

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 zezwoleniem JE. Ks. Dr. St. Zdzitowieckiego
Biskupa Diecezji Kujawsko-Kaliskiej.

Rok 6.
Tom II.

1914 r.

Kwiecień
Zesz. 4*54

SPIS RZECZY.

Rozprawy.

- W. Kosiakiewicz**, Katolicyzm i konserwatyzm (dok. nast.) 289
A. Prochaska, Tungena walki z królem Kazimierzem Jagiellończykiem (dok.) . 306
Ks. P. Kremer, Wniebowzięcie Bogarodzicy w wierze i teologii współczesnego Kościoła (c. d.) 328

Sprawy religijne.

- A. S.**, Moabit i duchowieństwo katolickie w Prusiech 351

Przegląd naukowy.

- Ks. Antoni Borowski**, Przegląd Teologii moralnej (d. n.) 354
Kronika: Rektor Akademii, 366. Regens seminaryum wrocławskiego, 367.

Ruch społeczny.

- Fr. Nowodworski**, Nowe pole skutecznej walki z pijaństwem w gminach . . . 368

Recenzje i Krytyki.

- Ed. Rittner**, Prawo kościelne katolickie (Ks. Józef Florczak) 375
Ks. B. Wolski, Tryumf Krzyża (Dr. K. Lubecki) 378
Wyjaśnienie ks. Wolskiego 379

Notatki bibliograficzne.

- Ks. Al. Meschler**. Na przyjęcie Pana (Ks. J. Was) 380. **N. Waterman**, Jakim chłopiec być powinien (Ks. J. Was) 380. **Ks. Frassinetti**, Klejnot panien chrześcijańskich (Ks. J. Was) 381. **Józef Ciembrowicz**, Przebojem (Ks. J. Was) 381. **Jerzy Bull**, Wyznania nawróconego Doktora medycyny (X. I. Ch.) 381.

Przegląd O czasopiśm.

- Catholic University Bulletin, 382. Civiltà Cattolica, 383. Etudes, 383. Hlidka, 383. Katechetische Blätter, 383. Le Mouvement Social, 384. Przegląd Polski, 384. Revue d'Histoire Ecclésiastique, 384. **Czasopisma dyecezyjne**: Dwutygodnik Dyecezalny Wileński, 384. Kronika Dyecezyi Kujawsko-Kaliskiej, 384. Kronika Dyecezyi Przemyskiej, 384.

W dodatku Bibliografia.





Katolicyzm a Konserwatyzm.

Poruszone przez Autora zagadnienie należy nietylko do zasadniczo poważnych, ale też i do aktualnych zagadnień chwili obecnej, roztrząsanych u nas i za granicą. Autor ma nadto zasługę inicjatora dyskusji w prasie polskiej. Drukując ten artykuł, zaznaczamy jednocześnie, że umieszczenie go nie znaczy, jakoby Redakcja miała podzielać całkowicie i we wszystkim poglądy Autora. Może kto z Czytelników, których rozprawa p. Kosiakiewicza niewątpliwie zainteresuje, zechce to zagadnienie przedstawić z innej strony. Redakcja bardzo chętnie służyć będzie łamami swego pisma.



W ostatnich czasach uwidoczniła się zdawna już przygotowywana, wyraźna zmiana w ustosunkowaniu się rozmaitych grup, będących głównymi czynnikami naszego narodowego życia. Stało się to jasnym i plastycznym specjalnie w 1913 roku, który prawdopodobnie uznany zostanie za wybitnie przełomowy w historii naszego porozbiorowego bytu przez badaczy przyszłych. Żydostwo wyłączyło się masą z solidarności z naszym życiem i stanęło przeciw nam ściśniętą a karną armią. Wyzionął resztki ducha asymilacyjny „Izraelita“, organ wyznania mojżeszowego zreformowanego, zamieniając się, o dziwo! na wolnomyślny i postępowy „Widnokrąg“. Warszawski postępowy, biedna karykatura, pozbawiony soku semickiego, zredukował się do mikroskopijnych rozmiarów. Wśród młodzieży zorganizowali się filareci, z krańców postępowości przerzucając się na krańce nacyonalizmu. Demokratyzm poczuł się niby w bagnie. Zaatakowany przez konserwatyzm nie umiał się zdobyć na jakikolwiek poważniejszy ruch obronny. Stłął na próchno, wygasłym wzrokiem patrząc za kordon, gdzie wszystko, cokolwiek tylko jest w narodzie zdrowem, widzi narodowe nieszczęście w demokratycznej reformie sejmu galicyjskiego. Jedynie ludowa idea usiłowała zdobyć się na doktrynę, wydając żalotne majaki p. Zygmunta Wasilewskiego: „Myśli o Przebudowie“ i niekonsekwentne rozmyślania p. Grabca o „Idei Ludowcowej“. W tymże czasie, w tymże roku realiści przyznali się do konserwatyzmu. Jest to

mniej pewno charakterystyczne, aniżeli fakt, iż w tak niedawno ja-skrawie demokratycznym społeczeństwie wprowadzenie przymiotnika *konserwatywny* do codziennego użytku w „Słowie“, nie wywołało ani protestów, ani oburzenia, ani szyderstw. W poważnych miesięcznikach katolickich powitano gorącymi niemal słowami uznania moją „Ideę Konserwatywną“. W poważniejszych pismach demokratycznych znalazł się zarzut, iż konserwatyzm u nas zanadto ustąpił był z placu, iż nie jest—dość mocny, dość śmiały. Wreszcie, przechodząc stopniowo w tym obrazie od słabizny do tężyzny, zanotujmy prawie że niespodziewane w tym już momencie odsłonięcie się całej powagi, spoistości, pełni życia i potęgi u nas katolicyzmu, z okazji ingresu Arcybiskupa warszawskiego.

Zmiany są wielkie, zasadnicze i powszechne. Asymilacya w grobie, *postęp* w agonii, demokracja w anemii, konserwatyzm w odrodzeniu, katolicyzm w tryumfie. Emigrant polski, któryby po latach dziesięciu powrócił do kraju, nie poznałby go.

Jest najwidoczniejszem, że polskie jutro należeć a więc i zależeć będzie do dwóch sił, z których jedna wydaje się już gotową do przewodzenia, druga poczyna się do tego zbroić, do katolików naszych i do konserwatystów naszych.

Zajmiemy się temi dwiema siłami. Postaramy się uwidocznic, co one mają wspólnego i co różnego. I na podstawie wyników tej analizy usiłować będziemy nakreślić normalny, z ich natury samej wynikający wzajemny stosunek w walkach jutrzejszych o byt, i zdrowie, i pomyślność narodu polskiego.

1.

Konserwatysta, do jakiegokolwiekby należał religii, choćby nawet był bezreligijny, jak *Comte*, ze zdumieniem musi spoglądać na wielkość i żywotność katolicyzmu. Raz jeden bowiem w historii świata zostało rozwiązane zadanie konserwatyzmu w pełni całej, w dokładności najdoskonalszej, można powiedzieć słowami *Goethego*: bez reszty, mianowicie przez Kościół.

Jakież bo jest najogólniejsze zadanie konserwatyzmu?

Zachować z dorobku ludzkości to wszystko, co jest użytecznością, dobrem, pocieszeniem, pomocą, podporą, zdobyczą istotną—i tylko to, co nie unieruchamia ludzkości, nie hamuje jej, nie stawia tam w jej locie naprzód, nie broni jej przed zdobyczami rzetelnymi przyszłości,—wprost przeciwnie nawet, ostrzega przed zbyt kosztownem ryzykiem, zbyt pociągającym błędem, zbyt lekkomyślnem uniesieniem.

Wszystko to nawet robił i robi Kościół, idealny, nieporównany, wielki i jedyny wielki konserwatysta świata.

Każda religia i każde wyznanie ze swej natury jest konserwatywną mocą. Ale religia indyjska, chińska, mojżeszowa, mahometańska stały się jednak wielkim czynnikiem unieruchomienia ludów na drodze przeznaczeń. A ani jedno z wyznań chrześcijańskich, oderwanych od katolicyzmu, nie umiało powstrzymać się przed pokusą zabezpieczenia się od złych wpływów sztuk pięknych, proskrybując w świątyniach swych sztuki plastyczne,—malarstwo, a już co najmniej rzeźbę. Katolicyzm tymczasem umiał ocalić, przechować i do użytku powszechnego podać wszystko, co zastał, co świat starożytny stworzył godnego. Prawo rzymskie i język powszechny cywilizowanej ludzkości, sztukę grecką i filozofię grecką, to wreszcie, co gdziekolwiek okazało się nauką. Z idei powszechności uczynił ideał powszechności. A podczas gdy idea powszechności zniszczyła starożytne narody, rozsypując je w próchno *chaosu etnicznego*, wedle szczęśliwego wyrażenia Chamberlaina, ideał powszechności posłużył jako nieporównany czynnik do wyrabiania się grup ludzkich w narody, każdej z tych grup podawał bowiem do samodzielnego przerabiania sumę cywilizacyjnego bogactwa. Ten konserwacyjny proces Kościoła odbywał się pod opieką Boską, ale z zachowaniem praw wolności ludzkiej, z odchyleniami w jedną i drugą stronę, z zadziwiającem jednak oscyłowaniem wzdłuż prostej linii światła. Wolnomyśliciele zarzucali kongregacyi rzymskiej, iż za późno pozwoliła na wolny przedruk pracy Kopernika; Veillot zaś zarzuczał Jezuitom, że okazują zbytek zamiłowania do Horacyusza i Wergiliusza. Oto typ takiej oscylacji. W podnoszonych najczęściej zarzutach czas odsłania raz po razie w najdziwniejszy sposób krótkowzroczność licznych prokuratorów Kościoła. Jakże często wyrzucano Kościołowi jego wierność łacinie, a oto nadeszły czasy, w których potrzeba języka powszechnego stała się tak naglącą, że sztuczne miszkulancye esperanta i ida zyskują setki tysięcy zwolenników! Wartoż było utracić język Tacyta, aby zdobyć sobie język p. Zamenhofa?! A jakżeż się gniewano na Kościół, że nie uchyla głowy przed geniuszem Spencera, powagą Darwina, uczonością Haeckla?! I oto najbezinteresowniejsi uczeni, jak najdalej nieraz stojący od katolicyzmu, jak James, jak Delage, ogłaszają powszechną ewolucyę za chimeryę, przeciwko monizmowi powstaje potężny kierunek pluralizmu, przeciwko ewolucyjnej zasadzie ciągłości zjawisk i form zwycięża arystoteliańska i tomistyczna zasada przerywalności.

Dosyć na tem miejscu rysów, charakteryzujących istotny konserwatyzm Kościoła, konserwatyzm, leżący w równej odległości od wstecz-

nictwa i od rewolucji, konserwatyzm, będący zachowaniem elementów dobrobytu i warunkiem ich rozrostu, konserwatyzm, który nic godnego z przeszłości nie traci i niczemu godnemu w przyszłości się nie przeciwstawia, konserwatyzm w zasadzie idealny¹⁾.

II.

Pierwsza różnica pomiędzy katolicyzmem a konserwatyzmem, która mnie w tej chwili zastanawia, jest przypadkowego charakteru. *Katolicyzm jest cały uświadomieniem*. Jest cały kulturą. Pracą myśli oświeconej i woli opanowanej nad ślepą bryłą ludzkiej natury. Tem był od początku i bez przerwy. Tem był, u nas i wszędzie indziej. Niczem innym być nie może. Wprawdzie mówi się czasem o instynkcie katolickim w potocznej rozmowie. Wprawdzie decyduje się nawet coś nieraz przez wzbudzony w sobie popęd, bardzo nie-należycie oświetlony w danym momencie. Ale taki instynkt podobny jest ze swej istoty do wirtuozostwa mistrza, który tyle razy ćwiczył się w odegraniu swego sola, iż w końcu wykonywa je niemal mechanicznie. Podobnież i popęd wspomniany jest tylko całkowaniem i syntetyzowaniem mnóstwa wpływów i wysiłków wychowawczych, czyniących dla woli ludzkiej łożyska, bardzo długo i starannie żłobione. Zawsze jest to tryumf kultury nad naturą. Działalność katolicka, regulowana przez najbardziej sprężystą i wykończoną z istniejących na świecie doktryn, zorganizowana w hierarchię, będącą niedościęłym

¹⁾ Takie pojęcie o konserwatyzmie Kościoła miałem już w myśli zupełnie gotowem, gdy przystępowałem do mego wydawnictwa „Biblioteki Konserwatywnej.” Wykład tego pojęcia odłożyłem do osobnej pracy, którą właśnie dziś oddaję do publicznej oceny. Zdarzyło się jednak, że ten sam pogląd został wypowiedziany przez katolickiego kapłana w *Ateneum Kapłańskim* (zeszyt grudniowy 1913 roku, strona 466) w artykule, poświęconym rozbirowi krytycznemu moich broszur konserwatywnych. Ten pogląd wypowiedziany zaś został w kształcie niemal zarzutu, ku mnie skierowanego. Muszę przyznać ks. Charszewskiemu pierwszeństwo w wypowiedzeniu tej idei, a więc i jej autorstwo. O tem decyduje fakt wypowiedzenia publicznego danej idei, a nie sam fakt jej pomyślenia w ciszy gabinetu. Ale nie mogę przyjąć jej, jako rodzaj choćby najsłabszego zarzutu, moim wysiłkom ku pogłębieniu konserwatyizmu w Polsce uczynionym. Mój konserwatyzm w całości jest owocem mojego katolicyzmu. Jako członek Stronnictwa Polityki Realnej i współpracownik „Słowa“, wziąłem najczynniejszy możliwie udział, piórem, słowem i czynem, w obudzonego po roku 1905 ruchu katolicko-kulturalnym. Już przedtem, jako tłumacz Merciera, zgadzałem w mej duszy konserwatyzm z katolicyzmem. Od lat piętnastu przeszło dojrzeła we mnie harmonia tych dwóch czynników. I ta mała rozprawa, którą oddaję dziś do ręki czytelnikom, jest rezultatem długich i mozolnych namysłów.

wzorem spoistości i karności, ma przed oczami najjaśniejsze cele, a pod ręką jak najbardziej dobrane i określone środki. Ta działalność jest cała, podkreślam, uświadomieniem.

Inaczej, niestety, przedstawia się konserwatyzm. Pomimo tak licznych ciągle rewolucji w politycznym świecie starożytnym i nowożytnym, aż do rewolucji francuskiej roku 1789, nie podejrzewano niemal konserwatyizmu, jako osobnej doktryny, jako oddzielnego kierunku politycznej myśli, jako podstawy dla osobnej grupy w narodzie. Anglicy mniemają, że konserwatyzm stworzył Burke. I z dumą przytaczają ścisłą datę narodzenia się konserwatyizmu, jako świadomej siebie, a przynajmniej poczynającej dochodzić do uświadomienia się doktryny. To data 6-go maja 1790 roku, którego to dnia Burke wypowiedział gorącą i stanowczą mowę potępiającą działania francuskich jakobinów.²⁾ Jednakże w znakomitej książce Etienna Lamy, wydanej pod skromnym tytułem „Temoins de jours passés”, znalazłem cenne wiadomości o Mikołaju Bergassie, który przed Burkiem stał się stanowczym *negateur de la souveraineté populaire* i w roku 1814 pozyskał bezpośredni wpływ na Aleksandra I, wpływ, który wyraził się w tem wszystkim, co szlachetnego, idealnego, uczciwego i mądrego włożono w układ świętego Przymierza, w tak niegodziwy sposób skoślawionego przez Metternicha. Francya ma honor zrodzenia wielkich konserwatystów: Józefa de Maistra, najpotężniejszego umysłu, jak mniemam, w XIX wieku, i Bonalda. Rzecz dziwna, i Polska, ciągle w anarchii duchowej, rodzi wielkiego konserwatystę, jednego z największych, jakich wydał wiek i świat wogóle, Zygmunta Krasieńskiego, który stanie się w niedługim czasie największym naszym tytułem do szacunku a może i podziwu świata.³⁾ Przez cały wiek XIX nie brakuje konserwatywnych światła najróżniejszej mocy i tryskających z najróżniejszych źródeł, — jednak prawie wyłącznie francuskich. Wielki Veillot przedewszystkiem. Le Play i Taine, dalej Comte, który usiłował przywłaszczyć swojej doktrynie przymiotnik konserwatywny i który odsuwał łagodnym i nieco przewrotnym gestem katolików od tej kwalifikacji, nazywając ich słodko: *les nobles retrogrades!* (w swym *Appel aux conservateurs!*)

Wszystko to było niemal zmarnowane. Wicher demokratyczny gwałt wszystkie szlachetne dusze. Chylili się pod nim nawet tacy potentaci serca i myśli, jak Mickiewicz i Montalembert. W naj-

²⁾ *Hugh Cecil, Conservatism, str. 44.*

³⁾ Osobiście nie mam co do tego najmniejszej wątpliwości. Nie wiele lat minie, gdy do Opinogóry iść będą wędrowki narodów, aby pomodlić się nad grobem męża, co był chlubą ludzkości.

konserwatywniejszym narodzie najmniej było konserwatywnego uświadomienia. Ojczyzna Burkego nic, literalnie nic dobrego nie uczyniła dla świata pod tym względem. Gra dwóch partii angielskich, oparta jedynie na baczności na partyjne interesy, partii, unikających wszelkich doktryn, wszelkich nawet pojęć ogólnych, partii, wydzierających sobie programy i przekonania a postępujących w tym kierunku, w jakim je wypchnie każdorazowo *pression from without*,— mogło to wszystko jedynie wzbudzić uczucie chaosu w głowie kontynentalnej. Oddawna też uznano stosunki polityczne angielskie za specjalne, czyli wykluczono je z tej dziedziny doświadczeń, która przystępną jest dla korzyści całej ludzkości. W historii Prus natomiast są piękne przykłady oświeconego konserwatyzmu. Oto jeden z królów pruskich podpisuje dekret, powołujący do życia nowy uniwersytet w Bonn w czasach, kiedy ze wszech stron mówią mu, iż hydra rewolucyjna, która i Prusami wstrząsa, wylęga swe jaja w uniwersyteckich gniazdach. Oto następny król pruski, od którego spodziewają się wstecznicy zniesienia sejmu, przyznanego przez poprzednika jego w momencie niczem nie usprawiedliwionej „słabości”, z własnej dobrej swej woli i w uroczysty sposób zaczyna panowanie swe od uznania i ostatecznego utrwalenia ciała prawodawczego berlińskiego. W doktrynach filozofów, socyologów i jurystów niemieckich nie jedną rzecz cenną znalazłaby dla siebie doktryna konserwatywna. Niestety, to wszystko jest zbyt pruskie, zbyt niestrawne, zanadto przeniknięte egoizmem i cynizmem, nieposzanowaniem ideału i entuzjazmem dla pięści; niestety, to wszystko nie posiada tej formy szlachetnej i wychowawczej, którą odznaczają się wszystkie nauki Kościoła i niektóre, liczne nawet, pojęcia francuskie.

Aż do ostatnich niemal czasów konserwatyzm był ślepy. Wydawał się tylko egoizmem osób panujących, klas wyższych, jednostek ambitniejszych i silniejszych. Po różnym poranku, w którym błysło święte Przymierze, zapanowała ciemniejsza niż kiedykolwiek w średniowieczu noc. Po przyrzeczeniach Aleksandra I połączenia Litwy z konstytucyjnym Królestwem Polskiem,—Nowosilcow i, niestety, rewolucya nasza 30-go roku. Po najlepszym z francuskich rządów XIX wieku, rządzie Restauracyi,—rewolucya i nędzny Orleańczyk na tronie. Po utworzeniu się państwa niderlandzkiego,—ucisk katolickiej religii przez protestanckich holendrów. W Austrii najgorzej — centralizm, germanizacya, obdzieranie Kościoła, system uwieczony godnie rzezią galicyjską.

Egoizm możnych i władnych z jednej strony, demokratyczne obłąkanie z drugiej. Konserwatyzm, który jest i ideałem, i doktryną, i me-

tołą nie może znaleźć dla siebie nigdzie gruntu. Ani w dziedzinie teorii, ani w świecie praktyki. Fatalny system parlamentarny ustala się mniej więcej w podobny sposób, jak odbywa się podział łupów pomiędzy nieufającymi sobie rozbójnikami. I Prusy konserwatywne wchodzą na drogi kręte: Bismarck wpada na ideę demokratyczną związania Niemców pod komendą pruską przez głosowanie powszechne i przygotowuje grunt żyzny a błogosławiony dla solidarności socjalistów niemieckich.

W licznych przemianach, zaledwie tu wskazanych pobieżnie, instynkty konserwatywne grały oczywiście swoją rolę. To one zachowywały społeczeństwa, wyrabiały narody. One organizowały życie w chaosie wszelkiego rodzaju rewolucji: politycznych, ekonomicznych, estetycznych, moralnych. One czyniły postęp tych społeczeństw możliwym i realnym. Konserwatyzm nie jest, co prawda, twórcą postępu. Twórcą postępu jest geniusz wybranych jednostek. Ale konserwatyzm sprawia, że te jednostki nie giną przed wydaniem swego owocu i że ten owoc sam nie gnije, ale dostarcza ludzkości pożywienia i ziarna. Konserwatyzm sprawiał to wszystko przez cały ciąg smutnego XIX wieku, najgłupszego z wieków zarozumiałych. Ale sprawiał to tylko instynktami swymi, naturą swoją.

I w tem tak był różny od katolicyzmu, który cały jest myślą i duchem i światłem.

Ileż w konserwatyzmie instynktów? Własność jest instynktem człowieka. I popęd do rodzinnego życia jest instynktem. I gromadne, towarzyskie życie ludzi jest instynktem. I tworzenie się klas, mających solidarne interesy, i tworzenie się władzy, walczącej z chaosem społecznym, ze zbrodniczymi porywami ludzkiego zwierzęcia—to instynkty. I język, narzędzie porozumienia się ludzi ze sobą, jest instynktem. Na tych to instynktach trzymały się, niby na wiazadłach, organizmy społeczne, rozrywane przez szalone nauki, rozniecane szalonymi ambycjami i rozplamieniane szalonymi nienawiściami. Trzymały się — wbrew tym naukom, ambycjom i nienawiściom.

I dlatego to widok XIX wieku przedstawia się nam niby okres ciągłej, strasznej, dzikiej, złowieszczej szarpaniny, hobbesowskiej wojny wszystkiego przeciw wszystkim, jakiej przykładu jeszcze nie ma w historii.

Gdyby nauki konserwatywne dojrzały prędzej, gdyby rozpozszecznione były szerzej, gdyby wogóle myślenie było popularniejsze na świecie — ileż z tych burz i łez, i krwi, ileż dałoby się zaoszczędzić!

Ale dzień konserwatywny, zapowiedziany przed stu laty przez święte Przymierze, przez nikogo zresztą niedotrzymane, dopiero w naszych czasach ostatnich począł leniwie i ociągający się wstawać. Bourget, Lemaître, La Tour du Pin, Maurras, Mun, Delafosse, Barrés, Dimier, Lamy i inni, Francuzi przedewszystkiem jednak, poczynają pracować nad oświeceniem instynktów konserwatywnych, nad podniesieniem konserwatyzmu na wyżynę kultury, nad stworzeniem doktryny konserwatywnej. Partye polityczne, na zdrowych zbudowane zasadach, wielkimi pogłębione tradycjami, poczynają też rozumieć, iż, pomimo nazw swych, są właściwie konserwatywnymi partiami, jak partya katolicka belgijska i niemiecka partya centrum.

Jesteśmy jednak u początku drogi.

I nasze żywioły konserwatywne instynktownie nimi były tylko. Ani Krasiński, ani Andrzej Zamoyski, ani Ludwik Górski, wielcy konserwatyści, nie zdołali stworzyć u nas szkoły. Społeczeństwo znajdowało się przez cały wiek pod urokiem doktryn demokratycznych. Dokąd te doktryny zaprowadziły nasz naród? To usiłowałem pokazać w drugim tomiku mojej „Biblioteki Konserwatywnej”. Dodam tu, iż doktryny demokratyczne przetrwały czasy żniw swoich: powstanie 63 roku. Nic charakterystyczniejszego w tej żywotności demokratycznej furji nad oznajmienia, składane przez twórców naszych głównych partyi konserwatywnych przy powstawaniu tych organizacyi. „Przegląd Polski”, założony w 1866 roku przez Szujskiego, Tarnowskiego, Koźmiana, ogłosił się za pismo — demokratyczne i zamówił u Kraszewskiego powieść demokratyczną dla swych czytelników. Neokonserwatyści krakowscy również nie zapomnieli w roku 1896 demokracji hołdu złożyć. A w mowie p. Józefa Ostrowskiego na pierwszym, organizacyjnem zebraniu Stronnictwa Polityki Realnej w roku 1905 dwa razy powtarza się z naciskiem twierdzenie, że „my *nie* jesteśmy konserwatystami!” Jeszcze przed kilku miesiącami otrzymałem z okazji wypuszczenia „Idei Konserwatywnej” list od bardzo czcigodnego konserwatysty krakowskiego, przywódcy stronnictwa, który ubolewa nad tem, iż kierunek nasz nie ma innej nazwy, a tylko tak skompromitowaną, jak konserwatyzm.

Dlaczego konserwatyzm jest słowem, tak bardzo skompromitowanym, starałem się wytłumaczyć to w 2-im rozdziale mej pracy „Idea Konserwatywna”. Ostatecznie wina tego w *braku uświadomienia konserwatywnego*. Niema zresztą na świecie słowa, tak

skompromitowanego, jak katolicyzm u tych, którzy — pojęcia o katolicyzmie nie mają. A jednak?!...

Ale czyż przystoi konserwatyzmowi uświadomionemu poszukiwać innej etykiety? Niech to robią inne, młode, nowonarodzone firmy, — firmy bez przeszłości, bez historii. Stare wino niech pozostaje w starych naczyniach. Wydaje mi się, że konserwatyzm zaparłby się siebie, gdyby, wiedząc, iż jest konserwatyzmem, przystroił się w nowe przymiotniki. I że takie świadome zaparcie się siebie, zapewne, nie byłoby jego zgubą, bo konserwatyzm może tylko zginąć wraz ze światem, ale zatamowaniem swobodnego ruchu ludzkości napróżd i skoślawieniem dróg jej na długie lata.

Konserwatyzm ma przykład przed sobą, bardzo blizki przykład, co należy czynić, aby dobre imię pozyskać? *Uświadomić* dokładnie swą treść, swą istotę w kołach wykształconych ludzi.

III.

Jeden przykład, jak dotychczas mało zdołał on to zrobić.

Spojrzymy na uświadomienie katolickie w kołach konserwatywistów naszych i na uświadomienie konserwatywne w kołach katolików naszych.

Nie wszyscy nasi konserwatyści są katolikami. W Stronnictwie polityki Realnej, w swej masie katolickiej, znajdują się ludzie innych wyznań. Ale wszyscy oni wiedzą, dlaczego kraj nasz ma być katolickim, wszyscy widzą potężną rolę Kościoła w zachowaniu naszym narodowym, wszyscy są z szacunkiem dla nieporównanej organizacji kościelnej, dla niesłychanej karności duchowieństwa i posłuszeństwa wiernych. Katolicyzm znajduje tu albo wyznawców, albo pełnych szacunku (jeżeli wolno mi tu użyć tego wyrażenia) *sympatyków*. Wyjątków niema tu zgoła. Gdyby wyjątek się znalazł, prędkoby on spostrzegł, iż niema co pomiędzy realistami robić.

Pomiędzy katolikami naszymi tymczasem brak jest niemal zupełny uświadomienia konserwatywnego. Nie chodzi mi o sympaty katolików dla realistów w tej chwili. W stronnictwie naszym posiadamy kapłanów. Pojmujemy też, że punkty czysto polityczne programu naszego mogą znajdować w klerze, nawet umiarkowańszym, jeżeli nie zdecydowanych przeciwników, to trzymających się w rezerwie ludzi. Ale nasi kapłani na ogół nie rozumieją tego, co ks. Charszewski wytknął mi w „Ateneum Kapłańskim“ w krytyce moich prac, mianowicie, że konserwatyzm został stworzony przez myśl katolicką, program konserwatywny od Kościoła poczerpnął całej swej mądrości, że wszystko, co jest w konserwatyzmie zasadnicze, jest

katolickiem, prócz samej tylko najbardziej zasadniczej cechy, katolickiej świętości, która bez podziału do Kościoła należy.

I tak oto w tej pełni światła, jaką jest katolicyzm, znajduje się jakby jeden punkcik, niewyjaśniony ludziom dostatecznie, mianowicie—o ile katolicyzm sam jest konserwatyzmem?

Ach, pojmuję, że można załamać ręce z rozpaczy, jak dalece konserwatyzm nie miał szczęścia w życiu!...

IV.

Jak głęboko, jak genetycznie i jak organicznie związana jest idea konserwatywna z katolicyzmem, nic jaśniej i gwałtowniej nie wyprowadza tego na jaw nad przykład Karola Maurrasa, najwybitniejszego i niezawodnie najgłębszego francuskiego konserwatysty. Niech mi wolno będzie tu wstawić tę ilustrację myśli, wypowiedzianej po raz pierwszy przez ks. Charszewskiego na łamach grudniowego „Ateneum Kapłańskiego“. Uczynię to zresztą w możliwie najbardziej skondensowanych słowach.

Maurras należy do tego, wcale nierzadkiego gatunku niewierzących ludzi, których typem był Comte, a którzy zdolni są zrozumieć tylko społeczną, tylko kulturalną, tylko doczesną wielkość Kościoła. Śledziłem od początku bardzo sympatyczną dla mnie działalność *Action Française* i niezmiernie przykrem ostrzem ugodziły w tę sympatyę moją jakby pogrożki, które napomykały, że gdy książę Orleański zasiądzie na tronie burbońskim, będzie on umiał—wziąć w garść zbyt wojujących katolików. Odezwało się jakby echo galikanizmu. Szły potem lata, a *Action Française* zyskiwała sobie ogromne uznanie w kołach, mających dość haniebnego i niszczącego bezładu, który się nazywa prawodawstwem i rządem Francji obecnej. Jednak na drodze do tryumfów tej znakomitej i niezawodnie wiekopomnej działalności leżał kamień jeden ciężki: to owe galikańskie pogrożki.

Do *Action Française* należy wielu kapłanów. W rzędzie jej najwybitniejszych przywódców są dawni a dziś ostatni przy życiu papiescy żuawowie. Ale to tem bardziej przyczyniło się do tego, iż kwestya stosunku konserwatyzmu francuskiego do katolicyzmu stała się najaktualniejszą i najbardziej palącą ze spraw do rozwiązania. Czuć, widać, że konserwatyzm francuski nie zdoła się zorganizować w trwałą i ostateczny sposób, zanim nie wyjaśni sobie wszystkiego tego, co jest w nim katolicyzmem.

A nie ulega dla mnie najmniejszej wątpliwości, iż żaden konserwatyzm — włoski, hiszpański, węgierski, polski, — tak samo bez tego uregulowania kompletnego stosunku swego do katolicyzmu nie zdoła

się ustalić ostatecznie. Dowód tego widzę w fakcie, że jedynie mocnym i tryumfującym, i pewnym siebie, i, jak każda moc, spokojnym jest konserwatyzm w tym kraju, gdzie potrafił już tę harmonię zaprowadzić, w Belgii. I dlatego też mniemam, iż konserwatyzm w krajach niekatolickich nigdy do pożądanej równowagi się nie ułoży i że mu zawsze brakować będzie jakby środka ciężkości, leżącego dość blisko podstawy. Nie będzie on nigdy siłą dostatecznie moralną. Konserwatyzm angielski, przekładający rewolucję w kraju, aniżeli przyznanie praw autonomicznych Irlandczykom, to jeden z dowodów tego mego przekonania. Konserwatyzm pruski, który natychmiast po pruskich zwycięstwach jednocześnie włączy w instytucje demokratyczne i w prześladowanie Kościoła, który później usiłuje polską ludność wyrzucić z jej historycznych siedzib, nie wahając się naruszyć w bezecny sposób prawa własności, to drugi, jeszcze jaskrawszy dowód.

Francuski konserwatyzm, na drodze najszerszego swego uświadczenia, czyni w tej chwili potężne, a w duszy swego najwybitniejszego przedstawiciela pewno nawet dramatyczne wysiłki,—aby dojść do harmonii z katolicyzmem. „La Politique Religieuse“ i nowowydana „Action Française et Religion Catholique“ Maurrasa zasługują z tego względu na najwyższą uwagę. Nie bez słusznej dumy mówi Maurras w przedmowie, jak głębokie już opinia publiczna francuska uczyniła postępy w konserwatyzmie: „*Le ton du jour* jest powoływać się na autorytet, na ciągłość tradycyi, na porządek, na organizację prowincjonalną, na organizację profesjonalną, a więc wogóle na przeciwnieństwa radykalnego liberalizmu“. Jednak krwawi się jakby rana w tem odrodzonym ciele. Jeżeli jedni katolicy, nie wyłączając biskupów i księży (jak ks. *Pascal*, znakomity autor studyów nad organizacją zawodową), a włączając ostatnich żuawów papieskich, są po stronie *Action Française*, inni, jak zwłaszcza ks. *Pierre*, namiętnie ją zwalczają za niedość czyste jej stanowisko katolickie.

W tej zapewne najbardziej interesującej i doniosłej walce pojęć, jaka się odbywa w chwili obecnej na świecie, liczne już się rozegrały epizody. Na jeden z nich położę nacisk. Znakomity pisarz katolicki, *Stefan Lamy*, sekretarz dożywotni Akademii Francuskiej, wskazał był *Maurrasowi*, gdzie jego błąd: konserwatywna jego doktryna stanie się wtedy doskonałą, gdy „przyjaciele tradycyi narodowej staną się *aquis sans reserve au catholicisme*“. Niedoskonałości polityki niektórych członków—przywódców z *Action Française* polegają tylko na tem, że „katolicyzm nie dość ich przeniknął“. *Lamy* pisze: „Gdy katolicyzm dokona w was swego dzieła, panowie, nie

staniecie się bynajmniej mniej przez to monarchistami, ale Kościół stanie się dla was czemś innym, niż jedną z sił monarchii. Nie przestaniecie pragnąć, aby obie te siły razem szły do tryumfów, ale pojmiecie, iż ich doniosłość nie jest równa, ani jednakowa. Uznacie, w głębi sumienia waszego, zgodę i harmonię z naukami Stolicy Apostolskiej, z czynami wielkich chrześcijan Francji, a jedność, której pragniecie i w której otrzymacie należne wam miejsce, stanie się wtedy dokonaną“.

Powodzenie konserwatyzmu francuskiego, dla którego działalność *Action Française* uczyniła więcej, aniżeli jakakolwiek inna grupa polityczna, zależy w zupełności już teraz od postępów ostatecznych ku tej zgodzie i harmonii, o której mówi *Lamy*.

Jak daleko jest na tej drodze *Maurras*, o tem chcę poinformować czytelników kilkoma cytatami z ostatniego dzieła:

„Tradycja wydała mi się w młodości mojej nawet, jako najcenniejsze z dóbr, i to nie tylko jako dobro specjalnie Francuza, ale każdego człowieka dbałego o to, aby nie wrócić do stanu dzikości. Ta tradycja gorzała przed moim wzrokiem nie tylko jako ideał wskazany i zalecany, ale wcielony w katolicyzm, który stanowił niejako jej pamięć i połowę jej myśli. W młodocianym moim kulcie dla nauki czułem się zmuszonym podziwiać tę duchową organizację, jedyną i prawie *toute puissante* dla postępu powszechnego, zwłaszcza wtedy, gdy porównywałem Kościół rzymski, jego kapłanów i zakonników, tak świątłych i czynnych w służbie rozumu, religijnego i laicznego, z prochem konglomeratów wyznań pokrewnych z chrześcijaństwem Wschodu, leniwie pogrążonem w bierności, albo z sektami Ameryki Ludzki punkt widzenia na cywilizację powszechną wzmacniał te moje pierwsze poglądy nacyonalistyczne i nie tylko z uwagi na dobro Francji, ale na dobro postępu ludzkiego oddawałem hołd temu potężnemu duchowi religijnemu Kościoła“ (str. 70). Inne wyznanie: „Jak to jeden z nas powiedział: niewierzący członkowie naszej grupy czuli z oczywistości mocą, do jakiego stopnia działalność Kościoła konieczną jest do utrzymania u nas cywilizacji, która postawiła Francję na czele Europy“ (str. 97) W innym miejscu: „Niewierzący członkowie *Action Française* pisali, mówili, działali zawsze w myśl tego, co im przedstawiało się wielkiem i świętem w dziele katolicyzmu na ziemi francuskiej“. Ostatnia cytata wyjęta jest z pełnego pokory listu, wydrukowanego w „*Action Française Catholique*“, a zwróconego przez swą formę i treść jakoby wprost do uwagi Ojca świętego. Stara się tu oczyścić *Maurras* z podejrzeń o galikanizm, o samodzielność katolickiej francuskiej organizacji, o wyzyskiwanie Kościoła dla celów

politycznych, o naśladowanie Ludwika XIV. „Mówią, że my możemy się zmienić (w dniach przyszłego tryumfu). Ale przecież gbyby *par impossible* nasze słowa się zmieniły, toć zostanie to wszystko, co dziś o Kościele piszemy z podpisem naszym, co dziś czynimy otwarciem w obronie praw i wolności Kościoła. Wszystko to przecież runęłoby na nas, jak straszny ciężar, zdolny nas zgnieść. Jakiż polityk zawodowy angażowałby się tak dalece w zobowiązania, żeby nie pozostawił sobie żadnej najmniejszej furteczki do odwrotu! Ale my nie jesteśmy bynajmniej politykami: jesteśmy usługującymi idei politycznej,—a to nie jest jedno. Usługujemy tej idei, nie jako intrygę się snuje i nie jako partyę się zbiera, ale jako się prawdę wyznaje. Nasza prawda francuska spotyka inną prawdę, ogólniejszą, do całego rodzaju ludzkiego rozszerzoną,—prawdę historyczną, polityczną, społeczną, moralną w Kościele“.

Ewolucya *Action Française* nie jest zakończoną. Tem mniej zakończoną jest ewolucya duszy Karola *Maurrasa*. Ale z drogi, którą ta grupa przebyła i którą przeszedł ten człowiek, energii i talentu pełen, widać jasno, do jakiego stopnia w każdym wysiłku ku uświadomieniu [konserwatyzmu uświadomienie katolicyzmu odgrywa wielką i jasną rolę. Niezawodnie w każdej konserwatywnej doktrynie najjaśniejszym, najświetniejszym punktem, miejscem tryskania promieni jest to, co zapożyczono, przyjęto, zasymilowano z katolicyzmu. Tak silnie to bije w oczy, że konserwatyści niekatolicy znajdują je w głębi swych źrenic. Mielśmy nieraz okazyję spotkać ludzi innego wyznania a nawet odrzucających wszelkie wyznanie, którzy jednak w kraju naszym uważali Kościół za wielkie, za bezcenne dobro w zadaniu tak ciężkiem konserwacyi naszego narodu i którzy w publicznej robocie swej przemawiali, pisali i działali jak katolicy.

Doktryna konserwatywna, która nie wyprowadza się ze źródeł, jakie dla ludzkości otwarło doświadczenie historyczne Kościoła, jest tylko konserwatywnem nieuświadomieniem.

Ks. Ig. Charszewski ubiegł mnie w wyrażeniu tej myśli Wyznawanie tej myśli było we mnie oddawna dojrzałym już kultem, gdy przystępowałem do pierwszego tomiku mojej „Biblioteki Konserwatywnej“.

V.

To samo poszukiwanie harmonii pomiędzy konserwatyzmem a katolicyzmem odbywa się od długiego już czasu i na innych drogach w Niemczech. We Francyi dzieje się to po za właściwem życiem politycznem, w kilku instytucjach wychowawczych, jak dziennik *Action Française*, jak *Instytut Action Française*, jak wydawnictwa teore-

tyczne i popularyzacyjne firmy: *Nouvelle Librairie Nationale*. Poszukiwanie harmonii odbywa się tu w sposób najdoskonalej swego zadania i celu świadomy, przez kilku wybitnych ludzi wielkiej intelektualnej energii, z pasją niecierpliwą rozwiązania najpilniejszego zadania wieku. Zgoła inaczej przedstawia się to w Niemczech. Od lat prawie siedemdziesięciu działa tu partya centrum, która nie jest absolutnie niczem innym, jak tylko partya konserwatywną nowoczesnego typu, a choć raz po raz wstrząsa tem wielkiem i znakomitem ciałem, domagająca się zharmonizowania sprawa stosunku konserwatyzmu do katolicyzmu, świetni mężowie, kierujący tym czcigodnym organizmem, nie potrafili mu dać właściwego piętna, właściwej nazwy, właściwej charakterystyki. Niektórzy z nich, najgenialniejsi, przedewszystkiem potężny *Windthorst*, doskonale jednak wiedzieli, czem Centrum jest i być musi.

Centrum stworzone zostało przez katolików. Ze swej genezy więc musiało ono być konserwatyzmem. Działo się to w 1848 roku, w czasie sejmku frankfurckiego, poszukującego jedności niemieckiej. Na tym sejmie, na który i katolickie kraje niemieckie, Austria pierwsza, przysłały swych reprezentantów, było tylko 99 katolików zdeklarowanych na 565 posłów. Ci katolicy należeli do rozmaitych sejmowych formacji. Ale gdy szło o sprawy Kościoła łączyli się z sobą. Poznawszy się i zbliżywszy ze sobą, stworzyli pierwszy kongres katolików niemieckich, zjeżdżając się w sąsiedniej Moguncyi na trzydniowe rozprawy.

Oto początek Centrum.

Główne dzieło, na tym zjeździe stworzone, była to instytucja peryodycznego zjazdu katolików niemieckich, przez co właśnie katolicyzm w Niemczech doszedł do tak potężnej siły społecznej i politycznej. Wszystkie zdrowe ziarna konserwatyzmu przyniesione były już na zjazd moguncki, ale wszystko to było uświadomione jedynie jako katolicyzm, w najmniejszym zaś stopniu ci ludzie nie mieli się za konserwatystów. Ich żądanie wolności i równouprawnienia, ich baczność na dolę klas biednych i na prawa pracy zdawały się nawet protestem przeciwko konserwatyzmowi. Ale też w tym czasie za konserwatyzm miano najohydniejszą reakcję, wstecznicstwo, naigrzanie się z praw Boskich i ludzkich, ucisk słabych, wyzysk zwyciężonych, egoizm klas możnych.

Bismarck daje po roku 1876 potężne zadanie do wypełnienia temu stronnictwu: obronę wolności przeciwko przemocy, obronę prawa przeciwko sile. Przestaje ono więc być ściśle katolickie, ściśle wyznaniowe właśnie w momentach, gdy najmężniej, najheroicznie w obronie Kościoła powstawało. Przyjmuje do siebie deputowanych protestan-

tów z Hanoweru. Sam Windthort występuje tu jako welf. Jego deklaracja z dnia 21 kwietnia 1870 r. tak brzmi: „Wstąpiłem do Centrum dlatego, że ta frakcja bardziej, aniżeli jakakolwiek inna wydała mi się przedstawicielką zasad, wymagających, aby prawo i moralność znajdowały swój wyraz w sprawach publicznych. *Jestem członkiem tej grupy, ponieważ dążenia moje są konserwatywne*“. Oto inna jego deklaracja publiczna, wypowiedziana w dniu 11 października 1878 r.: „W ciągu siedmioletniej walki, którą prowadziliśmy, zarzucano nam ustawicznie, iż otrzymujemy instrukcje z Rzymu. Zaprzeczam kategorycznie, i moi przyjaciele wraz ze mną, temu twierdzeniu. Powtarzam dziś to, com nie przestawał powtarzać ciągle, iż nigdy ani ja, ani moi towarzysze, nie otrzymywaliśmy z Rzymu żadnej rady, dotyczącej naszej postawy w niemieckich izbach prawodawczych“. Jakoż ze strony Watykanu nastąpiło potwierdzenie publiczne tej deklaracji. Kardynał *Jacobini* napisał do nuncjusza papieskiego w Monachium: „Stolica Apostolska nie przestaje uznawać zasług, które Centrum i jego przywódcy położyli w obronie sprawy katolickiej. *Zawsze przyznawano Centrum, jako partyi politycznej, zupełną i kompletną swobodę*“.

Wiadomą jest rzeczą, z jaką znakomitą energią i zręcznością Centrum zorganizowało masy ludu roboczego w Niemczech, zwłaszcza w nadreńskich prowincjach. Encyklika *Leona XIII*, nakreślająca tej pracy drogę, podkreśliła tylko w swych następstwach konserwatywny a nie ściśle katolicki charakter Centrum. Dla tego zaś naprzód konserwatywny, że uznała ona potrzebę różnych klas w społeczeństwie, a więc i klas wyższych. Nic fałszywszego nad wyprowadzanie stąd demokratycznych teorii i budowanie na tem demokratycznych związków czy partyi. Nie *demokrację* te nieśmiertelne przez swe natchnienie i swą mądrość słowa wskazują ludzkości, ale *demofilię*, nie rząd tłumów, ale miłość niższych przez wyższych, uboższych przez bogatszych, słabych przez możnych. Solidarność ludzka—oto wielka nauka z tych słów płynąca. I tak właśnie rozumiało, najwłaściwiej, tę naukę niemieckie Centrum. Względy roztropności wymagają przecież, aby dzieło, napoczęte i poprowadzone przez katolików, nie zostało im wydarte, zwichnięte, zmarnowane. Te względy też podyktowały obawy o to, aby związki podobne z pod wpływu katolickich konserwatystów nie wymykały się. I stąd następne restrykcje, podyktowane przez *Piusa X*.

Czem jest i czem ma być Centrum? Ta kwestya wybuchła zresztą w formie jawnej, ostrej, w formie starcia dwóch kierunków zalecanych, kolońskiego, tradycyjnego, i berlińskiego, nowego. Naj-

oczywistszem jest, że tu chodziło o zdecydowanie kwestyi zasadniczej, a nigdy stanowczo niezłatwionej: czy Centrum ma być partją katolicką czy też konserwatywną?

Wiemy już, że ostatecznie zwyciężył nie Roeren, ale Bachem.

Bachem scharakteryzował Centrum w mowie swej na zjeździe katolików w lecie 1913 r. Königsbergu pod Krefeldem. Przypomniął, że choć założone przez katolików, stronnictwo to było zawsze otwarte dla konserwatystów — protestantów. Zawsze też w Centrum znajdowała się pewna liczba takich posłów i działaczy. Katolik winien trzymać się jak najściślej nauk Kościoła w religijnych, kościelnych i moralnych sprawach. W innych „winien tylko nie występować po za granice, które Kościół wyznaczył dla działalności ludzkiej w ogólnych zarysach“. Otóż w tych właśnie granicach mieści się przekonanie, że myślą przewodnią działalności obywatela winno być dobro całego narodu.

— Jakże my moglibyśmy w parlamencie niemieckim stać na wyznaniowym gruncie wobec ustawy, dotyczącej państwowego charakteru ewangelickiego wyznania?—zapytuje Bachem.

Byłoby to rozpaleniem na nowo wojny religijnej, którą zresztą katolicy musieliby przegrać bezwzględnie w państwie, gdzie są w mniejszości.

Przytem Centrum, jako partya polityczna, musi być partją narodową. „Gdyby ogłosiło się za partję katolicką, przestano by ufać jej narodowemu charakterowi. Już i teraz słyszy się zarzuty i wyrzuty, że Centrum słucha rozkazów z Rzymu. Cóż byłoby, gdyby posłuchać rad Roerena? Centrum osłabiłoby się w niesłychany sposób. Wobec każdego śmielszego kroku naszej partyi, rzucano by kamienie Centrum pod nogi, wołając, że nie działa z przekonania, że wykonywa rozkazy dalekie, że nie troszczy się dość o dobro narodu“.

W ostatnich czasach kwestyę tę rozwiązano w ostateczny, zdaje się, sposób. A nie ulega wątpliwości, że stało się to za wiadomością i przyzwoleniem Rzymu, bowiem kierownicy tej wielkiej organizacji nie wystawialiby jej na niebezpieczeństwa najwyższej nagany. Utworzono więc „Wydział na Rzeszę Niemiecką“, organizację centralną i kierowniczą, jakiej dotychczas tej partyi nie dostawało. W odezwie, wydanej przez tę władzę, czytamy, iż Centrum jest polityczną a nie wyznaniową grupą. Tak postanowiono *ze względów praktycznych*. Będzie ono, jak zawsze, stać czujnie na straży dobra Kościoła katolickiego, bronić jego interesów i jego wolności, a dalej: bronić równouprawnienia wszystkich obywateli, bronić chrze-

ścijańskich podstaw państwa i społeczeństwa, wolności obywatelskiej i sprawiedliwości socyalnej.

Są to właśnie zasady konserwatyzmu.

O ileż cała sprawa programu Centrum wyjaśniłaby się, gdyby ogłosiło się ono krótko: konserwatywną partją. W Niemczech staje temu na przeszkodzie fakt, iż istnieje w państwie partya wsteczników pruskich, gotowa do wywłaszczeń i do ucisku, do zaprzania innym wolności i do wszelkiej niesprawiedliwości, która nosi miano (tylko miano) konserwatywne.

Podwójne miano przyczyniłoby nieporozumień.

Ale i unikanie tych nieporozumień prowadzi z konieczności do nieporozumienia. Zaciemnia ono w szczególniejszy sposób pojęcia ludzi, niedecydujących się na stanowczy wysiłek myślenia jasno w politycznych sprawach.

Konserwatyzm, jak już nad tem biadałem powyżej, nie miał w życiu szczęścia...

(Dok. nast.)

Warszawa.

Wincenty Kosiakiewicz.





TUNGENA WALKI

Z KRÓLEM KAZIMIERZEM JAGIELLOŃCZYKIEM.

(Dokończenie).



Tymczasem powrócił Oporowski z Rzymu z breve, zatwierdzającemi go na biskupstwie warmińskim, a równocześnie przybyły i breve translacyjne dla Tungena. Natychmiast król uwiadomił Gdańszczan¹⁾ o zarządzeniu papieskiem i polecił wydać Oporowskiemu zamki Heilsberg i Seeburg. Zgadniają się wszyscy badacze na to, że papież rozstrzygnął sprawę na korzyść Oporowskiego, by sobie ująć króla Kazimierza, celem poparcia wyprawy tureckiej, w której to sprawie wysłał kardynała Marco do Węgier i do Polski. W maju był już Oporowski w Prusiech u Ścibora Baysena, żądając poparcia w celu osiągnięcia biskupstwa²⁾. Jednocześnie król powtórnie wydał mandaty wydania mu zamków Heilsberga i Seeburga, a z drugiej strony, wiedząc o opozycyi, na jaką natrafi Oporowski i pragnąc ją, o ile możności, zmniejszyć, polecił wygotować w kancelaryi akt przyjęcia do łaski Tungena z zezwoleniem płacenia mu pensyi rocznej, skoro zrezygnuje z zajmowanych przez się zamków na rzecz Andrzeja Oporowskiego, biskupa warmińskiego. Akt datowany był w Radomiu 31 maja 1473³⁾; pod tą datą wydano także akt królewski, na mocy którego król odpuszczał nielaskę miastom biskupstwa warmińskiego, jak Brunsberdze, Resłowi, Fromborkowi, Heilsbergowi, Seeburgowi, Gutstadowi

¹⁾ List z 8 kwietnia 1473 u Thunerta I N. 115.

²⁾ Ib. N. 309.

³⁾ Wierzbowski Matricul. N. 1016, cf. 1017.

i Ornece. Jasno widać stąd, iż król miał nadzieję, że, stosownie do zarządzeń papieskich, Oporowski zasiądzie na biskupstwie, a Tungen zeń ustąpi. W każdym razie gotów był poprzeć Oporowskiego energicznymi środkami i, jak sam zapewniał, gotów był ponosić większe ofiary i nakłady, aniżeli te, które w czasie wojny pruskiej poniósł. Pragnąc jednak, by Oporowski w spokoju objął biskupstwo, oddał sprawę na zjadzy stanów. W Elblągu pod koniec czerwca zjawili się Tungen i Oporowski. Przyszło tutaj do słownego starcia pomiędzy nimi. Nadaremnie jednak Oporowski, wsparty na zarządzeniach Sykstusa IV, żądał wydania zamków, jako prawy biskup warmiński: Tungen na podstawie konkordatu bazylejskiego udowadniał nieważności translacji, wykazywał dalej, że papież był źle poinformowany, gdyż w breve swoim twierdzi, że pod Tungena rządami zostało biskupstwo pomniejszone, podczas gdy on nie wszedł w posiadanie biskupstwa. Zarzucał Oporowskiemu brak znajomości języka niemieckiego, na skutek czego nie będzie mógł wykonywać swego obowiązku biskupiego i nauczać wiernych, który to obowiązek podkreśla papież w swem breve. Tungen będzie apelować przeciwko zarządzeniu papieskiemu, a jego poddani staną w obronie praw biskupstwa.

Niezawodnie wielka część Warmii stała przy Tungenie; było to skutkiem jego niezwyklej energii, uporu i zręcznego powiązania własnej sprawy z przywilejami stanów w Prusiech. Nastąpił mimo to rozdział w kraju, o czym już Ludwik Mortangen na zjeździe Elbląskim wspominał, że jest pożądanym i że należałoby Warmię rozdzielić.⁴⁾ Oporowski, poparty przez papieża i króla, stanął zbyt silnie, aby mógł być zupełnie odrzucony; władał cenzurami biskupimi, był wymowny, dyplomata, energią nie ustępował Tungenowi. Dlatego to stany, które nie były życzliwe nominacji Oporowskiego, nie pominęły go zupełnie; owszem, na jego żądanie wydania zamków odpowiedziano mu, że spełnienie tego życzenia wywołałoby natychmiastową wojnę, a przecież nie zdołałby się przy zamkach utrzymać. Do króla zaś wysłano prośbę, by raczył na drodze dobrotliwości załatwić sprawę, brak zaś właściwej odpowiedzi usprawiedliwiano tem, że mało osób zebrało się do Elbląga, aby odpowiedzieć na żądania królewskie. Ponieważ jedna część stanów wyraziła życzenie, aby kapituła wybrała dwóch nowych kandydatów i prosiła, by jednego z nich król wybrał, inna zaś oświadczyła, by stać przy rozstrzygnięciu papieskiem, ponieważ nadto i kapituła rozdzieliła się i część jej ukonstytuowawszy się stanęła przy Oporowskim, łatwo przeto zrozumieć, że w Warmii nastąpił rozdział i za-

⁴⁾ Thunert I N. 124.

mieszanie. Nawet jednomyślność dawniejsza, aby wytrwać przy postanowieniach układu heilsberskiego, była zachwiana, i gdy Gdańszczanie pragnęli dotrzymać zobowiązań względem Tungena, Toruń i Elbląg przeciwnie radziły użyć względem Tungena środków przymusowych, jak zerwania handlu z Warmią. Na skargi zaś Tungena z powodu niedostawienia jeńców na termin oznaczony układami, odpowiedziano mu, że stany nie są już zobowiązane układami, albowiem już w czasie ich zawarcia Tungen nie był ich biskupem.

Znużony tem rozstrojem w kraju Scibor Baysen, złożył już chciał urząd swój namiestniczy, wreszcie próbował układami nowymi zapewnić spokój. Na jego to wniosek odbył się zjazd w Orniecie, na którym stany poleciły Tungenowi starać się o łaskę królewską, on zaś odsunął radę jako bezskuteczną, gdyż już po kilkakroć o nią kołatał, teraz zaś król zakazał nawet jeńcom stawić się na terminie. Odwagi nowej zaczerpnął Tungen w zerwanych układach w Opawie, skutkiem czego stosunki Polski z królem Maciejem tak się zaostryły, że groziły zerwaniem, a nawet wojną, która już niebawem wybuchnąć miała na Podgórzu Karpackiem.

W tych stosunkach urastała odwaga Tungena, który rzucał się na wszystkie strony, wyrażał gniew Gdańszczanom z powodu niedotrzymania punktacyi heilsberskich, polecał nie zważać na kłątwy Oporowskiego jako nieważne. z powodu założonej apelacyi do Rzymu, a prokuratora swego w Rzymie zapewniał, że Oporowski nigdy nie osiągnie nadanego sobie warmińskiego biskupstwa⁵⁾. Scibor Baysen, przejrzawszy, na czem buduje nadzieje swe Tungen, przestrzegał go, by nie liczył z taką pewnością na króla Macieja, o których to stosunkach już w Orniecie się dowiedział, ten bowiem prędzej czy później pogodzi się z królem Polskim.⁶⁾ Nie ulega jednak wątpliwości, że Tungen pozostawał z królem Maciejem w stosunkach, że odbierał nawet polecenia⁷⁾, by nie rozpoczynał wojny, i że wobec stanów pruskich szerzył przyjazne o swym stosunku z Maciejem opinie, i wyrażał obawy, że gdyby do zawarcia przyjaźni pomiędzy Polską a Maciejem przyszło, toby nie wyszło na korzyść Warmii⁸⁾. W stanach mentorowanych i obsypywanych zarzutami Tungena zapanowały też opinie jego, co obudziło niezadowolenie w Polsce, tak że posłów

⁵⁾ Thunert N. 320 cf. N. 132. ⁶⁾ Ib. N. 325 p. 558.

⁷⁾ Ib. № 320 p. 587 immo dominus rex inhibuit sibi de guerris inchoandis.

⁸⁾ Hadde de konig von Polan mit dem konige von Ungern ein bestantnisse, so beforchtet he sick, it worde des bischofdomes Heilsberg beste nicht syn... Thunert I, № 145.

pruskich, śpieszących do króla, podejrzywano, a nawet znieważano.⁹⁾ Wśród tych stosunków stany mogły być zniewolone do wydania zamków Heilsberga i Seeburga w ręce Oporowskiego lub królewskie. Aby temu zapobiedz, postanowił Tungen opanować Heilsberg, które to zadanie nie sprawiło mu żadnych trudności. Przekupił kilkudziesięciu z załogi i przy pomocy ich opanował zamek. Zażądano odeń na podstawie uchwały, w Ornecie zapadłej, wydania Heilsberga i odstąpienia od Seeburga, który Tungen oblegać począł.

Wszczęcie wojny na północy, w czasie kiedy Maciej silnym najeźdźcą na Podgórze polskie, Krośnieńskie i Jasielskie zniszczywszy, zmuszał króla Kazimierza do układów o pokój, wyszło na korzyść Macieja, który przez swego pełnomocnika Gabryela Rangoniego, biskupa siedmiogrodzkiego, dyktował ostre warunki rozejmu trzyletniego, podpisanego przez króla Kazimierza 28 lutego 1474 r. To też bardzo trafnie podnieśli tę okoliczność posłowie polscy, wysłani do stanów Pruskich od króla w początku lutego, którzy w drodze dowiedzieli się o zajęciu Heilsberga.¹⁰⁾

Z postawy stanów pruskich był król zadowolony, lubo opinia w Polsce pomawiała je, zwłaszcza Gdańszczan, o zdradę. Zapewnił tych ostatnich król, że skoro tylko zawrze rozejm z Maciejem, postara i na północy uwolnić się od nieprzyjaciela i liczy na pomoc Gdańszczan¹¹⁾. Ci zaś wystali usprawiedliwienie obszerne z powodu zajęcia Heilsberga, na co król odpowiedział, iż było tłumaczenie się zbyt czyste, król bowiem nie wątpi, że zajęcie stało się to bez ich winy¹²⁾. Zapowiedziano przyjazd króla do Prus na Wielkanoc; nie mogło to jednak nastąpić tak rychło, z powodu, że partyzant Macieja, śląski książę Jan Żegański napadł był na Wielkopolskę. Wreszcie w maju przybył król do Malborka. Na zażalenie stanów, już w Nieszawie mu przedłożone, że w Polsce pomawiają je o zdradę, odpowiedział król, że żywi ku nim największe zaufanie i prosi ich o rady co do środków, z jakimi należało przeciwko Tungenowi wystąpić. Stany proponują zamknięcie granic od Warmii, plan ten jednak upadł z powodu braku pełnomocnictwa od mistrza Zakonu. Król żądał, by stany innych środków użyły przeciwko Tungenowi, te jednak nie chciały nad nimi obradować, zanimby król nie potwierdził przywilejów. Król wymawiał się krótkością czasu, pruscy urzędnicy składali w ręce jego urzędy, czego król nie przyjął, a tak w sprawie Tungena nie postanowiono niczego, prócz że wysłano biskupa Wincentego Kielbasę do

⁹⁾ Ib. № 124.

¹⁰⁾ Thunert I p. 353.

¹¹⁾ Thunert № 150.

¹²⁾ Thunert № 153.

Mistrza, aby go nakłonić do zerwania handlowych stosunków z Warmią. Zważając na odmowę mistrza co do współdziałania w wyrzuceniu Tungena z Warmii, przez posłów do Malborga wniesioną, nie miał poseł nadziei, aby Mistrz przystał chociażby i na ten łagodniejszy środek wojny z Tungeniem.

Tak w chwili uchwalenia w Piotrkowie wojny przeciwko Maciejowi, Tungen opozycją swoją szachował potężne państwo od północy, czyniąc sytuację pokojową od tej strony niepewną, sprawiając zamieszanie pośród stanów, niezadowolenie Mistrza Zakonu, co wszystko zmuszało króla do wzmocnienia załóg i do prowadzenia małej wojny w tych stronach; jednocześnie z głównymi siłami uderzał na Śląsk, aby tutaj beczynnie trwać w oblężeniu Wrocławia, gdzie armię jego zdziesiątkował mróz i głód w ten sposób, że musiał godzić się na warunki rozejmu, jakie mu król Maciej dyktował. Na skutek usiłowań Gabryela Rangoniego włączono do trzyletniego we Wrocławiu zawartego rozejmu także i Tungena.¹³⁾ Okazało się tedy jawnie z jednej strony zdradzieckie postępowanie Tungena, z drugiej zaś źródło jego siły, dotąd w ukryciu pozostające. Aprobacya warunków, na mocy którego przyznawał Kazimierz Maciejowi opiekę nad Tungeniem, wymierzona była przeciwko pokojowi toruńskiemu, na mocy którego opieka ta zwierzchnicza przysługiwała królowi Polski. W taki sposób pokój toruński został naruszony, ale rozpaczliwe położenie króla, zmusiło go do przyjęcia i tego warunku, o którego dotrzymaniu nie myślał. Bardzo trafnie mówi Długosz, że Tungen przyćmił sławę Polski, zyskaną przez zajęcie Prus.

Walki te przyczyniły się wielce do pomieszenia planów Sykstusa IV, napróżno kołatającego przez swych legatów u królów i książy o poparcie wojny przeciwko Osmanom. Napróżno szły jego usiłowania, aby pogodzić królów, w sprawie czeskiej poróżnionych, a temsamem ginęła nadzieja użycia ich sił i pomocy w obronie Krzyża. Teraz zajaśniała nieco gwiazda nadziei, którą upatrywała zawsze Kurya Apostolska w Macieju.

Na skutek wmieszania się w sprawę czeską Maciej zaniedbał walki z Osmanami. Gdy nieznaczne tylko a dla ojczyzny swej zupełnie zbyteczne odnosił korzyści i tryumfy, tymczasem Turcy zajęli dwa banaty Seöreny i Macso, a nadto Serbia i Bośnia były w ich ręku po większej części. Potęga turecka urosła olbrzymio.

Tylko Stefan wołoski bronił się rozpaczliwie, nie wspierany nikąd, gdyż państwa sąsiednie, których protektorat od czasu do czasu

¹³⁾ Dokument Tungena z przystąpieniem do rozejmu. Cod. ep. III № 189.

uznawał, zajęte były wojną na dalekim terenie śląskim. W zimie 1474 r. Soliman Basza uderza na Kiliję i na Białogród. Stefan oszańcował się w obozie na północ od Vaslui i tu 10 stycznia 1475 r. odniósł walne zwycięstwo nad Turkami. Mahomet II nie zwlekał z aktem zemsty. Napróżno Wołoszyn prosił o pomoc w chwili, gdy Turcy zdobyli Kiliję, — jedynym sposobem ratunku dlań było oddać się pod opiekę zwierzchniczą, co prawda krótką i nominalną Węgier, za co otrzymał obietnicę pomocy.

Wobec naporu Turków Maciej zwołał sejm, uzyskał wielkie środki na wojnę w gotówce i, poparty przez Sykstusa IV, wyruszył na ostatnią swą wyprawę turecką. Wyprawa skończyła się niestety tylko zajęciem Szabacu. Wnet potem, zajęty małżeństwem swem z Beatryczą Neapolitańską, zaprzestał myśleć o obronie Krzyża. Król Kazimierz, widząc Macieja zaprzętnionego na południu, postanowił wyciągnąć z tej sytuacji korzyści dla swego państwa, obaczmy w następnym rozdziale, z jakim skutkiem. Plany Sykstusa IV, lubo tak dla świata i cywilizacji chrześcijańskiej potrzebne, nie znalazły wykonawcy, z powodu emulacji królów i królestw, która, jak obaczmy, odbywała się nawet w dalekich Prusiech.

III.

Z początkiem 1475 r. Tungen formalnie przystąpił do rozejmu wrocławskiego, zawartego pomiędzy królami Maciejem a Kazimierzem. W obozie Macieja miano teraz sprzymierzeńca pewnego a zarazem i wasala. Przeto Gabryel Rangoni, legat papieski na dworze Macieja, przysłał Tungenowi wyrazy zachęty z powodu tego przystąpienia do poddaństwa i protektoratu króla Macieja wraz z upomnieniem wytrwania przy królu¹⁴⁾. Król Kazimierz usiłował odciągnąć Tungena od opieki węgierskiej za pośrednictwem Mistrza Zakonu, co prawda, bezskutecznie¹⁵⁾. Tungen, mając zapewniony spokój, mógł marzyć o niezawisłości zupełnej, w czem ambicyę jego podsyczał wspomniany legat, oddany zupełnie Maciejowi, zapewniający Tungena, że Maciej pozyska od papieża bulle, na mocy których Warmia wydartą będzie z rąk tyranów¹⁶⁾.

Król Kazimierz nie myślał oczekiwać na upłynięcie rozejmu i postanowił siłą usunąć Tungena. Zaciągnąwszy kilka tysięcy żołdowników, wyruszył z nimi do Brześcia Kujawskiego, z zamiarem wkroczenia do Prus. Małopolanie jednak nie przybyli, — a w oczekiwaniu

¹⁴⁾ Thunert I N. 327.

¹⁵⁾ Cod. ep. III N. 191 i 193.

¹⁶⁾ Thunert I N. 328.

ich wyszła gotówka zebrana na zaciągi, i żołnierstwo się rozeszło. W Prusiech z niechęcią patrzano na te przygotowania, mistrz Zakonu Richtenberg zjechał do Torunia, usprawiedliwiając się przed królem z zarzutu, jakby łamał wiarę.

Sprawę wojny zamierzonej trzeba było zdać ne poparcie stanów pruskich i Mistrza, gdyby bowiem te poparły energicznie wojnę, można było nie obawiać się zaprzątzonego innemi sprawami króla Macieja, który jednak domyślił się zamiarów Kazimierza względem Tungena. Już zaraz po zawarciu rozejmu z Maciejem zamiary polskie w Węgrzech były wiadome i spowodowały Macieja do ujmowania się za „swym poddanym”. W początkach 1476 r. wysyłał już Maciej upomnienia do Kazimierza i do panów polskich, skarżąc się na ich niezgodne z warunkami wrocławskiego rozejmu postępowanie, co go od wojny tureckiej odciąga ¹⁷⁾. Oczywiście listy te wysłano na skutek skarg Tungena, a były one widocznie tak rozpaczliwe, że i legat, wspomniany Gabryel Rangoni, teraz już biskup jagierski, i nuncyusz apostolski Baltazar z Piscyi musieli słać do Tungena zachęty słowa i otuchy, że mianowicie przychylny im król węgierski energicznie go poprze, a nuncyusz zapewniał nawet, że sam jest w posiadaniu dostatecznych środków, mogących zmusić nieprzyjaciół walczącego z Turkami Macieja do zachowania pokoju ¹⁸⁾. Sam wreszcie Maciej wlewał listami otuchę w stroskanego Tungena i zapewniał o pomocy przeciwko Polakom ¹⁹⁾. Było to w przedchwili, kiedy król Kazimierz wyznaczył stanom w Prusiech zjazd w Malborgu na 1 maja, aby się z nimi wspólnie a także i z zaproszonym na zjazd Mistrzem naradzić co do Tungena. Sam król zjechał do Prus i, jak nigdy przed tem, całe trzy miesiące bawił w Malborgu. Stany przecież zaniosły doń do Nieszawy prośbę, by nie wzniecał wojny, lecz w spokoju załatwił sprawę. Przez cały przeciąg czasu od maja do sierpnia trwały zjazdy, konferencje. Przybył do Malborga Mistrz Richtenberg, zapewniając powtórnie o swej wierności a co do zamiarów królewskich względem Tungena obiecywał pomówić o nich ze swymi stanami, poczem dać odpowiedź. Podobne stanowisko zwlekania zajęły i stany Prus królewskich. Król przypominał stanom, że, gdy wysłał wojska dla poskromienia Tungena, one przeszkodziły zamiarowi, teraz wzywa ich król do rady, co począć. Stany doradzają łagodnymi środkami załatwić spór, aby zapobiedz upadkowi kraju. Oświadczają one, że nie są zobowiązane do usług wojennych, gdyż nie mają lenna. Napróżno król oświadczał, że nie

¹⁷⁾ Cod. ep. III N. 212, 213. cf. N. 216.

¹⁸⁾ Cod. ep. III N. 216 i 217.

¹⁹⁾ Ibidem N. 218 i 219,

ścierpi Tungena, napróżno wojewoda pomorski i podkanclerzy koronny w Heiligenbeil tłumaczą Mistrzowi i stanom jego, że Tungen nie tylko że okopywał miasta i zamki królewskie, ale nadto oddał się pod opiekę wroga królewskiego: one usprawiedliwiają się, że nie chcą przysporzyć klęsk biednemu krajowi, żądają zwłoki celem porozumienia się na zjeździe obu części Prus. Kapituła wiernie stała przy Tungenie i zasłaniała się jego oświadczeniem, że objęty jest rozejmem trzech królów, do którego się uciekł z powodu bojaźni przed królem, którego napróżno prosił o łaskę i został odepchnięty²⁰⁾. Słowem całe Prusy odnoszą się do zamiarów królewskich z niechęcią. Nawet na zamknięcie handlu z Warmią nie godzono się, a co do rzucenia klątwy na opornego Tungena odpowiadano, że klątwa musiałaby wyjść od Oporowskiego, ten jednakowoż wystąpiłby jako biskup Warmii, wbrew przywilejom tego kraju.

Na zjeździe czerwcowym obu części Prus w Elblągu nie dopuszczono zrazu radców królewskich do udziału, dopiero później przypuszczono ich, gdy postawiony był wniosek, aby jeszcze raz wysłać posłów do Tungena, i skłonić go do ustąpienia²¹⁾. Wobec odpowiedzi Tungena, że obiór jego był kanoniczny, że został przez papieża potwierdzony i że gotów opuścić biskupstwo, skoro mu papież nakaże, wobec niechęci stanów do wojny, król, który na dobitkę otrzymał wieści o najazdach Turków i Tatarów na Mołdawię, musiał uważać misję swą za skończoną i wyjechać z niczem z Prus. Aby jednak osłonić spełnienie zamiarów a zarazem i pozyskać stany pruskie, nadał im król ważny przywilej, na mocy którego chełmińskie prawo uczynił obowiązującym w całych Prusiech a prawo dziedzictwa rozszerzył na niewiasty, w myśl prawa polskiego.

Opowiada Długosz, że odjeżdżający z Prus Kazimierz, nie dokonawszy zamiarów swych, miał jednak sposobność dowiedzenia się o chytrych sposobach, którymi król Maciej podzegał Mistrza Zakonu przeciwko Polsce. Dodać należy, że dowiadywał się w chwili, w której czynił kroki do pojednania się z Maciejem, oczywiście pod warunkiem pozostawienia króla Władysława w spokoju i odstąpienia od protektoratu Tungena. Mógł wówczas Kazimierz i poszkodzić Maciejowi, albowiem Mahomet II, z jednej strony grożąc królowi Polski, ofiarowywał mu z drugiej strony sojusz, oczywiście jako wrogowi Macieja. Ale Kazimierz odrzucał pokusę, co więcej, on gotów był sojusz zawrzeć z Maciejem przeciwko Turkom i w tym celu wysłał poetę Filipa Kalimacha do Wenecyi, aby za pośrednictwem signoryi dokonać zbliżenia. Maciej je jednak układami swymi z Krzyżakom uniemożliwił.

²⁰⁾ Thunert N. 180.

²¹⁾ Töppen Acten V N. 102.

Jak już wspomniano, energią, do zuchwałości posuniętą, Tungen zdołał w Prusiech nie tylko zająć zamki biskupstwa, lecz nadto pozyskać stronników zarówno wpośród duchowieństwa, jako też wśród stanów. Związawszy swoją sprawę z osobą również energicznego króla Macieja, miał szczęście podnieść ją właśnie w chwili, kiedy taka opozycja była najbardziej na rękę węgierskiemu protektorowi. Do liczby przychylnych, mu pozyskanych własną sprawnością, należał i mistrz Zakonu Henryk Richtenberg, napróżno odciągany przez króla od przyjaznych stosunków z upornym biskupem. Henryk Richtenberg należał do liczby tych Krzyżaków, którzy żywili nadzieję zrzucenia zwierzchnictwa polskiego. Wiedzano o tem na Węgrzech, może właśnie przez Tungena, którego też wzywał wspomniany już Gabryel Rangoni do nakłaniania Mistrza Richtenberga, by przystąpił na stronę sojuszników króla Macieja i by w tym celu obaj wysłali posłów z pełnomocnictwem do rokowań²²⁾. Nastąpiło najprzód porozumienie pomiędzy Tungeniem a Mistrzem. W Królewcu 30 listopada 1476 r. podpisali oni układ, zobowiązując się do niesienia pomocy — na wypadek, gdyby jeden z nich został napadnięty — i to według najwyższej możliwości²³⁾. Niebawem potem wysyłają oni Jana, biskupa sambijskiego, i Marcina Truchsessa, komtura Osterody, stojącego na czele stronnictwa wojennego Krzyżaków, do króla Macieja z propozycją związku, do papieża zaś z usprawiedliwieniem zamiaru. Dopiero na dzień 13 lutego 1477 r. podpisali pełnomocnicy ci umowę z pełnomocnikami Macieja, wśród których był oczywiście Gabryel Rangoni co do poddania biskupstwa warmińskiego pod protekcję Węgier i co do wspólnego postępowania i wzajemnego dawania posiłków przeciwko Polsce²⁴⁾. Król Maciej ratyfikował 12 marca układ zarówno z Tungeniem, jakoteż i z Mistrzem krzyżackim Henrykiem Richtenbergiem²⁵⁾. Gdy tenże niebawem potem umarł, dygnitarze krzyżaccy, z przewodnikiem swym z wojennego stronnictwa, obranym później na mistrza Marcinem Truchsessesem oświadczyli osobnym aktem z 27 czerwca, że warunków traktatu, zawartego pomiędzy Richtenbergiem a królem Maciejem, dotrzymywać będą²⁶⁾. Gabryel Rangoni mógł tryumfować; spełniły się jego życzenia i dążenia do zaszachowania Kazimierza od strony północnej: prócz dawniejszego sojusznika Maciejowego Tungena liczył się teraz do wrogów Polski i Mistrz Zakonu. Poczęły się szerzyć wieści wojenne, które otrzymywał Scibor Baysen,

²²⁾ List Rangoniego do Tungena z 16 września 1476 r. Thunert I N. 329.

²³⁾ Noch seinem hogesten vormogen. Cop. ep. III N. 234.

²⁴⁾ Cod. ep. III N. 236.

²⁵⁾ Cod. ep. III N. 241; cf. Thunert I N. 331 i Dogiel I, 75.

²⁶⁾ Cod. ep. III N. 252.

że mianowicie Zakon i Tungen czynią przygotowania i sposobią się do wojny. Mówiono, że król Maciej wykupił z rąk zaciężnych zamki Chełmno, Althaus i Brodnicę (Strassburg) i że groźny wódz zaciężnych ks. Jan Żegański nadciąga z wojskiem celem objęcia tych zamków na rzecz króla. Wojska węgierskie miały obsadzić Warmię na rzecz Tungena, Malborg miano zająć na rzecz Macieja, a księżę Jan Mazowiecki miał się oddać w opiekę Węgrzyna²⁷⁾. Stronnictwo wojenne krzyżackie parło do wojny. Truchsess na zjeździe w Bartenstein²⁸⁾ przedstawiał stanom Prus zakonnych, odwołującym się na pokój toruński, że Zakon tylko zmuszony podpisał pokój, że papież go nie potwierdził, a nadto król Polski złamał go kilkakrotnie. Odczytywano fałszywe skargi na króla, jakoby nie szanował tajemnicy listowej, i że posłów przez dłuższy czas zatrzymywał a Zakon zmuszał do wojny przeciwko Tungenowi. Tymi argumentami usprawiedliwiał zastępcę Mistrza związek z Tungenem i oddanie się w opiekę króla Węgier, i kłamliwie chlubił się z otrzymanego rzekomo od papieża przyrzeczenia, że otrzyma pomoc i opiekę do odzyskania utraconego kraju a stany i miasta wzywał do zbrojenia się. Ale stany zwróciły uwagę wojowniczego zastępcy Mistrza na niedawno złożone królowi przysięgi zupełnie sprzeczne z proponowaną rewoltą. Odmówiono też zastępcy, gdy skłaniał stany do stanowczego oświadczenia, czy chcą trzymać z Zakonem. Zażądano nowych zjazdów.

Te właśnie zjazdy były dla sprawy mistrza, zarówno jak i dla Tungena niepomyślne. Starali się oni oprzeć swą sprawę na gruncie narodowym, niemniej jak i na przywilejach Prus, szerząc przekonanie wśród stanów, że łamaniem tych przywilejów król obraża także narodowość. Okazało się jednak w ciągu walki, że król ze wszystkimi kwestyami odnosił się do stanów. Na zjazdach słuchał i odpowiadał król osobiście lub przez swych komisarzy na wszystkie zażalenia, usuwając podstawy niezadowolenia, skrzętnie szerzonego przez ambitnych wrogów. Król na prośbę stanów odstąpił od wojny z nieprzyjaciółmi, którzy, łamiąc szanowany przez stany pokój toruński, wchodzili w stosunki z jego wrogami. By dać wreszcie dowód stanom, jak poważa i przestrzega warunków tego pokoju, i by usunąć zupełnie okazujące się tu i owdzie objawy niezadowolenia, wydał król stanom 13 czerwca, potem 21 t. m., dokumentalne przyrzeczenia, że będzie strzegł i poważał ich przywileje. W taki sposób odzyskał król dawną przychylność i wierność stanów, a jakoby na dowód swych dobrych chęci zakończenia sporów z Tungenem w sposób ła-

²⁷⁾ Thunert I p. 415, 417.

²⁸⁾ Reces zjazdu z 2 czerwca 1477 u Toeppena V p. 301 i nn.

godny, nadał Oporowskiemu administrację biskupstwa przemyskiego. W taki sposób odniósł król w Prusiech wielkie korzyści nad nieprzebiegającymi w środkach i prącymi do wojny przeciwnikami.

Miasta pruskie tak bardzo sprzyjały królowi, że z powodu obiegających plotek, obawiały się, by knowania jego wrogów nie sprowadziły na nich oręża węgierskiego, który tak bardzo dał się odczuć Wrocławianom, serdecznym Macieja sprzymierzeńcom, ale których on podkopał polityką swą, tak że handel i przemysł zupełnie podupadły²⁹⁾. Że polityka Tungena i Truchsessa wiodła i miasta pruskie do takiej ruiny, to było dla rachmistrzów, jacy byli w Gdańsku, Elblągu, Brunsberdze, aż nadto widoczne, przeto tem bardziej stali przy królu.

Wojowniczy Marcin Truchsess, obrany 4 sierpnia 1477 Mistrzem, nie chciał złożyć królowi przysięgi wierności, lubo w myśl postanowień pokoju toruńskiego w ciągu sześciu miesięcy po dokonany obiorze powinien był ją złożyć. Raczej przemyślał on tylko o wojnie, siejąc, jak przedtem za Richtenberga, niezadowolenie przeciwko królowi. Jeden z takich listów podburzających, pisanych do Gdańszczan, przysłali ci królowi. Były tam umieszczone stare i niezgodne z prawdą judzenia, że Polacy nie dotrzymują przyrzeczeń, że król ze swymi wiązał się przeciwko stanom jakimiś zapisami, i że uciemniając biskupa warmińskiego, tem samem i Prusy osłabia³⁰⁾. Otrzymali zachęcające ich do wierności szczere oświadczenie króla, że wiernie stoi przy warunkach toruńskiego pokoju i wszystkimi siłami gotów ich bronić. Znana ta przychylność królewska odbiła się także i na usposobienie stanów Prus krzyżackich. Gdy bowiem na zjeździe królewieckim wzywał je Mistrz do pogotowia wojennego³¹⁾, stany oświadczyły się z żądaniem pokoju, zaprzysiężonego i uroczyście potwierdzonego, którego nie chcą lekkomyślnie zrywać, bo byłoby to działać przeciwko Bogu, Kościołowi i honorowi własnemu. Równocześnie wydali Gdańszczanie zakaz wywozu broni do Prus krzyżackich a za nimi poszli Elblążanie. W Malborgu przyaresztowano przesyłkę broni, przeznaczonej do Królewca. Truchsess wystąpił z represaliami. Dawna zgoda panów ustąpiła miejsce niezadowoleniu z powodu stanowiska Tungena i Truchsessa i wzajemnemu niedowierzaniu.

Mimo to Truchsess nie odstępował od swych planów wojennych i w początkach 1478 r. wszedł w tajne układy z żołdownikami, którzy od czasów Bernarda z Cimburga trzymali zamki pruskie, mianowicie Chelmino, Althaus i Brodnicę, nakłaniając ich do oddania zamków

²⁹⁾ Eschenlosr II, 373 i SS. rer. Sl. XIII N. 305.

³⁰⁾ Thunert I N. 203; cf. N. 206.

³¹⁾ 29 września 1477 r. Toeppen Acten V, p. 308.

w jego ręce. Ufność swą położyli Tungen i Truchsess w Macieju, który jednakowoż ograniczał swe poparcie do listów i upomnień, do stanów pruskich adresowanych, i do popierania sprawy pruskiej u papieża. W Rzymie panowała dzięki przedstawieniom Gabryela Rangoniego tudzież wysłanego do Polski legata Baltazara z Piscy opinia, bardzo dla króla Kazimierza nieprzychylna. Składano nań winę niepowodzeń oręża Maciejowego na południu, gniewano się z powodu popierania Władysława Jagiellończyka przeciwko Maciejowi. Gdy zaś cesarz Fryderyk 7 czerwca 1477 r. nadał uroczyście Czechy w lenno Władysławowi i gdy wybuchła stąd wojna pomiędzy cesarzem a Maciejem, papież przez legata, Alexandra forlieńskiego biskupa, parł strony do zgody, ale cesarza gromił z powodu oddania lenna Władysławowi, którego kurya nigdy nie uzna królem Czech. Stanowisko to papieskie wywołało gniew i oburzenie tak w Wiedniu, jako też w Polsce i Czechach ⁸²⁾. Wprawdzie zagrożony od północy Kazimierz nie mógł nadesłać posiłków swemu sprzymierzeńcowi cesarzowi Fryderykowi, wprawdzie zwycięski Maciej podyktował cesarzowi upokarzające warunki pokoju, wprawdzie otrzymał przyrzeczenie, że cesarz jego, a nie Jagiellończyka uznaje królem Czech, ale mimo to wszystko nie zdołali pełnomocnicy Macieja przy ugodzie z Władysławem, którą d. 27 marca 1478 w Bernie zawarli, większych uzyskać korzyści nad status quo, przyznanie mu tytułu króla Czech i posiadłości, które pozyskał nakładem milionów i krwi węgierskiej po kilkunastu latach wojny. Maciej odrzucił warunki pokoju, ale do wojny już się nie sposobił; zawarto zawieszenie broni a o pokój miano się układać w Ołomuńcu pod koniec roku.

Tryumfy i niepowodzenia Macieja odbijały się szerokim echem w Prusiech. Tungen wnet po zawarciu pokoju przez Macieja z cesarzem, tak bardzo upokarzającego dla tego ostatniego, nakazał w dyecezyi modły dziękczynne, z powodu odwołania inwestytury czeskiej danej Władysławowi a zatwierdzenia Macieja na tronie czeskim ⁸³⁾. Mógł radość Tungena podzielać i porozumiewający się przez posłów z Maciejem Mistrz Zakonu ⁸⁴⁾ w nadziei, że wiele korzyści stąd dlań spłynie. Ale ostatecznie korzyści nie było stąd żadnej, a ponieważ stany pruskie z widoczną niechęcią do obydwu wojowniczych mężów i do ich planów się odnosiły, groziła Tungenowi i Truchsessowi zemsta ze strony potężnego króla, który zresztą wiedział, że Maciej szuka drogi do tem łatwiejszego pozbycia się protektoratu nad swymi sprzymierzeń-

⁸²⁾ Eschenloer Geschichten II 368—370.

⁸³⁾ Cod. ep. III, N. 261; cf. Toeppen, Acten des Staendetage V. p. 318. vil gutes davon wird kommen.

⁸⁴⁾ Thunert I N. 194 p. 417.

cami⁸⁵⁾. W tej chwili krytycznej przychodzi im z pomocą nuncyusz papieski Dr. Baltazar z Piscy. Bojowniczy ten mąż rozesłał do duchowieństwa Niemiec, Węgier, Czech i Polski wezwania, aby publicznie pod groźbą klątwy upomnieli królów Władysława i Kazimierza, iżby swem nieprzyjacielskiem postępowaniem nie odciągali Macieja Korwina od wojen z heretykami i Turkami⁸⁶⁾. Wkrótce potem, nie zważając na instrukcję papieską, zalecającą mu wielką ostrożność w używaniu cenzur kościelnych, obłożył nuncyusz Baltazar klątwą króla Kazimierza i jego radców, Władysława, syna pierworodnego, i pomocników, jako fautorów heretyków czeskich i Macieja przeciwników. Klątwę tę ogłaszano co niedzieli z ambon publicznie w Prusiech krzyżackich we Wrocławiu, i w czasie jarmarków zamykano kościoły przed Polakami i zawieszano śpiewy kościelne. Cenzury papieskie miały trwać aż do zgody Macieja z Władysławem⁸⁷⁾. Oczywiście w Polsce król nie dopuścił do przyjęcia a tem mniej do publikacji cenzur, założył też apelację do papieża przeciwko klątwie, rzuconej przez „rzekomego nuncyusza”, iż, żądając od duchowieństwa poparcia apelacji, groził banicją tym, którzyby poważyli się klątwę tę ogłaszać. W maju wysłał nawet z Piotrkowa kanonika poznańskiego Jana Gosłupskiego do Sykstusa IV z protestem przeciwko zarządzonym przez Baltazara cenzurom⁸⁸⁾. Ponieważ te cenzury zapadły w czasie, kiedy to Truchsess nawiązywał owe stosunki z żołdownikami w Prusiech, przeto dążności legata, schodząc się z dążnościami Tungena i Truchsesa, tem samem dawały im poparcie, którego im brakowało skądinąd.

Kazimierz zresztą, zwoławszy do Brześcia Kujawskiego swoich radców polskich, zaprosiwszy także i pruskich, radził się ich, coby należało począć z Mistrzem, wzbraniającym się złożyć hołd i wszczynającym niebezpieczne machinacje. Było uderzającym, że król, wylizawszy cały szereg skarg przeciwko Truchsessowi, nie proponował zbrojnego wystąpienia, owszem same tylko środki pokojowe nasuwał stanom; miano go jeszcze raz zawezwać do złożenia przysięgi wierności a nawet odpowiedzieć na jego zarzuty co do złamania warunków pokoju toruńskiego, gdyby jeszcze teraz z nimi wystąpił. Tak samo proponowały stany postąpić z Tungenem, którego należałoby pozostawić w pokoju. Biskup wrocławski Zbigniew Oleśnicki zauważył, że nie pojmuje, w jakiby sposób można pozostawić w pokoju

⁸⁵⁾ Thunert I, 211.

⁸⁶⁾ Cod. ep. III, N. 246.

⁸⁷⁾ Eschenloer II 373. Voigt, Gesch. Preuss. IX 103, 104.

⁸⁸⁾ Cod. ep III, N. 266

męża, który wszczął wojnę, złamał pokój toruński i pozostaje w kraju. Polecono tedy miastom rokować z Tungenem o ustąpienie, co, jeśliby nie doprowadziło do celu, król porwie się do miecza, mając nadzieję pomocy ze strony stanów. Stany nie obiecywały orężnego poparcia, radziły tylko odebrać przysięgę od tych, którzy jej jeszcze w Prusiech nie złożyli, niemniej jak i przygotowanie zamków do obrony. Zresztą stany miały jeszcze według decyzji króla naradzić się pod kierunkiem biskupa włocławskiego nad środkami przeciwko Tungenowi. Uchwalono też poselstwo wysłać do Truchsessa, niczego jednak ono nie uzyskało, gdyż Mistrz, jak przedtem, odwołując się na Deuschmeistera, tak teraz powoływał się na papieża i wzbraniał się złożyć przysięgi. Natomiast zajął on pod koniec czerwca Brodnicę, Chełmno, Althaus. Biskup włocławski zapowiedział wnet Gdańszczanom, by publicznie głoszono, że król wyśle wojska swe dla ich obrony³⁹⁾.

W sierpniu poczęły się gromadzić wojska królewskie po prawej stronie Wisły na granicy od Prus. Dowódcami rot zaciężnych, którym powierzono działanie, byli burgrabia krakowski Jan Biały i Jan Żelezieński. Równocześnie zbierali się zaciężni od strony Nowej Marchii. Wyprawa była skierowaną widocznie przeciwko Tungenowi, a Długosz dodaje, że król polecił wodzom nie czynić szkody Mistrzowi Zakonu. Wysłano jeszcze w przededniu wojny zapytanie do stanów w Malborgu, dokąd należy skierować wojnę: przeciwko Tungenowi, czyli też przeciwko łamiącemu pokój Mistrzowi Zakonu⁴⁰⁾. Stany i teraz jeszcze odradzały wojnę, ale na wypadek wojny doradzały, by żołąd załogom po miastach punktualnie był wypłacany.

Wtem uwiadomił biskup włocławski Gdańszczan, że wódz wojsk królewskich uderzyć ma na Warmię, i zażądał zerwania stosunków handlowych z tą prowincją. Wojska polskie przekroczyły granicę, zajęły 8 października Ornetę, 17-go Melsak a już 24-go stanęły pod murami Braunsbergi, a gdy próby orężnego jej zajęcia speliły, powróciły, niszcząc dobra biskupstwa, inne zaś zdobywały Frombork, który też 3 listopada się poddał. Mistrz Zakonu wystąpił wprawdzie w obronie Tungena, lecz wojska jego pierzchnęły — jak mówi Długosz — przed Janem Białym; w każdym razie współdziałal jego był wcale nieznaczny, bo ograniczył się tylko do zajęcia Kwidzynia, którego załoga, z katedry uczyniwszy obronną twierdzę, dała się we znaki oblegającym ją żołdownikom królewskim, lecz na nowy rok 1479 r. musiała się poddać.

³⁹⁾ Thunert 220, 224.

⁴⁰⁾ Thunert I, N. 225

Stany pruskie, jakkolwiek unikały czynnego współdziałania w wojnie, jednakże z sympatjami swemi stały po stronie króla. Wprawdzie zasłaniały się na wspomnianym zjeździe w Malborgu, że z powodu ubóstwa nie mogą poprzeć króla, uchwałyły jednak, by Gdańsk⁴¹⁾ uzbroił swe nawy i operował niemi na Hafie i Pasardze, co się też stało⁴¹⁾. Natomiast stany Prus zakonnych z Warmińskimi porozumiały się w październiku w Heilsbergu co do wspólnego działania i uzyskały pozwolenie od króla na wspólny zjazd w Elblągu pod koniec października celem obmyślenia środków oddalenia wojny.

Co do mistrza Zakonu stany Prus zakonnych oświadczają, że dążą one do pokoju i raczej zginąć wolą, aniżeli tenże złamać, atoli Zakon stoi na przeszkodzie. Prosiły tedy, aby król ułatwił Truchsesowi powrót do pokoju toruńskiego, uwalniając go w dożywocie lub na lat parę od złożenia przysięgi — on bowiem, zawierając układ z królem Maciejem, poprzysiągł tenże, iż raczej umrzeć woli, aniżeli złożyć przysięgę królowi Polski. Stany Prus królewskich odparły, że przyjęciem takiego warunku pokój toruński byłby w ważnym punkcie naruszony. Na zarzuty co do obsadzenia zamków Chełmna, Brodnicy i Althaus, odpowiedział jeden z przywódców stanów zakonnych, że wydanie ich może nastąpić za zwrotem sum, wyłożonych przez Zakon zaciężnym. Jeszcze bardziej skłonni do ustępstw okazali się srogo przez wojnę nawiedzeni Warmijczycy. Oni bowiem godzili się na ustąpienie Tungena z biskupstwa, żądając jedynie dlań jakiego zamku lub miasta, na co jednak stany Prus królewskich przystać nie chciały. Wreszcie zaproszono do obrad wodza królewskiego Jana Białego i zgodzono się, by Tungen i kanonicy, niemili królowi, ustąpili, a Jan Biały obsadził całe biskupstwo, z wyjątkiem miast, do czasu naznaczenia nowego biskupa. Miałaby nastąpić nowa kanoniczna elekcyja, stosownie do przywilejów biskupstwa.

Sam Tungen, widząc biskupstwo w rękę zaciężnych króla, nastrój stanowy przeciwny mu, wreszcie najmniejszej nie widząc nadziei pomocy od Macieja, o którym wiadano, że dąży do zgody z królami Władysławem i Kazimierzem, oświadczył chęć abdykacyi i opuszczenia Warmii, byle dyecezya pozostawioną była przy prawach. Wyślano do Korczyzna do króla Baysena młodego, który przywiózł stamtąd pozwolenie odbycia obrad stanów pruskich wspólnie z warmińskimi i biskupem wrocławskim Zbigniewem. Tungen miał ustąpić, Warmia miała ponieść koszty, poczem król zezwolił, by za wiedzą stanów obrano krajowca biskupem. Ale na zjazd naznaczony spóźnili się Warmijczycy; naznaczono drugi w Elblągu na koniec grudnia

⁴¹⁾ Thunert Act. I. N. 332.

i tu przyszło do starcia pomiędzy stanami a komisarzami królewskimi. Warmijczycy zmienili swe chęci, stawiali daleko idące warunki, odmawiali pomocy do wyciśnienia Tungena siłą na wypadek, gdyby nie chciał ustąpić. Zjazd za wskazówką króla zawieszono. Rozwiązanie sprawy Tungena miało nastąpić nie w Prusiech, ani w Polsce, ale u króla Macieja.

Nie da się bowiem zaprzeczyć, że Tungen i Truchsess akcją swoją szli bardzo na rękę swemu węgierskiemu protektorowi, i w chwilach krytycznych przybywali mu w pomoc akcją swą na dalekiej północy, jak w czasie owej wojny śląskiej, lub teraz, gdy się zbliżał do rozwiązania czeskiej sprawy, tak znowu Maciej bynajmniej nie dawał czynnej pomocy swoim sprzymierzeńcom w czasach krytycznych. Nawet i teraz, gdy Tungen już wyciśnięty z Warmii był i pobity, gdy twierdze znajdowały się w rękach wodzów królewskich, gdy lud warmiński począł się burzyć a dowódcy, wierni biskupa, nie zdołali zamków utrzymać, gdy żołdownicy domagali się odeń zapłaty, a poddani odmawiali podatków⁴²⁾, nawet wówczas nie było nadziei pomocy od węgierskiego opiekuna. Gorzej jeszcze działo się z Truchsessem, odcięty od polityki wielkiej, który niepotrzebnie zadarł z Brandenburgczykiem i z przykrością dowiadywał się, że tenże pogromił żołdowników, zwerbowanych dla Zakonu na Zachodzie i przez Brandenburgię idących do Prus⁴³⁾. Nadaremnie też błagał stany pruskie o obronę przeciwko królowi i o wysłanie poselstwa do króla Macieja⁴⁴⁾. Nadzieja pomocy zawiodła — Maciej usprawiedliwiał się, że nic nie wiedział o sytuacji, w jakiej się znajdowali sprzymierzeńcy, ale natomiast jego prawa ręka, jak Gabryel Rangoni, a także Nuncyusz Baltazar z Piscyi, o którym mówiono, że był na żołdzie Macieja, umieli tylko pobudzać ich do oporu. Ten drugi zapewniał Tungena, że Maciej nie opuści go wcale. Było to w czasie, gdy Jan Długosz i Stanisław z Brzezia, pełnomocnicy królewscy, zawarli rozejm w Wyszehradzie z królem Maciejem⁴⁵⁾, którym objęli także i Tungena, i gdy oznaczono zjazd na gromniczną celem umówienia warunków pokoju, na który i Tungen z Mistrzem Zakonu wysłać musieli posłów. Rozgłaszano, że nuncyusz ma w pogotowiu najostrzejsze środki przeciwko królowi Polski w podorzędziu, że król Maciej przygotował cztery oddziały wojsk celem przekroczenia Karpat, to wszystko jednak nie poprawiło sytuacji sprzymierzeńców Maciejowych i Truchsessa, rozdzielony od

42) Thunert I N. 333 i 335.

43) Ib. N 252.

44) Toeppen V N 352.

45) 21 listop. 1478. Cod. ep. III N. 271.

Tungena tem, że z nim król formalnie nie zerwał, teraz otrzymawszy wiadomości o rozejmie wyszehradzkim, którym wcale nie został objęty, niepewny swego losu, dopraszał się od wodza królewskiego odpowiedzi, czy rozejm będzie mu dotrzymany i prosił o glejty celem wysłania swych pełnomocników. Odprawiono go z tem, że wysłańcy jego nie potrzebują glejtów, gdyż z nim król nie zerwał⁴⁶⁾. Stany opuściły obydwu, owszem, gdy się dowiedziały, jakoby król ustępstwami pruskimi chciał zabezpieczyć synowi swemu Władysławowi większe korzyści w układach z Maciejem, wypowiedziały w styczniu swoje obawy w Piotrkowie. Król przedłożył stanom życzenia Macieja przedłużenia rozejmu do 2 maja i zapytywał o ich zdanie co do odpowiedzi na to życzenie. Widząc wahanie się stanów, obawiających się stanowczą odpowiedzią sprowadzić wojnę na kraj, oświadcza stanom, że jego i rady polskiej zdaniem należy spełnić życzenie Macieja tylko pod warunkiem, że w układach, 2 maja odbyć się mających, ani wzmianki nie będzie o Warmii i o Prusiech Krzyżackich, w przeciwnym razie zerwie król układy. Wątpiących w szczerość króla poddanych i stany pruskie zapewnia król, że nigdy ich nie opuści, że raczej wolałby, aby syn cierpiał, aniżeli aby miał odstąpić Prusy. Prusy ceni król wyżej, aniżeli koronę czeską. Nigdy was nie odstąpimy⁴⁷⁾, zapewniał arcybiskup gnieźnieński, chociaż tak utrzymują Krzyżacy, by nas z wami poróżnić. Do śmierci z wami, zapewniał Prusaków pan Krakowski. Był to tryumf polityki Kazimierza nad przeciwnikami, polityki nie tylko pełnej taktu i zręczności, ale i humanitarności, z jaką Jagiellonowie występowali jako miłośnicy swoich ludów. Wobec takiego tryumfu nie było już i mowy, aby stany miały popierać sprawę Tungena i Mistrza Zakonu, król Maciej musiał poświęcić swoich sprzymierzeńców, jeżeli chciał mieć pokój z królami Czech i Polski. Już w czasie układów wyszehradzkich, przez Długosza prowadzonych, wiadzano w Polsce, że król Maciej, jakkolwiek wówczas odgrywał rolę obrońcy Tungena i Krzyżaków, nie miał szczerych zamiarów i że na pierwszym zjeździe złoży z siebie rolę protektorską, tak dlań niewygodną i niekorzystną. Zapewne, że zamierzał w charakterze protektora tem łatwiej owładnąć całe Czechy, aby potem oddać się planom wojny z Osmanami, od których już bardzo Węgry były zagrożone, nawet w owej chwili, kiedyto groził wkroczyć do Polski czterema oddziałami. Teraz po latach bojów ze wszystkimi naokół sąsiadami a sprzymierzeńcami Jagiellonów przyszedł do przekonania, że całego królestwa Czech nie posiadzie nigdy, plany wojny z Turkami również

⁴⁶⁾ Thunert N. 266; cf N. 264 list Tungena do Seibora Baysena.

⁴⁷⁾ Ib. N 269.

go już nie nęciły, chciał w spokoju panować i w zgodzie z sąsiadami i dlatego pragnął zgody z Jagiellonami, chociażby przyszło zupełnie poświęcić dalekich sprzymierzeńców.

Ponieważ w Piotrkowie król uzyskał pobory a i od pruskich stanów zażądał pieniężnego poparcia, przeto z upływem rozejmu rozpoczęto akcję w Warmii wojenną i położenie Tungena było nader krytyczne. Groziło Tungenowi wypędzenie z biskupstwa przez własnych poddanych i stany jego przystały wreszcie, aby administrator aż do czasu nowej elekcji był naznaczony. Nie będąc bezpiecznym w Warmii, udał się Tungen do Mistrza Zakonu do Królewca w gościnę. Wśród takich stosunków posłowie króla, wysłani do Węgier dla rokowań z Maciejem, otrzymali odeń zrzeczenie się opieki jego nad Tungenem i Mistrzem Zakonu. Maciej przyrzekł nie wspierać swych sprzymierzeńców. Zgodzono się, by na Zielone Świątki w Sieradzu przybyli tam Tungen i Truchsess. Posłowie Macieja mieli prosić króla Kazimierza, by powrócił im łaskę. Mistrz miał ją otrzymać po złożeniu przysięgi hołdowniczej i uznaniu toruńskiego pokoju, a z Chełmna, Althausu i Brodnicy miał zrezygnować na rzecz króla. Gdyby król nie przebaczył, miano omówić środki, by mimo to pokoju nie łamano ⁴⁸⁾.

W taki sposób wrogowie króla pozbawieni byli jedynej podpory i deski ratunku. Zjechali do Sieradza obaj, w żałobnym odzieniu. Król bawił w Piotrkowie na sejmie i tutaj, w otoczeniu mając swe rady, dwóch synów, oczekiwał Tungena. Truchsess natomiast brak posłów węgierskich użył za pozór odwleczenia rokowań w swej sprawie. Ofiarowano Tungenowi biskupstwo chełmińskie i administrację pomerańskiego biskupstwa, które oboje dzierzył zmarły w tym czasie Wincenty Kielbasa ⁴⁹⁾. Tungen stał jednak jeszcze na stanowisku opornym. Przyszedłem tu, mówił on, nie dla rokowań, lecz w celu otrzymania łaski króla. Chełmińskiej dyecezyi nie przyjmę i chcę pozostać przy moim kościele i proszę, by król pozostawił mnie przy nim stosownie do warunków toruńskiego pokoju. Na skutek przedstawień swych towarzyszy, zastępców kapituły i stanów zmiękł wkrótce w uporze. Tungen oświadczył gotowość złożenia po roku urzędu, byle jakie stosowne otrzymał od króla dobra na utrzymanie. Podniesiono pewne wątpliwości co do jego rezygnacji, jedni bowiem sądzili, że jako prawowity biskup musiałby na ręce papieża rezygnować. Wszystkie te trudności usunęła w jednej chwili rada królewska, godząc się, by Tun-

⁴⁸⁾ Artykuły ugody z 2 czerwca 1479 u Dogiela I p. 77. List Oleśnickiego o rezultacie poselstwa Cod. ep. III Nr. 276.

⁴⁹⁾ Cod. ep. III N 279.

gen zatrzymał swe warmińskie biskupstwo i przysięgę wierności złożył. Proszony o zezwolenie król oświadczył, że wprawdzie Tungen bardzo wykroczył przeciwko majestatowi, jednakże dla świętego spokoju daje zezwolenie. W dniu 15 lipca padł Tungen do nóg królewskich i otrzymał przebaczenie królewskie „za wstawieniem się panów i prałatów koronnych”. Król dał mu miejsce w senacie i odebrał przysięgę hołdowniczą⁵⁰⁾. Kapituła zatrzymała prawo elekcyjne; słowem, król pozostawił nienaruszone przywileje kościoła warmińskiego i warunki pokoju toruńskiego.

Dłużej nieco trwał Truchsess w uporze i z goryczą odpowiadał Tungenowi, siedzącemu w radzie królewskiej. Zapowiadał on nawet, że Stolica Apostolska nakazała królowi Maciejowi bronić Zakonu i że Maciej spełni te rozkazy i nigdy nie opuści Zakonu. Tymczasem Maciej ułożył się z pełnomocnymi króla o zjazd w Korczynie, na który miałby przyjechać Truchsess i pełnomocnicy węgierscy. Istotnie Mistrz zjechał we wrześniu do Korczyna, okazywał wiele dumy, oświadczał, że nie jest niczym niewolnikiem i nie chciał składać przysięgi. Węgierscy pełnomocnicy się nie zjawiali; natomiast przybyły wieści do Korczyna, że Turcy wpadli do Węgier i omal że Pięćkościoły nie zajęli⁵¹⁾. Pełnomocnicy węgierscy przybyli dopiero w początkach października równocześnie z pruskimi stanami. Mistrz, widząc, że Maciej go opuścił, oświadczył się z chęcią powrotu pod panowanie króla Kazimierza, prosił jednak ze względu na tyle przeczynnych żądań a przezeń składanych poprzednio przysięg, aby król uwolnił go od przysięgi wierności lub zezwolił na abdykację. Król odmówił żądaniu, a Truchsess, nie mając innego wyjścia, złożył przysięgę 9 października 1479 r. Król wynagrodził Mistrzowi straty poniesione z powodu szkód, wyrządzonych przez najazd jego krajów „wbrew wyraźnemu zakazowi królewskiemu” przez zaciężnych dokonany⁵²⁾, i pospłacał inne długi i pretensje Zakonu⁵³⁾ i zapanowała zgoda. Ten, który zazdrościł zgody swemu sprzymierzeńcowi Tungenowi i oburzał się nań z powodu opuszczenia go, otrzymywał nie gorsze warunki zgody od Tungena, dzięki wyrozumiałości i wysokiej humanitarności króla i jego rady.

Kilkunastoletnie spory, „wojną popią” zwane, zakończone na sejmie piotrkowskim przywróceniem łaski królewskiej biskupowi Tungenowi a później i przysięgą hołdowniczą Mistrza Zakonu, stanowią

⁵⁰⁾ Odnosne dokumenta w Cod. ep. I, 2. N 240 III, 279, (artykuły); przysięga w Vol. 69 I, 233.

⁵¹⁾ Thunert I N. 284.

⁵²⁾ Dokument z 11 września 1480 w rękop. Petersb. Razn. fol. IV. 105.

⁵³⁾ W rękopisie petersb. dokumenta z 1481 r.

epizod nie tylko o lokalnym znaczeniu walki króla z biskupem i buntowniczym Mistrzem Zakonu krzyżackiego, ale nadto i walki na szerokim tle opozycji przeciwko planom papieskim. Zrozumieć lepiej i głębiej można epizod, tylko w związku z równoczesną akcją na Zachodzie, ze scyszą, zachodzącą pomiędzy Kazimierzem i Władysławem Czeskim z jednej a Maciejem Korwinem z drugiej strony. Tungen, wykształcony w Kuryi, skąd szły plany, mające króle i narody do zgodnej zaprzęgnąć akcji, zrozumiał, że z chwilą, gdy Kazimierz z powodu tronu czeskiego poróżnił się z Maciejem, a co ważniejsze syna swego, wbrew woli papieskiej, osadził na tronie czeskim, że w takiej chwili już tylko na Macieju Korwinie opierały się plany obrony Krzyża. Król węgierski, po pokonaniu utrakwistów, miał być wodzem lądowej wyprawy, dlatego papież go popierał przeciwko wszystkim jego wrogom, a więc zarówno przeciwko Czechom, jakoteż przeciwko cesarzowi i królowi Polski. Maciej jest ulubieńcem papieża, a Tungen umie skorzystać z tej wiadomości, aby pozyskać możnego orędownika celem pozyskania celu swej ambicji, którą była mitra warmińskiego biskupstwa. Sprawę osobistą wiąże on z interesami i celami Kuryi apostolskiej, dążenia ambicji swej wiąże z celami również ambitnego, ale potężnego umysłem i sercem Macieja, a tem samem uzyskuje pomoc Kuryi, a gdy go ta zawiodła, pomoc Macieja Korwina w swych ambitnych planach i dążeniach.

To zręczne związanie spraw swoich z celami i sprawami o szerokim znaczeniu europejskim świadczy, że i Tungen był to umysł w każdym razie nad miarę pospolitą wzniesiony. Nie miał nauk wyższych, miał za to praktyczne wykształcenie w Kuryi, znajomość spraw najważniejszych w Europie, interesów monarchów i ludów; nie miał stosunków z możnymi ani ich poparcia, lecz umiał zręcznie je sobie zdobyć przez dawnych znajomych kuryalistów, jak Gabryela Rangoniego. Miał nieco z tej przewrotności owych wydalonych z Kuryi zwolenników pogańskiego renesansu i opierał się i wojował zasadami nacjonalizmu, który w gruncie rzeczy był mu obojętny, on zaś je wywieszał dla pozyskania zwolenników. Chytrność, przebiegłość jego występuje w wyborze stosownej chwili do wystąpienia z akcją, z góry już ułożoną i obmyślaną i całe przygotowaną. Jest nadto zręcznym bojownikiem, gdyż, mając drobne siły, przez szereg lat wiedzie walkę z potężnym monarchą... ma tę mądrość życiową, nabytą szeregiem doświadczeń, zawodami, która mu nakazuje zacierać błędy pychy, zda się nie do poprawienia będące, i szukać łaski potężnego króla, którego śmiertelnie obraził. Jeszcze i wówczas występuje tu i owdzie jego niezmierna pycha, buta, będąca jego wadą od młodości, której

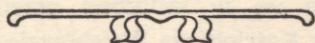
i rzymskie wychowanie wykorzeń nie zdołało, ale maże ją czołobitnością przed majestatem królewskim, przysięgą i wiernością w radzie... Osiąga cel, z którego już w duszy zrezygnował, tylko przez zadośćuczynienie za popełnione wobec króla winy i tylko dzięki jegoż wspaniałomyślności i wysokiemu humanizmowi jego rady. Był pobity bronią, zaczerpniętą z niewyczerpanego nigdy arsenału miłości narodów, zrodzonej z walk w obronie bytu ich i związanej przez akt ich unii. Na kłamliwe oskarżenia Tungena o niedotrzymywanie praw i przywilejów pruskich, odpowiada król unifikacją pod względem prawa całych Prus, zniesieniem niewygodnych starych przepisów, potwierdzeniem wreszcie wszystkich praw i przywilejów. Nacyonalne podżegania odparto utrwaleniem zupełnego samorządu, a obiecanki węgierskie Tungena upadają już same przez się, gdyż właśnie pod węgierskiem panowaniem zaszły olbrzymi upadek Wrocławia wyszedł na korzyść miast polskich zarówno w Koronie, jak i w Prusiech.

Charakterystyka powyższa Tungena znajduje w aktach, zarówno jak i w całym działaniu jego ugruntowanie. Nigdy, ani w czasie walki z królem, ani potem aż do śmierci swej nie występuje on jako działacz, wyższe cele mający na oku. Mąż, który był walnym czynnikiem w walce o zasady, ten mąż nigdy nie występuje jako popieracz hasła, rzuconego przez papieża: „obrona Krzyża”, ani w czasie walki o mitrę, ani potem w radzie królewskiej, lubo hasło to nieraz jeszcze było wnoszone i nieraz nad nim rozprawiano w radzie koronnej. Widocznie Tungen hasłu temu nie sprzyjał, a mając tylko własne wywyższenie na oku, oddalał wszystko to, cokolwiekby mu przeszkodą było w osiągnięciu celu. Trzeźwy jego umysł ocenia dobrze, że zarówno w Prusiech jak i w Polsce hasło obrony Krzyża jest niepopularnem, że gdyby je podniósł w czasie walki, byłby własną sprawę podkopał, a po uzyskaniu celu poparcie hasła papieskiego było mu obojętnem. Niezawodnie Tungen był świadom, gdy wzywał pomocy Rangoniego, któryto głównie pracował w kierunku przygotowania obrony Krzyża, że na nim, na jego osobie, na jego sprawie opiera Rangoni swe rachuby i plany, że jest tylko pionkiem, poruszany przez Rangoniego a tem samem—działaczem mimowolnym w walce o zasady, sam on jednak planom tym nie sprzyja, bo mu są obojętne a nawet na przeszkodzie będące do realnego celu, do którego zmierza. „Wojna popia” prócz lokalnego, ma jeszcze powszechnie dziejowe znaczenie, jest urywkiem z walki o zasady, wywieszone przez papieży humanistów, protektorów odrodzenia, którzy, widząc zagrożone państwa i narody a nadto podstawy cywilizacji chrześcijańskiej przez osmańską potęgę, usiłowali zapalić zagrożonych do akcji wielkiej, mającej na

celu—zniszczyć potęgę barbarzyńców, wnoszących rozstrój i upadek państwom i księstwom i całym rzeszom ludów europejskich. Trzeźwy Tungen należy do tych umysłów, które oceniają dążenia te jako nie dające się zrealizować, fantastyczne; pozornie tedy stoi po stronie utopistów, ale tylko, jak długo potrzebni są dla własnych pragnień, jak długo niosą mu pomocną rękę na trudnej drodze do upragnionego celu. Dlatego osoba Tungena luźnie jest tylko związana z szerszym znaczeniem popiej wojny—on sam mąż trzeźwy, o dążeniach realnych, ma tylko znaczenie w lokalnych zapasach warmijskich, on zabieg czynił tylko o mitrę.

Lwów.

Antoni Prochaska.





Wniebowzięcie Bogarodzicy

w wierze i teologii współczesnego Kościoła.

(Dalszy ciąg)

III



S taralem się w krótkości przedstawić różne objawy wiary Kościoła we Wniebowzięcie Bogarodzicy: wskazałem najpierw na jeden z nich, na nauczanie biskupów całego świata; przytoczyłem następnie kilka bardziej znanych dokumentów liturgicznych z najdawniejszych czasów; wreszcie przywiodłem cały szereg zdań Ojców Kościoła, tych najstarszych i uczonych pisarzy łacińskich i greckich, wybitnych swą nauką i świętością; świadectwa Ojców potwierdzili teologowie z różnych wieków, pomiędzy nimi także wielu sławnych z nauki i cnoty. Dla bezstronności nie tałem ważniejszych zarzutów, jakie w biegu stuleci były podnoszone przez historyków i teologów: jedni przeczyli faktów, podawali w wątpliwość dokumenty; inni uciekali się do najwyszukańszych subtelności teologicznych — ale żaden z nich nie dał argumentu poważnego przeciw Wniebowzięciu, żaden nie przeczył tej prawdy kategorycznie.

To wszystko razem zestawione, upoważnia nas do wniosku, że stoimy dziś wobec ustalonego już od wieków przekonania całego Kościoła, nauczającego i słuchającego o Wniebowzięciu Najśw. Panny. Podane wyżej objawy jego wiary w tę prawdę, są zarazem, o ile rozważać je ze strony Kościoła nauczającego, różnymi sposobami, za pomocą których on tę wiarę głosi: wyrażając ją bowiem w naukach kaznodziejów biskupich, w liturgiach, w uznawaniu nauki Ojców i teologów, Kościół nauczający tem samem poleca wiernym, że mają tak a nie inaczej wierzyć. Te cztery powyższe sposoby nauczania sta-

nowią tak zwane w języku teologicznym nauczanie zwykłe (magisterium ordinarium), które się przeciwstawia nauczaniu uroczystemu (przez orzeczenia dogmatyczne — magisterium solemne).

Z tego, cośmy mówili o wartości każdego po szczególe typu świadectw, już wiemy, że nauczanie zwykłe Kościoła jest zawsze zgodne z prawdą, jest ono również obowiązującym dla wszystkich wiernych. Pięknie tę myśl wyraża Renaudin: „Kościół, stróż i tłumacz nieomylny nauki nadprzyrodzonej, nie tylko nie milczy o zmartwychwstaniu Najśw. Dziewicy, ale o tym przedmiocie dogmatycznym poucza nas wieloma sposobami, z których nawet jeden już sam przez się wymaga zgody każdego chrześcijanina: jest to nauka codzienna pasterzy Kościoła, liturgia, dzieła Ojców i teologów.”¹⁾

„Kościół jest nieomylny”, mówi P esch, „nie tylko w swoich orzeczeniach, lecz także w codziennem wykonywaniu urzędu nauczycielskiego: w kazaniach i naukach, udzielanych ludowi. Gdyby bowiem kiedykolwiek się tak zdarzyło, żeby ludowi chrześcijańskiemu była podawana wszędzie nauka, przeciwna prawdziwej nauce Chrystusa, to wtedy Kościół popadłby w błąd, a to jest niemożliwe. Kościół bowiem przedewszystkiem przez codzienne nauczanie wypełnia rozkaz Chrystusa: „Idąc tedy nauczajcie wszystkie narody” (Mat. 28:19); a więc i Chrystus przedewszystkiem podczas tego nauczania musi spełniać swą obietnicę: „A oto ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mat. 28:20)²⁾.

Dlatego papież Pius IX w liście do arcybiskupa monachijskiego (21 gr. 1863 r.) mówi, że w wierze nie należy się ograniczać do przyjęcia tylko tego, co zostało określone przez sobory powszechnie lub papieży, lecz należy wierzyć także i w to, co do wierzenia podaje nauczanie zwykłe (magisterium ordinarium) Kościoła.³⁾ Papież więc tu narówni sta-

¹⁾ Dz. przyt. str. 95.

²⁾ Praelectiones dogmaticae, Tomus I, Friburgi i. B. 1903³⁾, n. 463: „Ceterum non solum ubi agitur de definitionibus plus minusve formalibus, ecclesia dispersa est infallibilis, sed etiam in cotidiano exercitio magisterii ecclesiastici: in concionibus aliisque instructionibus, quae ad populum habentur. Si enim aliquando fieret, ut ubique populo christiano proponeretur doctrina, verae doctrinae Christi opposita, ecclesia in errorem incidisset id quod est impossibile. Ecclesia enim praecipue in cotidiano magisterio implet praeceptum Christi: „Buntes docete omnes gentes”; ergo Christus praecipue in hoc magisterio verificare debet promissionem suam: „Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi”.

³⁾ „Etiamsi ageretur de illa subiectione, quae fidei divinae actu est praestanda, limitanda tamen non esset ad ea, quae expressis oecumenicorum Conciliorum et romanorum Pontificum huiusque Sedis decretis definita, sunt, sed ad ea quoque extendenda, quae ordinario totius ecclesiae per or-

wia nauczanie uroczyste i zwykle powszechne, jedno i drugie uważa za prawdziwe i dlatego za jednakowo obowiązujące. To samo określił Sobór Watykański: „Należy wiarą boską i katolicką⁴⁾ uznawać wszystko to, co zawiera się w Piśmie św. i w Podaniu i co do wierzenia, jako objawione, podaje Kościół przez wyroki uroczyste lub przez zwykle i powszechne nauczanie.”⁵⁾ A zatem i sobór narówni co do powagi stawia obie formy nauczania kościelnego: uroczystą i zwykłą.

Gdy więc Kościół przez organy nauczania zwykłego głosi Wniebowzięcie Maryi, czy wobec tego można wątpić, a co gorsza przeczyć tej nauki? Żaden katolik konsekwentny, ponieważ uznaje nieomylność Kościoła w nauczaniu zwykłym (magisterium ordinarium), tego nie uczyni i uczynić nie może. Pewnem jest dla niego, że to powszechne nauczanie Kościoła jest znamieniem prawdy; gdy więc pewną jest dla niego rzeczą, że Kościół w ten sposób uczy o Wniebowzięciu, musi być dla niego również pewnem i samo Wniebowzięcie. Gdyby wątpił lub przeczył tego ostatniego, wątpiłby i przeczył samej nieomylności. Jedynie więc logiczne stanowisko katolika jest uznać Wniebowzięcie Maryi bez najmniejszego wahania.

Niepodobna tu jednak pominąć milczeniem następującego spostrzeżenia. Kto zastanawiał się kiedykolwiek nad swoją wiarą w rozmaite zasady religijne, musiał zauważyć, że jego akty wiary w te ostatnie nie wszystkie są jednakowe, mają różne odcienie, z których niełatwo na razie zdać sobie jasno sprawę. Każdy przyzna, że inaczej odczuwa swój akt wiary w Trójcę św., w Najśw. Sakrament, a inaczej w prawowitość obioru Piusa X i t. p.

O tych twierdzeniach my katolicy nie wątpimy. Wszystkie więc te akty przyznania ze strony naszego umysłu są pewne, ale jednocześnie różnią się czemś od siebie.

Na czem owa różnica polega? Jaka jest jej przyczyna?

Żeby to zrozumieć, zanalizujmy pokrótce niektóre nasze akty wiary. Weźmy przykład podany wyżej, wiarę w Trójcę św. i, nie wdając się w analizę zbyt szczegółową, wskaźmy tylko najbardziej

hem dispersae magisterio tanquam divinitus revelata traduntur, ideoque universali et constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur”. Enchirid. symb. Denz. ¹⁰ n. 1683.

⁴⁾ Fides divino-catholica — co oznacza ten termin. mówiliśmy wyżej, str. 15, przyp. 2.

⁵⁾ „Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab ecclesia sive solemniter iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur”. (Sess. 3, cap. 3: de fide. Coll. Lacensis, t. VII, col. 252.)

rzucające się w oczy tej wiary czynniki: jej przedmiot i motyw. Przedmiotem jest tu istnienie Boga jedyne w trzech Osobach, zasada oczywiście treści religijnej; motywem jest racya, dla której mamy ją uznać. Dajmy na to, że dowiadujemy się o istnieniu Trójcy św. albo bezpośrednio z Pisma św., szczególnie z Nowego Testamentu, albo ze świadectwa powagi ludzkiej—i przypuśćmy, że nam to świadectwo wystarcza do uznania onej prawdy jako objawionej. Wtedy ten akt wiary moglibyśmy opisać jako akt umysłu, przyznającego prawdę o Trójcy św. (i tu jest przedmiot wiary), dla tego, że ją Bóg objawił (to jest jej motywem). Taki akt wiary nazywa się w teologii wiarą boską (*fides divina*) dlatego, że jej motywem jest powaga Boża.

* * *

Ale własne badanie, lub powaga prywatna, mówiące nam, że nauka o Trójcy św. zawiera się w Piśmie św., mogą nam nie wystarczać, możemy czasem np. wątpić, czy nauka Pisma św. została przez nas lub przez ludzi, od których o niej wiemy, dobrze poznana i zrozumiana.

W religii Chrystusowej istnieje czynnik, który od złudzenia nas chroni, który może nam powiedzieć, jak rzecz się ma w istocie; czyśmy pobłądzili, czy nie. Tym czynnikiem jest nieomyłne nauczanie Kościoła. Z niego dowiadujemy się, że tajemnica Trójcy św. była od początku istnienia Kościoła przedmiotem jego powszechnej nauki codziennej (*in magisterio ordinario*); potem została określana i formułowana w różnych symbolach wiary, a następnie doskonale ujęta w słowach soboru Laterańskiego IV (1215 — *in magisterio solemni*), i jest po dziś dzień do wiary wszystkim podawana. I tym, co mogą sami badać, i tym, co nie mogą tego czynić—wszystkim głosi Kościół nieomylnie jako instancja ostateczna, najwyższa, że Bóg objawił o sobie, iż jest w Trójcy św. jedyny.

I gdy człowiek na mocy tej nauki przyznaje istnienie Trójcy św. jako objawione przez Boga, akt jego wiary jest, jak pierwiej, aktem wiary boskiej, bo na powadze Boga mówiącego ostatecznie się opiera; lecz o istnieniu tego motywu wiary, t. j. powagi Bożej, mówiącej nam o Trójcy św. w tym wypadku uczy nie słaby nasz rozum, nie powaga ludzka, lecz powaga nieomylna Kościoła.

Czem ona jest w całości naszego aktu wiary? Jakie miejsce zajmuje między pierwiastkami, które się na niego składają? Nie jest motywem wiary, bo Kościół nie w swoim imieniu, lecz w imieniu Boga naukę tę głosi i żąda wiary w Tajemnicę Trójcy św. nie dla swojej powagi, lecz dlatego, że tę prawdę Bóg objawił. Zatem powaga Kościoła nie jest tu racją, dla której mamy

wierzyć. Jest tylko normą wiary autentyczną, z której się dowiadujemy z pewnością, że tak a nie inaczej wierzyć należy ⁶⁾.

Taką normę Kościół w formie ostatecznej zwykle podaje, gdy, używając swej nieomyłnej powagi Nauczyciela wszech ludów, o zawieraniu się danej tajemnicy w Objawieniu nam mówi, gdy w pełni swej władzy nieomyłnej staje jakby przed naszym umysłem i woła: Wierz tak, jak cię nauczam, bo powagą swoją, którą mię Chrystus obdarzył, o prawdziwości i objawieniu tej nauki cię upewniam. Jest to głos najwyższego, nieomyłnego rzecznika prawdy! I wtedy chrześcijanin konsekwentny uznaje z całym bezpieczeństwem daną tajemnicę wiary (przedmiot) dla powagi Boga (motyw), o którego głosie w tej materii Kościół go poucza (gwarancja objawienia, autentyczna norma wiary). I dla tego ostatniego pierwiastka powyższy akt wiary nazywają teologowie aktem wiary bosko-katolickiej, albo po prostu: aktem wiary katolickiej (*fides divina catholica*, albo *fides catholica*).

Przyjrzyjmy się nieco bliżej temu pierwiastkowi, nadającemu wierze piętno katolickości. Rolę nauczyciela nieomyłnego Kościół, jak już wiemy, spełniać może dwojako: albo przez nauczanie t. zw. uroczyste (*magisterium solemne*), t. j. przez orzeczenia dogmatyczne soboru powszechnego lub papieża ⁷⁾ albo przez nauczanie zwykle (*magisterium ordinarium*), którego objawy widzieliśmy przy badaniu wiary Kościoła we Wniebowzięcie. W jednym i w drugim wypadku wyroki czy nauka Kościoła są pewne, nieomyłne. I Sobór Watykański naucza: „Wiarą bosko-katolicką należy uznawać wszystko to, co się zawiera w Piśmie św. i w Podaniu i co Kościół jako przez Boga objawione do wierzenia podaje przez uroczyste wyroki swoje albo przez zwykłe i powszechne nauczanie“ ⁸⁾.

Jeżeli więc Kościół podaje co do wiary w tem znaczeniu t. j. jako naukę od Boga objawioną, to ta nauka staje się przedmiotem wiary bosko-katolickiej.

Tak się rzecz przedstawia zasadniczo: Kościół czy to przez nauczanie uroczyste (*magisterium solemne*), czy też przez nauczanie codzienne (*magisterium ordinarium*), ma dostateczną moc i władzę uczynić jakąś zasadę religijną objawioną przedmiotem wiary katolickiej (*fides divino-catholica*). Wiele punktów nauki katolickiej, które były

⁶⁾ Por. Tanq. Synop. Theol. Dogm. Spec. T. I, Paris, 1911¹³, str. 91.

⁷⁾ Także przez symbole, które jednak niektórzy teologowie zaliczają do objawów nauczania zwykłego.

⁸⁾ Qb. wyż. str. 330, dop. 5.

niegdyś dowolne, jako jeszcze niepewne, stały się pewnymi, i uznanie ich stało się obowiązkiem wszystkich wiernych nawet bez żadnego uroczystego orzeczenia, jedynie wskutek powszechnego nauczania zwykłego. Urząd zatem nauczycielski Kościoła może przez samo nauczanie zwykłe (mag. ordinarium) podnieść przekonanie, które było pomiędzy opiniami wolnemi, do rzędu prawd pewnych i obowiązujących.

Inaczej rzecz się ma, gdy chodzi o zaliczenie danej prawdy do rzędu dogmatów. Zaliczenie bowiem jakiejś prawdy do szeregu dogmatów nie tylko obowiązuje wiernych do przyjęcia jej, ale nadto grozi piętnem herezyi nauce, któraby wprost tego dogmatu zaprzeczała. Takie znaczenie dogmatu złożyło się w ciągu wieków. Kościół chce, żeby tylko takie zdanie było napiętnowane mianem herezyi, które stoi w sprzeczności wyraźnej ze znaną dokładnie nauką wiary; żeby było oczywiste, iż Kościół ma zamiar zobowiązać swe dziatki do jej wyznawania. W tych tylko warunkach, jasno określonych, zaprzeczenie tej nauki będzie zasługiwało na najsurowsze miano herezyi. Do tego zaś jasnego sformułowania nauki wiary i wyrażenia intencji Kościoła najlepiej się nadaje jedynie uroczyste orzeczenie dogmatyczne.

Dla powyższej racji teologowie zgadzają się, że zasadniczo nauczanie zwykłe (mag. ordinarium) jako nieomylne samo z siebie posiada prawo do wymagania wiary katolickiej (fides divino-catholica) dla nauki, którą powszechnie podaje za prawdziwą i objawioną. Ale dotąd Kościół nigdy tego nie czynił pod groźbą napiętnowania opornych jako heretyków, nigdy nie miał intencji tak zobowiązywać do wiary, żeby jej zaprzeczenie było herezyą⁹⁾. Taka też, zdaje się, jest myśl Piusa IX w liście do arcyb. Monachium: moc czynienia prawd wiary bożej (fides divina) przedmiotem wiary katolickiej (fides catholica) i co za tem idzie zaliczania ich do rzędu dogmatów, rezerwuje dla nauczania uroczystego w Kościele (mag. solemne), nauczaniu zaś zwykłemu (mag. ordinarium) pozostawia obowiązek przekazywania i przechowywania prawd objawionych¹⁰⁾.

Tego też uczy wybitny teolog Franzelin. Tłumacząc, jakie zdanie jest heretykiem, mówi: „Oczywistą jest rzeczą, że do Najwyższego Pasterza i soboru powszechnego należy określić naukę, zawartą w Objawieniu, która dotąd niedość jasno była podawana do wiary. Na takim określeniu polega dostateczne

⁹⁾ *Vacant*, *Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, Paris, 1895, T. II, str. 120—123.

¹⁰⁾ List z dn. 21 gr. 1863 r. *Enchiridion*, *Denzinger* n. 1683¹⁰⁾.

i najwyraźniejsze nauczanie wiary dla całego Kościoła¹¹⁾. A dalej pisze, że teologowie powszechnie uczą, iż jakieś zdanie nie jest przedmiotem wiary katolickiej (de fide catholica), dopóki nie zostanie określone dogmatycznie¹²⁾.

Możemy więc uznać następujący wniosek za słuszny: Przedmiotem wiary katolickiej (fides divina catholica) są tylko te prawdy objawione, które jako takie zostały podane do wierzenia przez uroczyste nauczanie (magisterium solemne) Kościoła. Te zaś z nich, które są podawane przez powszechne codzienne nauczanie (mag. ordinarium) jako prawdziwe i objawione choć de iure mogłyby być także przedmiotem wiary katolickiej (de fide catholica), i de facto mogą być za takie poczytane prywatnie, to jednak niema konieczności ich za takie uznawać, i Kościół oficjalnie tej wiary (t. j. katolickiej) nie wymaga. Dowodem tego fakt, że nie są te prawdy poczytywane za dogmaty, a ich zaprzeczenie nie jest uważane za herezję, choć są one prawdami pewnymi, w które mamy obowiązek wierzyć z tytułu nieomylności tegoż codziennego nauczania Kościoła (mag. ordinarium).

* * *

Przyjrzyjmy się teraz przykładom innego rodzaju. Wspomnieliśmy, że dostrzegamy różnicę między naszym aktem wiary w Trójcę św. a aktem wiary np. w to, że Pius X jest prawowitym papieżem.

Możemy ten ostatni przykład dla większej jasności uzupełnić paru innymi tego samego rodzaju.

Weźmy następujące zdanie: „Rozum może z pewnością poznać prawdziwość Objawienia Bożego¹³⁾; albo blisko z tamtem związane:

¹¹⁾ „Ad summum Pontificem et ad oecumenicum Concilium pertinet munus definiendi doctrinam in revelatione contentam, quae tamen hactenus non fuerit satis proposita. In tali definitione sane continetur sufficiens et omnium clarissima propositio fidei pro universa Ecclesia”. De divina Traditione, Romae, 1882³, str. 154.

¹²⁾ „...Atque ideo antequam de illa (propositione certa) definitio Ecclesiae existat, theologi generatim fatentur non posse dici simpliciter de fide.” Tamże str. 156.

¹³⁾ Voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis iungi revelationis suae argumenta.. quae divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accomodata“. Cap. 3, de Fide. Także kanon 3. De fide: „Si quis dixerit revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse. A. S.“. (Coll. Lac. ibd., col. 252, 256).

„Cuda można przynajmniej niekiedy dokładnie poznać (jako fakty nadprzyrodzone)¹⁴⁾.

Prawdziwość zdań powyższych poręcza nam sobór Watykański, a więc nieomylny uroczysty wyrok Kościoła (mag. solemne).

Weźmy jeszcze jeden przykład. Kościół wydawał niejednokrotnie wyroki, przez które potępiał dzieła lub zdania heretyków, zawarte, jeżeli nie dosłownie, to przynajmniej co do treści w ich dziełach. Łatwo pojąć, że te wyroki o tyle tylko mogły być skuteczne, o ile owych heretyków dosięgały, o ile mianowicie dotyczyły zdań nie zmyślonych przez przedstawicieli Kościoła wskutek niezrozumienia myśli autora-heretyka, lecz zdań, rzeczywiście zawartych we wskazanem dziele. Innemi słowy, o tyle ma wartość i rację bytu potępienie przez Kościół dzieła jakiegoś, o ile jest pewnem, że Kościół potrafi zrozumieć to dzieło. Ten ostatni warunek zatem jest decydującym o wartości wyroku Kościoła. Gdy np. sobór Nicejski potępił dzieło Aryusza „Thalia“, sobór Efeski dzieła Nestoryusza, to te wyroki Kościoła mają o tyle wartość, o ile jest pewne, że Kościół rozumiał te dzieła należycie. Jeżeliby wierni mogli powiedzieć, że sobory powyższe tych dzieł nie rozumiały, że zdaniom, w tych dziełach zawartym, nadały inne znaczenie, niż to, jakie one w rzeczywistości (objektywnie) posiadają, — to wtedy wyroki Kościoła byłyby bezcelowe, mogłyby być prawdziwe, ale mogłyby być i błędne.

Stąd się okazuje, że sąd Kościoła w podobnych wypadkach musi zawsze rozstrzygnąć z równą pewnością dwie kwestye: a) Czy nauka, którą potępia, zawiera się w danej książce (quaestio facti)? b) Czy ta nauka sprzeciwia się wierze (questio iuris)? Kościół zatem, wydając wyrok, piętnujący jakieś dzieło jako heretyckie, musi mieć władzę nieomylnego orzekania jednocześnie o tych dwóch zagadnieniach, bo inaczej nie mógłby ze skutkiem bronić wiary przed błędami, a zatem spełniać swego obowiązku najwyższego nauczyciela Prawdy¹⁵⁾.

Na podstawie więc orzeczenia soboru Nicejskiego wierzymy, że książka „Thalia“ zawiera naukę taką, jaką w niej znalazł, Kościół, i że ta nauka jest heretycka. To samo wierzymy na podstawie soboru Efeskiego o dziełach Nestoryusza i t. p.

¹⁴⁾ „Si quis dixerit... miracula certo cognosci nunquam posse nec iis divinam religionis christianae originem rite probari: A. S.“ (can 4 de Fide. Ibd. col. 256).

¹⁵⁾ Że rozstrzyganie o tego rodzaju prawdach należy do urzędu nauczycielskiego Kościoła, mówiliśmy już wyżej.

Weźmy jeszcze jeden przykład: Pius X jest nieomylny (w warunkach właściwych, o których uczy wiara i teologia)¹⁶⁾. Wierzymy w to, bo inaczej nie moglibyśmy go uważać za zdolnego do spełniania obowiązków najwyższego Nauczyciela, za mającego prawo wymagać dla swych decyzji bezwzględnego posłuchu od wiernych; słowem, wierzymy w to, bo inaczej musielibyśmy przypuścić, że Kościół współczesny jest bez papieża.

A skąd o tem wiadomo, że Pius X jest nieomylny? Choćbyśmy przerzucili wszystkie karty Pisma św., — nie znaleźlibyśmy o tem ani słowa. Ani w Tradycji... I Kościół o tem nie orzekł, jak orzekal o prawdach, dopiero co przytoczonych.

A jednak mamy w to wierzyć. Owszem, bo zdanie to jest objawione, nie wprost, lecz pośrednio (implicite), mianowicie objawione jest w zdaniu ogólnem, że każdy prawowity następca św. Piotra jest nieomylny w nauczaniu. Jeżeli więc Pius X jest następcą prawowitym św. Piotra, to zdanie szczegółowe: Pius X jest nieomylny—jest z pewnością zawarte w powyższem ogólnem, a zatem jest objawione. Trzeba bowiem się zgodzić, że objawiający zdanie ogólne ma prawdziwą intencję objawić też wszystkie szczegółowe, rzeczywiście w niem zawarte.

Chodzi więc o to jedynie, czy zdanie: Pius X jest nieomylny rzeczywiście zawiera się w zdaniu ogólnem, wskazanem wyżej. Zależy to naturalnie od faktu prawowitości wyborów: jeżeli kardynał Józef Sarto jest prawowitym papieżem, to kwestya rozwiązana. Jeżeli przeto mamy wierzyć — a powinniśmy wierzyć — w nieomylność Piusa X, to musimy wprzód uwierzyć, że jest prawowitym papieżem.

To jest zdanie, na które chcę zwrócić teraz uwagę: Pius X jest prawowitym papieżem. — Skąd o tem wiemy? A ta wiadomość jest nam tak potrzebna! Tak dużo nam na niej zależy! Bez niej byliśmy bez papieża! O prawowitości papieża Piusa X, niestety, w Objawieniu nigdzie nie znajdziemy! Ani wprost, ani ubocznie. Orzeczenia dogmatycznego? Też niema. Bo któż miałby je wydać? Ale nauczanie czy przekonanie całego Kościoła nauczającego i słuchającego — co ono nam mówi? Oto Kościół cały, od chwili dokonania wyborów w Rzymie, jednogłośnie uznał arcyb. Wenecyi, kardynała Józefa Sarto, za Głowę Kościoła, i odtąd wszyscy biskupi i wierni, teoretycznie i praktycznie, uznają tego, który obowiązki papieża dzisiaj sprawuje, za Papieża prawowitego. Jest to głos nauczania Kościoła, rozsia-

¹⁶⁾ Ob. teol. fund. Np. *Pesch*, *Institutiones Propedeuticae ad sacram Theologiam*, Friburgi Br., 1903³, n. 507 sq. str. 315.

nego po świecie (*ecclesia dispersa*), jest to głos t. zw. powszechnego nauczania zwykłego (*magisterium ordinarium*). A to nauczanie powszechne jest, jak już mówiliśmy niejednokrotnie, nieomyłne, w rzeczach wiary i w rzeczach z nią związanych; a zatem jest rzeczą pewną, że Pius X jest prawowitym papieżem.

Gdy więc warunek, pod którym godzimy się uznać, że zdanie: „Pius X jest nieomyłny“ jest zawarte w zdaniu ogólnem objawionem: „Każdy prawowity następca św. Piotra jest nieomyłny w nauczaniu“—gdy ten warunek jest spełniony, to należy i nieomyłność Piusa X uważać za objawioną, bo zawartą w ogólniejszej prawdzie objawionej.

Wróćmy jednak do zdania poprzedniego, t. j. do prawowitości papieża Piusa X i zanutujmy sobie, że upewnia nas o tem jednomyślna zgoda całego Kościoła powszechnego (*mag. ordinarium*).

Przytoczyliśmy więc dotąd parę przykładów zdań religijnych, w które mamy wierzyć, mianowicie: a) Rozum może z całą pewnością poznać prawdziwość objawienia Bożego; b) cuda można, przynajmniej niekiedy, poznać dokładnie, jako znaki nadprzyrodzone; c) dzieło Aryusza „*Thalia*” i dzieła Nestoryusza zawierają herezję; d) Pius X jest prawowitym papieżem.

Każdy katolik obowiązany jest uznawać powyższe twierdzenia. Zanalizujmy akt umysłu, przez który my, katolicy, te zdania przyznajemy; i, jak to czyniliśmy przy analizie aktów wiary w Trójcę św., wskażmy rodzaj przedmiotu i motyw tego przyznania.

To, co zawierają sądy dopiero co przytoczone, nie jest zawarte w Objawieniu. Są to rzeczy tylko związane z Objawieniem, tak iż bez ich przyjęcia nie można konsekwentnie uznawać albo całego Objawienia jako takiego, albo też niektórych prawd w niem zawartych. Jest to oczywiste. Np. bez uznania pierwszej i drugiej zasady za prawdziwe, nie można konsekwentnie przyjąć do wiary samego faktu Objawienia jako całości, gdyż ani poczucie wewnętrzne, ani osobiste oświecenie Ducha św. nie może być dowodem pewnym boskości chrystyanizmu, dla wszystkich przystępnym. Bez uznania trzeciej i czwartej zasady, musielibyśmy zwątpić o dogmatach Trójcy św., Macierzyństwa boskiego Maryi, i Kościół straciłby najwyższy trybunał, mogący rozstrzygać decydująco o sprawach religijnych, stałby się więc niezdolnym do swego posłannictwa, a nawet do posiadania kiedykolwiek następcy św. Piotra. Związek więc tych zasad z Objawieniem nie ulega wątpliwości. A podobnych im możnaby przytoczyć znacznie więcej¹⁷⁾.

¹⁷⁾ Nazywają je *prawdami teologicznymi* (*veritas theologica*). Biorąc za punkt wyjścia ich stosunek do Objawienia, można je sprowadzić do następującego Ateneum Kapłańskie Rok 6.—Tom II.

Skonstatowaliśmy przeto, że przedmiotem aktu umysłu, przyznającego powyższe zdania, są zasady nie objawione, lecz naturalne (historyczne, filozoficzne i t. p.), które jednak są ściśle związane z prawdami objawionymi.

A jaki jest motyw tego przyznania umysłowego? Powaga nauki Kościoła. W pierwszych trzech wypadkach tym motywem było nauczanie uroczyste (magisterium solemne), mianowicie wyroki soborów powszechnych Watykańskiego, Nicejskiego, Efeskiego. W czwartym wypadku motywem jest nauczanie biskupów, rozsianych po świecie, i zgoda wszystkich wiernych (magisterium ordinarium). Jedno i drugie nauczanie, jak widzieliśmy, jest nieomyślne, a zatem należy im się od nas uznanie bez zastrzeżeń¹⁸⁾.

Tego rodzaju akt wiary możemy opisać jako akt umysłu, przyznającego zasadę (filozoficzną, historyczną i t. p.) nie objawioną, ale związaną z Objawieniem (przedmiot) za prawdziwą dlatego, że tak Kościół nieomyślnie naucza (motyw). Ze względu na motywy powyższe przyznanie umysłu teologowie nazywają wiarą kościelną (fides ecclesiastica).

Zestawmy teraz te różne akty wiary, o których mówiliśmy wyżej, i porównajmy je z sobą.

Najpierw mówiliśmy o akcie wiary boskiej, t. j. o przyznaniu przez umysł danej prawdy objawionej, dlatego że Bóg ją objawił.

Następnie była mowa o akcie wiary bosko-katolickiej, t. j. o przyznaniu przez umysł prawdy objawionej, dlatego że ją Bóg objawił i Kościół do wierzenia jako objawioną podaje.

jących grup: a) *uprzedzające* uznanie prawd objawionych (niektóre prawdy filozoficzne, pewne historyczne fakty, rozumienie tekstów Pisma św. i inne, connexae praesuppositive); b) *wynikające* z prawd objawionych drogą logicznego rozumowania (jedna przesłanka objawiona, druga naturalna), t. zw. wnioski teologiczne (connexae consecutive); c) *zmiierzające* do celów Objawienia, t. j. do większej chwały Bożej, do dobra Kościoła, do zbawienia dusz; np. wyroki dotyczące praw lub karności Kościoła, aprobowanie reguł Zakonów, wyroki kanonizacyjne o Świętych i t. p., (connexae finaliter); d) wreszcie sądy o zgodności lub niezgodności pewnych zdań i teorii z nauką objawioną (connexae concomitanter). Te cztery rodzaje prawd, związanych z Objawieniem, dadzą się krótko scharakteryzować w dwóch terminach: a) mające na celu *strzeżenie* i b) należyte *skorzystanie* z Objawienia. Por. Hurter, Theol. Generalis. Oeniponte, 1903¹¹ n. 507 str. 539. Van Noort, Tract. de fontibus rev. Amstelodami, 1906, n. 241 sq. str. 190.

¹⁸⁾ Nieomyślność Kościoła co do rzeczy objawionych jest dogmatem; co do rzeczy zaś związanych tylko z Objawieniem jest nauką pewną (certum est), lecz nie określoną wyraźnie przez wyrok soboru Watykańskiego z powodu przerwania sesji Soboru. Ob. Th. Grandera, Constitutiones dogmaticae S. Oecumenici Concilii Vaticani, Friburgi Br. 1892, str. 207.

Wreszcie o akcie wiary kościelnej, t. j. o przyznaniu ze strony umysłu zasady nie objawionej, ale związanej z Objawieniem, przyznaniu jej dlatego, że ją Kościół nieomylnie jako prawdziwą do wierzenia podaje.

Z tego zestawienia łatwo już dostrzedz podobieństwa i różnice między tymi aktami.

Akty pierwszego i drugiego rodzaju istotowo nie różnią się od siebie. Akt bowiem drugi jest taki sam jak pierwszy — z tą tylko różnicą, że w tym drugim istnienie motywu wiary (faktu objawienia bożego co do danej prawdy) jest stwierdzone przez nieomylną powagę Kościoła.

Natomiast akt trzeciego rodzaju różni się zasadniczo od pierwszych dwóch, różni się bowiem co do swej wewnętrznej treści: co do przedmiotu i co do motywu. Gdy w pierwszych dwóch przedmiotem mogą być tylko prawdy objawione przez Boga, tutaj ten przedmiot stanowią zasady, nie zawarte w Objawieniu, zasady często ludzkie, naturalne, jeżeli tylko są w sposób wyżej wskazany z Objawieniem związane. Stąd wynika, że różnica dotyczy i motywu uznania: tym motywem nie może już być powaga Boga mówiącego; jak widać ze sformułowania tego aktu wiary, racją przyznania ze strony umysłu jest tu powaga Kościoła.

Różnica to bardzo ważna. Dlatego nawet niektórzy teologowie wątpią, czy można ten akt objąć tą samą nazwą wiary, co tamte dwa akty. Oparci na źródłach wiary¹⁹⁾, doszli oni do wniosku, że wiarą nazwać można i należy przyznanie umysłu, wykonane pod wpływem woli i działaniem łaski, na prawdy objawione, przyczem motywem tej wiary jest powaga Boga mówiącego. I sobór Watykański, określając wiarę, mówi, że jest to zgoda człowieka, dana przy pomocy łaski Bożej, na prawdy objawione, przez wzgląd na powagę Boga objawiającego²⁰⁾.

¹⁹⁾ Np. List do Żydów, 11:1 — i orzeczenie soboru Watykańskiego, o którym będzie zaraz mowa.

²⁰⁾ „Hanc vero fidem... Ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsicam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest“. Sess. III, cap. 3: de fide. (Coll. Lac. col. 251). Sobór mówi tu nie o akcie wiary, lecz o cnocie wiary, nazywa ją dlatego virtutem supernaturalis — cnota nadprzyrodzona. Dla uproszczenia przez wiarę rozumiem przedewszystkiem akt wiary. Posługuję się tu jednak określeniem cnoty wiary na tej zasadzie, że cnoty i ich objawy (akty) są tej samej natury. Istotne więc cechy pierwszych przysługują drugim. A do tych cech istotnych wiary należy charakter jej przedmiotu i motywu.

Stąd wynika, że wiara t. zw. kościelna (*fides ecclesiastica*) nieda się podciągnąć pod powyższe określenie wiary, a to ze względu na swój odrębny przedmiot i motyw. Innemi słowy, nie można jej nazwać wiarą w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Nie można zaprzeczyć, że, biorąc rzeczy ze stanowiska teorii poznania, akt powyższego rodzaju jest wiarą, bo umysł przyznaje tu zasadę za prawdziwą nie dla jej wewnętrznej oczywistości, lecz dla racji zewnętrznej, dla powagi świadka (którym tu jest Kościół nieomylny). Ale język teologiczny stosownie do określenia wiary, danego przez sobór Watykański, zachowując nazwę wiary tylko dla tak zw. boskiej (*fides divina*, *fides divino-catholica*), dotyczącej prawd i motywu nadprzyrodzonych, chce przez to wskazać wysoką godność tej ostatniej, jej wyższość nad uznaniem zasad nieobjawionych, a stanowiących przedmiot t. zw. wiary kościelnej (*fides ecclesiastica*).

Jeżeli teologowie nie całkowicie odmawiają powyższemu aktowi umysłu tej zaszczytnej nazwy, to jednak pragną, by ją inaczej nieco rozumiano, w znaczeniu analogicznem tylko do znaczenia właściwego— t. j. do wiary boskiej ²¹).

* * *

Wskazaliśmy dotąd jedną różnicę między aktami naszej wiary, Okazuje się, że tkwi ona we fizycznej, że tak powiem, ich budowie, tak iż pod tym względem rozróżniać musimy dwa rodzaje aktów wiary: wiarę boską i kościelną. Wiara boska, jeżeli jej motyw jest podawany przez Kościół za pewny, nazywa się bosko-katolicką, albo po prostu katolicką.

Przejdźmy teraz do oceny tych aktów wiary ze strony pewności i postawmy sobie pytanie: Jaką dają one nam pewność? Czy i pod tym względem zachodzi między nimi jaka różnica? Gdzie jest tego przyczyna?

Najpierw słów parę, co to jest pewność wiary ²²)?

Wyraz ten nasuwa nam na myśl położenie człowieka, który się nie chwieje, lecz staje i kroczy pewną stopą po ziemi. W porządku umysłowym chwiać się, — to wątpić. Gdy więc mówimy

²¹) Są wszakże teologowie, którzy się na to nie godzą. Np. *S. Schiffini* (*Tractatus de virtutibus infusus*, Freib. i Br. 1904, p. 213—231) to, co my z większością teologów nazwaliśmy *fides ecclesiastica*, nazywa *fides catholica*.

²²) Nie mogę tu mówić o pewności wogóle i jej zasadniczych czynnikach, gdyż odprowadziłoby to nas od przedmiotu zbyt daleko. Traktują o tem dzieła specjalne, teorie poznania. Mówię dlatego odrazu o pewności wiary i jej pierwiastkach zasadniczych.

o pewności wiary, to chcemy przez to powiedzieć, że umysł wierzącego nie waha się, nie chwieje, nie wątpi, lecz całą mocą przedmiot jej uznaje. Pewność wiary zatem jest to jakaś doskonałość poznania przez wiarę. Nie jest to więc poznanie jakiegokolwiek, ale musi ono być takie, iżby umysł w tem poznaniu znajdował (w danej chwili przynajmniej) zaspokojenie; aby wszedł w stan spoczynku, t. j. przyznając jakiś szczegół wiary za wiarogodny, nie odczuwał potrzeby dalszego badania jego podstaw. Jest to doskonałość poznania, wykluczająca nie tylko bojaźń błędu, ale i rzeczywiste jego niebezpieczeństwo.

Na pewność wiary, jak widzimy, składają się zatem dwa pierwiastki: mocne przystanie umysłu na przedmiot wiary (pozytywny) i wyłączenie wszelkiej wątpliwości (negatywny).

Skąd zaś może płynąć wspomniana doskonałość poznania wiary? Nie z poznania przedmiotu, t. j. jej treści wewnętrznej, bo to rzadko bardzo w dziedzinie religijnej jest możliwe, że wspomnę choćby prawdy o Trójcy św., o łasce i t. p. Zresztą, gdyby to było możliwe, poznanie takie nie byłoby wiarą, lecz wiedzą. Tem, co determinuje umysł do przyznania prawdziwości przedmiotu wiary, jest kryterium zewnętrzne, powaga nieomylna Boga. Ona jest źródłem rzeczonyj doskonałości poznania przez wiarę. Jeżeli umysł poznał, że Bóg daną prawdę objawił, to ona dla umysłu jest już doskonale zagwarantowana i przeto z całą mocą umysł na nią się godzić musi²³⁾, bo autorytet Boga wszechwiedzącego zabezpiecza go od wszelkich wątpliwości, od możności pobłądzenia. Dlatego umysł wierzącego będzie w stanie pewności, poznanie przezeń danej nauki będzie doskonale jako oparte na najdoskonalszej w swej istocie powadze Boga, Prawdy nieskończonej. Źródłem więc doskonałości poznania przez wiarę, nazywanej przez nas pewnością, będzie motyw, dla którego umysł na daną zasadę religijną się zgadza, dla którego w nią wierzy.

Czy mogą być różne stopnie pewności? Każda doskonałość może mieć różne stopnie, a zatem i pewność, jako doskonałość, może być różna. Jeżeli zważymy na dwa wyżej wskazane pierwiastki pewności, to musimy powiedzieć, że jeden z nich — negatywny — wyłączenie wątpliwości — nie ulega stopniowaniu: albo są wątpliwości, albo ich nie ma; w pierwszym wypadku nie może być mowy o pewności, lecz tylko w drugim²⁴⁾.

²³⁾ „Plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur“. Conc. Vatic. Sess. III, cap. III, de Fide.

²⁴⁾ Chyba że weźmiemy pod uwagę nie samą pewność, lecz jej trwałość, czyli stopień niemożności zwątpienia. Np. są takie prawdy naturalne, o których zwątpić normalnie nie możemy, jak np. o tem, że należy miłować dobro. Tu jest naturalna niemożność zwątpienia i dlatego nasza pewność jest trwałą

A co do pierwiastka pozytywnego, co do mocy przyznania— pewność może mieć stopnie różne. Możemy z większą lub mniejszą mocą godzić się na daną prawdę. O ile przyznajemy jakieś dwa trzy sądy za prawdziwe, to w danej chwili nie wątpimy o nich i w równym stopniu wyłączamy co do nich wątpliwości. Ale moc, z jaką uznajemy te prawdy—pierwiastek dodatni—może być różna. Zależne to jest od natury motywu, dla którego je uznajemy. Jeżeli ten motyw jest silniejszy, sam w sobie pewniejszy, słuszniejszy, to i moc naszego przyznania będzie o tyleż silniejszą i pewność pod tym względem większą. Jeżeli ten motyw będzie tak silny i pewny, że już nad niego nic pewniejszego w świecie być nie może, to wtedy i nasza moc przyznania, czyli pewność, z którą uznajemy zasadę na nim opartą, będzie największa, nad którą większej nic w świecie dać nam nie może. Każdy zaś przyzna, że powaga Boga mówiącego, tego źródła prawdy wszelkiej, jest powagą najwyższą, najbardziej bezwzględnie zasługującą na wiarę. Jeżeli więc ta powaga Boża będzie motywem, dla którego jakąś naukę uznajemy, to i nasze uznanie będzie najwyższe co do mocy, najpewniejsze. Będzie to pewność tak wielka, jakiej żadne inne poznanie posiadać nie może ²⁵⁾.

A ponieważ w akcie wiary boskiej (*fides divina*) uznajemy daną naukę dlatego, że ją Bóg objawił, przeto gdy czynimy tego rodzaju akt wiary, mamy co do jego przedmiotu pewność najwyższą.

Gdy więc kto uznaje istnienie Trójcy św. (wracamy do dawnego przykładu), bo wie z badania własnego, czy z nauki ludzi godnych zaufania, że Bóg tę prawdę objawił — to jego akt wiary będzie pewny w stopniu najwyższym; gdy mówi: „Wierzę, o Boże, że jesteś jeden we trzech Osobach, a wierzę dlatego, żeś to Ty sam objawił”, wtedy ma pewność najwyższą, bo na taką pewność zasługuje motyw, na którym swój akt wiary opiera.

ub trwale niewątpliwa, a w wierze takiej trwałości niema, bo ponieważ umysł wierzy nie dla wewnętrznej oczywistości prawdy, lecz dla racji zewnętrznej, to może pod wpływem uczucia czy woli odwołać swe przyznanie dla danej prawdy. My tu jednak mówimy tylko o tem, czy w różnych aktach wiary możliwy jest różny stopień wyłączenia wątpliwości; twierdzimy, że to jest niemożliwe.

²⁵⁾ Pewność wiary rozważana ze strony umysłowej tylko, jako oparta na powadze Bożej, może jest nieco niższa od pewności, jaką mamy o prawdach metafizycznych oczywistych, gdyż umysł w prawdzie metaficznej oczywistej znajduje prawdziwy bezwzględny spoczynek. Ale jeżeli zważymy, że zgoda w akcie wiary nie jest tylko przyznaniem samego umysłu, ale uznaniem prawdy ze strony całej jaźni — to z tego względu pewność posiadaną w akcie wiary należy uważać za wyższą, doskonalszą, mocniejszą. Por. *Tanqueray. Synopsis Theol. Dogmaticae Specialis*, T. I, n. 258. Parisiis ¹⁸, 1911.

* * *

To o akcie wiary boskiej (*fides divina*). A jaka jest pewność aktu wiary katolickiej (*fides catholica*)?

Mówiliśmy już wyżej, że niema istotnej różnicy między aktem wiary boskiej a aktem wiary katolickiej. Jednak każdy przyzna, że mimo to w odczuciu jakąś różnicę między tymi obu aktami dostrzega. To nas pobudza do zbadania, czy rzeczywiście uczucie nas nie zawodzi; i jeżeli niema różnicy między tymi aktami co do ich zasadniczych dwóch pierwiastków, to czy są one istotnie identyczne i co do stopnia pewności. Może w tem leży ich różnicy przyczyna.

Gdy mowa o akcie wiary katolickiej, oprócz motywu, wspólnego mu z aktem wiary boskiej, należy zwrócić uwagę na czynnik, gwarantujący istnienie tego motywu, a zajmujący tutaj miejsce wybitne. Różnica między obu aktami wiary, właściwie między ich wyrazami, tkwi w tym czynniku (jak zobaczymy nieistotnym). Wprawdzie i przy pierwszym akcie, akcie wiary boskiej, mówiliśmy o podobnym czynniku: jest nim albo osobiste badanie, albo też powaga ludzi, godnych zaufania, (nauczycieli, rodziców i t. p.) I one tu występują jako czynniki, gwarantujące istnienie motywu wiary, t. j. Objawienia Bożego o Trójcy św.; choć nie zajmują tak uwydatnionego miejsca w wyrażeniu aktu wiary, jak powaga Kościoła w wyrazie aktu wiary katolickiej.

Nie ulega wątpliwości, że powaga Kościoła stanowi pierwiastek daleko poważniejszy, pewniejszy od czynników innych, wskazanych przy akcie wiary boskiej. Większą gwarancję stanowi dla wierzącego świadectwo nieomylnego Kościoła, że Bóg objawił np. istnienie Trójcy św., niż świadectwo osób, jakkolwiek godnych zaufania, ale mogących pobrać, albo niż świadectwo własnej pracy analitycznej nad tekstami natchnionymi. W pierwszym wypadku istnienie motywu (Objawienia), jest oparte na powadze nieomylniej, nadprzyrodzonej, a w drugim oparte jest na powadze tylko względnej — podmiotowej lub ludzkiej — choćby nawet pewnej.

Czy stąd nie wynika, że w pierwszym wypadku, akt wiary katolickiej, będzie też mocniejszy, pewniejszy, a w drugim, akt wiary boskiej, będzie słabszy, gdyż o istnieniu jego motywu upewnia nas tylko powaga względna?

Na pierwszy rzut oka, zdawałoby się, że na te pytania należy odpowiedzieć twierdząco. Atoli głębsza analiza aktu wiary doprowadza nas do wniosku, że oba akty — wiary katolickiej i boskiej —

równie są pewne, że przeto różnicy między nimi nie w stopniu pewności, lecz gdzieindziej szukać należy.

Zwróćmy najpierw uwagę na tę okoliczność, że stwierdzenie istnienia motywu wiary należy do rzędu czynów, przygotowujących akt wiary, że ono go poprzedza. Czy następujący potem akt wiary uczestniczy w naturze owego aktu przygotowawczego? Czy dziedziczy po nim ten sam stopień pewności?²⁶⁾

Przypuśćmy, że umysł poznał przez osobiście dokonaną analizę tekstów źródeł nauki objawionej, albo przez zapewnienie ze strony ludzi, godnych zaufania, — że Bóg objawił istnienie Trójcy św. W jaki sposób od tego aktu przygotowawczego przechodzimy do aktu wiary? Ponieważ przedmiot, o którym się dowiadujemy, że jest przez Boga objawiony, nie jest sam w sobie oczywisty, przeto nie może on, że tak powiem, porwać za sobą umysłu, jak to ma miejsce w dziedzinie nauk ścisłych lub nawet w historii: w tej ostatniej bowiem umysł uznaje fakt historyczny nie dla powagi świadectwa jako świadectwa, rozpatrywanego formalnie, lecz dlatego, że to świadectwo jest znakiem oczywistym i tylko jakby kanałem bezpiecznym, przez który do naszych czasów prawda, częstokroć w swej treści od świadka niezależna, dochodzi²⁷⁾. Jest to wiara t. zw. n a u k o w a.

Inaczej rzecz się ma w wierze religijnej: tu z powodu braku oczywistości prawd religijnych, oraz z powodu ich charakteru, związanego z moralnością, nie może umysł się obejść bez interwencji woli. Ona to czyni przejście od aktu wstępnego do aktu wiary.

Oświecona przez ów akt wstępny umysłu, o prawdomówności Bożej i o fakcie objawienia, np. Trójcy św., przez Boga, wola staje w obliczu Powagi najwyższej, która w y m a g a wiary dla siebie²⁸⁾; i przed tą powagą, która sama przez się pozostaje bez wpływu na umysł, wola (wsparta przez łaskę) chętnie schyla czoło, z gotowością przyjmuje obowiązek poddania się tej powadze i uznania podawanej nauki. Atoli samo w y k o n a n i e tego obowiązku, uznanie podawanej nauki, należy już do innej władzy duszy, do umysłu. Przeto wola skłaniania umysł do przyznania tej prawdy, do wierzenia, tak jak w innych rzadach skłania go do modlitwy, do studyowania i t. p.

Tak poruszony przez wolę, umysł przyznaje prawdę, której tylko istnienie i zaledwie wiarogodność przedtem był zdolny poznać. A czyni to teraz nie dlatego, żeby poznawał tę prawdę samą w sobie, ani

²⁶⁾ Pomijam związane z tem zagadnienie o nadprzyrodzoności aktu wiary, bo to do naszego zadania nie należy.

²⁷⁾ *Bainvel*, *La Foi et l'acte de Foi*. Paris, Nouvelle edition, 1908, str. 183

²⁸⁾ Wierzymy „propter Dei auctoritatem summe veracis”. *Jurisjurandi Formula*, praeser. a Pio X, 1 sept. 1910.

nie dla argumentów, na jakich ona się opiera, lecz jedynie, pobudzony przez wolę, daje swe przyznanie dlatego, że Prawda najwyższa tego przyznania absolutnego dla podawanej przez siebie nauki wymaga, a umysł już wie, że Bóg jest godny wiary bez granic, wiary nieskończonej, gdyby to dla człowieka było możliwe²⁹⁾.

A zatem akt wiary, który następuje po akcie umysłu, stwierdzającym istnienie motywu, orzekającym, że warto i trzeba wierzyć³⁰⁾, nie tworzy się pod wpływem tego ostatniego, lecz dopiero pod powyższym wskazanym działaniem woli. Ten więc przygotowawczy akt umysłu leży poza formowaniem aktu wiary, poza jego linią, jak się wyrażają niektórzy³¹⁾.

Akt wiary nie musi więc partycypować w naturze aktu wstępnego i posiadającego tylko pewność ludzką; nie jest jego tylko ewolucją, ani wnioskiem logicznym. Jest aktem o pewności nieskończonej wyższej, jak jego motyw jest nieskończenie wyższy od racji umysłu ludzkiego. „Jak po poznaniu zmysłowym idzie poznanie umysłowe, nie będąc tamtego ewolucją, tak po rozumowaniu naturalnym (stwierdzającym istnienie faktu objawienia danej prawdy) idzie akt wiary, bynajmniej nie na niem się opierając”³²⁾, lecz na samym motywie.

Akt umysłu, poprzedzający wiarę, dostarcza wprawdzie aktowi wiary przedmiotu i motywu, ale tego aktu nie determinuje, nie wpływa na jego naturę.

A zatem choć poznanie nasze o objawieniu danej prawdy jest tylko poznaniem ludzkim, to jednak po nabyciu w nim przez nas ludzkiej pewności, akt wiary boskiej (*fid. divina*), po nim następujący, ma pewność, zależną już od natury samego motywu. Gdy więc ten motyw—powaga Boga mówiącego — zasługuje na wiarę bezwzględnie pewną, akt wiary, na nim oparty, jest pewny bezwzględnie.

Gdyśmy przeto ustalili, że część przygotowawcza do aktu wiary — poznanie istnienia motywu, t. j. objawienia Bożego — leży poza linią aktu wiary, to stąd wywnioskować nie trudno, czy akt wiary katolickiej (*fid. catholica*) może się różnić co do pewności od aktu wiary boskiej (*fid. divina*), czy nie.

Widzieliśmy, że różnica między nimi dotyczy tylko tego aktu przygotowawczego, poznającego istnienie objawienia. Ale ponieważ, ten akt przygotowawczy nie wchodzi w skład samego aktu wiary, opierającego się tylko na powadze bożej—przeto oba akty (wiary bo-

²⁹⁾ Bainvel, dr. przyt. str. 183, 184.

³⁰⁾ t. zw. *iudicium credibilitatis i credenditatis*.

³¹⁾ Bainvel. dz. przyt. str. 193.

³²⁾ *Kleutgen*, *Theologie der Vorzeit*, Münster, 1873 t. 4, n. 286, str. 532

skiej i wiary katolickiej), różniące się tylko co do tego aktu wstępnego — są między sobą identyczne, nie różnią się co do pewności.

Czem jednak jest dla aktu wiary rola Kościoła, orzekającego o fakcie objawienia danej prawdy przez Boga? Czy interwencja powagi nieomyślnej nic do wartości naszego aktu wiary nie dodaje?

Przed aktem wiary trzeba naprzód wiedzieć, czy są jakie prawdy objawione, które to są mianowicie, gdzie ich szukać, jak je rozumieć. Trzeba wskaźnika pewnego, przewodnika doświadczonego, znającego te prawdy, którego wiedza byłaby dla wszystkich normą, czyli regułą. Jest nią, gdy chodzi o wiarę, z ustanowienia Chrystusowego, powaga Kościoła: wyższa od nas, indywidualów słabych i omylnych, broni nas, abyśmy snąc fałszu za prawdę Bożą nie przyjęli; abyśmy nauki Bożej, objawionej nie przeoczyli, lecz ją do wiary wcielili; żebyśmy, sami badając, źle jej nie zrozumieli.

Tak srebrne lub złote naczynie nie może być przez nas bezpiecznie nabyte bez znaku próby złotnika.

Ale... wartość naczynia przez posiadanie próby nie wzrasta. Nie dlatego je cenimy wysoko, że ma próbę, choćby misternie wrytą, lecz dlatego, że jest z drogiego kruszcu zrobione: o próbie w momencie oceny nie myślimy; jest ona poprzedniczką naszego aktu oceny, ale w sam ten akt nie wchodzi; zatrzymuje się jakby u wrót naszego wysokiego dla przedmiotu szacunku.

Podobnie próba, wryta na danej zasadzie religijnej, t. j. wyrok nieomyślnego Nauczyciela, zatrzymuje się u wrót naszego aktu wiary i na pewność jego nie wpływa.

Naczynie złote cenię dlatego, że jest złote. Zasadę religijną objawioną cenię, przyjmuję z wiarą dlatego, że jest objawiona³³⁾.

A zatem rola powagi Kościoła sprowadza się do roli normy, jak wierzyć należy.

Mimo to nie podobna zaprzeczyć, że akt wiary katolickiej pod pewnym względem jest doskonalszy od aktu wiary boskiej. Ale pod jakim? Nie jest to doskonałość istotna, lecz dodatkowa (*accidentalis*).

Prawdą jest, że z aktem wiary nie może współistnieć żadna wątpliwość. Jednak ona może następować po akcie wiary. Może się obudzić w chwili refleksji pytanie: czy rzeczywiście Bóg naucza tej prawdy, którą przed chwilą dopiero aktem wiary uznawaliśmy?

³³⁾ Że powaga Kościoła, podającego coś do wiary, nie jest jej *motywem*, widać choćby jeszcze z tego, że sobór Watykański, określając wiarę z całą dokładnością, nie wskazał innego jej motywu prócz powagi Bożej. Jeżeli zaś w formułach wiary katolickiej wymieniamy powagę Kościoła, to mamy ją za regułę, za normę wiary, a nie za jej motyw. Sess. III, cap. 3: de Fide, a także can. 2: de Fide. Ob. Coll. Lac., col. 251, 255.

Możliwe to jest zawsze, ale szczególnie, gdy akt przygotowawczy do wiary, t. j. stwierdzenie istnienia motywu wiary, jest owocem naszej osobistej pracy, lub nawet nauki Kościoła, lecz niedość jasno do wierzenia podawanej (np. przez niektórych teologów, Ojców). Słowem, możliwe to jest zawsze, gdy mamy do czynienia z aktem wiary boskiej: wtedy sam akt wiary, dopóki trwa, jest pewny i mocny nadewszystko; ale moc jego w znaczeniu trwałości (nie *firmitas*, lecz *perseverantia*) może ulegać zmianie; można pod tym względem przechodzić różne stany umysłu, można o prawdzie, raz wiarą uznanej, zwątpić.

Inaczej rzecz się ma z aktem wiary katolickiej. Równy aktowi wiary boskiej co do pewności w chwili istnienia, jest jednak od niego wyższy co do trwałości. Otrzymać treść wiary z rąk nieomylnego Kościoła — przez wyrok publicznie ogłoszony, sformułowany jasno i znany, nie ulegający wątpieniu — to droga najpewniejsza do poznania motywu aktu wiary. Jeżeli, w wielu przynajmniej wypadkach, po akcie wiary boskiej mogłyby nastąpić co do istnienia motywu — wątpiwości, to tu, przy akcie wiary katolickiej, jest to, biorąc rzeczy normalnie, wykluczone.

Kto wierzy w Trójkę św. dlatego, że Bóg to objawił, ale fakt objawienia poznał sam z Pisma św., albo z Tradycji, nie wiedząc o uroczystych orzeczeniach Kościoła, ten po akcie wiary, może mieć wątpiwość, czy ten fakt objawienia poznał z całą dokładnością. Mniejsza o to, że te wątpiwości w danym wypadku mogą być niezasadnione.

Kto zaś wierzy w Trójkę św. dlatego, że to Bóg objawił, ale fakt objawienia poznał z nieomylnego orzeczenia Kościoła, ten po akcie wiary nie może już o tem wątpić: wszak powaga nieomylna o objawieniu tej prawdy go upewniła.

To jest pierwsza różnica między wiarą boską i katolicką — różnica w ich trwałości.

A druga, sędzę, jest następująca. W akcie wiary boskiej umysł uniża się przed Prawdą wiekuistą, której głos w danej sprawie stwierdził sam lub przez pośrednictwo osób zaufanych, dobrowolnie przyjęte. W akcie zaś wiary katolickiej unżyć się musi oprócz tego przed powagą Kościoła, od którego otrzymuje i obowiązany jest przyjąć zapewnienie o objawieniu Bożem. A łatwiej umysłowi unżyć się przed Bogiem, niż przed Kościołem; to ostatnie wymaga więcej pokory. A zatem akt wiary katolickiej, jako połączony z trudniejszym aktem pokory, posiada doskonałość moralną, nieco wyższą od doskonałości, właściwej aktowi wiary boskiej. Akt wiary tu i tam nie

jest różny w swej budowie, lecz akt wiary katolickiej wskutek okoliczności powyższej otrzymuje nową wartość moralną, różni się więc moralnie od aktu wiary boskiej³⁴⁾.

Wreszcie, jest jeszcze jedna różnica między nimi, zewnętrzna. Jest to w pewnym znaczeniu charakter socjalny aktu wiary katolickiej, którego akt wiary boskiej nie posiada. Poddanie się widzialnemu organowi jedności, t. j. powadze Kościoła, czyni nasz akt wiary środkiem skutecznym do zjednoczenia serc i umysłów, jednako wierzących, w społeczeństwo powszechne czyli katolickie.

Akt wiary katolickiej staje się z własności jakby osobistej, częstką wiary powszechnej, bo wyznawanej przez miliony, rozproszone po całym globie ziemskim, a przez to przyłącza nas, wciela do grona tych milionów, stanowiących jedną społeczność, jedną rodzinę Chrystusową, do milionów, które od 19 stuleci jedną wiarę wyznawały. To jest trzecia różnica między wiarą boską i katolicką.

Podkreślając przeto jedność istotną tych dwóch aktów wiary, jednocześnie wydobyliśmy parę rysów, różniących je od siebie. Niema więc między tymi aktami różnicy w ich budowie fizycznej, ani w stopniu pewności, lecz jest różnica przypadkowa w trwałości ich, w drugorzędnej ich doskonałości moralnej i w doniosłości socjalnej. Nie sądzę, żeby nie można było innych jeszcze różnic wskazać, dla naszej jednak sprawy niechaj te wystarczą.

* * *

Przystąpmy wreszcie do określenia stopnia pewności aktu wiary t. zw. kościelnej (*fides ecclesiastica*). Czy tu pewność jest ta sama, co w aktach wiary, powyżej omawianych, czy większa lub mniejsza? Bo każdy przyzna, że inaczej odczuwamy wiarę kościelną, niż wiarę tamtych dwóch rodzajów. Widać to z przytoczonych wyżej przykładów³⁵⁾.

³⁴⁾ Zgadza się to z nauką *św. Tomasza z Akwinu*, że dwa czyny ludzkie, należące do jednego gatunku pod względem natury (*unus actus secundum speciem naturae*), mogą mieć różne wartości moralne (*diversi secundum speciem moris*). „Actus qui secundum substantiam suam est in una specie naturae, secundum conditiones morales supervenientes ad duas species referri potest”. S. Th. 1. 2-ae. q. 18, a. 7, ad 1-um. Por. także q. 1, a. 3, ad 3-um Akt wiary jeden co do swej substancji, rozszczepia się na dwa moralnie „secundum conditiones morales supervenientes”, mianowicie akt wiary katolickiej, z powodu pokory w uznawaniu powagi Kościoła, staje moralnie wyżej od indentycznego z nim fizycznie aktu wiary boskiej. Por. *Vacant*, *Dictionnaire de théologie catholique*, fasc. XLII, art. Foi.

³⁵⁾ Str. 337.

Może być tego przyczyną sam przedmiot tej wiary, bo, jak już wiemy, jej przedmiotem są zasady o charakterze religijnym, ale nie objawione, lecz tylko w pewny sposób związane z prawdami objawionymi. Nic przeto dziwnego, że choć je przez wiarę uznajemy, jednak, w porównaniu z tamtymi, do nich mniej przywiązujemy znaczenia, stawiamy je niżej.

A w stopniu pewności czy niema różnicy między aktem wiary kościelnej a aktem wiary boskiej lub katolickiej? Motywem wiary kościelnej nie jest powaga najwyższa, powaga Boga, jak w akcie wiary boskiej i katolickiej, lecz powaga Kościoła. W każdym razie jest to powaga nieomylna, uniemożliwiająca wszelki błąd i wyłączająca wszelkie niebezpieczeństwo błędu. Wiemy zaś o tem ze słów Chrystusa, z nauki Objawienia. A zatem i akt wiary kościelnej pośrednio opiera się na powadze Bożej, bo jej motyw (powaga nieomylna Kościoła) co do swej wartości zagwarantowany jest przez Objawienie

Ale jak w akcie wiary katolickiej nauczanie Kościoła (czynnik gwarancyjny motywu) nie należy do samego aktu wiary, tylko go przygotowuje, podobnież w akcie wiary kościelnej powaga Objawienia Bożego leży poza jego linią³⁶⁾.

A więc akt tej wiary opiera się bezpośrednio tylko na jednym motywie — na nieomyślnej powadze Kościoła. Motyw ten — pewny w sobie — jest jednak w hierarchii powag niższy, aniżeli powaga Boga mówiącego, stąd moc pewności (czynnik pozytywny pewności), choć zupełna i prawdziwa, jest jednak nie tak wysoka, nie tak do-

³⁶⁾ Tem bardziej że ten czynnik (objawienie Boże o nieomyślności Kościoła) jest w stosunku do powstania aktu wiary kościelnej dalszym, niż nauczanie Kościoła w stosunku do powstania wiary katolickiej. Nauczanie Kościoła jest faktem, o którym dowiadujemy się przez poznanie naturalne. Objawienie Boże — jest faktem, o którym (w akcie wiary katol.) wiemy z nauczania Kościoła. Tak więc w akcie wiary katolickiej są dwa akty wstępne: a) orzeczenie Kościoła, że istnieje motyw wiary, t. j. objawienie danej prawdy, i b) oświadczenie rozumu, że motyw ten zasługuje na przyjęcie bo Bóg zasługuje na wiarę. Akt główny: akt wiary dla powagi Boga objawiającego. W powstawaniu aktu wiary kościelnej są także dwa akty wstępne: α) poznanie przez rozum, drogą naturalną, że istnieje motyw tej wiary, t. j. nauka Kościoła; β) objawienie Boże, że Kościół jest nieomylny, t. j. że motyw wiary kościelnej zasługuje na przyjęcie. Akt główny: akt wiary dla powagi Kościoła. Stąd widzimy, że istnienie motywu w akcie wiary katol. poręczone jest przez urząd nieomylny Kościoła (α); istnienie zaś motywu w akcie wiary kościelnej poręcza się przez naturalne poznanie (α). Dopiero wartość nauczania kościelnego (credibilitas) zagwarantowana jest tu przez Objawienie (β). A zatem powaga Objawienia w akcie wiary kościelnej dalej związana jest z powstaniem tego aktu, niż powaga Kościoła z powstaniem aktu wiary katolickiej.

skonała, bo nie tak zbliżona do nieskończonej, jak w akcie wiary boskiej i katolickiej.

Podkreślamy jednak, że jest to moc przyznania, a zatem i pewność, prawdziwa i zupełna. Dla zrozumienia użyjmy porównania z pewnością, właściwą świadectwu ludzkiemu. Nikt nie zaprzeczy, że to ostatnie może być zupełnie pewne. I ta pewność nazywa się moralna, jako oparta na istnieniu porządku moralnego. Świadectwo zaś Kościoła nauczającego, ponieważ wydane zostaje pod strażą i kierownictwem Ducha św., posiada dla nas pewność jeszcze wyższą, którą nazwać można metafizyczno-moralną⁸⁷⁾. Bliższa ona jest do pewności wiary boskiej, jednak od niej różna, bo choć Kościół naucza z rozkazu Boga i oświecony przez Ducha św., jednak jego świadectwo pozostaje zawsze świadectwem ludzkim. Ludzkiemu zaś świadectwu nie może przysługiwać pewność w stopniu tym samym, co świadectwu boskiemu⁸⁸⁾.

Co do trwałości akt wiary kościelnej nie ustępuje w niczem wierze katolickiej: tu i tam o istnieniu motywu jesteśmy zupełnie pewni. Mianowicie, w wierze katolickiej wiemy o nim z nieomyślnej nauki Kościoła, w wierze kościelnej przez poznanie naturalne, które może być nawet bezpośrednim; każdy bowiem dowiedzieć się może, czy istnieje dane orzeczenie Kościoła, i jak ono brzmi.

Pod względem wartości moralnej akt wiary kościelnej, o ile bierzemy pod uwagę trudność wykonania, pokorę, jest nieco większy, niż akt wiary boskiej, bo trudniej jest upokorzyć się przed powagą Kościoła, niż przed Bogiem. A zatem pod względem wartości moralnej jest podobny do aktu wiary katolickiej, który także wymaga, ale w akcie przygotowawczym, uniżenia się przed nieomyślną powagą Kościoła.

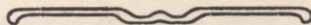
(Dok. nast.).

Włocławek.

Ks. P. Kremer.

⁸⁷⁾ Por. *Van Noort*, *De Fontibus revelationis*. Amstelodami, 1906, str 195, n. 248.

⁸⁸⁾ Tamże, n. 247.



== Sprawy religijne. ==

Moabit i duchowieństwo katolickie w Prusiech.

Przykro jest pisać o czynie, hańbiącym poważne osoby lub instytucje. Przykro i trudno, gdy chodzi o sprawy bliskie i drogie, a spotwarzone. Mimo naturalnego oburzenia, ciśnie się do głowy bolesne pytanie, czyśmy już tak słabi i w oczach ludzi mocnych już tak nic nieznaczący, że może nas spotkać brutalne kopnięcie, nawet w świątyni, nawet w chwili, gdy dokonywać się ma przedziwna i nadprzyrodzona tajemnica połączenia Boga z człowiekiem? I gdyby to nas spotkało od religijnego prześladowcy, który pięścią i mieczem chce opornych nawrócić na swoją wiarę, ale tego dokonali swoi przewodnicy religijni...

Trzeba jednak zdobyć się na spokój i przyjrzeć się rzeczywistości.

Jeśli pominąć szczegóły, sprawa, jak wiadomo, miała następujący przebieg.

W dzielnicy moabickiej w Berlinie, mieszka przeszło 7,000 Polaków. Mają oni w kościele dominikańskim polskie nabożeństwa, spowiedzie i kazania. Nie mają jednak polskiego przygotowania dzieci do pierwszej Komunii św. Przeto obecnie rodzice pięćdziesięciu dzieci postarali się, aby one były przygotowane po polsku do Komunii św. przez jednego z robotników polskich. Przygotowanie stwierdzili dwaj polscy kapłani. Przełożony Dominikanów, do którego się udano z temi poświadczeniami i z prośbą o udzielenie dzieciom osobnej Komunii św., nie wspólnie z pierwszą Komunią dzieci niemieckich, która się odbywa z uroczystością niemiecką, zgodził się na to pod warunkiem, że Komunia dzieci polskich nie będzie nosiła cech zewnętrznych specjalnej uroczystości, że starsi przystąpią do Komunii wraz z dziećmi i że nie będzie żadnego sztandaru i przemowy. Rodzice i dzieci wyspowiadali się u Franciszkanów, 15 marca przyszli do kościoła Dominikanów, dzieci, ubrane w białe sukienki i wianki na głowie i trzymające świece, ustawili na przodzie, wysłuchali Mszy św.,—ale Komunii św. nie otrzymali. Oświadczone im, że mają wyjść z kościoła. Gdy nie wyszli, płaczem i śpiewem, a niektórzy szemraniem wyrazili swój ból za zawód i zniewagę, wkroczyła do kościoła wezwana policja i bezbronnych „opornych“ siłą wyrzuciła.

Na stopniach ołtarza zamiast kapłana z Bogiem miłości, oddającym się na pokarm swoim dzieciom, stanął krzyżak i wrzasnął: od stołu Pańskiego precz...

Być może, iż ze strony polskiej były jakie nieformalności. Win nie było, nawet zdaniem samej policji pruskiej, która aresztowanych kilku Polaków wkrótce uwolniła, nie dopatrzwszy się w ich postępowaniu przestępstwa. Być może, iż biały strój, wianek na główce i świeca w ręce, nadawały nabożeństwu cechy zewnętrznej uroczy-

stości, czego stanowczo w stosunku do dzieci polskich zabraniał konsystorz wrocławski za rządów kardynała Koppa. Ale sam taki nakaz czyż powinien być wyjść z pod pióra Dostojnika Kościoła? Czyż przeciwnie, władza duchowna nie powinna była raczej zachęcać do tego, aby uroczystość pierwszej Komunii odbywała się nietylko najpobożniej, ale i najwystawniej?

Dzieciom polskim odmawia się uroczystej Komunii św., bo im się przedtem odmawia przygotowania po polsku do tej Komunii. Dzieci umieją po niemiecku, więc im polski katechizm i polska spowiedz nie potrzebna — głoszą w Berlinie. Nie potrzebna! Jak oni nie rozumieją duszy ludzkiej, jak oni nie wiedzą, że religia, miłość i żal łączą się z sercem człowieka, że żadne obce słowo, choćby najlepiej wyuczone, nie poruszy prostej, szczerzej duszy tak, jak mowa rodzinna! Jakbym chciał, by ci teolodzy byli na mojem miejscu w Częstochowie. Przyszła do mnie do zakrystyi dziewczyna śląska i prosiła o spowiedź. Mówiła dobrze po polsku, a prosiła, bym ją wyspowiadał po niemiecku. Byłem niezmiernie zdziwiony, skąd taka prośba. Odpowiedziała mi, że uczyła się katechizmu po niemiecku i odtąd zawsze się spowiadała po niemiecku, więc po polsku nie będzie umieć. Zgodziła się jednak „na próbę“ wyspowiadać się po polsku. I nietylko wyspowiadała się, ale potem prawie ze łzami dziękowała mi za tę spowiedź polską: „Jeszcze się nigdy tak nie spowiadała, jak dzisiaj, to jest coś innego, niż tamte spowiedzi“. Ta szła z duszy, tamte były zewnętrzne, jak i język zewnętrzny.

Gdzie jednak jest główna przyczyna tej odmowy katechizacyi polskiej i Komunii uroczystej dla dzieci polskich, i tej nagłej odmowy, w omawianym wypadku, OO. Dominikanów? Zapewne, że i w walce narodowościowej. Nacyonalści berlińscy, jak i inni, zrozumieć nie mogą, że na jednej i tej samej ziemi różne narody po swojemu mogą Boga chwalić. Berlin dla Niemców, w Berlinie tylko po niemiecku można Boga chwalić, nawet w katolickim Kościele. Nawet *Koeln. Volkszeitung*, która zazwyczaj tak sprawiedliwie się do nas odnosi, zawołała w pierwszej chwili rozdrażnienia: Niech Polacy nie zapominają, że nie są ani w Warszawie, ani w Krakowie, lecz w Berlinie. Ta walka narodowościowa zbeszcześciła świątynie i w innych krajach, choćby tylko Litwę wspomnieć. Ale trzeba mieć nadzieję, że wspólne przekonania katolickie powoli doprowadzą do sprawiedliwego i pokojowego współzycia różnych narodów w jednym kościele i parafii. Zrozumieć zaś można, że wytwarzaniu nowych form towarzyszy w pierwszej chwili rozstrój i walka.

Ta jednak walka narodowościowa nie jest główną przyczyną wrogiej postawy hakatystycznych księży pruskich względem Polaków. Przyczyna główna leży w tem, że to duchowieństwo dało się opanować całkowicie rządowi, że w Kościele pruskim często rządzi regencya a nie władza duchowna. To stara tradycya Fryderyków i Henryków, by rządzić w Kościele, krzyżaków, by ideę i instytucję religijną wyzyskać na korzyść wzrostu swej potęgi materyjalnej. To nawet filozoficzna tradycya Kanta, by moralność poddać legalności. I to jest nieszczęściem Kościoła pruskiego, że się zgodził postawić na równi

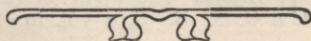
z kościołem protestanckim, którego głową jest rząd świecki. W tej dziedzinie musi przyjść odrodzenie. Bo niema chyba gorszej dla Kościoła katolickiego niewoli, jak niewola u rządów. Dwojaka może być taka niewola: urzędowa i jawna, mniej groźna, bo odczuwana i nienawidzona, oraz ukryta, przeprowadzana pod pozorami wolności, i tem przeto groźniejsza, bo nieświadomiona, nie zwalczana. Taka niewola to nietylko martwota, śmierć, ale i użycie religii i Kościoła dla celów niesprawiedliwych, złych.

Moabit jest upomnieniem dla wszystkich krajów, bo ta dążność do ujarznienia Kościoła często się i gdzieindziej przejawia. Wszak można czytać było przed kilku laty w pewnem sprawozdaniu urzędowem: „Wtłoczyliśmy ustrój Kościoła w kluby ściśle dostosowane, które już nie popuszczają a poddają każdego z osobna księdza surowej władzy świeckiej, i to w takim stopniu, w jakim żadne państwo nie nałożyło wędzideł na Kościół. Otóż w tych klubach Kościół, wogóle bezwładny i bezczynny, przestał walczyć: ogromna większość duchowieństwa pogodziła się ze swoim położeniem osobistem; masa katolickiej ludności czuje się pod względem religijnym wogóle zadowolona, prawie nie uciskana. Słowem, walka doprowadziła do tego ostatecznie wyniku, że Kościół, jako wróg pozbawiony swobody, ruchu i chęci do walki, przestał nas niepokoić“.

Objawy tej uległości duchowieństwa wobec rządu są nadzwyczaj groźne. Oto już po zajściu moabickiem inspektor szkół miejskich w Poznaniu rozesał do poszczególnych kierowników szkół rozporządzenie, ograniczające język polski w nauczaniu religii nawet w najniższych klasach, a w niektórych szkołach nawet go zupełnie wykluczające. Jest to pogwałcenie zasadniczych praw rodziców, aby ich dzieci były wychowywane według ich woli, samych dzieci, które mają prawo do nauki religii w ojczystym języku, i pedagogiki katolickiej, której stróżem jest duchowieństwo. Duchowieństwo ma stać na straży porządku społecznego, ma uczyć poszanowania dla władzy świeckiej, ale to nie zamieni się w haniebne służalstwo tylko wtedy, gdy kler będzie miał odwagę mowy i czynu przeciw nadużyciom prawa i władzy.

Rozważając to wprost niesłychane w dziejach Kościoła katolickiego zajście, musimy w końcu zaznaczyć, że duchowieństwo katolickie niemieckie, poza dyecezyą wrocławską, chełmińską i warmińską, nie zostało zarażone trądem hakatystycznym, być może dlatego że nie drży ze strachu przed pikelhaubą i nie widzi w państwie najwyższej miarodajnej organizacyi. Dowodem tego sprawiedliwego i przychylnego stanowiska kleru niemieckiego wobec Polaków jest sprawozdanie ks. W. Helbicha umieszczone w poprzednim zeszycie naszego pisma, z którego widać, że biskupi niemieccy nietylko starają się o polskich kapłanów dla wychodźców, ale nawet polski język wprowadzili do swoich seminaryów. To jest właśnie duch Kościoła katolickiego, tak różny od raubritterstwa i rozbójnictwa pruskiego.

A. S.



Przegląd naukowy.

Przegląd Teologii Moralnej.

Dla specjalistów w dziedzinie teologiczno-moralnej, jak również wogóle dla kapłanów, kapitalnego znaczenia jest nowe wydanie Teologii św. Alfonsa, dokonane z iście benedyktyńską pracowitością przez Redemptorystę Gaudé¹⁾.

Jest to—śmiało tak twierdzić można — ostateczne i nader krytyczne wydanie; sam bieg historyczny tego wydania świadczy o jego wysokiej wadze.

Projekt krytycznej tej pracy powstał niemal w chwili ogłoszenia św. Alfonsa Doktorem Kościoła (1871 r.); ojcowie z rodziny św. Alfonsa wzięli się do badania różnych wydań dzieł tego Teologa, jak również i tych autorów, na których się on powoływał w swej Teologii moralnej. Praca czekała olbrzymia, ile że liczba przytaczanych autorów była nader pokaźna (z górą 800). O. Ulrich nakreślił plan pracy i—przy udziale innych współbraci—usystematyzował rozliczne wydania teologii św. Alfonsa. Główne zadanie wydawców dotyczyło ustalenia autentycznego tekstu Alfonsowego, a stąd i istotnej myśli Doktora Kościoła, oraz sprawdzenia powag, na które się św. Alfons powołuje lub które zwalcza. Toć z góry można było być przeświadczonym, że św. Doktor Kościoła nie był w stanie erudycję swą zaczerpnąć z pierwszej ręki—to przekraczało siły człowieka, w wysokim stopniu apostołskiego, tak czynnego, a liczba tych cytat prawie niepomiarowa, bo obejmująca z górą 70,000. Stąd jasną jest rzeczą, że dużo niedokładności i nieścisłości w podawaniu autorytetu zewnętrznego wkrađło się do Teologii św. Alfonsa. Ten przede wszystkim punkt głównego zadania—sprawdzenie cytat—domagał się wielkich badań. A i pierwszy—ustalenie istotnej myśli i tekstu—nie był łatwy. Za życia św. Alfonsa ukazało się 9 wydań Teologii moralnej; kolejne wydania podlegały pewnym zmianom i merytorycznym i formalnym. Od szóstego wydania—rzecz ta została wyświetlona—św. Alfons głównie z obawy przed rygorystami ówczesnej epoki zmienił system moralny: zasadę probabilizmu zastąpił zasadą ekwiprobabilistyczną. A że system moralny w szerokim nader zakresie wpływ swój wywiera na rozwiązywanie zagadnień moralnych, oczywista, że zmiana systemu pociągnęła za sobą znaczne poprawki w wydaniach następnych Teologii. Dziwić się przytem nie można, że św. Alfons popełnił pewne niekonsekwencje przez to, że w tem lub owem miejscu nie dopatrywał i nie zmienił dawnego rozwiązania wypadku (kazu) na nowe, zgodne z zasadą ekwiprobabilistyczną. A może ta pozostałość miała świadczyć o innem stadium w ewolucji myśli św.

¹⁾ *S. Alphonsi M. de Ligorio Theologia moralis, editio nova cura et studio P. Leonardi Gaudé e C. S. S. R. 4 vol. in - 4 Romae 1905 — 1912 (cena: 60 fr.).*

Alfonsa! Odnaleźć przeto właściwą myśl Doktora Kościoła—zadanie dość trudne i zawile dla badacza.

Praca nad sprawdzeniem cytat była podjęta i nader czynnie rozwijana przez O. Eichelsbachera; jej ten ojciec 13 lat życia poświęcił. Objął ją i z wielką energią niemal przez 23 lata prowadził O. Gaudé.

Nie miał pod ręką wszystkich dzieł, przytaczanych w Teologii Alfonsowej, to też skrzętnie poszukiwał po różnych bibliotekach włoskich, hiszpańskich, francuskich i niemieckich. Jak sam zaświadcza, osobiście przejrzał i odnotował wszystkie teksty przytaczane; liczba nader nieznaczna obejmowała teksty małej wagi, których nie zdołał odnaleźć, oraz teksty, których sprawdzenia dokonała inna osoba.

Od 1905 roku rozpoczął Gaudé druk I-go tomu, a w 1910 roku już 150 stronic IV-go ostatniego tomu zostało wydrukowanych, i wszystko było gotowe do rychłego ukończenia druku, gdy 14 sierpnia nastąpiła nagle śmierć niezmordowanego w pracy O. Gaudé. Dokończył druku O. Blanc, który zgodnie z tą samą metodą dodał w IV-tym tomie do Teologii moralnej t. zw. *Praxis confessarii* oraz *Examen ordinandorum* (nb. można nabywać *Praxis confessarii* oddzielnie za 2 fr. 50).

Praca benedyktyńska, a jej owoce?! O doniosłości rezultatu mówi wymownie sam bieg historyczny wydania Teologii. Za punkt wyjścia—co jest rzeczą naturalną—wzięto tekst ostatniego dziewiątego wydania, dokonanego za życia św. Alfonsa. Szkoda tylko, że Gaudé nie zajął tutaj bezwzględного stanowiska i niekiedy odstąpił od 9-go wydania i dał pierwszeństwo wydaniu, które zdawało się całkowicie wyraża system ulubiony w rodzinie zakonnej św. Alfonsa. Zaslugę największą stanowią noty, dopiski O. Gaudé: one usuwają niedokładności w przytaczaniu autorów. Gaudé uzupełnił te cytaty, poprawił je, przywrócił im właściwe znaczenie, a praca ta przekracza, przewyższa pracę nad integralnym przywróceniem autentycznego tekstu św. Alfonsa. A nadto wydawca chciał podać nie tylko krytyczne i znakomite wydanie Teologii moralnej św. Alfonsa, lecz dołączył jeszcze sporą garść rozporządzeń z lat ostatnich, które zmieniają decyzje, w epoce św. Alfonsa aktualne.

*

*

*

Wzniosłość, piękność katolickiej moralności pragnie uwypuklić w swych „Vorträge“, pewnego rodzaju konferencyach naukowych, ks. F. Hamm, profesor teologii moralnej w seminaryum w Trier²⁾.

Dziewięć rozdziałów tej książki—to tyleż całkowitych w sobie studyów: pierwsze omawia znaczenie prac z zakresu etyki dla indywiduum, współczesnej epoki, szkoły i rodziny; kreślenie atoli podobnych studyów winno się trzymać metody pozytywno-historycznej

²⁾ *Hamm F.*, Die Schönheit der katholischen Moral. Vorträge zur Einführung in ihre Geschichte. M. Gladbach 1911 z seryi Apologetische Tagesfragen 9. Heft, in 8, str. 135 (1.20 mk).

a unikać polemiki; wreszcie stosunek nowoczesnej moralności do zasad moralnych, przez Kościół katolicki głoszonych, zamyka ramki nader ciekawego, a przystępnie naszkicowanego rozdziału.

Następne studia, od drugiego aż do ósmego włącznie, rozbiegają moralność katolicką w historycznym jej biegu. Oto ich nagłówki: II-e — Moralność najdawniejszych Ojców Kościoła; III-e — Klemens Aleksandryjski i greccy Ojcowie; św. Ambroży i Łacinnicy; IV-e—św. Augustyn (Autor oparł się na gruntownej dwutomowej monografii Mausbacha o Etyce św. Augustyna); V-e—Moralność średniowiecznej Scholastyki; VI-e — Mistyczno-ascetyczna moralność w średniowieczu; VII-e Kazuistyka średniowiecza; VIII-e—Nowoczesna moralność. Jak widać z samych tytułów, chodziło Autorowi o uwytknienie wzniosłości zasad moralnych, uznanych w Kościele katolickim, przez naszkicowanie ich historycznego przebiegu; a streszczenia niektórych klasycznych dzieł z zakresu moralności i uwagi odnośne mogą nawet dla specjalisty w teologii moralnej być wielce użyteczne.

Dziewiąte wreszcie studium natury syntetycznej rysuje „specjalny charakter katolickiej teologii moralnej“. Ona—zdaniem ks. Hamma—jest w przeciwstawieniu do niezależnej etyki teistyczną, czyli religijną; po drugie, katolicka nauka moralności w przeciwstawieniu do naturalizmu, racjonalizmu bezwzględnego czy połowicznego, jest nadnaturalną; wreszcie w przeciwstawieniu do protestanckiego światopoglądu opiera się na autorytecie (praktyce i nauczaniu) Kościoła.

*

*

*

Dla teologii moralnej fundamentalnej wielce pomocnym jest poważne oddawanie się studyum filozofii moralnej. Niektóre kwesty z teologii moralnej wychodzą z filozoficznych danych jako swego podłoża; psychologia, filozofia moralna uzasadnia bliżej te podstawy, tak że należałoby bardziej wewnętrzny zadzierzgnąć węzeł między filozofią a teologią moralną. Do tego celu praca A. de la Barre, profesora Instytutu katolickiego w Paryżu, p. t. *La Morale* ma być poważnym przyczynkiem ³⁾.

Praca ta ma być pewnego rodzaju przewodnikiem, co podwójną okaze pomoc: zawiera „powtórzenie głównych myśli (z teologii fundamentalnej) oraz obfitą bibliografię“ (str. VII), a przede wszystkim jest to przewodnik bibliograficzny: on ułatwi, uprości poszukiwania i pozwoli owocnie skorzystać z dzieł teologów—scholastyków. Naczelne stanowisko dał Autor św. Tomaszowi z Akwinu, a za nim—dla traktatu o prawach—Suarezowi; na str. XXI—XXV wylicza aż do XX wieku w porządku alfabetycznym autorów, którzy zajmowali się zagadnieniami moralnymi, wchodzącymi w zakres fundamentalnej teologii.

W cennej swej przedmowie de la Barre podkreśla, że dawniejsi teologowie mieszały, zlewali dwie dziedziny: prawa naturalnego

³⁾ *De la Barre A. La Morale d'après st. Thomas et les Théologiens scolastiques. Memento théorique et guide bibliographique. Paris, Beauchesne 1911 in 8 str. XXVII—151.*

i teologii. W XVII wieku w środowisku protestantów usiłowano je rozdzielić.

W połowie XIX wieku słynne dzieło Taparelli'ego *Saggio teoretico di diritto naturale* (1840 — 1843) dało katolickim uczonym potężny impuls do studium moralności i prawa naturalnego i poważnie się przyczyniło do odrodzenia scholastyki. Ukazały się w tym przedmiocie gruntowne dzieła takich uczonych, jak Schiffini i Ferretti we Włoszech; Mendive i Cepeda w Hiszpanii; Meyer i Cathrein w Niemczech. De la Barre pragnie w swem dziele wskazać na osiągnięte rezultaty; jego zdaniem „w obecnej dobie winno być dla teologów, filozofów i prawników katolickich palącym obowiązkiem oddawanie się studium nad prawem naturalnem i moralnością, oraz wyświecenie węzłów, które je z sobą łączą“ (str. XV).

A nadto teolog-moralista nie powinien zapoznawać wielkiego socyjalnego znaczenia, które przysługuje prawom moralnym. Teolog a nawet każdy chrześcijanin — zdaniem Autora — „winien zdawać sobie świadomość z tego, czy wewnętrzne królestwo, założone przez Jezusa, czy królestwo dusz, którem jest Kościół, stanowi coś całkowicie odłączonego od doczesnego ludzkiego społeczeństwa, czy w rzeczywistości tworzy się zaporą, faktyczne i prawne rozdzielenie sfery działalności moralno-religijnej od sfery działalności społecznej, sfery interesów, praw i obowiązków człowieka, żyjącego w społeczności“ (str. XVII). Stąd teolog-moralista winien uwzględnić stosunek praw moralnych do socyjalnych.

Praca świadczy o wysokiej erudycji teologicznej i filozoficznej de la Barre'a, obejmuje pięć t. zw. „études“ (studyów). Zaznaczmy tytuły: I-sze studium p. t. Istnienie moralności; jej istota oraz czynniki składowe; II-e p. t. Dobro i cel; dobro bezwzględne i względne; III-e p. t. Prawa boskie: prawo odwieczne, prawo naturalne; IV-e p. t. Sumienie i poznanie pojedynczych czynów; V-e p. t. Prawa ludzkie, socyjalne.

Dzieło swe, jako owoc piętnastu lat doświadczenia, przeznaczają de la Barre swym uczniom z paryskiego Instytutu katolickiego. Najwłaściwiej — o ile chodzi o przedmiotowe jej przeznaczenie — praca Autora nadaje się nie dla zaczynających studia teologiczno-moralne, ile raczej dla tych, co i znają i poniekąd przetrawili traktaty z zakresu fundamentalnej; zwłaszcza profesor teologii moralnej nie powinien się bez niej obywać: dość stałą winna być ona jego towarzyszką. Streszczać ten nader treściwy „przewodnik teoretyczno-bibliograficzny“ — nie podobna: streszczenie łatwo przekroczyłoby rozmiar samej książki.

* * *

Studium z zakresu teologii moralnej fundamentalnej jest praca Jezuity Frins'a V. „O czynach ludzkich“, — praca w trzech tomach. Pierwszy tom rozbiera czyny ludzkie pod względem ontologicznym i psychologicznym; drugi — pod kątem moralnym, obecny trzeci sta-

nowi istotny traktat o sumieniu⁴⁾. Trzy sekcje różnych co do ob-
jętości rozmiarów omawiają problemy: pokonalnej i niepokonalnej
nieświadomości, sumienia oraz probabilizmu (najobszerniejsza); a me-
todą pozytywno-scholastyczną posługuje się Autor. Istota oraz wpływ
ignorancy na moralność czynów a w następstwie i odpowiedzialność
za nie, przedmiot, do którego się może zwracać ignorancja niepokona-
lna, a zwłaszcza możliwość niewiadomości prawa naturalnego —
wypełniają sekcję pierwszą. Ostatnia kwestya dość szczegółowo zo-
stała omówiona, choć jej znaczenie na terenie praktycznym nie jest
tak wielkie; byłoby bardziej pożądanem bliższe i gruntowne zbadanie
przejścia ignorancy pokonalnej w niepokonalną oraz rezultatów tego
przejściowego stadyum z punktu odpowiedzialności, a nadto sposób
i warunki wpływu voluntarii in causa na skutki, jak również zakres
odpowiedzialności za te skutki nie został należycie uwzględniony.

Problem sumienia obejmuje typowe i znane z podręczników
teologiczno-moralnych ogólniki. Za to trzecia sekcya, poświęcona
całkowicie probabilizmowi, jest i obszerna (str. 147—293) i gruntownie
z wielką dokładnością opracowana. Zaznaczyć należy, że właściwe
zagadnienie w dyskusji między systemem probabilizmu a innymi zo-
stało szczęśliwie ujęte: „czy prawdopodobieństwo jednej strony zno-
si się przez większe prawdopodobieństwo drugiej?“ albo „w jakich
warunkach dowody przeciwstawne tracą swą siłę?“ Dodatek (str.
294—304) został poświęcony powadze i doktrynie św. Alfonsa.
Całość dzieła budzi poważne wrażenie.

* * *

W traktacie o sumieniu ważną jest rzeczą podanie dokładnej defi-
nicji pewności (ścisłej i szerzej branej), ile że tylko sumienie pewne może
być normą moralnego postępowania. Wiemy, że pewność w szero-
kiem tego słowa znaczeniu, czyli t. zw. pewność moralna, najzupeł-
niej wystarcza do godziwości czynu ludzkiego, ale co sądzić o termi-
nie „*certitudo probabilis*“, spotykanym i jakby usankcyonowanym
przez św. Tomasza z Akwinu? Przytoczmy choćby jedno tylko zdanie
ze Sumy teologicznej (2. 2-ae q. 70, a. 2) „In actibus humanis, su-
per quos constituuntur judicia et exiguntur testimonia, non potest ha-
beri certitudo demonstrativa, eo quod sunt circa contingentia et varia-
bilia; et ideo *sufficit probabilis certitudo* quae in pluribus veritate
attingit, etsi in paucioribus a veritate deficiat.“ Termin „*certitudo*
probabilis“ zda się (mając na uwadze ścisłe wymogi logiki) być—*con-*
*tradi-**ctio in adjecto*. Ołóż Dominikanin A. Gardeil zajął się proble-
mem „pewności prawdopodobnej“ w artykule p. t. „*La Certitude Pro-*
bable“ (Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 1911,
str. 237—266; 441—485) i rozbiiera go w czterech punktach. W pierw-
szym omawia terminy: udowodniony a prawdopodobny. Analiza ety-
mologiczna słowa „prawdopodobny“, oraz jego użycie świadczą
o racji bytu oraz kapitalnem znaczeniu prawdopodobieństwa. Dru-

⁴⁾ *Frins V. S. J.* De actibus humanis. Pars III. De formanda con-
scientia. Friburgi Brisgoviae, Herder, 1911 in 8 str. 312.

giego punktu nagłówek—definicja rzeczywista oraz konkretna budowa prawdopodobieństwa. Prawdopodobieństwo — to nie wątpliwość lub przypuszczenie, lecz „podobne do prawdy“, wiarogodne. Dwa są rodzaje nauk, w których prawdopodobieństwo znajduje zastosowanie: w naukach, które przy wstępnych badaniach wymagają metodycznego wątplenia, a także w naukach, które za przedmiot mają prawa i fakty przypadkowe, zwłaszcza prawa i fakty życia ludzkiego moralnego (np. teologia moralna). Trzeci punkt analizuje zezwolenie na opinię w trzech częściach. Pierwsza oznacza definicję opinii: wpływ wiarogodności prawdopodobieństwa na opinię (nb. nie wolno mieszać pojęcia opinii z pojęciem wątpliwości); wpływ przypadkowości prawdopodobieństwa na opinię (nb. nie wolno utożsamiać pojęcia prawdopodobieństwa z pojęciem możliwości: przypadkowość opinii nie zawiera w swem pojęciu istnienia prawdopodobieństw przeciwnych); krytycznie też oświetla niektóre teksty św. Tomasza, rodzące pewien chaos pojęć. Druga część tego punktu jest zatytułowana: Przedmiot opinii i jej czynniki podmiotowe. Dwa istnieją tutaj problemy do rozwiązania: a) że opinia in se jest aktem czysto intelektualnym, lecz współdziałanie woli należy także do jej własności istotnej; b) o ile jest słuszną analogia między czynnikami składowymi opinii i wiary. Trzecia część zajmuje się wewnętrzną własnością opinii: obawą pomyłki.

Czwarty wreszcie punkt zajmuje się istotą i genezą prawdopodobnej pewności. Dwa istnieją sposoby dojścia do przyzwolenia na opinię: a) w wyjątkowych wypadkach, gdy sam rozum w grę wchodzi, powstaje t. zw. opinio vehemens,—fides, t. j. zgoda podmiotowo bardzo pewna: „probabilissima, ultima dispositio ad generationem evidentis veritatis, iam proprietatem aliquam istius advenientis formae, certitudine nempe prae habens“. Tutaj na terenie czystej spekulacji dokonywa się węzeł prawdopodobieństwa z pewnością: certitudo probabilis; b) w wypadkach zbiegu woli z opinią powstaje opinia powszechna zwykła, nazywana również wiarą.

W zakończeniu Autor rozpatruje stosunek między pewnością prawdopodobną a pewnością moralną. Odpowiedź ogólnej natury—taka: pewność nie staje w przeciwieństwie do prawdopodobieństwa, stąd wyrażenie św. Tomasza „certitudo probabilis“ nie jest paradoksem.

* * *

Profesor teologii moralnej w Akademii duchownej w Petersburgu, ks. Jan Bączek, ostatnimi czasy podzielił się z ogółem pracami z dziedziny etyki. Do mniejszych, zapewne broszurowanych odczytów, należą: „Z psychologii dążeń moralnych“⁵⁾ oraz „Chrześcijańska miłość i miłosierdzie w dziejach ludzkości.“⁶⁾ Przewodnią ideę czy raczej główne zagadnienie pierwszej broszury sam Autor tak ujmuje:

⁵⁾ Bączek J. ks., Z psychologii dążeń moralnych. Petersburg 1913 in-12 str. 38.

⁶⁾ Bączek J. ks., Chrześcijańska miłość i miłosierdzie w dziejach ludzkości. Petersburg 1913 in-12 str. 53.

„Jakie ma znaczenie i czego nam się każe spodziewać owo naturalne pragnienie szczęścia — wobec samego rozumu?“ (str. 5). A oto kolejne twierdzenia, jakby tezy: „Porządek deontologiczny, t. j. porządek istnienia, zawierający prawa i zasady bytowania i udoskonalenia, jest pierwszy przed porządkiem eudemonologicznym, czyli porządkiem szczęścia“ (str. 6); „pojęcie dobra zupełnego, nieskończonego i doskonałego istnieje w naszym umyśle, zdolnym z natury wytwarzać pojęcia ogólne i nieskończone“ (str. 15), a „ponieważ szczęście doskonałe jest nieustannem wołaniem naszej natury, jedyną sprężyną, która porusza nasze władze, przeto pierwszą przyczyną i źródłem tego naszego pojęcia i pragnienia nikt inny być nie może, tylko Stwórca naszego jestestwa—Bóg“ (str. 21); końcowy wreszcie wniosek: „Skoro więc takie poznanie i pragnienie zupełnego, nieustającego szczęścia nadał dobry Bóg naturze naszej, to z pewnością... dlatego, aby kiedyś, nareszcie, obdarzyć ją szczęściem pożądanem“ (str. 31). Zdania zaś o harmonii między porządkiem eudemonologicznym a deontologicznym oraz uzależnienie posiadania Boga „od zgodnego z Wola Bożą ziemskiego naszego życia“ (str. 36 — 38) stanowią w stosunku do przewodniej myśli Autora pewnego rodzaju hors d'oeuvre. Przy czytaniu narzuca się pytanie, czy Autor nie robi skoku niewyjaśnionego i z łatwością przechodzi z porządku idei do porządku rzeczywistości? Autor jednak punkt istnienia Boga, Twórcy porządku deontologicznego, wziął jako już uzasadniony skądinąd, jako podłoże do swej argumentacji, a przeto jego dowodzenie nie zna tej luki.

Broszura p. t. „Chrześcijańska miłość i miłosierdzie w dziejach ludzkości“—to odczyt, wygłoszony na walnym zgromadzeniu Towarz. Pań miłosierdzia św. Winc. a Paulo. Uwypukła ona *ideową* (str. 6—17) oraz *praktyczną* (str. 17 — 41) wartość i doniosłość cnoty chrześcijańskiej miłości i płynącego z niej miłosierdzia. Ostatnie stronicie (str. 42—53) kreślą zacność ubóstwa, w duchu ewangelicznym pojętego, nadto stosunek cnoty miłości do ubóstwa, oraz mieszczą wymowny zwrot Autora do Pań z towarzystwa św. Winc. a Paulo. Szkic historyczny dobroczynnego czynnika, tkwiącego w cnotie miłości nadnaturalnej, kontrast między akcją dobroczynnością chrześcijańską a czysto humanitarną — wypełniają obok teoretycznego ujęcia cnoty miłości ramki ciekawego i ze znajomością rzeczy skreślonego odczytu, pewnego rodzaju obszerniejszej konferencji.

* * *

Podawanie środków w celu ułatwienia walki z jedną z najpóźniejszych żądz, pożądliwością cielesną—interesuje ogół sumiennych wychowawców, obchodzi też nader żywo spowiedników, jako lekarzy dusz. Różnej natury są środki, nie bez wielkiego atoli są znaczenia środki natury higienicznej, medycznej. O. Gemelli Augustyn, specjalista, doktor medycyny i chirurgii, a dziś Franciszkanin, z całą kompetencją zabrał się do napisania dzieł medyczno-pasterskich i w seryi t. zw. Quaestiones Theologiae medico-pastoralis zapowiedział siedem wydawnictw tej treści: I Non moechaberis; II De scrupulis eorumque

natura et causa; III De matrimonio. IV De psychopathologiae pastoralis principiis.—De inculpabilitatis causis et diagnosi. V De abortu et de operationibus circa foetum. VI De masturbatione. VII De hygiene ecclesiastica.

Dotąd ukazały się dwa pierwsze tomy; omówmy nieco pierwszy p. t. *Nie cudzołóź.*⁷⁾ Zdaniem Autora dzieło to „zawiera to wszystko, co może wspomagać lekarza i spowiednika w utworzeniu sobie sądu o odpowiedzialności za czyny seksualne oraz o wyborze środków odpowiednich, jakich dostarczyć zdolna medycyna w celu zwalczania nieczystości“ (str. X). Spowiednikowi sztuka lekarska wyświadczyć może rzetelną korzyść: obala ona przesady nowoczesne o rzekomych szkodach dla organizmu ludzkiego, płynących z zachowania cnoty czystości, i o rzekomej niemożliwości powściągnięcia popędu cielesnego. A nadto wiadomości z zakresu medycyny pozwolą spowiednikowi bliżej, konkretniej określić odpowiedzialność za czyny, ile że podręczniki teologiczno-moralne zawierają przeważnie zasady ogólne i niedostatecznie się liczą z mnogimi przyczynami natury biologicznej, psychologicznej, fizyologicznej itp., które wpływają na determinację woli. W kwestyi zaś cnoty czystości, jej urzeczywistnienia, światopogląd katolicki, nakazujący czy zalecający jej praktykowanie,—światopogląd, co wychodzi z założenia o jej możliwości, znajdzie w naukowych danych medycyny wbrew przesadowi o niepokonalności popędu płciowego całkowite potwierdzenie.

Całą swą pracę Autor podzielił na osiem rozdziałów. Pierwszy „de sexuali instinctu“ jest charakteru anatomiczno-fizyologicznego. Drugi „de causis sexualis appetitus“ bada i wylicza różnorodne przyczyny pożądania cielesnego: dalsze i bliższe, a te znowu mogą mieć siedlisko w samym organizmie (fizyologiczne, patologiczne) albo też znajdują się poza nim (zewnątrzne). NB. Autor uznaje istnienie t. zw. temperamentum eroticum.

W rozdziale trzecim „de castitate“ Gemelli zastanawia się nad domniemanymi szkodami, płynącymi ze wstrzemięźliwości, i ich istnienie obala; następnie uwzględnia kilka ważniejszych zarzutów, skierowanych przeciw cnotie czystości i celibatowi duchowieństwa, i po szczegółowem ich omówieniu dochodzi do wniosku, że „szkody, wynikające z zachowania czystości, należy odnieść do dziedziny fantazy i mrzonek przeciwników bezwzględnej czystości“. W sposób zaś pozytywny Autor omawia korzyści, jakie pod względem fizyologicznym wiążą się z zachowaniem cnoty czystości; zresztą destrukcyjne dla organizmu ludzkiego następstwa z niepowsściągliwości wymownie zadają kłam przesadowi o szkodliwości organicznej zachowywania cnoty czystości

Czwarty i piąty rozdział p. t. „De incontinentiae prophylaxi“ i „De incontinentiae therapeutica seu cura“, — wiążą się z sobą wewnętrznje; pierwszy bowiem wylicza i rozbiera środki zapobiegawcze buntowi ciała, a w drugim Gemelli uwzględnia środki, mające na celu tłumienie palącej już namiętności cielesnej. Między innemi

⁷⁾ Gemelli A. O. M. Non moechaberis. wyd. IV. Florentiae 1912 in 8. str. XIX—269.

w czwartym rozdziale została ujęta kwestya uświadomienia płciowego. Autor-lekarz zajął takie samo stanowisko, jak ks. Knoch, profesor teologii moralnej, o którym poniżej. Pełno w tych rozdziałach cennych uwag natury lekarskiej, choć nie zapoznaje Autor strony religijno-moralnej, jako najskuteczniejszej w dziele kształcenia czystości. Rozdział szósty p. t. „*Psychotherapia incontinentiae*“ jest par excellence charakteru psychologicznego. Psychoterapii zadaniem jest kształcenie woli za pomocą rozumowania: trzeba „wzmacniać człowieka przez nadanie właściwego kierunku jego ideom i zmysłom“.

Siódmy rozdział „*De sexualibus aberrationibus earumque cura*“ zajmuje się smutnymi zboczeniami charakteru patologicznego i środki lecznicze wskazuje. Ostatni rozdział jest wnioskiem ogólnym dzieła całego.

Już z tego szkicu wnioskować można a posteriori o doniosłości praktycznej tego dzieła dla sędziów i lekarzy dusz. A dzieło wykazuje wysoką erudycję, nadto dla odczytania się Gemelli podaje o tym przedmiocie obszerną literaturę na str. 253—264; ostrzega jeno, że nie wszystkie dzieła wskazane są godne zalecenia.

Narzuca się uwaga ogólna natury materyalnej: Gemelli pisze po włosku, a rzecz dał innemu do przetłumaczenia na łacinę; wyznać należy, że tłumaczenie często jest niedokładne, tak że trudno niekiedy doszukać się istotnej myśli Autora. Przytem łacina kościelna da się zastosować do pracy ściśle teologicznej lub filozoficznej, a w zakresie nader nieznacznym do nowoczesnej terminologii naukowej.

* * *

Znany i wybitny moralista belgijski ks. A. Knoch, profesor seminaryum w Leodyum, odznacza się w swych pracach aktualnością. Stąd głębsze zainteresowanie budzą takie prace, jak „*Kształcenie czystości*“ oraz „*Onanizm małżeński a sakrament Pokuty*“. Wielkiej wagi pedagogicznej jest pierwsza praca,⁸⁾ obejmująca trzy części. Pierwsze dwie części, zatytułowane: „nowocześni wrogowie czystości“ i „chrześcijańska cnota czystości w stosunku do kodeksu światowego“, są natury polemicznej. Oryginalne jest ujęcie charakteru obecnego sensualizmu: „Dziś stajemy wobec całkiem nowego zjawiska, wobec istotnej rewolucyi umysłowej: naruszenie prawa moralnego nie bierze się za słabość, która szuka wymówki lub błaga o przebaczenie; występek rości sobie prawo obywatelstwa, każe siebie uważać za dobro“ (str. 5). Autor zna przedstawicieli obecnego sensualizmu, wiąże ich genetycznie z głośnymi encyklopedystami francuskimi i kończy ten szkic erudycyjny pierwszej części wezwaniem do reakcyi w duchu chrześcijańskim przeciw naturalizmowi pogańskiemu. Po zaznaczeniu zadania moralno-wychowawczego, które spełnia cnota czystości, omawia Autor w drugiej części swej pracy zarzuty z życia powszedniego. Oto typowe ich brzmienie: „*Natura*

⁸⁾ *Knoch A.*, *L'Education de la chasteté*. Paris — Liège. 1912. in—8 str. 100.

sama z siebie jest dobrą, czy mógłby Bóg potępić instynkty, których jest sprawcą?" albo „Ideałem Kościoła—celibat, który zapoznaje porządek i pragnienia naturalne“ lub dość częsty: „młodości trzeba pozwolić wyszumić“ i wreszcie: „najlepszymi mężami są ci, co się bawili.“ Celem uwag Autora, umieszczonych w pierwszych dwu częściach, jest wykazać konieczność czuwania nad gruntownym wykształceniem czystości. W sposób pozytywny zajmuje się „kształceniem czystej młodzieży“ w części trzeciej, która zawiera stronę teoretyczną i praktyczną zagadnienia. Autor zna stanowisko, zajmowane przez innych w stosunku do uświadamiania płciowego, zna też dobrze zarzuty, przytaczane przez zwolenników milczenia, wyklada je, rozbiera, rozwiązuje i w ten sposób ubocznie dochodzi do oświadczenia się za metodą pouczenia, dokonywanego stopniowo w miarę fizycznego i moralnego rozwoju dziecka, przytem poważnie ujętego pouczenia, przenikniętego duchem moralno - chrześcijańskim. Bezpośrednio zaś wyprowadza konieczność podobnego uświadamiania dla tych głównie racyi, że nieświadoma niewinność dziecka nie jest cnotą, a w chwili zbliżania się okresu dojrzałości fizycznej ze zgubnymi związana jest następstwami; że gruntowne nauczanie, zmierzające do poznania konieczności i wzniosłości anielskiej cnoty, jest tak samo niezbędne, jak nauczanie o innych cnotach, a nawet bardziej niezbędne, ile że dotyczy umiejętności zwalczania jednej z najsilniejszych żądz; że wreszcie lepiej, by wychowawca sumienny spełnił to zadanie, niż osobnik niepowołany. Słusznie jednak Autor podkreśla, że samo nauczanie nie wystarcza: „Jeżeli stopniowe kształcenie woli nie idzie w parze ze zdobytymi wiadomościami, to wiedza ta nie tylko nie usunie niebezpieczeństwa, ale raczej przyczyni się do pomnożenia pokus i upadków“, a tylko w religii znajdzie podmiot skuteczne czynniki, które wykształcą sumienie i cnotę czystości.

Wielkiej użyteczności dla pedagogów jest strona praktyczna zagadnienia o „wykształceniu czystej młodzieży“,—kwestya wykonania. Jak uczyć dziatwę i młodzież czystości? W trzech punktach omawia Autor kształcenie zbiorowe, szkolne, a od str. 81 do końca indywidualne, rodzinne. Każdemu wyznacza właściwą rolę i program, a dzieli materyał stosownie do wieku: rozpatruje pierwsze lata szkoły elementarnej, ostatnie, okres wyjścia ze szkoły, a nawet okres pozaszkolny. Uwag praktycznych życiowego wprost znaczenia—pełno. Rodzina ma uzupełniać nauczanie szkolne, a zastąpić je, gdy nadejdzie chwila podania koniecznych wiadomości o „prawach, tajemnicach życia“. Autor bowiem jest przeciwny zbiorowemu uświadamianiu płciowemu, rodziców to obowiązek, a wśród nich—przedewszystkiem i głównie matki. Zdaniem Autora nawet z reguły łatwiej to uskutecznić matce. Ojciec bowiem nie tak łatwy i częsty ma dostęp do dziecka, przytem matka może to uczynić z większą delikatnością i uprzejmością, i wreszcie w matce dziecko widzi ideał czystości.

Szczęśliwą miał myśl Autor, że umieścił dla nauczania szkolnego wzór wykładu lekcyi „o małżeństwie“ (str. 74—80), a dla rodzinnego—dwa wzory uświadamiania, jeden—przeznaczony dla dziecka przed

dojściem do dojrzałości fizycznej, a drugi dla tego właśnie okresu rozwoju organicznego.

* * *

O uświadamianiu płciowem rzuca kilka trafnych uwag Dominikanin Gillet w swem dziełku p. t. *Niewinność a nieświadomość*⁹⁾.

Kwestya uświadamiania pod względem płciowym stanowi jeden z najbardziej spornych punktów przy kształceniu cnoty czystości. Gillet traktuje go z całą kompetencją psychologiczno-teologiczną. Zna i omawia trzy metody. Jedna oświadcza się za *naukowym uświadamianiem*, t. j. ogranicza się wyłącznie do podania wiadomości anatomicznych i fizyologicznych, a zapoznaje moralną stronę zagadnienia. Smutne wyniki najwymowniej przemawiają przeciwko roli pedagogicznej tej metody: takie bowiem pouczanie dostarcza wyobraźni i umysłowi niebezpiecznych pojęć, oznajmuje i potęguje popędy zmysłowe, a woli nie podaje oręża przeciw tym niezdrowym pędom. Uświadamianie podobne jeno niebezpieczeństwa w sobie zawiera, przeto na potępienie zasługuje. Choćby nawet do wskazówek anatomiczno—fizyologicznych dołączyć uwagi moralne, mimo to rezultat pedagogiczny mógłby stać się raczej niepomysłny z racji zbytniego realizmu w podobnem pouczaniu.

Jest i inna, krańcowo pierwszej przeciwstawna metoda, która się oświadcza za *zupełnem i bezwzględnem milczeniem*. I jej następstwa są przeważnie zgubne, a nadto jest ona nieuzasadniona, przynajmniej w wieku dojrzałości fizycznej. Pozostaje wreszcie metoda — jak ją Gillet nazywa — „zdrowego rozsądku“. Ta metoda uświadamiania przypuszcza charakter solidny, zdobyty na skutek wychowania religijno-moralnego, i na tem dopiero podłożu opiera swe wskazówki. Przed okresem dojrzałości fizycznej pedagog postara się wytworzyć charakter dziecka, ukształcić jego sumienie. W okresie zaś dojrzałości należy powstrzymać się od zbiorowego pouczania, indywidualne zaś uświadamianie winno ograniczyć się do podania minimum wiadomości o prawach życia i liczyć się z umysłowym rozwojem każdego podmiotu; naturalnie, dołączyć należy jasny pogląd o prawach moralnych, które tej materji dotyczą.

Trzeba więc podać choć minimum wiadomości. A dlaczego? Ten ciekawy punkt gruntownie opracował Autor. Gillet zastrzega się, że dopóki niema racjonalnej obawy co do zgubnych następstw milczenia, należy zachować milczenie. Ale w okresie dojrzałości taki stan rzeczy będzie natury wyjątkowej. Gdy chodzi o regułę, należy przekładać trzecią metodę nad drugą. Czystość czysto bierna, negatywna, do jakiej doprowadzi metoda zupełnego milczenia, nie daje ochrony, nie zabezpiecza wytrwałości w cnocie; ten skutek błogi raczej zapewnić może czystość pozytywna, t. zn. oparta na przekonaniach wyjaśnionych i umotywowanych i na uprzednim podłożu gruntownego religijno-moralnego wychowania.

⁹⁾ *Gillet M. S. O. P., Innocence et Ignorance. Education de la pureté.* in 12 str. 216. Paris, Beauchesne. 1912 Cena 2 fr.

Gillet szeroko omawia zarzut, który wysuwają zwolennicy metody bezwzględnej milczenia: w rozwoju i umocnieniu cnoty czystości najzupełniej wystarczy działanie łaski. Tacy pedagogowie — zdaniem Gillet — zapoznają normalną ekonomię Opatrzności nadnaturalnej i łaski, oraz niesłusznie abstrahują od współdziałania ludzkiego. I taką wymowną kreśli uwagę pedagogiczną pod adresem przeciwników: „Zdrowe i stopniowe uświadamianie, podtrzymywane w dzieciach przez wspólne działanie natury i łaski, będzie w każdym razie mniej niebezpieczne, niż pouczanie jakiegokolwiek, dawane przez kogobądź w formie niezdrowej, i to w czasie, gdy te dzieci najmniej o tych rzeczach myślą i nie znajdują się w stanie należytej samoobrony“ (str. 124). —

O tejsz kwestyi, co i Dominikanin Gillet, mówi ks. Chauvin ¹⁰⁾, dyrektor szkoły Massillon; sposób atoli ujęcia rzeczy oraz rozwiązanie zagadnienia o uświadomieniu płciowem różnią się wielce. Tytuł dziełka brzmi po polsku: „O ochronie moralnej. Czy należy pouczać, by ochronić?“ Ks. Chauvin podjął problem uświadamiania, jako wychowawca; wnioski atoli praktyczne i opierają się na terenie jego działalności wychowawczej i do niego się niemal ograniczają. Autor nie jest za pouczaniem, za podawaniem wiadomości z dziedziny życia płciowego, najwyżej jego użyteczność zastosować pragnąłby do dzieci w trudnych materyalnie i moralnie warunkach wychowywanych. W szkole Massillon ks. Chauvin zetknął się z dobozem, z elitą dzieci. Wątpliwość jednak budzi się, czy czasem Autor nie jest optymistą nawet co do tego środowiska, gdy sądzi, że może bezkarnie pominąć milczeniem niedyskretne kwestye, gdy wiek dziecka świadczy już o jego dojrzałości fizycznej? Co się zaś tyczy strony teoretycznej, Autor zbyt kładzie nacisk na stronę psychologiczną, a nie uwzględnił w sposób wystarczający moralnego charakteru zagadnienia o uświadomieniu płciowem; wyłącznie też wskazuje na niebezpieczeństwa uświadamiania, a nie podkreśla dostatecznie dobroczynnego wpływu moralnie zdrowego pouczania o prawach życia.

W korzystaniu z powag, a raczej powoływaniu się na nie, nie jest Autor zbyt szczęśliwy: w ich klasyfikacji nie uwzględnił zasadniczej różnicy, jaka dzieli np. kapłana katolickiego, zakonnika, od protestanta, żyda czy „organu masońskiego“. —

* * *

„*Kształcenie czystości*“ — obejmuje treść dziełka, skreślonego pod takim właśnie tytułem, przez M. Gatterera i F. Krusa ¹¹⁾. Autorzy, licząc się z dość bogatą literaturą jednego z najtrudniejszych zagadnień pedagogicznych, sami sobie stawiają w przedmowie pytanie o celowości tej broszury. Mimo to dziełko to jest użyteczne, jako natury pedagogicznej, ile że mieści wiele głębszych refleksyi, rad

¹⁰⁾ Chauvin, abbé, directeur d'Ecole Massillon, De la préservation morale. Faut-il l'instruire pour le préserver? in — 12 str. II — 102. Paris. Beauchesne 1912, (cena 1 fr. 25).

¹¹⁾ Gatterer M. et F. Krus S. J. L'éducation de la chasteté in - 16 str. 150. Paris Bloud 1911, z niemieckiego przełożył ks. Dequin (cena 2 fr.)

praktycznych, a jasno i dokładnie podanych. Na uwagę zasługują: wychowanie seksualne przypuszcza uprzednie wychowanie ogólne, oparte na gruncie religijnym; bez tego podłoża moralno-religijnego kształcenie seksualne jest narażone na bezpłodność i przeważnie bywa zgubne w swych następstwach. Co się tyczy uświadamiania Autorzy tego dziełka wypowiedają się za jego koniecznością: ich zdaniem nieświadomość nie jest gwarancją niewinności. Nie są więc oni zwolennikami metody bezwzględnego i stałego milczenia, a na poparcie takiego stanowiska mnóstwo przytaczają powag pedagogicznych. Zrozumiałą jest rzeczą, że w praktyce pouczanie napotyka znaczne trudności, choćby dla drażliwości samego przedmiotu: Autorzy przychodzą w pomoc, podając gotowe plany dość rozwinięte, roztropnie i umiarkowanie ujmujące rzecz, — plany, które stopniowo pozwolą dziecku, młodzieńcowi, dziewczynie poznać „prawa życia“, o ile odpowiedni wychowawca uzna to za użyteczne dla nich. Wskazówki i cenne i praktyczne, należy tylko je odnieść do właściwego środowiska.

(d. n.)

Włocławek.

Ks. A. Borowski.

Kronika.

Regens Seminarium Włocławskiego.

Po przejściu ks. dr. Idziego Radziszewskiego na stanowisko rektora Akademii Duchownej w Petersburgu, urząd regensa Seminarium Duchownego we Włocławku powierzony został przez JE. ks. biskupa St. Zdzitowieckiego ks. Władysławowi Krynickiemu, magistrowi Św. Teologii, kanonikowi Włocławskiej Bazyliki Katedralnej oraz wizytatorowi klasztorów.

Z natury też rzeczy ks. Krynicki staje na czele Komitetu redakcyjnego naszego pisma. Jeśli dla Seminarium ważne jest przedewszystkiem to, że jego kierownikiem zostaje długoletni pracownik na niwie pedagogicznej, to dla pisma, że ks. Krynicki dał się chlubnie poznać z pracy literackiej, której dotychczas się poświęca.

Profesorem w Seminarium Włocławskim jest już od r. 1886, a więc blisko trzydzieści lat, przyczem odpowiedzialne stanowisko wiceregensza zajmował od r. 1890 do 1901. Pierwsze lata profesury, w których przeciążony był pracą nauczycielską i wychowawczą zarazem, nie pozwalały mu brać się do pióra. Pierwsze prace jego wydane pochodzą z r. 1895, są ascetyczne: *Rozmyślenia o życiu i cnotach Matki Bożej dla użytku młodzieży duchownej*; *O sposobie rozmyślenia według metody św. Ignacego i o rachunku sumienia*; wreszcie *U stóp krzyża*. Jako profesor wymowy i wybitny mówca, postarał się o dostarczenie młodzieży duchownej podręcznika, który sam napisał pod tytułem: *Wymowa święta, czyli podręcznik do teorii kaznodziejstwa* (1906 r.); a jako profesor historii Kościoła, już w r. 1908 ogłosił drukiem obszernie *Dzieje Kościoła Powszechnego*, która to praca doczekała się w r. b. drugiego uzupełnionego wydania. Prócz tego umieszczał artykuły w Encyklopedyach, kazania w *Homiletyce* oraz przerobił z nie-

mieckiego *Żywot św. Paschalisa Baylon patrona Stowarzyszeń N. Sakramentu* (1913), i (mniejsza) opracował *Krótkie nauki homiletyczne* według Postylli Katolickiej (Większej) ks. Jakuba Wujka (1912).

Dane powyższe wykazują, że „Ateneum Kapłańskie” w osobie nowego regensa pozyskało siłę wybitną kierowniczą.

Rektor Akademii.

Dzień 8 marca b. r. był dniem przyjazdu ks. Radziszewskiego do Akademii. Na dworzec warszawski w Petersburgu pospieszyli na spotkanie Dostojnika profesorowie zakładu, którzy potem wraz z młodzieżą akademicką z radością powitali tegoż dnia nowego swego zwierzchnika w apartamentach rektorskich. Serdecznie i gorąco przemówił ks. inspektor Buczys, witając w ks. dr. męża nauki, którego sam Bóg powołał na to wysokie i trudne stanowisko. „Poważność biskupów—mówił ks. prof. Buczys—jest wielką, bo przez prawowitą sukcesję od Apostołów ciągnie się ona aż do czasów dzisiejszych, a Ty, Magnificentissime Rector, przybywasz do nas na głos episkopatu Cesarstwa i Królestwa. Nominacja Twa znalazła jak najsympatyczniejszy oddźwięk w prasie polskiej i litewskiej. To też mamy nadzieję, że rektorat Twój będzie jednym z najjaśniejszych w dziejach naszej Almae Matris i okryje ją sławą“.

Również serdecznie i ciepło odpowiedział ks. Rektor, nawiązując do mowy ks. prof. Buczysa, iż nie własne zabiegi sprowadziły go tutaj; wspomniął o bolesnem dlań rozstaniu się z umiłowaniem seminarium w Włocławku, w którym blisko 10 lat z przerwą pracował, ale zapewnił zarazem, że jak tam, tak i tu, nie będzie szczędził sił i zdrowia, aby się z młodzieżą swą wiedzą dzielić i umysły i serca jej kształcić. „A choć trudności—mówił ks. Rektor—przy pomocy Bożej wszystko się przezwycięży“. Wielu (dziś) narzeka na ciężkie czasy i poddaje się pesymizmowi, a tymczasem słowa ks. Rektora budziły w duszy uczucia otuchy, pewności i mocy, wlewały do serca przekonanie, że nie wolno stawać z załamanemi rękami, że my właśnie winniśmy złemu zaradzić.

Po mowie ks. Rektora w imieniu akademików witał nowego Zwierzchnika senior ks. Peńkowski, przyrzekając w imieniu kolegów uległość i posłuszeństwo.

W niedzielę 22 marca odbył się uroczysty akt instalacji, w którym wzięło udział prawie wszystkie duchowieństwo Petersburga. Po sumie, odprawionej przez Rektora przy koncelebrze Arcypasterza, w dużej pięknej sali konferencyjnej zebrał się goście: J. E. ks. biskup Cieplak, J. E. ks. Karewicz, biskup - nominat kowieński, członkowie rzym-katolickiego kolegium, kanonicy protokatedralnej kapituły, senat akademicki, profesorowie seminarium duchownego, grono młodszego duchowieństwa i osób świeckich. Arcypasterz powitał ks. Rektora słowami: „Saluto Te Magnificentissime Rector“, wyrażając Mu życzenia z racyi objęcia kierownictwa najwyższej naszej uczelni teologicznej.

Magnificus Rector wstąpił na katedrę, a złożwszy w krótkim przemówieniu należną część J. E. ks. Metropolicie, rozpoczął wstępną

prelekcję w języku łacińskim. Wyszedłszy z tematu „Wiedza i cnota“, roztrząsał Czcigodny Prelegent te dewizy katolickiego duchowieństwa, wykazując potrzebę nauki wśród kapłanów dla skutecznej obrony Kościoła, zwłaszcza w dzisiejszych czasach, kiedy taka zacięta toczy się walka z rujnującym moralność duchem czasu. Równocześnie jednak położony był nacisk i na urobienie wewnętrzne, jako podstawę życia duchownego.

Zakończył ks. Rektor prelekcję wyrażeniem swej wierności i uległości względem Stolicy Apostolskiej i Arcypasterza, oraz pięknym zwrotem do profesorów i studentów. Poczem wszyscy udali się z powrotem do kaplicy, w której ks. Rektor złożył w ręce Arcypasterza wyznanie wiary w formie przepisanej przez papieża Piusa X.

Sympatyczne, pełne zaufania przyjęcie, jakiego ks. Dr. Radziszewski doznał ze strony Arcypasterza, profesorów i studentów jest rękojmią, iż piękne i wzniosłe jego zamiary i plany będą mogły się urzeczywistnić, — a zarazem zapowiedzią postępu i rozwoju drogiej sercom naszym Almy.

Petersburg.

(sd.)

== Ruch społeczny. ==

Nowe pole skutecznej walki z pijaństwem w gminach. *)

Prąd życia społecznego przynosi na swej fali coraz nowe zagadnienia. Kwestye doniosłe i zasadnicze zbiegają się tu nieraz ze sprawami mniejszego znaczenia; ale i te i tamte, acz różnej wagi, są przecież jednakowo żywotne, skoro czerpią początek nie z teoretycznych dociekań, lecz wprost z nurtu życia.

W licznym szeregu kwestyi tego rodzaju wysunęło się ostatnimi czasy bardzo istotne i w skutkach swych doniosłe zagadnienie: czy gminy i gromady są władne zakazywać w swym obrębie sprzedaży trunków wysokokowych?

W prasie od czasu do czasu czytamy, że to tu, to owdzie zapadają uchwały gmin, orzekające o zamknięciu na ich obszarze zakładów ze sprzedażą trunków. Objaw to wielce znamienne i nader dodatni, jako oznaka wzrastającego zrozumienia zgubnych skutków pija-

*) Artykuł niniejszy jest referatem, opracowanym w Tow. Popierania Pracy Społecznej przez Prezesa Sekcji Społeczno-Prawnej tegoż Towarzystwa p. Fr. Nowodworskiego — dla Komisji Spraw Krajowych. Wiadomość o tym referacie, który był rozesłany wszystkim członkom Tow. Pop. Pracy Społecznej, a który Komisya Spraw Krajowych tegoż Towarzystwa przyjęła z ogólnym aplauzem, obeszła całą naszą prasę, nie wyłączając pism ludowych. Korzystając z uprzejmości Biura Pracy Społecznej, które nam użyczło tegoż referatu i otrzymawszy zezwolenie Autora, spieszymy podać tę rzecz w całości, jako źródło cennych i doniosłych wskazówek, na użytek wszystkich interesujących się sprawami społecznymi. *(Przyp. Red.)*

stwa i odczucia potrzeby publicznej z niem walki, choćby drogą nakazów i zakazów społecznych. Słowem, jest to sprawa aktualna i doniosła, wysunięta na widownię społeczną przez prąd życia.

Czy jednak uchwały takie mają prawną rację bytu? Na czym się gruntują? Czy i jaki odnoszą skutek?

Odpowiedzi na te zagadnienia daremnie szukalibyśmy nie tylko pośród szerokiego ogółu, ale i w kołach naszej inteligencji; a bodaj, że nawet dla tych, co zapoczątkowują i przeprowadzają rzeczne uchwały, kwestya formalnego ich uprawnienia, oraz ich mocy i skuteczności pozostaje rzeczą niewiadomą. A przecież już sama doniosłość i aktualność tej sprawy powoduje potrzebę dokładnego co do niej uświadomienia. Należy koniecznie wiedzieć, czy gminy i gromady mają prawo stanowienia uchwał, o jakich mowa i czy podobne ich uchwały odnoszą skutek praktyczny? Boć, jeśli tak, to można i trzeba rozszerzyć o tem wieść jak najpowszechniej i podjąć usiłowania, by wspomnianych uchwał było jak najwięcej. A jeśli nie, to czemu nie? Czy i co mianowicie stoi na zawadzie pożytecznej inicjatywie społecznej we względzie ukrócenia pijaństwa?

Odpowiedź na powyższe pytanie jest dość skomplikowana, ponieważ i sama kwestya, której owe zapytania dotyczą, chwiejnie się dotąd przedstawia. Ale, bądź co bądź, zaznaczmy odrazu, że nasze gminy, osady i wioski mają prawo i możność inicjatywy w przedmiocie wzbraniania sprzedaży detalicznej trunków na swem terytoryum, że ta inicjatywa najniższych, a jak dotąd jedynych ogniw samorządu w kraju naszym ma szanse skuteczności, i że szanse te ostatnimi czasy znakomicie się utrwaliły i wzmożyły

Po tej ryczałtowej wskazówce, która, sama przez się, uwydatnia doniosłość rozważanej kwestyi i tem aktualniejsze nadaje jej znaczenie, przejdźmy do zasadniczego wyświeślenia sprawy.

Z chwilą wprowadzenia w państwie rosyjskiem monopolu wódczanego, udzielanie pozwoleń na wyszynk trunków stało się zależne wyłącznie od władz rządowych, wszelkie zaś wzbraniające sprzedaży napojów wysokowych uchwały zebrań wioskowych i gminnych spadły do poziomu dezyderatów, uwzględnianych lub odrzucanych wedle uznania rządu. A pogląd władz rządowych ongi był najczęściej nieprzychylny dla uchwał tego rodzaju. Przebrzmiewały bez skutku.

Działo się zaś to systematycznie i zgodnie z instrukcją, podaną w okólniku ministra finansów z dnia 26 czerwca 1898 roku, Nr. 260. Okólnik ten głosił bowiem, że uchwały, o jakich mowa, winny być rozumiane tylko jako prośby mieszkańców, które uwzględniać można o tyle, o ile ich pobudką była istotna dążność ludności do ukrócenia pijaństwa i o ile zakaz sprzedaży trunków „nie może ani zaszkodzić interesom osób prywatnych, nie należących do gromady wioskowej, ani też spowodować rozkrzewienia się potajemnej sprzedaży napojów wysokowych.“ Natomiast ilekroć, nawet po zastosowaniu już zakazu sprzedaży wódki i piwa, ujawnia się w danej miejscowości sprzedaż potajemna trunków, naówczas rzeczony zakaz powinien być cof-

nięty drogą porozumienia się w tej mierze gubernatora z zarządem akcyzy.

Tyle okólnik z przed lat piętnastu.

Jak widzimy, acz w zasadzie pozwalał on na uwzględnienie dezcyderatów ludności miejscowej w przedmiocie wzbronienia sprzedaży spirytualiów, to przecież czynił to zależnem od tylu chwiejnych czynników, że w praktyce dzać się to mogło w rzadkich jeno wypadkach. Gminom i gromadom wolno było uchwalać pobożne życzenie: „Precz z wódką!”. Ale jednocześnie władzom rządowym zawsze wolno było uznać, że daną uchwałę podyktowała nie tyle istotna chęć zwalczania pijaństwa, ile raczej uczucie zemsty osobistej lub usiłowanie wymuszenia okupu od osób interesowanych. Albo znów władze mogły przyjąć do wniosku, że zakaz sprzedaży trunków uwłacza prawom i interesom osób, w danej wiosce zamieszkałych, a nie należących do gromady wioskowej, naprzykład, utrzymujących sklepy z trunkami, lub właścicieli domostw, położonych na gruncie włościańskim, a wydzierżawianych na sklepy monopolowe i t. d. Albo, wreszcie, władza mogła się obawiać (a gdzież niema pola do takiej obawy?), że, po zakazie legalnej sprzedaży trunków, rozkrzewi się i wzmoże ich sprzedaż potajemna. Każda z tych racyi wystarczała do odrzucenia uchwalanych dezcyderatów. To też przeważnie były one skazane na zagładę.

Wedle danych urzędowych, z pośród 1675 uchwał pomienionej treści, zapadłych w obrębie całego państwa w przeciągu jedenastolecia od 1895 do 1905 r., znalazły uwzględnienie tylko 544, to jest zaledwie 32 0/0. Mniej, niż $\frac{1}{3}$. Drobną cząstką drobnej całości. Boć liczba 1675 uchwał tego rodzaju w okresie lat jedenastu, czyli przeciętnie na rok zaledwie 152 uchwały, krzewiące wstrzeźliwość, na całym obszarze olbrzymiego państwa, to, zaiste, cyfra zbyt... wstrzeźliwa! *Rari nantes in gurgite vasto!* Mikroskopijskość owej cyfry tłumaczy się atoli upowszechnieniem przeświadczeniem o bezowocności podejmowanych usiłowań. Jeśli bowiem z trzech uchwał, domagających się zakazu sprzedaży napojów wysokokowych, zaledwo jedna odnosiła skutek, a dwie inne mogły, w myśl znanego przysłowia, jeno bruku w piekle przysporzyć, to można było sobie powiedzieć, że, „szkoda czasu i atlasu!” Zwłaszcza, że nigdy i nigdzie nie brakło przecie ludzi, którzy dla własnego interesu chcieli i umieli to podszeptać...

Obecnie jednak nastaje w tej dziedzinie zmiana. Zmiana istotna i stanowcza.

Mamy właśnie przed sobą okólnik ministra finansów z dnia 10 sierpnia st. st. r. u., Nr. 2255, zatytułowany „o uchwałach gromad wioskowych w przedmiocie wzbraniania handlu trunkami“.

Okólnik ten brzmi, jak następuje:

„Tytułem zmiany okólnika z dnia 26 czerwca 1898 r. Nr. 260, polecam zarządzającym opłatami akcyzowemi, by sporządzone z zachowaniem wymagań prawa uchwały gromad wiejskich, co do zakazu sprzedaży napojów wysokokowych i co do zniesienia sklepów już istniejących, uwzględniać we wszystkich

wypadkach, chociażby uchwały te dotyczyły miejscowości, względem których, z mocy wspomnianego powyżej okólnika Nr. 260, wypadaloby pozostawiać je bez skutku“.

(podpisano) Sekretarz stanu W. Kokowcow.

Pomocnik Naczelnika Zarządu głównego Chrystoforow.

„Uchwały gromad wiejskich, co do zakazu sprzedaży trunków i zniesienia sklepów już istniejących, uwzględnić we wszystkich wypadkach, o ile tylko zapadły z zachowaniem wymagań prawa“ — w słowach tych mieści się wskazówka wyraźna i stanowcza, a zgola odmienna od zaleceń dotychczasowych.

Powiał inny wiatr.

Jak i dlaczego się to stało?

Odpowiedzi na to pytanie trzeba szukać w informacjach parlamentarnych. Dnia 7/20 grudnia 1907 r. III Izba Państwowa wybrała specjalną komisję do obmyślenia środków ku zwalczaniu pijaństwa, a wkrótce potem, dnia 21 lutego (5 marca) 1908 r. zapadła uchwała Izby, akceptująca złożony przez 31 posłów wniosek do ustawy „o zmianie i uzupełnieniu niektórych przepisów Ustawy Akcyzowej w przedmiocie sprzedaży detalicznej trunków”. Na skutek rzeczony uchwały ministerium finansów, a mianowicie, Zarząd Główny opłat niestałych i skarbowej sprzedaży trunków podjął się opracowania odnośnego projektu prawodawczego i 11-go października 1908 r. za Nr. 4353 przedłożył Izbie projekt „o zmianie i uzupełnieniu niektórych przepisów ustaw o opłatach akcyzowych“.

W projekcie tym, zgodnie z uchwalonym przez Izbę wnioskiem do ustawy, mieszczą się, między innymi, przepisy (dział II art. 1 i 6), które gromadom wiejskim pozwalają stanowić uchwały w przedmiocie zakazywania handlu trunkami i uchwałom takim, o ile zapadły legalnie, nadają moc obowiązującą. Rzeczony projekt prawodawczy, uchwalony przez Izbę Państwową i przyjęty w ostatecznej redakcyi na posiedzeniu 9/22 grudnia 1911 r., przeszedł następnie do Rady Państwa, gdzie jednak nie doczekał się rozstrzygnięcia w dobie trwania III Izby.

Tym sposobem projektowana zmiana prawodawcza, nadająca zebraniom gromadzkim władzę bezwzględного zakazu sprzedaży trunków, nie wcieliła się w moc prawa, i stan prawny danej kwestyi pozostaje podotąd w dawniejszej postaci. Niemniej jednak zaszła i zajęć musiała stanowcza zmiana w tendencyach władz rządowych, polegająca na większej skłonności do uwzględniania uchwalonych przez zebranie gminne lub gromadzkie dezyderatów, co do zniesienia sprzedaży trunków w obrębie gmin, osad i wiosek.

Uchwały takie i teraz nie przestały być jeno dezyderatami; ale dezyderaty te nabrały obecnie w oczach ministerium wagi czynnika decydującego. I nie mogło być inaczej. Boć, skoro ministerium finansów, podzielając pogląd, uchwalony przez ciało prawodawcze, wystąpiło już z projektem ustawy, która nadaje gromadom prawo bezpośredniego rugowania sprzedaży trunków z obszaru danej miejscowości, i skoro projekt ten doznał aprobaty Izby, to jakżeby toż samo ministerium, w oczekiwaniu przejścia rzeczony projekt przez całą

drogę prawodawczą, mogło tymczasem odmówić poparcia uchwałom gromadzkim, wypowiadającym się w tej materii sposobem dezyderatów zwróconych do rządu?

Ministerjum finansów, wydając okólnik z dnia 10 sierpnia r. b., postąpiło tedy w danej sprawie konsekwentnie i z dobrą wiarą, a dzięki temu dla ukrócenia pijaństwa wytworzyły się obecnie warunki pomyślne.

Można i należy skwapliwie z nich skorzystać. Będzie to isticie pożyteczną zdobyczą dla naszego ludu, a zarazem będzie to świadectwem jego dojrzałości kulturalnej i obywatelskiej.

Niechże więc świeżo otwarte pole zdrowej samopomocy społecznej nie leży odłogiem i nie porasta chwastem zaniedbania, lecz przeciwnie, niech się wnet zazieleni runią zacnej inicjatywy, zakwitnie kłosami wykonania i zaplonuje obfitem ziarnem pożytku! Niech hasło: „Precz z wrogiem ludu! Precz z wódką!“ zabrmi donośnie i szczerze na zebraniach gminnych i gromadzkich w naszym kraju, w postaci rozumnie zapoczątkowanych i prawnie powziętych uchwał o zakazie sprzedaży trunków!

* * *

Pozostaje dorzucić garść wyjaśnień prawnych, potrzebnych przedewszystkiem dlatego, by wyświetlić niektóre wątpliwości.

Najpierwsza z nich wyraża się w pytaniu: Jakie to mianowicie zgromadzenia mogą stanowić uchwały o zakazie sprzedaży trunków?

Okólnik ministerjalny mówi o uchwałach „zgromadzeń wiejskich“. Jakichż więc gromad dotyczy? Jakich zgromadzeń? Czy idzie tylko o gromady wioskowe i ich zgromadzenia, czy też i o gminy i zgromadzenia gminne? A wreszcie, czy brzmienie to rozciągać się ma i do t. zw. „osad“ czyli miasteczek, podciągniętych pod ustrój gminy, ale różniących się od gromad wioskowych i pod względem swego charakteru, i pod względem składu swoich zgromadzeń i swoich urzędów?

Na pozór zdawaćby się mogło, że nowe rozporządzenie ministerjalne dotyczyć ma tylko uchwał zebrań gromadzkich, mówi bowiem o „gromadach wioskowych“ („sielskija obszczestwa“); wyrażenie zaś to w prawie obowiązującym w Królestwie oznacza właśnie zrzeszenie włościan z jednej wioski (art. 97 i następne Ukazu 1864 r. oraz art. 264 i nast. Ustroju Zarządu gub. Król. Polskiego). Co więcej, art. 6 Ukazu 1864 r. (czyli art. 196 Ustroju Zarządu gub. Król. Polskiego) wręcz rozróżnia „gminy“ i „gromady wioskowe“, a i w Cesarstwie, do którego przedewszystkiem stosuje się roztrząsany okólnik, wyrażenie: „gromady wioskowe“ jest pojęciem ściślejszem, wyobrazającym zrzeszenie włościan jednej lub paru przyległych wsi, w przeciwstawieniu do „wołosti“, która poniekąd odpowiada naszej gminie (por. art. 47, 48, 62, 94 „Ustawy o stanie wiejskim“, w osobnym dodatku do tomu IX Zbioru Praw Cesarstwa).

Wszelako godzi się mniemać, że pomimo to wszystko brzmienie okólnika ministerjalnego pojmować i stosować należy nie w sensie ograniczającym, lecz rozciągle, i że zalecone przez ministra uwzględnienie uchwał, domagających się zakazu sprzedaży trunków,

stosować się ma do wszelkich zgromadzeń naszego samorządu wiejskiego, to jest, zarówno do uchwał gromad wioskowych, jak do uchwał, zapadłych na zebraniach gromadzkich w osadach, jak wreszcie do uchwał gminnych.

Do takiej rozciągłej wykładni upoważnienia przedewszystkiem racya logiczna. Dla czegożby bowiem gminie lub osadzie wzbronić tego, co wolno gromadzie wioskowej, skoro co do gminy zakres upoważnień zebrania gminnego (art. 208 Ust. Zarządu gub. Król. Polskiego) i gromadzkiego (l. c. art. 271) jest na ogół bardzo podobny, każda zaś osada, wedle prawa, tworzy bądź osobną gromadę wioskową, bądź osobną gminę (l. c. art. 277).

Ale logika niezawsze dobrym bywa przewodnikiem po manowcach wykładni przepisów i rozporządzeń obowiązujących. Na logicznym argumencie poprzestać zatem nie można. Na szczęście, jednak mamy w danym razie i zgoła inny argument.

Argument bardzo poważny, bo zaczerpnięty z tego samego źródła, z którego ministerjum finansów wzięło podniętę do swojego nowego okólnika. Zwróciwszy się do sprawozdań stenograficznych Izby Państwowej, przekonywamy się z nich, że w swoim projekcie prawodawczym rząd prawo stanowienia uchwał, wzbraniających sprzedaży trunków, proponował nadać wszelkim „gromadom obywateli wioskowych“, oraz „gromadom mieszkańców osad w gub. Królestwa Polskiego“ (art. I działu II w projekcie ministeryalnym).

Dotyczyło to więc najwyraźniej zebrań gromadzkich zarówno w wioskach, jak w osadach, i tę część wątpliwości, o której mowa, brzmienie projektu ministeryalnego usuwa.

Ale zebrania gminne? O tych projekt ministeryalny milczy. Natomiast w tekście projektu ustawy, wypracowanym przez komisję Izby, zarówno jak w jego tekście, uchwalonym przez 3-cią Izbę, jest już wyraźnie mowa i o zebraniach gminnych, a przedstawiciel rządu w komisji zmianę tę zaakceptował. Jest tedy wszelka racya mniemać, że i w stosowaniu swojego obecnego okólnika, mającego tymczasowo załatwić sprawę, w oczekiwaniu narodzin zamierzonej ustawy, ministerjum finansów z tej drogi nie zboczy.

Tym sposobem zaznaczona wątpliwość upada. Prawo stanowienia uchwał o zakazie sprzedaży trunków służy zebraniom gromadzkim wioskowym—co do danej wioski, zebraniom gromadzkim w osadach—co do danej osady i zebraniom gminnym—co do całej gminy.

A cóż się potem stanie z powziętą na jednym z tych zebrań uchwałą? Jakie będą dalsze jej losy? Jaki sposób jej wykonania?...

Odpowiedzi na to pytanie szukać należy nie w prawie obowiązującym, bo jej tam nie znajdziemy, lecz w rozporządzeniach ministeryalnych, pochodzących z czasów po wprowadzeniu skarbowego monopolu sprzedaży trunków. W myśl tych rozporządzeń, wydanych za łączną zgodą ministra finansów i ministra spraw wewnętrznych, uchwały gromad wiejskich, zakazujące sprzedaży trunków, o ile zapadły w sposób uprawniony, winny być za pośrednictwem naczelnika powiatu, posyłane gubernatorowi, który po porozumieniu

się z zarządzającym akcyzą, orzeka o wprowadzeniu uchwał w wykonanie.

Trzecia z rzędu z następczących się tu kwestyi prawnych wyraża się w pytaniach: Czy uchwalony zakaz sprzedaży trunków stosuje się i do sklepów skarbowych? oraz czy taki zakaz pociąga za sobą tylko niemożność otwierania nowych zakładów tego rodzaju, czyli też i zamknięcie istniejących?

Na oba te pytania odpowiedź jest łatwa: zakaz stosuje się do wszelkich sklepów, sprzedających trunki, nie wyłączając sklepów monopolowych i powoduje nie tylko zatamowanie otwierania nowych sklepów z napojami wysokokowymi, lecz i zniesienie istniejących. Przytem sklepy monopolowe ulegają zamknięciu w przeciągu dwóch miesięcy od daty uprawomocnienia się uchwały, wyklinającej wódkę z danej miejscowości, lub, co najwyżej, z chwilą upływu terminu najmu zajmowanych przez owe sklepy lokalów, sprzedaż zaś napojów wysokokowych w zakładach handlowych prywatnych trwać może jedynie do czasu ekspiracji wykupionych na ten handel patentów, a więc, co najdłużej, do końca roku.

Nakoniec, jako ostatnią kwestyę, wymagającą dokładnego wyświeetlenia, należy wysunąć pytanie: jakim warunkom formalnym czynić powinny zadość uchwały gminne lub gromadzkie, zakazujące sprzedaży trunków.

Owóż, przedewszystkiem, powinny zapaść na zebraniu w uprawnionym komplecie, to jest, bez wzmieszania się osób postronnych, a przy udziale przynajmniej połowy osób, mających prawo uczestniczenia w zebraniu (art. 205 i 209 Ustroju Zarządu gub. Królestwa Polskiego — co do gmin., art. 267 i 272 — co do gromad wioskowych i art. 276, 278 i 272 — co do gromad w osadach), przyczem za uchwałą oświadczyć się powinna większość głosów obecnych (l. c. ar. 210 i 273). Tekst uchwały opiewać powinien, że zebranie, odczuwając i rozumiejąc olbrzymie szkody, jakie przez ujmę na zdrowiu, dobrobycie, szczęściu rodzinnem, moralności i uczciwości mieszkańców, wyrządza społeczeństwu pijaństwo, uchwała zakazać zupełnie w miejscowości (gminie, wiosce lub osadzie N. N.) sprzedaży napojów wysokokowych i uprasza naczelnika powiatu o przedstawienie tej uchwały komu należy, a p. gubernatora prosi o przychylenie się do zapadłej uchwały i jej wykonania; do składania zaś, w razie potrzeby wszelkich w tej sprawie pytań, wyjaśnień i skarg do wszystkich urzędników i urzędów, nie wyłączając Senatu Rządzącego, upoważnia i obowiązuje pełnomocników gminnych N. N., obu razem i każdego z osobna.

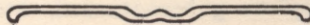
Tyle wyjaśnień.

Zdaje się, że wyczerpują one całość sprawy i ułatwiają spopularyzowanie jej i przeprowadzenie.

Niechże więc ta, gwoli dobru społecznemu podjęta praca nad zbadaniem i wyświeetleniem pomienionej sprawy, stanie się pobudką do rozumnej agitacji i gorącej inicjatywy!

Warszawa.

Fr. Nowodworski.



Recenzje i Krytyki.

D-r Edward Rittner, *Prawo Kościelne Katolickie*. Wydanie czwarte przejrane i poprawione. Lwów 1913. Nakładem Samuela Bodka. W dwóch tomach w 8-o. T. I str. VIII+280. T. II str. 295. Cena za całość 8 koron.

W roku 1879 ukazał się obszerny podręcznik prawa kościelnego katolickiego, napisany przez profesora uniwersytetu lwowskiego, późniejszego posła do parlamentu wiedeńskiego i ministra dla Galicji, D-ra Edwarda Rittnera¹⁾. Była to, bez wątpienia, praca niepospolitej wartości, to też zyskała sobie ogólne uznanie i życzliwe słowa krytyki. Książka spełniła zadanie, jakie jej Autor zaznaczył w zakresie studyów prawniczych, i z korzyścią zastąpić zdołała dla wielu podręczniki obce, powszechnie u nas używane, nie uwzględniające naszych stosunków. Towarzystwo prawników czeskich w Pradze²⁾, widząc wielkie zalety książki prof. Rittnera i uznając potrzebę podręcznika prawa kościelnego w języku czeskim, ogłosiło własnym staraniem i nakładem przekład niniejszej książki³⁾. W podręczniku omawianym przejawia się gruntowna znajomość świeckiego ustawodawstwa, nawet rzymskiego, bezsprzecznie mającego tak doniosłe znaczenie dla prawa kościelnego. Prof. Rittner nie poprzestaje na przedstawieniu obowiązującego prawa: podręcznik uwzględnia i rozwój historyczny⁴⁾ tak prawodawstwa kościelnego wogóle i w poszczególnych jego przejawach, jak i umiejętności prawniczych⁵⁾. Korzystając z polskiej literatury historyczno-prawniczej kreśli nam Autor obraz ustawodawstwa kościelnego w Polsce, uwzględniając je przy poszczególnych rozdziałach. Miał tutaj prof. Rittner poważną trudność. Autor Francuz lub Niemiec, piszący podręcznik powszechnego prawa kościelnego, ma pod ręką gotowe już prace, podające historię prawa kanonicznego w jego ojczyźnie, wskazujące na różnice, zachodzące między niem, a prawem ogólnem, wywołane różnymi warunkami. Autor Polak ułatwienia tego prawie nie miał. Trudność to jednak poważna zbadać tyle źródeł i szczegółowych opracowań, ażeby dojść do ogólniejszych wniosków. W podręczniku prof. Rittnera widzimy więc szeroką kulturę ogólnoprawniczą, widzimy nadto jasność w wysłowieniu, logiczność w przeprowadzeniu rzeczy. Te są dodatnie strony pracy. Należy się również przyjrzyć ujemnym.

1) *Prawo Kościelne Katolickie*. Lwów 1879. Nakładem autora. Druk Wł. Łozińskiego. Dwa tomy w 8-o T. I str. XIV + 358. T. II. str. V + 416.

2) „Právnická Jednota”.

3) W Pradze. T. I 1887 r., T. II 1889.

4) Bardzo praktycznie byłoby drukować czcionkami odmiennymi ustępy ściśle prawnicze, innemi zaś historyczne. Tak czyni n. p. *Sägmüller*, *Lehrbuch des Katholischen Kirchenrechts*. (wyd. II w 1909 r.).

5) Nie posiadamy dotąd osobnego opracowania literatury kanonicznej polskiej. Materiału dostarczają nam poniekąd znane dzieła o literaturze polskiej Bentkowskiego (szczególnie T. II., w którym literaturę prawniczą opracował Jan Wincenty Bandtkie), Wiszniewskiego i inne, jak również prace bibliograficzne Janockiego, Jochera, Finkla, Suligowskiego itd

Prof. Rittner, jako człowiek świecki, nie posiada gruntownej znajomości teologii, stąd też nieraz w kwestyach dogmatyczno - prawnych wypowiada się nie zupełnie jasno i dokładnie.

Wielkiem utrudnieniem dla pracującego na polu nauki polskiej jest ubóstwo naszej terminologii naukowej wogóle, a prawniczej w szczególności. Małe zasługi w zaradzeniu tej potrzebie położył D-r Rittner, który poprzestawał częstokroć na dosłownem przetłumaczeniu terminu łacińskiego lub niemieckiego. Wolno nam naturalnie tak postępować, o ile dany wyraz w obcym języku oddaje rzecz należyte. Jednakże nawet w językach łacińskim i niemieckim, najbardziej wyrobionych na polu terminologii prawniczej, znajdujemy przykłady określeń nie zupełnie szczęśliwych, jeśli nie całkiem błędnych. W takich razach nie należy poprzestać na dosłownem przetłumaczeniu terminu obcego, trzeba raczej rozejrzeć się, poszukać określenia odpowiedniejszego, jaśniejszego. Rzecz naturalna, że utworzenie rodzimej terminologii prawniczej nie da się uskuteczyć odrazu, że jeden człowiek nie podola temu zadaniu. Odczuwać trzeba głęboko ducha mowy ojczystej, ażeby w tej pracy ustrzedz się dziwolągów językowych. Wystrzegać się należy z jednej strony przesady w gonieniu za wyrazami rdzennie polskimi, lecz z drugiej znowu nie używać bez potrzeby wyrażań cudzoziemskich. Znacznie większe zasługi dla terminologii polskiej prawa kanonicznego położył biskup Adam Stanisław Kraśński⁶⁾.

Drugie wydanie pracy prof. Rittnera ukazało się w 1889 roku. Nie należy tego wydania nazwać prostym przedrukiem pierwszego. Można zauważyć niektóre uzupełnienia literatury, jak również sprostowania lub zmiany tekstu, mianowicie takie, które były wpływem zmienionego w tym czasie ustawodawstwa kościelnego lub państwowego. Nie poczynił jednak Autor zmian gruntowniejszych, nie uwzględnił, jakby należało, literatury ostatnich lat dziesięciu, która się ukazała od czasów ogłoszenia drukiem pierwszego wydania. Sam to zresztą wyznaje w przedmowie do tego wydania, tłumacząc się, że zajęcia zawodowe nie pozwoliły mu sprostac temu zadaniu, nie pozwoliły mu nawet zużytkować należyte materiału, już w tym celu nagromadzonego.

Trzecie wydanie podręcznika prof. Rittnera widzimy w roku 1907,⁷⁾ już po śmierci Autora, bez zmian zasadniczych.

W ubiegłym roku w październiku ks. Dr. Stanisław Wysocki⁸⁾, ukazując jak najsluszniej na jeden z największych braków naszej literatury teologicznej, mianowicie na brak polskiego podręcznika prawa kanonicznego, podającego pełny obraz stosunków prawno-kościelnych doby obecnej, ubolewa nad tem, że nie ukazało się dotychczas nawet nowe, czwarte wydanie tak cennego prawa kościelnego Rittnera, od-

⁶⁾ Prawo Kanoniczne. Wilno. 1861. Wyd. autora. Druk Zawadzkiego, w 8-o str. 354.

⁷⁾ Prawo Kościelne Katolickie. Wydanie trzecie, poprawione. Lwów 1907. Druk. Udziałowa, w 8-o T. I str. VIII + 380. T. II str. 425.

⁸⁾ Gazeta Kościelna Nr. 44 str. 527.

powiednio uzupełnione i przerobione. W tym właśnie czasie pojawia się i oczekiwane wydanie nowe.

Znaną jest wszystkim wyteżona praca ustawodawcza, jaka zawrzała w Rzymie od chwili wstąpienia na Stolicę Piotrową Piusa X. Dziesięciolecie jego rządów zaznaczyło się już przecież tylu gruntownymi i zasadniczymi zmianami i reformami na polu prawodawstwa kościelnego. Każdy, widząc dziś nowe wydanie podręcznika prawnego, już nie tylko ma prawo wymagać, aby w nim znajdowały się wszystkie ważniejsze rozporządzenia Stolicy Apostolskiej, odpowiednio umieszczone i opracowane, ale nadto może się spodziewać, że ten podręcznik wskaże z wszelkiem prawdopodobieństwem, jakie jeszcze zajądą zmiany na polu stosunków prawno-kościelnych. Dla prawnika, śledzącego uważnie drogi, któremi postępuje praca komisji kodyfikacyjnej, jasną jest możliwość stawiania takich hipotez prawniczych, gdy szczególnie zapozna się z aktami Soboru Watykańskiego, bo nowy kodeks będzie w wielkiej mierze uzupełnieniem prac tego soboru⁹⁾.

Przyjrzyjmy się wartości tego nowego wydania. Samuel Bodek, ogłaszając drukiem w drugiej połowie 1913 roku cenny podręcznik prof. Rittnera i zaznaczając, że ogłasza wydanie najnowsze, przejrzone i poprawione, absolutnie nie zatroszczył się o to, aby podręcznik był uzupełniony zmianami i reformami ustawodawstwa kościelnego lat ostatnich. Nie zawiera więc to najnowsze wydanie ani znanego dekretu „*Ne temere*“, ani konstytucji „*Sapienti consilio*“, z całym szeregiem uzupełniających wyjaśnień, która przekształciła kurę papieską, rozgraniczyła ściśle sferę działalności poszczególnych urzędów rzymskich. Z podręcznika tego nie dowie się czytelnik, że ujednostajniono przepisy, dotyczące się „*Visitatio liminum*“ i „*Relatio status*“. Niema ani słowa o dekrecie „*Maxima cura*“, który czyni zadość od dawna już odczuwanej potrzebie uregulowania administracyjnego postępowania przy usuwaniu proboszcza z jego beneficjum. Prawo zakonne podległo również gruntownej zmianie i reformom, wskazanym potrzebami czasu, a podręcznik ani słowa o tem, podobnie jak o konstytucjach „*Pascendi Dominici gregis*“ „*Divino afflatu*“ itd...

Wydanie to najnowsze prawa kościelnego katolickiego razić musi każdego uderzającą niestarannością. W pierwszym tomie, po zamieszczonej przedmowie do „drugiego wydania“, podaje wydawca spis rzeczy, lecz przedrukował go dosłownie z wydania pierwszego tego podręcznika, nie stosując się do materiału, rozmieszczonego w niniejszym wydaniu. Wobec tego stronic indeksu nie zgadzają się ze stronicami książki. Książka ma stronic 280, a indeks wskazuje 358. Drugi tom zupełnie spisu rzeczy nie posiada. Książka wydrukowana na papierze jak najgorszym. Korekta w najwyższym stopniu niedbała¹⁰⁾.

⁹⁾ Por. art. A. Villien, *Les réformes du droit canonique et les postulata du concile du Vatican* (Canoniste cont. XXIV. 1906).

¹⁰⁾ Por. między innymi w T. I, str. 80, 96, 122, 164; w T. II str. 85, 90, 93, 107, 115.

Rzuca się również w oczy i to, że prawo kościelne katolickie jest wydane bez aprobaty kościelnej¹¹⁾. Aż żal, że cenna praca prof. Rittnera doczekała się takiej kompromitacji.

Rzym.

Ks. Józef Florczak.

„**Tryumf Krzyża**”—Chrystus w poezji polskiej. Zebrał i ułożył ks. Edmund Wolski, słowo wstępne ks. prof. Józefa Kruszyńskiego. Nakładem księgarni Leona Idzikowskiego w Kijowie. Kijów—Warszawa, 1913 i 1914. Stron 372. Aprobata Duchowna.

Bardzo trudnego zadania podjął się Autor; opracowawszy podobne, znacznie ciaśniejsze tematy (Eucharystya w poezji polskiej, Krzyż w poezji trzech wieszczów), podnoszę z prawdziwym uznaniem wielkość pracy, włożonej w wymienioną książkę. Taka, jaka jest, stanowi też niewątpliwie zasługę religijno-narodową i jest w swojej dziedzinie pionerską.

Ta zasadnicza i ostateczna pochwała nie może jednak pozostać bez licznych i poważnych zastrzeżeń. Przedewszystkiem omawiana książka nie jest ani zupełnym, ani wiernym obrazem „Chrystusa w poezji polskiej“, i nie wszystko, co w niej umieszczono, wolno zaliczyć do „tryumfów Krzyża“. Dzięki Bogu, bogactwo religijnej poezji naszej o wiele jest obfitsze, niżby czytelnik mógł poznać z tego zbioru. W tym celu wszakże musiałby Autor zgruntować dokładnie dzieje literatury i czasopisma katolickie polskie, z których także w ostatnich latach uszczknać można mnóstwo kwiatów natchnienia, dalej teksty do kompozycji muzycznych, osobno niedrukowane, oraz niedoceniane śpiewniki; Autor zdaje się zaś posługiwać zbyt wyłącznie wydaniami kompletnymi autorytatywnych poetów, a zresztą antologiami (zwłaszcza z r. 1908)—dzieło jest za mało źródłowe. Nie znać także jakiegokolwiek proporcji w uwzględnieniu pisarzy religijnych i twórczej doniosłości ich w religijnej dziedzinie. Dość wymienić, że religijny poeta tak płodny i utalentowany, jak Bohdan Zaleski, przytoczony jest zaledwie z dwiema cytatami, Kochanowski z jednym jedynym, a Woronicz pominięty zupełnie; podczas gdy protestant Oppman i naogół wcale niekatolicka Konopnicka cytowani są masami i prym pod tym względem w całym dziełku trzymają. Nie chciałbym być posądzonym o egoizm, ale dla charakterystyki nie taję zdziwienia, iż z moich religijnych utworów, publikowanych w trzydziestu kilku pismach, w sześciu własnych tomikach i zbiorowych księgach, wybrano tylko jeden sonet, i to o Leonie XIII, i to z Antologii Królińskiego.

Najgorsze, mojem zdaniem, jest wcielenie poematów, obcych katolicyzmowi duchem i fabułą, np. na str. 70 sq., gdzie według Orta Trzej Królowie ofiarują Dzieciątku Jezus „bisiory, dukaty i miód“ (sic!), albo na str. 88 sq. wedle Konopnickiej duchy smutne są, jak „białe hostye ludzkości, albo jak kielichy krwawe“ (może trochę prze-

¹¹⁾ Por. C. Card. *Gennari*, *La Costituzione „Officiorum ac munerum“*, brevemente commentata. Roma 1903. §§ 41 i 44 str. 107, 114.

sady?!), albo na str. 129. Kasprowicz (autor bynajmniej nie prawowierny, a bardzo w tej książce faworyzowany) zanadto rażąco daje błuźnić tłumowi na Chrystusa, na str. 182 sq. Tetmajer (w powieściach, nowelach i lirykach niestosujący prymitywnych wymagań obyczajności katolickiej, a również twórca „Hymnu do Nirwany“—) przedstawia Chrystusa Zmartwychwstałego, gorzko płaczącego... Tacy autorowie nie mewają nastroju katolickiego, ale też nie należą do orszaku „Trymfów Krzyża“. Konopnicka — podkreślam jej udział z powodu ogromnej roli, danej jej w tej książce i w przedmowie, gdzie sama jedna „geniuszem naszego ducha“ nazwana i postawiona obok trzech wieszczów (choć zachodzi w krytyce kwestya, czy np. Kochanowskiemu, Malczewskiemu, Zaleskiemu, Asnykowi, Tetmajerowi, Wyspiańskiemu i t. d. nie przyznać równości lub pierwszeństwa) — zniża i redukuje ideał religijny do narodowego (str. 117), albo do przyrody (str. 174), albo do egotyzmu (str. 175—178). Te i wiele tego rodzaju umieszczonych wierszy nie odpowiadają obietnicy, wyrażonej w tytule książki ks. Wolskiego.

Mimo wszystkiego atoli, bije z niej tyle piękna i religijnej wzniosłości, że chyba nikt czytać jej nie będzie bez estetycznego zachwytu i bez duchowej pociechy. Z setek w niej zestawionych wypisów, artystycznych ku Bogu zapałów, chlubić się może każdy Polak, a cały zbiór jest rozgłośnym protestem przeciw niezbożnym i obojętnym prądom literackim i fałszywym sądom i postulatam o bezideowości nowoczesnej poezyi. Książce życzę rozpowszechnienia i następnych, coraz doskonalszych wydań.

Kraków.

Dr. Kazimierz Lubecki.

Od Autora „Tryumfu Krzyża“ otrzymujemy następujące wyjaśnienie w sprawie powyższej.

Nie mam zamiaru prowadzić polemiki z p. K. Lubeckim, zdając sobie najzupełniej sprawę, że każda książka podlega ocenie w świetle osobistych, różnorodnych rozumień jednego i tego samego przedmiotu.

Tembardziej nie pragnę polemiki, że p. Lubecki zrozumiał moją myśl i zamiar i uznał „religijno-narodową zasługę“ mej pracy. Chciałbym tylko zwrócić uwagę na to, że zabierając się do układu „Tryumfu Krzyża“, pomyślałem najpierw o źródłach, z którychbym mógł materyał do pracy zmudnej i, w moich warunkach, trudnej, czerpać. Przejrzałem zatem dokładnie dzieje literatury naszej, bibliografię i czasopisma literackie, (co najmniej 15 miesięczników, jak i tygodników, wszystkie roczniki Tygodnika Ilustrowanego, a więc z przeszło 50-ciu lat; roczniki Kłosów, Wędrowca, Biblioteki Warszawskiej, Przeglądu Powszechnego etc.), słowem, wszystko, gdzie cośkolwiek spodziewałem się znaleźć. Materyału zebrałem bardzo wiele, jeszcze raz tyle, ile go się znajduje w „Tryumfie Krzyża“. Nie zużytkowałem jednak wszystkiego dlatego, że nie miałem zamiaru opracowania zbioru poezyi „religijnej“ wogóle, lecz tylko tej poezyi religijnej, która się do Krzyża i Chrystusa odnosi. Z tego powodu musiałem pominąć niektórych poetów, np. ks. bpa Woronicza, który

ma poezję religijną (por. Hymn do Boga), ale nie ma poezji odnoszącej się wprost do Chrystusa Pana i Krzyża. Pobudką do takiego ograniczenia tematu były uroczystości jubileuszowe z powodu Edyktu Medyolańskiego. Ponieważ pierwszym i głównym inicjatorem tych uroczystości był Papież, który też jest Namiestnikiem Chrystusa, przeto w „Tryumfie Krzyża“ część IV p. t. „Credo“ obejmuje parę utworów dotyczących Ojca św., Wiary i Rzymu Papieskiego. Ograniczony rozmiarami książki, uwzględniałem więcej pisarzy współczesnych, aby wykazać, że nie tylko ongi, ale i dzisiaj poezya składa hold Chrystusowi Panu, nie zawsze zresztą dość synowski i całkowity. Atoli tryumfem Krzyża i Chrystusa jest nie tylko to uwielbienie, połączone z całkowitem poznaniem Boga Człowieka, ale i to, które, niestety, do tego poznania nie doszło, zatrzymawszy się w połowie lub na początku drogi.

Włocławek.

Ks. Edmund Wolski.

Notatki bibliograficzne.

Ks. Maurycy Meschler T. J. *Na przyjęcie Pana.* Kraków 1914 str. 320. Cena 45 kop.

O. Meschler, zmarły przed kilku miesiącami, należał do najlepszych pisarzy kościelnych. Obok wielkiego doświadczenia życiowego posiadał głęboką znajomość świata i ludzi. Pisał stylem lekkim, barwnym i żywym. Jest autorem wielu prac ascetycznych. Niektóre, jak *Leben Jesu*, *Rosengarten Unser*, *Die Gabe des hl. Pfingstfesten* doczekały się w Niemczech licznych wydań. Z przyjemnością bierze się do rąk i przekład omawianego dziełka: *Seelenschmuck zum göttlichen Gastmahl*. Zawiera ono całą naukę Kościoła św. o Najświętszym Sakramencie. Dziełko obejmuje nauk 31. Są one ujęte w formę modlitw ustnych, w których się zawierają prośby o wszystkie łaski potrzebne do zbawienia i udoskonalenia duszy. Autor dzieli je na pięć części. W pierwszej umieścił gorące modlitwy do Mszy św., w drugiej omawia istotę Sakramentu Ołtarza, w trzeciej jego skutki, w czwartej zastanawia się nad figurami ze Starego

Testamentu, w piątej dodał modlitwy i akty przed Komunią i po Komunii. Całość się czyta jednym tchem. Treść głęboka oświeca rozum, czuła i tkliwa forma modlitewna rozpala serce, prośby zaś o łaski poruszają wolę. Pod wpływem czytania postacie chleba i wina — symbole życia i radości — nabierają szczególniejszego uroku; Chrystus utajony staje się wyraźną duszą chrześcijaństwa, widoczną osią, około której obraca się cały kult Kościoła, niezbędną dźwignią życia katolickiego, uroczym i pociągającym ideałem naszych myśli, pragnień i czynów. Stare prawdy nabierają życiowego i jaśniejszego oświetlenia. Książeczka nadaje się dla wszystkich: zajmie uczonych, pouczy prostaczków, rozgrzeje obojętnych. Prawdziwa wdzięczność należy się tłumaczowi. Szata zewnętrzna nie pozostawia nic do życzenia.

Ks. J. Was.

Nixon Waterman. *Jakim chłopiec być powinien.* Warszawa. 1913. str. 123. Cena w opr. 90 kop.

Autor w 10 rozdziałach jędrnie i treściwie zachęca chłopca, aby został

„wielkim człowiekiem“. W tym celu radzi mu rozważnie obmyśleć plan swego życia, zmierzyć zdolności wrodzone, rozwinąć je ustawiczną, lecz umiarkowaną pracą, korzystać z chwil wolnych, podtrzymywać wesołość, usuwać marzenia, wyzyskiwać drobności, szanować dobrą radę, tudzież wytrwać do końca. Książeczka zawiera wiele przykładów i pięknych cytat z rozmaitych autorów. Autor posługuje się środkami przyrodzonymi. Wydanie wytworne. Gorąco polecam katechetom i starszej młodzieży.

X. J. Was.

Ks. J. Frassinetti, *Klejnot panien chrześcijańskich*. Kraków. 1913. Wyd. II. W opr. 60 kop.

Piękna ta książeczka nazewnątrz zawiera o wiele piękniejszą treść. Rozprawia ona o jednej z najpiękniejszych i najwznioślejszych cnót chrześcijańskich. Święte panienstwo, nieskalane dziewictwo, anielska czystość — oto jej przedmiot! Zastanawia pierwej czytelnika nad szacunkiem, jaki żywić powinni wszyscy dla cnoty dziewictwa. Wielkie bowiem jest ono, jak w sobie samem, tak i w porównaniu z małżeństwem. Książeczka usuwa wszystkie przesady i zarzuty, podnoszone przeciwko tej cnotcie, tudzież podaje cały szereg środków do jej zachowania.

W myśli czytelnika przesuwiają się jak w kalejdoskopie: pokora, modlitwa, sakramenta, umartwienie, praca, ubiór, towarzystwo, książki, teatry, tańce oraz nabożeństwo do Matki Najświętszej. Z każdego wiersza technie anielskim wdziękiem. Polecam ją przewodnikom młodzieży żeńskiej i pannom.

Obok tej należałoby położyć przed kilku laty wydaną drugą książeczkę: „*Dzień młodej panienki*“ przez W. Zaleską. Cena 50 kop. Ks. J. Was.

Józef Ciembrowicz, *Przebojem*, obrazek z niedawnej przeszłości. Warszawa. 1913 r. str. 112. Cena 60 kop.

Oby takich opowiadań mnożyło się jak grzybów po deszczu! Książka bowiem opowiada o uczniu, którego cechowała ustawiczna uczciwość i praca. Opowiadane jest dostęпно nawet dla małych dzieci; odznacza się prostotą, żywością i plastycznością. Za ledwie kilka zdań jest mniej udatnych. Całość sprawia wielkie wrażenie: budzi sympatyę dla bohatera, wznieca szlachetne uczucia, zachęca do naśladowania zwyczajnych, lecz doskonałych chrześcijańskich czynów uczciwego i rzetelnego ucznia. Janek Barański dzięki opiece ks. Jańskiego, nauczyciela Zdarskiego i p. Maryanny zostaje oddany do gimnazjum. Pięć klas skończył z odznaczeniem. W szóstym roku podstępnie rzucono nań oszczerstwo. Chłopak wskutek tego choruje. Powróciwszy do zdrowia, nie może nigdzie już wstąpić do szkoły. Ufa Bogu i pracuje prywatnie, szykując się do matury. Oszczerca przed śmiercią uniewinnia Janka, który wkrótce kończy gimnazjum z odznaczeniem. Przechodzi kurs seminarium duchownego i zostaje księdzem, aby pracować na chwałę Boga, a pożytek ludzi. Książka nadaje się do bibliotek uczniowskich.

Ks. J. Was.

Dr. Jerzy Bull., *Wyznania nawróconego Doktora medycyny*. Tłumaczył M. B. Włocławek. Nakładem Księgarni Powszechnej. 1914. Str. 86 w 8-ce. Cena 50 kop.

Rzecz dzieje się w Kanadzie, następnie we Francji, głównie w Paryżu. Bohaterem jest Dr. medycyny, Jerzy Bull, z pochodzenia Irlandczyk, urodzony w Kanadzie. Terminem *a quo* procesu nawróceniowego jest protestantyzm anglikański, terminem *ad quem* — katolicyzm. Te dane pozwalają odgadnąć przynajmniej główną treść przemian psychicznych naszego konwertyty, główną linię jego konwersji.

Niezadowolenie z anglikańskiej formy protestantyzmu, wszczepiona od dzieciństwa nienawiść do Kościoła katolickiego, jako do apokaliptycznego „Babilonu”, bankrutwo religijne, wyrażające się w bezwyznaniowości — oto pospolite etapy negacyi, przez które przeszedł naprzód i Dr. Jerzy Bull. Była to jednak dusza głęboko religijna z natury, nie mogła więc żyć długo w pustyni przeczenia. Tonąc, uczepliła się zrazu słynnego Feliksa Adlera i jego „Towarzystwa Kultury Moralnej”, jako deski zbawienia. Nieudana próba propagandy na własną rękę etyki niezależnej, bez a raczej ultradogmatycznej, zmusza Doktora do poddania rzekomej deski ratunku — rewizyi krytycznej. Okazuje się ona przesiąkniętą sceptycyzmem, zatem niezdołną utrzymać ciężącego ku bezdomu zła człowieka na powierzchni etycznej. Wówczas przypadek, raczej Opatrzność, skłania rozbitka do chwycenia się modlitwy, mimo przejętych od Adlera uprzedzeń do niej, jako do aktu pychy i egoizmu (sic!). Modlitwa zaczyna działać. Następuje rozczytywanie się w Piśmie i... objawienie się Objawienia. Chrystus jest Bogiem, Chrystus założył Kościół! Gdzież ten Kościół jednakże? Czyżby tam, gdzie się rozsiadła „rzymska nierządnicą, matka wszeteczeństw?” Przychodzi z kolei do przyglądania się tej Wielkiej Spotwarzonej. Nieunikniony przy dobrej woli skutek — wiadomy.

Nigdy nie można dość się nadziwić płytkim a złośliwym przesądom nie-

wiary i herezyi przeciw Kościołowi. Niemale też zadowolenie wierzącemu katolikowi przynosi każde ich zde-maskowane, każde nad nimi zwycięstwo, zwłaszcza przeżyciowe. Dostarczają go też i wyznania Dra Jerzego Bulla, tem więcej że to człowiek o wybitnej inteligencji. Poza tem jest w nich dużo silnej tendencji apostoł-skiej, pragnącej podzielić się z błądzącymi pozyskanem we wierze katolickiej szczęściem.

Zasługuje na uwagę szczególną łatwość w zdobyciu tej wiary przez naszego konwertytę. Raz o jej prawdziwości przekonany, jeżeli odczuwa on potrzebę rozumowych jej uzasadnień, to nie dla siebie, lecz dla drugich, dla celów propagandy. Tę szybkość i łatwość w uwierzeniu, którą niewątpliwie przypisać trzeba Łasce („nescit tarda molimina Spiritus Sancti gratia” — rzekł św. Bernard), zganił jednak Doktorowi o. Doublet, twierdząc słusznie, że zgłębienie dowodów za prawdziwością wiary katolickiej przedewszystkiem samemu nawróconemu przyniesie wiele korzyści (str. 61).

Przekład poprawny, korekta staranna. Należałoby tylko sprostować błąd w przekładzie znanej modlitwy do Ducha św.: „a wszystko będzie zdziałane” (*et creabuntur*), str. 16 i 37; oraz usunąć sprzeczność w słowach: „Zaprzestałem czytania Biblii... Od tej pory często brałem Biblię do ręki” (str. 17), z kontekstu bowiem widać, iż jedno i drugie dzieje się w tym samym czasie.

X. I. Ch.

Przegląd czasopism.

Catholic University Bulletin (t. 20. zes. 1. 1914). Paschal Robinson, O. F. M., *The Seventh Centenary of Roger Bacon* (3—10). William J. Kerby, *Some Limitations of Relief* (10—29). John E. Graham, *Scott's Catholic Tendencies* (29—50). Frank O'Hara, *The Congested Districts in Ireland* (50—65). = (zes. 2). C. A. Dubray, *Intellectualism in Practical Life*

(91 — 103). Lucian Johnston, *Luther in the Light of Facts* (103 — 125). John O'Grady, *Peasant Proprietorship in Ireland* (125 — 139). P. B. Vogt, O. F. M., *From John Stuart Mill to William James* (139—166).

Civiltà Cattolica (t. 65. 7 lutego 1914). * * *Dal modernismo anglicano al cattolicesimo romano* (257—286). * * *A proposito di una lettera del march. F. Crispolti* (286—300) * * *Agitazione scismatica in Galizia* (300—313) * * *Il „Tango“* (Storia d'oggi) (313—325). I „*Monumenta historica*“ della Compagnia di Gesù (325—331) *Il „Seminario Fiorentino“ del Dott. E. Sanesi* (331—337). * * *Un nuovo documento di propaganda modernistica* (337—350) = **(21 lutego)** * * *Sindicalismo cristiano* (385—400) * * *Le Associazioni di fatto* (400—424) * * *La realtà del viaggio di S. Paolo nella Spagna* (424—444) * * *L'Isola degli Emiri* (444—454). * * *Opere su la Storia della Compagnia di Gesù* (454—474) = **(7 marca)** * * *L' „Avvocato dei tempi cristiani“* (513—531). * * *Gli Atti degli Apostoli secondo le risposte della Commissione Biblica* (531—546) * * *Sindicalismo cristiano?* (546 — 560) * * *La realtà del viaggio di S. Paolo nella Spagna* (560 — 574) * * *L'Isola degli Emiri* (574—586) * * *La calunnia delle „Provinciali di Biagio Pascal* (586—595) * * *Scritti Costantiniani* (595—606) = **(21 marca)** * * *Infelicissima relazione di un infelice disegno di legge* (641—663). * * *Agitazione scismatica in Galizia* (663—680) * * *Anagni e Bonifacio VIII* (680—698) * * *Sull'origine della basilica cristiana* (698—716). * * *L' „Auctarium Bellarminianum“* (716—721). * * *Problemi varii di Sociologia* (721—726). = **(4 kwietnia)** * * *Giuseppe Tovini* (3—22) * * *Gli Atti degli Apostoli secondo le risposte della Commissione Biblica* (22—40) * * *Infelicissima relazione di un infelice disegno di legge* (40—61) * * *Coeducazione e scuola mista* (61—80). * * *Maria e la Compagnia di Gesù* (80—82) * * *Il cardinale Felice Cavagnis* (82—88).

Etudes (t. 138. 1914. 5 marca). Victor Poucel, *Frédéric Mistral* (593 — 623). Pierre Mertens, *Phénomènes ou réalités* (623 — 637). Pierre Bliard, *Deux municipalités Vendéennes aux jours de la Terreur* (637 — 659). Joseph Brucker, *Un livre nécessaire sur l'archéologie Américaine* (659 — 662). Pierre Lhande, *Mirentchu* (662—687). Adhémar d'Alès, *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne* (687 — 706). = **(20 marca)**. Al. Brou, *Des Japonais peints par eux-mêmes* (737 — 760). Pierre Mertens, *Phénomènes ou réalités* (760—785). Victor Poucel, *Frédéric Mistral* (785 — 809). * * *Les Bulgares et l'Eglise Romaine depuis cinquante ans* (809 — 826). Joseph Boubée, *Le mouvement religieux hors de France* (851—867).

Hlidka (t. 31 zesz 3 1914). Boh Kysely, *Francisco Ferrer* (177—182) Jan Hejcl, *Istar, v podsveti* (182—188). Dr. Josef Vrchovecky, *Spor o Kanta* (188—194). Vaclav Kubicek, *Z dejin mesta Lostic* (194—199). Jan Tenora, *Ucast Kardinala Ditrichstejna za boje mezi arciknizelem Matyasem, a Rudolfem II roku 1608* (199—204) Dr. Jan Sedlak, *Mikulas z Drazdau* (204 — 210). A. Vrzal, *Nabozensko-mravni otazky v krasnem pisemnictvi ruskem* (210—215) = **(zesz. 4)** A. Vrzal, *Nabozensko-mravni otazky v krasnem pisemnictvi ruskem* (261—266). J. Ratiborsky, *Poznamky k pokusu o sanaci zemskeho hospodarstvi moravského* (266—270). Boh. Kysely, *Francisco Ferrer* (270 — 275). Dr. Jan Hejcl, *Istar v podsveti* (275—280). Vaclav Kubicek, *Z dejih mesta Lostic* (280—286). Jan Tenora, *Ucast kardinala Ditrichstejna za boje mezi arciknizelem Matyasem a Rudolfem II roku 1608* (286—291). Dr. Jan Sedlak, *Mikulas z Drazdau* (291—294).

Katechetische Blätter (t. 15. 1914. zesz. 2). Paul Bergmann, *Zum Stoffteilungsplane für den katholischen Religionsunterricht in den 8 klassi-*

gen Volksschulen des Königreichs Sachsen (29—31. Ulrich Bauer, *Das Messbuch in der Schule* (31—37). Jos. Geisenhofer, *Die Darbietung der Biblischen Geschichte auf der Oberstufe* (37 — 38). Kuhn *Eine Kommunionaudacht* (38 — 43). J. Linden, S. J., *Nochmals der „Kleine Katechismus“ und seine Beurteilung durch dr. Heinrich Mayer, München* (43 — 48). Dr. Hoffman, *Die Erziehung der Jugend in den Entwicklungsjahren* (48 — 51). Dr. Gottler, *Das Charakteristische des sog. Entwicklungsalters* (50 — 51). (zesz 3.) Dr. Göttler, *Trinitat Bild und Kind* (57—60). Wilh. Burger, *Die katechetische Literatur im Jahre 1913* (60 — 62). Ulrich Bauer, *Das Messbuch in der Schule* (62—68). Wilh. Fleischmann, *Eine letzte Stunde* (68 — 71). Paul Bergmann, *Jesus wird von Johannes getauft* (71 — 77). Dr. U. Ludwig, *Spiritismus und Wissenschaft* (77—78).

Le Mouvement Social (t. 77. r. 39. zesz. 3. 1914) J. Hachin, *La réforme de l'impôt: le point de vue des agriculteurs, industriels, commerçants, ouvriers* (224—242). A. Danset, *Sur le mot „Syndicalisme“* (242—257). G. D. — J. Z., *Les syndicats chrétiens de Belgique: Dix ans d'action. Cent mille syndiqués* (257 — 261).

Przegląd Polski (t. 191. 1914. styczeń, luty, marzec). Stanisław Tarnowski, *Wacław Zaleski* (1—12). Dr. Zdzisław Jachimecki, *Rozwój kultury muzycznej w Polsce* (12—38). X. Franciszek Starowieyski, *Z dziejów Stolicy świętej za pontyfikatu Grzegorza XVI* (38—58). Dr. Wład. Horodyski, *Bronisław Trentowski* (58—108). Dr. Wład. Bogatyński, *Hetman Tarnowski* (108—157). Dr. Józef Flach, *„Wystawa stulecia“ w Wrocławiu* (157 — 181).

Revue d'Histoire Ecclésiastique (t. 15. zesz. 1. — 1914). Z. Gougaud O. S. B. *La danse les églises* (5—23). C. Callewaert, *Le carême primitif dans la liturgie mozarabé* (23—34). P. Mandonnet, O. P., *La crise scolaire au début du XIII-e siècle et la fondation de l'ordre des Frères-Prêcheurs* (34—50). Ch. Moeller, *Les buchers et les auto-da-fé de l'inquisition depuis le moyen âge* (50 — 70).

Czasopisma dyecezyjne.

Dwutygodnik Dyecezalny Wileński (t. 5. 1914. zesz. 4). Ks. Wł. Tołoczko, *Chryścianizm a dzieci* (49—53). Ks. Jan Kurczewski, *O kościele parafialnym w Bockach* (53 — 55). S. Floda, *Wielka potrzeba znajomości prawa państwowego* (55—57. = (zesz. 5). Ks. Wł. Tołoczko, *Chryścianizm a dzieci* (66—67). Ks. M. Jancewicz, *Kilka uwag o polskich książkach do nabożeństwa* (67—72). S. Floda, *O przestrzeganiu formalności* (72—73).

Kronika Dyecezyj Kujawsko-Kaliskiej (t. VIII. 1914. zesz. 3). X. St. Chodyński, *Swinice* (66 — 77). X. Wojciech Helbich, *Potrzeby duszpasterskie naszych wychodźców w Niemczech* (77—86) = (zesz. 4) Ks. Stanisław Muznerowski, *Dłutów* (100—110). Ks. Wacław Kneblewski, *Freski Dankwarta na Jasnej Górze* (111—121).

Kronika Dyecezyi Przemyskiej (t. 14. 1914. zesz. 3 i 4). *Plany nauki religii dla szkół ludowych pospolitych, wydziałowych i dla szkół przemysłowych* (85 — 144). ** *Jak ułatwić częste spowiedzi?* (144 — 146). ** *Domy parafialne* (157—161). ** *Kościół św. a postęp* (161—166). ** *Prasa, jako czynnik odrodzenia narodowego* (166—170).

Redaktor odpowiedzialny
Ks. Dr. Antoni Szymański.

Wydawca
Ks. Dr. Stanisław Gruchalski

BIBLIOGRAFIA.

(Ob. uwagi wstępne w zeszycie styczniowym).

I. Nauki teologiczne.

- Bielawski Z. ks.**, Nauka religii w szkołach ludowych i wydziałowych. MKW. 1 (1911) 10. 2 (1912) 32, 78, 135, 191, 307, 306. 3 (1913) 69.
- Biszyga T. J. ks.** Młodzieniec. Kraków, wyd. Tow. Jez. (Głosy katol., 159). 1913. 32. hal. 4.
- Biszyga K. ks.**, Matka. Kraków, Głosy Katolickie, № 157. 1913. 32.
- Bratkowski St. ks.**, Adoracya. Kraków, wyd. Tow. Jez. 1913³. 95.
- Brownsfordówna M.**, Wykłady o katechizacyi. Poznań, św. Wojciech, 1914. 62. M. 0.80.
- Dutkiewicz St. ks.**, Opieka duszpasterska nad młodzieżą męską w parafiach miejskich i wiejskich. Tarnów. 1914². 28. hal. 60.
- Felix O. T. J.**, Postęp przez chrześcijaństwo. Konferencye w kościele NMP. w Paryżu. Spolszczone przez M. Sz. Kraków, wyd. Tow. Jez. 1914. 297 K. 3.
- Frassinetti J. ks.**, Klejnot panien chrześcijańskich czyli święte panieństwo. Przeł. O. A. Osmołowski, Br. Mn. Kraków, Miłkowski. 1913². 262.
- Haduch H. ks. T. J.**, Pedagogika J. Chrystusa. Kraków, Sodalis Mazianus. 1913. 15.
- Honorat Kapucyn**, Nauki z Ewangelií na niedziele i święta, zesz. I: nauki adwentowe. Warszawa, Polak Katolik. 1913. 32. kop. 30.
- Jezus Chrystus naszym życiem. Ćwiczenia na tle Pisma św. Kraków. Nazaretanki. 1913. 213. K. 3.
- Jeź. M. ks.**, Egzorty dla młodzieży szkolnej. Rocznik drugi. Poznań. 1914. 231.
- Kalinka W. ks. C. K.**, Na Golgotę. Warszawa, Kron. Ródzin. 1914². 120. kop. 75.
- Kruszyński J. X.**, Religia rzymska po reformie Augusta AK. 10 (1913) 1.
- Meschler M. ks. T. J.**, Na przyjęcie Pana. Nauka o N. Sakramencie w modlitwach i rozważaniach. Przełożył L. P. Tow. Jez. Kraków, wyd. Tow. Jez. 1914, 318. k. 1.
- Nowy Testament J. Chrystusa w przekładzie ks. J. Wujka. Wydanie drugie przez ks. dr. A. Szlagowskiego. Warszawa, Wende. 1913. 1190. Rb. 160.
- Pamiętka bierzmowania z krótką nowenną do Ducha Przenajśw. Kraków, wyd. Tow. Jez. 1913. 7. hal. 5.
- Reiners F. ks.**, Chleb żywota. Pokarm dla dusz w czasie ziemskiej pielgrzymki. Przeł. ks. W. Galant. Częstochowa, Miarka. 1913. 944 MK. 16.
- Sajdak J.**, Historia critica Scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni. I: De codicibus scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni. Accedit apendix de pseudogregorianis et Gregorii encomiis. Cracoviae, Akademia, 1914. 340. k. 10.
- Semenenko P. ks. C. K.**, Kazania na niedziele i święta oraz na uroczystość NPM. Lwów, Zmartwychwstańcy. 1913. 41 i 407 i 354. Rb. 6.
- Sperski Bol. ks.**, Kwiatki majowe. Wilno 1913. 128. kop. 25.
- Śmieszka Ant.**, O nowoodkrytych napisach elamicznych. SCPAU. 17 (1912) zesz. 6, str. 9.
- Weinmann**, Dzieje muzyki kościelnej, Dodatek: Muzyka kościelna w Polsce przez A. Chybińskiego, Ratyżbona, Pustel. 1913. 244, M. 2.40.
- Höpfel H.**, Beiträge zur Geschichte der Sixto - Klementinischen Vulgata nach gedruckten u. - ungedruckten Quellen. Wien. Bibl. Studien. 1913. 340. M. 9.
- Hugo von St. Victor**, Soliloquium de Arrha animae u. de Vanitate mundi. Hrsg v. K. Müller. Bonn. Marcus (Kleine Texte). 1913, 51. M. 1.30.
- Kaulen Fr.**, Einleitung in die Hl. Schrift des A. u. N. T., II: Das A. T. Freiburg, Herder. 1913⁵, 300 M. 4.40.
- Krebs. G., u. Heinsch**, Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums. Münster, Aschendorff. Sechste Folge, Heft 4—5. 80 Seiten. M. 1.
- Kralik R.**, Joan Scheffler (Angelus Silesius) als katholisch. Apoleget u. Polemiker. Petrus - Verlag - Trier. 1913. M. 1.

I

Do Redakcyi nadesłano następujące prace: ¹⁾

- Ks. B. Chełmiński**, *Nieomyślność Kościoła katolickiego*. Poznań, św. Wojciech (Głosy na czasie, zesz. 37). 1914. 104. M. 1.
- Ks. Nikodem Cieszyński**, *Ecce Homo! Siedem kazań pasyjnych*, wygłoszonych w Jagiellońskim kościele Bożego Ciała w Poznaniu. Poznań, św. Wojciech. 1914. 67. M. 1.
- J. Joergensen**, *Z drogi*. Tłumaczył Fr. M. Wolański. Z licznymi ilustracyami i portretem autora. Poznań, św. Wojciech. 1914. 207.
- Jan Joergensen**, *In Excelsis*. Na wysokościach. Tłumaczył ks. Ignacy Geppert. Z licznymi ilustracyami i portretem autora. Poznań, św. Wojciech. 1914. 218.
- Jan Joergensen**, *Kłamstwo życia a prawda życia*. Tłumaczył Fr. M. Wolański. Z portretem autora. Poznań, św. Wojciech. 1914. 65.
- Ks. Antoni Nojszewski**, *Liturgia rzymska*. Warszawa. 1914², uzupełnione. 475.
- Ks. Dr. Stanisław Chodyński**, *Konsystorze w diecezji kujawsko-pomorskiej*. Włocławek, Ks. Powszechna. 1914. 150.
- Ks. Al. Piątkiewicz** T. J., *Lirnik Najświętszej Panienki*. Legenda przedstawiona scenicznie z muzyką i śpiewem. Kraków, wyd. Tow. Jez. 1914. 44.
- Prawdomir**, *Gdzie prawda?* II: Listy przyjacielskie o najżywniejszych sprawach religii, historii i kultury. Poznań, św. Wojciech. 1914. 264. M. 2.
- Card. Van Rossum**, *De essentia sacramenti ordinis*. Disquisitio historico-theologica. Frigurgi Brisgoviae, Herder. 1914. 200.
- Dr. M. Z. Zawirski**, *O modalności sądów*. Lwów, Pol. Tow. Filoz. 1914. 108. Kor. 2.
- Teodor Jeske-Choiński**, *Program i metoda Żydów*. Warszawa, Księgarnia „Przeł. Katol.” 1914. 36. Kop. 25.
- Dr. L. Caro**, *Odprawa p. Hupce i prawda o Polskiem Towarzystwie Emigracyjnem*. Kraków, nakł. autora. 1914. 23.

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

II. Nauki filozoficzne.

Bączek J. ks., Anomizm J. M. Gu-
yau wobec powszechnych i niezmiennych
praw i zasad porządku moralnego.
Wrocław 1914. 191. Rb. 2.

Campbell R. N., Zasady elektrycz-
ności jako przykład do metodologii.
Przeł. i uwagami opatrzył Lud. Sil-
berstein. Warszawa, Wende (Bibl. nau-
kowa). 1913. 133. kop. 70.

Dawid J., O filozofii Bergsona.
Odczyt. Warszawa. 1914. 21. kop. 40.

Grossek Marya, Medytacye. Kra-
ków. 1913. 453. K. 6.

Helle K., Podbój Antarktydy. BW.
291 (1913) 484.

Heinrich Wład., Filozofia grecka
do Platona. Rozwój zagadnień.
Warszawa, wyd. Weryho. 1914. 333.
Rs. 1,80.

Herbaczewski J. A., Amen. Iron-
iczna nauka dla umysłowo dojrzalych
dzieci. Kraków. 1913. 148. K. 3.

Jasionowski Cz. ks., Teozofia
i teozofowie współcześni. Warszawa,
Kron. Rodzin. 1914. 31. kop. 30.

Kleiner Jul., Przedmiot i charakter
badań literackich. BW. 289 (1913)
447.

Kridl Maufred, Anelli a Księgi
Pielgrzymstwa Polskiego. BW. 292
(1913) 116.

Leszcz, Filozofia tradycjonalizmu
BW. 289 (1913) 125.

Libański Ed., Technika—kultura
sztuka i natura. Lwów. 1914. 31.
hal. 90.

Ochorowicz Jul., [Zjawiska me-
dyumiczne, Część IV i V. Warszawa,
Bibl. dzieł wyb. 1914. 320. kop. 50.

Piotrowski Al., Ciało i dusza.
Poznań. 1913. 20. fen. 50.

Przemyski Z., Pro arte. Uwagi
o sztuce i kulturze. Warszawa. 1914.
608. Rb. 3,50.

Rabska Z., O miłośnikach ksią-
żek. BW. 289 (1913) 156.

Radecki W. dr., Psychologia ko-
jarzenia wyobrażeń. Warszawa, Wende.
1913. 147. K. 4.

Russel B., Zagadnienia filozofii.
Z angielskiego. Warszawa, Wende
(Bibl. naukowa). 1913. 145. kop. 70.

Stawena Brunon, Staszic za gra-
nicą. BW. 291 (1913) 152.

Tybrowski Każ., Spór o genezę
ballad ludowych. BW. 292 (1913) 548.

Zajac J., Badania nad wytwarza-
niem się mechanizmów skojarzeń.
Kraków, Akademia. 1913. 27.

Zieleńczyk Ad., Podstawy filo-
zofii uniwersalnej Trentowskiego. BW.
290 (1913) 128.

Żuławski Jerzy, Przed zwiercia-
dłem prawdy. Szkice filozoficzne. War-
szawa, Orgelbrand. 1914. 318. R. 1,80

Bertrams H., Das Wesen des
Geistes nach der Anschauung des hl.
Apostels Paulus. Münster, Aschen-
dorf. 1913. 185. M. 4,80.

Cohen G., Das Dasein Gottes vom
Standpunkt der reinen Logik. Han-
nover, Engelhard. 1913. 56 i 38. M. 2.

Cornudet, Histoire de st. Thomas
d'Aquin. Paris, Champion. 1913. 301.

Duhem, La théorie physique. Son
objet et sa structure. Paris, Rivière.
450. F. 9,50.

Ehrlich, Grundlegung der Sozio-
logie des Rechts. München, Duncker.
1913. 409. M. 10.

Federzoni G., Nuovi studi e di-
porti danteschi. Città di Castello,
Lapi. 1913. 240. L. 3.

Frost L., Johanna Schopenhauer.
Ein Frauleben aus der klassisch. Zeit.
Leipzig, Klinkhardf. 1913. 254. M. 4.

Ireneus a S. Joanne, Praelectio-
nes philosophiae moralis seu ethicae.
Roma, Desclée. 1913. 430.

Jellinek G., Allgemeine Staats-
lehre. Berlin, Häring. 1914³. 32 i 837.
M. 18.

Kein, Grundriss der Ethik. Oster-
wiek, Zickfeld. 1913⁴. 394. M. 4.

Horvath Al., Metaphysik der Re-
lationen. Graz, Moses. 1914. 15 i 204.
M. 4,50.

Hübner A., Lehrbuch der foren-
sischen Psychiatrie. Bonn, Marcus.
1914. 1966. M. 26.

Regis F., Précis de Psychiatrie.
Paris, Doin. 1913⁵. 1230. F. 12.

Mamelet, Le relativisme chez G.
Simmel. Paris, Alcan. 1913. F. 3,75.

Marie A., Der Mystizismus in sei-
nen Beziehungen zur Geistesstörung,
Uebersetzung v. Lomer. Leipzig, Barth.
1913. 250. M. 5.

Masaryk St., Russland u. Euro-
pa. Studien über die geist. Strömun-
gen in Russland. I: Zur russ. Ges-
chichts- u. Religionsphilosophie. Jena,
Diederichs. 1913. 387. M. 12.

Mattiussi G. S. J., Il veleno kan-
tiano. Roma. 1914². 480.

„KRONIKA RODZINNA”

tygodnik ilustrowany dla rodzin wychodzi łącznie
z tygodnikiem społecznym

„Nasz Sztandar”

oraz tygodniowym dodatkiem dla dzieci

„NASZ PROMIEN”

Każdy prenumerator w roku 1914-ym otrzyma **bezpłatnie 12 ilustrowanych monografii znanych w dziejach Polski kościołów**, a dodatkowo każdy abonent, wnoszący przedpłatę bezpośrednio do administracji za cały rok z góry, otrzyma również **bezpłatnie** książkowy interesujący **„KALENDARZ KRONIKI RODZINNEJ”**, do którego przywiązane są liczne premia; jedno główne rubli **1000** i wiele innych wartości około rubli **500**.

W roku 1914-ym w dziale powieściowym drukowana będzie nader zajmująca powieść historyczna

Stefana Gębarskiego

p. t. „Księżę Dominik”

oraz wysoce interesujące studium **J. Maciejowskiego:**

„SŁAWNE POLKI”

W **„NASZYM SZTANDARZE”** znajdują się między innymi artykułami dłuższe prace: Teodora Jeske Choińskiego: **Psychologia kupca żydowskiego**, X. dr. Antoniego Szymańskiego: **„Ruch ludowy”**, C. X. Jankowskiego: **„Czego nam potrzeba w dziedzinie gospodarczej?”** i Zbigniewa Kościeszki: **Kult złotego cielca**.

Wydawca: **X. dr. M. Godlewski**.

Redaktor: **A. L. Szymański**.

Przedpłata roczna w Warszawie **5 rb.**, na prowincyi **6 rb.**, za granicą **8 rb.**

Adres Redakcyi i Administracji:

w Warszawie, Plac Zamkowy (Podwałe Nr. 4).

III. Nauki historyczne.

I. Historia Religii i Kościoła.

Grodecki R., Dzieje klasztoru premonstrackiego w Busku w wiekach średnich. Kraków, Akademia. 1913. 93. K. 2.

Frankiewicz Cz., Ze studyów nad soborem narodowym w Polsce. Nuncyusz Lipomano w Polsce. Rzeszów. 1914. 31. K. 0,80.

Lisiecki Ark. ks., Konstantyn Wielki. Poznań, św. Wojciech. 122 ilustracje 1913. 200. K. 8,40.

Loret M., Kościół katolicki w początkach panowania Aleksandra I. BW. 289 (1913) 493. Tenże, Watykan a Polska, 1815 — 1832. tamże. 290 (1913) 209.

Monumenta Reformationis Poloniae et Lithuaniae. Serya IV, zesz. 1: Spis synodów i sesji prowincjonalnych Jednoty litewskiej 1611 r. Wilno, Synod Jednoty ewan. reformowanej litewskiej. 1913. 62 i 8. R. 1,05.

Pietrzak J. St., O. Stan. Papczyński, Instytutor Zakonu OO. Maryanów. Kraków. 1913. 227. R. 1,25.

Spis Stan. ks., Uwagi o kanonikach akademickich kapituły krakowskiej. Kraków. 1913. 48. K. 2.

Sygański T. J. ks., Wspomnienie o ks. Ig. Jarockim, 1742 — 1802. Kraków. 1913. 11.

Urban J. ks., Katolicyzm a prawosławie. Kraków. 1912. 129. K. 2.

Wróblewski K., Smutek Skargi. Ślady i wykładniki przełomów jego duszy. Rzeszów. 1914. 48. hal. 80.

Feder S. J., Konstantins der Grosse Verdienste um das Christentum. SML. 84 (1913) 28.

Fouvière. Les oeuvres catholiques au lendemain de la separation. Paris, Lecoffre. 1913. 340. F. 3,50.

Górka Olg., Ueber die Anfänge des Klosters Leubus. Breslau, Hirt. 1913. 73.

Krose H. S. J., Die deutsche Konfessionszählung am 1. Dezember 1910. SML. 84 (1913) 15.

Lesne E., La dime des biens ecclésiastiques aux IX et X s. RHE. 13 (1912) 659.

Marius a Floriano, De viris illustribus Ordinis Minorum, Roma. 1914. 296.

Salvatorelli S., Saggi di storia e politica religiosa. Citta di Castello, Lapi. 1914. 280. L. 4,50.

2. Historia powszechna i cywilizacyi.

Askenazy Sz., Upadek Polski a Francya. BW. 289 (1913) 1, 209. Tenże, Bonaparty a Legiony. ib. 291 (1913) 417; 292 (1913) 1. Tenże, W. Książę Konstanty a Księżniczka Helena Lubomirska. BW. 290 (1913) 409.

Charzewski Tad., H. Kollataj a Liceum Krzemienieckie. BW. 290 (1913) 341.

D'Abrantes, Robespierre i jego współcześni. Pamiętnik. Warszawa, Bibl. dz. wyb. 1913. 167. kop. 50.

Czaplewski P. ks., Polacy na studyach w Ingolsztacie. Poznań, 1914. 111. K. 3,50.

Akt prześlagałny ku czci Niep. Matki Bożej. Kraków, Wyd. T. J. 1913. 16. H. 5.

Dropse Józef, Z dni Rzczplitej Krakowskiej. Pamiętnik. BW. 292 (1913) 278.

Dubiecki M., Na kresach i za kresami. Wspomnienia i szkice. Kijów, Idzikowski. 1914. 253. R. 1,50.

Dzwonkowski Wl., Polacy w armii Katarzyny II. BW. 289 (1913) 88. Galicya po klęsce Napoleona 1812 r. BW. 290 (1913) 105.

Kipa Emil, Kuszenie ks. Józefa w r. 1809. BW. 292 (1913) 94. Tenże, Misyja polityczna dr. W. Szokalskiego do Niemiec. BW. 290 (1913) 1.

Kostrzewski J., Wielkopolska w czasach przedhistorycznych. Poznań. Niemierkiewicz. 1914. 220. Rycin 557. R. 2,50.

Krajewski Józef, Władysław IV a korona szwedzka. BW. 291 (1913) 209.

Krasiński hr. Józef, W pierwszych latach Królestwa Kongresowego. Wspomnienia. BW. 290 (1913) 41.

Kruszyński Józef ks., Hittyci. BW. 291 (1913) 310.

Kubala L., Wojna szwedzka w r. 1655 i 1656. Lwów, Szkice historyczne, serya IV. 1914. 495. R. 7,50.

Kucharzewski J., Kiedy pojawił się technicy w Polsce. Warszawa. 1913. 42. kop. 50.

Kukulski Zyg., Krasiecki a Komisya Edukacyjna. BW. 291 (1913) 267.



□ □ □ Piąty rok wydawnictwa. □ □ □



PRĄD

Miesięcznik poświęcony zagadnieniom wychowania narodowego oraz przygotowania do pracy społecznej.

Przedpłata roczna: w Warszawie 3 rb., z przesyłką poczt. 4 rb.

Adres Redakcji i Administracji:
Warszawa, Warecka 10 m. II.

„Prąd” głosi hasła postępu we wszystkich zaniedbanych dziedzinach życia narodowego; sprawiedliwości w układzie stosunków społecznych i czystości w sprawowaniu obowiązków publicznych.

Zamieszcza artykuły wybitnych wychowawców i pracowników na polu społecznym ze szczególnem uwzględnieniem młodych sił publicystycznych.

Szeroko omawia żywotne sprawy narodowe.

Podkreśla znaczenie religii i etyki w działalności społecznej oraz doniosłości twórczych pozytywnych haseł.

Odzwieraadla myśli i dążenia młodego pokolenia.

Informuje o studiach, życiu i próbach pracy społecznej młodzieży, zwłaszcza akademickiej u nas i zagranicą.

Prąd jest czasopismem katolickim i postępowem.

„Biblioteka Prądu” zawiera nader cenne przyczynki do literatury etycznej i wychowawczej. :- :- :-

- Nr. 1. *E. Wessmann* „Trzy odczyty o ewolucyi“ c. k. 40
Dzielko to wywołało rozgłos w całym świecie katolickim.
- Nr. 2. *Dr. F. W. Foerster* „Studenci wobec katolicyzmu“ . . . c. k. 30
Oryginalne poglądy znakomitego psychologa na stosunek młodzieży do Kościoła.
- Nr. 3. *Dr. F. W. Foerster* „Seksualna etyka i pedagogika“ . . c. rb. 1.
Wspaniała, jedyna w swoim rodzaju apologia moralności chrześcijańskiej.
- Nr. 4. *Ks. Dr. A. Szymański* „Uświadomienie katolickie“ . . . c. k. 40
Obszerny, systematyczny przewodnik literatury katolickiej.
- Nr. 5. *Dr. P. Keppler* „Więcej radości“ c. k. 60
Jedna z najpiękniejszych pobudek do życia i czynów. Dziełko to w Niemczech rozeszło się w 70.000 egz.
- Nr. 6. *Ks. Dr. K. Lutosławski* „Skauting jako system wychowania narodowego“ c. k. 20
Jasne, głębokie ujęcie zasad harcerstwa.

IV. Nauki społeczne.

Alkoholizm w Krakowie w cyfrach statystycznych. Warszawa, Głos narodu. 1913. 19. hal. 20.

Baranowski Ig., Wieś i folwark. Studya z dziejów agrarnych Polski. Warszawa, Jakowicki. 1914. 301. R. 1.

Bączek J. ks., Chrześcijańska miłość i miłosierdzie w dziejach ludzkości. Odczyt. Petersburg. 1913. 53. kop. 40.

Buzek J., Administracja gospodarstwa społecznego. Wykłady z zakresu nauki administracji i austriackiego prawa administracyjnego. Lwów, Tow. nauczycieli szkół wyższych. 1914. 946. k. 20.

Caro L., Emigracja i polityka emigracyjna. Ze szczegółowym uwzględnieniem stosunków polskich. Przetłumaczył i uzupełnił K. English. Poznań, św. Wojciech. 1914. 392. M. 8.

Caro L., Z powodu mojego Wstępu do socjologii. Kraków, 1913. 12.

Daszyńska-Golińska Z., Robotnicy młodociani w rzemiośle i rękodzielnictwie w Krakowie. Kraków. 1914. 114. Kor. 1.20.

Dunajewski Jul., Mowy w sejmie krajowym i w Radzie państwa. Przetłumaczył, objaśnił i wydał dr. Wł. L. Jaworski I i II: Mowy ministerjalne. Kraków, Gebethner. 1914², 349 i 536. k. 8.

Dyboski Rom., Kościół angielski a sprawa społeczna. BW. 291 (1913) 551.

Feldmann W., Dzieje polskiej myśli politycznej w okresie porozbiorowym, I: do r. 1863. Kraków, „Książka”. 1914. 444. k. 10.

Filipowicz T., Drogi lądowe i wodne w dawnej Polsce. Poznań. 15 str. fen. 20.

Gargas Z., W sprawie wychodźstwa do Kanady. Lwów. 1913. 16. hal. 16.

Grabowski Ed., Ustrój państwowy Rosyi. Warszawa. Wende. 1914. 102. kop. 60.

Hausner B., Najważniejsze orzeczenia i postanowienia papieży, książąt Kościoła i królów polskich w sprawie mordu rytualnego. Lwów, Izrael. gmina. 1913. 31. hal. 40.

Jaworski Kaz., Koncepcye Skarżi. Lwów, 1913. 27. k. 1.30.

Maliszewski Ed., Polacy i polskość na Litwie i Rusi. Warszawa, Gebethner. 1914. 30. kop. 40.

Markiewicz Stan., Poradnik w sprawach przemysłowych. Kraków. 1914. 213. k. 2,50.

Markowski Bol., Finanse miast Królestwa Polskiego, I. W Kielcach, Kasa im. Mianowskiego. 1913. 301. R. 3.

Mühlstein A., Asymilacja, polityka i postęp. Warszawa, Wende. 1913. 40. kop. 30.

Odezwa w sprawie wychodźstwa polskiego do Dani. Poznań, św. Wojciech. 1913, 16. fen. 20.

Paygert J., Spór i siła a prawo i państwo. Filozoficzno-prawna nauka T. Hobbesa w historycznym oświetleniu. Lwów. 1913. 120. k. 4.

Roja B., Jak i gdzie szukać zarobku. Wskazówki dla robotników rolnych sezonowych. Kraków 1913. 56. hal. 60.

Sawicki Lud., Studya nad Abisynią, I: Wpływ warunków geograficznych na roziedlenie ludności. Warszawa, Tow. Nauk. Warsz. 1913. 251. kop. 50.

Strasburger Ed., Gospodarka naszych wielkich miast: Warszawa, Łódź, Kraków, Lwów i Poznań. Na podstawie budżetu na r. 1911 w porównaniu z latami poprzednimi. Kraków, Gebethner. 1913. 566. k. 7,50.

Szelański Ad., Wici i topory. Studya nad genezą i znaczeniem godeł polskich i zawołań. SCPAU. 17 (1912) zesz. 8. str. 8.

Ulanowski prof., Historia państwa i prawa publicznego austriackiego. Kraków, Bibl. słuchaczy prawa. 1913. 410 i 213.

Walewska M. J., Sprawa Beilisa i jej konkluzye. Odczyt. Stanisławów, M. Haskler. 1914. 62. K. 1,20.

Waldt G., Zabawki, ich światowa produkcya i zapotrzebowanie. Lwów. 1914. 28. hal. 60.

Wasilewski Leon., Kwestya żydowska na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej. Lwów. 1913. 41. K. 1.

Wielowieyski H., Program szkół kmiecych. Kraków. Przegl. Powsz. 1913. 17. hal. 30.

Woycicki Al., Fr. Ozanam, jako działacz katolicki. W stuletnią rocznicę urodzin, 1813—1913. Petersburg, Ks. Katolicka. 1914. 58. kop. 60.

Woycicki Al., Jałmużna ślepa czy jałmużna rozumna. Petersburg, Ks. Katolicka. 1914. 16. kop. 10.

Wroński A., Objasnienie programu P. P. S. Kraków „Zycie”. 1913². 200

PRACOWNIOM RABAT!

T. STRAKACZ i SYN

Rapucyńska 1 WARSZAWA Telefon 72-50

Chorągwie i Proporce

KOŚCIELNE, GECHOWE, GÓRNICZE,
dla STRAŻY OGNIOWYCH, BRACTW itp.

ORNATY, KAPY, BALDACHIMY

i wszelkie przybory kościelne.

**MATERYE KOŚCIELNYCH
DESENI — WIELKI WYBÓR**

TOWARY SZMUKLERSKIE.

Artystyczna Pracownia Haftów

PRACOWNIOM RABAT!



Nagrodzony Medalami na Wystawach

ZAKŁAD ARTYSTYCZNO-KOŚCIELNY A. JANICKIEGO

Bieleńska Nr. 16, w Warszawie. Telef. Nr. 160-71.

Buduje Ołtarze, Ambony, Chrzcielnice i t. p. z drzewa suchego, wyborowego, w różnych stylach; odnawia wszelkie roboty stare.

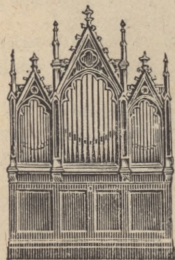
Na składzie posiada gotowe Feretrony, Figury Rezurekcyjne.

W Zakładzie budowano Ołtarze nowe lub restaurowano stare w kościołach: Ś-go Marcina ul. Piwna, Ś-go Ducha (po Pauliński), Ś-go Karola Boromeusza przy ul. Chłodnej, w Łodzi w kościele N. M. P., w Liwie gub. Siedlecka, w Czerwoncu Liwskiej, w Rokitnie, w Chocimiu Bes. i wielu innych.

Fabryka Organów Kościelnych

JANA SZREJBERTA

w Włocławku, ulica Gdańska Nr. 10.



Buduje organy różnych systemów i konstrukcyi, przyjmuje reparacyę takowych i fisharmonii. Długoletnia praktyka w pierwszorzędnych zakładach w kraju i zagranicą oraz własne doświadczenie dają zupełną gwarancję dobroci wykonanego instrumentu. W dowód czego, za pobudowanie kilkunastu organów w dyecezyi Płockiej zostałem wybrany przez Duchowieństwo na korektora wszystkich organów w dekanacie Pułtuskim i Ciechanowskim, a także w Bazylice Włocławskiej. — Ceny możliwie umiarkowane.

Szanownych Prenumeratorów
najuprzejmiej prosimy, aby w możli-
wie krótkim czasie uregulowali za-
ległość i wnieśli przedpłatę na
rok 1914.

Administracja
„Ateneum Kapłańskiego”.

Wyczerpany Zeszyt

w Administracji „Ateneum Kapłańskiego”

Wrześniowy z roku 1910.

Dawni i obecni Prenumeratorowie „Ateneum Kapłańskiego”, jeśli im powyższy zeszyt okazał się zbyt cennym, proszeni są bardzo o łaskawe odsyłanie go za zwrotem kosztów wartości i przesyłki (za-liczka — 1 rubel).

Przedpłata Ateneum Kapłańskiego z przesyłką wynosi:

w Królestwie i Cesarstwie rb. 6, za granicą koron 17,
marek 15, dolarów 4, franków 18.

Cena osobnego zeszytu 70 kop., z przesyłką 80 kop.

Zmiana adresu 20 kop.

Pismo wychodzi co miesiąc z wyjątkiem lipca i sierpnia.

Adres Redakcyi i Administracji:

Włocławek (gub. Warszawska), Seminarjum Duchowne.

Świeżo ukazała się praca

Ks. Dr. I. Radziszewskiego

CREDO

Nowożytnego Fizyologa

Cena 70 kop.

Tegoż autora.

Geneza Religii

w świetle nauki i filozofii

Cena 1.80 kop.

Skład główny u Gebethnera i Wolffa w Warszawie.

Ks. Dr. St. Gruchalski

Profesor Seminarium Duchownego Włocławskiego

Modlitewnik dla Inteligencji

„Pan mój i Bóg mój”

Osobne wydanie dla Panów i Pań.

Cena w wytwornej i trwałej oprawie szagrynowej dla Panów 2,40 rb. Dla Pań w oprawie wytwornej i luksusowej od 2,40 rb. do 6,00 rb.

do nabycia we wszystkich księgarniach.

Wysyłka z Administracji Ateneum na koszt tejże.