyż, zdobywszy stanowisko w świecie, nie zdobył stanowiska wobec Boga, nie podniósł w oczach Bożych największej wartości człowieka — godności ludzkiej.

W twórczości dramatycznej Rostworowskiego trzy należało by wyróżnić fazy. W pierwszej szczegółowa analiza duszy, zagadnienie powołania i przyczyny tragizmu staną się naczelnym przedmiotem dociekań. Jest to czas powstania *Judasza* i *Kaliguli*. Druga faza — okres symbolizmu dramaturga — obejmuje już człowieka zbiorowego, odznacza się wnikliwym spojrzeniem pisarza w przyszłość, dociekaniem przyczyn społecznych i zadumą nad niezbadanymi sądami Bożymi. Powstają wtedy *Straszne dzieci*, *Miło-*

*sierdzie i Zmartwychwstanie*. W ostatniej fazie twórczości realizm życia święci swoje tryumfy. Wstrząsająca trylogia — obraz współczesności — *Niespodzianka*, *Przeprowadzka* i *U mety* są potężnymi dowodami tragedii dzisiejszego człowieka, który, olśniony żądzą dopięcia swego celu, przekreślił nie dające się nigdy z duszy wymazać pierwiastki Boże ludzkiej wielkości.

Niezaprzeczoną zasługą wielkiego pisarza pozostanie to, że tematy historyczne zamienił na głębokie studium duszy, która nie dorosła do wielkości swego powołania. Podejście takie zaktualizowało sam temat, nie usuwając równocześnie tła historycznego. Tragedia Judasza czy Kaliguli leży w ich niemocy przewyciężenia zła w sobie. Pierwszy stchórzył przed wołaniem Bożym, wstąpienia na męczeńską drogę, wiodącą do Królestwa Bożego. Kramik, pospolity kramik i żądza wywyższenia zrobiły z kandydata na męczennika, na Apostoła Chrystusowego — obrzydliwego zdrajcę. Drugi — mocarz, potężną władający Romą, przez pustkę duchową, przez nieudolność ukochania wielkiej idei, która by go podniosła i uszlachetniła, staje się parodią wielkości. I tu i tam rozgrywa się dramat godności człowieka.

Smutna rzeczywistość polska, objawiająca się w zmożonej walce klas, w bezwzględnym dążeniu do wzbogacenia się, dała Rostworowskiemu okazję do napisania *Miłosierdzia*. I tutaj, jak zresztą wszędzie, przyczynę zła znalazł autor w niezachowaniu przykazania miłości Chrystusowej. Walka klas wciąż istnieje, bo w ludziach płomień nieugaszonej chciwości się pali. Bogacz, kznodzieja czy dziadówka urastają do symbolów egoizmu, pozoru i zawiści. Włóczy się po świecie szatan, za podszeptem którego ludzie krzyżują Miłosierdzie. Odtąd ci, co nie chcieli służyć Miłosierdziu, sami siebie tyranizować będą, aż w nędzy duchowej głos żalu serdecznego szarpnie sumieniem i wołać będzie do Boga o zlitowanie. Pełne pokory wyznanie:

Wszystko było mało,  
Bo miłości brakowało —

stanie się ideowym założeniem tego wstrząsającego misterium, które kończy się zmartwychwstaniem Miłosierdzia.

*Miłosierdzie* to nie tylko odpowiedź na pytanie, gdzie szukać należy przyczyny zła społecznego, nie tylko głęboki i obiektywny sąd o współczesności, zasklepionej w sobie, puszającej się i chciwej, ale to zarazem potężna wizja przyszłości, groźne memento, że zabicie miłosierdzia chrześcijańskiego prowadzi do tyranii ludzkiej i rządów szatana. Prerażające wołanie szatana: bądź wola Twoja, człowiecze, rodzi wstrząsające grozą bunty tłumów, które dyszą zemstą, zawiścią i drwinami. Grozę tę potęgują szyderstwa szatana, który drwi z człowieka, na próżno szamoczącego się w piekielnej matni zawiści. Nic już ludziom nie powie, bo

ludzie obeznani  
z „Eli! Lama, Sabachtani”  
dowiedli, że nic nie znaczy  
dla nich nawet Bóg w rozpaczyl!

Krew zastyga w żyłach na widok dzikiej, nieokiełznanej mocy szatana, który despotycznym stał się panem człowieka. Jednak nadprzyrodzona wiara myśliciela znów tutaj zatryumfowała: zbuntowany człowiek, w łachmanach swej „wielkości” wraca do miłośierdzia Bożego.

Bajką nazwał Rostworowski „*Straszne dzieci*”, ale smutna to bajka, gdzie szatan włada człowiekiem, a człowiek chciałby z ziemi raj sobie bezwzględny uczynić, nie tęskniąc za niczym. Wyrozumienie człowieka i litowanie się nad jego upadkami i tutaj ma źródło swe w wierze pisarza w dobroć Bożą.

Fantazja dramatyczna—*Zmartwychwstanie*—nie we wszystkich oczach znalazła uznanie. Myśli i refleksje wypłynęły tutaj z bolesnego zestawienia, że Ta, o której marzył poeta, która miała powstać jak Chrystus, dźwignęła się z łoża jak Łazarz. Wskazania podniosłego życia włożył tutaj Rostworowski w usta Mickiewicza. Największy wieszcz ma prowadzić naród do odrodzenia moralnego.

Każdy dramat Rostworowskiego jest głęboko i wszechstronnie przemyślanym zagadnieniem zbiorowego czy indywidualnego życia. Najczęściej życie jednostki splata się z życiem ogółu w jednym utworze, potęgując dramatyczne napięcia i mnożąc bolesne konflikty. Wielki artysta mocą swej twórczej wyobraźni wzniosłe idee i problemy ujął w odcinek życia, stworzył postacie, które wchłaniają ogólne dążenia społeczne, nie wyzbywając się indywidualnych celów. W *Antychryście* znalazła rozwiązanie sprawa żydostwa. Każda postać tego dramatu jest obiektywizacją jakiegoś szczegółowo omówionego poglądu. Zabiera tutaj głos asymilacja i ekskluzywizm narodowy, mówi strona polska, przemawia i żydowska, palącą sprawę rozważać będą wielcy i mali, agitatorzy i ludzie miłujący. Przy tym bolesne konflikty jednostek pogłębią tragiczność położenia. Rostworowski w sprawie aktualnej dojrzał wieczne pierwiastki zasadniczych sprzeczności: dwie kultury, dwa na jednej ziemi narody, dwa prawa do wszechstronnego rozwoju żądają radykalnej reformy:

Nie ma ugody

Gdzie w jednym kraju żyją dwa żywe narody;

Pragnień im nie odejmiesz, ziemi im nie dodasz

Jeden musi ustąpić! gość albo gospodarz.

Tylko wielka bezstronność i męska odwaga mogła podyktować pisarzowi takie stanowisko i takie rozwiązanie kwestii żydowskiej.

Wiadomo jak wstrząsające wrażenie zrobiła *Niespodzianka*. Osnuta na prawdziwym zdarzeniu, opowiada o morderstwie, dokonanym przez matkę na własnym a niepoznanym synie. Nędza ludzka, oddana tutaj z realizmem, dochodzącym do mistrzostwa w swej zwartości słowa i jego prostocie, boleśnie targa sercem. Analiza duszy okazała się pierwszorzędną: chłopska zaciętość, żal do wszystkich za swoją nędzę, zwierzęca wprost miłość matki do dziecka, wzruszenie duszy wizją przyszłości i przysłonięcie

przez to praw Bożych zostaną w literaturze naszej najdoskonalej uchwyconymi szkicami. *Niespodzianka*, to tragedia człowieka, któremu dolary, żądza wywyższenia własnego dziecka, zasłaniają Boga. Dolary stały się tu jakąś mistyczną, zbawczą i jedyną siłą, potęgą, wyzwalającą od wszelkiej nędzy i wiodącą ukochanego syna chłopskiego do wymarzonego raju — do sfery inteligenckiej. Zdeptane prawo moralne przyniosło straszną konsekwencję: na zbrodnię zdecydował się człowiek, kara dosięga człowieka i matkę w jednej osobie. Okropna, wstrząsająca tragedia! Świat odszedł od zasad Chrystusa, zapomniał o nich i, zamiast zostać sprawcą spodziewanego szczęścia, stał się zabójcą swej godności.

Ponad zdarzenia dnia wybija się w *Niespodziance* wieczyste zagadnienie walki w duszy człowieka między dobrem a złem. Nic nie zwalnia z tego obowiązku, ani nędza ani choćby najgorętsze marzenia matki o szczęściu dziecka. Bolesne wołanie, wydzierające się z głębi duszy po dokonanej zbrodni: Boże, czemuś mnie opuścił — wskazuje, że jedyną siłą w tej walce i jedynym celem jest i pozostanie zawsze tylko Bóg. Sumienia niczym zabić nie można ani też oszukać.

W *Przeprowadzce* i *U mety* patrzmy na dalsze losy Franka i Zośki z *Niespodzianki*. Fakt coraz liczniejszego zasilania inteligencji jednostkami ze wsi wnosił niebezpieczeństwo przyjmowania kultury tylko powierzchownie. Ostatnie dramaty Rostworowskiego są ostrzeżeniem przed tym niebezpieczeństwem. Podciąganie się wewnętrznie wzwyż staje się obowiązkiem inteligenta. Życie to trud zmagania się z sobą, życie ułatwione jest najgłębszym fałszem, które musi się skończyć bankructwem jednostki, jak skończył niedorośli duchowo inteligent, prof. Szywalski. Pełna naturalności i pogody postać szofera, Felka, wprowadza wiarę w zwycięstwo dobra.

W dramatach swoich złączył Rostworowski wzniosłość dramatu klasycznego z bogactwem psychologicznym utworów Szekspira. Głębia filozofii życiowej, opartej na katolicyzmie, a właściwie z niego wypływającej i wszechstronne, pełne umiłowania spojrzenie na człowieka stały się podstawą do wielkości Rostworowskiego, jako pisarza i jako człowieka.

Rostworowski stał się w dzisiejszej Polsce synonimem niezłomności zasad. Nie chciał wiedzieć, co to jest oportunizm życiowy. Cały się spalał w służbie Ojczyzny. I piśmem i żywym słowem. Sprawy bieżące przepuszczał przez filtr bystrego swego umysłu, sądy wypowiadał jasne i zdecydowane, oparte na niewzruszonych zasadach katolicyzmu, a ogrzewał je swym gorącym do ostatnich dni życia, głęboko czującym sercem. Kulturę polską kochał wprost namiętnie i bronił jej przed zalewem kosmopolityzmu<sup>1)</sup>. Bolał nad moralnym indyferentyzmem sfer inteligencji, zarzucając jej niezdolność do wielkich uczuć, do płomiennego umiłowania czy oburzenia się. On, człowiek o wysokiej kulturze

1) Porównaj wywiad Essmanowskiego z K. H. R. Pion, nr 20—1934.

ducha, z bólem patrzył na lubowanie się niektórych dzisiejszych pisarzy w obnażaniu i obnaszaniu swych ran duszy. Katolikiem był z najgłębszego przekonania i z najgłębszej miłości. Kochał się w rygorze ducha, którego żądał Kościół. Wszędzie, gdzie było trzeba, umiał jasno i zdecydowanie zło nazwać złem, nie naruszając miłości. Mowy jego gorzały tą miłością wielkich idei i dlatego uderzały w górny patos. Nikt ze słuchaczy nie uchwycił zgrzytu w tym patosie, bo wszystko w jedną harmonię zlewała prawda życia i prawda Boża. Obok tej wzniosłości tak ujmująca prostotą serdeczna życzliwość, zjednała mu serce. Przez powagę jego słów biła wewnętrzna radość, cecha wielkich ludzi.

Abstrakcja była mu obca, jak obce — jednodniowe, doktrynerskie hasła. Wpatrzony w odwieczne prawa Boże przypominał je człowiekowi. Rozumiał człowieka tak, jak może żaden ze współczesnych, kochał go (wielkie słowo!), ale bez rozczułań, dlatego tak twarde, tak mocno szarpiące sumieniem są jego dramaty. Miłość też sprawiła, że najtragiczniejsze załamania duszy przedstawione przez Rostworowskiego wywoływały w widzu litość. Może najpiękniej ten stosunek uczuciowy Rostworowskiego wyraził w pełnym sentymencie wierszu Al. Gałuszka, gdy, charakteryzując twórczość wielkiego pisarza, pyta go:

.....czemu, gdyś spojrział w zgrzebne, nędzne twarze  
szloch zniżył Twoją głowę i plecy przygarbił?  
No, tak — smutne jest życie i twarde — bez marzeń,  
ale pocóż lży zaraz panie, panie... hrabio?

W zgiełku coraz nowych idei i idejek nie przestał być Rostworowski heroldem największej godności człowieka, opartej na Bogu i do Boga wiodącej. Mogli być i byli tacy, którym zasady Rostworowskiego nie podobały się, nie było ani jednego, co mógłby mu zarzucić zonglerstwo słowa, bo słowo Rostworowskiego było w służbie najwyższej rangi, w służbie u Słowa Wiecznego.

Wielki pisarz i wielki człowiek przeszedł do historii Polski.

*Włocławek.*

*Ks. Dr Wł. Miemieć.*

## **Akcja Katolicka a Prawo Kościelne.**

Niezwykły rozwój Akcji Katolickiej, jaki daje się zauważyć w ostatnich czasach, i jej doniosłość w życiu Kościoła budzi co raz większe zainteresowanie wśród uczonych i pisarzy katolickich. Chodzi tu o właściwe, wszechstronne i naukowe ujęcie samej istoty tej nowej instytucji w Kościele. Posiadamy już w tej dziedzinie klasyczne dzieła takie, jak ks. Civardiego we Włoszech, O. Dabina i ks. Guerry'ego we Francji, ks. Leclercq'a w Belgii, O. Willa w Niemczech i ks. Brossa w Polsce. Słowem, zagadnienie A. K. rozrosło się do tego stopnia i wytworzyło około siebie tak rozległą literaturę, że można już mówić o A. K. jako o specjalnej wiedzy, a nawet zakłada się w uniwersytetach katedry jej poświęcone, jak np. w Neapolu.

Kiedy jest mowa o literaturze, odnoszącej się do A.K., największą uwagę zwraca się na jej moment apologetyczny, dogmatyczny i socjalny (eklezjologiczny); podkreśla się też odnośne teksty Biblii i historię Kościoła; można zresztą powiedzieć z całą słusnością, że nie ma chyba zagadnienia A. K., które by w ten czy inny sposób nie zostało uwzględnione. Jedyne poważne zastrzeżenia można by mieć co do strony prawnej A. K., bo o tym prawie że u wszystkich autorów jest cicho.

Stowarzyszenia A.K. mają wiele wspólnego z innymi organizacjami religijnymi, których działalność została odpowiednio unormowana przez Kodeks prawa kanonicznego, ale mają też w sobie pewne cechy odrębne, tak iż wyróżniają się spośród innych stowarzyszeń kościelnych i rodzi się konieczność określenia i ustalenia prawnego charakteru A. K. w stosunku do innych *associations fidelium*. Przede wszystkim stwierdzić należy, że zarówno starsi jak i nowsi kanoniści niemal zupełnie pomijają to zagadnienie. Jeśli zaś u kogo znajdzie się jaka wzmianka, to wtedy sam autor uważa za stosowne wytłumaczyć się z tego <sup>1)</sup>.

Po zawarciu traktatu laterańskiego A. K. została uznana przez państwo włoskie i stąd zrodziła się konieczność omawiania jej strony prawnej. Więcej jednak o tym rozprawiali cywiliści niż kanoniści. Punktem wyjścia w takim wypadku był zwykle jakiś konflikt, kiedy stowarzyszenie A.K. musiało wystąpić jako osoba prawna. Tego rodzaju sprawę rozpatrywał sąd w Genui w 1934.

Dlaczego kanoniści są tak skąpi w wiadomościach o A.K.? Zdaje się dlatego, że w Kodeksie nie ma o niej ani słowa. Kanony 684–725 obejmują wszystkie stowarzyszenia wiernych, wśród których nie ma zdaje się miejsca na A.K. Ponieważ zaś traktaty prawa kanonicznego są wykładem tekstu, nic więc dziwnego, że nie rozprawia się tam o A.K. Trzeba również pamiętać, że A.K. aż do ostatnich czasów była *in statu fieri* i jako taka nie mogła być ujęta w ścisłe przepisy prawa. Niemniej ważną rzeczą jest i to, że A.K. w chwili powstawania Kodeksu nie miała jeszcze tego znaczenia, jakie ma dzisiaj, nie była jeszcze, że się tak wyrazimy A.K. w ścisłym tego słowa rozumieniu i jako twór zupełnie nowy nie została objęta ramami prawa. Kodeks przecież normuje tylko to, co stworzyło doświadczenie wieków, a nie wyczerpuje ani obejmuje całokształtu życia Kościoła; treść zawsze przetrasta formę. Zresztą, zgodnie z naturą Kościoła, charakter prawny A.K. nie zależy od Kodeksu, ale od woli Ojca św., który jest najwyższym prawodawcą.

Tak więc źródłem prawa dla A. K. są przede wszystkim dokumenty papieskie, przy czym, rozumie się, ogólne normy kodeksu nie powinny być pomijane. Nadto, należy zauważyć, że nie wszystkie rozporządzenia papieskie mają tę samą moc prawną. Akcja Katolicka przed Piusem XI ma raczej charakter ogólny.

<sup>1)</sup> *Nasoni*, *Juris Canonici compendium*.

jest ideologią, a nie instytucją prawną, specyficznie określoną. Jest to, jak mówi O. Dabin, la *pré-action catholique*. Właściwym i pewnym źródłem prawa dla A.K. w dzisiejszym jej ujęciu są wszystkie orzeczenia Piusa XI.

Rozróżnienie pomiędzy A. K. w szerszym i we właściwym znaczeniu, jeśli chodzi o moment prawny, jest rozstrzygające. A. K. w *szerszym* znaczeniu jest to wszelka działalność apostolska, mająca na celu dobro Kościoła, aprobowana przez władzę duchowną. A. K. we *właściwym* znaczeniu stanowi organizacja (czwórczłonowa: K.S.M., K.S.K., K.S.M.M., K.S.M.Ż.), która obejmuje całokształt działalności apostolskiej i jest podporządkowana hierarchii Kościoła, nie tylko jako aprobowana przez władzę duchowną, ale przez nią powołana i kierowana. Taka A.K. ma charakter instytucji specjalnej, urzędowej i jako taka daje się ująć w przepisy prawa.

Z tego, co się wyżej wyłożyło, jasno wynika, że stowarzyszenia A. K. mają charakter wyraźnie kościelny, a nie świecki jako *associatio laicalis*. Ta, jak wiadomo, zachodzi różnica pomiędzy jednymi i drugimi, że pierwsze podlegają zwierzchnictwu Ordynariusza (kan. 690), drugie zaś podlegają tylko nadzorowi władzy kościelnej w sprawach wiary i obyczajów, tak zresztą jak każdy wierny (kan. 336 § 2 i kan. 684). Przykładem takiej organizacji o charakterze prawnie świeckim, choć cel jej jest wybitnie religijny, niech będą Konferencje św. Wincentego á Paulo, założone przez Fryderyka Ozanama.

Cechą istotną A.K., na którą niejednokrotnie kładł nacisk Ojciec św., jest jej zupełna zależność od hierarchii. W swoim przemówieniu do Kierowników A.K. w Rzymie, dn. 19 kw. 1931 r., Ojciec św. zaznaczył to w tych słowach: „A. K. straciłaby natychmiast wszelką rację bytu, gdyby próbowała rozluźnić ten węzeł, który ją łączy istotnie z apostołstwem wczorajszym i dzisiejszym hierarchii”. To samo znajdujemy w przemówieniu papieskim do studentów narodowości hiszpańskiej, z dn. 28 grudnia 1933 r., gdzie wyraźnie Ojciec św. zaznacza, iż „jest rzeczą oczywistą, że A. K. nie może ani istnieć, ani działać bez ścisłej łączności i uległości względem hierarchii i Episkopatu”. Podobne orzeczenia napotykamy i w innych przemówieniach Ojca św., w listach do biskupów, w konkordatach, jak np. w litewskim, włoskim i niemieckim.

Otóż właśnie ta szczególna zależność A. K. od hierarchii, która jest czymś więcej aniżeli nadzorem w sprawie czystości wiary i obyczajów, zależność bezpośrednia, jak ją ujmuje art. 43 konkordatu włoskiego, zależność podkreślana z całą siłą w dokumentach urzędowych, zobowiązujących strony, zależność obejmująca całkowitą działalność A. K. jest dowodem, że A. K. nie jest tylko organizacją zaleconą (*approbata*), ale we wszystkim jurysdykcji kościelnej *poddaną (institutą)*.

W myśl prawa kanonicznego „*nulla in Ecclesia recognoscitur associatio, quae a legitima auctoritate ecclesiastica erecta vel saltem approbata non fuerit*” (kan. 686 § 1). Uznanie

ze strony władzy kościelnej jest pod względem prawnym czymś zupełnie różnym od zwykłego zalecenia czy pochwały, jest bowiem pozytywnym aktem prawodawcy. Uznanie prawne jakiejś organizacji polega na tym, że kompetentna władza, w naszym wypadku władza kościelna, daje odpowiednie statuty powołanej przez siebie organizacji albo zatwierdza statuty sobie przedłożone, nadając im od siebie moc obowiązującą. A. K., jak wszystkim wiadomo, posiada takie statuty — przez władze kościelne zatwierdzone <sup>1)</sup>.

Znamienny też jest fakt, że Stolica św. w konkordatach zastrzeża stowarzyszeniom A. K. swobodę w zakresie właściwego sobie działania. Jeśli więc Kościół otacza A. K. opieką swoją wobec władzy państwowej, musi ona w Kościele istnieć prawnie. Gdyby było inaczej, państwo mogłoby rozwiązywać takie stowarzyszenia, jako podległe jego zwierzchniej kompetencji. A tymczasem, jak wiadomo, Stolica św. nie uznała faktu dokonanego przez rząd włoski, który 31 maja 1931 rozwiązał stowarzyszenia A. K. Ojciec św. już przedtem w przemówieniu swoim (18. V. t.r.) do organizacji akademickiej F. U. C. I., która we Włoszech jest członem A. K., zaznaczył, że tylko władza kościelna mogłaby zlikwidować tę organizację, Ojciec św. powołał się na znaną zasadę prawną *ex regulis iuris*: „Per quas causas quid enascitur, per easdem dissolvitur”. „Kto był twórcą waszej organizacji? — pytał się Ojciec św. — Papież... a więc tylko Papież może was rozwiązać”. To samo powtórzył Ojciec św. już po dokonanym fakcie, w przemówieniu z dn. 31 maja, w którym słał heroiczne cnoty czcigodnego sługi Bożego, Gliceriusza Landriani. Oświadczył Ojciec św.: „...zostajecie tym, czym Kościół i Namiestnik Chrystusowy chce i każe wam być i żadna władza ludzka nie może wam tego odebrać” <sup>2)</sup>. Wobec różnych fałszywych interpretacji, myśl ta została z całą jasnością wyłożona kilkakrotnie, bądź na łamach *Osservatore Romano*, bądź też drogą urzędową, przez Kard. Sekretarza Stanu. Kiedy się to wszystko zważy, nie może być już żadnych wątpliwości co do charakteru kościelnego stowarzyszeń A. K.

Chodzi teraz o to, żeby właściwie wyznaczyć miejsce stowarzyszeniom A. K. między innymi stowarzyszeniami kościelnymi. Wszystkie znane organizacje religijne dzielą się na trzy rodzaje, w zależności od celów, jakie sobie zamierzają. I tak *Trzecie Zakony* mają na celu pogłębienie życia chrześcijańskiego, *Unie* obierają sobie praktykę dzieł miłosierdzia, a *Bractwa* dążą do podniesienia splendoru nabożeństw liturgicznych (kan. 685, 702, 707). Z góry można oświadczyć, że stowarzyszenia A. K. nie należą do kategorii Trzecich Zakonów ani Bractw, bo nie stawiają sobie za cel osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiej według ducha reguły danego Zakonu, ani też nie dążą do podniesienia wspaniałości kultu. Może więc być mowa tylko o pobożnych stowarzyszeniach

<sup>1)</sup> Acta Apost. Sedis, 1928, s. 385.

<sup>2)</sup> Acta Apost. Sedis, 1931, s. 231.



(*Sodalitia pia seu uniones*). Czy i w jakim stopniu mogą uchodzić stowarzyszenia A. K. jako *pia sodalitia*?

Jeśli się zważy wszystkie poszczególne elementy, okaże się, że zachodzi istotna różnica pomiędzy jednymi i drugimi. Każde pobożne dzieło (*pia unio*) musi, według kan. 707 § 1, mieć jakiś cel szczególny — *exercitium alicuius operis*, tymczasem A.K. z natury swojej obejmuje wszystko. Powiedział Pius XI, że „Akcja Katolicka nie wyłącza niczego, co w jakiś sposób odnosi się do nadprzyrodzonej misji Kościoła”.

Są też i inne powody, które nie pozwalają zaliczyć stowarzyszenia A. K. do liczby innych Pobożnych Stowarzyszeń.

a) Każde Pobożne Stowarzyszenie powinno obrać sobie stosowną nazwę „*vel a Dei attributis, vel a christianae religionis mysteriis, vel a festis Domini et Beatae Virginis Mariae, vel a Sanctis, vel a pio opere ipsius sodalitatis*” (kan. 710), tymczasem stowarzyszenia A. K. bynajmniej nie przestrzegają tej normy, ale powstają pod imieniem wybitnych katolików, np. Papieża Piusa XI, Aleksandra Manzonięgo, Frassatiego i t. p.

b) Kan. 711 § 1 postanawia, że w danej miejscowości może istnieć tylko jedno stowarzyszenie o tym samym celu, tymczasem A. K. powinna istnieć w każdej parafii, a poza tym jest czwórczłonowa, a więc będzie kilka stowarzyszeń A.K. w jednym miejscu.

c) Każde Pobożne Stowarzyszenie (kan. 712 § 1) powinno być założone przy jakimś kościele czy kaplicy, a przynajmniej mieć własny ołtarz, tymczasem stowarzyszenia A. K. są tworem parafialnym i trudno mówić, żeby Akcja Katolicka miała swój własny kościół, kaplicę, czy ołtarz. Trudno to nawet sobie wyobrazić, bo A. K. z natury swojej obejmuje całą parafię i jej kościołem powinien być nie inny, ale kościół parafialny.

d) Pobożne Stowarzyszenie nie może być ustanowione w katedrze czy kolegiacie bez zgody kapituły, tymczasem stowarzyszenia A. K., jeśli katedra czy kolegiata są kościołami parafialnymi, mogą i powinny być ustanowione nawet bez zgody kapituły.

e) W kan. 716, 717, 719 jest mowa o własnych nabożeństwach i o przeniesieniu siedziby stowarzyszenia z jednego miejsca na drugie; otóż to wszystko nie ma zupełnie zastosowania, jeśli chodzi o A. K. i jej działalność.

Również i poważni kanoniści stwierdzają te charakterystyczne cechy A. K., które ją wyróżniają spośród innych stowarzyszeń religijnych. Tak np. *Olivero*<sup>1)</sup> mówi: „A. K. nie da się objąć żadną z tych form, jakie dla stowarzyszeń religijnych ludzi świeckich stanowi Kodeks. W odróżnieniu od Trzecich zakonów nie łączy się ona z życiem żadnego Zakonu, ale opiera się na samej hierarchii Kościoła. Różni się też od Unii i Bractw, bo ma zakres szerszy, który nie obejmuje tylko *exercitium alicuius operis pietatis* aut *charitatis*, albo *incrementum cultus publici*. Różni się w ogóle od wszystkich innych stowarzyszeń swoją formą nowo-

1) *Olivero, Contenzioso ecclesiastico*, s. 66.

czesną, momentem narodowym, na którym się opiera; uwzględnia ona wszelakie potrzeby duchowe wszystkich klas, starając się stworzyć dla każdej z nich odpowiednie warunki bytowania i każdej własne powierzając zadanie".

Z tego wynika, że A. K., nie mieszcząc się między stowarzyszeniami o których mówi kodeks, stoi ponad nimi albo mimo nich i ma swoją własną naturę, której prawo kanoniczne nie obejmuje. Stąd też trudno przyjąć stanowisko, zajęte przez jednego z prawników, który utrzymuje, że „Akcja nie tylko in mente legislatoris w ogólnych zarysach była przewidziana, ale konkretnie w woli prawodawcy”<sup>1)</sup>.

Z tego, cośmy wyżej wyłożyli, dosyć jasno wynika, że A. K. posiada składniki całkiem nowe, o których Kodeks *explicite* nie mówi. Nie można się też powoływać na kan. 100, 467, 469 i 1489 — 1494<sup>2)</sup>, bo tutaj jest mowa nie o naturze instytucji kościelnej — o tym mówią kan. 685 — 700, ale o prawie wyłącznym hierarchii kościelnej do zakładania stowarzyszeń religijnych. Powszechniejsze jest zdanie, że kan. 685 i kan. 700 obejmują wszystkie organizacje religijne<sup>3)</sup>, co się wywodzi z samego brzmienia przepisu prawa i trudno sobie wyobrazić jakieś stowarzyszenia „ad finem religiosum vel caritativum constituta”, które by się opierały na prawie kanonicznym, a nie mieściły się w tytule XIX.

Cel A. K. jest zupełnie różny od celu innych stowarzyszeń, jak to wyżej jasno wyłożyliśmy. Kierownictwo A. K. spoczywa w rękach osoby świeckiej, a nie kapłana (*moderator*), bez którego organizacja religijna istnieć nie może. Kapłan w A. K. nie jest osobą, która stoi na czele organizacji, kieruje nią według przepisów prawa i odpowiada za nią wobec prawa; kapłan jest tylko asystentem kościelnym, urzędowym przedstawicielem hierarchii, łącznikiem hierarchicznego i świeckiego apostołstwa. Trzeba wreszcie zaznaczyć, że wszystkie organizacje o charakterze religijnym, o których mówi kodeks, podlegają Św. Kongregacji Soborów według kan. 250 § 2, gdy A. K. podlega bezpośrednio samemu Papieżowi, który nią kieruje poprzez swój Sekretariat Stanu. Jest więc A. K. *ens iuridicum* zupełnie nowego, co do formy dotychczas nieznanego typu.

I teraz w zestawieniu z innymi stowarzyszeniami religijnymi łatwiej możemy uchwycić charakter prawny A. K.

Na pierwsze miejsce występuje jej charakter urzędowy. Powiada ks. Civardi<sup>4)</sup>, że „A. K. jest czymś więcej niż zwykłym apostołstwem pomocniczym; jest ona apostołstwem urzędowym, bo spełnianym na wyraźne żądanie i z woli Kościoła”. To samo mówi Leclercq<sup>5)</sup>.

1) *Ks. Dr Padacz*, Podstawy prawne istnienia i działalności zrzeszeń katolików świeckich, s. 21.

2) *ibid.*, s. 23.

3) *Vermeersch — Creusen*, *Epitome iuris canonici*, t. I, s. 516.

4) *Civardi*, *Podręcznik Akcji Katolickiej* I, s. 75.

5) *Leclercq*, *Essais sur l'Action Catholique*, s. 46.

Drugim elementem istotnym A. K. jest jej łączność organiczna z hierarchią. „Między składnikami najbardziej istotnymi A. K.— powiada O. Will T. J.— jest jej związek możliwie najściślejszy z apostołstwem hierarchicznym... współpraca organiczna z hierarchią”. O. Dabin tak ujmuje tę łączność istotną, jaka zachodzi między hierarchią a A. K.: „L'Action Catholique ne se juxtapose pas à l'apostolat hiérarchique, elle s'y intègre ...elle s'insère dans l'activité même de l'élément formel de l'Eglise visible, la Hiérarchie”<sup>1)</sup>. Owa inkorporacja A. K. w apostołstwo hierarchiczne kleru jest czymś tak istotnym, że niektórzy autorzy, jak o. Dabin i o. Tromp, uważają ją jako uzupełnienie hierarchii, przy czym opierają swoją naukę na dogmacie ciała mistycznego, którym jest według nauki św. Pawła Kościół Katolicki.

Wyprowadzając wniosek ostateczny powiemy, że *differentia specifica* A.K. jest jej urzędowość i hierarchiczność.

Ale gdzie umieścić taką organizację, jeśli w kodeksie nie ma na nią miejsca? Jedną pozostaje odpowiedź. Kodeks obejmuje całe prawo prywatne Kościoła, wobec tego organizacja kościelna, która się nie mieści w ramach prawa Kodeksu, musiałaby wkraczać w dziedzinę prawa publicznego, że się tak wyrazimy, prawa konstytucyjnego Kościoła. Taki wypadek zdaje się zachodzi w kwestii A. K.

Dwóch warunków potrzeba, żeby jakaś instytucja wkraczała w zakres prawa publicznego: 1-o musi być organem władzy, 2-o musi być z natury instytucją prawa publicznego. Rodzi się teraz pytanie, czy A. K. jest organem władzy hierarchicznej. Trzeba najpierw zaznaczyć, że taka koncepcja powstawała już nieśmiało tu i owdzie u autorów. Tak, np. Leclercq uważał, że kierownicy świeccy powinni przyjąć święcenia mniejsze, czym by się zaznaczał ich charakter urzędowy w Kościele. Na to jednak po dłuższym rozważeniu sprawy zgodzić się nie można. a) Przede wszystkim kierownicy świeccy nie mogą mieć żadnej władzy hierarchicznej, bo „laicus dicitur qui utraque potestate et ordinis et iurisdictionis caret”<sup>2)</sup>. Przyznawać więc władzę hierarchiczną świeckim, znaczyłoby podważać podstawy „prawa. b) Ani sama hierarchia nie może przyjąć nowych stopni do swojego ustroju. c) Nie jest to rzecz prawa kościelnego, ale ustanowienie Boże, według którego (kan. 107) „ex divina institutione sunt in Ecclesia clerici a laicis distincti”<sup>3)</sup>. Ani przez myśl przejść nie może, żeby Kościół własną wolą chciał zmieniać swój przez Boga postanowiony ustrój.

Przecież różnica, jaka zachodzi między hierarchią a świeckimi na tym się opiera, że hierarchia z ustanowienia Bożego ma sprawować rządy nad ludem „ad fidelium regimen et cultus divini ministerium”. Otóż ani jedno ani drugie nie jest przedmiotem

<sup>1)</sup> Dabin, *Action Cath.*, s. 82, 213.

<sup>2)</sup> *Wernz-Vidal*, *Ius Canonicum*, vol. II, s. 58.

<sup>3)</sup> Kan. 108 § 3.

A. K. Wyraźnie uczy O. Will, że udział A. K. w rządach Kościoła ma charakter wyłącznie negatywny. Trafnie to ujął kard. Gasparri, Sekretarz Stanu, w liście swoim do Biskupów włoskich <sup>1)</sup>, że A. K. jest „wykonawczynią w porządku praktycznym” nie zaś „kierowniczką w porządku teoretycznym”.

Poza tym, gdyby A. K. była organem hierarchii, nie byłaby odpowiedzialna we własnym imieniu, ale w imieniu hierarchii, tak jak urząd jakiś działa w imieniu Państwa. Otóż istotną właściwością A. K. jest jej własna odpowiedzialność. A. K. świeckich — mówi ks. bp Pizzardo — jest wykonawczynią w porządku praktycznym, aktualizując *na własną odpowiedzialność* różne punkty swego szerokiego programu <sup>2)</sup>. A Ojciec św. Pius XI pisał do biskupów Kolumbii, że asystenci kościelni powinni być przedstawicielami biskupów, mają jednak zostawić świeckim kierownictwo i *odpowiedzialność* za stowarzyszenia A. K. <sup>3)</sup>. Stąd wynika, że choć A. K. jest w ścisłym organicznym związku z hierarchią, niemniej jednak jest ona czymś pozahierarchicznym, jest ona ostatecznie apostołstwem świeckich a nie duchownych.

Pozostaje druga możliwość, mianowicie charakter publiczny A. K. Wszyscy się na to godzą, że między prawem publicznym a prawem prywatnym zachodzi różnica istotna, ale granica między tymi dwiema dziedzinami nie da się ściśle określić, choćby dlatego, że pewne instytucje, ze względu na swoją wagę, stoją na pograniczu i nieraz trudno ustalić, który wzgląd, biorąc pod uwagę zmienne warunki ludzkiego bytowania, w danym wypadku przeważa. Ogólnie kanoniści prawem publicznym zowią to, co się odnosi do Kościoła, jako społeczności doskonałej. Tak mówi *Cavagnis*: „publicum proprie dicitur quod ad societatem perfectam spectat” <sup>4)</sup>; a *De Luca* tak to określa: „quod dicitur publicum habere debet rationem non ad individuos, non ad membra societatis, sed ad totum corpus” <sup>5)</sup>. *Maroto* zaś tak to ujmuje: „publicum est, quod immediate et formaliter partem constituit societatis perfectae vel ad ipsum directe refertur” <sup>6)</sup>.

Da się to zastosować do A. K. Jest ona instytucją, której celem jest nie dobro duchowe członków, ale przede wszystkim dobro Kościoła. Wszystko w A. K. zda się przemawiać za tym. a) Powszechnie apostołstwo A. K. określa się mianem urzędowego w tym znaczeniu, że świeccy wypełniają swój apostołski obowiązek na wyraźne życzenie hierarchii. Znaczy to, że A. K. działa nie w swoim imieniu, ale w imieniu Kościoła. Rzecz by się miała podobnie jak w Państwie, gdzie pewne instytucje, choć nie są organem państwa, tym niemniej działają w jego imieniu.

1) 2 paźdz. 1922.

2) 22 maja 1930. Przemówienie do Unii Międzynarodowej Związków Nie-  
wiałat Katolickich.

3) 14 lut. 1934.

4) Inst. Iur. Publ. Eccl. I, s. 9.

5) Inst. Iur. Publ. Eccl. I, s. 10.

6) Inst. Iur. Can. I, s. 540.

Już z tego, co się wyżej powiedziało, jasno wynika, że cel A. K. jest identyczny z celem Kościoła. Ojciec św. Pius XI wyraźnie mówi, że „A. K. ma na celu szerzyć Królestwo Chrystusowe w jednostkach, w rodzinach i w społeczeństwie”<sup>1)</sup>. W liście do biskupów Argentyny tak pisze: „bardzo wzniosły jest cel A. K., bo zbiega się z celem samego Kościoła, którym jest krzewienie pokoju Chrystusowego w królestwie Chrystusowym”<sup>2)</sup>. Najwięcej powinno tu ważyć samo określenie, które dał A. K. Ojciec św., nie bez natchnienia z góry, jak się sam wyraził: „A. K. jest współpracą i uczestnictwem świeckich w hierarchicznym apostołstwie Kościoła”.

Nie trzeba o tym zapominać, że choć cel jest ten sam, to jednak A. K. ma tylko charakter pomocniczy i na swój sposób, choć z woli i pod kierownictwem hierarchii, wypełnia swoje zadanie. Tak się warunki pasterzowania dziś układają, że hierarchia nie wszędzie może dotrzeć i dlatego potrzebuje pomocy. Tą pomocą ma być A. K., która staje się mandatariuszem hierarchii i duchowieństwa i w jego imieniu w części praktycznej wypełnia to, co może w innych normalnych warunkach sama by spełnić mogła. Tak o tym mówi w liście do kard. Bertrama „*Quae nobis*” Ojciec św.: „*Christi fidelibus, qui sic coiverint atque in unum coaluerint, ut ad nutum hierarchiae ecclesiae praesto sint, sacra ipsa hierarchia quemadmodum mandatum impertit sic incitamenta et stimulos adicit*”. W liście zaś do kard. Schustera, 28 sierpnia 1934 r., pisze Ojciec św.: „*Summus Pontifex... Actionis Catholicae... supremus est moderator per homines, qui apud Eum et apud Episcopos fiducia valentes ac debito mandato instructi operam industriadque suam in catholicae rei incrementum praebent*”. Tak więc A. K. działa w imieniu hierarchii i hierarchia uznaje formalnie tę działalność za taką, a stąd wynika, że działalność A. K. wkracza w porządek prawa publicznego.

Częściowo tym sposobem wyjaśnia się dlaczego A. K. nie mieści się w Kodeksie i przybiera własną, niezależną, odrębną postać. Trzeba się jednak zgodzić na to, że z chwilą kiedy A. K. ustali się w swoich formach i metodach działania, muszą przyjść i normy prawa prywatnego kanonicznego, które uregulują stosunki wewnętrzno - prawne stowarzyszeń A. K. Co do norm generalnych nie będą one mogły odbiec od zasad prawa kościelnego, ale w szczególach będą miały swoją własną postać, której może na próżno szukałibyśmy w Kodeksie. Dziwić się temu nie można. Prawo kanoniczne, klasycznie streszczone w Kodeksie, jest syntezą tego, co stworzyły wieki pracy Kościoła. Nie ma tam i być nie może przynajmniej *explicite* tego, co konieczność dziejowa w przyszłości zastosować każe. Wielka sprawa, której Kościół służy, upoważnia go do stosowania różnych właściwych środków, odpowiednio do okoliczności, jakich domagać się będzie dana epoka. Kodeks

<sup>1)</sup> Laetus sane, 6 list. 1929.

<sup>2)</sup> Dn. 4 lut. 1932.

wyraża to, co było stosowane w przeszłości; przyszłość może zażądać czegoś innego.

Z tym wszystkim pamiętać trzeba, że prawo nie tworzy, ono tylko normuje życie Kościoła. Zwykle najpierw rodzi się jakaś wielka myśl, a dopiero potem, gdy się skonkretyzuje w pożytecznym dziele, przyobleka się w formę prawną, bo działalność człowieka w społeczeństwie nie może być dowolna, ale musi być za-warowana przepisami i sankcją prawa. Tak samo dzieje się i z A. K.: najpierw musi się wykształcić sama ideologia, a potem przyjdzie czas na normy prawne.

Podobne myśli rozwinął ks. A. Menicucci na łamach *Osservatore Romano*, gdzie zamieścił kilka ciekawych artykułów o stronie prawnej A. K.<sup>1)</sup> Z naszej strony rzuciliśmy te kilka myśli jako pewną próbę — zdaje się pierwszą u nas w Polsce — dotyczącą strony prawnej tak ważnego zagadnienia, jakim jest bezsprzecznie A. K. Spodziewamy się, że ten nasz skromny szkic wywoła dyskusję i skłoni do szerszego, niż to dotąd się działo, uwzględnienia strony prawnej A. K. w Polsce.

Kalisz.

Ks. Edward Grzymała.

### „Zgodna“ separacja w prawie Kościelnym.

Po kilku lub kilkunastu latach pożycia zgłaszają się małżonkowie do Sądu Biskupiego o orzeczenie separacji na własne żądanie, bez wskazywania przyczyn. Czy wolno skargę przyjąć i orzec tzw. „zgodną” separację?

Zadzierżnięty przez ważny ślub węzeł małżeński — *individua vitae consuetudo* — stanowi istotną treść małżeństwa, pojmowanego jako stan pożycia — *matrimonium in esse*. Węzeł bowiem małżeński tworzy jądro społeczności ludzkiej, w nim przejawiają się dobra, które tak pięknie ujął św. Augustyn: potomstwo, wierność małżeńska, sakrament<sup>2)</sup>. Węzeł ten jednak, aby mógł spełnić swoje zadania i urzeczywistnić wzmiankowane dobra, wymaga wspólnego pożycia w małżeństwie. Obowiązek ten jest tak naturalny i oczywisty, tak bezpośrednio wynika z charakteru i celów małżeństwa, że znakomity znawca procesu sądowego, Kardynał Lega, nie wahał się stwierdzić: „*separatio opponitur directe fini ipsius matrimonii, quod est coniunctio maris et feminae individuum vitae consuetudinem retinens*”, nie mówiąc już o tym, że ona „*scandalum gignit, familiam pessumdat, periculo incontinentiae coniuges exponit, prolemque, si quae sit, damnis afficit*”<sup>3)</sup>. Na stanowisku konieczności zachowania wspólnego pożycia, o ile małżonków nie usprawiedliwiają rzeczywiście słuszne przyczyny, stoi też kodeks prawa kan., ustalając zasadę: „*Coniuges servare debent vitae coniugalium communionem, nisi iusta causa eos excusat*” (kan. 1128). Natura zatem małżeństwa i poży-

<sup>1)</sup> Osservatore Romano, 5. IV., 29. V. i 10. VI. 1936.

<sup>2)</sup> De bono coniugali, r. 24 n. 32. P. L. 40, 394.

<sup>3)</sup> Coram Lega... S. R. Rotae Decisiones (1909—1914), s. 151. Romae 1926.

tywne nakazy prawa kościelnego przemawiają za obowiązkiem wspólnego pożycia małżonków i w zasadzie sprzeciwiają się wszelkiej separacji.

Z powyższych założeń nie wolno wszakże wyprowadzać wniosku, że każdy rozdział małżonków, że separacja, bez względu na istnienie uznanych przez prawo przyczyn, jest obca nauce Kościoła. Wniosek taki był by błędny. Wspólne pożycie bowiem, choć jest koniecznym warunkiem do zrealizowania celów w małżeństwie, nie stanowi przecież istoty związku małżeńskiego, lecz jego dopełnienie. Dlatego też, jeśli są słuszne przyczyny, prawo na separację zezwala. Sprawa ta, urzędowo wyjaśniona na soborze Trydenckim <sup>1)</sup>, omówiona została także w sposób dość wyczerpujący w kanonach 1129—1131 kod. pr. kan.

Przyczyny, które uprawniają do separacji, są dwojakiego rodzaju. Jedna z nich — złamanie wiary małżeńskiej — upoważnia do rozdziału małżonków na stałe (separacja wieczysta, kan. 1129), wszystkie inne — do rozdziału na czas bliżej oznaczony lub nieokreślony (separacja czasowa, kan. 1131). Ostatnią grupę przyczyn sprowadza się zazwyczaj do niebezpieczeństw, jakie grozić mogą duszy lub ciału niewinnego małżonka. Dla przykładu wlicza je kodeks następująco: „*Si alter coniux sectae acatholicae nomen dederit, si prolem acatholice educaverit, si vitam eriminosam et ignominiosam ducat, si grave seu animae seu corporis periculum alteri facesat, si saevitiis vitam communem nimis difficilem reddat, haec aliaque id genus*“...

Przy tłumaczeniu owych przyczyn stwierdzić trzeba jedno. Ponieważ separacja jest zasadniczo przeciwna naturze i celom małżeństwa, w każdym przeto poszczególnym wypadku należy jak najdokładniej zbadać, czy podstawa do skargi separacyjnej istnieje na pewno i czy jest ona na tyle słuszna i ważna, że o rozłączeniu małżonków może zadecydować. Ilustracją, jak ostrożny jest Kościół w ocenie przyczyn do separacji i jak oględny w jej orzekaniu, mogą być wyroki papieskiego trybunału Roty Rzymskiej. Czytamy m. i. w motywach do jednego z wyroków Roty: „...*Affirmari tamen potest, omnium istarum causarum, ex quibus ad divortium (trzeba rozumieć divortium semiplenum czyli separację) obtinendum oriri potest, unum esse debere effectum, gravis nempe damni sive animae sive corporis periculum. Non sufficit timor cuiuscunque periculi, necessarium est, ut malum quod timetur sit grave actale, quale ad metum viri constantis requiritur. ...Quod si de odio agatur, requiritur odium capitale ac implacabile (cfr verba Alex. Pp. III in cap. 8, de rest. spoli. Coscius, Desep. thori. 1.2, c. 11, n. 1 sq.): et leves iniuriae, verba probrosa aut ipsa characterum inter sponsos incompatibilitas, quae mo-*

<sup>1)</sup> S. 24, De Sac. Matr., kan. 8: „*Si quis dixerit, Ecclesiam errare, cum ob multas causas separationem inter coniuges quoad thorum seu quoad cohabitationem ad certum incertumve tempus fieri posse decernit: anathema sit*“.

lestam cohabitationem faciant, non possunt haberi uti causae sufficientes ad eosdem dissociandos (cfr Pallotini, Coll., t. XIII, v. Matrim., § 23, n. 119 ad notam. S.R. Rota, Separationis coram Lega d. 5 iulii 1910)<sup>1)</sup>.

Jak w świetle powyższych wywodów, opartych na pozytywnych przepisach prawa, nauce i judykaturze kościelnej wygląda t.zw. „zgodna” separacja, gdy strony—na skutek wzajemnego porozumienia, dla celów sobie tylko wiadomych, bez wskazywania w skardze przyczyn, proszą sąd o orzeczenie rozłączenia na czas nieograniczony? Pomijamy tu oczywiście wyjątkowe zgoda wypadki, gdy małżonkowie godzą się na dobrowolną rozłąkę z pobudek wyższych, nadprzyrodzonych (kan. 1114). Bierzemy tu natomiast pod uwagę dość pospolite wypadki z życia codziennego, które z nadprzyrodzonością nie mają nic wspólnego.

O co najczęściej chodzi stronom, gdy zgodnie, w idealnej harmonii występują do sądu kościelnego o orzeczenie separacji bez podawania przyczyn, o których była mowa? Motywy tego kroku płyną często z wadliwego ustawodawstwa państwowego. Pozbawiając np. mężatkę prawa do zajmowania stanowisk zarobkowych (nauczycielki na Śląsku), czyż ustawa nie skłania małżonków, nawet wbrew ich woli, do usiłowań, aby się na drodze prawnej rozłączyć, stwarzając fikcję nieszczęśliwego małżeństwa i rozbitej rodziny? Pobudki jednak wystąpienia o separację w danym wypadku leżą daleko poza wolą stron i nigdy nie mogą zastąpić kanonicznych przyczyn, usprawiedliwiających zło konieczne, jakim jest separacja w małżeństwie. Niekiedy brak wzajemnego zrozumienia się w zaraniu pożycia małżeńskiego wyolbrzymia trudności nieodłączne od wszelkiej formy zbiorowego życia, a tym bardziej u dwojga osób niezbyt jeszcze zespolonych duchowo, i ...lekkomyślnie prowadzi przed forum sądowe. — Nie rzadki jest również motyw, w naszych zwłaszcza nieuporządkowanych stosunkach prawnych, że małżonkowie, uprzykrzywszy się sobie wzajemnie, pragną doznać nowych wrażeń w innym zespole osób i dlatego poprzez separację w sądzie katolickim szukają rozvodu w cerkwi prawosławnej lub zborze kalwińskim... Tego rodzaju pobudki działania można mnożyć. Niektóre z nich są godziwe, częściej — niemoralne i grzeszne. Cokolwiek by jednak można było o nich powiedzieć jedno jest pewne, że nie są w stanie zastąpić słusznych kanonicznych przyczyn do separacji i stać się podstawą do przyjęcia przez sąd skargi małżonków.

Skarga o separację, wniesiona zgodnie przez oboje małżonków, bez wskazania koniecznych i ważnych przyczyn, nie może być przez sąd kościelny przyjęta.

*Ks. Dr Stefan Biskupski.*

---

<sup>1)</sup> Causa Separationis coram J. Florczak. S. R. Rotae Decisiones seu Sententiae, v. 20, p. 268 sq.



## **W poszukiwaniu dróg poprawy bytu ludności.**

Gdybyśmy spojrzeli — że użyję takiej przenośni — z lotu ptaka na glob ziemski, i mogli spokojnie go obserwować, jak się obserwuje mrowisko, albo ul z rojem pszczół, to dojrzelibyśmy wiele zjawisk niewytłumaczonych zdrowym rozsądkiem, klóćących się z logiką; dojrzelibyśmy bowiem wrywanie sobie środków bytowania, gdy jednocześnie jest ich tak dużo, że się je niszczy, rzekomo dla podtrzymania cen, gdy równocześnie ludzie padają z głodu, odbierają sobie życie z rozpacz i braku środków do życia; dojrzelibyśmy, jak ludzie chodzą obdarci, podczas gdy niszczy się surowce; że ludzie szukają pracy, gdy fabryki stoją próżne, posępne, gdy są warunki i potrzeby produkcji, a nie ma produkcji, gdy na ogół całe dziedziny pracy leżą odłogiem, a pracy tej nie daje się tysiącom bezrobotnych; a dalej, gdy jedni uginają się pod brzemieniem pracy, a inni bezskutecznie ubiegają się o nią, w rękach jednych ludzi nagromadzenie nadmiernych kapitałów, gdy inni są pozbawieni najskromniejszych środków pieniężnych na zaspokojenie życiowych potrzeb. Widać z tego, że mechanika zbiorowego życia gospodarczego szwankuje, że coś nie jest w porządku, że zmontowany przez człowieka aparat w skali międzynarodowej zdradza poważne braki, że pochłania coraz więcej ofiar i może doprowadzić do katastrofy. Wrażenie, jakie odnieśliśmy po dłuższej obserwacji życia ludzi na naszym globie, byłoby fatalne i zdawałoby się, że to dom obłąkanych, tak wiele niezrozumiałych czynów popełnia człowiek.

Na całym globie wre zacięta walka, która istniała i istnieć będzie zawsze, skoro ona nawet, według zdania wielu, należy do elementów twórczych, pobudzających umysł do coraz nowych wysiłków, o szlachetnych często celach, jak walka z chorobami, podbój przestrzeni, powietrzne walki opanowania żywiołów itp. Zdaje mi się, że nie w takim lub innym ustroju leży sedno sprawy, lecz w braku harmonijnego działania, w egoistycznym podejściu do każdej sprawy, w chaosie gospodarczym, któremu brak planu, lub który co chwila jest zmieniany. Stan ten ochrzczono mianem kryzysu.

Cóż to jest ów kryzys? Kara Boża, jak chcą jedni, czy też wadliwy stosunek poszczególnych czynników gospodarczych do siebie, wskutek zmian politycznych oraz zmian wzajemnego układu sił społecznych, przede wszystkim wskutek przewrotu w sposobie wytwarzania i zbywania dóbr. Posługujemy się w wymianie i nabyciu tych dóbr starą, rozstrojoną maszyną, gdy przy ich wytwarzaniu stosujemy najbardziej nowoczesne wynalazki i to zdaje się jest jednym z powodów tzw. kryzysu gospodarczego.

Jeśli na całym świecie szaleje kryzys w mniejszym lub większym stopniu, to trzeba przyznać, że u nas w Polsce, chociaż jesteśmy państwem młodym i na dorobku, biorąc z punktu ekonomicznego, nie powinien występować on w tak ostrej, choć dziś już łagodniejszej formie. Nie jesteśmy państwem zasobnym w bo-

gactwa naturalne, lecz posiadamy ich pod dostatkiem do opędzenia domowych potrzeb, a nawet do odstąpienia innym. Nasze złoża węglowe, nasze skarby naftowe i mineralne, nasze zasoby różnych rud w zupełności sprzyjają rozwinięciu rozumnej gospodarki. Co najważniejsze, nie jesteśmy ani krajem jednostronnie uposażonym przez przyrodę, ani też nie posiadamy jednostronnej struktury społecznej i ekonomicznej. Ta struktura powoduje przewagę żywołu rolniczego, a z nim wytwórczość najbardziej związaną z potrzebami człowieka: żyto, pszenica, jęczmień, okopowe, przy podniesieniu jeszcze ogrodnictwa i hodowli zwierząt. Podnieśmy tylko kulturę rolną, a tym samym skalę wymagań i potrzeb wsi, a nie potrzebujemy się uciekać do ryzykownych przedsięwzięć eksportowych, po cenach wprost nie do uwierzenia śmiesznie niskich, że przytoczę tylko „cukrową naszą chorobę”, będącą jednocześnie chorobą naszego rolnictwa.

Struktura rolna Polski jest paradoksem; 67.7% gospodarstw to gospodarstwa do 5 ha, 22.5% od 5 do 10 ha, 9.5% od 10 do 20 ha, 2.7% od 20 do 100 ha, 0.6% powyżej 100 ha. Ten znikomy ułamek gospodarczy 0.6% zajmuje aż 44.8% ogólnej przestrzeni rolnej i leśnej. Coś tu nie w porządku: 23 miliony ludzi żyje na 55.2% obszaru rolnego Polski, a znikomy odsetek, bo wynoszący najwyżej 200.000 ludności, skupia w swym ręku aż 44.8%. Taki układ stosunków trzeba nazwać anormalnym. I dalej, według obliczeń Instytutu Pułaskiego, dochody gospodarstwa w tej najliczniejszej grupie do 5 ha w roku 1928/9 wynosiły 149 zł. z ha. W roku 1931/32—katastrofalnie niska suma 11 zł., po odliczeniu oczywiście kosztów robocizny własnej i najemnej, tudzież kosztów produkcji. Następne lata przyniosły zwyżkę, by w roku 1934/35 spaść do 18 zł., a w roku gospodarczym 1935/1936 podnieść się już znacznie, do sumy 49 zł. Gdzież więc w takich warunkach można mówić o zahamowaniu kryzysu, skoro 23 miliony ludności w państwie, — mówię o całej ludności rolniczej, — nie może sobie pozwolić na kupno butów w dostatecznej ilości, bielizny, ubrań itd., na opędzenie swych potrzeb życiowych, nie tylko w skali wyższej, ale najkonieczniejszych. Te wymowne liczby wołają nie o to, czy w Sejmie będzie siedziało 500 czy 100 posłów, nie o taki czy inny skład Senatu, nie mówiąc już o walkach co do ilości i rodzajów tak żywo dziś wałkowanych tytułów inżynierskich, — one krzyczą w imieniu milionów o planową, bardziej celową i przemyślaną gospodarkę narodową, jeśli nie chcemy zejść do krajów napół cywilizowanych, cofnąć się do czasów, — nie żadna to przesada — hubki i krzesiwa, trzewików łykowych, przy istnieniu olbrzymich, pustkami stojących fabryk, przy setkach tysięcy bezrobotnych i ogromnych zasobach surowców.

Czym dłużej człowiek żyje na świecie, tym więcej się przekonywa, że łatwo jest krytykować, radzić, a znacznie trudniej skutecznie działać. Jednak niechaj i głosy społeczeństwa, a nawet „szarego człowieka”, będą brane przez wysokie czynniki pod uwagę. A chociaż wysuwane myśli, projekty, nie są oryginalne, powtarzają się, to jednak im częściej odzywać się będą, tym prędzej i sku-

teczej pobudzać będą do działania. Możliwości są u nas większe, aniżeli w każdym innym kraju, albowiem mamy zróżniczkowaną strukturę gospodarczą i doskonały materiał ludzki. Trzeba naturalnie przy reformach zrobić wiele stanowczych posunięć, a może nawet bolesnych, lecz trudna rada... nie czas żałować róż, gdy płoną lasy. Przebudowę ustroju narzuca nam samo życie. Trzeba dokonać „rewolucji” w majestacie prawa, by usunąć podłoże rewolucji w majestacie nienawiści i gwałtu głodnych i obdartych mas.

Naprawa ustroju przede wszystkim powinna się zacząć od *naprawy duchowej*, opartej na moralności chrześcijańskiej społeczeństwa. W tym kierunku bowiem nic, albo bardzo mało się robi ze strony sfer rządzących, a często nawet się utrudnia. Należy również walczyć z apatią, pesymizmem, które są zasadniczymi przeciwnikami postępu i wszelkich usiłowań dążenia ku dobru.

Przy naprawie materialnej, gospodarczej, między innymi, należało by zwrócić uwagę na walutę, na kapitał finansowy, który nie może być panem życia gospodarczego, gdyż kapitał ma służyć życiu i człowiekowi, a nie na odwrót. Banki prywatne, obliczone tylko na zysk, nie powinny istnieć, jest to bowiem niepotrzebny balast, podrażający kredyt i częstokroć powodujący zamieszanie na rynku pieniężnym. Aby nasycić rynek środkiem obiegowym, niezbędna jest operacja kredytowa, w ramach naszych możliwości. Operacja taka nie może być łataniną, których mieliśmy kilka i to łataniną na pokrycie niedoboru budżetu państwowego. Przede wszystkim należało by zerwać z ubóstwianiem czegoś, co jest materią nie przedstawiającą większej wartości, z praktycznego punktu widzenia: *pieniądze o podkładzie złotym*. Spaczono pojęcie wartości znaku obiegowego, podciągając go do potęgi jakiegoś fetysza, którego tknąć nie wolno, mimo, że nim bezpośrednio nie zaspokoimy ani jednej potrzeby życiowej. Ktoś, posiadający wielki kapitał, ulokowany w najczystszy złocie, wynoszący setki milionów wartości lub w klejnotach, przewyższających skarby wszystkich maharadzów indyjskich, oddałby je zapewne za bezwartościowe powietrze, gdyby był zamknięty w hermetycznej skrzyni, lub za dzban wody, gdyby pragnienie skręcało mu trzewia. Obraliśmy niezbyt fortunną drogę kurczowego trzymania się złotego i wysokiego kursu naszego pieniądza. I dlatego, moim zdaniem słusznie pisze ekonomista, Antoni Piątkowski, w artykule: *Może być lepiej*: „Istotnym bogactwem jest nie złoto, lecz wszystko to, co zaspakaja potrzeby człowieka. Bogactwa te wytwarza praca ludzka. Stałości i ilości pieniędzy nie można łączyć zbyt rygorystycznie z obrotem złota. Niemcy są tego przykładem. Ilość pieniędzy w obiegu powinna się znajdować w związku z ilością wytwarzanych dóbr użytecznych. Pieniądz jest środkiem, a nie celem. Jedynie słuszną i zdrową zasadą jest, żeby przy wzrastaniu ilości dóbr, jednocześnie wzrastała ilość pieniędzy”. Inna rzecz, że zastąpienie złota, jako miernika w obrocie pieniężnym, jest sprawą dość trudną do rozwiązania, ale nie beznadziejną.

Następnie, na czoło zagadnień wysuwają się w naszym kraju kwestie  *pogłębienia spraw rolnictwa, przemysłu, handlu, rzemiosła.*

Są one podwaliną gospodarstwa narodowego; one też decydują o rozwoju kultury, oświaty, tudzież o podniesieniu stopy życiowej. Tylko bowiem dostatecznie zabezpieczony materialnie obywatel może korzystać z dobrodziejstw kultury, tylko społeczeństwo zamożne pozwolić sobie może nałożenie odpowiednich sum na oświatę, a potrzeby jego we wszystkich dziedzinach życia wzrastają. Zamożniejsze społeczeństwo odporniejsze jest zarazem na wpływy zgubnej demagogii, obliczonej na efekciarstwo. Nie cieszą mnie te wciąż wzrastające miliony wkładów oszczędnościowych w różnych bankach, bo wolałbym, żeby one szły na powiększenie warsztatów pracy. Trzeba zerwać z polityką tzw. kapitalizacji, kosztem odmawiania sobie najniezbędniejszych potrzeb, poprostu odejmowania sobie od ust. Wiejska masa ludności przez odpowiednią politykę gospodarczą może się stać na rynku bardzo chłonna; 23 miliony par obuwia, tyleż mil. garniturów, 23 mil. ust, mogących sobie pozwolić na dostatnie pożywienie, — to jest takie proste, a jednak w skutkach dla kraju i narodu tak brzemiennie. Trzeba nareszcie zejść z błędnej drogi zaciskania pasa i gromadzenia rzekomych skarbów, które wcale skarbami nie są, gdyż skarbem jest życie i zdrowie człowieka-obywatela, nie tylko płacącego podatki, lecz i służącego państwu, w wojsku, spełniającego uczciwie tysiące czynności codziennych. Wszak państwo chce mieć silnych, zdrowych i czerstwych żołnierzy, silne młode pokolenie, a nie rachityczne i skarłate poczwarki.

Taniość to oznaka raczej zamierania tętna życia gospodarczego, to jednocześnie dowód złego funkcjonowania maszyny wymiennej dóbr materialnych na znaki obiegowe.

Trzeba uczynić gospodarstwo rolne opłacalnym, a wtedy podniesie się skala potrzeb, bez ubolewań na dolę kmiotka. Podniesienie opłacalności produkcji rolnej to rozszerzenie rynku zbytu produkcji przemysłowej miasta. Tę opłacalność można osiągnąć również i traktatami z poszczególnymi państwami, wyczuciem, jakie produkty mogą podnieść opłacalność gospodarstwa, jakie są pożądane na rynkach sąsiednich krajów. Tego nie uczyni biurokrata, ani naukowiec, tylko ludzie praktycznie znający życie i jego potrzeby.

Dalej, wskazana jest umiejętnie przeprowadzona reforma rolna. Niekoniecznie trzeba być radykałem, aby domagać się usunięcia niewłaściwego stosunku poszczególnych warstw społeczeństwa. Nie jest żadną rewolucyjną myślą twierdzenie, że reforma rolna jest nieodzownym postulatem uzdrowienia naszych stosunków gospodarczych; przeciwnie, jej konieczność, przekonany jestem głęboko, rozumie wielka część naszych ziemian. Chodzi o to, jak tego dokonać? Muszą być pogodzone trzy czynniki: interes państwa, poszanowanie praw jednostki, uwzględnienie słuszných żądań ludności rolniczej, tęskniącej do własnego warsztatu pracy, rozwinięcia własnej inicjatywy twórczej. Oczywiście, nie wyobrażam sobie parcelacji bez słusznego odszkodowania dla dotychczasowych właścicieli, ale nie wyobrażam sobie rów-

niez, by na drodze do jej wykonania stały niewzruszone przeszkody natury moralnej. Dobro jednostki musi ustąpić przed dobrem ogólnym, w przeciwnym bowiem razie właśnie dobro jednostki miałoby swoje źródło w niemoralnych podstawach. Jako kapłan katolicki, dla którego święte i obowiązujące są dogmaty i prawdy, uznane przez Kościół, muszę stwierdzić, iż Kościół nigdy i nigdzie nie podnosił do godności niewzruszonego dogmatu, niewzruszonej prawdy martwego prawa własności. Jest ono obowiązujące tak daleko, jak daleko nie koliduje z koniecznościami życiowymi zbiorowości ludzkiej. Zresztą, w tej sprawie wypowiedział się autorytet wysoki, bo Rada Społeczna, przy Prymasie Polski. Sama parcelacja nie wyczerpuje zagadnienia wsi; potrzebna jest również usilna działalność wychowawcza, a przede wszystkim podniesienie poziomu kultury rolnej, co wszystko razem tworzyć musi zagadnienie reformy rolnej.

Przejdźmy teraz do *przemysłu*. W tej dziedzinie konieczne są reformy na dwu podstawach: zachowanie zasadniczego prawa własności, będącego bodźcem do inicjatywy prywatnej i powiązanie przemysłu z państwem, jako reprezentantem interesów całości oraz z ludźmi pracy umysłowej i fizycznej. Dlaczego tak ma być i czy jest to system komunistyczny? Otóż nie—system bowiem komunistyczny eliminuje zupełnie pierwiastek indywidualny, stawia poza nawias wszelką inicjatywę prywatną, przejmując na siebie rolę władcy-kapitalisty, biurokratyzuje życie gospodarcze. Dopuszczenie reprezentacji pracy w zarządzie wielkimi przedsiębiorstwami, których istnienie opiera się na skomplikowanej mechanice współczesnego życia, tudzież zaspokajania potrzeb szerokich rzesz, ma właśnie na celu uchronienie od zbiurokratyzowania tego życia, oddania go na pastwę ludzi, nie orientujących się ani w potrzebach warsztatu pracy, ani również w potrzebach zatrudnionych w nim ludzi, którzy wszak są i konsumentami wewnętrznego rynku. Ustanawianie opieki i kontroli przez komisarzy rządowych, częstokroć nie zdradzających zainteresowania dla danej produkcji, nie rozwiązuje sprawy.

Poza tym, co jest bardzo ważne — całkowite przejęcie przez państwo tych gałęzi przemysłu, których produkcja jest konieczna do *Obrony narodowej*. Wystarczy zajrzeć do małego Rocznika statystycznego (r. 1937), gdzie na stronie 108 podano tablice, ilustrujące wysokość udziałów kapitałów obcych w naszym przemyśle. Ujrzymy tam ciekawą rzecz: oto np. przemysł naftowy polski znajduje się bez mała w rękach obcego kapitału; to samo przemysł elektryczny, górniczy, chemiczny. Czy — postawię pytanie — właścicielom tego przemysłu zależy na rozwinięciu produkcji do granic potrzebnych dla naszego życia gospodarczego, dla naszych potrzeb, wewnętrznych i eksportowych? Czy im zależy na udoskonaleniu produkcji? Mogę zapewnić, że nie! — na tym może zależeć Państwu polskiemu, narodowi polskiemu, pracownikowi i robotnikowi polskiemu, lecz nie obcym, eksploatującym kraj tak długo, pokąd gdzie indziej, bodaj w Afryce lub

Azji, nie otworzą się lepsze możliwości robienia fortuny. Ależ—powie kto — wypłoszymy kapitał, potrzebujemy przecież jak największą ilość kapitału. Słusznie, kapitały potrzebne są do życia, lecz niech one nam wnoszą pewne trwałe wartości. Niech one służą naszym potrzebom, a nie odwrotnie. Kapitał jest pierwiastkiem twórczym wtedy gdy jest ujarzmiony, lecz nie można z niego robić bożyszczka i kłaniać się mu tylko dla tego wyłącznie, że jest on kapitałem.

Drobny przemysł i rzemiosło muszą przestać być kopcuszkami; trzeba docenić jego bardzo ważną rolę, ze względu chociażby na największe powiązanie jego interesu i jego wytwórczości z interesem i wytwórczością wsi, której drobny rzemieślnik jest najbliższym sąsiadem i współpracownikiem, związanym nieraz nieuchwytnymi węzłami. Małe miasteczka, to teren ekspansji wsi, teren, na którym wieś styka się z dalszym światem, tam też zaspokaja swoje potrzeby przeważnie, jak dotychczas, u Żydów. Ta dziedzina pracy oraz tzw. chałupnictwo jest w wielkim zaniedbaniu, a zorganizowane jakże wielkie dawałoby korzyści bezrolnym lub małorolnym. O ileż lepiej wytrzymują one wstrząsy ekonomiczne, bez porównania lepiej, niż pozbawiony pracy robotnik fabryczny.

Zachowując inicjatywę prywatną, zachowując prawo własności do podniesienia form gospodarczych, należy zwrócić baczną uwagę na spółdzielczość. Należy ją rozwinąć, rozbudować, ona bowiem jest jednym ze szczebli przejścia do wyższych form gospodarczych. Spółdzielczość wnosi ogromne walory do zbiorowego życia, za pośrednictwem swych demokratycznych zasad wiąże jednostki z całością, kształci obywateli, rozbudzając w nich ambicje organizacyjne, uczy i rozwija solidarność w działaniu, daje pole do wykazania zdolności osobistych, stępia kanty przeciwieństw politycznych; jeśli zaś chodzi o rolę handlu—usuwa kosztowne pośrednictwo, częstokroć nieuczciwe, będące przeszkodą dla kupującego, jak również dla zbywającego swój produkt.

Spółdzielczość powinna usunąć niezdrowy handel. Czymże bowiem jest nasz polski handel? Pomijam dzielnice zachodnie, ale w dzielnicach wschodnich i południowych Państwa przeważnie jest oparty na niezdrowej konkurencji, w dużej mierze niesumienny, czego dowodem są tzw. „plajty”. Nie podniesiemy jednakże handlu drogą prymitywnych, nieraz barbarzyńskich wystąpień przeciw obcej części ludności naszego Państwa. Nie podniesiemy go również w drodze specjalnych ulg, czy stwarzania ciepłarnianej atmosfery dla polskiego kupiectwa, wówczas bowiem wyhodujemy sobie niemrawów, niezdolnych do energicznej walki w opanowaniu rynku handlowego. Możemy go jedynie podnieść, wyprzeć obcy element, podchodząc do spraw rzeczowo, po kupiecku, walczyć oraz zdobywać piędź po piędzi każdy skrawek ulicy, każdy sklep, stragan. A na to potrzebne są kapitały, lecz kapitały powstałe drogą zrzeszania się w organizacje kupieckie, tworzące własne hurtownie, lub współdziałające ze spółdzielniami

typu hurtowego. Spółdzielczość w ostatnich latach idzie milowymi krokami, a uświadomienie dziś już nawet u „dołu” coraz sprawniej bojkotuje wroga, polszcąc handel i przemysł. Należy zmienić charakter miast przez ich spolszczenie, przez zatrudnienie masy robotników, stęsknionych za pracą, a będących dziś balastem, obciążającym budżet państwa. Zakrojone dziś na szerszą skalę roboty publiczne niewątpliwie podniosą również dobrobyt, oby tylko je wciąż rozszerzać na zaspokojenie tylu potrzeb w kraju.

Wszystko, co przedstawiłem, są to projekty, raczej szkice, rzucone do przemyślenia, a podchwyczone przez zaniepokojonych stanem gospodarki krajowej obywateli. Kto w Polsce rozwiąże te zagadnienia gospodarcze, kto odzieje, nakarmi, a przede wszystkim zatrudni bezrobotnych, kto pomyślnie rozwiąże splot poruszonych zagadnień, ten utwali nie tylko swoją władzę aktualnie, lecz przejdzie do historii z błogosławieństwem milionów.

*Lisków.*

*Ks. Wacław Bliziński.*

## Przegład Naukowy

### Z ARCHIWISTYKI KOŚCIELNEJ.

#### **Kopiarz kościoła parafialnego św. Mikołaja w Bochni.**

W Archiwum Konsystorza Biskupiego w Tarnowie znajduje się wiele ciekawy kopiarz kościoła parafialnego w Bochni. Zawiera on istną kopalnię wiadomości o mieście Bochni oraz tamtejszej parafii. Wiadomości, ze względu na znaczenie salin bocheńskich, mogą wzbudzić szersze zainteresowanie, dlatego będzie rzeczą pożyteczną dla nauki opublikować jego treść wraz z krótkim opisem, tym bardziej, że manuskrypt spoczywa w archiwum prowincjonalnym, a więc trudniej dostępnym dla badaczy naukowych.

Wspomniany kopiariusz jest to rękopis papierowy 19×29 cm., oprawiony w okładkę tekturową, obleczoną kartą pergaminową z liturgicznego rękopisu (graduálu) z nutami i tekstem. Kart paginowanych liczy 141+4 niepaginowane. Na trzeciej z tych ostatnich widnieje następujący napis: „Liber ecclesiae Bochnensis continens in se iura, privilegia, fundationes ecclesiarum et altaria concernentes et inventarium rerum ecclesiasticarum tam solius ecclesiae parochialis et maioris altaris Bochnensis ac altariarum, quam etiam altarium contuberniorum vulgo cechi vocatorum in eadem ecclesia consistentium cura et impensis reverendi domini Stanislai Bidloszewicz ar (tium) bacc (alarii), plebani pro tunc Bochnensis, conscriptus anno Domini millesimo sexcentesimo trigésimo ad mandatum admodum reverendi domini Joannis Foxii archidiaconi Cracoviensis”.

Cała prawie księga spisana jest ręką jednego pisarza, z wyjątkiem późniejszych uzupełnień na pustych kartach i wolnych miejscach (dwie stronicie niepaginowane, dalej k. 27, 60—86, 91, 101—103', 111, 128—131', 138—40). Uzupełnienia te sięgają aż do XVIII w. Stronic 70 pozostało niezapisanych (7 stron niepaginowanych, dalej k. 54', 67, 71', 72, 73'—86, 91', 104—109', 111', 112', 125, 127', 131—134', 139, 140'—141'; brakuje kart 26, 63—64.

Pod względem treści kopiarz wykazywał w chwili założenia (w r. 1630) trzy grupy. Pierwsza sięga do k. 60, a obejmuje dokumenty i wyciągi zapišek, dotyczące głównie uposażenia proboszcza, kaznodziei, altarzystów i wikariuszów, dokument lokacyjny miasta Bochni, z r. 1253, na samym początku, dekrety reformacyjne z przełomu XVI i XVII w. itp., wreszcie na końcu dekret reformacji z r. 1630. Druga grupa (k. 87—112) zawiera inwentarze kościoła parafialnego i poszczególnych ołtarzy (bednarzy, literatów, kopaczy, św. Jana, kowali, powroźników, rzeźników, szewców, św. Krzyża, krawców, św. Anny i warzelników), wreszcie spis książek kościoła bocheńskiego (k. 110—112), wszystko pochodzące z r. 1630 z późniejszymi uzupełnieniami. Trzecia grupa (k. 113—127) skupia dokumenty, tyżące się głównie bractw przy kościele parafialnym (N. P. Maryi, kowali, św. Anny), przeważnie z odpustami. Przy końcu pierwszej grupy (między k. 58 a 59) wlepiono trzy karty, jedną niepaginowaną z ordynacją w sprawie wotywy bł. Kunegundy z r. 1670, dwie inne paginowane (k. 136—137), których brak we właściwym miejscu; zawierają one dekret Zygmunta I z r. 1605, wydalający Żydów z Bochni, pisany ręką głównego pisarza. Pomiędzy pierwszą a drugą grupą pozostawiono początkowo 27 kart wolnych (k. 60—86). Karty te zapełniono później (w XVII i XVIII w.) częściowo różnymi zapiškami i odpisami dokumentów, jako to wykazy dochodów probostwa bocheńskiego z XVIII w., dekrety reformacyjne z l. 1664 i 1690, wyrok króla Michała z r. 1669, zatwierdzający wygnanie Żydów z Bochni, zapiska z r. 1647 w sprawie kaplicy św. Stanisława w żupach bocheńskich i t.d. Na końcowych kartach kopiarza (k. 128—141), pierwotnie na ogół wolnych, zamieściły nieco późniejsze ręce odpisy trzech dokumentów Władysława IV z r. 1637. Pierwszy z nich zawiera transumpt przywileju Kazimierza Jagiellończyka dla wójtostwa w Bochni z r. 1487, drugi mieści w sobie transumpt dok. z r. 1564 w sprawie uposażenia probostwa bocheńskiego, trzeci to wyrok sądu królewskiego w sporze o dziesięcinę między wójtą i proboszczem bocheńskim.

Dokumenty i zapiški z kopiarza kościoła bocheńskiego nie są dotąd na ogół znane nauce. Piekosiński publikował tylko dokument lokacyjny miasta Bochni (Kod. Małop. II nr 439) z innej kopii XVII w.; tekst w kopiarzu wykazuje pewne odmiany w stosunku do drukowanego. Nadto prof. Stanisław Fiszer, w swej rozprawce p.t. Wygnanie Żydów z Bochni (Sprawozd. Dyrekcji Państw. Gimnazjum w Bochni za rok 1927/28), wykorzystał doku-



menty w sprawie wygnania Żydów z Bochni, które wszakże znane mu były z innych źródeł. Podaję tedy poniżej krótką treść niepublikowanych dokumentów średniowiecznych <sup>1)</sup> (po r. 1450) i niektórych późniejszych.

1) w Krakowie 19 maja 1349.

Bodzęta, biskup krakowski, udziela bractwu N. P. Maryi w Bochni odpustu 40 dni — (k. 120').

2) w Bochni 17 sierpnia 1354.

Zachariasz, arcybiskup kościoła św. Tadeusza w Wielkiej Armenii (in Maiori Armenia), udziela 40 dni odpustu bractwu (N. P. Maryi?) w Bochni — (k. 121).

3) w Krakowie 20 marca 1358.

Brat Derśław, biskup elateński <sup>2)</sup>, udziela odpustu 40 dni bractwu N. P. Maryi w Bochni — (k. 120' — 121).

4) w Bochni 25 czerwca 1396.

Władysław Jagiełło zatwierdza darowiznę jednego otroka w kopalni Findera, zdziałaną przez żupnika, Jakusza Ostroszkę, na oświetlenie i ozdobę kaplicy (cella) N. Sakramentu w kościele paraf. w Bochni, oraz sam dodaje jednego parobka na ten cel. Z transumpty Zygmunta I z r. 1525 (k. 116' — 117).

5) w Krakowie 20 lutego 1397.

Mikołaj, oficjał krakowski, przeprowadza ugodę między proboszczem bocheńskim, Świętosławem, a radą i mieszczanstwem miasta Bochni w sprawach wyboru kierownika szkoły i zakrystiana, pobierania mesznego, kolendy i innych opłat itd. Zarazem transumuje dokument biskupa krak. Piotra, z 17 stycznia 1397, zalecający mu rozsądzenie powyższych sporów, oraz pełnomocnictwo, dane przez rajców bocheńskich Mikołajowi, synowi sołtysa, Janowi Ungelenke, Jakubowi zięciowi Pieniaka i Mikołajowi, synowi Czuffona 18 lutego(?) 1397 do załatwienia powyższej sprawy (k. 19—23).

6) w Bochni 15 lutego 1397.

Ławnicy bocheńscy poświadczają darowiznę 22 ostrzyców w kopalni Bochnara, zdziałaną przez Jana Freudinburgha na rzecz bractwa N. P. Maryi.

Z transumpty Zygmunta I z r. 1525 (k. 117).

<sup>1)</sup> Odpisy dokumentów do połowy XV w. znajdują się w zbiorach Komisji Historycznej Pol. Akad. Um., późniejsze z l. 1450 — 1506 w tekach prof. Bujaka we Lwowie.

<sup>2)</sup> W kopiarzu: „Duslaus... episcopus Dacensis”. Kopista przekreślił niezawodnie imię biskupa i nazwę biskupstwa. Prawdopodobnie chodzi o współczesnie żyjącego w Polsce Derśława, biskupa elateńskiego, późniejszego biskupa suffragana wrocławskiego. Wyrazy „Derślaus” i „Duslaus” oraz „Elatensis” (względnie „Uatensis”, jak nieraz podają źródła) i „Dacensis” są paleograficznie wielce zbliżone, toteż pomyłka łatwo mogła nastąpić. Por. *Czaplewski P.*, Tytułarny episkopat w Polsce średniowiecznej. *Rocz. Tow. Przyj. Nauk Pozn.*, t. 43 (1915), s. 97.

- 7) w Bochni 24 marca 1402.  
Gniewosz z Dalowic, podkomorzy krak., poświadcza, że Katarzyna, wdowa po sztygarze Teodoryku, sprzedała dwóch otroków w kopalniach bocheńskich Piotrowi Barowi, mieszczaninowi bocheńskiemu za 17 grzyw.  
Z transumptu Zygmunta I z r. 1525 (k. 117'—118).
- 8) w Bochni 16 czerwca 1405.  
Jakusz Cianowski, sędzia podkomorski krak., poświadcza, że Urbanek, syn Piotra Pieniaka żupnika bocheńskiego, sprzedał rajcom m. Bochni 8 otroków w kopalniach bocheńskich za 135 grzywien. Rajcy dochód z nich przeznaczyli na budowę kościoła św. Mikołaja w Bochni. W tymże dokumencie ekscerpt przywileju Kazimierza W. niepodanej daty, w którym król nadaje Piotrowi Pieniakowi 8 otroków w kopalniach bocheńskich — (k. 29—30').
- 9) w Bochni 2 lipca 1423.  
Jakub z Cianowic, sędzia podkomorski krak., poświadcza, że Jan Fredemberyk darował bractwu N. P. Maryi w kopalni Findera 22 ostrzyców, zastrzegając dożywocie dla żony Katarzyny.  
Z transumptu Zygmunta I z r. 1525 (k. 118).
- 10) w Bochni 12 stycznia 1431.  
Piotr (młodszy) Szafraniec z Pieskowej Skały, podkomorzy krakowski, poświadcza, że Marek Sandomirski, kowal, kupił u Stanisława Kozła 13 ostrzyców z nowej kopalni czyli Florencji, którzy mają ostrzyć narzędzia żelazne wyłącznie w kuźni Marka, za 13 grzywien.  
Z tegoż transumptu (k. 118'—119).
- 11) w Krakowie 29 czerwca 1433.  
Piotr (młodszy) Szafraniec, podkomorzy krak. oraz starosta Wielkiego Głogowa i Góry z ramienia książąt cieszyńskich, poświadcza, że Marek Sandomirski, kowal, kupił u Stanisława Kozła wszystkich ostrzyców w kopalni Florencja koło Bochni za 30 grzywien.  
Z tegoż transumptu (k. 119).
- 12) w Bochni 26 listopada 1434.  
Rajcy miasta Bochni poświadcza, że Piechna, wdowa po Jakubie Balicy podwójcim bocheńskim, darowała bractwu N. P. Maryi zagrodę z domem w Zawadzie — (k. 124').
- 13) w Bochni 2 grudnia 1436.  
Piotr (młodszy) Szafraniec, podkomorzy krak. i starosta siedzki, poświadcza, że Mikołaj Grobek z Krakowa, Maciej Gorczak i Jan Popek z Bochni, krewni Jakuba Balicy, podwójciego bocheńskiego, zrzekają się wszelkich praw do ośmiu otroków w salinach bocheńskich, których rajcy m. Bochni kupili u Urbanka, syna Piotra Pieniaka — (k. 28'—29).

14) w Krakowie 19 czerwca 1437.

Jan Elgot, wikariusz generalny i oficjał krakowski, rozstrzyga spór między proboszczami bocheńskimi, mistrzem Klemensem i jego następcą Jakubem z Czulic, a łaźiebniczką, Dorotą Skapiną, o czynsz w kwocie jednej grzywny z łaźni w Bochni, przysądżając ten czynsz każdorazowemu proboszczowi w Bochni.

Z transumptu Piotra Tomickiego, biskupa krak. z r. 1524 (k. 10—13). W tymże transumpcie wyrok oficjała krak., Stanisława z Świradziec, z 5. XI. 1481 r., w tej samej sprawie (k. 13—14').

15) w Bochni 1 kwietnia 1443.

Piotr Szafraniec, podkomorzy krak., potwierdza Markowi Malocha prawo posiadania dziewięciu ostrzyców w komorze Piecha. Z transumptu Zygmunta z r. 1525 (k. 119').

Poza tym należy wspomnieć o kilku późniejszych, co ciekawszych, a dotąd nie wymienionych dokumentach. I tak, dnia 14 stycznia 1482 r. wójt i ławnicy miasta Bochni poświadczają, że Jan Żydek, rajca bocheński, ufundował altarię św. Jana Chrzciciela w kościele paraf. w Bochni i opisują jej uposażenie oraz obowiązki altarzysty. Biskup krak., Jan Rzeszowski, zatwierdził powyższą fundację tegoż roku 1482, transumując zarazem powyższy dokument ławv bocheńskiej (k. 43—44'). W r. 1483, dnia 15 grudnia, rajcy bocheńscy opisują uposażenie altarii św. Krzyża w kościele paraf. w Bochni, ufundowanej przez rajcę, Marcina Markowicza i jego żonę, Helenę. Rajcy czynią to na prośbę altarzysty tego ołtarza, bakałarza sztuk wyzwolonych, Walentego z Bochni, ponieważ dokument fundacyjny zaginął wskutek niedbalstwa poprzedniego altarzysty, Piotra Kurka. Parę lat później, dnia 27 stycznia 1487 r., król Kazimierz Jagiellończyk zatwierdza kupno dwóch „działów” w salinach bocheńskich, które wspomniany altarzysta Walenty nabył z własnych pieniędzy dla altarii św. Krzyża od niejakich Mazanka i Franka, za zgodą stowarzyszenia kopaczy soli i „stolników”. Obydwa powyższe dokumenty transumował biskup Jan Rzeszowski, 28 stycznia 1488 r. (k. 48'—54).

Dokument rajców bocheńskich, z 15 czerwca 1524, przedstawia nam dochody z majątku kościoła parafialnego w Bochni. Mamy tu przychód z 6 działów stolnych w salinach, dalej czynsze od rzeźników i piekarzy, z 7 zagród, 2 domów i łaźni, w ogólnej sumie 4 grzywny 39 gr. i 20 kamieni łożu rocznie; nadto po 4 grosze szerokie z żupy tygodniowo (k. 14'—15').

Trzy lata później Piotr Tomicki, biskup krak., rozstrzyga 3-go czerwca 1527 spór między cechem kowali i bractwem literatów (tzn. piśmiennych) N. P. Maryi przy kościele parafialnym. Biskup nakazał obydwom stowarzyszeniom dzielić się po połowie wszystkimi dochodami ze starych i nowych kopalni oraz z ostrzyctwa po zaplaceniu robotników (k. 123—124). Wreszcie w r. 1530 sąd królewski nakazał mieszkańcom Bochni dawać plebanowi wedle dawnego zwyczaju po trzy korczyki żyta i tyleż owsa „iuxta quantitatem laneorum” (k. 5'—6).

Ze względu na swą bogatą treść omawiany kopiariusz zasługuje na zużytkowanie naukowe, szczególnie w studium monograficznym o kościele parafialnym w Bochni, do którego dostarczyłby obfitego i cennego materiału <sup>1)</sup>.

Mieczysław Niwiński.

## OMÓWIENIE KSIĄŻEK I CZASOPISM.

K. s. Józef Pastuszka, Dr fil. i Dr teol., profesor K. U. L., *Filozofia współczesna*, 2 t. Tom I, Warszawa, Gebethner i Wolf, 1934, s. 167. Tom II, Lublin, Towarzystwo Naukowe K. U. L., Uniwersytet, 1936, s. 316.

„Praca niniejsza — pisze Autor w Przedmowie (t. I) — pragnie zobrazować ruch filozoficzny ostatnich trzech dziesiątków lat (od roku 1900). Nie zawiera ona wszechstronnej charakterystyki twórczości wszystkich filozofów tego czasu, nie zajmuje się analizą ich dzieł, ani nawet nie podaje zupełnej i dokładnej literatury filozoficznej. Nie wyczerpuje też całej problematyki filozoficznej doby obecnej. Jej celem jest dać syntezę najważniejszych kierunków myśli filozoficznej, które zadecydowały o duchowym obliczu teraźniejszości”.

Treść pierwszego tomu jest znana czytelnikom Ateneum Kapłańskiego, gdyż była drukowana w swoim czasie na łamach tego pisma. Toteż ograniczamy się tutaj do przypomnienia tylko tytułów jego poszczególnych rozdziałów. Są to: Psychoanaliza, Filozofia Nietzschego, Prądy materialistyczne, Filozofia Bergsona, Irracjonalizm i Filozofia czynu.

Na treść drugiego tomu składają się następujące rozdziały: Idealizm (idealizm niemiecki — Hermann Cohen i Heinrich Richard, idealizm francuski — Jules Laebelier, Octave Hamelin i Léon Brunschvicq, idealizm włoski — Benedetto Croce i Giovanni Gentile). Fenomenologia E. Husserla, Filozofia M. Schelera, Filozofia egzystencjalna M. Heideggera, Neopozytywizm. Witalizm, Filozofia strukturalna i Filozofia katolicka (przewodnie jej idee, charakterystyczne cechy oraz stan obecny we Włoszech, Francji,

<sup>1)</sup> Przy sposobności daję pewne uzupełnienia do poprzedniego artykułu o Archiwum Konsystorza Biskupiego w Tarnowie (Ateneum Kapłańskie, 1937, XL/2, 203—209), mianowicie opuszczony opis dwóch dokumentów. Dokument Stanisława z Biechowa, z 15 czerwca 1404. — Wys. 178, szer. 220, zakładka 23 mm; pieczęć oderwana. In dorso obszerna notatka z r. 1516 współczesną ręką o dokonanych nowym rozgraniczeniu, dalej ręką XVII w. zanotowano wpis oblaty tego dokumentu do akt notariusza apost. Mikołaja Sigelliego, kaznodziei i pisarza konwentu w Pilźnie. Nadto krótkie zapiski i noty archiwalne: 6, M<sup>o</sup>, 39.

Dokument Władysława Jagiełły z r. 1413 dla klasztoru augustianów w Pilźnie. — Wys. 205, szer. 335, zakładka 84 mm; pieczęci brak, zostały sznurki jedwabne, zielone i różowe (wyblakłe), przewleczone przez dwie dziurki w zakładce. Na odwrocie kilka streszczeń, od XV w. począwszy, notatka o przedłożeniu dokumentu na komisji w Strzegocicach w r. 1806, zatarta zapiska z XVI w. i noty archiwalne: B, 39.

Belgii, Niemczech, Austrii, Szwajcarii i Polsce). Rzec całą zamyka skorowidz imion i rzeczy (10 stron).

Zadanie swoje spełnia Autor w ten sposób, że naprzód wyklada systematy filozofów danego kierunku, a w końcu rozdziału poddaje je krytycznej ocenie. Wykład jakiegoś filozoficznego kierunku może być w zasadzie uskuteczniiony w dwojaki sposób: albo przez streszczenie poszczególnych dzieł danego filozofa, a więc w sposób niejako mechaniczny, albo systematycznie — według własnego ujęcia historyka. Pierwszy sposób, wyłącznie stosowany, ze stanowiska twórczej nauki jest mało pożyteczny, bo właściwie stanowi dopiero materiał nauki, t.j. historii. Dla pamięciowego opanowania, a przedtem dla zrozumienia cudzych myśli jest niewątpliwie dogodny (dla uczących się). Drugi sposób jest prawdziwie historyczny, bo nie tylko podaje cudze myśli, ale zarazem tłumaczy je jako zdarzenie dziejowe. Ten jednak sposób może być skutecznie użyty tylko w wykładzie tych systematów, które już należycie są zrozumiane, znajdują się od nas w odpowiedniej perspektywie czasu i mogą być obiektywnie tłumaczone. Ks. Pastuszka trzyma się w wykładzie filozofii współczesnej drogi pośredniej, naszym zdaniem jedynie tutaj słusznej, umożliwia bowiem zrozumienie i daje już pewne wyjaśnienie. Można by wprawdzie zarzucić Autorowi, że się niekiedy powtarza, ale zarzut osłabnie, jeśli się zważy, że troską Autora jest ułatwienie czytelnikowi zrozumienia pojęć nowych i szczególnie subtelných. Rzec najbardziej trudna do pojęcia staje się jednak zrozumiała, jeśli ją z dostateczną wielką stron naświetlić. Ten cel miał niewątpliwie Autor na oku.

Uwagi krytyczne, które ks. Pastuszka czyni o każdym kierunku pod koniec rozdziału, są i jasne i pouczające, ale nade wszystko uzasadnione. Szczególnie słuszne są np. uwagi o filozofii nowożytnej. „Nie uznaje (ona) tradycji — pisze Autor na s. 246 drugiego tomu — nie uwzględnia organicznego rozwoju filozofii i nie liczy się z wynikiem badań poprzednich kierunków. Rozpoczyna od początku. Nowe metody, nowa problematyka i odmiennie rozwiązanie. Każdy system filozoficzny stanowi zamkniętą w sobie całość, każdy przekonany jest o słuszności swych twierdzeń i wrogo nastawiony wobec innych kierunków. Moment osobisty występuje na pierwszy plan. Można jedynie mówić o poglądach filozoficznych Leibniza, Kanta, Schopenhauera, Comte'a, a nic o wspólnej filozofii”.

Niejasne jednak wydają się być uwagi krytyczne Autora, umieszczone na s. 79 do 83 drugiego tomu. Zdaje się, że nie ustrzegł się pewnej przesady w podkreślaniu czynnego charakteru ducha ludzkiego. „Poznanie — pisze — to proces aktywny. Właściwym jego podmiotem i przyczyną sprawczą jest duch ludzki, czynnik twórczy i *nawskroś* aktywny (podkreślenie recenzenta)”. Także niejasne jest, co ma właściwie Autor na myśli, gdy wręcz odrzuca jako błędne mniemanie, że duch ludzki jest tablicą niezapisaną, jakby białą kartką, na której zjawiska odbijają się

z fotograficzną dokładnością. Mówi jednak o poznaniu dalej, że ma ono charakter intencjonalny, że jest obrazem i podobieństwem przedmiotowej rzeczywistości, ale „poznajemy — zaraz dodaje — nie wyobrażenie o rzeczach, ale same rzeczy”. Ze stanowiska czystej teorii są to wypowiedzi sprzeczne, choć zgodne z wymaganiami zdrowego rozsądku. Owszem, nawet więcej, są to wypowiedzi, które często spotykamy na stronicach podręczników filozofii tomistycznej. A zatem mamy tu do czynienia z brakiem wspólnie wyznawanej przez nas teorii. Piszącemu te słowa wydaje się, że brak ten dałby się usunąć przy pilniejszym rozróżnianiu punktów widzenia psychologicznego i epistemologicznego.

Na s. 235 (II t.) Autor nazwał Boga „przeczywistością”. Nie wydaje się to wyrażenie szczęśliwe. Wprawdzie Słownik Jęz. Pol. (Kryń. i Niedźw.) podaje: Pra — cząsteczka nierozdzielna = arcy —, przed —, starszy, pierwotny... Ale zapomocą tej przystawki zawsze oznaczamy jakieś pierwszeństwo materialne, czasowe lub przestrzenne. Lepiej więc już chyba będzie nazwać Boga nadrzeczywistością.

Jeśli to nie będzie przesadną drobiazgowością, ani pedanterią, to zwrócę jeszcze uwagę na małe nawyki językowe. Autor chętnie pisze: „winien” zamiast „powinien,” (jakże pospolity dziś błąd, a jakże zubożający język!), „wymóg” (straszenie twarde wyraz) zam. „wymaganie”, „bowiem” (na początku zdania) zam. „albowiem”. Ale to jest chyba wszystko, co by można Autorowi zarzucić. Owszem, wypada wyraźnie powiedzieć, że Autor pisze językiem bardzo poprawnym; pisze rzeczowo i jasno pod względem logicznym.

Gdy się wspomni dawne dzieła historyczne, z obcych języków tłumaczone (H. Höffding), i porówna je z tym, co nam daje ks. prof. Pastuszka, widać wyraźną przewagę prac ostatniego. Trzeba być za to wdzięcznym!

Ks. A. Jankowski.

Ks. Dr Aleksander Plater—Zyberk, *Nauka o charakterze sakramentalnym według św. Tomasza z Akwinu*, Studium teologiczne, Warszawa, 1937, s. 132.

Najtrudniejsze może w sakramentologii zagadnienie charakteru sakramentalnego znalazło częściowe omówienie w dziełku ks. Plater—Zyberka. Nie wyczerpuje ono całości zagadnienia, pomija stronę pozytywną, jak również polemiczną, ujmuje tylko stronę spekulatywną w syntezie św. Tomasza z Akwinu, a ze strony historycznej, tradycję przedtomistyczną o tyle, o ile było to potrzebne do wykazania postępu św. Tomasza. Autor, obrawszy sobie temat scholastyczny, traktuje go również metodą scholastyczną, rozpatruje charakter sakramentalny według przyczyn. Stąd podział rozprawy: część I mówi o przyczynie sprawczej, „O momentach poprzedzających ukonstytuowanie się charakteru sakramentalnego, czyli o przyczynach charakter sprawujących”; część II — o przyczynach — formalnej, materialnej i celowej — „O momentach współistniejących z ukonstytuowaniem się cha-

rakteru, czyli o naturze tegoż” — i wreszcie III część „O momentach następujących po ukonstytuowaniu się charakteru, czyli o funkcjach jego”. Metodę scholastyczną przypominają również tytuły większości rozdziałów, które są ułożone w formie tez.

W części pierwszej jest mowa o przyczynie głównej, autorytatywnie charakter sprawującej, o Chrystusie—Bogu (r. I), o przyczynach narzędnych: Chrystusie—Człowieku, szafarzu i sakramencie (r. II). Część II posiada trzy rozdziały. Rozdz. I mówi o przyczynie formalnej. Droga wyłączenia dowodzi A., że charakter sakramentalny nie jest substancją, nie jest figurą, przymiotem biernym, mieniem, lecz władzą duchową. Rozdz. II traktuje o przyczynie materialnej, czyli o podmiocie charakteru, którym jest rozum praktyczny. Rozdz. III jest o przyczynie celowej — o deputacji duszy do kultu bożego. Część II kończy się obszerną definicją charakteru sakramentalnego. W części III, najbardziej interesującej, Autor mówi o funkcjach charakteru sakramentalnego. Funkcje dzieli na statyczne (rozdz. I), oraz dynamiczne (r. II). Funkcje statyczne z kolei różniczkują się na funkcje negatywne—różnicujące: odróżnienie chrześcijan od niechrześcijan, przyjmujących od przekazujących rzeczy boże, bardziej i mniej doskonałych w życiu duchowym,—oraz pozytywnie różnicującą, czyli upodabniającą, której celem jest konfiguracja, inaczej asymilacja, upodobnienie duszy oznaczonej charakterem do Chrystusa, jako Człowieka i Kapłana. Funkcja dynamiczna również nie jest jednolita; jedna jest sakramentalna: sprawowanie łaski w duszy ludzkiej, druga kultyczna — zasadnicza i istotna funkcja charakteru.

Podane streszczenie wykazuje, że ważny i piękny temat z punktu widzenia spekulatywnego został przez Autora opracowany wszechstronnie, wyczerpująco i systematycznie. Czytelnik może sobie wyrobić dokładne pojęcie o istocie, znaczeniu i działalności charakteru sakr. jak i kwestii z tym zagadnieniem związanych, nauka bowiem o charakterze sakr., rzuca światło na zagadnienie łaski, ciała mistycznego, kapłaństwa. Starał się poza tym Autor uwypuklić postęp nauki o charakterze sakr. u św. Tomasza, w słosunku do poprzednich teologów, który to postęp zaznacza się głównie w przedstawieniu funkcji kultycznej. Przedstawia również stopniowy rozwój doktryny u samego św. Tomasza.

Wielką zaletą dziełka jest jasność, przejawiająca się w planie, argumentacji i stylu. Systematyczne podziały i różny rodzaj druku potęgują przejrzystość. Autor dość udatnie stosuje polską terminologię; substantia tłumaczy — byt samoistny, accidens — byt przyległy, passibilis qualitas — przymiot bierny, potentia — władza, habitus — mienie, potentia obedientialis — potencja uległości, poddanie, liceitas — dozwoloność.

Całość, na ogół jasna i ścisła, posiada pewne miejsca niedostatecznie lub niedość rozwinięte. W I części, w rozdziale I, omówienie przyczyny głównej niezbyt jasne, w rozdz. II podział narzędzi niezręcznie przeprowadzony. W tymże rozdziale, w pun-

kcie 3, mimochodem tylko poruszona ważna sprawa, dlaczego wiara i łaska nie są konieczne do ważnego udzielania sakramentów św. W cz. II nieściśle jest zaliczenie stosunku do bytów idealnych (myślnych), w przeciwstawieniu do bytów realnych, ponieważ i stosunek może być bytem realnym (*relatio realis*). Również nielogiczne jest rozróżnienie przyczyn: na formalną — istota i materialną — podmiot, gdy na istotę składa się przyczyna materialna i formalna. Stąd wypadło paradoksalne zdanie — natura według istoty. W rozdz. II, punkcie 1 jest zdanie, że akcydens nie może być w dwóch podmiotach. Twierdzenie niezupełnie słuszne, ponieważ jakkolwiek akcydens nie może być w dwóch podmiotach *ex aequo*, jednak może być *ordine quodam*, tj. w jednym *per prius et principaliter*, w drugiej *per posterius et secundario*. (Por. S. T. I — II q. 56 a. 2). Za słabe jest uzasadnienie, dlaczego charakter znajduje się nie w woli, lecz w rozumie praktycznym. W p. 2 niedostatecznie jest wyjaśniona różnica między uświęceniem i poświęceniem (*sancificatio et consecratio*). Należało położyć nacisk na stosunek podmiotu do świętości, mianowicie, że uświęcenie czyni podmiot wewnętrznie świętym, poświęcenie zaś zewnętrznie tylko. W cz. III, roz. 1, punkcie 2 nieściśle jest, przy omawianiu funkcji dynamicznej charystycznej, twierdzenie, że charakter specyfikuje swoją łaskę, ponieważ i sakramenta, nie wyciskające charakteru, mają również łaskę sakramentalną.

Mimo pewnych usterek dziełko posiada dużą wartość i jest cennym dorobkiem naszej literatury teologicznej.

Sieradz,

Ks. L. A.

Albert Dryjski, *Praca umysłowa i zaburzenia czynnościowe organizmu*. Warszawa, 1936, s. 388.

Z tytułu widzimy, że przedmiot dzieła sprowadza się zasadniczo do analizy stosunku, którego jednym terminem jest praca umysłowa i egzamin, a drugim — towarzyszące im zmiany fizjologiczne. Autor, poza przedmową, zakończeniem, spisem alfabetycznym nazwisk i rzeczy, dzieli całość na 7 rozdziałów. W pierwszym rozpatruje w sposób ogólny zagadnienie wzajemnego stosunku pracy i organizmu; w drugim przechodzi do rozpatrywania specjalnego momentu pracy uczniowskiej — egzaminu, łącznie z towarzyszącymi mu przeżyciami. Trzy następne rozdziały poświęcone są opisowi reakcji fizjologicznych, zachodzących podczas spokoju i podczas pracy w układach: krwionośnym, mięśniowo-oddechowym i wydzielniczym. Wreszcie dwa ostatnie przedstawiają przebieg i następstwo pracy — zmęczenie.

W początkowym rozdziale Dryjski ustala dwa pewniki ogólne z dziedziny psychofizjologii. Pierwszy z nich dotyczy wyłącznie stosunku pracy do organizmu jako całości. Oto jego brzmienie: gdy zaczniemy pracować umysłowo, cały nasz organizm bierze czynny udział w tej pracy, nastrajając tak swe funkcje, aby ona mogła się odbywać w najdogodniejszych warunkach. Praca więc umysłowa łączy się z wieloma zmianami czynnościowymi w ukła-



dach: krwionośnym, mięśniowo-oddechowym, wydzielniczym, nerwowym. Przedmiotem drugiego pewnika jest podatność organizmu na określone zaburzenia czynnościowe. Podatność ta zależy od systemu nerwowego. Ten z kolei zwiera układ sympatyczny i parasympatyczny z nerwem błędnym. Te dwa układy znajdują się w każdym organizmie, ale nie w każdym mają jednakowe napięcie; u niektórych osób przeważa napięcie czynnika parasympatycznego, powodując skłonność do wzruszeń: lęku i strachu. U innych przewaga włókien sympatycznych pociąga za sobą usposobienie zmienne, niecierpliwość, hiperaktywność. Te dwa typy rzadko występują w czystej formie, a przy tym każdy z nich jest obficie zróżniczkowany. Przy omawianiu pracy umysłowej i towarzyszących jej zmian fizjologicznych i psychicznych nie można pewników powyższych nie wziąć pod uwagę.

Po ustaleniu pewników Autor przechodzi do rozważania reakcji, zachodzących w układzie krwionośnym podczas pracy umysłowej. Opisując mechanizm krążenia krwi, A. przedstawia jednocześnie objawy normalnego i wadliwego stanu naczyń krwionośnych. Częste są wady nabyte; do tych należą głównie: przerost, niedorost serca, niedorozwój, lub nadmierna szerokość aorty, arterii płucnej, wątroby, nerek, patologiczne zmiany ciśnienia, oraz chemicznego składu krwi. Jednak zależność powstawania tych wad tylko od pracy umysłowej nie da się ściśle stwierdzić, gdyż zarówno wysiłek fizyczny, jak wszelkiego rodzaju wzruszenia i praca umysłowa wywołują w układzie krwionośnym niemal te same reakcje. Ta zbieżność da się ustalić odnośnie do szybkości tętna, ciśnienia i procesów chemicznych krwi. Pod wpływem pracy fizycznej, umysłowej, oraz przeżyć psychicznych częstość uderzeń może wzrosnąć do 250 na minutę; ciśnienie może spotęgować się o 100 procent, a we krwi zauważa się zwiększenie kwasu fosforowego, a zmniejszenie związków hemoglobiny — środka odżywczego i katalazy — czynnika ochronnego w organizmie przed trującymi produktami przemiany.

Zarówno czysto umysłowym wysiłkom, jak i przeżyciom psychicznym, odpowiadają pewne zaburzenia w ustroju mięśniowo-ruchowym. Zaburzenia mięśniowo-ruchowe nie mają jednolitego charakteru u wszystkich ludzi. Następnie, ze wzruszeniami i wysiłkami łączą się procesy systemu oddechowego. Praca fizyczna potęguje szybkość i głębokość oddechów, nawet do 120 na minutę. Wzruszenia asteniczne działają hamująco; steniczne przyspieszają oddech, ale nie usuwają jego płytkości, tylko przyjemne spowodują intensywną i prawidłową wymianę gazów. Wreszcie przeżycia psychiczne i praca umysłowa wywierają określony wpływ na przemianę materii, trawienie, procesy wydzielnicze: jelit, żółci, nadnerczy, nerek, reakcje cieplne, płciowe.

Po przedstawieniu fizjologicznych procesów, Dryjski rozważa przebieg samej pracy i jej nieodłączne następstwo — zmęczenie. Przebieg pracy zależy zasadniczo od istotnych dyspozycji pracującego, oraz od pewnego wpływu zewnętrznych czynników. Istnieją cztery istotne dyspozycje podmiotu pracy: pierwsza — to przy-

należność do pewnego typu pracy; ta cecha utożsamia się z najwyższą odpowiednością i zdolnością do danego rodzaju wysiłków. Drugą dyspozycję stanowi tempo biologiczne: jest to wrodzona szybkość, z jaką osobnik działa, oraz reaguje na różne podniety. Ta szybkość nie jest jednakowa u wszystkich; istnieją różne typy tempa. Trzecia dyspozycja — to rytm, który polega na prawidłowym, stałym następstwie wysiłków i pauz wypoczynkowych, względnie natężeń i osłabień. Istnieją fazy spotęgowania i osłabienia działalności umysłowej, zarówno w małych odcinkach czasowych, jak w okresach trwających miesiące, a nawet lata. Czwarta dyspozycja polega na zdolności do wyćwiczenia się przez celowe i systematyczne powtarzanie aktów roboczych. Ćwiczenie wpływa na pracę umysłową bardzo korzystnie: zmniejsza zmęczenie, a zwiększa wydajność. Czynniki zewnętrzne wpływają w różny sposób na pracę; jedne — wprost: otoczenie ludzi i przedmiotów; inne — pośrednio: odżywianie, tryb życia. Oto czynniki wpływające na przebieg pracy. Ta ostatnia kończy się zazwyczaj zmęczeniem. Zmęczeniu towarzyszą różne objawy cielesne i psychiczne o charakterze ujemnym. Często objawy te nabierają trwałości i przechodzą w stany chorobliwe: rozstrój nerwowy, zmniejszona sprawność pamięci. Czysta praca szkolna z towarzyszącymi jej przeżyciami psychicznymi — rzadko zostawia trwałe uszczerbek w organizmie. Ale wysiłki i wzruszenia szkolne przy działaniu innych czynników ujemnych z dziedziny higieny, warunków bytowania — w licznych wypadkach mogą się przyczynić do powstania chorób fizycznych i psychicznych.

Oświełwszy tak — z jednej strony — sprawę zmęczenia, z drugiej — zagadnienie wpływu pracy umysłowej i wzruszeń na czynności organiczne, nie trudno było Autorowi sformułować pogląd na egzamin w ogóle, a szczególnie na egzamin maturalny. Negatywna strona tego poglądu sprowadza się do wykazania bezpodstawności twierdzenia utrzymującego, że wzruszenia egzaminowe wywołują stany patologiczne. Zaburzenia czynnościowe, wywołane silnymi przeżyciami, związanymi z egzaminami — są zjawiskami normalnymi. Anormalnego charakteru nabierają tylko wtedy, gdy wchodzi w grę jakieś czynniki dodatkowe. Zresztą — gdyby objawy egzaminowe uznano nawet za patologiczne — to jeszcze wtedy należało by zwrócić uwagę na ścisłą analogię tych zaburzeń z tymi, które powstają w innych okolicznościach życia, np. przy I Komunii św., przy popisach publicznych. Wzruszenia podobne egzaminowym są nieodłączne od życia w ogóle. Strona pozytywna poglądu wyraża się w tezie, że egzamin maturalny w szkole dobrze zorganizowanej nie jest koniecznie potrzebny, jako specyficzny akt kontroli dojrzałości, bo przecież egzaminatorzy mieli dość czasu na wyrobienie sobie sądu o dojrzałości ucznia w ciągu długich lat szkolnych.

Autor pracowitym i bezstronnym zestawieniem wyników badań współczesnych uczonych z własnymi doświadczeniami oświecił nam doskonale ważny dla wychowania i nauczania problem stosunku pracy umysłowej do procesów fizjologicznych organizmu.

*Ks. J. Iwanicki.*

*Korespondencja Hieronima Rozrażewskiego*. Tom I, 1567 — 2. VII. 1582, wyd. Ks. Paweł Czaplewski, z zasiłkiem Funduszu Kultury Narodowej Ministerstwa W.R. i O.P. i Starosty Krajowego Pomorskiego, nakł. Towarz. Naukowego w Toruniu (Fontes 30) Toruń, 1937, s. XXXIX — 516.

Materiały wyczerpane do tego wydawnictwa pochodzą z Archiwów Biblioteki książąt Czartoryskich i Uniwers. Jagiellońskiego w Krakowie, Zakł. Narod. im. Ossolińskich we Lwowie, Kapitulnych we Włocławku, Lwowie, Fromborku i Toledo, Archiwum Biskupiego we Wrocławiu, Archiwów Państwowych w Wiedniu, Berlinie, Królewcu, Gdańsku, Archiwum Głównego w Warszawie, Watykańskiego w Rzymie, rodziny Magherini Gratiani w Città di Castello i Biblioteca Marucelliana we Florencji. Czynione też były przez wydawcę poszukiwania, chociaż z negatywnym wynikiem, w bibliotekach: Raczyńskich w Poznaniu, ord. Krasieńskich w Warszawie, Wiktora Baworowskiego we Lwowie, a także w bibliotekach w Wilnie i Dreźnie, Narodowej i Clementinum w Pradze, Bibliothèque Nationale w Paryżu, Bibliotece Miejskiej we Wrocławiu i Gdańsku, Biblioteca Ambrosiana w Mediolanie, Angelica, Alessandrina i Cassatanense w Rzymie i Biblioteca Nazionale w Mediolanie, jak również w archiwach państwowych: w Rydze, Monachium, Paryżu, Wrocławiu i Wenecji. Materiały ogłoszone są w ugrupowaniu chronologicznym, z pisownią zmodernizowaną tylko listów łacińskich i polskich, przy zachowaniu nienaruszonych właściwości językowych oraz oryginalnej pisowni przy tekstach włoskich, niemieckich i francuskich i przy wszystkich nazwach; wreszcie interpunkcja została zmodernizowana we wszystkich materiałach. Po krytycznym wstępie (I—XIV), następują: Spis chronologiczny listów i aktów (XV—XXX), spis przytoczonych dzieł (XXXI—XXXVII), sprostowania i uzupełnienia (XXXVIII—XXXIX). Właściwe wydawnictwo już samej „Korespondencji” rozpoczyna się źródłem: *Vita et Res Gestae Hieronimi a Rozrażew Episcopi Vladislaviensis ac Pomoraniae Libri duo* — napisanym przez brata biskupa — Jezuitę Stanisława Rozrażewskiego. Szkoda wielka, że Wydawca umieścił tylko pierwszą księgę tego żywotu (s. 1—34), co wydaje się tym dziwniejsze, że przecież ta część żywotu i tak nie pokrywa się z czasem „Korespondencji”, zawartej w I tomie. Zapewne druga księga będzie wydrukowana w II tomie Korespondencji, obejmującej okres 1582—1600. Mimo wszystko jednak to rozbitcie żywotu znakomitego biskupa na dwie części, w dwóch różnych tomach, jak również doprowadzenie I tomu do 2. VII. 1582 t.j. do poselstwa bpa Rozrażewskiego na sejm Rzeszy, zamiast do przełomowego wydarzenia w jego życiu, objęcia biskupstwa włocławskiego w 1581 r., wreszcie nie pomieszczenie w nagłówku wydawnictwa tytułu „biskupa włocławskiego i pomorskiego”, ale tylko prosto: „Korespondencja Hieronima Rozrażewskiego”, należy zaliczyć do jedynych może braków tego tak cennego wydawnictwa. Wielce zasłużony dla historii Kościoła w Polsce Wydawca „Korespon-

dencji" poświęcił temu dziełu 40 lat żmudnej i pełnej poświęcenia pracy, krytycznie cały materiał, mozolnie przez siebie zebrany, opracował i licznymi przypiskami uzupełnił a nadto, celem ułatwienia korzystania z Jego pracy innym historykom, dzieło swoje zapatrzył dokładnym alfabetycznym spisem osób, miejscowości i rzeczy.

Ks. Leonard Pukianiec, *Sobieski a Stolica Apostolska na tle wojny z Turcją* (1683—1684). *Studia Teologiczne* IX, Wilno, 1937, s. XV + 144 + 2 faksymila listu Jana III do papieża Innocentego XI z wiadomością o zwycięstwie wiedeńskim.

Rozprawa powyższa opiera się na źródłach historycznych, przeważnie dotąd nie wydanych, a znajdujących się w Archiwum Watykańskim i Bibliotece Watykańskiej, Bibliotece Wiktora Emanuela w Rzymie, Bibliotece im. Ossolińskich we Lwowie i w Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych w Paryżu. Niektóre dokumenty, już poprzednio wydane drukiem, ale błędnie, Autor prostuje według ich rękopisów. Dołącza też do swej rozprawy na końcu dodatek źródłowy, pomieszczając w nim 31 dokumentów, drukowanych w dosłownym brzmieniu z rękopisów Archiwum i Biblioteki Watykańskiej oraz Biblioteki Zakładu Narod. im. Ossolińskich we Lwowie. Streszczenie całej pracy w końcu w języku francuskim, oraz wykaz alfabetyczny nazwisk podnosi wartość naukową rozprawy, która niewątpliwie wzbogaca naukę polską nowym przyczynkiem źródłowym, przedstawiającym nam, w świetle źródeł bezpośrednich, dążenia Innocentego XI oraz Króla Sobieskiego do całkowitego złamania potęgi tureckiej i do stworzenia Ligi św. przeciwko Turkom, co w końcu zostało urzeczywistnione dn. 24 maja 1684 r.

Ks. Julian Ataman, *W(acław) H(ieronim) Sierakowski i jego rządy w diecezji przemyskiej*. *Studia Historico-Ecclesiastica*, Nr 3, 1936, s. XIX + 330.

Jest to rozprawa, poświęcona rządóm w diecezji przemyskiej biskupa Sierakowskiego, późniejszego arcybiskupa lwowskiego, zmarłego u schyłku Polski przedrozbiorowej w 1786 r. Autor zajmuje się szczegółowo Sierakowskim tylko jako rządcą diecezji przemyskiej, na podstawie źródeł rękopiśmiennych, zwłaszcza wizytacji biskupich, znajdujących się w Archiwum diecezji przemyskiej; życie i działalność bpa Sierakowskiego przed objęciem diec. przem. uwzględnia krótko tylko, jako wstęp — wprowadzenie, a działalność na stolicy metropolitalnej lwowskiej pomija prawie zupełnie, podając tylko nieliczne szczegóły z tego okresu dla lepszej charakterystyki biskupa. W przedstawieniu wypadków trzyma się porządku nie chronologicznego, ale rzeczowego. Szczegółowo omawia stosunek biskupa Sierakowskiego do kleru, poza tym do wiernych i służby Bożej, kapituły, zakonów, Rusinów, innowierców i polityki. Wreszcie, przedstawia Sierakowskiego jako administratora dóbr uposażeniowych biskupstwa, a w zakon-

czeniu daje ogólną charakterystykę biskupa jako rządcy diecezji przemyskiej w ciągu lat 18. W tym to okresie czasu biskup Sierrakowski dwukrotnie zwizytował całą diecezję, podniósł ją pod względem umysłowym i moralnym, uporządkował sprawy materialne parafii i instytucji kościelnych, a celem podniesienia poziomu naukowego kleru diecezji dał początek fundacji studium teologicznego: przemyskiej i brzozowskiej. *Ks. M. Morawski.*

O. Reginald Garrigou-Lagrange O. P., — *Opatrzność a ufność w Bogu*. Wierność i zdanie się na Boga. (Studia Gnesnensia, VIII). Gniezno — Poznań, Księg. Św. Wojciecha, s. 352.

Dzieła O. Garrigou-Lagrange mają charakter nie tylko doświadczeń i rozważań spekulatywnych, ale i pouczeń praktycznych, życiowych. Taki właśnie charakter praktyczny ma przyswojona naszej literaturze religijnej książka: „Opatrzność a ufność w Bogu”; podtytuł dostatecznie wskazuje, że Autor nie ograniczy się do rozważań dogmatycznych, ale wykorzysta je dla pogłębienia życia wewnętrznego. Dzieło to zasługiwało na przełożenie na język polski. Można by tylko postawić zarzut, że przekład jest nieraz zbyt ciężki, czasem za bardzo dosłowny i nie zawsze poprawny pod względem językowym. Tak np. na samym wstępie spotykamy zwrot: „oby te kartki... dopomogły w pełniejszym zrozumieniu”... (s. 7); albo też, na s. 21, czytamy: „jest odwieczny, ma bowiem przez się, od zawsze, cały swój byt”... — Książkę można polecać osobom inteligentnym, zdolnym do refleksji, a pragnącym pogłębienia swego życia wewnętrznego.

A. Moretti, *Caeremoniale iuxta ritum Romanum seu de sacris functionibus episcopo celebrante — assistente — absente*. Taurini, Marietti. T. I: De quibusdam notionibus sacram Liturgiis respicientibus. 1936, s. XII—257. T. II: De divino officio et de sacrosancto Missae sacrificio. 1937, s. XVI—586.

Dzieło, którego dwa pierwsze tomy wyszły z druku, zakrojone jest na wielką skalę. Autor, znany rubrycysta, zamierzył dokonać czegoś w rodzaju kodeksu, który by zestawiał w jedną organiczną całość przepisy liturgiczne, rozrzucone dotąd po różnych księgach, co ogromnie utrudnia i poznanie ich i stosowanie się do nich. Jak widać z pierwszych dwóch tomów, Autor sięga zawsze do źródeł, które bardzo obficie i sumiennie przytacza, czym dodaje wielkiej powagi swym wywodom. Niewątpliwie dzieło to będzie bardzo pożyteczne dla wszystkich tych, którzy chcą się zapoznać z przepisami, dotyczącymi spełniania czynności liturgicznych. Jeżeli porównywa się oba tomy, można zauważyć pewne niedociągnięcia, dotyczące rozkładu materiału (tak np. niektórych przepisów, dotyczących Mszy św., trzeba szukać w t. I, innych zaś w t. II); poza tym niektóre wiadomości są zbyt zwięzłe, nie wyczerpują przedmiotu (np. t. I, s. 116 i 117: de tempore et loco Missae celebrandae), te jednak usterki są stosunkowo drobne.

Ks. Dr Wł. Śpikowski. *Nasz udział we Mszy św.* Poznań, Księg. św. Wojciecha, 1936, s. 104.

Dzielko ks. Śpikowskiego jest pierwszą bodaj książką, omawiającą doniosłe zagadnienie uczestnictwa wiernych we Mszy św. Autor najpierw zastanawia się nad podstawami, na których opiera się uczestnictwo wiernych we Mszy św., a potem podaje sposoby jego urzeczywistnienia. Sposoby te sprowadza do czterech: pierwszy polega na tym, aby wierni byli współofiarującymi z kapłanem, drugi — aby byli współofiarami z Chrystusem, trzeci — aby byli świadkami Ostatniej Wieczerzy, czwarty — aby byli świadkami Męki P. Jezusa na krzyżu. Pod koniec, w dodatku, rozpatruje Autor stosunek Mszy św. do śpiewu ludowego, następnie t.z. „wysłuchanie Mszy św. przez radio”, wreszcie znaczenie wyrażenia: „ofiarować na Mszę św. za kogoś lub w jakiejś intencji”. Treść książki jest bogata i może bardzo przydać się zarówno prefektom do nauczania życia chrześcijańskiego w tym, co ono ma najświętszego, jak i kaznodziejom. Tu i ówdzie zdarzają się usterki, głównie pod względem językowym (np. „stał nam do dyspozycji” — s. 43, albo też: „Grzesznik jako członek, wprowadzie martwy, Kościoła może uważać” ..., s. 46), ale one nie naruszają istotnej wartości dziełka.

P a n u s ł u ż! — *Pieśni kościelne i modlitwy do użytku podczas nabożeństw szkolnych.* Cieszyn, 1936, Nakł. „Dziedzictwa bł. Jana Sarkandra”, s. 410.

Maleńka, bezpretensjonalna „książeczka do nabożeństwa”, przeznaczona dla dzieci szkolnych. Układ nieco odmienny od innych, podobnych książeczek: najpierw 14 „Pieśni przy Mszy św.” (s. 5—50), następnie „Pieśni przy udzielaniu błogosławieństwa Najśw. Sakramentem”, potem pieśni, przeznaczone na różne okresy liturgiczne, pieśni przygodne i t.d. Drugą część stanowi Msza św. na cześć Trójcy Przenajśw. (po łacinie i po polsku) wraz z niezmiennymi częściami Mszy św. (ordinarium Missae); krótkie objaśnienia pozwalają dość dobrze orientować się w układzie Mszy św. i w poszczególnych jej częściach. Oprócz tego znajdujemy trzy inne sposoby brania udziału we Mszy św. („Nabożeństwa mszalne”), w których bardzo sympatyczną „nowością” jest obfite wykorzystanie tekstów Pisma św., co modlitwom nadaje wiele namaszczenia. W porównaniu z wieloma „książeczkami do nabożeństwa” modlitewnik „Panu służ!” przedstawia się bardzo korzystnie.

Ks. J. A.

France Pastorelli, *Dostojeństwo choroby.* Przekład autoryzowany Anny Leo. Poznań, Księg. Św. Wojciecha.

Autorką tego dzieła jest kobieta, która w swej młodości z wielkim zamiłowaniem oddawała się muzyce. Gdy później choroba serca przykuła ją do łóżka i uniemożliwiła jej grę na fortepianie, zaczęła się nad tym zastanawiać, jak mogłaby jeszcze w chorobie być pożyteczną. Wtedy nasunęła się jej myśl spisy-

wania swych przeżyć. Książka podzielona jest na dwie części: dramat z samym sobą i dramat z otoczeniem. Pierwsza część przedstawia beznadziejne położenie, w jakim znajduje się każdy po zapadnięciu w ciężką chorobę. Autorka jednak nie rozpacza, nie narzeka, lecz myśli o tym, czego jeszcze nie utraciła, jak mogłaby z choroby odnieść korzyść, i w jaki sposób stać się pożyteczną dla innych. W drugiej części A. zaś przedstawia przepaść, jaka dzieli chorego od jego otoczenia i stara się o jej usunięcie. Poszczególne artykuły tej drugiej części ukazały się najpierw w czasopiśmie „Revivre”. Ponieważ zjednały Autorce wiele sympatii, dlatego zgodziła się na zebranie ich w jedną całość. Tak powstała niniejsza książka. „Książka ta, jak mówi Piotr Samson, Oratorianin, w przedmowie, jest nie tylko dziełem szlachetnego natchnienia, głęboko wzruszającym, pełnym szczególnych zalet literackich, jest ona przede wszystkim dziełem doniosłej wartości moralnej, a wpływ jej na czytelników dowodzi, że działa w niej tajemna siła dusz, bogatych doświadczeniem, płodnym i szczerym”. Tę piękną książeczkę należy więc wśród cierpiących rozpowszechniać.

*Grabienice.*

*Ks. Dr F. W. Potempa.*

Józef Wieśniak, *Wici — Agraryzm — Siew* (Ruch młodowiejski) w świetle zasad katolickich, Kraków, 1937, s. 255+IV.

Książka na ten temat już od dawna była oczekiwana. Ukazało się parę poważniejszych artykułów, poświęconych młodej wsi, z których najlepszym zrozumieniem nastrojów wiejskich odznaczały się artykuły ks. Piwowarczyka, pt. Ferment wsi i Encykli społeczne i wieś (Prąd, 1935), oraz Kultura wsi (Ateneum Kapłańskie, 1936) lecz nie dawały one zwartej całości zamiarów i dążeń ruchu młodowiejskiego. Spełnia to dopiero powyższa praca. Dzisiejsza wieś się burzy. Chce samodzielności we wszystkich dziedzinach życia. Ufa tylko we własne siły. Duch ten tchnie z pism młodej wsi. Wzbudza tego ducha poezja młodowiejska. Ona to zachęca do nowego życia na gruzach starego.

Całość sumiennej pracy Autora, poza wstępem i zakończeniem, obejmuje dziewięć rozdziałów. Rozdział trzeci mówi o stonuku ruchu wiejskiego do religii katolickiej, a czwarty omawia religię słowianizmu. Rozdziały te uważam za najciekawsze. Ustępy te znamy już z publikacji ich w Prądzie 1937 r. Wiciowcy głoszą, że „religia jest sprawą prywatną”. Gdy dojdą do władzy, wtedy odsłonią przyłbicę wolności religijnej. Żądają wychowania do ośmnastego roku życia bez religii. Sprzyjają rozdziałowi Kościoła od państwa. Odrzucają Objawienie Boże i wiarogodność Pisma św. Kierownicy ruchu nie uznają istnienia Boga, nieba, ani piekła. Religię uważają za wytwór „ludzi ciemnych, pierwotnych, którzy, nie znając praw przyrody, ubóstwili te siły przyrody”. Wątpią też w istnienie Osoby Pana Jezusa. Postać Chrystusa trudno sobie „uzmysłowić i zbadać jej działalność historyczną”. „Chrześcijaństwo w niczym nie różni się od pogaństwa”.

Fałszywie przedstawiają historię Kościoła. Oczy swe kierują „ku ołtarzom pogańskim słowiańszczyzny”. Ta nowa religia słowianizmu polega na „żywym i bezpośrednim stosunku powszechności wiejskiej do ziemi i słońca, na poczuciu wewnętrznej harmonii tworzenia łącznie z ziemią i słońcem”. Bożkiem wiciowców jest ziemia i słońce. Odrzucają też święta chrześcijańskie, a zaprowadzają swoje.

Autor omawia dalej program gospodarczy młodej wsi — agraryzm, stosunek wiciowców do socjalizmu i komunizmu. Sprawy omawiane ujmuje obiektywnie. Zapatrywania wiciowców przedstawia na podstawie ich własnych pism i daje krytyczną ocenę tych pogańskich często poglądów. Przydało by się, aby Autor, znający ideologię wiciową, zebrał swe wyniki w małej broszurze, przystępnej dla ludzi, którzy często nie orientują się w dążeniach wiciowych.

Pomijamy w pracy pewne usterki metodyczne i korekty. Książkę tę powinien przeczytać każdy, kto tylko interesuje się sprawami naszej wsi. Zwłaszcza duszpasterz, który ma w swej parafii wiciowców, musi się z tą pracą zaznajomić.

Ks. W. U.

#### WZMIANKI BIBLIOGRAFICZNE.

Franz Johannes Weinreich, *Die Marter unsern Herrn*. Freiburg i. Br., 1936, 291.

Autor chciał napisać książkę, która by rozbudzała miłość ku cierpiącemu Zbawicielowi. Dlatego stworzył dramatyczną opowieść o męce Pańskiej, obejmującą wydarzenia od uczty w Betanii aż do zmartwychwstania. O męce Pana Jezusa opowiadają: diabeł, Łazarz, arcykapłan Kaifasz, jakiś zmyślony nowinkarz, Azariasz, łotr Barabasz, Piotr, Mateusz, Judasz, aniołowie, oficer rzymski, dowodzący oddziałem żołnierzy, św. Jan, Longin oraz inni żołnierze rzymscy, nareszcie umarli, którzy po zmartwychwstaniu Pańskim ukazywali się. Przez wprowadzenie tak wielkiej ilości osób, z których każda przedstawia wypadki ze swego stanowiska, udało się autorowi wprowadzić w opowiadanie biblijne wiele urozmaicenia i utrzymać czytelnika w napięciu. Język jest piękny i trochę wzorowany na Piśmie św.

Grabienice.

Ks. Dr Potempa.

Ks. Józef Cyrek, T. J., *Twój wzór — św. Stanisław Kostka*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy. Księży Jezuici, Kraków, s. 153. Cena 1.20 zł.

Oparty ściśle na historycznych źródłach, barwnie i ciekawie w 20-u opowiadaniach zawarty słoneczny żywot św. Stanisława Kostki, przystosowany do poziomu rozwoju umysłowego młodzieży, przeznaczony jest dla młodzieży polskiej. Dobra była myśl Autora i dobrze doprowadził ją do celu. Żywot jest pociągający. Może zapalić młode dusze do naśladowania św. Patrona, który przedstawiony jest tak, jak na to zasługuje Bohater, odznaczający się hartem duszy i ciała. Bohater ten zaimponuje na pewno młodym rodakom Świętego i pobudzi ich do wyższych rzeczy.

Włocławek.

Ks. M. Ś.

Bł. Piotr Julian Eymard, *Jezus-Hostia*. Z 16 wyd. franc. autoryzowany przekład A. Szczepaniakowej. Wyd. Księży Pallotynów. Warszawa, 1936, s. 300.



Bogata kopalnia podniosłych myśli i uczuć, podanych w formie wskazówek do adoracji Najśw. Sakramentu. Kto ma dar słowa, może bezpośrednio korzystać z tej książki przy adoracjach, od razu przekładając ją na pełną treść modlitwy, w każdym razie do adoracji publicznych i prywatnych rzecz pierwszorzędna. Najlepszą jej zaletą jest to, że wyszła spod pióra Błogosławionego, wielkiego czciciela Najśw. Eucharystii.

Ks. Dr Augustyn Jakubisiak. *O wolność synów Bożych*. Rozważania na tle Ewangelii. Nakł. Tow. Kultury katolickiej. Łódź, 1936, s. 208.

Jak współżyć społecznie nie zabijając wolności jednostki — to treść książki. Autor istotnie tę myśl przeprowadza na tle nauki P. Jezusa, którą najślusniej uważa za jedyne źródło prawdziwego odrodzenia dzisiejszych czasów i ludzi. W tym dostosowaniu się do nauki Chrystusa słusznie widzi prawdziwą wolność synów Bożych. W głęboko pomyślanych naukach ujmuje obowiązki moralno-religijne człowieka względem Boga, względem siebie i względem bliźnich.

Ks. J. Pachucki T. J.

Maria Szafranówna, *Marta de Noailat*, Katowice, Druk. Kat., 1937, s. 60.

Książeczka zawiera opis życia Marty Noailat. Ur. 29. XI. 1865 w Cusney koło Paray le Monial, pobożnością i działalnością przyczyniła się wiele do krzewienia czci Chrystusa Króla. Zakończyła życie 4. II. 1926.

Gabryella Łańcucka, *Maurycy Retour*, Katowice, Druk. Kat., 1937, s. 64.

Autorka daje opis życia przemysłowca-żołnierza, ur. 11. I. 1889 w La Férté-Macé, zabitego na froncie niemieckim w czasie wielkiej wojny (1915). Retour był wzorem katolika, zarówno w pożyciu małżeńskim, jak w działalności społecznej.

S. Barbara Żulińska, *Dr Józef Żuliński*, Katowice, Druk. Kat., 1937, s. 100.

Książeczka zawiera życiorys działacza katolickiego z zawodu lekarza J. Żulińskiego. Ur. 1841 w Krakowie, zmarł 8. I. 1908, we Lwowie. J. I.

Ks. Dr Jan Stepa, *Kuszenie nowoczesnego człowieka*. Poznań, Nauczelnny Instytut Akcji Katolickiej, 1937, s. 96. Cena 1.50 zł.

Współczesny kryzys, przez jaki przechodzi cały świat, nie wywodzi się z samych tylko przyczyn gospodarczych, czy ustrojowych. Ma on głębsze podłoże duchowe, jest wynikiem zwycięstwa potrójnej pokusy: chleba, próżności i chciwości, odniesionego nad człowiekiem. To też Autor ujmuje syntetycznie trzy te niebezpieczeństwa, zagrażające szczęściu człowieka i świata, ukazując smutną rzeczywistość stanu moralnego dzisiejszej ludzkości. Za podstawę tych rozważań filozoficznych, ujętych w przystępną formę, posłużyło potrójne kuszenie Chrystusa Pana. Samo poznanie niebezpieczeństwa już osłabia jego grozę. Autor ponadto daje praktyczne i skuteczne środki zaradcze dla podjęcia walki ze złem. Książka przeznaczona jest dla inteligentów świeckich, z których powstać ma gruntownie religijnie uświadomiona elita katolicka, jako pomoc dla hierarchii duchownej w odradzaniu świata w Chrystusie.

O. Raoul Plus T. J., *Ofensywa katolicka, Promieniuje Chrystusem*. Przekład z francuskiego. Warszawa. Wydawnictwo Księży Jezuitów, 1937, s. 184. Cena 1.50 zł.

„Książka, jak to sam Autor zaznacza we wstępie, przeznaczona jest dla ludzi spragnionych apostołskiego czynu. Pragnie im pomóc. Pragnie podsunąć im te prawdy, które drogą najkrótszą wiodą do — Zwycięstwa“. Treść

jej to rozważanie, rozwinięcie i wyjaśnienie niezmiennych drogowskazów, stojących na szlakach prawdziwego apostołstwa, zostawionych przez Chr. P., a zawartych w Credo: Zejście z nieba — pokora, wcielenie — przykład, śmierć — ofiara, pogrzebanie — ołtarz i łaska w duszy ludzkiej. — Napisała jest żywo, ciekawie i gruntownie, urozmaiconą trafnymi, pociągającymi przykładami; cała jest wielkim przykładem życia Zwawcy. Stronice przepełnione cytatai z P. Św., tworzącymi jeden piękny dowód, by budować Akcję Katolicką od fundamentów duszy, od siebie samych. Ks. M. S.

Z dz. Arentowicz, Włocławek. Wydaw. Zarządu Miejskiego we Włocławku. Włocławek, 1937, s. 235 z licznymi ilustracjami.

Jest to obszerny ilustrowany przewodnik po Włocławku, napisany przez znanego regionalistę włocławskiego, Zdzisława Arentowicza. Książka ta została wydana przez Zarząd Miejski z okazji poświęcenia nowego mostu we Włocławku, na Wiśle, i nadania przy tej okazji honorowego obywatelstwa m. Włocławka Marszałkowi Polski, Edwardowi Smięgłemu-Rydzowi, którego imieniem most ten nazwano i który osobiście uczestniczył w uroczystościach poświęcenia. W przedmowie do niniejszej książki prezydent m. Włocławka, Witold Mystkowski, zamieszcza odpowiednią dedykację dla Marszałka Polski, Smięgłego-Rydzia. Książka jest wydana na luksusowym papierze i bogato ilustrowana. Ks. M. M.

Stefan Turnau, *Ku lepszej przyszłości*. Zbiór wykładów społecznych dla młodzieży na podstawie encykliki *Quadragesimo Anno*, Poznań, Wyd. Rady Społecznej przy Prymasie Polski. Seria III, nr 1, 1937, s. 161.

Sumiennie i umiejętnie opracowana książka przynosi 18 wykładów na następujące tematy: ogólny pogląd na kwestię społeczną; o ważniejszych zjawiskach i pojęciach gospodarczych; dzieje kwestii robotniczej; o współczesnym kryzysie gospodarczym; o socjaliźmie (2); socjalizm a religia; liberalizm jako przyczyna krzywd społecznych; zasady liberalizmu i ich ocena przez Piusa XI; zasady chrześcijańskiej nauki o własności; o podziale bogactw i wzajemnym stosunku pracy i kapitału (2); liberalny indywidualizm; socjalistyczna walka klas a ustrój stanowo-zawodowy; wprowadzenie ustroju stanowo-zawodowego i jego zadania; etatyzm, faszyzm, nacjonalizm — a katolicki korporacjonizm; „naprawa obyczajów“; Kościół — a wyzysk kapitalistyczny; sprawa wsi. Przy końcu książki warto by umieścić spis przystępniejszej polskiej literatury kat-społecznej. W.

---

## **W sprawie Zjazdu Związku Zakładów Teol.**

Zapowiedziany był Zjazd nasz na Wielkanoc 1938 r.

Wobec tego jednak, że na ten sam czas przypada kanonizacja bł. Andrzeja Boboli i wielu z P.T. członków Związku wybiera się do Rzymu, zmuszeni jesteśmy termin Zjazdu przełożyć na czas późniejszy. Skoro tylko ustalimy nowy termin, uwiadomimy o nim Szanownych Członków Związku tą samą drogą, t.j. przez Ateneum Kapłańskie.

Ks. Szymbor,  
w-prezes Zw. Z. T.

---

**Za zezwoleniem Władzy Duchownej.**

---

**Wydawca: Seminarium Duchowne we Włocławku.**

---

Redaktor naczelny:  
**Ks. Dr Stefan Wyszyński.**

Administrator:  
**Ks. Dr Józef Jwanicki.**

# Bibliografia religijna

DODATEK DO ATENEUM KAPLAŃSKIEGO

WŁOCŁAWEK.

MARZEC 1938.

Redakcja zastrzega, że wyszczególnienie dzieła w Bibliografii nie jest jego zaleceniem. Bibliografia obejmuje tytuły nie tylko książek, ale i rozpraw niektórych pism.  
Sposób oznaczania tytułu *książek*: Autor, tytuł, miejsce wydania, księgarnia (wydawnikstwo), rok, format, ilość stronic, cena.  
Sposób oznaczania tytułu *artykułów*: Autor, tytuł rozprawy, skrót tytułu pisma, tom lub rocznik (rok), str. porządkowa.  
Redakcja prosi o podawanie cen nadsyłanych do wykazu bibliograficznego książek.

## 1. Historia, Patrologia.

**Athanasius Werke**, Herausgegeben in Auftrage der Kirchenväter-Kommission der Preuss. Akad. der Wissenschaften. Dritter Bd. Erster Teil: Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318—328. Von Lic. Hans-Georg Opitz. I Lieferung, Berlin, u. Lpzg, de Gruyter, 1934, 4<sup>o</sup>, 40, M, 6,50.

**Baur Chr.**, Im christlichen Orient. Reiseerlebnisse. Seckau en Styrie, Abaye bénédictine, 1934, 8<sup>o</sup>, 238.

**Bevan E.**, Christianity. Coll. The Home University Library of modern Knowledge, n. 157. Londres Butterworth, 1933, 8<sup>o</sup>, 256, 2,6 sh.

**Besson M. Bischof**, Nach vierhundert Jahren, Luzern, Räder & Cie, 1934, 8<sup>o</sup>, 366, Fr. 4,50.

**Boulenger A.**, Histoire générale de l'Eglise. T. II. Le Moyen-Age. Vol. IV. De la chute de l'empire d'Occident à Grégoire VII. 476—1073. Vol. V. De Grégoire VII à Clement V. 1073—1305. Lyon, Vitte, 1933, 1935, 8<sup>o</sup>, 500, 552, 35 et 39 fr.

**Boulgakoff S.**, L'Orthodoxie. Paris, Alcan, 1932, 16<sup>o</sup>, 271, 14 f.

**Caspar E.**, Geschichte des Papsttum II Band. Des Papsttum unter byzantinischer Herrschaft. Tübingen. Mohr, 1933, 8<sup>o</sup>, XIV, 826, 39 Mk.

**Cicchitto M. L.**, Il Pontifice Clemente XIV nel vol. XVI p. 2 della „Storia dei Papi“ di Lud. Pastor. Roma, Miscellanea Francescana, 1934, 129, L. 5.

**Congregational Union of England and Wales.**, Report of the Council. 1933—1934. Londres, Memorial Hall, 8<sup>o</sup>, 118.

**Dempf A.**, Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk, Leipzig, Hegner, 1934, 8<sup>o</sup>, 238, Mk. 5,50.

**Dessing G.**, Deutsche Botschaft von Erde u. Ewigkeit. Mchen, Müller, 1934, 76, M. 180.

**Dibelius O.**, Die Germanisierung des Christentums, eine Tragödie, Berlin, Kranz-Verl, 1934, 61, M. 0,90.

**Diehl Ch.**, Histoire, de l'Empire Bizantin. Paris, Picard, 1934, 16<sup>o</sup>, XI, 247, 15 pl., 4 cartes.

**Die evangelischen Kirchen der Schweiz**, 1934, 254, 11 RM.

**Die mitteleuropäischen Länder. Die evangelischen Kirchen der Niederlande**, 1934, 176, 8 RM.

**Die britischen Länder. I. Die Kirche von England**. 1934, 124, 6 RM.

**Earinger S.**, Die äthiopische Anaphora des h. Basilius. Nach 4 Handschriften hrsg., übers. u. mit Bemerkungen versehen. Roma, Pont. Inst. orient. studiorum, 1934, 91. L. 26.

**Feddersen E.**, Die lateinische Kirchenordnung König Christians III von 1537 nebst anderen Urkunden zur schleswigholsteinischen Reformationsgeschichte. Hrsg. Kiel. Mühlau, 1934, 149 mit Abb. M. 4.

**Fink W.**, Beiträge zur Geschichte der bayer. Benediktinerkongregation. Metten, Verlag der Abtei, 1934, 402, 4 Taf., M. 570.

**Gardner-Smith P. — Foakes — Jackson T. J.**, The Expansion of the Christian Church. Coll. The Christian Religion its Origin and Progress, II. Cambridge, University Press, 1934, 8<sup>o</sup>, XII, 370, 7,6 sh.

## PRZEGLĄD CZASOPISM.

**Angelicum**, 1938, I. *Friethoff. C.*, De doctrina assumptionis corporalis B. Mariae V. rationibus theologicis illustrata, 3—16; *Gillon L. B.*, La nation de conséquence de l'union hypostatique dans le cadre de III qq., 2—26, 17—34; *Blat A.*, De ordinarii potestate delegandi iuxta canones 1043 et 1044. 35—47; *Darmann A. M.*, La translazione del noviziato, 49—87; *Lumbreras P.*, De iure ad famam, 88—91; *Bocheński I. M.*, De consequentiis scholasticorum earumque origine, 92—109.

**Gazeta Kościelna**, 6. II, 13. II, 20. II, 27. II. 1938.

**Les essais catholiques**, Viator, Histoire de nos Provinces: Ville de France. Maurice de Lansaye, L'exposition, 1937, 9; *Soubigou*, Les luttes religieuses aux temps bibliques: Jérémie, le Héraut de Dieu contre les faux - dieux - 13; Notice bibliographiques, 21.

**Homo Dei**, 1938, I, II. Konsolidacja 3. *Ks. S. Abt.*, Wsłuchani w Miodopłynnego Nauczyciela 7; *Ks. K. Kowalski*, Osobowość Asystenta Kościelnego 10; Heac est victoria quae vincit mundum — fides vestra, 20.

**Kwartalnik Filozoficzny**, z. IV tom XIV, 1937. *M. Ossowska*, Ocena i opis 273; *S. Igel*, Z filozofii doświadczenia witalnego, 296; *H. Mehlberg*, O paralelizmie psychofizycznym, 320.

**Merkuryusz Polski**, 13. II. 1938.

**Mysł Rekolekcyjna**, 1938, I. *Ks. E. Elter*, Rekolekcje wielkopostne, ich swoisty charakter 1; *Ks. L. Świdorski*, Rekolekcje czy misje, 9; *Ks. Cz. Sejbuk*, Ruch rekolekcyjny w anglikańskim Kościele, 16; *Ks. E. Elter*, Na marginesie głośnej książki Georga, 24.

**Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy**, II. 1938. Zeszyt poświęcony J. E. Ks. Biskupowi Michałowi Godlewskiemu.

**Nouvelle revue théologique**, 1938, II. *J. Bonsirven*, Saint Paul et l'Ancien Testament 129; *J. Bouré*, Saint Paul et le Christ dans la II aux Corinthiens 148; *J. de Ghellinck*, Les bibliothèques modernes 161.

**Świat i Życie**. Ostatnio ukazały się zeszyty: 6 — za czerwiec i 7 — za wrzesień 1937, tomu V encyklopedii Świat i życie. Wymienione zeszyty zawierają treściwe wiadomości, syntentycznie ujęte, o postaciach, faktach, miejscowościach oraz udatne wyjaśnienia terminów i pojęć trudniejszych; pierwszy z nich zaczyna od nazwy „Huta Królewska”, a kończy na „kariokineza”; drugi zaś — od „karioplazma” do „krwawnik”. Obejmują one po 126 stron każdy.

**Oriens**, 1938, I, II. Pełny kult Chrystusa 1. Tło pierwszej schizmy Focjusza 3. Ostatni metropolita unicki na Białejrusi 8. Epifania jako święto pojednania kościelnego 12. Chaldejscy unicy i ich patriarcha 15.

**Przegląd homiletyczny**, 1938, I. *Ks. I. Bobicz*, Pamięć na usługach kaznodziejstwa 1; *Ks. M. Sopoćko*, Wygłoszenie ka-

- Gerland Ernst**, Das Studium der byzantinischen Geschichte vom Humanismus bis zur Jetztzeit. Texte u. Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 12. Athen, 8<sup>o</sup>, 61.
- Guérassimov Général**, Tsarisme et terrorisme. Souvenirs du Gen. Guérassimov, ancien chef de l'Okhrana S. Pétersbourg: 1909—1912. Trad. du russe par Thérèse Monceau, Paris, Plon, 1934, 16<sup>o</sup>, II, 310, 18 fr.
- Habicher F.**, Merksätze für den kath. Religionsunterricht in den ersten drei Schuljahren. Mit Beicht. — Kommunion- und Firmungsunterricht, Graz, Styria, 1934, 78, M. 0.60.
- Hauer W.**, Deutsche Gottschau. Grundzüge eines deutschen Glaubens. Stuttg., Gutbrod, 1934, 288. M. 6.
- Heckmann K.**, Die Reformation in der ehemaligen Herrschaft Homburg a. d. M. u. die Einführung des reformierten Bekenntnisses. Wuppertal-Elberfeld, Martini Grüttefien, 1934, 4<sup>o</sup>, 87. M. 1.80.
- Honselmann Kl.**, Studien zu Papsturkunden für Klöster des Bistums Paderborn, Westfal Z. 1934. II. 193/201.
- Jörga N.**, Histoire de la Vie Byzantine. Empire et Civilisation. D'après les Sources illust. par les monnaies. 3 vol., Bucarest, éd. de l'auteur, 1934, 8<sup>o</sup>, 298, 282, 363.
- Karovec P.M.O.S.B.M.**, Velika reforma czina v. Vasilija Vn. 1882 g. Lwów, Ed. des Basiliens, 1933, 2 v. 8<sup>o</sup>, XII, 228, 204.
- Knox W.L. et Vidler A.R.**, The Development of Modern Catholicism. Milwaukee, Morchouse, 8<sup>o</sup>, 320. 2.25.
- Lazzati G.**, Teofilo d'Alexandria, Milano, Vita e Pensiero, 1934, 94, L. 10.
- Little A.G., and Pelster F., S.J.**, Oxford Theology and Theologians C. A. D. 1282—1302. Oxford, Clarendon Press, 1934, 8<sup>o</sup>, XII, 389.
- Lukman Fr. Ks.**, Martyres Christi. Celje, Družba šw. Mohorja, 1934, 8<sup>o</sup>, VIII, 281.
- Luther Martin Werke**, Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel. Bd 5 (1529—1530). Weimar, Böhlau, 1934, s. 710, XII, M. 43.50.
- Magistri Echaridi Opera latina.** Auspicis Instituti S. Sabinae. I. Super oratione Dominica, ecl. R. Kli-bansky. Lipsiae, F. Meiner, 1934, 17, 2.50 Mk.
- Martin Joseph**, Quinti Septimii Florentis Tertulliani Apologeticum recensuit, adnotavit, praefatus est. Bonn. Hanstein, 1933, 8<sup>o</sup>, 176, 6 RM.
- Marchand**, La faillite initiale du protestantisme. Aperçu historique et doctrinale. P., Téqui, 1934, XII, 258, fr. 10.
- Mecklenburg G.**, Russia Challenges Religion, New. York, Abingdon Press, 1934, 16<sup>o</sup>, 128, 1 d.
- Meersseman G. O. P.**, Geschichte des Albertismus. Heft 1: Die Parisien Anfänge des Kölner Albertismus. Institutum Historicum F.F. Praedicatorum Romae ad S. Sabinae. Dissertationes Historicae, fasc. III, Paris, R. Halona, 1933, 8<sup>o</sup>, 206.
- Obertyński Sd.**, Die Florentiner Union der polnischen Armenier u. ihr Bischofskatalog. Roma, Pont. Inst. orient. studiorum, 1934, 4<sup>o</sup>, 68, L. 11.
- Pastor Louis Dr.**, Histoire des papes depuis la fin du moyen-âge. T. XVI, trad. de l'allemand par A. Poizat et 4. Bertheval, Paris, Plon, 1934, 8<sup>o</sup>, 422.
- Poutet Ch., O. S. B.**, Histoire du Christianisme. Antiquité, fasc. V—VI. Moyen-Age, fasc. I. Paris, Beauchesne, 1933, 1934, 8<sup>o</sup>, 641—797; 801—954; VIII, 159.
- Reymann H.**, Glaube u. Wirtschaft bei Luther, Güt. Bertelsmann, 1934, 116, M. 3.20.
- Runciman S.**, La Civilisation Byzantine, tr. de E.J. Lévy, Paris, Payot, 1934, 8<sup>o</sup>, 351.
- Stasiewski Bern.**, Untersuchungen über drei Quellen zur ältesten Geschichte und Kirchengeschichte Polens. Breslauer Studien zur historischen Theologie. Bd XXIV. Breslau, Müller et Seifrt, 1933, 8<sup>o</sup>, XX, 178, M. 9.50.
- Seeberg Erich**, Meister Eckhart, Tübingen, Mohr, 1934, 8<sup>o</sup>, 64, 7.50 Mk.
- Schmitz Wilhelm**, Traum und Vision in der erzählenden Dichtung des deutschen Mittelalters. Forschungen zur deutschen Sprache u. Dichtung, hrsg. von J. Schnietering, H. 5. Münster in W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1934, 8<sup>o</sup>, 99, M. 3.40.
- Schröcker S.**, Die Kirchensflugschaft. Die Verwaltung des Niederkirchenvermögens durch Laien seit dem ausgehenden Mittelalter. Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland.

zania 16; *Ks. N. Cieszyński*, Głos krytyczny w sprawie przykładów 30; *Ks. Spirago*, O użyteczności przykładów 36; *Ks. J. Mucha*, Odkupienie człowieka przez mękę i śmierć Chrystusa 38; *Ks. B. Rydzy*, Katolickie zasady podstawą ustroju społecznego 48; I. Prawo duszy 50; II. Prawo do życia, czci i rodziny 53; III. Prawo do chleba 58.

**Prąd**, 1938, II. I. *Czuma*, Państwo sowieckie 63; *A. Mikiewicz*, Dynamizm filozoficzny myśli Newmana a tomizm 89.

**Przegląd powszechny**, 1938, II. *S. Szczutowski*, Burżuazja, proleteriat i ustrój 137; *A. Kisiel*, Na drodze do realizmu 154; *W. Granat*, Narodowość Chrystusa i ghetto ławkowe 169; *H. J. Korybut - Woroniecki*, Bezbożnictwo sowieckie 186; *K. Symonowicz*, Wojna japońsko-chińska 199; *O. Forst Battaglia*, Przełom w Rumunii 222.

**Przegląd różańcowy**, 1938, I — II.

**Ruch prawniczy, ekon. i socjol.**, I, 1938. *M. Chlamtacz*, Uwagi krytyczne o znalezieniu według polskiego projektu prawa rzeczowego 1; *A. Deryng*, Siły zbrojne jako organ władzy państwowej w nowej konstytucji 6; *J. Górski*, O projekcie prawa rzeczowego 22; *K. Matuszewski*, Zagadnienia tekstów jednolitych 29; *W. Świda*, Przestępca z nawyknięcia w polskim kod. karnym; *T. Grodyński*, Metoda prawa budżetowego 43; *S. Rosiński*, Nowe prądy w polityce gospodarczej 56; *J. Zdzitowiecki*, Produktywizm jako motyw w polityce gospodarczej faszystów 69; *F. Znaniecki*, Socjologiczne podstawy ekologii ludzkiej 89.

**Szkoła Chrystusowa**, II, 1938. *O. Congar*, Ciało mistyczne Chrystusa 89; *H. Zawodziński*, Modlitwa za kapłanów 107.

**Spolem**, 1938. 25. I. *Dr. H. Kołodziejewski*, Zagadnienie bezrobocia 1; *A. Kania*, Instytut Spraw Społecznych 8; *W. Marianański*, Kongres pracowniczy 10.

**Spółdzielczy Przegląd Naukowy**, X—XI, 1938. *K. Fourier*, W setną rocznicę zgonu 3; *W. J. Grabski*, Tragizm Fouriera 5; *Dr B. Dederko*, Reformy rolne a spółdzielczość w Europie Środkowej 17; *B. Przeglubiński*, Międzynarodowy Kongres spółdzielczy w Paryżu 28.

**Wiestnik Prawosławny**, zeszyt 2, 1937. *Arseniew* o Chominkowie 171; *Kartaszow*, Cerkiew i Królestwo, 69; *Taube*, Agrała, 191; *Rudecki*, Nowa faza zbliżenia Anglikańskiego Kościoła z Prawosławnym, 121.

**Wiara i Życie**, 1938. II. *J. Urban*, Tacyt i Józef Flawiusz o Chrystusie. *A. Żukowski*, Fetysz dynamizmu; *E. Gorzkowski*, Kobieta w nowym prawie ZSSR; *St. Nowak*, Ikwizycja kościelna w świetle prawdy.

H. 67. Paderborn, Schöningh, 1934, 8<sup>o</sup>, 212. 10.80 Mk.

**Schwartz E.**, Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma. Coll. Abhandl. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Neue folgie, Heft 10. München, Vlg der Bayer. Ak. der Wissenschaften, 1934, 8<sup>o</sup>, 304, 30 Mk.

**Skruten Józefat Dr O. S. B. M.**, Un demi-siècle d'histoire de l'ordre des Basiliens (1882—2032). Tiré à part de la Pologne au VII Congrès Intern. des Scientes historiques. Varsovie, so-cieté polonaise d'histoire, 1933, 8<sup>o</sup>, 14.

**Speckner K.**, Die Wächter der Kirche. Ein Buch vom deutschen Episkopat, Mchn, Kösel, 1934, 269, M. 4.80.

**Styger P.**, Juden u. Christen im alten Rom. Streiflichter aus der ersten Verfolgungszeit, Berlin, Verlag J. Kunstwissenschaft, 1934, 63, M. 1.50.

**Tyciak J.**, Östliches Christentum. Warendorf, Schnell, 1934, 63, M. 1.20.

**Ueding L.**, Geschichte der Klostergründungen der frühen Merowin-genzeit, Berlin, Ebering, VII, 288, M. 10.80.

**Urban R.**, Eine dritte Konfession? 9—12 Taus., Güt., Bertelsmann, 1934, 32, M. 6.60.

**Walter J. von.** Die Geschichte des Christentums. I Band, 2 Halbband. Das Mittelalter. Gütersloh, Bertels-mann, 1934, 8<sup>o</sup>, VI, 470, 12 Mk.

**Wilmart A., O.S.B.**, Analecta Re-ginensia. Extraits des manuscrits la-tins de la reine Christine conservés au Vatican. Studi e Testi, 59. Città del Vaticano, 1933, 8<sup>o</sup>, 377.

**Wilmart A.O.S.B.**, Auteurs spiri-tuels et textes dévots du moyen âge latin. Etudes d'histoire littéraire. Etu-des et documents pour servir à l'hi-stoire du sentiment religieux. Paris, Bloud et Gay, 1932, 8<sup>o</sup>, 626.

## 2. Z życia świętych.

**Blaschka A.**, Die St. Wenzelle-gende Kaiser Karls IV. Einl., Texte, Kommentar, Reichenberg Sudeten-deutscher Verl., 1934, 181, M. 450.

**Boase T.S.R.**, Boniface the eighth. 1294—1303. Londres, Constable, 1933, 8<sup>o</sup>, XVI, 397, 1 caste, 15 zh.

**Bulgarini Domenico.** Pater. Don Bosco, il Santo dei birichini, Roma, Paravia e C. 1934, 8<sup>o</sup>, VIII, 288, Lit. 7.50.

**Buol Marla v., Joh. Nep. v.** Tschiderer u. seine Zeit. Innsb., Ve-reins—Buchh., 1934, 294, 2 Taf. M. 6.

**Fourmy M. H., Leroy M.**, La vie de s. Philaréte, Byzantion, 1934, 1,85/170.

**Gade J. A.**, The Life of Cardinal Mercier. New-York, Ch. Scribner's Sons, 1934, 8<sup>o</sup>, 312.

**Gerster Th., V.**, Die Tugend der Reinheit. Bregenz, Teutsch, 1934, 126, M. 1.80.

**Gli Anni Santi**, Scritti di Carlo Bandini, Ceccarius, Pietro Fedele, Egilberto Martire, Piero Misciattelli, Antonio Munoz, Pio Paschini, Pietro Tacchi Venturi S. J., Torino, Società editrice internazionale, 1934, 8<sup>o</sup>, 184, Lit. 20.

**Guillermin P. G.**, Caritas! San Giuseppe Benedetto Cottolengo e la Piccola Casa della divina Provvidenza. Versione dal francese del P. Giovanni Re, S. J. Torino, L. I. C. F., 1934, 8<sup>o</sup>, XII, 142, L. 5.50.

**Hello**, Heiligengestalten. Aus dem franz. übertr. von R. Kühn, Lpz., Hegner, 1934, 329, M. 5.80.

**Il libro dell'Oblato Benedetti-no.** Roma, Abbazia di S. Paolo fuori le mura, 1934, 16<sup>o</sup>, 296, Lit. 12.

**Hümmeler H.**, Helden u. Heilige. Bd. 2. Julibis Dez. Bonn, Verlag d. Buchgemeinde. 1934, 297, M. 5.40.

**Kapp**, Heilige und Heiligen legen-den in England. Studien zum 16 und 17 Jahrhundert, Halle-Saale, 1934.

**La Bienheureuse Imelda** contée aux enfants. Paris, Lethielleux, 1934, 8<sup>o</sup>, 32. Fr. 5. Lit. 4.25.

**Locatelli L.**, Prime bufere, Epi-sodi di vita intima. Torino, L.I.C.E., 1934, 8<sup>o</sup>, 194, Lit. 5.

**Lacoste E.**, Le P. François Picard, Paris, Bonne Presse, 1932, 12<sup>o</sup>, 560, fr. 16.25.

**Marucchi Orazio**, Pietro e Paolo a Roma. IV ed. a cura di C. Cecchelli. Torino, Marietti, 1934, 8<sup>o</sup>, XXIV, 208, Lit. 15.

**Pleper Joseph**, Vom Sinn der Tapferkeit, Leipzig, Hegner, 8<sup>o</sup>, 87, 1934. M. 2.50.

**Riondel H., S. I.**, La mère Jaccu-let, fondatrice de la Congrégation de la Sainte—Famille de Besançon et de celle d'Amiens (1772—1856). Paris, Lethielleux, 8<sup>o</sup>, 160, fr. 10.

## KSIĄŻKI NADEŚLANE.

### Nakł. Różnych.

*Pierwszy Polski Synod Plenarny*, Poznań, nakł. Kanc. Prym. Polski, 1937, 31.

Ks. F. Sroka, *Już cię Jezus wzywa*, Kraków, nakł. Księg. Krak., 1938, 117.

M. M. D'Armagnac, *Huysmans*, Paris, Bonne Presse, 1938, 198.

Ks. W. Staniszewski, *Duszpasterstwo w szkole powszechnej*, Zamość, 1937, 87.

*Wśród problemów szkoły i wychowania*, Poznań, Nakł. Arch. Inst. Akcji Kat., 1937, 128.

Ks. A. Bogdanowicz, *Częsta Komunia św. a częstość spowiedzi uiernych w praktyce duszpasterskiej*, Lwów, odb. z org. Arch. Lwowskiej, 1938, 32.

Ks. W. Padacz, *Przywilej dłużniczy duchownych*, W-wa, skł. gł. Księg. Przegl. Katol., 1937, 47.

Ks. W. Adamski, *Kultura i jej dziedzina*, Poznań, nakł. Sp. Akc. „Ostoja”, 1938, 83.

*Sous le joug de Hitlerisme*, Paris, Bonne Presse, 1938, 127.

Ks. Dr L. Świdorski, *Atlas misji katolickich*, Płock, nakł. Zw. mis. duchow. w Polsce, 1937, 21.

*Spełniamy śluby Jasnogórskie*, W-wa, skł. gł. Prabucki, 1937, 165.

*Myśl katolicka wobec logiki współczesnej*, Poznań, skł. gł. Księg. św. Wojciecha, 1937, 196.

O. Bernard Karm. Bosy, *Szkoła mistyczna karmelitańska*, Lwów, wyd. OO. Domin., 1937, 46.

### Nakł. Wyd. Apost. Modlitwy, Kraków.

St. Podoleński, *Rodzina w Sowietach*, 1938, 95.

Ks. J. Kaczmarczyk, *Wykład Modlitwy Pańskiej*, 1938, 104.

Ks. F. Kwiatkowski T. J., *Kazania Pasyjne*, 1938, 174.

Ks. P. Turbak, *Chwała i dziękczynienie*, 1938, 24.

### Nakł. „Głosu Karmelu”, Kraków.

O. Bernard Karm. Bosy, *Zakon N.M.P. z Góry Karmelu*, 1937, 143.

„ „ „ *Niepokalana*, 1937, 89.

### Nakł. Księgarni i Druk. Katol., Katowice.

Bp St. Adamski, *Z zagadnień i trudności duszpasterskich diecezji śląskiej*, 1938, 58.

W. Gieburowski, *Funebrale*, 1937, 173.

S. Barbara Żulińska, *Budowniczy Boży — Dr Józef Żuliński*, 1938, 104.



**Nulla Alvaro M., O. P.**, La Comunione dei Santi nel pensiero di Elisabetta Leseur. Torino, Libreria S. Cuore, 1934, 8°, 40, Lit. 2.

**Salotti Mons. Carlo**, Il santo Giovanni Bosco, 2-a ed. Torino, S.E.I., 1934, 8°, XII, 690, Lit. 20.

**Schmöger Fr.**, Heiliges Helden-tum. Lebensbilder kath. Männer. u. Frauen. Beispielsammlung für den Religionsunterricht. Innsbr., Tyrolia, 1934, 329, M. 4.20.

**Stauch Ks.**, Apostoł tułaczy, B. Jański. Katowice, 1934.

**Winterswyl L. A.**, Sankt Bonifacius, seine christliche u. deutsche Mission, Pad., Bonif.-Druck., 1934, 32. M. 0.70.

**Volz P.**, Mose und sein Werk. 2-e ed. Tübingen, Mohr, 1932, 8°, VIII, 144, 5.40 Mk.

### 3. Teologia dogmatyczna.

**Bartmann B.**, Il Purgatorio. Pagine di cristiano conforto. Prima versione italiana sulla secondo edizione tedesca a cura del sac. Giorgio Palin. Milano, Vita e Pensiero, 1934, 8°, XVI, 208, L. 6.

**Cuttaz V.**, Les effets du baptême. P., Juvisy, Editions du Cerf, 1934, 289.

**Culhane D.**, De corpore mystico doctrina Seraphici. Diss. Mundelein, Illinois, Sem. S. Mariae ad Lacum, 1934, 109.

**De Lama P.M.O.S.A.**, Augustini doctrina de Gratia et Praedestinatione. Torino, Marietti, 1934, 8°, VIII, 156, Lit. 8.

**Duplessy E.**, La grâce par les sacrements dans l'Eglise catholique. P., Bonne Presse, 1934, 16°, 510. fr. 10.

**Feuerer G.**, Ordnung zum Ewigen. Der Mensch in der religiösen Wirklichkeit des Lebens. Rgsb., Pustet, 1934, 228, M. 3.80.

**Galtier P. S.J.**, De SS. Trinitate in se et in nobis. Paris, Beauchesne, 1933, 8°, VIII, 348.

**Garrigou-Lagrange R.**, Les sens du mystère et le clairobscur intellectuel. Nature et surnaturel. P., Desclée De Brouwer, 1934, 344, fr. 30.

**Gearon P. J. Patrick**, Cattolismo: Religione del buon senso. Versione autorizzata dall'inglese di una Clarissa del Monastero di Fiesole. Torino, Marietti, 1935, 8°, 372. Lit. 10.

**Gerster A. Zeil O. M. Cap.**, Sacramentum extremae unctionis, Taurini, Marietti, 1936, VIII—80, L. 4.

**Gerster A. Zeil O. M. Cap.**, Infernus, Taurini, Marietti, 1936, VIII—176, L. 7.

**Grüner U.**, Schleiermacher u. die Dorpater Theologie, Güt., Bertelsmann, 1934, 26, M. 1.

**Helmsoeth H.**, Gott, Seele, Geist. Hermann Schwarz zum 70. Geburtstag. Hrsg., Berl., Junker u. Dünnhaupt, 1934, 90. M. 4.

**Imle F. Dr.**, Gott und Geist. Das Zusammenwirken des geschaffenen und des ungeschaffenen Geistes im höheren Erkenntnisakt nach Bonaventura. Unter Mitwirkung von P. Dr. J. Kaup. O. F. M., Werlb i. W., Franziskusdruckerei, 1934. 8° IV. 260 M. 5.

**Jungmann J. A., S.J.**, Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung-Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens. Hrsg. von Dr. F. Pangerl S.J. 3/4 Heft. Innsbruck, Rauch, 1932, 8°, VII, 338, RM. 10.

**Keilbach G. Dr.**, Divinitatis Filii ejusque Patri subordinatio in Novatiani Libro de Trinitate. Zagrebiae. Typis Archiepiscopalis Typographiae, 1933, 8°, 32.

**Kröpfl J.**, Katechesen für die Oberstufe: Bd 1. Glaube u. Hoffnung. Lfg. 1. Katecheze 1—25. Innsbr., Tyrolia, 1934, 191. M. 3.20.

**Kühnel J.**, Vom Geheimnis Gottes in uns. Salzburg, Pustet, 1934, 206, M. 3.50.

**Lampen W.**, Eucharistia. III. Florelegium internationale in honorem SS. Sacramenti. Alkmaar, Van Putten, 1934, 12°, 126.

**Lavelle L.**, La Présence totale, Paris, Aubier, 1934, 8°, 253, 15 fr.

**Lesage Robert**, Le Baptême des enfants. Marseille, Publirac, en vente à Paris, Desclée de Brouwer, 1934, 16°, 91, 2.50.

**Mager A.**, Mystik als Lehre u. Leben. Innsbr., Tyrolia, 1934, 491. M. 8.50.

**Mazzoni G.**, L'Uomo-Dio. Milano, Vita e Pensiero, 1934, 8°, XII, 432, Lit. 15.

**Neno A.**, Della vera religione. Trad. e prefazione. Firenze, Libr. ed. Fiorentina, 1933, 12°, LXXII, 190, L. 8.

- G. Łańcucka, *Maurycy Retour, młody przemysłowiec apostoł*, 1938, 64.  
M. Szafranówna, *Marta de Noaillet, apostołka Chrystusa Króla.*, 1938, 60.

Nakł. Instytutu Śląskiego, Katowice.

- J. Głąbek, *Literatura Serbsko - Łużycka*, 1938, 267.  
J. Koraszewski, *Wykaz literatury bieżącej o Śląsku*, 1937, 40.  
E. Kuroński, *Położenie prawne ludności polskiej w III Rzeszy*, 1938, 61.  
J. Feldman, *Bismarck a Polska*, 1938, 451.

## Rzeczpospolita Polska

według nowego podziału administr. - terytor.

Podziałka 1:1.500 000.

Mapa uwzględnia podział granic województw zachodnich.

Wydana przez INSTYTUT STUDIÓW dla wydawnictw wykresowych politycznych i gospodarczych.

**WARSZAWA. UL. MARSZAŁKOWSKA 69 m. 10.**

NAKŁADEM Z. M. D. w POLSCE

wyszedł z druku i jest do nabycia

## „Atlas Misji Katolickich”

Na podstawie najświeższych źródeł opracował

KS. DR LEONARD ŚWIDERSKI, Dyrektor Krajowy Z.M.D.

Atlas zawiera 21 przejrzystych kolorowych map, blisko 40 stron tekstu, ujmującego w sposób treściwy najważniejsze zagadnienia misyjne, przedmowę J. E. Ks. Arcybiskupa D-ra A. J. Nowowiejskiego, Prezesa Krajowego Z. M. D., skorowidz nazw geograficzno - misyjnych, portrety Papieża Misji oraz Prezesa Związku w Polsce, na koniec spis rzeczy.

Atlas wykonano w zakładach graficznych „Książnica-Atlas” we Lwowie, na pięknym papierze bezdrzewnym. Ma on format Atlasu Powszechnego Prof. Romera, jest oprawiony w płótno.

Cena Atlasu wraz z przesyłką zł 12. Dla Alumnów Seminariorów Duchownych zniżka 50%, ściśle indywidualna.

**Do nabycia**

**w f. „B-cia Detrychowic” w Płocku.**

# TOWARZYSTWO WIEDZY CHRZEŚCIJANSKIEJ

istniejące przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim rozpowszechnia od roku 1936 drogą prenumeraty poważne i cenne książki p.n. Biblioteka Książki Chrześcijańskiej. Co miesiąc, z wyjątkiem dwóch miesięcy wakacyjnych, wychodzi w prenumeracie tom objętości od 160 do 200 stron druku, czyli rocznie 10 tomów. Prenumerata roczna wynosi zł. 20 i może być płatna półrocznie z góry po 10 zł. Zaznaczamy, że książki w prenumeracie są o połowę tańsze niż na rynku księgarskim. W roku 1938 Bibliot. Książki Chrześc. ogłosi między innymi (zastrzega się możliwość zmiany) następujące dzieła: **Bolszewizm**. Dwa tomy. Są to wykłady wygłoszone na Uniwersyteckich wykładach dla Duchowieństwa w r. 1937 przez Ks. prof. J. Pastuszkę, Ks. rektora P. Stopniaka, inż. A. Kozłowskiego, prof. H. Dembińskiego, prof. I. Czumę, Ks. rektora A. Szymańskiego, prof. W. Krzyżanowskiego, prof. C. Strzeszewskiego, J. Dobraczyńskiego, prof. K. Juszcakowskiego, Ks. prof. Z. Golińskiego i Ks. dyr. Surdackiego. Będzie to jedyne tego rodzaju dzieło w literaturze polskiej. Prof. F. Koneczny, **Rozwój moralności**. Dwa tomy. Ks. Prof. J. Pastuszka, **Psychologia indywidualna**. Ks. Prof. A. Szymański, **Zagadnienie Społeczne**. Wydanie trzecie. Dwa tomy. Prenumeratę należy wpłacać do Tow. Wiedzy Chrześcijańskiej, Lublin-Uniwersytet, P.K.O. Nr 64.820 albo pocztą: **U w a g a !** przy wpłatach prosimy zaznaczać „pren. B. Ks. Ch.”

Z poważaniem

„Biblioteka Książki Chrześcijańskiej”

## **Wapno budowlane. Cement**

Wodzian wapnia. Wapno rolne. Gips. Szamoty. „Ramsay”. Płyty piekarskie. Mielwo ogniotrwałe. Kręgi generatorowe. Posadzki. Izolacje przeciwwilgociowe: „Mellitol”. „Gumater”, „Gumakif”. Płyty Mastewal-Berbeka. Papa. Smoła. Karbolineum. Glazura różnokolorowa - ogniotrwała, zimno - kwasoodporna jako okładzina wewnątrz - zewnątrz. Wysyłka wagonowa. **Polecają Inżynierowie Jan i Stanisław Pędzich**

(dawniej Antoni Krysyński egz. od 1888 r.)

**WARSZAWA, AL. JEROZOLIMSKIE 118, Tel. 605-97.**

15  
135822 6.11.62

Jedynie w Polsce pismo apologet

# WIARA i ŻYCIE

Broni religii i kultury chrześcijańskiej i przeciwstawia się wszelkiemu skiego bezbożnictwa i wojującej niewiary. W obecnym roku szczególną uwagę poświęca obronie objawienia i bóstwa Chrystusa Pana. Jak bardzo pismo to jest aktualne i poczytne, świadcza najlepiej fakty. Wywołuje ono liczne oddźwięki w prasie. Podwójny nakład ze stycznia ub. r. w krótkim czasie został całkowicie wyczerpany. Wyczerpane zostały lub są na wyczerpaniu także numery następne. Co więcej, w okresie jednego roku pismo powiększyło blisko trzykrotnie wysokość nakładu i ilość abonentów.

Miesięcznik WIARA i ŻYCIE powinien się znaleźć w ręku każdego kapłana, powinien dotrzeć do rąk każdego inteligentnego Polaka!

Prenumerata roczna wynosi 5 zł.

Numer pojedynczy kosztuje 50 gr.

WYDAWNICTWO KSIĘŻY JEZUITÓW, WARSZAWA XII,  
UL. RAKOWIECKA 61.

BIBLIOTEKA KÓRNICKA		
Cz	3840	41,3
		1938

---

Warunki opłaty: Rocznie opłata wynosi w kraju zł. 20, półrocznie — 10 zł. Dla alumnów Seminariów Duchownych odrębne ulgi.

Należność można wpłacać przez P.K.O. 63.544.

---