

ATENEUM KAPŁAŃSKIE

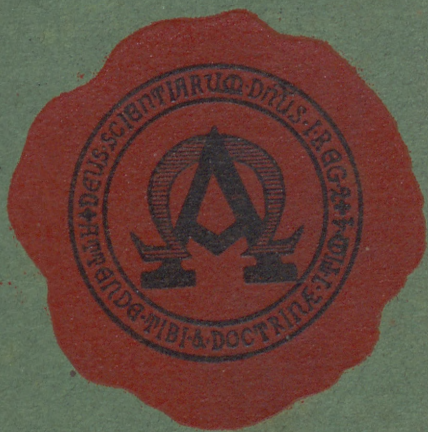
Miesięcznik

wychodzący pod kierunkiem Profesorów

Włocławskiego Seminarium Duchownego

POŚWIĘCONY

Pismu św., Teologii Dogmatycznej,
Apologetyce, Teologii Moralnej i
Ascetycznej, Prawu Kanonicznemu,
Liturgice, Filozofii, Historii, Naukom
Społecznym, Pedagogii i Sztuce
Chrześcijańskiej.



Za pozwoleniem JE. Ks. Dr. St. Zdzitowieckiego,
Biskupa Diecezji Kujawsko-Kaliskiej.

Rok 3.

Tom 6.

1911 r.

Czerwiec.

Zeszyt I.

SPIS RZECZY.

Rozprawy.

- Ks. Dr. Fr. Gabryl**, Filozofia ks. archpa l. Hołowińskiego 1
Kade, Rzut oka na Zarząd Cerkwi rosyjskiej 27
Ks. R. Filipki, Z porobiorowych dziejów Kościoła w Polsce 38

Sprawy religijne.

- Drugi kongres maryjański, 62; Program zjazdu 63
Postanowienie ks. Michałkiewicza w sprawie sporu polsko-litewskiego 66
J. K., Protektorat francuski na Wschodzie, 69; Upadek protestantyzmu, 71; Zakon Jezuitów, 72; Zakon Benedyktynów 73

Przegląd naukowy.

- Ks. Dr. W. Kott**, Polskie prace o modernizmie. 73
Kronika: Sz., Konkursy, 79; Zjazdy, 80; Zmarli. 80

Ruch społeczny.

- J. P.**, Z Krakowa: Wybory do parlamentu; Walka stronnictw; Zjazd Słowian południowych; Z życia młodzieży akademickiej. 81
X. A. S., Z Zagranicy: Wyznaniowość akcji katolickiej, 83; Kierunek dyrektyw papieskich, 85; Stosunek katolików do niekatolików 87

Recenzye i krytyki.

- X. Al. Lipiński**, Archeologia Biblijna (X. J. Archutowski) 90
X. A. Mohl, W pogoni za prawdą (Ks. Dr. St. Gruchalski) 92

Przegląd Czasopism.

- Miesięcznik katechetyczny i wychowawczy, 95; Miesięcznik Kościelny, 96; Przegląd Powszechny, 96; Prąd 96



Ateneum Kaptłańskie.



Filozofia

Ks. arcybiskupa Ignacego Hołowińskiego.

Z podręczników literatury naszej znamy nazwisko Hołowińskiego stąd, że barwnie opisał swą podróż do Ziemi św., że zostawił cenne Homilie oraz tłumaczenie niektórych utworów Szekspira. O jego zaś zasługach na polu filozofii wiedziano i wie się dotąd bardzo mało. A jednak i za czasów Hołowińskiego głośno rozlegało się hasło: precz z teologią jako nauką,— hasło przekazane dziedzicznie przez „oświeceńców“ wieku XVIII. Godzi się poznać, w jaki sposób Hołowiński, mąż wysoko wykształcony, rozwiązuje problem, jeden z najtrudniejszych i najzawilszych, problem stosunku rozumu do wiary, filozofii do teologii nadprzyrodzonej.

* * *

Ks. Hołowiński Ignacy, herbu Kostrowiec, urodził się w Owruczu z rodziców: Piotra, potomka podupadłej szlachty ruskiej i Dominiki z Łeskich. Data jego urodzenia nie jest ustalona; jedni, idąc za ks. Iwaszkiewiczem, kaznodzieją po-grzebowym Hołowińskiego, przyjmują rok 1800 d. 24 września; inni podają rok 1807, a nawet 1810 jako rok jego urodzenia. Ojciec Hołowińskiego doznał wielu zmiennych kolei życia, był bowiem ekonomem, to znów handlu próbował, lecz ze skutkiem niepomyślnym, przez jakiś czas zarządzał dobrami owruckimi Bazylianów, w końcu osiadł we wsi Wiacowie i w młodym wieku życia dokonał, osierocając żonę z ośmiorgiem dzieci bez żadnych środków utrzymania. Nie upadła jednak na duchu godna politowania ale i szacunku mężna matka, lecz podjęła się utrzymywania u siebie uczniów na stancyi, i pełna hartu wychowywała swe dzieci. Z takiej szkoły twardej wyniósł Hołowiński

swą wiarę silną, energię życiową i poczucie wysokie obowiązku. Początkowe wykształcenie odebrał w szkole w Międzyrzeczu, poczem został przyjęty do seminarium duchownego w Łucku, skąd wkrótce wysłano go do akademii wileńskiej, którą ukończył w r. 1831 ze stopniem magistra teologii. Wyświęcony na kapłana rozpoczął swą działalność jako kapelan szkoły szlacheckiej w Żytomierzu, poczem w lat kilka dano mu kanonię w Żytomierzu oraz mianowano profesorem i kapelanem uniwersytetu kijowskiego. Tutaj Hołowiński znalazł się w ognisku życia umysłowego Wołynia, Podola i Ukrainy i sam niedługo potem stał się duszą zebrań literackich i obywatelskich. W r. 1839 został uniwersytet kijowski zamknięty; wówczas Hołowiński mógł urzeczywistnić dawno żywiony zamiar podróży do Ziemi św., którą potem opisał w 5-tomowym dziele: *Pielgrzymka do Ziemi św., odprawiona przez ks. Hołowińskiego*¹⁾. Po powrocie z podróży przez generał-gubernatora kijowskiego Bibikowa polecony został ministrowi spraw wewn. Błudowowi, a ten porucił mu urządzenie katolickiej akademii duchownej, przeniesionej z Wilna do Petersburga. Pozyskawszy sobie zaufanie Skripicyna, ówczesnego dyrektora departamentu wyznań, zdołał Hołowiński ściągnąć do akademii kilku dawniejszych profesorów akademii wileńskiej, a sam także jedną objął katedrę i godność rektora tej uczelni. Dobrym stosunkom jego ze sferami rządowymi należy przypisać, że Kościół katolicki ogłoszony z biskupów, otrzymał w r. 1848 nowych i dobrych pasterzy, sam Hołowiński został mianowany następcą metropolity mohylewskiego Kazimierza Dmochowskiego. Ta okoliczność stała się źródłem intryg przeciw nowemu sufraganowi-koadjutorowi ze strony księży: Łaskiego i Kossowskiego, zawiedzionych w swych nadziejach ambitnych. Hołowiński umiał tym intrygom stawić czoło; to też po śmierci Dmochowskiego pap. Pius IX bez wahania oddał rządy metropolitalne Hołowińskiemu, który jeszcze jako sufragan-koadjutor oddał Kościołowi wielkie usługi przy urządzaniu i rozgraniczaniu 7 diecezji katolickich, na jakie zgodził się rząd rosyjski w konkordacie, zawartym w r. 1847. Hołowiński nawet jako arcybiskup nie przestał wyklądać homiletyki w akademii duchownej, a te wykłady ukazały się po jego śmierci p. t. *Homiletyka*²⁾, która wraz z jego *Kazaniami niedzielnymi i świątecznymi*³⁾ stanowi cenny nabytek

1) Wilno, 1841 r.

2) W Krakowie w 1859 r.

3) Kraków, 1857 r.

w dziedzinie kaznodziejstwa w Polsce. W lutym r. 1855 zapadł ks. arcybiskup na zdrowiu, wyjechał nawet na wieś dla wypoczynku i ratowania zdrowia, nadwątłego poważnie ciężką i znojną pracą; po powrocie jego do Petersburga już coraz bardziej znikła nadzieja utrzymania go przy życiu. Blizki już śmierci rzekł do biskupa Kahna: „Ja umieram — ty broń Kościoła“; zasnął na zawsze 19 paźdz. 1855 r. i został pochowany w podziemiach kościoła na cmentarzu wyborskim.

Hołowiński znany w literaturze pod pseudonimem Kefalińskiego (od hołowa—κεφαλή), także Żegoty Kostrowca, zapoznał się wcześniej z przedstawicielami literatury, jak z Michałem Grabowskim, z hr. Henrykiem Rzewuskim, J. I. Kraśzewskim, Tytusem Szczeniowskim, Konstantym Świdzińskim i Aleksandrem Przeździeckim, sam dał upust żylce literackiej, tłumacząc dramaty Szekspira i canzony Petrarki; prace te ukazały się w czasop. „Rusałka“ w r. 1842 (str. 85—98) pod pseudonimem Kefalińskiego. Jako rektor akademii duchownej w Petersburgu był współpracownikiem „Tygodnika Petersburskiego“, i tu pomieścił w r. 1842 rozprawkę: *O metodzie filozofii*, a później zamierzał napisać traktat: *O życiu wiecznym człowieka*, skierowany przeciw Trentowskiemu, którego pragnął zyskać miłością Kościołowi, jak o tem świadczy list do Ziemięckiej r. 1842. Traktatu jednak nie napisał, bo zwolna zaczął Trentowskiego uważać za straconego dla wiary katolickiej i cieszył się, że jego pisma niemieckie mało są w Polsce znane. Kiedy jednak Trentowski zaczął pisać po polsku, umieścił Hołowiński w „Tygodniku Petersb.“ w r. 1846 artykuł: *O stosunku bezpośredniej filozofii do religii i cywilizacji naszej*, skierowany w ostrym tonie przeciw Trentowskiemu⁴⁾.

Pozostawiając innym ocenę dorobku literackiego Hołowińskiego na polu kaznodziejstwa i wymowy, zajmijmy się nieco bliżej rozbiorem jego dwóch artykułów filozoficznych. Pierwszy z nich jest streszczeniem książki Teatyna O. Joachima Ventury p. t. „De methodo philosophandi“. Hołowiński zaraz na wstępie artykułu oświadcza, że podejmuje się streszczenia książki Ventury z tego powodu, iż nie została ona wydana we Francyi, ani w Niemczech, tylko we Włoszech, a więc mało znana, a powtóre dlatego, że dla rozprawiających o stosunkach religii do filozofii nie może być rzeczą obojętną poznanie tej metody, za

4) Por. P. Chmielowski, Hołowiński w Wielkiej Encyklopedyi Powszechnej. Warszawa. 1902. T. XXIX, str. 273—276.

pomocą której pisarze chrześcijańscy przez kilkanaście wieków utrzymywali w zgodzie i jedności filozofię z nauką wiary. Wprawdzie ich metoda, zdaniem Hołowińskiego, w całej swej rozciągłości ze „szczegółowym sposobem dowodzenia, wnioskowania, opisanie lub próżnych dociekań“, w obecnych czasach utrzymać się nie może, ale jej zasada główna i wszystko obejmująca nietylko może zmartwychwstać w nowej i do wieku przystosowanej szacie, ale wobec pomnożenia się wiadomości naszych dojść nawet do większego wzrostu i siły. Wyszukanie należytej metody jest z tego powodu rzeczą niezbędną dla filozofii, że ta ostatnia stanowi teorię wszystkich nauk, i od niej też zależy ogólny sposób pojmowania prawd i zasad, które się łączą ścisłym węzłem z wiarą, jak np. roztrząsanie o Bogu, Jego przymiotach, o stanie i początku duszy, o powinnościach, prawach natury i o wielu rzeczach innych, należących do religii, a które to prawdy św. Tomasz z Akwinu nazwał przesłankami wiary (praeambula fidei). Wprawdzie filozofia nie wpływa na powstanie wiary nadprzyrodzonej w duszy człowieka; mimo to nie można twierdzić, iżby sposób przewrotny rozumowania i pojmowania nie miał przynieść uszczerbku wierze. „Myślącemu bowiem człowiekowi niezmiernie przykra i ciężką jest rzeczą, widzieć wewnętrzną walkę zasad wiary i nauki, zupełnie sobie sprzecznych. Jakoż z postępem czasu dwa wpływają stąd nadużycia: albo umysł przejęty religią wyrzeka się całkiem filozofii, uważając ją za rzecz próżną, pełną baniałuki, lecz nadewszystko za rzecz niebezpieczną i zbrodniczą, a tak zgadza się abdykować sam rozum dla zachowania nieskażonej wiary, albo, co się zdarza pospolicie, widząc dla siebie dostępniejsze przekonanie w filozofii, jak w religii, i czując pociąg do tych zasad przez same namiętności, odstępuje chętnie od religii dla trzymania się filozofii”⁵⁾.

Metoda obejmuje: 1) przedmiot właściwy każdej nauce; 2) cel, do którego dąży badanie; 3) punkt oparcia się czyli pewnik, służący za probierczy kamień prawd poznanych; 4) godziwa zasada, z której pochodzą wszelkie inne prawdy. Nie jest więc metoda dla filozofowania rzeczą podrzędną, skoro, jak zauważył Steward, filozofia do tego stopnia opiera się na metodzie, że wielu bierze te dwa wyrazy: filozofia i metoda za słowo jednoznaczne. Otóż co do 1) przedmiotu filozofii, scho-

⁵⁾ Por. Tygodnik Petersburski, Gazeta urzędowa Królestwa Polskiego. Rok 13. Petersburg, 1842. str. 504 i nast.

lastycy dzielili go na trzy części, stawiając co do każdej z nich zasadę niewzruszoną, że każda rzecz ma być roztrząsana właściwymi dowodami. Odpowiednio do tego założenia rozstrzygać ma o rzeczach Boskich—powaga, o ludzkich—powszechny rozum, o cielesnych—postrzeżenie. Prócz wspomnianej zasady posługiwali się scholastycy jeszcze drugą, mianowicie, że jednej części mądrości albo wiedzy ludzkiej przyznać należy zwierzchnictwo nad innymi częściami, i to berło wręczali oni nauce objawionej, bo sam rozum żąda, aby ulegały nie rzeczy Boskie ludzkim, lecz ludzkie Boskim. Jednak ta najwyższa władza nie tłumiała władz właściwych każdej innej umiejętności, bo jak świadczy przedstawiciel tej szkoły, św. Tomasz z Akwinu, nie należy do teologii udowadnianie zasad innych nauk, lecz tylko ich sądzenie. Ponieważ tedy wszystkie zasady i teorie, przeciwne wierze, były wyrugowane z całego świata naukowego, przeto z takiej metody religia nie mogła doznać uszczerbku żadnego.

Z gruntu zmienił się ten stan rzeczy z chwilą, kiedy Bakon i inni empirycy, porzuciwszy wszelki wzgląd na rzeczy Boskie, o wszystkim rozprawiać poczęli za pomocą dwóch sposobów: syntetycznego lub analitycznego. Taka metoda doprowadziła wprawdzie do nauki, do samodzielności, ale też i do rozbratu z teologią, którą w ich rządzie na ostatnim miejscu posadzono, bo za pomocą zmysłów nie dało się wykazać doświadczalnie ani nieśmiertelności duszy, ani wolnej woli, ani Istoty bez końca i początku, a przeciwnie tem wyżej stawiano naukę, im łatwiej jej przedmiot mógł być powyższą metodą uzasadniony. Wtedy już nie rzeczy, wierze przeciwne, były fałszywe, ale naodwrot wszystkie prawdy i postanowienia wiary, niezgodne z fizycznymi doświadczeniami, uchodzić musiały za baśnie przesądnych ludzi, tak, że mitologia zaczęła mieć poszanowanie większe jak teologia chrześcijańska. Ten przewrót rzeczy odbił się i na stosunkach społecznych, bo jak nauki zdetronizowały teologię, tak podkopano prawa wiedzy, a wszystkie jej przywileje przeniesiono na lud, przy którym się większa siła fizyczna znajduje, lud obwołano królem, a najwyższą władzę prawną poddano pod sąd pospółstwa.

2. Co do celu filozofii, dawna szkoła, jako zwolenniczka zgody wiary z filozofią, nietylko dbała o wynalezienie prawdy, ile raczej o wyłuszczenie, wyłożenie i udowodnienie prawdy wiadomej. Chciała ona uzbroić naukę wiary orszakiem prawd przyrodzonych, a chrześcijańskie tajemnice osłonić od wszelkich

sprzeczności oraz otoczyć takim poszanowaniem, żeby sam rozum schylił czoło przed tem, co przechodzi jego pojęcie. Tymczasem filozofia nowsza wszystkie prawdy chce sama wynaleźć, a w tem przebija się i zarozumiałość wielka i chęć niewyraźna ubliżania religii chrześcijańskiej, która przecież jest matką życia, nauczycielką i przewodniczką prawdy. Cel znalezienia prawdy musi koniecznie wlewać przekonanie, że filozofia jest drogą pewną, bezpieczną i najlepszą do tego poszukiwania; a jak tylko przypuścimy, że oprócz wiary jest inna droga do wynalezienia prawd wszystkich, jak się zgodzimy, że do wszystkiego jest zdolna i wystarczająca filozofia, ponieważ wszelką prawdę z ukrytej głębi w naturze dobywa i w niejednaki sposób stwarza na nowo, natychmiast za tem mniemaniem w ścisłym związku postępuje naturalizm. Darmo się bronią, że to poszukiwanie nie sięga do Objawienia, a tylko ogranicza się szrankami samej natury, bo wyjąwszy odkrycia w rzeczach fizycznych, gdzie działają właściwem narzędziem postrzegania, nic zresztą niema do wynalezienia w naturalnej filozofii⁶⁾.

3. Co do pewnika filozofii, chrześcijańscy myśliciele, uwzględniając ten pewnik wiary, że to tylko jest prawdą w rzeczach wiary, co zawsze, co wszędzie, co od wszystkich uważa się za prawdę, poczytali „powszechny sąd i powszechną jawność“ za pewnik fundamentalny w rzeczach filozofii. W rzeczywistości dzisiaj za mało się zwraca uwagi na to, że co innego filozofia autora a co inne jego metoda. Wszak Platon posiada w swym systemie wiele prawd, z powodu których Ojcowie Kościoła nazywali go Mojżeszem zgreczonym, a jednak metoda jego popierająca rozum prywatny i prywatne przekonania, do tego stopnia jest niebezpieczna, że ci sami Ojcowie zwali Platona patryarchą kacerzów a jego filozofię warsztatem wszelkich herezyi. Przeciwnie filozofia Arystotelesa, chociaż niejednym błęd zawiera w nauce o Bogu, duszy i świecie, przecież wysoko była ceniona przez myślicieli chrześcijańskich „bo głównem jest postanowieniem jego filozofii, że to jest jawnem, co się potwierdza u wszystkich“⁷⁾. Kiedy atoli w religii reformacja przeniosła sąd prywatny nad sąd Kościoła, wówczas i w filozofii Kartezjusz wprowadził „jawność prywatną“ w miejsce „jawności powszechnej“, w ślad za czem ustanowiono cechy prawdy i krytyczne prawidła, za pomocą których można wszystko odkryć i o wszystkim sądzić.

⁶⁾ Tamże, str. 502.

⁷⁾ Tamże, str. 502.

Metoda takiej filozofii zasadza się na pysze, bo na przenieszeniu prywatnego zdania nad powszechne, a wobec tego musiała ona sprowadzić skutki najzgubniejsze w porządku politycznym i religijnym.

Wkońcu 4. Co do głównej zasady, z której inne prawdy wypływają w filozofii, upatrywała ją dawno szkoła w tem założeniu, że „co się z dwóch lub więcej pierwiastków połączy i stanie, staje się jednym rzeczywiście“⁸⁾. Otóż scholastycy zastosowali tę zasadę przedewszystkiem do dziedziny poznawania, stanowiąc rzeczywistą jedność z ludzkiego pojęcia i poznanej prawdy; następnie co do ciał przyjmowali oni złożenie z materji i formy. „Jak niema ciała bez formy, tak niema rozumu przed poznaniem prawdy; jak materja i forma, choć są różne rzeczy, jednak po swojem połączeniu stanowią złożenie fizyczne, rzeczywiście i substancyonalnie jedność t. j. ciało, tak pojęcie i prawda, choć są różne rzeczy, jednak za połączeniem się formują rzeczywiście i substancyonalnie jedno umysłowe złożenie t. j. rozum“⁹⁾.

Taka metoda musiała doprowadzić do rozmaitych wniosków. I tak w teorii poznawania „pojęcie bez połączenia się z prawdą czyli przed wstąpieniem ze stanu możności w stan działania, nic nie odkrywa i nic nie działa. Jak materja formy, tak pojęcie prawdy samo przez się nie wynajduje i nie stwarza, ale ją przejmuje: stąd prawda nie jest odkryta przez pojęcie, ale mu podana“. Stąd to scholastycy nie robili poszukiwań o początku wyobrażeń, mowy, o stosunkach między prawdą a pojęciem, bo wierzyli, że jak z jednej pary ludzkiej powstał rodzaj ludzki, tak „z jednego umysłowego małżeństwa, zawartego między pojęciem Adama a prawdą przez Boga udzieloną, wzięły początek wszystkie wyobrażenia, zasady poznania, sztuki i nauki“.

W dalszym ciągu stosowali scholastycy swą zasadę do stosunków rodziny i społeczności, poczytując małżeństwo za jedno „złożenie towarzysko-prywatne“, a w państwie za takież złożenie związek panującego z poddanymi.

Wreszcie i w stosunku do wiary stanowiły według nich „umiejętności boskie i ludzkie jedno naukowe złożenie, czyli mądrość chrześcijańskich narodów, stąd o żadnych nie rozprawiano stosunkach między temi umiejętnościami, bo nie uważały się za rzeczy oddzielne, ale za jedną całość i działanie, czyli po-

⁸⁾ Tamże, str. 503.

⁹⁾ Tamże, str. 504.

stęp naukowy nie przypisywano wyłącznie teologii lub filozofii, lecz razem wziętym naukom boskim i ludzkim, czyli filozofii kierowanej przez teologię¹⁰⁾.

Filozofię tedy scholastyczną niesłusznie i nierozważnie pojęto i nazwano „głupstwem, śmiesznymi zaciekami nad fraszką i czężą gadaniną, zbrojną w niezrozumiałość i dziwaczność słowa, jak *Ecceitas, Tituritio* itp.“, gdy tymczasem „była ona tylko najobszerniejszą parafrazą jednej, dziwnie wspaniałej idei o jedności rzeczywistego złożenia, za pomocą której wszystko objęła w świecie widzialnym i umysłowym i dziwnie uporządkowała w prostym a gruntownym wykładzie“. Kiedy to pojęcie zasadnicze złożenia zatracono, kiedy to, co było częściami całości za rzeczy absolutne poczytano, wnet zjawily się zgubne skutki takiego postępkę, objawiające się w dociekaniach, „czy pojęcie mieści się w prawdzie, czy prawda w pojęciu? Czy Kościół jest w stanie (to znaczy w państwie), czy stan w Kościele itp.“, w ślad za czem zjawil się sceptycyzm jako skutek oddzielenia pojęcia od prawdy naturalnej: w rodzinie rozwody męża i żony itd., w porządku naukowym jedni wszystko przyznawali teologii (obskurantyzm), drudzy wszystko naukom przyrodzonym (naturalizm), w rozumie jedni wszystko oddają prawdzie naturalnej (idea wrodzona), drudzy wszystko samemu pojęciu (racyonalizm), w człowieku jedni odnosili wszystko do ducha (spirytualizm, leibnicyzm), drudzy wszystko do ciała (bakonizm, lockianizm czyli sensualizm), w ciałach wreszcie jedni wszystko materji, drudzy wszystko sile.

Nie mając pod ręką książki Ventury, nie możemy ocenić, o ile Hołowiński, który ten artykuł podpisał swym pseudonimem: *Ż. Kostrowiec*, wiernie oddał myśli autora, a o ile wyraził swe własne zapatrywanie. Nadmienić nie zaszkodzi, że Ventura należał do obozu tradycjonalistów i tem się wyjaśnia ów nacisk w artykule Kostrowca, położony na „jawność powszechną“ jako na kryterjum wszelkiej prawdy.

Również co do stosunku teologii względem filozofii stanął Ks. Hołowiński na stanowisku nieco ciasnym, chociaż ono konsekwentnie wynika z założenia, że tylko zgoda powszechna jest czynnikiem rozstrzygającym o prawdzie; łatwiej bowiem o zgodę powszechną w łonie Kościoła, aniżeli w tyłu zwalczających się zacięciem obozach filozoficznych. Wreszcie stosunek prawdy i pojęcia jest dość bałamutnie przedstawiony. Nie dlatego bowiem rozum

¹⁰⁾ Tamże, str. 505.

staje się rozumem, ponieważ ma pojęcie, lecz przeciwnie, pojęcia dlatego są możliwe w rozumie, że rozum jest uzdolniony do ich posiadania.

Za to rozprawa: *O stosunku bezpośredniej filozofii do religii i cywilizacji naszej*—jest w całym słowa znaczeniu poważna tak co do rozmiarów, gdyż obejmuje 25 artykułów po 2 i 3 karty o dwóch kolumnach, jak i co do znaczenia myśli, które w niej zostały poruszone. Hołowiński zamierzył sobie poddać analizie dokładnej wpływ filozofii tak zwanej bezpośredniej (czyli tej, która duchowi ludzkiemu przyznaje bezwzględna swobodę twórczą bez oglądania się ani na rzeczywistość daną, ani tem mniej na treść religii objawionej,) na literaturę i na religię w społeczeństwie polskim. Przedstawicielem takiej filozofii był u nas głównie Trentowski, przeciwko niemu też w pierwszym rzędzie skierował Hołowiński swą polemikę. Na wstępie rozprawy się on z zarzutem, dość często powtarzanym, jakoby religia była powodem upadku literatury, a w szczególności jakoby jezuita przyczynili się do zepsucia smaku literackiego w narodzie, iż po złotym wieku literatury za Zygmuntem nastąpił z ich winy nieszczęsny okres makaronizmu i płytkie naśladownictwo obcych.

Na to odpowiada autor, że literatura wieku XV dlatego była tak wspaniałą i jędrną, bo wypłynęła ze szpiku i kości narodu zdrowego, wskutek czego nawet to, co od innych brałszy, umieliśmy ująć w formy swojskie. To też literatura ta, jako odbicie przeszłości narodowej, jej córka rodzona, posiada czarującą prostotę, rzewną pobożność, gruntowną naukę, jakąś energię i jędrność myśli oraz języka jako odbicie męznego, rządowego i niezepsutego społeczeństwa. Pisarze ówczesni o tyle się doczekali wziętości powszechnej, o ile byli wyrazem przekonania ogółu głęboko na owe czasy religijnego, przeciwnie „nowinkarze“, choć ich prace literackie nie były pozbawione wartości, jak Rybińskiego, Modrzewskiego, Glicznera, Grzegorza z Żarnowca, Czechowicza, Bazylika i Reya, poszli w zapomnienie w narodzie i tylko garstce literatów byli znani. A nie tylko religia sama, lecz i rozwój nauki wogóle wpływał na rozkwit literatury. „Staliśmy wówczas mniej więcej na równi ukształcenia innych narodów europejskich. Mieliśmy nie tylko znakomitych mówców, ale i w ścisłych naukach nie zbywało nam na mężach europejskiej sławy, jak Kopernik, Hoziusz, Kromer i inni, a szczególnie mężowie stanu byli najgruntowniej uczeni, jak Zamojski, Tomicki, Karnkowski, Maciejowski, Padniewski, a kra-

kowska Akademia tak słynęła nauką, że nawet ściągąła do siebie uczniów z zagranicy“¹¹⁾.

Wystąpienie reformacyi na widownię naszych dziejów nie wpłynęło na obniżenie smaku i nie ono wywołało upadek. Wielu bowiem z „reformatów“ posiadało naukę wysoką, a Rey wcale nie nadawał się na groźnego katolicyzmowi przeciwnika. Tem mniej można winić o to jezuitów, którzy przecież nie z zewnątrz, nie od obcych przychodzili, tylko z łona społeczeństwa się rekrutowali; gdy całość była zdrowa, to i oni wydali Skargę i Wujka, gdy organizm narodu był nadwreżony, spotykamy i u nich przedstawicieli złego smaku. Ogniwem wieku Zygmun-tów a makaronizmów był raczej dominikanin Birkowski „mąż ogromnej nauki, silnej i porywającej wymowy, życia zakonnego wzór doskonały, obozowy opowiadacz słowa Bożego i w najwyższym stopniu krajowy zakonnik“; jego to poczęto naśladować, jego kazania powtarzano w tysiącach kościołów, jego za wzór najlepszy kaznodziejstwa poczytywano, jak świadczy Ossoliński. Dalszymi czynnikami upadku były polemika z innowiercami, odbywająca się w języku łacińskim, odkąd i innowiercy stracili nadzieję pozyskania ludu dla swoich celów; niemało też na makaronizm wpłynęła elekcyjność królów, gdyż ci nie znając języka swych poddanych, posługiwali się łaciną z dostojnikami narodu, wskutek czego mowa ojczysta ustępowała z wyższych towarzystw; wskutek zaś bezrządu ogólnego mało kto się troszczył o szkoły, podczas gdy dawniej Zygmunt Stary, syn jego i magnaci starali się o postęp oświaty, i ludzi uczciwych chętnie do swego boku dopuszczali i nagradzali. Wreszcie wojny ustawiczne, a przedewszystkiem lenistwo braci szlachty i jej niechęć do pióra, a porywczosć do korda, popisywanie się na sejmikach okruciami łaciny, to wszystko nie mogło się przyczynić do rozwoju piśmiennictwa ojczystego. „Literatura jest to dziecko, jeżeli nie potęgi i sławy, to przynajmniej porządku i pokoju, a u nas wtenczas i jednego i drugiego nie było; stąd i piśmiennictwo ówczesne najlepiej przedstawia swoje społeczeństwo, bo tak jest zagmatwane fraszkami, tak pełne konceptów i napuszystości, tak oddycha nieładem i brakiem ciągu myśli, tak się oddaje próżnym sporom i panegirykom, pełnym śmiesznych pochlebstw, jak było w społeczeństwie“¹²⁾.

Wobec tego, że literatura opiera się na nauce, a ta na ciągłej i zmuudnej pracy, do której wstąpił zawsze był mniej

¹¹⁾ Tygodnik Petersburski. R. 1846 str. 127.

¹²⁾ Tamże, str. 131.

więcej rozpowszechniony w narodzie, byłoby niesprawiedliwym czynić tylko Kościół katolicki odpowiedzialnym za upadek literatury. Nie było Kościoła wśród Arabów, Turków, Persów, Chińczyków, Greków, Rzymian, a narody te posiadały wspaniałe piśmiennictwo, a nawzajem kiedy kwitnęli Kamoens, Lopez de Vega, Kalderon, Cervantes, kwitnęła też Hiszpania katolicka i światu zagrażała się zdawała jej potęga. „Jeśli więc społeczeństwo połączy się przynajmniej religią naturalną i prawem naturalnem, jeśli porządek, wykonanie praw i obrona całości pilnie w niem przestrzegane będą, jeśli nadewszystko praca mądrze kierowana rozwinie przemysł i udoskonali wszystkie gałęzie bytu i władzy, wtedy bezwątpienia musi to społeczeństwo być silne i kwitnące, wtedy rozwinie własną cywilizację, a ład musi odkwitnąć w literaturze. Ale gdybyśmy wprost od Boga mieli objawione najżywotniejsze prawdy, i najmocniej w nie wierzyli, nieby nie było bez przyłożenia rąk naszych do koniecznych warunków cywilizacyi“¹³⁾. „Kto więc zapragnie być prawdziwie pożytecznym swemu piśmiennictwu, musi, ile w jego siłach, poznać się ze wszelkim postępem ludzkiego rozumu w jakim bądź kierunku. To bowiem nietylko rozszerzy jego widnokrąg, ale jeszcze lepiej da mu poznać pierwiastki własnego społeczeństwa. Przez porównanie bowiem różnych przedmiotów wyjaśnia się nasze wyobrażenie i gdyby nie było dnia, nie przyjmowalibyśmy nocy i nawzajem. Stąd jednak nie idzie, abyśmy cudze pierwiastki po prostu zabierali i przenosili do siebie; bo kraść wszędzie i zawsze jest rzeczą szkodliwą społeczeństwu; wszyscy bowiem poznają, że to nie nasza odzież i cudza suknia nigdy po kroju nie przystanie. Trzeba więc i znać i w to, co poznamy, wlać ducha własnego nie indywidualnie, ale powszechnie, jeśli chcemy utworzyć coś narodowego“¹⁴⁾. Między objawami zaś umysłowości ludzkiej istnieją dwa kierunki, zwalczające się od początku samego; jeden z nich opiera się głównie na Bogu, drugi na samym człowieku. Pierwszy etap tej walki widzimy w raju, a później powtarza się on bezustannie, i jak nas zapewnia Apokalipsa, ciągnąć się ona będzie do skończenia wieków. Walka toczy się o to, czy duch, czy ciało ma przemagać, a „w ciągu tych znojących zapasów rozum i wiara, jako dwie córki jednego i tego samego Bóstwa, są w zgodzie największej między sobą; ale w kierunku drugim, t. j. ludzkim czyli bezpośrednim, nigdy pogodzić się nie mogą,

¹³⁾ Tamże, str. 132 b.

¹⁴⁾ Ib. 133 b.

jak ogień z wodą; i dla tej to przyczyny rozum musi być ze swej natury całkiem absolutnej powadze przeciwny, słowem musi walczyć w kierunku religijnym¹⁵⁾. Walka ta nie pochodzi ze strony wiary, gdyż uznaje ona w rozumie cenny dar Boga, ale wszczął ją rozum, który nie chce dać się skrepować żadną powagą, lecz przeciwnie *sobie* chce przywłaszczyć twórczość nieskończoną. Jeżeli kmiotek zbiera okruszyny chleba, bo są darem bożym, to tem więcej religia chrześcijańska umie cenić sam rozum. „Chrześcijanin prawdziwy ceni i poważa ten największy dar ziemski, to światło natury, to cudowne technienie Boże, jako chlubę swoją, jako obraz i podobieństwo najwyższej istoty duchowej; czuje on w nim moc i zdolność wynalezienia prawdziwych zasad wiary naturalnej i praw naturalnych; czuje, że cały świat widzialny jest poddany jego badaniu i że to badanie przyczynia się najwięcej do coraz większego rozwikłania cywilizacji“¹⁶⁾. Ale wiara nie może przyznać rozumowi przymiotów, których on nie posiada, bo one są wyłącznie własnością Boga. Że wiara ma słuszość, wystarczy przyjrzeć się nieco bliżej ograniczeniu rozumu w dziedzinie prawd fizycznych i umysłowych. I tak, co do rzeczy widzialnych, rozum chwytą co najwyżej ich stronę zjawiskową, „odkrywamy własności w nich ukryte, wrażamy w pamięć ich kształt i ułożenie, wiemy o przemianach wynikających czy ze sposobu długości trwania, czy z wpływu innych przedmiotów; a te rozmaite fenomena w ostatnich swoich przyczynach niewidzialne i niedocieczone, chociaż nam przez doświadczenie są najlepiej znajome, nigdy jednak nie są wytłumaczone rzeczywistością; w podobnych bowiem razach staramy się wyjaśnić ogólnikiem, niemającym w sobie rozwiązania trudności“¹⁷⁾. Niemniej twórczość rozumu posiada swe szranki, gdyż może dawać on tylko plan do zrobienia czegoś z materii, lecz bezwzględnej twórczości nie posiada. Jeszcze więcej niedostatki rozumu wychodzą na jaw, jeżeli śledzimy historycznie jego dorobek na polu prawd, należących do teologii naturalnej. Autor szeroko wykazuje na przykładach filozofów greckich i rzymskich, że nawet w rzeczach najniezbędniejszych, w kwestjach najdonioślejszych, bo dotyczących istnienia Boga, nieśmiertelności dusz ludzkich, obowiązków wzajemnych między ludźmi, rozum ludzki nie zdołał się wywiązać z zadania, do którego jednak posiada uzdolnienie zupełne ze strony swego Stwórcy. Chociaż bowiem po-

¹⁵⁾ Ib. 157 a.

¹⁶⁾ Str. 157 b.

¹⁷⁾ Str. 158 a.

szczególności myśliciele znali niektóre prawdy religii naturalnej, to jednak nie odkryli wszystkich, a te znów, które odkryli, były przedmiotem walk i zaprzeczeń, i to nie dla miłości czystej prawdy, ale dla niskich pobudek tak, że nawet Hobbes zmuszony był powiedzieć, iż gdyby ludzie mieli najmniejszy w tem interes, zaprzeczyliby zasadom Euklidesa, a Cynceron wyrzekł, że niemasz takiej nedorzecznosci, którejby nie powiedział jakiś filozof. Wobec faktu tedy, że „prawdy odnoszące się do religii naturalnej są niezbędne każdemu człowiekowi i że mogły być odkryte tylko przez bardzo niewielu długą i mozolną pracą, i to z przymieszaniami błędów, bez pewności stanowczej i siły wprowadzania tych zasad w praktykę głównie potrzebną; przeto musi wypływać wniosek jasny i niezbity, że nawet w tych rzeczach, co są w sobie dostępne rozumowi, jest potrzebne Objawienie Boże, któreby swoją powagą zniosło wszelką wątpliwość, i raz na zawsze prawdy niezmienną, naturalną, oswobodziło od wszelkich przesądów i namiętności, co dotąd to światło Boże w sercu ludzkim tłumili“¹⁸⁾. To zaś przekonanie o nieudolności rozumu ludzkiego, aby odkryć miał wszystkie prawdy religii naturalnej, oraz o potrzebie, iżby Bóg swem oświeceniem przyszedł w pomoc człowiekowi, jest tak powszechne, że ludy, niemające Objawienia prawdziwego, czepiają się nawet fałszywych objawień i zabobonów. Jeśli tedy dzisiejsi filozofowie „bezpośredni“ z pogardą odwracają się od religii objawionej, to zdradzają się, że chcą oni dalej prowadzić i snuć przędzę myśli filozoficznej od punktu, na którym ją zostawili mędracy pogańscy. Ci ostatni byli o wiele więcej szczerzy od dzisiejszych, więcej też miłowali prawdę, aniżeli konsekwentność swych wywodów, a stąd, jeżeli wynik ich dociekania był w sprzeczności ze zdaniem powszechnie uznawanem, woleli oni poświęcić „następność swej filozofii“, aniżeli postąpić przeciw powszechnemu ludów przekonaniu. Przeciwnie, nowsi, oparci na jednej i tej samej zasadzie jak i dawniejsi, są bez porównania logiczniejsi i systematyczniejsi, ściślejsi w swoich wnioskowaniach i rozumowaniach, stąd ich forma jest wzorem doskonałości“¹⁹⁾. Rzecz jasna, że taka konsekwentność jest mieczem obosiecznym, bo wystarcza wówczas w założeniu przyjąć fałszu na ziarno grochu, aby w ostatecznym wypadku ziarno przemieniło się w olbrzymią górę fałszu.

¹⁸⁾ Str. 163 a.

¹⁹⁾ Str. 164 a.

Religia objawiona bynajmniej nie lekceważy rozumu, ale nie może mu też przypisywać boskich przymiotów. „Rozum to winna latorośl, z siebie giętka i słaba i przeto bez podpory musi się rozścielać po ziemi, więdnąć, czernieć, żółknąć, grona wydaje tylko trącające ziemią i w części nadgniłe; ale jeśli się ujmie wiekowego platanu, nie tylko nie traci owej czerstwości i siły wrodzonej, lecz owszem rozwija swą żywotność w całej pełni, bujniej się i piękniej zieleni, a śmiała i pewna w podporze, sięga nawet samego szczytu drzewa, choćby było najwyższe i ozdabia je swoją wdzięczną koroną. W tem splataniu się z drzewem nie traci bynajmniej samodzielności swojej, owszem czystsze, piękniejsze i dojrzalsze wydaje własne owoce“²⁰⁾. Jeżeli zaś prawda nie może sprzeciwiać się prawdzie, to filozofia w rzeczach religii przyrodzonej musi się oglądać na treść religii objawionej, jeżeli nie chce, zbyt sobie ufając, zejść na bezdroża. W takim pojęciu rzeczy prawdziwa wiara musi mieścić w sobie jedynie prawdziwą filozofię, bo inaczej nie byłaby Bożem Objawieniem, ale wymysłem ludzkim. Właściwie przeto różni się filozofia od religii tylko metodą, czyli sposobem przedstawiania, i tem jeszcze, że obiera za przedmiot nie tylko prawdy moralne i dogmatyczne, lecz sięga do wszelkiego rodzaju wiedzy człowieka. W samym nawet wykładzie teologicznym prawd objawionych rozum jest wielkiego znaczenia, bez niego bowiem niema rewelacji, bo jak można cokolwiek objawić zwierzętom pozbawionym rozumu? Objawienie prawdziwe opiera się zawsze na religii naturalnej, a ta na rozumie. Stąd do niego należy wyjaśnić możność, potrzebę i rzeczywiste istnienie Boskiego Objawienia, wykazać kryteria albo cechy, po których moglibyśmy prawdziwą rewelację odróżnić od fałszywej, a zarazem ważność i świętość obowiązku poddania się rzeczywistemu Objawieniu; wyświetlić prawdy podpadające pod jego poznanie, ale zatarte, wątpliwe i stracone, które Objawienie przywróciło zbłąkanej ludzkości. Filozofia przeto chrześcijańska jest to najmilsza i najpotężniejsza córka wiary: jest to wyższe zgłębienie prawd posiadanych... „Pewna, bo oparta na prawdach Objawienia i rozumu, zastawia się ona o wiarę i wysledza zawikłane fałszywe i błędne a razem przy świetle Bożem wyszukuje prawdy, w różnych kierunkach wiadomości i wszystko układa w najlogiczniejszą całość. Jak pszczoła ze wszelkich kwiatów zbiera słodycz, tak ona zapuszcza się

²⁰⁾ Str. 165 a.

najgłębiej w naturę ludzką i całego widzialnego świata, aby stamtąd wydobyć prawdy, a tem samem dowody niezbitę dla boskiej Chrystusa wiary. Religia bowiem, jako niezbędnie wszystkim do zbawienia potrzebna, musi najgłębsze rzeczy w prostych na pozór i treściwych zdaniach ukrywać, aby uczeni i nieuczeni mogli je wiedzieć i spełniać. Filozofia, ożywiona wiarą, odsłania wedle sił pozwolonych te głębokie niezbadane mądrości Bożej i stara się ten duch dziwny i wzniosły przelać w całą cywilizację chrześcijańską. Ona, jako pierworodna wiary córka, dzierży samowładne berło nad wszelkimi umiejętnościami, wytyka im drogę, zakreśla im nieprzystępne szranki i wlewa religijne, wzniosłe i samodzielne tchnienie; same sztuki wyzwolone, nawet kunszt, przemysł i wszelką czynność ziemską ożywia i nadaje im swoją barwę. A tak wszystko na ziemi pod świętym promieniem owej rodzicielki uduchowia i w dziwnej harmonii tworzy najwspanialszy i najsamodzielniejszy systemat jednolitej całości, w której duch boski i ludzki bez wyniszczenia się wzajemnego dążą ku prawdziwemu szczęściu czyli w której wiara i rozum wspólnie pracują na rzeczywiste dobro całego człowieczeństwa“²¹⁾.

Pozwoliliśmy sobie przytoczyć ten ustęp, bo po mistrzowsku oddaje on pogląd Kościoła katolickiego na stosunek filozofii do teologii, pogląd, który ostatecznie na soborze watykańskim w IV rozdz. konstytucji: *Dei Filius*²²⁾ znalazł swój wyraz dogmatyczny. Hołowiński dalekim jest od tego kierunku skrajnego, jaki przedstawiają w tym względzie Ziemięcka, Jakubowicz, Kozłowski Feliks; przyznaje on rozumowi pełne prawa mu przynależne, oddaje mu niepodzielne berło w dziedzinie umiejętności, nie pali go na ołtarzu wiary; ale z drugiej strony nie tajno mu, jak słabym się on okazał co do prawd, należących do dziedziny religii przyrodzonej, na której dopiero fundamentach może się opierać religia objawiona. Niemniej to, na co za swych dni zmuszony był patrzeć i przeciwko czemu głos swój podnosi, nie pozwoliło mu oddać boskiej czci rozumowi, i dlatego wykazuje, że rozum, trzymając się światła wiary, oddać może szczęściu ludzkiemu i kulturze społeczeństw usługi nieocenione; ale gdy wzgardzi granicami, z góry mu naznaczonymi, gdy się poczyta za rozum bezwzględny, wówczas wyda-

²¹⁾ Tamże, str. 165 b i 166 a.

²²⁾ *Denzinger*, *Enchiridion symbolorum et definitionum*. Freiburg. 1895. № 1644, 1645, 1646.

wać zaczyna światła błędne, które ludzkość wodzą na manowce. A właśnie stąd pochodzi nienawiść filozofii bezpośredniej czyli niechrześcijańskiej do religii objawionej, że ta ostatnia nie pochlebia rozumowi, że go przywołuje raz po raz do porządku i nie pozwala mu się wdzierać autokratycznie w dziedzinę wiary objawionej. Taka filozofia, choćby zrazu najlepszymi kierowała się pobudkami i najczystsze żywiła intencje, jednak wcześniej lub później, rozwijając się konsekwentnie, musi wystąpić jako przeciwniczka religii. Nic to nie znaczy, że tego rodzaju filozof odezwie się czasem z wyrazami sympatii dla religii lub z szacunkiem o niej wspomni, ba, że nawet do Kościoła uczęszcza, gdyż wiadomo, że i pogańscy filozofowie, nie wierząc w mitologię, jednak jej obrzędy spełniali, sam nawet Sokrates kazał przed śmiercią koguta Eskulapowi ofiarować. Choćby filozof żył w martyfikacjach zakonników, powiada Hołowiński, niczego to nie dowodzi, bo zasady jego, przyzywające treść wiary od Boga objawionej przed forum rozumu, są przeciwne wierze objawionej, jego filozofia chce koniecznie stać się teologią. Jest to nedorzeczna gra w ciuciubabkę, jeżeli wyznawcy religii chrześcijańskiej, niechcąc uchodzić za obskurantów, chwałą półgębkiem „filozofię bezpośrednią“, choć ta wywraca i niszczy zasady ich wiary; a nawzajem stronnicy nowej filozofii, nie chcąc uchodzić za bezbożnych, a może też dla większej swobody w rozwinięciu swych zasad, odzywają się ni stąd ni zowąd z uwielbieniem dla wiary Chrystusowej. „Trzeba więc zgryźć orzecha i powiedzieć najszczerzą prawdę, że religia chrześcijańska i filozofia bezpośrednia, czyli wszystko z siebie wyłącznie snująca, są dwa odwieczne wrogi, nigdy nie pogodzone i ustawicznie walczące z sobą o śmierć lub życie“²³⁾. Jeżeli atoli ma być walka między tymi kierunkami, niech ona będzie uczciwą i otwartą, niech przeciwnicy nie przemycają dóbr przeciwnika pod jego banderą. Tak właśnie czynią zwolennicy filozofii bezpośredniej, którzy pod hasłami chrześcijańskimi podają czytelnikom zatrute błędem swoje nauki. Dążą oni do naturalizmu, ale czynią to o wiele mniej szczerze, aniżeli filozofowie wieku XVIII wraz z jakobinami. Gdyby bowiem mieli odrobinę szczerości, musieliby przyznać, że rozum nie może zastąpić religii, a ich zasady moralne, pozbawione sankcji Bóstwa, nikogo nie mogą pociągnąć pod swe panowanie. Ich rozum chępi się bezgraniczną twórczością, ale w rzeczywistości

²³⁾ Tamże, str. 167 a.

niczego on nie zbudował, bo jego zadaniem raczej burzenie, krytyka tego, co już zbudowane; jeżeli zaś w czemś jest pomocny ludzkości, to dlatego, że się opiera na wzgardzonym i deptanym myśleniu ogółu, na powszechnym przekonaniu ludzi. Zresztą rzecz to znana, że filozofia musiała unikać tłumów ludzkich, a zamykać się w sobie lub w gronie ciasnym swych ulubieńców. W takim więc stanie wzajemnego odpychania się, jakim sposobem filozofia może posiadać ufność i wiarę powszechną, jakim sposobem może chcieć towarzyszyć biednemu prostaczkowi w każdym jego kroku i najdrobniejszej czynności²⁴⁾?

Mimo tych niezmiernych niedostatków ma filozofia bezpośrednia (autor zwie ją także: przecząca) i swe dobre strony. Opierając się na samym tylko rozumie, musiała ona tę pierwszorzędną podporę swego istnienia należycie zbadać i wyszkolić. To też „jak w alchemii zadanie wynalezienia kamienia filozoficznego było całkiem niepodobne, a znowu w astrologii odkrycie wpływu gwiazd na losy człowieka i wyczytanie z nich przyszłości było próżnym marzeniem, jednak zajęcie się szczerze tymi przedmiotami zrodziło arcyważną naukę chemii i wydoskonało astronomię. Tak filozofia bezpośrednia, lubo nigdy nie odkryje natury początku wszechrzeczy i nie odsłoni tajemnic bożych bez pomocy bezpośredniej Boga, jednak ukształci i ukształca wiedzę myślenia, rozwija wszystkie jego siły, rozszerza z każdą chwilą widnokrąg ziemski, słowem podnosi naukowość w rzeczach dostępnych rozumowi, a tem samem najwięcej przyczynia się do cywilizacji, która, jak powiedzieliśmy, może się pracą wysnuć z jakiegokolwiek zasady“²⁵⁾. Z drugiej strony kierunek, zapoczątkowany przez reformację, a polegający na odrzuceniu wszelkiej powagi, zmuszał filozofię bezpośrednią do zajęcia się światem, każda bowiem filozofia dąży do pierwszej przyczyny; więc też i w empiryzmie i w materyalizmie duch ludzki zwracać się musiał całą swą mocą ku naturze, chciał poznaniem natury i jej praw usprawiedliwić swe dążenia naturalistyczne, ukoić niepokój swój co do swojej przyszłości i co do najgłębszych zagadnień ludzkości. Wślad za tem dążeniem nastąpił rozwój nadzwyczajny nauk przyrodniczych i to nie tylko pod względem teoretycznym, lecz i praktycznym, bo każdą zdobytą teoretycznie wiadomość stosowano jak najspieszniej do praktyki. Rezultaty, jak widzimy, w obu kierunkach filozofii bezpośredniej

²⁴⁾ Str. 196 b.

²⁵⁾ Str. 201 a.

są różne, bo tam rozwój nauk intelektualnych, różne też i punkta wyjścia tych kierunków, a jednak w obu razach odniosła korzyść ludzkość, oba kierunki oznaczają postęp. Nie darmo przyrównano symbolicznie filozofię do węża; kto go chce zjeść bez szkody, musi odciąć jego głowę i ogon. Tak i to, co filozofia bezpośrednia daje ludzkości, to ów środek węża, to ów postęp rzeczywisty tak co do zbadania rozumu i jego sił jak i co do poznania dokładniejszego natury widzialnej; lecz głowa i ogon, punkt wyjścia i ostateczne rezultaty tej filozofii trzeba odcinać jako szkodliwe zdrowiu społeczeństw.

Tymczasem u nas, w Polsce, działo się i stało się inaczej. Nie wybierano tego, co w filozofii przeczącej stanowi jej środek, jej dodatnią stronę, ale brano się do węża od jego ogona. „Kiedy duch ludzki w kierunku materialnym zrywał rzeczywiste owoce przez rozszerzenie naukowości i podniesienie bujnej cywilizacji, kiedy starał się z olbrzymią pracą — wszystko widzialne zbadać, ocenić i na własną korzyść obrócić: wtedy spaliśmy twardym snem i nie korzystaliśmy z postępu ludzkości w tych rzeczach, których żadna religia nie tylko nie zabrania, ale owszem zaleca. Kiedy zaś ocknęliśmy się, jakież był ruch umysłowy? Oto w jakiejś fatalnej ocieężałości zmieniliśmy tylko powagę Boską na powagę ludzką, to jest trzymaliśmy się dawnego principium tylko tam, gdzie ono nie mogło mieć miejsca. Zamiast bowiem obrócenia sił na badanie, doświadczenie i rozwnioskowanie spostrzeżeń, zamiast zgłębienia tego, co nas otacza, rzuciliśmy się do uwielbienia próżnego nowych mędrców i na ich powagę gotowi byli przysięgać. Nie trzeba rozumieć, abyśmy nawet w tym kierunku ludzkiej powagi starali się poznać naukowo (*sic*) wszystko, co było dokonane, a tem bardziej abyśmy się starali zastosować te prawdy do właściwego położenia. Byłaby to ogromna praca, do której wstąpić czujemy. Lecz przeciwnie, wzięliśmy tylko to, co bez żadnej pracy można wziąć było, wzięliśmy tylko rzecz najszkodliwszą i najmniej cenioną w materializmie, to jest jego ostateczną dążność albo zaprzeczenia ducha a przyznania wszystkiego materii; lubiliśmy tylko z Wolterem, lekkim i beletrystycznym, filozofować, przyznając całą różnicę między człowiekiem, psem i żabą samemu naturalnemu organizmowi, a nie jakiejś duszy. Darmobys u nas w tej epoce szukał naukowości, albo nawet praktycznego podniesienia kunsztów i przemysłu: owszem, postrzegasz wszystko w niemowlęctwie i gdzieniegdzie

słyszysz tylko jakieś bąkania niezręcznie podrzeźniające wielkich mężów zagranicznych, i to jeszcze najczęściej w tem, co mieli najgorszego... Wszystko swoje leżało in crudo, i tylko wyjątkowym sposobem kto rękę przyłożył, i jeżeli najmniejszy znak zrobił, krzyczeliśmy z podziwienia... Rzucili się odrazu do filozofii ówczesnej, bo nie lubimy prac pośrednich przygotowawczych, a w takim stanie przy braku doświadczenia i samodzielnego badania potrzeba było wierzyć na słowo mistrzów, bo jakże samym dokonać tego, do czego całkiem nie byliśmy usposobieni? Stąd nawet rzadko kto pojmował własne słowa, ale bez żadnego przeświadczenia powtarzano słyszane lub czytane zdanie, jedynie przez modę lub wewnętrzną ciemną skłonność, pochodzące ze skażenia serca. Nie znajdziesz tam nic, tylko Bakonów, Loków a nawet Kondylaków; nie szukaj, jak było dawniej, Koperników, Hoziuszów, Kochanowskich i Skargów. Gdzie u nas tacy badacze i uczeni jak Newton, Linneusz, Buffon, Robertson, Hume, Gibbon, Euler, Lagrange, Laplace, Reaumur, Franklin, Torricelli i Smith, Davy, Lavoisier i tysiące innych, którzy przynajmniej dążność materialną wynagradzali rzeczywistymi pożytkami... Wolter wyszydził wieki średnie, bo ich nie pojmował, a więc i dla nas musiało być niezbędną koniecznością opluć całą przeszłość swoją i przedstawić ją jako największe głupstwo z małymi wyjątkami, i tym sposobem zatraciliśmy byli w sobie pojęcie naszej historii i związek z naszą przeszłością“²⁶⁾.

A jak rozumowano u nas z całym zapalem wedle powagi mistrzów Boyla i Diderota, D'Alemberta, a w szczególności według Helwecjusza, Volneya i Woltera, kiedy na Zachodzie już dawno o tych wielkościach zapomniano, tak i drugi kierunek, racjonalistyczny zjawiał się u nas bez żadnego przygotowania. Na Zachodzie ten kierunek myślenia z wolna się wykształcał poprzez etapy myślenia Kartezyusza, Malebranche'a, Spinozy, Kanta, aż dosięgnął swych szczytów u Fichtego, Schellinga i Hegla; u nas natomiast, wybuchnął promień tej filozofii nagle, bez przygotowania uprzedniego zapomocą dłuższej ewolucji myślniej, a co gorsza, znów chwycono się nie tego, co ten kierunek przedstawiał w sobie dobrego, lecz tego, co ma w sobie złego. Jak w kierunku materializmu grubego, tak i dziś pochwycili samą tylko łupinę bez owoców, samo ostateczne rozwinięcie, samą teorię ubóstwienia logicznego czyli filozoficznego

²⁶⁾ Str. 202 b.

nmysłu, t. j. rzecz najmniej ważną i bez najmniejszej pracy mogącą się przyjąć. Pod hasłem samodzielności opuszcza się wszelką naukowość, co w Niemczech główną rzecz stanowi, ale każdy, nawet całkiem nieświadomy, porywają się do rozwikłania w sobie Bóstwa... I to jeszcze nie dla rozwinięcia własnego kształcenia, własnej naukowości, ale tylko dla wyuczenia się formy rozumowania nam obcej, dla poznania samych teorii i terminów, które stanowią naukę systematu, ale nie samej filozofii. Postępujemy tedy całkiem wsteczną drogą, jak wszystkie ukształcone narody; te bowiem przez wypracowanie właściwej sobie cywilizacji przychodzą do teorii tego, co się u nich wyrodziło; my naodwrot bierzemy teorie obce, czyli filozofię z góry, i dopiero z niej chcemy wyprowadzić właściwą nam cywilizację, co jest według wszelkiej logiki niepodobieństwem.

Filozofia prawdziwa nie jest to w pojęciu wyższym jakaś nauka odrębna, którejby można było się wyuczyć bez poprzednich wiadomości jak np. języka francuskiego, ale jest to kwiat cywilizacji; na czemże tedy ten kwiat oprze się tam, gdzie brak naukowości i szczegółowego poznania tego, co nas otacza? Filozofia jest to umiejętność rozumowa, co wypływa z rozwinięcia ścisłych nauk i z logicznego uogólnienia wiadomości nabytych w materyalnym i duchowym świecie; jakże wypłynie tedy samodzielnie, kiedy niema z czego wypływać? Filozofia jest to przejrzanie się wszelkiej wiedzy w sobie; jakże przyprowadzić do samopoznania to, co jeszcze się u nas nie urodziło? W takim położeniu same tylko szkody muszą wypływać, bo droga przejścia umysłu tak co do materii, jak i co do ducha jest zupełnie u nas opuszczona, a tylko ostateczne wypadki, odnoszące się z musu do pierwszej przyczyny, t. j. do religii, co w kierunku ludzkim muszą być błędne, zostały pochwytnane ze zgubnym i próżniaczym zapalem. Co tylko jest sławnem za granicą, to już bez najmniejszego sądu pochwalamy jako rzecz dobrą, chwytamy przeto najniedorzeczniejsze wypadki, wypieramy się zdrowego rozsądku jak szatana na chrzcie, byleby tylko samym nie pracować. Rwą się ledwie nie wszyscy do filozofii, ale w tym porywie nie postrzegamy miłości prawdy ani nawet jakiegokolwiek filozofii, bo jeśli by ta ośmieliła się przeciwrzeczyć życzeniom ich serca i głowy, toby ją, choćby najgłębszą była, przerzucili przez nogę. Jestto więc nie miłość filozofii, ale miłość namiętności i sławy bez mozolnych trudów“ (str. 115a i 115b). Najsmutniejszym zaś objawem tego hołdowania filo-

zofii niezdrowej, to przedewszystkiem wielkie mniemanie o sobie ze strony tych, którzy pewną ilość wyrazów filozoficznych zdołali sobie przyswoić; tacy mieszają się do wszystkiego, o wszystkim chcą wyrokować bez apelacji od ich sądu, a niczego przedtem nie nauczywszy się gruntownie, wszystkim jednak naukom radziby dyktować prawidła. Najgorzej na tem wychodzi teologia; ludzie którzy jej na oczy nie widzieli, poddają krytyce jej prawdy, narzucają jej swoje dogmaty; gdy zaś teolog staje w obronie prawdy swej nauki, natychmiast bywa zakrzyczany i obsypany gradem obelg, bo obelga uchodzi nieraz za argument. Wślad za tą pyszałkowatością rozumu błyskotliwego idzie lekceważenie właściwych nauk. Filozofia niemiecka nie zjawiała się nagle jak Minerwa z głowy Jowisza, ale złożyły się na nią wieki umysłowości niemieckiej i gruntowna praca naukowa wielu pokoleń; w szczególności zaś niemiecka filozofia bezpośrednia jest wykwiem negacji wszelkiego pierwiastka powagi, a która to negacja jest charakterystyką protestantyzmu. Tymczasem obejrzijmy się tylko bez uprzedzenia na stan ścisłych nauk w naszym społeczeństwie, a smutek będzie wymowną odpowiedzią i bodźcem do uprawy tego, co jest zupełnie zaniedbane. Patrzymy na stan naszego księgarstwa, a to najlepiej nam wykaże usposobienie naukowe naszego społeczeństwa. Niechaj u nas napisze ktoś tylko bez kwiatków poezji i lekkości beletrystycznej dzieło matematyczne, fizyczne, astronomiczne, medyczne, a rzecz niezawodna, że musi własnym kosztem drukować, bo żaden drukarz nie podejmie się nakładu podobnego dzieła.

„Wyrażna potrzeba wiadomości historycznych, religijnych, prawnych, nie jest dostateczną do upowszechnienia jeśli nie w kupieniu, to w czytaniu dzieł ścisłych w tym rodzaju. Sama nawet filozofia, chociaż ma całą modę za sobą, nie ulega wyjątkowi w tym względzie tylko pod warunkiem, że musi być lekka, praktyczną i obrazową czyli więcej poezją, jak filozofią, więcej polityką czasową, jak badaniem mądrości. Inaczej wszelkie jej usiłowanie będzie marne i nie pozyska czytelników. Jeśli chcesz jakie prawdy ważne, zbawienne albo naukowe upowszechnić, musisz ubierać i rozgadniać je w powieści, lub jakim innym beletrystycznym dziele: inaczej usiłowanie nie przyjdzie do skutku. Chcemy się przyjemnie zabawiać i bez pracy mieć umiejętność, a męczyć się nauką—na to w żaden sposób nie przystajemy. Lubimy o wszystkim samorodnie rozprawiać, a poznać z gruntu niczego nie pragniemy. Sama nawet beletry-

styka chromym krokiem postępuje i ledwo dyszy, bo czytelnictwo jeszcze nie stało się niezbędną naszą potrzebą i expens na książki zawsze jeszcze należy do nieprzewidzianych wyderkałów przynajmniej w dość niemałej części naszego społeczeństwa. W takim położeniu jak myśleć o jakiegokolwiek filozofii, kiedy raczej potrzebaby było obudzić w nas miłość naukowości i gruntowną znajomość rzeczy swoich. Wtedy dopiero może się i filozofia naturalnie pojawić i nie będzie to zagraniczna roślina, albo kwiatek zerwany i przywiązany sztucznie do naszego drzewa, ale rzeczywiście będzie krajową mądrością i skutkiem własnej pracy i własnych wyrobów umysłu, nie zaś jakąś obcą nowością²⁷⁾ Jak widać, wydaje Hołowiński sąd dość ostry o społeczeństwie polskim swego czasu; czy to jednak sąd sprawiedliwy? Najlepszą odpowiedzią będzie stwierdzenie, że i dzisiaj po przeszło pół wieku, można z czystym sumieniem podpisać jego wyrok. Ta sama płytkość w umysłach, ten sam brak zamięlowania pracy poważnej, sumiennej a gruntownej, ta sama chęć i przywłaszczanie sobie prawa wyrokowania bez apelacji o najzawilszych problemach bez ich poznania głębszego, te same wreszcie stosunki wydawnicze i księgarskie. Hołowiński nie tylko kochał swój kraj, ale dobrze też musiał obserwować wady niepoprawne swych ziomków.

W dalszym ciągu swej rozprawy wspomina Hołowiński, że śledził z niepokojem rosnącym owe objawy przeszczepiania filozofii niemieckiej na grunt polski i katolicki, a kiedy widział, że dłużej milczeć mu nie wypada, wystąpił przeciwko najznacześniejszemu przedstawicielowi filozofii bezpośredniej u nas, przeciwko Trentowskiemu. Reszta też artykułów jest poświęcona wyłącznie polemice z Trentowskim, przyczem autor przeciwstawia mu Kozłowskiego Feliksa i daje bardzo obszerne streszczenie jego filozofii chrześcijańskiej. O tej polemice wydał Piotr Chmielowski w swym życiorysie Hoł. sąd następujący: „Pisał ją namiętnie, roztrząsał nie tylko pomysły Trentowskiego, ale jego stosunki domowe i charakter, nie tylko dowodził prawd wiary, ale gromił zarozumiałość i pychę filozofa, nie tylko zbijał jego twierdzenia, lecz je zohydzał jako niemoralne, niereligijne i nienarodowe. Nie był wyrozumiały, jak to sam radził w dialogu *Wieczór na wsi*, w Pielgrzymie²⁸⁾ (n. 1842. t. III. str. 287—308)“. Dialog, o którym Chmielowski wspomina, zajmuje się

²⁷⁾ Str. 216 b.

²⁸⁾ Wielka Encyklopedia Powsz. Warszawa. 1901. t. XXIX. str. 276.

wyłożeniem poglądu Hołowińskiego na stosunek wiary do rozumu, filozofii do teologii. Wobec tego, że dostatecznie streszczony został ten pogląd w niniejszym artykule, niema potrzeby zdania sprawy z owego dialogu w czasopiśmie „Pielgrzym“. Co się znów tyczy sądu p. Chmielowskiego, to wypadł on za ostro dla Hołowińskiego; Chmielowski nie wciągnął w rachubę tych momentów ze strony Trentowskiego, które spowodowały, że Hołowiński pisał swą polemikę dość bezwzględnie. Hołowińskiego uderzyła nadzwyczaj niemile ta okoliczność, iż Trentowski w przedmowie do swego dzieła: *Vorstudien zur Wissenschaft der Natur*, Leipzig 1840, pochlebia w sposób niski, płaszczący się Niemcom, jak pokazują np. te słowa: „Na całej kuli ziemskiej jeden tylko dziś istnieje naród, co się wzbija jaśniejąc filozoficznym wykształceniem i uprawia z pożytecznym owocem umiejętność rzeczywisłą... Tu książę w najściślejszym znaczeniu tego słowa jest zastępcą Boga, bo cała jego istota w ludzkości i miłości. Samo jego imię już dla nieszczęścia brzmi nadzieją i pociechą. Jego łaskawość przechodzi wszelkie opisanie... Ministrowie tu są na obraz i podobieństwo swego księcia, nie przestali być ludźmi, jak to się dzieje zbyt często. Otacza ich przeto różany obłok miłości ludów“. Chęć się z tego, że pojął żonę niemkę, przyrzeka, że „ojczystą mową jego dzieci będzie język niemiecki“, że obraca się ustawicznie w żywiole niemieckim, że „we śnie i na jawie po niemiecku myśli“, że „Niemcy są teraz jego jaźnią“. A jednak tych samych Niemców w niedługi czas potem nazwał Trentowski „rzejmieszkami“! Już to podlenie się Trentowskiego wobec Niemców mogło oburzyć i wzburzyć człowieka, który tak, jak Hołowiński, kochał swoją ojczyznę. Ale to nie jedyny motyw tej ostrej jego krytyki. Jeszcze więcej oburzała Hołowińskiego niesłychana nieszczerłość Trentowskiego, który pod banderą terminologii chrześcijańskiej przemycał wstrętne i zatrute towary doktryn panteistycznych. Bóg jest w jego systemie naturą, Chrystus Pan, to każdy człowiek światły, a zwłaszcza wyznawca filozofii panteistycznej, który sobie uświadomić zdołał, że Bóstwo w jego rozumie dochodzi do swej świadomości, a tak samo przedrzeźnia on sakramenta św., i w ohydny a gminny sposób szkaluje Kościół katolicki i jego kapłanów. Hołowiński musiał tedy widzieć w swym przeciwniku nie myśliciela, który w poszukiwaniu prawdy uległ błędowi i dał się w falach myślenia zanieść w odmętę panteizmu, ale niecnego sekciarza, który dla celów wolnomularstwa błotem obryz-

giwał rzeczy dla milionów serc katolickich święte i szanowane. Napiętnowanie takiego postępku nawet bardzo silne, nie tylko da się wytłumaczyć, ale było ono wprost obowiązkiem biskupa katolickiego miłującego żywo Boga i swój kraj ojczysty. Lecz chociaż Hołowiński dał się nieco porwać uczuciom oburzenia na swego przeciwnika, nie dał się im jednak unieść i zapanować nad sobą do tego stopnia, iżby miał zapomnieć mu to, co mu się sprawiedliwie przyznać należało. Charakteryzując go ²⁹⁾ tak o nim powiada: „Śmiały do non plus ultra, obdarzony ogromnym talentem poetyckim, jakąś bujnością i energią, jakimś młodzieńczym nietroszczeniem się o nic, dość głębokiem wpięciem się w systemata tej mądrości, ale bez ducha prawdziwie badawczego, a jeszcze wychowany w Reformie i od dzieciństwa przepojony wstrętem ku naszemu Kościołowi, nie miał żadnego hamulca i najotwarciej rzucił się w tę propagandę filozoficzną“. Na innem miejscu ³⁰⁾ pisze o nim: „Jużeśmy przedstawili zasady filozofii uniwersalnej i można było widzieć wielką płytkość i nadzwyczajne ubóstwo myśli. Jakoż nigdzie u p. Trentowskiego nie spostrzegamy filozofa, ale namiętnego poetę, co idee bierze za obrazy i za ładne porównania; u niego każde zdanie brzmi liryzmem, ale pod tą czarującą szatą liryczności niedomacasz się prawdy, tylko nonsensa i sprzeczności są ostatnim wypadkiem dla użytecznego rozbioru; jest to brylant świetny, po którego rozbiorze chemicznym tylko węgiel zostaje. Myślałbyś, że wnosząc rzeczy najprzeciwiejsze powszechnym zasadom stara się je gruntownie wyrozumować? Bynajmniej, ale wprost za prawdę podaje bez żadnego dowodzenia. Jeśli buduje nieszczęśliwą różnojednię, to fundamentem jej miasto rozumowania i dowodów filozoficznych służy tylko poetyczne porównanie drzewa z jego korzeniem, gałęziami, liściem i kwiatem, ale i dziecko wie, że porównaniem niczego nie dowiedziesz... bo każdy może zapytać skąd to wziął, że drzewo przedstawia zasadę panteizmu? Religia chrześcijańska, jeśli już nie uznaje autor jej Boskości, jest fakt niezaprzeczony, mający dotychczas swe istnienie, a więc koniecznie trzeba okazać jakieś dowody najmocniejsze, chcąc ją wyrwać z powszechnego przekonania; przeciwnie p. Trentowski nie wdaje się w żadne dowody, ale złąjawszy namiętnie Kościół i hierarchię myśli, że tem dopiął swego celu; z tem wszystkim czy łajanie i obelga może służyć za dowód w filozofii? To dowodzi tylko, że autor nie lubi Kościoła, ale

²⁹⁾ Str. 220.³⁰⁾ Str. 574 b.

nie tego, żeby nie był posiadaczem prawdy. Nie ugrunтовawszy niczem swej formułki różnojedni, bierze ją później za dowód na wszystko w świecie; jest to jego łożo Prokrusta, w które wszystko najmniejsze rozciąga a największe obcina, aby tylko przypadło do miary, a tak pokaleczone obsypuje kwiatami, aby nie było widać rażącej potworności i męczarni, zadanej prawdzie. „Śmiałość i poezja zastępują u autora wszelkie dowody“. ³¹⁾ Kto tak odważał dobre i złe strony swego przeciwnika, ten mógł zwalczać go może z goryczą i bólem, ale z pewnością nie powodował się niską jakąś pobudką pogębienia go dla zadowolenia własnej pychy autorskiej.

Pod koniec tej znakomitej rozprawy wyraża Hołowiński obawę co do przyszłości religii katolickiej w Polsce, która może ponieść szkodę przez zrzeszenie się falangi zwolenników Trentowskiego (Gryf, Dołęga, Fisch i inni zgrupowani około czasopisma *Gwiazda*): dlatego z goryczą wielką pisze: „Co się tyczy naszej w tych stronach nowej opozycji, niech nie rozpacza; ze śmiercią tych kilku u nas piszących wszystko ogłuchnie, a prowincye nasze staną się tem, czem pragną ci nowi mędrcy t. j. słabem, śmiesznem echem i niezręcznem podrzeźnianiem tego, co w innych stronach piśmiennictwa naszego prasy wytłoczą“. ³²⁾ Jeżeli do tego nie przyszło, jeżeli filozofia Trentowskiego nie zyskała sobie wpływu szerszego, to bezsprzecznie wielka w tem zasługa samego Hołowińskiego. Wprawdzie i Feliks Kozłowski napisał sumienną krytykę filozofii Trentowskiego, i to pełną erudycyi oraz znajomości filozofii tak niemieckiej, jak ogólnej; atoli jego książka napisana sucho, pedantycznie i zawile nie mogła być dla Trentowskiego tak szkodliwą, jak rozprawa Hołowińskiego napisana językiem pięknym, pełna wielkich myśli, polotu i znajomości rzeczy a niemająca w sobie nużającej, niemieckiej uczoności, która cechuje książkę Kozłowskiego. Krytykę pism Trentowskiego przez Hołowińskiego należy uznać za najlepszą z tych, które w tej sprawie dotąd się ukazały w literaturze naszej, a że ona tak mało jest znana w kołach osób zajmujących się czy to literaturą czy też filozofią, pochodzi to naszym zdaniem stąd, że ukazała się w Tygodniku Petersburskim, który służył za organ do umieszczania najrozmaitszych rozporządzeń tyjących się Królestwa Polskiego. Podnieść należy dążenie Hołowińskiego, iżby filozofia nie była czczą fantasmagoryą, snuciem przedzy myśli dla samego jej snucia, frazeologią pustą i blicht-

³¹⁾ Str. 576 a.³²⁾ Str. 582 b.

rem naukowości, ale żeby się wspierała na gruntownej naukowości, z której ma wyrastać i być jej kwiatem umysłowym. Nie mniejszy też nacisk kładzie on na to, żeby polska filozofia wyrastała z podłoża rzeczywiście polskiego, była wyrazem swojej kultury umysłowej, a nie kwiatem zagranicznym, na polskiej grzędzie osadzonym. Jedną tylko zaznaczyć musimy usterkę w jego poglądach, mianowicie za wielkie apelowanie do zgody powszechnej jako probierza prawdy. Widocznie rozczytywanie się w pismach O. Ventury, tradycjonalisty, nie pozostało bez śladu w umysłowości Hołowińskiego. Nie potrzebujemy zaś rozwodzić się szeroko nad tem, jak małą wartość posiada zgoda powszechna jako kryterium prawdy. Prawda, że u wszystkich ludów spotkać można niektóre prawdy jako wspólną rodzajowi ludzkiemu własność, ale na nieszczęście i te prawdy, jak np. podanie o raju, upadku pierwszych rodziców, o potopie i t. d. pomieszane są najczęściej tak z błędami, że same wymagają jakiegoś kamienia probierczego dla oddzielenia z nich tego, co może w nich być zgodnego z faktami historycznymi, od tego, w co je zdołała ubrać wyobraźnia ludzka. Dość zresztą dla oceny tego kryterium zgody powszechnej powołać się na przekonanie średniowiecza, iż antypody są niemożliwe lub, że ziemia stoi nieruchomo w środku świata a słońce około niej krąży.

Za to podnieść należy, że Hołowiński, jak rzadko który inny z naszych myślicieli, przedstawił dobrze stosunek rozumu do wiary objawionej, filozofii do teologii nadprzyrodzonej. To też nie możemy zakończyć naszego szkicu inaczej, jak wyrażając to pragnienie gorące, aby rozprawa Hołowińskiego przez jej wydanie książkowe mogła stać się bardziej znaną i rozpowszechnioną w społeczeństwie naszym, aniżeli to dotąd było jej udziałem.

Kraków.

Ks. Dr. Fr. Gabryl.



RZUT OKA na Zarząd Cerkwi rosyjskiej.

Cerkiew rosyjska mniej więcej do połowy wieku XV pozostawała w zależności od patriarchy konstantynopolińskiego, jako jedna z kościelnych prowincji jego patriarchatu. Patriarcha konstantynopoliński mianował i konsekrował dla niej metropolitów, prawie zawsze greków, pozywał ich przed swój trybunał, rozstrzygał ich spory z biskupami i z wielkim księciem, pobierał od wszystkich biskupów daninę, przyjmował od nich składane mu osobiście lub przez posłów sprawozdania o stanie Cerkwi i wydawał rozporządzenia, które metropolici wykonać musieli nawet wtedy, kiedy one były sprzeczne z ich osobistymi na rzecz poglądami ¹⁾. Wprawdzie parokrotnie usiłowano uwolnić się od tej zależności, która nawet wkraczała w dziedzinę do pewnego stopnia polityczną, gdyż w ważniejszych sprawach cerkiewnych musiano uznawać władzę nie książąt ruskich, lecz cesarza bizantyjskiego, jako zwierzchnika samego patriarchy, ale usiłowania te spełżyły na niczem. Dopiero kiedy cesarz bizantyjski wraz ze znaczną liczbą duchowieństwa przystąpił do unii florenckiej, postanowiono skorzystać z tego i zrzucić z siebie zależność od Konstantynopola. Na miejsce metropolity Izydora, greka, uczestnika Soboru florenckiego, z rozkazu księcia Bazylego Bazylewicza Ślepego, na metropolitę moskiewskiego na soborze, złożonym wyłącznie z biskupów ruskich, wybrano Jonasza i postanowiono przy nominacji metropolitów obchodzić się bez patriarchów konstantynopolińskich. Ostateczny upadek cesarstwa bizantyjskiego utrwalił tę niezależność, chociaż patriarchowie konstantynopolińscy niejednokrotnie przeciw

¹⁾ N. Suworow, Kurs cerkownaho prawa. Jarosław. 1889. I: 129—131.

niej protestowali, dokąd nareszcie patriarchy konstantynopoli-
tański Jeremiasz nie wyniósł metropolity Joba do godności mo-
skiewskiego patriarchy w 1589 r.

Pomimo to, że Cerkiew ruska była metropolią patriarchy konstantynopoli-
tańskiego, posiadała ona zawsze swój własny zarząd centralny, już to w osobie metropolity moskiewskiego,
który rządził albo sam, albo łącznie z podległymi mu biskupami
zwołanymi na sobór, już też w osobie książąt.

Metropolita miał prawo konsekrowania biskupów, zwoły-
wania ich na sobór, na którym prezydował, prawo nadzoru
zwierzchniczego nad wszystkimi diecezjami, sądzenia bisku-
pów, nakładania na nich pewnych podatków i tworzenia no-
wych diecezji.

Do księcia znowu należało obsadzanie katedr biskupich,
przenoszenie katedr biskupich z jednego miasta do drugiego,
a czasem i tworzenie nowych biskupstw. Zresztą książęta wtrą-
cali się nawet do aktów czysto duchownych. Np. bez ich po-
zwolenia nie wolno było przenieść relikwii z jednej cerkwi do
drugiej, lub też odbyć kanonizacyi; co więcej, bywały wypadki,
że wprost nakazywali tego lub owego kanonizować²⁾. Taka
władza, a raczej samowola książąt, dokąd Ruś była podzielona
na mnóstwo niezależnych księstw, dokąd książęta musieli
ustawicznie myśleć o tem, jak się utrzymać na tronie książę-
cym, a dokąd metropolita pozostawał pod opieką cesarza bi-
zantyjskiego i konstantynopolińskiego patriarchy, nie bardzo
czuć się dawała Cerkwi. Postać rzeczy zmieniła się dopiero
wtedy, gdy Cerkiew ruska uwolniła się od opieki patriarchów
konstantynopolińskich, a carów moskiewskich uważać poczęto
za spadkobierców cesarzów bizantyjskich co do władzy duchow-
nej nad Cerkwią. Wprawdzie i wówczas carowie nie rościli
sobie pretensyi do takiej władzy nad Cerkwią, iżby bez ich po-
lecenia nic w Cerkwi faktycznie robić nie można było, ale wła-
dza ta wogóle rozciągała się na wszystkie dziedziny życia cer-
kiewnego, tak iż nie można było orzec, że ten lub ów rodzaj
spraw cerkiewnych zasadniczo z pod władzy książęcej jest wy-
jęty. Cerkiewne obrzędy, dyscyplina, sądownictwo i t. d. —
wszystko to leżało w zakresie carskiej kompetencyi. Jako do-
wód powyższego naszego twierdzenia możemy wskazać t. zw.
Stoglawyj Sobor, odbyty w Moskwie 1551 r. za panowania Iwana
Groźnego. Zebrany na tym soborze biskupom car wylicza

²⁾ Suworow, tamże str. 135.

cały szereg nadużyć cerkiewnych, jako to: niewłaściwe malo-
wanie obrazów świętych, przeciwrubryczne dzwonienie i śpiew,
nieprzystojne zachowanie się duchowieństwa i wiernych w cer-
kwiach, a w szczególności stanie w czapkach, używanie klątw,
obelg i wymysłów, nadużycia przy wydawaniu portatyli, koron
ślubnych, przy obsadzaniu posad duchownych i t. p. i porucza
wydać odpowiednie postanowienia, dążące do usunięcia tych
nadużyć. Postanowienia soboru on sam zatwierdza i sam przez
biskupów i wojewodów czuwa nad ich wykonaniem. O niezachowaniu przepisów soboru i wogóle cerkiewnych, które jedno-
cześnie były carskimi ukazami, car nakazuje naprzd zawiada-
miać biskupów, a „jeśli biskup nie zaradził złemu“ donosić
sobie. Przestępców prawa cerkiewnego car wtrącał do mona-
steru³⁾, jak nie mniej do cara zwracano się z prośbą o dys-
pensę od zachowania praw ogólnocerkiwnych. Przykład ta-
kiej dyspensy ab irregularitate z powodu zabicia przez kapłana
kilkudziesięciu wrogów przy obronie rodzinnego miasta, znaj-
dujemy w *Aktach odnosiaszczichsia k istorji jużnoj i zapadnoj Rossii*
IV № 110, albo między innymi u Łochwickiego⁴⁾ czytamy, że
różne monastera zwracały się z prośbami do carów o wyjęcie
ich z pod władzy biskupów. Ale do cerkiewnej dyscypliny
władza carska nie ograniczała się. Szła ona znacznie dalej, bo
aż do decydowania łącznie z biskupami i patriarchą, z którymi
zasiadał na soborach, kwestyi dogmatycznych⁵⁾. Wprawdzie
niektórzy patriarchowie, jak np. Nikon, usiłowali uwolnić Cer-
kiew od wtrącania się panującego do jej praw istotnych, lecz
musieli ustąpić, zgniecieni przez władzę świecką, a z nimi pomalu
upadł i sam patriarchy, który zastąpiono Najświętszym Rzą-
dzącym Synodem.

Piotr W., tak samo jak później Fryderyk W. pruski i Jó-
zef II austriacki, był zwolennikiem zasady, że państwo powinno
stać ponad wszystkim, wszyscy zaś i wszystko winni być pań-
stwu podporządkowani. Nie przeczył on temu, iż państwo ro-
syjskie winno opiekować się Cerkwią rosyjską, ale jednocześnie
ani na chwilę nie wątpił, że Cerkiew ta winna być jedną z in-
stytucyi państwowych, dążących do ułatwienia państwu osią-
gnięcia zamierzonego celu. Że zaś patriarchy czasem był dla

³⁾ *Makarij*, Istorija Russkoj Cerkwi. Petersburg. 1883—1903. XI: 192.

⁴⁾ *Łochwickij*, Oczerk cerkownoj administracji w drewniej Rossji, w *Russk. Wiestnik*. 1857. ks. II: 237—240.

⁵⁾ *Suworow*, tamże, 144.

państwa niewygodny, bo zakreślał Cerkwi zadania niezupełnie zgodne z dążeniami rządu, przeto Piotr postanowił znieść patryarchat w Rosyi, a na jego miejsce utworzyć zarząd Cerkwi kolegialny, taki mianowicie, jaki widział za granicą w Danii, Szwecyi i Holandyi w tamtejszych świeckich dykasteryach rządowych. Na opróżniony więc przez śmierć patryarchy Adryana w 1700 r. tron patryarszy Piotr nikogo nie mianował, lecz zarząd „Cerkwi wszechrosyjskiej“ powierzył metropolicie rzańskiemu Stefanowi Jaworskiemu, który miał nią rządzić, zasięgając rady innych biskupów, w tym celu do Moskwy wzywanych. Tę formę zarządu cerkiewnego nazwano „świętobliwym soborem“. Po 1711 r. do pomocy w pracy dodano świętobliwemu soborowi świeżo utworzony senat rządzący. Ze zlania się tych dwóch instytucji dnia 14 lutego 1721 r. powstaje duchowne kolegium, rządzące się regulaminem, ułożonym przez Stefana Jaworskiego, przemianowane w Najświętszy Synod Rządzący.

Za dalekobyśmy zaszli, opowiadając o tych trudnościach, jakie wyższe duchowieństwo rosyjskie stawiało narodzeniu się Synodu, i zastanawiając się nad tem, czy i o ile instytucja ta zgodną jest z kanonami Cerkwi Wschodniej ⁶⁾.

Od chwili swego utworzenia Synod podlegał rozmaitym większym lub mniejszym zmianom: to przeważał w nim stan duchowny, to znowu żywił świecki brał górę; raz zajmował się on sprawami wyłącznie Cerkwi prawosławnej, drugi raz polecano mu zarząd innemi wyznaniami, istniejącymi na terytorjum państwa rosyjskiego, jako to: katolickiem, protestanckiem, żydowskiem i t. d. Stąd był czas, że do niego należało udzielanie pozwoleń na budowę nowych kościołów i zborów protestanckich, zamykanie dawnych, a nawet nominacja proboszczów katolickich i prepozytów protestanckich ⁷⁾. Według Najwyżej zatwierdzonego etatu 9 lipca 1819 r. Synod Najśw. składa się z 7 osób, z pośród których metropolita łańdzki i petersburski zowie się *pierwszym z obecnych* — pierwoprzestwuwajuszczij. To jednak nie znaczy, iżby on był przewodniczącym w tym sensie, że głos jego w razie równego po-

⁶⁾ Ciekawych odsyłamy choćby do broszury „Wyższe Cerkownoje Uprawlenje w Rossji“, Moskwa. 1905.

⁷⁾ Połnoje sobranie postanowlenij i rozporażenij po wiadomstwie prawosławna ho ispowiedowanja. I, NN. 128, 145; II: 571, 767; III: 1148; IV: 1184, 1221, 1291, 1302, 1320.

działu głosów przeważa. Inni zaś — albo *członkami*, albo *obecnymi*. Członków naznacza cesarz na całe życie z pośród metropolitów i najstarszych biskupów, obecnych zaś wzywa się „najwyższemi poleceniami“ na czas nieokreślony, t. j. do odwołania. Każdy z wezwanych składa przysięgę według formy przez Piotra W. zatwierdzonej, w której czytamy, że „najwyższym sędzią duchownego kolegium (Najśw. Synodu) jest panujący rosyjski. Biskupi zasiadający w Synodzie jednocześnie są zarządcami dyecezyi, do których od czasu do czasu dojeżdżają. Przy Synodzie istnieje *kancelarya synodalna*, podzielona na kilka wydziałów, przypominających do pewnego stopnia kongregacje rzymskie.

Piotr W. ukazem z d. 11 maja 1722 r. polecił senatowi: „wybrać do Synodu z pośród oficerów dzielnego męża, któryby miał odwagę i mógł znać sprawy synodalne i być w Synodzie oberprokuratorem“ ⁸⁾. W instrukcyi, dla oberprokuratorów przepisanej, zowią się oni „oczami panującego i orędownikami spraw państwowych“, obowiązki zaś ich są: 1^o baczyc, by o sprawach w Synodzie decydowano zgodnie z regulaminami i ukazami 2^o jeśli oberprokurator zauważy, że Synod działa nieprawnie i stronnie, winien na to zwrócić jego uwagę; 3^o w razie zaś, gdyby Synod nie uznał za właściwe zastosować się do jego uwag, zaprotestować, bieg sprawy wstrzymać i o wszystkim donieść panującemu; 4^o mieć nadzór nad wszystkimi prokuratorami i fiskalami dyecezyalnymi i wreszcie 5^o zarządzać kancelaryą synodalną i kancelaryą egzekutora synodalnego ⁹⁾. Widzimy, że instrukcja oberprokuratorom daje prawo nadzoru nad czynnościami Synodu, ale pomimo to w krótkim czasie, jak twierdzi, Kedrow ¹⁰⁾, „zawładnęli oni Synodem, używali go za swoje narzędzie i rządzili wewnątrzniemi sprawami całej rosyjskiej Cerkwi“. Do takiego wzmożenia się władzy oberprokuratorowskiej przyczynił się ukaz z 1803 r., polecający wzywać biskupów dyecezyalnych na pewien tylko czas do uczestniczenia w obradach Synodu. Dotąd wszyscy asesory Synodu byli dożywotnymi, wskutek czego dla oberprokuratorów walka z nimi była bardzo trudna, bo i usunąć ich nie było można i obznajmieni byli z biegiem spraw; odtąd zaś z wezwanymi dowolnie na czas pewien, nie mającymi pojęcia o czynnościach Synodu

⁸⁾ Suworow, tamże, 158.

⁹⁾ Połn. Swod zakonow, N. 4036.

¹⁰⁾ Wyższe Cerkownoje Uprawlenje, 37.

biskupami walki albo wcale niema, albo jeśli jest, to oberprokuratorzy przeważnie wychodzą z niej zwycięsko¹¹⁾. Po 1824 r., t. j. po zwinieciu ministerium spraw duchownych i oświaty ludowej, władza ministra przeszła na oberprokuratora, Cerkiew zaś prawosławna otrzymała urzędową nazwę dykasteryi wyznania prawosławnego (wiedomstwo prawosławnaho ispowiedanja), którą ostatecznie uporządkował w r. 1835 oberprokurator hr. Protasow. Rozumie się, że władza oberprokuratora, jako przedstawiciela cesarza, który „jako panujący chrześcijański jest najwyższym obrońcą i zachowawcą dogmatów wiary panującej, a także nadzorcą (blustitiel) prawowierności i wszelkiej przystojności cerkiewnej“, jeszcze bardziej wzrosła. Nie metropolita, lecz oberprokurator przedstawia cesarzowi uchwały Synodu do zatwierdzenia, żadne postanowienie Synodu, bez owego sakramentalnego oberprokuratorowskiego „spełnić“ wykonaniem być nie może — słowem jest on tem w Synodzie, czem każdy minister w swoim ministerstwie. Od czasu do czasu

¹¹⁾ Żeby zaś czytelnik mógł sam osądzić, czy zasiadający w Synodzie biskupi mogą się zapoznać z biegiem spraw, o których mają decydować, przytoczę tu szereg ich imion, co jasno wskaże, jak często się oni zmieniają:

W 1906 r. składali Synod: metropolici, pierwszy członek Ś. Synodu Petersburski i Ładożski Antonij—w ciągu całego roku oprócz czasu od 1 września do 1 paźdz., kiedy to wyjeżdżał na urlop; Moskiewski i Kołomienski—Włodzimierz od 1 stycznia do 9 czerwca i od 1 września do końca roku; Kijowski i Halicki—Fławjan—od 1 stycz. do 9 czerwca i od 13 października do końca roku; arcybiskupi: Kartaliński i Kachetyński, egzarcha Gruzji—Mikołaj od 1 stycznia do 9 czerwca; Nowogrodzki i Staroruski—Gurij—od 1 stycznia do 4 marca; Woroneżski i Zadoński Anastasij i Charkowski i Achtyrski Arsenij od 1 stycznia do 18 maja; Chersoński i Odeski Dimitrij i Wołyński i Żytomiński Antonij od 9 czerwca do 22 grudnia; b. Twerski, a obecnie Warszawski Mikołaj od 15 czerwca, Ryżski i Mitawski Agafangel i Finlandzki i Wyborski Sergij—od 22 grudnia do końca roku(!); biskup Pskowski i Porchowski Arsenij od 16 stycz. do końca roku; protopresbyter Joan Janyszew—w ciągu 10 miesięcy.

W 1907 r.—metropolici: pierwszy członek S. Synodu—S. Petersburski i Ładożski Antonij—przez cały rok; Moskiewski i Kołomienski Władimir i Kijowski i Halicki Fławjan—od 1 stycz. do 6 kwietnia i od 27 września—do końca roku; arcybiskupi Kartaliński i Kachetyński, egzarcha Gruzji Nikon d. 18 maja—do 23 września; b. Twerski, a obecnie Warszawski Mikołaj od 1 stycz. do 20 lutego; Ryżski i Mitawski Agafangel i Finlandzki i Wyborski Sergijusz—przez cały rok; biskupi: Pskowski i Porchowski Arsenij od 1 stycznia do 20 lutego; Tambowski i Szacki Innokentij od 20 lutego do 25 maja i protopresbyter Joan Janyszew—przez cały rok. (Cf. Wsiepoddaniejszyj Otczet Ober-Prokurora S. Sinoda po wiedomstwu Prawosławnaho Ispowiedanja za 1905—1907 gody. S. Petersburg 1910, str. 68—69).

bywały jeszcze zatargi między oberprokuratorami i biskupami, lecz z zatargów tych nawet tacy potentaci, jak metropolita moskiewski Filaret wychodzili pobici; jaką zaś była potęga zmarłego przed kilku laty oberprokuratora Pobiedonoscewa, o tem wszyscy wiemy. Sama nawet cyfra pobieranej pensyi państwowej przez zasiadających w Synodzie biskupów i przez oberprokuratora wraz z jego towarzyszem zdaje się wskazywać, kto ma tu przewagę i większe znaczenie. Jak widać z budżetu Najświętszego Synodu na r. 1911¹²⁾, z ogólnej sumy 406,754 rb. żądanej od Dumy Państwowej na utrzymanie Synodu z jego instytucjami i gmachami, oberprokurator ze swym towarzyszem otrzymują pensyi 26,740 rb., gdy wszyscy razem duchowni członkowie Synodu kontentować się muszą 7,148 rub.

Świątobliwy Synod rządzi prawosławną Cerkwią rosyjską za pośrednictwem biskupów, którzy dzielą się na biskupów dyecezyalnych i biskupów wikaryuszów. W obecnej chwili w Rosyi jest 64 biskupów dyecezyalnych i 58 biskupów wikaryuszów. Do stolic biskupich w Petersburgu, Moskwie i w Kijowie przywiązany jest tytuł *metropolity*, który w rzeczywistości, oprócz prawa noszenia białego „kłobuka“ (inni biskupi noszą czarny), żadnych innych specjalnych prerogatyw nie daje. Wprawdzie metropolici mają prawo być członkami Świątobliwego Synodu; ponieważ jednak i inni biskupi na ten urząd powołani być mogą, prawo to nie jest żadnym przywilejem. Arcybiskupów jest 20, biskupów zaś dyecezyalnych—40. Wszyscy oni dyecezyami swemi rządzą zgodnie z przepisami prawa cerkiewnego i rozporządzeniami Synodu.

Każdy biskup dyecezyalny ma sekretarza i duchowieństwo katedralne, lecz duchowieństwo to nie ma praw, ani przywilejów kapituł katedralnych rzymsko-katolickich. Ot, spełnia ono posługi religijne przy katedrach i nic więcej.

Jakkolwiek już na soborze moskiewskim w 1667 r. proponowano dać do pomocy czterem wówczas istniejącym metropolitom biskupów wikaryuszów, nie uskutecznilo tego i do w. XVIII surowo przestrzegano zasadę uznaną na I powszechnym soborze, że w jednym mieście, albo w jednej dyecezyi dwóch biskupów być nie może. W w. XIX od zasady tej odstępować poczęto; po roku zaś 1865, kiedy to najwyżej pozwolono tworzyć wikaryaty biskupie w tych dyecezyach, które mogą bez udziału skarbu utrzymać wikaryuszów biskupów,

¹²⁾ Smieta, str. VIII. 51.

zaczęto święcić takich biskupów, i dziś, jak to nadmieniliśmy, jest ich w Rosyi 58. Są oni tem samym, co nasi biskupi in partibus infidelium i, jak nasi biorą swój tytuł od jakiejś już nieistniejącej dyecezyi katolickiej, tak ci biorą go od jakiegoś miasta powiatowego tej dyecezyi, w której mają być pomocnikami biskupa. Oprócz obowiązku przeglądania protokółów posiedzeń konsystorskich, wprzód nim je podpisze biskup dyecezyalny, innych praw nie mają. Jednakże biskupi dyecezyalni mogą się nimi wyręczać nietylko w czynnościach duchownych, ale i w zarządzie dyecezyi. Utrzymanie biskupów prawosławnych, otrzymywane ze skarbu, zbyt wysokiem nie jest; 64 bowiem biskupów dyecezyalnych otrzymuje razem 200,768 rb. t. j. roczna ich pensya waha się między 1,500 rb. a 7,828 rb., gdyż pensye te nie są jednakowe. Z biskupów znowu wikaryuszów 14 otrzymuje pensyę rządową w ilości zaledwie 22,110 rub. t. j. pobierają od 400 rub. do 4,700 rub. rocznie; wszyscy inni są na utrzymaniu dyecezyi.¹³⁾ Oprócz tego skarb asygnuje rocznie na utrzymanie domów biskupich 264,760 rub. i na utrzymanie 66 katedr 501,755 rub. (*Budżet tamże*).

Na pierwszy rzut oka zdawaćby się mogło, że nawet wyższe duchowieństwo Cerkwi panującej jest bardzo lichy uposażone, ale w rzeczy samej tak nie jest, gdyż, jak widać z tegoż budżetu (*str. XXVI—XXVII*), ma ono stałe poboczne dochody, które często dosięgają bardzo wysokiej sumy. A więc 1^o skarb daje biskupom majątki ziemskie, lub inne; gdzie zaś tego wcale nie ma — rentę roczną; 2^o cyrkularz Synodu z dn. 29 marca 1897 r. „O sposobie podziału dochodów, wpływających na rzecz domów biskupich, hospicyów (podworij) i monasterów, w których biskupi dyecezyalni są proboszczami” pozwala: a) ze wszystkich dochodów t. zw. „brackich”, t. j. mających być podzielonymi pomiędzy bracią zakonną, oddawać biskupowi trzecią część; b) wydawać biskupowi $\frac{1}{3}$ część procentów od wieczystych legatów na nabożeństwa za umarłych, jak nie mniej z dochodów t. zw. „obocznych” i z dochodów otrzymywanych z hospicyów. Dochody te nie są jednakowe we wszystkich dyecezyach: w permskiej np. nie przewyżczają 565 rb., gdy w kijowskiej dochodzą do 70,035 rub., a w 8 dyecezyach nie ma ich wcale.—Tak mówi budżet urzędowy, ale ciągle narzekania nawet niższego duchowieństwa prawosławnego na nadmierne uposażenie biskupów radzą twierdzenie to przyjmować z pewnem zastrzeżeniem, a na-

¹³⁾ Por. Smieta za r. 1911. str. XXVI.

wet w wielu wypadkach modyfikować je. Ciekawą pod tym względem, choć ciężką, bo przepelnioną cytatai i liczbami, jest broszurka W. Kilczewskiego.¹⁴⁾ Otóż w broszurce tej na str. 41 czytamy, że na utrzymanie swoje otrzymuje: *Metropolita moskiewski*: pensya 6,000 rub., na stół 4,000 rb., dochód z domu biskupiego 8,000 r., z Czudowego monasteru 6,000 rb., Sergiejewsk. Ławry 12,000 r., z Iwerskiej kaplicy 45,000 rb., razem 81,000 rub. *Metropolita petersburski*: pensya 5,000 rub., na stół 4,000 rb., z Newskiej Ławry 250,000 rub., razem 259.000 rub. — *Arcybiskup nowogrodzki*: pensya 1,500 rb., na stół 4,000 rb., z domu archierejskiego 2,000 rb., z nowogrodzkiego hospicyum 300,000 rb., razem 307,500 rb.—*Metropolita kijowski*: pensya 5,000 rb., na stół 4,000 rb., z domu archierejskiego 10,000 rb., z peczerskiej Ławry 65,000 rb., razem 84,000 rubli.

Jak jest w rzeczywistości, nie wiemy, bo odpowiednie księgi nie są dla nas dostępne, a choćby i były, to nie na wieleby się to przydało, bo kto wie, czy twierdzenie protojereja T. I. Butkiewicza, wypowiedziane d. 12 grudnia 1906 r. na posiedzeniu urzędu przedsobornego, iż Ambroży arcybiskup charkowski rzekł mu: „Ja w Moskwie prowadziłem księgi (rachunkowe) mojej cerkwi parafialnej przez 32 lata i twierdzę, że w nich nie ma ani słowa prawdy¹⁵⁾”, i do tych ksiąg zastosować się nie dadzą.—Bądź co bądź nawet Duma Państwowa 16 kwietnia 1909 r. zażądała zrównania utrzymania biskupów, a Świętobliwy Synod żądanie to uznał za uzasadnione i obmyśla sposoby dania pensyi wszystkim biskupom po 6,000 rub.

Organem dążącym do ułatwienia biskupom zarządu dyecezyą jest konsystorz. Konsystorzy obecnie w Rosyi jest 63, kosztują zaś skarb państwowy 760,837 rub.

W Rosyi konsystorze powstały w w. XVIII zamiast istniejących w dawnej Rusi biskupich kancelaryi (prikaz) i kancelaryi spraw duchownych. Ponieważ dzisiejszy konsystorz jest dyecezyalną instytucją administracyjną i sądową, pozostającą pod zwierzchnictwem biskupa, kompetencya jego jest prawie ta sama, co i kompetencya biskupa, o ile on jest tylko rządca dyecezyi. Członków konsystorza wybiera biskup z pośród archimandrytów, ihumenów, jeromonachów, protojerejów i kapłanów, a zatwierdza ich w godności Synod Świętobliwy. Każdy kon-

¹⁴⁾ Bogatstwa i dochody duchowieństwa. Petersburg. 1908. str. 48.

¹⁵⁾ Cerkownyje Wiedomosti. 1907. N. 2.

systorz ma swoją kancelaryę, składającą się z członków świeckich, wybieranych przez konsystorz, a zatwierdzanych przez biskupa, pozostających jednak pod zarządem sekretarza, zatwierdzonego tylko przez Synod, ale wybieranego przez oberprokuratora. Stąd chociaż sekretarz *de jure* podlega biskupowi, *de facto* jest zależnym od oberprokuratora Synodu i stanowi on państwo w państwie (Ustawa duch. kons. art. 285). Oto co o tem mówi Suworow: ¹⁶⁾ W rzeczywistości znaczenie sekretarza nie ogranicza się do zarządu kancelaryą i do funkcji prokuratorskiej. Konsystorz (prisutswie konsistorji) pomimo to, że stanowi ciało zbiorowe, nie posiada prezesa, biskup bowiem dyecezyalny nie jest prezesem, lecz naczelnikiem konsystorza, nigdy w nim nie zasiadającym. Niema również prezesa ani przewodniczącego i pomiędzy członkami konsystorza. A ponieważ przy zbiorowem roztrząsaniu spraw wogóle niezbędną jest rzeczą, by ktoś dawał wskazówki i wytykał kierunek czynnościom instytucji, w konsystorzu ta funkcja kierownicza jest nieuniknioną, spełnia ją przeto sekretarz. Sprawy przygotowane do roztrząsania wnosi na obrady sekretarz lub podwładny mu urzędnik (*art. 307*). Sekretarz niezwłocznie komunikuje asesorom o otrzymanych poleceniach oberprokuratora, do których wykonania jest niezbędny współdział konsystorza (*art. 311*); jeśli między asesorami wyniknie nieporozumienie przy rostrząsaniu spraw, sekretarz wyjaśnia istotę rzeczy i przytacza artykuły prawa, na których możnaby było oprzeć postanowienie jednozgodne; w ten sam sposób postępuje przy postanowieniu jednozgodnem, jeśli ono pozostaje w sprzeczności ze stanem sprawy, lub z obowiązującymi przepisami prawa (*art. 315*). Jeżeli wreszcie powyższe przedstawienia sekretarza nie zostały uwzględnione, robi o tem adnotacyę w samym protokóle posiedzenia i zawiadamia biskupa (*art. 326*). Kierowniczą rolę sekretarza i stąd jeszcze widać, że wszystkie sprawy konsystorskie dzielą się na wydziały, wydziałami zaś tymi zarządzają jemu podlegli urzędnicy (*art. 294—296*). Pomimo więc to, iż prawnie biskup jest wszystkiem w konsystorzu, może zatwierdzać, zmieniać lub odrzucać jego postanowienia, faktycznie sekretarz z kancelaryą rządzą jak chcą, a biskup częstokroć jest bezradnym, a nawet i sam odeń zależnym. Stąd to powstają owe liczne nadużycia w konsystorzach, stąd wypływają te niezliczone skargi na kon-

¹⁶⁾ Dz. przyt. II: 84—85.

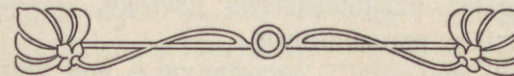
systorze nawet w pismach duchownych, ¹⁷⁾ stąd wreszcie—wystąpienia przeciw konsystorzom w Dumie Państwowej i gorąca, ale bezpożyteczna ich obrona wraz z obietnicami reformy w Smietie za 1911 r. (*str. XII i następne*).

Uważamy za stosowne nadmienić, że wyrażona przez nas suma 760,837 rub. jest wydawana li tylko na utrzymanie konsystorzów; na utrzymanie bowiem t. zw. „instytucji miejscowych“, do których i konsystorze zaliczono, a któremi są np. duchowne zarządy, kancelarye dyecezyalne, budowniczo wie dyecezyalni, zarząd i inspekcya szkół cerkiewnych i t. p., Najśw. Synod zażądał od Dumy wyasygnowania w 1911 r. 1,448,700 rub. (*Smieta str. XV*).

Lublin.

Kade.

¹⁷⁾ Por. Cerkownyj Wiestnik; Głos Warszawski—Dniwnik o stanie Cerkwi. № 86 r. 1905. art. N. AK. „Kesarewo—Kesarewi a Bożje Bogowi“; J. W. *Preobrażenskij*, Cerkownaja Reforma. Petersburg. 1905. 106.



Z porozbiorowych dziejów Kościoła w Polsce.

Fugit irreparabile tempus—zarówno w życiu jednostek jak i całych narodów, coraz też dawniejsze lata z przeszłości, w miarę jak się od nich oddalamy, stają się terenem dostępnym dla historycznych badań i sądów. Historyografia polska ogólna dość dawno już przekroczyła fatalną ową datę 1795 roku, pozyskała nawet specjalnego historyka do dziejów schyłku XVIII wieku i początków ery porozbiorowej w osobie zasłużonego prof. Szymona Askenazego i jego szkoły. W ślad za tem idzie powoli i specjalna gałąź dziejopisarstwa naszego, poświęcona losom Kościoła w Polsce porozbiorowej.

W zbiorze monografii, ogłaszanym ¹⁾ pod kierunkiem prof. Askenazego przez jego uczniów, znajdują się też cenne źródłowe przyczynki do ówczesnych spraw kościelnych. Na dokumentach w nich podanych obserwować można proces wchłaniania przez obce organizmy państwowe części od Polski oderwanych i usilne próby zasymilowania ich ze sobą. Kościół polski z całym swoim ustrojem i znaczeniem stanowił poważny czynnik w tym procesie, zwracając przez to na siebie baczną uwagę zdobywców. Tradycyjalne znaczenie Kościoła i kleru w Polsce, wpływy jego moralne i polityczne, wysokie stanowisko państwowe biskupów, popularność niższego duchowieństwa i zakonów wśród drobnej szlachty, mieszczan i ludu—wszystko to zwracało uwagę

¹⁾ „Monografie w zakresie Dziejów Nowożytnych”, wydawca Szymon Askenazy. Tomów dotąd dwanaście, z nich do dziejów Kościoła odnoszą się: *Kazimierz Rudnicki* „Biskup Kajetan Sołtyk” (tom V) 1906 i *Maciej Lorel* „Kościół Katolicki a Katarzyna II” (tom XII) 1910 r. Do tej ostatniej pracy powrócimy jeszcze na innym miejscu. W przygotowaniu jest nadto zapowiedziana jako tom XIII powyższego wydawnictwa, epoki przedrozbiorowej dotycząca, *M. Cecylii Łubieńskiej* „Sprawa dysydencka 1764—1766”.

rozbiorecznych rządów zarówno katolickiej wprawdzie, lecz do podobnych stosunków całkiem u siebie nie nawykłej Austrii, jak i zupełnie im obcych protestanckich Prus i prawosławnej Rosyi.

Stosunek do Kościoła rzecz prosta kształtował się różnie w każdym z trzech państw rozbiorecznych pod wpływem miejscowych warunków. Na ogół Prusy i Austria zwróciły na razie większą uwagę na inne dziedziny życia narodowego zabranych prowincyi, na administrację, szkolnictwo, skarbowość i sądownictwo, podczas gdy w Rosyi sprawa religijna wysunęła się przed innemi. Pochodziło to poczęści z niższości kulturalno-państwowej i słabszego aparatu urzędowego, niepozwalającego objąć odrazu wszystkich stron życia nowych prowincyi, a poczęści i z samej natury terytoryalnych nabytków i stosunków wyznaniowych, jakie w nich panowały. Rosya, zabierając Białoruś w pierwszym rozbiore, zdobyła 1200 tysięcy ludności, w czem sto tysięcy tylko katolików łacińskich, trzysta tysięcy prawosławnych, a resztę unitów, żywiołu zarówno religijnie jak i narodowościowo do rosyjan zbliżonego, na który Rosya patrzyła zawsze jako na swą prawowitą część czasowo tylko przez Polskę politycznie i kulturalnie owładniętą. W kierunku więc przecięcia dotychczasowych węzłów z Polską i rzymskim katolicyzmem poszły usiłowania rosyjskiego rządu, wyrażane niebawem w całym szeregu ucisków i prześladowań.

Inaczej całkiem rzecz się miała w Austrii. I tu pod nową władzą znalazły się dwa obrządki: łaciński i unicki, odpowiadające dwom narodowościom polskiej i rusińskiej, obie zaś jednakowo obce narodowości państwowej, a stąd wystawione na germanizacyjne eksperymenty centralistycznego rządu. Natomiast pod względem religijnym stosunek był całkiem odwrotnym niż w Rosyi; katolicka Austria nie potrzebowała zabiegać o pozyskanie dla wyznania panującego ani polsko-łacińskiej ani rusińsko-unickiej ludności. Obostrzała natomiast stosunki rozpoczynająca się walka z hierarchią Kościoła i jej niezależnością, znana pod nazwą józefinizmu, którego początki przypadają w Austrii właśnie na okres włączenia Galicyi do monarchii Habsburgów. Pod tym względem Kościół w „rewindykowanej” Galicyi i Lodomerji, gdzie tak żywe jeszcze były polskie tradycje niezawisłości kościelnej, nastęrczał więcej sposobności do zamachów i reform, aniżeli w jakiegokolwiek innej rdzennej prowincyi państwa. Walka też na tem polu wybuchła niebawem

Do dziejów Kościoła w zaborze austriackim mamy również świeżo wydane dwie poważne prace. Jedną z nich, specjalnie temu przedmiotowi poświęconą, jest dzieło ks. prof. Chotkowskiego *Historia polityczna Kościoła w Galicyi*, której dwa tomy mamy przed sobą i z której treścią pragniemy zaznajomić czytelnika²⁾, drugą, pośrednio przedmiotu naszego dotyczącą, jest praca prof. Tokarza *Galicya w początkach ery józefińskiej*³⁾.

Prof. Tokarz maluje obraz głębokiego wstrząśnięcia, przez który przeszła Galicya, świeżo od organizmu Rzeczypospolitej oderwana i do obcej państwowości wcielona. Natrafiła tam w dodatku na okres gorączkowych reform i przeobrażeń, w całkiem obcym dla niej duchu przedsięwziętych i grożących jej ruiną tylko i zamętem coraz gorszym. Bankructwo późniejsze całego józefińskiego systemu nie mogło wyrządzonego zła naprawić, tem bardziej że germanizacja i centralizacyjny absolutyzm trwały lat jeszcze kilkadziesiąt, a ślady tej gospodarki dźwiga Galicya podziśdzień. Nawet humanitarne niektóre i postępowe zarządzenia Józefa II takie, jak ulgi dla włościan i zmniejszenie ciężarów poddańczych, wobec nieznamośności stosunków i złej woli biurokracyi wiedeńskiej obracały się krajowi na szkodę⁴⁾. Źródłem dzieła prof. Tokarza jest urzędowa lustracja starostw, na które kraj się dzielił, przedsięwzięta przez delegowanego w tym celu urzędnika, zarządzona gwoli skontrolowania urzędów i zebrania materiału informacyjnego dla dalszych zmian i reform. Do spraw czysto kościelnych odnoszą się ostatnie stronnice dzieła, przedstawiające poglądy ówczesnego rządu. Religia redukuje się według niego do zbioru przesądów i zabobonów, z których ludność wyrwać należy; Galicya jest siedzibą obskurantyzmu z opartą na niej przewagą kleru, który państwo powinno najprzód zreformować a potem używać jako swych funkcyjaryuszy do ogłaszania i przestrzegania swoich zarządzeń. Starostowie też nie inaczej w swoich raportach traktują duchowieństwo, a odczuwając wiatr wiejący,

²⁾ Ks. Władysław Chotkowski, *Historia polityczna Kościoła w Galicyi za rządów Maryi Teresy*. Kraków. Z zasiłkiem Akademii Umiejętności 1909. Tom I str. XXIII+444, tom II str. XI+532 in 4°.

³⁾ Dr. Wacław Tokarz, *Galicya w początkach ery józefińskiej w świetle ankiety urzędowej z r. 1783*. Kraków. Akademia Umiejętności. Nakładem funduszu Nestora Bucewicza. 1909. str. 400.

⁴⁾ Por. Ks. Kalinka, *Galicya i Kraków pod panowaniem austriackim*.

z góry zwalają na jego barki odpowiedzialność za niepowodzenia rządowo-reformatorskie w swych „cyrkułach”. Jednym pociągnięciem pióra, nie oglądając się na nic, projektują takie zmiany jak „zrównoważenie” obu wyznań przez redukcję liczby parafii unickich a zwiększenie łacińskich. Kwalifikacja umysłowa i moralna kleru zwłaszcza ruskiego przedstawia się według źródeł urzędowych fatalnie. Wyrażenia takie, jak „wcielenie głupoty i ignorancyi”, napotyka się na każdym kroku. Nie przeszkadzało to jednak rządowi do korzystania z tej ignorancyi i prób wyzyskania jej w swych celach, do czego co prawda serwilizm ruskiego duchowieństwa szerokie nastęrczał pole. Chwalono więc niekiedy kler unicki za indyferentyzm religijny, większą uległość dla władz rządowych i wreszcie demokratyczną niechęć do szlachty, obywatelstwa wiejskiego, posuniętą aż do podburzania ludu przeciw dominium. Słowem, grunt podatny zarówno do eksperymentów józefińskich jak i do demagogicznej wyłączone do Galicyi stosowanej polityki, której finałem i wieńcem był krwawy rok 1846.

Zasłużony profesor, mówca kościelny i poseł, ks. prałat Chotkowski w pracy swej wspomnianej powyżej, daje pełniejszy, chociaż niewykończony jeszcze obraz stosunków kościelnych w początkach rządów austriackich na ziemi polskiej, świeżo oderwanej od całości Rzeczypospolitej. Dwa wielkie tomy dzieła, dotąd wydane, obejmują pierwsze lata porozbiorowe, panowanie Maryi Teresy; dalsze tomy mają zawrzeć historię czasów nowszych aż do roku 1848. Kilkunastoletnie posłowanie w Wiedniu, obok stanowiska profesora Historii Kościelnej w Uniwersytecie Jagiellońskim, otworzyło autorowi drogę do tajnych archiwów austriackiego ministerium oświaty i wyznań, z dawnej kancelaryi nadwornej pochodzących. Dworskie *Haus-Hof und Staatsarchiv* dostarczyło korespondencyi Maryi Teresy z papieżami w sprawach kościelnych; na tych nowych a bezpośrednich źródłach skonstruował autor swą cenną pracę. Rezultatem tych badań jest wniosek, że inicjatorką antykościelnego józefinizmu jest nie kto inny, tylko sama „pobożna” cesarzowa Marya Teresa. Uprawiana dewocya nie powstrzymała jej od tego kroku, podobnie jak religijne szkopyły nie przeszkodziły jej wziąć udziału w grabieży pierwszego rozbioru Polski. Dalszym a bliżej nas obchodzącym wnioskiem jest smutny obraz upadku i niskiej moralnej wartości kleru polskiego, począwszy od biskupów obu obrządków w nowoodpadłej części kraju.

Autor zaczyna swe opowiadanie od samego początku rządów austriackich, od zajęcia Galicyi z wiosną 1772 r., od zaboru dokonanego bez żadnego oporu ze strony mieszkańców, gdyż cały naród był, jak donosił nuncyusz Garampi, „bezbrotny i zrozpaczony”.

W d. 25 czerwca zajęli austriacy Lwów a manifest Józefa II ogłaszał lakonicznie, że „dowiedziawszy się iż w Polsce panują wielkie zaburzenia, postanowiliśmy tam wysłać wojsko celem przywrócenia pokoju”. Dopiero manifesty rozbiorowych mocarstw we wrześniu usiłowały pseudo-historycznymi argumentami usprawiedliwić zabór nazywany skromnie *rewindykacją*. Marya Teresa więc jako królowa Węgierska, następczyni Ludwika Wielkiego, synowca Kazimierza W., „rewindykowała” księstwa Halicza i Włodzimierza—Galicyi i Lodomeryi. Nadaremnie król Stanisław August wydał odpowiedź wykazującą, że korona węgierska od pięciuset przeszło już lat nie rościła sobie pretensyi do Halicza i podpisywała traktaty, uznające króla polskiego panem Rusi Czerwonej, księstwo zaś Oświęcimskie i Zatorskie oraz starostwo Spiskie, niegdyś do korony czeskiej należące, nabyła od niej Polska drogą kupna i zastawu. Ale słabi nigdy racyi nie mają, zabór pozostał przy apostolskiej monarchii, a nowy gubernator kraju hr. Pergen w wstępnej mowie łacińskiej zapewnił mieszkańców, że „stawszy się poddanymi Sacrae Caesareae Majestatis szczęśliwy los wygrali”. Nadaremnie protestował magistrat lwowski, oświadczając, że chce dochować wierności prawowitemu monarsze swemu królowi polskiemu. Nowe „patenty” nowego gubernatora, pozostawiając czasowo dotychczasowe urzędy polskie, nawoływały do spokoju i milczenia, grożąc karami i konfiskatami. Austriacy nie znali zresztą kraju, zbierali informacye, widzieli naokoło wyniszczenie wskutek zamieszek i kontrybucyi nieprzyjaciół i konfederatów w epoce upadku Rzeczypospolitej. Zajęto się więc narazie uspakajaniem ludności i wybraniem odpowiednich „subiectów”, którzyby, gdy będą wysłani na sejm do Warszawy z sejmików prowincjonalnych, zachowali się tam dla interesów austriackich możliwie przychylnie.

Nieszczęsny Stanisław August ludził się nadziejami, opartymi na sumieniu i skrupułach Maryi Teresy. Wszak cesarzowa mówiła i pisała, że podział Polski „jest plamą na jej panowaniu”, „kosztuje ją dziesięć lat życia” i „życie zatruwa”. W liście więc do Klemensa XIV przypomina zasługi Polski wobec Stolicy

Apostolskiej i błaga ją o interwencyę. Rzeczy szły tymczasem swoim trybem. Fryderyk Pruski i Katarzyna rosyjska wolni byli od wszelkich skrupułów i jedynie wzajemna nieufność i podejrzenia utrudniały rokowania. Dopiero przeto w grudniu 1772 r. wysłały mocarstwa rozbiorcze notę do Warszawy, żądającą ratyfikacyi zaborów pod groźbą ich rozszerzenia („l'extension de prétensions”). Delegacya przez sejm do sprawy tej wyznaczona, była w położeniu bez wyjścia, austriacki minister w Warszawie Rewiczki na wszelkie przedstawienia odpowiadał, to wykrętami i groźbami, to szyderstwem i żarcikami, tymczasem prusacy szarpali coraz więcej i nie cofali się nawet przed wykopywaniem i przesuwaniem w nocy słupów granicznych z czarnymi orłami. Na wszystko musiała przyzwalać ginąca Rzeczpospolita, aż wreszcie stanęła konwencya, uznająca fakt dokonanego zaboru. Gospodarka austriacka zaczęła się na dobre w Galicyi „mit den wenigsten Unkosten und auf vortheilhafteste Art als möglich”, jak głosiła instrukcyja rządowa. Gospodarka ta w ciągu lat stu wygładziła, na ile mogła, ślady polskich urzędów i jednocześnie zmarnowała majątek kościelny, zdemoralizowała pod pozorem józefinistycznych reform duchowieństwo, zubożyła i wyczerpała przez złą wolę i centralizacyjną germanizacyę kraj cały. Ślady tych rządów nosi Galicya podziś dzień pomimo ostatnich kilkudziesięciu lat urzędów autonomicznych.

W tych warunkach znalazł się Kościół i kler galicyjski wobec nowego rządu, chociaż katolickiego, ale obcego mu i społeczeństwu duchem, nieufnego i niechętnego. Instrukcyje, dane w Wiedniu Perganowi, zalecały ostrożność w postępowaniu z klerem ze względu na jego wpływ na lud „tak jeszcze bardzo ciemny i niewolniczy”. Gubernator więc poczynił sobie oględnie, zwraca jednak baczność na wszystko uwagę, interesuje się majątkami świeckiego i zakonnego duchowieństwa, drażnić go już zaczyna godność senatorska biskupów, która „zaprzęta ich politycznymi intrygami tak że o kler dbać nie mogą”, chociaż godność ta z odcięciem od Polski stała się czysto tytułarną, gdyż rząd austriacki bronił wszelkich stosunków z Warszawą, sejmem a nawet z przebywającym tam nuncyuszem. Polskie tradycyje i urzędnicy oraz niezależność majątkowa sprawiły, że duchowieństwo galicyjskie było dumne i nieuległe. Gubernator chwali tylko jednego, arcybiskupa ormiańskiego, który jest „rozsądny człowiek i jeden z najlepszych, ale biedaczysko nie ma

rocznego dochodu więcej nad 300 flor. dotacyi papieskiej. Godzien więc pensyi żeby nie był upośledzony”. Oburza go natomiast arcybiskup łaciński Sierakowski, który nietylko usunął się od wszelkich powitań nowego wielkorządcy, ale nawet wcale go nie wizytował. O arcybiskupie unickim Szeptyckim pisze, że jest on „bon vivant” i pobiera składki od duchowieństwa parafialnego, podobnie jak i biskup przemyski, Atanazy Szeptycki. Na kler parafialny narzeka, że przedstawia on ten sam obraz nieładu i rozprzężenia jak i cała Rzeczpospolita, jemu też częściowo pocztytuje za winę brak szkół i pijaństwo ludu, najbardziej atoli powstaje na zakony, zwłaszcza żebrzące, nazywając je wyzyskiwaczami ludu, podtrzymującymi jego ciemnotę i zapewnia, że „dopóki zakonnicy będą istnieli, dopóty nie będzie można zaprowadzić po parafiach całkowitego porządku, ani nauczyć ludu prawdziwych zasad ewangelii i oduczyć go tyłu uprzedzeń, któremi go mnichy przejmują”.

Po dyagnozie choroby następowała recepta leczenia, znana oddawna i praktykowana u nas i gdzieindziej podziśdzień: Kontrola rządowa nad duchowieństwem i beneficjami, utrudnienie stosunków z Rzymem i nuncyaturą, zakaz zupełny dla zakonów odwoływania się do swych generałów z poddaniem natomiast zakonników pod władzę biskupów, zabronienie przyjmowania do nowicyatu przed 24 rokiem życia, a w dalszej perspektywie zniesienie zakonów wogóle z konfiskatą majątków i użyciem ich na zakładanie szkół i szpitali.

Do miejscowych pobudek zwalczania na nowoprzyłączonym terytorium Kościoła i kleru jako instytucji, silnie z narodem i przeszłością związanych, dołączyły się i tendencje ogólnopolskie. Ideał cesaropapizmu nie zanikał nigdy w zupełności u doradców korony cesarskiej świętego rzymsko-niemieckiego imperyumu, a doradcy ci, często *plus royalistes que le roi*, szli pod tym względem zwykle dalej od samych władców. Już Karol V w listach do Hadryana VI pisał, że gdyby w sprawach kościelnych słuchał we wszystkim swych doradców, to papież zostałby tylko proboszczem kościoła św. Piotra. Protestancka zasada *cujus regio ejus religio*, przystosowana do katolickich państw, nie przestawała panować na dworze cesarskim, podtrzymywana przez profesorów i urzędników, a podsycana z zewnątrz przez masoneryę. Do loży należeli nietylko urzędnicy niemieccy w Galicyi, ale i ministrzy, radcy duchowni i profesorowie w Wiedniu, a nawet niektórzy biskupi

austryaccy i węgierscy. Nowe projekty prawa kościelno-państwowego układali ludzie podobnych przekonań: profesor prawa Martini, ex-żyd Sonnenenfels radca cesarski, oraz referent kancelaryi nadwornej Heinke. Masonem i antykościelnym z zasady był także zaufany osobisty doradca Maryi Teresy, lekarz jej przyboczny van Swieten, któremu monarchini zawdzięczała szczęśliwe powicie swych szesnaściorga dzieci i uratowanie życia w chorobie ospy, bardzo naówczas niebezpiecznej. Za jego też sprawą Jezuici zostali usunięci z Uniwersytetu stołecznego, a zakład upaństwowiony. Kierowano zresztą Cesarzową ostrożnie, aby nie zaniepokoić sumienia i nie urazić jej pobożności, powoli też wciągano ją do projektów antykościelnych. Na pierwszy ogień poszły klasztory, zabór ich majątku upozorowano troską o dobro Kościoła i duchowy postęp zakonników. Cesarzowa nie zgodziła się wprawdzie na zabór majątków kościelnych, ale dała się namówić w r. 1769 do wydania zakazu, zabraniającego zakładania nowych klasztorów, a także do częściowej sprzedaży gruntów parafialnych.

Znoszenie klasztorów rozpoczęto od Lombardyi, zamykając małe, a inwentaryzując majątek większych. Pomimo to stosunek cesarzowej do Stolicy Apostolskiej był bardzo dobry i korespondencja z papieżami Klemensem XIII i Klemensem XIV pełna jest życzliwości i wzajemnych komplementów, ochładza się nieco dopiero w ciągu kilku lat ostatnich życia Maryi Teresy, za pontyfikatu już Piusa VI. Klemens XIV musiał dać swe *placet* na reformy lombardzkie, dekrety o redukcji świąt i zabronieniu nowicyatu przed 24 rokiem życia wydano już bez zgody Rzymu, a nuncyusz Garampi, dyplomata zręczny i doświadczony nie tu pomódz nie zdołał. Tem mniej naturalnie zaważyć mogła jego interwencja w sprawie rozszarpywanej Polski. Cesarzowa wyrzekała, że została oszukana przez króla pruskiego i zmuszona do akcji rozbiorowej, pisała w listach do papieża, że tylko „nieszczęsne okoliczności zniewoliły ją do wzięcia w tem udziału” i że „pokłada nadzieję w miłosierdziu Boga, iż On zechce uwzględnić moje prawe zamiary i na mój rachunek nie policzy czynu, który mimo moje szczere pragnienie nie mógł być powstrzymany”. Sprawy wewnętrzne szły tymczasem swoim trybem. Naprózno zabiega Garampi, a w raportach swych do Rzymu skarży się na atmosferę ciężką, na prądy antykościelne, które górę biorą, na bierność biskupów, którzy albo ustępują albo „nie mogą się zdobyć na to, żeby

się porozumieć wzajemnie i każdy działa na własną rękę“. Serwilizm wobec władzy cesarskiej dochodzi do tego, że kiedy Pius VI napisał własnoręczny list do prałata Millera, spowiednika i zaufanego Maryi Teresy, polecając jego opiece sprawę Kościoła wobec sumienia monarchini, ten jako wierny poddany, szanujący prawa rządowe, nie chciał listu nawet otworzyć, nie otrzymawszy na to *placetum regium*.

Otoczona siecią intryg swych ministrów, skrycie Kościołowi wrogich, niepokoiona na sumieniu wobec zbliżającej się śmierci, to znowu uspakajana przez swych doradców, wmawiających w nią, że obowiązkiem jej jest bronić władzy monarszej od uroszczeń kleru, dożywała Marya Teresa ostatnie lata swego żywota. Jej osobista pobożność wyrażała się do końca w korespondencji, którą z papieżem prowadziła; jeszcze na miesiąc przed zgonem pisze list i przesyła upominki, na wzajem i Pius VI robił możliwe ustępstwa, jak dając kapelusze kardynalski jej zaufanemu posłowi przy Watykanie Herzanowi, a koadjutorstwo kolońskie z prawem następstwa młodszemu synowi cesarzowej arcyksięciu Maksymilianowi. Zapłakał też papież na wieść o jej zgonie przewidując, że z usunięciem skrupułów niewieściej pobożności na tronie cesarskim, jeszcze gorsze Kościół w Austrii czekają losy. Józefinizm tak jak wcześniejszy odeń galikanizm francuski, który „całując papieżowi nogi, wiązał mu ręce“, nie miał już odtąd żadnej zapory w państwie Habsburgów.

Przedstawiając stan sprawy kościelnej w państwie, powraca autor znowu do Kościoła w świeżo zabranej Galicyi. Pod nowym panowaniem znalazło się tu około półtrzecia miliona katolickiej ludności obu obrządków, przeszło pięć tysięcy świeckiego i więcej jak trzy tysiące zakonnego kleru. Kraj podzielony był na siedem dyecezyi łacińskich: lwowską, przemyską, krakowską, chełmską, kamieniecpodolską, łucką i bakowską na Bukowinie, rusini mieli dyecezye we Lwowie, Łucku, Chełmie i Przemyśle, ormianie arcybiskupa we Lwowie. Z nich rezydowali w Galicyi i z całymi dyecezyami weszli w skład nowego Zaboru tylko biskupi lwowscy, przemyscy obu obrządków i bakowski na Bukowinie, dyecezye innych zostały przecięte linią graniczną austriacko-rosyjską. Uposażenie episkopatu, jak wszędzie w Polsce, było dobre, wynosiło po kilkadziesiąt tysięcy rocznie, biskupi ruscy, mniej w majątki zapotrzeni, pobierali tak zwane „cathedraticum“, na zasadzie

uchwał synodalnych płacone, a po 12 zł. rocznie od parafii wynoszące. Pierwszym z biskupów, który z natury rzeczy musiał wejść w kontakt i konflikt z nowymi władcami, był arcybiskup lwowski ob. łac. Wacław Hieronim Sierakowski. Sierakowski starzec 73 letni naówczas, dobrą po sobie zostawił pamięć, administrując za polskich czasów dyecezyą przemyską; arcybiskupem lwowskim był od r. 1760, gorliwy i czynny walczył z dysydentami na sejmach w Warszawie i protestował przeciwko wywiezieniu senatorów przez Repnina. Już przy pierwszych swych wizytach pasterskich pod nowymi rządami ledwo się zdołał obronić od urzędnika-asystenta, którego mu chciano koniecznie dodać. W celu umotywowania tego żądania biurokracja austriacka powoływała się aż na *missi regii* Karola W., dowodząc, że potrzeba jest taka sama, gdyż kler galicyjski w nielepszym jest stanie, niż duchowieństwo frankońskie w wieku IX. Niebawem coraz nowe powstają trudności i już w roku 1774 arcybiskup podaje gubernatorowi memoriał w języku łacińskim, w którym żąda, gdyż stary biskup polski nie nauczył się jeszcze prosić, załatwienia różnych spraw kościelno-państwowej natury. Tyczyły się one praw i przywilejów kleru, kumulacji beneficjów, co do której biskupi polscy odwoływali się do przywilejów, od Stolicy Św. uzyskanych, wolnego używania przez biskupa zakonników do obsługi parafii, zwrotu kościołów, niektórych funduszów i archiwów po-jezuickich, wydziału teologicznego potrzebnego do kształcenia kleru, zwolnienia dóbr biskupich od podatków i t. p. Odpowiedzi przychylniej naturalnie arcybiskup nie dostał, przyszedł natomiast zakaz apelacji i nawet korespondencji z Rzymem, aby nie było na kogo się powoływać. Sędziwy arcybiskup, który przedtem w senacie polskim obok króla zasiadał, teraz coraz częściej odwoływać się musi do lwowskiego gubernium i o zezwolenie na wszystko prosić. Jedzie więc w roku następnym do Wiednia, aby tu w ostatniej instancji szukać ratunku, czeka tu parę miesięcy na powrót monarchini do stolicy a potem na audyencyę i wręcza wreszcie dwa memoriały w powyższych sprawach a także i w zaostrej znowu, a za polskich rządów nigdy nie rozstrzygniętej kwestyi rusińsko-unickiej.

O ile arcybiskup, broniący spraw Kościoła i polskości przeciwko osaczającej go zewsząd przemocy wrogiego zaborczego rządu, przedstawia się jako biskup i polak dodatnio i w sposób zaszczyt jego pamięci przynoszący, o tyle w sprawie unic-

kiej robi na nas wrażenie mniej sympatyczne. Prosi tu bowiem Sierakowski rząd austriacki ni mniej ni więcej, tylko o przeszkodzenie arcybiskupowi unickiemu Szeptyckiemu w założeniu kapituły katedralnej, dodając zresztą, aby rzecz tę oddać do rozstrzygnięcia Stolicy Apostolskiej. Argumentuje, że rusini dotąd nigdy ani kapituł ani kanonii nie posiadali, cytuje, że synod warszawski z r. 1643 odmawiał biskupom unickim nawet prawa noszenia krzyża na złotym łańcuchu i tytułu *Illustrissimus*, nie dopuszczał ich ani do senatu ani do trybunałów koronnych i, chociaż Klemens XIV kapituły rusinom w dyecezyach ich lwowskiej, halickiej i kamienieckiej zatwierdził, to jednak później na prośbę biskupów polskich pozwolenie cofnął. Dowodzi dalej, że kapituły są rusinom niepotrzebne, bo kler ich jest ubogi i ciemny, oskarża wreszcie arcyb. Szeptyckiego o złe traktowanie Bazylianów. Wszystko to dźwięczy fałszywą i przykrą nutą w działalności Sierakowskiego, chociaż ks. prof. Chotkowski usiłuje go oczyścić i wytłumaczyć, przytaczając na obronę, że kler ruski działał na szkodę duchowieństwa polskiego, a kapituła stała się niebawem „ogniskiem najhaniebniejszej nienawiści do kleru łacińskiego“. Wierzymy, że tak było, ale mogło być i inaczej, a ta walka dwóch obrządków przed forum zaborczego rządu z pewnością ani pożyteczną ani piękną nie była; widzimy w niej raczej echo wieków poprzednich, brak szerszego poglądu episkopatu polskiego na sprawę rusińską, i stosunek obu obrządków, wznowienie dawnych win i błędów, których nie zdołały uleczyć smutne doświadczenia ciężkich, obcych rządów. Pożyteczniejszymi pewno byłyby wskazówki Urbana VIII, który upominał⁵⁾ biskupów polskich, aby nie poniżali episkopatu ruskiego.

W Wiedniu naturalnie arcybiskup nie wskórał wiele, nie zrobiono nic, nie obiecywano mu nawet, starano się tylko osobiście skaptować niezbyt giętkiego prałata: dostał tytuł hrabiowski dla swej rodziny, a rangę tajnego radcy i order św. Szczepana dla siebie. Nie było mu z tem jednak nic łatwiej po powrocie do Lwowa. Następny dekret cesarski usuwał duchowieństwo od wszelkich świeckich urzędów, sądów i czynności. Jednocześnie, wobec sędziwego wieku metropolity, wyłoniła się kwestya następstwa a z nią i sprawa nominowania biskupów wogóle na opróżnione stolice. W Polsce prawo wyboru nominalnie nale-

⁵⁾ Bp. *Likowski*, Unia brzeska, Warszawa. 1908. str. 266.

żało do kapituł, de facto zaś do króla, który na wybory przysyłał swego delegata, ten wręczał kapitulnym pismo królewskie, rekomendując danego kandydata i list tegoż polecający się kapitule. Po wezwaniu Ducha św. obierano „jednogłośnie“ królewskiego kandydata, śpiewano uroczyste *Te Deum* i wysyłano gratulacyjne pismo do elekta, a prośbę o zatwierdzenie do Rzymu. Ale to co u rządów polskich było przyjacielskiem porozumieniem ze Stolicą Apostolską drogą zobopólnych ustępstw, opartem na wymianie usług i wzajemnem zaufaniu, to pod ciężką ręką zaborczych rządów niebawem jarzmem nieznośnem stać się musiało. Marya Teresa w swych zarządzeniach powoływała się nawet na swój tytuł „apostolskiej“ królowej węgierskiej, dając jej rzekomo nieograniczone prawa w dziedzinie kościelnej. W 1776 r. umarł Sierakowskiemu sufragana bp. Głowiński; zgodnie z dotychczasową praktyką Kościoła polskiego arcybiskup sam wyznaczył następcę ks. Kickiego i „najpokorniej przedstawił go najwyższej łasce królewskiej“ do zatwierdzenia, prosząc o zatrzymanie dlań beneficjum, będącego utrzymaniem sufraganii według przywilejów Zygmunta Starego i Zygmunta Augusta. Nadaremnie atoli ks. Kicki podpisywał się na podaniach *Kitzki*, a beneficjum, o które prosił, zwał *Schtzerzetz* (Szczerzec), nie pomogło mu nawet, że gubernium atestowało go jako że jest „des Teutschen vollkommen kundig“ i że wogóle „jest tego rodzaju *subjectum*, które zasługuje na godność sufragana, tak dla swej uczoności i obyczajności, jako też dla ogólnego prowadzenia się nienagannego i dobrego zachowania“. Propozycję narazie odrzucono. Zaprojektowano natomiast dodanie Sierakowskiemu koadjutora z prawem następstwa, od czego bronił się arcybiskup, tembardziej, że miał koadjutorem zostać Niemiec. W końcu jednak Kicki, wsparty rekomendacją 3 biskupów i 23 prałatów, stanowiących kapitułę lwowską, zatwierdzony został. Podobnie działo się i w sąsiedniej dyecezyi przemyskiej. Biskupem tu był Józef Kierski, który w trzydziestym roku życia został sufraganiem swego wuja biskupa poznańskiego, skąd na parę lat przed zaborem przeszedł na biskupstwo do Przemyśla. Niepokoiły go tu zarówno wojska rosyjskie jak i konfederatów barskich, on zaś zaslaniał się jak mógł na wszystkie strony swą obojętnością na sprawy ginącej Polski, protestował przeciwko temu „agrawowaniu osób w godności postawionych, do niczego się nie interesujących i w domach spokojnie siedzących“. On to pierwszy udał się po aneksyi do Wiednia, aby na nowym progu

czołem uderzyć, pierwszy też zarządził homagium kapituły i duchowieństwa nowym rządowi i modły publiczne za Maryę Teresę. Zresztą oprócz polskich cały szereg obcych karierowiczów w sutannach śpieszył z sąsiednich krajów, aby się pożywić przy wdzięcznej pracy ulepszania polskiego kleru i bronienia „świętych praw“ monarszych. Jednym z takich był i nowy koadjutor Kierskiego ks. Antoni Betansky, rodem czech, kanonik królowogrodzki, którego sam biskup zalecał, obiecując, że elekt nie omieszką „prudētissima Sacratissima Maiestatis mandata“ wykonywać. Betansky kandydatując manifestował swą lojalność, podawał do rządu memoriały, w nich biada nad ciemnotą galicyjskiego kleru, u którego „nie widać zapału dla terazniejszego przesławnego rządu Naszych Najmiłościwszych Monarchów“, a stąd i wpływu na lud, aby przecie „mieszkańcy dokładnie pojęli swą szczęśliwość“.

Biskupem krakowskim był Kajetan Sołtyk. Ofiara repniewskiego gwałtu z 1767 r., więzień i wygnaniec przez lat pięć, uwolniony dzięki zabiegom króla i nuncjusza wobec Katarzyny, mógł on mieć piękną kartę w dziejach ostatnich lat Rzeczypospolitej, której był senatorem i obrońcą. Niestety charakter gwałtowny, a nie zrównoważony, raczej uparty, niżeli niezłomny, psuty powodzeniem w młodości, a potem trudnościami, którym sprostać nie umiał, a może i zaród przyszłej umysłowej choroby sprawiły, że raczej szarpał się i miotał wśród godzących weń ciósów, aniżeli mężnie stawiał im czoło. Siostrzeniec prymasa Potockiego urodzonego z Sołtykównej, miał kanonie i prebendy już od 17 roku życia, a biskupstwo w 34-ym.

Diecezję krakowską składały przy nim archidyaconaty krakowski, sandomierski i lubelski, z 500 kościołów i parafii złożone. Pozostając wraz z Krakowską swą stolicą obywatelem Rzeczypospolitej, został Sołtyk odciętym od całej nieomal swej za Wisłą diecezji, która się znalazła pod austriackim panowaniem, co stało się dlań niebawem źródłem ustawicznych trudności i zgryzot. Dumny książe biskup, który, dotąd z właściwą sobie niekonsekwencją kochając gorąco Polskę, nienawidził jej króla „tak że kiedy o nim mówił, bladł, wargi mu się trzęsły i pogardliwy wyraz miał na ustach“, który z tą swą warcholsko-magnacką cechą ani chciał ani potrzebował się taić przed Stanisławem Augustem, teraz musi na każdym kroku prosić o pozwolenie gubernatora we Lwowie, a szorstko od Józefa II w przejeździe przy-

jęty, znosić wymówki, że bez pozwolenia z Krakowa do Tyńca Wisłą przejechał. Podkopywało to wszystko zdrowie biskupa i wyprowadzało go z równowagi, co przeciwnicy pohopnie tłumaczyli zapowiedzią choroby umysłowej. Już w 1774 r. nuncyusz Garampi raportuje do Rzymu o *melancolica fissazione* Sołtyka, dodając, że jest już i kandydat na jego miejsce w osobie biskupa wrocławskiego Ostrowskiego. Starania te, prowadzone przez bpa wrocławskiego, rozbiły się o nominację na koadjutorstwo z prawem następstwa młodego biskupa płockiego, brata królewskiego, Michała Poniatowskiego, późniejszego prymasa. Pokrzyżowało to nieco plany rządu austriackiego, czekającego tylko śmierci Sołtyka, aby przez ustanowienie nowej diecezji tarnowskiej oddzielić i pod względem kościelnym swoje posiadłości ostatecznie od Polski. A i sam Stanisław August nie wahał się prosić listownie Maryi Teresy o nieuszczerplanie przyszłej diecezji swego brata. Plan więc narazie porzucono, choć i bez tego nie zbrakło Sołtykowi na trudnościach i upokorzeniach ze strony nowych władców. Biurokracyę austriacką, wyrosłą w pojęciach centralistyczno-absolutystycznych, raziło na każdym kroku tradycyjne wysokie stanowisko biskupa polskiego, magnata i senatora, nieznanne w innych krajach monarchii, gdzie ani senatu, ani senatorów nie było, a prawem jedynem wola monarchy, której rząd i urzędnicy byli wyrazicielami. W urzędowej korespondencji, prowadzonej po łacinie, skąpiono nawet tytułów biskupowi, na które ucho polskie jest tak wrażliwe a zwyczaj i mowa szczodre, tytuł zaś księcia omijano jak najstaranniej.

Korespondencya zaś wzrastała ciągle, bo zakazy i zarządzenia kościelno-państwowe sypały się coraz obficie. Regulaminowano i regulowano przepisami wszystko w Kościele, Galicya dzieliła tu losy innych części monarchii habsburskiej, zwłaszcza odkąd „kuzyn-zakrystyan“, jak Józefa II zwał Fryderyk Wielki, objął rządy samodzielne. Za zakazem głoszenia bulli z cenzurami *In Coena Domini* szło zabronienie wszelkich nowych, na które „Apostolica Majestas“ Maryi Teresy nie położyła swego *placet*, żądanie modyfikacji bulli jubileuszowej 1775 r. dla urzędników, zakaz pielgrzymek i procesji dla wiernych, a kongregacji dekanalnych dla duchowieństwa, zabronienie stawiania kaplic przydrożnych, niektórych ceremonii wielkotygodniowych, naznaczania większych pokut i postów. Już na schyłku panowania Maryi Teresy cenzura zamazuje

w brewiarzach officium o Grzegorz VII za jego opór cesarzowi, a niebawem Józef II bierze w ten sam skuteczny sposób w obronę Henryka V przeciwko uroszczeniom papieża Paschalisa II, zmarłego w roku 1118. Władze prowincjonalne przewyższają jak zwykle w gorliwości sam rząd centralny i niebawem biskup Sołtyk otrzymuje dekret gubernatora Auersperga, żądający, aby inwokację litanii loretańskiej „Królowo Korony polskiej“ zmienił na *Królowo Galicyi i Lodomeryi*, jako odpowiedniejszego do zmienionych warunków politycznych, które i Matka Zbawiciela znać i szanować winna! Aby i nieboszczyków do porządku przyuczyć, wydanym zostaje w d. 16 kwietnia 1776 roku tak zw. „patent pogrzebowy“ — „Patent die Trauerordnung betreffend“, który przepisuje w 15 paragrafach różne szczegóły odbywania pogrzebów, noszenia żałoby i t. p. Ciągłe powracająca przy tem sprawa taksy za posługi duchowne znana nam jest w Królestwie skądinąd. Jej rozwiązanie jest oparte na tej samej złej woli i niekonsekwencji, apelującej do norm przestarzałych i śmiesznych, przy jednoczesnem ignorowaniu sprawy uposażenia duchowieństwa, jakiego wymagają współczesne warunki. Rząd austriacki, jak i inne porozbiorowe, dbał usilnie o to, aby obfitość dóbr ziemskich nie oddalała Kościoła i polskich sług jego od ideałów ewangelicznego ubóstwa i cnót z nim związanych.

Za to, gdy wybuchła wojna w 1778 r., przypomniano sobie polskie *subsidium charitativum*, dając w ten sposób możność świeżo zyskanym poddanym okazania swych uczuć synowskich wobec nowej ojczyzny. Nowy podatek jako dodatek do poprzednich nakazano składać za pomocą tak zwanych fasyi czyli wykazów dochodów stwierdzonych przysięgą. Rezultatem tych wszystkich zarządzeń było szybko postępujące zubożenie duchowieństwa krakowskiego, odciętego od zawiślanych posiadłości ziemskich, jak to widać z redukcji obligów i fundacji dla kleru miejscowego i nawet profesorów duchownych wszechnicy Jagiellońskiej. Nie przeszkadzało to jednak świątłym rządcom austriackim krzątać się i na polu oświatowem, około *Verbesserung des Geistes* „ciemnego i zacofanego“ kleru galicyjskiego. Zwrócono uwagę przedewszystkiem na seminaria. Istniały one już w każdej diecezyi; diecezya krakowska miała ich aż sześć, z nich trzy w Krakowie, jedno tak zwane „akademickie“, prowadzone przez księży profesorów Uniwersytetu, misyonarskie na Wawelu i trzecie na Stradomiu, nadto w Lublinie, gdzie uczyli ks. Komuniści (Bartoszkowie), Lublinie i San-

domierzu z misyonarzami. Lwów posiadał dwa seminaria łacińskie, trzecie unickie i czwarte zwane Kolegium Papieskiem pod zarządem Teatynów. Wegetowała nadto Akademia w Zamościu i parę t. zw. „kolonii akademickich“.

Naturalnie cały ten *embarras de richesse* był tylko ilościowy, a rozstrzelone zakłady funkcjonowały słabo, ubogie w ludzi i środki, zwłaszcza że zamożniejsza i z wyższych stanów pochodząca młodzież duchowna wyjeżdżała od razu na studia do Rzymu. Brakowało wykładu najkonieczniejszych nieraz przedmiotów np. prawa kościelnego. Nie lepiej zresztą stało i szkolnictwo świeckie, ale i tu oświatowe zamiary rządu wypaczone niebawem zostały przez cele uboczne wynaradawiania i germanizacji za pomocą szkoły. W takim też duchu układano i podręczniki szkolne, zwłaszcza do wykładu historii, która miała wpływać na „uszlachetnienie narodu, godząc go z nową formą rządu“ oraz pouczać „wykazując polskie wady narodowe: przekupstwo sądów, wyniosłą pychę wobec cudzoziemców, zbytek kosztowny w pogrzebach i ucztach, zbytek w strojach kobiet, zepsucie obyczajów, liczne rozwody i t. p.“ Na austriackich Hłowajskich naturalnie nie zbrakło, a ich lojalne, dobrze wynagradzane wysiłki, nie ominęły i wykładów religii. W 1778 r. wyszedł na świat sławetny urzędowo-austriacki katechizm Felbigera zwany „żegańskim“, w polskim przekładzie, z tekstem niemieckim obok umieszczonym. Katechizm ten, niefortunny płód wszechwładnej biurokracji i duchownego serwilizmu, zawierający obok mizernej treści dziwolągi językowe w rodzaju pytania: „Jakoż się tym Aniołom wodziło“?, aprobowany był przez arcybiskupa wiedeńskiego i polecony do natychmiastowego wprowadzenia w szkołach. Otrzymałszy go, biedny Sołtyk w odpowiedzi wychwalać musiał pobożność apostolskiej monarchini i jej homiletyczną gorliwość, prosił natomiast pokornie o poprawienie przynajmniej tekstu polskiego, wołającego o pomstę do nieba.

Oczywiście, skoro duchowieństwo świeckie nastęrczało nowym rządcom tyle trosk i niepokoików, to nie mniej niepokoiły je zakony. Świat to zamknięty, a jako taki zawsze podejrzany, w dodatku zależny od przełożonych zakonnych bądź w granicach Rzeczypospolitej — prowincjali — bądź w Rzymie, w każdym razie za granicą zamieszkałych. Już sama ilość klasztorów i zakonników była solą w oku lwowskiemu gubernium, a cóż dopiero ich niezależność od biskupiej jurysdykcji, którą identyfikowano w danym razie z władzą rządową. W dwu tych

kierunkach zmierza wszechmocna i wszystko ogarniająca władza państwowa, a drogą ku temu szereg nowych przepisów, zarządzeń i ograniczeń. Naturalnie rządowi idzie tylko o „karność i porządek“, a stosunek z prowincją zakonną w Polsce jest mu tylko tem niemiły, że zakonnik przyuczony do „porządku“—„kiedy pójdzie do Polski znowu go się oduczy i, wróciwszy do Galicyi, robi nieporządek“, jak pisano w raportach do Wiednia. Znieść egzempcye zakonne, a co za tem idzie, i zależność od władz rzymskich, poddać nominalnie jurysdykcji biskupiej, a przez to ułatwić sobie możliwość wtrącania się do wszystkiego w życiu klasztorzem, wreszcie przyłączyć klasztory galicyjskie do prowincyi niemieckich, a przez te wszystkie środki zgermanizować je, na ile się da, taki jest plan ogólny, pozatem znosić i kasować, gdzie tylko można. W 1774 r. wychodzą rozporządzenia o zabronieniu klasztorom wysyłania pieniędzy za granicę pod karą konfiskaty lub zapłacenia równej jej sumy, zakaz posiadania kas i funduszków prowincyalnych, lecz tylko dla każdego klasztoru oddzielnych, wreszcie składania ślubów zakonnych pod karą trzech tysięcy guldenów, z czego $\frac{1}{3}$ przypada na rzecz denuncyującego. Donosiciele też nie zbrakło, a byli między nimi nieraz i sami zakonnicy.

Od śledztw na tem tle wynikłych uchylił się biskup Kierski, natomiast arcybiskup lwowski zarządza je „na mocy swego urzędu i powierzonej mu od Jej Cesarskiej Mości władzy“. Zakony ze swej strony próbowały protestować, same jednakże, występując z wzajemnymi skargami i zatargami wewnętrznymi, dawały okazję zaborczemu rządowi do interwencji. Coraz też mniej gubernium lwowskie ogląda się na kanoniczne odrębności i, nie korzystając nawet z pośrednictwa gotowych do usług biskupów, rewiduje i urządza klasztory przez swoich funkcyjnaruszy. Klasztorów naliczono w Galicyi 223 męzkich i 33 żeńskich, liczących około 3,500 osób zakonnych, z czego na bazylianów-unitów przypadało 67 klasztorów, reszta łacińskie różnych reguł. Z liczby tej postanowiono zamknąć na razie 74, jako mające mniej aniżeli 10 zakonników, z każdych 12 klasztorów jednej reguły utworzyć prowincję zakonną, mniej zaś liczne zakony przyłączyć do prowincyi niemieckich, do których też z każdego zakonu galicyjskiego posyłać najmniej 6 kleryków na studia.

Wszystkie te reformy, wstrząsające całemi dotychczasowymi podstawami ustroju klasztornego w Galicyi, jeszcze ujem-

niej niż łacinnikom dały się we znaki Cerkwi unickiej i jej Bazylianom. Bazylianie nie stali zbyt wysoko już przedtem, a jak cała Unia na Rusi trzymała się zawsze Polską, tak też oderwanie od niej zachwiało ją do głębi. Już reforma metropolity Rutskiego w XVII wieku dokonywaną być musiała przy pomocy zakonników łacińskich, głównie Karmelitów. Od czasu synodu zamojskiego w 1720 r. Bazylianie pięciu dyecezyi połączeni byli w jedną całość pod zwierzchnictwem jednego proto-mandryty. Podział Polski rozerwał tę jedność, gdyż dyecezye lwowska i przemyska odeszły pod nowe panowanie w całości, zaś chełmska, bełzka i łucka tylko częściowo. Prośli więc zakonnicy, aby im zachowano niezależność od biskupów i podzielono ich klasztory na 4 prowincye: polską, litewską, galicyjską i węgierską, o rezolucję zaś w tym względzie prosił w podanym memoryale prowincyał O. Porfiry Ważyński „leżąc u świętych nóg cesarzowej“. Czysto wschodni serwilizm ten niewiele pomógł Bazylianom. Dekretem Maryi Teresy egzempcya została im odjęta, a klasztory ich podzielone między dyecezye lwowską i przemyską. Dalsze ciosy na Unię spadały też równoległe z pogromem Polski. Zagłada na Ukrainie spotkała ją wnet po trzecim rozbiorze, zniweczenie na Białorusi i Litwie—po stłumieniu powstania listopadowego, a zniesienie ostatnich jej szczątków w Królestwie, dyecezyi chełmskiej, po ostatniej katastrofie 1863 roku. Niedaremno snać zwał Siemaszko Unię „awangardą Polski“.

Ks. prof. Chotkowski robi tu dygresję historyczną w głąb dziejów Polski i bolesnej a trudnej kwestyi unicko-ruskiej, dotąd aktualnej i zaostrzającej się wciąż w Galicyi. Za słabość Unii autor czyni odpowiedzialną niemal wyłącznie hierarchię, władyków unickich, którzy „mieli w Polsce absolutną wolność i nieograniczone pole działania: kto winien, że nic nie zrobili? Metropolita całej Rusi był pan większy i możniejszy, niż prymas Polski. Starczyło mu na trzymanie licznej milicyi kozackiej, dlaczego nie starczyło na założenie choćby jednego seminarium duchownego? Jego wpływ na sufraganów był większy, niż prymasa, bo król mianował władykami tych kandydatów, których metropolita przedstawiał. Dlaczego bywali tacy ludzie władykami, jakich ludność polska nigdyby nie ścierpiała na biskupiej stolicy? Odpowiedzieć by na to można, że i na stolicach łacińskich zwłaszcza w wieku XVI bardzo różnie się działo, a powtóre, że nie należy jedną skalą wymagań mierzyć

obu obrządków w Polsce wobec olbrzymiej różnicy socyalnej i kulturalnej ich wyznawców. Gdy Kościół łaciński w Polsce stanowiły wszystkie stany Rzeczypospolitej, od króla począwszy, a skończywszy na masach ludowych, to Kościół unicki na Rusi składał się niemal wyłącznie z tych ostatnich. Wyższe stany spolonizowały się i zlatynizowały szybko, pozostał tylko lud i drobna, niewiele odeń wyżej stojąca szlachta, bądź miejscowa bądź z Polski napływająca. Właściciele wielkich obszarów, magnaci — „królewęża” wschodniej rubieży Rzeczypospolitej, nie mieszkali na Rusi, gospodarstwo zaś prowadzili za nich dzierżawcy i ekonomowie. Wyższa hierarchia unicka rekrutowała się z Bazylianów, ci zaś naogół z szarej masy, ogół wyznawców Cerkwi stanowiącej. Czy w tych warunkach episkopat unicki miał rzeczywiście „nieograniczone pole działania“?

Następnie atakuje autor znane zarzuty stawiane przez „nowszych pisarzy“ co do „rzekomych krzywd“ Cerkwi ze strony polskiej czynionych. Podnoszą oni, jak wiadomo, że papież nieraz domagali się zrównania praw politycznych biskupów ruskich z łacińskimi i prosili prymasów polskich o poparcie, żeby tamci otrzymali krzesła w senacie, niestety bezskutecznie. „Jedno więc z dwojga, albo prymasi polscy byli ludzie uparci, a więc niemądry, albo mieli swoje racje, że papieżom w tym punkcie nie byli posłuszni. Pierwsze możnaby przypuścić o jednym lub kilku, ale żeby wszyscy prymasi polscy przez dwa wieki mieli być nierozsądni, albo mało gorliwi dla spraw religii—tego nikt przecie twierdzić nie może. Pozostaje więc tylko to drugie, że mieli słuszne powody i przyczyny“. Czy rzeczywiście występowały i działały wyłącznie te drugie? Pominąwszy już okoliczność, że taki dylemat „albo—albo“, chociaż formalnie prawidłowy, rzadko jest w stanie objąć cały kompleks czynników psychologicznych, z których składa się każde zjawisko dziejowe, że takie pojęcia jak: uparty, mądry czy niemądry, są zbyt elastyczne i subiektywne, to jeszcze należy wziąć pod uwagę, że bywają uprzedzenia i błędy, na wpływie środowiska i tradycji oparte, a tak wiekowe i zakorzenione, że przetrwać one mogą cały szereg ludzi całkiem różnych co do skłonności i charakteru. Tylko naturom genialnym danem jest niekiedy zrywać ten łańcuch dziedziczny, duchem czasu zwykle nazywany, i skierowywać prąd zdarzeń dziejowych w nowe łożysko, geniusze zaś są rzadkością zarówno w Kościele jak i społeczeństwie. Wiara unicka była bądź co bądź, ze

względu na ogół swych wyznawców w Polsce „chłopską wiarą“, ze wszystkimi ujemnymi skutkami tego położenia, a stawała się taką coraz więcej w wieku XVII i XVIII, gdy porzuciły ją na rzecz obrządku łacińskiego, już nietylko rody magnackie, ale i cała prawie, z nielicznymi wyjątkami, szlachta. Prozelityzm z kalwinizmu, mocno wśród szlachty ruskiej w okresie reformacji rozpowszechnionego, przez Jezuitów dokonywany, ich szkoły, z którymi Bazylianie rywalizować nie mogli—dokonały reszty. Poniżanie duchowieństwa unickiego, prawda, że kulturą i zamożnością niższego, przez kler polski nie ulega chyba wątpliwości. „Najniższy władzą i znaczeniem biskup łaciński — pisze biskup Likowski ⁶⁾ — nie ustępował pierwszeństwa i precedencji przed sobą najpierwszym dostojnikom t. j. metropolitom Kościoła ruskiego“. Biskupi łacińscy jeszcze w XVIII wieku szturmowali Stolicę Apostolską żądaniem, aby oficjalnie uznała hierarchię unicką za jej podwładną, a koczyli ich nawet fioletowe sutanny i złote krzyże biskupów ruskich i tych oznak pragnęli ich pozbawić. A kiedy wreszcie na samym już schyłku niepodległego bytu Rzeczypospolitej kraj cały, stojący nad przepaścią, zebrał na sejmie czteroletnim wszystko, co miał najuczciwszego i najmędrszego w narodzie ku ratunkowi Ojczyzny, episkopat unicki otrzymał nareszcie jedno jedyne biskupie krzesło dla metropolity całej Rusi, a było to krzesło—ostatnie. Czy wobec takich faktów może się utrzymać zdanie ks. prof. Chotkowskiego, że „metropolita całej Rusi był pan większy i możniejszy niż prymas Polski“? Wogóle w sprawie tej pozostać musimy przy zdaniu tych „nowszych pisarzy“, które napróżno autor obalić usiłuje, że Polska, położwszy wielkie zasługi dla Kościoła katolickiego przez przyłączenie Rusi do jedności wiary, nie wyzyskała tego ruchu ani go konsekwentnie nie popierała, a w tem egoizm stanowy i brak szerszego poglądu ze strony dygnitarzy Kościoła polskiego najwięcej zawinił.

Ale wróćmy od tej dwuwiekowej dygresji do właściwej epoki omawianego dzieła. W czasie pierwszego rozbioru, kiedy austriacki rząd apostolskiej monarchini przystąpił wnet do „urządzenia“ Kościoła w Galicyi, stolicę metropolitalną we Lwowie zajmował Ludwik — w zakonie i na biskupstwie Leon — Szeptycki. Biskupstwo otrzymał od Augusta III w r. 1747 ma-

⁶⁾ Dzieje Kościoła Unickiego. Warszawa, 1906². I, str. 272.

jąc lat dopiero 33, po swym stryju Atanazym Szeptyckim. Metropolia ruska obejmowała oprócz Czerwonej Rusi nadto Wołyń, Ukrainę i Litwę, z dwoma koadjutorami lwowskim i brzesko-włodzimierskim. Pomiedzy metropolitą a koadjutorami istniały spory majątkowe, z czego korzystali dyzuniccy władcy mohilowscy, popierani przez Rosyę, oderwawszy w jednym 1765 r. od unii 80 cerkwi. Wzajemne skargi i spory szły do Warszawy i Rzymu, aż wreszcie rzezcie ukraińskie i ujawnione przytem nieporządki kościelne skłoniły metropolitę Wołodkiewicza do rezygnacyi, a przed Szeptyckim otworzyły nadzieję awansu w Polsce. Zabiegał on jednocześnie usilnie o względy nowego, austriackiego rządu, tembardziej, że we własnej dyecezyi rozpoczął walkę z zakonem Bazyljanów, z którego sam wyszedł. W ukraińskiej części dyecezyi Szeptyckiego schizma odrywała tymczasem setkami parafie od unii, pasterz zaś ograniczył się do wysłania dwóch listów pasterskich, a w memoryale, podanym do Maryi Teresy, doradzał oderwanie od Polski Ukrainy i utworzenie w niej austriacko-unickiej metropolii, dla niego naturalnie. Skończyło się na przeniesieniu tytułu metropolity kijowskiego do Lwowa, tembardziej, że unię tam Katarzyna gwałtownie tępić zaczęła, a stało się to w ostatnim już roku życia Szeptyckiego, które zakończyło się w r. 1779.

Sprawa ustanowienia kapituły, którą zamierzał Szeptycki zorganizować, naraziła go nietylko na zatargi z arcb. Sierakowskim, o których już wspominaliśmy, ale i na walkę z własnymi Bazyljanami, którym odebrał kościół św. Jana, przeznaczając go na katedrę nowej metropolii. We wszystkich tych zatargach ostatnią instancją była zawsze władza „apostolskiej“ monarchini, którą do interwencyi pchał coraz dalej zarówno absolutyzm antyreligijnych doradców świeckich, jak i serwilizm i niewolnicza uległość kleru. Odwieczny spór duchowieństwa świeckiego z zakonem w Kościele wschodnim rozwiązała też wnet Marya Teresa, przyznając sobie dekretem z d. 20 lutego 1779 r. nieograniczone prawo nominowania biskupów unickich z kleru zakonnego lub świeckiego bez różnicy. Śmierć arcybiskupa Szeptyckiego we Lwowie i prawie jednocześnie jego brata Atanazego Szeptyckiego, biskupa przemyskiego otworzyła drogę do nowych zabiegów, intryg i starań ze strony kandydatów wobec władzy świeckiej. Listy, supliki i przedstawienia leciały do Wiednia w takiej ilości, że kancelarya cesarska zaledwo mogła się uporać z tym konkursem

kandydatów. Za to kiedy wreszcie wyznaczono do Lwowa kanonika Bielańskiego, a do Przemyśla przeniesiono z Chełma biskupa Ryłę, obaj uznali za zbyt cenne choćby tylko powiadomić o swej nominacyi Stolicę świętą, snać sądząc, że nominacya rządowa z takim trudem uzyskana, starczy im za wszystko.

Na tem się kończy, a raczej urywa praca ks. prof. Chotkowskiego, której dwa duże tomy stanowią jakby początek na wielką miarę zakreślonej całości. Obejmować ona ma dzieje Kościoła polskiego w zaborze austriackim aż do roku 1848, czyli czasy najnowsze. Dwa tomy powyższe zawarły zaledwo osiem lat pierwszych czyli okres od 1772 r. do śmierci Maryi Teresy. Jak przy wszystkich przedsięwzięciach naukowych, na tak wielką skalę obliczonych, a przez pojedynczego pracownika przedsiębranych, czytelnika ogarnia lęk pewien czy niezbraknie sił i życia do pomyślnego ich zakończenia. Lata te zresztą, jako pierwsze przełomowe, nową epokę w dziejach Kościoła polskiego otwierające, wymagały obszerniejszego omówienia i zobrazowania, następne pójsć będą mogły szybszem nieco tempem. Zyska na tem nietylko poczytność, ale i układ wewnętrzny; architektonika dzieła, a rzecz to w dziejopisarstwie pierwszorzędnego znaczenia. Pracę historyka bowiem porównać można w znacznej części do pracy budowniczego, układającego z materiału budowlanego całość, według ułożonego przez się planu. Na ile plan ten w wewnętrznym rozkładzie jest praktycznym i celowym, na zewnątrz zaś przedstawia się estetycznie i pięknie, na tyle budowniczy okazuje swój talent architekta. Materiał, którym operuje autor, jest świeży i w dobrym gatunku, przez niego samego wydobyty i wyrobiony, co jeszcze zwiększa pracę i pomnaża zasługę, ale okoliczność ta utrudnić musiała układ a co za tem idzie i przejrzystość dzieła. Tych dwóch wielkich tomów nie czyta się łatwo. Masa dokumentów i źródeł przytłacza dzieło i czytelnika, któremu czasem się wydaje, że autor mógłby, opanowawszy te dokumenty zupełnie, nie dawać się im prowadzić w swej robocie, zbacząc przez to od naturalnego toku opowiadania, staranniejszemu oddzielać rzeczy mniej od więcej ważnych.

Niektóre z napotykaných w dziele wybitniejszych postaci, jak biskupa Sołtyka lub arcybiskupa Sierakowskiego i Szeptyckiego, same napraszały się o psychologiczne sportretowanie

i oświetlenie, chociażby w dziele tak ogólnej treści, jak „Historia polityczna Kościoła w Galicyi“, skoro biograficznego opracowania nie prędko i nie wszystkie chyba się doczekają. Autor wogóle, posuwając swój obiektywizm historyczny do ostatecznych granic, podając *in crudo* fakta i dokumenty, pozostawia wyciąganie wniosków i konkluzji samemu czytelnikowi, niczem sądów jego nie uprzedzając. Ma to i swoje dodatnie strony, zwłaszcza o ile poglądy czytelnika nie idą w parze z konkluzjami autora, ale brak zupełny tych ostatnich rzadko robi dobre wrażenie, odejmując dziełu wrażenia całości i wykończenia.

Obraz całkowity tych początkowych losów Kościoła polskiego pod obcą władzą jest oczywiście ciemny i smutny. Podział Rzeczypospolitej zastał kler polski w świeżo oderwanej prowincyi w stanie wcale nieodpowiednim do ciężaru i powagi położenia. Duchowieństwo świeckie i zakonne, dość liczne i zamężne, okazuje się jednak słabo zorganizowanym i odpornym, a jego wpływy na lud wydają się więcej opierać na dobroduszości i ciemnocie tego ostatniego, aniżeli na pracy i umiejętności własnej. W oporze episkopatu galicyjskiego więcej widać magnacko-senatorskiej dumy, aniżeli świadomego przeświadczenia o prawach i obowiązkach arcybiskupstwa. Wszędzie brak charakterów silnych i nieugiętych, gotowości do ofiar i poświęceń dla ideałów czy to kościelnych czy narodowych. Jednocześnie brak jedności i daru organizacyjnego—narodowa, tradycyjna nasza wada, którą Talleyrand wyraził w swym aforyzmie że: *avec les Polonais on ne fait que du désordre*, a która pomimo gotowych ram kościelnego ustroju, daje się łatwo w losach polskiego Kościoła zauważyć.

Jako *pendant* dzieła ks. prof. Chotkowskiego służyć może monografia p. Macieja Loveta „Kościół katolicki a Katarzyna II“, będąca obok dawniejszych dzieł białoruskich jezuitów ks. Załęskiego, obrazem tego co działo się jednocześnie w drugiej prowincyi polskiej, również od pierwszego zaboru pod obcym panowaniem będącej. I tam działo się nie lepiej, a pociechą było chyba to, że ciosy padały z obcej nie katolickiej, jak w Austrii, ręki. Jeżeli zaś pod niektórymi względami lżej było, zamachy mniej szkodliwsze i w sam rdzeń ustroju i bytu kościelnego nie tak trafnie godzące, to nie dlatego z pewnością, że życzliwość czy litość były tam większe, sumienia więcej albo złej woli mniej nieco, ale jedynie, że sił i rozumu mniej,

a narzędzia ucisku nie tyle wydoskonalone i mniej sprawnie działające. W sumie ogólnej było dewizą i tu i tam tradycyjnie pogańskie *Vae victis!* A konkluzya moralna całej historii, owej starej *magistrae vitae* ta zapewne, że żaden stan w narodzie tyle nie stracił na politycznym rozbiciu i upadku kraju, co kler polski, żaden nie zaznał więcej różnicy między macoszynymi nowymi, a starej matki życzliwymi choć często bezładnymi rządami; na żadnym też więcej nie spełniły się owe skargowskie przepowiednie: będziecie wzgardzeni i nędzni i popychani tam, gdzie was pierwwej ważono, i służyć będziecie nieprzyjaciółom, którzy ciężkie jarzmo włożą na szyje wasze...

Włocławek.

Ks. Rudolf Filipski.



==== Sprawy religijne. ====

Zaproszenie na drugi Kongres Maryański polski i zarazem na wiec stowarzyszeń i organizacyi katolickich polskich, mający się odbyć w Przemyślu w dniach 26, 27, 28 sierpnia r. 1911.

Siedm prawie lat upłynęło od pierwszego Kongresu Maryańskiego polskiego, który z wielką okazałością i z niemałym pożytkiem duchowym odbył się w roku 1904 we Lwowie. W tym czasie wśród społeczeństwa polskiego nowe wyłoniły się potrzeby i walki, tak że zwolanie drugiego Kongresu stało się wielce pożądanem.

Wskutek obchodu 50-tej rocznicy ogłoszenia dogmatu Niepokalanego Poczęcia Najśw. P. Maryi i kilku kongresów Maryańskich międzynarodowych część Najświętszej Panny gdzieindziej wspaniałym jaśniała blaskiem; możnali tedy dopuścić, aby naród nasz dał się tu wyprzedzić innym narodom katolickim, — ten naród, który przed 255 laty osobnym ślubem oddał się w poddaństwo N. P. Maryi, jako Królowej Korony Polskiej, a przez wieki chlubił się szczególnem do Niej nabożeństwem, iż słusznie nazwaćby go można narodem Maryi?

Uznał to sam Ojciec św. Pius X; wszakże przemawiając w roku 1904 do pielgrzymki polskiej, tak się wyraził: „Zaiste, gdy myśl Naszą ku ojczyźnie waszej zwracamy, słodkiej doznajemy pociechy z przeświadczenia o gorącej żarliwości, z jaką ojcowie wasi starali się okazać w szczególny sposób cześć Matce Bożej, zowiąc ją przepięknem imieniem „Królowej Korony Polskiej“.

Chcąc tę cześć w narodzie polskim spotęgować, Ojciec św. nie tylko na odprawianie Mszy św. i pacierzy kapłańskich o N. P. Maryi Królowej Korony Polskiej najchętniej pozwolił, ale dwie cenne korony dla uwiecznienia obrazu częstochowskiego miłościwie podarował.

Ponownej koronacyi tegoż obrazu dokonano uroczystie w czerwcu r. z.; ale czyż nie słuszną, by powtarzając ten akt w sposób duchowny, nowy zgotować tryumf Niebieskiej naszej Królowej i nowy przed światem dać dowód, że Ją czcimy tak pobożnie, jak ojcowie nasi, że Ją gorąco miłujemy, że się z ufnością dzieci i z pokorą poddanych do Niej tulimy.

Któż z nas od Najmiłościwszej i Najmożniejszej nie wygląda pociechy i wstawienia się do Serca Jezusowego, gdy w każdym sercu tyle bólów, gdy w każdej rodzinie tyle trosk, gdy na ziemi polskiej coraz nowe utrapienia, jak np. ten maryawityzm, czy ta zbrodnia jasnogórska, a wśród narodów, nawet katolickich, coraz nowe przesładowania Kościoła. Oto sam Ojciec św., acz anioł pokoju i miłośnik ludzkości, nowych doznał udręczeń i zniewag od swoich wrogów, między którymi są także zbuntowani jego synowie!

Potrzeba nam tedy modlić się o nawrócenie błądzących, o zwycięstwo Kościoła, o zupełną swobodę Ojca św., o nowy tryumf Imienia Jezusowego, — a przytem zmanifestować naszą stałość w wierze

świętej katolickiej, nasze przywiązanie do Kościoła i Stolicy Apostolskiej, nasze oburzenie z powodu nowych zamachów ludzi bezbożnych.

Ale czy poprzestać na modlitwie i manifestacyi? Nie; — są inne jeszcze sprawy, które stają przed nami, jako postulat naszych czasów.

W społeczeństwie polkiem niemałe pod względem religijnym, moralnym i społecznym widzimy braki i niemoce, cięższych zaś walk obawiamy się na przyszłość; bo złe wciska się do nas z różnych stron, jakby wojsko uszykowane, tymczasem w obozie katolickim wiele rozbitcia, nieporadności i apatyi! Potrzeba tedy ścieśnić szeregi, czyli przeprowadzić lepszą organizację i radzić nad tem, jak złemu stawić tamę, a natomiast przysporzyć społeczeństwu ducha religijnego, cnoty, światła i chleba.

Oto jest drugie zadanie Kongresu; ponieważ zaś spełnienie tego zadania zależy w znacznej części od rozwoju i działalności stowarzyszeń katolickich, przeto z Kongresem łączymy wiec czyli obrady delegatów tychże stowarzyszeń.

Niechże tedy Sodalicye Maryańskie i stowarzyszenia katolickie polskie przysła do Przemyśla swoich delegatów; niech też ci, którzy gorącym sercem pragną dobra Kościoła i Ojczyzny, przybędą tu osobiście, by z Arcypasterzami kraju, którzy współudział swój zapowiedzieli, modlić się i radzić; albo przynajmniej niech się w domu pomodlą o błogosławieństwo Boże.

Drugi Kongres Maryański i wiec polskich stowarzyszeń katolickich odbędzie się w dniach 26, 27, 28 sierpnia według załączonego programu.

Wszystko ku chwale Bożej, ku uczczeniu Bogarodzicy i ku pożytkowi społeczeństwa polskiego.

Przemyśl, d. 3 maja 1911. Imieniem Komitetu urządzającego
pódpisano *Józef Sębastian Pelczar* bp. przemyski o. ł.

Program drugiego Kongresu Maryańskiego i zarazem wiecu stowarzyszeń katolickich polskich, mającego się odbyć w Przemyślu w dn. 26, 27, 28 sierpnia r. 1911.

Dzień 26 sierpnia (sobota): O godzinie 5-ej po południu zebranie wstępne w sali „Sokoła przemyskiego“. Odśpiewanie hymnu Ad. Mickiewicza *Pokłon Przczystej Dziewicy* przez chór amatorów. Przemówienia powitalne. Wybór prezesa, czterech wiceprezesów i dwóch sekretarzy Kongresu i wiecu. Odśpiewanie dwóch zwrotek pieśni *Bogarodzica Dziewica*. Wieczorem tegoż dnia i rano w niedzielę będą kapłani słuchać spowiedzi w katedrze łańciskiej; ale poleca się uczestnikom Kongresu, aby się wyspowiadali w domu i przystąpili nazajutrz w katedrze ł. do wspólnej Komunii św. wynagradzającej.

Dzień 27 sierpnia (niedziela): O 7-ej rano w katedrze łańciskiej Msza św. cicha, a wśród niej rozdawanie Komunii św. przez dwóch XX. Biskupów. Po Mszy św. przemowa z ambony Najprzewielebniejszego Józefa Bilczewskiego, Arcybiskupa lwowskiego obr. łac.

O 9¹/₄ Msza pontyfikalna w katedrze ł., a po niej kazanie Najprzewielebniejszego Józefa Teodorowicza, Arcybiskupa lwowskiego ob. orm. Po 11-iej w razie pogody, procesya do kościoła Najśw. Serca Jezusowego, ze statuą N. P. Maryi, łaskami słynącą, a w r. 1766 uroczyste ukoronowaną. Statuę nieść będą kolejnie przedstawiciele różnych stanów. W kościele N. Serca Jezusowego, a w razie niepogody w katedrze ł., Najprzewielebniejszy Biskup Władysław Bandurski, Sufragan lwowski, po stosownej przemowie, odczyta z ambony akt poświęcenia się całego społeczeństwa polskiego Najśw. Sercu Jezusowemu.

O 3-ciej po południu w sali „Sokoła“ referat Dr. Stanisława hr. Tarnowskiego, na temat: *Jakie niebezpieczeństwa grożą obecnie społeczeństwu polskiemu pod względem wiary i obyczaju i jak im zapobiedz.* Uwagi koreferentów: p. Teod. Jeske-Choińskiego (o zgnubnych skutkach nowoczesnej dekadencej literatury), p. Stan. Białego (o powstrzymaniu pijaństwa i pieniactwa), p. Adama Konopki (o zapobieżeniu pornografii). Dyskusya. Uchwalenie rezolucyi, proponowanych przez referentów.

O godzinie 5-tej referat p. Antoniego Kościńskiego, na temat: *Jakich zasad należy się trzymać w wychowaniu domowym i szkolnym pod względem religijno-moralnym i jakich wad unikać.* Uwagi koreferentów: Dr. Kaz. Krotoskiego (o wychowaniu rel. moral. w szkołach), pani Wandy Hamerskiej (o rel. moral. wychowaniu dziewcząt). Dyskusya. Uchwalenie rezolucyi. Przemowa Najprzewielebniejszego Biskupa Anatola Nowaka, Sufragana krakowskiego.

O godzinie 5-iej obradować będzie w sali „Gwiazdy“ Związek robotników chrześcijańskich nad referatami X. Dr. Wojciecha Szmyda i Stanisława Zgórniaka.

Dzień 28 sierpnia (poniedziałek): O 6¹/₂ Msza św. cicha jednego z XX. Biskupów w katedrze łac.

Od 8 do 10¹/₂ obradować będą osobno stowarzyszenia katolickie. I tak: 1) Sodalicye Maryańskie w sali „Gwiazdy“ pod przewodnictwem Przew. X. Prowincyała Włodzimierza Piątkiewicza T. J., a referować tu będzie X. J. Rostworowski T. J.

2) Bractwo Najśw. P. Maryi Królowej Korony Polskiej i połączony z niem Związek katolicko-społeczny — Towarzystwa św. Wincentego a Paulo—Stowarzyszenia opieki nad terminatorami i nad zaniedbanymi chłopcami w sali „Sokoła“; a referować tu będą Dr. Stanisław Angermann, Maryan Bartynowski, X. Kuznowicz T. J. i Dr. Bronisław Olearski. Zakończą te obrady przemowa Najprzewielebniejszego Biskupa Karola Józefa Fischera, Sufragana przemyskiego.

3) Stowarzyszenie im. X. Piotra Skargi — Towarzystwa katol. Oświaty ludowej—katolickie Związki młodzieży akademickiej w lokalu biblioteki dyecezalnej (przy kościele N. Serca Jezusowego); a referować tu będą hr. Stanisław Henryk Badeni, p. Władysław Rellinger i akademicy pp. Czuruk i Mikułowski.

4) Stowarzyszenia opieki nad służącymi i nad opuszczonymi dziewczętami, jako też Stowarzyszenie „ochrony kobiet“ w sali domu pod św. Józefem („Przyjaźń“), przy ul. Grodzkiej; a referować tu będą pod przewodnictwem X. prałata Jana Krupińskiego: O. Stanisław Sopuch T. J., pani Stanisława Rychłowska, pani Helena Czapelska i pani Jadwiga Paparowa.

O 10¹/₂ na ogólnem zebraniu w sali „Sokoła“ referować będą: Dr. Włodzimierz Czerkawski na temat: *Przyczyny niedomagania akcji katolicko-społecznej i środki zaradcze*—i książe Paweł Sapięha o *Unii katolickiej w Austrii.*

Uwagi koreferentów. — Dyskusya. Uchwalenie rezolucyi.

O 2¹/₂ po południu zebranie w sali „Gwiazdy“ Pań z Kongregacyi Maryańskich, Towarzystwa matek chrześcijańskich, Związku niewiast katolickich i Kół Ziemianek, a referować tu będą panie: Marya Straszewska, Celina Przetocka, Cecylia Kaczkowska i Wanda Drużbacka.

Równocześnie w sali „Sokoła“ obradować będą członkowie Bractwa N. P. Maryi Królowej Korony Polskiej i zarazem Związku katolicko-społecznego nad referatami o *pracy katolicko-społecznej na polu ekonomicznem i o wychodźstwie za robotą.*

Wybory rady dyecezalnej.

O godzinie 4¹/₂ w sali „Sokoła“ odczytanie i uchwalenie rezolucyi, powziętych na zebraniach pojedynczych stowarzyszeń i przemowa prezesa Kongresu.

Zakończenie w katedrze łacińskiej. Przemowa z ambony Najprzewielebniejszego Leona Wałęgi, Biskupa tarnowskiego. Wystawienie Przen. Sakramentu na wielkim ołtarzu. Te Deum. Benedykcyja. Ofiarowanie całego społeczeństwa polskiego opiece N. P. Maryi Królowej Korony Polskiej. Udzielenie błogosławieństwa przez wszystkich Arcypasterzy. Odśpiewanie pieśni *Serdeczna Matko.*

Wskazówki praktyczne. Wstęp na wszystkie uroczystości i posiedzenia będzie bezpłatny; każdy atoli, kto zechce wziąć udział w posiedzeniach, ma się pierwiej zgłosić ustnie lub pisemnie po kartkę wstępu do X. Dr. Teofila Chciuka, sekretarza Komitetu urządzającego (Kancelarya Konsystorza o. ł.); ci zaś, którzy pragną nabyć „Pamiętnik tegoż Kongresu“, złożą naprzód 4 kor. Ponieważ w Przemysłu niewiele jest hoteli, a i te podczas Kongresu będą zajęte, przeto Komitet urządzający może na żądanie pośredniczyć w zamówieniu mieszkania. Część uczestników może znaleźć pomieszkowanie czy to w klasztorach przemyskich, czy w seminariach (duchownem i małym), czy w bursach (dla mężczyzn), czy w dwóch internatach (dla niewiast). Trzeba jednak o to wyraźnie prosić w piśmie do sekretarza Komitetu urządzającego. Pewną liczbę gości przyjmą także na nocleg OO. Jezuitów w Chyrowie i okoliczne dwory w Krasieczynie, Prałkowcach i Ostrowie; kto zatem na tę gościnność reflektuje, zechce się zawczasu tamże zgłosić.

W sprawie zatargów polsko-litewskich.

Okólnik. Do Wielebnego Duchowieństwa Dyecezyi Wileńskiej.

Doszło do mej wiadomości, że w niektórych parafiach o ludności mieszanej nie są ściśle stosowane przepisy Zjazdu Duchowieństwa Dyecezyi Wileńskiej, że nieraz mniejszość bywa kompletnie ignorowaną, że nigdy prawie nie słyszy Słowa Bożego w swoim rodzimym języku, że katechizacja odbywa się tylko w jednym języku większości, że wbrew woli i chęci wiernych bywa im gwałtem narzucany język, którego oni ostatecznie nie rozumieją i nie chcą, i stąd to głównie i przeważnie powstają w takich parafiach niezadowolone, szemrania, nienawiść do księdza, skargi, a nieraz i gorszące sceny w kościele...

Wobec takiego stanu rzeczy zmuszony jestem zwrócić uwagę i upomnieć tych z Was, którzy są winnymi wyżej wymienionych wykroczeń i ostrzedz jednocześnie, że na przyszłość winnych tego rodzaju uchybień spotka już nie nagana i upomnienie, lecz kara surowa.

Zaznaczyć przytem muszę, że aczkolwiek kulturalno-oświatowo-społeczna praca kapłana nad ludem jest nader pożądaną we wszelkich godziwych i przez prawo dozwolonych kierunkach, jednak kapłani winni się strzedz używania Kościoła za arenę jakiejby, chociażby skądinąd godziwej i pożądanej działalności, nie mającej ścisłego związku z duszpasterstwem; Kościół i duszpasterstwo mają być raz na zawsze wolne od wszelkich celów politycznych, nacyonalistycznych i osobistych.

Kapłan katolicki przy spełnianiu swoich obowiązków ma być li tylko *kapłanem katolickim*, nigdy zaś polskim, litewskim, lub innym jakimś, niech pamięta nadto o zasadzie: „*Nie lud dla kapłana, lecz kapłan dla ludu*“.

W celu ujednostajnienia na przyszłość w całej Dyecezyi Wileńskiej stosunków językowych w nabożeństwie i nauczaniu kościelnem w parafiach mieszanych uznałem za niezbędne podać następujące przepisy:

§ 1. Jako parafie „mieszane“ uznać należy wszystkie te, w których pewna część ludności, nie mniej jednak trzystu dusz, używa w domu innego języka, niż reszta parafian.

§ 2. Jako stałą zasadę, w myśl uchwał Zjazdu, przyjąć należy we wszystkich parafiach mieszanych, nie czekając na zapotrzebowanie ludności, głoszenie w jednym i drugim języku dwóch kazań w każdą niedzielę i święta całego roku; nauka pacierza, katechizmu w kościele i katechizacja dzieci ma się w tych parafiach odbywać również w jednym i drugim języku. Kazania większości zawsze po sumie, a mniejszości przed sumą o 10^{1/2}, suma zawsze o 11-ej. By nie zmuszać wiernych do słuchania kazań w języku dla nich niezrozumiałym, raz na zawsze w parafiach mieszanych zabrania się głoszenia kazań podczas sumy.

§ 3. Podział nabożeństwa dodatkowego i śpiewu w kościele w parafiach mieszanych ma być uzależniony od liczby każdej narodowości, zamieszkującej te parafie.

§ 4. W tym to celu, niezależnie od istniejącego ogólnego spisu parafian (Status animarum), sporządzić w parafiach mieszanych dwa oddzielne spisy parafian t. j. jednej i drugiej narodowości, kopie tych spisów mają mi być przysłane.

§ 5. Przy sporządzaniu tych spisów księży proboszczowie lub ich zastępcy mają starannie unikać wszelkich względów politycznych i osobistych, strzedz się przymusowego zapisywania kogokolwiek bądź do tego lub innego spisu wbrew jego woli.

§ 6. Parafie mieszane dzielimy na cztery kategorie: I, Parafie, w których ludność jednej i drugiej narodowości stanowi mniej więcej połowę; II, Parafie, w których mniejszość którejkolwiek bądź narodowości stanowi mniej więcej jedną trzecią; III, Parafie, w których mniejszość którejkolwiek bądź narodowości stanowi mniej więcej jedną czwartą; IV, Parafie, w których mniejszość którejkolwiek bądź narodowości stanowi mniej więcej 300 dusz.

§ 7. W parafiach pierwszej kategorii całe nabożeństwo dodatkowe i śpiewy w kościele w niedzielę lub święto kolejno w jednym i drugim języku. Kazanie po sumie będzie, jak wskazano w § 2, to jest w tym języku, w jakim był śpiew dnia tego w kościele. Nabożeństwo Różańcowe i Majowe, zależnie od miejscowych warunków, wedle uznania ks. proboszcza, albo przez dzień w jednym i drugim języku albo po dwa codziennie t. j. rano w jednym, a wieczorem w drugim; ten drugi sposób, aczkolwiek uciążliwy, jest jednak więcej pożądanym, a gdzie jest więcej niż jeden ksiądz przy kościele, stanowczo zalecanym. Wszelkie nabożeństwa i procesye: Bożego Ciała, dni krzyżowych, św. Marka, zaduszne i inne stosować wedle możliwości w równej mierze w jednym i drugim języku. Adoracja Przenajświętszego Sakramentu w jedną niedzielę w języku jednej narodowości, w następną w języku drugiej. Kazania zaś jak wskazano w § 2.

§ 8. W parafiach kategorii drugiej w dwie niedziele lub święta kolejno po sobie następujące całkowite dodatkowe nabożeństwo i całodzienny śpiew w kościele będzie w języku *większości*, w tym też języku będzie i kazanie po sumie, dla *mniejszości* zaś, jak zwykle, kazanie przed sumą o godz. 10^{1/2}; w trzecią zaś niedzielę lub święto odwrotnie: całkowite dodatkowe nabożeństwo i całodzienny śpiew w kościele będzie w języku *mniejszości*, w tym też języku będzie i kazanie po sumie, przed sumą zaś o 10^{1/2} kazanie dla *większości*. Nabożeństwo Różańcowe, Majowe i adoracja Przenajświętszego Sakramentu wedle § 7. Wszelkie inne nabożeństwa i procesye dla mniejszości odbywać, o ile możność pozwoli, w stosunku do jednej trzeciej.

§ 9. W parafiach kategorii trzeciej całkowite nabożeństwo dodatkowe i całodzienny śpiew w kościele we wszystkie niedziele i święta całego roku ma się odbywać w języku *większości* z kazaniem po sumie, dla *mniejszości* zaś we wszystkie niedziele i święta całego roku kazanie, jak zwykle, przed sumą o 10^{1/2}; nadto drugiego dnia Wielkonoce, Zielonych Świąt i Bożego Narodzenia, oraz drugiego dnia 40-godzinnego nabożeństwa całkowite nabożeństwo dodatkowe i całodzienny śpiew w kościele ma być w języku *mniejszości* z kazaniem

po sumie; adoracya Przenajświętszego Sakramentu dla mniejszości będzie się odbywała cztery razy do roku, mianowicie: w każdą pierwszą niedzielę po ćwierci roku. Poza tym wszelkie inne nabożeństwa i procesye mają się odbywać w tych parafiach w języku *większości*.

§ 10. W parafiach kategorii czwartej całkowite nabożeństwo dodatkowe, śpiew i wszelkie inne nabożeństwa i procesye będą się odbywały zawsze w języku *większości*, dla *mniejszości* w tych parafiach będą tylko we wszystkie niedziele i święta całego roku kazania przed sumą o godz. 10^{1/2} i katechizacya.

§ 11. Na wypadek, gdyby w dniu przeznaczone dla mniejszości takowa nie była w stanie śpiewać i faktycznie nie śpiewała, wówczas z rozporządzenia ks. proboszcza ma śpiewać większość.

§ 12. By zapobiedz wszelkim nieporozumieniom, zawczasu ogłasza się z ambony porządek nabożeństwa następnej niedzieli, święta i całego tygodnia.

§ 13. Administrowanie Sakramentów ŚŚ. i spełnianie wszelkich innych posług religijnych dla wiernych np. głoszenie zapowiedzi, intonowanie „Anioł Pański“ podczas nabożeństwa żałobnego (prywatnego) ma się odbywać w języku, w jakim sami wierni zwrócą się do księdza.

§ 14. Katechizacya w parafiach wszystkich czterech kategorii ma się odbywać w obu językach i ks. proboszcz musi oznaczyć dla jednych i drugich miejsce i czas odpowiedni.

§ 15. Gdyby w której parafii z jakichkolwiekbyż względów zastosowanie powyższych przepisów w zupełności lub w szczegółach natrafiło na nieprzewidziane przeszkody i mogło wywołać niesnaski i niepokoje, gdzie dotychczas panuje jedność i zgoda i gdzie pod tym względem żadna nikomu nie dzieje się krzywda, to wedle uznania ks. proboszcza i po otrzymaniu odemnie stosownego pozwolenia może pozostać dawny porządek.

§ 16. Na wypadek, gdyby w parafii mieszanej wynikły nieporozumienia językowe, po wyczerpaniu wszelkich środków zaradczych w celu przywrócenia porządku i zgody ma ks. proboszcz przystąpić do radykalnego wyświeślenia stanu rzeczy w sposób następujący: Oba spisy, o których mowa w § 4, mają być odczytane parafianom i dostępne dla każdego, t. j. tak, żeby każdy mógł z łatwością, w razie zapisania go wbrew jego woli wykreślić się z jednego i zapisać się do drugiego spisu i dopiero po ostatecznem uregulowaniu obu spisów i odczytaniu takowych jeszcze raz parafianom w celu zbadania, czy wszyscy są wpisani wedle ich woli, mają wybrać obie narodowości po dwóch zaufanych współparafian do pomocy ks. proboszczowi przy zliczeniu zapisanych w jednym i drugim spisie, o tym ma być spisany akt i podpisany przez proboszcza i wybranych do liczenia parafian.

Rezultat owego liczenia ostatecznie zadecyduje, do której z czterech kategorii, wedle § 6, dana parafia należy, i stosownie do tego ma być raz na zawsze zaprowadzony porządek nabożeństwa, co też ma być zapisane do wyżej wymienionego aktu, kopia którego ma być mi bezzwłocznie przysłana.

§ 17. Prawdła wyżej wskazane nie obowiązują miast, w których jest więcej niż jedna parafia, bowiem wtedy porządek nabożeństwa zależy jest nie od woli proboszcza, ale od wskazań Ordynaryatu Biskupiego.

Na zakończenie muszę dodać, że i najidealniejsze nawet przepisy i paragrafy pozostaną zawsze martwą tylko literą, skoro nie natrafiają na dobrą wolę wykonawców, a przy złej woli z ich strony mogą stać się powodem wielkiego zła; natomiast sama dobra wola bez wszelkich przepisów może działać więcej, niż całe tomy praw.

Tej to więc dobrej woli Wielebnego Duchowieństwa Dyecezyi Wileńskiej polecam przepisy niniejsze, a sercu Ich kapłańskiemu wszystkich parafian bez względu na ich mowę i pochodzenie.

Administrator Dyecezyi Wileńskiej
Protonotaryusz Apostolski *K. Michalkiewicz*.

WILNO, 8 maja 1911 r.

1. *Protectorat francuski na Wschodzie*. — Rząd francuski w stosunkach do Kościoła katolickiego jest tak niekonsekwentny, że podobnych warunków, jakie właśnie tenże rząd wytwarza w sprawie religijnej, nie znajdziemy na całym świecie. Oto u siebie prześladowuje Kościół, kasuje i bezwzględnie surowo obchodzi się z zakonami, tymczasem pozwala tymże zakonom rozwijać się w koloniach, a zwłaszcza w tych krajach, nad którymi rozciąga opiekę religijną. Ta opieka jednakże, wobec prześladowania Kościoła w samej Francyi, nie przynosi tych korzyści, jakie powinna i jakie przynosiła podówczas, gdy katolicy cieszyli się swobodą wyznania. Skutkiem prześladowania, a przede wszystkim kasowania szkół katolickich, poziom religijny społeczeństwa francuskiego znacznie się obniżył, dlatego też to społeczeństwo francuskie kiedyś tak ofiarne i zasobne w dzieła miłosierdzia, coraz to mniej interesuje się postępem misyi katolickich, a natomiast coraz to więcej rozluźnia się kontakt pomiędzy krajem rodzinnym a misyonarzami. Skutkiem również tego prześladowania i bezreligijnego wychowania młodzieży zmniejsza się ogromnie procent powołań do zakonów, zgromadzenia więc religijne w coraz trudniejszych znajdują się warunkach.

Protectorat francuski dotyczy głównie katolików mieszkających na Lewancie, czyli w krajach podlegających berłu tureckiemu. Ponieważ obecnie rząd młodoturecki stara się pozbyć protectoratu francuskiego (w dążeniach swoich zapewne korzysta z oplakanych warunków kościelnych we Francyi) i pragnie, przez ustanowienie nuncjatury w Konstantynopolu, wejść w bezpośrednie stosunki ze Stolicą Apostolską, nie od rzeczy będzie tutaj choć w kilku słowach, co to jest protectorat i jakie korzyści przynosi dla Francyi.

Nie ulega wątpliwości, że do najznakomitszych zdobyczy rządu francuskiego na Wschodzie należy protectorat nad ludnością katolicką. Protectorat sięga bardzo dawnych czasów, a mianowicie panowania

Karola Wielkiego. Władca ten, na mocy przymierza zawartego z Harunem-al-Raszidem, kalifem Bagdadu, został ogłoszony jako właściciel bazyliki Grobu Chrystusowego, a następnie wyjednał dla siebie prawo odbudowania wszystkich kościołów w Ziemi Świętej. W 9 wiecu Francya otrzymała prawo opieki nad katolikami mieszkającymi w Ziemi Świętej i nad wszystkimi pielgrzymami, którzy się tam udają celem zwiedzenia jej. Prawo to następnie za panowania krzyżowców zostało utrwalone i zyskało już na przyszłość realne podstawy. To też po upadku krzyżowców każdy muzułmanin był tego przekonania, że katolicy mieszkający w Palestynie i Syrii podlegają opiece Francji. Przekonanie to nabrało tem większego znaczenia, gdy pod koniec 13 wieku św. Ludwik IX, król francuski ustanowił konsulat w Aleksandryi (w Egipcie) w tym celu, aby specjalnie roztoczył opiekę nad chrześcijanami przybywającymi z rozmaitych krajów dla odwiedzenia Ziemi Świętej. W tym to czasie zakony katolickie, sprowadzone głównie z Francji, objęły w swoje posiadanie miejscowości święte w Palestynie. Uznanie protektoratu francuskiego prawami międzynarodowemi datuje się od Franciszka I, który po przegraniu słynnej bitwy pod Pawią, wszedł w bliższe stosunki z sułtanem Sulejmanem. Sulejman okazał się bardzo wspaniałomyślnym dla Franciszka I, chcąc mu bowiem niejako osłodzić przegraną, uznał w r. 1526 wolny handel francuski z Lewantem, tudzież prawo swobodnego skierowywania pielgrzymów do Ziemi Świętej. W dziewięć lat później przez obydwie strony uroczyście została podpisana kapitulacja. Paragraf 80 kapitulacji pozwala Francji na wolność religii, uznaje prawo do opieki nad pielgrzymami i wogóle katolikami mieszkającymi w całym państwie otomańskim. Odtąd wszyscy biskupi i kapłani, bez względu na to jakiej byli narodowości, zależeli bezpośrednio od Francji. Tak samo i handel pod flagą Francji mógł się swobodnie rozwijać na Wschodzie.

Różne punkty kapitulacji były kilkakrotnie potwierdzone i odnawiane przez następców Franciszka I i Sulejmana. W r. 1740 prawa francuskie co do budowy świątyń, komunikowania się z biskupami, zostały na nowo potwierdzone, a nawet poniekąd rozszerzone. Stolica Apostolska ten protektorat zatwierdziła, nie naruszając wszakże praw np. Austrii do tych miejscowości, w których faktycznie były spełniane. Pozostała również przy swoim protektoracie i Portugalia na Dalekim Wschodzie. Uznanie protektoratu przez Stolicę Apostolską zjednało dla przedstawicieli rządu francuskiego rozmaite prawa i przywileje. I tak np. gdy konsul francuski jest obecny podczas nabożeństwa, podówczas z urzędu śpiewane jest *Te Deum*; konsul zaś zajmuje honorowe miejsce, a podczas ceremonii jest okadzany narówni z członkami hierarchii kościelnej. Po skończeniu mszy św. śpiewane są modły *Domine, salvum fac regem*—jak dawniej, a dzisiaj: *Domine, salvum fac rempublicam*, a następnie modły za przedstawicieli rządu.

Zawdzięczając protektoratowi, Francya posiadała ułatwioną drogę wywierania swoich wpływów, to też zawsze gorliwie broniła swoich praw do Lewantu. Rewolucya, która zniszczyła kościoły we Francji, zostawiła nietknięte instytucje na Wschodzie. W r. 1794, gdy naj-

straszniejsze szerzyło się prześladowanie względem duchowieństwa katolickiego we Francji, generał Aubert-Dubayet, ambasador francuski przy Wielkiej Porcie, pisał do swojego rządu: „Spieszcie się z przysłaniem misjonarzy i sióstr miłosierdzia. One są bowiem potrzebniejsze, aniżeli armia, nie wywołują bojaźni względem siebie, ale zjedynwiają miłość dla Francji“. Tak pisał generał do tych rewolucjonistów, którzy biskupów i kapłanów całemi masami prowadzili pod gilotynę.

Misjonarzom francuskim wyłącznie tylko należy zawdzięczać, że dzisiaj na Wschodzie język francuski jest w powszechnem użyciu. Wolnomularskie rządy we Francji doprowadzą do tego, że karta w historii protektoratu na Wschodzie odwróci się z wielką stratą Francji na korzyść innych państw europejskich.

2. *Upadek protestantyzmu.* — Często słyszy się o rozkładzie w protestantyzmie, o jego upadku i t. d. Narzekania samych protestantów pod tym względem są uzasadnione, pokazują to bowiem cyfry wzięte z książki A. Schneider'a z Elberfeldu p. t. *Evangelisch-kirchliches Jahrbuch*, a dotyczące głównie statystyki na protestanckich fakultetach teologicznych. W protestantyzmie zapanowało takie obniżenie ducha religijnego, że zakłady naukowe, przeznaczone dla teologów i wogóle dla pastorów, pustoszeją pomimo poparcia rządowego. Rocznik ewangelicki wspomina o trzech seminaryach dla pastorów, w których niema ani jednego kandydata na pastora. Statystyka zaś fakultetów teologicznych w ostatniem 20-leciu przedstawia się w następujący sposób: w Berlinie w r. 1890 na fakultecie teologicznym było 689 studentów, w r. zaś 1909 tylko 247; trzymając się tych samych lat, widzimy, że w Halli było 720 i 271, w Jenie: 113—56, w Erlangen: 290—35, w Getyndze: 225—113. Przed dwudziestu laty było studentów teologów w Niemczech 4,536, a dzisiaj tylko 2,320. Pomimo doskonałego wyposażenia fakultetów protestanckich liczba słuchaczy ciągle zmniejsza się. Fakultety protestanckie są bez porównania, jeżeli chodzi o materialne zasoby, bogatsze od katolickich. Np. w Tybindze na fakultecie katolickim na 180 słuchaczy jest 4 zwyczajnych i 3—4 nadzwyczajnych profesorów, na fakultecie zaś protestanckim w Bonn na 87 teologów jest 10 profesorów i 3 prywatdocentów; w Giesen na 70 studentów—5 zwyczajnych i jeden nadzwyczajny profesor, w Heidelbergu na 62 studentów—6 zwyczajnych i 2 nadzwyczajnych profesorów, w Jenie na 43 studentów—6 zwyczajnych profesorów, w Kiel na 40 studentów—6 zwyczajnych i 2 nadzwyczajnych profesorów.

To samo objawia się w życiu społeczno-religijnem protestantyzmu niemieckiego. W r. 1907 np. było w Berlinie 17,442 małżeństw pobłogosławionych przez pastorów, w r. 1908 już tylko 9,380, czyli w ciągu jednego roku zmniejszyło się o przeszło 8,000.

Walka więc protestantyzmu z katolicyzmem wyrządziła większą szkodę samemu protestantyzmowi, aniżeli religii katolickiej. Szkoła racjonalistyczna, która usilnie dąży do obalenia zasad katolickich, ogromnie źle przysłużyła się protestantyzmowi, doprowadziła bowiem do zaniku wiary, wprowadzając natomiast ateizm, który przeraża już dzisiaj tych nielicznych wierzących protestantów. Oto co pisze w tej

materyi pastor Hans Behrend w marcowym zeszycie b. r. „Preussische Jahrbücher“, w artykule zatytułowanym *Von der Katastrophe des Protestantismus*:

„Co wypędza wiernych z protestanckiego Kościoła i to w stopniu jeszcze większym aniżeli teologów ze stanu duchownego? Oto, głębokie rozczarowanie, zawód, nie co do prawdziwości chrystyanizmu, ale co do prawdziwości kościoła protestanckiego. I w rezultacie, my teolodzy współcześni, chociaż przyjaciele świata chrześcijańskiego i wolności, zostajemy bez parafian! Tej pociechy, którąśmy mieli w wiekach ubiegłych wskutek złączenia z ogółem wierzących węzłem braterstwa, dziś osiągnąć już nie możemy. Idzie teraz o *proton pseudos*, a tym *proton pseudos* jest sam protestantyzm. Nie mamy już żywej społeczności wierzących, a przeto nie mamy i rzeczywistej religii. Czysty katolicyzm posiada te religijne wartości, które utracił protestantyzm, ubożając przez to, jak np. różne nabożeństwa i kult Maryi. Gdzie mamy nasze wspólne nabożeństwa w kościele krajowym? Protestantki proboszcz ma wszelką religijną swobodę dla siebie, ale gdzie ją ma protestancka gmina (parafia)? Ja przyjdę, przypuścimy, do kościoła w wesolem, wiosennem usposobieniu, a mój sąsiad jednocześnie w głębokim smutku, obok znowu biedak ciężko stroskany, a tymczasem pastor ma dla nas wszystkich jedną i tę samą naukę, jedno kazanie. Jedną rzeczą, która daje jeszcze jakie takie zbudowanie, jest śpiew i liturgia.

Czy ten okrzyk bolesny, usprawiedliwiony nadto dostatecznie powyższymi liczbami, zostanie uwzględniony w naszych stosunkach? Wątpimy mocno“.

3. *Zakon Jezuitów*. — Z początkiem r. 1910 zakon jezuicki był podzielony na pięć asystencyi. Asystencya włoska posiadała pięć prowincyi z 1,655 członkami, z których było 817 kapłanów, 427 scholastyków i 411 braci. Asystencya niemiecka obejmuje sześć prowincyi, a mianowicie: austryacką i belgijską z 1,194 członkami, galicyjską z 491 człon., niemiecką z 1,150 człon., węgierską z 182 człon. i niemiecką z 541 człon., czyli razem 4132 członków, a z tych 1998 kapłanów, 1053 scholastyków, 1081 braci. Asystencya francuska miała cztery prowincye z 3090 członkami, a mianowicie: 1753 kapłanów, 698 scholastyków i 639 braci. Asystencya hiszpańska miała pięć prowincyi z 3,727 członkami, a z tych 1,575 kapłanów, 966 scholastyków i 1183 braci. Asystencya angielska miała 3,692 członków, a z tych 1,705 kapłanów, 1,241 scholastyków i 746 braci. Cały zakon jezuicki liczył na początku 1910 roku 16,293 członków, z tych było 7,848 kapłanów, 4,385 scholastyków i 4,060 braci. W ciągu jednego roku t. j. 1910 przybyło 134 członków; scholastyków ubyło 31, kapłanów przybyło 120 i braci 45. Na polu misyonarskiem pracowało 3,272 członków, a mianowicie 1,953 kapłanów, 445 scholastyków i 884 braci. Co do pojedynczych części świata, to w Europie pracowało 114 członków, w Afryce 373, w Azji 1,174, na wyspach oceanowych 328, w północnej Ameryce 310 i w południowej Ameryce 973.

4. *Zakon Benedyktynów*. — W r. 1910 wyszedł z druku piąty z rzędu ogólny katalog zakonu benedyktyńskiego p. t. S. patriarchae Benedicti familiae confoederatae anno Domini MCMX. (Rzym, druk Polyglotty watykańskiej, c. 7 lir.). Poprzedni katalog, czyli czwarty z rzędu został ogłoszony w roku 1905 i wykazywał 5,940 członków, obecny zaś 6,457, czyli w ciągu 5 lat przybyło 517 członków. Umarło w ciągu ostatnich pięciu lat 470 benedyktynów. Protektorem zakonu benedyktyńskiego jest Ojciec św. Pius X. Obecnie jest tylko jeden kardynał benedyktyn, a mianowicie prymas Węgier, arcyb. Vaszary, arcybiskupów jest 8, biskupów 11. Opatem prymasem całego zakonu jest obecnie o. Hildebrand de Hemptienne, mieszka u św. Anzelma w Rzymie. Opatów *nullius* liczy zakon 9, opatów *congregationibus praesidentes* 14, opatów *regiminis* 93. Wszystkie kongregacye posiadają 156 klasztorów. Kongregacya de Monte Cassino a prim. observantia jest najliczniejsza, posiada 35 klasztorów, z tych 10 we Włoszech z 199 członkami, 1 w Anglii z 40 członkami, 5 w Belgii z 196 członkami, 9 we Francyi z 327 członkami, 10 w Hiszpanii z 282 członkami. Ogólnie zakon benedyktyński posiada 156 klasztorów, 3,410 kapłanów, 689 kleryków, 351 nowicyuszy, 1,624 braci-laików i 383 postulantom, czyli razem 6,457 członków. Z klasztorów największy jest w Beuironie (w księstwie Sigmaringen), liczy 172 członków. J. K.

Przegląd naukowy.

Polskie prace o modernizmie.

II.

U źródeł modernizmu. Studium filozoficzno-teologiczne ks. dra Jana Ciemniewskiego (1910 str. 100 c. 30 kop.).

Studium niniejsze, którego część była drukowana w „Ateneum Kapłańskim“ niema bezpośrednio na celu zbijania modernizmu i wykazywania jego błędów i sprzeczności z nauką Chrystusową—ale wniknięcie w głąb duszy modernisty, dotarcie do ostatecznych granic i źródeł, z których on zaczyna czerpać dane do swych poglądów, oraz wskazanie błędnych dróg, któremi doszedł do swoich zgubnych wyników: odrzucenia powagi Kościoła nauczającego, objawienia i autentyczno-historycznego depozytu wiary. Autor ma zatem na względzie nietyle dogmatyczną, ile psychologiczno-filozoficzną stronę modernizmu. Względ ten skłonił go a nawet zmusił do zajęcia się krytycznym rozbiorem teoryo-poznawczego poglądu Kanta. Praca ta zajęła autorowi prawie trzy czwarte całej rozprawy, a mianowicie rozdziały następujące: antynomie czystego rozumu Kanta, dyalektyka transcendentna Kanta, teorya poznania Kanta i—przejściowy—od konceptualizmu Kanta do modernizmu.

Rozprawę rozpoczyna autor od końcowych wniosków, do których w swoich krytykach Kant doszedł, czyli antynomii czystego rozumu,

a to w tym celu, by ułatwić czytelnikowi zorientowanie się w subtelnej, zawilej i paradoksalnej filozofii kantowskiej.

Jak wiadomo, filozof królewiecki w swej krytyce czystego rozumu sformułował 4 antynomie z tyłuż odpowiedniami antytezami, przypisując jednym i drugim jednakową wartość. Każdą tezę, jak i antytezę opatrzył w odpowiednie uzasadnienie, wskutek czego jedno i drugie wydaje się słusznym. Otóż aby zrozumieć i ocenić wartość tych tez i antytez, autor zaznajamia czytelnika naprzód z teorią poznania Kanta. Antynomie kantowskie są naturalnym wynikiem jego błędnej teorii poznania. Dla tego bowiem, kto zgóry odrzucił możliwość poznania rzeczy samych w sobie i ograniczył pewność ludzką do samego tylko doświadczenia a i to uczynił jeszcze zależnym od czysto subiektywnych kategorii — a tak właśnie postępuje Kant — dla tego naturalnie niema już pewności poza empiryą. Z podobnej teorii poznania wynika, iż nic pewnego nie wiemy o Bogu: cokolwiekby rozum ludzki wymyślił w tym względzie, wszystko to, przechodząc granice materii, niema dla nas wartości. Szczegółową ocenę antynomii przeprowadza autor na str. 16—21.

Kant, dzięki swej teorii poznania, stanął w sprzeczności z filozofią chrześcijańską. Filozofia chrześcijańska, ściślej mówiąc, scholastyka, dająca nam szereg dowodów rozumowych na istnienie Boga, dla Kanta nie przedstawia żadnej wartości, a że staje w poprzek jego poglądom, postanowił ją zburzyć. Autor idzie tu krok za krokiem śladami Kanta i wykazuje wszystkie słabe strony, nielogiczności i sprzeczności transcendentnej dyalektyki królewieckiego filozofa. Agnostyczna teoria poznania, zburzywszy chrześcijańską teodyceę, doprowadzić musiała do pozytywistycznych wniosków i kwestyi istnienia Boga. Transcendentalna dyalektyka Kanta, nie mówiąca nam nic o istnieniu Boga pozaświatowego i osobowego, ale dająca tylko ideę pra-jestestwa lub pra-przyczyny, która poza naszym umysłem nie posiada bytu realnego, a zatem do niczego nas nie obowiązująca, stała się podstawą głośnego autonomizmu Kanta, ogłaszającego człowieka bezwzględny panem, od nikogo niezależnym prawodawcą, bogiem. Ten autonomizm kantowski dał powód Hegłowi do wysnucia następujących wniosków: 1) nie Bóg stworzył człowieka, ale człowiek Boga, 2) uświadamiającym Bogiem w ludzkości jest państwo pruskie!... A że konsekwencye te są logicznie wysnute, czytelnik łatwo się o tem przekona, gdy uważnie przeczyta i w świetle krytyki chrześcijańskiej zważy i porówna poglądy Kanta, poddane przez autora sumiennej analitycznej krytyce na str. 21—50.

A jaka jest łączność filozofii Kanta z modernizmem? Załatwiwszy się z teorią poznania Kanta, autor narzuca pomost między tym ostatnim a modernistami. Czy można uważać Kanta za ojca modernizmu? Filozofa królewieckiego należy uważać za agnostyka i mistyka jednocześnie. Jako agnostyk i mistyk, dzięki swym formom apriorycznym doszedł do skrajnego subiektywizmu, który w swych wynikach jest ateistyczny; jako wierzący, zatrzymał się nad krawędzią przepaści, stał się nielogicznym i, ratując swą wiarę, oparł ją na rozumie

praktycznym — czego imperatyw kategoryczny jest wyrazicielem. W samej rzeczy, niekonsekwencya ta uratowała mu wiarę.

Moderniści nie podzielili jednak w całości poglądu swego mistrza, — manewr Kanta sformułowany w imperatywie kategorycznym odrzucili ze względu na jego nielogiczność. Odtąd zaczyna się rozbieżność pomiędzy Kantem a modernistami. W miejsce imperatywu kateg. stworzyli oni odrębną teorię dla wiary. Mówiąc o Bogu i religii, dowodów i punktu oparcia szukają nie w rozumie i uczuciu razem; Boga podług jego wartości nie uznają, ani w rozumie i uczuciu razem; Boga podług nich nie poznać, ale wyczuć tylko można! W ocenie i charakterystyce modernistycznej teorii poznania, przeprowadzonej na str. 53—66 idzie Autor za wskazówkami Encykliki „Pascendi“. Pokrewieństwo modernistów i Kanta polega więc na tem, iż tak jak i on są agnostykami — różnica, iż Kant opiera wiarę na rozumie praktycznym a oni na uczuciu, odwołując się przytem do nowożytnej psychologii doświadczałnej. Rozumowych dowodów na uzasadnienie Boga i wiary nie mają — mają natomiast immanencyę, czyli bezpośrednie działanie Boga w duszy.

Na czem zaś polega to „bezpośrednie doświadczenie działającego w nas Bóstwa“, moderniści nie tłumaczą, choć to rzecz konieczna, by uniknąć złudzeń wyobraźni. Nie odróżniają też metody od doktryny czyli teorii immanencyi, a przez to sami wprowadzają czytelnika w złudzenie bezpośredniego kontaktu z Bogiem, co prowadzi do panteizmu lub ubóstwienia siebie i swoich mrzonek! Nic też dziwnego, że subiektywno-immanentna teoria poznania modernistów daje nam w konkluzji anarchię — bo anarchia ta jest logicznym wnioskiem ich założeń. Słusznie też zaznacza Autor, iż na nic się zda powoływanie się modernistów na ojców Kościoła i na Newmana — bo choć niejaki zachodzi tu podobieństwo, to różnica jest o całe niebo. By nie być głośnym, przeprowadza wspaniały dowód psychologiczny Newmana na istnienie Boga. — Zaznacza to drobne podobieństwo i wykazuje istotną różnicę (str. 69—82).

Przeprowadzone badania nad genezą teorii poznania modernistów wykazują, iż źródło jej spoczywa w agnostycyzmie. Nie jest to jeszcze całkowity modernizm, powtarzamy za Autorem, ale bądź co bądź istotny jego rdzeń i źródło. Mówiąc o immanentyzmie różniła pomiędzy teorią immanentną modernistów — a takąż teorią praktykowaną od wieków w Kościele. Tamta jest zła i nic zgoła wspólnego, prócz chyba nazwy, nie ma z teorią immanentną pojętą w duchu katolickim.

Naogół ks. dr. Ciemniwski odpowiedział w swej pracy zadaniu, jakie sobie zakresił. Przez poddanie krytyce teoryo-poznawczych poglądów Kanta i modernistów ujawnił nam ich zatrute źródło, odszukał plan dalszej ich roboty, ukazał myśl i duszę w jej najbardziej znamienych rysach. Czytelnicy w rozprawie „U źródeł modernizmu“ znajdują też treściwy i dobry komentarz na teorię Kanta.

Ale praca ta ma też i swoje słabe strony. Nie godzę się ze zbyt radykalnymi poglądami autora na wartość teorii immanentnej i nikłość argumentów scholastycznych. Nie przeczę, że metoda imma-

nentna w pojęciu naszym posiada nie małą wartość apologetyczną w czasach dzisiejszych — ale powiedzenie Autora „jakoby ona *jedynie* była odpowiednią i ona *jedynie* zdolną była przemawiać do duszy nowożytnego człowieka“, lub zdanie: „w wieku, w którym do niezwykłego rozwoju doszło przyrodoznawstwo i psychologia, budować religię na metafizyce to tyle, co budować na piasku“ — jest podług mnie nieprawdziwe lub co najmniej przesadne. Wszak argumenty św. Tomasza nie straciły i dziś jeszcze swej wartości — a że nie zawsze wystarczają, to kwestya inna. Apologetyka dzisiejsza nie powinna i nie może zapoznawać argumentów scholastycznych, bo bez nich straciłaby grunt i podstawę, a łatwoby zejść mogła na ścieżkę śliską, wiodącą na bezdroża. Autor przecenia wartość metody immanentnej przez przypisywanie jej zbyt ogólnego znaczenia i nadawania przywileju wyłącznego. Tymczasem sama metoda immanentna w dzisiejszych czasach rozwoju przyrodoznawstwa i psychologii nie wystarcza.

Z pożytkiem może być ona stosowaną tylko do tych, co z dzisiejszą filozofią są obeznani i co wzniosłe i szlachetne aspiracje (a takich jest bodaj niezbyt wielu) w swej duszy przechowują.

Metody immanentnej nie należy tedy przeceniać, ale raczej połączyć ją i oprzeć na metodzie scholastycznej — a w łączności i harmonii obydwóch uzasadniać, budować i bronić.

Modernizm i modernści, Ks. Dr. Andrzeja Dobroniewskiego (Poznań, Księgarnia św. Wojciecha 1911 r., str. 158. 60 kop.).

Dzielnik niniejsze, będące 27 nr. cyklu „Głosów na czasie“, stanowi piękny przyczynek do polskiej literatury teologicznej, wyświetlającej błędy modernistyczne.

W wstępie autor maluje boleść Kościoła, której przyczyną stali się nie zewnętrzni wrogowie, ale własni jego synowie, i usprawiedliwia, a nawet podkreśla potrzebę i konieczność tych energicznych środków przedsięwziętych przez Ojca św., a po nim przez cały Kościół wobec modernistów. Przytoczywszy wszystkie orędzia i listy papieskie, dotyczące modernizmu, na ich podstawie i tle rozwija i zaznajamia nas z tym niebezpiecznym kierunkiem dla Kościoła i wiary naszych czasów. W tym celu uwzględnia następujące zasadnicze pytania: co to jest modernizm, jakie jego źródła i przyczyny i co o nim sądzić ze stanowiska wiary i wiedzy. Odpowiedzi zaś na te pytania poprzedza krótkim, jednak udatnym szkicem historycznym modernizmu.

Dla możliwie wszechstronnej, dokładnej i przystępnej odpowiedzi na pytanie, czym jest modernizm, autor, idąc za przewodnią myślą Piusa X, wyrażoną w „Pascendi“, całą rzecz ujmując w formę pytań i odpowiedzi. Wiadomą zaś jest rzeczą, iż każdy modernista (są słowa Piusa X) przedstawia i łączy w sobie więcej osób, gdyż jest on zarazem filozofem, wierzącym, teologiem, historykiem i krytykiem, apologetą i reformatorem. Zatem kto pragnie systemy modernistów poznać, źródła i konsekwencje ich doktryn zbadać, ten się musi we wszystkich tych rolach modernistę przypatrzeć. Tak też czyni nasz autor. Mamy tu przeto szczegółowy rozbiór: 1) modernistycznej filo-

zofii religii, na którą się składają agnostycyzm i immanentyzm; 2) wiary modernistów, zasadzającej się na doświadczeniu religijnem i tradycji „wyobrażającej“ i suggestywnej; 3) teologii modernistycznej. Jest tu mowa o immanencji teologicznej i symbolizmie, o permanencji Bożej, ewolucji wiary i Kościoła; 4) historii i krytyki; 5) apologetyki. Modernista bowiem pragnie człowieka, jeszcze nie wierzącego, doprowadzić do nabycia „doświadczenia“ religijnego. Podwójna zaś do tego celu prowadzi droga: jedna „przedmiotowa“, wywodząca się z agnostycyzmu, i druga „podmiotowa“ — z immanencji życiowej; 6) reformy modernistycznej, dotyczącej filozofii, teologii, władzy kościelnej, moralności i duchowieństwa (str. 63—65). Po tak sumiennej analizie duszy i serca modernisty, autor reasumuje jeszcze raz wszystko i podaje definicyę modernizmu. A ponieważ nie wszyscy modernści chcieli się przyznać do tych wyników, jakie im przed oczy stawiała Encyklika papieska, słusznie autor zauważa, iż choć nie wszyscy oni wypowiedzieli wyraźnie wszystkie wnioski, o jakich mowa w Encyklice — wszystkie one jednak logicznie wypływają z ich założeń i zasad — na dowód czego daje autor czytelnikowi krótkie sprawozdanie z głoszonych i bronionych teorii w dziełach główniejszych przedstawicieli modernizmu (str. 70—80). Że zaś do gruntownego i dokładnego poznania doktryny modernistycznej trzeba jeszcze koniecznie uwzględnić jej źródła, przyczyny i wogóle sposób poznania, autor w r. III roztrząsa źródła modernizmu, które są dwojakie: zewnętrzne i wewnętrzne, lub historyczne i psychologiczne. Rzeczą jest powszechnie znaną, iż modernizm ukazał się najpierw na gruncie protestanckim, skąd następnie został przeszczepiony na grunt Kościoła kat. tak, iż początek współczesnego modernizmu schodzi się z początkiem protestantyzmu. Źródła wewnętrzne — autor idzie tu za Piusem X — stanowią niewczesna ciekawość, pycha i niezajomość zdrowej filozofii.

Następnie autor przechodzi do oceny modernizmu. Z punktu widzenia wiary uznać go musimy za system nietylko całkiem niezgodny z nauką katolicką, ale wogóle za antychrześcijański i antyreligijny. Metoda jego przypomina, konkluduje autor, nietschejańskie „Umwertung aller Werte“, a więc anarchizm i nihilizm, który w dziedzinie religii nosi nazwę panteizmu i egoteizmu. Że modernizm z punktu wiedzy jest antynaukowym, oto dowody: jest antynaukowy przez swój agnostycyzm, gdyż burzy wielowiekowy dorobek myśli ludzkiej; jest antynaukowym, gdyż jest pełen wewnętrznej sprzeczności, czyli niezgody z pierwszemi zasadami zdrowego myślenia. Autor zajmuje się tylko wykazaniem ważniejszych sprzeczności modernistycznych, (str. 104—131), poddając analitycznej krytyce trzy główne zasady modernizmu: agnostycyzm, immanentyzm i ewolucjonizm. Przy ocenie modernizmu słuszne czyni autor rozróżnienie pomiędzy właściwymi modernistami, a t. zw. reformistami kościelnymi, których także można nazwać semimodernistami, modernistami praktycznymi, lub modernizantami. Tym ostatnim poświęcił autor cały 3-ci punkt IV rozdz. str. 131—154, gdzie z jednej strony wykazuje postęp zdrowy, pojęty w duchu katolickim, a z drugiej postęp i reformę złą i szkodliwą, jakie właśnie chcą przeprowadzić reformiści, czyli modernizanci. W zakoń-

czeniu, podnosząc jeszcze raz wartość Encykliki „Pascendi“, mówi, iż posiada ona znaczenie nie tylko jako dokument, wydany dla obrony wiary, ale i jako wyborny wskaźnik dla rozwoju nauk kościelnych, jak filozofii, teologii, historii, krytyki i apologetyki. Co się tyczy samych reform kościelnych, zaleca powściągliwość i roztropność, słusznie czyniąc uwagę, iż nie wszystko, co nowe, jest już dlatego samego dobre, że nowe, i że stare jest potępiania godne jedynie dlatego, że stare. Dziełko ks. D. czytałem od początku do końca z wielkim zajęciem. Gruntowna znajomość rzeczy i umiejętnie stosowana metoda naukowa dozwoliły autorowi objąć i wszechstronnie wyzyskać w stonkownie niewielkim co do formy i objętości dziełku, cały ogrom materiału i dać nam do ręki wyborną książkę. Cały II-gi r. (Co to jest modernizm), ujęty w popularną formę pytań i odpowiedzi, jest niejako katechizmem dostępnym nawet dla mniej wyrobionych umysłów.

Moderniści, O. Maumusa, tłum. z II-go wyd. franc. ks. dr. Jan Żechowski (wyd. w Warszawie u Szczepkowskiego 1910, str. 198 c. 1 rb.). Dziełko niniejsze w tłumaczeniu polskim zapoczątkowało seryę wydawnictwa p. t. „Prawda i Wiedza“.

W prologu autor mówi o jednej z najbardziej zasadniczych i charakterystycznych cech i kryteriów boskości i prawdziwości Kościoła katolickiego, a mianowicie o jedności — jedności w wierze, doktrynie i rządach. Przywileju jedności Kościół w swym pochodzie dziejowym zawsze pilnie przestrzegał i bronił tak przed zakusami wrogów zewnętrznych, jako i wewnętrznych. A że w ostatnich latach na tę jedność w Kościele przypuścili szturm moderniści, zaszła nowa potrzeba jej obrony. Moderniści niesłusznie krzyczą na nietolerancję i okrucieństwo Kościoła, gdyż — jak trafnie zaznacza autor — Kościół nie wyrzucił ich ze swego łona, stwierdził tylko fakt ich własnego i dowolnego odstępstwa.

Całość pracy O. Maumusa ideowo da się podzielić na dwie główne części. Jedną z nich ma na celu wykazać, iż modernizm nie poostał na miejscu ani jednej cegiełki w budowie chrystyanizmu, — druga, że jego dzieło zniszczenia opiera się wyłącznie na dowolnych, a więc bezwartościowych twierdzeniach. Zaznaczyłem, iż jest to podział ideowy tylko, gdyż formalnie nie stanowią one dwu oddzielnych części, ale na każdej prawie stronie spotykamy jedną i drugą. Podział tego rodzaju, moim zdaniem, jest niefortunny, gdyż powoduje ciągle powtarzanie się — a stąd brak przejrzystości w układzie i wykładzie doktrynalnym. Metodyczny ten błąd, jak każdy z czytelników przekonać się może, odbił się nader ujemnie na książce O. Maumusa i obniżył jej wartość naukową. Całe dziełko O. Maumusa jest podzielone na 8 rozdziałów, następujących: o celu modernistów; o ich stosunku do Kościoła, do rozumu i religii; o ich ewolucyjnej doktrynie; o ich zapartywaniach na dogmat, scholastykę, Bóstwo Jez. Chrystusa i chrystyanizm. Jest zatem dość obfite i bogate w treść. W samej rzeczy materiału mamy w niem nagromadzoną sporą ilość. Szkoda tylko, że nie został on jasno i systematycznie rozsegregowany, ale chaotycznie rozsiany poprzez całość książki. Ożywiona polemika jeszcze bodaj

bardziej potęguje tę niesystematyczność wykładu. Wszelako książka posiada wartość przede wszystkim ze względu na obficie zebrany materiał. Tłumaczenie w kilku miejscach niezupełnie dokładnie oddaje myśl autora.

Współczesna kwestya religijna i modernizm p. Dr. Ignacego Szmida (Warszawa 1910, str. 65, c. 60 kop.)

Ciekawy nagłówek aktualnością swoją niejednego zapewne skłonił do nabycia niniejszej broszury, w zamiarze poinformowania się, czym jest i jaką rolę odgrywa kwestya religijna i modernizm. Czy jednak czytelnicy polscy czytając tę książeczkę, nie doznali niesmaku i rozczarowania lub nawet, czy nie uczuli się dotknięci w swych uczuciach religijnych? Choć bowiem autor przedstawia wartość i żywotność kwestyi religijnej w dobie współczesnej, choć sam fakt religijny, uwydatniający się w życiu jednostek i narodów, i to we wszystkich życia ludzkiego przejawach (pieśni, muzyce, architekturze, polityce,...) podkreśla i konstatuje, na samą jednak religię patrzy przez szkła dla nas obce i wrogie, a stąd kwestyę religijną stawia w oświeceniu fałszywym i niekatolickim. A nie mogło być inaczej — skoro o samej religii ma pojęcie z gruntu fałszywe. Widzi w niej głównie intuicyę, mistycyzm, przelew osobowości, bezpośrednie odczucie nieskończoności; w kulcie zaś sumę procesów psychologicznych, za pomocą których uczucie religijne objawia się w istocie ludzkiej. To ukazuje modernistyczne dążności autora. Co więcej, staje on duszą i sercem po stronie modernizmu, choć sam modernizm bodaj dobrze nie pojmuje, gdy obiektywną wartość jego doktryny podnosi i gdy go broni od zarzutu agnostycyzmu.

Dr. Szmidi kwestyi religijnej nie tylko nie wyświecił — ale co boleśniesz, tę kwestyę zagmatwał, a zagmatwał ją swemi pojęciami modernistycznymi. Modernizmu samego też właściwie nie wyłożył — ale poprzestał na podkreśleniu jakoby jego wartości krytycznej dla postępu naukowego, przeciwstawiającego się i burzącego doktrynę katolicką.

Na tem poprzestajemy. Tych, którzyby się chcieli zapoznać z nielicznymi rozprawami, pomieszczonymi w różnych czasopismach, odsyłamy do przedmowy ocenionej już w naszym Ateneum broszury ks. Tomczaka „Modernizm a protestantyzm liberalny“.¹⁾

Włocławek.

Ks. Dr. W. Kott.

Kronika.

Konkurs.

Towarzystwo Przyjaciół Sztuk Pięknych w Krakowie ogłasza następujące konkursy: 1) z zakresu malarstwa *na obraz ołtarzowy Serca Jezusowego*. Nie krępując artysty jakkolwiek formą historyczną, wymaga się tylko, aby dzieło nadało się do potrzeb kultu katolickiego; 2) z zakresu rzeźby *na posąg N. Panny Niepokalanej* a to celem uzyskania rzeźby dla nabożeństw majowych; 3) z zakresu

¹⁾ 5 (1911) 477.

malarstwa *na religijny obraz ścienny na temat dowolny*, celem uzyskania obrazów, nadających się do łatwego rozpowszechnienia między ludem. Termin nadsyłania prac 15 października. Za każde dzieło I nagroda — 1000 kor., II — 250.

Zjazdy.

Z inicjatywy obu galicyjskich Gron Konserwatorów zabytków sztuki i historii odbędzie się w Krakowie w dniach 3 i 4 lipca b. r. *zjazd miłośników ojczystych zabytków i sztuki historii*. Zadaniem zjazdu będzie wymiana myśli i zapatrywań co do zasad konserwacji. Pierwszego dnia będzie przemawiać: Dr. J. Muczowski (Stan dzisiejszy nauki o konserwacji zabytków) i Dr. St. Tomkowicz (Stosunek Muzeów sztuki do konserwacji zabytków); drugiego zaś dnia — ks. G. Kowalski (Kościoły i ich konserwacja), J. Makarewicz (Konserwacja dawnych obrazów), K. Wyczyński (Konserwacja ruin) i Dr. St. Goliński (Znaczenie roślinności dla konserwacji ruin). Zjazd będzie połączony ze zwiedzaniem pamiątek w Krakowie na Tyńcu. Zgłoszenia najpóźniej do 25 czerwca do Dr. K. Kaczmarczyka (Kraków, ul. Sienna 16) oraz 10 kor. (9 mk., 4 rb.) na koszt wydawnictwa pamiątki — tamże.

Zmarli.

W końcu maja zmarł Ks. Dr. Jan Żukowski, od r. 1897 adjunkt a potem profesor teologii dogmatycznej i filozofii chrześcijańskiej na uniwersytecie lwowskim. Studya wyższe kończył na wszechnicy lwowskiej i insbruckiej. Przez pewien czas był katechetą V gimnazjum we Lwowie. Urodził się 27 maja 1870 r. w Gródku Jagiellońskim.

Autor należał do wybitnych a tak nielicznych teologów polskich. Ogłosił wiele monografii teologicznych. Najważniejsze z nich są następujące: 1) *De certitudine*. 2) *Uczucia ludzkości względem Chrystusa Pana*. Dowód Bóstwa Chrystusowego i prawdziwości Kościoła katol. 1901. Miłość, jakiej się Chrystus Pan domagał od wszystkich ludzi i jaką rzeczywiście był i jest otoczony, oraz nienawiść ku Niemu pewnego odłamu ludzkości, nienawiść, którą przepowiedział, może znaleźć zrozumienie tylko w Bóstwie Jezusowem. 3) *O źródłach niewiary*. 1903. Głównym źródłem niewiary jest zła wola, ale są i inne. Wywody swoje autor popiera rozbiorem poszczególnych źródeł wiary — woli, rozumu i łaski, oraz doświadczeniem dziejów religijnych ludzkości pogańskiej i chrześcijańskiej, do 16 w. 4) *Maryja tarczą wiary* czyli stanowisko Bogarodzicy w apologii chrystyanizmu. Szkic apologetyczny. 1907. Przeprowadzając apologię wiary na tle maryologicznem, autor uzasadnia, że NMP. nietyle zwalcza herezję, ale i niewarę, że jest żywą apologią Swego Syna i Jego Kościoła. W tym celu mówi o prorocत्वach, odnoszących się do NMP. lub przez nią przepowiedzianych, o cudach, z Jej osobą związanych, wreszcie o tem, że Maryja jest wzorem wiary. 5) *Religia wobec pragnień szczęścia*. 1909. Wychodząc z założenia, że dzisiejsza ludzkość więcej niż jakakolwiek inna, pragnie szczęścia i więcej niż czego innego, autor omawia wartość

apologii opartej na tem, że religia katolicka najlepiej odpowiada tej potrzebie szczęścia tudzież podaje zarys takiej apologii ze stanowiska szczęśliwości. X. Piotr Kremer omówił obszernie to dzieło w naszym Piśmie.¹⁾



== Ruch społeczny. ==

Z Krakowa: Wybory do parlamentu. Walka stronnictw politycznych. Zjazd Słowian południowych. Z życia młodzieży uniwersyteckiej.

Rozwiązanie z końcem marca b. r. austriackiej Izby posłów oraz wyznaczenie terminu nowych wyborów na dzień 13 czerwca wywołało nadzwyczaj żywy ruch wyborczy tak w Galicyi, jak i na polskim Śląsku. Wszystkie inne, choć może bardzo ważne sprawy, zeszyły wobec wyborów na drugi plan.

I nic dziwnego. Od wyniku wyborów w Galicyi i na Śląsku zależy w znacznej mierze los Polaków nie tylko w Austrii, lecz i w innych zaborach. Parlament austriacki bowiem jedyną jest trybuną europejską, z której swobodnie rozbrzmiewać może głos reprezentantów 20 milionowego narodu polskiego, z której płynąć może głośna skarga na ucisk naszego narodu, z której niewolnik Polak odzywa się głosem wolnego obywatela.

Rzecz zatem zrozumiała, że wynik wyborów do austriackiego parlamentu nie może dla nikogo z Polaków, bez względu na słupy graniczne być obojętnym — przeciwnie wszyscy oczekujemy go z wyjątkową uwagą. Nie można tu pominąć i tego, że dzięki temu, iż Austria jest konglomeratem szeregu narodowości, silne solidarnością Koło polskie ma w parlamencie wiedeńskim bardzo znaczny, bo często-kroć decydujący głos tak w sprawach wewnętrznej, jak też — co nie mniej ważne — zewnętrznej polityki państwa. To wybitne stanowisko naszej reprezentacji sprawia, że każdorazowy rząd z Kołem polkiem liczyć się musi, bo bez niego lub też wbrew jemu rządzić nie może.

Wobec tak wybitnego znaczenia Koła polskiego w parlamencie austriackim wszystkie narodowe nasze stronnictwa polityczne zgadzają się na to, że należy wybrać takich tylko posłów, którzy należeć będą do Koła polskiego, oraz że tych posłów powinna być jaknajwiększa liczba, bo tem samem i wpływ ich będzie większy. Niestety, mimo uznania tej zasady nie wszystkie stronnictwa narodowe dążą do tego, by ją zamienić w rzeczywistość. Przeciwnie niektóre z nich nawet w okręgach pod względem narodowym silnie zagrożonych, toczą zawziętą walkę, w której nie chodzi o wysłanie do parlamentu ludzi najgodniejszych, — lecz tylko o interes partyjny. Z powodu tej walki, w której niestety biorą udział i najpoważniejsze stronnictwa, wynik

¹⁾ Ateneum Kapłańskie 2 (1909) 458—465: „Próba nowej metody apologetycznej”.

wyborów może być mniej pomyślny. Być może, że w ostatniej chwili nastąpi porozumienie między walczącymi partiami narodowymi, porozumienie, które jedynie korzyść sprawie naszej przynieść może. Piękny przykład takiego zrozumienia niebezpieczeństwa dało nam Księstwo Cieszyńskie, gdzie trzy tamtejsze narodowe stronnictwa mimo różnic wyznaniowych zawarły na czas wyborów ścisły sojusz, by przeprowadzić kandydatów stojących na zasadzie solidarności Koła polskiego w Wiedniu. O wyniku wyborów doniosę.

Jak już wspomniałem agitacja wyborcza góruje ponad innymi przejawami życia społecznego. Mimo tego niech mi wolno będzie choć kilka słów tym innym przejawom poświęcić. Cofnę się nieco wstecz, by wspomnieć o Zjeździe południowych Słowian, który odbył się w Krakowie z początkiem maja. Sposobność do odbycia zjazdu nadarzyła się dzięki założeniu w Krakowie „Towarzystwa przyjaciół południowych Słowian“, zainicjowanego przez grono wybitnych głównie katolickich naszych działaczy. Myśl założenia towarzystwa znalazła żywy oddźwięk, a na otwarcie jego zaproszono kilkudziesięciu przedstawicieli i działaczy narodowych i katolickich z południowej Słowiańszczyzny.

Zjazd ten nazwać można początkiem nowej ery w ruchu słowiańskim, kierunku nowego, jedynie racjonalnego, bo opartego na prawdziwej, a szczerzej wzajemności słowiańskiej, kierunku, uznającego etykę chrześcijańską, dalekiego natomiast od neoslawistów w rodzaju Bobrińskiego, Gilewicza e tutti quanti.

Po rozruchach styczniowych w naszym uniwersytecie nastąpiło wśród radykalnej młodzieży pewne otrzeźwienie. Zrozumiała ona widocznie, że, walcząc przeciw władzy uniwersyteckiej oraz depcząc wolność nauki była tylko narzędziem w rękach żydowsko-socjalistycznych agitatorów, nie wspólnego z uniwersytetem i z nauką nie mających. Chcemy wierzyć, że to zrozumienie jest szczerze, choć byłoby lepiej, gdyby ono było nastąpiło przed 5 miesiącami.

Dziś w naszej wszechnicy oraz w towarzystwach studenckich spój i poważna, jedynie polskiej młodzieży godna praca naukowa. Antagonizmy wśród młodzieży przycichły, co umożliwiła wspólną akcję w sprawach żywotnych, jaką na przykład jest w ostatnich czasach założenie w Krakowie akademii górniczej. W tej tak ważnej sprawie dla kraju naszego, obfitującego w naturalne bogactwa mineralne, młodzież uniwersytecka bierze bardzo żywy udział i zapewne sprawę popchnie naprzód.

J. P.

Z zagranicy. Wyznaniowość Akcji Katolickiej.

Pisarze katolicy zagraniczni już od dość dawna toczą spór o to, jaki powinna mieć charakter społeczna akcja, podejmowana przez katolików, pod względem wyznaniowości. Polemika ta po ostatnich pismach papieskich w sprawie akcji społecznej została pod jednymi względami złagodzona lub nawet zaniechana, natomiast pod innymi nabrała bodaj większej siły.

O stanie sprawy w Niemczech przemawiał już w „Ateneum“ Dr. Rzymski i, mamy nadzieję, znów niezadługo do tych spraw po-

wróci. W niniejszej kronice chciałbym zwrócić uwagę na niektóre rozprawy prasy francuskiej, wyszłe w ostatnich miesiącach z pod pióra wybitnych pisarzy katolickich.

Ks. Yves de la Brière, jezuita, zebrał na jednym miejscu¹⁾ różne enuncjacje Piusa X, dotyczące *wyznaniowego charakteru akcji katolickiej*. Gdy jest mowa o powyższem zagadnieniu, to chodzi o instytucje charytatywne i społeczne, tj. takie, których zadaniem jest zmniejszanie biedy i nieszczęść wśród ludzi oraz systematyczne drogą reorganizacji stosunków usuwanie stałych przyczyn zła, tkwiących w ustroju rodziny, zawodu, społeczeństwa. Otóż woła Ojca św. jest, aby te instytucje, chociaż mają bezpośredni cel doczesny, nie kryły swego katolickiego charakteru, który je ożywia i jest przyczyną ich powstania. Już w *Motu proprio* z 18 grudnia 1903 r. o Ludowej akcji chrześcijańskiej Papież przypomina zasady moralności katolickiej w ustawie 11, 14 a zwłaszcza 12. Zupełnie zaś wyraźnie wypowiada swoją myśl w Liście do hr. Medolago Albani²⁾ ex re zamiaru zmiany ustawy Związku ekonomiczno-społecznego z „katolickiej“ na „chrześcijańską“. Nie godzi się powiada papież, czynić takiej zmiany. „Niech związek ekonomiczno-społeczny odważnie podniesie sztandar katolicki“. Wślad za tym listem poszły listy Sekretarza stanu do Związku włoskiego wiejskich kas katolickich (25 stycznia 1910), do hr. Medolago Albani (17 marca) i L. Duranda, prezesa stow.: „Union des Caisses rurales et ouvrières“ (17 kwietnia). W ostatnim jest taki ustęp: „Bardzo słusznie pragniecie, aby metody społecznego działania, mające naprawdę skutecznie osiągnąć dobro przez zajęcie się sprawami ekonomicznymi i kształcenie przewodników, stanowczo zdala stały od niebezpiecznej zasady neutralności religijnej a przyjęły charakter katolicki, zupełny w swej dokładności i czystości oraz oparty na karnem zjednoczeniu. Albowiem napróżnoby myślano o odnowieniu społeczeństwa i rzeczywistej poprawie losu ludów, gdyby unikano oparcia działalności społecznej na duchu religii i miłości chrześcijańskiej“. Wreszcie encyklika „Notre charge apostolique“ z 25 sierpnia 1910 obwieściła jasno zasadę, którą w taki sposób streszcza *Action Populaire*: „Zakwestyonowane w Encyklice założenia ekonomiczne zwracają naszą uwagę na społeczną działalność katolików. Działalność ta ma dwa objawy: moralny i ekonomiczny. Rozważając pierwszą jej stronę, Ojciec św. chce, aby ta działalność była katolicka i aby dla tego właśnie powodu była kierowana przez Kościół. W ten sposób afirmuje on ponownie urząd nauczycielski Kościoła oraz jego prawo kierownictwa w porządku moralnym i religijnym. Wskazuje taktykę, której ma używać armia katolicka. Dwojaka może być jej metoda. Jedna, podobna do sposobu postępowania współczesnego Państwa, w którym się różne religie i nie-religie spotykają, w którym prawo publiczne jest neutralne, o ile nie jest wrogie Kościołowi, pozbawia akcję katolicką jej specyficznego charakteru, aby jej w ten sposób ułatwić, przynajmniej pozornie, łatwiejsze wniknięcie w społeczeństwo. Druga zachowuje czysty i wolny

¹⁾ Etudes. 126 (1911) 693—701.

²⁾ Z 22 listopada 1909 r. Ob. Ateneum Kapłańskie 3 (1910) 71—73.

od wszelkiej przymieszki obcej charakter tej akcji i przez to sprawia, że wysiłki katolickie stają się bardziej zwarte i skupione, nie w tym celu, aby się miały skurczyć i pozostać w odosobnieniu, lecz aby im zapewnić tem skuteczniejszą siłę przenikania nazewnątrz. Ta ostatnia metoda, przypominająca postępowanie pierwotnego chrześcijaństwa wobec świata rzymskiego i barbarzyńskiego, przysługuje katolicyzmowi 20 w. w stosunku do całego cywilizowanego świata... Wśród współczesnych narodów, Kościół na własnym swoim terenie religijnym i moralnym zbuduje społeczność, która całkowicie żyć będzie swoim życiem i której katolicyzm promieniować będzie, nic nie tracąc ze swej siły".³⁾

W miarę więc możności dzieła charytatywne i społeczne, tworzone przez katolików, powinny mieć charakter wyraźnie wyznaniowy już to dzięki swej nazwie, już dzięki statutom a głównie dzięki zasadom i religijnemu duchowi, bo o to przedewszystkiem chodzi.

Yves de la Brière powyższe postanowienia papieskie opatruje następującym Komentarzem. Stolica Apostolska wydała formalne nakazy i postanowienia tylko dla Włoch. Dla innych krajów te same słowa papieskie mają znaczenie tylko rady i wskazania. Niestosowanie się więc do nich nie byłoby przestąpieniem obowiązku posłuszeństwa, wynikającego z nakazu, ale pewnego rodzaju lekceważeniem.⁴⁾ Tego samego zdania jest prezes stow. Action Populaire, ks. G. Desbuquois, który nadto przypomina, że instytucje włoskie, o które tutaj chodzi, powstały właśnie z myśli religijnej a nie świeckiej, i na religijnym gruncie;⁵⁾ oraz prof. Toniolo: zakaz dla Włoch, rada dla innych krajów ale dopuszczająca postąpienie w inny sposób.⁶⁾

Dalej Y. de la Brière mówi, że wskazania papieskie odnoszą się do instytucji charytatywnych i społecznych, zakładanych i kierowanych przez katolików. Katolicy nie powinni nic budować na gruncie religijnie neutralnym. Ale to nie znaczy, że im nie wolno brać udziału w instytucjach innego charakteru i pochodzenia, że im jest wzbrowione współpracownictwo dobroczynne i społeczne z obojętnymi lub niekatolikami.⁷⁾ Oczywiście należy zachować takt i miarę. Nie wolno brać udziału w instytucjach na pozór neutralnych a w gruncie rzeczy szerzących masoneryę. Trzeba dać pierwszeństwo instytucji katolickiej

³⁾ Mouvement social. 69 (1910) 211—212.

⁴⁾ Yves de la Brière, Le problème du caractère confessionnel des oeuvres charitables et des oeuvres sociales. Etudes. 126 (1911) 700.

⁵⁾ Desbuquois, La direction sociale de l'Eglise. Mouvement sociale, 69 (1910) 11.

⁶⁾ Ib. str. 10.

⁷⁾ To samo J. Toniolo, La funzione direttiva della chiesa nell'ordine sociale. Mouvement social. 69 (1910) 12. Ks. Desbuquois oświadcza, że byłby to stan idealny, gdyby się wszyscy robotnicy mogli połączyć w jedną organizację; wszelako taki stan rzeczy jest niemożliwy, ponieważ niepodobna z najbardziej nawet materyjalnej czynności wyłączyć zupełnie idei i poglądu na rzeczy. Ale co jest możliwe i pod względem moralnym godziwe, to łączenie się związków (zawodowych) katolickich z socjalistycznymi i neutralnymi w godziwym celu, choćby motywy były różne u różnych związków, np. w celu ustanowienia wysokości zapłaty. W ten sposób może powstać pewna wspólność praktycznych dążeń, podobna do jedności współczesnego państwa. Ob. jęgo La Direction sociale de l'Eglise. Mouvement social. 69 (1910) 18.

przed niekatolicką, neutralną, mającą taki sam cel, jak i tamta. „Atoli istnieją dzieła niewyznaniowe, które nie współzawodniczą z żadną poważną organizacją katolicką o tym samym celu; istnieją instytucje niewyznaniowe, które, nie żywiąc żadnych dążeń antykatolickich, oddają się koniecznej i szlachetnej pracy, np. jakieś zrzeszenie wyłącznie zawodowe, związek pomocy dla rannych, liga przeciwpornograficzna. Nigdy nie można dosyć pragnąć, aby w takich instytucjach niewyznaniowych katolicy brali czynny udział a nawet, o ile możności, przeważny. Albowiem pracując w ten sposób pomiędzy najszczodroliwszymi ku czynieniu dobrze, pomiędzy najenergiczniejszymi ku sprzeciwianiu się złu, katolicy niemało przysłużą się Kościołowi".⁸⁾

Liczne są powody, dlaczego dyrektywy papieskie idą w tym a nie w innym kierunku. Prof. J. Toniolo⁹⁾ słusznie mówi, że Papież, wydając mniej uroczyste dyrektywy, wywołane okolicznościami, występuje raczej jako ojciec, troszczący się o dobro swej rodziny, aniżeli jako rządzący król. Albowiem „Kościół jest nie tylko najwyższym autorytetem, do którego należy wyrokowanie, sądzenie, roztrząsanie i potępienie przez nieomylnie rozróżnienie tego, co prawdziwe i fałszywe, dobre i złe, w sprawach religijnych i moralnych całej ludzkości, ale także instytucją konkretną, żyjącą wśród narodów, z którymi zawsze i wszędzie cierpi, walczy i modli się. W ten sposób papieństwo staje na czele narodów jak wódz na czele wojska, kierując nimi w wiekowych zapasach".¹⁰⁾ Tylko jedność stanowi siłę. Różność poglądów i ich scieranie się rozwija zasobność umysłu a liczne doświadczenia życiowe mnożą siły ludzkie, ale postęp umysłowy wpływa tylko z liczby prawd, ostatecznie stwierdzonych i uznanych, z jedności myśli; jak również postęp jednostkowy i społeczny jest dziełem jedynie wspólnego działania. Tak też, patrząc na rzeczy z wysocza, postęp cywilizacji różnych narodów, wznoszących się ku wyżynom różnymi drogami, zależy od jedności woli, zwróconej do ostatecznego dobra. Otóż takie zjednoczenie może być jedynie dziełem Kościoła, ponieważ on opiera umysł ludzki na niewzruszonym dogmacie a działalność na takiej moralności. Dzięki temu prowadzi ludzi i narody po przez zmienne koleje losu, tworząc naukę chrześcijańską, zbiór praw racjonalnych, ale zharmonizowanych z nadnaturalnymi, i działalność chrześcijańską, która łączy cnoty naturalne z moralnością ewangeliczną, tudzież cywilizację chrześcijańską, która powstaje mocą sił naturalnych a której energia niepomiernie wzrasta wskutek tkwiącej w niej idei Bożej. Tylko na tle katolicyzmu porządek naturalny może się doskonale rozwinąć w nauce, działaniu i cywilizacji, albowiem tylko w nim może być udoskoniony przez nadprzyrodzoność. Więc dyrektywy papieskie, zachęcające lub nakazujące budować całą akcję społeczną na podstawie katolickiej, są tylko objawem głębokiego wniknięcia w ducha katolicyzmu.¹¹⁾

⁸⁾ Ib., str. 701.

⁹⁾ Toniolo, La funzione direttiva della Chiesa nell'ordine sociale. Mouvement social. 69 (1910) 5—12.

¹⁰⁾ str. 8.

¹¹⁾ Tamże, str. 6—7.

Ks. Desbuquois w celu wykazania zasadności papieskich wskazań rozważa stosunek elementu świeckiego do moralnego.¹²⁾ Między życiem społecznym a moralnym istnieje ściśle pokrewieństwo. Kasa wiejska nie tylko służy pośrednictwem pieniężnym, ale ma wartość wychowawczą, szerzy wśród swoich członków ducha braterstwa i pomocy. Oczywiście ten duchowy charakter wzrasta w miarę tego, im jaka instytucja zajmuje wyższe miejsce w życiu ekonomicznym; tak jest np. z tem podstawowym zagadnieniem ekonomii społecznej — z zagadnieniem organizacji pracy. Tu występują najwidoczniej z jednej strony zjawiska ekonomiczne, przemijające, z drugiej zaś — dusza ludzka, która je podnosi i udoskonala a przez to czyni godnymi swego zajęcia się niemi. I nie może być inaczej, albowiem życie ludzkie jest pracą a jednocześnie jego celem jest nadprzyrodzoność, Bóg. Człowiek przez pracę, głównie pracę ręczną, ma osiągnąć cel wyższy swego życia. Ale praca ciągną nad materyą, z pochylonem ku ziemi czołem, bardzo łatwo musiałaby zmateryalizować człowieka, uniemożliwić mu osiągnięcie ostatecznego celu. Dlatego też Bóg, uszlachetniając pracę, połączył ją licznymi węzły z duchowymi pierwiastkami, z prawem i sprawiedliwością, sprawił, że praca wytwarza zależność między ludźmi i poczucie wspólnoty.

Ale właśnie te pierwiastki moralne wchodzą w zakres zadania Kościoła katolickiego, który jest stróżem i nauczycielem moralności. Kościół naucza nie tylko moralności oderwanej, ale i stosowanej do zmiennych warunków życia. Więc może on polecić katolikom, budującym zrzeszenie zawodowe, aby to czynili wedle jego zasad, aby podkreślili doniosłość moralności katolickiej, słowem, aby swemu dziełu dali chrześcijańskie natchnienie lub nawet zewnętrznie wyrazili jego katolickiego ducha. Kościół tutaj nie wychodzi ze swej roli. On nie wykonywa bezpośredniej władzy nad związkami gospodarczymi, jak ją sprawuje w instytucjach chrześcijańskiego wychowania i pobożności, w organizacjach parafialnych, w prasie religijnej i t. d., ponieważ organizacja zawodu, na podobieństwo organizacji społeczeństwa, jest rzeczą świecką ze względu na swój przedmiot i cel. Polecając więc lub nakazując katolicki charakter akcji zawodowej, Kościół nie wkracza na teren ściśle zawodowy. Nie poleca płacenia takiej lub innej składki, przyjęcia takiej lub innej formy organizacji zawodowej i t. d., ale tylko sprawuje władzę nad moralnymi i naturalnymi prawami, tkwiącymi w zjawiskach gospodarczych i zawodach, nad tem, co w nich jest duchowego i moralnego.¹³⁾

A. Crétinon¹⁴⁾ daje całkiem nowe oświecenie zagadnieniu o wyznaniowości akcji społecznej i zawodowej. Za punkt wyjścia posłużyły mu spory wśród katolików niemieckich o związki zawodowe. Nie wiąże on bezpośrednio wyznaniowego charakteru społecznej akcji

¹²⁾ Desbuquois, La Direction sociale de l'Eglise. Mouvement Social. 69 (1910) 3—20.

¹³⁾ Tamże, str. 3—8.

¹⁴⁾ A. Crétinon, Le problème capital de l'heure présente. Chronique sociale. 19 (1910) 453—457; 20 (1911) 8—13 i 52—60.

katolików z wymaganiami ducha katolickiego, jak to czynili Toniolo i Desbuquois, lecz powiada, że takie lub inne rozwiązanie, postanowione przez władzę duchowną, będzie zależec od różnych przyczyn i powodów. Polecenie Stolicy Apostolskiej, aby społeczna i zawodowa działalność katolików była oparta na podstawach katolickich i osłonią sztafardem katolickim, oraz nieopętanie związków chrześcijańskich niemieckich, choć się tego domagano, a uznanie ich za godziwe, nie jest zależne od kaprysu, lecz od poważnych racji, które w jednym wypadku takie, w innym inne wywołały orzeczenie.

Zagadnienie bowiem wyznaniowości akcji katolików jest tylko jednym z ogólnego problemu, jaki ma być *stosunek katolików do niekatolików*.

Stosunek ten był różny. W pierwszej chwili powstawania chrześcijaństwa, całe życie rodzinne i publiczne było związane z religią pogańską. Chrześcijanie żyli poza obrębem tego życia, traktowani jako anarchiści. W społeczeństwie średniowiecznym, związanem ściśle z chrześcijaństwem, nie było miejsca dla niechrześcijan. Ale między tamtem społeczeństwem pogańskim i tem, chrześcijańskim, istniał okres czasu, w którym społeczeństwo nie było ani bezwzględnie pogańskie ani bezwzględnie chrześcijańskie, w którym istniały stosunki między obu stronami. Chrześcijanie co chwila musieli sobie zadawać pytania: wejść w taki lub inny związek z poganami, pracować wspólnie z nimi tu lub tam, odseparować się od nich zupełnie czy częściowo i t. d. Wiemy, że Tertulian zabronił wyrabiać figury bożków pogańskich, że chrześcijanie weszli do wojska pogańskiego, że Tertulian pozwalał uczyć się w szkołach pogańskich, ale nie nauczać i że jednak w II w. nauczali Arnobiusz i Laktancyusz. Jak się rzeczy ułożą? „Jedni zawsze będą mówić: unum necessarium, aby zabronić wszelkiego zetknięcia się. Inni odpowiadają zawsze będą, że bez ryzyka niema zdobyczy, że z drugiej strony nie należy chrześcijanina pozbawiać korzyści ziemskiej ojczyzny, ponieważ św. Paweł tak donośnie wołał: civis romanus sum!... Ostateczny jednak wynik z odległości tak się przedstawia: chrześcijanie wchodzili wszędzie, kusili się o przeniknięcie wszystkiego, albowiem pogańskie z początku stosunki społeczne stały się chrześcijańskimi. Jeden za drugim chrześcijanie wchodzili do szkół, do sądów, do wojska, do rzemiosła i t. d. Zatem, pomieszanie się chrześcijan i niechrześcijan było przez długi czas zjawiskiem powszechnem“.¹⁵⁾

Dotychczas mieliśmy przykład przenikania chrześcijan w społeczeństwo pogańskie, utrzymania stosunków między tymi, którzy są już katolikami, a tymi, którzy są jeszcze poganami. Przykład zjawiska odwrotnego, zmniejszania się wpływu katolickiego, mamy w wydarzeniach zaszłych po 16 w.

Protestanci najpierw uważali się za katolików, później za lepszych chrześcijan. Dla Kościoła byli to synowie nieposłuszni i zbuntowani. Bliżsi, niż poganie, ale niebezpieczniejsi, i dlatego Kościół polecił wiernym zdala się od nich trzymać. Praktycznie, choć nie dla Kościoła i nieraz wbrew niemu, przeprowadzili tę zasadę panujący przez zastosowanie w życiu hasła: *cujus regio, ejus religio*.

¹⁵⁾ Tamże, 20 (1911) 8—10.

W w. 19 nowa zmiana. Mniejszości wyznaniowe zyskały prawa. W każdym kraju istnieją prawie wszystkie religie (wychodźcy). Religie państwowe przeszły do historii, państwo ogłosiło swą neutralność. Sami zbuntowani dawni synowie Kościoła zmienili się. Często wobec Kościoła czują to, co odczuwają dwa poważnione odłamy jednej rodziny, które już zapomniały o przyczynie waśni. Są sobie raczej obcy, niż wrogowie. To też katolicy w krajach większości protestanckiej—Anglia, Holandia, Niemcy, Stany Zjednoczone—postępują sobie tak, jak w krajach pogańskich, odwołując się do idei tolerancji i prawa ogólnego; stawiają się na równej stopie ze swymi „Braćmi odłączonymi“, chcą utrzymać pokój w równości.¹⁶⁾

W nowszych czasach, zwłaszcza w krajach łacińskich dokonała się inna ewolucja. Tu katolicy zetknęli się z niewierzącymi, zarówno ochrzczonymi, jak i nieochrzczonymi, zwłaszcza we Francji. „Chrześcijanin stał się w naszej Francji 20 w. wyjątkiem. Ogół naszych współobywateli składa się z wielkiej liczby ochrzczonych, którzy stracili wiarę, i z coraz bardziej wzrastającej mniejszości niechrzczonych“.¹⁷⁾ Jakkolwiek istnieje wielka różnica między protestantem prawowiernym a ateuszem, jednakowoż stosunek do ateuszów nie wiele się będzie różnił od stosunku do protestantów. Wymaga tego najpierw konieczność życiowa, a potem faktem jest, że apostości powoli, zwłaszcza ci, co są już wychowani przez rodziców niewierzących, stali się dla katolików tylko obcy, jak dawni poganie rzymscy, jak dzisiejsi protestanci. I dlatego katolicy i niewierzący zarówno w Europie jak i w Ameryce spotykają się z sobą, wchodzą w skład jednych i tych samych ciał administracyjnych, prawodawczych, Akademii, uniwersytetów, szkół, uprawiają wspólnie interesa, handel i t. d.¹⁸⁾

Więc ten problem stosunku dwu światów jest rzeczą nader skomplikowaną i nie da się ryczałtowo rozwiązać. Do takiego lub innego postanowienia mogą być różne racje.

Choć cel stowarzyszenia jest dobry moralnie, władza duchowna może zabronić współdziałania, gdy uzna, że kontakt z innowiercami grozi dobru dusz. Dobrą rzeczą jest podać chleb ubogiemu, ale jest rzeczą złą narażać swą wiarę. To ważniejsze od tamtego spectatis circumstantiis. Co więcej, „uznają zupełnie nawet tak daleko idący system ochronny, któryby uczynił katolików paryasami lub emigrantami wewnętrznymi“, któryby zabronił uszczelnienia w wyborach, uczenia się w szkołach rządowych. Tak jak prześladowcy wyrzucali katolików poza nawias życia państwowego czy publicznego, aby ich zgniebić, tak władza duchowna może ich „wycofać“, aby ich zachować od zatracenia. W r. 1854 w Anglii zostało zniesione wyznanie wiary, które uniemożliwiałoby katolikom wstęp na uniwersytet oksfordzki i kembridzki, ale w tym samym roku biskupi pod wpływem kard. Manninga wydali rozkaz, zabraniający uczęszczania na te wykłady; zniesiono go dopiero w r. 1895. W r. 1879 biskupi belgijscy zabronili rodzicom posyłania dzieci do szkół rządowych.¹⁹⁾

¹⁶⁾ Tamże, 20 (1911) 10—12.

¹⁸⁾ Tamże, 20 (1911) 12—13.

¹⁷⁾ Tamże, 20 (1911) 12 b.

¹⁹⁾ Tamże, 20 (1911) 52—54.

Na takie lub inne postanowienie wpływa bezpośrednio natura zetknięcia się i towarzyszące okoliczności.

Gdy przedmiot stowarzyszenia jest obojętny—zabawa np.—decyzja zależeć będzie nie od niego, lecz od stopnia zażyłości, stwarzanej przez to stowarzyszenie, od charakteru członków, którzy mogą być obojętni lub wojujący, łatwo lub trudno ulegający wpływom, młodzi lub starzy, od tego, czy obcowanie ogranicza się do krótszego czasu, czy do dłuższego (wycieczki) i t. d.

Gdy chodzi o stowarzyszenie dobre i pożyteczne—tow. przeciwalkoholiczne, przeciwpornograficzne, ogrody robotnicze, domy dla podrzutków, przytulki i t. d., i t. d.—najczęściej zwycięży argument: pracować wspólnie z tymi wszystkimi, którzy chcą dobra, bez względu na to, kim są pod względem przekonaniowym, i: jeśli się wolno łączyć dla celu obojętnego, to tembardziej dla dobrego.—Ale może być i inaczej. Może być niebezpieczeństwo dla wiary. Może też być, że przez taką wspólną pracę, katolickie pojęcie dobra uległoby zmniejszeniu, zhumanitaryzowałoby się zanadto i straciło cechę nadprzyrodzoneści.

Stowarzyszenia ekonomiczne i polityczne najmniej przedstawiają niebezpieczeństwa i najmniej dają sposobności do zakazu. Mają one na celu wykonywanie swoich praw i obronę interesów, a często są obowiązkowe. Ewolucja idzie w tym kierunku, że obywatel musi należeć do związku zawodowego, gdyż inaczej będzie poza zawodem. Jak należy do takiego okręgu administracyjnego, sądowego, wyborczego, tak samo i do tego związku zawodowego. Więc pytanie: czy wolno należeć do związku zawodowego neutralnego—w wielu krajach, np. w Anglii—jest równoznaczne z pytaniem: czy wolno stawać do urny wyborczej, czy wolno przyjmować urząd publiczny i t. d. A wychowanie i wykształcenie zawodowe chrześcijańskie? Ono się ma dokonywać gdzieindziej—w kościele, w związkach katolickich, cercles, arbertvereine.²⁰⁾

A oto pewne jeszcze okoliczności: 1) Zrozumialsze jest współpracowanie z innowiercami, gdy katolicy żyją w rozproszeniu, aniżeli gdy są skupieni. 2) Łatwiej może być wzbronione współmieszanie się w krajach, gdzie katolicyzm traci na znaczeniu, bo wtedy jest większe niebezpieczeństwo przyjęcia swobodniejszego sposobu życia, niż w krajach, gdzie się szerzy i zwycięża lub gdzie różnowierstwo istnieje oddawna, tak że sumienia katolickie są już odpowiednio urobione i odporniejsze. 3) Co innego, gdyby katolicy chcieli założyć instytucję neutralną, a co innego, gdyby chcieli przyjąć obojętnych do instytucji katolickiej lub sami wejść do neutralnej. 4) Dobro ogólne narodowe usprawiedliwia takie współpracownictwo, gdy np. katolicy sami nie poradzą a usuną grożące narodowi niebezpieczeństwo dopiero wtedy, skoro się z innymi połączą.²¹⁾

Kościół więc, jako stróż i nauczyciel moralności ma wszelkie prawo wmieszania się do tych spraw, zwłaszcza gdy grozi niebezpieczeństwo duchowe. A jego decyzja w różnych wypadkach może być różna.

X. A. S.

²⁰⁾ Tamże, 20 (1911) 54—57.

²¹⁾ Tamże, 20 (1911) 57—58.

===== Recenzje i krytyki. =====

Ks. Aleksander Lipiński, Mag. Teologii, prof. Sem. Warszawskiego, *Archeologia Biblijna*. Warszawa 1911 r. str. XXII + 425.

Skarżył się przed kilku laty O. Lagrange, że dzisiaj wszyscy rozprawiają o kwestjach biblijnych, chociaż wielu nie ma najmniejszego pojęcia o tekście biblijnym, ani tembardziej (dodam) podstawowych, a niezbędnych w tej dziedzinie wiadomości o samym kraju, jego mieszkańcach, urządzeniu społecznym, religijnym. Stąd to z jednej strony tyle dyletantyzmu w samych poglądach i rozprawach, a z drugiej trudność odparcia zarzutów, stawianych nam w dziedzinie biblijnej również przez dyletantów. Studya teologiczne wymagają naogół wielkiego przygotowania, ale najczęściej z pośród nich wymagają studya biblijne. Bez poważnego, gruntownego przygotowania nie może być mowy o pracy poważnej, samodzielnej na tem polu.

Podstawą najważniejszą, na której wspierają się studya biblijne, jest archeologia biblijna, t. j. nauka o kraju, o narodzie hebrajskim, o jego zwyczajach, urządzeniach społecznych, religijnych etc. Poznając bowiem to wszystko, poznajemy jednocześnie dokładniej ducha narodu i jego synów, autorów ksiąg świętych. Schiller bardzo słusznie powiedział: Wer den Dichter will verstehen, muss in sein Land gehen.

Dlatego też z radością witamy *Archeologię Biblijną*, napisaną przez ks. prof. Lipińskiego, która, z góry powiadamy, nie tylko dorównywa podobnym dziełom zagranicznym, ale je pod niejednym względem przewyższa. Przewyższa mianowicie systematycznością w układzie, sumiennością w opracowaniu, podaniem przy każdym dziale wyczerpującej bibliografii, nie wyłączając naszej i rosyjskiej, oraz przepięknymi rycinami, mapami.

Każdej archeologii zadaniem jest zapoznanie czytelnika czy studenta z całokształtem życia narodu, którym się zajmuje. Archeologia biblijna powinna dać wiadomości o narodzie hebrajskim z jego wszystkimi instytucjami, jak również i o tych narodach, które przez swoje stosunki jakikolwiek wpływ na rozwój życia hebrajskiego wywierały. Rozumiał to dobrze autor i dlatego też odpowiednio plan dzieła ułożył. A plan jest bardzo logiczny, jest on następujący: Wstęp, w którym mowa o źródłach i literaturze archeologii biblijnej; I, Opis ziemi św., gdzie autor rozprawia o przyrodzie i mieszkańcach Ziemi św.; II, Kraje sąsiednie i pobliskie; III, Życie domowe (lepiejby było prywatne) Hebrajczyków (mieszkanie, odzież, pożywienie, rodzina, życie towarzyskie, choroby i śmierć); IV, Życie przemysłowe, naukowe i artystyczne Hebrajczyków; V, Życie publiczne (forma rządu, sędownictwo, wojskowość); VI, Życie religijne i kościelne (miejsca święte, osoby Bogu poświęcone, kult święty, kalendarz); w dodatku bardzo trafnie autor mówi o chronologii biblijnej.

Wykonanie tak obszernego planu, każdy to przyzna, jest bardzo trudne. Trudność stąd mianowicie pochodzi, że materiał jest bardzo wielki i każdy dział, a nawet paragraf może być i jest przedmiotem

poszczególnych monografii, — a tu trzeba ująć ten ogrom w pewną formę podręcznika, ograniczać się jaknajwięcej, a mimo to przedstawić wszystko jasno. Pomimo tych trudności, autor opanował przedmiot i przedstawił każde zagadnienie w krótkich, jasnych ustępach. Zwykle bywa tak, że autorzy podają w swem dziele wszystko to, co sami wiedzą — więc strasznie są rozwlekli; autor uniknął tego niebezpieczeństwa podał tylko to, co jest niezbędne, podał materiał dobrze obmyślany i przetrawiony.

Co zaś do metody przedstawienia, mybyśmy wymagali dzisiaj wobec ostatnich poszukiwań na gruncie palestyńskim i rezultatów zdobytych, aby uwzględniona była ta dzisiejsza metoda, która w sposób historyczno-porównawczy przedstawia każdą kwestję w jej historycznym rozwoju od lat najdawniejszych do ostatnich t. j. przynajmniej do II w. po Chrystusie. Wymaga tego ta okoliczność, że warunki i stan kulturalny Hebrajczyków przez tyle wieków ustawicznie się zmieniały. Wielka np. była różnica pomiędzy czasami sędziów czy królów, a czasami Chrystusa Pana. Uwzględniłoby należało również wszystkie wpływy, jakie odbijały się na kulturze hebrajskiej ze strony sąsiednich narodów, bo, że wpływy takie istniały, nie ulega wątpliwości. Należałoby też obszerniej omówić pewne zagadnienia, jak totemizm, endogamie i egzogamie, matryarchat. Rozumiem jednak, że tak przedstawić archeologię biblijną w podręczniku jest rzeczą bardzo trudną, ale korzyści dla studenta byłyby stokroć większe.

Autor wybrał metodę utartą, tradycyjną, t. j. czerpiącą swe wiadomości o kraju i jego kulturze ze źródeł dawnych, znanych (Pismo św. etc.). Nie jest to wada, ale jest to brak odczucia dzisiejszych wymagań i prądów. Metoda tradycyjna nie jest zła, ale stanowczo mniej rzuca ona światła na dzieje i stan kultury hebrajskiej w poszczególnych okresach. Idąc jednak za wskazówkami tej metody, autor doskonale wywiązał się z zadania. W niektórych tylko działach autor uwzględnił metodę historyczną w tych mianowicie, które z natury rzeczy wymagają tej metody, jak np. forma rządów (str. 273—285). Autor podaje tutaj rozwój formy rządów od czasów patryarchalnych poprzez rządy teokratyczne Mojżesza, Sędziów, Królów, a kończy na czasach po powrocie z niewoli i za Chrystusa.

W innych podręcznikach archeologii spotykamy się z suchym wyliczeniem, które bardzo trudno zapamiętać uczącemu się, a tembardziej zwykłemu czytelnikowi. W powyższem dziele ks. Lipińskiego niema tego suchego wyliczenia, ale zawsze dodane jest objaśnienie, przytoczone są przykłady, — to też czytanie lub uczenie się nie sprawi znudzenia, nie będzie trudne, ale pociągające. A to jest zaleta podręcznika niemała. Ma się rozumieć, że nie można wymagać, aby podręcznik archeologii był książką do czytania lekkiego, — muszą być w nim, gdzie potrzeba, wyliczenia, jest to więc i w naszym podręczniku.

Stronę dodatnią widzę jeszcze w równomierności opisu każdego działu i proporcjonalności. Zbyt może treściwie opracowana jest część druga o krajach sąsiednich i pobliskich (Fenicji poświęcone są tylko dwie strony), jak również dział 2 pierwszej części o pierwotnych mieszkańcach Ziemi św. O chananejskich plemionach i ich kulturze,

według dzisiejszych wykopalisk palestyńskich można byłoby więcej powiedzieć, aniżeli podaje nam Pismo św.

Wreszcie do zalet bardzo ważnych podręcznika muszę zaliczyć ryciny doskonałe, wyraźne i zastosowane do przedmiotu. Wyśmienicie ilustrują one treść danego dzieła i wielką są pomocą dla nas, nie posiadających żadnych muzeów z wykopaliskami wschodu. Rycin tych jest 265. Z kilku zaledwie wyjątkami, wszystkie naogół odbite są doskonale. To samo należy powiedzieć o pięciu mapach.

Wobec tego nie było przesadą to, co powiedziałem na początku, że z radością witamy ukazanie się Archeologii Biblijnej. Jest ona zwiastunem, narówni z „Wstępem do Pisma św.“ ks. D-ra A. Szlagowskiego, odrodzenia ruchu biblijnego w kraju naszym. Przekonany jestem, że będzie ona jako podręcznik po seminariach doskonale uświadamiała młodzież duchowną w kwestjach biblijnych, dając im fundament, ogólne tło, wskazówki do dobrego zrozumienia ksiąg Pisma św. Ale nie tylko młodzieży duchownej będzie pożyteczną. I tym wszystkim, którzy z obowiązku muszą nauczać historii biblijnej, a więc prefektom i innym, odda wielkie usługi.

Warszawa.

Ks. Józef Archutowski.

Alexander Mohl, *W pogoni za prawdą*. Poznań, księgarnia św. Wojciecha, 1910. 4 serye str. 317 + 327 + 345 + 365 in 12-o. Wydanie drugie przejrzone i poprawione.

Mało jest dzieł w naszej literaturze religijno-filozoficznej, religijno-historycznej i teologicznej, któreby mogły tyle przynieść korzyści szerokim warstwom inteligencji, co „W pogoni za prawdą“. Jest to popularna apologia prawdy, tak ściśle chrześcijańskiej, jak i tej, która z nią bezpośredni czy pośredni ma związek. Autor nie rości sobie pretensyi do tego, aby „W pogoni za prawdą“ uważane było za dzieło naukowe w ścisłym tego słowa znaczeniu. Regularna broń naukowa pożyteczna jest w wojnie również regularnie prowadzonej, a nie partyzanckiej, wypowiedanej „przez bezwasych młodzików, przez dojrzejących umysłowo i wyrabiających dopiero swe sądy studentów i akademików; przez uczone i zawsze wiele obiecujące panny, które pozować oczywiście muszą na modny pozytywizm lub modniejszy materializm, a jeszcze modniejszy, skrajny, bo czerwony radykalizm;... przez ludzi fachowych i dojrzałych w swej specjalności, ale ignorantów i niedojrzałych w rzeczach dotyczących się wiary“ (I, str. 11).

Autor z zadania wywiązał się prawdziwie po mistrzowsku tak pod względem treści jako też i formy. Za wzór posłużyło mu znakomite w języku włoskim dzieło o Galleraniego T. J. p. n. *Contravelleno religioso—Odtrutka religijna*, które w ciągu dwóch lat wyszło aż w siedmiu wydaniach i zostało przełożone na języki zachodnio europejskie. Jeśli włosi, francuzi, hiszpanie, anglicy i t. d. skwapliwie skorzystali z „Odtrutki“ o. Galleraniego, toć przecież i polacy, w których umysły i serca niepowołani prorocy usiłują zapuścić jad niewiary, wyciągną chyba rękę po zbawienne lekarstwo. Tak sądził autor i w tej myśli zabrał się do przerobienia *Contravelleno*, przyprawił le-

karstwo po polsku, niektóre części składowe, uznane za niepotrzebne dla naszego społeczeństwa, usunął, mnóstwo zaś innych dodał, aby lekarstwo dla duszy polskiej skuteczniejszym i wszechstronniejszym uczynić. Te zabiegi dały nam w wyniku czterotomowe dzieło, które w dwójnasób większe jest od jednotomowego *Contravelleno*, liczącego w wyd. 7-em stronic 669.

Tu chcemy zdać pokrótce sprawę z tych właśnie czterech seryi „W pogoni za prawdą“, które są przeróbką i uzupełnieniem dzieła o. Galleraniego, gdyż piąta i ostatnia serya, która wyszła z pod oryginalnego pióra cenionego naszego pisarza Teodora Jeske-Choińskiego, została już oceniona osobno.¹⁾

Apologia przedstawia się w formie listów, bo powstała z korespondencji o. Galleraniego z akademikiem Karolem P., który prosił starszego swego przyjaciela-kapłana o oświetlenie następczących mu się podczas życia uniwersyteckiego zagadnień religijnych. Jak żywotne i jak rozmaite kwestye poruszone zostały w części przez autora włoskiego, a w części przez polskiego, Aleksandra Mohla, niech tego będzie dowodem ich wykaz:

Serya I — Tom I. List 1 — Niewiara (21—38). 2 — Uczni, którzy nie wierzą (38 — 57). 3 — Indyferentyzm religijny (57 — 82). 4 i 5 — Inkwizycya (82 — 125). 6 — Śmierć końcem wszystkiego czy początkiem? (125 — 140). 7 — O początku i końcu człowieka (140 — 161). 8 — Determinizm i wolna wola (161—187). 9 — Co świat współczesny rozumie pod etyką niezawisłą? (187—210). 10 — Mysł niezależna (210—229). 11 i 12 — O darwinizmie (229—297). 13 — Tolerancya i wolność (297—313).

Serya II — Tom II. List 1 — Autorytet i rozum (5 — 33). 2 i 3 — Tomasz Carlyle i jego „Bohaterowie“ (33—81). 4 — O cudach (81—101). 5 — O spirytyzmie (101—128). 6 — Magia czarna (128—151). 7 — O hypnotyzmie (151—178). 8 — Cud św. Januarego (178—210). 9 — Czemu ludziom złym powodzi się dobrze na świecie? (210—224). 10 — Zło moralne w świecie czyli grzech (224—246). 11 — Profanacye i świętokradztwa (246—260). 12 — Wiara i wiedza (260—289). 13 — Fryderyk Nietzsche, „protoplasta nadludzi“ (289—305). 14 — O piekle (302—324).

Serya III — Tom III. List 1 — Jezus Chrystus, Pan nasz (5—20). 2 — O władzy duchownej i przykazaniach kościelnych (20—35). 3 — O nieomyślności Papieskiej (35—67). 4 — Sprawa Galileusza (67—83). 5 — Kapłan Nowego Testamentu (83—113). 6 — O zakonach (113—139). 7 — Jezuici (139—168). 8 — O tych, którzy się znajdują poza Kościołem katolickim (168—187). 9 — Protestantyzm — to fałsz (187—208). 10 — Protestantyzm w swych skutkach (208—230). 11 — O liberalizmie (230—259). 12 — Masonerya (259—287). 13 — Kwestya socyalna (287—314). 14 — „Ja muszę wszystko czytać“ (314—342).

Serya IV — Tom IV. List 1 — „Co nam po wierze?“ (5—36). 2 — Kult zewnętrzny (36—58). 3 — O modlitwie (58—81). 4 — Spo-

¹⁾ Patrz zesz. styczniowy str. 93.

wiedź (81—103). 5—Komunia św. (103—124). 6—O małżeństwie (124—146). 7—O małżeństwach mieszanych (146—177). 8—Oświata w wiekach średnich (177—201). 9—Kościół i odrodzenie (201—224). 10—Lew Tołstoj (224—252). 11—Indywidualizm i postęp (252—283). 12—O postępie społecznym (283—304). 13—Kultura i Kościół 304—325). 14—Kilka uwag na drogę życia (325—347).

Jak widać z powyższego, autor poświęca nie mało miejsca każdemu zagadnieniu z osobna. Jest zdania, że wykład przystępny i wykład wszechstronny najzupełniej zgodzić się mogą a nawet powinny, gdyż tu chodzi o obronę prawdy, napastowanej właśnie z rozmaitych stron i przez różnych nieprzyjaciół, z których każdy ma swój punkt widzenia.

Niepodobieństwo streszczać tych 57 rozdziałów, których tytuły aż nadto wyraźnie mówią o ich zawartości. Zwrócimy tylko uwagę na kilka, których zadaniem jest rozproszyć błędy nowoczesne, polegające na tak modnym dziś przewartościowywaniu wartości, upatrywaniu wielkości tam, gdzie jej niema, a zamykaniu oczu na duchy istotnie potężne.

W Liście 2 i 3 seryi II autor wykazuje, na czym polega istota bohaterstwa, i jak dalece angielski pisarz Tomasz Carlyle mać jej pojęcie w swem „On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History“. Ekscentryczny Carlyle, wzór wielu dzisiejszych ekscentrycznych krytyków i „oceniaczów“, odbiera tu należyty odprawę. Ani „bohater-król“ Napoleon I, ani „bohater-prorok“ Mahomet, ani „bohater-kapłan“ Luter, ani „bohater-literat“ Jan Jakub Rousseau, ani inni im podobni, których Carlyle na bohaterów pasuje, nie mogą być uważani za takich przez ludzi zdrowego rozumu i jasnego sądu, bo gdzie jest potworność, tam niema prawdziwego bohaterstwa.

List 13 tejże seryi, którego treścią jest Fryderyk Nietzsche protoplasta „nadludzi“, zdiera z niego maskę urojonej wielkości. Ekscentryczny umysł rzekomego filozofa sam się w nią przybrał zuchwale, ekscentryczni też wielbiciele usiłują tę maskę utrzymać, ale niestety pod skalpelem zdrowego rozumu zostają z niej mizerne strzępy. Nadejdzie wkrótce czas, że ten, co się miał za nadczłowieka i kazał ludzkości dążyć do nadczłowieczeństwa po drodze bezcelnej miłości własnej, pójdzie w zapomnienie jako jeden z tych, którym daleko do zwykłego człowieczeństwa, jako niezrównoważonym umysłowo. Nonsensey, wygłaszane o religii, wierze, Bogu, prawdzie; dziwaczne i przewrotne poglądy na etykę, widzące cnotę w zbrodni — to wszystko zapowiedź obłąkania Nietzschego, które go też niebawem w ostrej formie dotknęło.

Trzeci ekscentryk, Lew Tołstoj, uwielbiany narazie przez dzisiejszych ekscentryków i przewrotowców, znalazł również dość obszernie miejsce w omawianem dziele (serya I, list 10). Autor przypomina na wstępie szumny adres polskich lekarzy petersburskich, wysłany do Jasnej Polany, z powodu 80-tej rocznicy urodzin Lwa Tołstoja, gdzie powiedziano ni mniej ni więcej, tylko że on jest „świecznikiem ludzkości, najwyższej czci godnym, w którym świat cywilizo-

wany widzi jednego ze swych proroków, nieskruszoną tarczę bezwzględnej życiowej i dziejowej prawdy, obrońcę uciśnionych, ucieczkę gnębionych i pokrzywdzonych, wyrzutem sumienia dla najbardziej zakamieniałego grzesznika, największym ze współczesnych humanistów, mężem ze spiżu i kryształu“ (str. 225). Dalej przeciwstawia Tołstojowi dwóch współczesnych mu ideowców: prawdziwego, głębokiego filozofa rosyjskiego, Włodzimierza Sołowjewa, i męża, który przykładem, pracą i poświęceniem swoim daleko więcej zbliżył ludzkość do natury i nauczył nas prostoty aniżeli Tołstoj — ks. Kneipp'a. Rosyjski ekscentryk może być śmiało postawiony obok dziwaków anglika Carlyle'a i Niemca Nietzsche'go. Nie podając racji, znosi religię objawioną, na której miejsce usiłuje dać ludzkości religię swego wyrobu, bez Boga, bez wieczności i odpowiedzialności, religię, która nie posiada żadnej przedmiotowej podstawy.

Z tego rzutu oka widać, że obok dawnych poruszone są tu zagadnienia najświeższe, powstałe dopiero w końcu XIX wieku. Aktualność dzieła jest niezaprzeczoną. Mnóstwo wiadomości można z niego zaczerpnąć i przyswoić sobie wiele trafnych spostrzeżeń, tak nieraz potrzebnych do przekonania i pouczenia przeciwnika, który czy to dla mody, czy ze złej woli sprzeciwia się uznanej prawdzie chrześcijańskiej. Jest to dzieło niezbędne w bibliotekach, konieczne dla wychowawców i nauczycieli młodzieży, dla prefektów i duszpasterzy, słowem dla tych wszystkich, którzy mają obowiązek dbać o całość wiary nie tylko w swoich własnych duszach. Czytać i dawać do czytania potrzebującym, a więc wszystkim, bo u wszystkich dzisiaj wiara jest w niebezpieczeństwie, to obowiązek ludzi, dla których rzetelna prawda nie jest, lub nie powinna być rzeczą obojętną. Dla ludzi zaś dobrej woli, którzyby chcieli występować w obronie napastowanych ideałów, „W pogoni za prawdą“ będzie arsenalem, zasobnym w mnóstwo wszelkiego rodzaju oręża. Odpowiedni oręż odnaleźć bardzo łatwo, gdyż oprócz spisu rzeczy w każdym tomie, autor w końcu czwartego tomu umieścił trzy spisy ogólne w porządku alfabetycznym: spis autorów cytowanych w pięciu seryach, spis tablic statystycznych i drobiazgowy spis rzeczy.

Tego rodzaju dzieł, omawiających prawdy głębokie w sposób przystępny, żywy, tak iż czyta się je bez znużenia, z zajęciem, jakby jaką powieść, trzeba nam jak najwięcej. To też mamy nadzieję, że wkrótce ukaże się wydanie trzecie, z pominięciem dodatków w tytule, przez co zdaniem naszym dzieło zyska na jeszcze większej wziętości.

Włocławek.

Ks. Dr. St. Gruchalski.

Przegląd czasopism.

Miesięcznik katechetyczny i wychowawczy. (Zesz. 4, kwiecień). Ks. Fr. Gołba, Wpływ pracy fizycznej na moralność młodzieży (145—149). Ks. Dr. K. Wajs, O zwierzęcem pochodzeniu człowieka (dok. 149—162). Ks. Z. Bielawski, Katecheta wobec VI przykazania

(d. n. 162—168). X. W. L., Warsztaty studenckie (168—173). X. J. Korzonkiewicz, Z wiedeńskiego kursu dla homiletyki (d. n. 173—179). X. P., Rozruchy studenckie w Krakowie i hasło „wolnej szkoły”. (dok. 180—182). Nowe książki. Z czasopism. Varia.

— (zesz. 5, maj). X. Z. Bielawski, Katecheta wobec VI przykazania (dok. 197—209). X. Szydelski, Fragment Muratoriego (209—215). Egzorta na uroczystość św. Patrona (215—221). X. J. Korzonkiewicz, Z wiedeńskiego kursu dla homiletyki (dok. 221—228). Recenzje. Z czasopism. Varia.

Miesięcznik Kościelny. (zesz. 4, kwiecień). *Wołyniak*, Kościół i Zakony w Portugalii (dok. 241—253). *Ks. Czaplewski*, Katechumenat a sakrament chrztu św. w pierwszych wiekach Kościoła (c. d. 254—274). *Ks. P. Szczygiel*, Zburzenie Jerozolimy a koniec świata w świetle układu rytmicznego (dok. 275—282). *Ks. A. Linke*, O wolności woli ludzkiej (dok. 283—296). Zapiski prawne. Nowe książki.

Przegląd Powszechny. (zesz. 5, maj). *Redakcja*, Podziemne drogi. Polemika z *Przeglądem Katol.* w sprawie moralnej wartości pracy nielegalnej z powodu wydarzeń moskiewskich (1*—14*). *Ks. L. Lipke*, Problemy arabskie i siły społeczne i kulturalne (c. d. n. 153—174). *Ks. A. Sztarker*, Przysięga antymodernistyczna (175—188). *Ks. J. Sas*, W sprawie Jezuitów na Białej Rusi. Z okazji książki M. Loreta „Kościół katol. a Katarzyna II” (d. n. 189—208). *Ks. Dr. Fr. Gabryl*, Nasza filozofia religijna w 19 w. Przyczyny rozwoju myśli religijnej: 1) przebudzenie i spotęgowanie się życia religijnego po burzy Rewolucji francuskiej; 2) walka z błędami, u nas wierze zagrażającymi, zwłaszcza z masoneryą, z kantyzyzmem i hegelianizmem; 3) odrodzenie się filozofii religijnej we Francji i w Niemczech. Główne zagadnienia: problemat stosunku wiary i rozumu, postępu, filozofii ogólnej, historyozofii i znaczenia czynnika duchowego w przyrodzie. (204—230). *Dr. Krotoski*, Emigracja polska do Francji w najświeższej dobie (dok. 231—247). *L. Rydel*, Scena z dramatu na tle czasów zygmuntońskich (248—252). Przegląd piśmiennictwa. Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego.

Prąd. (zesz. 3, marzec). Konkurs Prądu na katechizm. *T. Błażejewicz*, My a niekatolicy (95—106). *Ks. J. Archutowski*, O pochodzeniu człowieka (106—118). *Wolna Trybuna*. Sprawozdania i krytyki. Przegląd czasopism. Varia.

Revue du clergé français. (zesz. 392, 15 marca). *A. Bros i O. Habert*, Où enest l'histoire des religions: Celtes, Germains, Slaves (641—670). *A. Villien*, L'âge de la première communion (c. d. n. 671—686). *J. Gaston*, L'iconographie des Confréries avant la Révolution (687—696). *G. Planque*, Autour du Congrès de Montréal (697—726). *L. Déserts*, Chronique de pastorale (727—737). Consultations et l'enseignement. Tribune libre et Documents.

Redaktor odpowiedzialny

Ks. Dr. Antoni Szymański.

Wydawca

Ks. Dr. Stanisław Gruchalski.

DRUKARNIA DYEODZALNA, WŁOCŁAWEK

BIBLIOGRAFIA.

Redakcja zastrzega, że wyszczególnienie dzieła w Bibliografii nie jest jego zaleceniem. Bibliografia obejmuje nietylko tytuły książek, ale i rozpraw niektórych pism. Sposób oznaczania tytułu *książek*: Autor, tytuł, miejsce wydania, księgarnia (wydawnictwo). rok, format, ilość stronic, cena; wydanie oznacza się małą liczbą arabską u góry roku wydania. Sposób oznaczania tytułu *artykułów*: Autor, tytuł rozprawy, skrót tytułu pisma, tom lub rocznik (rok), str. porządkowa.

Za przykładem Instytutów Bibliograficznych umieszczamy spis książek i recenzji na jednej tylko stronie, aby Szanownym Czytelnikom dać możliwość sporządzenia katalogu ruchomego.

Skrócenia:

- A. = Anthropos, Wiedeń.
 AC. = L'ami du clergé, Langres.
 ACM. = Apostolat sv. Cyrilla a Methoda, Krome řízi.
 AK. = Ateneum Kapłańskie, Włocławek.
 B. = Bessarione, Rzym.
 BLE. = Bulletin de Littérature Ecclésiastique, Toulouse.
 BOS. = Bulletin Mensuel des Oeuvres Sociales, Tournai.
 BW. = Biblioteka Warszawska.
 CKD. = Casopis katolického duchovenstva, Praha.
 ChS. = Chronique sociale de France, Lille.
 CUB. = The Catholic University Bulletin, Washington.
 Ét. = Études, publiées par des Pères de la Compagnie de Jésus, Paryż.
 GK. = Gazeta Kościelna, Lwów.
 H. = Hlidka, Brno.
 HrSt. = Hrvatska Straža, Krk.
 JPhTh. = Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, Paderborn.
 K. = Der Katholik, Mainz.
 KL. = Kwartalnik Litewski, Petersburg.
 M. = Le Muséon, Louvain.
 MK. = Myśl Katolicka, Częstochowa.
 MKP. = Miesięcznik Kościelny, Poznań.
 MKW. = Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy, Lwów.
 NO. = Natur und Offenbarung, Münster.
 MS. = Mouvement Social, Paris.
 PF. = Przegląd Filozoficzny, Warszawa.
 PhJ. = Philosophisches Jahrbuch, Fulda.
 PK. = Przegląd Katolicki, Warszawa.
 PN. = Przegląd Narodowy, Warszawa.
 PO. = Przewodnik Oświatowy, Lwów.
 PPI. = Przegląd Polski, Kraków.
 PPw. = Przegląd Powszechny, Kraków.
 P. = Prąd, Warszawa.
 R. = Rola, Warszawa.
 RBL. = Revue Biblique Intern., Jerozolima.
 RCF. = Revue du Clergé Français, Paryż.
 RHE. = Revue d' Histoire Ecclésiastique, Louvain.
 RMM. = Revue de Métaphysique et de Morale, Paryż.
 RN. = Revue Néoscolastique, Louvain.
 RPA. = Revue pratique d' Apologétique, Paryż.
 RdPh. = Revue de Philosophie, Paryż.
 RPh. = Revue Philosophique, Paryż.
 RS. = Rodzina i szkoła, Lwów.
 RSC. = Revue Social Catholique, Louvain.
 RSS. = Rivista Intern. di scienze sociali, Roma.
 RSPhTh. = Revue des sciences Philosophiques et Théologiques, Kain.
 RT. = Revue Thomiste, Paryż.
 SC. = Słowo i Czyn, Wilno.
 SK. = Soziale Kultur, Gładbach.
 SLT. = Slavorum Litterae Theologicae, Praga Czeska.
 SCPAU. = Sprawozdania z czynności i posiedzeń Akademii Umiejętności, Kraków.
 SPTN. = Sprawozdania z Posiedzeń Towarzystwa Naukowego, Warszawa.
 SS. = Świat Słowiański, Kraków.
 TG. = Theologie und Glaube, Paderborn.
 TPQ. = Theologisch — praktische Quartal-schrift, Linz.
 TQ. = Theologische Quartalschrift, Tübingen.
 UC. = L'université Catholique, Lyon.
 Wch. = Wychowanie w domu i szkole, Warszawa.
 ZKT. = Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck.
 ZTS. = Zapiski Naukowego Towarzystwa im. Szewczeni, Lwów.

I. Teologia.

I. Teologia dogmatyczna.

Brors Fr. X., Prawda, II. Przel. X. Fr. Flaczyński. Warszawa, Wiedza i prawda, 5. 1911. 178.

Szkice o modernizmie. Kraków, „Przegląd Powszechny”. 1911. 301.

Douais Mgr., Lettre sur l'Apologétique. PPA. 8 (1909) 510.

Grupp G., Jenseitsreligion. Erwägungen über brennende Fragen der Gegenwart: Diesseits-oder Jenseitsreligion, Lebensrichtungen, Religion u. Kultur, Zukunftsreligion. Freiburg, Herder. 1910. 202. mk. 3.

Lesêtre H., Valeur apologétique du „Pater”. RPA. 9 (1909—10) 268.

Ponsard Ph., Science, Religion, Révélation. RPA. 7 (1908—9) 589.

I

- Z. Kościeszka**, *Włościanin obywatel*. Kilka myśli ku rozwadze oświeczonej braci włościańskiej. Warszawa, Biblioteka im. J. Jeleńskiego. Nr. 5. 1911. 31. kop. 5. za 100 (czem. rb. 3).
- Ks. Aleksander Lipiński**, *Archeologia Biblijna*. Treść objaśniająca liczne ryciny, plany i pięć map. Warszawa, Szczepkowski. 1911. 425.
- Ks. St. Bartynowski**, *Apologetyka Podręczna*. Obrona wiary katolickiej z odpowiedziami na ważniejsze zarzuty. Dziełko ks. I. Schmitza przełożył i uzupełnił. Kraków, wydawnictwa Tow. Jez. 1911. 199.
- Maryan Eiger**, *Topografia zwojów nerwowych wewnątrzsercowych u świnki morskiej, myszy białej i człowieka*. 36 rycin. Warszawa, Tow. Nauk. Warsz. 1911. 40 i 21. kop. 50.
- Duplessy E.**, *Moralność chrześcijańska i moralność bezwyznaniowa*. Przel. Z. Rieff. Warszawa, Kronika Rodzinna (Pogadanki Apolog., 22) 1911. 30. kop. 5.
- Schwalm P.**, *L'acte de Foi est-il raisonnable?* Paris, Bloud. 1911. 65. cent. 65.
- Palhoriès F.**, *Les nouvelles orientations de la morale*. Paris, Bloud. 1911. 160. fr. 2,50.
- Hermann van Laak**, *Harnack et le Miracle*. Traduit par. Ch. Lenoutren. Paris, Bloud. 1911. 64. fr. 0,65.
- Zeiller J.**, *L'idée de l'Etat ds St. Thomas d'Aquin*. Paris, Alcan. 1911. 200. fr. 2,50.

¹⁾ Redakcyja uprzejmie prosi Szanownych Wydawców, aby podawali cenę nadsyłanych książek.

Opuściło prasę powiększone wydanie

Katolicyzmu socyalnego we Francyi

p. Ks. Dr. A. SZYMAŃSKIEGO.

Str. 56. Cena kop. 40.

Guibert J., *La Providence à propos des désastres de Sicile*. RPA. 7 (1908—9) 607 i 845.

Weiss A. M., *Die Entstehungsgeschichte des Modernismus*. TPQ. 62 (1909) 469; 63 (1910) 471.

3. Teologia pasterska.

A. W., *Spowiedź i spowiednicy*. Kraków, Apostolstwo modlitwy (Głosy katolickie, 125) 1911. 32. hal. 4.

Biernacki M. ks. dr., *Teologia pasterska*. Wedle ostatnich decyzji kongregacyi rzymskich i postanowień papieskich. Poznań, św. Wojciech. Warszawa, Gebethner. 1911. 374. rb. 3.

Gadowski W. X., *Chrzest św. w wychowaniu*. MKP. 4 (1910) 303.

H., *Wiek dzieci do I Komunii św.* MKP. 4 (1910) 468.

Starker A., *Położenie religijne wielkich miast*. PPw. 109 (1911) 1.

Trepkowski A. X., *Katecheta, jako duszpasterz w klasie i poza klasą*. Warszawa. *Ōdb. z „Wiadomości archidyece.”* 1911. 8. kop. 20.

Żukowski St. X., *Komunia dzieci w świetle dekretu „Quam singulari”*. Lwów. 1911. 80. kor. 1,50.

Kraemer J., *Moderne Seelsorge auf der Kanzel*. TPQ. 63 (1910) 35.

Langthaler J., *Erzählungen für Kranke*. PTQ. 63 (1910) 111.

Ponsard Ph., *Autorité et Liberté*. RPA. 7 (1908—9) 928.

4. Ascetyka. Żywoty.

Abt ks., *Droga krzyżowa*. Do użytku dusz, Bogu poświęconych lub dążących do doskonałości. Włocławek, Księgarnia Powszechna. 1911. 64. kop. 25.

Bilczewski arcbp., *Chleb żywota*. List pasterski. Lwów, Zienkowicz. 1911. 48. hal. 20.

Bona kard., *Feniks odrodzony cz. Ćwiczenia duchowne*. Przel. ks. Bernacki. Tarnów, Jeleń. 1911. 164. kor. 1.

Bądź wola Twoja. Modlitwy i rozmyślenia na wszystkie dni tygodnia i miesiąca. Zebrała i uzupełniła J. Kamocka. Wyd. nowe. Warszawa, Gebethner. 1911. 12 i 638. rb. 1.

Hilgers J. ks., *Przewodnik czci Serca Jezusowego*. Odpusty i przywileje nabożeństwa do N. Serca Jezusa. Przel. z niem. ks. Sawicki T. J. Kraków, wyd. Tow. Jezus. 1911. 228.

Jabłonowski P. X., *Podręcznik do publicznej adoracyi N. Sakramentu z polecenia N. Pasterza dyccezyi plockiej*. Płock, Miecznikowski. 1911. 235.

Jaworski J. X., *O Matce Boskiej z Lourdes*. Tarnów, Jeleń. 1911². 220. kor. 1.

Łukaszewicz J. X., *Żywoty Świętych z dodatkiem rozmyślań, modłów i rycin*. Nowe ulepszone wydanie. Wimperk, Steinbrener. 1911. 746. rb. 4.

Pamiętnik dla dziewicy chrześcijańskiej, która, żyjąc w świecie, chce Bogu służyć. Z franc. przel. F. L. Poznań, św. Wojciech. 1911². 301. mk. 1,30.

6. Kaznodziejstwo. Katechetyka.

Jougan A. X., *Nasze kazania zbiorowe*. Przyczynek do literatury homiletycznej. Lwów, autor. 1911. 184. kor. 3.

Hamczyk L. B. ks., *Katechizm większy dla starszych oddziałów szkół początkowych*. Warszawa, 1911. 108. kop. 20. Skł. gł. u Gebethnera.

Nauki katechizmowe, ułożone na podstawie różnych autorów przez kapłana archidyccezyi gnieźnieńskiej, V: O przykazaniach. Poznań, św. Wojciech. 1910. 765. Mk. 7,50.

Spirago Fr. ks., *Zbiór przykładów dla ludu katolickiego a w szczególności dla katechetów, kaznodziei i nauczycieli*. Przel. ks. W. Galant. Mikołów, Miarka. 1911. 714. kor. 5, opr. 6,50.

Szlagowski A. X., *Moralność współczesna*. Konferencya. Warszawa, Kronika Rodzinna. 1911. 28. kop. 20.

Szlagowski A. X., *Ateizm współczesny*. Konferencya. Warszawa, Kronika Rodzinna. 1911. 27. kop. 20.

Wałęga L. Ks. Bp., *List pasterski w sprawie budowy kościołów*. Tarnów. 1910. 24.

II. Prawo i Liturgia.

Bachofen A. ks., *Summa juris eccles.* Roma, Pustet. 1910. 156. lir. 3.

Fetler, *Swoboda sumienia i wiotierpimost*. Sobranie ukazow. razjasnienij. Petersburg. 1909. 125. rb. 9,35.

Ilg J., *Ueber deutsche Taufnamen*. PTQ. 63 (1910) 70.

Hofman M., *Die Neuregelung der römisch. Kurie durch Pius X.* ZKTh. 33 (1909) 198.

„ROLA“

TYGODNIK SPOŁECZNO-LITERACKI

— O KIERUNKU —

KATOLICKIM, NARODOWYM i ASEMICKIM

WYCHODZI W WARSZAWIE ROK XXVII.



NUMERY PRÓBNE, OKAZOWE
PRZESYŁA SIĘ NA KAŻDE
ŻĄDANIE BEZPŁATNIE.



OPLATA KWARTALNA: W WARSZAWIE 1 r. 50 k.
NA PROWINCYI 2 r.

REDAKTOR i WYDAWCA SZCZEPAN JELEŃSKI.

ADRES REDAKCYI: WARSZAWA, HOŻA № 30.



Kronika Powszechna

Tygodnik Społeczny, Literacki i Naukowy

Redaktor naczelny

Teodor Jeske-Choiński.

Wydawca

Jow. im. Piotra Skargi.

— LWÓW, ulica Teatralna Nr. 3. —

Warunki prenumeraty:

Rocznie koron 14, rb. 7 kop. 20, marek 14.48.



III. Filozofia.

1. Psychologia. Logika. Noetyka.

Cieszkowska Zofia, Krzyk życia. Szkic psychologiczny. Warszawa, Biliński i Maślankiewicz. 1911. 116. kop. 90.

Freud Z. dr., O psychoanalizie. Pięć odczytów. Przeł. dr. L. Jekels. Lwów, Altenberg. 1911. 72. kop. 50.

Halpern I., O zadaniach psychologii. Warszawa. 1911. 16. kop. 20.

Höfding H. dr., Psychologia w zarysie na podstawie doświadczenia. Z czwartego wydania niemieckiego. Warszawa, Lindenfeld. 1911. 548. rb. 3,20.

James W., Pragmatyzm. Przeł. W. M. Kozłowski. Z dodaniem wykładu: Dylemat determinizmu tegoż autora oraz szkiców: W. James i pragmatyzm przez tłumacza. Warszawa, Biblioteka filozof. pod redakcją H. Goldberga. Wyd. kasy Mianowskiego. 1911. 207 i 47. rb. 1.

Lubecki K., Wstęp do nauki o stanach podświadomych i Z psychologii artysty. Referaty. Warszawa. 1911. 10. hal. 60.

Melinaud K., Psychologia namietności. Z franc. Ż. Grabowska. Warszawa, Arct. 1911. 42. kop. 15.

M. W., Stany symboliczne w psychologii i psychofizjologii. Warszawa, Gebethner. 1911. 82. kop. 50.

Rauf H., Psychologia elementarna. Z niem. K. Król i I. Moszczeńska. Warszawa, Arct. 1911³ uzupełnione. 197. kop. 80.

Sterling Wl., Psychologia doświadczalna w zastosowaniu do badań nad dziećmi. Warszawa, P. T. badań nad dziećmi. 1911. 24. kop. 30.

2. Ontologia. Kosmologia.

Kościalkowski K., Nięstwo i przyroda. Wilno, Wende. 1911. 16. kop. 10.

Morawski M. X., Celowość w naturze. Studium przyrodniczo-filozoficzne. Kraków, Przegl. Powsz. 1911³. 322. kor. 2.

Pechnik A. X., Piękność w sztuce. Lwów, Zienkiewicz. Ódb. z „Gazety Kościel.” 1911. 44. hal. 60.

Wais dr. X., O zwierzęcem pochodzeniu człowieka. Lwów, Zienkiewicz. 1911. 48. kor. 1.

Bergson H., Creative evolution. London, Macmillan. 1911. 442.

Liebmann O., Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie. Strassburg. 1911⁴. mk. 12.

Lindsay J., The Fundamental Problem of Metaphysics. London, Blackwood. 1911. 135.

Sattel G., Begriff u. Ursprung der Naturgesetze. Paderborn. 1911. Mk. 6.

3. Teodycea. Etyka.

Baldwin J. M., Le Darwinisme ds les sciences morales. Traduit de la 2 édition anglaise par G. L. Duprat. Paris, Alcan. 1911. fr. 2,50.

Baumer P. J., Wunder der Pflanzenwelt oder Offenbarung Gottes im Pflanzenleben. Eine religiös-wissenschaftliche Naturbetrachtung. Mit 26 Abbildgn. 1910. 264. mk. 1,50.

Die Bie J., Philosophia Moralis ad mentem S. Thomae Aquinatis, II: Philosophia Moralis specialis. Lovanii, Centerick. 1910. 292. fr. 5.

Gourd J., Philosophie de religion. Paris, Alcan. 1911. fr. 5.

4. Historia Filozofii.

Kleiner J., Pojęcie idei u Berkeleya. Lwów, P. T. F. NS. 1911. 20 i 8. hal. 50.

Rudnicki L. X., Estetyka Lippsa. Kraków. 1911. 84.

Żółtowski Ad., Metoda Hegla i zasady filozofii spekulatywnej. Kraków, Akademia. 1910. 16 i 268. Skł. w Sp., W. P.

Colin H., Les Idées de Lamarek. RPA. 8 (1909) 607.

Enders J., Thomas von Aquin. Die Zeit der Hochscholastik. Mit 64 Abbildungen. Mainz, Kirchheim (Weltgeschichte in Charakterbildern) 1910. 107. Mk. 4.

Gazier A., Les derniers jours de Bl. Pascal. Paris. 1911. fr. 1,50.

Hamelin O., Le système de Descartes. Paris, Alcan. 1911. 392. fr. 7,50.

Hein J., Humes Kausaltheorie. PhJ. 24 (1911) 48, 203.

Hertkens J., Joseph Kleutgen S. J., Sein Leben u. seine literarische Wirksamkeit. Herausgegeben v. L. Lercher. 1910. 192. mk. 1,50.

Huit C., L'Absolu. Etude historique, RdPh. 17 (1910) 20.



Świeżo ukazała się praca

Ks. Dr. I. Radziszewskiego

pod tytułem

Geneza Religii

w świetle nauki i filozofii

Treść:

Wstęp.

- R. I. Co rozumiemy przez Religie? Czy istnieją ludy bez Religii?
- R. II. Historyczny rzut oka na kwestyę o genezie Religii.
- R. III. Wykład i krytyka teorii mytologiczno-naturalistycznej i panbabilonizmu.
- R. IV. Wykład teorii animizmu i manizmu.
- R. V. Ocena teorii animizmu i manizmu.
- R. VI. Teoria fetysyzmu i jej ocena.
- R. VII. Totemizm i jego krytyka.
- R. VIII. Teoria magii pierwotnej i jej wartość.

- R. IX. Teorye Religii niektórych głśniejszych autorów i kierunków filozoficznych, szczególnie socjologiczna, pragmatyzmu, imanencji oraz ich krytyka.
- R. X. Wykład teorii Andrew Lang'a i jej ocena.
- R. XI. Pierwotne Objawienie a geneza Religii.
- R. XII. Etnologia a Religia ludów pierwotnych? Czy dzisiejsze ludy dzikie są ludami pierwotnymi? Teoria ewolucyjna i teoria cykliów kulturalnych a geneza Religii.
- R. XIII. Psychologiczna teoria genezy Religii. Zakończenie.

Str. 213 in 8-o maj.

Cena 1 rb. 80 kop.

Tegoż autora

Teologia a Nauki przyrodnicze.

Cena 30 kop.

Skład główny u Gebethnera i Wolffa w Warszawie.



V. Nauki społeczne.

I. Wogóle.

Chłapowski K., Pojedynki a liga ku ochronie czei i honoru. Poznań, św. Wojciech. 1911. 12. fen. 50.

Dymsza L., Sprawa chełmska. Warszawa 1911. 120. rb. 1,50. Skonfiskowane.

Gargos Z. dr. Publiczne pośrednictwo pracy w Galicyi. Warszawa. 1911. 114. rb. 1,20.

Jeleński Sz., Zarys nowego programu. Włocławek. 1911. 32. kop. 15.

Kenczyński J., Stan moralny społeczeństwa polskiego na podstawie danych statystyki kryminalnej. Warszawa, Kasa Mianowskiego. 1911. 190. rb. 1,30.

Krzyżanowski Ad., Towarzystwa i stowarzyszenia rolnicze. Kraków, Tow. roln. 1911. 255. kor. 5.

Michalski Ed., Nowe prawo z d. 24 maja 1909 r. o ulgach dla włościan przy nabywaniu ziemi w zastosowaniu go u nas. Włocławek. 1911. 59. kop. 75.

Orski Wl., Zarys przepisów o podatkach w Austrii. Lwów, Gubrynowicz. 1911. 89.

Pawelski J. X., Anarchia na Uniwersytecie Jagiellońskim. Kraków, Broszury o chwili obecnej, zesz. 30. 1911. 20 i 37 i 60. hal. 60.

Raubal A., Drożyzna mieszkaniowa. Łódź, Fiszer. 1911. 86. kop. 45.

Rocznik walnego zebrania C. T. Gosp. w W. Ks. P., odbytego w d. 8, 9 i 10 marca 1910 r. Poznań. rb. 1,50.

Sprawa Rapperswilka, Głosy St. Żeromskiego, dr. F. Koperzy, Wł. Kłyszewskiego ze wstępem St. Szpotkańskiego. Kraków, „Życie”. 1911. 31. hal. 50.

Sterling S., Osobnicza i społeczna walka z gruźlicą. Łódź, Robotnicza Bibl. higien. 5. 1911. 30. kop. 5.

Świda Tad., Jak urządzać jasełka. Warszawa. 1911. 77. kop. 45.

Weydlich K., Przedstawicielstwo interesów. Uwagi w sprawie reformy wyborczej. Lwów, Altenberg. 1910. 30. hal. 50.

Annuaire du mouvement coopératif international I. 1910. Paris, Alcan. 1911. fr. 3,50.

W obronie dróg wodnych w Galicyi. Ankieta. Lwów, 1911. 76. hal. 80.

Zahorski B. Dr., O formach współzycia płciowego ze stanowiska socjologicznego. Kraków. 1911. kor. 1.

Ciampa P., Grundriss einer Oekonomie auf Nationaloekonomie aufgebaute Theorie der Buchhaltung. Lemberg. 1910. 200.

Falco M., Il Riordinamento della proprietà Ecclesiastica. Progetti italiani e sistemi germanici. Torino, Bocca. 1910. 285.

Joos J., Krisis in der Sozialdemokratie. M.-Gladbach, Volksverein. 1911. 126. Mk. 1.

Jouin E., Rapport sur les devoirs des parents à l'égard de l'Ecole. RPA. 9 (1909—1910) 820.

Koch H., Die Entwicklung des Arbeitsverhältnisses unter dem Einfluss des Christentums. ZKTh. 33 (1909) 67.

Montanus., Das alte u. das neue Zentrum. Bonn, Hanstein. 1910. 160. Mk. 1.

2. Socjologia.

Kolberg O., Tarnów-Rzeszów. Materiały etnograficzne. Uporządkował i wydał S. Udziela. Kraków, Akademia. 1910. 210.

Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne, wydawane staraniem Komisji antropolog. Akademii Umiejętności w Krakowie. Kraków. 1910. 13 i 75 i 121 i 326.

Rutkowski L., Charakterystyka antropologiczna ludności żydowskiej Płońska i okolicy. Kraków, Akademia. 1910. 57.

Schreiber W., Badania nad antropologią dzieci chrześcijańskich, żydowskich i karaimskich w Galicyi. Warszawa, T. N. W. 1910. 129. kop. 50.

Westermarck E., Zagadnienie płciowe w świetle genealogii moralności. Przeł. B. Zahorski. Kraków, Książnica nauk i artyst. 1910. 268. kor. 3.

Lhande P., L'âme basque. Et. 122. (1910) 289.

Jordan and Labanca, The Study of Religion in the Italian Universities. London, Frowde. 1909. 352. rb. 3.

Seligman C., The Malenesians of British New Guinea. Cambridge, University Press. 1910. 790. fr. 25.

POWAKACYJNY
Exzamin
KANDYDATÓW

== DO ==

Seminaryum Duchownego

w WŁOCŁAWKU

== odbędzie się ==

w dniu 6 września r. b.