

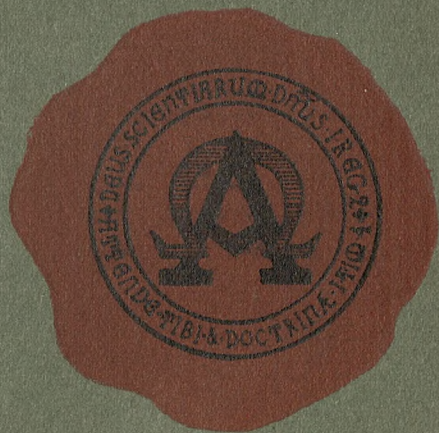
ATENEUM KAPŁAŃSKIE

MIESIĘCZNIK

wychodzący pod kierunkiem Profesorów
Wrocławskiego 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.



KWIECIEŃ
Zesz. 4 * 234

1938 r.

Tom 41
Rok 24

Treść zeszytu.

Rozprawy.

Ks. L. Fraś C. SS. R., Ks. Augustyn Kordecki (c. d.)	313
Ks. Sz. Szydelski, Hellenizm a Chrześcijaństwo (dokończenie)	337
Ks. Wł. Miemieć, Bernanos „Pamiętnik wiejskiego proboszcza” (d. c.)	352

Sprawy pasterskie i religijno-społeczne.

M. B. Wernerówna O.S.U., Postulat społecznego wychowania młodzieży	370
Ks. L. Groszke O.M.N., Z niwy misyjnej.	381

Przegląd naukowy.

Ks. J. Iwanicki, Kazimierz Twardowski, filozof	389
--	-----

Omówienie książek i czasopism.

P. Athanasius Bierbaum O. F. M., Ewangelie i Dzieje Apostolskie, Dymitr Me- reżkowski, Adam Żółtowski, J. Stuller i S. J., Ks. C. M. Franciszek Smidoda, Z. Chmielewski, St. Thugutt, Prof. B. Lavergne	402
---	-----

Dodatek.

Przegląd czasopism	XXI
Książki nadesłane	XXIV

SOMMAIRE: *L. Fraś*, Abbé Augustin Kordecki (313). *Sz. Szydelski*, L'hellénisme et la chrétienté. Suite. (337). *Wł. Miemieć*, L'étude sur la sainteté dans le roman de Bernanos „Le mémoire du curé de campagne”. A.S. (352). *B. Wernerówna*, Postulat sociale de l'éducation de la jeunesse (370). *L. Groszke*, Les affaires des missions (381). *J. Iwanicki*, Casimir Twardowski, philosophe (389). Révisions.

Ks. Augustyn Kordecki

Cz 3840 / 41,4
1938



Ks. Augustyn Kordecki należy do najbardziej znanych mężów dawnej Polski. Rozprawy naukowe, powieści, ilustracje, rzeźby, artykuły i scenariusze filmowe przypominają Kordeckiego społeczeństwu, stawiają go za wzór patriotyzmu. Zdawało by się więc, że nowa biografia Kordeckiego jest najzupełniej zbędna. Rzecz ma się przeciwnie. Kordecki jest znany, ale tylko z jednego momentu — wprawdzie najważniejszego — z obrony Jasnej Góry, ale życie jego przed tym wypadkiem i po nim zostało w zapomnieniu. Żaden historyk nie pokusił się jeszcze o napisanie biografii Kordeckiego. Wypełnienie tej luki w naszej historiografii, to cel niniejszego szkicu.

Podstawowym źródłem życiorysu Kordeckiego są roczniki paulinów: *Acta Provinciae Ordinis Fratrum S. Pauli, Primi Eremitae, Tom I i nast.* (układ chronologiczny). Następnie, niejedną ciekawą wiadomość podaje tak zwana: *Metrica, Catalogus Fratrum tam vivorum quam mortuorum*. W tym to katalogu znajduje się nekrolog Kordeckiego: *Vita religiosa et finis felix A. R. P. Provincialis Augustini Kordecki*. Napisał go prawdopodobnie o. Aleksy Rypiński, tymczasowy sekretarz Kordeckiego. Nekrolog ten został prawie w całości wydany przez ks. Leona Jungowskiego w r. 1903. Zachowały się także autentyczne listy Kordeckiego; zaznaczone zostaną w tekście. Te i inne pomniejsze źródła pozwalają ułożyć biografię Kordeckiego z tym jednak zastrzeżeniem, że odnoszą się one do jego życia zewnętrznego, w szczególności do jego pracy w zakonie. Brak pamiętników uniemożliwia głębsze wnikięcie w duszę polskiego bohatera. I z tego jednak punktu widzenia można poznać Kordeckiego z jego *Nowej Gigantomachii*. Ponieważ odparcie Szwedów od „Marianńskiej Fortecy” zostało opracowane w osobnym dziele (Ks. L. Fraś, *Obrona Jasnej Góry w r. 1655*), szkic niniejszy ograniczy się tylko do opisu życia Kordeckiego, które

173 6 2017

możnaby nazwać prywatnym w przeciwieństwie do tych lat kilku, które mają dziejowe znaczenie.

*

Wśród pielgrzymów, śpieszących z wiosną roku 1633 ¹⁾ na Jasną Górę Częstochowską, siedł niski, mocno zbudowany, poważny, trzydziestoletni mężczyzna — Klemens Kordecki. Inni pobożni wędrowcy przybywali przed Cudowny Obraz Matki Bożej, by sobie uprosić pomoc, ulgę w cierpieniach i wieczne zbawienie, on zbliżał się, by siebie samego oddać Bogarodzicy na wyłączną służbę. Nie wiemy, jakimi uczuciami przepełnione było serce Klemensa, gdy wstępował w mury świątyni, gdy pociągnął za rękojęść dzwonka u klasztornej furty, gdy prosił o przyjęcie do zakonu paulinów. Nie przeczuwał w każdym razie, że na sypanych właśnie wałach fortecznych przyjdzie mu kiedyś staczać zacięty bój w obronie sanktuarium Bożej Rodzicielki, że z wysokich bastionów błogosławić będzie walczących żołnierzy, że głos jego, poparty bohaterskim czynem, rozbrzmi daleko i szeroko, by zbudzić uspiionych do zwycięskiej walki o wolność, całość i honor Rzeczypospolitej.

Kordecki pochodził z Iwanowic, z województwa kaliskiego. Księga metryczna parafii Iwanowickiej, mieszcząca w sobie urodzonych w liczbie 607, zaczynająca się od r. 1602 do r. 1606, pod datą r. 1603 i numerem 29 podaje ²⁾: „W r. powyższym (1603) dnia zaś 16 listopada ochrzciłem syna sławetnego Marcina Kordeckiego i żony jego Doroty, któremu dałem imię Klemens. Rodzicami chrzestnymi byli: Maciej, syn wójta i (nazwisko opuszczone). Urban Ossyakowski, wikary iwanowicki”. Przytoczona metryka to jedyna historyczna zapiska, odnosząca się do życia Kordeckiego aż do wstąpienia do zakonu paulinów. Mnisi XVII wieku nie mieli zwyczaju pisania pamiętników, co więcej lata przepędzone w świecie uważali za okres, o którym się mówić a nawet myśleć nie powinno. Jak liturgia dzień śmierci świętego nazywa dniem urodzin, tak klasztorna kronika chwilę przyjęcia sukni zakonnej uważa za początek nowego życia, wobec którego

¹⁾ Katalog profesji jako datę złożenia ślubów zakonnych przez Kordeckiego podaje dzień 25 marca r. 1634 i ówczesny jego wiek — lat 30. Nekrolog Rypińskiego tę datę podaje jako termin obłóczyn.

²⁾ Metrykę znalazł Adam Chodyński. („Kaliszanin” Nr 1, 2, 3, r. 1882, „Malańki przyczynek do wiadomości o ks. Augustynie Kordeckim”). M. Rawicz-Witanowski, Ks. Aug. Kordecki. Zarys biograficzno-historyczny. Piotrków, 1904. Metryka nie podaje daty urodzenia. Baliński, (Pielgrzymka do Jasnej Góry) datę chrztu uważa także za datę urodzin.

dawne lata, wypadki, imię i zasługi nie mają większego znaczenia. Tym to zapatrywaniom należy przypisać zupełny brak wiadomości o pierwszej połowie życia Kordeckiego. Oczywiście, nie omieszkało by podać jego przeszłości, gdyby należał do jakiego znakomitego szlacheckiego rodu, gdyby brał udział w ważnych wypadkach państwowych.

Kordecki nie należał do szlacheckiej rodziny Kordeckich, herbu Ślepowron, czego dowodem jest właśnie przytoczona metryka, nazywająca jego ojca tylko sławetnym. W przeciwnym bowiem razie iwanowicki wikariusz z pewnością nie omieszkałby przed nazwiskiem umieścić wyrazu: „illustris” lub „generosus”. Zresztą, w licznych i dosyć zróżniczkowanych źródłach biografii Kordeckiego znalazłaby się bodaj jedna wzmianka o jego szlacheckim urodzeniu, a także malarze jego wizerunki ozdobiliby szlacheckim herbem ¹⁾.

Pochodził przeto ze zwykłej mieszczańskiej rodziny z Iwanowic, które także Iwonowicami nazywano. Sam zawsze podpisywał się: Kordecky ²⁾. W miejscowości rodzinnej otrzymał pierwsze wykształcenie, bo nic nie wskazuje na to, by się rodzina Kordeckich przeniosła w inne strony. Biegał więc mały Klemens do kościoła, który się stał dla niego domem Bożym, szkołą oraz miejscem pierwszych silnych wrażeń. Stary, bo w r. 1436 budowany kościółek, jeszcze dzisiaj odznacza się wytwornym wykończeniem architektonicznym, umiarem w ornamentacjach, symetrycznym rozłożeniem nisz i łuków. Zdolny chłopiec nieraz zapewne zatrzymywał się nie tyle przed ołtarzami, ale także przed starożytnymi, kamiennymi grobowcami. Jeden z nich, przy wielkim ołtarzu, to grobowiec Pawła i Katarzyny Potworowskich, zmarłych w latach 1595 i 1596. Drugi marmurowy, Jana Baranowskiego, wyobraża śpiącego rycerza. Trzeci przedstawia rycerza z długą brodą i niewiastę z dziwnym kołpakiem i welonem na głowie. Nad nimi znajduje się tarcza z herbem Korab i napis łaciński ³⁾.

Przy kościele stała zapewne szkoła parafialna. Z początkiem XVII wieku posiadały ją wszystkie miasteczka polskie. Zakres wiedzy, który wynosiła młodzież z takiej szkoły, był niezmiernie mały,

¹⁾ Uruski pod nazwą Kordecki, h. Ślepowron, zaznacza, że nie wie czy ks. Aug. Kordecki należał do tej rodziny.

²⁾ W łacińskiej metryce i w annałach paulińskich: *Fragmen panis*, s. 357: „Kordeczki”.

³⁾ Słownik geograficzny.

nierówny i niepraktyczny. Program obejmował czytanie i pisanie po łacinie, odmianę imion i słów, katechizm i ministranturę. Szkoła zależała od proboszcza i poziom jej związany był ściśle z jego dobrą wolą, a bezpośrednio z wykształceniem nauczyciela. Łacina jednak przydawała się zdolniejszym chłopcom, gdyż ci, po uzupełnieniu nauki, mogli dojść do święceń kapłańskich; dla innych stawała się niepotrzebnym balastem. Pilniejsi wynosili ze szkoły znajomość liter, więc mogli potem czytać książki do nabożeństwa, pisać listy lub podania do dworu o zmniejszenie ciężarów¹⁾.

Nie wiemy, gdzie dalej kształcił się Kordecki. Chyba najbliższe prawdzie będzie przypuszczenie, że tak jak wielu innych paulinów z powiatu kaliskiego, średnie i wyższe nauki pobierał w jezuickim kolegium w Kaliszu, założonym w r. 1581 przez arcybiskupa gnieźnieńskiego, Stanisława Karnkowskiego²⁾. Nauki te pozwoliły stanąć Kordeckiemu w szeregu kandydatów do stanu kapłańskiego.

Ponieważ u Paulinów studia nie były należycie zorganizowane, zwyczajnie nie przyjmowano takich, którzy nie mieli jeszcze święceń kapłańskich. Innym kandydatom proponowano stanowisko zwykłego brata zakonnego, lub zachęcano ich do ukończenia studiów poza klasztorem. Od kandydata na konwersa nie wymagano żadnego wykształcenia: wystarczyło, że umiał na pamięć „Ojcie nasz” i „Zdrowaś Mario”. W nowicjacie douczał się jeszcze spowiedzi powszechnej, „Składu Apostolskiego”, psalmu „Miserere” i modlitw przy stole.

Zakonna reguła dokładnie przepisywała przełożonym, jak mają postępować przy przyjmowaniu nowych członków. Zapewne więc i Kordeckiemu postawiono pytanie, czy już nie był w innym zakonie, czy jest zdrowy, a w szczególności, czy nie cierpi na jakie choroby, które mu uniemożliwią życie w klasztorze. Za takie uważano wtedy płaswicę, wodną puchlinę i gruźlicę. Więcej jeszcze przy tym egzaminie chodziło o zbadanie właściwości duchowych kandydata. Zapytywano się go naprzód wprost, czy nie ucieka przed sprawiedliwością, która by go ścigała za morderstwo, kradzież lub inne nadużycia. Wszak naówczas klasztory stawały się często azylem dla rozmaitych zbiegów, pokutujących, awanturników i zropanych wykołajeńców. Z drugiej strony przełożony miał obowiązek w należytych świetle przedstawić obraz

¹⁾ *St. Kot*, Historia wychowania, s. 221.

²⁾ Przypuszczenia tego nie da się stwierdzić, bo katalogi kaliskiego kolegium z tego okresu nie zachowały się do naszych czasów. *Ks. St. Bednarski*, Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce, Kraków, 1933, s. 117.

prawdziwego życia zakonnego, więc konieczność posłuszeństwa, ograniczenie swobody, ubóstwo w mieszkaniu, pożywieniu i ubraniu, posty i inne umartwienia, wyrzeczenie się życia rodzinnego, zapomnienie, ustawiczną pracę i walkę o uszlachetnienie serca aż do śmierci. Gdy kandydat odpowiedział, że przy pomocy Bożej spodziewa się zwyciężyć wszystkie trudności, dawano mu jeszcze krótki czas do namysłu. Wracał potem do celi przełożonego, klękał przed nim, wkładał swe złożone ręce w ręce przełożonego, prowincjała, wikariusza lub przeora i prosił jeszcze raz o przyjęcie do zakonu. Przełożony, wyraziwszy zgodę na wliczenie kandydata w grono zakonników, podkreślał, że nowicjat jest tylko próbą, więc w każdej chwili nowicjusz może mury klasztorne opuścić, a z drugiej strony i zakon może go z jakiegokolwiek przyczyny wydalic¹⁾. Kordecki rozpoczął nowicjat z kilku młodszymi kolegami. Byli to: Jan (Przemysław) Grembiński z Wielunia, Jan (Elizeusz) Kielczyk z Pińczowa, Jan (Julian) Waga z Wielunia. Miał też kilku innych współnowicjuszów, którzy wtedy zbliżali się do zakonnej profesji.

Z dawnej zakonnej reguły wycytujemy przebieg obłóczyn. Uroczystość ta odbywała się zazwyczaj w chórze, w kościele, lub w kaplicy Cudownego Obrazu. Po mszy świętej głos dzwonka zwoływał wszystkich zakonników na oznaczone miejsce. Przewodniczący poświęcał habity, modląc się, by Chrystus, który dla miłości rodzaju ludzkiego przybrał postać człowieka, pobłogosławić raczył strój zakonny, będący znakiem wyrzeczenia się ziemi dla nieba. Następnie, zdejmując z kandydata świecką szatę, życzył mu, ażeby ze starego człowieka przeistoczył się w nowego, stworzonego w sprawiedliwości, świętości i prawdzie. Na głos hymnu: „Veni Creator”, kandydat, ubrany już w suknię zakonną, padał twarzą na ziemię. Odmawiano nad nim litanie do wszystkich świętych, dodając do zwyczajnych prośb wezwanie: „By Bóg nowego członka zakonu nawiedzić i pocieszyć raczył, by mu dał czas na prawdziwą pokutę, by umysł jego niebieskimi pragnieniami napełniał”. Po litanii nowicjusz podnosił się, przełożony skrapiał go wodą święconą, a wszyscy „pocałunkiem pokoju” witając go, przyjmowali do swojej zakonnej rodziny. Wyobrazić sobie możemy, jak potężny wpływ wywarły te ceremonie na wrażliwy umysł Klemensa Kordeckiego, który od tej chwili nazywał się Bratem Augustynem. Ochoczo w każdym razie jął się rzetelnej pracy, by jak najwięcej wchłonąć w duszę zasad zakonu, jego charakteru i umiłowania zwyczajów, długoletnią tradycją uświęconych.

¹⁾ Reguła. A. Jg., Nr 899. Rkp., r. 1593.

Paulini uważają za swego założyciela św. Pawła, pustelnika. Według życiorysu, którego autorem jest św. Hieronim, opuścił on za cesarza Decjusza rodziną Tebaidę i udał się na pustynię, by tam przeczekać okres największego prześladowania. Pustynia już nigdy nie wypuściła ze swych objęć pobożnego młodzieńca. Jej bezmiar, cisza, morze piasku, a zwłaszcza strop niebieski, gwiazdami usiany, kępa krzewów przy małym źródle wyrosła, trzymała go w słodkiej niewoli blisko wiek cały. Późniejsi pustelnicy widzieli w nim swój niedościgniony wzór najdoskonalszego mistrza. Żyli oni w borach, pustyniach, stepach, pustkowiach i górach Egiptu, Syrii i Palestyny na wschodzie; w Galii, Hiszpanii, Grecji, Panonii i Sławonii na zachodzie. Wszystkich łączył ten sam sposób życia, polegający na naśladowaniu świętych poprzedników.

Bartłomiej, biskup Pięciu Kościołów na Węgrzech, przekonawszy się, że w jego diecezji po jaskiniach i zagajach żyje mnóstwo pobożnych samotników, w r. 1215 wybudował im klasztor i kościół, a zgromadzonym w nowej siedzibie dał krótkie zasady postępowania; „Żyćcie razem w klasztorach, pobożnie nawiedzajcie kościoły, gorliwie pracujcie nad udoskonaleniem swej duszy, kanony i dekrety pilnie zachowujcie, ażebyście w ten sposób miłą i przyjęcia godną służbę sprawowali i nie tylko sami w dobrym wytrwali, lecz także do nieba doprowadzili tych, których, skruszą słowa wasze”¹⁾.

Luźne stowarzyszenie w prawdziwy zakon przekształcił bł. Euzebiusz, kanonik ostrzyhomski, który wkrótce po wielkim najeździe tatarskim wybudował pustelnikom klasztor św. Krzyża w Pilisium, niedaleko Szanto. Obydwa połączone klasztory przybrały sobie za opiekuna św. Pawła, pustelnika. Ostateczną organizację przeprowadził kardynał Gentilis de Monte Florido w początkach XIV wieku. Liczba klasztorów wzrastała z roku na rok tak, że w r. 1327 na samych Węgrzech mieli paulini 60 klasztorów, a w każdym mieszkało około 60 mnichów; w niektórych tylko było ich mniej; od trzydziestu do dwunastu. Zakon rozrastał się także w innych krajach, mianowicie w południowych Niemczech, w Swewii, w Portugalii, Sławonii i w Polsce. Równomiernie z rozwojem zewnętrznym postępowało przeobrażenie wewnętrzne — dawny czysto kontemplacyjny zakon stawał się coraz więcej czynnym. Otrzymali więc paulini od papieża pozwolenie na spowiadanie wszystkich wiernych i przyjmowanie kościołów parafialnych. W ten sposób z biegiem czasu skryształizował się cel zakonu, który osta-

¹⁾ Fragmen panis, s. 66.

tnie konstytucje, wyrażające dawnego ducha, ujęły w następujących słowach: „Zakon świętego Pawła, Pierwszego Pustelnika, bierze swój początek, jak to sama nazwa wskazuje, z życia pustelniczego. Z biegiem bowiem czasu życie pustelnicze zmieniono na klasztorne, tworząc stan zakonny, czyli stały sposób życia wspólnego, w którym członkowie paulińskiego zakonu, oprócz przykazań wspólnych wszystkim wiernym, przyjmują nadto obowiązek zachowywania rad ewangelicznych przez śluby posłuszeństwa, czystości i ubóstwa. Głównym i ostatecznym celem jest chwała Boża, mianowicie, aby Bracia, którzy do niego wstąpili, prowadząc życie według rad ewangelicznych i poddając swe ciało pod panowanie ducha, zdobyli chrześcijańską doskonałość i troszczyli się o zbawienie bliźnich, a w ten sposób przyczyniali się do szerzenia chwały Bożej.... o postęp zaś dobra duchowego wśród bliźnich troszczyć się będą przez dobry przykład, nie szczędząc trudu dla pozyskania dusz Krwią Chrystusa odkupionych, głównie zaś przez głoszenie Słowa Bożego i przez gorliwe a roztropne słuchanie spowiedzi wiernych, ale tylko w swoich kościołach, w innych zaś za pozwoleniem O. Generała”¹⁾.

Z celem tak sprecyzowanym pracowali paulini pomyślnie, zyskując sobie wielką popularność w społeczeństwie. W Polsce opierała się ta popularność głównie na tym, że właśnie paulini posiadali dwa największe sanktuaria: Jasną Górę Częstochowską i Krakowską Skałkę.

W chwili wstąpienia Kordeckiego do nowicjatu posiadali polscy paulini, oprócz wymienionych, pokaźną ilość klasztorów, mianowicie: w mieście Częstochowie, Beszowej, Pińczowie, Wieluniu, Wieruszowie, Wielgomłynach, Oporowie, Brdowie i w Głogowie na Śląsku.

Życie paulina, a szczególnie nowicjusza, było bardzo surowe. O północy dzwon wzywał wszystkich do chóru na jutrznię. Wstawali potem rano o godzinie szóstej, odmawiali pierwszą godzinę kanoniczną, odprawiali rozmyślanie, słuchali mszy świętej. Po rannych modlitwach udawali się do cel na czytanie ksiąg pobożnych. Księża w tym czasie odprawiali msze święte, a ministrantami byli bracia zakonnicy, w pierwszym rzędzie nowicjusze. O godzinie dziewiątej schodzili się na mszę świętą, „konwencką” zwaną i dalsze części modlitw kapłańskich. W jadalni panowało

1) Konstytucje zakonu św. Pawła I-go Pustelnika, uznane i potwierdzone przez papieża Piusa XI, roku Pańskiego 1930, s. 20.

milczenie. Swobodniejszy czas stanowiła właściwie tylko popołudniowa godzina odpoczynkowa. O godzinie trzeciej odmawiano nieszpory. O piątej schodzili się wszyscy w jadalni na kolację. O siódmej, po odmówieniu komplety i litanii do Matki Boskiej, następowały modlitwy wieczorne.

W tych ogólnych ramach zawierało się więc życie nowicjusza Kordeckiego. Liczne, drobiazgowe przepisy zakonne określały dokładnie niemal każdy jego krok, zabierały mu każdą chwilę czasu, nie zostawiały go nigdy bez nadzoru. Zakonowi przecież bardzo chodziło o to, aby z nowicjatu wychodzili wzorowi zakonnicy. Mieli przeto nad sobą nowicjusze dyrektora, którym mógł zostać tylko kapłan, odznaczający się cnotą, wykształceniem i powagą. On to tłumaczył im zasady życia zakonnego, zwracał im uwagę na najdrobniejsze uchybienia, zachęcał do idealizmu i gotowości na wszelką ofiarę dla Chrystusa. Nowicjusze mieszkali osobno, chociaż o to na Jasnej Górze było nieraz bardzo trudno i często z konieczności cele nowicjuszków przytykały do cel profesów. Nie mogli też nowicjusze sprawować urzędów domowych, nie wolno im było nawet strzec Cudownego Obrazu. Wychowanie nie ograniczało się tylko do wewnętrznej pracy, ale obejmowało także zachowanie zewnętrzne. Przepisy nakazywały dyktorowi nowicjatu nauczać swych wychowanków, aby „nie chodzili z podniesionymi głowami, ażeby otrzymując jakiś przedmiot mówili: „Benedictus Deus in donis suis”; ażeby się z bogactw, pochodzenia i wykształcenia nie chełpili”. Nawet czas strzyżenia włosów był ściśle wyznaczony: „Bracia laicy strzyć się będą w dwudziestym drugim dniu, a tak, jak ciało oczyszczają, tak też i duszę oczyszczą wtedy przez spowiedź i Komunię, to jest przez przyjęcie Ciała Chrystusowego”. Księża zaś i klerycy strzygli się co pięć dni i w dowolnym czasie. Zakonnicy mogli się spowiadać tylko u przełożonych albo u naznaczonych przez nich spowiedników.

Posty trwały długo, bo od Wszystkich Świętych do Bożego Narodzenia i od Siedemdziesiątnicy do Wielkiejnocy. Poza tym pozwalano pościć o chlebie i wodzie w niektóre wigilie Matki Boskiej. W zwykłym czasie w niedziele były dwa posiłki z mięsem, w poniedziałek dwa posiłki postne, we wtorek dwa z mięsem, we czwartek dwa z mięsem, w piątek jeden posiłek wielkopostny, w sobotę podobnie: „A gdyby kto w ten dzień — dodawały przepisy — wstrzymać się chciał od wspólnego posiłku, z błogosławieństwem Bożym może to uczynić”.

Dodać należy jeszcze nieustanne prawie milczenie, ograniczanie swobody na każdym kroku, zupełne zerwanie stosunków z ludźmi obcymi, a nawet z najbliższymi krewnymi. Nic tedy dziwnego, że nowicjusze mieli zwyczajnie poważne trudności. Często właśnie dzięki przeszkodom stawali się dobrymi zakonnikami. Dyrektor nowicjatu musiał jednak nieraz przerażonych uspokajać, zachęcać i cierpliwie do ślubów zakonnych prowadzić. Akta zakonne z tego okresu zachowały list proboszcza wieluńskiego, napisany do zakonnika, jego byłego parafianina, który już po złożeniu ślubów miał zamiar opuścić klasztor. Oddaje on dokładnie sposób rozumowania ówczesnych ludzi w podobnych okolicznościach: „W tych rzeczach—pisze — których mi pani matka wasza sub secreto z strony zamysłów waszych powierzyła się, wolałbym sam ustnie z wami mówić, iżem zabawny przez list muszę. 1) Uroczystych ślubów nie ma w zwyczaju unieważniać Ojciec święty (niektórzy twierdzą, że nawet nie może) bez bardzo wielkiej przyczyny mianowicie, jeżeli chodzi o dobro Kościoła, państwa lub znakomitej rodziny. 2) Żeście większą część nowicjatu odprawili na wsi, albo gdzieindziej, nic to nie znaczy. Wolno starszym według zdolności sposób próbowania nowicjusza tam albo sam, taki albo owaki obmyślić. Bo nowicjaty na to, aby się kto w zakonie przyjrzał i sił swych spróbował. Coście wy bardzo obojga dokazać mogli, widząc i czytając regułę, widząc, jak drugich próbują, lubo to z wami przełożeni łagodnie postępowali, za co by im jeszcze dziękować. I do profesji nikt was nie przymuszał. Mielście swój wiek. 3) „Ciężki dla mnie zakon” — i jednego zakonnika nie masz, co by mu nie był ciężki. Królestwo Boże gwałt cierpi, a gwałtownicy porywają je. „Ale mam w nim ustawiczne prześladowanie”. — Nie zarabiać na nie, mortyfikować się! „Ale ja nie mogę wytrwać”. — Pana Boga prosić, pokora iść, okazji się strzec, gnuśności unikać, spowiadać się, czym diabła z siebie wygnasz, tedy będzie spokój. „Ale tęskno”. — Więc nie próżnować, czytać, modlić się, na godzinach świętych bywać, towarzystwa złego się chronić, w celi siedzieć. „Ale pokój i sława”. — Pokój? Nie wiecie wy, co to jest na świecie starać się o mizerną sztukę chleba, a w zakonie idziesz do gotowego. „Sława?” — Zadawać wam będą: „Ty mnichu: ty apostata! — tyś Bogu wiarę zламаł!... Nie frasuj się, ustana te pokusy” ¹⁾!

Kordecki nie zmarnował czasu, który przepędził w nowicjacie. Wykazuje to całe jego późniejsze życie. Miesiące, tygodnie i dni

¹⁾ Acta. r. 1638, s. 652.

upływały mu spokojnie. Raz tylko jeden klasztor jasnogórski, a z nim nowicjat musiał zmienić zwykły tryb życia. Sprawił to przyjazd króla Władysława IV na Jasną Górę. Był w Polsce zwyczaj, że każdy król polski w przeddzień koronacji odwiedzał Skalkę, miejsce śmierci św. Stanisława Biskupa. Przepraszał w ten sposób niejako Boga za haniebny czyn swego poprzednika i prosił za przyczyną patrona Polski o błogosławieństwo w rządach. Władysław IV, który w swej (co prawda dosyć płytkiej) religijności, odznaczał się szczególną czcią cudownego obrazu Częstochowskiego, pragnąc wykonać dawniejsze śluby, zaraz po koronacji wybrał się na Jasną Górę. Paulini niczego nie zaniedbali, by przyjazd króla odbył się z największą pompą. Sprowadzili więc z Krakowa wszystkie kosztowności, które dla bezpieczeństwa na czas bezkrólewia wywieźli z Jasnej Góry. Część posadzki kościoła wyłożyli marmurem, ramy wielkich obrazów, przedstawiających życie św. Pawła Pustelnika, pozłocili, odrestaurowali niektóre części klasztoru.

Pod koniec marca (1633), wkrótce po obłóczynach Kordeckiego przybył do klasztoru Jan Wężyk, arcybiskup gnieźnieński, koronator króla, z wieścią, że przyjazd odbędzie się zaraz po świętach wielkanocnych. W Białą niedzielę zjawił się poseł ze starostwa olsztyńskiego, które miało dostarczyć Jasnej Górze środków na utrzymanie dworu. Wnet słudzy starościńscy zwieźli drzewo, wybudowali na klasztornym dziedzińcu wielką kuchnię, w której też potem sami pracowali, obywając się bez pomocy zakonników. Przybył wreszcie „stanowniczy”, który prowincjałowi i innym mieszkańcom klasztoru obwieścił rychły przyjazd króla w następujących słowach: „Król, Jegomość, pan nasz miłościwy, łaskę swoją królewską Waszmościowi Prałatowi i wszystkiemu świętobliwemu zgromadzeniu ofiaruje, a podaje to do wiadomości, iż chce na tym miejscu świętym Panu Bogu i Najświętszej Pannie śluby swoje oddać i nabożeństwa zażyć”. Prosił następnie o przygotowanie mieszkania dla króla, dla księcia Jana Kazimierza, Karola Ferdynanda, biskupa wrocławskiego i dla Anny Katarzyny. Ażeby gościom urządzić należyte pomieszkanie ojcowie i bracia zajęli drewnianą część klasztoru, a murowane skrzydło oddali dworowi królewskiemu. Kordecki wraz z towarzyszami zamieszkał także w starym klasztorze, bo pokoje nowicjatu i mały budynek w pobliżu kościoła przeznaczono na pomieszczenie żeńskiej części dworu. Tuż przed przyjazdem króla zjawił się na Jasnej Górze marszałek nadworny, Stanisław Przyjemski. Wjazd Władysława

IV odbył się 6 kwietnia bardzo uroczystie. Kordecki stał wtedy wraz z innymi u bramy klasztornej zapewne przez nikogo nie zauważony. Z ciekawością wpatrywał się w twarz młodego i energicznego króla, który swym zapisem i rozkazem miał klasztor zamienić w małą, ale silną fortecę. Czy przeczuwał, że właśnie ten przyjazd króla pozwoli mu kiedyś przy pomocy Bogarodzicy zwyciężyć Szwedów i obudzić Polskę z letargu? W każdym razie szczerze dziękował Bogu, śpiewając z innymi przy wejściu w progi świątyni uroczyste *Te Deum*, iż Władysław IV nie tylko jest dobrym wodzem, ale także potężnym opiekunem Jasnej Góry.

Niejednokrotnie jeszcze później nowicjusze zauważyć mogli wielkie pielgrzymki polskiego ludu i potężnych magnatów. Mimo odcięcia od świata, dowiadywał się też Kordecki o ważniejszych wypadkach państwowych, mianowicie o zwycięskiej wyprawie króla przeciw Moskwie. Wszyscy zakonnicy we wspólnych modłach prosili Boga o pomoc dla polskiego oręza, a również za poszczególnych żołnierzy, którzy się ich modlitwom polecili.

Gdy nowicjat dobiegł do kresu, dzwon klasztorny zwołał zakonników do kaplicy Cudownego obrazu. Po krótkiej modlitwie prowincjał, o. Bartłomiej Bolesławski, zapytał ich czy Kordeckiego i jego towarzyszków można spokojnie przypuścić do profesji: wszak wszyscy patrzyli na ich życie, więc mogą osądzić, czy jest uzasadniona nadzieja, że będą dobrymi sługami Boga i zakonu. Najwięcej znaczył głos dyrektora nowicjatu. Gdy otrzymał twierdzącą odpowiedź, zapytał Kordeckiego. „Czy pragniesz złożyć śluby zakonne i w nich aż do śmierci wytrwać”? — „Tak, Ojcze” — brzmiała odpowiedź. Wtedy Kordecki ukląkł z boku ołtarza i wobec wszystkich modlił się po łacinie: „Panie, przyjmij mnie według Słowa Twego, a żyć będę i nie zawiedziesz mię w oczekiwaniach moich”. Następnie odczytał formułę profesji. Przełożony modlił się jeszcze długo nad nim, a w końcu, czyniąc znak krzyża świętego, błogosławił go słowami: „A błogosławieństwo Boga Ojca Wszechmocnego i Syna i Ducha św. niechaj spłynie na ciebie i zawsze przy tobie zostanie. Amen”.

*

Kordecki, który już przed wstąpieniem do zakonu odbył studia filozoficzne i teologiczne, wkrótce po profesji otrzymał na Jasnej Górze święcenia niższe i wyższe, mianowicie: subdiakonatu i diakonatu. Było to rzeczą rzadko w klasztorach praktykowaną, by zakonnikowi nie kapłanowi zlecać ważniejszy urząd klasztorny. Wiek jednak Kordeckiego, jego powaga, wykształcenie i zakonne

wyrobienie sprawy, iż prowincjał zamianował go podprzeorem w Wieluniu.

Paulini posiadali w tym mieście klasztor, ufundowany jeszcze w r. 1394, przez Władysława księcia Opolskiego. Mały kościół pod wezwaniem św. Mikołaja, położony za miastem naprzeciw zamku, ścigał na doroczny odpust tłumy ludu. Klasztor nie mógł pomieścić większej liczby zakonników, dopiero gdy rozwinęła się praca duszpasterska tak w wieluńskim parafialnym kościele, jak też w sąsiednim dworze Gaszynie, a oprócz tego przeróżne zobowiązania mszalne wymagały znacznej ilości księży — rozbudowano kościół i klasztor. Dokonał tego o. Piotr Nigritius ¹⁾, tuż przed przybyciem Kordeckiego do Wielunia. Przy wyborach w r. 1632 klasztorowi temu nie wyznaczono podprzeora. Z braku odpowiednich księży wysłano tam właśnie na pierwszą placówkę diakona Kordeckiego. Jako „pełniący obowiązki” podprzeora, stosownie do reguły został Kordecki pierwszym doradcą przeora i jego współpracownikiem. Przede wszystkim miał mu pomagać w zarządzie klasztorem i utrzymywaniu karności zakonnej. Więc z obowiązku swego urzędu miał się znajdować na wszystkich godzinach kano-nicznych, czuwać nad ceremoniami mszału i innych ksiąg liturgicznych, utrzymywać pokój i miłość wśród zakonników, troszczyć się o czystość w kościele i klasztorze, prowadzić inwentarz odzieży, książek, sprzętów domowych, informować przełożonego o sprawach domu i o potrzebach zakonników. W czasie nieobecności przeora zastępował go we wszystkim, z bardzo małymi ograniczeniami. Kordecki sprawował w Wieluniu jeszcze inny urząd: był profesorem retoryki kilku kleryków. Retoryka to najwyższa klasa ówczesnego średniego wykształcenia. Nauka polegała na teoretycznym i praktycznym zapoznawaniu się z wymową i poezją. Przerabiał więc Kordecki ze swymi uczniami, prawdopodobnie swymi współnowicjuszami, dzieła Cyserona z zakresu wymowy, jak: *De oratore*, *Partitiones oratoriae*, mowy tegoż autora, dzieła Seneki, Liwiusza i Tacyta. W czasie pobytu w wieluńskim klasztorze został Kordecki wyświęcony na kapłana. Stało się to w r. 1634, gdyż nekrolog zaznacza, że Kordecki święcenia kapłańskie otrzymał wkrótce po przybyciu do Wielunia.

Niedługo jednak zabawił w Wieluniu. Już w następnym roku na kapitule, która przeprowadziła częściowe zmiany urzędów, został przeniesiony do jasnogórskiego klasztoru. Chociaż bowiem

¹⁾ Po polsku nazywał się prawdopodobnie: *Czarnecki*.

zasadniczo nie przyjmowano do zakonu młodzieńców, którzy nieukończyli przynajmniej średnich studiów, to jednak, z powodu stosunkowo małej liczby powołań, odstępowano czasem od tego zwyczaju, a w końcu zorganizowano tak zwane: „Seminarium studiorum”, które od 1636 urządzono ostatecznie w Krakowie jako „Studium litterarum”. Na Jasnej Górze mimo to zostawała często grupa młodzieży, która przed wstąpieniem do tego studium kończyła nauki średnie. Właśnie kierownikiem takiej młodzieży został w r. 1635 zamianowany Kordecki, jako „lector humaniorum”.

Lecz umysłowym wykształceniem zakonnej młodzieży mógł się zajmować bardzo krótko, skoro już w grudniu przy nadzwyczajnej wizytacji zlecono mu obowiązki wicedyrektora nowicjatu ¹⁾. Jego poprzednik, o. Marian Baranowski, został wtedy zamianowany podprzeorem w Beszowej. Tak więc o. Augustym po krótkiej przerwie wrócił do nowicjatu, by wychować młodzież w tym duchu, którym sam był przejęty. Wspomagał przeto dyrektora w pracy, może w zakonie najważniejszej, mianowicie—w wychowaniu młodego pokolenia. Pouczał nowicjuszków o wszystkim, co dotyczy życia zakonnego, tłumaczył im podstawy nauki teologicznej, zwracał uwagę na wysoką wartość łaski powołania, wdrażał w ich sercach nabożeństwo do Najświętszej Panny, Świętych Aniołów Stróżów i św. Pawła Pustelnika.

Właśnie w tym czasie zakon Paulinów potrzebował tak dobrych wychowawców, jakim był Kordecki. Zdarza się nieraz, że jakaś instytucja idzie swym normalnym trybem, na zewnątrz przedstawia się jako organizacja mocna i zwarta, gdy tymczasem głębszy obserwator zauważa rysy, które jej grożą zupełną ruiną. Taką instytucją był w owym czasie zakon paulinów. Każdy zakon opiera swoje istnienie i swoją działalność na regule. Z tego powodu zmiana, zwłaszcza zmiana gruntowna ustaw: reguły i konstytucji, jest w dziejach każdego zakonu okresem mniej lub więcej gwałtownych wstrząsów. Stare paulińskie klasztory posiadały dawne przepisy z XIV wieku. Gdy istotne z nich zawsze były aktualne, to drobne i szczegółowe trzeba było ustawicznie zmieniać, poprawiać i uzupełniać. Czynili to generałowie i prowincjałowie na kapitułach i wizytacjach. Wnet zebrala się tych dodatkowych ustaw znaczna ilość. Dawnych reguł, pięknie na pergaminie przepisanych, było zaledwie kilka egzemplarzy; odpisy rozporządzeń posiadał każdy klasztor. Powstała przeto potrzeba

¹⁾ Acta, t. 1., s. 515.

ogłoszenia drukiem obowiązujących przepisów. Przed tym należało je uporządkować, złączyć z regułą w jedną całość, pogodzić z ogólnym prawem kościelnym, tak bardzo, zwłaszcza w sprawach zakonnych, zmienionym przez sobór trydencki; wystarać się o potwierdzenie tej nowej reguły u Stolicy Apostolskiej, przygotować jej ochotne przyjęcie przez klasztory. Kapituła generalna w r. 1623 powierzyła prowincji polskiej ułożenie projektu ustaw. W Krakowskiej Akademii było przecież dużo uczonych prawników, którzy w tej sprawie mogli przyjść z rzetelną pomocą. Pracą tą zajęto się bardzo energicznie, szczególnie dlatego, ponieważ w trakcie układania nowych przepisów przekonano się, że dotychczasowe wybory przełożonych odbywały się niezgodnie z prawem kanonicznym, a konsekwentnie należało je uznać za nieważne. Przełożonych wybierano według tradycyjnego sposobu, polegającego na tym, że dyskret czyli delegat klasztoru względnie prowincji dawał zaprzysiężonym sekretarzom karikę z tyłu głosem, ilu reprezentował zakonników z wyższymi święceniami, a więc księży, diakonów i subdiakonów. Zapytano się w Rzymie, co należy sądzić o tym sposobie wybierania przełożonych i z przerażeniem otrzymano odpowiedź, że takie wybory, zgodnie z prawem kościelnym, należy uznać za nieważne. Łatwo zrozumieć zamieszanie, wywołane tym orzeczeniem papieskim. Jeżeli przełożeni nie mieli władzy, śluby zakonne, przed nimi składane uważać należało także za nieważne, a paulini nie stanowili właściwie zakonu. Ażeby uspokoić wzburzone umysły, papież Urban VIII wydał orędzie, w którym rewalidował wszystkie wybory przełożonych.

Tym gorliwiej zabrano się do układania przepisów. Szczególną energią odznaczył się w tym o. Marcin Gruszkowic, który dla usunięcia wszystkich możliwych zarzutów wyprosił sobie u nuncjusza potwierdzenie swego wyboru na prowincjała i wraz z definitorem ułożył projekt reguły, który potem jako generał starał się wprowadzić tak na Węgrzech, jako też w Polsce.

Pomimo nacisku ze strony Rzymu sprawa reguł przeciągała się coraz więcej, a wszelkie tymczasowe próby wywoływały jeszcze większy chaos. Zakon bowiem paulinów powstał i rozwinał się w państwach, które wyjątkowo w całej Europie posiadały ustrój demokratyczny. Duch demokratyzmu przenikał ustawy zakonne; przełożonych wybierali podwładni przez wydelegowanego na zebraniach, jakoby na sejmikach, dyskreta. Urząd przełożonego trwał zwyczajnie krótko, bo tylko trzy lata. Ponadto na końcu trzeciecia i w połowie urzędowania na kapitule prowincjalnej delegat

klasztorny wobec prowincjała i definitorów zdawał sprawę z postępowania przeora. Gdy się ten nie zdołał oczyścić z postawionych mu zarzutów, prowincjał pozbawiał go urzędu przełożonego. Przy takiej organizacji szlachcic, który po skończonym nowicjacie przypominał sobie dawne wiece, sejmiki i poselstwa, mógł wicherzyć w klasztorze bezkarnie, gdyż zakonnika po uroczystej profesji nie można było wydalić z klasztoru. Dawne zaś karcery klasztorne tylko w powieściach przedstawiają się groźnie. Łatwo więc zrozumieć, że projektodawcy nowych ustaw, różniących się od poprzednich właśnie silniejszą centralizacją i wzmocnieniem władzy przełożonych, nie bardzo przypadły do smaku zakonnikom polskim i węgierskim. Wszelką pracę w tym kierunku ze strony przełożonych znaczna część zakonników odrzucała z góry, jako zamach na dawną zasadę: „Nic bez nas o nas”, jako chęć wprowadzenia: „Absolutum dominium”.

Ostatecznie generałowie, a między nimi szczególnie Polak, o. Gruszkowic, zdołali pozyskać dla swych projektów węgierskie klasztory. Wtedy to polski prowincjał, o. Bartłomiej Bolesławski, wraz z definitorami ułożył polską, więcej demokratyczną regułę, i wysłał do Rzymu o. Adriana Bartkowicza, aby u papieża wyprosił ustanowienie komisji, złożonej z prymasa i innych prałatów, w celu zbadania i potwierdzenia reguły dla polskiej prowincji. Rozłam zakonu był bliski. Wyratowali go gorliwi zakonnicy, którzy, dowiedziawszy się o tych pertraktacjach, uwiadomili o wszystkim generała. Wtedy to zjechała na Jasną Górę nadzwyczajna apostolska wizytacja, mianowicie Erazm Kretkowski, kanonik krakowski i kantor włocławski, Leonard Rembowski, cysters, opat pelpliński i sam generał, Marcin Gruszkowic. Komisarze wszędzie znaleźli porządek, spokój i uległość. Bez trudności więc zostało przygaszone zarzewie buntu: uratowano jednolitość zakonu. Wicherzyciele zostali ukarani. Wydano tymczasowe, drobne przepisy. Między innymi rozporządzeniami na tej właśnie wizytacji Kordecki zamianowany został pomocnikiem dyrektora nowicjatu. Prowincjałem obrano o. Pawła Kłodawskiego, ścisłego i roztropnego obserwanta. Niestety, sam generał w niespełna dwa miesiące po wizytacji, 3 lutego 1636 roku, umarł, co znacznie utrudniło reorganizację zakonu.

Urban VIII widząc, że sprawa reguły przewleka się w nieskończoność, zamyślał nawet skasować zakon paulinów i złączyć go z zakonem dominikanów. Wpływowy i uczony teatyn, Antoni Naldi, stanął jednak wobec papieża w obronie zakonu i wykazał

mu, że lepiej jest dla Kościoła, gdy w nim pracuje większa ilość różniczkowanych zakonów. Zresztą Kościół dosyć już innych zakonów z powodu reformacji stracił. Paulini, którzy co prawda wpadli w ciężkie położenie z powodu trudności organizacyjnych, zasłużyli sobie najzupełniej na poparcie ze strony papieża. Burzę wywołaną przez Lutra, która tak mocno wstrząsnęła innymi zakonami, przetrwali dobrze i zwycięsko. Nie było między nimi masowych dezercyj, apostazji i ogólnego upadku moralnego. Przeciwnie, pomimo drobnych wyjątków, zakon stał wysoko. Obowiązujące ustawy szanowano. Zakonnicy na każdej kapitule wprost żywiołowo domagali się ostatecznego załatwienia sprawy konstytucyjnej. Jedno im tylko można zarzucić: byli zanadto przywiązani do dawnych ustaw, które tak bardzo zgadzały się z ich demokratycznym usposobieniem. Przywiązanie do wolności, do parlamentarnego wpływu na rządy, tak głęboko tkwiły w umysłach tych nawskroś polskich mnichów, że potępiali każdy krok ze strony węgierskich współbraci, którzy pod wpływem sąsiedztwa z cesarstwem, a więcej jeszcze z Rzymem, jak też i własnych doświadczeń, następnie wspaniałych wyników Towarzystwa Jezusowego, opartego na zasadach absolutyzmu, a wkońcu z powodu wysiłków znakomitego przyjaciela paulinów, kardynała Piotra Pasmańskiego, stali się zwolennikami wzmocnienia władzy przełożonych. Tak więc właśnie ta „polskość” zakonu paulinów, która grozę niemieckiego protestantyzmu złagodziła u nich bardzo wyraźnie, stała się później źródłem niezgody z klasztorami węgierskimi i naczelną, zwykle węgierską władzą zakonną. Oprócz tego projektowane inowacje, jak coroczne odnawianie ślubów, zmiany niektórych już i tak surowych postów, i inne mało znaczące drobiazgi wydawały się, zwłaszcza starym zakonnikom, jakimś zdrożnym targnięciem się na świętość umiłowanego zakonu.

Ostatecznie papież, na podstawie sprawozdania, otrzymanego po nadzwyczajnej wizytacji, przekonał się, że stare konstytucje paulińskie są zupełnie nie wystarczające, że je trzeba albo zastąpić nowymi, albo przynajmniej gruntownie zreformować. Ażeby to przeprowadzić, sam zamianował wikariuszem generalnym o. Mikołaja Staszewskiego ¹⁾. Wybitny ten zakonnik wstąpił do paulinów przeszło dziesięć lat przed Kordeckim. W zakonie odznaczył się gorliwością w wypełnianiu obowiązków, sumiennością i dobrym przykładem. Każdy objaw niesubordynacji i upadku obserw zakonnej przejmował go do głębi. Odznaczał się, mimo asce-

¹⁾ Metryka, s. 396.

tycznego nastawienia psychicznego, sprytem w załatwianiu spraw gospodarczej natury. Powierzone mu układy z władzami kościelnymi i świeckimi sprawnie przeprowadzał i dlatego przełożeni chętnie korzystali z jego pomocy w korespondencji z najwyższymi dostojnikami. Gdy diecezjalna kuria krakowska poczęła sobie rościć prawa do jurysdykcji nad klasztorem jasnogórskim, Staszewski, zaopatrzony w polecające listy Zygmunta III Wazy i wielu polskich magnatów, wybrał się do Rzymu, by uzurpację krakowskiego biskupa odeprzeć. Pobyt w Rzymie dla innych spraw przedłużał się z roku na rok aż do lat siedmiu. Staszewski uczęszczał wtedy na wyższe studia teologiczne, a równocześnie załatwiał wszelkie zakonne sprawy, jako faktyczny prokurator całego zakonu, a szczególnie prowincji polskiej. Mimo szlachetnego charakteru, wykształcenia, wyrobienia duchowego, zapału w pracy nad podniesieniem swego zakonu, Staszewski nie znajdował poparcia wśród współbraci, z których nawet najlepszych zrażał do siebie nieugiętością, brakiem wyrozumiałości, w czym czasem przekraczał granice roztropnego umiarkowania. Nominacji papieskiej nie chciał przyjąć, dopiero gdy się dowiedział, że papież w razie jego uporu zamianuje przełożonym paulinów członka innego zakonu, zgodził się przyjąć urząd wikariusza apostolskiego i zaraz zabrał się do pracy. W maju r. 1637 urządził kapitułę prowincji polskiej, a jego władza prolongowana przez papieża, w r. 1640 zamieniła się we władzę kanonicznie wybranego generała.

Kordecki, który od końca r. 1635 do połowy czerwca r. 1638, pozostawał na Jasnej Górze, pomagając dyrektorowi w wychowaniu młodzieży nowicjackiej, na pewno bardzo żywo zajmował się sprawą reguły. Gdy jednak część polskich paulinów skłaniać się poczęła do węgierskich projektów, a druga znacznie większa stała na gruncie dawnych ustaw, Kordecki wraz z umiarkowanymi należał do centrum, któremu chodziło jedynie o jak najprędzsze załatwienie tej drażliwej sprawy, o zaprowadzenie ładu, o ścisłą obserwancję i dobrą opinię zakonu. Gotów więc był do kompromisów, byle konstytucje jak najśpieszniej ujednolicić i we wszystkich klasztorach wprowadzić. Duchowo skłaniał się do polskich paulinów, ale wszelkie tymczasowe zmiany w nowicjacie przeprowadzał, skoro na kapitule r. 1638 posłano z prowincji polskiej postulat następującej treści: „Prosimy, aby w nowicjacie nie zaprowadzano niezwykłych surowości, które obciążają braci i podziw budzą u obcych”.

W tymże roku, na lipcowych wyborach przełożonych, Kor-

decki w kaplicy Cudownego Obrazu wygłosił po łacinie podniosłą, okolicznościową mowę, co było dla niego wielkim zaszczytem¹⁾ gdyż zadanie to zlecano najzdolniejszym zakonnikom. Na tej kapitule prowincjalnej przedłużono sprawowanie urzędu prowincjała o. Paulinowi Kłodawskiemu. Wśród zamianowanych przeorów znalazł się też po raz pierwszy jako przeor wieluński, Kordecki. Jako podprzeora dano mu o. Tomasza Bieniasiewicza, kaznodzieją został o. Filip Racmieński, a „kierownikiem naukowych zebrań” były prowincjał, o Bartłomiej Bolesławski¹⁾. O rządach Kordeckiego w wieluńskim klasztorze zachowało się niewiele notatek w klasztornych aktach. Poprzednik jego, Baltazar Kotliński, troskliwie zabiegał o odpowiedni stan duchowy i materialny klasztoru, a za swoje trudy, poniesione przy restaurowaniu i rozbudowie kościoła i klasztoru, na kapitule r. 1637 publiczną otrzymał pochwałę. Nie było jednak Kordeckiemu dane rządzić domem do końca trzeciecia. Trzynastego lutego r. 1640 wikariusz apostolski zwołał na Jasną Górę kapitułę prowincjalną. Kordecki, jako przeor wieluński, brał w niej udział, załatwił z przełożonym niektóre drobniejsze sprawy, między innymi omówił pretensje młynarza ze wsi Dietrzniki do klasztoru, gdy niespodziewanie spadły na niego rzeczy daleko ważniejsze.

Życie w klasztorach biegło pozornie zwykłym trybem, ale wszyscy zakonnicy myśleli o nowotworzącej się regule. Wiedzieli dokładnie, iż Rzym coraz większy nacisk wywiera na wikariusza Staszewskiego, by regułę co prędzej przygotował i do potwierdzenia oddał. Na mocy polecenia z Rzymu, Staszewski ze swymi definitorami ułożył projekt reguły i rozesłał go do klasztorów, nakazując jego rozpatrzenie i zaopatrzenie w odpowiednie uwagi. Nie brakowało tych poprawek w polskiej prowincji. Zarząd jej zebrał postulaty poszczególnych klasztorów: jedno z miejsca odrzucił, inne uzgodnił i posłał wikariuszowi generalnemu. Generalne definitorium nie bez przykrości przyjęło te poprawki. Gdy z Rzymu w tym czasie przyszedł rozkaz przysłania projektu ustaw, Staszewski, nie wiedząc jak wybrnąć z ciężkiej sytuacji, odważył się na krok śmiały, chociaż ryzykowny, mianowicie posłał do Rzymu swój projekt, a uwagi polskiej prowincji zatrzymał. Istotnie, wikariuszowi, odpowiedzialnemu za stan całego zakonu, nie pozostawało w tym czasie nic innego, jak samodzielnie zakończyć „kwestię konstytucyjną”, a więc uniemożliwić jej przewle-

¹⁾ Acta, r. 1638, s. 595.

kanie przez liczne polskie postulatory. Wiedział, iż w razie niedbałości z jego strony, groźba kasacji zakonu stanie się znów aktualna.

Z drugiej strony takie postępowanie obraziło całą polską prowincję. Pragnęła się ona przynajmniej usprawiedliwić w Rzymie ze swych zapatrywań i dążeń, a także z zarzutów stawianych jej przez apostolskich wizytatorów. Dlatego też wymogła na wikariuszu generalnym pozwolenie wysłania w tym celu do Rzymu o. Baltazara Kotlińskiego. Staszewski, zdając sobie potem jasno sprawę z konsekwencji takiego kroku, zezwolenie anulował i sprawę odroczył.

Na lutowej kapitule r. 1640 omówienie wysłania delegata do Rzymu wysunęło się na czoło wszystkich spraw, tym więcej, że jej przewodniczył sam Staszewski. Z przyczyn formalnych nie mógł on protestować przeciw wyborom delegata, któremu nadano nazwę „orator”. Wybory przeto odbyły się, a oratorem wybrany został Kordecki. Fakt ten najlepiej wykazuje, jakim zaufaniem cieszył się już wtedy w całej prowincji, a zarazem zdradza jego zapatrywania. Nie wybranoby go przecież na delegata do Rzymu, gdyby nie był uważany za zwolennika uwag polskiej prowincji, gdyby stał po stronie Węgrów. Stał więc przy tych, którzy nie życzyli sobie większej centralizacji władzy, skupiania jurysdykcji w rękach generała (zwyczajnie Węgry), dodawania nowych postów i surowości. Mógł więc w oczach Węgrów, a szczególnie w oczach wikariusza apostolskiego, uchodzić za przeciwnika w tym znaczeniu wziętej „reformy”. Być może, że w wielu punktach nie zgadzał się z wyborcami, a chodziło mu o uspokojenie umysłów i jak najprędze potwierdzenie nowych ustaw.

Przeorem w Wieluniu został zamianowany o. Tomasz Bieniasiewicz, a Kordecki wraz ze Staszewskim wybrał się w stronę Wiednia. Zapewne między tymi dwu największymi paulinami wieku XVII już na Jasnej Górze albo w czasie podróży przyszło do poważnej, zasadniczej rozmowy o podstawach ustroju zakonu. Staszewski, zmuszony ustawami, zgodził się na wybór oratora, ale sam ten fakt był dlań bardzo przykry i niepożądany. Starał się przeto nakłonić Kordeckiego, by w Rzymie nie bronił postulatów polskiej prowincji. Tego zaś Kordecki nie chciał i nie mógł uczynić. W jakimże świetle wracałby wtedy do Polski? Obarczony odpowiedzialnością wobec wszystkich polskich klasztorów, wobec swego prowincjała i definitorium, pragnął swe zadanie wypełnić jak najprędzej i według swego sumienia jak najlepiej. Tym więc

cej Staszewski szukał jakiegokolwiek pretekstu, by go przy sobie zatrzymać. Gdy więc razem przybyli do Neustadt, proponował mu, by się wstrzymał z wyjazdem i przeczekał kapitułę generalną. Nie dał się przekonać Kordecki i ruszył w drogę. Tymczasem Staszewski z początkiem lipca (1640) został wybrany generałem zakonu, przez co w oczach zakonników wzrósł jego autorytet. Kordecki zaś w drodze rozchorował się, z czego skorzystał Staszewski i, „litując się nad jego chorobą i słabością”, kazał mu wracać do prowincji. Nie musiała to być jakaś ciężka choroba, ale przewlekła słabość.

Powrót Kordeckiego wywołał w polskiej prowincji zrozumiałą konsternację i żal do generała. Świadczy o tym list zarządu prowincji, wysłany do generała 16 października r. 1640: „Ze smutkiem dowiedzieliśmy się — piszą — drogą prywatną, że konstytucje zostały już posłane do Rzymu. Ze smutkiem, bo w tym projekcie znajdują się pewne zaostrożenia przepisów; nasz zaś Orator wielkim kosztem, szczególnie w tym czasie panującej drożyzny, wysłany do Rzymu w celu załatwienia tej sprawy, nie tylko przez całą prowincję wybrany, lecz także przez Przewielebność Waszą, przy wyborach obecną, potwierdzony, został odwołany nie wiadomo z jakiej przyczyny i do prowincji odesłany. Tylokrotne a bezskuteczne wysyłanie delegatów nic dobrego nam nie wróży, mimo to pociesza nas przysłowie: „Każdy początek jest trudny”. Spodziewamy się, że w tej sprawie zwyciężymy wszelkie trudności, zwłaszcza, gdy przy sobie widzimy Przewielebnego Ojca Generała, tak gorliwego kierownika całego zakonu”¹⁾.

Generał odpowiedział 5 grudnia: tłumaczył się naprzód z odwołania Kordeckiego. Według pierwotnych planów miał zakon wysłać do Rzymu nie jednego oratora, ale dwóch. Kapituła generalna, idąc za radą arcybiskupa ostrzyhomskiego, ze względu na niepotrzebne wydatki, postanowiła nie wysłać nikogo z węgierskiej prowincji, ale raczej ustanowić w Rzymie prokuratora. Konsekwentnie i polska prowincja miała się wstrzymać od wysłania delegata, przyjmując na siebie obowiązek spłaty połowy wydatków na utrzymanie prokuratora w Rzymie. Dalej pisał generał, że Kordecki razem z nim i na jego koszt podróżował²⁾, lecz chory sam z własnej winy „przepadł”, gdyż nie chciał w Neustadt czekać na kapitułę generalną. Następnie podkreślał, że zatwier-

¹⁾ Acta r. 1640. 16/X, s. 668.

²⁾ Polskie klasztory zobowiązały się wpłacić do kasy prowincjała do połowy sierpnia na podróż Kordeckiego 200 florenów. Staszewski widocznie w formie pożyczki ponosił kosztą wyprawy.

dzenie reguły zależy tylko od Rzymu. Zresztą zgadza się, a nawet prosi, aby o. Augustyn, skoro tylko wróci do zdrowia, wysłany został ponownie do Rzymu z instrukcjami polskiej prowincji. Chodzi mu przecież tylko o to, ażeby sprawę reguły jak najprędzej szczęśliwie do końca doprowadzić. Wysłanie Kordeckiego nie będzie jeszcze spóźnione, bo konstytucje prawdopodobnie nie doszły jeszcze do Rzymu, tam zaś trzeba je przepisać w ośmiu egzemplarzach, w końcu wszczęcie pierwszych kroków można wstrzymać do chwili przybycia Kordeckiego do Rzymu.

Przy końcu stycznia r. 1641 zjechali się na Jasnej Górze przeorowie i dyskreci i zaraz na początku obrad odczytano list generała. Kordecki, który na tej kapitule występował jako dyskret Jasnej Góry, podał objaśnienie co do mocy obowiązujących ustaw i stwierdził orzeczenie Kapituły generalnej, że nowe konstytucje jeszcze nie obowiązują. Wstawiał się też za jednym zakonnikiem, surowo przez przełożonych ukaranym, prosząc o zmniejszenie kary. Po rozjechaniu się przeorów i delegatów, definitorium wybrało na oratora do Rzymu o. Floriana Abrahamowicza, dotychczasowego przeora klasztoru w Wielgomłynach. Zastąpić go miał w tym czasie na tym urzędzie Kordecki. Nie przyszło jednak do tego, gdyż wkrótce zmieniono postanowienie i jako orator wyjechał o. Baltazar Kotliński, wskutek czego Kordecki pozostał w Częstochowie. Dwa tylko wypadki zapisane zostały z tego trzechlecia życia Kordeckiego (1641—1644). Na zwykłą kapitułę prowincjalną r. 1642 został wybrany dyskretem, a gdy mu definytorzy zarzucili, iż nie wszyscy mieszkańcy Jasnej Góry byli obecni w czasie wyborów i przy układaniu postulatów, potrafił się obronić tak, że jego wybór został zatwierdzony. Na tejże kapitule zamianowany został przewodniczącym na zakonnych zebraniach naukowych.

Konwent wieluński posiadał młyn we wsi Diettrzniki. Ponieważ był opuszczony i zrujnowany, należało go odbudować, do czego zarząd prowincji często zachęcał przeora, o. Tomasza Bieniasiewicza. Ten przyprowadził młyn do należytego stanu, ale nie puścił go w ruch z powodu drobnych formalnych trudności z kapitułą gnieźnieńską, posiadającą pobliską wieś Załęcze. O. Bieniasiewicz, nie dokończywszy sprawy, zrezygnował z urzędu przeora, a wtedy sprawę tę zlecono Kordeckiemu, który też wybrał się do Gniezna i wnet przysłał prowincjałowi list, zawiadamiając go o szczęśliwym załatwieniu sprawy. „Szczęśliwie, chwala Bogu — pisze — odprawił drogę gnieźnieńską i nie bez

pożytku, bo Ichmość Panowie prałaci na postulata nasze zgodnie zezwolili za suplikacją naszą tak do kapituły, jak i do innych prałatów" ¹⁾).

Na wybory przełożonych w sierpniu r. 1644, mimo niebezpieczeństwa grożącego ze strony maruderów i band zbójcekich na granicy węgierskiej, wybrał się sam generał zakonu, o. Staszewski. Przystępując do wyboru prowincjała, znaczna część kapitułarzy zwróciła uwagę na samego generała, któremu za kilka miesięcy upływała kadencja urzędowania i podała go jako kandydata na urząd prowincjała. Był to pomysł nie bardzo szczęśliwy, bo generał zraził sobie wielu zakonników, a co gorsza łączenie urzędu prowincjała z urzędem generała wydawało się niedopuszczalne. Nie zważano jednak na stawiane takiemu projektowi zarzuty. Staszewski został wybrany na prowincjała, a *Kordecki na przeora Jasnej Góry*. Obydwaj, najwięksi ówczesni paulini, czuli do siebie urazę, wywołaną zupełnie przeciwnym postępowaniem w sprawie konstytucji. Staszewski nie zdołał się pozbyć animozji do Kordeckiego, czego później dał niejednokrotnie dowody, Kordecki zaś, chociaż nie znamy ani jednego faktu, by prowincjałowi okazał w najdrobniejszej rzeczy swe niezadowolenie, a tym więcej opór lub nieuszanowanie, bezsprzecznie czuł się przy Staszewskim w sprawowaniu swego urzędu bardzo skrzepowanym.

Przeciwnicy Staszewskiego, pod wodzą o. Kazimierza Zaremby, zaraz po elekcji urządzili ciche konklawe, zarzucając Staszewskiemu, iż zmuszał kapitułarzy do głosowania, że sobie niechętnych dyskretnych pod rozmaitymi pretekstami usunął, że jest równocześnie generałem i prowincjałem, a wkońcu wprowadza do zakonu nowe i ciężkie obostrzenia. Wysłali też do Władysława IV memoriał i zdołali pozyskać dla siebie ławowiernego króla, który nazaczył komisję dla przeprowadzenia nowych wyborów, pod kierunkiem biskupa krakowskiego. O tajnych poczynaniach spiskowców rozchodziły się przeróżne pogłoski po klasztorach, szerząc u jednych zgorszenie u drugich obawę, żeby król nie wpadł na pomysł narzucenia zakonowi swego przełożonego, co wywołałoby jeszcze większe zamieszanie. Z awanturnikami najwięcej kłopotu miał Kordecki. Dowiedziawszy się o spisku jako przeor, a więc bezpośredni przełożony większej części niezadowolonych, dążył przede wszystkim do tego, by się nie uciekali do władzy świeckiej, lecz postępowali drogą prawem przepisaną, a więc, by apelowali do kapituły generalnej. Przeciwnicy nie

¹⁾ Autentyk. Archiwum J. G. Zbiór: Kordecki.

chcieli od swych postanowień odstąpić, twierdząc, że kapituła zlekceważy ich najśluszniesze dezyderaty, bo będą podpisane przez garstkę niedobrze w generalicji zapisanych zakonników. Wtedy Kordecki, aby ratować honor zakonu, nie zawahał się położyć swego podpisu pod ich memoriał do kapituły generalnej. Następnie swymi wpływami skłonił Stanisława Pstrokońskiego, który miał popierać sprawę u króla, ażeby się tą rzeczą nie zajmował, gdyż prawdopodobnie załatwi się polubownie w murach klasztoru. Wiadomość o buntowniczych knowaniach doszła też do domu krakowskiego, którego przeor, o. Królik, wraz z o. Łobżyńskim napisał do Staszewskiego list, prosząc go, by jak najprędzej przyjechał do Krakowa i przedstawił się królowi, który za kilka dni miał wyjechać do Warszawy. Staszewski w tejże godzinie, w której list otrzymał, wieczorem i w czas niepogodny wyruszył z Jasnej Góry i trzeciego dnia rano stanął w Krakowie. Władysław IV przyjął go bardzo życzliwie, łaskawie wysłuchał jego relacji o przebiegu wypadków, zapewnił go, że nie chce i nie może się mieszać w sprawy czysto duchowne, radził mu, by postąpił według surowości prawa i opornych zamknął w więzieniu, obostrzonym postem o chlebie i wodzie. W razie potrzeby obiecał mu pomoc.

Ostatecznie całą sprawę miała rozstrzygnąć kapituła, na którą też wypadły wybory generała. Przeciwnicy Staszewskiego domagali się, aby generał tuż po elekcji przybył na Jasną Górę i usunął z prowincji zamieszanie, spowodowane wątpliwością wyborów prowincjała. Odpowiedziano im, że przyjazd generała z powodu maruderów, grasujących na granicy węgierskiej i z powodu znacznych kosztów podróży nie dojdzie do skutku, ale równocześnie pozwolono im, aby poza zwykłymi postulatami całej prowincji wysłali swe prywatne zażalenia. Nie zadowolili się tym i żądając przyjazdu generała, ułożyli deklarację, dla której znaleźli sobie adherentów. Na dyskreta całej polskiej prowincji został wybrany Kordecki. Widocznie miał on zaufanie jednej i drugiej strony, skoro w tak ciężkich warunkach wybrano go jako delegata wszystkich klasztorów polskich.

Po wyborach generała, a został nim znakomity zakonnik, o. Marcin Borkowicz, wzywano przed definitorium dyskretów poszczególnych prowincji dla złożenia sprawozdania i postulatów. Kordeckiego pytano, w jaki by sposób można uspokoić polską prowincję, tak niezadowoloną z powodu wyborów prowincjała. O zarzutach stawianych Staszewskiemu, dowiedział się

zarząd zakonu z memoriału, który Kordecki przyniósł na kapitułę. Polacy, którzy dobrze znali prawo o „incompatibiliach”, podkreślali z naciskiem fakt, że Staszewski został wybrany na prowincjała wtedy, gdy jeszcze sprawował urząd generała. Zarzut, iż nie wszystkich zwołał na wybory, stemperował Kordecki wyjaśnieniem, że niedopuszczeni zostali tylko obłożeni jawnie lub tajnie ekskomunikami za swe wykroczenia, a więc ci, którzy utracili prawo głosowania. Generał, przeczytawszy memoriał, zapytał, czy podpisani wszyscy są dyskretami i czy występują tylko we własnym imieniu, czy też także w imieniu reprezentowanych przez nich klasztorów. Kordecki dał przeczącą odpowiedź. Wtedy generał postawił mu pytanie, dlaczego on sam jako pierwszy ten memoriał podpisał. „Nie dlatego podpisałem — odpowiedział Kordecki — jakoby zwalczał wybór prowincjała, ale żeby wysiłki jego przeciwników osłabić i nie dozwolić, by pomocy świeckiej szukali; w inny zaś sposób nie mogłem temu zapobiec”. Generał pytał dalej: „Czy większość kapitułarzy zgodziła się na wybór prowincjała? — Tak — odrzekł Kordecki — większość zgodziła się, potem wszyscy jak zwyczajnie złożyli mu obietnicę posłuszeństwa”. Tak więc na podstawie relacji i wyjaśnień Kordeckiego generał nie przyjął żądań, wyrażonych w memoriale i orzekł, że wizytacja jest niepotrzebna, a wybory uznał za ważne.

Niezadowolenie upornych trwało dalej. Wyszukiwali oni każdą sposobność, ażeby Staszewskiemu utrudnić urzędowanie. Zarzucali mu na przykład, że wznosi na Jasnej Górze kosztowne budowle, gdy tymczasem, jak rewizja, przeprowadzona z ramienia zarządu prowincji przez Kordeckiego i jego asystentów, wykazała, wieśniacy po wsiach klasztornych nie mieli nawet zboża na zasiały, a także sam klasztor nie miał zasobów na czarną godzinę. Ośmielili się nawet rozrzucić paszkwile, dążąc do tego, aby zmusić Staszewskiego do wyjazdu, i aby w ten sposób mogli się pozbyć jego czujności. Marzyli także, iż wtedy może udałoby się im pozyskać znanego z łagodniejszego kierunku Kordeckiego i przy jego pomocy zniweczyć reformatorskie pociągnięcia prowincjała.

(c. d. n.).

Toruń.

Ks. Dr Ludwik Frąś, C. SS. R.

Hellenizm a Chrześcijaństwo

(Dokończenie)

W te nastroje i w te stosunki religijne wchodziło chrześcijaństwo jako religia w sensie ekskluzywnym monoteistyczna i objawiona i rozpoczęło pracę, aby podbić pod panowanie Chrystusa Ukrzyżowanego świat hellenistyczny. Praca nad rozszerzeniem się nowej religii z natury rzeczy była walką z wszystkimi innymi religiami w świecie antycznym, bo tylko na gruzach starych kultów mógł zapanować Krzyż. Nie mogło być ze strony religii Chrystusowej tolerancji wobec dawnych wierzeń pogańskich: bezwzględny separatyzm i walka były koniecznością dziejową.

Jasną linię św. Paweł wytyczył misjonarzom i wyznawcom wiary Chrystusowej, gdy pisał do Koryntian zdecydowane swe słowa: „Nie ciągnijcie w jednym jarzmie z niewiernymi. Albowiem co wspólnego sprawiedliwości z nieprawością? Albo co za łączność światła z ciemnością? Albo co za umowa Chrystusa z Belialem? Albo co za cześć wiernemu z niewiernymi? I co za zgoda kościołowi Bożemu z bałwanami?”¹⁾ „Nie możecie pić kielicha Pańskiego i kielicha czartowskiego — pisze Paweł na innym miejscu — nie możecie być uczestnikami stołu Pańskiego i stołu czartowskiego. Mamyż drażnić Pana?”²⁾. Droga to jasna, stanowcza, zdecydowana: oddzielenie się, separatyzm, w konsekwencji walka, nie kompromis.

Jest także rzeczą zrozumiałą, że wobec takiego stanowiska chrześcijaństwa religie i kultury hellenistyczne ustosunkowały się do religii Chrystusowej wrogo. Utworzyły jakby wspólny front przeciw chrześcijaństwu, gdyż szło tu o ich być albo nie być, a władze cesarskie, nakazujące prześladować chrześcijan, stały na czele tego frontu.

¹⁾ II Kor. 6. 14—16.

²⁾ I Kor. 10. 20—21.

Jednak mimo tego wrogiego stosunku między chrześcijaństwem a religiami hellenistycznymi nie można nie podnieść, że te hellenistyczne kulty i prawdy, o jakich mówiliśmy, wbrew swojej woli i bezwiednie, torowały drogę chrześcijaństwu. A nie idzie nam tu tylko o wpływ niektórych form kultu pogańskiego na rozwój zewnętrznych form kultu w chrześcijaństwie. Te wpływy istniały, w niczym nie uchybiając charakterowi religii Chrystusa. Nie idzie nam także o fakt zjednoczenia ówczesnego świata antycznego w jedno imperium, z jednakową kulturą, z jednakowym językiem, co miało dla propagandy chrześcijaństwa bardzo wielkie znaczenie. Idzie nam o innego rodzaju wpływy świata hellenistycznego na propagandę chrześcijańską, na jej powodzenie. Prądy mianowicie filozoficzne i mistyczne epoki hellenistycznej przez to, że budziły uczucia religijne, tęsknoty religijne i głód rzeczy nadprzyrodzonych, torowały więc w ten sposób rzeczywistość, choć pośrednio, drogę chrześcijaństwu, które miało w sobie to wszystko, co te tęsknoty mogło zaspokoić.

Chrześcijaństwo miało nad pogaństwem, także hellenistycznym, tę przewagę olbrzymią, że mogło zaspokoić rozum ludzki i serce, bo było prawdą i historią, nie mitem i baśnią. Chrześcijaństwo niosło ludziom epoki hellenistycznej nadzwyczajne walory moralne i religijne, wobec których kulty pogańskie i misteria hellenistyczne były ledwie cieniem. Oparte o rzeczywistą śmierć i zmartwychstanie rzeczywiste Chrystusa niosło odpuszczenie grzechów, czego hellenizm nie głosił¹⁾, niosło odrodzenie przez łaskę i zbawienie wieczne. A odkupienie chrześcijańskie nie opierało się na spekulacjach gnozy, ani na starodawnych motywach zabobonnych, na mitach nieraz treści bezwstydnej i niemoralnej, ale na niesłuchanie wielkich i głębokich faktach rzeczywistej śmierci i zmartwychwstania Chrystusa.

Chociaż kult Chrystusa ukrzyżowanego, ale i zmartwychwstałego, mógł się wydać wielu Hellenom i zhellenizowanym barbarzyńcom głupstwem, to innych natomiast postać Boga-Człowieka, który z miłości oddał swe życie na krzyżu za ludzi, mogła pociągać i podbijać. Wiara w Chrystusa jako Boga-Człowieka nie stanowiła dla świata hellenistycznego takiej zapory, jaką stanowiła dla wielu żydów, bo podobne wyobrażenia w pogaństwie hellenistycznym, w pewnym przynajmniej stopniu, stanowiły chleb powszedni. Z pewną tedy racją prof. Zieliński mógł

¹⁾ Jest to uwaga Reitzensteina w *Poimandresie*, s. 180, dop. 1.

podkreślać, że świat hellenistyczny był skorszym w przyjmowaniu ewangelii Chrystusowej, niż wierni wyznawcy Starego Zakonu.

Także cuda, prorocтва, odrodzenie duchowe, łaska Boska, sakramenty mogły łatwiej trafiać do dusz, które czuły potrzebę tych rzeczy, które do nich tęskniły i z tymi wyobrażeniami się poniekąd oswoiły w kultach hellenistycznych. Nadzieje, karmione w tej epoce hellenistycznej, że nastaje nowy wiek, nowy eon, że zjawi się Zbawiciel, wychodziły jakby na spotkanie Chrystusa, który rzeczywiście stał się Odkupicielem i zbawieniem świata i dał początek nowemu wiekowi.

Mysli o świecie wyższym i nadprzyrodzonym, podsuwane przez prądy mistyczne owych czasów, mogły z zadowoleniem witać religię Chrystusową, bo ta właśnie religia głosiła ten świat duchowy i nadprzyrodzony w sposób czysty i jasny.

Franz Cumont, w przedmowie do swej pracy *Les religions orientales dans le paganisme romain*, omawiając stosunek hellenistycznej epoki do chrześcijaństwa, pisze tak: „Jeśli rozważamy imperium rzymskie, to jako fakt istotny wysuwa się to, że religie wschodnie najpierw poprzedzając, a potem idąc równolegle z chrześcijaństwem, rozszerzały nauki, które razem z nim nabierały na schyłku świata antycznego znaczenia powszechnego. Słowa głoszone przez kapłanów azjatyckich, mimo własnej woli przygotowały triumf Kościoła. Kościół był dokończeniem dzieła, nad którym bezwiednie owe religie wschodnie pracowały”¹⁾.

Słowa te należałoby tylko rozciągnąć także na filozofię epoki hellenistycznej, bo i ona pracowała bezwiednie dla chrześcijaństwa, kształcąc pojęcia moralne i pojęcia o Bogu, oraz pracując nad zbliżeniem duchowym rozmaitych ludów i ludzi do siebie.

Nie należy więc świata antycznego osądzać wyłącznie podług tego, co piszą o nim nasi chrześcijańscy apologeti z pierwszych wieków chrześcijaństwa, bo ci nasi apologeti, jak Tertulian, zmuszeni bronić religii Chrystusowej przeciw pogaństwu, musieli kłaść nacisk na braki i ujemne strony w owych współczesnych im religiach i kultach otaczającego ich świata i dali nam zbyt jednostronny obraz owych stosunków. Dziś w naszej apologetyce o tych rzeczach możemy mówić spokojniej i nie odmawiać epoce hellenistycznej i kulturze antycznej, nawet na terenie religijnym, pewnych mimowolnych zresztą zasług wobec chrześcijaństwa. *Suum cuique*. Zresztą, także niektórzy apologeti chrześcijańscy,

¹⁾ *Les religions orientales*, éd. 2. Paris, Leroux 1909, s. XXI.

jak św. Justyn, umieli być sprawiedliwymi także dla pogaństwa i mieli wielki szacunek dla filozofii świata antycznego. To samo należy powiedzieć o Klemensie aleksandryjskim w *Stromatach*.

Mówiąc jednak o pewnych mimowolnych usługach, oddanych ze strony prądów i tendencji religijno-filozoficznych epoki hellenistycznej wobec wschodzącego chrześcijaństwa, należy się równocześnie zastrzec przeciw przypisywaniu światu antycznemu religijnych pojęć i wyobrażeń, których tam absolutnie nie było, i przeciw stosowaniu wybitnie chrześcijańskich terminów i pojęć do wyobrażeń religijnych świata antycznego, jak to na wielką skalę czyni prof. Zieliński.

Bardzo piękne jest wyznanie prof. Zielińskiego w II części *Religii Rzeczypospolitej Rzymskiej*¹⁾ o „nurtowaniu w nim od 30 lat pojęcia grecko-rzymskiego mesjanizmu” i o wadze nadzwyczajnej, jaką przykładał do rozdziału „Kiedy wypełnił się czas”, „istotnie najoryginalniejszego i najważniejszego ze wszystkich, a autorowi osobiście najdroższego”. Nad tym tematem pracował więc prof. Zieliński lat 30 zgórą. Autor posiada w zakresie filologii wiedzę olbrzymią, operuje znakomicie znanym mu materiałem, wyszukuje przeróżne analogie, daje własne oryginalne interpretacje i rozwiązania. Ta wytrwałość, pracowitość, uczoność, może i rzetelna uczciwość zniewalają czytelnika i krytyka do szacunku dla autora.

Z drugiej strony spotykamy się w tym właśnie rozdziale „Kiedy wypełnił się czas” z wyrażeniami i z tezami, które w oczach nawet bardzo spokojnego i umiarkowanego teologa katolickiego muszą się wydać *profanowaniem wielkich i świętych pojęć chrześcijańskich*. Niewątpliwie, Autor sam tego nie czuje i nie przez złośliwość do chrześcijaństwa w ten sposób te rzeczy traktuje. Autor w słowach nie szczędzi uznania i pochwał chrześcijaństwu, ilekroć przychodzi mu o nim mówić.

Gdy się czyta obszerny i bardzo zajmująco napisany rozdział o Heraklesie, w dziele *Starożytność Bajeczna*, albo w *Religii Rzeczypospolitej Rzymskiej* rozdział „Kiedy wypełnił się czas”, przychodzi człowiekowi na myśl, że Autor widocznie patrzy na rzeczy religijne ze stanowiska jakiegoś monizmu i religii monistycznej, o ile taka jest możliwa, dlatego chwyta w lot pierwszą lepszą myśl analogiczną, nie rozróżniając między Ewangelią a baśnią i mitem, między poezją a historią i uważa te analogie, niekiedy nawet

¹⁾ *Religia Rzeczyposp. Rzym.*, Cz. II — Warszawa, Kraków, Mortkowicz, 1934, s. 317 i 411.

bardzo dalekie, albo tłumaczące się wspólną wszystkim psychologią ludzką, za jednakowe objawiania się bóstwa i Boga, stawia je w jednym rzędzie, nie widzi głębokiej różnicy, jaka między tymi wyobrażeniami może zachodzić i rzeczywiście zachodzi.

Nie możemy zrozumieć, jak uczony katolik może na serio pisać o Scypionie jako „mesjaszu” i „synu bożym”, o Heraklesie jako „mesjaszu” i „synu bożym”, że „hellenizm pierwszy wydał dogmat o przedwiecznej istocie boskiej, która „staje się ciałem” i w tej postaci mieszka wśród nas (s. 315); że „drugi dogmat o synu bożym istniał w dwóch odmianach — odmianie boga-syna i odmianie człowieka — syna bożego, czyli mówiąc językiem mitów, odmianie Apollina i odmianie Heraklesa” (315). Jak może w jednym rzędzie stawiać „matkę - Ziemię, Matkę bogów (Cybelę) i Bogarodzicę” i pisać o rozwoju, który już wtenczas był przeznaczony, i o „godle antyczno-chrześcijańskiego mesjanizmu, wręcz przeciwnym charakterowi mesjanizmu judejskiego” (s. 278-279). Jak może inteligentny i uczony katolik pisać o „idei grzechu pierwotnego” w świecie starożytnym, że szło tu „o dogmat, który miał zostać przedmiotem wiary powszechnej” (254-255). Autor pisze przy Oktawianie: „Tu więc dopiero, po raz pierwszy w religii rzymskiej, mamy wyraźne *wcielenie* na modłę hellenistyczną. Nie przypuszcza się żadnego związku płciowego boga olimpijskiego z matką bohatera, jak to miało miejsce ze Scypionem starszym. Nie, sam bóg, według Horacego, Merkury, przy narodzeniu się jej (matki Atii) dziecięcia, wstąpił w jego ciało i pozostaje w nim aż do śmierci” (s. 295). Oktawian wydał córkę Julię za Marcellego w r. 24 przed Chr., w roku więc 23 spodziewano się potomka i August rozesłał gońców po świecie, aby zapraszali ludy do Rzymu „na wielką uroczystość odkupienia” (299).

Pisząc w ten sposób, prof. Zieliński mógł rzeczywiście znaleźć dogmaty chrześcijańskie w religii antycznej i mógł napisać bardzo nawet uroczyście takie zdania: „Postać Mesjasza w znaczeniu religijnym i wszechświatowym powstała w starożytnej Grecji: Mesjasz, syn boży i mesjasz zbawiciel ludzkości. Jest nim główny bohater greckiej mitologii Herakles” (193). „Spodziewam się, że mi się udało w poprzedzającym rozdziale (Kiedy wypełnił się czas) ustalić pojęcie grecko - rzymskiego mesjanizmu. Nie łudzę się jednak nadzieją, że przytłaczające świadectwa i dowody zdobędą mu uznanie powszechne: zbyt wielu jest takich, którym te dowody nie będą dogadzały” (s. 317). „Czy więc mamy wobec tego prawo — pisze Autor

na innym miejscu — nazywać religię antyczną prawdziwym Starym Testamentem naszego chrześcijaństwa? Tak jest, mamy" (s. II. 192). Wobec tego Autor czuł się w dalszym ciągu w prawie zapowiedzieć, że w ostatnim tomie tej serii, jeśli dożyje, zajmie się „dejudaizacją” (314).

Muszę się wdać w pewną polemikę z Autorem, choć się narażę z jego strony na zarzut „katarynki”, jaki rzucił nie tak dawno ks. prof. Archutowskiemu z okazji jego artykułów na temat „Stary Testament a krytycy”. Trudno.

Pewne motywy naukowe stale odgrywa prof. Zieliński: stale więc do nich muszą wracać także teologowie.

Raz jeszcze powtarzam, że nie chcę dopatrywać się u Autora złej woli w stosunku do chrześcijaństwa. Pragnę jak najszersze pole zostawić tu zasadzie *licentia poetica*. Pragnę uważać prof. Zielińskiego za poetę, który także w pracach naukowych, w pewnych przynajmniej jej częściach, poetyzuje. Nie potrzeba więc niektórych wywodów jego brać zbyt ściśle, ani przykładać do nich ostrza bezwzględnej krytyki.

W imię jednak prawdy obiektywnej należy pewne mylne zapatrywania Autora sprostować, a inne sprowadzić do właściwej miary. Należy sprostować zapatrywanie Autora, jakoby Kościół zadowolił się pewnym semipelagianizmem" (s. II. 191). Sprawa nieomylnego przewidywania ze strony Boga wolnych aktów ludzkich jest rzeczywiście bardzo trudnym zagadnieniem teologicznym, ale „semipelagianizm” został przez Kościół formalnie potępiony jako błąd i herezja. Mówi o tym każdy podręcznik katolickiej teologii dogmatycznej. W każdym razie nauka Kościoła katolickiego zasadniczo uznaje z jednej strony wolną wolę człowieka w działaniu, a w następstwie tej wolnej woli odpowiedzialność za czyny i prawo do nagrody lub kary; z drugiej strony uznaje przy każdym uczynku, mającym znaczenie w życiu nadprzyrodzonym, konieczność łaski boskiej i nieomylne przewidywanie ze strony Boga decyzji człowieka. Teologia katolicka uznaje, że pogodzenie tych dwu rzeczy jest rzeczą dla umysłu naszego trudniejszą, dlatego podaje parę sposobów tego godzenia.

Autor niewłaściwie pojmuje dogmat wcielenia. To co Autor pisze na s. II. 295, niezupełnie kryje się z pojęciem chrześcijańskim tego dogmatu. W literaturze zresztą antycznej jest pełno podań o stosunkach niebian z nimfami i ziemiankami; te stosunki były pojmowane mniej lub więcej zmysłowo i materialnie; idea chrześcijańska wcielenia znaną nie była, a wobec przeróżnych mi-

tów o łączeniu się bogów i płodzeniu potomstwa nawet nie mogła być znana.

Ale ważniejszą jest tu rzeczą to, że Autor wmawia w czytelnika, mniej obeznanego z tymi rzeczami, istnienie w religijnym świecie antycznym wyobrażeń chrześcijańskich, których tam absolutnie nie było. Czytając ten właśnie tak ważny dla Autora rozdział, należałoby zapytać, czy wogóle jest jeszcze coś w wierze chrześcijańskiej, czego by tam, w religii grecko-rzymskiej nie było? Autor mówi i o „wniebowzięciu” córki Cicerona, mówi o „Prorokach tam, o Sybilli tu”, o wcieleniu, o odkupieniu, o Mesjaszu. Całe chrześcijaństwo miałoby być już w świecie antycznym przed Chrystusem. Wszystkie jednak „przytłaczające świadectwa i dowody” Autora sprowadzają się do pewnych dążeń w tej epoce w świecie hellenistycznym, które i ja w niniejszej rozprawie staram się przedstawić.

Całkiem słusznie zaznacza Autor, że religia rzymska szła, w tej epoce naturalnie, na spotkanie chrześcijaństwa (s. II. 314). Całkiem słusznie napisał przy eklodze czwartej, że Wirgiliusz w tej eklodze dał wyraz mesjanicznym nadziejom i tęsknotom współczesnego mu grecko-rzymskiego świata (s. II. 285). Zaznaczałem to samo przed 20 już laty w mojej pracy *Historia religij a religia objawiona*, (Lwów 1916), a następnie w moich *Prolegomena in sacram theologiam* (Lwów, tom I, 1920).

Jest to także naszą tezą, że świat grecko-rzymski był w epoce hellenistycznej psychicznie przygotowany na przyjęcie ewangelii Chrystusowej i dlatego ten antyczny świat stał się powoli chrześcijańskim. Wyjaśnieniem i zilustrowaniem tego właśnie psychicznego przygotowania zajmuję się w niniejszym studium: drogę jednak, na jakiej prof. Zieliński próbuje to zagadnienie rozwiązać, muszę uważać za fałszywą i mylną.

W świecie antycznym trudno naprzód mówić o artykułach i prawdach wiary. Religia grecko-rzymska także w epoce hellenistycznej nie miała sprecyzowanych artykułów wiary, ale trzymała się starych wyobrażeń i praktyk. Religia antyczna nie miała żadnych dogmatów wiary, dlatego mogła ulegać różnym wpływom z zewnątrz i rzeczywiście ulegała.

Epoka hellenistyczna, jak to prof. Zielińskiemu dobrze wiadomo, była w wybitnym stopniu epoką synkretyzmu religijnego. Ówczesny świat, zjednoczony w jednym imperium Romanum, niesłychanie ułatwiał wędrówkę ludzi i pojęć i ułatwiał mieszanie się wyobrażeń religijnych. W Rzymie przyjął się kult Izdy po-

chodzenia egipskiego i kult Cybeli pochodzenia małoazjatyckiego, a później jeszcze kult Mithry pochodzenia perskiego. Wędrowały po ówczesnym świecie hellenistycznym, od Atlantyku po Indie, rozmaite wyobrażenia religijne, mistyczne i filozoficzne, mieszały się, przenikały się wzajemnie. Wybijały się silnie wpływy starej kultury religijnej babilońskiej, z wyobrażeniami astralnymi i astrologicznymi, i wpływy perskie dualistyczne i wpływy mistyki neoplatońskiej, które już w pismach hermesowych mają silne początki, i gnostycyzm chrześcijański, który był sam synkretyzmem gnozy hellenistycznej z wyobrażeniami chrześcijańskimi, i wyobrażenia religii żydowskiej. Wiadomo przecież, że i Tacyt i Swetoniusz świadczą o tych wpływach także żydowskich na Wschodzie, i to właśnie w kierunku wyobrażeń mesjanicznych¹⁾. Nie może nas to wcale dziwić, że także religia żydowska na synkretyzm religijny epoki hellenistycznej silnie oddziaływała.

Wiadomo, że w tym czasie istniał już grecki przekład ksiąg świętych żydowskich, obiegały świat hellenistyczny *oracula sybillina*, układane albo przerabiane przez aleksandryjskich żydów zhellenizowanych, były dobrze znane filozoficzno-religijne pisma Filona z Aleksandrii.

Cóż mógł dać religijny świat żydowski ówczesnej myśli hellenistycznej? Literatura magijna przyjmowała przede wszystkim z religii żydowskiej egzotyczne dla ówczesnego Hellena imiona hebrajskie Boga, jak Jahwe, Sabaoth, Adonai, synkretyzm zaś religijny wchłaniał wyobrażenia monoteistyczne i mesjańskie, bo te właśnie wyobrażenia stanowiły rys charakterystyczny religii judajskiej.

Tylko dwie religie w tej epoce głosiły wiarę w przyszłego mesjasza: judajska i irańska; ale ta idea w religii irańskiej wydaje się późniejszą i obcego pochodzenia²⁾, w religii zaś judajskiej jest arcydawną i rodzimą.

¹⁾ „Pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum litteris contineri, eo ipso tempore fore, ut valesceret Oriens, profectique Judaea rerum potirentur” (Tacyt, *Historiarum* lib. V. c. 13).

„Percrebuerat Oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur” (Suetonius, *Vespasianus*, cap. 10).

Także w literaturze magijnej, tak bogatej w tej epoce, napotyka się często hebrajskie imiona Boga *Jahve* i *Sabaoth*. Oczywiście nie identyfikujemy nazwy Sabaoth z Sabazios, która to ostatnia nazwa nie jest pochodzenia żydowskiego, ale pogańskiego.

²⁾ Zajmuję się tym zagadnieniem w osobnym studium, które również do druku jest przygotowane. Tytuł będzie: *Eschatologia biblijna a irańska*.

Nadzieje więc mesjańskie o nowym wieku i o mesjaszu w synkretyzmie religijnym epoki hellenistycznej zasilają się w pierwszym rzędzie wyobrażeniami żydowskimi, jak to Tacyt i Swetoniusz świadczą. Te wyobrażenia szły wtenczas z innymi przez świat, niosły je między innymi *oracula sybillina* judajskiego pochodzenia. Synkretyzm religijny, ówczesna synkretystyczna kultura duchowa szły ze Wschodu na Zachód, działały na ówczesne umysły także w Rzymie, mogły zapładniać myśli poetów Wirgiliusza i Horacego, w szczególności jednak pobożnego i zacnego Wirgiliusza.

Opatrzność Boża tą drogą przygotowywała świat antyczny na spotkanie ewangelii Chrystusowej; ale wyobrażenia mesjaniczne o przyszłym odkupicielu wyłącznie w religii judajskiej miały swoje źródło.

Nie dzięki religii antycznej Sybilla obok Dawida weszła do sekwencji naszych mszy żałobnych, a Wirgiliusz stał się pogańskim prorokiem Jezusa Chrystusa. Nie nieznane księgi Sybilińskie, które spłonęły w r. 83 przed Chr. na Kapitolu, uczyniły Sybillę w kołach chrześcijańskich popularną, jakby to wynikało z wywodów prof. Zielińskiego, ale przepowiednie mesjańskie żydowskiego pochodzenia w literaturze sybillińskiej, o której Autor nic tu nie mówi.

Prof. Zieliński chce widzieć wyobrażenia chrześcijańskie w literaturze grecko-rzymskiej, ale tych wyobrażeń tam nie ma, dlatego ich tam znaleźć nie mógł. Gdzie choćby ślad idei odkupienia? Ani modlitwy i ofiary w czasie wielkich uroczystości *budi saeculares*, 17 roku przed Chr., które spełniał sam cesarz August, nic nie mówią o odkupieniu, ani nawet Horacy, w swoim *Carmen saeculare* nie mówi o jakimś odkupieniu rodzaju ludzkiego od ciężającej na nim klątwy. Wzmianka o odkupieniu od grzechu jest zwyczajną w każdej wyższej religii modlitwą o odpuszczenie grzechów i kar za grzechy, nie wyrazem wiary w jakąś klątwę na rodzaju ludzkim i w jakiegoś specjalnego mesjasza, który miał za tę klątwę czymś zapłacić i rodzaj ludzki odkupić.

Jest w każdej religii mowa o winach i grzechach, są korne modlitwy, są ofiary i hymny na przebłaganie, jest wiara, że za winy ludzkie bogowie zsyłają kary i nieszczęścia, bywa nieraz przekonanie, że winy jednostek przechodzą na rody i państwa: ale tylko w religii żydowskiej, w 53 rozdziale Izajasza, jest zapowiedź przyszłego mesjasza, który miał dobrowolnie umrzeć za grzechy drugich i stać się w ten sposób odkupicielem świata.

Ideę grzechu i przepraszania za grzechy znajdziemy w każdej religii, jak w każdej religii znajdziemy modlitwy i ofiary: ale ideę mesjasza—odkupiciela w specjalnym znaczeniu znajdujemy tylko w religii judajskiej. Profesor Zieliński miesza z sobą te dwie różne rzeczy, dlatego mówi o mesjaszu—odkupicielu w religii grecko-rzymskiej. W każdej religii jest mowa o pewnego rodzaju niebie i piekle, o nagrodach lub karach po śmierci, o szczęściu ludzi sprawiedliwych za grobem: ale tylko w wierze chrześcijańskiej jest wiara, podług której Matka Najświętsza została w sposób specjalny, tj. wraz z ciałem, wzięta do nieba. Nie należy znowu łączyć razem rzeczy różnych i mówić o „wniebowzięciu” Tulii, córki Cicerona.

Bywają w życiu jednostek i w życiu narodów pewne przeżucia grożących nieszczęść i klęsk, jakiś tajemniczy lęk przed nieznaną przyszłością: ale tylko w religii judajskiej mamy wyraźną zapowiedź niewoli Babilońskiej i wybawienie z tej niewoli po 70 latach. Istniały w podaniach ludów i w niektórych systemach filozoficznych wyobrażenia cykliczne o powtarzaniu się czasów i losów i o nowym w przyszłości okresie szczęśliwym: ale tylko w religii judajskiej są wyraźne zapowiedzi przyszłego króla—mesjasza, który założy królestwo Boże pokoju i sprawiedliwości. Znowu te rzeczy potrzeba rozróżniać. Zapowiedzi judajskie noszą charakter partykularny, żydowsko-narodowy, ale nie wszystkie. Są także zapowiedzi o charakterze uniwersalnym, o szczęściu i zbawieniu wszystkich ludów i ludzi.

Jak wiara monoteistyczna, tak wiara w specjalnego mesjasza — odkupiciela w świecie starożytnym była przywilejem wyłącznym religii Starego Testamentu. Wszelkie próby „dejudaizacji” w tej dziedzinie są z góry skazane na to, aby się stać plodem poronionym. Szkoda czasu i atłasu. Nie szukać w błocie złota, ani początków idei mesjasza—odkupiciela w religii grecko-rzymskiej. Tylko żydzi po dziś dzień modlą się o przyjście mesjasza i wierzą w 12 punkcie *Szmone esre*, że on przyjdzie; chrześcijanie natomiast wierzą, że ten obiecany meszasz już przyszedł i że jest nim Jezus Chrystus, z pokolenia króla Dawida.

Prof. Zieliński znalazł w świecie hellenistycznym rzeczywiście tendencje, o których pisze, a mógł ich znaleźć jeszcze więcej, tylko należało ich szukać gdzieindziej, a nie należało per fas et nefas dowodzić, że świat grecko-rzymski jest właściwym Starym Testamentem dla naszego chrześcijaństwa, bo tego udowodnić nie można.

Prof. Zieliński ze swoją tezą jest całkiem odosobniony. Rozmaici historycy ze szkoły wolnej krytyki szukali początków dla

Tajemnic chrześcijaństwa w Egipcie, później w Babilonii. Reitzenstein starał się wytłumaczyć naukę św. Pawła o sakramentach i łasce misteriami hellenistycznymi; inni wreszcie, między nimi i Reitzenstein w ostatnich latach przed śmiercią, uciekali się do świata irańskiego, do mandaizmu i manicheizmu. Gressmann Hugo, w dziele ogłoszonym po jego śmierci, *Der Messias*, rozwiązywał tajemnice chrześcijaństwa synkretyzmem religijnym owej epoki, na który złożyły się wyobrażenia egipskie, babilońskie, syryjskie, irańskie, greckie, rzymskie i judajskie. Ale nikomu dotąd, o ile wiem, nie przyszło na myśl doszukiwać się początku chrześcijańskich wyobrażeń o Mesjaszu i Odkupicielu w nieznanych księgach sybillińskich, złożonych kiedyś w świątyni Jowisza na Kapitolu. Nie zdaje się nam, jakoby usiłowania prof. Zielińskiego miały dać lepsze wyniki, niż tyle innych prób podobnych.

Z wielu względów można uważać pracę *Alfreda Jeremiasa* o pozabiblijnym wyczekiwaniu zbawiciela ¹⁾ za równoległą do wielu prac prof. Zielińskiego, w szczególności do wspomnianego tu już nieraz rozdziału „Kiedy wypełnił się czas”, obydwaj ci bowiem autorzy uważają chrześcijaństwo za spełnienie tego, co było już w religiach pogańskich zawarte. Tylko Jeremias sięgnął głębiej i oparł się na mitach i tekstach rozmaitych religij, prof. Zieliński zaś przyjął za swój punkt wyjścia wyłącznie religię antyczną.

Jeremias mianowicie zestawia rozmaite teksty i wyobrażenia z religij: sumersko-babilońskiej, egipskiej, irańskiej, indyjskiej, greckiej i rzymskiej, z gnozy hellenistycznej i chrześcijańskiej, z religii starogermańskiej, nawet ze współczesnej teozofii i antropozofii i wolnomularstwa, aby wykazać, że idea odkupienia przez mękę i śmierć jest od tysięcy lat w rozmaitych religiach ideą stałą, jednolitą i powszechną.

Ta idea w religiach starożytnych występuje na tle tajemnicy urodzin, śmierci i życia w przyrodzie. Wyobrażenia związane z tą tajemnicą, znalazły swój wyraz w mitach, w których napotykały stale pewne bóstwa cierpiące i zbawiające, bohaterów, boginie z dziećciem („madonny”), mękę, nieraz śmierć tych bogów-bohaterów. Ten mit leży u podstawy rozmaitych obrzędów w misteriach hellenistycznych. W związku z tymi rzeczami Jeremias mówi ustawicznie o „madonnach”, o zbawicielach i o zbawieniu, o chrześcijaństwie przed Chrystusem, i to nie w religii

¹⁾ *Alfred Jeremias, Die ausserbiblische Erlösererwartung. Zeugnisse aller Jahrtausende in ihrer Einheitlichkeit dargestellt.* Berlin, Hochweg-Verlag, 1927, s. 420.

starozakonnej, ale w religiach pogańskich, do których należała oczywiście także religia grecko-rzymska czyli antyczna.

Również Jeremias swoje wywody i uwagi podaje w duchu życzliwym dla chrześcijaństwa, przyznaje chrześcijaństwu stanowczą wyższość, uważa chrześcijaństwo za religię absolutną, wyraźnie mówi, że Chrystus historyczny właśnie spełnił ów mit powszechny i w ciągu tysiącleci jednolity.

Jeremias wytyka zracjonalizowanym protestantom epoki pokantowskiej, przede wszystkim oczywiście ich teologom wolnomyślnym, że nie posunęli chrześcijaństwa na wyższy stopień rozwoju, ale je rozwodnili i zubożyli tak, że dziś nowoczesny protestant w swoim życiu religijnym może żyć ledwie ostatkami dawnej tradycji ojców i wiarą gminy chrześcijańskiej ¹⁾. Równocześnie jednak Jeremias w tej swojej pracy przytacza z dawniejszej swojej pracy *Czy żył Jezus Chrystus?* takie charakterystyczne słowa: „Mythos musi być dla Chrystusa reklamowany, aby nie dopuścić do roztopienia się zachodniego chrześcijaństwa w micie”. Zadanie to Autor — tak mówi sam — przeprowadził w tej właśnie książce o pozabiblijnym wyczekiwaniu Zbawiciela.

Słowa te niewątpliwie świadczyć mogą o szczerzej i lojalnej intencji autora wobec chrześcijaństwa: czy jednak chrześcijaństwo powinno mu być wdzięczne za te słowa i za całą obronę chrześcijaństwa w tej książce? Muszą się tu nasuwać poważne wątpliwości. A nie idzie tu o szczegóły i rzeczy ściśle naukowe, jak zagadnienia, czy np. wszystkie wyobrażenia, którymi się tu autor zajmuje, pochodzą rzeczywiście, jak on twierdzi, z najstarszej kultury sumerskiej, czy raczej należałoby je odnieść do kultury subaryjskiej, wyłaniającej się jasno z odkrytych niedawno tekstów w Ras Szambra. Idzie nam o coś innego i ważniejszego dla chrześcijaństwa. Jeremias wplata Chrystusa i rzeczy chrześcijańskie w łańcuch mitów starożytnych, bogów i bogiń, grzeszących nieraz nawet brakiem zmysłu przyzwoitości moralnej. Wplata Matkę Chrystusową, Madonnę, w szereg bogiń starożytnych Izdy, Isztar, Cybeli, Wenery, znanych w historii religijnej niestety niezawsze z najlepszej strony obyczajowej. Ustawicznie autor mówi o mitach, mówi wreszcie o micie odnośnie do samego Chrystusa i chrześcijaństwa.

Tutaj myśl chrześcijańska musi się zatrzymać i zapytać, czego autor właściwie chce? Jaki jest właściwy sens słów autora,

¹⁾ Tenze, l. c., cały rozdział *Das Christentum*, Nachwort, s. 367—378.

że Chrystus wypełnił mity, że sam Chrystus znał język mitów, że Biblia jest Księgą Wschodu? W czym tedy ma leżeć absolutny charakter Chrystusa i chrześcijaństwa? Na te pytania książka Jeremiasa jasnej odpowiedzi nam nie daje. Nie można na podstawie tej książki wiedzieć, czy Chrystus jest rzeczywiście istotą transcendentną, czy tylko ideą, tkwiącą głęboko w duszy ludzkiej?

Chrystus epoki pokantowskiej, wyzuty z majestatu boskości i cudowności, nie może naturalnie wystarczyć wierze: ale czy może pogłębić wiarę w Chrystusa wplątanie jego dzieła w brudne nieraz mity pogańskie? Czy nie jest to tylko dalszym degradowaniem Chrystusa z wyżyn wiary w niski padoł rzeczy ziemskich? Czy tak pomyślane chrześcijaństwo nie stanie się nowym mitem, baśnią, mętnym tworem fantazji?

Chrystus niewątpliwie przyniósł duszom ludzkim zaspokojenie odwiecznych tęsknot i pragnień, ale nie wypełnił mitów pogańskich, którymi zajmuje się książka Jeremiasa. Należy odróżnić mity od pewnych tekstów i wyobrażeń, które później religijna dusza ludzka w oparciu o mity tworzyła i wprowadzała w misteria religijne. Mit, podług którego Set zwabił do siebie, a następnie podstępnie zamknął w skrzyni i zgładził Ozirisa, a Izyda, siostra jego i żona, śmierć tę opłakiwała i szukała na rzece Nilu i na morzu tej skrzyni z Ozirisem, wartości religijnych nie posiada. Ale z wiary w dobrego Ozirisa i z wiary w boginię Izydę wyrastały myśli i uczucia, które miały wielkie walory religijne i utrwały się w późniejszych misteriach. Dusza ludzka pod wpływem odwiecznych w niej tęsknot i pragnień tworzyła misteria religijne i napełniała je treścią religijną. Misteria hellenistyczne swoją religijnością torowały drogę chrześcijaństwu. Chrystus niósł zaspokojenie tęsknot, jakie wyrażały się w obrzędach i formułach misteriów: ale Chrystus nie spełniał mitów.

Chrystus nie ma nic wspólnego z mitami pogańskimi pochodzenia magicznego, nic wspólnego z baśniami starożytnych religij. Chrześcijaństwo jest budową nową, jest prawdziwą historią, nie baśnią, jest rzeczywistym odkupieniem rodzaju ludzkiego ofiarą krzyża. W chrześcijaństwie mamy szereg faktów cudownych, znanych ze Składu Apostolskiego, ale te fakty są prawdziwe.

Kto chce ratować Chrystusa wiary, nie powinien sięgać o pomoc do obskurnych nieraz mitów pogańskich, ale stanąć jasno i zdecydowanie na gruncie właśnie Składu Apostolskiego.

To, co mówimy tu o książce Jeremiasa, odnosimy również do wywodów i uwag prof. Zielińskiego, bo on w szczególności doszukuje

się początków tajemnic chrześcijańskich w baśniach i podaniach pogańskich, specjalnie grecko-rzymskich. Prof. Zieliński nie mówi wprawdzie przy Chrystusie o mitach, ale czytelnik jego pism z łatwością tę pieśń już sobie dośpiewa, że chrześcijaństwo nie jest czymś całkiem nowym i pełniejszą odmianą starych wyobrażeń antycznych. Tu właśnie widzimy niebezpieczeństwo, jakim może zagrażać wierze niektórych ludzi wiele prac prof. Zielińskiego. Prof. Zieliński sam to niebezpieczeństwo uwypukla, podkreślając na wielu miejscach i przeprowadzając na to rzekome dowody, że religia antyczna jest właściwym Starym Testamentem chrześcijaństwa.

Apologetyka chrześcijaństwa z przyjemnością zajmuje się epoką hellenistyczną i w materiale z tej epoki znajduje wiele broni dla siebie, ale podchodzi do tej sprawy innymi drogami, niż prof. Zieliński, niż nawet Alfred Jeremias. W pierwszej części tych naszych uwag staraliśmy się właśnie dać wyraz stanowisku apologetyki chrześcijańskiej.

Może nam tu ktoś zarzuci, że apologetyka nie jest nauką niezawisłą, ale tendencyjnie broni pewnych postulatów teologii. Odpowiemy na to, że właśnie prace wielu przedstawicieli wolnej nauki, między nimi także prof. Zielińskiego, przedstawiają jaskrawy przykład tendencyjności i braku samokrytyki. O tej słabości w studiach filologów nad początkami chrześcijaństwa mówiłem jeszcze w r. 1923, w referacie o metodzie filologów.

Na *Zjeździe historyków polskich w Wilnie, w r. 1935, w końcowych tezach mojego referatu Hellenizm a judaizm*, powiedziałem między innymi: „*Rzeczpospolita Rzymska, przez utworzenie wielkiego imperium i zjednoczenie w nim rozmaitych ludów, całą swoją kulturą, swoimi tęsknotami religijnymi i misteriami wschodnimi, szła na spotkanie chrześcijaństwa i w ten sposób równolegle z religią żydowską przygotowywała chrześcijaństwu triumf*”.

To jest teza apologetyki chrześcijańskiej. To jest świadectwo, że Opatrzność Boża różnymi drogami przygotowywała kraje wokoło morza Śródziemnego na przyjęcie chrześcijaństwa, to jest dowód *konwergencji* na wykazanie boskości Chrystusa i Jego religii. Wówczas tezę tę tylko wypowiedziałem, ale jej nie rozwijałem i nie przeprowadzałem, bo te sprawy leżały poza wyznaczonym mi wówczas tematem. Dziś tę tezę starałem się nieco rozwinąć i przeprowadzić. Chrześcijaństwo ma pełne prawo mówić za św. Pawłem o dopełnieniu się czasów, plenitudo temporis, πληρώμα του χρόνου (Gal. 4. 4). Bóg dopełnił czasów, a w tym do-

pełnieniu Opatrzność Boża także hellenizmowi czynną rolę wyznaczyła i hellenizm tę swoją rolę spełnił.

Kultura antyczna dostarczyła nadto chrześcijaństwu mnóstwa cennych pierwiastków myślowych, moralnych i estetycznych które weszły później w skład kultury chrześcijańskiej, zapładniając prace myślicieli chrześcijańskich. Także ten moment zaznaczyłem już w końcowych тезах referatu wileńskiego, a obszerniej starałem się go przedstawić w referacie moim lubelskim. Ale ta sprawa jest między nami bezsporna.

Zastrzegłem się wreszcie w swoim referacie wileńskim, że nie godzę się z zasadniczymi wywodami prof. Zielińskiego jako teologa i wypowiedziałem się w sposób stanowczy przeciw podsuwaniu motywom mitologicznym i legendarnym świata antycznego sensu katolickiego, przez stosowanie do nich terminów teologii katolickiej.

Terminologia teologii katolickiej odnosi się do pewnych konkretnych i ściśle określonych pojęć i faktów chrześcijaństwa. Te rzeczy mają dla nas specjalny walor i są świętościami. Jeśli więc ktoś te nasze świętości odnosi do rzeczy zgoła innych, jeśli tą naszą terminologią obejmuje różnorodne wyobrażenia świata pogańsko-antycznego, to nam musi się to wydać nadużywaniem terminologii chrześcijańskiej i profanowaniem naszych rzeczy świętych.

Pragnąłem także tej sprawy w niniejszych uwagach raz jeszcze dotknąć i z naszego stanowiska ją wyjaśnić ¹⁾.

Lwów.

Ks. Dr Sz. Szydełski.

¹⁾ Uwagi nasze w niniejszej rozprawie są utrzymane w charakterze ogólniejszym. Nie wchodziliśmy w drobne szczegóły i w szczegółowe zagadnienia, jakie się wysuwają w rozważaniach na temat: hellenizm a chrześcijaństwo. Ważną np. dla nas jest rzeczą, o ile właściwie wolno jest mówić o idei śmierci i zmartwychwstania, ewentualnie także o idei zbawienia czy odkupienia w misteriach hellenistycznych pochodzenia przeważnie wschodniego. Tych rzeczy w niniejszej rozprawie nie poruszaliśmy, ale poruszaliśmy je już w innych naszych artykułach i pracach i jeszcze ich dotkniemy w świeżo zamierzonym artykule, w związku z oceną działalności naukowej śp. ks. Lagrange'a, który zmarł 10 marca b.r.

Teksty z *Asklepiusza* podaję jako teksty Apulejusza, chociaż krytyka dzisiejsza odmawia Apulejuszowi autorstwa tego utworu hermesowej literatury. Idzie nam o treść, nie o autora.

B e r n a n o s a

„Pamiętnik wiejskiego proboszcza”

(Powieściowe studium o świętości).

(D. c.)

V. *Miernota duchowa.*

Odkupienie człowieka przez Chrystusa i postawienie go wobec alternatywy: Bóg czy szatan, żąda od ludzi bezwzględnego zdecydowania się na jedną lub drugą stronę. Tego się boją ludzie przeciętni, którzy nie chcą się w żadnym kierunku zbyt zaangażować. Bernanos nie znosi przeciętności i miernoty. Miernota w jego oczach to ukryte zło. Szatan wyzyskuje je w walce z Bogiem i jego świętymi. Jest to zło tym niebezpieczniejsze, że niejednokrotnie przyjmuje na siebie maskę gorliwości, troski o dobro Kościoła, ma pozory szerokiego spojrzenia na życie, świetnie umie udawać fałszywą tragedię, a w gruncie rzeczy jest to tylko zwierzęcy egoizm, płycizna duchowa i obłuda. Nienawidzi Bernanos ludzi miernych za ich przeciętność, za to, że są pełni ugodowości, starający się złagodzić ostrość zasad Bożych i ich bezwzględność. Sprawy Boże, walka z szatanem w sobie jest dla jednych czymś w rodzaju utopii lub niezdrowego rozmarzenia się, a drugim wydają się tak proste jak proste jest obliczanie codziennego dochodu w ich kramiku. Grzech dla nich to nie jakieś załamanie duszy, bolesna przegrana w walce o swoje szczęście, ale zwyczajny błąd. Nie chcą się doszukiwać jego istotnej przyczyny, bo też nigdy się nie zdobędą na głębsze spojrzenie w siebie. Sądzę, powiada święty proboszcz z Ambricourt, jestem tego pewien, że wielu ludzi nie wiąże się nigdy ze swoją istotą swą głęboką szczerością. Żyją oni na powierzchni samych siebie, a gleba ludzka jest tak bogata, że ta cienka, zwierchnia warstwa wystarczy do lichego zbioru, który daje złudzenie istotnego przeznaczenia¹⁾. Zło, które ich toczy,

¹⁾ Pamiętnik, s. 115.

jest tym niebezpieczniejsze, że podobnie jak obrzęk — bezbolesne i nieodczuwane; w najlepszym razie czasem tylko, i to bardzo rzadko, duszą szarpnie przelotny ból, który jednak bez głębszego przemija wrażenia.

Bernanos maleńkimi szkicami mistrzowsko charakteryzującymi istotę duszy płytkiej i miernej, świetnie umie wywołać oburzenie i wprost gniew czytelnika, a czasem przez zestawienie z coraz potężniej ukazującą się głębię duchową świętego doprowadzać widza wprost do osłupienia, że taka płycizna duchowa pompatycznie paradytuje po świecie, szanowana i czczona. Pusty balonik dla zabawki szatana! Oto np. taki czcigodny senator, wielki polityk, bogaty pan włości, notariusz, jakaż to okropna płycizna umysłowa w pojmowaniu istoty religijności i jaka ograniczoność! A przy tym ta poza wyższości, pełnej wyrozumiałości i pobłażania dla słabych stron człowieka, choćby dla tak zwanej religijności. Pewnie, pan senator na słabościach ludzkich zna się doskonale. Czyż byłby senatorem, on, mizerny rejencina, gdyby nie te słabości. Za to on jest mocny. Mocno szedł do swego celu — obłowienia się cudzym dobrem! Świętość dla niego, i nie tylko dla niego, jest słabością, na tyle jednak nieszkodliwą, że można ją tolerować. Nie zagraża przecież jego majątkowi, ale niechby tylko! O, wtedy zobaczylibyśmy! A i ten protekcyjnalny ton dobrokiewicza do świętego! To jest wprost okropne!

„Ja księdza rozumiem, ja też znałem wasze uczucia, byłem bardzo nabożny. Mając jedenaście lat za nic na świecie nie usnąłbym bez odmówienia trzech zdrowasiek i musiałem je recytować jednym tchem. Inaczej, wyobrażałem sobie, spotkałoby mnie jakieś nieszczęście”¹⁾. Co za mistrzowskie pchnięcie lancetem głębokiego analityka, odsłaniające jednym cięciem nędzę przyziemnej duszy: płyciznę myślową w pojmowaniu rzeczy Bożych, bezmyślność klepania pacierzy i zwierzęcy, egoistyczny lęk o siebie. Jakże inaczej mówi doktor Delbende, walczący o sprawiedliwość na świecie, do proboszcza z Torcy: przyznaj się, że ty byś wytrzymał nawet to, że nie ma piekła. Pasja niechęci do mieroty kazała Bernanosowi niejako przygwoździć swą ofiarę, by nie miało się o jej płazowatości żadnych wątpliwych myśli: święty ksiądz wspomina o śmierci „wielkiego” senatora i notuje w dzienniku przy tej okazji swój sąd o nim. „Ostatecznie wypowiedziałem go. Cóż mam powiedzieć? To nie było nic ważnego. Nie raz można zawrzeć w kilku słowach życie notariusza”²⁾.

¹⁾ Pam., s. 117.

²⁾ Pam., s. 72.

Miernota duchowa jest przezorna. Ogląda się na wszystkie strony, pełna opanowania i rozwagi, można by rzec pełna łagodności. Nigdy nie podniesie głosu wobec wyższych, ale za to niższym boleśnie daje odczuć swoją przewagę społeczną. Panicznie boi się świętości i pilnie czuwa, aby ją zdyskwalifikować — rozumie się w imię ideału — gdy tylko nadarzy się po temu okazja.

Taka miernota obrała sobie czcigodne siedlisko w ks. dziekanie w Blangermont. Raz tylko nieco dłużej obcuje ks. dziekan z czytelnikiem, dostatecznie jednak na to, by przez dyskusję ze świętym odsłonić swój gruby materializm, małomieszczańską filozofię przezorności, przeciętności i pieniądza. Jest ks. dziekan nie przeciętnym dialektykiem. Zanim wypowie swój sąd robi zastrzeżeń bez liku, przytoczy nieraz słowa Zbawiciela, wyrazi swą najgłębszą troskę o dobro Kościoła, zwłaszcza jego dobro materialne, będzie się odżegnywał od chęci obniżenia ideałów, poniesie się gorliwością o dobro duchowe maluczkich, jakoby gorszonych przez świętego, co więcej, będzie bronił świętego przed pozornymi konkurentami w świętości, a wszystko to w jednym tylko celu — zamącenia spokoju sumienia, odebrania jasnego sądu w sprawach Bożych. Świętości nie znosi. Niech nas Bóg broni przed świętymi i przed reformatoremami — woła ze świętym niby oburzeniem. Za to przeciętność znajduje w nim żarliwego obrońcę. Na ewentualny zarzut obrony tych, których Chrystus potępił, odpowiada: „O wiem, odpowiesz mi, że Pan wypływa ciepłych. Jakich właściwie ciepłych — nie wiemy tego. Czy możemy z całą pewnością jak On określić ten rodzaj ludzi?”¹⁾ Bynajmniej. Albo sprawa nieuczciwości kupieckiej. Skarży się święty proboszcz, że niewielu takich jest kupców, co by się z oszustw swoich spowiadało. W odpowiedzi następuje gorliwa obrona burżuazji. Wysuwa się cały szereg argumentów: ona daje państwu podatki, ona popiera Kościół, z jej środowiska wychodzą adwokaci, uczeni, ona ma koligacje, jej ludzie z latami statecznieją, choćby warcholili za młodu. Przecież ci ludzie się i spowiadają. „Czyż możemy wsadzić nos w ich księgi rachunkowe?”

Co gorsza, dziekan broni ich fałszywej zasady życia: ich praca — według niego — uświęca wszystko, gdyż oni wyznają religię pracy. Każdy dla siebie — oto ich zasada. Pieniądz staje się tutaj bożyszczem. Reszta — to poetyzowanie, abstrakcja, marzenie, — wszystko, nawet i sumienie. I to mówi ksiądz. Do czego prowadzą takie wywody jeśli nie do zwycięstwa szatana. Berna-

¹⁾ Pam., s. 73.

nos, entuzjasta świętości, nie może wprost patrzeć na miernotę w sutannie, na wygodnictwo i sybarytyzm, na oportunizm i solidaryzowanie się z tzw. złotym umiarem. Święty stawia na kartę swojego życia wszystko, bez żadnej reszty. Święty ksiądz na początku pamiętnika wyzna: Obliczać szanse? Po co? Nie prowadzi się gry przeciw Bogu. Miernota jest połowicznością, w podstawach swoich mającą fałsz, a przecież ojcem fałszu jest szatan.

Znamienne są słowa świętego, zanotowane po rozmowie z dziekanem: „Są słowa, co pozostają na sercu — te tworzyły bryłę w mej piersi, czułem, że tylko modlitwa zdoła rozpuścić ten jakby kawał lodu”¹⁾.

W miernocie duchowej, w tym lęku, by człowiek służąc Bogu za dużo nie stracił, widzi Bernanos przyczynę wypaczeń życia religijnego. Czym się to dzieje, że taka okrutna panuje szaryzna w duszach niby pobożnych? Bywa — odpowiada święty proboszcz — wokół sumienia powolna krystalizacja drobnych kłamstw, wykrętów, dwuznaczności. Osoby te nie zatajają na spowiedzi nic ważnego, lecz ich skryta szczerłość podobna jest do tych matowych szyb, które rozpuszczają tylko światło mętne, gdzie oko nic rozeznąć nie może. Wyznanie muska zaledwie powierzchnię sumienia. Ukochanie przeciętności przerodziło się w chroniczną hipokryzję wobec nas samych.

Miernota jest płytka i pełna egoizmu. Szukając siebie zatracą własne szczęście, a grzech, mimo spowiedzi, spoczywa w głębi duszy osadem zatruwającym całą atmosferę. Słusznie przeto troska się tenże święty kiedy indziej, z okazji spowiedzi: Co my wiemy o grzechu, jaką on ma grubość, jak głęboko trzeba kopać, żeby się dokopać z powrotem do otchłani lazuru²⁾?

W ogóle ci przeciętniacy bogatą mają parentelę. I to na wszystkich szczeblach hierarchii społecznej, od hrabiego i prałata, aż do zwyczajnej służącej. Oni to stają się wszędzie zaporą, tamującą zwycięstwo Królestwa Bożego. Miernota nie działa wprawdzie konsekwentnie i stale, ale w pewnych chwilach łączy się solidarnie w celu obrony swej pozycji wygodnictwa. Im wszystkim świętość solą jest w oku: i księdzu dziekanowi i pełnemu dyplomacji kanonikowi, i panu hrabiemu i pani Pegriot, służącej księdza, z taką godnością obnoszącej w parafii święte swoje oburzenie na dziwactwa księdza. Znajdzie się i cała plejada rentierów i urzędników, będących jakby uosobieniem przeciętności.

¹⁾ Pam., s. 76.

²⁾ Pam., s. 83.

i interesu. Już to ci ostatni nie znaleźli żadnej łaski w oczach Bernanosa. Widać w nim jakąś głuchą wprost zawziętość na ten rodzaj ludzi, myślący tylko o pensji i odcinaniu kuponów od kapitałów. W dyskusji o bolszewikach pada taki o nich sąd, z ust doświadczonego proboszcza: „Zawsze (światu) idzie o to, by wytępić biedaka. Biedak jest świadkiem Chrystusa. Lecz zamiast zrobić z niego bydlę lub zabić oni — bolszewicy — umyślili zrobić z niego drobnego rentiera lub drobnego urzędnika. Nie ma nic bardziej uległego jak to nasienie, nic bardziej spokojnego” ¹⁾.

Dobrobyt jest najlepszym konserwatorem miernoty. Świat, chyląc czoła przed dobrobytem, jest dla niej pełen wyrozumiałości i pobbazania. Treści nie szuka, jemu wystarczy pozór, występujący w przebogatej formie. Raz ten pozór jest pełen subtelności i wykwintu towarzyskiego, drugi raz okrywa się togą dostojenstwa, a głupotę swą maskuje wyniosłą i milczącą powagą, kiedy indziej znów zalśni błyskotliwością umysłu, a niekiedy bolesną krzywdą niesłusznie doznaną. Świat kocha miernotę bardzo.

Subtelność ironii Bernanosa ukazała się tutaj dowodnie. Stwarzanie postaci pozornie wielkich, olśniewających nas ze wnętrznością, niby bogatych — a właściwie nędznych, niby wielkich — a w rzeczywistości małych, niby świętych — a na prawdę miernych i to bardzo miernych, o ile nie szarlatańskich, jest tak świetnie przeprowadzone, że i czytelnik ulega złudzeniom pozoru. I dopiero jedno zdanie, czasem dłuższa refleksja, zawsze zaczepiająca się o sprawy Boże, odkryje nagą prawdę w tych ludziach — próchno duchowe ²⁾.

Bernanos jest tutaj nie tylko satyrykiem. Staje się także oskarżycielem. Ustrój dzisiejszego społeczeństwa, idee nie tylko tolerowane, ale i namiętnie wyznawane, szerzą miernotę duchową. Nie chcą organizatorzy życia społecznego wnikać w najtajniejsze źródła zła — w grzech. Przerażeni zbyt tragicznymi objawami grzechu, chcieliby je leczyć półśrodkami. Nie tędy droga. Kompromis zasad sam się w końcu skompromitować musi. Droga do radykalnego usunięcia zła jest tylko jedna — świętość.

VI. *Rasa wybrana.*

Wrodzona niejako odraza Bernanosa do przeciętności i miernoty zwróciła uwagę pisarza w inną stronę. Mamy w *Pamiętniku* kilka postaci czołowych, które autor szczególniejszą darzy sym-

¹⁾ Pam. s. 65.

²⁾ Pam. s. 116.

patią. Wprawdzie tak bezstronne stanowisko obserwatora, jak i głębokie, na zasadach religijnych oparte, założenia myśliciela kazały mu i w tych postaciach dojrzeć niejedno pęknięcie i niejedną rysę — miłość jednakże do człowieka podyktuje mu słowa ciepłe, pełne wyrozumienia. Tam, gdzie bylibyśmy skłonni dopatrzyć się tylko chwilowego załamania lub braku wytrzymałości natury ludzkiej, Bernanos zobaczy tragiczny splot wewnętrznych procesów, których epilogiem stała się ta właśnie katastrofa. Postaci te z różnych pochodzą środowisk: ze dworu, z chaty czy z domu bogatych chłopów flandryjskich; różne też zajmują stanowiska społeczne. Będą tam i księża i świeccy. Ludzie ci będą się różnili w poglądach swoich na zasadnicze kwestie życiowe, a jednak będą mieli coś w sobie wspólnego, po czym poznają się od pierwszego wejrzenia. Należą oni do wspólnej, jednej rodziny, do rasy wybranej. Gdy się tacy ludzie spotkają, to pierwszym ich wrażeniem będzie zdumienie, jakby w cudzych oczach odkrywali siebie. Stąd też odruchowo poczują do siebie sympatię i zaufanie. Ich otwarte oblicze, głębokie wejrzenie, a nawet sama postawa ma w sobie coś pociągającego dla jednych, a ostrzegawczego dla drugich. Gdziekolwiek się tacy ludzie pokażą, zmienia się atmosfera duchowa i zależnie od kierunku oraz natężenia ich ducha staje się jasna, pogodna i zdrowa, albo też bolesna i przytłaczająca. Nieraz, gdy wobec tego gatunku ludzi zejdzie rozmowa na sprawy Boże, twarze zastygają w bezruchu, usta się zamykają, tylko oczy rzucają stalowe błyski. To szatan poczuł bezpośrednio zagrażające sobie niebezpieczeństwo i nie chce dopuścić do dalszej dyskusji, bojąc się wyraźnej porażki.

„Ksiądz i ja należymy do jednego gatunku ludzi, dziwnego gatunku”, powiada dr Delbende do wiejskiego proboszcza ¹⁾. Cechą znamioną tych ludzi jest postawa wobec życia, postawa którą by można nazwać stojącą. Nie jest ona ani wygodna, ani łatwa, żąda ciągłej gotowości do walki; nikt jej nie nakazuje, wypływa sama z głębi duszy, a rodzi się już w młodości, przystoi zaś tylko możliwym. Tylko możni duchem podjąć są gotowi trud życia i walczyć w obronie wielkiej idei, nie oczekując bynajmniej nagrody. Sam ten trud i ukochanie idei jest dostateczną zachętą.

Drugą cechą tej rasy to wierność. „Ksiądz ma oczy psa, oczy wierne, i ja też mam oczy psa” — powiada tenże Delbende. O tej samej wierności będzie mówił i ksiądz z Torcy, żądający wytrzymywania wzroku przy rozmowie, i hrabina i jej córka.

¹⁾ Pam., s. 97.

Ludzi tego gatunku opanowuje jakaś wprost namiętność wyłączości. Oni nie rozumieją i nie chcą znać połowicznego oddania się pracy, albo cofania się wobec niebezpieczeństwa. Mogą się buntować przeciwko niemu, przeklinać je — ale nigdy się nie cofną. Proboszcz z Ambricourt urodził się do służby frontowej w Kościele. „Nie daj się nigdy z frontu ewakuować” — zachęca go stary przewodnik, ksiądz z Torcy, który sam będzie się zdradzał ze swej nieustępliwości wobec wroga przez zdecydowane ruchy i postawę. Hrabina ma tylko jedną dewizę: wszystko albo nic; podobnie czuje jej córka i jej kuzyn. Ta ich zaciętość graniczny niekiedy z nienawiścią, a czasem się wprost w nią przeradza.

Cóż jest celem tej rasy? Wyjaśnia to młody proboszcz buntującej się hrabiance: „Rasa, do której pani należy, będzie trwała do skończenia świata. — Co? jaka rasa? Ta, której sam Bóg kazał ruszyć w drogę i która nie zatrzyma się już dopóki wszystko się nie spełni” ¹⁾. Spełnienie się wszystkiego to, jak na innym miejscu wyjaśni Bernanos, odnalezienie Chrystusa w swoim życiu i przestoczenie życia ziemskiego w nadprzyrodzone.

Rzecz jasna, że takiego celu nie da się osiągnąć bez współpracy z łaską Bożą. Myśl tę Bernanos będzie uzasadniał na kilku postaciach, idealnych i szlachetnych, szukających jednakże Boga według własnego widzimisie i przy pomocy własnych tylko środków. Nie osiągną oni wszakże swego celu. Jednym z nich zabraknie energii, drugim jasności w spojrzeniu na życie.

Przynależność do rasy wybranej nie daje sama przez się dostatecznej gwarancji całkowitego bezpieczeństwa wobec wroga. Przeciwnie, staje się ona powodem tym gwałtowniejszych ataków szatana na duszę wybraną. „Wierzyć w bezpieczeństwo ludzi przeciętnych jest głupstwem, ale wierzyć w bezpieczeństwo świętych — to po prostu skandal” — oburza się proboszcz z Torcy ²⁾. I nie ma innej rady tylko trzeba szukać sprzymierzeńca w Bogu. Zapomnienie o tej naczelnej zasadzie życia — szukania w Bogu oparcia w walce o realizację ideału — przyprawi człowieka o niechybną katastrofę. Prawdę tę stwierdzą na sobie dwaj idealisci — mistycy, dr Delbende i dr Laville. Są całe rody, w których wybraństwo jest specyficzną cechą. Jednym z takich to rodzina Sommerange. Wszyscy jej członkowie rodzą się z jakąś nieznośną właściwością, która musi w nas być — jak powiada Olivier — diabelskim nasieniem, która nas robi wrogami samych siebie,

¹⁾ Pam., s. 263.

²⁾ Pam., s. 125.

tak że nawet nasze zalety podobne są do naszych wad ¹⁾. Zacięta wola i duma, poczucie ryzyka i dewiza: „wszystko, albo nic” może ich doprowadzić do zguby lub do świętości. Bóg powołuje ich do wielkich rzeczy, ale szatan wyzyskuje tę pychę dla siebie. Tak było z hrabiną Sommerange, taką nienawiść do świętości czuła jej córka. W obu szatan panował wszechwładnie, — szatan nienawiści do Boga i rozpacz w jednej, a pychy w drugiej. I dopiero trzeba było głębokiej pokory proboszcza i jego ofiary ze swego życia, by zło przewyciężyć.

Dr Delbende jest typem umysłowości o podłożu mistycznym. Mit sprawiedliwości bezwzględnej stał się jego bożyszczem. Młody chłopiec już w 13 roku życia wziął sobie za dewizę postępowania stawiać czoło nie sprawiedliwości. Można czuć niesprawiedliwość, można nawet wychodzić naprzeciw niej, ale nigdy nie wolno się jej poddawać, bo to nas upokarza. W okresie młodzieńczych lat pragnienie walki z niesprawiedliwością przyoblecze się w marzenie zostania misjonarzem, ale studia medyczne, a raczej profesorowie na medycynie zabijają w młodej duszy największy skarb — wiarę. Młody lekarz usunie się na wieś, zawiedzie pokładane w nim nadzieje, stanie się nieomal dziwakiem, a wszystko dlatego, że stracił nadprzyrodzoną podstawę życia. Walka z niesprawiedliwością przerodzi się w zasadę buntu przeciw wszelkiej przemocy i złu i stanie się przyczyną jego katastrofy. Obejmie ten bunt życie społeczne i sprawy religijne i osobisty stosunek do Boga. Walce tej, jakkolwiek szlachetnej, zabraknie światła wiary i płynącej z niej siły. Będzie przeto tylko walką odruchów, mających swe źródło we współczuciu dla nędzy ludzkiej, atakowaniem pojedynczo napotykanych objawów niesprawiedliwości, z czasem zaś zejdzie na grunt nierealny. Będzie dr Delbende brał w swoją obronę wszystkich bez wyjątku: i tych, którzy naprawdę są pokrzywdzeni i tych, którzy własnym tylko ulegają namiętnościom. Ta postawa buntu przeciwko złu zrodzi w starym doktorze wstręt do ludzi, do ich przeciętności i egoizmu. Nie przyniesie ta walka spodziewanych rezultatów: ani zła nie zatamuje, ani walczącemu nie da spokoju. Zamiast tego przyjdzie świadomość, że zniszczenie grzechu byłoby równoznaczne ze zniszczeniem człowieka. Oto do czego doprowadzić może najszlachetniejsze uczucie, nie kierowane miłością Bożą. Wysilek doktora Delbenda jest dla społeczeństwa bezużyteczny i bezcelowy.

¹⁾ Pam. 246.

Drugie bolesne zagadnienie, z którym się nie może uporać ten nieprzeciętny człowiek, jest sprawa stanowiska ubogich w Kościele. Ubodzy powinni być przez Kościół nie tylko szanowani, ale z największą czcią należy się do nich odnosić, tak jak to robił Chrystus i Święci. Przecież to są królewskie dzieci świętego ubóstwa. Tymczasem co się dzieje? „Po dwudziestu wiekach chrystianizmu — gniewa się doktor — można by się nareszcie nie wstydić tego, że się jest ubogim. Zdradziliście waszego Chrystusa — woła z oburzeniem ¹⁾. To poczucie rzekomej krzywdy, jaka spotkała ubogich w Kościele, tak mocno bierze doktora w swe władanie, że każe mu żądać, by Kościół zepchnął bogaczy do ostatnich ławek, ku kropielnicy, lub nawet na dziedziniec kościelny. Wtedy bogacze zezowaliby w kierunku ław ubogich. Kościół — według Delbende'a wypaczył ideę ubóstwa. Armia Chrystusa zmieniła swe obyczaje, stało się dziwną: „Dziwna armia, gdzie kaprale poprzestają na przyjacielsko-protekcjonalnym poklepaniu po ramieniu królewskiego gościa, u stóp którego marszałkowie dworu, to jest święci, biją pokłony”.

Argumenty — fakty mają tutaj pozory słuszności, tym silniej działające na widza, gdy przez krwawiące patrzy się na nie serce. Rzecz sama, poszanowanie ubóstwa, wzięta jest powierzchownie. Podzielił bowiem doktor ludzi czysto mechanicznie, na bogatych i biednych, sądząc według stanu posiadania dóbr tylko materialnych. A przecież Bóg inną ma zasadę podziału. Inni w jego oczach są ubogimi, niż ci, których my za takich uważamy. Niesłuszność argumentacji młody proboszcz czuje instynktownie, nieśmiałość wszakże jego nie pozwala mu odpowiedzieć. Zdobywa się tylko na pokorną refleksję: „Nie jestem posłem Boga filozofów. Jestem sługą Jezusa Chrystusa”.

Dopiero później dopisze ksiądz w *Pamiętniku* swoim odpowiedź na powyższe zarzuty, zaczerpnąwszy wpierw światła w głębokiej modlitwie. W jaki sposób mógłby Kościół wrócić biednemu prawa spadkobiercy Boga? Kościół biednego poszukuje, woła do siebie, chce mu dać pierwsze miejsce, ale biedny jest na samym zawrotnym cyplu przed obliczem władcy otchłani, powtarzającego mu głosem anioła, głosem wyniosłym: „Wszystko to będzie wasze, jeśli padłszy na twarz oddacie mi pokłon”. ²⁾ I tu więc szatan się wtrącił, zrzucając biednego z piedestału Bożego dzieciństwa, gdzie właśnie święte ubóstwo go wyniosło. Cóż, kiedy

¹⁾ Pam. 89.

²⁾ Pam. 101.

blask złota oślepia marną duszę. Nie Kościół więc sprzeniewierzył się idei ubóstwa, ale biedni ją odrzucili, poniżając się przez to, a nie można przywrócić im stanowiska, nie przywróciwszy wpierw godności.

Kościół nie jest związany na stałe z żadną formą rządów. Jego zadaniem ma być prowadzenie wszystkich do Królestwa Bożego, a w świetle tej idei jakże inaczej wyglądają sprawy ludzkie, jakże inaczej przedstawia się podział samych ludzi. Jednak ten Kościół wie, że przez dobra ziemskie idzie się ku niebu: nie przez ich umiłowanie, ale należyte szafowanie. Od bogatych Kościół ten żąda praktycznej miłości bliźniego. „Biedni żyją z miłości bliźniego. Oto wielkie słowo”¹⁾.

Bez tego nadprzyrodzonego spojrzenia wiele spraw życia staje się zagmatwanych i niejasnych, a człowiek, pragnący je rozwiązać tylko sercem, buntuje się, gniew swój nawet przeciw Bogu kierując. Tak właśnie było z doktorem Delbendem, który nie umiał z pokorą przyjść do Chrystusa. „Czasami łkał on u stóp tego krzyża z twarzą w dłoniach, kiedy indziej znów posuwał się aż do wyzywania go, wygrażania mu pięściami”²⁾. Siły jego nie były zdolne zapobiec szerzeniu się ognia, Boga chciał szukać na swój wyłącznie sposób i na upatrzonych przez siebie drogach, gdy trzeba go było szukać wszędzie, nawet w miernocie ludzkiej, której litość należy okazać. Nie umiał objąć całości w tych różnych splotach życiowych, ani sięgnąć w tajniki życia. Znalezienie Boga może się odbyć tylko przez miłość do ludzi. Któż zaś zdobędzie się na tę miłość bez Bożej pomocy i głębokiej pokory? Lęka się o duszę doktora ks. z Torcy. Miłosierdzie Boże jest nieskończone — prawda, — ale tu na tej ziemi nie zdobył doktor tego, czego tak gorąco pragnął — spokoju duszy, ani rozwiązania trapiących go zagadek życia. Wewnętrzne rozdrażnienie to sprawiło, że w pewien letni poranek znaleziono doktora z przestrzełoną skronią. Przyjaciele domyślali się samobójstwa. „Tylko Chrystus jest spokojem duszy” — lapidarnie powie święty proboszcz z Ambricourt.

Drugi lekarz, dr Laville, również jest bankrutem życiowym, a był kandydatem na świętego. Należy do tej samej rasy wybranych, co ksiądz. Kiedy go pierwszy raz spotkał, miał nieprzyjemne wrażenie, że widzi swego sobowtóra. I on jest mistykiem, którego bożyszczem stała się wiedza. Z tą właśnie żądzą wiedzy już się urodził. Dla niej poświęcił wszystko. „Bóg czy wiedza” —

¹⁾ Pam., 102.

²⁾ Pam., 123.

wyznaje przed proboszczem — wszystko jedno, myśmy się na to rzucili, byliśmy zażarci". Kiedy dziś wspomina lata młodości, spędzone w izdebce na rue Jacob, doznaje jakiegoś strachu, strachu prawie religijnego. I cóż teraz z tego pozostało? Dawkami morfiny uśmierza się żądzę wiedzy, oczekując od niej tylko zapomnienia tak, jak inni szukają jej w modlitwie. Niestety, nie wie, że modlitwa właśnie daje siłę. Zagubił swoją radość, znalazł się wobec pustki życia.

Ci dwaj ludzie, ksiądz i doktor, tacy są bliscy sobie, a tak zarazem dalecy. Obaj idealisci, obaj chorzy, i obaj ćwiczący się w umieraniu. Tylko ta jedna, ale istotna między nimi różnica — spojrzenie nadprzyrodzone. Lekarz go nie ma, więc po całociowym wysiłku widzi pustkę duchową przed sobą. Zostało kilka miesięcy życia. Jedyne siła woli, zdobyta długim ćwiczeniem, nie pozwala mu skończyć samobójstwem. Ksiądz natomiast opowiada o ćwiczeniu się w radosnym umieraniu. Choć go zżera straszna choroba raka, czuje w sobie głęboką pewność, że nie idzie sam, nie wkracza w ciemnię ducha, jest w nim Ten, który go kocha, dlatego zdobyta przez księdza prawda jego życia jest nie tylko prawdą wiedzącą, ale i ogrzewającą.

Nie można skrócić człowieka o cel ostateczny; czymkolwiek poza Bogiem nie da się wypełnić życia po brzegi tak, by głęboki spokój i wewnętrzna radość w nim zapanowała. Musimy koniecznie przez to życie dojrzeć Boga. Bernanosowi imponuje nie tylko ksiądz walczący, ale i żołnierz. Mamy takiego jednego z Legii cudzoziemskiej. Idealista i marzyciel, pragnący wszędzie widzieć żołnierza Chrystusowego, reformujący świat honoru, buntujący się przeciwko okrucieństwu i bezimienności dzisiejszej wojny. Rozumie on, że tylko chrześcijaństwo, według idei, w oparciu o swą ideę nadprzyrodzonego ojcostwa Bożego, daje należyte pojęcie ojczyzny. Ale i tego rycerza—idealistę ogarnia smutek i depresja ducha. Zagmatwały się sprawy świata.

Do wszystkich tych osób bolesną może się stosować refleksję, wypowiedzianą przez księdza: oto jak wielkie skarby trwonią się po świecie, a trwonią dlatego, że ludzie nie wiedzą, iż przez łączność z Bogiem przy pomocy tych skarbów mogą odzyskać swe szczęście. Kościół im do tego pomoże, bo jego zadaniem jest—jak powiedział tenże ksiądz — odnalezienie źródła radości utraconych¹⁾.

Z ogólnych rozważań nad przyczyną tragedii tych szlachetnych postaci, ich bolesnych załamań życiowych i ostatecznego

¹⁾ Pam., 279.

Bankructwa wybranych przez nich ideałów, jasno przebijają naczelną myśl Bernanosa. Brzmi ona następująco: takiej pełni człowieczeństwa, która by całkowicie uszczęśliwiała człowieka, dając mu najgłębszą równowagę ducha, nie da się osiągnąć siłami wyłącznie ludzkimi. Pełnia bowiem tego człowieczeństwa to nie tylko uszlachetnienie naturalne i przewaga pierwiastka duchowego nad cielesnym, ale, i to przede wszystkim, podniesienie człowieka na poziom życia Bożego. By móc się tam wznieść, trzeba człowiekowi łaski Bożej. Jak nieodzownie konieczna jest ta łaska, dowodzą postaci, które właśnie tę świętość osiągnęły. Bernanos obie te postaci ubiera w sutanny, by jeszcze dobitniej podkreślić konieczność ciągłego współdziałania z łaską. Ksiądz bowiem na mocy swego specjalnego powołania jest szafarzem łaski Bożej i, jak wyznaje młody proboszcz, zgodził się na stałą obecność Boga w swej duszy. Że taka jest myśl Bernanosa, wynika i z innych danych. Postaci świeckie mają te same skłonności, co księża. Tak samo jak dr Delbende będzie zmagał się ksiądz z Torcy ze swą żądzą bezwzględnej sprawiedliwości. Podobnie jak dr Laville odda się całkowicie na służbę ukochanej idei i ksiądz z Ambricourt. Obu też trawić będzie nieuleczalna choroba. Tylko gdy inni pójdą o własnych siłach, albo buntować się poczną przeciw Chrystusowi, oni do walki z sobą będą mieli pomoc łaski Bożej, utrzymywaną w sobie przez głęboką pokorę. I gdy tamci niczego nie dokonają, ci szerzyć będą jasność spojrzenia na życie i spokój Boży.

VIII. *Proboszcz z Torcy.*

Proboszcza z Torcy poznajemy dopiero w okresie dojrzałej rozważli i spokoju. Niejednokrotne atoli wyznania, czynione przed młodym kapłanem, odkryją nam tajemnice tej duszy, pełnej głębokich wstrząsów i krwawiących serce walk. Męczeńską drogę życia odbyć musiał ten Flamandczyk z pochodzenia, mający bunt w swojej krwi. Wprawdzie dobry Bóg nie zezwolił, aby za bardzo ulegał pokusom zmysłów, ale za to ciągle piętrzyły się przed tą pełną żywoci naturą olbrzymie przeszkody. Już jako chłopiec przeżył tragedię, gdy się targnąć zamierzał na własne życie, widząc nieosiągalność swego marzenia — kapłaństwa. Rozmach, żywiołowość swej natury trzeba było ciągle ujarzmić łaską Bożą. Namiętnością tej mocnej duszy był bunt przeciwko niesprawiedliwości i niedoli. Serce skowyczało z bólu i chciało biedakom głosić ten bunt. Barczysty i krzepki, oburza się na grasujących

geszefciarzy rewolucji. „Wziąłbym — powiada — przede wszystkim jednego z tych „bojowników” i pokazałbym im, co znaczy zuch flamandzki”¹⁾).

Encyklika *Rerum Novarum* była dlań jakby objawieniem. Ziemia mu się pod nogami zatrzęsła. Dla tego człowieka myśl, że nie można spekulować na życiu ludzkim jak na zbożu, wstrząsnęła nim do głębi. Głosił zasady encykliki z całą odwagą i ukończeniem, nazwano go za to socjalistą, oskarżono przed biskupem. Niewiele sobie z tego robił, ale najgorsze, że litość wypełzła z zakamarków duszy i panoszyć się chciała wszechwładnie. „W onej chwili mego życia myślałem, że mnie pożre. Wszystkie grzechy główne tworzyły chór, wyły z bólu, powiedziałbyś stado wilków polanych naftą i płonących”. Jak straszna to musiała być walka, dowodzi fakt, że jeszcze dziś, po wielu latach, zaciskają się pięści do obrony przeciwko sobie. I nie była to tylko walka chwilowa. Pozostawiła ślady po sobie na twarzy proboszcza. Taki człowiek jak on musiał nie tylko ją zwalczyć, ale i przekonać. Zgnieść litość można łatwo kosztem ideału. On musi ją ujarzmić przez głębokie uzasadnienie prawdziwości nauki Chrystusa o ubóstwie i jeszcze głębsze oparcie swojej niemocy w walce z namiętnością o moc Bożą. To samo, co stało się przyczyną katastrofy doktora Delbenda, proboszczowi z Torcy posłuży jako stopień wznoszenia się ku Bogu. Z walki wyjdzie zwycięsko, zdobędzie najgłębszą prawdę życia dla siebie — dziecięcą ufność w Bogu. I ten dumny człowiek, nie znoszący pięknych słów, od których dostają zawrotu głowy pobożne damy, nie bojący się życia, stanie się mistykiem rozkochanym w świętym ubóstwie. Każdy jego ruch, pełen zdecydowania, zdradza, jak naprężona musiała być ta walka z sobą o siebie. Za tą walką ciągnęło się całe pasmo innych cierpień duchowych. Najcięższą sprawą było dlań niezrozumienie. Bolał w swej dumie człowieka o mocnych nerwach i wielkich ambicjach na wspomnienie, że wtedy staje się człowiek śmieszny. I to wytrzymał w sobie.

Świętość według Bernanosa nie ma w sobie jakiegoś sentymentalizmu. Cechują ją raczej męskie zdecydowanie, potężna wola, która wsparłszy się na łasce, druzgocze każdą przeszkodę, tamującą człowiekowi dojście do Boga.

Ksiądz z Torcy rozumie, jak wielką tragedią jest załamanie się wybranej duszy. Jest to według niego bankructwo bogacza duchowego i podobnie jak w świecie materialnym katastrofa boga-

¹⁾ Pam., 63.

cza stwarza setki bezrobotnych, tak i w świecie ducha bankructwo osoby wybranej przyprawia o upadek duchowy wielu pospolicitych. Jest jakaś solidarność dobra i zła w świecie moralnym. Samobójstwo przyjaciela jest wyłomem w obronnym murze, zbudowanym przeciwko szatanowi. Przez ten właśnie wyłom chciał szatan zwątpienia wtargnąć do jego duszy. Kto patrzy na tę twarz, pooraną zmarszczkami po spędzeniu bezsennie dwu nocy u trumny, rozumie, co musiało się dzieć w tej czującej duszy. Wytrzymał atak szatana, nie upadł, tylko zewnętrzne ruchy stały się jeszcze bardziej ostre, zdecydowane, skupione w sobie. Z tej okazji młody ksiądz zanotuje w swym pamiętniku. „Prowadzenie tego godnego podziwu człowieka jest oczywiste. Biję ono w oczy, a jednak nie zdradza się żadnym gestem, tylko w skupionej twarzy widać cierpienie. Nadprzyrodzona siła, bijąca z niego nie poniosła żadnego uszczerbku. We wszystkim ksiądz ten zachowuje równowagę i spokój”. Tylko jedną zaobserwował zmianę. Zazwyczaj podczas mszy św. ręce proboszcza wyciągnięte nad kielichem drżały lekko; dziś, nie — przeciwnie, miały w sobie jakąś władczą sztywność.

Cierpienia nie zabiły jasności spojrzenia na życie, tylko jeszcze więcej wyostrzyły wzrok księdza ku łasce. Życie dlań jest twarde, ale pełne prawdy Bożej, nie oszukuje nas i nie zwodzi, gdy z nadprzyrodzonym realizmem spojrzymy w jego głąb. Zdrowie i siła fizyczna biją od tej postaci, to prawda, ale jeszcze więcej pociąga nas ten święty swoim zdrowym rozumem, szerokością zainteresowania i tą odwagą spojrzenia prawdzie w oczy, co aż niejednokrotnie nas zenuje. Ta jasność myśli sprawiła, że młody proboszcz z Ambricourt będzie szukał u doświadczonego księdza rady i światła, zataśkni za jego wskazaniem, w chwilach bolesnych pobiegnie do niego, by usłyszeć ten męski, czasem ironiczny, niekiedy szorstki, zawsze zdecydowany i w istocie ciepły jego głos.

Te dwie postaci świętych księży uzupełniają się niejako. Proboszcz z Torcy będzie też serdecznie opiekował się młodszym bratem, dając mu wskazówki do roztropnego działania, pogłębiając pogląd na życie, ludzi i siebie samego. Wprawdzie i ten rozważny mąż może się omylić, bo przecież święty ma swoje tajemnice, których nikomu powierzyć nie może, ale jednak zasadnicza linia jego życia będzie jasna i mimo największych walk prowadząca do Bożego spokoju.

Ten mistyk, tak głęboko czujący wartość świętego ubóstwa, rozkochany w nim, jest realistą. Nie znosi egzaltacji i roztkliwiań,

choć, jak można z jego zwierzeń wywnioskować, wie dobrze, co to jest zachwyt. Nie lubi wzniosłości. Oburza się z tego powodu na Claudela. „Ten Claudel — powiada — to jest geniusz, nie przeczę, ale ci literaci to są wszyscy tacy, jak tylko chcą dotknąć świętości, zaraz nabijają sobie głowę wzniosłością”¹⁾. Życie trzeba budować jasno²⁾ i służyć w nim Bogu, każdy na swój sposób. Trzeba pamiętać, że oparcie nasze jest tylko w Bogu, ale i o tym nie zapominać, że jednak żyjemy na tej ziemi. Jedną z najpotężniejszych sił jest dlań modlitwa. Ona przeobraża prawdę ludzką, czasem bardzo zwodniczą, w promienną prawdę Bożą. Radzi młodemu proboszczowi, by w razie niemożności uporania się z trudnymi sprawami wkładał je w modlitwę i obracał dopóty, aż wyjdą jasne, proste i świeże. „Największą nierozwagą — powiada kiedy indziej — jest rozwaga, która nas przygotowuje pomalutku do obywatelstwa bez Boga”. Ale tenże proboszcz zacytuje słowa Ruysbroeka: „Gdybyś był w stanie zachwycenia, a jakiś chory zażądałby filiżanki bulionu, zejź z siódmego nieba i daj mu to, czego żąda”³⁾. Proboszcz z Torcy nie jest człowiekiem chodzącym po niebie. Zajmował kiedyś stanowisko nauczyciela matematyki. To go nauczyło spokojnej i rozważnej oceny ludzi. Widzi w nich dobre i złe strony, ma pogardę dla mierności. Rozumie, że Bóg różnymi drogami, czasem bardzo dziwnymi, prowadzi swoich świętych, dlatego raczej będzie obserwował młodszego sąsiada niż prawil mu perory. Przezorność leży w jego naturze. „Nie ma nic głupszego — powiada — jak ksiądz bez zastanowienia, bo przecież nasze drogi, to nie są drogi świeckie. Nie proponuje się Prawdy ludziom tak, jak polisy asekuracyjnej”. Nie będzie też każdemu narzucał tej prawdy. Ona człowieka znajdzie. Wie on, że powołaniem jego jest walka z szatanem. Nie ulęknie się tego. Jesteśmy na wojnie, trzeba patrzeć wrogowi prosto w twarz.

A jednak ten twardy, nieugięty i zdecydowany zawsze na walkę człowiek, ma w sobie dziecięcy, prawie rozbijający uśmiech, pełne świeżości wiosennej spojrzenie i radość w oczach oraz macierzyńską tklivość. Wszystko to robi z niego doskonałego człowieka, nie mającego w sobie nic z rygoryzmu i jansenistowskiej surowości. Trzy zwłaszcza czynniki nadprzyrodzone stały się tutaj przyczyną urobienia tej duszy: idea dziecięstwa Bożego, słodycz Ewangelii i miłość do Najświętszej Panny.

¹⁾ Pam., 211.

²⁾ Pam. 60.

³⁾ Pam., s. 99.

Nie tylko statua Joanny D'Arc znajduje się w sypialni proboszcza z Torcy, wisi nad jego łóżkiem i obraz, przedstawiający Dzieciątko Jezus, bardzo pyzate i bardzo różowe. Obraz jest brzydki, ale proboszcz nie myśli go usuwać, kocha go; w duszy proboszcza, o mocnych mięśniach i szerokich barkach, przed tym właśnie obrazem zrodziła się idea dzieciństwa Bożego. Ona go nauczyła służby Bożej i ona była mu ostoją w walce z sobą, stała się radością jego życia. Żadne załamania ani też bolesne doświadczenia nie zabijają tej radości. „Smutek — powiada Autor pamiętnika — zdaje się być obcy proboszczowi z Torcy. Dusza jego jest wesoła. Nawet w tej chwili, gdy mówił o samobójstwie przyjaciela, trzymając głowę prosto i wysoko, byłem zdziwiony pewnym akcentem jego głosu. Chociaż jest poważny, nie można powiedzieć, że jest smutny. Zachowuje pewne drżenie, które jest drżeniem wewnętrznej radości, radości tak głębokiej, że nic nie zdoła jej zamącić, jak owych wód głębokich pod szalejącą burzą¹⁾. Ufność dziecięca do Boga jest tego przyczyną.

Drugą siłą tego świętego proboszcza było rozkochanie się w słodczy Ewangelii. Prawda Boża ma w sobie ciężar gatunkowy, nadprzyrodzony. Mocna jest i twarda, ale wyzwalamąca z niewolnictwa i dlatego w ostateczności daje ona człowiekowi najgłębszą radość. Niejednokrotnie sprawę tę będzie proboszcz z Torcy poruszał, co dowodzi, jak ona bardzo leży mu na sercu. O jego stosunku do prawd Ewangelii mówi samo spojrzenie proboszcza. Gdy zacznie mówić o nauce Zbawiciela, spojrzenie jego staje się bardzo dobre, bardzo łagodne i bardzo czyste²⁾. Siła słów Bożych jest tak potężna, że nikt się im oprzeć nie może. Inna rzecz, czy szatan nie wtrąci się, niszcząc swoim wpływem działanie tego słowa. „Byle jaki dureń, pierwszy lepszy człowiek z ulicy, nie potrafi być nieczuły na słodycz, na serdeczność słowa tego, które nam przynoszą Ewangelie”³⁾.

Wreszcie, miłość do Najśw. Panny. Trzy przymioty pociągają świętego proboszcza do Matki Bożej w szczególniejszy sposób: prostota, niewinność i spojrzenie Maryi. Świat sprzed łaski przez całe wieki osłaniał swymi grubymi, pełnymi zbrodni rękami cudowną dziewczkę, która tę dziewczęcość zachowała, zostawszy Królową nieba. Ludzie potrzebują blichtru, szychu, galonów i peruk, by podnieść swoją domniemaną wielkość. Bóg kocha się w prostocie. Największy przecież, jedyny dramat godny tej nazwy, dramat Wcielenia, rozegrał się bez dekoracji. Słowo stało się

¹⁾ Pam., s. 122.

²⁾ Pam. 61.

³⁾ Pam. 59.

ciałem, a dziennikarze i fotografowie nic o tym nie wiedzieli. Trzeba mieć otwarte oczy, by zobaczyć jak Chrystus wciela doskonałość człowieka. Jego tryumfy ziemskie to jakby miła parodia, nieco ironiczna, wspaniałości cesarów. Zbawiciel, wjeżdżający na osiołku do Jerozolimy, wygląda jakby się pobłażliwie uśmiechał z ludzkich wielkości. Najśw. Panna nie miała ani tryumfów, ani cudów. Nie musnęła Jej chwała ludzka. Nikt nie żył i nie cierpiał tak prosto jak Ona. Druga wielkość Maryi Panny to zdumiewająca samotność urodzenia się bez grzechu. Cudowne Stworzenie Boże, nietykalne i bezbronne, na które nawet chytróść i pycha patrzą z daleka! A z tej niewinności wyrasta świeżość pełen kwiat — prawdziwe dziecięstwo Boże. Dziecięstwo ludzkie jest to ostatecznie tylko niewiedza, gdy Najśw. Panna jest Niewinnością samą. Spojrzenie Jej to jest jedyne spojrzenie naprawdę dziecięce. „Trzeba czuć na sobie to spojrzenie, by się do niej dobrze modlić. Nie jest ono jedynie spojrzeniem pobłażliwości, bo pobłażliwość nie rodzi się bez pewnego gorzkiego doświadczenia, lecz spojrzeniem tkliwego współczucia, bolesnego zdumienia, jeszcze jakiegoś uczucia niepojętego, niewysłowionego, które ją czyni młodszą od grzechu, młodszą od narodu, z którego wyrosła i, chociaż jest Matką przez łaskę, Matką łask, młodszą latoroślą rodzaju ludzkiego”¹⁾.

Postać proboszcza z Torcy jest wcieleniem pewnego rodzaju świętości. Zasadnicze cechy tej świętości to przewaga intelektu nad uczuciem, rozważa i pewność, wynikająca z oparcia o nadprzyrodzone prawdy. Rozumie ten święty, że Bóg go specjalnie powołał, by prawdę głosił ludziom, by z tych prawd wybrał najtrudniejsze, przeciwko którym najbardziej serce ludzkie gotowe się buntować. Zdaje sobie też sprawę, że prostowanie dróg Bożych, wykoszlawianych przez człowieka, jest jednym z głównych zadań kapłana.

Skończoność tej postaci uderza czytelnika od razu. Nie ma tu ani odruchowych wzlotów nieokiełznanego uczucia, ani też obniżenia swego pochodzenia ku górze. Są natomiast chwile głębszego skupienia, w celu odparcia wroga od swej duszy, chwile gorętszego uderzenia serca, ale nad wszystkim góruje jasna myśl, ogrzana miłością Boga. Imponuje nam ta postać swoją dramatyczną postawą wobec życia, swoją wyrozumiałością dla człowieka. Nawet egoista znajdzie ciepło dla siebie w tym sercu. Na próżno też szukalibyśmy w nim pozy i sztuczności. Rozmiałował się proboszcz z Torcy w Dzieciatku Jezus, nie tylko dlatego, że widział w tym

¹⁾ Pam. 219.

Jedynie skuteczną broń na swą duszę, ale i dlatego, że dziecko jest symbolem prostoty i radości.

Prostota też Najśw. Panny ma dla niego urok nieprzeparty.

Ten wierny syn Kościoła, dzielny i współczujący towarzysz pracy i męki, promieniuje radością głęboką, na przekór wszelkiemu złu, które widzi i z którym walczy. Nie znamy jego nazwiska, tylko z ruchów, postawy, sposobu mówienia ogólne możemy sobie o nim stworzyć wyobrażenie; ale za to w samej pełni odkrywa się przed nami dusza prosta, zrównoważona, pogodna, jasna i bezgranicznie przez trud swego życia kochająca Boga. Można by do niej zastosować słowa św. Teresy z Awili: „Miłość Boga nie polega na łzach, uczuciach czy serdecznościach; kochać Boga to jest służyć Mu w sprawiedliwości, mocy i pokorze” ¹⁾.

Pojęcie świętości, skonkretyzowane przez Bernanosa w tej postaci, jest dla każdego uchwytnie, właśnie przez tę naturalność i niewyzbywanie się człowieczeństwa. Przez tę postać proboszcza z Torcy rozumiemy, że świętość jest nie tylko sprawą naturalną, ale i konieczną, by nie rozstrzaskać sobie głowy o przeszkody, które szatan stawia na naszej drodze życia do Boga.

Włocławek.

Ks. Dr Wł. Miemiec.

(Dok. nast.)

¹⁾ Żywot św. Teresy od Jezusa, t. II, s. 284.

Sprawy pasterskie i religijno- społeczne

Postulat społecznego wychowania młodzieży.

Konieczność wychowania współczesnej młodzieży w duchu katolickich zasad społecznych narzuca się dziś każdemu, głębiej myślącemu pedagogowi. Mimo to w praktyce sprawa ta napotyka na wiele trudności, gdyż katolicka myśl pedagogiczno-społeczna toruje sobie dopiero drogę i jej zwolennicy muszą ją realizować sami, często nie znajdując zrozumienia nawet wśród katolików.

Jesteśmy bowiem świadkami ścierania się dwóch krańcowych poglądów na człowieka. Indywidualizm uważa jednostkę za twórcę życia; człowiek jest wolny pod każdym względem; religia, moralność, to jego sprawy prywatne. Na terenie ekonomicznym wyznaje pełny liberalizm, nic go krępować nie może. Społeczeństwo istnieje wskutek dobrowolnej umowy jednostek. Wolność sumienia, niezależność, — to warunki wszelkiego postępu. Indywidualizm zwolna przenikał wszystkie dziedziny życia. W okresie renesansu wkroczył do sztuki; w dobie reformacji wkradł się do religii; podczas rewolucji francuskiej został ogłoszony na terenie społecznym i w dziedzinie pedagogii, wreszcie w XIX w. zapanał w doktrynach ekonomicznych, gdzie znalazł swój wyraz w t. zw. ekonomii liberalnej. Dopiero na terenie gospodarczym namacalnie okazały się skutki błędnych założeń indywidualizmu. Nieograniczona swoboda jednostki doprowadziła do konfliktu między kapitałem a pracą; okazało się, że niczym niepohamowany indywidualizm pozwala jednostce żyć kosztem mas, tworzy uprzywilejowaną, nieliczną klasę wyzyskiwaczy i pogrążoną w nędzy, wielotysieczną klasę wyzyskiwanych. Zrodziła się t. zw. „kwestia społeczna” i nastąpiła reakcja całkowicie krańcowa.

Socjalizm wysuwa społeczeństwo na plan pierwszy, a jednostkę podporządkowuje społeczeństwu. Jednostka jest tylko środkiem do osiągnięcia celu, zamierzonego przez społeczeństwo. Aby podporządkować jednostkę społeczeństwu, trzeba było zabrać jej to, co stanowi jej skarb największy — życie wieczne — i zakuć ją w kajdany filozofii materialistycznej. Toteż socjalizm, postawiwszy dobro społeczne na piedestale najwyższym, musiał ze swej nauki usunąć Boga i wszystko to, co tchnie życiem nie-

materialnym. Socjalizm w swej filozofii materialistycznej ograbił jednostkę z jej wartości duchowych, zabrał jej życie pozagrobowe, pozostawił jej tylko ciasny odcinek życia społecznego, na którym to odcinku jednostka jest siłą roboczą, której wartość mierzy się wydatnością pracy i siłą napięcia jej mięśni.

Nauka katolicko-społeczna mówi nam, że człowiek jest istotą społeczną, jak najściślej złączoną ze społeczeństwem, z którego wyrasta, wśród którego żyje i dla którego pracuje, ale równocześnie jest osobą — *persona* — mającą swoje własne cele i to cele sięgające poza życie doczesne. „Stosunek jednostki do społeczeństwa — mówi Otto Willman — nie może być wyrażony przez stosunek podporządkowania; jedno istnieje dla drugiego; żadne z nich nie jest środkiem dla drugiego. Ponieważ społeczność istnieje dla doczesności, a osoba dla wieczności — więc porządek społeczny zależy od życia jednostek i jest im podporządkowany... Najważniejszym zadaniem społeczności chrześcijańskiej jest troska, aby każdy człowiek posiadał życie i nie poniósł żadnej szkody na duszy...”¹⁾ Człowiek tkwi w społeczeństwie, jest z nim związany i od niego pod wieloma względami zależy. Ale ma nadto swój własny świat ducha, świat odrębny, którego cechą jest wolność. Jest to wolność dwojaka: wolność wyboru, polegająca na możliwości nieustannego wybierania między złem a dobrem, i wolność autonomii, polegająca na swobodzie czynienia tylko dobrze²⁾. Wola bowiem ludzka zdeterminowana jest tylko do pożądania dobra, a rozum do poznawania prawdy. Człowiek więc, jakkolwiek związany jest materialnie i kulturalnie ze społeczeństwem, wewnętrznie jest wolny i zdobywając wolność, zbliża się coraz bardziej do swego celu ostatecznego, którym jest Bóg. Personalizm, który w ten sposób ujmuje człowieka, podkreśla jednocześnie jego charakter społeczny i jego świat wewnętrznej wolności oraz cele nadprzyrodzone.

„W rzeczywistości więc — mówi Kodeks Społeczny — człowiek ma osobiste przeznaczenie, a społeczeństwo jest dla niego koniecznym środkiem, który mu ułatwia osiągnięcie własnego celu. Prawa człowieka wypływają z samej jego natury. Podlegają wszakże ze strony społeczeństwa pewnym ograniczeniom, jakich wymaga współzycie społeczne. Nie jest prawdą, że jednostka wystarcza sama sobie. Jakkolwiek cennymi byłyby jej przymioty, nie potrafi ona bez społeczeństwa, w którym żyć jest dla niej koniecznością, ani zachować swego bytu, ani osiągnąć doskonałości umysłu i serca”³⁾.

Prawo natury stawia człowieka już w zaraniu jego życia w grupie społecznej, rodzinie. Prawo natury każe człowiekowi przez całe jego życie korzystać z usług społeczności, w jednych okresach życia więcej, w innych mniej, ale nigdy nie stawia go poza społecznością.

1) *Hovre*, Essai de philosophie pédagogique. Bruxelles, 1927, s. 189.

2) Por. K. Górski, *Wychowanie personalistyczne*. Poznań, 1936, s. 15.

3) Kodeks Społeczny. Lublin, 1934, art. 5 i 2.

Stąd Kościół wzywa wszystkich katolików do przeniknięcia się zasadami społecznymi Chrystusa, przypomina im przez usta swych największych papieży, że Królestwo Chrystusa opiera się na sprawiedliwości i miłości, żąda od swych wiernych, aby te zasady wprowadzali w swe własne życie i w życie społeczeństwa. Pod wpływem wezwań papieży, Leona XIII, Piusa X, Piusa XI, pod wpływem strasznych wypadków wojennych i kryzysu ekonomicznego budzi się z uspienia społeczne sumienie wielu katolików. Staje się jasne, że nie wystarcza samo poznanie społecznej nauki Kościoła, ale że obowiązkiem katolickim jest przyczynić się aktywnie do jej zwycięstwa. Do wszystkich zwraca się mocne wezwanie papieża Piusa XI, wypowiedziane w enc. *Quadr. Anno*: „Niech wszyscy pod wodzą Kościoła i w świetle jego nauk, każdy wedle uzdolnień, wedle sił, wedle stanu, przyczynią się w jakikolwiek sposób do chrześcijańskiego odrodzenia społecznego”.

Wychowanie społeczne nie jest więc ani radą, ani dodatkiem do wychowania katolickiego, ale stanowi jego część istotną. Wymaga ono od wychowawców: 1-o ujęcia kwestii wychowania jako funkcji społecznej, 2-o wszczęcia w serca młodzieży ducha społecznego.

I. Zarówno wychowanie jak i nauczanie są funkcjami społecznymi. Indywidualizm mówi o oddziaływaniu jednostki na jednostkę, zamyka nauczanie w ciasnym kręgu dwóch indywidualności, z których jedna daje a druga bierze. Pedagogia katolicka ujmuje tę kwestię z punktu społecznego. Według jej zasad wiedza jest skarbem społecznym, przekazywanym przez nauczanie z pokolenia w pokolenie. Nauczyciel jest tylko stróżem, administratorem i rozdawcą kapitału społecznego. Uczniowie natomiast są dziedzicami tego kapitału, przychodzą do społecznego źródła życia, aby się nakarmić i umocnić, a potem pracować i być przewodnikami w poszczególnych dziedzinach życia społecznego. Wychowanie czerpie swój autorytet ze społeczności, każdy wychowawca jest tylko reprezentantem tego autorytetu. Przez nauczanie więc przekazuje się tradycję z pokolenia w pokolenie, przez wychowanie autorytet społeczności utrwała się po przez wieki.

II. „Wychowanie z natury swej jest dziełem społecznym, a nie jednostki — stwierdza Ojciec św. Pius XI, w encyklice o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży. — Już zaś istnieją trzy społeczności różne, a przecie przez Boga harmonijnie ze sobą złączone, na których łonie rodzi się człowiek: dwie społeczności w porządku naturalnym, jakimi są rodzina i państwo; trzecia w porządku nadprzyrodzonym — Kościół... Wskutek tego wychowanie, które obejmuje całego człowieka, indywidualnie i społecznie, w porządku natury i w porządku łaski, należy do tych trzech społeczności w odpowiednim stopniu, wedle wzajemnego ustosunkowania się ich swoistych celów...”

W rodzinie głównie matka powołana jest do osobistej ofiary na rzecz swego potomstwa i do przekazywania dzieciom pierwszych nauk, zaczerpniętych ze skarbcza społecznego. Od jej

wartości zależy w dużej mierze wartość przyszłych pokoleń. Na to jednak, by matka mogła wypełnić swoje posłannictwo, trzeba normalnego życia rodzinnego, t. zn., by troska o zapewnienie bytu rodziny spoczywała wyłącznie na ojcu, tak, by matka mogła się oddać całkowicie wychowaniu dzieci.

Uzupełnieniem wychowania rodzinnego jest szkoła. Na jej terenie Kościół i Państwo pracują nad wykształceniem umysłowym i wyrobieniem wewnętrznym młodego pokolenia. Jest rzeczą oczywistą, że nie powinno być rozdziewku między tym podwójnym wpływem, w przeciwnym bowiem razie wychowanie byłoby pozbawione najważniejszego czynnika — autorytetu. Z tego też względu Ojciec św. w swej encyklice, *Divini Illius Magistri*, podkreśla konieczność kształcenia dzieci w szkole wyznaniowej. Tylko taka szkoła może wychować młode pokolenie w duchu katolicko-społecznym.

Środki wychowawcze, którymi rozporządza szkoła, są następujące: 1. nauczanie a) religii, b) innych przedmiotów; 2. organizacje szkolne; 3. atmosfera szkoły i oddziaływanie indywidualne.

1. a. Na lekcjach religii powinna młodzież poznać Chrystusa, zarówno Tego miłosiernego i nieskończenie cierpliwego, jak i Tego, który oburzał się na krzywdę ludzką, który nienawidził obłudy, kłamstwa, niesprawiedliwości. Chrystus słodki, jakim Go przedstawiają na niektórych obrazkach — a jakże często i nie na obrazkach, ale w słowach i w życiu — taki Chrystus nie odpowie potrzebom duszy współczesnej młodzieży. Młodzież żąda prawdy i od sfalszowanego obrazu Chrystusa odwróci się, by szukać prawdy poza Nim. Natomiast z pewnością przemówi do młodzieży Chrystus prawdziwy, taki, jakiego nam przedstawia Ewangelia, Chrystus pełen miłości, ale sprawiedliwy i mocny. Dlatego czytanie i komentowanie Ewangelii na lekcjach religii, zwłaszcza w klasach starszych, jest fundamentem wychowania religijno-społecznego, tak bardzo docenionym i wykorzystanym przez niezapomnianego pedagoga, śp. ks. Edwarda Szwejnicę.

Poznanie Chrystusa Ewangelicznego ułatwi młodzieży zrozumienie i ukochanie Kościoła, jako Jego mistycznego Ciała. Chrystus powiedział: „Mieszkajcie we mnie... Kto we mnie trwał nie będzie, zostanie precz wyrzucony i uschnie...¹⁾ Jeśli nie będziecie jedli ciała Syna Człowieczego i pili krwi jego, nie będziecie mieli żywota w sobie”²⁾. Są to słowa zbyt silne, by młodzież mogła jasno nie zrozumieć konieczności trwania w Kościele i zjednoczenia z Chrystusem przez Mszę św. i Sakramenta św.

Dogmatyka i etyka dają obfity materiał do pogłębienia w młodzieży zasad katolicko-społecznych. Zwłaszcza *dział etyki społecznej*, potraktowany obszerniej, mógłby przygotować młodzież do zajęcia w przyszłości katolickiego stanowiska wobec ustaw państwowych w dziedzinie pracy i opieki społecznej.

Niestety, doświadczenie wykazuje, że co najmniej 99% młodzieży, wychodzącej ze szkół katolickich, nie zna wcale katolickich

¹⁾ Jan XV, 4, 6.

²⁾ Jan VI, 53.

zasad społecznych, nie słyszało wcale o katolickim programie przebudowy ustroju, albo w ogóle nie przypuszcza, że istnieje pozytywny kierunek katolicko-społeczny. Ostrzega się młodzież przed programem komunistycznym, przed wpływami masońskimi, żydowskimi i t. p. Wyrabia się tym sposobem w umysłach młodzieży przekonanie, że wszelka zmiana ustroju trąci żydo-komuną, a zatem nastawia się młodzież negatywnie również i w stosunku do poczynąń katolickiego ruchu społecznego. Tymczasem Kościół pragnie, by wychowankowie katolickich szkół mieli zdrowy pogląd na stosunki gospodarcze, rodzinne, zawodowe, obywatelskie i międzynarodowe; by prądy społeczno-ekonomiczne, nurtujące społeczeństwo, warunki bytowania warstw pracujących były młodzieży znane; by umiała ona szukać rozwiązania problemów społecznych i gospodarczych w świetle katolickiej etyki społecznej. Często przed młodzieżą osłania się prawdę, odpowiada się milczeniem na najboleśniejsze pytania z zakresu krzywdy społecznej. Tymczasem młodzież chce o tych kwestiach mówić, by poznać je w świetle katolickiej nauki społecznej; jeżeli nie otrzyma zadowalającej odpowiedzi, to szukać jej będzie w doktrynie komunistycznej.

Historia Kościoła daje możność wykazania młodzieży na konkretnych przykładach, że Kościół i jego najwybitniejsi synowie stali zawsze na straży sprawiedliwości społecznej. „...Abym opowiadał ewangelię ubogim, posłał mnie”¹⁾ — powiedział Chrystus o sobie, cytując prorocstwo Izajasza. Toteż od pierwszych chwil powstania Kościoła ubodzy byli przedmiotem jego szczególnej troski i do dziś dnia są jego ukochanymi, uprzywilejowanymi synami. Dla pielęgnowania i nauczania wszelkiego rodzaju nieszczęśliwych powstały w Kościele zakony. Sama jednak filantropia nie odpowie dzisiejszej młodzieży. Trzeba jej wykazać, że Kościół ma w swej historii, oprócz postaci wielkich jałmużników, także i wielkich organizatorów chrześcijańskiego miłosierdzia. W Polsce postaci takie, jak ks. Piotra Skargi i Brata Alberta, z pewnością przemówią do serc młodzieży. Historia Kościoła uczy jeszcze jednej zasadniczej prawdy, — że wielkich dzieł dokonali wielcy ludzie, ci, którzy reformę społeczeństwa zaczęli od reformowania samych siebie. Klasycznym przykładem jest reforma kluniacka, ruch franciszkański, sobór trydencki i postać św. Karola Boromeusza.

Nauka i wychowanie religijno-społeczne dopiero wtedy będą owocne, gdy młodzież zrozumie, że pierwszą pracą społeczną człowieka jest praca nad wyrobieniem samego siebie. Kidd mówi, że „do powstania wszystkich wielkich prądów społecznych przyczyniło się raczej pogłębienie charakteru ludzi, wyrobienie ich poczucia społecznego, uszlachetnienie ich serca, obudzenie sumienia, aniżeli rozwój intelektualny, czy też stan ekonomiczny lub polityczny”¹⁾. Jeszcze mocniej podkreśla tę prawdę papież Pius XI, w encyklice Q. A.: „Pilniejsze i głębsze zbadanie

¹⁾ Łuk. VI, 18.

²⁾ Social Evolution, s. 185, cyt. Ateneum Kapł, t. XXXVIII, s. 356.

sprawy doprowadza nas do wniosku, że przed tym upragnionym odnowieniem ustroju społecznego dokonać się musi odrodzenie ducha chrześcijańskiego, z którym zerwało wielu ludzi, działających na terenie gospodarczym. Bez tego daremne będą wszystkie wysiłki, a gmach ustroju wznoszony będzie na piasku lotnym, nie na skale".

Zadaniem więc wychowania społecznego jest wpoić w młodzież to przekonanie, że sprawa wyrobienia duchowego nie jest tylko jej sprawą osobistą, bo od poziomu jednostek zależy poziom społeczeństwa. Jednostka musi wyrzucić z siebie swoje antyspołeczne reakcje i nabyć cnót potrzebnych do współżycia i współpracowania z innymi. U podstaw pracy nad sobą leży pokora, płynąca z poznania w świetle prawdy stosunku jednostki do Boga i do społeczeństwa. Pokora, oświeblona społecznie, mówi nam, że jesteśmy wielcy nie indywidualnie, lecz społecznie; posiadamy dużo, albowiem dużo otrzymaliśmy; umiemy wiele, albowiem wielu ludzi studiowało i pracowało dla nas. Z tej pokory, prawdziwie chrześcijańskiej, wypływa cnota z natury swej społeczna — cnota sprawiedliwości. Tylko sprawiedliwość może określić granice uroszczeniom jednostki, a jednocześnie obronić ją przed niesłusznymi zamachami na jej wolność ze strony społeczeństwa, tylko sprawiedliwość może zharmonizować pracę z kapitałem, dać słuszne wynagrodzenie robotnikowi i właścicielowi fabryki. Ale, jak mówi enc. Q. A., „prawdziwa współpraca wszystkich dla dobra ogólnego powstanie dopiero wówczas, kiedy poszczególne warstwy społeczeństwa mieć będą wewnętrzne przekonanie, że są członkami jednej wielkiej rodziny i dziećmi tego samego Ojca Niebieskiego". Takie wewnętrzne przekonanie, zjednoczenie umysłów i serc może jedynie wypłynąć z cnoty miłości. Młodzież powinna zrozumieć znaczenie tej cnoty i nie mieszać jej w swoich pojęciach z sentymentalnym znaczeniem tego słowa.

b. Lekcje religii, ujęte pod kątem społecznym, mogą na-stawić młodzież we właściwym kierunku, ale jej jeszcze społecznie nie wyrobiją. Umocnienie tego nastawienia teoretycznego powinno nastąpić przy pomocy innych przedmiotów nauczania, a wyrobienie praktyczne — przy pomocy organizacji.

Nie można każdej lekcji „szpikować” społecznościami. Gdybyśmy przykładowo rozpatrzyli program gimnazjum nowego typu, to przekonalibyśmy się, że niektóre przedmioty same dostarczają doskonałej sposobności do omówienia z młodzieżą pewnych zagadnień społecznych, inne przedmioty mniej nadają się do tego celu; są też okresy, w których w żaden sposób nic „społecznego” wsunąć się nie da, nawet w przedmiotach najbardziej społecznych.

Program Kl. I gimn. wprowadza młodzież w świat starożytny, zarówno na lekcjach j. polskiego, jak historii i łaciny. Historia Egiptu mówi o wartości zbiorowego wysiłku przy budowie tam i kanałów oraz o wykorzystaniu tej potężnej siły dla osobistych celów faraonów (budowa piramid).

Warto podkreślić stosunek faraona do podwładnych, nie liczenie się z życiem ludzkim, bo ten moment potrzebny będzie młodzieży do zrozumienia w latach późniejszych stosunków panujących w Rosji Sowieckiej. Ciekawego materiału dostarcza lektura kodeksu Hammurabiego, mianowicie podkreśla cnotę uczciwości w stosunkach pieniężnych, traktując jednak z wielką wyrozumiałością tych dłużników, którzy, z powodów od siebie niezależnych, nie mogą punktualnie uiścić długu. Wielkie znaczenie pod względem wychowawczym ma Ksenofonta „Rozmowa Sokratesa z Glaukonem”. Wielu nauczycieli historii uważa jej przeczytanie z młodzieżą za stratę czasu. Tymczasem, nie tylko charakteryzuje ona i utrwała w pamięci młodzieży postać Sokratesa, ale wprowadza młodzież w głębsze rozumienie życia politycznego i znaczenie jednostki w życiu społecznym. Glaukon jest typem lekkomyślnego karierowicza, dla którego nie istnieje nic ważniejszego nad zdobycie tanim kosztem pieniędzy i sławy. Sokrates natomiast wskazuje na konieczność zdobycia wiedzy fachowej i osobistej wartości moralnej, gdyż tylko przez nie człowiek może być pożyteczny społeczeństwu. W świetle tych prostych zasad sokratesowych, młodzież zacznie odróżniać prawdziwych bohaterów od pseudo-bohaterów, mających na celu tylko własne wywyższenie. W historii rzymskiej należało by zwrócić uwagę na okres po wojnach punickich. Tworzy się wówczas nowy układ warstw społecznych, powstaje typ proletariusza i bezrobotnego, żyjącego na koszt publiczny. Można na przykładzie Grakchów wykazać, jak demoralizująco działa jałmużna, dawana ludziom bez zobowiązania ich do pracy, jak tłum działa ślepo pod wpływem demagogów. Występuje wówczas również jaskrawo ślepy egoizm warstw posiadających. Tragiczne postacie Grakchów zarysowują się w umysłach młodzieży tym wyraziściej, że na lekcjach polskiego i łaciny zetknęła się ona ze środowiskiem rodzinnym, z którego wyrosli obaj bracia. Bliższe poznanie stosunków społecznych, nienawiści panującej między poszczególnymi warstwami, przesytu bogaczy (uczta Trimalchiona) a nędzy proletariatu, pozwoli młodzieży lepiej zrozumieć znaczenie nauki Chrystusa i przyczyny jej krwawego prześladowania.

Lekcje geografii zwracają uwagę młodzieży na możliwości rozwoju gospodarczego naszego Państwa, na nieużytki, które mogłyby przy odpowiednich melioracjach dostarczyć ziemi warstwom małorolnym lub bezrolnym, na możliwości podniesienia wydajności ziemi, zwiększenia eksportu, w celu podwyższenia ogólnego stanu zamożności Państwa, które mogłoby wówczas przystąpić do szeregu inwestycji, dających pracę bezrobotnym. Młodzież powinna zrozumieć, że jej obowiązkiem społecznym jest kupowanie wyrobów krajowych, wykonanych w polskiej fabryce, rękami polskiego robotnika.

M a t e m a t y k a dopiero w ostatnich miesiącach roku szkolnego daje sposobność zwrócenia uwagi młodzieży na znaczenie Kas Stefczyka i bezprocentowych kas pożyczkowych. Program

wymienia wprawdzie jedynie P.K.O. jako instytucję oszczędnościową, z którą należy młodzież zapoznać. Należało by nadto wskazać młodzieży i inne sposoby wykorzystania swoich oszczędności. Mamy tu sposobność do wyjaśniania użyteczności pod względem społecznym np. kas bezprocentowych, do wyjaśniania zagadnienia lichwy, jej szkodliwości dla życia społecznego i sposobów jej zwalczania.

W kl. II gimn. istnieje ścisła korelacja jedynie między j. polskim a historią. Materiał obu tych przedmiotów obejmuje okres od powstania Państwa polskiego do końca XVII w. Czasy średniowiecza dają obfity materiał do omówienia z młodzieżą stosunku władzy świeckiej do duchownej, problemu stworzenia na ziemi Królestwa Bożego, ugrupowania stanów społecznych według zawodów. Należało by zapoznać młodzież nie tyle z obyczajami rycerstwa feudalnego, ile z organizacją miast i cechów, z życiem wsi polskiej na prawie czynszowym. Młodzież powinna poznać idealizm ludzi średniowiecza, lecz równocześnie widzieć braki, towarzyszące najszlachetniejszym ich porywom. W czasach nowożytnych, charakteryzujących się dążnością do samostanowienia o sobie, należało by zwrócić uwagę na egoizm stanowy. Szczególnie ważnym momentem jest sejm piotrkowski 1496 r., na którym szlachta polska wykazała zupełny brak zmysłu społecznego. Sejm piotrkowski, rosnące przywileje szlacheckie i ich konsekwencje są doskonałą, choć tragicznie smutną lekcją tego, do czego prowadzi egoizm stanowy i brak miłości społecznej. Kwestię kozacką należało by również potraktować raczej z punktu społecznego, niż politycznego. Na tle epoki, na tle coraz jaskrawiej zarysowujących się różnic stanowych pod względem politycznym, społecznym i gospodarczym, wyrasta postać ks. Piotra Skargi, nie tylko wielkiego kaznodziei i patrioty, ale wielkiej miary człowieka pod względem charakteru i zrozumienia potrzeb społecznych.

Lekcje j. łacińskiego powinny pogłębić w umysłach młodzieży wiadomości z roku ubiegłego w zakresie życia społecznego w Grecji i Rzymie.

Program przewiduje, że na lekcjach języka nowożytnego „powinny występować odpowiednie zagadnienia moralne i społeczne natury ogólnej”¹⁾. Po omawianiu tych zagadnień nie można się jednak spodziewać niczego więcej, jak tylko opanowania przez młodzież pewnego zasobu słów z tego zakresu.

Geografia ma na celu zaznajomić młodzież z rzeźbą Europy, rozmieszczeniem ludności oraz głównymi cechami charakterystycznymi ważniejszych państw. Program przewiduje omówienie stosunków społeczno-gospodarczych w Rosji Sowieckiej, ruchu spółdzielczego w Danii i stosunków gospodarczych w innych państwach. Omówienie stosunków społeczno-gospodarczych w Z. S. R. R., bez wyjaśnienia samego ustroju politycznego i istoty komunizmu — jest rzeczą bardzo problematyczną. Dlatego raczej

¹⁾ Program nauki w gimn. państw. Biblioteka Oświaty i Wych. t. 2, s. 56.

należało by ten punkt potraktować ogólnie, a poświęcić natomiast więcej czasu Danii, której ruch spółdzielczo-rolniczy będzie dla młodzieży bardziej dostępny i zrozumiały.

W kl. III gimn. omawianie spraw społecznych spoczywa głównie na historyku, który ma przerobić z młodzieżą okres najtrudniejszy, bo wiek XVIII i XIX do r. 1914. Polonista dotyka kwestyj społecznych jedynie w związku z Leszczyńskim, Konarskim, Staszycem i Kołłątajem, po czym przechodzi do epoki romantyzmu. Historyk natomiast musi nieustannie czuwać nad tym, by w całej prawdzie przedstawić walkę o naprawę stosunków politycznych i społecznych w Polsce, choć nieraz trudno o znalezienie właściwego oświetlenia, jak np. w dziejach konfederacji barskiej, gdzie miłość ojczyzny łączy się z zupełnym brakiem zmysłu politycznego i społecznego. Program poleca omówienie początków socjalizmu na progu historii XX w., podczas gdy stają się one zrozumiałe dla młodzieży jedynie w związku z przemianami gospodarczymi na początku XIX w. Należało by zatem zatrzymać się nieco dłużej na omówieniu ruchu robotniczego w Anglii i Francji w pierwszej połowie XIX w., wskazać na powstający wówczas ruch spółdzielczy, jako jeden ze środków samoobrony gospodarczej warstw robotniczych, wreszcie wskazać na ideologię Marksa z jednej strony a stanowisko Kościoła (Leon XIII) z drugiej. Młodzież powinna poznać prawdę i zrozumieć, że istotnie warstwy robotnicze były wyzyskiwane przez fabrykantów i że rozwiązanie kwestii robotniczej szukano na dwóch drogach: socjalizmu i katolickiej nauki społecznej. Milczenie katolików spowodowało wzrost liczebny zwolenników Marksa i konsekwentne pogłębienie samej ideologii w kierunku komunizmu.

Materiał naukowy w zakresie innych przedmiotów nauczania tylko przypadkowo dotyka zagadnień społecznych.

Natomiast program kl. IV gimn. przesuwając punkt ciężkości zagadnień społecznych z lekcji historii na inne przedmioty.

Literatura polska z okresu pozytywizmu i lat przedwojennych zajmuje się w dużej mierze kwestiami społecznymi, położeniem chłopów, robotników, kupców, ziemian i ich wzajemnym stosunkiem do siebie. Umiejętne pokierowanie lekturą młodzieży może rozbudzić w niej nie tylko zainteresowanie dla losów warstw niższych, ale i chęć przyjscia im z pomocą przez akcję oświatowo-kulturalną, a także nauczyć młodzież właściwej metody, przyjacielskiego podejścia do brata-robotnika, czy prostego chłopca. Zwłaszcza odpowiednio pokierowana lektura niektórych dzieł Żeromskiego może obudzić w młodzieży szlachetne uczucia miłości społecznej.

Lektura łacińska dzieł z I w. przed i po nar. Chrystusa dotyka z konieczności okresu najciekawszego w historii rzymskiej pod względem przemian społecznych i politycznych. Salustiusz, malujący beztroskie życie młodzieży rzymskiej i jej upadek moralny, Cicero, piętnujący zło toczące organizm Rzeczypospolitej, — bez wątpienia dostarczają tematu do głębszych re-

fleksji. Program ministerialny zaznacza, że „wypisy winny w tej klasie w szerszym zakresie uwzględniać treść, pogłębiającą rozumienie zjawisk społecznych i kształcącą uczucia obywatelskie”¹⁾.

Ośrodkiem nauczania j. obcego w kl. IV jest — człowiek i społeczeństwo. Umiejętnie dobrana lektura z literatury pięknej i czasopism powinna zapoznać młodzież przynajmniej ogólnie z przejawami życia społecznego danego kraju.

Program historii przewiduje zapoznanie młodzieży z okresem wojny światowej oraz z ustrojem politycznym i społeczno-gospodarczym Polski Odrodzonej. Zatem dopiero pod koniec drugiego półrocza może być mowa o organizacji pracy i opieki społecznej w współczesnym Państwie Polskim.

Geografia gospodarcza Polski dotyka kwestii ludności, jej zajęć i organizacji zawodowych. Należało by podkreślić znaczenie instytucji samorządu gospodarczego, lsb rolniczych i rzemieślniczych. W wynikach nauczania program chce osiągnąć „umiejętność posługiwania się prostymi zestawieniami statystycznymi”²⁾. Osiągnięcie tej właśnie umiejętności jest niezmiernie ważne. Młodzież powinna niejako żyć się ze swoim rocznikiem statystycznym tak, by umiała na podstawie cyfr wyprowadzać daleko w życie idące wnioski. Właśnie przez cyfry i tablice statystyczne wypowiadają się najboleśniejsze przejawy życia społecznego. Nie inną drogą, jak tylko z zestawień liczbowych, dowie się młodzież o nędzy mieszkaniowej, żywnościowej, opałowej warstw robotniczych i włościańskich. Jeżeli więc młodzież ma w przyszłości umiejętnie podchodzić do poznania przejawów życia społecznego, musi nabrać zamięłowania i umiejętności w posługiwaniu się danymi statystycznymi.

Nauka biologii, wraz z podstawowymi wiadomościami z zakresu higieny osobniczej i społecznej, powinna młodzieży dać zrozumienie ścisłego związku, zachodzącego między zdrowiem moralnym i fizycznym jednostki a całego społeczeństwa (alkoholizm). Należało by zwrócić uwagę młodzieży na niedomagania fizyczne, na jakie naraża się robotnik pracujący w fabryce czy w kopalni i na obowiązek ciążący na fabrykantach, by zapewnić robotnikom jak najbardziej higieniczne warunki pracy.

Uzupełnieniem nauki teoretycznej są wycieczki. Było by pożądanym, by dobierać teren wycieczek stosownie do zamierzonej pracy społecznej, np. wycieczkę do więzienia poprzedzić zbórką pism dla więźniów; zwiedzić przytułek, ochronkę, żłóbek, szpital, a następnie zorganizować tam dyżury w świetlicy, czy jednorazowe przedstawienie dla dzieci lub chorych.

2. Organizacje szkolne, zarówno religijne, jak naukowe, sportowe, czy przygotowujące do służby obywatelsko-wojskowej, mają na celu praktyczne wyrobienie swoich członków w duchu społecznym. Najtrudniejszą rzeczą w każdej organizacji jest osiągnięcie zgodnej współpracy wszystkich jej członków i wy-

¹⁾ Program, s. 140.

²⁾ Program, s. 149.

robienie w nich umiejętności podporządkowywania się raz obranej władzy. Często kierownicy danej organizacji idą po linii najmniejszego oporu, starają się o osiągnięcie pewnych efektownych wyników pracy, a sprawę wewnętrznego wyrobienia członków pozostawiają na boku. Tym sposobem tworzy się wspaniałe wystawy, przedstawienia, robi się statystyki czytelnictwa, wykresy godzin pracy społecznej, a nie zwraca się uwagi na to, że część członków organizacji tworzy klub opozycyjny, że ignoruje zebrania, że mówi innym członkom impertynencje. Zapewne, że wyrobienie w członkach wzajemnej uprzejmości, kulturalnego zachowania się na zebraniach, nie da się ująć w efektowne sprawozdanie, ale to właśnie wyrobienie wewnętrzne członków stanowi istotę pracy społecznej w organizacji szkolnej. Zewnętrzna praca organizacji jest tylko środkiem do osiągnięcia wewnętrznego wyrobienia społecznego jej członków.

Stowarzyszenia o charakterze religijnym pogłębiają na swych zebraniach kwestie, dotyczące pracy nad sobą i życia wewnętrznego. Obecnie coraz więcej uwagi zwracają one na bliższe zapoznanie się z Ewangelią i nauką Kościoła, zawartą w społecznych encyklikach papieża Leona XIII i Piusa XI.

Młodzież, zapoznawszy się z zasadami sprawiedliwości społecznej, będzie szukała bliskich i dostępnych dla siebie sposobów wprowadzenia tych zasad w życie. Trzeba więc młodzieży wskazać próby rozwiązania tych zagadnień na drodze spółdzielczości. Można powiedzieć, że ruch spółdzielczy, pojęty po katolicku, jest dziś najbardziej konkretną formą, prowadzącą do nowego ustroju. Ks. Piwowarczyk pisze o spółdzielczości: „jest to prawdziwie chrześcijański sposób podniesienia dobrobytu. Mieści się w niej bowiem i współdziałanie jednostek, a więc społeczny postulat katolickiej etyki i eliminacja zysków pośrednictwa, które bardzo często pochodzi z oszustwa”¹⁾. Ks. Błaziński, który w dziedzinie spółdzielczości może być dla nas prawdziwym autorytetem, wyraża się jeszcze mocniej: „kto wie, czy nie ona (spółdzielczość) powołana jest do przekształcenia dzisiejszego ustroju gospodarczego”²⁾. Należało by więc młodzież zetknąć bezpośrednio z ruchem spółdzielczym, tworząc wzorową spółdzielnię na terenie szkoły.

Praca w spółdzielni uczy młodzież harmonijnego współdziałania. Każdy członek spółdzielni pracuje dla dobra wszystkich członków, bo „spółdzielczość źródło swe największe ma w altruizmie... i należycie pojmowana jest sama przez się szkołą solidarności społecznej”³⁾. Spółdzielnia szkolna praktycznie wprowadza młodzież w zagadnienia gospodarcze, zapoznaje z podstawowymi zasadami buchalterii, uczy gospodarować uczciwie groszem publicznym, a przede wszystkim wlewa w dusze młodzieży zdrowy optymizm i wiarę we własne siły.

¹⁾ Ateneum K., t. XXXVIII, s. 478.

²⁾ Ateneum K., t. XXXVII, s. 357.

³⁾ W. Jenner, *Ekonomika ruchu spółdzielczego*, Lwów, 1932, Przedmowa. prof. Caro.

3. Oddziaływanie wychowawcze na młodzież będzie o tyle skuteczne, o ile będzie mu towarzyszyła *właściwa atmosfera*. Jeżeli świętych mogą wychować tylko święci, to ducha społecznego w młodzież mogą tchnąć tylko prawdziwi społecznicy. Atmosferę wychowawczą w szkole tworzą wychowawcy, od nich zależy nastrawienie i duch panujący w całej szkole i jej poszczególnych klasach. Duch społeczny wzrasta w atmosferze prawdy, sprawiedliwości, miłości, pokoju i pogodnego optymizmu. Leopold Caro rozróżnia trzy kategorie ludzi: jedna ideowców-optimistów — to spółdzielcy; druga ideowców-pesymistów — to etatyści; trzecia, najlichniesza, to kategoria egoistów, zwolenników liberalizmu gospodarczego ¹⁾. Można powiedzieć, że społecznicy powinni być również ideowcami-optimistami, bo jak mówi tenże sam L. Caro: „bez optymizmu nie ma postępu, bez wychowania społeczeństwa ku miłości dobra publicznego — nie ma poprawy ogółu” ²⁾. Społeczne wyrobienie wychowawcy jest najpewniejszą rękojmią społecznego wychowania młodzieży.

Sam proces wychowywania wymaga wielkiego trudu ze strony nauczyciela, bo jakkolwiek wychowanie ma być „społeczne”, to jednak każdego ucznia trzeba traktować indywidualnie, trzeba w nim widzieć osobę — persona, która ma swoje właściwości charakteru i wymaga odrębnego ujęcia. Jednakże trzeba wierzyć, że prawda i miłość, będące u podstaw wychowania społecznego, powoli zwyciężą w każdej duszy dobrej woli i że łaska Boża da wzrost nieustanny ziarnom rzucanym przez nas. O skuteczność dla pracy nad wyrobieniem miłości i jedności społecznej modlił się sam Chrystus Pan na ostatniej wieczerzy: „Ojcze święty... Uświęć ich w prawdzie... A nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy przez słowo ich uwierzą we mnie, aby wszyscy byli jedno...” ³⁾. A modlitwa Chrystusa była zawsze wysłuchana.

M. Bonifacja Wernerówna O. S. U.

Z niwy misyjnej.

Nagle wstrząsy, jakie poruszyły światem w ostatnich latach, nie mało zaważyły również na losach misyjnego dzieła Kościoła. Przedłużająca się wojna domowa w Hiszpanii, wzmożona akcja komunistyczna w bardzo wielu państwach i narodach, konflikt japońsko-chiński — to tylko bodaj najbardziej rzucające się w oczy przeszkody, które Kościół zwyciężać musi w swym pochodzie do ludów kolorowych. Najwięcej kłopotu przysparza misjonarzowi niemal wszystkich okręgów świata misyjnego wzmożona akcja komunistyczna bezbożnicza. Z trzech organów kierujących nią, którymi są rząd, partia bolszewicko-komunistyczna i międzynarodówka, najniebezpieczniejsza jest ta ostatnia. Jej bowiem podlegają tereny misyjne. W realizacji swych planów międzynarodówka kładzie szczególny nacisk na odpowiednie przygotowanie swych agentów. W tym celu powstały specjalne uczelnie o charakterze szkół wyższych w Moskwie, Władywostoku, Szanghaju i Taszkienie. W instytucie moskiewskim studiują przedstawiciele Chin, Indii, Ameryki Pół., Meksyku i Afryki. Na ogół można twierdzić, że istnieją niemal we wszystkich środowiskach kolonialnych

1) L. Caro, *Solidaryzm*, Lwów, 1931, s. 248.

2) L. Caro, *Solidaryzm*, s. 249.

3) Jan XVII, 17, 20.

podobne szkoły komunistyczne. Absolwenci tych szkół znajdują od razu pracę bardzo dobrze płatną. Obeznani doskonale z warunkami złeczonego im terenu i z psychiką tubylców, wyzyskują wszystkie dane swej agitacji w celu stworzenia atmosfery niezadowolenia i rewolty. Na rzecz swej wywrotowej propagandy wyzyskują hasła, które częściowo są naturalnym dążeniem ludów kolorowych — kolonialnych, a więc pełna narodowościowa niezależność kolonii i wszystkich innych krajów, absolutne prawo samostanowienia dla uciśnionych narodowości, usunięcie wojsk kolonialnych, zupełna wolność dla wszystkich narodowych organizacji rewolucyjnych, konfiskata i upaństwowienie wszystkich kopalń, banków, plantacji i fabryk, konfiskata ziemi na rzecz ludu pracującego. Dla tej propagandy oprócz szkół używają Sowiety radio (30 nowych stacji), prasę oraz związki zawodowe i młodzieżowe. Ostatnio do Moskwy udał się murzyn amerykański, Robson, przedstawiciel amerykańskiego ruchu bezbożniczego, aby omówić sprawę organizacji „Sekcji czarnych“, która by miała na celu zwalczanie Kościoła, a w szczególności zwalczanie akcji misjonarzy katolickich.

Strona katolicka przeciwdziała tej propagandzie przez organizowanie prasy katolickiej, przez zakładanie szkół wyższych i niższych, a zwłaszcza przez szeroko rozwiniętą działalność charytatywną. Wystarczy np. rzucić okiem chociażby na roczne sprawozdanie jednego zgromadzenia Sióstr Franciszkanek, Misjonarek Marii, aby się przekonać, że tego rodzaju akcji samarytańskiej nie podwazy najbardziej wywrotowa propaganda bezbożnictwa. W r. 1937 w 78 szpitalach Sióstr Franciszkanek M. M., rozrzuconych po wszystkich niemal kontynentach, leczyło się 179 618 chorych. W 11 leprozoriach znalazło schronienie 3 431 ofiar trądu, a w 9 zakładach dla nieuleczalnie chorych doznaje starannej opieki sióstr 23 397 osób. W 25 wreszcie przytuliskach utrzymuje się 782 starców. W 165 przychodniach udzielono w ciągu ostatniego roku 4 384 580 porad lekarskich. Ponadto siostry odwiedziły 361 022 chorych i 276 784 więźniów. Wizyt pielęgniarskich odbyły 1 803. W chwili śmierci we wszystkich wymienionych zakładach, czy w czasie wizyt chorych, siostry udzieliły chrztu św. 67 125 osobom.

Jeżeli chodzi o podkreślenie heroizmu misjonarzy czy misjonarek na polu charytatywnym, to wspomnieć należy o walce z trądem, jaką prowadzą oni od setek lat w poszczególnych terytoriach misyjnych. Nie wiadomo, którą część świata można by uważać za największe ognisko trądu. Azja Przednia z jednej strony, a z drugiej Chiny i Japonia posiadają zdaje się największe skupienia trędowatych. Nie brak ich zresztą i w Indiach i na wyspach Malajskich. Bardzo rozpowszechniony jest trąd w Azji Środkowej. Ludy Oceanii chorują na trąd nagminnie. Jednym wielkim ogniskiem trądu jest Poł. Ameryka, szczególnie kraje leżące na północy tego lądu. Nie brak jednakowoż trędowatych i w Brazylii i w Argentynie. W żadnym jednak kraju trąd nie jest tak rozpowszechniony jak w zachodniej części równikowej Afryki. Kościół roztacza opiekę nad 25 tysiącami ofiar trądu. Połowa tych nieszczęśliwców (12 779) znajduje się w 108 leprozoriach, pozostali zaś korzystają z doraźnej pomocy i opieki misjonarzy. Na Azję przypadają 33 trędownie z 5 722 chorymi. Najwięcej znajduje się ich w Indiach angielskich, Birmanie i na Cejlonie, bo 2 330 w 13 zakładach. W Indiach Dolnych w 11 leprozoriach jest 226 chorych, w Chinach w 7 zakładach — 990, a w Japonii w 2 leprozoriach — 170 pacjentów. Na Czarnym lądzie jest aż 59 zakładów leczniczych z 5 548 chorymi; w półn. Afryce 7 z 2 378, w zachodniej 7 z 264 pacjentami, w Kongo Belgijskim 23 z 555 ofiarami trądu, a w Afryce wschodniej 14 azylów z 2 037 dotkniętymi trądem, zaś w południowej — 2 leprozoria z 890 chorymi. W Ameryce środkowej 2 szpitale z 33 pacjentami, w południowej 2 z 298 osobami, w Oceanii 9 zakładów z 1 057 trędowatymi. Wreszcie, na Archipelagu Indyjskim — 2 azyle z 106 ofiarami trądu, a w Australii 1 zakład z 15 chorymi.

Przed niedawnym czasem w Katolickim Medycznym Instytucie Misyjnym we Würzburgu w Niemczech dokonano niezwykle doniosłego odkrycia w dzie-

dzinie niesienia pomocy trędowatym, mianowicie, wynaleziono surowicę, mającą przynieść cierpieniom tych nieszczęśliwych ogromną ulgę. Surowica ta, którą zastosowano już w licznych wypadkach, została rozesłana do licznych leprozoriów, gdzie misjonarze wspólnie z lekarzami oddawna już usiłują wyleczyć gruntownie z tej choroby. W roku 1935 naczelný lekarz kolonii trędowatych, na wyspie Molokai, uznał 12 trędowatych za wyleczonych. Ostatnio zaś w tym samym zakładzie wydano o dalszych 9 opinie, jako o zupełnie zdrowych. Kapelanem leprozoriów w Molokai po świątobliwym o. Damianie został o. Piotr d'Orgeval-Debrouchet S. S. C. C. Pracuje on wśród trędowatych już od 12 lat. Przed dwoma latami zakaził się, ale po operacji czuje się dobrze i może mimo bardzo słabego zdrowia wypełniać swoje pełne poświęcenia obowiązki.

Powołań do pracy apostołskiej wśród trędowatych nie zbraknie nigdy Kościołowi, dzięki osobliwemu duchowi poświęcenia członków czy członkiń zgromadzeń i zakonów. Ostatnio pewna zakonnica, ze zgromadzenia dominikańek, licząca zaledwie 20 lat, dowiedziawszy się któregoś dnia, że poszukuje się misjonek na wyjazd do Afryki poł., zgłosiła się bezzwłocznie, będąc pewna, że zostanie przyjęta. Radość jej i nadzieje były jednak przedwczesne, bowiem została uprzedzona przez inne zakonnice, których zgłosiło się aż 500.

W uroczystość Trzech Króli obchodził główne swe święto Medyczny Instytut Mis. we Würzburgu. W czasie sumy pontyfikalnej trzy studentki i trzech studentów złożyło uroczystą przysięgę, że po ukończeniu studiów udadzą się na teren misyjny, gdzie poświęcą się bezinteresownie przez przeciąg 10 lat sprawie leczenia chorych krajowców. Z rokiem bieżącym upływa piętnastolecie od chwili założenia wspomnianej uczelni. Dotychczas na tereny misyjne wysłano z Würzburga 37 lekarzy i lekarek, z których kilku zmarło na swoich posterunkach. Obecnie liczy Instytut 150 członków. Na misjach pracuje obecnie 22 lekarzy. Czterech wyjedzie w najbliższym czasie. Przewidziana jest również dalsza rozbudowa gmachów Instytutu, co wydatnie popiera centrala misyjna z Rzymu, a także ministerstwo spraw wewn., które na rok 1938 przeznaczyło na ten cel dość znaczną sumę pieniędzy. (Regnum Christi, nr 5, r. 37, s. 7; Polish Daily, 24 XII 37; The Cath. Register, nr 8, r. 38; Sch. Z. 460/38; An. Fr. Miss. M. 4/38; Przegl. kat. 45/38.)

W Polsce zrozumienie i potrzebę współpracy z dziełem misyjnym szerzy wśród ogółu społeczeństwa nasze duchowieństwo, zrzeszone w Związku Misyjnym. Stosownie do Ustawy (par. 38), nakazującej odbycie zjazdu członków Z. M. D. co pięć lat, zorganizowano w Poznaniu w dniach 12 i 13. I. b. r. II Krajowy Kongres Związku Mis. Duch., pod protektorem J. Em. ks. kard. Prymasa Polski. Światowy Związek M. Duch. liczy obecnie 170 tys. członków. Polski Z. M. D. zajmuje piąte miejsce, a liczba jego członków dochodzi do 10 tys. Kongres poprzedziła Msza św., odprawiona przez ks. Prymasa w kaplicy sodalicyjnej. Po Mszy św. wygłosił ks. Prymas krótkie kazanie, w którym zwrócił uwagę na doniosłość kongresu. Otwarcia kongresu dokonał prezes Z. M. D., J. E. ks. arcbp A. J. Nowowiejski. W swym przemówieniu, transmitowanym przez Polskie Radio, wskazał na olbrzymie zadanie, jakie stoi przed katolickimi misjonarzami. W zjeździe brało udział około 300 księży, ze wszystkich niemal diecezji Polski. W pierwszym dniu wygłoszono 5 referatów. Dwa wstępne przedstawiły pole, oczekujące na robotników w winnicy Pańskiej. Wielkie zainteresowanie i ożywioną dyskusję wywołał klasycznie opracowany referat ks. prof. K. Kowalskiego, p. tyt. „Pogaństwo XX wieku”. Drugi referat ks. prał. St. Mystkowskiego, p. tyt. „My a sprawa unijna”, uwiódnił szczególny obowiązek misyjnego duchowieństwa polskiego z tego tytułu, że mamy w kraju przeszło 3 miliony prawosławnych. Następne referaty wygłosili: ks. Liedtke z Pelplina: „Czym jest i po co jest Związek M. D.”; ks. Pawłowski z Kielc: „Zadanie członków Z. M. D.” i ostatni referat dnia o. Mańkowski, superior Instytutu Teol. Mis. Oblatów w Obrze, „Nasze przywileje duchowne”. W drugim dniu obrad wygłoszono dwa refe-

raty: Nasza współpraca z papieskimi dziełami misyjnymi, ks. prał. de Ville z Warszawy; Ostatnie pięć lat naszej pracy, ks. Świderski z Płocka.

Z końcem ub. r. ukazał się w pięknej szacie zewnętrznej pierwszy polski Atlas Misji Kat., wydany nakładem Z. Mis. Duch. w Polsce, pod kierunkiem J. E. ks. arcbpa Nowowiejskiego, a opracowany przez ks. dra Świderskiego. W przedmowie do Atlasu Dostojny Prezes Związku wskazał na główne motywy, jakimi kierowali się członkowie Rady Krajowej Związku przy wydawaniu tego rodzaju pomocy naukowej, umożliwiającej zorientowanie się ogółu katolików w stanie posiadania Kościoła i jego rozwoju na ziemiach pogańskich. „Polska — pisze J. E. ks. arcbp Nowowiejski — nawiązuje dziś do pięknej tradycji tych wieków, kiedy to z ust naszych sarmackich apostołów rozliczne ludy poznały zbawienie Boże. Nie tylko jak ongi Litwini i Prusowie, lecz również Murzyni i Japończycy, Chińczycy i Indianie uczą się dziś od nas prawdy świętej. Ale takie zainteresowanie się misjami rodzi potrzebę dobrych publikacyj z dziedziny misjologjizmu. Odczuwa się dotkliwie brak pewnej misjologicznej syntezy, która przeciętnych inteligentów orientowałaby w całości zagadnień. A przede wszystkim nie posiadamy w Polsce map, które by pozwoliły nam dokładnie uprzytomnić sobie rozkład ziem i placówek misyjnych. Tej potrzebie chce uczynić zadość Atlas Mis. 21 doborowych map umożliwiających szybkie i jasne widzenie ziem, objętych misjami katolickimi. Obszerny, naukowy wstęp podaje w zwięzłej syntezie niemal całość misyjnego problemu. Jest jakby myślową mapą nauki misjologii”. Cena Atlasu bardzo przystępna, bo wynosi zaledwie 12 złotych, dla alumnów Sem. Duch. 6 zł. Atlas spotkał się na ogół z bardzo życzliwą oceną. Bezsprzecznie zresztą jest on nie małym dorobkiem w polskim piśmiennictwie i kartografii misyjnej i stąd też powinien się znaleźć w rękach każdego, kogo interesuje apostolska działalność Kościoła na zewnątrz.

Dziewiąty tom „Annales Missiologicae” (s. 284) również dowodzi, iż nasze społeczeństwo zdecydowanie kroczy po linii wytycznej wielkich encyklik misyjnych i pragnie, uświadomiwszy sobie swój obowiązek współpracy z misjami, iść z pomocą dziełu Kościoła wśród pogan. Wartość annałów, jak pisze ks. N. Cieszyński, stale się podnosi i dziś stają się one niezbędną literaturą w naszej polskiej misjologii. Dziewiąty tom „Annales” przynosi pokłosie plonu ostatniego Zjazdu Inteligencji Mis. w Krakowie, który poświęcony został misjom kat. w Japonii. Referaty na tym zjeździe wygłosili czy to misjonarze, którzy niegdyś tam pracowali, jak o. Maksymilian Kolbe, lub inni, których przeszłość również związana jest z krajem Wschodzącego Słońca. Z tej też przyczyny po raz pierwszy może annały przypominają, w pewnej mierze zbiór cennych konferencji, wydawanych po corocznych misjologicznych Zjazdach Łowąskich. Ponadto w ostatnim tomie „Annales” zamieszczono rozprawę historyczną Gerarda Labudy pt. „Polskie i krzyżackie misje w Prusach do połowy wieku XIII”, obejmującą przeszło 200 stron. (Mis. Kat. 36/38; Nasz Mis. 35/38; Atlas Mis. 5; Obl. Niep. 91/38).

Azja. Indie katolickie przeżywały w ostatnich dniach grudnia ub. r. pamiętne chwile, bowiem w okresie od 29 do 31. XII. odbył się w Madrasie krajowy Kongres Eucharystyczny dla Indii, Birmy i Ceylonu. Wzięło w nim udział 50 biskupów i 800 kapłanów z legatem papieskim, ks. arcbpem Kierkiels'em C. P. na czele. Wszystkich wiernych, uczestniczących w nabożeństwach i uroczystościach kongresowych, obliczano na 60 tysięcy. W ostatnim dniu obrad przemówił do ogromnych rzesz przez radio Ojciec św. Przemowę tę zamieściło in extenso Osservatore Romano, pod datą 1 stycznia br. Dzienniki natomiast indyjskie poświęciły kongresowi całe stronicę, cytując obszernie przemowy dostojnych prelegentów. Jedną z gazet protestanckich „Madras Mail” podała całą treść konferencji bpa Trichinopoly, msgr. Leonard T. J., w której skreślił on rozwój Kościoła w Indiach, od chwili ukonstytuowania tam hierarchii. Liczba wiernych od r. 1887 wzrosła w całych Indiach z 242 490 na 1 666 000. Indie wraz z Birmą i Ceylonem posiadają obecnie 63 diecezje

w miejsce 29 dawnych. A liczba kleru z 2 100 wzrosła do 4 580. Sióstr, należących do 80 instytutów, oblicza się w całych Indiach na 9 500. Z tej liczby 30 zgromadzeń rekrutuje się wyłącznie z powołań krajowych. Szkół powszechnych w Indiach posiadają misjonarze 10 434 z 400 tys. uczniów, średnich 227 z 61 220 uczniami. Na całym terenie Indii i Ceylonu jest 18 wielkich kolegiów z 7 000 uczniów, z których 75 proc. to niechrześcijanie. Indie posiadają 3 arcybiskupów i 9 biskupów tubylców.

Referaty, wygłaszane na poszczególnych zebraniach sekcji, ukażą się drukiem czy to w formie zbiorowych wydawnictw czy tylko jako broszury propagandowe. Chodzi o to, aby z tej lektury mogli korzystać nie tylko katolicy z inteligencji, ale również pochodzący z niższych kast, a nawet bezkastowi Pariasi. Zwłaszcza o tych ostatnich chodzi misjonarzom, bo pozyskanie ich dla Kościoła stanowić będzie moment decydujący pracy misyjnej w Indiach. Kastowość co prawda bardzo utrudnia pracę misjonarzom, ale na korzyść kast przypisać należy utrzymanie porządku społecznego i moralnego. Kasta wprowadziła ład i ekonomiczny podział pracy, jest ona osią, około której się obraca od 3 000 lat życie społeczne i religijne Indii. Z drugiej strony zaprzeczyć nie można, że wynikiem systemu kastowego jest zastój Indii na polu cywilizacyjnym i kulturalnym. Syn z konieczności musi iść śladami ojca, podejmując jego rzemiosło. Nadto wiele niesprawiedliwych praw słusznie obraża uczucia chrześcijańskie, a nade wszystko wyzysk Bramanów i ucisk Pariasów. Zanim misjonarz katolicki pokona te różne trudności i przeszkody, płynące z systemu kastowego, wiele jeszcze upłynie lat mozolnych zmagania z istniejącym podziałem społeczeństwa indyjskiego.

Chiny ze swymi 450 milionami mieszkańców, również dalekie są od chwili zbiorowego poddania się pod jarzmo Chrystusowe. Nad tym zagadnieniem zastanawiał się ostatnio autor artykułu: „Religie w Chinach a wschodnio-azjatycka wojna“, ogłoszonego na łamach „Bulletin Quotidien du Centre d'Information catholique“, pod datą 15. I. br. Ogromne państwo chińskie, według wywodów autora, stanowi dla Europejczyka bogaty splot tajemnic i to natury również psychologicznej. Wprawdzie mentalność zachodnia, która zdołała przeszczepić wiele ze swojego dorobku na grunt chiński, cieszy się zasłużonym wpływem na życie społeczne czy religijne Chin. Dalekie jednak jest chrześcijaństwo od chwili, w której będzie można mówić o częściowym chociażby przeobrażeniu pod jego wpływem duchowego oblicza Chin.

Trzy religie, buddyzm, konfucjanizm, taoizm, współżyjące z sobą, nie wywołały w Chinach dotąd żadnych poważniejszych nieporozumień i to dzięki osobliwemu duchowi tolerancji, jaki cechuje Chińczyka. Ta właśnie daleko posunięta skłonność do tolerancji pozwoliła szybciej, aniżeli to było można przypuszczać, rozwinąć Kościołowi bardzo owocną działalność w Chinach, której wynikiem jest trzymilionowa rzesza wiernych. Jedno, co charakteryzuje wszystkie religie Chin, to patriotyzm. Czczyciele Buddy w chwili wybuchu wojny japońskiej powołali do życia Narodowe Towarzystwo Buddystów, którego celem jest niesienie pomocy ofiarom wojny. Towarzystwo zaś Uczonych Buddystów postanowiło nawiązać w celach obrony narodowej stosunki z konfucjanami. Miłoś do kraju ojczystego wpajają również nasi misjonarze swym wiernym, ale nie tylko słowem a czynem. Wszystkie bowiem zakłady misyjne na terenie walk oddano na usługi rannym. Cały zaś personel całkowicie niemal poświęcił się pracy samarytańskiej. Stąd też nic dziwnego, że liczba zabitych misjonarzy stale wzrasta. Bardzo trudną okazuje się rzecz podanie ogólnej statystyki strat, poniesionych przez placówki misyjne. Według otrzymanych wiadomości, klinika położnicza i sierociniec na przedmieściu Szanghaju przedstawiają kompletną ruinę. Wikariusz Ap. Szanghaju musi literalnie żebrać, aby utrzymać swoje dwa seminaria. W Sien-Hsien bomby lotnicze zdemolowały zupełnie miejscowy klasztor żeński. Przełożona klasztoru została ciężko ranna odłamkami pocisku, a dwie zakonnice utraciły wskutek ataku nerwowego mowę. Jednak, mimo tego ogromnego dzieła zni-

szczenia, jakiego dokonują zwłaszcza naloty bombowców japońskich, misjonarze odważnie pozostają na swoich placówkach i stają w obronie miejscowej ludności. 18. XI. ub. r. zamieściła pogańska gazeta „Shoyakuski shinbun” na naczelnym miejscu artykuł, w którym sławi bohaterstwo katolickiego misjonarza w Szanghaju, ks. Jaquinota, dzielnego obrońcę miejscowej ludności cywilnej w czasie ataku lotniczego Japończyków. Misjonarz ten zabrał wielką ilość Chińczyków z zagrożonego działaniami wojennymi miejsca i u japońskich władz wojskowych wyprosił, by oszczędzono miejsce schronienia uciekinierów. Władze wojskowe uwzględniły prośbę misjonarza. W dowód uznania za tę interwencję, dowódzca szanghajskiego frontu, gen. Matsui, odwiedził ks. Jaquinot'a, podziękował mu i wręczył 10 tys. yen dla biednych Chińczyków. W czasie ataków na Szanghai ocalały również zabudowania misyjne w Zikawei.

W Szanghaju zamordowali ostatnio żołnierze japońscy dwóch księży świeckich, krajowców, za to, że stanęli w obronie pewnej nauczycielki. W tymże mieście padł ofiarą zamachu rewolucyjnego chiński działacz katolicki, Lo-Pa-Hong. Gorliwy ten katolik hojną ręką wspierał ubogich. Na same tylko Hospicjum św. Józefa w Szanghaju wydawał 200 tys. dol. chińskich rocznie. Hasłem Lo-Pa-Honga było „cierpieć i służyć”. Jako trzydziestoletni mężczyzna rozpoczął swą działalność na rzecz ubogich. Założone przez niego Stowarzyszenie Apostołów Świeckich posiadało trudne statuty, przewidujące trzyletnią próbę kandydacką. W ciągu 20 lat staraniem tego Stowarzyszenia powstało 20 kościołów i kaplic, 71 sal konferencyjnych, 7 szkół, 5 szpitali, 19 aptek dla ubogich, 2 sierocińce i 2 przytulki dla starców. Lo-Pa-Hong wielką odgrywał rolę w życiu gospodarczym swego kraju. Również pod wielu innymi względami oddał znaczne usługi wiernym i Kościołowi. Skutecznie np. zainterweniował w roku 1930 u rządu, który nie chciał dać zezwolenia misjonarzom na nabywanie ziemi na własność. Od roku 1934 Lo-Pa-Hong był członkiem stałego Komitetu Eucharystycznych Kongresów Międzynarodowych i brał udział w kongresie w Chicago i w Manilli. Pamięć tragicznie zmarłego Lo-Pa-Honga uczcił nawet Wiedeń uroczystą akademią, w czasie której kard. Innitzer przypomniał Wiedeńczykom o znacznej sumie pieniędzy, jaką ten „Ozanam Chin” przesłał w czasie powojennym na ręce kardynała Piffi'a na rzecz ubogich dzieci wiedeńskich (Kath. Mis. 2233/38; Fides 2, 9, 26, 81/38; Przegl. Kat. 14/38; An. Fr. M. M. 6, 9/38; Sch. z. 494, 515/38).

Japonia jako kraj misyjny, zwłaszcza w obecnej fazie swej ekspansji terytorialnej i politycznej, ściąga na siebie uwagę całego świata. Jeżeli chodzi o stosunek wojsk japońskich do misjonarzy, to poza niektórymi wypadkami, przemawiającymi raczej za brakiem dyscypliny w czasie gorączkowych operacji wojennych, należy podkreślić, że jest znośny. Zresztą admirał morskich sił zbrojnych Japonii, Singiro Yamamoto, oświadczył w czasie audiencji, w połowie stycznia br. u kard. Paccelli'ego w Rzymie, że misjonarzom na terenach zdobytych przez wojska japońskie pozostawi się zupełną wolność.

Misjonarze japońscy doceniają znaczenie chwili obecnej i stąd też zachęcają swoich katolików do jak najbardziej czynnego ustosunkowania się do życia społecznego swego kraju. Salezianie w prefekturze Miyazaki urządzili koncert z udziałem uczniów małego seminarium, z czego zysk przeznaczono na ofiary wojny. W Beppu i Oita Kat. Stow. Caritasu urządziło również kilka koncertów i konferencji, a zebrane z tych imprez fundusze zużyto na walkę z chorobami płucnymi. W Beppu niechrześcijanie mogli korzystać przez pewien okres czasu z gratisowych porad lekarskich.

Na zaproszenie władz państwowych o. Zentgraf O. F. M., misjonarz z Inawizawa, wygłosił konferencję o komunizmie, na patriotycznym zebraniu Japończyków. Przedstawiciele władz, przedkładając swą petycją misjonarzowi katolickiemu, umotywowali ją tym, że Papież, Głowa Kościoła, wystąpił uroczystie przeciwko komunizmowi ateistycznemu. Konferencji o. Zentgrafa wysłuchało ponad 1400 osób, oklaskując momenty, w których prelegent wskazywał na zdecydowanie odmienne stanowisko Kościoła wobec komunizmu. Tego ro-

dzaju konferencje mają dalekosiężne skutki, zwłaszcza, jeżeli chodzi o prestiż, jakim się misjonarz pragnie cieszyć w kraju Wschodzącego Słońca.

Smiałym krokiem w unarodawianiu Kościoła kat. w Japonii był podział arcybiskupstwa Tokio i oddanie miasta i otaczających go departamentów pod władzę kapłanowi krajowemu, ks. dr. Piotrowi Doi Tatsuo (Sch. Z. 487/38; Fides 21—27/38; An. S. Mis. Etr. 35/38).

Afryka. W walce krzyża z półksiężycem szala zwycięstw na ziemiach półn. Afryki niezbyt przechyla się na stronę znaku Chrystusa. Tutaj bowiem islamizm jest religią zasiedlającą, skąd zdołał on nawet zawładnąć plemionami zamieszkującymi Maurytanię, Sudan, Nigerię i Gwineję. Wikariusz Ap. z Bamakao, ks. bp Molin, pisał już w roku 1932, że „Muzułmański ruch nawróceniowy jest wiele ożywiony i niestety, wśród niektórych szczepów bardzo skuteczny. Propagatorzy religii Mahometa zdążają do opanowania urzędów państwowych, by tym łatwiej zapewnić sobie przychylność rządu. Rozszerzaniu się islamizmu sprzyja i ta okoliczność, że sami murzyni starają się wyzwolić z pogaństwa”. Dlatego czarni staną się albo katolikami albo protestantami lub mahometanami, pisze jeden z misjonarzy afrykańskich, i dodaje, że wybiorą zazwyczaj taką religię, która w codziennym życiu żąda najmniej ofiar. Tolerowana poligamia w religii proroka, dozwolona próżność i pycha, obietnica cielesnych rozkoszy nawet w życiu pozagrobowym, zbyt pociągające pokusy dla zmysłowego murzyna. Misjonarze usiłują ochronić swych wiernych i katechumenów od dywersyjnych wpływów mahometan i przeciwstawiają się propagandzie islamu we wszelki możliwy sposób. Na Saharze w oazie El Colna rozpoczęto budowę pierwszego kościoła kat. nad grobem świątobł. o. Karola de Foucauld, pustelnika i gorliwego apostoła mahometan, zamordowanego przez rozbójników po kilkuletniej działalności.

Abisynia katolicka przeżywa obecnie początkowe stadium swego nowego rozwoju. W Addis-Abebie odbyło się ostatnio zebranie dostojników kościelnych, tworzących nową hierarchię kat. ziem, podległych Włochom. Omawiano na tym zebraniu sprawę rozwoju parafii, zakładania seminariów oraz przygotowania duchowieństwa do pracy misyjnej. Na zakończenie obrad, w których wzięło udział pod przewodnictwem delegata apostolskiego, ks. arcybiskupa Castellani, pięciu biskupów i czterech prefektów apostolskich, w katedrze w Addis-Abebie odbyło się uroczyste nabożeństwo, na które przybyli również gubernator i inni przedstawiciele władz świeckich. Komitet XXXIV Międzynarodowego Kongr. Euch. otrzymał wiadomość z Rzymu, że katolicy z Abisynii, dzięki pomocy rządu Italii, będą mogli wziąć udział w Kongresie budapeszteńskim. W Abisynii dokonano poświęcenia kamienia węgielnego pod budowę nowego leprozorium, w którym znajdzie pomieszczenie 2 000 trędowatych.

Również rząd francuski popiera akcję charytatywną instytutów katolickich, czego dowodem jest fakt, że minister kolonii udzielił bezpłatnego biletu generalnej przełożonej SS. Misjonarek św. Ducha na lot z Le Bourget do Madagaskaru i z powrotem, celem zbadania na miejscu warunków budowy leprozorium dla trędowatych malgaszów, a także na ziemiach francuskiej Afryki podzwrotnikowej. Stosunkowo znaczną liczbę leprozoriów posiadają misje Konga Belgijskiego. Bardzo pomyślnie rozwija się szkolnictwo na terenie Konga, chociaż organizacja poszczególnych stopni szkół nastęrcza misjonarzom niemało kłopotu. Lokalne trudności, jak np. brak zrozumienia ze strony rodziców potrzeby wykształcenia, zbyt szybkie zmuszanie dzieci do zarobkowania, uprzykrzają sprawę organizacji szkół. Jednakowoż misjonarze nie dają się odstraszyć tego rodzaju trudnościami, doceniają bowiem znaczenie szkół w ewangelizacji kraju (Trait d'Union, nr 4, rok 37; Aromi, 45/38; Przegląd kat. 15, 31/38; Fides 48/38).

Ameryka Półn. Praca apostolska wśród Eskimosów nabiera z roku na rok coraz większego rozmachu. Opanowano już niemal całe wybrzeże

Oceanu Lodowatego. Siecią nowych stacyj i nie kończących się podróży i wypraw misyjnych objął swój wikariat niezmordowany apostoł Eskimosów, ks. bp Turquetil O. M. N. Uzyskawszy dogodne środki lokomocji na wodach północy, objeżdża corocznie nawet najodleglejsze stacje, centralizuje wysiłki misjonarzy, którzy mimo wielu udogodnień przygotowani stale być muszą na wielkie ofiary. W okresie świąt gwiazdkowych wielu z nich wywędrowało z centralnej stacji i udało się do obozów eskimoskich, gdzie zmuszeni zostali nie tylko do zamieszkiwania śniegowych domków, ale nawet do odprawiania nabożeństw w dusznym powietrzu w towarzystwie Eskimosów, których skóry wydają obrzydliwy zapach. Pogrzeby porą zimową są bardzo utrudnione. Zmarłego odwozi się na miejsce wiecznego spoczynku na saniach, odkopuje głęboki śnieg i pokrywa głazami.

Ostatnio prasa amerykańska rozpisywała się znowu na temat pochodzenia Eskimosów. Początek dyskusji dał artykuł prof. Boas z univ. Columbi, który co dopiero ukończył swą naukowo-etnologiczną podróż po Ameryce i oświadczył kategorycznie, że Eskimosi są Indianami, którzy kiedyś gromadnie przywędrowali przez cieśninę Beringa na ląd amerykański. Sławny uczony na potwierdzenie swych wniosków wskazuje na niektóre plemiona Indian z Kolumbii Brytyjskiej, stanowiących pośredni typ między Eskimosem z Alaski, a czerwonoskórym z niższej części Ameryki. Drugiego lutego b. r. obchodził osiemdziesięciolecie życia wik. ap. Alaski, ks. bp Józef Crimont T. J. Warunki pracy na Alasce są niemniej uciążliwe, jak w innych misjach eskimoskich. Z całej ludności Alaski (59 066) jest dotąd 11 782 katolików, 25 877 heretyków, w czym około 8 tys. prawosławnych i 21 407 pogan (L'Apostolat 46/38; Rev. Ap. 30/38; The Cath. Reg. 10/38; Misje Kat. 37/38).

Ameryka Połud. Tereny misyjne Ameryki łacińskiej skupione są w północno-zachodniej części kontynentu i ciągną się ku południowi waskim pasmem po dzisiejszy Paragwaj. Na terenie Ekwadoru rozciągają się aż cztery okręgi misyjne. W wikariacie Mendez y Gualaguiza najlepiej obecnie rozwija się stacja mis. Sucua, gdzie wokół mieszkania misjonarza osiedliło się 30 rodzin indiańskich, dla których jest on wszystkim: lekarzem, sędzią i adwokatem. Indianie ze szczepu Jivaros'ów są dość przystępni, chociaż leśniwi do pracy. W misji Amboto pref. Napo pomyślnie zapoczątkowano przed kilku laty pracę nad wychowaniem własnego kleru, tak że dziś poza kilku wyswięconymi kapłanami, kilkunastu studiuje teologię a 20 korzysta z nauk średnich w zakładzie misyjnym. W wikariacie Ucayali uroczystości obchodzono 300-letnią rocznicę śmierci męczeńskiej pierwszych apostołów Peru, o. Jimenesa i o. Lariosa. Nad brzegami Nucuray doszło do nieporozumień na tle przemożnego wpływu wśród tubylców tamtejszych czarowników. W listopadzie doniosły gazety peruwiańskie smutną wiadomość o zamordowaniu misjonarza, o. Józefa Arnaldo, przez Indian ze szczepu Innapari w wikariacie ap. Urubamba y Madre. W stolicy Peru, w Limie, zamieszkał franciszkanin o. Selimas, długoletni misjonarz w Japonii, który obecnie misjonuje Japończyków emigrantów, rozproszonych po wioskach Peru.

Czwierćwiecze upłynęło od chwili przybycia niemieckich franciszkanów do Indian Munduruku nad rzeką Kururu. W perspektywie tego czasu można ocenić zdobycze misjonarskie czy to na polu naukowym, czy religijnym. Język szczepu opanowali franciszkańscy misjonarze tak doskonale, że można go było opracować naukowo i ogłosić tę pracę na łamach czasopisma „Antropos”. Kulturalnie również wiele zyskali Indianie dzięki bezinteresownym wysiłkom misjonarzy. Szkoła misyjna dokonała reszty, czyli przełamała wszelkie uprzedzenia, a nawet wpłynęła na zmianę ustroju społecznego, który z patriarchalno-szczepowego stał się raczej rodzinnym. Również dążeniem misjonarzy było wywalczyć jednostce większe prawa i obudzić zrozumienie dla prywatnej własności, która jedynie może być podstawą dobrobytu materialnego (Fides 13, 21, 23, 25, 40/38; Priester u. Mis. 110/38).

Obra.

Ks. L. Groszke O. M. N.

Przegląd Naukowy

Kazimierz Twardowski, filozof.

Dnia 13 lutego b.r. zakończył życie we Lwowie *Kazimierz Twardowski*, znakomity profesor filozofii na uniwersytecie Jana Kazimierza. Twardowski urodził się 20. X. 1866 w Wiedniu. Tu skończył gimnazjum „Theresianum”, a następnie uniwersytet, między 1885—1889. Studiował on głównie filozofię, ale poza tym interesował się historią, matematyką i wiedzą przyrodniczą. Wiodący wpływ na Twardowskiego wywarł jego profesor, *Franciszek Brentano*, (1838—1917); wpływ ten zaznacza się zarówno w formie, jak treści: jasność w wypowiedzaniu myśli, oraz dokładność w analizowaniu faktów — to nieodłączne zalety wykładów i prac piśmiennych Twardowskiego i Brentano. Następnie — jeden i drugi — główną uwagę zwracają na psychologiczną podstawę myśli logicznej. Obok Brentano Twardowski miał za mistrza *Wilhelma Wundta*, (1874 - 1920) w Lipsku, oraz *Stumpfa* w Monachium. Doktorat uzyskał 1892 r.; a habilitację w dwa lata później. Od 1895 do 1930 na uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie wykładał psychologię, logikę, teorię poznania, etykę, historię filozofii. Założył on na tamtejszej uczelni pierwsze w Polsce seminarium filozoficzne i laboratorium psychologii eksperymentalnej. Za jego głównie sprawą zorganizowane zostały: *Polskie Towarzystwo filozoficzne* we Lwowie, a następnie periodyczne narodowe *Kongresy Filozoficzne*. Należał do założycieli i redaktorów miesięcznika *Ruch filozoficzny* i *Przegląd filozoficzny*. Jako członek Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie pełnił funkcje wiceprzewodniczącego komisji do badania dziejów filozofii w Polsce. Wychował on cały szereg wybitnych ludzi, dziś profesorów: *Ajdukiewicz*, *Baley*, *Czeżowski*, *Ingarden*, *Kotarbiński*, *Kridl*, *Leśniewski*, *Nawroczyński*, *Szumowski*, *Witarski*, *Zawirski*.

Na dorobek piśmienny Twardowskiego składa się cały szereg prac; naprzód — wymienić należy rozprawę doktorską p.t. *Idee und Perception. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes*, Wien, 1892; następnie — dziełko, zatytułowane: *Wyobrażenia i pojęcia*, Lwów, 1898; wreszcie cały szereg mniejszych prac, zebranych przez uczniów Twardowskiego i wydanych p.t. „*Rozprawy i artykuły filozoficzne*”. Lwów, 1927.

*

Zbiór ten dobrze obrazuje twórczość naszego filozofa, dlatego też warto zanalizować bliżej jego zawartość. Niektóre z rozważań Twardowskiego odnoszą się do filozofii, jako całości; inne natomiast traktują o poszczególnych zagadnieniach tej dziedziny. W skład rozważań pierwszego rodzaju wchodzi kwestie określenia podziału metody, programu terminologii. Zdaniem Uczonego — filozofii nie można określić ani tak, jak chciał *Wundt*, że jest to „umiejętność ogólna, która ostateczne wyniki nauk szczegółowych powinna ująć w wolną od sprzeczności całość”¹⁾; ani tak jak

¹⁾ *Wundt*, *System der Philosophie*, 1889, s. 21.

proponował *Struve*, iż jest to nauka, „badająca ogólne zasady wiedzy, podmiotowe i przedmiotowe, w celu wyjaśnienia szczegółowych objawów bytu, z punktu widzenia tych zasad ogólnych” ¹⁾. Niewystarczalność tych definicji jest widoczna: wundtowska odnosi się jedynie do metafizyki, a *struveańska* obejmuje, prócz metafizyki, jeszcze teorię poznania, ale w jednej i w drugiej nie ma miejsca dla psychologii, etyki, estetyki. Wadliwości w definiowaniu uniknie się, gdy się przedstawi filozofię nie jako jedną tylko umiejętność, ale jako grupę nauk podstawowych ²⁾. Pogląd na kryterium, rozstrzygające o przynależności danej dziedziny wiedzy do filozofii — nie jest jednolity: niektórzy widzą to kryterium w uogólnieniu, a inni za kryterium uważają introspekcyjność ³⁾. Twardowski proponuje syntezę dwu czynników: konkretny wynik tej syntezy wyraża się w stosunku przedmiotu badań filozoficznych do doświadczenia. Nauki filozoficzne badają bowiem przedmioty, które nam są dane albo wyłącznie w doświadczeniu wewnętrznym, albo zarówno w doświadczeniu wewnętrznym, jak zewnętrznym. Do przedmiotów pierwszej kategorii należą objawy życia umysłowego. Objawy te, rozpatrywane względem przyczyn, warunków, następstw, stanowią dziedzinę psychologii. Objawy, wyrażające się w dążności do oceniania rzeczywistości pod kątem prawdy i fałszu, są tematem logiki oraz teorii poznania; wartościowanie pod kątem dobra i zła jest przedmiotem etyki, oraz filozofii prawa; wartościowanie ze względu na piękno i brzydotę stanowi przedmiot estetyki; wszystkie objawy, wyrażające się w wartościowaniu, a skupione około pojęcia Boga, tworzą przedmiot filozofii religijnej. Poza wyżej wymienionymi są „pewne przedmioty wiedzy”, które mają dwoiste źródło: jednocześnie w doświadczeniu zewnętrznym i wewnętrznym. Do takiej kategorii przedmiotów — naprzód — należą stosunki: równość, różność, podobieństwo, zgodność, niezgodność, stosunki ilościowe, współistnienia i następstwa. O zagadnieniach tych traktuje teoria stosunków. Dalej — pojęcia: zmiany, substancji, przypadłości, przyczynowości zawdzięczają swe wykończenie zarówno doświadczeniu wewnętrznemu, jak zewnętrznemu. Wreszcie, kwestia początku, celu oraz stosunku świata materialnego do duchowego, nie inne posiadają źródło poznawcze, niż poprzednio omówione zagadnienia. Otóż te grupy przedmiotów, ujmowanych przy pomocy doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego, układa w zwartą całość metafizyka. Taką koncepcję filozofii skonstruował Twardowski.

Wywodom jego przyznać należy dużą dozę oryginalności, ale trudno nie widzieć w nich wielu niejasności, oraz nieściśłości. Niejasność wyłania się w pytaniu: na czym polega różnica między filozofią i innymi naukami? Czy dało by się utrzymać twierdzenie, że przedmiot nauk szczegółowych dany jest wyłącznie w doświadczeniu zewnętrznym? Twierdząca odpowiedź nie miałaby sensu w zastosowaniu do dziedziny matematycznej; odnośnie do

¹⁾ *Struve*, Wstęp krytyczny do filozofii, 1896, s. 70.

²⁾ *Twardowski*, Rozprawy i artykuły filozoficzne, Lwów, 1927, s. 27.

³⁾ *Ib.*, 423.

wielu innych dziedzin byłoby również trudno utrzymać podobne twierdzenie. Zresztą, gdyby się pominęło ten niewyświetlony należyć punkt rozumowania, to wnet zatrzymuje nas nowa niejasność; autor zbyt lakonicznie uzgadnia dwie tezy, nie harmonizujące ze sobą: w jednej uznaje za wyłączne źródło poznawcze przedmiotu doświadczenie wewnętrzne, a w drugiej utrzymuje, że to doświadczenie jest uzupełnione metodą „przedmiotową i eksperymentalną”; ostatnie wyrażenie chyba nic innego nie oznacza, jak doświadczenie zewnętrzne. Twardowski musiał przyjąć drugą tezę, bez niej bowiem — pierwsza byłaby podstawą skrajnego idealizmu. Jak więc zrozumieć można zastrzeżenie o „wyłączności” jednego czynnika, skoro się uznaje inny element współdziałający. Jeśli element współdziałający spełniać ma tu rolę drugorzędną to i w metafizyce przy tworzeniu wielu pojęć taką samą wartość należy przypisać doświadczeniu zewnętrznemu. Wobec powyższego różnica między jednym członem podziału a drugim staje się mało uchwytana.

Bez zarzutu jest pogląd Twardowskiego na metodę filozofii: zarówno w wykładach, jak w pracach piśmiennych stara się wypowiadać swe myśli jasno i ściśle; tej jasności, oraz ścisłości¹⁾ domaga się z całą otwartością od innych. Dzięki tej postawie naszego myśliciela — z jednej strony — polska literatura filozoficzna nie przejęła się „niemieckim”²⁾ stylem gmatwaniny, z drugiej — została wzbogacona obficie wysiłkami do maksimum ścisłości oraz jasności, przez logistów, uczniów Twardowskiego.

Poza tym rozumiał on dobrze, jak wielce ułatwia naukową pracę i rozwój filozofii opracowana bibliografia, słownik, biblioteka zaopatrzona w oryginały, oraz przekłady dzieł filozoficznych. O to wszystko sam nieustannie zabiegał i innych do dążenia w tym kierunku zachęcał. Zawsze nawoływał do należytego uwzględnienia filozofii w szkołach średnich: ustalenie odpowiedniego programu i obsada fachowymi siłami stanowisk nauczycielskich to dwa środki, zdolne skutecznie zadecydować o pomyślnym rezultacie nauczania filozofii pośród szerokich rzesz inteligencji. Tak się przedstawia treść ogólnych uwag Twardowskiego o filozofii.

Następnie nasz myśliciel omawia różne tematy szczegółowe: z zakresu psychologii, teorii poznania, etyki, oraz historii filozofii. Twardowski poświęca wiele uwagi zestawieniu psychologii z fizjologią i filozofią, a niemniej zajmuje go zagadnienie klasyfikacji zjawisk psychologicznych. Kwestia stosunku psychologii do fizjologii i filozofii wyłoniła się z chwilą, gdy zaczęła istnieć psychologia empiryczna, oparta na doświadczeniu i eksperymentalna, posługująca się metodycznie doświadczeniem³⁾. Przedtem bowiem psychologia, rozstrząsając problemy o istocie, pochodzeniu, przeznaczeniu duszy, pochłonięta była całkowicie przez metafizykę. Gdy psychologia przestała być nauką wyłącznie aprioryczną powstało pytanie, czy różni się ona od fizjologii, oraz czy należy jeszcze całkowicie do filozofii?

¹⁾ Twardowski, Rozprawy i artykuły filozoficzne. Lwów, 1927, s. 203.

²⁾ Twardowski, j. w. s. 206.

³⁾ Twardowski, j. w. s. 212.

Nadawanie psychologii charakteru empirycznego odbywało się stopniowo. Jan Ludwik Vives (1492—1540) sformułował zasady. Kartezjusz, Franciszek Bakon i Locke zastosowali je do poznawczych procesów umysłowych. Zdaniem Vivesa „nie powinniśmy pytać, czy jest dusza, lecz raczej badać jej właściwości i sposoby działania” ¹⁾. Zgodnie z tą zasadą Kartezjusz, Bakon i Locke rozstrząsali zagadnienia psychologiczne przy omawianiu metodologii, oraz teorii poznania. W takim ujęciu sprawy psychologia nie była wykluczona z filozofii.

Inaczej problem się przedstawia dla Józefa Priestley'a (1733—1804), Augusta Comte'a (1798—1857), Piderita (1863) i do pewnego stopnia nawet dla Wundta: dla nich psychologia sprowadza się zasadniczo do fizjologii. Priestley, zważywszy ścisły związek, zachodzący między objawami życia umysłowego, a funkcjami systemu nerwowego, zaprzeczył istnienie różnicy zasadniczej między jednym i drugim. Dla Comte'a i Piderita czynności umysłowe są funkcjami mózgu. Logicznym następstwem tej tezy było odrzucenie metody introspekcyjnej. Określenie metody introspekcyjnej, formułowane przez zwolenników psychologii empirycznej, zawiera sprzeczność: suponuje ono rozdzielenie się osobnika myślącego na dwa odrębne czynniki, z których jeden myśli, a drugi śledzi myślenie. Przy tym wyniki faktyczne doświadczenia wewnętrznego są inne u każdego osobnika. Pozostaje jedynie skuteczny dla nas środek dotarcia do rzeczywistości psychologicznej — to badanie procesów mózgowych drogą doświadczeń zewnętrznych. To co nazywamy rzeczywistością psychiczną, jest tylko inną stroną zjawisk, zachodzących w mózgu. Wundt używa nazwy psychologia „fizjologiczna”, ale nie w tym znaczeniu, aby chciał sprowadzić psychologię do fizjologii. Zdaniem jego nazwa ta odpowiada tej części psychologii, która stosuje „fizjologiczne, eksperymentalne środki” w badaniu stosunku zjawisk psychicznych do fizycznych. Weber i Fechner właśnie tę dziedzinę dociekań nazwali psychofizyką, rozgraniczając w niej część wewnętrzną i zewnętrzną. Pierwsza studiuje stosunek zjawisk psychicznych do zjawisk fizycznych, zachodzących w obrębie ciała istoty obdarzonej życiem duchowym. Część zewnętrzna bada stosunek zjawisk psychicznych do fizycznych, otaczających osobnika. Dla pierwszej za Münsterbergiem (*Über Aufgaben und Methoden der Psychologie*, 1891) przyjęto nazwę psychofizjologii; dla drugiej za Lippsem pozostawiono nazwę psychofizyki.

Twardowski za Emilem du Bois Reymondem i za Franciszkiem Brentano zbija poglądy Priestley'a, Comte'a i Piderita, stwierdzając naprzód istnienie zasadniczej różnicy między procesami fizjologicznymi systemu nerwowo-mózgowego a objawami duchowymi, następnie — wykazując dwuznaczność i niejasność w rozumowaniu Comte'a, oraz Piderita. Uzasadnienie różnicy między zjawiskami psychicznymi, a procesami fizjologicznymi opiera się

¹⁾ Twardowski, Rozprawy i artykuły filozoficzne, Lwów, 1937, s. 4.

na dwu faktach. Pierwszy z nich wyraża się w twierdzeniu o ścisłej zależności funkcji fizjologicznych od przestrzeni: zjawiska fizjologiczne zajmują zawsze jakąś przestrzeń, posiadają rozciągłość. Tymczasem objawy życia psychicznego nie posiadają rozciągłości, nie są zlokalizowane w przestrzeni; pozbawione są determinacji przestrzennej. Treścią drugiego faktu jest pewien paralelizm środków poznawczych: zjawiska fizjologiczne ujmujemy za pośrednictwem doświadczenia zmysłowego, zewnętrznego, a zjawiska duchowe dostępne są dla naszego poznania tylko drogą doświadczenia, świadomości wewnętrznej. Te fakty stanowią zabranianą nam sprowadzić jeden rząd zjawisk do drugiego. Dalej, w twierdzeniu, że czynności umysłu są funkcjami mózgu, zawarta jest dwuznaczność. Termin funkcja bądź wyraża pewną zależność jednej wielkości od jednej, lub wielu innych, bądź też — zależność przyczynową jednego czynnika od drugiego. Otóż stwierdza się, że pewne zmiany, zachodzące w mózgu, pociągają za sobą zmiany w czynnościach umysłowych, ale nic nas nie upoważnia uznać fizjologiczne zjawisko, stające się w mózgu, za przyczynę czynności duchowych. Nawet gdybyśmy znali z całą dokładnością wszystkie procesy fizjologiczne mózgu, zdawali sobie sprawę z położenia cząstek, z formy ruchów, z przemian chemicznych — to poznanie powyższe nie odsłoniłoby przed nami żadnego zjawiska psychicznego. Do tej rzeczywistości docieramy jedynie introspekcją.

Zdaniem Twardowskiego krytycy widzieli sprzeczność w określeniu introspekcji jedynie dlatego, że nie rozróżniali obserwacji od spostrzegania¹⁾. Spostrzeganie w doświadczeniu wewnętrznym wyraża się jako świadomość naszych stanów: bez tej świadomości nie wiedzielibyśmy nic ani o naszych myślach, ani o innych doznaniach; również nie moglibyśmy odróżnić jednego stanu od drugiego, np. uczuć, idei, aktów woli. Niepodobna zaprzeczyć introspekcji, jako spostrzegania, ale inaczej rzecz się ma, gdy chodzi o obserwację. Ta ostatnia jest doskonalszą formą spostrzegania: wykonywamy ją z usilną uwagą, kierując się z góry powziętym zamiarem, aby nie przeoczyć żadnego szczegółu. Otóż do zjawisk duchowych obserwacji stosować nie jesteśmy zdolni, bo skoro zaczynamy obserwować, wypieramy tym samym zjawiska inne z naszego umysłu. Wprawdzie nasz myśliciel zna wundtowską tezę, utrzymującą możliwość obserwacji wewnętrznych, ale uzasadnienie jej wydaje mu się nie wystarczające. Według Wundta eksperyment umożliwia nam stosowanie obserwacji wewnętrznej. Twardowski uznaje wartość metody eksperymentalnej: dzięki niej możemy powtórzyć kilkakrotnie jedno zjawisko psychiczne. Nasze spostrzeżenia stają się coraz dokładniejsze względem powtarzanego zjawiska, zapisując się wyraźniej w pamięci. Przy przeprowadzaniu więc eksperymentów nie obserwacja a spostrzeganie się doskonali.

¹⁾ Twardowski, Rozprawy i artykuły filozoficzne, s. 12, 321.

Twardowski nie zgadza się ani z twierdzeniem *Volkmann'a* (*Lehrbuch der Psychologie vom Standpunkte des Realismus*, I, 44), wykluczającym możliwość eksperymentu w psychologii, ani z opinią *Külpe* (*Anfänge und Aussichten der experimentellen Psychologie. Arch. f. Gesch. d. Ph.* VI, 457, 1893), odmawiającą wartości naukowej badaniom nie opartym na eksperymentacji. Natomiast uznaje, iż pewne procesy psychiczne, t. zw. uczucia wyższe oraz rozumowania oderwane, nie są przystępne dla eksperymentu; tu należy polegać jedynie na introspekcji. Poza wyjątkową grupą psychicznych zjawisk nie przystępnych dla eksperymentacji, cała dziedzina psychologii zyskała bardzo wiele dzięki stosowaniu metody eksperymentalnej. Właśnie dzięki tej metodzie lekarz francuski, *Charcot*, osiągnął znakomite rezultaty w badaniu wpływu hipnotyzmu na objawy duchowe; *Fechner* udatnie określił proporcje między działaniem bodźców, a natężeniem naszych uczuć; *Ribot* rzucił wiele światła na stosunek wyobrażeń oderwanych do konkretnych (*Enquête sur les idées générales. Rev. Phil.* XXXII, 1891); *Ebbinghaus* (*Ueber das Gedächtnis, Leipzig*, 1885) i *Binet* (*Psychologie du raisonnement, Paris*, 1907) rozwikłali dużo z zagadnienia pamięci, oraz zdolności umysłowych¹⁾. Zresztą, inaczej być nie może, albowiem studiując objawy zmysłowo dostrzegalne, towarzyszące życiu umysłowemu, poznajemy pośrednio różne stany psychiczne; uzupełniamy w ten sposób niedostateczność introspekcji. Dzisiejsi psychologowie zgodnie przyjmują potrzebę stosowania dwu metod: empirycznej, opartej na introspekcji oraz eksperymentalnej²⁾.

Charakter doświadczalny nie sprowadził psychologii do fizjologii, ani nie wyrwał tej dziedziny wiedzy z obrotu filozofii. Zrosnięta ściśle z teorią poznania oraz metafizyką, psychologia nie przestała być filozofią. Taki był Twardowskiego pogląd na stosunek psychologii do fizjologii i filozofii.

Przyjrzyjmy się innemu zagadnieniu, które rozstrząsał nasz myśliciel z wielkim zainteresowaniem: klasyfikacja zjawisk psychicznych. Zdaniem Twardowskiego podział objawów duchowych na trzy grupy: myślenie, uczucie, chcenie—jest nie wystarczający. Niewystarczalność ta nie da się zaprzeczyć odnośnie do pierwszej grupy, obejmującej myślenie, albowiem teoria allogenetyczna sądu nie wytrzymuje krytyki. Według tej teorii każdy sąd sprowadza się do syntezy, lub analizy przedstawień: wyobrażeń, lub pojęć. W każdym więc sądzie występują dwa przedstawienia, podmiot i orzeczenie, które bądź łączy się przy pomocy syntezy, bądź wydziela je się drogą analizy z pierwotnie jednego przedstawienia. Przeciwi tej teorii wywody *Stuarta Milla*, *Ueberwega*, *Sigwarta*, *Brentano* wykazują zasadniczą odrębność wyobrażeń i pojęć z jednej strony, a sądów z drugiej. Przedstawienia w sądzie grają rolę nie istotnych składników, ale spełniają funkcję niezbędnych warunków: nie ma bowiem czynności wydawania prawdziwych

1) *Twardowski*, Rozprawy i artykuły filoz. s. 316—328.

2) *J. w. s.* 12 i 321.

sądów, bez towarzyszących jej wyobrażeń i pojęć. Jednak często jedno tylko przedstawienie wystarcza: a mianowicie w sądach egzystencjonalnych i nieosobowych, gdzie orzeczenie nie wyraża drugiego członu stosunku, lecz zawiera jedynie treść, wraz z aktem stwierdzającym tę treść. Sam zaś akt sądenia jest psychicznym zjawiskiem, odrębnym od analizy i syntezy przedstawień. Ten akt psychiczny sprowadza się do powzięcia przekonania wewnętrznego o rzeczywistości: przy tym to przekonanie może być wydane, bądź tylko przedstawione. Taki sam stosunek, jaki zachodzi między wyobrażeniami i pojęciami z jednej strony, a sądami z drugiej, istnieje także między wyobrażeniami i pojęciami a między uczuciami, oraz objawami woli. Jak nie możemy sądzić o przedmiocie, którego sobie nie przedstawimy w wyobrażeniu, lub pojęciu, tak też nie możemy doznawać uczuć, chcieć przedmiotów, których umysłowi nie uobecni wyobrażenie, czy pojęcie. Przy tym każdy sąd jest albo twierdzący albo przeczący, każde uczucie jest albo przyjemne, albo przykre; każde zaś chcenie staje się postanowieniem wykonania lub zaniechania. Takiej dwoistości nie zauważamy, odnośnie do wyobrażeń i pojęć.

Wobec powyższego ostatnie zjawiska psychiczne należy uznać za odrębną grupę. Trzeba jednak pamiętać, że wszystkie grupy stanowią ścisłą całość: gdy jednej grupy zjawiska występują czynnie, wtedy ich czynność obejmuje w pewien sposób wszystkie inne. Całym bowiem życiem umysłowym człowieka rządzą pewne prawa stałe; według nich — naprzód — każdy stan umysłu ma skłonność do ujawnienia się na zewnątrz; dalej — każdy objaw życia umysłowego stwarza na przyszłość gotowość do występowania w podobnej formie; następnie — objaw, trwający lub powtarzający się ponad pewną miarę, czyni umysł niezdolnym do wytwarzania tych samych zjawisk; wreszcie, jeżeli dwie czynności występują w jakimś wypadku razem, to w przyszłości wystąpienie jednej czynności pociąga za sobą zjawienie się drugiej. Takie więc zagadnienia psychologiczne były przedmiotem rozpraw i artykułów Twardowskiego¹⁾.

*

Z dziedziny teorii poznania oraz z etyki nasz myśliciel rozstrząsa zagadnienie względności oraz bezwzględności prawdy. Twardowski zbija zarówno tezy relatywizmu teoriopoznawczego, jak poglądy relatywistyczne w etyce. Relatywiści z pierwszej grupy utrzymują, że dla człowieka wszystkie prawdy mają charakter względny: ludzie wypowiadają sądy, które nie zawsze i nie wszędzie, a tylko w pewnych okolicznościach oraz z pewnym zastrzeżeniem są prawdziwe. Dla uzasadnienia podają przykłady sądów, które dla jednych osób przedstawiają się jako prawdziwe, a dla drugich są fałszywe; woń tego kwiatu dla jednej osoby jest przyjemna, a dla drugiej — odwrotnie. Nawet sądy naukowe

¹⁾ Twardowski, Rozprawy i artykuły, Lwów, 1927, Klasyfikacja zjawisk psychicznych, s. 33—43; O czynnościach i wytworach, 96—129; Über begriffliche Vorstellungen, s. 409; Klasyfikacja uczuć, s. 411; Idio — i allogetyczne teorie sądu, s. 418.

bywają prawdziwe tylko przy danym zakresie doświadczenia; wobec nowych odkryć, obserwacji stają się mylne. Wreszcie wydawanie sądów jest zależne od właściwego sposobu pojmowania rzeczy. Sposób ten jest uwarunkowany psychologiczną budową człowieka. Przy innej organizacji człowieka, świat byłby inaczej poznawany; człowiek wydawałby inne sądy o rzeczywistości. Nasze sądy mają wartość tylko dla nas.

Według Twardowskiego twierdzenia relatywistów zawierają sprzeczność i nieścisłość. Pierwszej nie mogą oni uniknąć, bo skoro wszystkie prawdy uznają za względne to sam ich pogląd jest również taki. Następnie, relatywiści popełniają nieścisłość, nie uwzględniając różnicy między zdaniem, wyrażającym sąd, a samym sądem, jako wytworem psychicznym, przekonaniem wewnętrznym. Często te same zdania mogą, stosownie do okoliczności, wyrażać różne sądy: wydane, przedstawione. Przy tym pamiętać należy, iż w praktyce używa się skróconych sposobów wypowiedzania sądów, np. wypowiedzenie: *tak jest*, może zawierać różną treść, zależnie od okoliczności. Otóż, zdanie raz wypowiedziane pozostaje niezmiennie, np. deszcz pada; warunki zaś czasowe, przestrzenne i inne zmieniają się. Zdanie w stosunku do nowych okoliczności może mieć odmienne od poprzedniego znaczenie. Jednak zdanie samo ze siebie nie zawiera prawdy; zawiera ją tylko ze względu na wyrażony sąd. A przecież sąd jest wytworem psychicznym, przekonaniem wewnętrznym. W tym przekonaniu możemy odtwarzać mylnie lub dokładnie rzeczywistość, ale zawsze i wszędzie prawdą będzie, żeśmy mieli taki sąd o rzeczy i że ten sąd wyraziliśmy takim, a nie innym powiedzeniem. Sąd prawdziwy pozostanie zawsze i wszędzie takim, jakim był, a sąd fałszywy nie przestanie być mylnym. Jeśli wypowiadam odmienny sąd od poprzedniego to nie zmieniam dawnego wytworu psychicznego, ale wyrażam nowopowzięte przekonanie. Ani z prawdziwego sądu nie powstaje mylny, ani z mylnego — prawdziwy; wydawanie nowych sądów słusznych i odmiennych od poprzednio wydanych, jest dowodem nieprawdziwości tych poprzednich.

Nie inaczej sprawa się ma z sądami naukowymi. Sądy naukowe, streszczające w sobie hipotezy i teorie, cieszą się tylko prawdopodobieństwem. Przypisanie powyższym sądom pewności grzeszy nieścisłością; jeśli hipotezy, teorie, wobec postępu, nowych odkryć, wynalazków okazały się mylne, to oznaczają, że niesłusznie były one brane przedtem za prawdziwe. Gdyby były prawdziwe, to nowe środki poznawcze potwierdziłyby ich prawdziwość. Nakoniec, tezy relatywizmu subiektywistycznego muszą doprowadzić do zaprzeczenia zasady sprzeczności. Albowiem sądy, słusznie przez człowieka uważane za prawdziwe, mogłyby tak samo słusznie nie być brane przez istoty inaczej zbudowane za mylne. Przeto te same sądy mogłyby być równocześnie prawdziwe, oraz mylne. Gdyby człowiek przyjął, że wydany przez niego sąd prawdziwy jest dla innej osoby mylny, to z konieczności

straciłby pewność o prawdziwości swego sądu własnego. Konkretnie rzecz biorąc, gdyby rzeczywistość wywoływała w człowieku wyobrażenie, pojęcie „R”, i człowiek wydałby sąd o tym przedmiocie „R - P”, a jednocześnie ta sama rzeczywistość w istocie odmiennie zorganizowanej sprawiłaby przedstawienie „r” i ta istota wytworzyłaby sąd „r - p” — to żaden z twórców sądu nie byłby zdolny uprzytomnić sobie obcego sądu. Z powyższego wynika, że teza relatywistów subiektywistycznych opiera się na całkowicie dowolnym, nieprzystępnym dla uzasadnienia założeniu.

Nie więcej wartości mają wywody relatywistów w dziedzinie etyki. Pierwszymi relatywistami byli tu sofiści, oraz sceptycy greccy, ale w sposób systematyczny rozwinął ten pogląd *Herbert Spencer*, stosując przyrodniczą teorię ewolucji, sformułowaną przez Darwina do objawów życia duchowego, moralnego. Różnica między postępowaniem moralnym a niemoralnym jest czysto względna. W przekonaniu jednej osoby ta sama rzecz uchodzi za dobrą, słuszną, która jest osądzana przez inne osoby za złą, niesłuszną. Zapatrywania etyczne u różnych narodów, a nawet u tego samego narodu z biegiem czasu zmieniają się zasadniczo. Przekonania moralne są wynikiem doboru płciowego i innych czynników, powodujących ewolucję. Dla każdego stopnia rozwoju ludzkości odpowiada inna etyka. Powszechne przepisy, reguły, pewniki moralne nie istnieją: historia nie wskazuje nam takich norm, które byłyby uznane przez wszystkich za obowiązujące zawsze i wszędzie.

W krytyce Twardowski wskazuje, że ani twierdzenie relatywistów o zmienności zasad etycznych, ani ich zaprzeczenie powszechności norm moralnych nie jest uzasadnione. Przyjmując zmienność, nie rozróżniają słuszności od mocy obowiązującej przykazania moralnego. Przykazanie słuszne nie przestaje nosić tego charakteru, może jednak stracić moc obowiązującą w pewnym czasie, oraz miejscu, ze względu na zmianę warunków. Jeśli warunki te same znowu zaistnieją, natychmiast słuszna norma zacznie obowiązywać. Jednak niekiedy bywa tak, że zasada moralna mylnie została uznana za słuszną przez jednych, a poprawnie oceniona przez drugih. Taka norma posiada jedną tylko wartość prawdziwą. Często zachodzi wypadek, że ten sam termin w różnych czasach lub miejscach wyraża odmienną treść. Ten proces rozwoju językowego może spowodować zmianę w sformułowaniu zasad, ale nie narusza treści istotnej tych zasad.

Twardowski zauważa dalej, że brak zgody co do przepisów i reguł etycznych nie dowodzi ich względności. Niezgoda poglądów, odnoszących się do jednego zagadnienia, jest znakiem, iż zagadnienie to nie zostało dobrze sformułowane, lub dostatecznie rozwiązane. Jedna odpowiedź prawdziwa istnieje, ale człowiek nie może jej wyczerpująco poznać. Przeto brak powszechnie uznanych reguł moralnych pochodzi nie stąd, że takich reguł nie ma, lecz stąd, iż gałąź wiedzy ludzkiej, która się zajmuje wykrywaniem i formułowaniem norm, nie jest jeszcze rozwinięta dostate-

cznie, aby posiadać wyniki wszechstronnie uzasadnione, ostatecznie ustalone. Zresztą, dorzuca Twardowski, dziedzina etyki nie stanowi w tym względzie wyjątku; w porządku logicznym rzeczy mają się podobnie. Historia filozofii wskazuje, jak różne normy, przepisy logiczne podawano dla myślenia. Z powyższego jednak nie wnioskuję się o nieistnieniu prawdziwych reguł logicznych; stwierdza się tylko doskonałość nauki, odkrywającej i formułującej normy myślenia, czyli logiki.

Nie można też przeciwstawiać etyce logiki pod względem powszechnego uznawania pewników teoretycznych. Nie każdy człowiek bowiem uznaje bezwarunkowo teoretyczne pewniki logiczne, lecz ten jedynie, który stoi na doskonalszym stopniu rozwoju, który potrafi myśleć za pomocą oderwanych pojęć; np. dziecko i człowiek, żyjący na bardzo niskim poziomie umysłowym, pojmą zasadę: całość jest większa od swej części, gdy sobie wyrobiją pojęcia oderwane: całości, części, większości. Analogicznie sprawa się ma z pewnikami treści moralnej: człowiek nie rodzi się z gotową oceną etyczną, z ukształtowanym sumieniem i uczuciami. Ten tylko uzna pewnik moralny, kto ma rozwinięte sumienie i uczucia. Postęp na tej drodze napotyka na większe trudności, niż przy kształceniu rozumu; dlatego zasady teoretyczne bywają uznawane przez więcej ludzi, niż zasady etyczne. Im więcej człowiek postępuje na drodze rozwoju, im więcej wyrabia sobie pojęć oderwanych i uczuć, tym większy zasób prawd teoretycznych i moralnych uzna za słuszne i obowiązujące. Człowiek bowiem nie tworzy pewników, lecz je odkrywa wysiłkiem duchowym. W świetle powyższych wywodów relatywizm jest poglądem bez uzasadnionych podstaw¹⁾.

Obok krytyki relatywizmu Twardowski na polu etyki rozprawia się z poglądem *La Rochefoucaulda* (*Sentences et maximes morales*, 1665), utrzymującym, że motyw działania ludzkiego da się sprowadzić do egoizmu. Według *La Rochefoucaulda* nawet w pracy dla drugich człowiek ma na celu tylko własne zadowolenie: gdyby nie pomógł bliźniemu, naraziłby się na wyrzuty sumienia, udręczenia moralne. Więc egoizm niepodzielnie i wyłączenie rządzi czynami ludzkimi. Zdaniem Twardowskiego opinia przedstawiona jest całkowicie błędna. Jej błędność wskazuje sama analiza pojęć: egoizmu, celu działania i przyjemności. Człowiek postępuje egoistycznie, gdy przysparza sobie zadowolenia, bez względu na to, czy własne zadowolenie okupuje cudzą przykrością, czy nie. Szukający własnej przyjemności bez skrzywdzenia innych nie może być nazwany egoistą. Zwłaszcza ten, kto czyni wysiłki dla dobra bliźniego, nie zasługuje w żaden sposób na ujemne określenie. Wprawdzie ze spełnienia uczynku, z osiągnięcia celu wynika zawsze dla działającego przyjemność, ale ta przyjemność nie utożsamia się z celem czynności; zadowolenie

¹⁾ *Twardowski*, w. c.; O prawdach względnych, s. 64—94; *Etyka wobec teorii ewolucji*, s. 343—357; *Zadania etyki naukowej*, s. 416—417.

tylko towarzyszy celowi, a nawet postępowaniu naszemu. Podczas gdy człowiek, zaczynając działać, powziął cel — to bardzo często na początku nie uprzytamnia sobie i nie myśli o zadowoleniu, które nastąpi po spełnieniu dzieła; np. dający pomoc tonącemu zmierza do uratowania życia, nieraz nie myśli wcale o zadowoleniu i uznaniu dla swego poświęcenia ¹⁾. Powyższa analiza dobitnie wykazuje błędność poglądu La Rochefoucaulda.

Podobną do poprzedniej krytykę zwraca Twardowski przeciw nietzscheańskiej koncepcji etyki. Koncepcja *Fryderyka Nietzschego* (1844—1900) sprowadza się zasadniczo do dwu twierdzeń. Jedno z nich ustala to, co jest, drugie wskazuje na to, co być powinno. Oto zawartość pierwszego: naprzód — uznawany ideał społeczno-moralny da się określić jako ujarzmienie fizjologicznych instynktów, wynikających z cielesnej natury ludzkiej, jako opanowanie przyrody na korzyść ducha i jego wszechstronnego rozwoju. Ideał ten nie jest jeszcze zrealizowany; to też ludzkość składa się z osobników różnych: u jednych przeważa duch, u drugich przyroda. Dalej — istnieją dwa systemy etyczne: etyka panów i niewolników. Pierwsza powstała wśród klas panujących: egoizm, pycha, duma, brak współczucia, pogarda dla bliźnich, zwłaszcza z klas niższych, są jedynymi normami tej etyki. Etyka niewolników powstała wśród ujarzmionych, zawisłych, poddanych; przykazaniami tego systemu postępowania są współczucie, litość, miłość bliźniego, cierpliwość, pragnienie wolności, uległość i cześć dla wyższych. Chrześcijaństwo przyczynił się do utrwalenia i do pewnego upowszechnienia etyki niewolników. Wreszcie, słabi, jako liczniejsi oraz sprytniejsi, opanowują coraz więcej silnych: sytuacja wyznawców etyki panów staje się stopniowo gorsza. Oto treść pierwszego twierdzenia Nietzschego. Rozpatrzmy drugie.

Ideałem społeczno-moralnym powinno się stać dążenie do stanu, gdzie niepodzielną panuje brutalna siła bezwzględna, gdzie człowiek — olbrzym bez krępowania się mógłby zadość czynić swej żądzy potęgi — „Wille zur Macht”. Ludzie — olbrzymy przewyższą wszelki porządek swym geniuszem: dla nich bezpodstawna musi stać się troska o zachowanie przepisów moralnych; różnica między dobrem i złem przestanie mieć jakowyś sens. Nie tylko etyka niewolników, ale jej wyznawcy, jako słabi, powinni być zniszczeni. Proponowane zniszczenie utożsamia się w myśli Nietzschego z całkowitą zagładą religii, oraz cywilizacji chrześcijańskiej.

W odpowiedzi Twardowski zaznacza, że zasadniczy zarzut Nietzsche sam sobie postawił, przyznając się wyraźnie „do rozkazowania bez dowodów”. Nietzsche wygłasza różne tezy w formie aforyzmów, a świadomie lekceważy sobie wszelkie uzasadnienie rozumowania. Już najwyraźniej lekceważy sobie elementarne

¹⁾ Twardowski, Rozprawy i artyk. Czy człowiek postępuje zawsze egoistycznie? s. 362—367.

zasady logiki, gdy określa „żądę potęgi, siły—Wille zur Macht”. Raz bierze pod uwagę tylko siłę fizyczną: człowiek ma się rozwinąć fizycznie, dojść do stanu, w którym kierować się będzie tylko instynktem zwierzęcym. Idealem więc ma tu być nie człowiek, lecz zwierzę-olbrzym, bez wszelkiej etyki, oraz bez rozróżniania dobra i zła. W innych natomiast rozważaniach chodzi Nietzschemu o siłę, potęgę duchową: człowiek-geniusz wzniesie się tak wysoko, iż tam porywające natchnienia, oraz intuicja uszlachetnią całkowicie dążenia, czynności ludzkie. Zniknie wtedy potrzeba norm i potrzeba rozróżnienia dobra od zła. Geniusz etyczny porwany będzie zupełnie transcendentálním ideałem. Sprzeczności jaskrawych nie trzeba zbijać, bo one same się wzajemnie znoszą; tak też sprawa się ma — zdaniem Twardowskiego — z nietzscheańską koncepcją etyki ¹⁾.

*

Z dziedziny historii filozofii Twardowski zostawił kilka interesujących omówień: w jednym z nich analizuje dzieło *Franciszka Brentano*, zatytułowane: *Die vier Phasen der Philosophie* (Stuttgart, 1895), zawierające wykazanie ogólnego prawa, wedle którego filozofia w swym historycznym postępie rozwijała się. Zarówno w filozofii starożytnej, jak średniowiecznej i nowożytnej da się wyróżnić 4 fazy, z których na jedną przypada rozkwit, dochodzący do szczytu naprzód — u Arystotelesa i Platona, potem u św. Tomasza, wreszcie u Franciszka Bakona, Kartezjusza, Leibniza. Do 3 pozostałych faz należy upadek; w drugiej fazie nakreśla się cel praktyczny filozofii, czego klasycznym przykładem są, w pierwszym rzędzie, stoicy i epikurejczycy, sprawozdający całą wiedzę do zagadnień etycznych; w drugim rzędzie — Duns Scot, pogrążony w kazuistyce subtelności; w trzecim rzędzie — racjoniści, tworzący filozofię dla warstw „oświeconych”. Trzecia faza znajduje swój wyraz w sceptycyzmie, jak to widać u starożytnego Pyrrhona, średniowiecznego Ockhama i nowożytnego Hume’a. Wreszcie — czwarta faza obfituje w twórczość systemów, opartych na mglistych intuicjach i spekulacjach. Taka jest działalność filozoficzna neopytagorejczyków i neoplatoników; do tego zmiierają: Raymond Lull i Mikołaj Kuzańczyk; tworzenie systemów uważają za swe zadanie główne: Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Zdaniem Twardowskiego ten brentanowski ogólny pogląd na historię filozofii, mimo pewnych słabych stron, jest doskonalszy od poglądów sformułowanych przez innych autorów. Udatność tego rozwiązania historiozoficznego nie da się zaprzeczyć zwłaszcza wtedy, gdy rozpatruje się rozwój filozofii, jako takiej, bez zestawienia jej z religią, czy sztuką ²⁾.

Drugim punktem zainteresowania z tej dziedziny była koncepcja metafizyczna *Fechnera* (1801—1887). Twardowski omawia tę koncepcję na podstawie fechnerowskich dzieł pt. *Książeczka o życiu pośmiertnym*, oraz *Zagadnienie duszy*. Fechner swój pogląd metafizyczny na świat budował głównie pod wpływem filozofii

¹⁾ Twardowski, dz. c., Fryderyk Nietzsche, s. 292—305.

²⁾ Twardowski, dz. c., Franciszek Brentano, a historia filozofii, s. 229—242.

monistycznej Schellinga i Spinozy. Fechner wyszedł z paralelizmu psychofizycznego: każdemu zjawisku fizycznemu odpowiada psychiczne, każdemu zaś psychicznemu — fizyczne. Jednak te dwa czynniki to tylko dwie różne strony tej samej rzeczywistości: w swej istocie są jednym i tym samym. Nie tylko człowiek, ale zwierzęta, rośliny, oraz cała przyroda martwa: ziemia, planety, gwiazdy posiadają budowę psychofizyczną, żyją fizycznie i duchowo. Przy tym ziemia wraz z ludźmi, zwierzętami, roślinami, tworzy wyższy organizm, posiadający wspólną świadomość. Dalej, ziemia z innymi planetami dają organiczny system słoneczny o swoistej świadomości odrębnej. Wreszcie, systemy słoneczne, gwiazdne zlewają się w najwyższy organizm, jakim jest Bóg. Każdy organizm posiada własną świadomość i jednocześnie wspólną z gatunkiem, do którego należy. Człowiek nie jest świadomy tej wspólnej świadomości. Budzenie bowiem świadomości zależy od siły podniety. Niektóre podniety są takie, że reakcja na nie zostaje w podświadomości. Fechner nie chce zaprzeczyć tak, jak to uczynił jego mistrz, Spinoza, istnienia odrębnych indywiduów, a jednocześnie podtrzymuje tajemnicze zlanie się wszystkich w jedną powszechną¹⁾.

Niewiele odbiega od fechnerowskiej koncepcji pogląd niemieckiego filozofa, Karola du Prel. Wyłożył on swój pogląd w dziełach: *Die Philosophie der Mystik*, 1885; *Die monistische Seelenlehre*, 1888; *Die Entdeckung der Seele*, 1894; *Das Räthsel des Menschen*. Zagadnienie duszy jest ideą centralną tych prac. Dusze istot żyjących posiadają byt indywidualny o transcendentálním charakterze, niedostępnym bezpośrednio dla doświadczenia. Zarówno czynności organiczne, jak umysłowe, mają swój podmiot, przyczynę, źródło w duszy; czynnik utrzymujący i tworzący w nas myśli utożsamia się z tym, który podtrzymuje i stwarza nasz organizm. Dowód tożsamości widzimy w działaniu: tak czynności organiczne, jak umysłowe rozwijają się w kierunku najmniejszego oporu. Podporządkowanie jednemu prawu wskazuje na zasadniczą jedność dwu porządków. Drugi dowód da się skonstruować na podstawie analogii między wytworami duchowymi, oraz materialnymi człowieka. Analogię tę sformułował i doskonale uzasadnił niemiecki psychofizjolog, Ernest Kapp, w dziele p. t. *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, 1877. Rezultaty osiągnięte przez Kappa dadzą się streścić w twierdzeniu: naprzód — wszelkie narzędzia od najprostszych do najwięcej skomplikowanych powstają na drodze bezwiednego odtwarzania narządów ciała ludzkiego; człowiek, urabiając narzędzia, do najrozmaitszych służące celów, nieświadomie zaczyna używać tych samych środków, którymi przyroda wyposaża jego ciało dla osiągnięcia celów analogicznych. Dalej — człowiek dopiero wtedy rozumie doskonale sposób działania własnych organów, gdy pojmie czynności stworzonych przez siebie narzędzi²⁾.

¹⁾ Twardowski, dz. c., Gustaw Teodor Fechner, s. 247—265.

²⁾ Twardowski, dz. c., Ernest Kapp, s. 285—292.

Zdaniem Du Prela z wywodów Kappa wynika konkluzja: ten sam pierwiastek, który planowo, za pomocą umysłu, tworzy narzędzia techniczne, jest też źródłem sprawczym i podtrzymującym narzędzi organicznych, czyli — organów cielesnych.

Dusza tak określona jest podstawą dwu świadomości, oraz dwu gatunków ciał. Jedna świadomość przysługuje wprost duszy, druga — umysłowi. Pierwsza rozciąga się do wszystkich czynności, nawet cielesnych; wegetatywnych, fizjologicznych, zmysłowych. Jej istnienie da się jedynie stwierdzić drogą somnambulizmu, hipnotyzmu, spirytyzmu. Druga świadomość obejmuje tylko niektóre objawy życia duchowego i zmysłowego. Dwoistość ujawnia się i sferze cielesnej; dusza posiada ciało materialne i eteryczne. Przez śmierć rozstaje się z ciałem materialnym, ale ciało eteryczne tkwi tak stale w duszy, jak zdolność do myślenia. Dzięki dwoistości ciał, łatwo da się wytłumaczyć rozdzielenie człowieka, oraz zjawiania się duchów w postaci cielesnej, kształtnej, widzialnej. Mimo tej dziwacznej koncepcji o duszy, Du Prel jest zdecydowanym przeciwnikiem materializmu i wszelkich poglądów, uznających śmiertelność duszy ludzkiej. Dusza, jako pierwiastek, nie może ulec rozkładowi lub zniszczeniu: musi pozostać nieśmiertelną. Wprowadzenie pewnej cielesności do istoty duszy uważał za konieczne i to w celu uzgodnienia tradycyjnego pojęcia duszy ze zjawiskami nowymi somnambulizmu, hipnotyzmu i spirytyzmu. Z tej chęci pogodzenia wyrosła cała koncepcja Du Prela¹⁾.

Jeśli do powyższych omówień dodamy wzmiankę o zwięzłym zestawieniu działalności wynalazczo-encyklopedycznej Leibniza i Spencera²⁾ oraz wspomnimy krótki życiorys Henryka Struvego³⁾ (1840—1912), to będziemy mieli wykończony obraz zainteresowań, oraz dorobku naszego myśliciela. To streszczenie niech będzie namacalnym dowodem wielkiej przysługi, jaką śp. Kazimierz Twardowski swymi pracami oddał nauce.

Ks. Dr Józef Iwanicki.

OMÓWIENIE KSIĄŻEK I CZASOPISM.

P. Athanasius Bierbaum, O. F. M., *Anstössiges im Alten Testament*, Kevelaer (Rhld.), (Verlag: Butzon und Bercker), 1936, s. 81, cena 1 Rm.

Książeczka niniejsza ukazała się, jako tomik VII, w kolekcji: *Bibel und Volk*, wydawanej przez *Katolicki Ruch Biblijny* z siedzibą w Stuttgarcie. Wydawnictwo to ma charakter wybitnie popularyzatorski. Tytuły poprzednio wydanych tomików są następujące: Tomik I, *Die Bibel im Dienste der Seelsorge*, pióra L. Boppa;

¹⁾ Twardowski, dz. c., *Monista-mistyk*, s. 270—284.

²⁾ Twardowski, dz. c., 266—269.

³⁾ J. w., s. 306—313.

t. II, *Die Umwelt Jesu*, pióra J. Schenka; t. III, *Einführung in die Paulinischen Briefe*, pióra G. Staffelbacha; t. IV, *Die Bibel als Quellgrund christlicher Frömmigkeit*, pióra E. Krebsa; t. V, *Das Wort Gottes an uns*, pióra D. Haugga; t. VI, *Die Propheten und ihre Zeit*, pióra F. A. Herzoga. Przytaczamy tytuły poszczególnych tomików, by zwrócić na nie uwagę tych spośród duszpasterzy, którzy miewają wykłady na tematy biblijne czy to w „kółkach biblijnych” czy też na zebraniach Akcji Katolickiej. Pragniemy zaznaczyć, że tego typu wydawnictwo, przeznaczone dla szerszych warstw społeczeństwa katolickiego, oddałoby niewątpliwie wielkie usługi. W każdym razie zapoczątkowanie takiego wydawnictwa, jak w ogóle zapoczątkowanie *katolickiego ruchu biblijnego*, byłoby bardzo wskazane.

Tomik o. Bierbauma, traktujący o gorszących *Starego Testamentu* opisach i scenach, jest bardzo na czasie. Omawiając bowiem w sposób treściwy, systematyczny i przystępny różne „tytuły” zgorszenia, jakie wymienia się częstokroć „z oburzeniem”, czy to w szeregach wiernych Kościołowi katolików, czy też w coraz liczniejszych szeregach otwartych przeciwników Kościoła i chrześcijaństwa, w toku kampanii przeciw Biblii „żydowskiej”, Autor dozbraja „wszystkich, a w pierwszym rzędzie osoby zajęte w szkolnictwie”, do umiejętnego zbijania zarzutów i wyjaśniania trudności, wysuwanych tak uporczywie przez „nieuków, szyderców i wrogów” (*Słowo wstępne*, 6). Bogaty materiał podzielił o. Bierbaum na 12 rozdziałów.

Najważniejszy, bo najbardziej zasadniczy, jest rozdział I. W nim (11—17) zastanawia się Autor nad trudnością tych, dla których sam fakt, że Kościół uznaje — na równi z Nowym T. — „żydowskie” księgi Starego T. za natchnione Słowo Boże, jest źródłem stałego niepokoju czy zgorszenia. Zaznaczywszy, że „bez Starego Testamentu Nowy Testament jest jakby tumem bez fundamentów”, o. B. wykazuje zwięźle, jak ściśle oba Testamenty są z sobą zrośnięte. Autor przyznaje otwarcie, że w St. T. nie brak opisów i scen „rażących”. Kogo bowiem nie „razi”, np., oszustwo Jakuba czy cudzołóstwo Dawida? W świetle takich i tym podobnych wypadków trudno doprawdy zrozumieć, dlaczego Bóg właśnie Izraela wybrał sobie spośród wszystkich narodów na swoje narzędzie. Na to pytanie inna odpowiedź nie jest możliwa, jak ta, którą dał św. Paweł w liście do Rzymian (rozdz. 9—11), mianowicie, że *drogi Pańskie są niezbadane*. Jeśli przy tym sobie uprzytomnimy, że Biblia tych oczywistych „plam” bynajmniej nie wybiela, owszem, że nazywa je po imieniu, określając np. oszustwo Jakubowe jako oszustwo, a cudzołóstwo Dawidowe jako cudzołóstwo, jeśli — poza tym — przypomnimy sobie, że Bóg w tych księgach tak często i tak gorzko się skarży na upartego i wytartego czoła Izraela, że karze swoich „ulubieńców” Jakuba i Dawida srodze, że Izrael cierpieć musi za uprawianie bałwochwalstwa, że Efraimici wędrować muszą na wygnanie (z którego nigdy nie wróćą do ojczyzny) do Mezopotamii, a Judejczycy — do Babil-

lonii, to przyznać musimy, że Jahwe nie „faworyzuje” bynajmniej „swego” narodu, że kieruje się — nawet względem Izraela — zawsze sprawiedliwością. Starajmy się tylko wniknąć w treść całego St. T., starajmy się zrozumieć i zgłębić jego poszczególne księgi na tle epoki i ówczesnych pojęć, a przekonamy się, że słowa pani de Staël: *„Wszystko zrozumieć znaczy wszystko wybaczyć”*, mają pełne znaczenie także w odniesieniu do „gorszących” tekstów Starego Testamentu.

W następnych rozdziałach traktuje Autor oddzielnie o poszczególnych ważniejszych „tytułach” zgorszenia. Mianowicie, rozdz. II (17—20) jest poświęcony „zerwaniu jabłka”, czyli „upadkowi w raju”, rozdz. III (20—23) — „grzechowi mieszańców Sodomy i Gomory”, rozdz. IV (23—28) — „obrzezaniu”, rozdz. V (28—35) — „wieloleństwu”, rozdz. VI (35—42) — „pomście krwi” (tu można by jeszcze inny przytoczyć argument), rozdz. VII (42—49) — „okrutnemu postępowaniu Izraelitów podczas zdobywania Palestyny z tybulcami tej ziemi” (i tu można by uzupełnić argumenty), rozdz. VIII (49—55) — „psalmom przeklinającym” (i tu można by skompletować argumenty, przede wszystkim z punktu widzenia „natchnienia biblijnego”), rozdz. IX (55—57) — „samobójstwom”, rozdz. X (57—72) — „różnym gorszącym scenom”. W tym rozdziale (dość obszerny) Autor krótko omawia: 1) postępek cór Loty, 2) wypędzenie Hagary i Ismaela, 3) Kłamstwa Jakuba, dalej postęпки: 4) Tamary, 5) („sędziego”) Aoda, 6) Jaheli, 7) Abimelecha, 8) („sędziego”) Jeftęgo, 9) Dalili, 10) Lewity (w Gabaa), dalej: 11) krwawy sąd Eliasza (nad kapłanami Baala), 12) zachowanie się Judyty 13) wystąpienie Dawida przeciw Moabitom i 14) „gorszące” w rodowodzie Zbawiciela.

Rozdział XI (72—79) podaje 5 wniosków praktycznych. Pierwszy z nich brzmi: *Nie sprzeczać się z Bogiem*. Drogi Pańskie są bowiem niezbadane. Schylmy więc kornie czoło przed mądrością Bożą. — Drugi wniosek brzmi: *Stary Testament nie jest księgą „rozrywkową” dla — wszystkich*. Na pewno nie dla młodzieży i niedojrzałych. Ani dla tych, którzy nie posiadają naukowej i etycznej dojrzałości, by już całkiem pominąć tych, którzy nie posiadają dobrej woli, by księgi św. bez wszelkiego uprzedzenia czytać. „Ludziom — pisze dosłownie Autor — którzy, trzymając się nagięj litery, zwracają wyłącznie uwagę na zewnętrzne brzmienie właśnie przeczytanego tekstu, z pominięciem wniknięcia w jego historyczne podłoże, Stary Testament nie powinien być dany do ręki.... Przed niedojrzałą zaś młodzieżą, albo nawet przed dziećmi pogardliwie i bezkrytycznie mówić o (tego rodzaju) rzeczach jest wprost zbrodnią” (s. 73) — Trzeci wniosek brzmi: *Nie bawić się w faryzeusza*. Bo ktoś z nas może się modlić: „Panie, dziękuję Tobie, zem nie jest jako ci, oto, Izraelici”? Izraelici żyli przecież w czasach zamierzchłych, przedchrystusowych, w otoczeniu pogańskim, my natomiast — w 20 wieku po Chrystusie i w krajach o kulturze chrześcijańskiej. — Czwarty wniosek brzmi: *Sprawiedliwość nade wszystko*. Nie węszyć w Starym Testamencie tylko za tym, co

rzuca cień, lecz odnaleźć w nim i to, co rzuca światło. Nie wywlekać tylko sceny „gorszące”, lecz starać się objąć całość, wnikać w ducha całości. — Piąty wniosek brzmi: *Podziwiać mistrzowskie drogi wychowawcze Boga*. Bo St. T. jest dla Kościoła z woli samego Boga tylko — „wychowawcą, wiodącym do Chrystusa” ułomnych, bądź co bądź, ludzi. A ludzie nie są bez wszelkich przywar. Stąd słusznie można by (za kardynałem Faulhaberem) St. T. nazwać: „*drogą świętą* Bożego wdrażania i *drogą złą* ludzkich źródeł”.

W ostatnim wreszcie, XII z rzędu, rozdziale (79—81) Autor podkreśla myśl, że trzeba koniecznie opanować całość, aby móc ocenić istotną wartość ksiąg St. T. Tymczasem, często i gęsto się dzieje, że ludzie całkiem do tego niepowołani „docent, antequam discant”, „pouczają — jak wyraził się (w liście do Paulina) św. Hieronim — innych, zanim się zapoznali” z Biblią, z całą Biblią, Kto zaś gruntownie i wszechstronnie zapozna się z całą Biblią, tak z księgami St. jak i N. T., ten nauczy się cenić „pogardzane” księgi Starego Zakonu, mimo, że zawierają na swych kartach niejedną rzecz, która nas ludzi 20 wieku razi.

Jak z powyższego wynika, treść tej książeczki jest bardzo ważna. A przy tym, co z uznaniem należy podkreślić, odznacza się ścisłością i gruntownością, mimo że jest napisana bardzo przystępnie i przejrzysto. Oczywiście, wobec szczupłej objętości tomiku, nie wszystkie problemy mogły być wyczerpująco przedstawione. Dla celów jednak, jakim książeczka chce służyć, uważamy argumentację Autora za wystarczającą. Zastrzeżeń nie mamy żadnych. Tu i ówdzie zauważyliśmy pewne drobne niedociągnięcia (np. s. 21: interpretacja Ez. 16 nieścisła), czy niedomówienia (np. s. 35 w związku z Gen. 4, 14). Być może, że dodatkowy osobny rozdział, traktujący o religii „starozakonnej”, w przeciwstawieniu do „talmudyzmu”, przyczyniłby się do lepszego wyświeatlenia jeszcze właściwego charakteru „żydowskich” ksiąg St. Testamentu. Książeczkę o Bierbauma polecamy gorąco do słownie — wszystkim.

Poznań.

Ks. Dr W. Gronkowski.

Ewangelie i Dzieje Apostolskie. W przekładzie polskim W. O. Jakuba Wujka T.J. Wydanie nowe przejrane i poprawione. Wyd. Apostolstwa Modlitwy. Kraków. s. 424. Cena egz. opr. zł. 1.—, na papierze brewiarzowym 1.80 gr.

Już wiele razy ukazywały się w naszym piśmie recenzje nowych wydań Pisma św. Dążenie do wytrącenia z rąk sekciarzy zarzutu, że Kościół nie pozwala swym wiernym czytać Pisma św. jest coraz wyraźniejsze i coraz skuteczniejsze. Ukazują się wydania coraz lepsze i tańsze. Najlepsze z dotychczasowych jest bez wątpienia wydanie niniejsze. Daje prócz Ewangelii i drugą księgę historyczną Nowego Testamentu — Dzieje Apostolskie i to w formie pod każdym względem dobrej. Format bardzo szczęśliwie wybrany pozwala mieć tekst pisma św. zawsze przy sobie. Druk

wyraźny i nadzwyczaj staranny, z wyjątkiem pewnych braków w interpunkcji, nie widać prawie błędów drukarskich. Objasnienia pod tekstem, jak również treściwy wstęp, podają najważniejsze wiadomości i rozwiązują trudności, z jakimi mógłby się spotkać przeciętny czytelnik.

Wydawcy skorzystali z życzliwych uwag krytyki, omawiającej wydanie całego Pisma św. (w opr. Ks.Ks. Stysia i Rostworowskiego) i postarali się, by tekst polskiego tłumaczenia dostosować do ducha języka współczesnego, zachowując piękno i prostotę przekładu Wujkowego. Dotychczasowe próby przekładu na język współczesny nie dały zadowalających wyników, słusznie więc należy zachować i przekazywać piękno naszej starej mowy w tłumaczeniu zwłaszcza Ewangelii, tych również najprostszych i najpiękniejszych opowiadań natchnionych.

Spotyka się jednak pewne usterki. Zdaje mi się, że Wydawcy korzystali czasem i z przekładu ks. W. Szczepańskiego, przyjmując niektóre oryginalne, ale niezbyt szczęśliwe wyrażenia; do takich zaliczyłbym „wiejadło” — Mt 3, w. 12, wyrażenie nieznanne, może używane w niektórych okolicach naszego kraju, lepiej zostawić dawną „łopatę”. Również nasuwa zastrzeżenie przekład wyrażenia łacińskiego „obumbrabit” — „zacieni się” — Łk 1, w. 35; „zacienić” przedstawia pojęcie czegoś ujemnego, zasłonić przed światłem, lepiej było by tu użyć wyrażenia „ogarnie cię obłokiem”, tym bardziej, że i na innych miejscach będzie mowa o obłoku, jako znaku mocy Bożej. Należało by również zmodernizować pewne przestarzałe zwroty, co nie będzie z uszczerbkiem dla samego stylu i języka, raczej przyniesie korzyść. Do takich zwrotów należą: wyrażanie przyczynowości przymikiem „od”, a więc „od ludzi”, „od nich”, „od ciebie” itd.; dzisiaj zwrot taki nie jest spotykany, używamy raczej „przez”, „przez ludzi”, „przez nich” itd. Zastąpić wyrażenie „wszelki” współczesnym — „każdy”; „wszelki” może bardziej odpowiada łacińskiemu „omnis”, ale już wyszło z użycia. Dziwnie też wygląda, zwłaszcza wobec nowych przepisów ortograficznych, wyrażenie „ktobykolwiek”, powinno się pisać oddzielnie, lepiej więc partykułę „by” przyłączyć do czasownika. Zawilosci zdań uniknie się przez zastosowanie składni polskiej zamiast łacińskiej, której Wujek mimo woli ulegał; przykładem takiego zdania jest Mt 10, w. 14: „I ktokolwiek by was nie przyjął, i nie słuchał mów waszych, wychodząc precz z domu albo z miasta, otrząśnijcie proch z nóg waszych” — zdanie oczywiście błędnie zbudowane. Podobnie Mt 10, w. 32: „Wszelki tedy, który mnie wyzna przed ludźmi, wyznam go ja też przed Ojcem moim, który jest w niebiesiech”. To samo w wierszu następnym. Usterki te można z całkowitym powodzeniem usunąć.

W przedmowie podkreśla Wydawca (ks. J. Andrasz), że wydanie niniejsze jest odpowiedzią na wołanie: „Dajmy katolikom w Polsce, a zwłaszcza młodzieży szkolnej, do rąk Pismo św.”. Odpowiedź piękna i dostępna nawet dla młodzieży szkolnej; cena

nowego opracowania Ewangelii i Dziejów Apostolskich nie przewyższa najtańszego podręcznika w szkołach powszechnych. Do duszpasterzy w ogóle, a duszpasterzy młodzieży w szczególności należy, by szlachetny zamiar Ojców Jezuitów wprowadzić w czyn i dać do rąk każdemu, kto umie czytać, tę najpiękniejszą książkę, która będzie jednocześnie najlepszym antidotum na zalew współczesnej niewiary.

Włocławek.

Ks. F. Mączyński.

Dymitr Mereżkowski, I. *Jezus nieznanym*, s. 384; *Jezus objawiony*, s. 304, Warszawa, Pow. Sp. Wyd. Płomień, 1937, 1938, 24 zł.

Tom o Jezusie nieznanym Autor dzieli na dwie części: w I z nich rozpatruje historyczność Chrystusa i Ewangelii, w II omawia życie utajone Jezusa od narodzenia, aż do chrztu i kuszenia na pustyni. W następnym tomie przedstawia ważniejsze wypadki z jawnego życia Mistrza z Nazaretu: cud w Kanie Galilejskiej, kazanie z błogosławieństwami, rozmowę z uczniami w Cezarei, Przemienienie oraz analizuje naukę Chrystusową o królestwie niebieskim, o zbawieniu świata.

Wszystkie te rozstrząsania dadzą się zasadniczo sprowadzić do szukania przez Mereżkowskiego odpowiedzi na dwa pytania: czy Chrystus istniał rzeczywiście, oraz jakim był rzeczywisty Chrystus?

Odpowiedzią twierdzącą na pierwsze pytanie Autor zwraca się przeciw t. zw. „mitomanom”, biorącym Chrystusa za mit, a nie za historyczną postać. Zdaniem Mereżkowskiego naiwną formą mitomanii był docetyzm pierwszych wieków. Formę wykończoną, usystematyzowaną otrzymał ten pogląd od dwu religiologów francuskich XVIII w.: Karola Dupuis w *L'origine de tous les cultes, ou religion universelle*, 1796; oraz Konstantyna Volney, w *Les ruines, ou méditations sur la révolution des empires*, 1791. Rzecznikami głównymi tej opinii w XIX i XX stuleciu stali się niemieccy historycy: Bauer, w *Kritik des Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs*, 1850; Drews, w *Die Christus-mythe*, 1909; Jensen, w *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*, 1906; oraz angielski Robertson, w *Pagan Christs*, 1902.

Mereżkowski, głównie za Janem Weissem, autorem *Jezus von Nazaret: Mythos oder Geschichte*, 1910, nazywa „mitomanię” karykaturą historii; oparta ona jest bowiem nie na faktach, ale na nienawiści do chrześcijaństwa. Rzymskie i żydowskie dokumenty, pochodzące od wrogów chrześcijaństwa z I i II wieku, nie tylko nie zawierają zaprzeczenia, głoszonego przez mitomanów naszych czasów, ale pozytywnie świadczą o rzeczywistym istnieniu Chrystusa. Widzimy to u Pliniusza Młodszego (111), Tacyty (115), Swetoniusza (120), Józefa Flawiusza (94), wreszcie w rabinistycznych zapiskach talmudycznych z I i II wieku. Wywodzą oni zgodnie nazwę i religię chrześcijan od Chrystusa. Zresztą, ciągnie Autor, do zaprzeczenia istnienia Mistrza i Twórcy dodać

by należało zaprzeczenie istnienia dzieł jego własnych oraz jego uczniów: chrześcijaństwa i pism Nowego Testamentu, zwłaszcza listów pawłowych i Ewangelii. A podobne negacje byłyby niedorzeczne. Z takich wywodów zbudował Mereżkowski odpowiedź na pytanie: czy istniał rzeczywiście Chrystus.

Zobaczmy teraz, jak M. rozwiązuje drugie pytanie: jakim był rzeczywisty, historyczny Chrystus. Tu A. za protestanckimi historykami liberalnymi — Harnackiem, Bussetem, Wellhausenem — z jednej strony chce nieco sceptycznie odpowiedzieć: my nie wiemy dokładnie, kim był rzeczywisty Chrystus; a z drugiej strony — zdaje się skłaniać do ich twierdzenia: my doskonale znamy tylko Chrystusa wiary — to znaczy „możemy wiedzieć, jakim się wydawał Chrystus pierwszym gminom wierzących”. Ten ostatni sąd ma swe oparcie w poglądzie na genezę Ewangelii, które przecież dla nas są najważniejszym źródłem poznania Chrystusa. Ewangelie w tej formie, w jakiej je posiadamy dziś, zaczęły istnieć: Marek — między 64 a 70; Mateusz i Łukasz — między 80 a 90; wreszcie Jan dopiero około 116. Na powstanie ich złożyło się wiele czynników. Jednym z czynników był wpływ Ducha św. Wpływ ten jednak nie da się ani sprowadzić do dyktowania piszącemu, ani do wykluczenia błędów, sprzeczności, oraz pewnych niezgodności z rzeczywistością. Natchnienie objawia się w autorze księgi świętej jako głęboki nastrój religijny, przepojęny miłością Boga i bliźniego: pisarz tworzy, aby dać poznać sprawy religijne, sławić Boga, pomagać innym do zbawienia. Poza tym na powstanie każdej Ewangelii złożyły się prace wielu autorów. Pierwszym zaczątkiem pisanym Ewangelii był arameński zbiór t. zw. Słów pańskich. Następnie, istniały dwa odrębne źródła greckie. Przy ostatecznym wykończeniu Ewangelii każdy z autorów korzystał z wewnętrznego dorobku własnego: przeżyć, doświadczeń religijnych, obok tego czerpał z istniejących źródeł pisańych. Najdawniejszy, Marek, korzystał z opowiadań Piotra Apostoła, oraz ze zbioru arameńskiego Słów pańskich. Mateusz i Łukasz czerpali z Marka, niezależnie od niego — ze Słów pańskich, oraz z odrębnych dwu źródeł greckich: przy tym Mateusz korzystał z jednego a Łukasz z drugiego. Jan posługiwał się opowiadaniem, spisany przez nieznanego autora, z arameńskich lub tłumaczonych Słów pańskich, z dwu kolekcji greckich, wreszcie z Marka, Mateusza i Łukasza. W naszych Ewangeliach autentyczne dane, zbliżone do rzeczywistego Chrystusa, są zmieszane z wieloma zniekształceniami oddalonymi. To utrudnia, a nawet uniemożliwia poznanie historycznego Chrystusa. — Widzimy, więc, że Mereżkowski przyjął całkowicie zasady teorii źródeł, sformułowanej przez protestantów liberalnych,

Czy przyswoi sobie również zastosowanie konkretne ich zasad i uzna wraz z nimi, że Chrystus rzeczywisty był tylko człowiekiem, wyższym od proroków, obdarzonym najgłębszym poznaniem i najżywszym uczuciem religijnym? Mereżkowski zdaje się nie zajmować zdecydowanego stanowiska w tej kwestii.

A nawet wbrew własnej logice skłania się raczej do zatarcia wyraźnej dla protestantów różnicy między Chrystusem historii a Chrystusem wiary. Tę postawę wobec zagadnienia zdradza przy analizowaniu treści ewangelicznej. W dziele omawianym rozbiera prawie wszystkie ważniejsze teksty: rozważa wypowiedzi szatana, uczniów, rzeszy o Chrystusie; rozpatruje zdania Chrystusa o samym sobie; przygląda się czynom i cudom jako świadectwu Chrystusa o sobie. Mereżkowski, przeglądając te różne świadectwa, zdaje się dobrze widzieć, że bez nich nie można by pomyśleć jakiegokolwiek źródła ewangelicznego, ani samej Ewangelii. Nakreślony zaś w tych tekstach obraz przedstawia nie tylko człowieka, ale „co więcej... Jezusa Chrystusa, Syna Bożego”. Gdybyśmy ośmielili się przedstawić postać w Ewangelii nazwać tylko człowiekiem, to musielibyśmy z konieczności dorzucić najniedorzeczniejsze bluźnierstwo, iż to człowiek „oblakany, podły”, bo będąc słabym stworzeniem, chciał być brany za Boga. Bluźnierstwo takie byłoby wyraźnie sprzeczne z ideałem bezgrzeszności, którą głosi każdy wiersz Ewangelii, oraz wiary w ogóle. Więc ostateczna konkluzja zdaje się sama wyłaniać z rozumowania Mereżkowskiego: Chrystus Ewangelii i wiary — to ten sam Bóg — człowiek, a nie masz innego. Późniejsze dokumenty i późniejsza wiara wypowiadały w formie więcej subtelnej, wykończonych tę samą treść, która była wyrażona z prostotą we wcześniejszych źródłach. Nie ewolucja, tworząca nowe wartości, których przedtem nie było, ale rozwój od przyćmionego, prostego do jaśniejszego, subtelniejszego jest prawem kształtowania rzeczywistości religijnej.

Dzieło M. nie jest pracą ściśle naukową, ale liczne cytaty w obcych językach: greckim, hebrajskim, aramejskim, łacińskim zacierają również i jego charakter wyłącznie popularyzacyjny. Nowych rzeczy, o wartości naukowej, książki „Jezus nieznany” i „Jezus objawiony” nie zawierają; natomiast sposób ujmowania zagadnień jest oryginalny: niezwykła obrazowość w wypowiedaniu myśli, jaskrawa kontrastowość przedstawionych sytuacji, głęboka analiza psychologiczna zachwycają i porywają czytelnika. Było by zupełnie zgodne ze stosowanym przez M. prawem kontrastowości — przeciwstawiać opiniom i cytatom, czerpanym z protestantów liberalnych, racjonalistów, modernistów, twierdzenia i zdania katolickich uczonych. Otóż Autor obficie posługuje się pierwszymi, ale bardzo oszczędnie szafuje drugimi. Czasem ma się wrażenie, że M. pragnie spopularyzować jakąś teorię liberalnych protestantów, bez najmniejszego wzbudzenia u czytelnika nieufności w wartość przedmiotową tych poglądów (np. przy odmawianiu autentyczności tekstom mateuszowym, odnoszącym się do prymatu Piotra). Widzialna bezstronność w dziełach o charakterze nie specjalnym, lecz literackim, jest zawsze pożądaną zaletą.

Ks. J. Iwanicki.

Adam Żółtowski, *Descartes*, Poznań, księgarnia Jana Jachowskiego, 1937, s. XII + 256.

Przed kilku miesiącami radio-słuchacze mieli sposobność słyszeć za pośrednictwem odbiorników radiowych takie mniej więcej zdanie: Kartezjusz jest niewątpliwie wybitną postacią w dziejach kultury europejskiej, ale nie przez swą filozofię; wybitne stanowisko zajął on przez zasługi w nauce, tj. matematyce i fizyce. Zdanie to wygłosił docent jednego z naszych uniwersytetów. Słuchacze świadomi rzeczy mogli byli sobie pomyśleć z wyrozumiałością: Ano, jeśli to docent, to może jeszcze nauczy się cenić w Kartezjuszu wielkiego filozofa.

O Kartezjuszu, jako wybitnej w dziejach filozofii postaci — „ojcu” nowożytnej filozofii, pisano wiele, pisano dobrze i źle. Ale w literaturze polskiej, poza artykułami, nie było o nim dostatecznie obszernej monografii. Tę zawdzięczamy dopiero Adamowi Żółtowskiemu, profesorowi uniwersytetu w Poznaniu.

Autor nie zamierzył pisać o Kartezjuszu pełnej monografii, z opisem życia i uwzględnieniem roli naukowej. To, co nam daje tu prof. Żółtowski, jest zamierzonym i świadomie wykonanym komentarzem dzieł filozoficznych Kartezjusza. Dzieła tu komentowane to: *Discours de la Méthode*, *Meditationes de prima philosophia*, *Principia philosophiae*, *Regulae ad directionem ingenii* (miały powstać ok. r. 1628, a były wydane dopiero po śmierci Kartezjusza), *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* (w formie dialogu, zachował się tylko fragment) i *Les passions de l'âme*. Komentując, Autor obficie przytacza ustępy z dzieł filozofa, w tłumaczeniu — zdaje się — swoim, nawiasem mówiąc, bardzo dobrym. Komentarz jest swobodnym stylem pisanym rozważaniem filozofii Kartezjusza w związku z tym, co było przed lub po Kartezjuszu, zgodnie lub zgoła odmiennie w filozofii pomyślanym. Przy tym wszystkim Autor więcej dba o własną niż o cudzą analizę myśli Kartezjusza (p. s. VII). Naczelne swoje zadanie widzi raczej w ustaleniu cech filozofii kartezjańskiej niż we wskazaniu dróg, na których się rozwój tej filozofii dokonał (p. s. X). Szczególnie podkreśla Autor dwie cechy: zmienność pojęć oraz przeświadczenie, że nie tylko świat, ale i poznanie stanowić musi pewną całość. W Przedmowie postanowił Autor rozmyślać z Kartezjuszem, wnikać w jego myśli, a nie szukać trudności i zbierać zarzuty. Postanowienia tego Autor wiernie dotrzymał.

Że Kartezjusz był genialnym myślicielem, nie może to być wątpliwe dla tego, kto czytał jego dzieła i nad nimi rozmyślał. Zrazu, z pierwszego i powierzchownego wejrzenia, wydaje się filozofia Kartezjusza bardzo uboga; wydaje się mianowicie, że składa się z kilku zaledwie twierdzeń. Wrażenie to znika, gdy się pilniej rozczytamy w jego dziełach, zwłaszcza w jego *Regulae ad directionem ingenii*, dziele pierwszorzędnej wartości. Pochwały, których Kartezjuszowi nie skąpi Autor, zwłaszcza ze względu na wspomniane Reguły, są zupełnie usprawiedliwione. Tak, Kartezjusz był nie tylko wielkim uczonym, przede wszystkim mate-

matykiem, ale także i wielkim filozofem. Jeśliby ktoś miał jeszcze w tym względzie wątpliwości, niech pilnie przeczyta pracę prof. Żółtowskiego o Kartezjuszu: znakomicie mu ona ułatwi czytanie i ocenę dzieł filozoficznych wielkiego filozofa.

Prof. Żółtowski posiada wybitne uzdolnienie metafizyka. Metafizycy czytać będą jego pracę z prawdziwą przyjemnością. Rozległa wiedza z zakresu historii filozofii, wykształcenie połączone z dużą wnikliwością, bystra orientacja wraz z rozległością poglądu, nade wszystko instynkt metafizyka i życzliwy stosunek do autora wybranej za przedmiot monograficznego studium filozofii, wreszcie duża kultura pisarska — sprawiają, że praca prof. Żółtowskiego stanowi wielki dorobek naszej literatury filozoficznej. Niepodobna tu wymienić tych wszystkich głębokich a zarazem przekonujących uwag, które w toku swej pracy czyni Autor o filozofii Kartezjusza, gdy ją porównywa z tym, co dali filozofii poprzednicy i następcy tego filozofa. Oto dla przykładu jedna z nich: „Przyznać trzeba, że najsztudniejsza rozróżnienia Kanta w *Krytyce praktycznego rozumu*, słusznie zresztą przytaczane nieraz z podziwem, zachodzą już tu u Descartes'a na półtora wieku wcześniej, w dosłownym niemal ujęciu. Odnosi się to zwłaszcza do owego nieporozumienia, które wedle uwagi Kanta stąd pochodzi, że akty woli, im samodzielniejsze, tym zdolniejsze są do wywołania radości, a my sami nieraz tę radość, płynącą z naszych czynów, poczytujemy za skłonność, powodującą owe czyny. Zupełnie tym samym są tutaj „wzruszenia, które same sądy w duszy wywołują”. I Descartes przestrzega przed pomyłką, którą Kant zresztą nazwie wzniosłą, a na mocy której odmawiamy sami postanowieniom naszym tej samodzielności i bezinteresowności, która w nich jest, ponieważ obudziły w nas uczucie radości” (s. 225). Dodajmy jeszcze jeden przykład. W końcu stronicy 172 pisze Autor: „...w i e d z y nigdy nie przysługuje przymiotnik p o d m i o t o w e j a n i p r z e d m i o t o w e j, ponieważ w istocie jest ona zawsze tylko tam, gdzie jest zharmonizowanie obu tych porządków”. (Nie można się tylko zgodzić na dalszą uwagę, uczynioną zaraz i bez bliższego usprawiedliwienia, że „będzie to pogląd wielkich systemów idealistycznych”).

Uznając wielką wartość dzieła i zasługę jego Autora, pragniemy jednak — zresztą bez chęci zmniejszenia jednego i drugiego — zwrócić uwagę na pewne szczegóły. Autor bardzo pilnie analizuje wszelkie godniejsze uwagi myśli Kartezjusza, a tymczasem — ku niemałemu zdziwieniu uważnego czytelnika — prawie milczeniem pomija (bo trudno analizą nazwać kilka słów o tym zdawkowych) istotną stronę owego sławnego, tak ściśle z imieniem Kartezjusza związanego, „*Cogito ergo sum*”. W epistemologii Kartezjusza zdanie to gra rolę zasadniczą. Ze stanowiska historii filozofii tu się właściwie zaczyna dzisiejsza epistemologia. I Kant tylko pogłębi to, co się tu w tym zdaniu poczyną. Choć zdanie to jest tak ważne w filozofii Kartezjusza i tak płodne dla późniejszych dociekań w zakresie teorii poznania, mniemamy, że właśnie przez to

samo filozofia nowożytna zeszła na manowce. Fatalnością sławnego zdania Kartezjusza było, że badaniom epistemologicznym wyznaczało psychologiczny punkt wyjścia. Z tego logicznie mógł się zrodzić tylko jednostronny idealizm. Otóż to właśnie, idealizm — i to tłumaczy do pewnego stopnia odmienne na tę sprawę patrzenie Autora. Prof. Żółtowski jest filozofem o zabarwieniu platońskim (por. ss. 33 i 34, 72, 144, 172 i 173...), sądzi więc, że punkt wyjścia Kartezjusza jest właściwy i dlatego ocenia „Cogito ergo sum” pod innym kątem widzenia. Jest to jedyne chyba miejsce, z którego czytelnik nie będzie zapewne zadowolony, nie dlatego, że Autor inaczej się wypowiada, lecz dlatego, że tak mało o tym mówi. Wnet jednak się udobrucha, gdy zaraz na s. 10 przeczyta głębokie uwagi Autora o pojęciu doskonałości w związku z kartezjańskim dowodem istnienia Boga. „I nie o to chodzi — pisze tam — jakie warunki lub okoliczności ułatwiają lub rozwijają w człowieku zdolność do wartościowania. Filozoficzne pytanie do tego zmierza, jakie wnioski, dotyczące porządku świata i rzeczywistości nasuwa fakt, że istota ludzka zdolna jest szukać doskonałości przerastającej ją samą i miarą takiej doskonałości mierzyć to, co ją otacza. Dążność tę i zdolność należy wyjaśnić w sposób naprawdę dorównujący... To zaś, że Descartes w pojęciach widzi zjawiska realne obok innych zjawisk realnych, wymagające zatem przedmiotowego uzasadnienia, to jest siłą, a nie słabością jego myśli”. Także szczególnie wdzięczny będzie czytelnik Autorowi za dłuższą a rzeczowo i umiejętnie przeprowadzoną analizę dowodów kartezjańskich istnienia Boga.

W pracy prof. Żółtowskiego jest kilka miejsc, w których wysuwa on pewne twierdzenia bez wymaganego uzasadnienia. I tak, na s. 82 Autor twierdzi, że Kartezjusz pierwszy przyjął dwoisty podział władz duszy. Tak, poprostu — bez bliższych wyjaśnień, nie można się na to zgodzić. Na s. 198 Autor przypisuje Kartezjuszowi — jako oryginalne twierdzenie, że czynność i bierność są jedną i tą samą rzeczą. Przy omawianiu nauki Kartezjusza o wzruszeniach (afektach) nie dość wyraźny położył Autor nacisk na wpływy scholastyki. Nadto nie czyni właściwej różnicy między wyrazami „namietność” i „wzruszenie” (afekt), „podłość” i „uniżoność”. Wreszcie, trzeba tu uczynić pewne sprostowanie. Na s. 207, pisząc o gruczole szyszkowym, taką Autor czyni uwagę: „Współczesna fizjologia odmawia mu jakiejkolwiek ważniejszej funkcji, skłonna jest przypisywać mu znaczenie jedynie szczątkowe”. Zdanie to już nie jest ściśle. Dziś bowiem istnieje już specjalna gałąź fizjologii, zwana endokrinologia, która zajmuje się do niedawna jeszcze niezrozumiałymi dla fizjologów gruczołami dokrewnymi. Właśnie gruczoł szyszkowy (szyszynka — epiphysis cerebri — corpus pineale) jest takim gruczołem dokrewnym, którego hormon jest zgodny w działaniu z hormonem grasicy i z nim działa przeciwstawnie do działania hormonu gruczołów płciowych.

Nakoniec kilka słów o języku. Nie da się zaprzeczyć, że praca napisana jest językiem poprawnym i stylem potoczystym. Toteż te kilka uchybień, które tu chcemy wytknąć, wydać się mogą pe-

danterią, boć nie psują bynajmniej ogólnego wrażenia. Jednak, ze względu na nagminną w Polsce chorobę niedbałości językowej, i przesadna pod tym względem czułość znajduje swoje usprawiedliwienie. Czcigodny Autor niech wybaczy tę skrupulatność. Tak więc Autor ma niespotykany gdzie indziej zwyczaj pisania „a tak” przed wyliczaniem, zamiast „i tak” (p. np. s. 122); także często pisze „uczucie” zam. „czucie” (np. s. 119), „rozumieć pod czym” zam. „roz. przez co” (s. 140), „ustąpić miejsce” zam. „ust. miejsca” (s. 141), „winien” zam. „powinien”... Czasem rozmieszczenie przecinków jest nazbyt francuskie, i to utrudnia zrozumienie. Tak, to są drobiazgil!

Recenzent poręcza, że wszyscy miłośnicy rzetelnej filozofii, lubiący metafizykę, bez której nie ma filozofii—przeczytają pracę prof. Żółtowskiego z prawdziwą satysfakcją. Godnym zakończeniem tej pracy są ostatnie jej słowa: „Wiedza z istoty swej nie tyle jest owocem wysiłku człowieka, ile tworem światła zlanego nań przez Boga”.

Ks. A. Jankowski.

J. Stufler, S. J., *Gott der erste Beveger aller Dinge, Ein Beitrag zum Verständnis der Konkurslehre des hl. Thomas von Aquin (Philosophie und Grenzwissenschaften, VI Band)*, Innsbruck, 1936, s. 183.

Autor porusza problem od dawna w teologii żywo dyskutowany; i jego praca dyskusji kresu nie położy i wszystkich zapewne nie przekona, stanowi ona atoli bardzo cenną pozycję w literaturze teologicznej, dotyczącej omawianego przedmiotu. Jak Autor silnie podkreśla w przedmowie, nie chodzi mu o ujawnienie i obronę własnego stanowiska w kwestii „*concursus divinus*”, lecz o obiektywne przedstawienie nauki św. Tomasza.

St. omawia szczegółowo m. in. znaczenie zasady: *quidquid movetur, ab alio movetur*, i wykazuje jej właściwe znaczenie u św. Tomasza i różnicę pomiędzy jego tłumaczeniem a tym, które się spotyka w szkole tomistycznej. Z bardzo licznych tekstów św. Tomasza, cytowanych przez St., wynika, że *praemotio physica* nie jest według Doktora Anielskiego konieczna, by stworzenia mogły działać. W jakim znaczeniu należy rozumieć przyczynowość boską w stosunku do działalności stworzeń wynika choćby ze zdania: „*Operationis naturalis Deus est causa, inquantum dat et conservat id, quod est principium naturalis operationis in re*” (De verit. q. 24, a. 14). Dalej stwierdza Autor, w jakim znaczeniu jest Bóg główną przyczyną wszelkiego działania stworzeń, przy czym wyjaśnia dokładnie, co św. Tomasz rozumie przez *causa principalis*, *causa instrumentalis* i przez *virtus instrumentalis*.

Wyjaśnwszy, jakie jest współdziałanie Boga w działalności stworzeń w ogóle, omawia St. sposób, w jaki Bóg wpływa na wolę w porządku naturalnym i kończy przedstawieniem nauki Doktora Anielskiego o sposobie, w jaki Bóg poznaje przyszłe akty wolne stworzeń i ich akty wolne warunkowo przyszłe. Autor dochodzi

do wniosku, że św. Tomasz nie był ani molinistą ani tomistą w dzisiejszym znaczeniu i nie zastanawiał się specjalnie nad problemem, jak pogodzić bezwzględna pewność wiedzy bożej odnośnie do rzeczy przyszłych z wolną wolą ludzką.

Autor wykazuje świetną ^{nr} znajomość nauki św. Tomasza, wszystkie swe twierdzenia popiera tekstami nieraz bardzo licznymi i przekonującymi, tak, że trudno było by nie przyznać mu racji.

Lublin.

Ks. Antoni Słomkowski.

Ks. Dr Franciszek Śmidoda, C. M., *Ks. Gabriel Piotr Baudouin*. Warszawa, 1938, s. 279, z licznymi ilustracjami.

Ks. G. P. Baudouin (1689—1768), ze Zgrom. Ks. Ks. Misjonarzy przy kościele św. Krzyża w Warszawie, zasłużył się dla stolicy swoją pracą charytatywną, w szczególności zaś podziwu godnym poświęceniem dla chorych, dzieci opuszczonych i podrzutków oraz założeniem dwóch poważnych po dzień dzisiejszy istniejących instytucji: w r. 1732. „Szpitala podrzutków im. Dzieciątka Jezus, zw. dziś „Domem ks. Boduena” i w r. 1762 „Szpitala Dzieciątka Jezus”. Rozprawa niniejsza, mająca za przedmiot życie i działalność ks. B., wraz z dziejami szpitala Dzieciątka Jezus do r. 1768, została napisana z inicjatywy i zachęty Wydziału Opieki Społecznej i Zdrowia Publicznego m. st. Warszawy. Jest to praca źródłowa, oparta tylko w małej części na drukowanych pracach o ks. B., które dość okazałą stanowią pozycję w naszej literaturze, ale przeważnie na źródłach rękopiśmiennych, znajdujących się w archiwach: Szpitala Dzieciątka Jezus i domu Centralnego SS. Miłosierdzia w Warszawie, Ks. Ks. Misjonarzy w Krakowie, Biblioteki Publicznej i Uniwersyteckiej w Wilnie, w Archiwum Głównym i Nieświeskim w Warszawie. W dwóch ostatnich rozdziałach Autor rozbiera szczegółowo i krytycznie legendy i poezje oraz dzieje pamięci przechowywanej wśród mieszkańców stolicy o ks. B. jako jałmużniku i pokornym kwestarzu, zbierającym nie tylko w Warszawie, ale i w całym kraju ofiary na utrzymanie swoich dobroczynnych instytucji. Praca ozdobiona jest na końcu 34 ilustracjami oraz licznymi załącznikami źródłowymi, wśród których znajduje się korespondencja ks. B. w całkowitym dosłownym tekście lub w regestach oraz najważniejsze dokumenty, odnoszące się do Szpitala Podrzutków i Szpitala Generalnego Dz. J. do r. 1768. Praca ta ma charakter wybitnie naukowy, zaopatrzona jest w liczne przypiski i cytaty, a na końcu w szczegółowy spis źródeł i literatury oraz alfabetyczny skorowidz osób i miejscowości. Wydana jest na dobrym, wprost luksusowym papierze, a cała jej szata zewnętrzna odpowiada wszelkim wymaganiom estetycznym, co niewątpliwą jest zasługą i Autora i firmy wydawniczej, której drukiem wyszła — Katolickiego Towarzystwa Wydawniczego, Kronika Rodzinna.

Włocławek.

Ks. M. Morawski.

Z. Chmielewski, *Podręcznik spółdzielczości*. Wyd. II, uzupełnione. Warszawa, Wyd. Spółdz. Instytutu Naukowego, 1937, s. 175, zł. 2.50.

Z. Chmielewski, *Spółdzielczość rolnicza w rozmaitych krajach*. Wyd. j. w., 1937, s. 158.

St. Thugutt, *Spółdzielczość. Zarys ideologii*. Wyd. II, uzupeł., Warszawa, Wyd. j. w., 1937, s. 201.

Prof. B. Lavergne, *Pierwszeństwo spożywczy*. Odnowienie nauk społecznych i systemu ekonomicznego dzięki pojęciu spożywczy. Przeł. z franc. B. Przeglasiński, Warszawa, odbitka z Spółdz. Przeglądu Nauk, 1937, s. 56.

Wyczerpane w ciągu roku pierwsze wydanie książki Chmielewskiego wskazuje na to, jak bardzo rozwijającemu się ruchowi spółdzielczemu brak było podręcznika spółdzielczości. Poprzestawano dotychczas zwykle na literaturze propagandowej, wskutek czego nie każdy działacz spółdzielczy znał całokształt ideologii spółdzielczej. Autor, długoletni pracownik ruchu spółdzielczego i wychowawca, daje nam książkę, w której omawia historię, podstawy i istotę spółdzielczości, zapoznaje czytelnika z praktyką spółdzielczości, omawia organizację i prowadzenie różnych spółdzielni, działalność i zadania organizacji nadrzędnych. Całość uzupełniona statystyką o stanie ruchu spółdzielczego w Polsce. Książkę tę z korzyścią można by rozszerzyć, omawiając np. po r. VI, „Istota spółdzielczości”, życiorysy i prace wybitniejszych polskich praktyków spółdzielczości. Podobnie w r. XXI, „Stan światowego ruchu spółdzielczego”, mówiąc o ruchu belgijskim, można by wiele ciekawych rzeczy, bez szkody dla całości, przytoczyć. Nawiasem dodam, iż określenie, że spółdzielnie rolnicze w Belgii pozostają „pod wpływami kleru” (s. 165), nie uwydatnia odrębnego charakteru tych spółdzielni; tak mogą pisać socjaliści belgijscy, a historyk ruchu spółdzielczego musi najpierw mówić o odrębnych zasadach, na których opiera się katolicki ruch spółdzielczy i socjalistyczny w Belgii, przy czym może dodać, że spółdzielczość oszczędnościowo-pożyczkową zorganizowało duchowieństwo kat. (Ks. Melkert, zw. Boerenbond).

Ten ostatni postulat Autor częściowo spełnił w drugiej swej książce, poświęconej spółdzielczości rolniczej w różnych krajach. Jest to przewodnik historyczno-sprawozdawczy po ruchu spółdzielczym Europy; ciekawy jest o tyle, że daje pouczający materiał porównawczy. Obie książki Chmielewskiego mają wielkie zalety, dzięki przejrzystemu układowi, umiejętnemu wykorzystaniu materiału i jasnemu wykładowi.

Książka St. Thugutta może posłużyć jako uzupełnienie i rozwinięcie wielu punktów „Podręcznika Spółdzielczego”. Znajdujemy tu pełniejsze wiadomości o początkach ideologii spółdzielczej, oraz z dziedziny zagadnień podstawowych, jak cele i skutki społeczne spółdzielczości, stosunek wytwórcy i spożywczy, spółdzielczość a państwo i t.d.

Pod adresem pierwszej i trzeciej książki można dodać, że obydwie te prace pomijają bardzo ważne, naszym zdaniem, dla przyszłości ruchu spółdzielczego zagadnienie — przygotowania doń człowieka. Rozwój tego ruchu często załamuje się wskutek tego, że brak mu w większej ilości ludzi, których wyrobione usposobienie społeczne i głębsza moralność społeczna dawałyby gwarancję uszanowania zbiorowych wysiłków. T. zw. w ostatnich czasach kryzys spółdzielczości, naszym zdaniem, jest kryzysem człowieka — spółdzielcy. I na tym odcinku nie jest, moim zdaniem, obojętna dla ruchu spółdzielczego, zarówno moralność spółdzielców, jak i to na czym się ona opiera. St. Thugutt podkreślił neutralność spółdzielczości wobec „sporów religijnych” (s. 123), jako jej zaletę. Należy dodać, że treści religijności nie wypełniają spory, tylko zdecydowany światopogląd religijny, który zapewnia zdecydowaną moralność, niezbędną w pracy społecznej. I dlatego lepszą rękojmię trwałości i powodzenia dają takie spółdzielnie, które opierają się o zdecydowany światopogląd religijny, niż t.zw. neutralne (por. A. Lugan, *Origine et organisation du Boerenbond*).

Nie można też bez zastrzeżeń zgodzić się na wywody St. Thugutta o stosunku spółdzielczości do własności prywatnej. Nie jest zgodny z naturą własności prywatnej pogląd Autora, że własność „w oczach konsekwentnego spółdzielcy” jest „tylko funkcją społeczną” (s. 137), bo własność prywatna nie jest urzędem, zleconym do wykonania przez społeczeństwo, ale jest prawem, które jednostka wykonywa bezpośrednio dla swego dobra, a pośrednio dla dobra społeczeństwa, jest wypływem natury ludzkiej i potrzebą współżycia zbiorowości. Ani też nie jest rzeczą potrzebną dla osiągnięcia celów spółdzielczości — dla poprawy bytu swych członków — by dążyła „spółdzielczość do zmniejszenia własności prywatnej” (s. 137). Te niewąsności mogą wywołać niepokój w łonie samych spółdzielców, zwłaszcza tych, których byt już został poprawiony.

Uczeń K. Gide'a, prof. Lavergne, w pracach swoich ekonomicznych usiłuje odnowić system ekonomiczny przez wprowadzenie doń pojęcia spożywcy, spychanego dziś dość często na ostatni plan w procesie gospodarczym. Dokonywa tu część pracy, którą podejmuje nauka katolicko-społeczna, usiłująca odwrócić ekonomię twarzą do człowieka w ogóle, a nie tylko do człowieka-spożywcy. W wielu swoich poglądach prof. L. jest bliski myśleniu katolicko-społecznemu, na innych zaciążył ten właśnie spożywczy pogląd na człowieka, który przecież jest przez swą różnorodną pracę i wytwórcą i spożywcą.

Ks. S. Wyszyński.

Za zezwoleniem Władzy Duchownej.

Wydawca: Seminarium Duchowne we Włocławku.

Redaktor naczelny:
Ks. Dr Stefan Wyszyński.

Administrator:
Ks. Dr Józef Iwanicki.

Bibliografia religijna

DODATEK DO ATENEUM KAPŁAŃSKIEGO

WŁOCŁAWEK.

KWIECIEŃ 1938.

PRZEGLĄD CZASOPISM.

Acta Academiae Velehradensis, Fasc. IV, 1937. *Hofmann*, Formulae praeviae ad definitionem concilii Florentini de processione Spiritus sancti, 237. *T. Kurent*, Studia quaestionem de primatu ecclesiae saeculo IX. disputatam illustrantia, 260. *F. Cinek*, Conventus internationalis pro Oriente Christiano Romae 2—6 Maii 1937, 297. *Fr. Jemelka*, Monumenta Velehradensia, 306.

Apostolat Śv. Cyrila a Metodeja, III, 1938.

Biuletyn Działu Duszpasterskiego, XII, 1937, z. 1. *M. Luzar*, Wychowanie religijne podstawą wychowania harcerskiego, 1. *M. Grażyński*, O ideał wychowawczy polskiej młodzieży, 6. *J. Grochowski*, Znaczenie dobrego uczynku (gawęda), 11.

Bohoslovia, 1937. *B. Kudryk*, Michael Verbyčkyj, 211—222. *S. Sampara*, Primus homo et revelatio primitiva (Cont.), 223—242. *V. Figoł*, De Confraternitatibus Ecclesiae graeco-cath., quae in Galiciae terris XVIII s. decursu extiterint (Cont.), 243—252. *I. Spytkovskýj*, Famille et armoiries des Szeptycki (La fin), 253—263.

Dobryj Pastyr, 1, 1938. *V. Velyckovskyyj*, Sanctissima Dei Genetrix Regina Ucrainae (1037—1937) ut Protectio et Perpetuus Succursus, 1. *S. Tarnavečkyj*, De Dioecesi pro catholicis ritus Rutheni in Canada (1912—1937), 9.

Gazeta Kościelna, 6. III; 13. III; 20. III. 27. III; 1938.

Irénikon, 1. II. 1938. *D. C. Lialine*, De la méthode irénique, 3. *N. Arsenjev*, La doctrine des sacrements et de la grâce à la conference d'Édinbourg, 29.

Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy, III, 1938. *T. Sitkowski*, Szkice rekolekcyjne. *H. Weryński*, Życie katolickie wśród nauczycielstwa. *J. Kaczorowski*, Lektura religijna w szk. powsz. *W. Rejowiez*, Znaczenie kanonizacji Bł. Andrzeja Boboli.

Mysterium Christi, III, 1937/8. *S.M.R.*, Męka Pańska w liturgii, 65. *H. Pałnik*, Znak krzyża świętego.

Nasza Przyszłość, II, 1938. Redakcja Naszej Książki, Naprzód Polsko, 5. Sekcja dla spraw zagr. Zw. Polskiej Myśli Państwowej, W przygotowaniu do wielkich wydarzeń, 14. *J. Bobrzyński*, Wielka rysa, 24. Sekcja walki z obcymi agenturami Związku P.M.P., Ustawa anty-agentura, 33. *F. Unger*, Nieczyste czeskie kulisy, 37.

Nasza Przyszłość, I, 1938. *J. Bobrzyński*, Wzgórze św. Jura a legenda Wołynia, 14. *W. Bem de Cosban*, Po podróżach ministra Delbosa, 29. *F. Unger*, Istota kwestii słowackiej, 36. *P. Łastówka*, Drogi zbliżenia polsko-białoruskiego, 41. *J. S. Czarnecki*, Fałszywy mesjanizm groźbą dla świata, 45.

Nouvelle revue théologique, III, 1938. *G. de Jerphanion*, L'Image de Jésus-Christ dans l'art chrétien, 257. *J. Masson*, La Religion et les religions, 284. *L. De Couninck*, La technique de l'abordage, 302. *E. Jombard*, Religieux et oeuvres diocésaines, 316. *A. Ryckmans*, Notes sur une mission paroissiale, 326. *J. Massion*, Les catéchistes de la Croisade Eucharistique de Bréda, 330. Messe votive du Christ Souverain et éternel Prêtre, 336. *J. Pauels*, Divers doutes liturgiques, 337. *E. Jombart*, Confession de religieuses, 342.

Oriens, III—IV, 1938. *J. Urban*, Paradoxy tolerancji w Polsce, 33. *O. Filip de Régis*, Na jaki obrządek, 35. *M. Niechaj*, Czym jest Rzym dla Kościołów wschodnich, 39. *J. Urban*, Akcja Unijna a konkordat, 42. *B. Waczyński*, Focjusz jako przeciwnik Filioque a Papieżu, 46. *J. U.*, Rosjanin w dzisiejszej Litwie, 49. *Obserwator*, Po tamtej stronie, 52. *J. U.*, Pomniejszych czci Bogarodzicy, 53.

Pro Christo, III, 1938. *M. Nowakowski*, Krew męczeńska, 1. *K. M. Morawski*, List masona do Papieża, 4. *T. Dworak*, Osobowość w roku 1938, 10. *A. Doboszyński*, Modlitwa o wielką Polskę, 19. *Z. Zimorowicz*, O reglamentacji w kulturze umysłowej, 22. *J. Jastrzębowski*, Księga Psalmów, 26.

Pro Christo, II, 1938. *T. Dworak*, Aktyw narodu, 4; *L. Skórewicz*, Materiał kliniczny protestuje, 13; *M. Reutt*, Chiny uczą, 22.

Przegląd Ekonomiczny, Nr 95—96/38 r. *Ks. A. Wóycicki*, Rozwiązanie zagadnienia pracy, 7; *B. Witwicki*, Ośrodki dyspozycji w gospodarce polskiej, 26.

Przegląd Powszechny, III, 1938. *M. Sobański*, Oddźwięk Zygzaków K. H. Rostworowskiego w chrześcijańskiej duszy, 281; *W. Wasiutyński*, Przemiany nowoczesnego państwa, 286; *S. Szczutowski*, Na lewo zwrot, 291; *K. Symonolewicz*, Panazjatyzm i komunizm w Azji Wschodniej, 310; *D. Forst Battaglia*, Brązowanie Marysieńki, 323; *R. Piotrowicz*, O prymat na Pacyfiku, 341; *J. Skaliński*, Socjalizm a kumunizm, 361.

Rozkaz Wewnętrzny, Biskupa Polowego W.P. II, III, 1938.

Świat i Życie, t. V, zesz. 8, październik 1937, zawiera krótkie wiadomości ułożone alfabetycznie, poczynając od słowa „Krwawnik”, str. 1025, do słowa „Mafia”, str. 1152. Wiadomości te odnoszą się do ważnych osobistości, faktów oraz miejscowości geograficznych.

Świat i Życie, t. V, zesz. 9, listopad, 1937, str. 1153—1280. Książnica-Atlas. Lwów, Warszawa. Zeszyt powyższy w układzie alfabetycznym zawiera zbiór wiadomości o postaciach, faktach, miejscowościach geograficznych, oraz wyjaśnienie terminów trudniejszych i pojęć, poczynając od słowa „mag”, a kończąc na słowie „morszczyń”.

Szkoła Chrystusowa, III, 1938. *R. Garrigou*, Życie mistyczne u św. Katarzyny Sienneńskiej, 153; *O. Congar*, Ciało mistyczne Chrystusa, 167; *L. Jeleńska*, Naród Wybrany a katolicy, 181; *Bl. H. Suso*, O niezmiernym szlacheństwie cierpień doczesnych, 190; *E. Estreicherowa*, Droga doskonałości o. Jacka Cornier, 200.

Spolem, 10. III, 1938. *H. Kołodziejski*, Zagadnienie bezrobocia, 1; *A. Michna*, Kredyt wróg, 7.

Spółdzielczy Przegląd Naukowy, XII, 1937. *M. W. Childs*, Spółdzielczość skandynawska w walce z międzynarodowym monopolem, 3; *R. Jabłonowski*, Struktura ludnościowo gospodarcza Polski, a przeludnienie wsi i rolnictwa, 23; *B. Moskalik*, Spis rolny a ruch spółdzielczy, 37.

Wiara i życie, III, 1938. *A. Żuchowski*, Psychologia odchodzących i powracających, 66; *B. Bojūka*, Szczyt chwały ludzkiego rozumu, 71; *B. Wójcik*, Ewangelia według Mauriac'a, 74; *L. Nowak*, Jak Wiedza walczy z wiarą, 78; *E. Gorzkowski*, Odnajdywanie drogi do Kościoła, 81.

Verbum, kwartalnik poświęcony zagadnieniom kultury współczesnej. W-wa, Moniuszki 8, 1938, z. I. zawiera: Teksty liturgiczne przełożył *L. Staff*; *L. Bujalski*, List Wrońskiego do Papieża, 14; *I. Gombrowiczówna*, „Tym którzy cierpią”, 56; *Silvester*, Karol Hubert Rostworowski, 87; *R. Blüth*, Stanisław Brzozowski jako wychowawca, 118; *E. Weber*, Przemiany w inteligencji sowieckiej, 143; *A. Mycielski*, O odpowiedzialności Prezydenta Rzeczypospolitej, 169; *H. Dembiński*, Niemcy i Europa, 181.

KSIĄŻKI NADESŁANE.

Nakł. Różnych.

S. Margert, *Savonarola* — powieść, 2 t., Poznań, nakł. księg. św. Wojciecha, 1938, 271, 363.

Słownik geograficzny Państwa Polskiego, W-wa, Wyd. Pol. Tow. Krajozn., 1938, s. 546—639.

Dr M. Skrudlik, *Obraz Matki Boskiej Nieustającej Pomocy*, Tuchów, nakł. OO. Redempt., 1938, 18.

Wiązka Pieśni Maryjnych, Tuchów, OO. Redempt., 1937, 48.

Gen. Yamamoto, *Konflikt chińsko-japoński z katolickiego punktu widzenia*, W-wa, wyd. „Problemu dalekiego Wschodu”, 1938, 27.

J. Pranajtis, *Chrześcijanin w talmudzie*, W-wa, Inst. wyd. „Pro fide”, 1937, 334.

L. Staff, *Księga Psalmów*, W-wa, wyd. Verbum, 1937, 377.

Dr A. Krzesiński, *Badania nad kulturą dalekiego Wschodu*, W-wa, Kraków, nakł. księg. Gebeth. i Wolffa, 1938, 37.

Ks. W. Służalek i M. Skrudlik, *Męczeństwo i upadek sztuki kościelnej*, Poznań, skł. gł. Księg. św. Wojc., 1937, 65.

J. Lamoot, *Monseigneur Six*, Paris, 1937, 411.

Zbrodnia Lubońska, Toruń, Inst. Różańcowy, 1937, 16.

D. Mereżkowski, *Jezus Objawiony*, W-wa, Powsz. Sp. Wyd. „Płomień”, 1937, 303.

Ks. Dr W. Jasiński, *O katolicką szkołę w Polsce*, Poznań, Wyd. Nacz. Inst. Ak. Katol., 1938, 160.

Ks. Dr Sz. Sobalkowski, *Krew, która woła*, kazania na cześć św. Andrzeja Boboli, Kielce, nakł. Autora, 1938, 141.

Ks. Niechaj, *Liturgia Wschodnia*, Lublin, nakł. Autora, 1937, 70.

Pisma ascetyczno-mistyczne Benedyktynów reformy chełmińskiej, Poznań, wydał Karol Górski, 1937, 167.

Nakł. Książnicy „Atlas”, Lwów—W-wa.

B. Pawłowicz, *Wyspa św. Katarzyny*, — powieść, 1938, 363.

B. Pawłowicz, *Wojciech Mierzwa w Paranie*, — powieść, 1937, 411.

J. St. Bystroń, *Publiczność literacka*, 1938, 411.



W domu rekolekcyjnym OO. Jezuitów

CZĘSTOCHOWA, — UL. BŁ. KINGI 74

odbędą się w r. 1938 następujące serie
trzydniowych ćwiczeń duchownych:

13 kwietnia (dwudniowe) dla panów

25 kwietnia dla kapłanów

20 czerwca dla kapłanów.

Kapłani pragnący odprawić pod kierownictwem ćwiczenia w innych terminach zechcą przyjeżdżać, ile możliwości **w poniedziałki wieczorem**, z wyjątkiem wielkiego postu.

Początek każdej serii o godzinie 19-ej.

Dojazd od ulicy Lisinieckiej.

- Dorożka 1.50 zł.

Nowość!

LEOPOLD CARO

LIBERALIZM I KAPITALIZM

Do nabycia:

KSIEGARNIA ŚW. WOJCIECHA
w Poznaniu.

Cena 3 złote,

Cena 3 złote.

TOWARZYSTWO
WIEDZY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

BIBLIOTEKA KÓRNICKA

Cz 3840/41,4
1938

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 (zaszczęga się możliwość zmiany) następujące dzieła: B o l s z e w i z m. 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. Pastuszkę, 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. Uwaga! przy wpłatach prosimy zaznaczać „pren. B. Ks. Ch.”

Z poważaniem

„Biblioteka Książki Chrześcijańskiej”

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.