

ATENEUM KAPŁAŃSKIE

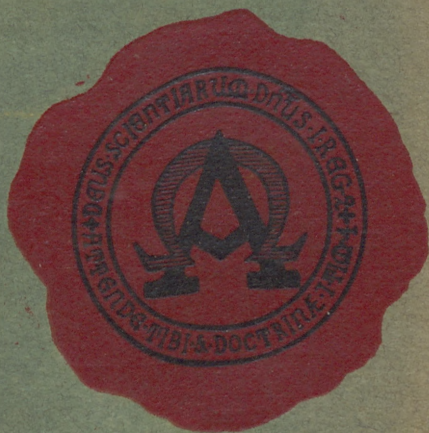
Miesięcznik

wychodzący pod kierunkiem Profesorów

Włocławskiego Seminarium Duchownego

POŚWIĘCONY

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



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

Rok 3.
Tom 6.

1911 r.

Listopad.
Zeszyt 4.

SPIS RZECZY

Rozprawy.

- Ks. Dr. A. Macko, Istota chrześcijaństwa w oświeceniu Harnacka: 3, Chrześcijaństwo Harnacka. 289
Ks. Dr. Fr. Gabryl, Idee filozoficzne ks. St. Chołoniewskiego 302
Ks. A. Borowski, Teologia Focysza (c. d. n.). 318

Prawo i Liturgia.

- Grusta, Przegląd rozporządzeń Stolicy Apostolskiej: Członkowie Zakonów i Zgromadzeń a służba wojskowa, 336; Sposób usuwania z Zakonów i Zgromadzeń, 339; Członkowie Kongregacji a drukowanie ich dzieł 342

Sprawy religijne.

- Ks. J. Szmigielski, Włochy: Stan misji katolickich w Trypolisie, 343; Stanowisko wobec wojny włosko-tureckiej, 343; Nastroj religijny armii włoskiej, 344; Pobożna proklamacja rządu włoskiego, 344; Tydzień społeczny w Asyżu i sprawa szkolna w Genul, 345; Synod bpów ormiańskich, 345; Przyszły konsystorz, 346; Francja: Uczenie Branlyego, 346; Pomnik Bossueta, 347; Niemcy: Nowy tygodnik, 348; Sp. ks. Winterer, 348; Kongres eucharystyczny, 348; Belgia: Wyroby komunalne, 349; Holandia: Katolicy wobec powszechnego głosowania, 350; Chiny: Stan misji, 350; Meksyk: Wybór prezydenta, 351; Australia: Sp. kard. Moran, 351
Ks. A. Brykczyński, List do Redakcji 353

Ruch społeczny.

- Sj., Z Warszawy: Czerwona Jarmulka, 354; Praca chrześc. społ. wogóle 355; Szkoła gospodarstwa domowego dla córek robotników, 356; Nowe Pismo: Ruch chrześc. społ. 356
Jp., Z Krakowa: Związek katol. społeczny w d. przemyskiej, 357; Krakowskie Tow. Oświaty Ludowej 359
X. A. S. Z zagranicy: Propaganda społeczna, 360; w Niemczech Volksverein, 360, i Arbeitsvereine 361; We Francji Action populaire, 361; Cercles d'études, 363, i Semaines Sociales 364

Przegląd naukowy.

- Ks. Michalski, Wydania greckiego tekstu Nowego Testamentu. 364
Sz., Kronika: Obchody, 373; Zmarli, 373

Poradnik.

- X. St. Bernartowicz, Czy w czasie zimowym można odprawiać nieszpory zaraz po sumie? 373
X. St. Bernartowicz, Czy należy odprawiać pierwsze nieszpory w kościołach parafialnych. 374

Recenzje i krytyki.

- Ks. Dr. St. Trzeciak, Literatura i religia u Żydów za czasów Chrystusa Pana (X. J. Archutowski) 378
Ed. Grabowski, Ubezpieczenia społeczne w państwach współczesnych (Jan Puchalka) 383

Przegląd czasopism.

- Pisma dyecezyjne: Kronika d. kuj. kaliskiej, 383; Kronika d. Sandomierskiej, 383; Miesięcznik pasterski plocki, 384; Przegląd dyecezyalny, 384; Wiadomości archidye. warszawskie, 384; Wiadomości kościelne. 384

ISTOTA CHRZEŚCIJAŃSTWA w oświeceniu Harnacka.

3. Chrześcijaństwo Harnacka.

W poprzednim artykule, poświęconym Harnackowi, poznaliśmy błędność jego metody. Gdzie zaś punkt wyjścia trzeba zakwestyonować, tam i do wyników nie można mieć wielkiego zaufania. Co prawda z tej metody subiektywnej w historii możnaby — gdyby się było konsekwentnym do końca — do gorszych jeszcze dojść wyników, niż doszedł Harnack, (uczynili to inni, konsekwentniejsi od niego) ale i to, co on wyprowadził, nie przedstawia ani trwałej ani pozytywnej wartości. Trwałości — to sam Harnack nie rokuje swoim wywodom, jak widać z końcowych słów I-go wykładu: „Proszę mi pozwolić jeden ważny punkt krótko poruszyć: absolutnych sądów w historii nie możemy wydawać. Jestto pogląd, który dzisiaj — mówię umyślnie: dzisiaj — jest jasnym i niedającym się odeprzeć. Historia może pokazać, jak było, a także, gdzie możemy te zdarzenia wyświecić, ująć razem i osądzić, ale nie możemy sobie przyznawać, ażebyśmy mogli absolutne sądy ogłaszać jako wynik czysto historycznego badania. Te zawsze powstają z uczucia i woli i są rzeczą subiektywną¹⁾).

Nie wdając się w bliższą ocenę wartości sądów historycznych, ponieważby to wymagało odpowiedzi na cały szereg pytań z dziedziny teorii poznania wogóle i poznania historycznego w szczególności, tyle od razu możemy przyznać Harnackowi, że na jego stanowisku stojąc, gdzie uczucie i wola sądzi nie rozum krytyczny, nie możemy absolutnych sądów w historii otrzymać, lecz tylko tkaninę subiektywnych marzeń. Z punktu widzenia Harnacka zrozumiałe jest także jego powiedzenie:

¹⁾ Istota chrześcijaństwa str. 17.

„sądzę, że po kilku stuleciach można będzie także w myślach naszych, jakie pozostawimy, wiele odkryć sprzeczności i dziwić się, że umieliśmy się tem zadowolić“ (str. 50). Do tych słów należy jednak zaraz dać tę poprawkę, że nie dopiero po stuleciach. Dzisiaj już widzi się w nich liczne sprzeczności.

Weźmy tu pod bliższą uwagę wynik, mający być odpowiedzią, na pytanie: co to jest chrześcijaństwo? Zdaniem Harnacka istotą chrześcijaństwa stanowi wiara albo raczej ufność duszy w ojcowską dobroć Boga. „Bóg jako ojciec, a dusza ludzka tak uszlachetniona, że z Nim razem może się złączyć i łączy“ (str. 59), mówiąc jeszcze krócej: „Bóg i dusza, dusza i jej Bóg“—oto istota chrześcijaństwa, istota ewangelii, oto jądro rzeczy; wszystko inne—to łupina. Nauka o Trójcy św. i o Wcieleniu Syna Bożego i o Bóstwie Jezusa Chrystusa i o jego Zmartwychwstaniu, Kościół, dogmaty, Sakramenty, kult zewnętrzny—to wszystko rzeczy nieistotne w chrześcijaństwie. Gdy dla wszystkich chrześcijan Skład wiary obejmował zawsze i obejmuje 12 artykułów, według Harnacka stanowi istotą chrześcijaństwa tylko pierwszy: Wierzę w Boga Ojca—a i ten jeszcze niecały i inaczej rozumiany. U Harnacka bowiem wierzyć w Boga, nie znaczy uznawać umysłem i wyznawać usta Boga w Trójcy jedyne, ale znaczy odczuwać żywo stosunek do Istoty łaskawej i dobrej, która wprowadzie rozumem nie da się poznać, ale do której rwie się serce i wola jako do przedmiotu szczęścia i pożądanego.

I któż się tu nie zdumieje, kto nie zdziwi, gdy pomyśli, że mogli sobie i drugih ludzi ewangelisci, apostołowie, ojcowie Kościoła, męczennicy, biskupi, teologowie, całe chrześcijaństwo przez 2000 blisko lat, uważając za istotne prawdy i dogmaty to co wcale istotnem nie było? Zdumienie tem więcej rość musi, gdy się zważy, że „ewangelia—jak zapewnia Harnack (str. 7, 13)—jest czemś tak prostem, a tak potężnie przemawiającem, że łatwo nie można jej pominąć... że kto posiada zdrowy zmysł dla rzeczy żyjącej i prawdziwe odczucie dla rzeczywiście wielkich rzeczy, ten musi to widzieć i umieć odróżnić, wyłączyć z podczasowo-histerycznych obłonek“. A jednak tylu i przez tyle wieków nie zdołało przed Harnackiem dojrzeć tej tak prostej i potężnie przemawiającej ewangelii. Nawet Luter sławiony przez Harnacka „jako geniusz, który miał siłę wiary Pawła, a przez nią olbrzymią potęgę nad umysłami“ (str. 265), który „tyle rzeczy przewidział

i trafnie ocenił“ (str. 266)—nawet ten Luter z braku głównie dostatecznej wiedzy historycznej „nie mógł odróżnić ziarna od łupiny, rzeczy pierwotnych i obcych“ (266) i zachował niepotrzebnie jeszcze niektóre dogmaty i wdawał się w dyskusje teoretyczne ze szkodą dla prawdziwej ewangelii.

A już najwięcej zdumiewa śmiałe twierdzenie Harnacka, że takie chrześcijaństwo sprowadzone do odczuwania stosunku do Boga jako dobrego Ojca stanowi całą treść nauki i przykazania Jezusa Chrystusa. Domagać się czegoś więcej od chrześcijanina, to zdaniem Harnacka przepisywać mu warunki nieuzasadnione wolą Chrystusa.

Dotyczy to w szczególności różnych teoretycznych nauk czyli dogmatów, bo „ewangelia—twierdzi Harnack—...nie jest żadną teoretyczną nauką, żadną filozofią: nauką jest tylko o tyle, że naucza o rzeczywistości Boga Ojca; ewangelia jest radosnem poselstwem, które nas o życiu wiecznem zapewnia i mówi nam, jaką mają wartość rzeczy i siły, z którymi mamy do czynienia. Jaką mają wartość dusza ludzka, pokora, miłosierdzie, czystość, krzyż, o tem ona mówi, a także jakiej wartości pozbawione są światowe dobra, trwożliwa troska o trwałość ziemskiego życia (133—134).... Natomiast bardzo oddala się od myśli i wskazań (Chrystusa), jeżeli się „chrystologiczne“ wyznanie przed ewangelią stawia i naucza, że naprzód powinno się trafnie myśleć o Chrystusie, a dopiero potem można do ewangelii przystąpić. To jest przekręcenie: O Chrystusie bowiem można wtedy dopiero „trafnie“ myśleć i uczyć, kiedy się zaczęło żyć według jego ewangelii. Niema żadnego przedsionka przed jego nauką, który trzeba przekroczyć naprzód, żadnego jarzma, które przedewszystkiem trzeba wziąć na siebie: myśli i obietnice ewangelii są pierwsze i ostatnie; każda dusza jest bezpośrednio przed nie postawiona. Tem mniej zaś przypuszcza ewangelia z góry jakąś znajomość natury, albo też jest z nią związana—nawet w negatywnym sensie nie da się to udowodnić. Chodzi o religię i etykę: ewangelia objawia żyjącego Boga. Wyznanie wobec niego—w wierze i w wypełnieniu jego woli—jest i tu także jedynem wyznaniem: tak myślał Jezus Chrystus“ (str. 134—135).

Wobec metody Harnacka, kierującego się wielką samowolą w przyjmowaniu i tłumaczeniu tekstów Pisma św., byłoby bezcelowem przytaczanie onych świadectw, z których wcale wyraźnie przebiega się wola Chrystusa, domagającego się od swych ucz-

niów uznania i wyznawania wielu prawd, domagającego się nietylko „wiary“ w Ojca niebieskiego, ale w Jego jednorodzonego Syna, który przyszedł szukać i zbawiać, co było zginęło, i w Ducha św., który od Ojca i Syna pochodzi; lecz jest jeszcze dość innych racyi, dla których to bez-Chrystusowe i bez-dogmatyczne chrześcijaństwo spotkało się i spotkać musiało ze surową krytyką nietylko teologów katolickich ale i wielu protestanckich.

Przedewszystkiem zwrócono uwagę na liczne sprzeczności i przeciwieństwa, w jakie wikła się Harnack, aby obronić swe stanowisko. Weźmy np. — by nie szukać daleko — ustęp co dopiero przytoczony: „Ewangelia nie jest żadną teoretyczną nauką, żadną filozofią; nauką jest tylko o tyle, że naucza o rzeczywistości Boga Ojca”. Otóż zapytać się można: któraż właściwie z tych dwóch części zdania jest prawdziwą, bo razem wzięte nie bardzo się godzą: nie jest *żadną teoretyczną nauką*, a jednak jest *nauką*. Nie jest też *żadną filozofią*, a jednak jest też *jakaś filozofia*, a mianowicie *dualistyczną*, jak widać ze słów Harnacka nieco niżej umieszczonych: „ewangelia polega na przeciwieństwie ducha i ciała, Boga i świata, dobra i zła. Dotychczas nie udało się myślicielom pomimo usilnych starań wytworzyć zadowalającej i najgłębszym potrzebom odpowiadającej etyki na gruncie monizmu. To się nie uda. Potem jednak jest ostatecznie rzeczą zasadniczo-obojętną, jakim imieniem chcemy nazywać to rozdwojenie, o jakie etycznie odczuwającemu człowiekowi chodzi: Bóg i świat, Diesseits i Jenseits, rzeczy widzialne i niewidzialne, materya i duch, popędy życiowe i wolność, fizyka i etyka... Chodzi o dualizm, którego pochodzenia nie znamy, ale jako moralne istoty jesteśmy przekonani, że on jak z jednej strony włożony jest w nas, ażebyśmy go przewyciężyli i sprowadzili do jedności, tak z drugiej strony wskazuje znowu na jedność pierwotną i wreszcie wyrównanie w większym stylu — w urzeczywistnionem panowaniu Dobra—znajdzie”. (str. 136).

To co mówi Harnack w dalszym ciągu przytoczonego powyżej ustępu o ewangelii głoszącej nam tylko wartość rzeczy i siły — z trudnością da się pogodzić z tem, co sobie na początku założył, że „w badaniu swem pragnie pominąć apologetykę oświeclającą znaczenie ewangelii w życiu moralnem“, intelektualnem, bo „chrześcijańska religia nie jest żadnym etycznym i socyalnym arkanem, ażeby wszystko konserwować i poprawiać. Ten już ją rani, który w pierwszym rzędzie pyta, co

uczyniła ona dla kultury i dla postępu ludzkości, chcąc w ten sposób oznaczyć jej wartość“ (str. 7).

Pomijając wiele innych przeciwieństw w dziele Harnacka, które nie mogą dobrze uspasabiać do jego wywodów, przejdźmy zaraz do najcięższego zarzutu, jaki przeciw niemu skierowano. Chodzi mianowicie o rozbieżność, istniejącą między samym tematem i zagadnieniem a jego ostatecznem rozstrzygnięciem, o nadużywanie nazwy chrześcijaństwa dla religii, która na prawdę na nazwę religii nie bardzo zasługuje, a w każdym razie nie zasługuje na nazwę religii „chrześcijańskiej“. Jeżeli bowiem istota chrześcijaństwa polega na odczuwaniu stosunku do Boga jako do Ojca, jeżeli osoba Jezusa Chrystusa nie odgrywa tu innej roli, prócz tej, że lepiej i silniej od innych odczuł ten stosunek, to ostatecznie obojętną będzie rzeczą, kogo się weźmie za główny przedmiot życia i odczucia religijnej prawdy: Chrystusa czy też może... Buddhę, Konfucyusza, Mahometa, Goethego lub Darwina. Innemi słowy religia chrześcijańska Harnacka nie różni się istotnie od mahometańskiej, buddyjskiej, pogańskiej i jakiegokolwiek innej.

Co więcej — religia chrześcijańska Harnacka nie zasługuje nawet bardzo na nazwę religii. Religia bowiem odczuta tylko i nabyta przez osobiste doświadczenie, religia, która łączy człowieka z nim samym, religia, która nie wymaga uprzedniego poznania Boga jako początku i celu naszego, religia taka sąsiaduje już z bezreligijnością. Nie może ona mieć ani mocy obowiązującej dla tego, który się do niej przyznaje, ani przekonywującej dla drugich, bo wewnętrzne uczucie i odczucie bardzo bywa zmienne, różne u różnych, różne nawet u tego samego w różnych czasach według zmiany poglądów i usposobienia.

Zastosować tu można do Harnacka z całą słusnością zarzut, który on czyni innym: „jak często teologia w historii jest środkiem, ażeby na bok usuwać religię“ (str. 44).

Do lepszego zrozumienia tych uwag niech posłużą głosy rozmaitych krytyków Harnacka. Wymienić tu najpierw wypada Ed. Hartmanna i jego uczniów a przedewszystkiem Drewsa oraz takich zwolenników tej szkoły jak Pfleiderer i Kalthoff. Harnack i Hartmann, Harnack i Pfleiderer, a dziś Harnack i Drews (bo Hartmann, Pfleiderer i Kalthoff należą już do zmarłych), to jakby uosobienia dwóch najwybitniejszych szkół liberalnego i postępowego protestantyzmu niemieckiego. Obie te szkoły zajmują wrogie stanowisko wobec katolicyzmu i dawnego chrześcijań-

stwa. Z tego względu nie mogą być dla prawdziwego katolika zbyt sympatyczne, ale obie równocześnie zwalczają się wzajemnie w wielu punktach.

Szkoła Hartmanna wyżej stoi od Harnackowskiej i większe może mieć sympaty, bo choć radykalniejsza, ale konsekwentniejsza. W każdym razie krytyka tej szkoły zwrócona przeciw Harnackowi zasługuje najzupełniej na uwagę. Już w r. 1874 w dziele: *Die Selbstzersetzung des Christentums...* i w drugim z r. 1880: *Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie* wykazywał Ed. Hartmann, że nie tylko pietystyczny protestantyzm Schleiermachera, Ritschla i Harnacka ze szkoły Kanta lecz i „spekulatywny” protestantyzm neoheglistów: Biedermanna w Zurychu i Pfleiderera w Berlinie oraz neokantysty Lipsiusa w Jenie tylko przez naciąganie i niekonsekwencje zachowuje pozory pewnej łączności z chrześcijaństwem. Zasada protestancka wolnego badania stała się w obu kierunkach prawdziwym grabarzem chrześcijaństwa, a „chrześcijaństwo Chrystusa” w wolnomyślnym protestantyzmie jest nawet więcej bezreligijne, niż islam; nie różni się istotnie od reformowanego judaizmu. Po ukazaniu się książki Harnacka „O istocie chrześcijaństwa” pisał Hartmann, że „Tołstoj uchwycił lepiej historyczne jądro nauki Jezusa niż Harnack, któremu istota chrześcijaństwa przy ujęciu się rozplywa. Co zaś stąd pozostaje, nie różni się istotnie w nauce od stanowiska Hiekela, Mosesa Mendelssohna i nowoczesnego reform-judaizmu”. Jeżeli zaś Harnack temu tworowi, z którego wyłączył trzy zasadnicze chrześcijańskie dogmaty: naukę o dwóch naturach Chrystusa, o Słowie wcielonym, o Trójcy św., daje nazwę „chrześcijaństwa”, to staje się winnym nadużywania tej nazwy, bo istota chrześcijaństwa tkwi albo w chrystologii albo nigdzie²⁾. Podobnie ujemny sąd wydał o harnakizmie uczeń Hartmanna W. v. Schnehen, który zżyma się na wewnętrzną nieprawdę tej niechrześcijańskiej i nienaukowej teologii liberalnej³⁾.

Co jednak ciekawe — to to, że kolega Harnacka na uniwersytecie berlińskim Otto Pfleiderer, przytoczywszy głos Schnehena, tak ciągnie dalej: ⁴⁾ Nie mógłbym z czystym sumieniem wystąpić w obronie oskarżonego, co najwyżej mógłbym podnieść okoliczności łagodzące. Jeżeli bowiem bezstron-

ny nie-teolog tak ostro krytykuje słabe strony teologii dziś pozornie tryumfującej, to tylko może wyjść na zbawienie i teologii i Kościołowi, bo początek wszelkiego zbawienia tkwi w poznaniu siebie. Tego zaś brakuje bardzo szkole Ritschla i Harnacka, skoro ośmiela się chęlcie, że ona dopiero wydobyla na światło dzienne prawdziwą istotę chrześcijaństwa, przez 18 wieków fałszowaną i nieznaną. A przecież — pisze dalej Pfleiderer — wiara kościelna w odwiecznego Syna Bożego i Zbawcę Boga-Człowieka jest bez porównania o wiele głębsza w swej religijnej prawdzie i bogatsza w podniosłe motywy, aniżeli nowoczesna „istota chrześcijaństwa”, podług której o objawieniu Jezusa mamy wiadomości tylko ze starego opowiadania historycznego, ale tak ciemnego, że prawdziwy jego sens był przez ośmnaście wieków zakryty przed ludzkością, aż dopiero dziś kilku profesorom niemieckim udało się go wydobyć z ciemności. Niestety i ci uczeni panowie nie są jeszcze w zgodzie co do najważniejszych punktów... i może już jutro nowa jakaś hipoteza lub nowy dokument historyczny obali to, co dziś uchodzi za historyczną prawdę. Bardzo to wątpliwy postęp religijny, który na piasku hipotetyczno-historycznej wiedzy chce budować zbawienie dusz i wiarę gminy. Taka religia Jezusowa, jaką głosi Harnack — nie jest chrześcijańska, gdyż historyczne chrześcijaństwo, jak je w Kościele rozumiano od początku po dzień dzisiejszy, było i jest zawsze religią Chrystusową tj. wiarą w odkupienie przez prawdziwego Syna Bożego, Jezusa Chrystusa. Co więcej teologowie ze szkoły Harnacka są na prawdę niereligijni, gdyż jako religię podają kult osobistości ziemskiej i już dawno zmarłej, kult mający znaczenie co najwyżej estetyczne, gdy tymczasem pojęcie religii zawiera w sobie stosunek do Istoty Bożej.

Zbliżone do uwag Pfleiderera są uwagi radykalnego pastora bremeńskiego Kalthoffa, który tak streszcza wynik swej krytyki: „Nowoczesna teologia jest sprzecznością samą w sobie, jest drewnianem żelazem. Chłubi się ze swego historycznego zmysłu... a tymczasem przekręca historię, by służyła interesowi teologów... To wolnomyślne chrześcijaństwo nie jest na prawdę ani chrześcijaństwem, ani wolnomyślicielstwem.”⁵⁾

Obok wymienionych zasłynął jeszcze szeroko z pośród radykalnych ewolucjonistów Artur Drews, prof. filozofii na politechnice w Karlsruhe, jeden z najwybitniejszych uczniów Hart-

²⁾ Por. Gegenwart 1901, 6.

³⁾ Por. Der moderne Jesuskultus. Frankfurt 1906.

⁴⁾ Por. Protestant. Monatshefte 1906.

⁵⁾ Die Religion der Modernen, Leipzig 1905.

man, gorliwy obrońca jego „konkretnego” monizmu, a nie-przyjaciel teologii uczucia, której też niejedną cios wymierzył.⁶⁾ Z czasem miał nawet prześcignąć w radykalizmie swego mistrza, bo gdy ten w imię zasady odmówił znaczenia „historycznemu chrześcijaństwu” na rzecz nowej i przyszłej religii Ducha św., Drews posunął się do wyraźnego zaprzeczenia historyczności samego Twórcy chrześcijaństwa: najpierw w dziele *Christusmythe* (1909), a następnie na publicznych zgromadzeniach, z których najgłośniejsze i najliczniejsze odbyło się w Berlinie dnia 31 stycznia 1910. Choć myśl nie była nowa — sam Drews wymienia w swej książce wielu poprzedników, z dawniejszych np. Bauera i Bournokfa, z nowszych Kalthoffa, Pfleiderera, Jensena, Schmiedela — przecież obudziła ona ogromne zainteresowanie i wywołała szereg pism za i przeciw, które razem wzięte dostarczają tylko nowych dowodów przeciw metodzie zarówno Harnacka jak i Hartmanna. Doskonałą ilustracją chaosu wywołanego takimi dziełami, jak Harnacka *Das Wesen des Christentums* lub Drewsa *Christusmythe*, może być ostatni kongres wolnomyślnych chrześcijan odbyty w Berlinie z początkiem sierpnia 1910, którego wynik scharakteryzował wierzący teolog protestancki z Rostocka Grützmacher jako „cofanie się nowoczesnego protestantyzmu do racjonalizmu, judaizmu i ateistycznego neopoganizmu, by się ostatecznie rozpląnąć w socjalizmie”.⁷⁾ Nowe potwierdzenie tych słów przyniosła tego roku sprawa kolońskiego pastora Iatho, który w głoszeniu „czystej” ewangelii tak daleko odstąpił od chrze-

⁶⁾ Por. np. *Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes*, Jena 1906. *Der Monismus dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter*, 1908. Wobec przynależności Drewsa do szkoły Hartmanna nie mogę zrozumieć, dlaczego tłumacz polski książki Harnacka umieścił tego „ewangelistę z Karlsruhe” między filozofami podzielającymi poglądy Harnacka (przedm. str. XIV). Można by się też sprzeczać z tłumaczem jeszcze i co do innych filozofów i teologów tam wymienionych, a przede wszystkim co do Pfleiderera. Zdaje mi się, że powodem, dla którego wyznaczono im miejsce obok Harnacka, było wrogie stanowisko, jakie oni wszyscy w większym lub mniejszym stopniu zajmują wobec dawnego chrześcijaństwa i katolicyzmu. Przyjawszy jednak taki powód, nie mogę znowu zrozumieć, jakim prawem może tłumacz stawiać na równi: Augustyna, Lutera i Harnacka (przedm. str. XXII). Ci dwaj ostatni razem — zgoda; ale św. Augustyn, chluba i ozdoba katolicyzmu od chwili swego nawrócenia — postawiony na równi z wrogami tego katolicyzmu — na to trudno się zgodzić. Już to samo co Harnack napisał w swej książce o Augustynie (str. 235 — 238), powinno było tłumacza powstrzymać od zestawienia go z Lutrem.

⁷⁾ *Allg. evang.-luther. Kirchenzeitung* 2/IX 1910.

ścijaństwa, a zbliżył się do pogaństwa, że nawet pobłażliwemu do przesady zarządowi kościoła protestanckiego było tego już za wiele i zasuspendował śmiałego reformatora mimo, że tenże na swą obronę przytaczał takie powagi protestanckie, jak Luter i Harnack, jest bowiem ich uczniem i zwolennikiem.⁸⁾

Wobec takiego stanu rzeczy nabierają tem większego znaczenia ujemne uwagi, jakie o książce Harnacka wydali obrońcy i zwolennicy dawnego chrześcijaństwa. Z protestantów — by pominąć Schicka i Rupprechta, którzy w swych pismach polemicznych⁹⁾ za wiele poświęcili miejsca gniewowi, chociaż słusznemu — zasługują przede wszystkim na wzmiankę: Walther, Lemme, Cremer i wspomniany już Grützmacher.¹⁰⁾ Walther, idąc prawie krok w krok za wywodami Harnacka i wykazując liczne sprzeczności i dowolne twierdzenia, dochodzi do wniosku wyrażonego w tych słowach: Z właściwej treści chrześcijaństwa nie znajdziemy u Harnacka nic — prócz imion i wyrazów, które chyba nikogo zadowolić nie mogą. Pozostała tylko trójca, głoszona i w innych religiach: Bóg, cnota, nieśmiertelność. Lemme podobnie nie przepuszcza Harnackowi prawie żadnego szczegółu; polemika jednak nie była dość skuteczna, bo autor grzeszy w wielu razach, bodaj czy nie większym apryoryzmem jak Harnack. Skuteczniej rozprawia się z apryoryzmem Harnacka Cremer, przeciwstawiając mu własny pogląd na chrześcijaństwo i uzasadniając go o wiele lepiej, niż Harnack swą nową religię. O metodzie Harnacka pisze między innymi tak: „Punkt wyjścia Harnacka nie jest wcale historyczny, lecz dogmatyczny, a jest nim założenie, że taki Chrystus, jak go przedstawiają pisma Nowego Zakonu, jest postacią, która istnieć nie mogła. Z tego założenia wychodząc, rozstrzyga Harnack, i to znowu dla racji dogmatycznych, co w historii N. Z., względnie w ewangelii da się przyjąć i w ten sposób dochodzi do wytworzenia obrazu „dogmatycznego”, który darzy mianem „historycznego”, a mając ten obraz na oku osądza w dalszym ciągu jego historię

⁸⁾ Por. Bonifatius-Korrespondenz. Prag, 1911 nr. 14 i nast.

⁹⁾ *H. Schick*, *Ist das Wesen des Christentums von Harnack wirklich das Wesen des Christentums?* Regensburg. 1902. *E. Rupprecht*, *Das Christentum von D. A. Harnack*. Gütersloh 1901.

¹⁰⁾ *W. Walther*, *A. Harnacks Wesen des Christentums für die christl. Gemeinde geprüft*. Leipzig 1901. *S. Lemme*, *Das Wesen des Christentums und die Zukunftsreligion*. Berlin 1902. *H. Cremer*, *Das Wesen des Christentums*. Gütersloh 1901. *R. Grützmacher*, *Modern-positive Vorträge*. Leipzig 1906.

w życiu i nauce Kościoła“. Ciosy wymierzone przez Cremera musiały być bardzo nie na rękę Harnackowi, skoro uznał za stosowne zająć się nimi osobno w otwartym liście do Cremera (por. Christl. Welt 1901 n. 44). Obrona jednak nie bardzo się powiodła — owszem pokazała, że Harnack chce siedzieć na dwóch stołkach. Mimo bowiem zasadniczych różnic między swymi poglądami na chrześcijaństwo, a poglądami Cremera, przyznał obu równe prawo bytu przemawiając za kompromisem. Wszystko niemal, co wymienieni i inni protestanci mieli do zarzucenia Harnackowi, znajdziemy zebrane i nowemi poparte dowodami u Grützmachera, który omawiając poglądy, jakie powstały o istocie chrześcijaństwa w ostatnich czasach, daje niejednokrotnie wyraz wielkiemu smutkowi z powodu chaosu, jaki w tej dziedzinie zapanował ze szkodą nie tylko chrześcijaństwa, ale religii samej.

Z pośród teologów katolickich, którzy wystąpili z krytyką książki Harnacka i jego chrześcijaństwa zasługują przedewszystkiem na uwzględnienie: Reinhold, Chr. Pesch, Fonck, Esser, Schell i Seitz.¹¹⁾ Ten ostatni pisząc swą krytykę po ukazaniu się już całego szeregu krytyk innych, miał zadanie trochę łatwiejsze niż jego poprzednicy — ale to trzeba powiedzieć, że wyzyskał wszystko skrupulatnie i zaatakował tak silnie Harnacka, że gdy przesłał egzemplarz recenzyjny do jego „Theol. Literaturzeitung“, otrzymał go napowrót z uwagą, „że się nie nadaje do omawiania“. Dlaczego — domyśleć się łatwo.

By jednak nie pominąć zupełnie głosów poprzedników Seitza, przytoczę choć niektóre bardziej charakterystyczne.

I tak według Reinholda chrześcijaństwo Harnacka — to „mozaikowe połączenie naturalizmu, humanitaryzmu i pietyzmu, które przez umyślnie dobrane teksty ewangeliczne otrzymało zabarwienie chrześcijańskie“... „Harnack ma właściwie tylko jeden dogmat: istnienie Boga, Ojca dobrotliwego, a tem samem nie domaga się więcej teoretycznych wiadomości jak np. islam ze swoim żądaniem „Allah jest Allah, a Mahomet jego prorok“ lub religia Indian czerwonoskórych, którzy wierzą w „Ducha

wielkiego“. To samo zapatrywanie wypowiedział Schell, dla którego „stałby się winien mniejszej samowoli ten, ktoby Harnackowe pojęcie Jezusa chciał przenieść na Buddhę i jako istotę buddyzmu podać“. Musimy wyrazić głęboki żal — pisał Fonck — że książka Harnacka pod płaszczykiem religii głosi otwarte odstępstwo od religii nadnaturalnej, a na miejsce nadnaturalnego objawienia stawia kult czysto naturalistyczny i uczuciowy. Chr. Pesch poświęciwszy szereg uwag krytycznych dziełu Harnacka, pyta: „Czy to naprawdę nie naiwność — gdy ktoś dawne historyczne chrześcijaństwo przeleje w swe gotowe formy i ten twór zacznie zalecać jako prawdziwe chrześcijaństwo?“ My katolicy — pisze dalej — jesteśmy przekonani, że Kościół katolicki będzie jeszcze żył i kwitnął, gdy chrześcijaństwo p. Harnacka dawno już będzie złożone ad acta pomiędzy inne i liczne nieudane próby. Kościół wyszedł już zwycięzko nie z takich ataków; więc go pewnie nie zmoże i to berlińskie chrześcijaństwo bez treści.

Co więcej, to nowe chrześcijaństwo i wogóle cała książka Harnacka — jak widać zwłaszcza z krótkiej ale trafnej krytyki Essera — nie tylko na trwałość liczyć nie może, ale także wiele się nie przyczynia do prawdziwej sławy autora, ani jako teologa, ani jako historyka z powodu sprzeczności, w jakie popada. Z tak wielkim patosem zapowiadane badanie czysto historyczne — zauważa między innemi Esser — bierze początek z założenia czysto racjonalistycznego i na niem się dalej ciągle opiera. Czy przy ocenie źródeł, czy przy ocenie osobistości i całego rozwoju historycznego sąd historyka stosuje się ustawicznie do racjonalistycznej nauki i dogmatycznej tendencji, przepisującej z góry każdemu badaniu granicę, po za którą istota chrześcijaństwa nie może się znajdować. Zapowiedź Harnacka, że chce „chrześcijaństwo historycznie badać“, w rzeczywistości jest równoznaczna z odrzuceniem wszelkiego porządku nadprzyrodzonego, a tem samem i wszelkich czynników wyższych. Skutek z tego był taki: że Harnack najwyższemu i ostatecznemu z tych czynników, Bogu samemu powiedział, że dotąd, a nie dalej wkraczać może. Jeżeli zdaniem Schella książkę Harnacka możnaby uważać za wyjaśnienie słów Nietzschego: „że jeden tylko istniał prawdziwy chrześcijanin, a i ten umarł z Jezusem na krzyżu“ — to i to zapatrywanie potrzebuje jeszcze pewnego uzupełnienia, gdy się zważy, że według Harnacka i sam Twórca chrześcijaństwa nie głosił „czystej“ ewangelii, bo pozostawał pod wpły-

¹¹⁾ G. Reinhold, Das Wesen des Christentums, eine Entgegnung auf Harnacks gleichnamiges Buch. Stuttgart und Wien 1901. Ch. Pesch, Laacher Stimmen t. 60. 1900; L. Fonck w Zeitschrift für kath. Theologie n. 3 1901. Innsbruck. Esser w Theol. Revue n. 11-13 r. 1902 Litteratur zum Wesen des Christentums. Schell, Das Christentum Christi, München 1902. A. Seitz, Das Evangelium vom Gottessohn. Freiburg in B. 1908.

wem ducha czasu i współczesnej teologii i głosił swą naukę ze znaczną domieszką poglądów żydowskich, nieraz fantastycznych i zabobonnych. Tem więcej oczywiście przyjąć trzeba, że w ciągu 19 wieków właściwa istota chrześcijaństwa pozostawała ciągle ukryta, a nawet otrzymywała coraz więcej osłonek. Dopiero nowoczesna teologia protestancka zaczęła te osłony usuwać i w końcu sławny ewangelista z nad Sprei określił prawdziwe chrześcijaństwo kilku słowami (sprowadzwszy je do uznania rzeczywistości osobowego Boga i duszy nieśmiertelnej); przyczem jeszcze zauważył, że i ta praca jego ma tylko wartość na obecne czasy; w przyszłości bowiem wobec nowych warunków zajdzie z pewnością potrzeba nowych zmian i nowych przeróbek.

Na zakończenie tych głosów krytykujących chrześcijaństwo Harnacka dodam jeszcze jeden, pochodzący od przywódcy modernistów francuskich Loisyego, który mimo wielkiej sympatii dla liberalnej teologii, historii i egzegezy protestanckiej, ma jednak wiele do zarzucenia Harnackowi. Powiada np. w swem dziele o Ewangelii i Kościele, że „w Harnacku góruje teolog protestancki nad historykiem bezstronnym, gdyż Chrystus ewangeliczny nie podzielił swej nauki na dwie części, z którychby jedna zawierała to, co posiada bezwzględną wartość, a druga to, co posiada wartość względną, tj. dostosowaną do teraźniejszości. Jezus mówił, co uważał za prawdziwe, nie mając względu na nasze pojęcia o tem, co względne lub bezwzględne”. Na innem znowu miejscu tego samego dzieła takie dwa główne błędy wyrzuca metodzie Harnacka: 1. Zamiast uwzględnić autentyczne rysy obrazu Chrystusa, powszechnie i od początku w Kościele przyjęte, zamiast oprzeć się na różnych zdaniach nauki ewangelicznej, którym nie przypisywano nigdy podrzędnego znaczenia — Harnack usiłuje wydobyć istotę chrześcijaństwa z podmiotu i znajduje ją w jednym składniku uczuciowym: synowskiego zaufania do Boga, jako Ojca miłosiernego. Takie zaś uproszczenie rzeczy pozwala na zrobienie łatwego odkrycia, że istota koranu jest także istotą ewangelii pojmowanej jako wiara w łaskawego i miłosiernego Boga. 2. Dalej popełnia Harnack błąd logiczny, że za istotę jakiejś religii chce tylko uważać te rysy, które ją wyróżniają od innych, jak gdyby to, co Ewangelia zatrzymała z tradycyi żydowskiej, musiało posiadać drugorzędną wartość, a istota judaizmu, chrystyanizmu i islamu mogła się znajdować tylko po za wspólną im wszystkim

ideą monoteizmu. Jeżeli Harnack uważa za istotę chrześcijaństwa tylko wiarę w Boga jako Ojca, to ma ten najglówniejszy powód, że z jednej strony przyjmuje i to zupełnie bezpodstawnie, jakoby ten rys ewangeliczny o dobrym Ojcu niebieskim był całkiem obcy St. Zakonowi, a z drugiej strony rządzi się duchem teologów protestanckich, dla których słowo „tradycja“ znaczy tyle, co „katolicyzm“ i „błąd“, a ewangelia — tyle, co protestantyzm prawowierny!

Tarnów.

Dr. Andrzej Macko.



Idee filozoficzne

Ks. Stanisława Chołoniewskiego.

I.

Smutny był pod względem religijnym stan dusz obywatelstwa Podolskiego i Wołyńskiego w pierwszych początkach ubiegłego stulecia. „Niezupełnie jeszcze wymarłe tradycje saskich czasów, tak pisze ks. Jan Badeni, złączyły się z resztkami niedawno modnego wolteryizmu, a przyzwawszy jeszcze na pomoc raczej wspomnienia i pewne tkliwe uczucia, niż rzeczywistością dawną polską pobożność, wytworzyły w bardzo wielu umysłach i sercach prawdziwy chaos, obraz z lekka powleczonej wprowadzie ogólnym pokostem religii i odziedziczonego od przodków przywiązania do wiary, ale którego pojedyncze części wzajemnie się ze sobą kłóciły, ciągnąc na przemiany swego nieopierającego się właściciela to do Sasa, to do lasa. Nieraz ten sam, co rano bardzo pobożnie Mszy św. słuchał, a pacierza za nic w świecieby nie opuścił, bo mu tak matka nieboszczka nakazała, wieczorem gorszył się z katolickich dogmatów, które znał raczej z Woltera niż z katechizmu; prawil niesłychane cuda o potędze i wolności rozumu, filantropii, postępie, konieczności rozwodów; jedne katolickie dogmata przyjmował, drugie samowładnie na poczekaniu odrzucał, i nie zdając sobie nawet z tego sprawy, mając się wciąż za dobrego katolika, tworzył sobie raz poraż, wedle chwilowej fantazji i humoru, nową religię z najróżnorodniejszych strzępków coraz niefortunniej i niekształtniej zlepianą. Przywiązania do religii w ogóle nie brakowało, było go może w tym czasie więcej, aniżeli przed trzydziestu lub czterdziestu latami, ale brakowało zwłaszcza znajomości fundamentalnych podstaw wiary. Duchowieństwo, którego obowiązkiem było znać tę rozszerzać, samo zbyt mało wogóle było wykształcone, przedewszystkiem zbyt mało znało broń i sposób

wojowania francuskich i niemieckich „filozofów“ a raczej niedowiarków, z których polscy prowincjonalni „filozofowie“ całą swą mądrość czerpali, aby mogło skutecznie stanąć do zapasów i rozszerzyć konieczny a zbawienny wpływ na wyższe rzekomo czy istotnie bardziej oświecone sfery społeczne. Panowie i szlachta chętnie wprowadzie widzieli księdza między sobą, ale nieraz przyzwyczaili się nań patrzeć wyłącznie jako na miłego towarzysza do zabawy i pogawędki; poważniejszych kwestji w tych pogawędkach dotykano rzadko, a i wtedy ksiądz, jeżeli ze znajomością rzeczy nie łączył potrzebnej ciętości i niezależności, łatwo wychodził nieobronną ręką, cofał się, tłumaczył i w końcu, nieraz nie bez szkody dla sprawy, dawał za wygrane“. ¹⁾

W takich warunkach działalność duszpasterska i literacka kapłana mającego to wysokie wykształcenie ogólne, teologiczne i filozoficzne, jakie posiadał ks. Stanisław Chołoniewski, który nadto miał niezależność majątkową, związki z najznacześniejszymi rodami, cięty a pewnym odcieniem staropolskiej jowialności nacechowany dowcip i gorliwość iście apostolską o sprawę Bożą, była prawdziwie opatrnościowem zrządzeniem, była deszczem ożywczym po długiej posusze na niwie religijnej.

Stanisław Myszkowski Chołoniewski przyszedł na świat dnia 23 marca 1791 r. w miasteczku Janowie, które było własnością jego rodziców: Rafała, miecznika koronnego oraz starosty Dubieckiego i Lityńskiego, i Katarzyny Rzyszczewskiej. Stanisław był jeszcze w kolebce, kiedy straszny wypadek wydarł mu matkę, dopiero 25 lat licząc: ogień na kominku rozpalony zajął białą jej suknię i nieszczęśliwa żywcem spłonęła, wzywając w tej okropnej, ostatniej chwili błogosławieństwa Bożego nad swemi dziećmi: Emilią, Jędrzejem, Cecylią i Stanisławem, i polecając je opiece Najświętszej Panny, do której obrazu wyciągała przepalone ręce. ²⁾ Opieką macierzyńską otoczyła małego Stasia rezydentka zamku Janowskiego, Scholastyka Budziszewska, kobieta pobożna, zaradna, starająca się więcej o dobro miecznika, aniżeli o swoje własne. Kiedy zaś Stanisław podrośł, poruczono kierunek nad jego naukami byłemu rektorowi szkół winnickich po reformie Kołłątaja, Janowi Witwickiemu, ojcu znanego poety i pisarza Stefana Witwickiego. Nauki uniwersyteckie Stanisław

¹⁾ P. ks. Jan Badeni T. J.: Książd Stanisław Chołoniewski. Kraków, 1889. str. 224—225.

²⁾ Szczegóły życiorysu są zaczerpnięte z książki ks. Badeniego j. w. str. 5, 30 i t. d.

pobierał w Wilnie, uczęszczając głównie na wykłady prawa, poczem na jakiś czas zaciągnął się do wojska, wystawiwszy swoim kosztem chorągiew, której został porucznikiem. Jednak już w r. 1810 powrócił do Janowa, nie wiedząc, co z sobą począć, ani jaki wybrać zawód, w którymby mógł oddać ojczyźnie i swoim najlepsze usługi. Wówczas to szwagier jego a mąż Emilii Chołoniewskiej, Mikołaj Grocholski, wojewodzie brackowski, poddał mu myśl, aby wstąpił do służby dyplomatycznej w Petersburgu, zostającej wówczas pod kierownictwem hr. Capo d'Istria. W nadziei, że na tem miejscu będzie mógł oddać niejedną usługę swemu społeczeństwu, zgodził się Chołoniewski na projekt, a po licznych staraniach, dzięki poparciu osób wpływowych, został przyjęty do służby i uzyskał tytuł szambelana cesarskiego. Wszelkie atoli próby, aby go przydzielono do ambasady pruskiej lub w Paryżu, spełzły na niczem. W czasie pobytu w Petersburgu zapisał się Stanisław wraz ze swym szwagrem Mikołajem Grocholskim do loży: *Les amis réunis*, zwabiony nie tyle tajemniczością obrzędów wolnomularskich, ile raczej szumnymi frazesami o wolności, postępie i celach humanitarnych zebrań masonskich; bawiło go, że mógł przed nazwiskiem swoim lub swych znajomych położyć trójkąć lub trzy punkty i podpisywać się przybranem tajemniczo w loży nazwiskiem: *Petrus das Kind*. Kiedy jednak Redemptorysta ks. Fryderyk Ludwik Zacharyasz Werner zwrócił mu uwagę na właściwe cele masonii, opuścił on czempredzej jej szeregi. Chołoniewski niezbyt długo bawił w Petersburgu raz dlatego, że atmosfera, w której żyć mu przyszło, nie przypadła mu do smaku, a powtórę z powodów rodzinnych.

Ojciec bowiem jego zapadać zaczął coraz silniej na zdrowiu i wreszcie zasnął na zawsze dnia 23 września 1819 r. Młody dyplomata zajął się uregulowaniem stosunków majątkowych i podziałem spadku między rodzeństwo, poczem przez pewien czas oddał się zajęciom gospodarczym. Widok szczerzej pobożności ludu, rozmowy z Jezuitą O. Calebottem, a nadewszystko przykład siostry Cecylii, bardzo przez niego miłowanej, która wstąpiła w Wilnie do Zgromadzenia Sióstr Wizytek, wpłynęły na Chołoniewskiego w ten sposób, że i on zaczął w stanie duchownym upatrywać cel swego życia i swej pracy dla Boga i bliźnich. Po różnych przejściach zawitał on w r. 1827 na studia teologiczne do Rzymu, a aczkolwiek książę Grzegorz Gagaryn, ambasador rosyjski w Rzymie, żądał od niego, iżby przed po-

rzuceniem munduru szambelana carskiego a przywdzianiem sułtany poczekał na zezwolenie z Petersburga, Chołoniewski, nie oglądając się więcej na świat, poprosił o przyjęcie do *Academia Ecclesiastica*, gdzie po przebyciu studyów uzyskał stopień doktora teologii, przyjąwszy przedtem święcenia kapłańskie. W Rzymie wszedł w stosunki zażyłej przyjaźni z bawiącymi tamże Adamem Mickiewiczem i Henrykiem Rzewuskim. Choć stały przed nim otworem najwyższe dostojeństwa kościelne, nie pozostał Chołoniewski w Rzymie, ale pospieszył do nieszczęśliwej ziemi ojczystej, aby tu jako kapłan dodawać otuchy, zagrzewać złamane serca, zlewać balsam ukojenia, uprawiać zachwaszczoną niwę życia religijnego. Jego gorliwość apostolska, płomienne kazania i konferencye religijne zwróciły na niego uwagę biskupów: ks. Maćkiewicza z Kamieńca i łucko-żytomierskiego Michała Piwnickiego, z których każdy rad byłby go mieć w swej diecezyi. Ostatecznie przyjął X. Chołoniewski urząd kaznodziei katedralnego w Kamieńcu i godność dziekana tamtejszej kapituły, a kiedy w r. 1842 umarł biskup Ks. Maćkiewicz, kapituła wraz z wielu innymi usilnie, acz bezowocnie starali się o to, aby Chołoniewski po nim objął rządy diecezyi. Sterany pracą, zapragnął Chołoniewski wypoczynku i pokrzepienia sił na kuracji w Gräfenbergu; jednak odmówiono mu paszportu na wyjazd za granicę; wówczas Chołoniewski zrezygnował z godności wikaryusza kapitulnego, opuścił Kamieniec, a dnia 3 września 1846 roku zakończył w rodzinnym Janowie swą ziemską pielgrzymkę.

II.

Na arenę piśmienniczą wystąpił ks. Chołoniewski dopiero w r. 1842, chociaż już przedtem dał się poznać ze swych poglądów w artykule: O wpływie racjonalizmu na tegoczesną literaturę i sztukę, ogłoszonym w czasopiśmie: *Pielgrzym Eleonory Ziemięckiej*. W tym atoli roku 1842 wpadł mu w rękę numer: *Atheneum* — w którym redaktor J. I. Kraszewski skreślił zasady i cele wydawnictwa oraz pomieścił prośbę, aby pióra zdolne nie odmawiały mu swego współprawnictwa. Po naradzie ze swymi przyjaciółmi posłał ks. Chołoniewski do Gródka na Wołyniu, gdzie przebywał Kraszewski, rękopis swej pracy wraz z listem nader serdecznym do wydawcy *Atheneum*. Tym rękopisem była najlepsza praca ks. Chołoniewskiego p. t. *Sen w Podhorcach*. Praca ta uka-

zała się w całości w Atheneum, a niedługo potem wyszła osobno.³⁾ Oprócz: Snu w Podhorcach, Chołoniewski pomieścił w Atheneum kilka innych rozprawek, jak np. Kika słów o polemice chrześcijańskiej w przedmiotach moralno-filozoficznych; Dary księżę (obrazek powieściowy); ułamki korespondencji Józefa de Maistre'a z Janem Potockim, podczaszym koronnym. Osobno ukazały się: dwa wieczory u pani Starościny Olbromskiej; ⁴⁾ Artykuł nadesłany. Obrazy z galeryi życia mego. ⁵⁾ Odpowiedzi na dwa pytania: co znaczy słowo: postęp ludzkości w duchu nauki Chrystusowej? jak zabezpieczyć sobie zbawienie w stanie małżeńskim? Z dodatkiem legendy wschodniej: Słowik i róża. ⁶⁾ Oprócz tego wyszły w r. 1851 ⁷⁾ 2 tomy jego pism pośmiertnych, zawierające: Parafrazę hymnu Magnificat. Poezye. Wyjątki z dziennika życia mego. Notaty zmarłego przyjaciela szkolnego. Wody Krzeszowickie. Memoranda albo żywot Stęplowskiego. Soliloquia im. pana Baltazara Radwańskiego, byłego rotmistrza kawalerii narodowej. Wieczory i przechadzki rzymskie. Dwa tomy jego kazań wydane zostały przez ks. Jana Badeniego T. J.; ⁸⁾ wreszcie Dr. Antoni J. wydał ⁹⁾ jego: Opis podróży kijowskiej odbytej 1840 r. ¹⁰⁾

III.

Pozostawiając innym ocenę pism kaznodziejskich ks. Chołoniewskiego, zajmijmy się przedstawieniem jego dorobku na polu filozofii.

Ks. Chołoniewski nie uprawiał filozofii zawodowo; atoli, jak to słusznie zaznaczył J. Kraszewski, Sen w Podhorcach „ma

³⁾ W Wilnie u Glücksberga w r. 1842.

⁴⁾ Wilno 1843.

⁵⁾ Lipsk 1846. Drugie wydanie przez ks. J. Badeniego T. J. p. t. „Obrazy z Galeryi życia mego“. Lwów 1890.

⁶⁾ Wilno 1847 u T. Glücksberga.

⁷⁾ W Lipsku.

⁸⁾ Kraków 1888 u Żupańskiego i J. K. Heumanna.

⁹⁾ We Lwowie 1886 r.

¹⁰⁾ Por. art. St. Ant. Olechnowicza o X. Chołoniewskim w „Nowej Bibliotece uniwersalnej arcydzieł literatury europejskiej“. Kraków, 1888 r. Rok II, zeszyt III str. 1—8; tudzież Nekrolog w „Tygodniku Petersburskim“ z r. 1846, str. 469—470.

wysoką wartość filozoficznej rozprawy, a cały wdzięk najpiękniejszej poezji—powieści.“ Autor przedstawia we formie sennego widziadła, które miał mieć w starym zamku w Podhorcach, walkę, jaka się toczy w duszy młodego, bo 22 letniego hrabiego Zygmunta, potomka Ossolińskich, między tradycją narodowego sumienia i pięknej przeszłości magnata polskiego z jednej strony, a duchem kultury niemieckiej i niemieckiej filozofii z drugiej strony. Sumienie i poczucie narodowe jest przedstawione w tym przedziwnym dyalogu przez hetmana Koniecpolskiego i Jerzego Ossolińskiego; nowa zaś kultura i pogląd na świat są przedstawione za pomocą rad, których Zygmuntowi udziela Mefistofeles. Młody ten magnat, już przepojony czcią dla poglądów Zachodu, siedzi przy biurku w pogoni za myślą oryginalną do wielkiego jakiegoś dramatu, który zamierza napisać. Wzrok jego pada na galeryę obrazów, wśród których obok już wymienionych Koniecpolskiego i Ossolińskiego znajdował się portret Chmielnickiego. Ten właśnie wróg Polski wydaje się Zygmuntowi materialem najodpowiedniejszym na bohatera wielkiego eposu narodowego. Budzi się jednak reakcja ze strony sumienia, starzy hetmani tłumaczą mu, czym właściwie jest geniusz na świecie i jakie jego zadanie. Na to wpada kuzyn Zygmunta, Mycielski, przebrany za Mefistę w stroju hiszpańskim, i nakłania Zygmunta, aby poszedł na bal do wojewodziny, gdzie zastanie Zofię, zamężną kuzynkę Mycielskiego, ku której Zygmunt, niebacząc na dziewiąty punkt dekalogu, pałał wielką miłością. Między kuzynami wszczyną się szermierka słowna, w której Mycielski nie szczędzi ostrych uwag Zygmuntowi za jego kult zagranicy, i za to, że mu kazał na bal przebrać się za Mefistę hiszpańskiego, chociaż polski djabeł miał oddawna swój własny kostyum. Główna atoli walka toczyć się zaczęła między sumieniem a podszeptami złego ducha na tle miłości ku Zofii. Złe sumienie, reprezentowane przez Mefistofelesa, który nagle się zjawił po wyjściu Mycielskiego, rozpala coraz silniej żądzę zmysłową ku Zofii, ku wielkiemu smutkowi dobrego sumienia. Pod wpływem rad Mefistofela zrywa Zygmunt medalik N. Maryi Panny, włożony mu na szyję przez Mycielskiego; zrzucenie medalika było oznaką zrzucenia jarzma religii z jej dogmatami i zakazami. Dobre sumienie, pod wpływem rozpetanych namiętności złych, przycichło; Ossoliński i Koniecpolski zaczynają wraz z ojcem Chołoniewskiego, który się do nich dołączył, modlić się o światło dla Zygmunta

w jego walce; Zygmunt zaczął się opamiętywać i nadstawiać ucha na rady Ossolińskiego czyli dobrego sumienia. Jednak to cofanie się w stronę hetmana szło bardzo powolnie; Zygmunt wpada na pomysł, czyby się nie dało pogodzić Ossolińskiego z Mefistofelem. Ten ostatni bardzo skorym do zgody się okazuje; ale nie tak łatwo pozyskać do zgody sumienie, które nie zna żartów, gdzie idzie o walkę z szatanem. Na to woła zgorzszony Zygmunt: „Zawsze szatan, piekło, dyabeł, czart! Czyż nie można znaleźć w naszym języku, który tak doskonale posiadasz, szanowny Panie, przyjemniejszych wyrazów, alegorii do oddania wyobrażeń, jakie mylnie, lecz w dobrej wierze możesz mieć o charakterze p. Mefistofila?... Ta jest, zda mi się (słowa Zygmunta), najgłówniejsza przyczyna nieporozumienia między panami moimi, że p. Mefistofil uważa etykę, życie moralne, trochę za lekko, po wolterowsku i niedość poetycznie, zawsze tylko śmieszną w niej stronę upatruje; ale z drugiej strony pan dobrodziej (tj. Ossoliński) zanadto może puszczasz się w egzaltację religijną. U p. Mefistofila systematycznie przemaga duch ironii, nieco złośliwy i egotyczny, a jegomość dobrodziej zbyt się może poddajesz metafizyce i melancholii jeremiaszowej. Ne quid nimis—już dobry smak trafego Horacego za prawidło uznał. Jakby to więc pięknie było, powtarzam, jaka nieoceniona korzyść dla powszechnej oświaty, gdyby tak wysokie dwa umysły, tak zacni mężowie mogli wejść z sobą w bliższe stosunki, i udzielić jeden drugiemu to, co każdemu z osobna zbywa. (Z zapalem) Jakie to potężne, dobroczynne światło rozpromieniłoby się ze wspólnego ogniska tak wielkich dwóch geniuszów.“

Mefisto, niemający nic do stracenia, a do zyskania bardzo wiele, chętnie pochwylił taką sposobność. „Ja, powiada on, od początku świata, dniem i nocą nad niczem innym nie pracuję, jeno nad konkordancją rozdwojonego ducha ludzkiego, ażeby się on pozbył owej szkodliwej tęsknoty za rzeczami niewidzialnymi, za jakimś szczęściem urojonem, nadziejskim (prawdziwe gruszki na wierzbie), co odrywa go od rzeczywistości, dotykającej pomyślności, którą ma pod ręką. Pracuję, żeby w człowieku i sumienie się uspokoiło, i ludziom było wesoło na świecie. Wszakże to dzieło jest godne prawdziwych przyjaciół i dobroczyńców ludzkości. A przecież, wiele ja to wycierpiałem prześladowań za tę moją krwawą pracę, i za tę walkę zaciętą ze zgubnymi przesadami. Ale taki był i będzie zawsze los po-

święcających się dla narodów; zawsze płytka zawiść gminu powstaje z zawziętością przeciw wspaniałym przedsięwzięciom, bluźni to, czego pojąć nie jest w stanie. Wszakże cechą prawdziwej cnoty jest statek, a wielkie przeciwności podwajają siły wielkich serc. Z tem wszystkiem nie przeczę, że pragnąłbym pomocy, czynnego współdziałania w pięknym zawodzie (tu obrócił mowę do sumienia czyli do Ossolińskiego, i rzekł sentymentalnym głosem). Szanowny Mężu! połączmy nasze usiłowania...”

A na to sumienie, ze świętym gniewem powstawszy, krzyknęło: „Bodajesz na wieki przepaść, czyli raczej wrócił tam, skądeś na zgubę tego młodzieńca wyleciał. Vade post me Satana! Mnie się z tobą godzić? i łącznie z tobą działać? jest to to samo, co samobójstwo popełnić“. Pod blaskiem niebiańskim bijącym z czoła Ossolińskiego, usunął się Mefisto w najciemniejszy zakątek, ale nie przestał szeptać Zygmunтови: „Zygmuncie! póki silnym aktem rozumu i woli nie zniszczysz na zawsze tej mary twych dziecinnych przesądów, tego sennego przywidzenia chorowitej duszy—póty nigdy nie odzyskasz czerstwości ducha, nie przyjdiesz do samopoznania, nie ujrzysz wielkiego celu, do którego jesteś powołany. Całe twoje życie nieszczęśliwe będzie snem zmysłowym fanatyzmu, i nigdy nie użyjesz skarbów swego serca i umysłu“. Taki podszept przypaść do smaku Zygmunтови, bo oddawna już nosił się z zamiarem podziękowania Ossolińskiemu za jego rady mentorskie. W uniesieniu tedy pychy swego rozumu rozkazuje Zygmunt odejść Mefistofelowi, jako bliżej stojącemu, aby okazać, że duch jego jest panem samowładnym wszystkich twórców umysłowych; a podobna kolej byłaby spotkała i Ossolińskiego. W tej jednak chwili uniesienia pychą rozumu popada Zygmunt w paroksyzm nerwowości, z czego korzysta Mefisto, i przybiegłszy do jego łóża szepcze do niego: „Dobrze, młody przyjacielu! ja sam pomogę do zwycięstwa twego rozumu i serca, tylko to, co w nich jest tobie samemu nawpół ukrytem, to ja na jaw dobędę i przed oczy postawię“. Poczem dotknął się jego serca wyrzekając słowa zaklęcia: arde cor! oraz głowy, szepcząc: intumesce spiritus!

Tymczasem obaj hetmani rzucili się na kolana i wraz z ojcem Chołoniewskiego zaczęli z wielką żarliwością odmawiać psalm 50: Miserere mei Deus. Spostrzegłszy to Mefistofel, zwrócił się do nich w te szydercze słowa się odzywając: Teraz do psaltryki się bierzecie, panowie quondam hetmani! bo już zabrakło siły i oręża. Taki był wasz tryb i za życia.

Przy czerstwych siłach gnębiliście kraj cały i biedną szlachtę dumą i poswarkiem, a na starość, kiedy ręka skrzepla do oręża zemsty, krew zimne ścisnęła serce, gruby fanatyzm do reszty przyćmił odrobinę rozumu waszego; nuże śpiewać antyfony po bernardyńskich, dominikańskich, bazylikańskich chórach; rozpraszaście krócie wyssane z krwią kmiotków na fundacye ciemnych murów klasztornych dla dania przytułku ciemniejszym od nich mnichom. Kościoły ogromne stawialiście jedynie dla upstrzenia ich głupimi herbami waszymi i zarzucenia ich nagrobkami, na którychby i po zgonie pycha wasza bezpiecznie mogła spoczywać. Do takiego stopnia pycha ta doszła, żeście nawet swobody królom waszym ujęli w temu, w czem najlichszy nędzarz ma ją sobie zostawioną. Narzucałście ich sercu ohydne związki, skoro one sprzyjały waszym intrygom, a buntynie chcieliście podnosić, kiedy jeden z nich mężnie oświadczył, iż winien poczeiwie wiary dotrzymać poprzysiężonej chociaż niewieście nieurodzonej na tronie. A teraz patrzcie, za to wasze potomki dowoli co rok małżonki zmieniają, bierze ją jeden od drugiego, a przytem mają rozum, płacą tak dobrze, że te wszystkie traktacye, na któreby przed wiekiem cała Polska jeden krzyk zgromy wydała, odbywają się teraz cichutko, ridentibus Angelis, przy zachowaniu jak najśliczniej wszystkich formalności praw Boskich i ludzkich, e semper bene. Widzicie więc, że to są prawdziwe postępy wieku — miast klepać łacinę króla Dawida, której sami nie rozumiecie, wolelibyście mnie podziękować, bo jest za co. Zamilkli na te słowa hetmani; za to tem gorętszy rozlegał się szept modlitwy Urbana VIII: Przed oczy Twoje, Panie, winy nasze składamy. Młodzieniec zwolna zaczął do siebie przychodzić, a z tą chwilą cała jego świadomość skupiła się około obrazu ukazującej mu się Zofii. Mefisto podszeptywać mu zaczął, jak ma postąpić, iżby przy formalnem zachowaniu wszystkich praw Boskich i kościelnych mógł wejść z Zofią w ważne związki małżeńskie. Tymczasem Mefisto sam wpadł w pułapkę, którą zastawił na Zygmunta, bo ten ostatni, rozegzaltowany miłością ku Zofii, nie chce nic takiego uczynić, coby dobre jej imię miało wystawić na szwank wobec świata; im więc bardziej na niego nacierał Mefisto, tem więcej Zygmunt się cofał, aż nareszcie Ossoliński zawołał gromkim głosem do kusiciela: Deus te percutiat Satanas, a na to zaklęcie przepadł z trzaskiem Mefisto oraz zesłane przez niego widzia-

dło w duszy Zygmunta. Młodzieniec padł jak martwy, a w tej chwili groźnej sumienie wystąpiło w roli pocieszyciela, kojącego rany, wlewającego pociechę w duszę Zygmunta, który przyszedłszy do siebie, jasno już widział, że prawdziwym jego przyjacielem było sumienie, a nie Mefisto ze swem rezonowaniem i płodami wyobraźni.

Pisał więc Chołoniewski, jak się z tego streszczenia okazuje, o rzeczy poważnej, bo o wiecznym dramacie walki żądz z sumieniem, swojskiej i katolickiej tradycyi z nowoczesnym postępem bez Boga, miłości ojczyzny z pragnieniami kultury kosmopolitycznej, a pisał w formie poetycznej, przytem zdradzał wielką znajomość tajników duszy ludzkiej, tak, że nie nużył ani nudził, a nauczał prawd głębokich. To też J. I. Kraszewski napisał natychmiast po otrzymaniu rękopisu do autora te słowa: „Nie wiem, jak mam dziękować, żeś J. W. hrabia mnie pierwszemu dozwolił (przed innymi czytelnikami) przyjemności przeczytania Snu w Podhorcach i polecił wprowadzenie na świat tak pięknego utworu. Dawno i bardzo dawno żadne pismo nowe takiego na mnie wrażenia nie uczyniło; dziwiłem się sztuce, z jaką tę precudną powieść osnułeś J. W. Pan, z jaką ją wykończyłeś, a radował mnie cel tak piękny, główna myśl tak poważna, tak strojna. I pomyślałem znowu, com niedawno napisał w Studyach, że w tego rodzaju utworze jeden J. W. Pan mogłeś się ustrzedz zarzutu mieszania rzeczy najświętszych i najpoważniejszych z najlżejszemi i najbardziej świeckimi, bo trzeba było tak być pewnym siebie i panem najdrobniejszych szczegółów, aby śmiało zlać w jedną całość nauki kanclerza i drwinkowanie szatana... Nie przeczytałem Snu, ale pochłonałem, bo mnie tak ten Zygmunt zajął, że go do ostatniej chwili próby opuścić nie mogłem. Jakiś urok szczególny rozlałeś J. W. Pan na tę swoją kreację; a co najwięcej podziwiam, to połączenie tyla nauki z taką żywością imaginacyi zupełnie młodzieńczej, imaginacyi w całej swej sile i potędze. Potem, cóż to za charakter! — szatana i sumienia; co za myśl cudna upostaciowania ich. Jestem pewny, że na wszystkich zrobi Sen takie wrażenie, jak na mnie, *głębokie i silne*, bo pomyślanym jest głęboko i silnym wydany na świat; szczęśliwym, kto takie sny mieć może.“¹¹⁾

¹¹⁾ Por. studyum Dr. Antoniego J.: „Józef Ignacy Kraszewski i ks. St. Chołoniewski“ w Przewodniku naukowym i literackim r. 1878. List Kraszewskiego z datą: Gródek 3 marca 1842. Por. ks. J. Badeni'ego T. J. dzieło w. przytocz. str. 287 i 288.

Jeszcze w gorętszych może słowach wyraził się współczesny Chołoniewskiemu krytyk, Michał Grabowski. „Pod względem wzniosłości filozoficznej, religijnej i moralnej, pisał Grabowski, żaden znany mi nasz utwór do tego równać się nie może. Nazwawszy swój obraz Snem, autor wystawił nam w postaciach widomych ten stanowczy a bardzo rzetelny dramat, który u każdego z nas toczy się między nieprzyjacielem zbawienia naszego a stróżem naszym i naszego sumienia; przypomniał nam mądry dogmat naszej religii i pokazał niebezpieczeństwo dzisiejszego stanu dusz, obłąkanych mniemanem światłem i nauką wieku. Taka, zda mi się, jest osnowna myśl tej pięknej kompozycji, głębokiej i gruntownej co do pomysłu, a odziewającej go plastycznymi kształtami śmiałej, bogatej i wielce poetyckiej imaginacji. Doprawdy strona, że powiem, zewnętrzna tego Snu jest malarska i poetycka jak rzadko bywa; w wewnętrznej zaś treści okazano z największym skutkiem wzniosłość i zacność dawnych religijnych zasad, a miałość i niebezpieczeństwo niniejszych opinijek... Co zaś do innych zalet toku powieści, stylu, języka, powiemy, że jest w tem coś tak *polskiego*, co tylko w Rysiu i gdzieindziej u autora Pamiątek starego szlachcica znamy¹²⁾. Bez przesady można powiedzieć, że utwór ten i dziś, po latach 70, nie utracił ze swej świeżości i aktualności.

Do tej samej myśli, do walki opinii katolickiej z wciskającymi się przez prasę i naukowe książki poglądami modnej filozofii racjonalistycznej i niereligijnej, powrócił Chołoniewski w innym utworze: Dwa wieczory Pani Starościny Olbromskiej (Wilno 1843); utwór to jednak o wiele od poprzedniego słabszy, a tak przepełniony allegorycznym przedstawieniem, że niekażdy czytelnik może odnieść z czytania korzyść prawdziwą.

IV.

Słynne: „Odpowiedzi“ Chołoniewskiego zawierają w sobie niezmiernie wiele materiału filozoficznego, a dają głęboko pomyślany i jednolicie przeprowadzony pogląd historyzoficzny na dzieje ludzkości, rozpatrywane pod kątem prawdziwego postępu.

Autor chce w swych „Odpowiedziach“ uporać się z dwoma zarzutami, pochodzącymi z dwóch różnych i przeciwnych obo-

zów: postępowego i katolickiego, a które to zarzuty są dziwnie zgodne w twierdzeniu, że wiara chrześcijańska nie jest zdolna do dalszego postępu. Obóz katolicki wskazuje na trzy pierwsze wieki istnienia wiary Chrystusowej wśród ludzkości i jedynie owe wieki ma za stan idealny tejże wiary; po nich już tylko chylenie się powolne do upadku i zmurszałość taka, że kiedy Chrystus Pan przyjdzie poraz drugi na świat, nie znajdzie już prawie żadnej wiary, co zresztą i prorocy mieli przepowiedzieć. Przeciwnie postępowcy utrzymują, że Kościół miał swe piękne czasy, że spełnił on misję nauczyciela ludzkości wśród ludów barbarzyńskich, ale swą nauką nie zdołał do tego stopnia przeniknąć ludzkości, aby utworzyć lud prawdziwie Chrystusowy. W każdym prawie narodzie są jednostki służące w sposób mniej lub więcej doskonały Chrystusowi; ale nigdzie niemasz ludu, państwa, narodu, któryby w całości swej trzymał się dokładnie zasad życia według Ewangelii.

Aby rozwiązać te trudności, autor rozpoczyna swój wywód od rozdziału, poświęconego znaczeniu i potędze niektórych słów. Są między ludźmi w obiegu słowa czcze, puste, obojętne, szkodliwe lub pożyteczne; nie o takich jednak mowa tutaj. Są bowiem i takie słowa, na które składa się wiek cały, wiek rodzący wielkie przygody, nauczający słowa, które skupiają wszystkie duchy spokrewnione, słowa, nieraz całą ludzkością wstrząsające. Takie słowa, to hasła wieków. Wiek XIX ma także swe hasło a jest niem: postęp. Tymczasem z wyrazami, choćby one były hasłami wieków, ma się rzecz podobnie jak w państwie tureckim, gdzie legiony janczarów szły w boje śmiertelne za padyśzacha, nigdy nie widziawszy swego władcy. Należy się tedy przyglądać takim hasłom bojowym bliżej i dokładniej.

Postępować znaczy zbliżać się ku jakiemuś celowi, albo też od niego się oddalać. Może więc być postęp prawdziwy, a może być i wsteczny. Jeżeli postęp ma znaczyć zbliżanie się do celu, to trzeba się zapytać, co jest celem ostatecznym człowieka. Cała filozofia pogańska nie umiała tego celu oznaczyć dokładnie. Uczyniła to dopiero religia objawiona naznaczając ów cel bardzo wysoko, bo aż w Bogu. Posuwanie się tedy ku Bogu, to postęp rzetelny, oddalanie się od Boga, to postęp wsteczny. Autor przechodzi więc kolejno pytanie, na czym polega postęp prawdziwy jednostek ludzkich poczynając od Adama, a następnie postęp całej ludzkości. Kreśli tedy nad wyraz barwnie dzieje ludzkości za czasów patriarchów, następnie

¹²⁾ Por. Tygodnik Petersburski 1842, str. 349.

ludu żydowskiego, który dla całej starożytności był wielkim misjonarzem i kaznodzieją prawdziwej religii i prawdziwego postępu. Lud ten przechodził niemal przez wszystkie formy rządu: „Był on teokratyczny pod Mojżeszem i Jozuem, oligarchiczny pod sędziami, gminowładny przy obiorze Saula na królestwo, monarchicznie umiarkowany pod królami szczepu Dawidowego; albowiem każdy z nich przy wstąpieniu na tron musiał przed wielkim kapłanem zaprzysięgać zachowanie ustawy Bożej w księgach świętych zawartej, która była — mówiąc po teraźniejszemu — charta magna tego ludu; jakby dla okazania już wtedy światu, iż formy polityczne, w których późniejsze czasy upatrywały palladium pomyślności ludów, nie są źródłem, lecz tylko objawieniem czasowem życia narodowego już posiadanego, które jedynie w stosunkach swoich z duchem Bożym ma swoje pierwszeowiązki; a jako pod temi wszystkimi zewnętrznymi formami duch narodu, prawdą Bożą żyjący, stosownie do czasów i potrzeb swych, pięknie się rozwijać może, tak przeciwnie kształty te polityki ziemskiej, niewyrastające z serca i ducha ludów, pozbawione więc idei narodowej, pomimo świetnego swego pozoru, są tylko łapką nastawioną do brodu szerszej gminności przez chciwych władzy warcholów. Jakoż tak silną okazała się organizacja społeczna ludu Izraelskiego, na pozór tak mało znacznego, pośród potężnych mocarstw Assyrii, Persyi i Egiptu, iż luboć przez nie został kilkakrotnie ujarzmiony, w niewoli Babilońskiej niemal pochłonięty, z rzędu narodów przez 70 lat z górą wygluzowany, wewnątrzniemi niesnaski szarpany, przechował jednak w sercu swoim płomień święty, znajomość prawdziwego Boga i wszystkie zbawcze podania cywilizacyi“ (str. 53). Zwolna zniknął w Izraelu duch Mojżeszowy, Izrael stawał się coraz mniej oporny zarazie sekt wschodnio-helleńskiej filozofii, natarczywie wkraczających do Syońskich murów. „Tak świeccy jak i duchowni naczelnicy narodu dopuścili się występku właściwego wszystkim pogańskim władcom świata. Uczynili sobie z religii przodków narzędzie polityczne, a w obietnicach Pańskich, danych swemu ludowi, doczesne jeno cele ziemskiej władzy i pomyślności upatrywali. Nie mając w sobie siły do postępu, Izrael postradał swój charakter misyonarski, i nie mógł w postępie innym przewodniczyć“ (str. 54).

Dalsze dzieje postępu, tak prawdziwego jak wstecznego, ujmuje Chołoniewski w 5 wielkich momentów dziejowych. Mo-

ment I, to pochłonięcie pierwotnej cywilizacyi patryarchalnej, rozwiniętej w narodzie Izraelskim, przez poganizm wszechwładnie nad światem panujący w osobie Augusta Cezara. Moment II obejmuje upadek państwa rzymskiego pod nawałem ludów północnych. Moment III, to rozprzężenie państwa Karola W. przez niezgody rodu jego i napływy nowe hord północnych. Moment IV obejmuje okres upadku państwa bizantyjskiego przez oręż Saracenów. W końcu moment V przedstawia zburzenie cesarstwa niemieckiego, tak zw. świętego państwa rzymskiego i całego systematu politycznego na Zachodzie przez walki religijne XVI wieku. Chołoniewski daje krótkie, trafne poglądy na ducha i myśli przewodnie epok poszczególnych, i wykazuje, że chociaż pod wpływem ducha ludzkiego, pragnącego zrzucić z siebie jarzmo prawa Chrystusowego, ludzkość kilkakrotnie wstecznie postępowała, jednak dziwnem zrządzeniem Opatrzności po każdym takim upadku rodzaj ludzki wspinał się na wyższe szczeble rozwoju. Weźmy dla przykładu na uwagę epokę ostatnią. Postęp jej wsteczny Chołoniewski scharakteryzował w tych krótkich, za to trafnych rysach: „Najgłówniejszymi z tych nieszczęsnych przygód były: rozwód wielu ludów krwią Chrystusową odkupionych z Kościołem Jego świętym, rozwód wiedzy z wiarą, rozwód filozoficznych, przyrodzonych, politycznych nauk i sztuk z wielką ideą Chrystyanizmu, rozwód serca i rozumu człowieczego z sercem i rozumem Bożym, słowem wielki rozwód znacznej części rodziny Adamowej z jej Stwórcą, uroczysta niejako protestacya przeciwko wspaniałemu związkowi, który ich wprzód kojarzył“ (str. 97). Chociaż zaś w tym okresie powątpiewania powszechnego, szyderstwa z religii a ubóstwiania rozumu ludzkiego, trzy wielkie zjawiska objawiły niemoc prawie śmiertelną społeczeństwa europejskiego, a to wojna 30 letnia, pierwsza wielka rewolucya francuska, a wreszcie olbrzymie podboje, dokonywane przez Napoleona, umiała Opatrzność i w tej epoce poprowadzić ludzkość ku postępowi rzetelnemu przez trzy wielkie, zbawcze fakta powszechnego znaczenia, a to przez prawdziwą reformacyę społeczeństwa chrześcijańskiego, uskutecznioną przez sobór Trydencki, przez wspaniałe rozwinięcie idei chrześcijańskiej na polu filozofii i nauk przyrodniczych pod wpływem walk z protestantyzmem, wreszcie przez rozszerzenie niebywałe światła Ewangelii na Indye wschodnie i zachodnie.

W końcu autor rozwiązuje zarzut, podniesiony przez arcykonserwatywnych katolików, jakoby Kościół wogóle nie był zdolny do postępu. Rozwiązuje go zaś przypominając słowa św. Augustyna: „Kto ciebie stworzył bez ciebie, nie może ciebie zbawić bez ciebie“. Bóg daje naukę niezmienną, ale człowieka rzeczą jest udoskonalać życie podług nauki Bożej; im więcej będzie życie jednostek i społeczeństw urządzone podług tej nauki, tem więcej będzie prawdziwego postępu. Nauka Chrystusowa jest słońcem, a „człowiek jest wolą i rozumem obdarzoną istotą; w mocy jego jest przystąpić lub oddalić się od słońca, lub zawrzeć przed niem powieki; takowe kroki są już działaniem człowieka w historii, bądź go pojedynczo, bądź w społeczeństwie uważać będziemy, i pod tym dopiero względem ukazują się wsteczna lub postępową dążność ludzkości“.

Niemniej i w Obrazach galeryi życia swego pomieścił Chołoniewski mnóstwo trafnych uwag filozoficznych, ubranych nierzadko w formę ciętej i zajmującej satyry; w porównaniu jednak ze Snem w Podhorcach i z Odpowiedziami przedstawiają Obrazy mniejszą wartość, choć niezaprzeczenie dużo rzucają światła na ówczesne stosunki obyczajowe i kulturalne.

Styl Chołoniewskiego jest piękny, potoczny i barwny, z rzadka upstrzony frazesami francuskimi, włoskimi lub łacińskimi, a nawet angielskimi. Pod względem zaś rzeczowym tak Sen w Podhorcach, jak i Odpowiedzi stanowią piękny przyczynek do naszej literatury filozoficznej, i wiele argumentów Chołoniewskiego można i dziś użyć z wielkim pożytkiem. Przebija z tych prac gorący duch wiary, przekonanie głębokie o jej wartości nieocenionej, umiłowanie tego, co swojskie, łączenie umiejętne dorobku wiedzy z niezmienną w swej treści wiarą Chrystusową, wielkie czytanie i znajomość literatury wszechświatowej, a nadewszystko wielka pogoda ducha. Tem więcej też dziwić się należy, że nasi historycy literatury tak jakoś na ks. Chołoniewskiego nie łaskawi. Hr. Stanisław Tarnowski w swojej 6-cio tomowej: *Historii literatury polskiej* — raz tylko wymienia autora *Snu w Podhorcach*; ¹³⁾ prof. Brückner wylicza wprawdzie Chołoniewskiego w spisie nazwisk autorów, podaje nawet stronicę, na której ma być wzmianka o pracach (str. 222 wyd. 1903) tego pisarza, ale napróżnobyś szukał w tekście czy na wskazanej, czy na bliższych i dalszych

¹³⁾ Tom IV str. 413.

stronicach bodaj kronikarskiej notatki o Chołoniewskim. Jeden tylko Piotr Chmielowski ¹⁴⁾ poświęca Chołoniewskiemu kilka słów uznania z okazji zetknięcia się ks. Chołoniewskiego z Mickiewiczem w Rzymie. „Przytem zbliżył się (Mickiewicz) do ludzi, słynących nauką teologiczną i pobożnością; z 40-letnim Stanisławem Chołoniewskim, człowiekiem żyjącym ascetycznie, ale też gruntownie wykształconym, znającym owoczesny ruch filozoficzny, często prowadził rozmowy i wyznawał, że im zawdzięczał nowy widok świata, ludzi i nauk“.

Kraków.

Ks. J. Gabryl.

¹⁴⁾ Piotr Chmielowski, *Historia literatury polskiej*, t. IV str. 55.



Teologia Focyusza.

Każdemu, co zetknął się nieco bliżej z genezą rozdziału religijnego między Wschodem a Zachodem, znana jest postać Focyusza, teoretycznego twórcy odszczepieństwa. Historyczna działalność tego patriarchy konstantynopolitańskiego z IX wieku była różnie i sprzecznie oceniana zależnie od tego, czy do jej oceny przystępowano ze światopoglądem katolickim czy też prawosławnym. Wyrazicielem pierwszego jest obszerna, pełna erudycji monografia J. Hergenröthera, ¹⁾ pogląd wschodniego Kościoła wypowiada w licznych swych pracach głośny historyk rosyjski A. P. Lebediew. ²⁾

Praca historyka katolickiego, oparta na źródłach pierwszorzędnych i licznych pracach historycznych o dziejowej tej postaci z IX wieku, nie jest pozbawiona i dziś aktualności. Idea dominująca tej monografii — to uwydatnienie psychologii Focyusza; fakty, wyniki sumiennego długoletniego badania nad źródłami mają z całą dokładnością uwypuklić postać, co tak wybitną odegrała rolę w życiu Kościoła wschodniego. Jedność planu tego dzieła, skoncentrowana około tej głównej idei, przebiega w całej monografii: opis epoki, poprzedzającej działalność Focyusza ma za cel wyświetlenie genezy dwu głośnych partyi w łonie Kościoła Bizancyum powstałych: Ignacyan i Focyan oraz uwydatnienie psychologii przywódcy tych ostatnich; fakty zaś epoki po-Focyuszowej zostały przedstawione o tyle, o ile malują doskonale wpływ psychologiczny tego patriarchy na historię i stosunki Kościoła greckiego do Rzymu. Hergenröther traktuje swój przedmiot nadzwyczaj drobniawo: analiza krytycz-

na została szeroko zastosowana. Jako badacz głęboki, nie opuścił żadnej kwestyi spornej, by jej nie poddać głębokiej i ścisłej krytyce historycznej. Fakty genetycznie wyświetlone, porządek chronologiczny połączony z systematycznym, oparcie swych twierdzeń na źródłach, z pierwszej ręki czerpanych, oraz na pracach ściśle historycznych — każą zaliczać dzieło Hergenröthera do kategorii monografii. O. Palmieri Aurelio dziwiąc się, że prawosławie nie zdobyło się na pomnik literacki, godny pamięci Focyusza, tak się wyraża o wzmiankowanym dziele: ³⁾ „pisarz katolicki nie cofnął się przed wielkim trudem odzwierciedlenia faktów doniosłych patriarchy bizantyjskiego. Zbyteczną jest rzeczą odrysowywać życie Focyusza. Kardynał Hergenröther wyczerpał przedmiot. Przeniknął w zakątki skryte ducha Focyuszowego. Odkrył sprężyny sekretne jego czynów.“

Praca źródłowa Hergenröthera pobudziła historyka rosyjskiego A. P. Lebediewa do bliższego zajęcia się tą postacią, doniosłego dla chrystyanizacji Rosyi znaczenia. Sporo też jej dzieł on poświęca. ⁴⁾ Ramki chronologiczne główniejszego dzieła „Historia rozdziału Kościołów w IX, X i XI ww.“ są te same, co w dziele historyka katolickiego. Idea dominująca autora — to podkreślenie znaczenia Focyusza i jego wpływu na rozwój Kościoła wschodniego. O. Palmieri, słusznie akcentując wielką erudycję i zgłębienie materiału, nie może nie zaznaczyć metody subiektywnej tego autora, stojącej w rażącym przeciwieństwie do przedmiotowości kard. Hergenröthera. Doniosłego jednak znaczenia jest ta praca: „Jeśli dzieło Hergenröthera“ — pisze Palmieri ⁵⁾ — „jest jedynem w swym rodzaju i usuwa wszelkie porównanie, praca pisarza rosyjskiego jest jedną z najlepszych, które wyszły w literaturze rosyjskiej o Focyuszu.. katolicy powinni zainteresować się jego wynikami.“

Ciekawe zaiste byłoby drobiazgowo i systematyczne porównanie wyników tych dwu badaczy; tem ciekawsze, że pozwoliłoby ono uwypuklić różnice kapitalne, graniczące nieraz z sprzecznością wyników poszczególnych.

¹⁾ *Hergenröther J.*, Photius, Patriarch von Constantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma. 3 vol. VIII + 719; 758; XVI + 887. Regensburg 1867—69.

²⁾ Cfr. zwłaszcza, *A. P. Lebediew*, Istorija razdielenia cerkiew w IX, X i XI wiekach. Petersburg 1905².

³⁾ *Palmieri*, Photius et ses apologistes russes. Art. w *Echos d'Orient* 1899—1900.

⁴⁾ Cfr. bibliografię podaną przez *A. Palmieri*'ego w dziele p. t. *Theologia dogmatica orthodoxa t. I Prolegomena*. Florentiae. 1911 str. 730—732.

⁵⁾ Cfr. wyżej tenże artykuł.

Pominiemy teren działalności patryarszej Focjusza; twórczość umysłowa w dziedzinie teologicznej wypełni ramki niniejszego studium. Nie mam jednak zamiaru uwzględnienia całego zakresu teologicznej działalności Focjusza. Dlatego też w czwartej części — o przedmiocie teologii — uwzględnię jedynie stanowisko tego teologa względem główniejszych kwestii spornych, co dzieli Kościół Wschodni od Zachodniego. I część tę obiektywną poprzedzą kwestie o naukach pomocniczych i źródłach teologii oraz o „principiach” i metodzie, której się trzymał ten pisarz. Na tym terenie nie spotkamy się z owym zgrzytem rażącej sprzeczności w ocenach, jak to jest widoczne przy omawianiu działalności historycznej tej postaci. Znaczenie bowiem działalności naukowej Focjusza spotkało się z powszechnym uznaniem. Oto głos kard. Hergenröthera: ⁶⁾ „Jako uczone i pisarz, jako literat, filozof i teolog Focjusz w jasnym świetle się przedstawia; tę jego sławę uznali wszyscy oddawna”. Teologia — to przedmiot ulubiony Focjusza, jednak nie ograniczył się do niej tylko; w pismach swoich uwzględnił różne gałęzie wiedzy ludzkiej: historię naturalną, medycynę, historię i szczególnie filozofię. Godna jest podziwu uniwersalność tego pisarza, choć jest ona dowodem nie tyle twórczości ile erudycji szerokiej.

Badanie pism Focjusza zostało znacznie ułatwione przez zbiorowe wydanie Migne’a Patr. Graeca tt. CI—CIV. Paryż 1860—1864. Wydawcy (nb. wśród nich: kard. Hergenröther i Mgr. Malou) podzielili wszystkie dzieła na 5 kategorii: 1) egzegetyczne, 2) dogmatyczne, 3) kaznodziejskie, 4) historyczne, 5) kanoniczne. Naturalnie od daty tego wydania dokonane zostały pewne uzupełnienia. ⁷⁾

*

*

*

⁶⁾ Hergenröther, Photius.... t. III p. 1-art.

⁷⁾ Oto ważniejsze dzieła Focjusza:

A) *Dzieła ściśle teologiczne*: 1) *Amphilochia* — raczej egzegetyczne; ma znaczenie dla historii egzegezy i dogmatu. 2) *Różne komentarze biblijne* — autentyczność pewniejsza co do miejsc z Now. Test. 3) *Pisma dogmatyczne i historyczno - polemiczne*: a) cztery księgi przeciw Paulicianom (odcien manicheizmu). Karapet - Ter - Mkrttschian w swym studium „die Paulikianer im byzant. Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien” Leipzig 1893 uznaje autentyczność Focjusza tylko co do pierwszych 15 n.n. księgi I-ej, resztę zaś odnosi do czasów Aleksego I Komnenosa. Krumbacher, głośny byzantynista uważa tę opinię za niemożliwą do utrzymania. — b) Pisma przeciw Łacinnikom: α) o pochodzeniu Ducha św. (Περὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος μυσταγωγίας) — wydane pierwszy raz przez Hergenröthera z tłum. łacińskim i komenta-

I. Nauki pomocnicze i źródła teologii Focjusza.

Językoznawstwo. Każdy pojmuje, jak ważną rolę odgrywa filologia w badaniach teologicznych; zwłaszcza znajomość hebrajskiego, greckiego i łaciny jest rzeczą wprost niezbędną dla teologa, co pragnie, trzymając się metody pozytywnej, w szerokim zakresie oprzeć się na Piśmie św. i Tradycji. W Bizancjum, po okresie wielkich teologów, których szereg zamykają św. Cyryl Aleksandryjski i Teodoretus z Cyru (V wiek), znajomość hebrajskiego wyszła niemal całkowicie z użycia. Czy Focjusz, który według Ehrhard’a ⁸⁾ „wznowił kulturę egzegezy”, stanowi w tej mierze wyjątek? Czy znał hebrajski? Na pierwszy rzut oka nasuwa się odpowiedź twierdząca. Znajdujemy bowiem w dziele par excellence egzegetycznym „Amphilochia” wyjaśnienia słów hebrajskich, co więcej Focjusz nie raz rozwiązuje z całą dokładnością zgodnie z oryginałem hebrajskim trudniejsze ustępy Starego Testamentu. Bliższe atoli

rzem. Ratisbonae 1857. β) Epitome dziełka poprzedniego, zawarte w Panoplia dogmatica Euthymii Zigabeni; nowe wydanie przez Hergenröthera — autentyczność wątpliwa. γ) Collectanea et demonstrationes... — natury historyczno-polemicznej — δ) Traktat przeciwko prymatowi Rzymu. — ε) Co do dziełka „περὶ τῶν Φράγγων καὶ τῶν λοιπῶν λατίνων” przypisywanego Focjuszowi, autorstwo nie wytrzymuje krytyki historycznej; zdaniem Hergenröthera dziełko to pochodzi z okresu 1054—1100. — c) Do pism dogmatyczno-polemicznych należy zaliczyć szereg listów, szczególnie głośną „Encyklikę” ad archiepiscopales thronos per Orientem obtinentes. Patr. Graec. t. CII col. 722—742. — 4) *Homilie* — zbiorowe wydanie przez Aristarcha Bey’a zawiera 83 homilie ułożone w porządku chronologicznym.

B) *Dzieła kanoniczne*: *Syntagma canonum* (tituli 14). Patr. Gr. t. CIV col. 441—975 i *Nomocanon* (tituli 14). col. 975—1218. Niedawno Beneszewicz w swym studium o tym zbiorze praw (Petersburg 1905. 8 XIII+334) wypowiada się przeciw tym uczonym, co przypisują Focjuszowi układ systematyczny i chronologiczny kanonów. Zdaniem kanonisty Beneszewicza autor tego zbioru żył przed synodem in Trullo (691) — Niektóre „decretalia”...

C) *Dzieła świeckie* (z innych gałęzi wiedzy): 1) *Bibliotheca* (Migne Patr. Gr. tt. CIII—CIV col. 9—356) — wielkiego znaczenia dla świata myśli, zawiera liczne wyciągi, streszczenia i oceny 280 różnej treści dzieł; nie bez znaczenia i dla dziedziny teologicznej. Za to dzieło spotkało Focjusza ogólne uznanie w sferze umysłowej i wdzięczność. — 2) *Lexicon* — dykcyonarz grecki z celem praktycznym, aby ułatwić lekturę autorów klasycznych oraz Pisma św. W 1907 roku R. Reitzenstein ogłosił początek tego dzieła, dotąd nieznanego. 3) Listy Focjusza — znaczenia historycznego (Migne. Patr. Gr. t. CII col. 585—990). Papadopoulos-Kerameus wydał w Petersburgu 1896 r. 45 listów nowych; faktycznie jednak tylko 21 nie było dotąd znanych. — Inne drobniejsze pomijam.

⁸⁾ — Por. Krumbacher, Geschichte der Byzant. Literatur. str. 122—125.

badanie doprowadza do wniosku, że Focyusz zapożyczał od Ojców odpowiednie komentarze. Słowa hebrajskie tłumaczył ⁹⁾ podług Ojców; np. *יִשְׂרָאֵל* (Israel) = *אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל*; Salomon od *שְׁלֹמֹה* ¹⁰⁾ itp. Całe nieraz kwestye poświęca Focyusz wyjaśnianiu trudniejszych ustępów St. Testamentu, wykazują one jedynie znajomość przekładów greckich jak np. Akwili, Teodocyona i Septuaginty. ¹¹⁾ Kwestya 89-a wykazuje znajomość subtelności hebrajskich, mianowicie sposobu wymawiania *יְהוָה*; kwestya 152: „Dlaczego Pismo św. jest niejasne?“ wylicza pewne właściwości języka hebrajskiego. „...III. Niektóre słowa hebrajskie, nie nadające się z natury do przetłumaczenia, Grecy zostawili nietkniętymi... VI. Jedna końcówka w wielu wyrazach żydowskich oznacza liczbę pojedynczą i mnogą, jak: Bóg i bogowie... VIII. Używają też żydzi rodzajów (rzeczowników) na wspak: księżyc np. i morze zaliczają do rodzaju męskiego.“ ¹²⁾

Pomimo wielu danych, zawsze powstaje kwestya natury ogólniejszej (bliżej ją omówimy nieco dalej), mianowicie, czy Focyusz swych wiadomości nie zaczerpnął od drugich, gdyż należy: 1) a priori być przygotowanym na przepisanie dosłowne wyciągów z innych autorów nawet bez przytoczenia ich imienia; 2) „Bibliotheca“ wykazuje w sposób oczywisty wielką u Focyusza erudycję patrystyczną w dziedzinie egzegezy i 3) faktycznie na mocy metody porównawczej Hergenröther udowodnił dosłowne przepisanie kwestyi 152 z Polychronius'a. ¹³⁾

Focyusz więc pod względem braku znajomości hebrajskiego jest wiernem echem egzegezy ówczesnej.

Znajomość zato greckiego—światna; nacisk na ten punkt usprawiedliwić może „Lexicon“. Focyusz, dbały nadzwyczaj o czystość rodzimego języka, oddał się od młodych lat studjom nad historią języka greckiego; w dziele wspomnianem poświęca szczególniejszą uwagę wyrażeniom starożytnym attyckim, które współczesnej Focyuszowi epoce mniej albo zupełnie nie były zrozumiałe. W dziełach teologicznych, choćby

⁹⁾ Amphilochia q. 237 col. 1029. *ὁ νοῦς ο ὁρῶν τὸν Θεόν. Τοῦτο γάρ ὁ Ἰσραήλ* (animus Deum respiciens. Id enim significat Israel).

¹⁰⁾ Amph. q. 319 col. 1294 c.

¹¹⁾ Cfr. q. 115 col. 686d na miejsca z I król. 4: 31; 9: 24: tu przytoczony tekst przekładu Aquila; q. 71. col. 441 na Gen.: 4: 7; tłumaczenie podług LXX.

¹²⁾ Col. 815.

¹³⁾ Por. Prolog. in Amphil. Migne Cl.

np. w Amphiloerii, spotykamy przykłady znajomości drobniejszej greckiego, co świadczy nie tylko o spełnieniu długu naturalnego względem języka ojczystego. ¹⁴⁾

Co się tyczy stosunku między Wschodem i Zachodem i jego językiem, literaturą, znaną jest dobrze pogarda, okazywana przez Greków dla „barbarzyńców łacińskich“. Teologia łacińska była dla Bizancyum księgą zapieczętowaną; nawet najgłośniejszy z teologów Zachodu, św. Augustyn, „nigdy tam nie postawił swej stopy.“ ¹⁵⁾

Choć sam bieg faktów historycznych oraz stosunki utrzymywane z Zachodem, mogły być pchnąć Focyusza do poznania literatury patrystycznej Zachodu, nie zadał on sobie jednak trudu, by czytać dzieła Ojców łacińskich w oryginale. Dzieło „Bibliotheca“, świadectwo wysokiej jego erudycji, poświęca mało uwagi Ojcom Zachodu. Focyusz o tyle tylko korzystał z prac łacińskich, o ile były one znane na Wschodzie w przekładzie greckim. W dziełku polemicznym „de Spiritus Sancti mystagogia“, choć omawia teksty Ojców łacińskich, sprzeczne z jego doktryną o pochodzeniu Ducha św. (np. Augustyna, Hieronima), jednak w przedstawieniu opinii tych Ojców używa terminów dość nieokreślonych, nigdzie nie cytuje samego tekstu. Wyrażenie: „Podaną wątpliwość jeden (Grzegorz papież) w języku łacińskim, drugi zaś (Zacharyasz) w greckim...“ ¹⁶⁾ kazałoby wnioskować o pewnej znajomości łaciny. Jednakowoż sam Focyusz ostrzega nas poniekąd przed podobnym wnioskiem, gdy nieco wyżej zaznacza: „lecz... uczony ten Zacharyasz, jak inne pisma św. Grzegorza, tak również nader pożyteczne mowy jego, ułożone na sposób dyalogu, rozpowszechnił po całym świecie przez dźwięk mowy greckiej“. Focyusza zatem znamionowało odwrócenie się od łaciny—jestto cecha charakterystyczna Greka, któremu wystarczało zasklepienie się w sobie samym. ¹⁷⁾

Źródła teologii Focyusza. Pismo św. i Tradycja—oto główne pierwszorzędne źródła dla teologa greckiego; cecha teologów z epoki po teologach wielkiego stylu (od V w.)—to tradycjonalizm; zasadą, którą się kierowali ówcześni teolo-

¹⁴⁾ Cfr. Amphil. q. 21 col. 147 i nast.

¹⁵⁾ Krumbacher, Gesch. der Byzant. Liter. str. 37 i nast.

¹⁶⁾ De Spiritus S. mystag. Migne. Patr. graeca CII col. 370 b.

¹⁷⁾ Nb. uwzględniam z nauk pomocniczych jedną tylko filologię, licząc się z najszerzej traktowaną przez Focyusza egzegezą.

gowie, było ściśle, niemal literalne trzymanie się doktryny Ojców Kościoła; odnoszono się z wielką niechęcią do wszelkiego nowego wpływu. Już św. Jan Damasceński zajmuje podobne stanowisko. W głośnym „Πηγή γνώσεως“ (Źródło wiedzy) wyrzeka się wszelkiej pracy indywidualnej, za swe zadanie jedyne poczytuje — przekazanie doktryny Ojców „ἐρῶ τοιγαροῦν ἐμὸν ὁδόν“.

Pismo święte jest stale uważane za „principium fidei“, egzegeza atoli utraciła wszelką oryginalność: zbyt bowiem była związana z komentarzami Ojców na skutek 19 kanonu synodu w Trullo (692 r.)¹⁸⁾ Teologia Focysza jest również napiętnowana tradycjonalizmem: „ἐκ τῶν ἱερῶν λειμῶνων τῆς Ἐκκλησίας“ (ex sacris Ecclesiae historiis).¹⁹⁾ Jego dzieła polemiczne i egzegetyczne, jak np. De Spiritus S. mystagogia, i Amphilochia, wykazują zgodność Focysza z duchem ówczesnej epoki co do dwu pierwszorzędnych źródeł teologicznych.

Jakich przekładów Pisma św. używa nasz teolog? Znanym i ustalonym jest fakt, że w Bizancjum przypisywano ogromne znaczenie przekładowi LXX. Focysz w tej mierze nie stanowi wyjątku. Same tytuły kwestyi, poruszanych w dziele „Amphilochia“, dają niezbity dowód pewnej predylekcji względem tego przekładu. Bardzo interesującą jest np. kwestya 154: „Ile wydań pisma zostało dokonanych?“ Wykazuje ona bowiem, że Focysz znał różne przekłady Pisma św.²⁰⁾ W swej argumentacji w celu usunięcia trudności skrypturystycznych lub wyjaśnienia sprzeczności pozornych, które mogą zachodzić między tekstami, Focysz porównywa przekłady greckie, by dojść do pewnego rozwiązania.²¹⁾

Zachował nam też ten egzegeta drobne wprawdzie, lecz cenne dla egzegezy fragmenty innych przekładów: np. w q. 23: „Quid significat illud: Ecce Adam factus est tamquam unus ex nobis, sciens bonum et malum“, w której po wyliczeniu różnych komentarzy, zaznacza zgodność swego tłumaczenia z tekstem przekładu Symacha; w q. 40 na Exod 7: 19. col.

¹⁸⁾ Cfr. Mansi Sacrorum Conc. nova et ampliss. collectio t. XI. canon 19; „Quod oportet.... docere pietatis et rectae religionis eloquia et divina scriptura colligentes intelligentias et iudicia veritatis; et non transgredientes iam positos terminos, vel divinorum patrum traditionem....“

¹⁹⁾ Amphil. q. 26 col. 195 c.

²⁰⁾ Amphil. q. 154 col. 819 b. i nast.

²¹⁾ Cfr. Amphil. q. 164 col. 852; q. 287 col. 1120.

278“... cui sententiae concorditer verterunt alii, qui ex Hebraico in Graecum sermonem sacras litteras transferre studuerunt, et Symmachus quidem inquit: Et fodit omnis Aegyptus in circuitu fluminis ad bibendum, quia non poterant bibere de profluente. *Aquila vero ac Theodotio reddiderunt: Fluvialium aquarum a Mose et Aarone facta erat in sanguinem conversio*“.²²⁾ Przekład bezpośredni z oryginału hebrajskiego stanowi dla Focysza kryterium wartości, znaczenia różnych tych przekładów greckich. Można w tym względzie podkreślić jego oburzenie przeciw autorowi, ukrywającemu się pod pseudonimem „Ara“, co śmiało odrzucić te przekłady mimo głębokiej znajomości hebrajskiego, jaka cechowała ich autorów.²³⁾

Co do tradycjonalizmu w egzegezie, który cechował egzegetów greckich w myśl kanonu 19 synodu in Trullo, Focysz jest tylko ich kontynuatorem; wyrażenia (cfr. q. 89, col. 567) „οἱ πρότεροι“ vetustiores (Patrum), „οἱ δὲ μετ' ἐκείνων“ posteriores vero, oddają z precyzją myśl Greka-teologa, co chce być stróżem depozytu Ojców: „co bowiem zostało ustanowione—mówi w liście do pap. Mikołaja I—tego strzedz należy; ojcom należy się posłuszeństwo ze strony synów“;²⁴⁾ „principium“ Focysza jasno wyrażone zostało w tymże liście: „Et quae oecumenicis et communibus praecepta sunt suffragiis, convenit ab omnibus custodiri“. Na jednym też pod względem pochodzenia i znaczenia stopniu stawia on Ojców i Pismo św.; Tradycję na równi z Pismem św. uważa on za źródło Objawienia i normę przy rozwiązywaniu kwestyi spornych.

Znaczna zależność Focysza od literatury patrystycznej jest nawet przy pobieżnem przeglądaniu jego prac faktem oczywistym, mimo to konkretne określenie tego wpływu jest niesłychanie trudne: autor bowiem nie zwykł cytować nazwiska. Niekiedy Focysz używa wyrażenia zupełnie nieokreślonego, gdy przytaczając różne opinie dorzuca „inquit“; wyrażenie, choć i to rzadko są zacytowani: św. Atanazy, Bazyl, Grzegorz z Nazyanzu, Jan Złotousty, Jan Damasceński, Maksym Wyznawca; regułą atoli dla Focysza — przepisanie, plagiat. Zresztą sam on usprawiedliwia twierdzenie, że literatura pa-

²²⁾ Cfr. nadto Bibliotheca cod. 240 col. 1210 c.; Amphil. q. 42 col. 302 c gdzie tekst Izajasza 41, 5 „Tu iratus es, et nos peccavimus“ Symmachus przekłada: „Iratatus es nobis peccantibus“.

²³⁾ Cfr. Bibliotheca cod. 177 col. 514 c.

²⁴⁾ List drugi do Pap. Mikołaja. Col. 610d.

trystyczna była dlań źródłem bardzo obfitem: „od starożytnych mężów świętych i błogosławionych zaczerpnęliśmy w znacznej mierze dowodów...”²⁵⁾ albo też na innym miejscu, choć w sposób mniej kategoriyczny, gdy uważa Ojców Kościoła za swych przewodników: „wątpliwości twe zostały rozwiane przez starożytnych mężów świętych oraz przeze mnie pod ich kierownictwem...”²⁶⁾

Kard. Hergenröther zajmuje się nieco obszerniej kwestią autentyczności,²⁷⁾ by ustalić stopień bezpośredniej zależności literackiej Focjusza.²⁸⁾ Historyk ten kładzie wielki nacisk na szeroką zależność w dziedzinie egzegezy od Teodoret z Cyru (+ 458): Sama już ocena tego egzegety przez Focjusza²⁹⁾ budzi pewną refleksję: rzucić ona może pewne światło na kwestię zależności literackiej dzieła „Amphilochia”; metoda przy rozwiązywaniu trudniejszych ustępów jest ta sama co i u Teodoret. Podział na kwestye i rozwiązania poniekąd uderza swą identycznością z podziałem użytym przez Teodoret; co więcej fakt, że Teodoret jest w dziedzinie egzegezy zwolennikiem szkoły Antyocheńskiej i unika alegoryi — co charakteryzuje egzegezę Focjuszową — jest dość znamienne. Hergenröther trzymając się metody porównawczej doszedł do wniosku, że Focjusz przepisał 32 kwestye egzegetyczne bez żadnej wzmianki o tem z Teodoretą.³⁰⁾ Z drugiej atoli strony przyznać należy, że „non pauca tamen ipse proprio Marte elaboravit“.³¹⁾

To szerokie zapożyczanie komentarzy u Ojców świadczy, że Focjusz był bardzo obyty z literaturą patrystyczną; zastrzeżenie jednak należy uczynić w stosunku do Ojców Zachodu. Nawet tej miary teolog, co św. Augustyn, który tak wielki i niepodzielny, aż do chwili św. Tomasza z Akwinu wywarł wpływ na teologów zachodnich, nie jest używany przez Focjusza. Można śmiało twierdzić, że tradycja łacińska jest dlań zupełnie nieznaną.

²⁵⁾ Amph. q. 240 c. 1.

²⁶⁾ Amph. q. 1. col. 95.

²⁷⁾ Cfr. Prolegomena in Amphil.

²⁸⁾ Kwestią autentyczności zajął się już Wolff, Curae philol. et criticae t. V. str. 800. cfr. Praef. do Amphil. str. III.

²⁹⁾ Bibliotheca Migne CIII col. 675 c. cod. 204 i 203.

³⁰⁾ Dla przykładu uderzającej identyczności cfr. Amphil. q. 278 col. 1109 z Theodoreta koment. q. 37 in Num.

³¹⁾ Prolegomena in Amphil.

Zastrzeżenie to bynajmniej nie osłabia twierdzenia o szerokiej, godnej podziwu erudycji patrystycznej: „Bibliotheca“ jest tego najoczywistszym dowodem. Dowodzi też ona, że Focjusz nie należy jeszcze właściwie do epoki, gdy t. zw. — „catenae“ były w powszechnym użyciu: teolog ten bowiem nie zadawał się korzystaniem z wyciągów patrystycznych, on sam odczytywał pisma Ojców greckich w oryginale.

II. „Principia“ teologii Focjuszowej.

a) Wzniosłość teologii. Porównując teologię z innemi gałęziami wiedzy co do przedmiotu materialnego, którym się one zajmują, wykazuje Focjusz jej wyższość; jednocześnie zaś podkreśla trudność studyów teologicznych: „teologia co do swego przedmiotu stoi bardzo wysoko (longo intervallo distat); ona też nadzwyczaj zatrudnia umysł ludzki badaniem poważnych zagadnień...”³²⁾ Doktryna chrześcijańska dobrze rozumiana posiada wielkie znaczenie apologetyczne, gdyż teologia usuwa niewiarę, pozwala wyjaśnić kwestye polemiczne, ułatwia zabicie „opinii bezbożnych“.

Wzniosłość teologii wymaga od teologa oparcia się na prawdzie, unikania argumentów słabych. Focjusz dobrze określił swe stanowisko w tej mierze w dziele „Bibliotheca“ cod. 170, ³³⁾ gdzie z naciskiem oświadcza, że się nie należy opierać w argumentacji na „fabulae et somnia“, tj. na argumentach nie przekonywających. Racja dlań — oczywista, gdyż z jednej strony „żadna stąd korzyść dla religii prawdziwej“, a z drugiej (co ważniejsze!) „w ten sposób daje się szydercom okazję do stawiania zarzutów.“ Tego rodzaju argumentacja, oparta na słabych dowodach, — to miecz obosieczny, podaje tylko oręż do ręki wrogów nauki chrześcijańskiej: „albowiem będą mogli następnie poganie wskazać niektórych z nas, co w celu zalenia religii naszej [która jedynie czystą i prawdziwą jest, i jako taka niczego (poparcia) nie potrzebuje], używają argumentów albo zupełnie niedowodliwych, albo całkowicie obcych, ponieważ usiłują pogodzić rzeczy pogańskie z naszymi, które tak są oddalone od siebie, jak słońce i ciemności.“ I podkreślając zadanie teologów, co pragną wykazać ważność religii chrześcijańskiej nad pogańską, Focjusz podaje środki argumentacji: „nie powinno się było osiągać tego [celu] przez wątpliwość

³²⁾ Amphil. q. 27 col. 199. b.

³³⁾ Bibliot. cod. 170 col. 498. b. c.

i rzeczy mniej prawdopodobne, lecz przez te tylko [dowody]... któreby znalazły wiare." Argumenty przeto pewne, doskonale ugruntowane, w myśl Focyusza, jedynie prowadzą do prawdy, jedynie są zgodne z podniosłym charakterem teologii.

b) Nieco wyżej podaliśmy źródła teologii Focyusza, uwzględnijmy teraz jego „principia“, poglądy na Pismo św. i Tradycję.

α) Natchnienie Pisma św. Focyusz nie zajmuje się *ex professo* zagadnieniem natchnienia Ksiąg świętych, on je stale przypuszcza, żadnej nie ma w tym względzie wątpliwości, żadnej nie przypuszcza dyskusji; Duch św. bowiem przepowiada przez Pismo św. W dziełku swem polemicznem, „O pochodzeniu Ducha św.“, z tego tytułu pragnie zwalczyć opinię przeciwną, gdy podkreśla, że przez tekst zacytowany mówi „sanctissimus spiritus, spiritus sapientiae, spiritus prudentiae, sp. scientiae.“³⁴⁾ Autorzy - ludzie to tylko „ignita Spiritus lingua“ (col. 335 a), jak charakteryzuje Focyusz św. Pawła. Tytuły, nadawane często autorom ksiąg świętych, dają jasny dowód, że twierdzenie Focyusza, kto jest ich pierwszorzędnym autorem, jest dokładnie pojęte w myśl aktualnego poglądu na inspirację.³⁵⁾ Autor drugorzędny został odróżniony od pierwszorzędnego. Nadto natchnienie dotyczy Starego zarówno jak i Nowego Testamentu, gdyż posiadają one jednego autora: Ducha św. Focyusz zdawał sobie doskonale świadomość z tego, że współcześni mu Paulicyanie, zwolennicy dawnego manicheizmu, zupełnie inaczej pojmowali znaczenie natchnienia w zakresie St. a inaczej co do N. Testamentu. W dziele swem polemicznem, skierowanem przeciwko błędom tych heretyków, Focyusz niejednokrotnie nalega na powagę boską ksiąg Prawa, na jednakowe znaczenie obu Testamentów.³⁶⁾ W dziele „Amphilochia“ pisząc przeciw dawnym Marcyonitom, zaznacza Focyusz, że ci heretycy oszczerczo twierdzą, że Stary Testament jest dziełem złego ducha; do tej kwalifikacji tego twierdzenia dodaje drugą: „świętokradzka bezczelność wrogów Boga.“³⁷⁾

β) Powaga Pisma św. Raz ustaliwszy pojęcie natchnienia, Focyusz będzie uważał Pismo św. za podstawę, fundament niewzruszony dla teologa. Przez Pismo św. prze-

mawia „Spiritus sapientiae,... prudentiae... scientiae“—oto przymioty autora Ksiąg świętych, dające najzupełniejszą gwarancję, upoważniające do szukania tam argumentów pewnych. Pismo św. w oczach Focyusza jest źródłem wiary najważniejszym, bronią skuteczną w walce z wrogami nauki prawowiernej Kościoła: ono bowiem przekazuje samą prawdę: „Pismo św.—to źródło wód pożytecznych i zbawiennych dla duszy; im więcej przez rozmyślanie czerpiemy, tem obfitsze stąd łaski prawd wytryskują“³⁸⁾. Ortodoksja przeto winna być regulowana przez Pismo św.; dogmaty winny tam znaleźć swą treść, co np. konstatuje następny ustęp z dziełka polemicznego „De Spiritus S. mystagogia“: „Jeśli tedy św. Paweł, ta norma dogmatów prawych, mówi, że Duch św. od Ojca pochodzi, w jaki przeto sposób ci, co na to się nie godzą, nie gardzą nauczycielem tajemnic niebieskich?“ (col 327 a.)

Z racji natchnienia Pisma św. oraz pożytku dla teologii, której zadaniem — wyszukanie prawdy boskiej, płynie dla teologa obowiązek niemal ślepego trzymania się dosłownego tekstu, unikania jakichkolwiek, choćby bardzo drobnych zmian. Focyusz swą zasadę w tym względzie jasno i kategorycznie ujął: „W żaden sposób, nawet co do jednej litery, nie godzi się zmieniać wyrażeń świętych“;³⁹⁾ przyczem dorzucił do niej rację poważnego dla teologa znaczenia: „zwłaszcza gdy z lektury całkowitej i nienaruszonej wypływa dobre znaczenie ustępu (Pisma św.)“. Sprzeczności też rzeczywistej między tekstami Focyusz nie uznaje z racji Autora Ksiąg świętych.⁴⁰⁾

Dorzućmy zachwyt Focyusza dla formy ksiąg świętych: podkreśla on mocno czystość i jasność stylu św. Pawła, uważa go za wzór, nie dający się naśladować; zaznacza jednocześnie prostotę mowy Pawłowej złączoną z wielkim bogactwem myśli, treści. Przeciwwstawia ją szumnej frazeologii sofistów, mówców świeckich. Mowa Pawłowa wykazuje moc, siłę przekonania tego Apostoła—co zdaniem Focyusza było wynikiem łaski, nie sztuki.⁴¹⁾

γ) Kanoniczność Pisma św. Wniosek, dotyczący kwestyi natchnienia, mianowicie, że Focyusz je stale przypuszcza, ma również zastosowanie w obecnem zagadnieniu.

³⁸⁾ Amphil. q. 42. col. 295. c.

³⁹⁾ Amphil. q. 122 col. 714. a.

⁴⁰⁾ Dane w kwestyi natchnienia upoważniają — śmiem mniemać — do twierdzenia, że Focyusz nie pomieszał dwu tych pojęć: natchnienia i objaśnienia.

⁴¹⁾ Amphil. q. 92. col. 582. c.; col. 590. d.

³⁴⁾ Migne. T. CII. col. 334. c.

³⁵⁾ Cfr. contra Man. t. II n. 12 col. 114. c.; col 107. b.; Amphil. q. 29. col. 211 a.; q. 43 col. 310. d.

³⁶⁾ Cfr. Migne t. CII l. II n. 13. col. 118.

³⁷⁾ Amphil. q. 36. col. 93. d. i nast.

Wschód co do kanonu Ksiąg świętych nie zajmował tak decydującego, apodyktycznego stanowiska, jak Kościół Zachodni. Gdy Zachód już od V-go wieku uznał za kanoniczne wszystkie Księgi święte, w Kościele Wschodnim trwały dalej spory.

O. Cornely T. J. kategorycznie twierdzi: „Wśród Greków synod in Trullo położył kres spornej kwestyi przez przyjęcie kanonu, uchwalonego na synodach afrykańskich, tak że nawet Focyusz i późniejsze „conciliabula“ greckie wyrażają w tej kwestyi zgodę z Kościołem łacińskim.⁴²⁾

Hergenröther, zgadzając się z tym poglądem, że wiek IX nie ukazuje żadnej trudności w uznaniu kanonu Ksiąg świętych, dorzuca, że Focyusz nigdzie nie podaje liczby ksiąg biblijnych. Jednak w pracy kanonicznej „syntagma canonum“ (tit. III. cap. 2 col. 591) Focyusz cytuje kanon 59 synodu Laodycejskiego i kanon 21 synodu w Kartaginie. Dwa katalogi, podane we wzmiankowanych kanonach, uzupełniając się wzajemnie, zawierają obok proto i deuterokanoniczne księgi. Nadto z punktu zasadniczego kwestya kanoniczności jest rozstrzygnięta przez fakt, że nigdzie mimo nadającej się sposobności Focyusz nie podaje w wątpliwość ksiąg deuterokanonicznych. Faktem jest jednak, że zna on różnych egzegetów, zajmujących pod tym względem stanowisko bądź sceptyczne, bądź nieokreślone. Co więcej, rozwiązywanie trudności — czemu z prawdziwem zamiłowaniem oddawał się Focyusz — pchało go poniekąd do wypowiedzenia się lub przynajmniej zainteresowania się tą kwestyą wielkiej wagi. Szukajmy przeto faktów, czy mianowicie w swem dziele egzegetycznym „Amphilochia“ Focyusz nie posługiwał się tekstami z ksiąg deuterokanonicznych. Wiemy, że fragment księgi Estery (10:4-16:24) jest zaliczony do ustępów deuterokanonicznych; otóż kwestya 34a tłumaczy Ester 15:5; z księgi Mądrości qq. 240, 281 i 36 tłumaczą niektóre teksty; wreszcie qq. 34 i 149 tłumaczą księgę Eklezjastyka. Oto ustępy ze Starego Testamentu, których kanoniczność nie była podawana przez Focyusza w wątpliwość! Ustępy deuterokanoniczne Nowego Testamentu są częściej omawiane przez tego teologa; spotykamy się z egzegezą takich miejsc jak Mk. 16:9; Łk. 22:44; listu do Żydów, listów św. Jakóba; II listu św. Piotra i księgi Objawienia.⁴³⁾ Podaje też Focyusz spraw-

dzian ogólnie przyjęty w kwestyi kanoniczności księgi świętej: jej przyjęcie powszechne i aprobatą Kościoła. Kanon 24 synodu Kartagińskiego, nieco wyżej zacytowany, podkreśla z całą mocą konieczność podobnego kryterium: „ustanowiono, by poza pismami kanonicznymi nic więcej nie odczytywać w Kościele pod mianem pism świętych“, a kanon 59-ty synodu Laodycejskiego jakby uzupełnia powyższe postanowienie: „nie należy odczytywać w kościele psalmów prywatnych lub jakichkolwiek ludowych, jak również niekanonicznych“. Wyżej zaznaczyliśmy, że między temi księgami, „quae legi oporteat“ są wyliczone księgi deuterokanoniczne. Kwestya więc kanoniczności została przez Focyusza rozstrzygnięta w sposób zgodny z dzisiejszym na nią poglądem.

δ) Autentyczność ksiąg świętych. To zagadnienie mało obchodzi Focyusza, rzadko wypowiada się on o autorach poszczególnych ksiąg. W stosunku do Starego Testamentu tego zagadnienia niemal wcale nie porusza. Jego uwaga,⁴⁴⁾ dotycząca autora księgi Rodzaju: „nie napisał Noe księgi Genesis, gdyż istniał przed prawem, lecz sam Mojżesz, co nakreślił prawo o czystych i nieczystych...“, żadnej nie ma wagi.⁴⁵⁾

Co się tyczy autentyczności ksiąg Nowego Testamentu, tytuły kwestyi rozbiegających w dziele „Amphilochia“ dają już pewien dowód, że ich autentyczność nie jest podawana w wątpliwość. Specjalnie zajmuje się Focyusz autentycznością III-ej Ewangelii oraz Dziejów Apostolskich.

W kwestyi 123-ej: „Czemu księga Dziejów Apostolskich ma taki nagłówek choć nie podaje dziejów 12 apostołów“? Focyusz oświadcza, że istnieją w tej mierze różne opinie, według których autorstwo przypisuje się św. Klemensowi,⁴⁶⁾ bądź św. Barnabie, bądź wreszcie św. Łukaszowi. W celu wyświeatlenia tego zagadnienia Focyusz opiera się na pierwszym rozdziale Dziejów Apostolskich i szuka argumentu wewnętrznego: „Sam Łu-

⁴²⁾ Amphil. q. 20 col. 146. a.

⁴³⁾ Amphil. q. 64 col. 423. a. Pozwolę sobie przytoczyć ustęp, w którym Focyusz mówi o celu ksiąg Eklezjastes, Pieśni nad Pieśniami i Przypowieści (Amph. q. 64. col. 432 a): „Księga Eklezjastes, jak również Pieśni nad Pieśniami mają za cel główny kontemplację nad rzeczami umysłowymi i abstrakcyjnymi; Przypowieści zaś — regulować obyczaje ludzkie”.

⁴⁶⁾ Focyusz wie o różnicy zdań w kwestyi pontyfikatu św. Klemensa, bezpośredniego lub pośredniego po św. Piotrze.

⁴²⁾ Introductionis in n. T. libros sacros compendium. Parisiis 1889 p. 30.

⁴³⁾ Cfr. Amphil. q. 158 na Mk. 16:9; q. 219 na Łk. 22:44; qq. 36; 34; 149; 268; 217; 237; 32 na różne ustępy listu do Żydów; qq. 136 c. 3; 1; 178 na list św. Jakóba i t. d.

kasza określa rzecz decydująco, gdy po pierwsze upomina na początku księgi, że *napisał* inne dzieło zawierające dzieje Pańskie; następnie zaś tem się różni od innych ewangelistów, że nikt z nich nie doprowadza swego opowiadania do Wniebowstąpienia Chrystusowego; on tylko jeden wyłożył dokładnie to Wniebowstąpienie i od niego rozpoczyna Dzieje. Focysz więc przypuszcza autentyczność III-ej ewangelii i, opierając się na początku pierwszego rozdziału Dziejów Apostolskich, porównując następnie zakończenie czterech ewangelii, wnioskuje o autorstwie Łukaszem: „a więc jeden tylko Łukasz szerzej uwzględnia Wniebowstąpienie w końcu ewangelii i od tego też przedmiotu rozpoczyna Dzieje.“

Z drugiej znów strony Focysz interesuje autentyczność III-ej ewangelii: i tutaj za punkt wyjścia bierze prolog danej ewangelii. Jego „Fragmenta in Lucam“ wykazują również metodę przezeń użytą, by dojść do wniosku autorstwa Łukasza. Zdaniem Focysza trzecia ewangelia przypuszcza istnienie dwu poprzednich: św. Mateusza i Marka; zaznacza następnie rację bytu III-ej ewangelii, której przedmiot jest identyczny z innymi ewangeliami, — przedmiot, którego treść, podana w prologu; wreszcie uwydatnia stosunek między synoptykami zachodzący w sposób bardzo znamienity: „a więc nie w sprzeczności z tamtymi (ewangelistami) lecz w jedności rozwijając“.

Słowo w kwestyi autentyczności listu św. Pawła do Żydów. Stanowisko w tej mierze Focysza można określić w tych czterech punktach: 1) Focysz wie o istnieniu wątpliwości co do autorstwa Pawłowego. W swej „Bibliotece“ ⁴⁷⁾ po zaznaczeniu, że Kajusa należy uważać za autora dzieła p. t. *Labirynthus*, Focysz mówi nieco dalej, że tenże Kajus napisał „dokładną rozprawę przeciwko Proklusowi montaniście, w której wylicza tylko trzynaście listów św. Pawła, nie zaliczając do nich listu do Żydów“, a dalej przypisuje tę samą opinię (w cod. 233 n. 291b. col. 1103) św. Hipolitowi i św. Ireneuszowi: „Hipolit i Ireneusz twierdzą, że list Pawłowy do Żydów nie jest św. Pawła. Klemens jednak i Euzebiusz oraz orszak innych Ojców przypisują go innym (autorom); mówią też, że Klemens przełożył go z hebrajskiego“. Słowa te są dowodem, że Focysz znał statum quaestionis co do autorstwa Pawłowego. 2) Mimo tej różnicy zdań Focysz nie zajmuje się ex professo tą sprawą. 3) Przytaczanie wyciągów z listu do Żydów, jako Pawłowych, dowodzi, że tego autorstwa

Focysz nie podawał w wątpliwość; uważa ten list narówni z trzynastu innymi za Pawłowy. ⁴⁸⁾ 4) Można wreszcie twierdzić (naturalnie z wielu zastrzeżeniami), że Focysz rozwiązuje to „dubium“ w sensie przychylnym dla autorstwa Pawłowego, gdyż podając, że św. Hipolit napisał „libellum contra haereses“, dorzuca: „Podaje zaś (Hipolit), jak inne rzeczy nie zupełnie prawdziwe, tak również, że list do Żydów nie jest Pawła Apostoła“. ⁴⁹⁾ Focysz więc opinie, co przeczy autentyczności listu do Żydów, zalicza do kategorii „alia non omnino proba.“

c) Takie są poglądy Focysza na pierwsze z dwu źródeł teologii; zbadajmy jego stanowisko względem Tradycji.

a) Znaczenie Tradycji. Zdaniem tego teologa tradycja kościelna narówni z Pismem św. jest źródłem Objawienia, a stąd normą w rozwiązywaniu kwestyi spornych. Racye, przemawiające za głębokiem, należnem uszanowaniem dla tradycji, przekazanej przez Apostołów i Ojców Kościoła, są z jednej strony natury podmiotowej: czystość, świętość ich życia; z drugiej zaś strony — natury przedmiotowej: ich przyczyna, ścisłość w ujęciu i rozwoju dogmatów. Znaczenie Ojców Kościoła płynie z tych dwu czynników: oni są tłumaczami Pisma św. oraz świadkami tradycji niespisanej. Focysz narówni stawia Ojców Kościoła i Pismo św., którą to myśl przeprowadził w „Synagma canonum“: ⁵⁰⁾ „z zachowanych przez Kościół dogmatów i nauk — jedne wprawdzie czerpiemy z nauki pismem wyrażonej; inne zaś przekazane w tajemnicy otrzymaliśmy z tradycji apostolskiej: z których to (źródeł) każde posiada jednaką siłę...“ Focysz wie dobrze o tem, że Pismo św. nie zawiera całego depozytu wiary: „Jeśli bowiem z napaścią odrzucimy zwyczaj, nie przekazane piśmiennie, jako małej wagi, nierozumnie świadczyć będziemy przeciw ewangelii co do jej przedmiotów główniejszych; co więcej przepowiadanie (naukę) ściągniemy do pustej nazwy.“ I rzeczywiście ta idea, że tradycję należy uważać za uzupełnienie prawa nowego, jest bardzo popularną u Focysza: tradycja — „ὡς πληρωμα νόμου“ ⁵¹⁾.

β) Stosunek teologa względem tradycji. Wielkie znaczenie tradycji, jako stróża depozytu wiary pociąga za sobą pewne obowiązki, z których najgłówniejszy — strzedz jej

⁴⁸⁾ Cfr. c. Man. lib. II c. 11 col. 106d; Amphil. q. 34 col. 2436.

⁴⁹⁾ Bibl. cod. 21 n. 94a col. 1403.

⁵⁰⁾ Synt. Can. Migne t. CIV n. 17. col. 462 A. B.

⁵¹⁾ L. c. t. I. c. 3.

⁴⁷⁾ Biblioth. cod. 48. n. 12a col. 86.

wiernie, niemal ślepo. Zasadę jakby prawną wypowiada w tym względzie Focysz, gdy oświadcza z naciskiem: „niechaj nikt jej się nie sprzeciwia.”⁵²⁾ W myśl Focysza teolog dojdzie do światopoglądu ortodoksyjnego, trzymając się ściśle tradycji; sam też np. w dziełku polemicznym „O pochodzeniu Ducha św.” rozumiał dobrze, że w celu ustalenia na Wschodzie swego dogmatu (O pochodzeniu Ducha św. wyłącznie od Ojca) musi wykazać, że jego opinia jest całkowicie zgodną z tradycją kościelną, musi swój system związać z systemem teologicznym Ojców. Focysz pojmował, jak wielkie wynika niebezpieczeństwo z najmniejszego uchylecia się od tradycji, gdyż ono rujnuje jedność planu, myśli w dogmatach. W głośniejszej encyklice do patriarchów Wschodu, wymierzonej przeciwko Rzymowi, wysuwa mocno ten ostatni punkt: „najmniejsze nawet lekceważenie tradycji zwykle prowadzi do pogardy całej doktryny”.⁵³⁾ Zdaniem Focysza wystarcza w walce polemicznej powołać się na Ojców, wykazać, że system teologiczny wrogów ortodoksji jest „*veluti ab ecclesiastica traditione aberrans*”. Wszelka też nowość, *καινοτομία*, ze względu na to, że tradycja zawiera depozyt wiary, winna być uważana za przeciwieństwo prawdy; nowość — to pofalszowanie prawdy. Punkt ten, dotyczący znaczenia kapitałnego Ojców Kościoła w walce przeciw różnym błędom, wyrażony został przez nacisk na słowa Deuteron. 4: 2 „Non mutabis verba Dei vivi”⁵⁴⁾, gdy Focysz omawia formułę chrztu św.: „Ochrzczonyś w imię Ojca, Syna i Ducha św.; czemu znosisz imiona żywe i wprowadzasz imiona przez ciebie pomyslane jak: *ingenitum, genitum, semper existens et non semper existens*? Czy Bóg będzie tolerował te imiona?... Grozi Bóg, by jednego słówka nie zmieniać, a ty mniemasz, że zmieniając całkowitą naukę, oddalisz od siebie prawicę Boga?”

W ogólności należy zaznaczyć, że Grek ze swym charakterem konserwatywnym, tradycyjnym zajmuje stanowisko nieprzyjemne względem „nowości”, nie lubi herezyi, odrzuca wszystko bezwzględnie, choć nieraz błąd może dotyczyć nie wszystkich punktów. Grek uważa za swój święty obowiązek

⁵²⁾ Synt. Can. I. c.

⁵³⁾ Encyclica epistoła ad archiepiscopales thronos per Orientem obtinentes. Migne t. CII epist. 13 col. 723 d.

⁵⁴⁾ Bibliotheca Migne CIV cod. 277 col. 277 (nb. cytuję podług dosłownego tłumaczenia tekstów przez Focysza podanych, tak jak je ustalili wydawcy u Migne'a). Cfr. także Amphil. q. 165.

strzedz dogmatu niezmiennego co do treści, a nawet co do formy.

Mimo tego polecenia, by trzymać się niewolniczo tradycji kościelnej, Focysz dorzuca pewne zastrzeżenie, przyjęte również przez późniejszych teologów; rozumie on, że Ojcowie jednoznacznie coś podający, są tłumaczami dogmatu; powaga, znaczenie ich jednak słabnie z dwu tytułów: z racyi mniejszej liczby za jakąś prawdą oraz z racyi mniejszej wagi samej kwestyi, co obchodzi nie ogół, lecz część Kościoła. Wtedy też innym będzie co do swej mocy obowiązującej stosunek chrześcijanina do tradycji partykularnej czysto lokalnej, niż gdy wchodzi w grę tradycja powszechna. Tę myśl podkreślił Focysz w swym drugim liście polemicznym do papieża Mikołaja I, gdy niektórym dekretem sobie przeciwnym, przypisywał charakter czysto lokalny, rzymski, nie mający znaczenia żadnego dla Wschodu,⁵⁵⁾ albowiem „co zostało ustanowione przez głosowania powszechne i ogólne, winno być przez wszystkich strzeżone; co zaś podał ktoś z Ojców lub co określił miejscowy synod... ci co go nie przyjęli, mogą sine periculo pominąć.” I racyę tej różnicy między tradycją powszechną i szczegółową jasno kreśli nieco wyżej „*quae de fide habemus (custodire necesse est) ubi vel paulum declinare est mortifero se periculo obstringere*”. Wyrażenia, „*sine periculo*” w zastosowaniu do tradycji partykularnej i „*mortifero se periculo obstringere*” w zastosowaniu do tradycji powszechnej wykazują usiłowania Focysza w celu wyszukania i ujęcia dogmatu — usiłowania pierwszorzędne dla każdego teologa.

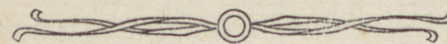
Kończąc tę część, omawiającą stanowisko Focysza względem Tradycji, zanotujmy, że ono tak samo się przedstawia w dziedzinie egzegezy. Zresztą znamy już wytyczną dla egzegetów greckich tej epoki w myśl kanonu 19 synodu in Trullo.

(Dok. nast.)

Włocławek.

Ks. A. Borowski.

⁵⁵⁾ Cfr. ep. 2a ad Nicolaum. Migne t. CII col. 603 d.



Prawo i Liturgia.

Przegląd rozporządzeń Stolicy Apostolskiej.

W ciągu ostatnich kilku lat reforma prawodawstwa kościelnego postępuje z wyjątkową szybkością ku wielkiej radości tych, którzy pragną widzieć Kościół na wyżynach doskonałości. Żadna prawie dziedzina nie leży odłogiem. Baczne oko Stolicy Apostolskiej, widzące tu i owdzie w życiu Kościoła pewne braki, a w prawie kanonicznym pewne niedomówienia i niejasności, których usunięcia domagają się zmienione warunki doby obecnej, nie daje Kongregacyom spocząć ani na chwilę. Najwięcej jednak troskliwości w wypełnianiu wskazań Stolicy Ap. objawia, zdaje się, Kongregacja Zakonników, która też może poszczycić się całym szeregiem mądrych, dobrze obmyślonych praw. Wieleśmy ich w „Ateneum” już omówili.

I tak zostały między innymi¹⁾ uwzględnione: 1) prawo o dwukrotnym badaniu woli kandydatek do stanu zakonnego — przed ślubami prostymi i uroczystymi; 2) prawo na wypadek pominięcia ślubów prostych przed uroczystymi; 3) o przyjmowaniu „in religiosas familias”; 4) prawo ograniczające w razie sekularyzacji; 5) świetna wprost norma wykształcenia dla zakonów i zgromadzeń, i 6) również świetna o przygotowaniu zakonników-laików do ślubów uroczystych²⁾.

Teraz przybyły nowe wielkiej doniosłości dla życia zakonnego przepisy.

Członkowie Zakonów i Zgromadzeń a służba wojskowa.

„Immunitas ecclesiastica”, ona wolność Kościoła od ciężarów państwowych, nie przez wszystkie rządy jest dziś szanowana. Choć onej wolności domaga się sama natura Kościoła, choć nie została mu przez rządy darowana, a tylko przyznana, choć na mocy tego przez całe wieki była niezaprzeczoną przywilejem Kościoła, to jednak obecnie w wielu państwach radykalizowanych i inowierczych schodzi do zera. Nie chcą one wiedzieć między innymi tego, że kto służy specjalnie Bogu, służy tem samem w najszczytniejszy sposób ojczyźnie i społeczeństwu i stoi na jego straży, że przeto powinien być wolny od służby wojskowej. Ale bo też przymus wojskowy ma za cel przedrzeć szeregi sług Bożych i wnieść do nich deprawę, a co za tem idzie, osłabić moralnie Kościół i zniszczyć go. Kościół musi temu przeciwdziałać i choć w połowie się obronić. Kościół może się zgodzić na zdziesiątkowanie swoich sług, jeśli smutna konieczność do tego zmusi, ale na ich deprawę — przynigdy. Nie będzie mógł mieć multo — to prawda, ale zawsze musi mieć multa i w tym celu wszystkie siły swoje wyteży. Straci na ilości, lecz nie straci, a może jeszcze zyska

¹⁾ Patrz „Aten. Kapł.” III (1910) stycz. 43—48.

²⁾ Patrz „Aten. Kapł.” V (1911) luty 156—159.

na jakości. I ma nadzieję, że to, co przez wrogów Kościoła wymierzone jest na jego zgubę i zarządzane dla doprowadzenia wiernych do pogaństwa, wyjdzie na dobre tak jemu jak im. Zakonnicy w szeregach wojskowych będą pożądanym roczynem, który powoli może przerobić ducha towarzyszków i w następstwie wnieść do społeczeństwa orzeźwienie religijne. Ferment zbawienny w towarzyszach broni — oto cel bliski, ferment zbawienny w społeczeństwie — oto cel daleki, jaki powinni mieć wciąż na oku podczas odbywania służby wojskowej. Zarządy zakonów mają starać się o to, aby ich elewi pełnili w wojsku pracę swojego rodzaju misyjną i do murów klasztornych wrócili nieskalani. Oto jakie prawa, zatwierdzone przez Stolicę Apostolską, przygotowała w tym celu Kongregacja Zakonników¹⁾:

1) W zakonach, gdzie przepisane są śluby uroczyste, jeśli niema pewności, że dany profes wolny jest od służby wojskowej, nie wolno go dopuszczać do święceń wyższych, ani też do ślubów uroczystych, dopóki nie wypełni czynnej służby wojskowej i, po załatwieniu się z nią, nie pobędzie przynajmniej przez rok w ślubach zwyczajnych. Do zakonników-laików mają być stosowane przepisy, wydane w dekrecie *Sacrosancta Dei Ecclesia*, który już omówiliśmy w zeszycie lutowym r. b.²⁾

2) W instytutach ze ślubami zwyczajnymi młodzieńcy, których czeka służba wojskowa, mogą być dopuszczani jedynie tylko do ślubów czasowych, obowiązujących nie dłużej, jak do chwili wstąpienia do wojska. Podczas trwania służby nie wolno im ślubów odnawiać. Dopiero po ukończeniu wojskowości mają ponownie złożyć śluby czasowe, obowiązujące przynajmniej na rok, po których wolno im przystąpić do ślubów dożgonnych.

3) Młodzież zakonna podczas służby wojskowej ma pilnie baczyć na to, aby nie utraciła łaski powołania i prowadziła się z godnością, jako ludziom Bogu poświęconym przystoi. Ma unikać podejrzaných miejsc i zebrań, nie bywać w teatrach, na baletach, ani innych widowiskach publicznych. Ma nie wdawać się z ludźmi złego prowadzenia, ani wchodzić w śliskie towarzystwa, ani brać się do zajęć niezgodnych z duchem religii, ani zbliżać się do osobistości, wyznających zasady podejrzané, ani uczęszczać na odczyty i wykłady, których celem rozpowszechnianie poglądów antychrześcijańskie i t. d. Za to niech nie zaniedbują uczęszczać do kościoła i sakramentów św., o ile to będzie im dozwolone, i należą do stowarzyszeń katolickich, tak dla nauki jako też godziwej rozrywki.

4) Jeśli w tej miejscowości, gdzie młodzi zakonnicy pełnią służbę wojskową, znajduje się ich dom klasztorny, obowiązkiem ich jest często go odwiedzać i oddać się pod bezpośrednią opiekę przełożonemu. Jeśli zaś takiego domu niema, albo też młodzieńcy w odwiedzaniu go doznają przeszkód, to wówczas miejsce przełożonego zajmuje kapłan, którego biskup przeznaczy im na powiernika i kierownika. Mają z nim wejść w zażyłość, i to taką, iżby mogli wziąć od niego na piśmie świadectwo o swem zachowaniu się, kiedy wypadnie czy to postój zmienić, czy służbę opuścić. Gdyby zaś nawet

¹⁾ Acta Ap. Sedis III (1911) zesz. 1, stycz., str. 37—39.

²⁾ Str. 156—159.

i takiego kapłana wyznaczonego przez biskupa nie było, mają sami poszukać sobie roztropnego kierownika, którego natychmiast postarają się przedstawić w liście swoim przełożonym. Przełożeni obowiązani są zasięgnąć od Ordynaryatu wiadomości, co wart ów wybraniec. Niezależnie od tego zakonnicy-żołnierze mają wejść w korespondencję ze swoimi przełożonymi albo też ich zastępcami i powiadamiać ich o sposobie życia i warunkach, w jakich się znajdują, o zmianach postępu, o adresie kapłana, mającego być ich kierownikiem i t. d.

5) Generalowie albo też prowincjałowie zgodnie z ustawą danego instytutu, czy to sami bezpośrednio, czy też przez delegata zakonnika, który, jeśli mowa o instytucie dla kapłanów musi być kapłanem, mają obowiązek pod grzechem ciężkim zbadać najsumiennie, jak się zachowywała ich młodzież podczas odbywania służby wojskowej, czy mianowicie przestrzegała przepisy pod n. 3-im podane. Korzystać mają zwłaszcza z informacji kapłanów, o których wyżej, i to nieraz, jeśli zajdzie potrzeba, drogą listów sekretnych.

6) Po ukończeniu służby wojskowej zakonnicy mają prosto wracać do swoich klasztorów. Gdy w instytutach ze ślubami zwyczajnymi przełożeni najzupełniej przekonają się o wzorowym sprawowaniu się wychowanców w wojsku, niech ich dopuszczą do ponowienia ślubów czasowych. Przedtem jednak mają być przez profesów odbyte kilkudniowe rekolekcje według ustaw danego instytutu. We właściwych zaś zakonach byli żołnierze mają być umieszczeni razem z młodszymi profesami, lub też przynajmniej w takim domu, gdzie panuje ściśle trzymanie się reguły zakonnej, i zostawać pod czujnym okiem świątobliwego i roztropnego zakonnika, który, jeśli mowa o zakonie kapłańskim, musi być kapłanem. Jedni i drudzy mają przebyć cały czas (nie krótszy nad jeden rok według tego, co opiewa art. 1 i 2), konieczny w danym zakonie czy instytucie do złożenia ślubów uroczystych albo dozgonnych. Przyczem zalicza im się czas, spędzony w ślubach zwyczajnych albo czasowych, od chwili złożenia ich aż do wyjścia z klasztoru dla odbycia służby wojskowej. Czas służby w rachubę nie wchodzi.

7) Po powrocie do klasztoru przez cały ten czas ćwiczyć się będą w naukach i przestrzeganiu reguły. Bezpośredni zaś przełożeni mają obowiązek przyglądać się im bacznie, wnikać w ich obyczaje i upodobania, rozpoznawać zarliwość ich ducha i moc wytrwałości, aby mogli pod przysięgą dać o nich świadectwo przełożonym wyższym, gdy nadejdzie pora złożenia ślubów ostatecznych.

8) Jeśliby który profes podczas służby wojskowej czy też po niej, ale jeszcze przed złożeniem ślubów uroczystych albo dozgonnych, budził pewne wątpliwości; jeśliby podczas służby nie przestrzegał przepisów, lub też naraził na szwank czystość wiary czy obyczajów: przełożony generalny, za zgodą swojej Rady czy to definitorów, ma go usunąć. Sam fakt usunięcia profesy uwalnia go od ślubów poprzednio złożonych. Jeśli zaś sami profesy pragną się zwolnić od ślubów, to, gdy chodzi o instytut dla kapłanów (si agatur de Institutis clericalibus), przełożeni generalni otrzymują władzę jako delegaci Stolicy Apostolskiej zwalniania ich od ślubów; gdy zaś chodzi o instytut

dla laików, śluby ich mają być uważane za nieistniejące już przez sam fakt wystosowania przez przełożonych pisma, w którym się pozwala petentom wrócić do świata.

9) Powyższy dekret stosuje się i do religijno-kościelnych stowarzyszeń, które, jakkolwiek nie mają ślubów ani uroczystych ani zwyczajnych, mają jednak proste obietnice i przez nie zobowiązują swych wychowanców.

10) Jeśliby się nadarzyło coś takiego, co w tym dekrete nie jest przewidziane, albo powstała wątpliwość, jak go należy rozumieć, trzeba w każdym pojedyńczym wypadku zwrócić się do Kongregacji Zakonników.

Sposób usuwania z Zakonów i Zgromadzeń.

Dotychczas niegodni członkowie zakonów i kongregacji zakonnych byli usuwani na podstawie dawnych przepisów, które w różnych czasach były sporządzone przez różnych papieży, zwłaszcza zaś przez Urbana VIII (1623 — 1644). Lecz te przepisy, z jednej strony niedosyt w całość ujęte a więc i mało przejrzyste, z drugiej zaś zastosowane do warunków dawniejszych, nie mogły należycie odpowiadać wymaganiom chwili obecnej. Stąd Kongregacja Zakonników przystąpiła do opracowania nowych i, uzyskawszy na nie aprobatę Stolicy Apostolskiej, ogłosiła dn. 16 maja r. b. aż w 21 punktach co następuje ¹⁾:

1) Trybunał prawomocny do wydania wyroku stanowią: przełożony generalny oraz nie mniej jak czterech definitorów, albo radców czy asystentów. Jeśli których brak, na ich miejsce prezes Trybunału, za zgodą radców pozostałych, powołuje tyluż zastępców z grona zakonników. W zakonach mniszych (in congregationibus monachorum) Trybunał stanowią opat generalny oraz jego Rada. Jeśli zaś opactwo jakie nie należy do żadnej kongregacji, w poszczególnych wypadkach trzeba się udawać do Stolicy Św.

2) Przy każdym Trybunale Rada generalna stanowi „Promotorem justitiae“, którego wybiera ze swego własnego zakonu czy kongregacji. Promotor, inaczej zwany Prokuratorem, ma stawać w obrobie prawa i ustaw.

3) Na przyszłość proces w pełnym i ścisłym tego słowa znaczeniu (processus summarius) ma być wdrażany wtedy, kiedy będzie chodziło o usunięcie tych członków, którzy czy to złożyli śluby uroczyste w zakonach, czy śluby dozgonne w kongregacjach i instytutach, czy wreszcie śluby tylko czasowe, ale przytem mają święcenie wyższe. Przyczem przywileje, którymi się cieszy dany zakon, kongregacja, lub instytut, zostają nietknięte.

4) Do procesu można przystąpić dopiero wtedy, gdy trzykrotne upomnienie i trzykrotna kara nie osiągnęły zamierzonego skutku. Wyjątek na niekorzyść winowajcy stanowią wypadki, przewidziane poniżej w punktach 17 i 18.

5) Upomnienie ma dawać przełożony. Wystarczy, jeśli je da nawet przełożony bezpośredni (superior etiam localis), byleby miał

¹⁾ Acta Ap. Sedis III (1911) zes. 7, maj, str. 235—238.

polecenie lub zezwolenie na to od prowincyała czy quasi-prowincyała. Przy trzecim upomnieniu ma być wyrażona groźba wydalenia. O wydaleniu jednak stanowi tylko to upomnienie czy kara, które sprowadził występki ciężki.

6) Upomnienia ponawiać nie wolno, jeśli się nie powtarza występku. Jeśli jednak przestępstwo jest ciągłe (in delictis continuatis seu permanentibus), upomnienie może być ponawiane co dwa dni całkowite. Po ostatnim upomnieniu trzeba czekać całe sześć dni na upamiętanie się winowajcy i dopiero wtedy wszcząć dochodzenie sądowe, gdyby w ciągu tego czasu upomnienie skutku nie osiągnęło.

7) Proces musi wykazać winę, ciężkość i liczbę przestępstw, fakt trzykrotnego upomnienia, wreszcie brak upamiętania po trzykrotnym upomnieniu.

8) Aby dojść do przeświadczenia o winie, sąd musi mieć dowody przekonujące. Na nie składają się: przyznanie się winowajcy; zeznania przynajmniej dwóch zasługujących na wiarę świadków, stwierdzone przysięgą, lub też zdobyte w inny sposób zapewniający wiarygodność; wreszcie autentyczne dokumenty.

9) O ciężkości winy ma stanowić nie tylko doniosłość przekroczonego prawa, lecz i wielkość kary przepisanej, dalej wielkość podstępstwa czy zdrady (gravitas doli), wielkość krzywdy moralnej czy też materialnej, której zakon od niegodnego członka doznaje.

10) Do wydalenia potrzeba przynajmniej trzech występku albo tego samego rodzaju, albo też, jeśli różnego, to takich, iżby razem wzięte zdradzały przewrotność woli i upór w złem; czy też jednego przestępstwa ciągłego, które przez trzykrotne bezskuteczne upomnienie staje się winą trzykrotną.

11) Że trzykrotne upomnienie było dane, powinno się mieć na to autentyczne dowody. A więc konieczną jest rzeczą:

a) Aby upomnienie było dane albo wobec dwóch świadków, albo też na piśmie, sporządzonym przez urzędowych sekretarzy (per epistolam, a publicis tabulariis inscriptam); w ostatnim wypadku ma być dowód przyjęcia lub odrzucenia (exquisita fide receptionis vel repudii).

b) Aby sporządzony był protokół o danym upomnieniu i, podpisany przez dwóch świadków, został przechowany w archiwum; albo też aby zrobiono kopię powyższego pisma i, podpisaną przez dwóch świadków, którzy jeszcze przed wysłaniem dokumentu mają zaręczyć za zgodność kopii z oryginałem, złożyć ją w archiwum.

12) Brak upamiętania, albo też wyzywający i zawzięty sposób postępowania (pervicax et obdurata ratio agendi) są dla winowajcy nowym występkiem, spełnionym po trzykrotnym upomnieniu.

13) Prowincyał czy też quasi-prowincyał, gdy upomnienia okazały się daremnymi, starannie zbierze wszystkie akty i dokumenty, odnoszące się do winowajcy, i prześle je przełożonemu generalnemu. Ten zaś odda je prokuratorowi do pilnego przejrzania i wytoczenia, jeśli okaże się potrzeba, nowych zarzutów.

14) Oskarżenie, sporządzone przez prokuratora, jako też spodziewany wynik procesu (processus resultantia) mają być zakomunikowane podsądnemu. Również ma być dany mu według uznania sędziego odpowiedni przeciąg czasu, w którym mógłby czy to sam osobiście, czy też wyręczając się współbratem, należącym do tegoż co i on zakonu lub zgromadzenia, wnieść obronę. Gdyby podsądny własnej obrony nie doręczył, Trybunał ma z urzędu wyznaczyć obrońcę z pośród członków odnośnego zakonu czy zgromadzenia.

15) Przesłuchawszy tak prokuratora jako też i winowajcę lub jego obrońcę, Trybunał może zawyrokować wydalenie, jeśli rozprawy dla podsądnego wypadną nieprzychylnie. Podsądny jednak ma prawo w ciągu dziesięciu dni wnieść apelację do Kongregacji Zakonników. Jeśli ze swego prawa korzysta, egzekucja wyroku ma pozostać w zawieszeniu, dopóki Kongregacja nie wyda wyroku ostatecznego.

16) Pomimo jednak apelacji generalny przełożony czy też generalny opat mają prawo, za zgodą Kapituły czy Rady, w tej chwili wydać winowajcę z klasztoru, jeśli tam obecność była powodem bardzo wielkiego zgorszenia, czy też bardzo wielkiej dla zakonu lub jego członków szkody. I wtedy wydalonemu nie wolno używać habitu; jeśli zaś ma święcenie wyższe, to i suspensą jest obłożony.

17) Gdy kto jest winnym choćby jednego występkę, ale takiego, że z niego wyjść może wielkie zgorszenie publiczne, albo też bardzo wielkie dla zakonu nieszczęście (detrimentum), sam prowincyał czy opat mają prawo zdjąć z przestępcy habit i wydać go z klasztoru. Ale wtedy musi być pewność, że dany występki miał miejsce, i że dopuścił się go dany osobnik, i prócz tego ma być w tej chwili wdrożone dochodzenie sądowe w celu formalnego wydalenia. Winowajca, mający święcenie wyższe, zostaje suspendowany.

18) Za niektóre występkę już prawo samo wydaje niejako wyrok potępienia i skazuje na wydalenie. Są to:

a) publiczne odstępstwo od wiary katolickiej;

b) samowolne porzucenie zakonu czy instytutu na przeciąg trzech miesięcy;

c) ucieczka z klasztoru połączona z zabranieniem niewiasty;

d) a tembardziej związek t. zw. cywilny, albo też pokuszenie się na zawarcie, albo samo zawarcie małżeństwa nawet i ważnego, co ma miejsce wtedy, gdy winowajca nie złożył jeszcze ślubów uroczystych, albo też takich, które pociągają za sobą skutki ślubów uroczystych.

W tych wypadkach wystarczy, aby przełożony generalny czy też prowincyał łącznie ze swoją Radą stwierdził urzędowo sam fakt.

19) Wyrok usuwający z klasztoru, mniejsza o to w jaki został wydany sposób, ma być natychmiast zakomunikowany tak temu Ordynaryatowi, pod zarządem którego jest miejsce urodzenia winowajcy, jako też i temu, pod zarządem którego jest miejsce, w którym winowajca przemieszkuję lub przemieszkować zamierza. Dotyczy to tylko zakonników, mających święcenie wyższe.

20) Wszyscy zakonnicy, o których mowa, mający święcenie wyższe, po usunięciu z zakonu czy zgromadzenia mają być w suspensie dopóty, dopóki odpowiednia władza, przekonawszy się o poprawie ich życia, suspensy z nich nie zdejmie. Zakonnikom i klerykom, nie mającym święceń wyższych, nie wolno do nich przystępować w razie wydalenia z zakonu bez zezwolenia Stolicy Świętej. Wszyscy zaś wydaleny, nawet wtedy, gdy się szczerze poprawiają, bez specjalnego zezwolenia Stolicy Św. nie mogą być ponownie przyjmowani ani do swego, ani do innego zakonu czy zgromadzenia.

21) Jeśli chodzi o zakonnice we właściwym tego słowa znaczeniu (mniszki — moniales), które złożyły uroczyste czy zwyczajne śluby; podobnież jeśli chodzi o siostry, które złożyły śluby wieczyste w zgromadzeniach: to do ich wydalenia potrzebne są ważne powody zewnętrznej natury. Pierwej ma być dany czas na próbę, po którym winowajczyni wtedy tylko zostanie usunięta, gdy zdaniem przełożonej oraz jej Rady, która może w razie potrzeby przystąpić do tajnego głosowania, winowajczyni nie daje nadziei poprawy, a wykroczenia jej przynosi szkodę klasztorowi. Mniej ważnych przyczyn potrzeba do wydalenia sióstr, które złożyły śluby zwyczajne i należą do zgromadzeń. Słuszne powody mają być uznane za takie przez Ordynaryat miejscowy, jeśli zaś klasztor podlega zakonowi męskiemu, to i przez przełożonego. Prócz tego konieczną jest rzeczą, aby przyszło zatwierdzenie Kongregacji Zakonników, bez którego wydalenie z zakonu czy zgromadzenia nie ma skutku prawnego. Tylko w razie wielkiego zgorszenia, wywołanego poza murami klasztoru, mniszka czy siostra może być natychmiast wydalona za zgodą biskupa miejscowego. Ale i w tym razie niezwłocznie trzeba się udać do Stolicy Św. z prośbą o zatwierdzenie tak nagłego zarządzenia.

Członkowie Kongregacji a drukowanie ich dzieł.

Że zakony w ścisłym tego słowa znaczeniu, a więc ze ślubami uroczystymi, mają prawo i obowiązek cenzurować wszystko, co wychodzi z pod pióra swoich członków, o tem nie było i niema żadnej wątpliwości. Chodzi wszakże o to, czy i w zgromadzeniach ze ślubami zwyczajnymi panuje taka sama surowość?

Kongregacja Zakonników dn. 2 czerwca r. b. orzekła, że pod tym względem niema między zakonami a zgromadzeniami żadnej różnicy. Jak tam, tak i tu zawsze potrzebne jest *imprimatur* przełożonych. Co więcej, jeśli przełożony odmówi *imprimatur*, autor nie może się posunąć do najmniejszego obejścia prawa. Nie wolno mu rękopisu oddawać nakładcy w tym celu, aby przez niego wyjednać *imprimatur* Ordynaryatu miejscowego i wydać dzieło bezimiennie lub pod pseudonimem (*suppressio auctoris nomine*). Czy tak czy owak je wydaje, zawsze potrzebne zezwolenie przełożonego ¹⁾.

Włocławek.

Grusta.

¹⁾ Acta Ap. Sedis III (1911) zesz. 8, czer., 270.

Sprawy religijne.

Włochy. 1. *Stan misji Katolickich w Trypolisie*. W zajętych obecnie przez Italię ziemiach chrześcijaństwo rozszerzył się niezmiernie w pierwszych wiekach; podbój całej północnej Afryki przez fanatycznych wyznawców Mahometa sprawił, że religia chrześcijańska zanikła tam prawie całkowicie. Kiedy dopiero Rzym powierzył Francji protektorat nad katolikami wschodu, kościół w Trypolisie zaczął się powoli organizować i rozszerzać. Pierwsi misjonarze zostali wysłani tam przez propagandę wiary w 1630 r.; byli to dwaj franciszkanie z Wenecyi. W 1637 r. papież Urban VIII, dzięki wpływowi Richelieugo, mógł mianować oficjalnie ojca Francesco z Wenecyi misjonarzem apostolskim; w 6 lat później misja została wyniesiona do godności prefektury. Pierwszym prefektem był zakonnik francuski o. Pascal Canrôt, z zakonu Serafickiego. Miał on pod swoim kierunkiem 8 zakonników, przybyłych z różnych prowincji francuskich; działalność ich ogniskowała się w większych miastach portowych, a polegała na wykupywaniu schwytanych przez korsarzy berberyjskich chrześcijan, którzy pozostawali jako niewolnicy w więzieniach. Liczba mieszkańców chrześcijan w miastach była bardzo nieznaczna; dopiero później mogli wystawić misjonarze kaplicę w mieście Trypolisie. Po rewolucyi francuskiej misja trypolitańska przeszła pod zarządek zakonników włoskich z zakonu braci mniejszych. Obecnie prefektura jest obsługiwana przez 23 zakonników franciszkańskich, zostających pod kierownictwem o. Józefa Rosetti.

Miasto Trypolis jest urzędową rezydencją prefekta apostolskiego; liczy ono 4,400 katolików, posiada kolegium maryjańskie i zakład dla dziewcząt (350 wychowanek), kierowany przez zakonnice św. Józefa z Clugny. Oprócz katolików mieszka 3 tys. greków ortodoksyjnych, 10 tys. żydów i około 30 tys. arabów i Turków. Poza szkołami misji są szkoły włoskie i szkoła „ogólnego związku izraelskiego”. Derna, dawniejsza Dardomis, stolica sandżaku Barka, ładne i handlowe miasto z 12 tys. mieszkańców posiada również piękną misję. Benghazi, założone na miejscach dawnej Berenice, ważny port handlowy, liczy kilka tysięcy katolików i szkoły dla chłopców i dziewcząt. Inne pomniejsze miasta posiadają również kaplice, szkoły i domy sierot. W ostatnich latach prefektura apostolska budowała w Trypolisie wzorowy szpital i otworzyła 6 aptek, w których bezpłatnie wydają lekarstwa. Obok 23 braci mniejszych, którzy oficjalnie należą do prefektury, jest tam 16 franciszkanów i 7 mananistów; obowiązkiem ich nauczać w szkołach. Zakonnik jest ogółem 17. Koszta utrzymania wszelkiego rodzaju zakładów dobroczynnych, z których korzysta ludność miejscowa, ponoszą prawie całkowicie chrześcijanie.

2. *Stanowisko Watykanu wobec wojny włosko-tureckiej*. Duże zaciekawienie wywoływało w prasie włoskiej pytanie, jakie też stanowisko wobec wyprawy zajmie Watykan. Prasa masonska zaraz w pierwszych dniach rozpoczęcia kroków wojennych ogłosiła, jako

Watykan jest niezwykle wrogo usposobiony wobec akcji całej, chcąc w ten sposób podburzyć opinię publiczną przeciwko papieżowi; wkrótce jednak zmieniła front i zamieszczała akcentowane wzmianki, że w Watykanie nie posiadają się z radości po pierwszych sukcesach wyprawy; niech dowie się Turcyja, jakim wrogiem dla niej Kościół katolicki! Osservatore Romano, urzędowy organ papieski, wydrukował komunikat, zaznaczając, że Watykan jest całkowicie neutralny w całym zatargu. Rzecz prosta, Kościół katolicki nie jest kościołem narodowym włoskim, skupia on pod sztandarem Chrystusa wyznawców Jego nauki ze wszystkich krajów; obcą mu jest nienawiść ras, walki zaborcze; jeżeli dąży do zwycięstw, to jedynie w dziedzinie duchowej — dla tego jest katolicki czyli powszechny. „Messagero“, organ masoniowski, komentując komunikat ten, taki wyprowadza wniosek: przez fakt oświadczenia swojej neutralności w kwestyi zatargu włosko-tureckiego Watykan stwierdził raz jeszcze, że jest i pozostanie organizmem antynarodowym. Nie przeszkodziło to jednak, że w kilka dni potem tenże dziennik, omawiając mowę przełożonego prefektury apostolskiej w Trypolisie o. Rosseti, w której ten dał wyraz swym gorącym uczuciom patryoty, wyraża obawę, że arabowie i turcy osadzić mogą, iż Italia przedsięwzięła wojnę świętą przeciwko półkسیężcowi skutkiem obecności głowy Kościoła w Rzymie, a to byłoby straszne. Ot, zwykle taktyka, wzorowana na faryzeuszach, co chcieli kiedyś Chrystusa w mowie podchwycić. Zapominają przytem masoni włoscy, że papież nawet na mocy ustaw gwarancyjnych ma prawa monarchy i że Watykan jest całkowicie niezależny od rządu włoskiego.

3. *Nastrój religijny armii włoskiej.* Jednak działalność obecnego antykatolickiego rządu nie znajduje u narodu należytego posłuchu; stwierdza to choćby cały szereg faktów ostatniej doby, dobitnie świadcząc, że naród włoski nie stracił ducha religijnego, że akcja społeczna katolików rozwija się coraz bardziej. Armia włoska w czasie pokoju nie ma kapelanów wojskowych. Po wybuchu wojny władze wojskowe zwróciły się do generalnego przełożonego zakonu braci mniejszych z prośbą, by wyznaczył szereg podwładnych sobie zakonników do obsługi duchowej przy armii; bracia kamilianie znowu zostali wezwani do służby szpitalnej, wszyscy ci kapelani są oficjalnie w randze oficerów. Dzienniki katolickie zamieszczają cały szereg budujących szczegółów o pobożności żołnierzy włoskich, przygotowujących się do odpłynięcia na miejsce walki. Więc w Neapolu np. w kościele NMP. Anielskiej w ciągu 3 dni odbywało się uroczyste wystawienie Najśw. Sakramentu. Świątynia była przepelniona każdego dnia żołnierzami i oficerami wszystkich stopni. Księża od rana do późnego wieczora słuchali spowiedzi, rozdając przytem medaliki poświęcane; to samo miało miejsce we wszystkich kościołach Neapolu i innych miast, skąd wysyłano żołnierzy.

4. *Pobożna proklamacja rządu włoskiego.* Niezmiennie charakterystyczną jest proklamacja, jaką wydał w Trypolisie do ludności miejscowej dowódca wojsk włoskich, generał Caneva. Tak się ona zaczyna: W imię łaskawego i miłosiernego Boga, w imię Wiktora

Emanuela III, którego niech Bóg ochrania, króla Italii, którą niech Bóg ma w swej świętej opiece! Przywileje religii jakoteż prawa wszystkie będą uszanowane. Narody Trypolisu, Cyrenaiki i innych ziem przypomnijcie sobie, co Bóg powiedział w Pismie i t. d. Zbyteczne dodawać, że autorem tej odezwy jest rząd włoski, który takie głosi kazanie w imię miłosiernego Boga, nadużywając niegodnie religii do swoich celów. Więc rząd wzywa Opatrzności, cytując księgi święte, przysięga szanować wszystkie prawa religii. Katolicy włoscy mogliby się cieszyć, że kończy się okres prześladowań Kościoła, niesłusznych praw, oszczerczych mów przeciwko religii, papieżowi (jak mowy Nathana), duchowieństwu, braku swobody religijnego nauczania. Ale budujące te rzeczy czyni niestety w Afryce; powołuje się na Koran nie na Biblię, obiecuje szanować religię Mahometa, nie katolicką.

5. *Tydzień społeczny w Assyżu i sprawa szkolna w Genui.* W ojczystym mieście św. Franciszka, jednej z najcudowniejszych postaci, jakie nam historia przekazała, w Assyżu, odbywał się tydzień społeczny. Wszystkie pisma stwierdzają rzeczywiste i głębokie powodzenie tego zebrania działaczy katolickich. Kierownicy Tygodnia społecznego wykazali doskonałe odczucie potrzeb chwili; prace wszystkie skoncentrowali na jednym temacie: związki zawodowe i ich organizacja. Licznie zebrani z całej Italii uczestnicy wrócili do siebie z nowym zasobem energii i cennych wskazówek do dalszej owocnej pracy.

Dawna obojętność i bierność katolików włoskich ustępuje też coraz bardziej miejsca czynnej akcji, domagającej się równych praw dla wszystkich. Nowy zarząd municypalny miasta Genui usunął nauczanie religii w szkołach; prezesowie kół i stowarzyszeń katolickich odbyli zebranie, na którym postanowiono zaprzestać posyłania dzieci do szkół, jeśli zakaz ten nie zostanie w krótkim czasie odwołany; oczywiście municypalność musi ustąpić wobec żądania większości.

6. *Synod bpów ormiańskich.* W Rzymie odbywa się obecnie synod ormiański pod prezydencją patriarchy Terziana; 15 biskupów bierze w nim udział, pomiędzy nimi ks. Teodorowicz, arcybiskup lwowski. Porazto pierwszy w historii Kościoła ma miejsce koncylium ormiańskie w Wiecznym Mieście, jak również poraz pierwszy zebrali się tam biskupi wschodni. Program koncylium obejmuje 11 punktów, tyjących się spraw wiary, prawa kościelnego w zastosowaniu do duchowieństwa świeckiego i zakonnego, administrowania Sakramentów i t. d. Ojcowie koncylium rozdzielią pomiędzy siebie w komisjach różne części programu. Zbiorą się następnie na ogólną sesję, by ostatecznie wspólnie rozpatrzyć tekst dekretów. Wreszcie w kościele ormian-katolików św. Mikołaja z Tolentynu odbędą się uroczyste zebrania, poświęcone na ogłoszenie decyzji koncylium. Wszystkie narady odbywają się w języku ormiańskim. Obrady synodu bezwątpienia będą owocne w następstwa. Organizacja kościelna ormian-katolików zostanie wyraźnie określona i umocniona. Zostaną ułatwione w praktycznym zastosowaniu sprawy pasterskie, tyjące się zachowania wiary, organizacji religijnej wiernych, propagandy katolicyzmu w narodzie ormiańskim. Dziewięciu z tych biskupów otrzy-

mało świeżo nominację bezpośrednio przez Ojca Świętego. W czasie zwykłym nominację poprzedza pewien rodzaj narady duchowieństwa i wiernych, zwołanych na zebranie, by wspólnie dać „świadcstwo“ przyszłemu biskupowi, którego następnie papież zatwierdza. Tym razem skutkiem dużej ilości wakujących stolic, zbliżającego się Synodu w Rzymie, a długiej i skomplikowanej procedury zwykłej, Pius X na mocy władzy najwyższej wyznaczył pasterzy dla osieroconych dycezyi. Konsekracja ich odbyła się 22 paździer. w kościele św. Mikołaja z Tolentynu podług specjalnego rytu ormiańskiego, nazywającego się „powołaniem“. U ormian konsekracja biskupów przysługuje jedynie patryarsze. Episkopat ormiański składa się z 22 biskupów i patryarchy. W synodzie więc nie bierze udziału siedmiu, a to skutkiem veto rządu tureckiego, który odpowiedział, iż nie wypada, by funkcjonariusze państwa otomańskiego, biskupi ormiańscy, zbierali się na koncylium na terytorium nieprzyjacielskiem.

7. *Przyszły Konsystorz.* „Osservatore Romano“ komunikuje, że z decyzji Ojca Św. odbędzie się 27 listopada tajny konsystorz, a 30 listopada konsystorz publiczny, na których zostaną mianowani nowi kardynałowie. Organ watykański podaje nazwiska przyszłych purpuratów. Więc kapelusze kardynalskie otrzymać mają między innymi: ks. Bourne, arcybiskup westminsterski, ks. Bauer, arcybiskup ołomuniecki, ks. Amette, arcybiskup paryski, ks. O'Connell, arcybiskup Bostonu, ks. Nagl, arcybiskup wiedeński, ks. Bisletti, majordomus Jego Świątobliwości, ks. Lukan, assesor w Kongregacji Świętego Oficjum, ks. Pompili, sekretarz Kongregacji koncylium, ojciec Biliot, jezuita, ojciec Van Rossum, redemptorysta. W liczbie 17 tych dostojników jest tylko 6 włochów, 4 francuzów, dwóch z monarchii austriackiej, dwóch amerykańców, jeden hiszpan, jeden anglik i jeden holender. Stosunek liczby kardynałów włochów do kardynałów innych narodowości zmieni się na korzyść ostatnich. W Kolegium kardynalskiem narodowości obecnie tak będą przedstawione: Italia — 34 kardynałów, Anglia — dwóch, Austria — czterech, Węgry — dwóch, Belgia — jeden, Niemcy — dwóch, Brazylia — jeden, Hiszpania — pięciu, Francja — siedmiu, Holandia — jeden, Portugalia — jeden, Stany Zjednoczone — trzech. Czyli na 63 kardynałów — 34 włochów i 29 innych narodowości.

8. *Uczczenie Branly'ego.* Katolicy francuscy w dzielny sposób zmanifestowali swoje uznanie dla człowieka nauki prof. Branly'ego. Największy ten współczesny fizyk francuski, co wszyscy chętnie i niechętnie przyznać muszą i przyznają, porzucił przed kilku laty Sorbonę, gdzie był profesorem, i przeniósł się do Instytutu katolickiego; objął tam katedrę fizyki. Instytut katolicki poza wydziałami teologicznymi posiada wydziały prawny, filozoficzno-historyczny i przyrodniczy. Utrzymywany wysiłkami jednostek nie może swoim profesorom zapewnić odpowiednich laboratoryów i pomocy naukowych. Otóż katolicy, z racji wybrania prof. Branly'ego na członka Instytutu francuskiego, ogłosili publiczną subskrypcję w celu urządzenia odpowiedniego laboratorium znakomitemu wynalazcy telegrafu bez drutu. Ze-

brano dotąd już 50 tysięcy franków. Jest to rzeczywiste złożenie hołdu wiedzy i pracy.

9. *Pomnik Bossueta.* Cała Francja w d. 29 paździer. złożyła hołd największemu z mówców czasów chrześcijańskich, znakomitemu Bossuetowi, biskupowi z Meaux, którego geniusz chrześcijański Pius X nazwał chwałą Francji, Kościoła i całej ludzkości. Bossuet umarł w 1704 r. W dwuchsetną rocznicę jego zgonu powzięto projekt wystawienia pomnika w katedrze, co tyle słyszała znakomitych mów swojego wielkiego biskupa. Zawiązał się komitet, na czele którego stanął nieżyjący już biskup de-Briey; najczynniejszy udział w komitecie wzięli członkowie Akademii Francuskiej, do której zaliczał się kiedyś Bossuet. Pomnik, dzieło rzeźbiarza Ernesta Dubois, sprawia potężne wrażenie. Cała uroczystość miała prawie wyłącznie charakter religijny. Uczestniczyli w niej kardynałowie Luçons z Reims i Mercier, prymas Belgii, 22 biskupów, członkowie Akademii: Lemaître, Mézières, de Vogüe, generał Langlois, Lavedau, d'Haussonville, członkowie Instytutu i olbrzymie zastępy publiczności. Po uroczystem nabożeństwie udali się wszyscy do „sali Bossueta“; akademik Mézières w imieniu Komitetu powierzył pieczę nad pomnikiem, „wystawionym przez międzynarodową subskrypcję“, obecnemu biskupowi z Meaux ks. Marbeau. Po nim zabrał głos jeden z najwykwintniejszych współczesnych mówców francuskich Jules Lemaître. Scharakteryzował działalność Bossueta, jako patrioty, uczzonego, pisarza, mistrza słowa, „króla mówców“. Kardynał Mercier dał analizę filozoficznych i mistycznych pism „wielkiego mistrza życia duchowego“. Po południu nastąpiło właściwe odsłonięcie pomnika. Biskup orleański ks. Touchet wypowiedział istotnie przepiękny panegiryk, przedstawiający Bossueta, jako biskupa, człowieka, chrześcijanina. Pomimo powagi miejsca po ostatnich słowach świetnego mówcy w natłoczonej katedrze rozległy się burzliwe oklaski; w ten sposób manifestowali słuchacze swój hołd dla ich wielkiego rodaka. Katedra w Meaux jest rzeczywiście sanktuarium mowy francuskiej.

Miejscowe władze urzędowe znalazły się w wielkim kłopotcie. Nie wziąć udziału w uroczystości byłoby to zbyt krzyżujące wystawienie sobie świadectwa ignorancji i sekciarstwa, znowóż wziąć udział w uczczeniu biskupa jakoś nie wypada wobec bezwyznaniowej i antyklerykalnej polityki rządu. Ale od czego dowcip? Municypalność w Meaux wyrozumowała sobie, że skoro członkowie Akademii Francuskiej biorą udział, chodzi tu o uczczenie pisarza i literata. Jak się składa hołd pisarzom i literatom? po literacku — szampanem. Więc mer miasta wystosował zaproszenie do członków Akademii, by przyjęli u niego kieliszek wina za zdrowie „Orla z Meaux“. Panowie ci zaproszeniu grzecznie odmówili.

10. *Nowy tygodnik.* Prasę katolicką niemiecką powiększył nowy tygodnik: Petrus Blätter. Wydawany przy pomocy katolickiego stowarzyszenia z Treves nad Mozellą (prowincja nadreńska) Petrus-Verlag, w liczbie współpracowników posiada pierwszorzędne siły. Dewiza: Sentire cum Ecclesia. Jako zadanie postawił sobie łączyć katolików

w walce przeciwko liberalizmowi i współczesnemu poganizmowi. Na gruncie zasad katolickich najwybitniejsi pisarze, pracujący na polu społecznym i ekonomicznym, będą oświecali wszystkie zagadnienia dzisiejszej doby.

11. *Wybory do Sejmu Alzacyi i Lotaryngii.* Zabrane Francyi w 1870 r. trzy departamenty weszły w nowy okres organizacji politycznej. Na mocy nowej konstytucyi, uchwalonej przez Parlament, a zatwierdzonej przez Radę Związkową i Cesarza, Alzacya i Lotaryngia otrzymały swój własny sejm. Na podstawie powszechnego głosowania 22 paździer. odbyły się pierwsze wybory, a 29-go wybory uzupełniające. Nowy sejm składa się z 60 posłów. Wyniki tak się przedstawiają: wybrano 25 członków centrum alzackiego, 10 lotaryńczyków niezależnych, 11 socyalistów, 8 liberalnych i 6 bezpartyjnych, z których 4 skłania się ku liberalnym, 2 ku centrowcom. Centrum więc jest najsilniejszą grupą polityczną i w połączeniu z katolickim blokiem lotaryńskim stanowi większość w przyszłym sejmie. Pomiędzy 60 posłami 8 jest „immigrantów“, to jest takich, którzy od niedawna dopiero należą do stałej ludności Alzacyi—Lotaryngii. I tym razem liberalni z socyalistami szli ręką w rękę przeciwko centrum i „związkowi narodowemu“. Rząd popierał te usiłowania, nie chcąc przede wszystkim, by narodowcy alzaccy, największa przeszkoda do zgermanizowania zabranych prowincyi, weszli w większej liczbie do sejmu. Jakoż istotnie „związek narodowy“ zdołał przeprowadzić zaledwie 4 członków, w tej liczbie znanego działacza ks. Wetterle; przepadli za to dwaj inni wybitni nacjonalisci: Blumenthal, izraelita, prezydent miasta Kolmar, i Preiss. Tym razem stronnictwo Bebla dobrze przysłużyło się rządowi centralnemu. Pomimo gwałtownej agitacyi i pomocy rządu centrum wyszło zwycięsko: przy pierwszych zaraz wyborach 80 tys. wyborców opowiedziało się za tą partją, gdy tymczasem wszystkie inne razem wzięte otrzymały zaledwie tę samą liczbę.

12. *Śp. ks. Winterer.* Jednocześnie Alzacya straciła jednego z najlepszych swych synów i najdzielniejszych obrońców. 30 paździer. umarł ks. prałat Winterer, proboszcz z Mülhuzy w wieku lat 80. Wybrany posłem Alzacyi w 1874 r., kiedy dyktatura wojskowa została zniesiona i zabranym prowincjom przyznano prawa konstytucyjne, utrzymał swój mandat do ostatnich wyborów, kiedy zdrowie i wiek nie pozwoliły już sędziwemu prałatowi pełnić służby publicznej. Jako przedstawiciel Alzacyi na pierwszym zaraz posiedzeniu wraz z 14 swoimi kolegami zaprotestował przeciwko aneksyi. Doskonały mówca był zawsze uważnie słuchany przez audytoryum. Jako syn Kościoła zwalczał sławne prawa majowe. Występował zawsze w obronie robotników, a przeciwko ciężarom zbrojenia się, które przede wszystkim Alzacya-Lotaryngia odczuwa. Jaką cieszył się sympatją i uznaniem dowodzą sławne wybory w 1887 r., kiedy na 18418 wyborców otrzymał 18289 głosów, wypadek w kronikach parlamentarnych nie notowany.

13. *Kongres eucharystyczny.* Należy się spodziewać, że mający się odbyć w roku przyszłym kongres eucharystyczny w Wiedniu przy-

czyni się do rozbudzenia uczuć religijnych nie tylko wśród mieszkańców stolicy Austrii. Jak komunikują „Vaterland“ i „Reichspost“, data 23-go kongresu eucharystycznego oznaczona stanowczo na czas od 12 do 15 września roku przyszłego. Patronat nad kongresem objął Franciszek-Józef.

Belgia. 14. *Wybory komunalne.* Rządy katolickiej partyi w Belgii nie dają spać spokojnie wszystkim liberalnym i wolnomyślnym stronnictwom europejskim, jakżeby też pragnęli, by stronnictwa przeciwnie mogły jej tę władzę odebrać. Ciągłe się pisze o konserwatyzmie katolików, o ich nieudolności w rządach, o braku tolerancyi etc., a tu jak na złość fakt, że kraj jest rządzony wybornie, że Belgia coraz lepiej się rozwija ekonomicznie i finansowo i, co już nie do zniesienia, zadaje kłam zarzutowi nietolerancyi, katolicy bowiem dają wszystkim partjom całkowitą swobodę akcyi, agitacyi, manifestacyi. Radykalno-socyalistyczny obecny rząd Rzeczypospolitej francuskiej zabrania socyalistom pochodów i demonstracyi, konsygnując na placach publicznych piechotę i kawalerję, a w Brukseli socjaliści, jak to i niedawno miało miejsce, organizują najspokojniej pochody po mieście, na czele których dla zabezpieczenia porządku kroczy poważnie policja. Więc za wszelką cenę należy usunąć partję katolicką od rządów, to żywe zaprzeczenie wszelkiego rodzaju zarzutów. Prawda, że stronnictwo to rozporządza zaledwie większością 6 głosów i stąd ta zacięta walka, by owe 6 głosów koniecznie odebrać. W roku przyszłym odbędą się nowe wybory, to pewna, że kampania będzie jeszcze gorętsza, niż przy ostatnich. Preludjum niejako do tego były wybory komunalne (do rad miejskich i gminnych), co miało miejsce 15 października. Z jednej strony do walki stanęło stronnictwo katolickie, z drugiej wszystkie partye lewicy, formując blok pod nazwą „kartelu“, to jest uformowanych list z kandydatów liberalnych czy socyalistycznych. Czytając dzienniki liberalne i socyalistyczne, należałoby sądzić, że karteliści zwyciężyli na całej linii, a katolicy pobici w całym kraju, który ma już dosyć ich rządów. Na szczęście tak nie jest. Karteliści hałaśliwie ogłaszają swoje sukcesy (tam naturalnie, gdzie je osiągnęli), słówkiem nie wspominając o licznych swoich porażkach. Istotnie blok zyskał przewagę w większych miastach, ale w zamian katolicy zdobyli gminy, które od szeregu lat były prawdziwymi lennami partyi liberalnej. Z całej tej kampanii katolicy nie tylko wyszli zwycięsko, jeżeli się policzy wygrane i przegrane z obydwu stron i porówna rezultaty. Były jednak i błędy taktyczne partyi katolickiej przy tych wyborach. Najniefortunniej wystawiono kandydaturę byłego prezesa ministrów Schollaerta w Louvain, gdzie wobec bloku należało się spodziewać zwycięstwa kartelistów i gdzie rzeczywiście katolicy otrzymali 1200 głosów mniej. Wybór nie podniósłby go w oczach kraju, porażka natomiast została hałaśliwie wyzyskana przez przeciwników, którzy rozgłaszają, że świadczy ona, jak kraj jest usposobiony do projektu szkolnego, skoro nie wybrał autora, choć tu chodziło o wybory jedynie do rady miejskiej. Liberalny i antykatolicki dziennik „Journal de Liège“, omawiając wybory, tak pisze: „Prawie wszędzie, gdzie kartel został zawarty, stosunek ilościowy głosów kle-

rykalnych wzrósł. Dało się to odczuć przedewszystkiem w Brukseli i Gand, gdzie ilość wyborców bloku pozostała ta sama, gdzie jednak klerykali zyskali 2 tysiące głosów. Bezwątpienia nie przyczynia nam to obaw i sam fakt niema większego znaczenia, jeżeli chodzi o wybory komunalne. Ale inaczej się sprawa przedstawia przy wyborach do parlamentu, opartych na zasadach reprezentacji proporcjonalnej.“ Więc nie porażka, tak hałaśliwie ogłoszona przez całą liberalną i wolnomyślną prasę europejską!

Holandya. 15. Katolicy wobec powszechnego głosowania. W sąsiednim z Belgią kraju, w Holandyi katolicy również zaznaczyli wcale nie zachowawcze tendencje. Stronnictwo socjalistyczne domaga się tam od pewnego czasu powszechnego głosowania i w tym celu urządza obstrukcje w parlamencie. Bez poparcia innych stronnictw żądanie to nie mogłoby być urzeczywistnione. Otóż deputowany katolicki dr. Nolens oświadczył niedawno w Izbie w imieniu całej prawicy, że zgadza się na wysłanie adresu do królowej z powyższem żądaniem. Wobec tego szef socjalistów Troestra złożył propozycję w tym sensie i zażądał rewizji konstytucji, dodając, że deputowani socjalistyczni zdecydowali przerwać obstrukcję, jeżeli projekt ten będzie rozpatrywany przed budżetem Indyi. Prawica zgodziła się i na te propozycje.

Chiny. 16. Stan misyi. Wikaryusz apostolski z Kientchang ks. Guebriant tak charakteryzuje misyi stan obecny. Misye katolickie, pisze, są obecnie w stanie kwitnym, w ciągu ostatnich 10 lat ich czynność wzrosła ogromnie, tem bardziej, że chińczycy darzą je coraz większymi sympatjami. Przyczyny tego przypisuje pewnym objawom żywotności, energii i poświęcenia, których ostatnie lata dostarczały. W ciągu ruchu Bokserów misya katolicka w Pekinie była oblegana przez 70 dni. W krytycznej chwili w Setchonen misyonarze francuscy zostali na stanowiskach z konsulem francuskim na czele, podczas gdy wszyscy inni pospiesznie opuścili całą prowincję. Dalej olbrzymia liczba wszelkiego rodzaju zakładów dobroczynnych, z których korzystają krajowcy. Wreszcie pewna, zaledwie dostrzegalna ewolucya umysłowości chińskiej. Chińczycy widzą ciągle nieudawanie się rządowych projektów, przeszczepionych do Chin z Europy i kontrastowo z tem powolny, lecz stały rozwój religii chrześcijańskiej, która również przyszła z Zachodu. Misye nasze rozsiane w głębi kraju cieszą się całkowitem uznaniem ludności. Zresztą pierwiastek chiński gra coraz większą rolę w rozwoju misyi. Chińczycy księża świeccy, czy zakonnicy, jezuici czy trapiści, siostry miłosierdzia, czy siostry opiekujące się dziećmi, bracia szkolni czy katecheci stoją na wysokości zadania. Zarzucają od pewnego czasu misjom katolickim, dlaczego nie pozwalają na organizację kościoła i episkopatu chińskiego, skoro taka jest moralna wartość chińczyków-chrześcijan. Dla jednej prostej przyczyny: kler miejscowy nie jest uznany oficjalnie przez rząd, niema legalnego statutu. Biskup chińczyk, według dzisiejszego prawodawstwa, byłby zależny całkowicie od mandaryna, narażony na ciągle winy, jakimi ci panowie niezwykle szczerze obdarzają swo-

ich podwładnych. W takich warunkach żaden rozumny chińczyk obecnie nie domaga się własnych biskupów. W ciągu ostatnich 10 lat liczba chińczyków-katolików prawie się podwoiła; dzisiaj Kościół katolicki posiada tam 140,000 wyznawców, nie licząc $\frac{1}{2}$ miliona katechumenów, jeszcze nie ochrzczonych. Liczba księży-krajowców dosięga 800: co roczny przyrost katolików wynosi 50 tysięcy osób. W 1910 r. 84 tysiące zostało katolikami, a w tym roku przybędzie 100 tysięcy, ten niezwykły rozwój przypisać należy przedewszystkiem znakomicie prowadzonym misjom jezuitów i lazarystów, których działalność jest ześrodkowana w prowincjach nadbrzeżnych. Bezwątpienia Kościół katolicki w dalszej ewolucyi Chin odegra bardzo poważną rolę.

Meksyk. 17. Wybór prezydenta. Sąsiednia republika meksykańska jest w ostatnich czasach widownią ciągłych zaburzeń i walk bratobójczych. Po zakończeniu rewolucyi, której wynikiem było odsunięcie od rządów prezydenta Porfirio Diaza, kierownictwo krajem objął powszechnie szanowany, de-Barra, zastrzegłszy sobie, że usunie się całkowicie do życia prywatnego po wybraniu przez naród nowego prezydenta. Dwóch kandydatów pretendowało o tę najwyższą godność, generał Reyes i przywódca rewolucyjnego ruchu Madero. Wybór ostatniego został zapewniony od chwili, kiedy narodowa partya katolicka przyjęła jego kandydaturę; katolicy obawiali się, by niewróciły znów czasy dyktatury, którąby bezwątpienia prowadził generał de-Reyes, tembardziej, że w stosunku do katolicyzmu zaznaczył niejednokrotnie niechętnie stanowisko. Na walnem zabraniiu swojego stronnictwa katolicy Meksyku oświadczyli, że są republikanami i demokratami, że domagają się, by reformy w państwie były przeprowadzone za wolą całego narodu, wyrażoną przez jego przedstawicieli w izbie prawodawczej, że żądają równości i sprawiedliwości dla wszystkich obywateli. Katolicy zgodzili się na wybór członka masoneryi, Madero bowiem należy istotnie do tej sekty, dla poważnych racyi. Wikaryusz generalny Meksyku tak je przedstawił: Katolicy żądają od rządów jednej rzeczy, jak mówił o. Lacordaire, to jest wolności, której właśnie prezydent Diaz religii katolickiej odmawiał. Madero ją przyrzeka, a znany jest w kraju, że pomimo wszystko słowa dotrzyma. Oto dlaczego przyjęto jego kandydaturę. Gdyby był inny kandydat, katolik, który miałby poważne szanse zwycięstwa, katolicy oczywiście głosowaliby za nim. Madero oddał krajowi przytem znaczne usługi, obaliwszy przedewszystkiem dyktaturę. Dzienniki katolickie w ten sam sposób omawiają ów wybór, dodając, że stronnictwo posiada wielu wybitnych ludzi, których dyktator Diaz systematycznie oddalał od wszelkiego udziału w rządach krajem.

Australia. 18. Ś. p. Kard. Moran. Pisma australijskie przynoszą ocenę działalności kardynała Morana, którego zgon okrył żałobą nie tylko Sydney, ale i całą Australię, jakoteż bliższe szczegóły uroczystości pogrzebowych. I. Em. Patryk, kardynał Moran, arcybiskup Sydney zmarł w wieku 81 lat; z pochodzenia był islandczykiem. Mianowany arcybiskupem w 1884 r., a w roku następnym otrzymał kapelusze kardynalski. Dyecezyą więc rządził w przeciągu

27 lat. Pomimo podeszłego wieku śmierć kardynała jest ciężką stratą dla dyecezyi; unosi z sobą szacunek i miłość całego narodu australijskiego. Pogrzeb był wielką publiczną demonstracją uczuć ogółu dla niego. Ciało było wystawione w wielkiej i pięknej katedrze NM. Panny, której to budowy wykończenie zmarły kardynał uważał za swe marzenie. Obliczają na przeszło 200 tys. liczbę osób, która przedefiniowała w ciągu 2 dni przed trumną szanowanego powszechnie arcybiskupa. Do tej ogólnej manifestacji dołączyły się gorące artykuły całej prasy, poświęcone pamięci zmarłego. Wszystkie bez wyjątku pisma wszelkich kierunków złożyły mu hołd czci i szacunku, jako wielkiemu obywatelowi Australii. Władze publiczne złączyły się w oznakach hołdu dla zmarłego kardynała. Z rozkazu rządu wszystkie gmachy państwowe na znak żałoby opuściły flagę do połowy w przeciągu 4 dni. Jednocześnie władze rządowe składały oficjalne kondolencje wikaryuszowi generalnemu. Na uroczystym nabożeństwie żałobnym byli obecni wszyscy ministrowie, lord-prezydent, delegacje urzędów państwowych, deputacje innych wyznań religijnych, wszystkie stowarzyszenia i związki katolickie. W pogrzebie wzięły udział setki tysięcy osób, przybyłych ze wszystkich części Australii. Te niezwykle objawy świadczą już nie tylko o wielkiej popularności, ale o powszechnym szacunku, jakim się cieszył zmarły kardynał. Biskup gorliwości apostołskiej i wielkiej działalności, pomimo swego dość wojowniczego usposobienia, zmuszał wszystkich do szacunku przez swoją energię, prawdość, swoją miłość dla Kościoła, przez miłosierdzie dla wszystkich i całkowite poświęcenie się sprawom i interesom Australii. Ogromny wzrost katolicyzmu w Australii w ciągu ostatnich 25 lat zawdzięcza przede wszystkim swój rozwój działalności i wpływowi kardynała Morana. Archidyecezya sydneyjska liczy już dzisiaj w ogólnej liczbie ludności $\frac{1}{3}$ część katolików. Pobudował wielką ilość świątyń i zakładów dobroczynnych. Kler się powiększa z ludnością katolicką, obecnie liczy 200 członków tak księży świeckich, jak zakonników. Rządy dyecezyi objął koadyutor zmarłego kardynała, arcybiskup tytularny Akrydy, ks. Kelly. Katolicy Australii mają nadzieję, że Stolica Apostołska ze względu na wielką rolę, jaką odegrał pierwszy kardynał australijski, jako też z racji rozwoju katolicyzmu i nie tylko całkowitej swobody, ale poważania, jakim się tam cieszy, wkrótce zamianuje nowego kardynała.

Stare kraje chrześcijańskie prowadzą rozpoczętą od czasów reformacji walkę z krzyżem, z nauką Chrystusa, z nieśmiertelnymi prawdami, jakie przyniósł na ziemię Bóg-Człowiek; narody pogańskie i nowe kraje przyjmują je z zapalem, z radością, na nich chcą oprzeć życie i dalszy swój rozwój, przyszłość też do nich należy.

Paryż (1-go listopada).

Ks. Jan Szmigielski.

Z powodu ogłoszonego w październikowym zeszycie „Ateneum“ sprawozdania ze zjazdu miłośników zabytków sztuki i historii w Krakowie otrzymaliśmy między innymi list następujący:

Dowiedziawszy się o zamierzonym tym zjeździe, uradowałem się bardzo i z głębi serca przesłałem uczestnikom: Szczęść Boże — ciesząc się, że mi Bóg dał doczekać wprowadzenia w wykonanie, rozbudzenia

zamiłowania sztuki kościelnej i racjonalnego jej badania; na tem bowiem polu, choć drobne i niewprawną ręką, od lat blisko 30 ziarna rzucałem.

Z tem większą więc pociechą przeczytałem sprawozdanie o nim, z którego widać zarówno umiejętne kierownictwo szanownego Prezesa, jak bogactwo poruszanych materyałów, które oby równie bogate wywołały skutki.

Z pomiędzy tych wszystkich materyałów, zwrócę uwagę jedynie na referat X. Górzyńskiego dla tego, że on porusza sprawy praktyczne, do których pragnąłbym od siebie słów kilka dodać.

X. G. słusznie żąda kaplicy ogrzewanej w każdym kościele — jabym tę myśl rozwinął i żądał kaloryferów w całym kościele. Powiedzą mi: będą pożary — a ja im odpowiem: a dla czegoż cerkwie mogą być ogrzewane i nie palą się? Inni zrobią zarzut: a skąd wziąć pieniędzy na opalanie? To zarzut poważniejszy, ale gdy się pomyśli o olbrzymich dodatkach stronach tego ogrzewania tak dla kapłanów, jak ludu, całego gmachu, a szczególnież złoceń, obrazów, przedewszystkiem zaś ściennych malatur, to zarzut ten upaść musi i pieniądze znaleźć się powinny. Nakoniec pamiętajmy — że tu przecież nie idzie o to, aby w kościele było ciepło, ale aby nie było zimno.

Właściwie też X. G. zwraca uwagę na niepotrzebne całkiem prezbiterium duże tam, gdzie liczba kapłanów mała. Dodał bym za to, aby właściwe sanktuarium było wyniesione o parę stopni nad podłogę: przedewszystkiem zaś, aby ołtarz wielki był w dobrem, a nie we fałszywym, jak u nas prawie zawsze, oświetleniu.

Dobrem oświetleniem nazywam to, w którym światło pada wyłącznie z przodu, a proszę powiedzieć, w jakich kościołach ołtarze w ten sposób są umieszczone? bo ja ich nie znam. Natomiast znam takie, w których linia krańcowa nastawy ołtarzowej pada na środek okna, a więc połowa światła ginie za ołtarzem.

Kto chce się przekonać, jakie są skutki złego oświetlenia ołtarza wielkiego, niech wejdzie do prezbiterium archikatedry warszawskiej. Powiedzą mu: jest tu obraz Palmy młodszego przedstawiający chrzest Pana Jezusa. On potem będzie się przyglądał, to wprost, to z boków i ostatecznie prawie nic nie zobaczy. A dla czego? bo okna są za blisko i światło pada z boku.

Pamiętać należy, że za ołtarzem winno być przejście na $1\frac{1}{2}$ łokcia, a szerokość nastawy wynosi drugie $1\frac{1}{2}$, więc razem trzy — dodawszy do tego drugie 3 na perspektywę, a więc, chcąc mieć ołtarz dobrze oświetlony, należałoby okna tak umieścić, aby od tylnej ściany do początku okien było 6 łokci.

Mam u siebie ołtarz z oknami zablisko położonemi: ratowałem więc położenie, dając bardzo ciemne witraże, oraz rzeźby zamiast obrazów. Radzę tego sposobu używać, bo on, do pewnego stopnia istotnie ratuje położenie, ale w nowych kościołach należy koniecznie zwrócić uwagę architekta, aby w sposób odpowiedni plan zrobił.

Pamiętajmy, że budowniczy, stawiający kościół archikatedralny w Warszawie, mógł zrobić okna blisko tylnej ściany, w której też

prawdopodobnie było okno — bo wówczas nie było nastaw ołtarzowych, — ale skoro one od kilku wieków są, no i będą, architekt 20 wieku winien tak plan prezbiterium zrobić, aby cała nastawa była dobrze oświetlona, bo tego jest potrzeba; a jak słusznie zauważył X. G., iż na plany kościołów i ukształtowanie różnych ich typów wpływała zawsze w pierwszym rzędzie „potrzeba“.

Taż sama „potrzeba“ wpłynęłaby także powinna na nadanie odpowiedniego jej przeznaczeniu kształtu tej najważniejszej dependencji kościoła, jaką jest zakrystya.

Czem bowiem jest u nas zazwyczaj zakrystya, a czem być winna? U nas w większości kościołów zakrystya jestto przyciemniony wilgotny zakamarek, w którym podczas sumy zbiera się miejscowa inteligencya, gdzie gromadzą się też bractwani i chłopcy do Mszy Ś. służący — a po sumie tedy wszyscy się pchają do wyjścia, otwierając jednocześnie wszystkie drzwi, jakie tylko utworzyć można, a gdzieś w kątku biedny proboszcz zgrzany, spocony odmawia gratiarum actionem, przerywając je od czasu do czasu daremnem wołaniem: a na miłość boską drzwi zamykajcie, bo mi głowę urwie!

Powinna zaś być zakrystya spokojnem, dla kapłana wyłącznie przeznaczonem miejscem, w któremby on z należytem skupieniem do Mszy Ś. się przygotował i po niej gratiarum actionem zmówił.

Dla czegoż więc większość zakrystyi swemu znaczeniu nie odpowiada? Bo są przechodnie.

Znam tylko jedną dobrą tj. nieprzechodnią zakrystyę w Ostrowi dyczezyi płockiej, urządzoną w następujący sposób.

Wprost z dworu idzie korytarz aż przed ołtarz wielki, a po prawej jego stronie są drzwi jedynie wiodące do zakrystyi. Nie przeczę, iż w tym systemie jest to niedogodne, że kapłan nie wprost z zakrystyi, ale przez korytarz wychodzi przed ołtarz; to prawda, jednak cel główny jest osiągnięty: zakrystya jest nieprzechodnia.

Zresztą dobre urządzenie zakrystyi jest węzłem do rozwiązania tak trudnym, że gdybym miał środki, przeznaczyłbym odpowiednią sumę na konkurs w tej sprawie. Że zaś ich nie mam, zwracam się z pokorną prośbą do zamożnych braci kapłanów, w całej dawnej Polsce, aby na ten cel grosza nie pożalowali, a oddadzą tem wielką przysługę swoim konfratrom, a może i sobie.

Goworów.

Ks. A. Brykczyński.

== Ruch społeczny. ==

Z Warszawy: Czerwona jarmułka. Praca chrześ.-społeczna w ogóle. Szkoła gospodarstwa domowego dla córek robotników. Nowe pismo: „Ruch chrześcijańsko-społeczny.“

Jest pewne wyrażenie krótkie, lakoniczne, które upowszechnia się coraz bardziej w społeczeństwie naszym, jako określnik ryczałtowy

wielu różnorodnych czynników społeczno-politycznych właściwych naszym stosunkom nieszczęsnym.

Na wyrażenie to dwa składają się słowa tylko, pozornie obojętne: „czerwona jarmułka“, ale znaczą one więcej i sięgają dalej, niż wiele określeń najpoprawniej i najlogiczniej utworzonych. „Czerwona jarmułka“ — to pojęcie szersze, niż „Socyal-litwactwo“, „Bund“, „Socyal-syonizm“... To prawdziwy *symbol*, niemniej wymowny i charakterystyczny, jak np. pikelhauba, knut lub kielnia.

O dziesiątkach i setkach przejawów życia politycznego lub społecznego w Królestwie, na Litwie i Rusi, przejawów ujemnych, groźnych, złowieszczych dla sprawy polskiej, można powiedzieć bez obawy o wzniecenie mylnych podejrzeń: „to sprawa czerwonej jarmułki.“

Te słowa rzucił mi jeden z właścicieli wielkich piekarni warszawskich, gdy po głośnie już dzisiaj na kraj cały zabójstwie trzech członków Zarządu Polsk. Związku Robotn. Przemysłu Mącznego zagađnałem go, co sądzić o tej potwornej zbrodni.

Widzi pan — wyjaśniał następnie — we wszystkim, co działa „czerwona jarmułka“, można dostrzedz na pierwszym planie tendencję najbardziej abstrakcyjną, kosmopolityczną, bezwyznaniową, ale przejrzawszy przez nie, dostrzeże się tło i podłoże to samo zawsze: bardzo konkretną, bardzo żydowską i bardzo talmudyczną *konkurencyę w handlu*.

Rewelacye dzienników, wykazujące cyframi, że istotnie w piekarniach żydowskich, choć płaca robotnicza jest niemal o połowę niższą niż w piekarniach chrześcijańskich, niema strajków, terroru, ni mordów — potwierdziły te wyjaśnienia mego rozmówcy, którego jako jednego z przedsiębiorców (zawsze na konkurencyę szczególnie czułych), można było posądzać o stronnictwo lub uprzedzenie.

Wówczas to zresztą „czerwoną jarmułkę“ czynną jako *spiritus movens* ohydneho zabójstwa pieczętującego krwią długotrwały terror i anarchię w piekarniach chrześcijańskich Warszawy — dostrzegli wszyscy, którzy mają odwagę patrzeć prawdzie prosto w oczy. Dostrzegli to niewątpliwie, a może raczej odczuli zdrowym instynktem wrodzonym rzesze robotnicze, niewyzute jeszcze z sumienia narodowego, które, wielotysięcznym tłumem uczestnicząc w pogrzebie ofiar zbrodni, zaświadczyły o solidarnem z poległymi umiłowaniu sprawy i solidarnej z całym społeczeństwem żywem pogardzie dla zbirów i ich rozkazodawców.

Nie potrzebuję chyba nadmieniać, że w tej manifestacji żałobnej pierwszorzędnym udział obok robotników-narodowców, do których zaliczali się zabici, wzięli chrześcijańsko-społeczni.

Był to odruch naturalny, serdeczny, a tem sympatyczniejszy, że stosunek naszych żywiołów narod.-demokratycznych do Stowarzyszeń robotniczych chrześcijańskich nie zawsze był *poprawny*.

Wyznaję szczerze: praca chrześcijańsko-społeczna była i jest stale przez N. D. niedoceniana i lekceważona. Nie przeszkadza to jej zresztą postępować naprzód, wzrastać i rozszerzać swój zakres pomimo niewysłowienie trudnych warunków finansowych.

Obecnie na porządku dziennym narad działaczy naszych chrześcijańsko-społecznych z niezmordowaniem czynnym ks. M. Godlewskim na czele — jest projekt założenia pierwszej w kraju szkoły gospodarstwa domowego dla córek robotników. Szkół takich małe Belgia liczy już setki — u nas dotychczas niema ani jednej.

Ta, która powstanie w Warszawie, już zapewne w roku przyszłym wzorowaną będzie na typie szkół gospodarczych belgijskich. W tym celu jedna z naszych najdzielniejszych działaczek p. Alina Band (francuzka bardzo szczerze pracy społecznej nad ludem polskim oddana), zwiedziła szczegółowo ubiegłego lata szereg zakładów tego rodzaju w Belgii, przywiozła liczne wzory i fotografie oraz umieściła w szkole dla instruktorek panienkę — Polkę, która następnie obejmie kierownictwo szkoły gospodarczej warszawskiej.

Szkoła ta wymagająca niezbyt nawet wielkich nakładów pieniężnych, będzie mogła rocznie około stu dziewczętom ze sfer robotniczych dać najpotrzebniejsze wiadomości, wskazówki i praktykę, jak prowadzić gospodarstwo, aby stać się pomocą dla męża, przyczyniając mu oszczędności na każdym kroku przez swą rachunkowość, oraz jak kierować wychowaniem dzieci.

Setka dziewcząt na dziesiątki tysięcy córek robotniczych w wieku od 15—20 lat, to oczywiście garstka nieznaczna, ale bądź co bądź to już początek, już *wcielenie w czyn* myśli nowej, inicjatywy szczśliwej, o które u nas tak trudno — najtrudniej.

Pozwolę sobie wyrazić nadzieję, iż znaczną pomoc *czyn chrześcijańsko-społeczny* zyska w nowym miesięczniku specjalnie skierowemu temu poświęconym, który wychodzić ma w Warszawie od 1-go stycznia roku przyszłego.

Tytuł ten sam, jaki nosił sympatyczny dwutygodnik wychodzący przez lat parę w Poznaniu: *Ruch chrześcijańsko-społeczny*. Redaktorami będą dwaj wychowańcy wszechnicy katolickiej we Fryburgu, ludzie młodzi, energicznie wstępujący w życie publiczne: p. Karol Stadnicki, doktor filozofii, i p. Feliks Hilchen, doktor nauk społecznych. Współpracownictwo swe w nowym czasopiśmie przyrzekło już, jak słyszę, bardzo liczne grono wybitnych uczonych teoretyków i działaczy chrześcijańsko-społecznych.

Dobre ma za sobą tradycje *Ruch chrześcijańsko społeczny*, należałoby mu tylko życzyć, by zadanie swe po obecnem odrodzeniu w Warszawie pojmował nieco szerzej, niż to było w Poznaniu, gdzie działalność swą ograniczał do zakresu pracy nad warstwą robotniczą ludności.

Niechaj poweźmie ambicje wyższe i ogólniejsze: wprowadzenia *ideologii chrześcijańsko-społecznej* w życie całego społeczeństwa, by kierunek chrześcijańsko-społeczny stał się przewodnim w całym *światopoglądzie katolików polskich* i całej Polski. Idea chrześcijańsko-społeczna może śmiało po takie berło królewskie sięgnąć. Godną jest tego!

sj.

Z Krakowa. Związek katolicko-społeczny w diecezyi przemyskiej. Towarzystwo Oświaty Ludowej w Krakowie.

Śledząc życie społeczne w zaborze austriackim nie możemy pominąć milczeniem dwóch instytucji, które odgrywają u nas w akcji katolicko-społecznej bardzo wybitną rolę i prawdziwą narodowi i Kościołowi chlubę przynoszą.

Pierwszą z tych instytucji — to „*Związek katolicko-społeczny*“, który rozwinął się wprawdzie głównie w diecezyi przemyskiej, ale swoim wpływem i zasadami wyszedł znacznie poza zakres siebie obręb i z instytucji partykularnej stał się instytucją ogólnego znaczenia.

„Związek katolicko-społeczny“ dla diecezyi przemyskiej założony został w r. 1906 przez Najdostojniejszego Biskupa diecezyi przemyskiej ks. d-ra Józefa Pelczara. Według statutu celem Związku jest: a) krzewienie i umacnianie zasad katolickich w życiu prywatnem, rodzinnem i publicznem jako też w wychowaniu młodzieży; b) naprawa naszych stosunków społecznych w duchu sprawiedliwości i miłości chrześcijańskiej; c) obrona praw i interesów narodowych; d) ścisłe zjednoczenie katolików pracujących dla dobra społecznego. To zadanie Związku. A środki do spełnienia tych zadań zmierzające? Znajdzie je każdy, przeczytawszy poniżej sprawozdanie dotychczasowej działalności Związku. Tu chyba dodać należy, jak przedstawia się organizacja Związku katolicko-społecznego. Paragraf 6 statutu, ustęp I, brzmi: „Podstawą Związku katolicko-społecznego są Związki parafialne jako organa stowarzyszenia. Na czele Związku parafialnego stoi Rada parafialna, składająca się z 24 osób. Do niej wchodzi: a) miejscowy duszpasterz, jako duchowny opiekun, b) przewodniczący stowarzyszeń katolickich w parafii istniejących, c) resztę członków wybiera ogólne zebranie członków Związku parafialnego większością głosów na trzy lata“. W ustępie III tego paragrafu czytamy: „Na czele Związków parafialnych stoi Rada diecezyalna. W skład jej wchodzi: 1) delegat Ordynaryatu; 2) mężowie zaufania, zatwierdzeni na 3 lata przez komitet diecezyalny, a wybrani przez komitety dekanalne; 3) delegaci Związków parafialnych, po dwóch z każdego, wybranych przez rady parafialne na trzy lata“. Wreszcie w myśl ustępu III § 6: „Najwyższym organem wykonawczym i administracyjnym jest Komitet diecezyalny mający swą siedzibę w Przemyśle. Należy do niego: a) delegat Ordynaryatu; b) prezes, mianowany przez Biskupa ordynariusza na 3 lata; c) 30 członków wybranych przez Radę diecezyalną na 3 lata“.

Tak wygląda ustrój Związku katolicko-społecznego. Znając ten ustrój wewnętrzny, łatwiej będzie zrozumieć prace przez Związek podjęte, a zwłaszcza przy tych danych lepiej uwypukli się działalność Związku.

I tu, jak przy ocenie działalności innych instytucji pozwólmy mówić cyfrom. Wprawdzie nie są one ścisłe, bo też i cała akcja Związku katolicko-społecznego nie da się wtłoczyć w ramy szablonu czy schematu cyfrowego, ale i te gałęzie pracy, które dają się ująć

w martwe cyfry, świadczą dostatecznie, czem jest Związek i jaką lukę wypełnia w akcji katolickiej i społecznej u nas. Według sprawozdania za czas od początku istnienia Związku katolicko-społecznego aż do połowy roku bieżącego, zadeklarowało swoje przystąpienie przeszło 111,000 osób obojga płci. Ponieważ zaś cały szereg miejscowości nie podał cyfr dotyczącej liczby członków, przeto bez przesady można za rzeczywistą cyfrę przyjąć 150 tysięcy. Cyfra ta w naszych warunkach jest bardzo poważna, bo naprawdę mało która nasza instytucja społeczna może poszczycić się taką ilością członków.

Działalnością swoją objął Związek połączony niedawno w jedno z „*Bractwem Królowej Korony Polskiej*“ przeszło 300 parafii dyecezyi przemyskiej, z czego tylko 267 parafii nadesłało sprawozdania.

A teraz przypatrzmy się cyfrowej działalności Związku. Tu trzeba uzmysłwić sobie trzy główne kierunki tej działalności: 1. religijny; 2. oświatowy; 3. ściśle społeczny. W kierunku religijnym Związek katolicko-społeczny działa przez: a) katechizację, b) misye i rekolekcye, c) budowanie i odnawianie kościołów, kaplic, krzyży itp. Pod względem oświatowym streszcza się działalność Związku a) w urządzaniu odczytów, przedstawień amatorskich, obchodów narodowych i religijnych, b) w zakładaniu czytelni, chórów włościańskich itp. c) w zakładaniu tam, gdzie potrzeba, szkół elementarnych oraz instytucji innych z celami kulturalno-oświatowymi. Wreszcie w kierunku ściśle społecznym działa Związek przez zakładanie, czy też inicjowanie kółek rolniczych, kas pożyczkowo-oszczędnościowych, straży pożarnych, domów ludowych, domów dla chorych i szpitali, przez urządzanie kursów fachowych, zakładanie rozmaitych asekuracji, spółek gospodarczych itp.

Rzecz łatwo dająca się pojąć, że przy ocenie całokształtu działalności „Związku katolicko-społecznego“ poszczególne z tych trzech wielkich działów nie dadzą się ściśle rozgraniczyć, lecz wszystkie składają się na harmonijną całość, obejmującą wszystkie dziedziny życia religijno-społecznego.

Z cyfr, tej potrójnej działalności „Związku“ dotyczących, wyjmuję ze sprawozdania następujące: Związek założył lub dał impuls do założenia 101 czytelni i wypożyczalni książek, 93 Kółek rolniczych, 99 kas pożyczkowo-oszczędnościowych, 52 straży pożarnych, 13 ochronek dla dzieci w wieku przedszkolnym, 5 domów ludowych t. z. parafialnych, 5 domów dla ubogich, 6 asekuracji ludowych, gminnych, 9 różnych spółek gospodarczych, 1 szpitalika dla dzieci, 4 innych instytucji kulturalno-oświatowych, urządził 17 kursów fachowych i kilka kursów dla analfabetów. Brakuje w sprawozdaniu cyfr dotyczących ilości urządzonych odczytów i obchodów, ale cyfry te dochodzą do tysięcy.

Oto pokrótce, szkicowo tylko, obraz działalności Związku katolicko-społecznego dla dyecezyi przemyskiej, obraz niewykończony, a jednak tak piękny i tak budzący radość i zadowolenie. A do tak obfitej działalności „Związku“ najwięcej przyczynił się arcybiskup przemyskiej ks. biskup dr. Pelczar, który własną działalnością zachęcić potrafił do pracy innych, który zrozumiał ducha czasu.

Drugą instytucją, o której choć krótko należy wspomnieć, to „*Krakowskie Towarzystwo Oświaty Ludowej*“ znane pod literami T O L. Instytucja ta z pośród oświatowych naszych najstarsza, bo 31 rok istniejąca. Celem jej w myśl statutu jest „szerzenie oświaty narodowej wśród polskiej ludności w Austrii, a to w duchu religijnym“. Jest to zatem stowarzyszenie ściśle katolickie. Środkami do osiągnięcia celów T O L jest: zakładanie czytelni, bibliotek, urządzanie odczytów, obchodów narodowych i religijnych. W tych pracach T O L za czas swego 30 letniego istnienia zrobiło rzeczywiście bardzo wiele, bo, rzec można, wśród ludu obudziło chęć do zdobywania oświaty. A oświata szerzona przez T O L jest zdrowa, bo oparta na zasadach religijnych i narodowych. I jeśli lud nasz pozostał w olbrzymiej większości katolickim — to w wielkiej mierze zasługa T O L.

Cyfrowo streścić można dotychczasową działalność T O L przypominając, że czytelni i bibliotek posiada to towarzystwo z końcem r. 1910 — 1034, zaopatrzonych w 200.000 książek i czasopism. Czytelnie te rozrzucone są po całej Galicyi i polskiej części Śląska austr. Mianowicie w 35 powiatach zachodniej Galicyi znajduje się 995 czytelni w 857 miejscowościach, w 13 powiatach wschodniej Galicyi 22 czytelni w tyluż miejscowościach, a w trzech powiatach na Śląsku 17 czytelni w 16 miejscowościach. Liczba osób, korzystających z tych czytelni wynosiła w jednym roku 1910—50.000, które przeczytały 325.523 książek.

Obok zakładania czytelni, urządziło T O L odczyty i pogadanki. Liczba tych odczytów wynosiła w r. 1910 — 18 w 7 powiatach, a 57 miejscowościach. Tyle odczytów urządził Zarząd główny T O L. Poza tem akcyę odczytową prowadzą t. zw. oddziały okręgowe, których jest obecnie trzynaście.

Obok powyższych czynności T O L pracuje i w kierunku wydawniczym. A więc wydaje własny organ p. t. „*Oświata Ludowa*“, wychodzący co kwartał w pokażnej liczbie egzemplarzy. Poza tem co pewien czas wydaje własnym nakładem książki treści naukowej i powieściowej. Książek takich wyszło już szesnaście. Wydawnictwa te przedsięwzięte t. zw. Komisya wydawnicza T O L. Od 20 wreszcie lat prowadzona jest z ramienia T O L szkoła dla sług w Krakowie, która przez ten czas dała najniezbędniejsze wiadomości z religii, czytania, pisanie i rachunków 4500 uczennicom.

Co do liczby członków T O L, wynosiła ona z końcem r. 1910 1651, a w tem: a) honorowych 4; b) dożywotnich 15; c) zwyczajnych 1632.

Widać z powyższego sprawozdania, że T O L może się poszczycić znacznym bardzo dorobkiem na polu kulturalno-oświatowej działalności. Że ten dorobek jest tak znaczny, to najwięcej zasługą duchowieństwa i nauczycielstwa ludowego, obydwa te stany w czytelniach T O L bardzo żywą rozwijają działalność.

Z Zagranicy. Propaganda społeczna. W Niemczech Volksverein i Arbeitsvereine. We Francji Action populaire, Cercles d'études i Semaines sociales.

Na przekór materyalistycznemu pojmowaniu dziejów, wedle którego cała ideologia ludzka prawie bezwzględnie zależy od podłoża gospodarczego ustroju, ogół ludzki słusznie trwa w przekonaniu, że idee rządzą światem. I dlatego zarówno chrześcijanie, jak przeciwnicy idei chrześcijańskiej, nie przestająłożyć wielkiego nakładu pracy w celu szerzenia swoich przekonań.

Trzy zwłaszcza instytucje zrobiły i robią na tem polu nadzwyczajnie dużo: masonia, socjalizm i katolicyzm. Każde z tych zrzeszeń wyrobiło sobie swój specjalny sposób propagandy. Katolicyzm bodaj najpóźniej wszedł na to pole. Przez długi czas zadowalał się swoim kościołem i swoją kazalnica. Na katedrach, na placach i salach grasowali roznamiętnieni agitatorzy socjalistyczni oraz pełni nienawiści ku religii wolnomularze. Ale skoro katolicy raz weszli na teren publicznej walki o przekonania, w krótkim czasie stworzyli przepiękne dzieła. Jak w wielu innych dziedzinach, tak i tutaj okazali żywotność i oryginalność. Swe wysiłki skierowali przede wszystkim ku uświadomieniu mas katolickich, aby je ochronić od niebezpieczeństw antykatolickiej propagandy. Rzecz to naturalna, albowiem stan katolików jest przede wszystkim stanem posiadania. Od propagandy zaś prozelitacyjnej są inne instytucje.

W poniższych uwagach przedstawię tylko niektóre typowe instytucje społecznej propagandy, pomijając dla braku miejsca wiele innych, nieraz ciekawych i potężnych.

Niemcy. Organizacja niemieckiego *Volksvereinu* jest powszechnie znana i nie raz jeden była stawiana za wzór w naszej prasie katolickiej. Warto tylko przypomnieć, że, ściśle określwszy sobie teren działania, Volksverein potrafił znakomicie połączyć centralizację z decentralizacją. Posiada on bowiem obok centralnego zarządu, na którego czele stoi ks. Dr. August Pieper, mnogie a zato małe koła oraz mandataryusy (Geschaeftsführer) i mężów zaufania (Vertrauensmaenner) w każdym mieście i po wsiach.

W piątym zeszycie pisma „Der Volksverein“ zostało pomieszczone sprawozdanie z działalności związku za drugie półrocze 1910 r. i pierwsze 1911. Wyjmujemy z niego niektóre szczegóły. Liczba członków wynosiła w końcu czerwca 1911 r. 700,727 rocznych i 259 dożywothnych (w końcu czerwca 1910 r.—652.645 i 203 czyli + 48,138) Pierwsze miejsce zajmuje Nadrenia: 227,443 (+14,092) i Westfalia 147,433 (+3,966), ostatnie Ostpreussen—50. Liczba sprzedanych druków tak się przedstawia w główniejszych pozycjach. Pisma Volksverein sprzedano 4,180,400 egzemplarzy, broszurek ulotnych — 3.786.052, z tego społecznych — 317.070, apologetycznych — 806.810, agitacyjnych 2.380.572; druków przeznaczonych specjalnie dla mężów zaufania, mandataryusów i wogóle tych, którzy kierują akcją oświatową—2.465.266; społecznych i apologetycznych konferencji (52 numery do 350 redakcyi i 207 przedpłatników)—120.000. To

wszystko wchodzi w zakres *Agitationsschriften des Volksvereins*. Innych oddzielnie wydawanych broszur sprzedano 1.576,604, z tych: Soziale Tagesfragen—7.276, Apologetische Tagesfragen 5.339, Soziale Volksbibliothek—228.515, Apologetische Volksbibliothek—281.397 (w czem volksvereinowych wydawnictw polskich 2.389). Pisma miały prenumeratorów: Präses-Korrespondenz—28.868, Soziale Kultur—26.040, Frauenwirtschaft—10.962 i t. d. Ogółem Volksverein za omawiany okres czasu puścił w świat 13.692.375 druków a od początku swego istnienia—143.600.989. Jest to wprost przygniatająca liczba. Jedynie znakomita organizacja, sprężysta u góry a wciskająca się we wszystkie zakątki życia społecznego swemi rozgąłęzieniami u dołu, połączona ze znakomitą kolportażem, mogła dojść do takich wyników.

Społeczna biblioteka Volksvereinu powiększyła się o 2.810 tomów (ma obecnie 31.000), apologetyczna o 803; z pierwszej korzystało 3.028 osób (13.450 tomów) i z drugiej—453 (1.193). Muzeum społeczne centralne (Soziale Auskunftstelle) powiększyło swe zbiory o 3.000 numerów. Było bardzo odwiedzane przez przyjezdnych. Również znakomicie się rozwija berlińskie społeczne archiwum. Kursa, urządzone przez Volksverein, były liczne. Główne kursa w München-Gladbach były urządzone dwa razy, pierwsze trwały 6 tygodni i miały 93 słuchaczy, drugie trwały 8 tygodni a miały 116 słuchaczy. Po raz pierwszy urządzono: kursy zawodowe dla pomocników handlowych (40 osób), społeczne dla nauczycieli (148 osób), dla urzędników państwowych (140), pozątem odbyły się osobne dla rzemieślników (80) i dla rolników (239). Bardzo liczne były kursa na prowincyi. Wszystkiego razem 856, zebrań było około 5.000; mówcy, przysłani z centrali, przemawiali 493 razy.

Volksverein działa na wszystkie stany. Z innych instytucji należy wymienić kółka robotnicze, Arbeitervereine. Mają one na celu przede wszystkim religijno-moralne wychowanie robotników (udział w życiu kościelnym, odczyty z dyskusjami, pisma, biblioteki i t. d.), a potem podniesienie dobrobytu drogą samopomocy. Kół tych jest obecnie w Niemczech 2.859 z 390.000 członków; połączone one są w trzy związki: południowy, zachodni (Kolonja) i północno-wschodni (Berlin).

Francja od kilku lat (od 1903) zdobyła się na znakomitą instytucję, mogącą co do znaczenia rywalizować z Volksvereinem. Gdy Volksverein jest przede wszystkim instytucją krajową, *Action Populaire* łączy w sobie cele instytucji krajowej z międzynarodową. Gdy V. główną uwagę zwraca na uświadamianie współobywateli w sprawach bieżącego życia w duchu katolickim, A. P. bardzo wiele pracy poświęca, obok studyów teoretycznych, zapisywaniu ruchu społecznego krajowego i obcokrajowego, działowi informacyjnemu o tem, co się robi we Francji i poza nią na polu akcji społecznej. Gdy V. opiera się w propagandzie przede wszystkim na kołach miejscowych, A. P. składa się prawie wyłącznie ze sztabu generalnego. W biurze centralnem w Reims, gdzie jest czytelnia z 400 blisko pism złożona, pracuje 19 głównych redaktorów, między którymi 13 księży.

Oto jak A. P. określa samą siebie (w broszurze „Action Populaire”, napisanej przez głównego kierownika tej instytucji ks. G. Desbuquoisa z r. 1908). „A. P. jest instytucją społecznej propagandy. Sama nie zakłada ani syndykatów, ani kółek oświatowych, ani kas wiejskich, nie wywiera żadnego wpływu bezpośrednio i wprost, lecz rozszerza jedynie idee i metody społecznej działalności, przychodzi też z pomocą ludziom dobrej woli, którzy chcą zabrać się do pracy i pragną dwóch rzeczy pożądaných zawsze i przez wszystkich: pouczenia i informacji... A. P. nie jest związkiem, ani jest złączona z jakimśbądź związkiem”.

Według sprawozdania ze stycznia b. r. działalność A. P. tak się przedstawia: 1) *Actes Sociaux*, peryodyczne wydawnictwo, poświęcone przedrukowi dokumentów takich, jak encykliki papieskie, prawa, statuty, regulaminy, programowe przemówienia; wyszło dotąd 16, abonament jednej seryi 5 fr. 2) *Brochures Jaunes* (ponieważ żółta okładka), wydawnictwo to ma trojaki cel. Najpierw opisuje faktyczny stan rzeczy w dziedzinie pracy, potem podaje studia doktrynalne, rozprawy teoretyczne, wreszcie poucza o stanie działalności społecznej, zwłaszcza katolickiej, w różnych krajach. Autorami tych broszur są ludzie znani ze swej nauki i ortodoksji, oraz działacze społeczni wszystkich prawie krajów, chociaż główny sztab stanowią francuzi. Broszur tych wydano 238; wraz z niemi prenumeratorzy otrzymują (8 fr. 50 c. rocznie, 3 broszury co miesiąc) pismo [*Revue Verte de l'A. P.*]. 3) Przewodniki. Pierwszy przewodnik pracy społecznej wraz z kalendarzem wyszedł 1904 r. Układ tych przewodników zmieniał się dość często, ale zawsze podawały one moc informacji teoretycznych i praktycznych o działalności społecznej wogóle, a katolickiej w szczególności, we wszystkich krajach a zwłaszcza we Francji. Powoli następowała specjalizacja przewodników. Obok *Guide social*, wyszedł w r. 1910 *Année sociale internationale*, którego tamten jest skrótem. *Année* od roku 1911 (str. 733+186, fr. 10) ma takie główne podziały: wiadomości ogólne, rodzina (ludność, mieszkanie, higiena, oświata, moralność itd.), syndykalizm, stan i opieka robotników, socjalizm, kooperacja, wzajemna pomoc, akcja społ. katolicka w Anglii, Niemczech, Austrii, Belgii, Danii, Hiszpanii, Holandii, Włoszech, Luksemburgu, Norwegii, Rosji, Polsce, Szwecji, Szwajcarii, Brazylii, Kanadzie, Stanach Zjedn., Chinach, Indyach angielskich i Japonii. Redakcja tak określa swój cel: „*Année* jest i chce być skibą życia. Rocznik ten chciałby jak na kanwie kinematograficznej, odtworzyć żywy i w ruchu obraz społecznych, ciągle zmiennych realności. A to zaś nie w celu zaspokojenia ciekawości, lecz by ułatwić czytelnikowi utworzenie sobie pojęcia niepewnej i groźnej przyszłości na podstawie danych, dostarczonych przez żywą jeszcze historię wczoraj i dziś. Albowiem powinniśmy wiedzieć—my katolicy więcej jeszcze niż inni—aby przewidzieć, i powinniśmy przewidzieć, aby zaradzić. Przyszłość należy do tych, co lepiej przewidują”. (Wstęp do podręcznika z 1911 r.) Dalsza specjalizacja polegała na tem, że wydzielono z dawnych Przewodników: *Manuel Social Pratique*, zawierający wiadomości prawne i teologiczne, *Guide d'Action religieuse*

(za rok 1908 i 1909) oraz *Guide de l'Ecole libre*, tj. katolickiej. 4) *Brochures d'action religieuse* (18 zeszytów) i materiały do odczytów. 5) Cały szereg monografii, np. *Prêtres de France*, *Française*, *Paysans de France*, *Jeunes Gens de France*. 6) Miesięcznik stustronicowy *Mouvement social*, dający obok rozpraw sprawozdania i bibliografię. 7) Wreszcie przy A. C. istnieje *Intermediaire social*, biuro, które samo udziela informacji w sprawach społecznych lub wskazuje, gdzie się należy udać.

W kwietniu A. P. odbyła drugi kongres, na który przybyło wielu współpracowników cudzoziemców. W pierwszym dniu kongresu omawiano stosunek Action Populaire do katolickiej działalności społecznej, w drugim—sprawę związków zawodowych, w trzecim działalność katolicko-społeczną w różnych krajach.

Ulubioną instytucją były (zwłaszcza wśród sillonistów) i dziś jeszcze są *Cercles d'Etudes*, kółka oświatowe dla wszelkich warstw społeczeństwa. Różnią się one tem, np. od *Soziale Konferenzen* i *Studienzirkel*, że mają na celu nie tylko wykształcenie, ale i wychowanie. A. Lebeu (w broszurce *Les Cercles d'études*, str. 15) tak określa te kółka: „*Cercle d'études* jest związkiem, w którym przez braterską pracę uzupełnia się wychowanie i wykształcenie religijne, moralne i społeczne, nie tylko w tym celu, aby być uczciwym człowiekiem, uświadomionym obywatelem i dobrym katolikiem, ale także, aby wywierać wpływ naokoło siebie i działać skutecznie w swoim środowisku”. Określenie to wykazuje, że wykształcenie jest tutaj podporządkowane wychowaniu, że nie chodzi o naukę dla nauki i o zdobywanie wiadomości, ale przede wszystkim o to, aby się stać apostołem w swem otoczeniu oraz indywidualnością silną, zdolną do obrony i zdobyczy. Z tego powodu kółka mogą się składać z kilkunastu zaledwie osób, należących do jednej sfery. Każde kółko obok prezesa ma dyrektora-kapłana. Zebranie zaczyna się od modlitwy, odczytania protokołu z przeszłego zebrania; potem następuje krótka przemowa na temat religijny, w końcu odczyt, wygłaszany przez członka, kolejno, i dyskusja. Dyrektor kieruje obradami, wyjaśnia, ale nie przeszkadza samym członkom prowadzić dyskusji, gdyż to ich wyrabia.

Główne federacje tych kółek są dwie: jedna skoncentrowana w redakcji „*Chronique sociale*” w Lyonie, druga—*Fédération des C. E. des Alpes et de Provence*. W 8-9 zeszytzie „*Chronique sociale de France*” (str. 344-353) redakcja ogłosiła program studyów. Przytaczam go tutaj dla lepszego scharakteryzowania kółek. Program dzieli się na cztery części: apologetyczną, społeczną, wychowawczą i praktyczną. W pierwszej są podane takie tematy: niedowiarstwo, jego przyczyny i argumenty historyczne, polityczne, naukowe, socjologiczne; w drugiej—przyczyny i skutki istnienia związków, zбочenia syndykalizmu, stosunek młodzieży do związków, moralne i praktyczne warunki działalności związkowej; w trzeciej—obowiązek apostołatu, apostołat indywidualny, apostołowanie przez udział w zbiorowym życiu religijnem, w rodzinie, przez dzieła dobroczynne; w czwar-

tej — wybór zawodu, poznanie moralnego poziomu i materialnego dobrobytu środowiska tudzież środki wpływu.

Takie kółka oświatowe, jak wspomniałem, nadają się dla wszystkich zawodów. 18 kwietnia 1910 r. kardynał Mercier polecił założyć quamprium w każdym dekanacie dla duchowieństwa kółko oświatowe. Zebrania miesięczne. Główne tematy do rozważania w tym roku — walka z neomaltuzyanizmem i alkoholizmem.

Francja posiada jeszcze inną instytucję, która nabrała wielkiego rozgłosu i sięgnęła daleko poza kresy ziemi francuskiej — do Włoch, Hiszpanii, Holandii, Szwajcarii itd. Są to *Semaines sociales*, których inicjatywa (r. 1905.) stanowi zasługę redakcji „Chronique sociale”, zwłaszcza pp. Gonina i Berne’a. *Semaine Sociale* tem się różni od volksvereinowskich Soziale Kurse lub boerenbundskich wykładów, że te mają na względzie głównie cel praktyczny, wyszkolenie w działalności praktycznej, ku czemu służą nawet wykłady teoretycznych zagadnień, tamte zaś mniej zajmują się zagadnieniami praktycznymi, natomiast więcej poświęcają uwagi teorii i opracowaniu pojęć. Ta różnica charakteryzuje prawie całą akcję społeczną katolicką w Niemczech, w Belgii, a z drugiej strony we Francji: tam wyrabiają się idealne metody organizacji i obrony, tu ścierają się poglądy.

X. A. S.

Przegląd naukowy.

Wydania greckiego tekstu N. Testamentu.

Stosunkowo późno zabrano się do wydrukowania tekstu Now. Test. Wulgatę wydrukowano już w roku 1462. Psalterz hebrajski już ukazał się z pod prasy w r. 1477., a w jedenaście lat później cały hebrajski tekst St. Test. Tymczasem długo trzeba było czekać, zanim przystąpiono do wydania tekstu greckiego N. T. Wydano wprawdzie po grecku w latach 1481—1486 hymny Magnificat i Benedictus, ale właściwie pierwsza edycja ukazała się dopiero w Poliglocie Kompluteńskiej kardynała Ximenesa. Było to w r. 1514., ale zanim papież Leon X wydał pozwolenie na rozszerzenie Poliglotty Ximenesa, co nastąpiło dopiero w r. 1522., już w r. 1516. na żądanie bazylijskiego księgarza Frobenia ukazał się grecki tekst, opracowany przez znakomitego humanistę Dezyderyusza Erasmusa. Erasmus skutecznił to swoje wydanie na podstawie manuskryptów greckich, znajdujących się w Bazylei, lecz nie przedstawiających większej krytycznej wartości. Nawet do Apokalipsy nie posiadał ani jednego kompletnego manuskryptu. To też miejscami po prostu tłumaczył Wulgatę na język grecki. W edycjach następnych uwzględnił Poliglottę Ximenesa, a 5-e wydanie Erazmowe z r. 1535 stało się typowym dla wszystkich następnych, rozchodzących się w tysiącach egzemplarzy. Do dziś dnia nie wiemy wszakże, jakimi kodeksami posługiwano się w wydaniu

poliglotty Ximenesa, jedynie co do St. T. wiemy na pewno, że uwzględniono 2 kodeksy biblioteki watykańskiej.

Widzimy zatem, że dwie te edycje nie posiadają większej krytycznej wartości. Pomijając wydanie Szymona de Colines z r. 1534, zwrócić musimy przede wszystkim uwagę na edycję Roberta Etienne. Zasłużony ten wydawca przy pomocy swego syna Henryka Etienne porównał 15 manuskryptów greckich, wśród których znajdowały się: kodeks D, zwany Cantabrigiensis z VI w., i kodeks uncialis c. L z VIII w. Wydanie to z r. 1550, dedykowane Henrykowi II., a nazwane regia, miało się stać podwaliną wszystkich późniejszych edycji. W następnym roku wydawnictwo to ukazało się ponownie razem z łacińską Wulgatą i jest ważne z tego względu, że obok podziału na rozdziały ma podział na wiersze, który mimo licznych niedomagań jeszcze dzisiaj posiada swoje znaczenie. Na uwagę zasługuje jeszcze edycja Teodora de Bèze. W wydaniach, które wyszły 10 razy w latach 1565-1611, wziął on za podkład edycję Roberta Etienne, ale równocześnie uwzględnił także obok kodeksu D wschodnie tłumaczenia, zwłaszcza syryjskie. Również poliglotty: antwerpska 1562, paryska 1630-33 i londyńska 1657 opierają się wyłącznie na dotychczasowych edycjach. Tej samej także metody trzymali się w swoim opracowaniu bracia Bonawentura i Abraham Elzevir, drukarze z Leyden. Wydania ich zyskały jednak największy rozgłos dzięki temu, że w nakładzie r. 1633 z całą stanowczością oświadczyli, że tekst, jaki podają, jest obecnie przez wszystkich ogólnie przyjęty.¹⁾ To też przez 200 lat wydanie to cieszyło się niepodzielnym uznaniem; samo towarzystwo angielskie dla rozszerzania Biblii rozrzuciło je prawie w 400,000 egzemplarzy. Tekst ten przyjął się u katolickich teologów, szczególnie od czasu wydań Leandra van Ess²⁾ i Aloizego Gratz'a. Jest to tak zwany Textus receptus greckiego N. T. Jakieśmy zaznaczyli, wszystkie te edycje przedstawiają nam tekst N. T. w tej formie, jaką przybrał N. T. w epoce bizantyńskiej w VI i VII wieku. Choć więc wydania te nie są pozbawione wartości krytycznej, to jednakże dawno już zrozumiano, że potrzeba tekstu jak najbardziej zbliżonego do autografów.

Praca w tym kierunku rozpoczęła się na wielką skalę w wieku XVII i XVIII. Tacy uczeni, jak Cariophilus w Rzymie, Mill i Bentley, w Niemczech zaś Bengel Wettstein, a w XIX Griesbach i Scholz, zaczęli studium porównawcze nad licznymi kodeksami greckimi N. T., starając się ugrupować je według epoki i miejsca powstania, określić ich powinowactwo i wzajemną zależność, a także stosunek do najstarszych tłumaczeń, jak Itali, Wulgaty św. Hieronima, tłumaczeń syryjskich i koptyjskich. Na takiej podstawie krytycznej oparł swoje wydanie Griesbach w początkach XIX w. dla teologów protestanckich, a ks. Augustyn Scholz na podstawie

¹⁾ Cf. Przedmowa wyd. 1633: „textum ergo habes nunc ab omnibus receptum, in quo nihil immutatum aut corruptum damus”.

²⁾ Wydanie v. Essa nawiązuje równocześnie do textus Poliglotty Ximenesa i do 5 wydań Erazmowych.

tego samego materiału krytycznego wydał dla teologów katolickich swój tekst r. 1852.

Za pierwsze jednak wydanie krytyczne uważa się ogólnie dzisiaj edycje Lachmanna z lat 1854-55. W przeciwieństwie do swych przeciwników Scholza i Griesbacha ograniczył się umyślnie i postanowił dać nam tekst taki, jakiby przedstawiał N. T. w tej formie, w jakiej istniał około r. 1380. Lachmann nie miał jeszcze w rękę kodeksu Tischendorfa, zwanego Sinaiticus, a kodeks B Vaticanus znany mu był w bardzo lichych kopiach. Lachmann jednakże pierwszy z protestanckich krytyków zrozumiał niezmierną doniosłość łacińskiej Wulgaty. Rzeczywiście edycje jego są wzorowe, i wszyscy późniejsi krytycy z metodą Lachmanna liczyć się będą.³⁾

Równocześnie z nim podjął się podobnej pracy, lecz na daleko szerszej jeszcze podstawie, Tischendorf. W licznych swoich podróżach do różnych bibliotek europejskich i wschodnich, zebrał na podstawie sumiennych badań tak olbrzymi materiał krytyczny, że mógł zamarzyć o wydaniu tekstu, jak najbardziej zbliżonego do oryginału. Doszedł do przekonania, że najstarsze kodeksy, jakie posiadamy, a więc watykański, synaicki, przezeń znaleziony w klasztorze św. Katarzyny na górze Synaj, i zupełnie odrębny od nich kodeks D, już posiadały swoich reprezentantów w II wieku naszej ery, jak o tem świadczą cytaty u najstarszych Ojców Kościoła: Orygenes, Tertuliana, Klemensa aleksandryjskiego, Ireneusza, i w tłumaczeniach: Itali i Peszyta. Edycje Tischendorfa wychodziły ośm razy od roku 1842—1872. Do użytku szkolnego najbardziej się nadaje editio octava minor, a jeszcze lepsza jest edycja Gebhardta, opracowana na podstawie ostatniego wydania Tischendorfa; czwarte i ostatnie wydanie Gebhardta⁴⁾ pochodzi z roku 1898. Wydaniom Tischendorfa można tylko to zarzucić, że dają się zanadto powodować kodeksowi przez siebie odnalezionemu. Podobnymi drogami szedł anglik Tregelles.

Na nieco nowe tory skierowali krytykę tekstu Westcott i Hort. Rozporządzali oni tym samym materiałem krytycznym, co Tischendorf. Metoda ich według Gregory'ego przedstawia się w taki mniej więcej sposób. Wyszli z założenia, że pierwotnie, t. zn. aż do roku mniej więcej 150, tekst N. T. przedstawiał jak najróżnorodniejszą mozaikę wariantów. Według mniemania bowiem Westcott-Horta, aż do tego czasu zbiór ksiąg świętych N. T. nie miał jeszcze tej powagi kanonicznej, która się wtenczas dopiero ostatecznie ustaliła, stąd też nic dziwnego, że tekstu jego nie przekazywano z taką skrupulatnością, jak później. W tym więc mniej więcej czasie powstaje t. zw. Re-

³⁾ Wcześniej, bo już r. 1847 na podstawie prac Lachmanna, wydał tekst grecki X. Reithmayr w Monachium.

⁴⁾ Wydania Gebhardta mają tę zaletę, że zaznaczają in margine wszystkie różnice, jakie zachodzą między tekstem Tischendorfa, a opracowaniami Tregellesa i Westcott-Horta, a nadto jeszcze w wydaniu niemiecko-greckiem zestawili pod tłumaczeniem Lutra różnice, jakie istnieją między tekstem Tischendorfa a wydaniem Erazma z r. 1519. Czytelnik zatem w ten sposób może ocenić, do jakich rezultatów doszła krytyka nad tekstem N. Testamentu od XVI w. do końca w. XIX.

cenzya zachodnia, reprezentowana przez kodeks D, Itale, a po części także przez tłumaczenia syryjskie. Recenzja ta odznacza się przede wszystkim tem, że do tekstu tego raczej dodawano glosy objaśniające, niż go skracano. Stąd też w ich wydaniu ta recenzja zachodnia znajduje uwzględnienie tylko tam, gdzie posiada tekst zwięźlejszy i krótszy; gdzie zaś przedstawia lekcję trudniejszą, jest dla nich podejrzana. Według Westcott-Horta ta recenzja zachodnia już wcześniej została oczyszczona; stało się to prawdopodobnie w Aleksandryi, jak świadczą cytaty Orygenes, a reprezentantem pracy tych purystów ma być kodeks aleksandryjski A. W Antyochii natomiast miała ta praca nad oczyszczeniem tekstu przybrać daleko szersze rozmiary; przedstawicielami tej recenzji są wszystkie kodeksy greckie, a ostatecznie także wyżej opisany textus receptus N. T. Dwa tylko kodeksy, które posiadamy, zajmują obok recenzji aleksandryjskiej i antyochańskiej stanowisko neutralne, tj. kodeks watykański i synaicki, i naturalnie także spokrewniona z nimi Wulgata św. Hieronima. Stąd też te właśnie kodeksy stanowią podwalinę wydań Westcott i Horta.⁵⁾

Mamy zatem aż czterokrotne usiłowania do rekonstrukcji tekstu pierwotnego, a posługujące się zupełnie różnymi metodami. Kiedy zaś porównano ostateczne rezultaty prac, ku ogólnej radości skonstatowano, że teksty krytyczne osiągnięte tak różnymi drogami bardzo są do siebie zbliżone. I coraz to częściej zaczęły się podnosić glosy, że niedługo otrzymamy tekst zupełnie podobny do tekstu pierwotnego. Między innymi podzielał to zdanie nasz wybitny uczoney ks. Pawlicki w swej książce o początkach chrześcijaństwa. Entuzjazm ten trwał jednak niedługo, gdyż już Scrivener, znakomity wydawca kodeksu D, nazwał wydanie Westcott-Horta „splendidum peccatum“, a to dlatego, że nie uwzględniło ono dostatecznie recenzji zachodniej. Rezultaty jednak krytyki były tak dalece jednomyślne, iż w Anglii Weymouth, a w Niemczech Nestle podjęli się na podstawie wyżej wspomnianych edycji wydania tekstu wypadkowego. Weymouth w swoim „The Resultant Greek Testament“ uwzględnił edycję wydania Etienna (1550), Lachmanna, Tregellesa, Tischendorfa, Westcott-Horta i nadto jeszcze Lightfoot, Ellicott, Alford i Weiss. Nestle natomiast uwzględnił wydanie Lachmanna, Tischendorfa według recenzji Gebhardta,⁶⁾ Westcott-Horta,⁷⁾ Weymouth⁸⁾ i Weiss.⁹⁾

Wydanie stutgardzkie Nestlego cieszy się dzisiaj ogólnem uznaniem i w przeciągu dziewięciu lat doczekało się kilkunastu wydań.

⁵⁾ Nestle, Einleitung str. 25: „Diese Arbeit von Westcott-Hort ist zur Zeit der letzte u. gründlichste Versuch einer kritischen Gesamt-Ausgabe des Neuen Testaments. Cf. Lagrange „St. Marc“ 1911 str. LIII.

⁶⁾ Novum Testamentum graece ex ultima Tischendorffii recensione editit Oscar de Gebhardt. Editio IV. 1898.

⁷⁾ The New Testament in the original Greek. The Text revised by Brooke Foss Westcott D. D and Fenton John Anthony Hort. 1. wydanie 1881. Następne 1885, 1890, 1895, 1898.

⁸⁾ The Resultant Greek Testament, Exhibiting the Text in which the Majority of Modern Editors are agreed, and containing all the readings of Stephens, Lachmann, Tregelles, Tischendorf, Lightfoot, Ellicott, Alford, Weiss,

Szczególniej praktyczne jest wydanie grecko-lacińskie, w którym przedrukował Klementynę według krytycznego wydania Hetzenauera, a in margine Wulgaty umieścił warianty zebrane przez Wordsworth-White, Lachmanna, Lagarde'a, Tischendorfa i z kodeksów Wulgaty Amiatinus i Fuldensis. Uwzględnił również sykstyńską Wulgatę na podstawie egzemplarza z biblioteki królewskiej w Stutgarcie. A ponieważ zarzucano wydaniu Westcott-Horta, jak i wszystkim innym dotychczasowym, że się nie liczą dostatecznie z kodeksem D, przeto umieścił wszystkie ważniejsze warianty tego kodeksu na drugim miejscu pod tekstem, a szczególniej w ewangelii Łukasza i w Dziejach Apostolskich.

Wśród katolickich krytyków panował tymczasem pewien zastój. W XVI w. teologia katolicka przodowała w pracach krytycznych nad tekstem biblijnym, czego najlepszym dowodem wydanie LXX przez Syxtusa V., wydanie sykstyńskie Wulgaty. W XIX w. mieliśmy do N. T. prace: Reithmayra, Leandra van Essa z r. 1827, Jaumanna z r. 1832, wspomnianego Augustyna Scholza, później jednak nastąpił pewien zastój; nawet Tischendorf sporządził w r. 1842 dla katolickich czytelników osobne wydanie u Didot'a, zaaprobowane przez arcybiskupa paryskiego. W ostatnich jednak latach ukazały się równocześnie dwa wydania katolickie, kierujące się podobnymi metodami, co owe wielkie wydania, z uwzględnieniem naturalnie lacińskiej Wulgaty. Brandscheid przedsięwziął sobie ten sam cel, jaki miał swego czasu Lachmann. Chciał nam dać tekst w tej formie, jaką miał w epoce Hieronima. Już Lachmann i Tischendorf i Westcott-Hort wykazali wielką wartość krytyczną naszej Wulgaty łac. Pochoodzi ona stąd, że św. Hieronim użył do wydania łac. Wulgaty najlepszych kodeksów greckich. Pierwsze wydanie Brandscheida nie było bardzo szczęśliwe, natomiast drugie rzeczywiście zasługuje na nazwę wydania krytycznego, zarzucić tylko można, że często za daleko con-

the Bale edition, Westcott and Hort and the Revision Committee by Richard Francis Weymouth. London 1886, 1892, 1896, 1905.

⁹⁾ Das Neue Testament. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung von Dr. Bernhard Weiss, od roku 1894-1900, i od roku 1902-1905.

Weis zupełnie innemi metodami się posługiwał niż wszyscy współcześni. Z góry zrezygnował, aby dać tekst jak najwięcej zbliżony do tekstów używanych w pierwszych epokach Kościoła. Doszedł do przekonania, że to jest niemożliwe, jeżeli się zważy, iż już od połowy II wieku konstatujemy próby wydań krytycznych, podczas gdy najstarsze manuskrypty pochodzą dopiero z IV w. Zadaniem jego było poprawić błędy, które na podstawie dotychczasowych opracowań można dostrzedz w tekście N. Testamentu.

Wyłożył zasady i metody swojego wydania w dziełach:

1) Vier Evangelien VI, 246. Hinrichs, Leipzig 1899.

2) Paulinische Briefe V, 161. 1896.

3) Der Codex D in der Apostelgeschichte (Inkorrektheiten. Textverderbliche Umgestaltungen, Aenderungen und Zusätze). IV, 112. 1897. Dzieło to obejmuje krytykę tekstu i zaznacza wszystkie przemiany wyrazów, opuszczenia, dodatki, przestawianie słów i właściwości ortograficzne całego materiału krytycznego.

tra unanimem fidei Codicum idzie w oglądaniu się za Wulgatą.¹⁰⁾ Hetzenauer założył sobie w swoim wydaniu cel daleko szerszy niż ks. Brandscheid. Podobnie jak Tischendorf, chciał dać tekst grecki taki, któryby się zbliżał najbardziej do tekstu oryginalnego. Wytycznym kryterium jest dla Hetzenauera w pierwszym rzędzie auctoritas Ecclesiae. A więc teksty, zostające pod szczególniejszą opieką Kościoła, są decydujące. O ile ks. Brandscheid więcej stoi na stanowisku historycznym, o tyle ks. Hetzenauer wychodzi z punktu dogmatycznego. Wydanie O. Hetzenauera, aczkolwiek przyjęte z ironią przez krytyków racjonalistycznych, jest jednak wysoce poważną pracą. Hetzenauer tekst grecki oparł na najlepszych lekcjach; w każdym miejscu ważniejszym zaznaczył nie tylko te teksty, które przemawiają za lekcją przez siebie przyjętą, ale równocześnie skrupulatnie wyliczył wszystkich świadków, którzy stoją przeciwko niemu. Dalszą wielką zaletą jest staranne przedrukowanie Wulgaty na podstawie trzech pierwszych wydań Klementyny. Pod względem praktycznym wydanie to przewyższa również edycję Brandscheida.¹¹⁾

Zdawałoby się, że po otrzymaniu tak świetnych rezultatów w krytycznym wydaniu greckiego N. T. umilkną prace przynajmniej na pewien czas w tym kierunku. Tymczasem jednak z powodu opracowań kodeksu D przez Kiplinga, Crednera, Lagarda, a w czasach najnowszych Scrivenera, Weissa, Blassa i innych, ciągle problem krytyki tekstu niepokoi uczonych. Już nie tylko Itala stawała po jego stronie, ale przekonano się, że też cytaty u Klemensa aleksandryjskiego, Ireneusza, a także miejscami kodeks Sinaiticus, zwłaszcza w czwartej ewangelii, przedstawiał dużo wariantów pokrewnych kodeksowi D. Szczególniej jednak, kiedy bliżej przypatrzone się t. zw. Syra Curetoniana (versio), odkrytej w r. 1858, a kiedy jeszcze po stronie kodeksu D stanęła odnaleziona w 1892 r. przez panie Lewys i Gibson wersja Syra Sinaitica, a pochodząca z II w., stawała się kwestya kodeksu D i jego coraz to liczniejszych adherentów coraz to więcej piekącą. Ignorować go nie można, gdyż, jak widzimy, ta recenzja zachodnia ma tak poważnych świadków po swojej stronie; chodzi więc teraz o to, aby wyjaśnić, skąd pochodzą i jak powstały te dwie recenzje, zachodnia z kodeksem D, Itala, z Syro-Curetona i z Syro-Sinaicką wersją, z OO. Klemensem aleksandryjskim, Ireneuszem, Tertulianem i Cypryanem — i recenzja wschodnia mająca po swej stronie wszystkie inne manuskrypty greckie wszystkich Ojców greckich i tłumaczenia. Problem ten w różny sposób próbowano wyjaśnić. Niektórzy przypuszczali, że różnica lekcji w kodeksie D powstała z powodu wpływu Itali; ale jak wyjaśnić jej wpływ na dwa tłumaczenia syryjskie. Inni, jak Westcott-Hort, i jak teraz jeszcze Wellhausen, wyjaśniali powstanie ciekawych lekcji w kodeksie D chęcią lepszego wytłumaczenia sensu N. T. Obecnie olbrzymią pracę nad tym problemem rozpoczął von Soden.

¹⁰⁾ Novum Testamentum Graece et Latine ed. Fridericus Brandscheid. Freiburg. Ed. 2 emendator. MCML.

¹¹⁾ H KAINH ΔΙΑΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΙΣΤΙΚΗ. Novum Testamentum. P. F. Michael Hetzenauer. Oeniponte t. I 1896, t. II 1898.

Według jego mniemania, źródłem, skąd miały powstać warianty recenzji zachodniej, to Diatessaron Tacyana. Pisany pierwotnie po grecku doczekał się jednak tłumaczenia w języku łacińskim a zwłaszcza syryjskim. W kościele syryjskim znaczenie Diatessaronu było tak wielkie, że jeszcze w V w. Teodoret z Cyru usunął Diatessaron z użytku liturgicznego w 200 kościołach swojej dyecezyi.

Sądząc po przedwstępnych pracach von Sodena, ogłoszonych jeszcze w r. 1902 i po jego znakomitych studiach nad Wulgatą, jakie się co dopiero ukazały, możemy żywić nadzieję, że nastąpi nowy zwrot w historii krytyki tekstu.¹²⁾ Zapowiedział na rok 1911 ogłoszenie swego tekstu krytycznego, którego wszyscy oczekują z niecierpliwością i z pytaniem, czy on się będzie bardzo różnił od dotychczasowych wydań. Zdaje się, że tekst Sodena większych zasadniczych różnic wykazywać nie będzie, gdyż według jego metody kodeksy Vaticanus i Sinaiticus przedstawiają się również jako stosunkowo najwięcej neutralne teksty, wobec czego recenzja zachodnia także i w tekście von Sodena wybitniejszej nie będzie odgrywała roli.¹³⁾ Główną zasługą olbrzymiej jego pracy jednak będzie ta okoliczność, że odparł nieuzasadnione twierdzenie Westcott-Horta, a także Wellhausena, jakoby tekst N. T. do r. 150 największym uległ przemianom.¹⁴⁾

Z krótkiego tego szkicu widzimy, jak wielkie problemy rozwiązano i postawiono na polu krytyki tekstu greckiego. Historyczne badania wykazały to, co było zawsze przekonaniem Kościoła, że tekst N. T. w ciągu wieków, t. j. od r. 150, lubo przeehodził dzieje najróżnorodniejsze, jednakże nie uległ ewolucji dogmatycznej. Tak jak się jego sens skryształizował w r. 150., tak przetrwał aż do naszych czasów bez żadnej zasadniczej zmiany. Jest tedy zupełnie usprawiedliwione przypuszczenie, że także od roku 75 do 150 przechował się bez zmiany, czego zresztą dowodzą pisma św. Ireneusza, a negatywnie także Apostolicon Marcyona. On pierwszy podjął się redakcyi tekstu przez naciąganie go do swoich teorii, ale ta jego próba spotkała się z zasadniczym sprzeciwem Ireneusza i Tertuliana, którzy poprostu jako jedyny dowód przeciwko Marcyonowi stawiali nienaruszalność tekstu ksiąg N. T., w którą jak najzupełniej wierzyli; ten dowód wystarczył na zupełne zdyskredytowanie krytyki Marcyona.

¹²⁾ Hermann von Soden. Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt, hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte. I Untersuchungen, 1902-1910.

¹³⁾ O. Lagrange w znakomitym swoim komentarzu do ewangelii św. Marka, zastanawia się nadwartością kodeksu D., zestawia jego t. zw. latynizmy, jego dziwne pokrewieństwo do Syro-Synaitica ed. i ostatecznie do chodzą do wniosku: „Quoi qu'il en soit, nous croyons avoir prouvé, que le texte de Westcott-Hort.... ne doit pas être abandonné au profit d'une leçon purement occidentale, ou même syro-occidentale, et qu'il est assez assuré pour servir de base à un commentaire. S. Marc. LXII.

¹⁴⁾ Tu jeszcze trzeba wymienić plan nowej edycyi, projektowany przez Kacpara Gregory'ego. Jest to wielbiciel metody Westcott-Hort, jak widać z jego dzieł: Textkritik des Neuen Testaments, 3 tomy 1900-1909 i Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments 1908 — posługiwać się będzie metodą Westcott-Horta, zaczem także i u Gregory'ego recenzja zachodnia będzie w podobny sposób traktowana, co u tamtych.

Ten moment przedewszystkiem najsilniejsze światło zyskał dzięki znakomitym pracom nad Kanonem N. T. Teodora Zahna.

Zapyta się jednak czytelnik, jakiego używać wydania przy egzegezie N. T. Naturalnie że dla nas katolików są najodpowiedniejsze wydania katolickie, a więc ks. Brandscheida i ks. Hetzenauera. Jeżeliby jednak ktoś chciał mieć kompletny obraz nad krytyką tekstu, dla tego najodpowiednijszem byłoby wziąć jeszcze do pomocy wydanie Nestlego, przedstawiające kompromisowy tekst na podstawie krytycznych badań, dokonanych w XIX w. w Niemczech i w Anglii. Ale mimo to jeszcze czytelnik nie osiągnie zupełnie przedmiotowego pojęcia o tekście N. T. właśnie dlatego, że problem t. zw. recenzji zachodniej jeszcze czeka rozwiązania. To też z wielką rezerwą trzeba się odnosić nawet do naszych najlepszych wydań N. T. Nawet tacy wybitni znawcy tekstu greckiego N. T., jak Nestle i Wellhausen i Jeziuci: Knabenbauer i Cornely radzą przy egzegetycznym opracowaniu tekstu odnosić się raczej wprost do jednego z najlepszych kodeksów, jakie mamy, a najlepiej do tekstu watykańskiego. To też ks. Knabenbauer jako podkład do swoich komentarzy N. T. bierze tekst watykański, uwzględniając naturalnie wszystkie zdobycze na polu krytyki tekstycznej. Toż samo życzenie Knabenbauer wyraził w swojej znakomitej Einleitung in den griechischen Text des Neuen Testaments, i Wellhausen w swej świeżo wyszłej Einleitung in die Synoptischen Evangelien, że jako podręczny tekst nadawałby się najbardziej kodeks watykański, z uwzględnieniem najważniejszych rezultatów krytyki tekstu.

Właśnie tego rodzaju pracy podjął się ks. Bodin.¹⁵⁾ Zrozumiał doskonale bądźco bądź hypotetyczne znaczenie krytyki, dlatego też w wydaniu swojem oparł się przedewszystkiem na kodeksie watykańskim, jako ze wszystkich najlepszym i jako najwięcej zbliżonym do naszej Wulgaty. Daje on czytelnikom cały kodeks watykański, ale ponieważ ma na uwadze katolików, więc chciał w wydaniu swojem uwidocznic stosunek kodeksu watykańskiego do Wulgaty. W tym więc celu postąpił sobie według następującej metody. Tam, gdzie kodeks watykański więcej odbiega od Wulgaty, starał się lekcję kodeksu watykańskiego zastąpić jakąś inną lekcją grecką, uznaną za poważną przez najnowszą krytykę. Lekcję zaś kodeksu watykańskiego umieścił in margine. Chyba, że zdaniem jego lekcja kodeksu watykańskiego jest bardzo mało poręczona powagą kodeksów, wówczas pomijał ją milczeniem. Istotnie wydanie tego rodzaju jak na dzisiaj jest bardzo praktyczne, gdyż mamy w każdym razie tekst obiektywny, choć nie oparty na tak szerokiej naukowej podstawie, jak inne poprzednie wydania, i cieszyć się musimy, że właśnie z rąk katolickich wyszła edycja, której dawno już oczekiwano. Zaleca się to wydanie przedewszystkiem prostotą swojej metody, a niemniej także wygodnym formatem, przyczem jest najtańszem ze wszystkich jakie posiadamy. Za cenę 2 franków mamy cały tekst grecki i Wul-

¹⁵⁾ Novum testamentum. Graece et Latine. Paris 1911. Gabalda.

gaty, z uwzględnieniem najważniejszych rezultatów nowoczesnej krytyki.

Dalekimi jesteśmy od mniemania, że praca nad krytyką tekstu jest na ukończeniu. Dzisiaj więcej niż kiedykolwiek zaprzęta umysły krytyków tekst N. Testamentu. Szczególniej wiele zajmuje język N. Testamentu. Odnalezienie mnóstwa papirusów w Egipcie, szczególnie w Fagum, pozwalają nam bliżej zapoznać się z gwarą ludową, listy prywatne, akta sądowe, podatkowe, notatki statystyczne, zapiski żołnierzy, kupców, a nawet dużo fragmentów odpisów N. Testamentu — wszystko to ujrzało światło dzienne.

Jestto materyał dla krytyka tekstu biblijnego ogromnie ważny, bo daje nam poznać głębiej ducha gwary helenistycznej; coraz to więcej uciera się przekonanie, że język ewangelii, szczególnie św. Marka, pism św. Jana, poniekąd także listów św. Pawła czerpie pełnemi garściami ze skarbnicy języka ludowego. Niejedna zatem lekcya, odrzucona przez krytyków, znów zostanie przyjęta do tekstu, bo lubo może nie odpowiada ona duchowi „koine“, ale zupełnie zgadza się z gwarą ludową.

Prace te najbujniej kwitną w Niemczech i w Anglii. Nie może tak nie ostudzić niewczesnych zapędów krytyki racjonalistycznej, jak właśnie krytyka tekstu. Prawda, widzimy już od samych prawie początków Kościoła usiłowania wydawców ksiąg św., aby tekst św. dać w szacie jak najwięcej przejrzystej, aby usuwać zeń niejasności, niepoprawności językowe, także pokazuje się tu i owdzie chęć usunięcia antylogii ewangelicznych drogą przekazywania tekstu, ale nigdzie nie zdołała nawet jaknajwięcej surowa krytyka dopatrzeć się samowolnych interpolacji, nie można nigdzie zauważyć umyślnego nakręcania tekstu, do pewnych teorii z góry powziętych. Tekst święty, który ma tak czystą historję, jak żadne inne dzieło ludzkie, daje sobie samemu najlepsze świadectwo swej nieskażoności.

Historja krytyki tekstu — to może najlepsza apologia początków chrześcijaństwa. Nigdzie może zgoda nauki z wiarą nie jest tak harmonijna jak tutaj. Katolik nigdy się nie pogodzi z egzegetą lub z historykiem racjonalistycznym, ale łatwo przyjdzie się zgodzić na punkcie historii tekstu N. Testamentu. Już tutaj nikt nie może zarzucić Kościołowi, że on fałszował tekst; nie krępował tekstu narzucaniem edycji jakiejś stereotypicznej, bo jego zasadą było, że neque jota, neque unus apex praeteribit a lege Domini. Wiedział, że nauka Jezusowa nie może ani pójść w zapomnienie, ani też nie może doznać zmiany, stąd swobodnie pozwala zmieniać się tekstowi N. Testamentu, wierząc, że lubo każdy wiek zostawi na nim ślady swej wiary, i swego pietyzmu, ale nigdy nie ulegnie zasadniczej zmianie. Choć dzisiaj liczba wariantów N. Testamentu dosięga już cyfry 150,000, jednak to jest właśnie nowym dowodem, jak tekst nie pozwolił, aby myśl pierwotna uległa najmniejszej zmianie, owszem świeci ona tem silniej i jaśniej poprzez kontury światło-cieni, jak dyament i perła poprzez drogocenne oprawy dorzucone wiekami.

Kraków.

X. W. Michalski. C. M.

Kronika.

Obchody.

We wrześniu J. E. ks. bp E. Likowski obchodził pięćdziesięciolecie pracy duszpasterskiej. Dzień ten wybrano jednocześnie, aby Dostojnikowi Kościoła oddać hołd jako mężowi, zasłużonemu koło dziejów historii kościelnej w Polsce. Przedmiotem prac ks. bpa Likowskiego jest przede wszystkim Unia: Historia unii Kościoła rzymskiego z Kościołem ruskim, Poznań, 1875; Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX w., uważane głównie ze względu na przyczyny jego upadku, 2 t. Warszawa, 1906²; Unia brzeska z 1596, Warszawa, 1907² r. W uznaniu pracy naukowej Akademii Umiejętności mianowała bpa L. swoim członkiem zwyczajnym, poznańskie Tow. Przyj. Nauk — prezesem.

Akademia Umiejętności nadesłała Dostojnemu Jubilatowi następujący adres: „Najprzewielebniejszy księżu Biskupie! Świecisz w Kościele, świecisz w nauce, przez to świecisz w narodzie przykładem i skutkami swej pracy. Kiedy dobiega 50 lat tych prac i tych zasług, myśl i uczucie przejmują się wdzięcznością za wszystko, co przez Ciebie mamy, z gorącym pragnieniem i prośbą do Boga, iżby Cię w długie jeszcze lata zachował w czerstwym zdrowiu, Sobie na chwałę a nam na pożytek. — Akademia Umiejętności ma sobie za zaszczyt i chlubę, że Cię do grona swego zalicza. W uczuciach czci, w życzeniach dalszych lepszych lat i dalszych prac skutecznych, nikomu wyprzedzić się nie daje. Pośrednio zaś składa te powinszowania i te życzenia temu uczonemu ciału, któremu przewodniczysz: bratniemu Tow. Przyj. Nauk, tak wielce zasłużonemu, tak budującemu pracą i wytrwałością. Jemu życzenia dalszych prac i dalszych owoców pracy, pod tak znakomitem przewodnictwem, Tobie zaś Najprzew. ks. Biskupie, hołd najgłębszego uszanowania, czci, wdzięczności i życzenia wszelkich możliwych powodzeń i pociech we wszystkich zamiarach i dążeniach“.

J. E. Ks. Biskup był więziony za sprawę kościelną i narodową podczas kulturkampfu.

Zmarli.

Ks. Winterer, alzatczyk, autor prac o socjalizmie, m. in.: *Le socialisme contemporain*. 1905.

Kard. Moran, arcbp z Sydney, autor wielu prac odnoszących się do historii Kościoła irlandzkiego i katolickiego w Australii.

Sz.

Poradnik.

P. Czy w czasie zimowym można odprawiać nieszpory zaraz po sumie?

O. Zwyczaj taki jest naganny, jako przeciwny prawu liturgicznemu.

1-o Zabraniają nietylko tego dekreta Kongr. śś. Obrz., ale nawet przed nadejściem 2-giej godziny nie pozwalają rozpocząć niesporów. (Collectio decretorum № 3340 i 3108 ad 12);

2-o Rozporządzenia naszych synodów też się sprzeciwiają takiemu zwyczajowi. Oto np. „Reformationes generales“ krakowskiego synodu (1621 r.) tak uczą: „Quia diebus dominicis et festis, inter festum Natalis Domini et festum Purificationis incumbentibus, Vesperae canuntur non expectato debito tempore, sed *statim post Missam*, ut plus temporis ad colligendas strenas supersit, *abusum hujusmodi reformatum* esse decernimus, statuantes sub poenis, ut Summum Sacrum finiat ante meridiem et post mature incipiantur strenae colligi, ut ad *Vesperas canendas debito tempore redeatur*“.¹⁾

3-o Zwyczaj odprawiania nieszporów zaraz po sumie chwale Bożej nie pomnożenie, ale ujmę przynosi. Oto bowiem, gdzie się w ten sposób nieszpory odprawiają, tam zwykle bywają skracane: opuszcza się psalmy, nie mówiąc już o antyfonach, wierni zaś pozbawieni są możliwości uczestniczenia w popołudniowym nabożeństwie, a nawet znużeni zbyt długą całością południowego nabożeństwa, powstająca z połączenia sumy z nieszporami, zniechęcają się i stygną w pobożności.

P. Czy należy odprawiać pierwsze nieszpory w kościołach parafialnych?

O. Faktyczny stan rzeczy jest taki: W wielu kościołach parafialnych naszej polskiej prowincji jest zwyczaj odprawiania w przededniu świąt uroczystych, a nawet co sobota uroczystych nieszporów. W niektórych dyecezyjach istnieją nawet wyraźne rozporządzenia co do obowiązkowego odprawiania tychże nieszporów po kościołach, zwłaszcza w wigilię świąt uroczystych.²⁾ W innych znów dyecezyjach pod tym względem panuje swoboda. Jedni więc z proboszczów odprawiają nieszpory nawet co sobota, ale tych jest mało, inni tylko w wigilię świąt, inni znów zawsze je opuszczają, tłumacząc się brakiem stanowczej ordynacji lub tem, że mało kto przyjdzie, więc się nie oplaci fatygować.

Aby się zaś przekonać, co sądzić ze stanowiska pastoralno-teologicznego i prawnego o obowiązku odprawiania pierwszych nieszporów w kościołach parafialnych naszego kraju, należy się zwrócić po odpowiedź do tradycji i starożytności chrześcijańskiej.

Jak świadczą akta męczenników i liczne wzmianki Ojców i pisarzy pierwszych wieków Kościoła, chrześcijanie zgromadzeni w katakumbach, a później w świątyniach, uroczystym nabożeństwem, odprawianem w przeddzień dni świętych, rozpoczynali obchód tychże dni, a nawet całą noc następną przepędzali na śpiewaniu psalmów i świętych pieśni oraz czytaniu ksiąg świętych. Ztąd bierze początek nazwa „wigilii“ czyli czuwania.

Ze swej strony synod prowincjonalny np. chełmski z 1604 r. wyraźnie nakazuje: „celebrandas semper *primas Vesperas*, praeterea, ne primis in Vesperis solemnitatum in pagis ad Magnificat thurificatio altaris praetermittatur“. A na innem miejscu tenże synod stanowi:

„Restituenda est consuetudo, in nonnullis pagis obsoleta, thurificationis altaris in primis Vesperis solemnitatum“. Z czego się okazuje, że synod żąda, aby w wigilię świąt, nawet w wiejskich kościołach parafialnych, nieszpory odprawiane były jak najuroczyściej, a więc nawet z obowiązkowym użyciem kadzidła na Magnificat. Podobnie t. zw. „Reformationes generales“ synodu krakowskiego z 1621 r. nakazują: „Ecclesiis in parochialibus diebus Dominicis et festis solemnitibus *utraeque Vesperae* decantentur“. Synod znów chełmski z 1717 r. przypomina: „In singulis parochialibus ecclesiis cantandae sunt Vesperae quolibet die Sabbati et pridie festorum ad populum“.

Zachodzi wreszcie pytanie, jaka jest rzeczywiście myśl Kościoła i duch liturgii w danej kwestyi? Liturgiści jednoznacznie twierdzą, że większą powagę, znaczenie i uroczystość Kościół przyznaje pierwszym nieszporom t. j. rozpoczynającym dzień święty, niż drugim, które go kończą. Dlatego jest przyjęte, że Papież nigdy uroczystości nie odprawia drugich nieszporów, lecz pierwsze. Ztąd znakomity liturgista Gavantus taką czyni uwagę: „Primae Vesperae nobiliores sunt secundis, quod et in capella Papali observatur, quae non habet secundas Vesperas coram Papa, sed tantum primas, quia initium festi reputantur esse“. Podobnie Caeremoniale Episcoporum podaje przepis, na mocy którego Biskup, mający dnia następnego pontyfikalnie celebrować sumę, winien w przeddzień odprawić uroczystości nieszpory. Co się zaś tyczy drugich nieszporów, Caeremoniale nie nakazuje, lecz jedynie dozwala pontyfikalnie je odprawić i to tylko cztery razy do roku. „Secundae Vesperae, mówi, *poterunt* etiam per Episcopum celebrari saltem in Dominica Resurrectionis et in die Nativitatis Domini ac in festo sancti Titularis Ecclesiae ac Patroni civitatis“. Zresztą i z rubryk brewiarzowych przekonać się możemy, że pierwsze nieszpory większą powagę i znaczenie mają, bardzo bowiem rzadko pozwalają czynić kommemoracje innych świąt, a prawie zawsze dozwalają to czynić na drugich nieszporach, choćby największej uroczystości. Idąc za tą myślą liturgii, niektóre z synodów naszych nakazują thurificationem altarium na Magnificat tylko na pierwszych nieszporach uroczystych świąt, nie zaś na drugich. W ostatnich znów latach Kongr. Obrzędów wydała rozporządzenie, zabraniające dzwonięcia pogrzebowego zmarłym od pierwszych nieszporów uroczystego święta począwszy, aż do drugich nieszporów, przyczem zastrzegła, że „in secundis Vesperis solemnitatum pulsus lugubris campanarum permittitur“ (dekr. z d. 15 stycz. 1897 r. i 8 stycz. 1904 r.)

Zważywszy to wszystko, następujący trzeba wyciągnąć wniosek. Ponieważ cała starożytność i tradycja chrześcijańska, rozporządzenia synodów prowincjonalnych i sama myśl Kościoła przemawiają za tem, iżby odprawiania pierwszych nieszporów nie pomijać, każdy duszpasterz, względnie rektor kościoła, pomimo braku wyraźnych ordynacji dyecezyalnych, idąc za duchem Kościoła, starać się winien, aby w powierzonym jego pieczy kościele przynajmniej w wigilię świąt uroczystych, uroczyste nabożeństwo nieszporne się odprawiało.

¹⁾ Decreta et constitutiones synodor. provinc. Pol.

²⁾ Tak np. w archidiec. warsz. ordynacja z d. 18 sierpn. 1884 r.

Inne wszakże istnieją jeszcze praktycznej natury względy, przemawiające za odprawianiem nieszporów w soboty i wigilie świąt, a zwłaszcza względem duchowny pożytek ztąd dla wiernych płynący. Ci bowiem z parafian, którzy mieszkają niezbyt daleko od kościoła, mają sposobność uczęszczania na nie, a co najważniejsza, wielu z nich skorzysta ze sposobności, przystępując do Sakramentu świętej Pokuty, aby w dniu następnym stać się uczestnikiem Stołu Pańskiego. Z doświadczenia wiemy, że z powodu zajęcia się od rana odprawianiem służby Bożej, oraz wypadających często nieprzewidzianych potrzeb i interesów parafialnych (chorzy, ważne sprawy parafialne, dozór, bractwo i t. p.), proboszcz nie jest w możności wysłuchać rano wszystkich penitentów spowiedzi. Może zaś to swobodnie i bez przeszkody skutecznie dnia poprzedzającego, przed nieszporami. Wtedy to i liczba uczęszczających na nieszpory i przystępujących do Sakramentów znacznie się powiększy. Taki też zwyczaj przyjął się w wielu katolickich krajach Europy, gdzie wierni przychodzą w soboty i wigilie świąt w godzinach popołudniowych do kościoła, aby odbyć spowiedź świętą a nazajutrz rano gromadnie przystąpić do Stołu Pańskiego. I u nas ten tak piękny zwyczaj mógłby się przyjąć, gdyby w każdym kościele parafialnym odprawiano nieszpory, a przed ich rozpoczęciem wyznaczono stałą godzinę lub dwie na słuchanie spowiedzi. Taką praktykę najlepiej rozpocząćby można od dzieci i młodzieży, stanowczo im zalecając przychodzenie do spowiedzi i na nieszpory przedświąteczne. Starszym niezawodnie chwalebny ten zwyczaj się spodoba tak, iż sami się zachęcą do naśladowania młodszych, a tak pomалу piękny ten zwyczaj w parafii się przyjmie i zakorzeni. Już dawniej znakomite w tym względzie Ordynaryat wrocławski wydał rozporządzenie (d. 29 listop. 1878 r.), które tak brzmi: „Nabożeństwo parafialne, szczególnie do świąt uroczystych, rozpoczyna się nieszporami dnia poprzedniego. Nie można się tłumaczyć, że lud nie przychodzi lub nie miał zwyczaju. Zachęcać natomiast należy, aby lud do spowiedzi przybywał w sobotę na nieszpory. Dlatego kapłani w sobotę po południu nigdzie oddalać się nie powinni“.

* * *

Co się tyczy zaprowadzenia zwyczaju uczęszczania wiernych na nieszpory sobotnie lub przedświąteczne, niemałą gra rolę oznaczenie czasu czyli godziny ich odprawiania. Wiemy z doświadczenia, że nieszpory drugie, odprawiane w sam dzień święta, o tyle więcej zgromadzą wiernych, o ile wcześniej będą odprawiane, a najlepiej, gdy ani zawcześnie, ani zapóźno, a więc, jak to jest we zwyczaju, że w zimę o 3-ej, latem zaś o 4 ej godzinie po południu. Przeciwnie zaś, pierwsze nieszpory, wypadające zwykle w dzień powszedni, muszą być możliwie później odprawiane, aby ludowi nie zabierać czasu i nie odrywać wcześniej od pracy i zajęć powszednich. Pracując na różnych parafiach, miejskich i wiejskich, przekonać się mogłem naocznie, że tam więcej ludzi się schodziło, gdzie nieszpory później były odprawiane, mniej więcej w tym czasie, w którym odprawia się zwykle nabożeństwo majowe t. j. o 6-ej albo o 7-ej. Samo się przez się

rozumie, że na wiosnę i w jesieni godzina musi być wcześniejsza, tembardziej porą zimową. Dlatego więcej ludu uczęszcza na nabożeństwo majowe lub podczas oktawy Bożego Ciała na nieszpory, że są w porze najodpowiedniejszej odprawiane t. j. o 6-ej, o połowę zaś mniej ludu mogłoby być, gdyby wcześniej, np. o g. 4-tej były odprawiane. Owszem, w większych miastach, szczególnie z ludnością fabryczną, najdogodniejszą dla ludu godziną jest godzina późna, wieczorna, o zmroku. Tak się dzieje w wielu zagranicznych miejscowościach, zwłaszcza w kościołach katolickich Ameryki, gdzie w każdą sobotę lub wigilię świętą przepełnione są one ludem, schodzącym się na nabożeństwo wieczorne, które też często z kazaniem lub nauką połączone tam bywa. Zresztą, pod tym względem pięknie poucza synod Chelmski z 1717 r., który mówi: „Officia divina in singulis parochialibus ecclesiis non interruptim, sed debito ordine et tempore, magis parochianis commodo, absolvi debent“.

* * *

Przy wprowadzaniu w życie tak chwalebego i pożytecznego dla wiernych zwyczaju odprawiania nieszporów sobotnich i przedświątecznych nie należy się zrażać pewnemi trudnościami, które tylko w początkach i na razie zająć mogą, nim się parafianie przyzwyczają, zwłaszcza ich obojętnością, którą roztrpność i cierpliwość pasterska przezwyćiężyć i zwalczyć będzie mogła. Aby więc tem skuteczniej i z większą łatwością go przeprowadzić, następujący podajemy projekt, jako modus agendi:

1) W kościołach, obsługiwanych przez dwóch lub więcej kapłanów, oraz w osadach i miasteczkach nieszpory nie tylko w wigilie świąt ale i w zwykłe soboty odprawiać się winny. W kościołach zaś większych, obsługiwanych przez jednego tylko kapłana, ostatecznie, jeżeliby to połączone było z trudnością, nieszpory tylko w wigilie świąt uroczystych należałoby odprawiać, w zwykłe zaś soboty zastąpićby je należało *odśpiewaniem Litanii* o Imieniu Jezus albo o N. Pannie, lub też odmówieniem różańca, w czem najbardziej zachęciłyby można do brania udziału młodzież i dzieci. (Przewodniczy kapłan lub organista). ²⁾

2) Odprawienie nieszporów winno być uprzedzone przynajmniej godzinne słuchaniem wiernych spowiedzi, do której przedewszystkiem należałoby zachęcać młodzież i dzieci.

3) Godzina odprawiania nieszporów przedświątecznych ma się stosować do pory roku, a więc będzie nią 6-ta albo 7-ma latem, 4-ta lub 3-cia zimą, 5-ta zaś w innych porach roku, aby wiernych zbyt wcześnie nie odrywać od zajęć powszednich. W większych miastach godzina ta mogłaby być jeszcze późniejsza, kiedy mianowicie ludność robotnicza kończy pracę.

4) Nieszpory przedświąteczne odprawiać się winny możliwie najuroczyściej t. j. po uprzednim uroczystem dzwonieniu, przy za-

²⁾ Taka jest ordynacja w archidiecezyi warsz. z d. 18 sierpn. 1884 r.

palonych 6 świecach woskowych na ołtarzu i użyciu kadzidła na Magnificat (jeżeli następuje uroczystość). Dzieci należałoby zachęcać do brania czynnego udziału w śpiewie psalmów i t. p. na chórze kościelnym. W tym celu winny być sprowadzone niedrogie książeczki nieszporne, z którychby organista uprzednio wywodził dzieci w śpiewie psalmów i innych stałych części.³⁾

5) Gdyby nawet dla jakichś powodów (np. z powodu wyjazdu lub choroby proboszcza) nieszpory sobotnie lub przedświąteczne odbyć się nie mogły, to i wtedy zamiast niesporów, po przedzwonieniu w sygnaturkę i mały dzwon, przy zapalonych dwóch świecach na ołtarzu, organista z chórem dzieci powinien odśpiewać i odegrać Litanię do Pana Jezusa lub N. Panny, albo też odmówić wspólnie częstkę różańca. Toż samo należałoby zachować co sobota w tych kościołach wiejskich, w których tylko w wigilię świąt uroczystych nieszpory odprawiać się zwykły.

6) Po ukończeniu niesporów, ob majorem solemnitatem można by odmówić wspólnie z ludem modlitwy wieczorne i udzielić błogosławieństwa N. Sakramentem w puszce (rozumie się za uprzednim zezwoleniem Ordynaryatu).

Przy zachowaniu powyższych warunków można mieć nadzieję, że zwyczaj odprawiania pierwszych niesporów we wszystkich kościołach parafialnych może się przyjąć, wejść w życie i zakorzenie, a co najważniejsza, że w skutkach okazać się może dla wielu dusz owocnym i pożytecznym, że wreszcie w świątyniach naszych raz na zawsze wprowadzi porządek i pożądaną jedność.

Sreńsk.

X. St. Bernatowicz.

Recenzje i krytyki.

Ks. Dr. Stanisław Trzeciak, prof. Akad. Duch. w Petersburgu, *Literatura i religia u Żydów za czasów Chrystusa Pana*. 2 t. XX+348; 428+IV. Warszawa, Szczepkowski. 1911.

Chrystus P. stanowi chwilę epokową w dziejach ludzkości. Nie tyle cudami, ile treścią, prostotą, wzniosłością nauki przyciąga umysły i serca ludzkie i całkowicie odradza. Tego zaprzeczyć nie można. Skąd to jednak taka zmiana, skąd taka postać idealna Chrystusa P. z taką idealną nauką? My wierzący wiemy, że Chrystus był Bogiem-człowiekiem, i dlatego Jego nauka jest tak idealna, bo Boża. Dla jednostek niewierzących takie wyjaśnienie nie wystarczy. Niewierzący, zgodnie ze swoim poglądem na świat, podciąga chrystyanizm pod ogólną regułę rozwoju religii i sądzi, że chrześcijaństwo nie jest niczem innym, jak tylko dalszym ciągiem judaizmu, to znów wykwestem religii wschodnich, to znów zlepkiem judaizmu, filozofii greckiej i religii wschodnich. Odpowiedź taka nie może zadowolić umysłu poważnego badacza, który wie, że takiej wzniosłości i boskiej nauki

³⁾ Nieszpory całoroczne, wyd. Czerwińskiego w Warszawie, cena 15 kop.

niema w poszczególnych przedtem istniejących religiach, kultach, — niema tego, aby Bóg był czczony w duchu i prawdzie.

Ks. Dr. Trzeciak wybrał jedną tylko z przedchrześcijańskich religii, mianowicie żydowską, aby porównać ją z zasadami Chrystusowymi i wykazać olbrzymie pomiędzy nimi różnice. Autor nie wypowiada tego tak jasno, ale faktycznie dzieło przezeń napisane pośrednio zawiera w całości swojej taki charakter i zdradza zadanie. Bezpośrednio zaś autor wypowiada swoje zadanie we wstępie, że ma ono przedstawić życie umysłowe i religijne u narodu hebrajskiego w epokowej chwili ukazania się obiecanego Zbawiciela świata (str. 5).

W zagranicznej literaturze posiadamy klasyczne dzieła, przedstawiające życie umysłowe i religijne Żydów z czasów Chrystusa, że wspomnę tylko o E. Schürer'a „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi“ (IV wyd.) z obozu protestanckiego i Felten'a „Neutestamentliche Zeitgeschichte“ (1910) ze strony katolickiej. Myśmy nic podobnego nie mieli, dlatego też z radością przyjmujemy dzieło ks. Trzeciaka.

„Literatura i religia“ — owoce trzechletnich wykładów autora w Akademii Duchownej — świadczy bardzo o rozległej i gruntownej znajomości kwestyi z czasów Chrystusowych, sumiennem przygotowaniu i mozolnej pracy. Bibliografia, sięgająca ostatnich czasów, jest uwzględniona już to na samym początku, już przy omawianiu poszczególnych działów, mniej jednak aniżeli np. u Schürer'a.

Dzieło składa się z dwóch części. W pierwszej mówi autor o literaturze, w drugiej o życiu religijnem i praktykach kościelnych. Jedna i druga część ma przedstawić tło ogólne, ująć w całokształt hasła, poglądy i dążenia Żydów, opisać warunki umysłowe, religijne i społeczne Żydów, aby na tem tle postać Chrystusa była wyraźniejsza, więcej się uwypukliła, i więcej zaznaczyła się różnica pomiędzy nauką tradycyjną a liberalną, głoszoną przez Chrystusa. Cel ten w zupełności osiągnięty: postać Chrystusa rzeczywiście staje się wyraźną, jasną; rozumie się doskonale, dlaczego Chrystus nie był zrozumiany, dlaczego był odrzucony, dlaczego żydowskie partie kierujące wystąpiły przeciwko niemu z taką nienawiścią i doprowadziły w końcu do śmierci krzyżowej.

Do tego tła umysłowego i religijnego jabym dodał jeszcze tło historyczne. Na tle historycznem postać Chrystusa zarysowałaby się wyraźniej i plastyczniej. Rozumieli to pisarze wyżej wspomniani, którzy zarys historyczny czasów przed i pochrystusowych w swoich dziełach podali. Wprawdzie i autor daje krótki szkic (str. 13-20) o prądach religijno-politycznych, ale to nie daje całkowitego obrazu historii z czasów Chrystusowych; uwzględnia autor w tym szkicu więcej prądy społeczno-religijne, a one są tylko wynikiem warunków politycznych kraju. Wiem, że autor wydał już przedtem książkę o Stosunkach politycznych u Żydów za czasów Chrystusa Pana (Poznań 1905), więc uważał za zbędne tutaj po raz drugi to podawać. Przytem, jak mówi tytuł dzieła, autor nie miał zamiaru uwzględniać historii. To wszystko jednak nie przeszkadza temu, aby autor choć treściwy

przebieg wypadków politycznych z czasów Chrystusowych podał. Dzieło, jako całość mające wykazać, że Chrystus był obiecany Zbawicielem, powinno uwzględnić tło najbardziej ogólne, historyczno-polityczne.

Niepotrzebnie natomiast autor umieścił kilka ustępów na początku dzieła. Za takowe uważać należy: wstęp o znaczeniu Chrystusa dla dziejów ludzkości, prądy religijno-polityczne, rzut oka na świat grecko-rzymski, hellenistyczne wpływy w Palestynie i walka z nimi, kolonie, wreszcie prądy i kierunki w życiu umysłowym. Przypuszczam, że autor chciał nimi zastąpić brak historycznego zarysu, o którym wyżej wspomniałem, ale to nie zastępuje w całości; ustępy stwarzają tylko gmatwaninę, w której autor często powtarza te same szczegóły. Z ustępów znać, że autor opracowywał je jako poszczególne artykuły, umieszczane w czasopismach, i teraz razem je połączył. Jako poszczególne artykuły rzeczywiście są dobre, bo przedstawiają w danej kwestyi całość, połączone zaś w jednej książce i umieszczone jeden za drugim, wytwarzają, jak powiedziałem, konieczność powtarzania się ustawicznego. (Zob. np. t. I, 13-20 — II, 272-328).

Opracowanie dzieł piśmienniczych żydowskich jest dobre. Dzieli je autor na historyczno-filozoficzne, apokaliptyczno-mesjańskie i Targum. Do pierwszego działu zalicza Jasona z Cyreny, Historię Jana Hirkana (o którym nic nie mówi), Justusa z Tyberyady, Sibylle, Hekateusa z Abdery, List Arysteasa, Arystobulusa, Philona, IV księgę Machabejską, Józefa Flawiusza. Pisma te odzwierciedlają stan umysłów Żydów, dążność pod wpływem kultury hellenistycznej do podniesienia narodu i postawienia go na równi z innymi narodami. Autor opracował je, o ile mógł korzystać ze źródeł, dobrze, podał treść niektórych dzieł dość szczegółową. Szkoda tylko, że autor nie uwzględnił ksiąg kanonicznych St. Test. choć w krótkim zarysie. W tym samym czasie powstają księgi Machabejskie, Ekkleziastyk, Mądrości (chokhma, λόγος) i inne, które na historię Żydów wiele światła rzucają. Zresztą należą one całkowicie przecież do literatury żydowskiej czasów Chrystusowych.

W drugim dziale apokaliptyczno-mesjańskim rozbiera autor księgi Henocha (etyopska, staroruska), księgi Jubileuszów albo Małą Genezę, psalmy Salomona, Ody Salomona, Wniebowzięcie Mojżesza, Apokalipsy Barucha, IV księgę Ezdrasza, Apokalipsę Abrahama, Życie Adama i Ewy, Modlitwę Józefa, księgę Józef i Azeneth, Męczeństwo pror. Izajasza. I ten dział opracowany sumiennie, lepiej aniżeli poprzedni. Uwzględnia autor nawet niedawno odnalezione Ody Salomona, poświęca im więcej miejsca i podaje całkowity ich przekład pierwszy polski. Ponieważ jednak kwestya o ich pochodzeniu nie jest ostatecznie zdecydowana, więc trudno wypowiedzieć swoje zdanie. Ze wszystkich jednak dotychczasowych poglądów za najbardziej uzasadnione uważam P. Batiffol'a, znawcy doskonałego pierwszych czasów, który uważa Ody Salomona za pismo docetów (zob. Rev. Biblique 1910, 1911). Autor uważa, że są napisane w duchu semickim, możliwe zatem, że w języku aramejskim (prof. Grimme robił próby tłumaczenia na hebrajski, ale nieudatne)—a powstały w czasie od połowy I w. przed Chr. do połowy I w. po Chr.

Nie uwzględnił autor wszystkich dzieł, należących do tego działu (Por. np. Schürer'a). Najwięcej zaś dziwię się, dlaczego autor przeoczył dość poważne dzieło — *Testament XII patriarchów?* Dzieło to przecież oddawna już znane, wydane przez Tichonrawowa (Petersburg 1863), zawiera poglądy Żydów o Mesyaszu, a napisane według Charlesa (The Testaments of the twelve Patriarchs... London 1908) pod koniec II w. przed Chrystusem.

W trzecim dziale autor podaje Targumy, pisma Halacha i Haggada, Midraszim, Miszna, Tosefta i Talmud. Talmudowi autor poświęca więcej pracy, rozbiera jego treść, a na zakończenie mówi o znaczeniu Talmudu u Żydów, o stosunku Talmudu do nauki Chrystusa Pana, znaczeniu Talmudu dla studyów biblijnych i wreszcie o stosunku Talmudu do chrześcijan. Dział ten właściwie nie należy do literatury *czasów Chrystusa Pana*, gdyż Talmud powstał w późniejszym czasie (III—VI w.), chociaż początkami w ustnym nauczaniu po szkołach w Cezarei, Babilonii sięga czasów dawniejszych. Schürer i Felten o Talmudzie nic nie mówią.

Część II poświęca autor religii żydowskiej. Przez religię rozumiemy zbiór wierzeń i wynikający stąd kult zewnętrzny. Spodziewaliśmy się przeto spotkać w drugiej części przegląd przekonań, zapamiętań, wierzeń religijnych u Żydów, ale o tem niema najmniejszej wzmianki. Jedynie wiara w przyjście mającego Mesjasza jest podana pod koniec II tomu. Właściwie II część powinna być zatytułowana „życie religijne“, bo o niem tylko jest mowa, t. j. o tem wszystkim, co ma charakter zewnętrzny, formalny religii.

Jako wstęp (te wstępy!) podaje autor wiadomości o Thorze i jej znaczeniu u Żydów, o ich przywiązaniu do Thory, o powszechnym nauczaniu i znajomości Pisma św. Potem dopiero mówi o obrzezaniu, sabbacie, roku sabbatowym, o świętach, świątyniach, klerze, synagogach, dalej o praktykach religijnych: o modlitwie, poście, jałmużnie, przepisach czystości, cicit, tefillin i mezuzoth, przysięgach, ślubach, nazareacie, pierworodnych, pierwocinach i dziesięcinach, wreszcie o partyach Faryzeuszów, Sadduceuszów, Am-haarec, esenicykach, minim t. j. heretykach. Przypisać trzeba, że opracowanie drugiego tomu jest naogół lepsze, aniżeli pierwszego. Znać, że autor przez prace swoje uprzednie potrafił wniknąć w głąb ducha żydowskiego i taką analizę dokładną we wszystkich praktykach religijnych przeprowadza. Zasługą niemałą autora, że potrafił swym barwnym i lekkim stylem obrazy malować i odtwarzać sceny tak, jak one były w rzeczywistości. Obraz Chrystusa i idealność jego nauki najwięcej zarysowuje się przy przeciwstawianiu „liberalnej“ nauki Chrystusa zasadom i poglądom ogólnie wówczas panującym. Szkice o sabbacie, modlitwie, poście, jałmużnie są doskonałym komentarzem do nauk Chrystusa Pana i dają całkowite wyjaśnienie, dlaczego Chrystus tak ostro występował przeciw formalistycie faryzeuszowskiej.

Mówiąc o święcie Paschy, autor utrzymuje, że Chrystus Pan spożywał z Apostołami wieczerzę paschalną według rytuału wówczas obowiązującego i podczas tej wieczerzy ustanowił Najśw. Sakrament.

Twierdzenie autora jest kategoryczne, a tymczasem wśród biblistów dotychczas zgody niema jeszcze zupełnej.

Ostatnią część II tomu poświęca autor mesyanizmowi t. j. poglądom Żydów o Mesyaszu, Jego przyjściu, działalności. Konstatuje autor, przytaczając cytaty z ksiąg żydowskich-apokryficznych, że idea mesyańska wśród Żydów była faktem pewnym, że oczekiwano Go, modlono się codziennie o Niego, zwracano baczna uwagę na każdą wybitniejszą osobistość, szukając w niej mesyańskich znaków i pytając się zarazem: „Czyś ty jest Mesyaszem, czy innego mamy oczekiwać“. Ponieważ jednak na pojęcia Żydów ówczesnych wpłynęły w pewnej mierze warunki polityczne, więc i o Mesyaszu pojęcia dawniejsze idealne i wzniosłe zostały skażone i wykrzywione. Od Mesyasza spodziewano się szczęścia tylko ziemskiego; myślano, że będzie potężnym mocarzem, i nie przypuszczali Jego cierpień, męki i śmierci haniebnej. To było przyczyną, że chociaż Chrystus do swoich przyszedł, swoi Go nie przyjęli. Tymczasem Jezus z Nazaretu jest rzeczywistym Mesyaszem, i to wykazuje autor w zakończeniu na podstawie Biblii, a przy pomocy Talmudu i pism Flawiusza (str. 409—424). Część ostatnia o Mesyanizmie w całości swej jest harmonijnie dosirojona do założonego celu i opracowana najlepiej.

Druk dobry. Korekta wyrazów hebrajskich pozostawia wiele do życzenia.

Jako całość, dzieło pierwsze w naszej literaturze teologicznej o podobnym zakroju jest stanowczo zasługującym na uznanie. Oby było ono zachętą dla młodych do pracy teologicznej.

Warszawa.

Ks. Józef Archutowski.

Edward Grabowski, Ubezpieczenia społeczne w państwach współczesnych. Warszawa 1911.

Sprawa ochrony robotnika, jak wogóle warstw pracujących, zajmuje od dłuższego czasu umysły nie tylko samych socjologów, ale też uwagę rządów i parlamentów. W poszczególnych państwach stworzono odrębny dział ustawodawstwa ochronnego, dzięki czemu ludność pracująca doznaje ze strony państwa i społeczeństwa opieki i ochrony.

Mało jednak bronić robotnika. Trzeba go i zabezpieczyć na te wypadki, które są nieprzewidziane lub też konieczne. Nieszczęśliwe wypadki w przedsiębiorstwach i idące za nimi kalectwo i niezdolność do pracy, tak częsty dzisiaj brak pracy, wreszcie nieuchronna starość i choroby — oto zdarzenia, które robotnika stawiają w okropnym nierzad położeniu i pozbawiają go możliwości utrzymania siebie i rodziny.

Jedynym środkiem umożliwienia w powyższych wypadkach egzystencji robotnika jest ubezpieczenie go. Stąd to powstały w różnych państwach ubezpieczenia społeczne, rozciągnięte dotychczas głównie na robotników w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Jak te ubezpieczenia powstawały i jak się rozwijają, o tem pisze p. Edward Grabowski w książce, której tytuł na początku poda-

łem. Autor książki rozróżnia cztery działy ubezpieczeń społecznych: 1) ubezpieczenia na *wypadek choroby*; 2) ubezpieczenia na *wypadek niezdolności do pracy i w nieszczęśliwych wypadkach*; 3) ubezpieczenia na *wypadek starości*; 4) wreszcie ubezpieczenia na *bezrobocie*. Pierwsze dwa działy ubezpieczeń wprowadziły prawie wszystkie państwa kulturalne, ubezpieczenia na starość tylko niektóre, a dział czwarty ubezpieczeń społecznych jest dotychczas tylko projektem. Mowa tu tylko o przymusowych ubezpieczeniach. Prywatne bowiem ubezpieczenia istnieją we wszystkich działach ubezpieczeń społecznych. I zachodzi pytanie, czy przymus ubezpieczeniowy, czysto kupiecki, ma i mieć może przyszłość. W każdym razie państwa takie jak Szwajcaria, Francja, Anglia i po części Włochy raczej oświadczają się za ubezpieczeniami prywatnymi, względnie dobrowolnymi. A przecież w tych państwach sprawa ubezpieczeń społecznych jest naprawdę wzorowa, a przynajmniej są wszelkie dane, że taką będzie.

P. Grabowski w książce swojej również oświadcza się raczej za ubezpieczeniami dobrowolnymi, popieranymi przez rządy i państwa. Na poparcie tego przytacza całe szeregi dat i cyfr, z którychby wynikało, że ubezpieczenia dobrowolne, odpowiednio prowadzone i popierane przez państwa, okazały większą sprawność i większą przyniosły korzyść ubezpieczonym.

Jakkolwiek się rzecz ma, należy stwierdzić z zadowoleniem, że społeczeństwa na seryo myślą o ochronie warstw pracujących, a tem samem zdążają do pomyślnego rozwiązania kwestyi społecznej, a w szczególności kwestyi robotniczej. Kto o tem chce się przeświadczyć, niech przejrzy książkę p. Grabowskiego, w której znajdzie streszczenie obszerne wszystkich dotychczasowych usiłowań na polu ustawodawstwa społecznego oraz rezultaty tych usiłowań.

P. Grabowski, wydając swą książkę, rzetelnie przysłużył się dobrej sprawie.

Kraków.

Jan Puchałka.



Przegląd czasopism.

Kronika dyecezyi kuj.-kal. (marzec, zesz. 3). Rozporządzenia kościelne i dyecezyalne (73—85). Słońsk (d. c. n. 85—95). Chrz. Tow. Ochr. Kobiet (95—98). Przepisy rządowe i prawne. Zmarli. Kronika. Odpowiedź w sprawie katechizmu.

— (kwiecień, zesz. 4). Rozporządzenia. Słońsk (d. c. n. 106—114). R., P. Tow. Emigracyjne (115—118). Przepisy rządowe i prawne. Z kuryi biskupiej. R., Tow. Opieki nad zabytkami przeszłości (125—130). Kronika. Odpowiedzi w sprawie katechizmu.

Kronika d. sandomierskiej (marzec, zesz. 3). Dekrety i rozporządzenia (65—71). X. L. Andrieux, Komunia dzieci (c. d. 71—75). X., Chorał Watykański (76—81). Ks. W. K., Potrzeby naszego duszpasterstwa parafialnego (81—88). Kronika. Bibliografia. Ks. W. Kuclinowski, Miasto Klimontów i jego dziedzice, w dodatku.

— (kwiecień, zesz. 4). List pasterski (97—108). *Ks. L. Andrieux*, Komunia dzieci (108—113). *Ks. Dr. J. M.*, O binacyi (113—120). Kronika i zarządzenia władzy dyec. (120—125). Bibliografia. Miscellanea. *X. W. Kukliński*, Klimontów i jego dziedzice, w dodatku.

Miesięcznik pasterski płocki. (zesz. 3. marzec). Rekolekcyje miesięczne (75—78). List pasterski o czytaniu złych książek (78—83). Dekrety Kongregacyi (83—94). Pastoralia (94—103). Nowiny (103—106). Wizyta kanoniczna (106—108). Dla organistów (108—109). Rady dla wychodźców. Nowe książki. Chorał watykański (112—114). Odpowiedzi i informacje.

— (kwiecień zesz. 4). Rekolekcyje miesięczne i Rozmyślanie (119—121). Pastoralia i Dekrety (121—125). *K.*, Cenzus naukowy aspirantów do stanu duchownego (125—130). *Ignotus*, W jaki sposób utrzymać dobre skutki odprawionej misji? (130—133). Katechizm i „Kronika d. kuj.-kal.” (133—134). Nowiny. Nowe książki.

Przegląd dyecezyalny. (Kielce, marzec, zesz. 3). Część urzędowa: Dekret Kongregacyi. Prawa dyecezyalne: urządzenie domu plebańskiego, stosunek proboszcza do swoich domowników, pasyjne nabożeństwo w W. Poście (34—37). Część nieurzędowa: *Wuzet*, Źródło niewiary (38—39). *Swój*, W siedemsetną rocznicę bł. Salomei (39—41). *Ks. Żegota*, Kapłan a rodzina (41—43). Kwestye socyalne a St. Rob. chrześ. w Zagłębiu (d. n. 43—45). Kronika.

— (kwiecień, zesz. 4). I: Dekrety kongregacyi. Prawa dyecezyalne Stosunek proboszcza do wikarych (51—53). Z konsystorza (53—55). II: *X.*, Źródła wiary (d. c. n. 55—56). *X. W. Z.*, O cześć Krzyża (56—56). Muzyka świątyn naszych (d. c. n. 58—59). Kościół w Drugni (d. c. n. 59—61). Kronika.

— (16 kwiet., zesz. 5.) Rozporządzenia (66—67). *X.*, Źródła wiary (67—68). *Ks. Fr. Staszkievicz*, O spowiedzi i Komunii św. dla dzieci (68—70). Muzyka świątyn naszych (d. c. n. 70—71). *X. J. Zaborowski*, Św. poezye (d. c. n. 72). *K.*, Wychowanie młodzieży (72—75). Kościół w Drugni (d. c. n. 75—77). Obowiązki dziekanów wedle prawa (77—79).

Wiadomości archidyecez. warszawskie (marzec, kwiecień, zesz. 3—4). *X. A. S.*, Mojżeszowa autentyczność Pentateuchu (41—52). *Ks. W. Nowakowski*, W sprawie naszych dziejów kościelnych (52—54). *Ks. A. Woroniecki*, O stosunku moralności do religii (d. n. 54—63). Kronika kościelna i miejscowa. Bibliografia. *X. Ciepliński*, Zbiór przepisów i ustaw Archid. warszaw., jako dodatek do każdego zeszytu.

Wiadomości kościelne (Mohylów, 21 lutego, 3 zesz.). I: Rozporządzenia z innych dyecezyi (33—45). II: Kronika. Przegląd prasy.

— (9 marca, zesz. 4). I: Rozporządzenia z innych dyecezyi (49—52). Historyczność pobytu św. Piotra w Rzymie (d. n. 52—56). Communicatio in sacris cum acatholicis (d. n. 56—57). *Ks. J. Grzmotnicki*, Precz z wandalizmem (57—58). *J. Żyskar*, Luźne kartki (58—59). Kronika. Z Prasy. Bibliografia.

Za Redaktora odpowiedzialnego Wydawca *Ks. Dr. Stanisław Gruchalski*.

DRUKARNIA DYECEZALNA, WŁOCŁAWEK

BIBLIOGRAFIA.

(Ob. uwagi wstępne w zeszycie czerwcowym).

I. Teologia.

1. Pismo św.

Szczepański Wł. X., Przemówił Jahwe. Job 38²—40⁵ Przekł. z hebrajskiego. Kraków. 1911. str. 11.

Szydelski ks., Początki chrześcijaństwa. Studium. Warszawa, Bibl. dzieł chrześ. 1911. 21 i 322. 1911. rb. 2.

Cruvelhier P., Les principaux resultats des fouilles de Suse et leurs rapports avec la Bible. RCF. 62 (1910) 408.

Jacquier F., Le Nouveau Testament ds l'Eglise chrétienne, I. Paris. Gabalda. 1911. 450. fr. 3.50.

Jordan H., Geschichte der altchristl. Literatur. Leipzig, Quelle. 1911. 521. M. 17.

Julien F., Bossuet et les Protestants. RPA. 7 (1908) 5.

Herbigny M., Les arguments apologetiques de St. Augustin. RPA. 8 (1909) 561, 664, 774; 9 (1909—1910) 565, 664 i 732.

Mangenot E., L'évangile de St. Luc. RCF. 63 (1910) 641.

2. Patrystyka. Dogmatyka.

Grégoire ks., Spółczesny materializm a zagadnienie życia. Warszawa, Trepte. 1911. 43. kop. 30.

Skrzeszewski Wł. X., Religia to potęga. 1911. 32. kop. 10.

Wesołowski St. X., Poza Kościołem niema zbawienia. Poznań, św. Wojciech (Głosy na czasie, 29) 1911. 142. mk. 1.

Cabrol F., La prière pour les Morts. RPA. 8 (1909) 881.

Guibert., Les abus du mysticisme. RPA. 7 (1908—9) 843.

Lapeyre G., La crise du Luthérisme. RPA. 9 (1909—1910) 589.

Rauschen G., Florilegium patristicum. Bonn, Hanstein. 1911. 135. M. 2.

Rolfes E., Die Wahrheit des Glaubens, I. Die natürl. Religion. Brühl, Martini. 1910. 324. Mk. 5.

5. Ascetyka. Żywoty.

Bougaud bp., J. Chrystus. Przeł. Bitnerowa. Warszawa, Szczepkowski. 1911. 430. rb. 2.

Friedrich A. X., Historia cudownych obrazów NMP. Według autentycznych źródeł, IV. Kraków. 1911. 483. rb. 1.50.

Galant W. ks., Skarbiec Świętych Pańskich. Żywoty na wszystkie dni roku z dodaniem krótkich nauk i modlitw. Ozdobione rycinami. Tarnów. 1911. 740. rb. 1.50.

Karwacki A. ks., Bł. Salomea za życia i po śmierci. W siedemsetną rocznicę Jej urodzin. Kraków, Franciszkanie. 1911. 217. kor. 3.

Jabłoński K. ks., Różaniec św. Płock. 1911. 61. kop. 10.

Legenda o M. B. Częstochowskiej. Kraków, Redemptoryści. 1911. str. 4.

Nabożeństwo majowe cz. miesiąc maj, poświęcony ku czci Boga Rodzicy. Chrzanów. 1911. 138.

Platner A., św. Elżbieta. Jej żywot i nabożeństwo do Niej. Przeł. X. J. Janiszewski. Brody, West. 1911. 100. kor. 1.20.

Szczepanik Fl. Br. M., Żywot św. Franciszka z Assyżu. Kraków, Bracia mniejsi, (Biblioteka franc., 1) 1911. 101. hal. 40.

Zdobyci skarby nieba. Do czego nam posłużą modlitwy, nowenny i t. d., umieszczone w tej książce. Kraków, Benedyktynki. 1911. 2. pomnożone. 561.

Gruber M. ks., Wunderb. Leben des hl. Stanislaus Kostka. Nach authent. Dokumenten. Freiburg, Herder. 1910. 176. mk. 1.

6. Kaznodziejstwo. Katechetyka.

Fiat A., Konferencya o ślubach zakonnych. Kraków. 1911. 9 str.

Nauki katechizmowe. VI: o łasce bożej i środkach do jej osiągnięcia. Poznań, św. Wojciech. 1911. 654. mk. 6.

Picheut ks., Ewangelia Eucharystyi cz. Życie ukryte P. n. J. Chr. w N. S. Ołtarza. Nauki. Tłumaczyła M. K. Poznań, św. Wojciech. 1911. 484. mk. 2.40.

Oer v. Seb., Das Vaterunser. Zehn Betrachtungen. Freiburg, Herder. 1910. 256. mk. 2.30.

I

- X. G. Kowalski**, *Polskie kościołki wiejskie i ich konserwacja*. Referat na I zjeździe miłośników zabytków historyi i sztuki. Lwów, Odb. z „Gaz. Kościelnej”. 1911. 15.
- Szczepan Jeleński**, *Nasz dyletantyzm religijny*. Warszawa, Szczepkowski (Wiedza i Prawda, VI). 1911. 40.
- Ledóchowska M. T.**, *Szkaplerz niewolnika*. Opowiadanie z współczesnych dziejów Afryki. Kraków, sodalicya św. Piotra. 1910. 20. kop. 6.
- Ks. Dr. St. Zegarliński**, *Zagadnienia społeczno-moralne*, I: Prawo własności. Kraków, nakł. autora. 1911. 316.
- X. Pichenot**, *Ewangelia Eucharystyi* czyli życie ukryte P. n. J. Chrystusa w N. Sakramencie ołtarza. Nauki. Tłumaczyła M. K. Poznań, św. Wojciech. 1911. 984.
- Ad. Popkiewicz**, *Die Marx'sche Konzentrations- u. Akkumulations-theorie im Hinblick auf die Kritik der Revisionisten*. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen juristischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz. Freiburg, St. Paulus-Druckerei. 1911. 166.
- E. Duplessy**, *O Jonaszu. Rozum i wiara*. Poczta i Telegraf. Przel. z franc. Z Rieff. Warszawa, Kronika Rodzinna (Pogadanki apolog., 23) 1911. 15. kop. 3.
- Ks. Adolf Pleszczyński**, *Opis historyczno-statystyczny parafii Międzyrzeckiej*. Warszawa, nakł. Polskiego Tow. Krajoznawczego. 1911, 236.
- A. Werytus**, *Piotr Skarga jako światło i sumienie narodu*. W 300-tą rocznicę zgonu. Warszawa, Biblioteka im. Jana Jeleńskiego. 1911. 32. kop. 5.
- E. Duplessy**, *O Kościele*. Przel. z franc. Z Rieff. Warszawa, Kronika Rodzinna (Pogadanki apolog., 24) 1911. 21. kop. 5.
- X. Leon Wałęga, bp. Tarnowski**, *Przemowa na zakończenie Kongresu Maryańskiego w Przemyśle dn. 28 sierpnia 1911 r.* Tarnów, nakł. konsystorza biskupiego. 1911. 30. hal. 10.
- Joseph Gotthardt**, *Was dünkt euch von Christus? Eine Antwort auf die höchste Frage der Weltgeschichte*. Paderborn, nakł. Ferdynarda Schöningh. 1911. 287. mr. 1.

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

Przewielebnym Członkom podpisanego Towarzystwa podajemy do łaskawej wiadomości, że dom nasz **Księżówka w Zakopanem** jest otwarty dla **PP. Gości Członków** cały rok, nadaje się więc bardzo dobrze na mieszkanie w miesiącach sezonu śnieżnego w **Tatrach**.

Tow. Domu zdrowia dla kapłanów katolickich w Zakopanem.

III. Filozofia.

I. Logika. Psychologia. Krytyka.

- Szuman J. N.**, *Pogląd krytyczny na metafizykę Kanta*. Poznań, Tempowicz, 1911. 181. mk. 4.
- Bohn G.**, *La nouvelle psychologie animale*. Paris, Alcan. 1911. 204. fr. 2.50.
- Coellen L.**, *Das Sein als Grenze des Erkennens*. Cöln, Mont. 1911. 215. Mk. 450.
- Dürcken M.**, *Die Hauptprobleme der Biologie*. Sammlung Kösel. 1910. 157. mk. 1.
- Fouillée A.**, *La Pensée et les nouvelles écoles antiintellectualistes*. Paris. Alcan. 1911. fr. 7.50.
- Lask E.**, *Die Logik der Philosophie u. die Kategorienlehre*. Tübingen, Mohr. 1911. 276. mk. 6.
- Ménard A.**, *Analyse et critique des principes de la psychologie de W. James*. Paris, Alcan. 1911. fr. 7.50.
- Natorp P.**, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig, Teubner (Wissenschaft u. Hypothese, 11) 1910. 416. Mk. 6.60.
- Wundt W.**, *Grundzüge der physiolog. Psychologie*, II. Mit 137 Figuren in Text sowie Sach- u. Namenregister. Leipzig, Engelmann. 1911.⁶ 8 i 782. Mk. 15.

2. Ontologia. Kosmologia.

- Ochorowicz J.**, *Układ genetyczny pierwiastków*. Warszawa, 1911. 36.
- Sobeski M.**, *Drogi do metafizyki*. BW. 280 (1910) 311.
- Sobeski M.**, *Uzasadnienie metody obiektywnej w estetyce*. SCPAU. 15 (1910) zesz. 2.
- Wawrzeńcki M.**, *Cechy polañskie w polskiej sztuce*. Warszawa, Arct. 29. kop. 20.
- Langfeldt**, *Der Neo-Lamarckismus*. München. 1910. 32 mk. 1.
- Liebmann**, *Zur Analysis der Wirklichkeit*. Strassburg, Trübner. 1911.⁴ 722. M. 12.

3. Filozofia religii. Etyka.

- Finot J.**, *Nauka szczęścia*. Przet. Ant. Krasnowolski. Warszawa, Arct. 1911. 250 r. 1.50.
- Kamiński H.**, *Filozofia ekonomii materialnej ludzkiego szczęścia*. Warszawa, Arct. 120. kop. 50.
- Busnelli S. T. J.**, *Manuale di Teosofia*. Roma, Civiltà cattolica. 1911. 280 i 500 lir. 1,50 i 250.

Lazarus M., *Die Ethik des Judentums*. Frankfurt, Kaufmann. 1911. 404. MK 4.

Lindau H., *Die Theodicee im 18 Jahrh. Entwicklungsstufen des Problems vom theoret. Dogma zum prakt. Idealismus*. Leipzig, Horn. 1911. 306.

Hastings J. and others, *Encyclopaedia of Religion a. Ethics*, Vol 3: Burial - Confessions. London, Clark 1911.

Mausbach J., *Die kathol. Moral u. ihre Gegner. Grundsätzliche u. zeitgeschichtl. Betrachtungen*. Köln, Bachem. 1911. 408. M. 6.

Simmel G., *Einleitung in die Moralwissenschaft*, Stuttgart, Cotta. 1911. 467 i 426. M. 15.

4. Historia Filozofii.

Gersmann Z., *Świat nadzmysłowy i teoria ewolucyi w początkach filozofii Krasińskiego*. Stanisławów. Jasielski 1911. 45. kor. I.

Limanowski B., *J. O. Szaniecki*. BW. 280 (1910) 535.

Rubczyński W., *Mateusza z Krakowa Rationale operum divinatorum*. Teodycea. SCPAU 15 (1910) zesz. 3.

Rutowski Tad., *Prof. Antonowicz o Grotterze*. Lwów, Altenberg. 1911. 61 kop. 1.50.

Smolarski M., *J. K. Szaniawski*. BW. 280 (1910) 232.

Straszewski M., *IV międzynarod. kongres filozofii w Bolonii*. Kraków, autor. 1911. 27. Odb. z „Przegl. Powsz.”

Coignet C., *De Kant à Bergson. Conciliation de la religion et de la science ds un spiritualisme nouveau*. Paris, Alcan. 1911. 165. f. 2,50.

Fischer R., *Hegels Leben, Werke u. Lehre*. Heidelberg, Winter. 1911.² 1265. M. 32, 60.

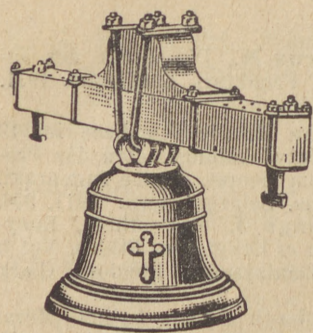
Walleser M., *Die budhist. Philosophie in ihrer geschitl. Entwicklung*. II: *Die mittlere Lehre*. Heidelberg. 1911. 188. mk. 4,80.

Verweyen M., *Philosophie u. Theologie in Mittelalter*. Die histor. Voraussetzungen des Anti-Modernismus. Bonn, Cohen. 136. M. 2,50.

5. Filozofia wogóle.

Bełcikowski J., *Teoria polskiego słowa. Nauki o naszej ojczyźnie duchowej*. Kraków. 1911. 32. kor. 1.

Lutosławski W., *Iskierki Warszawskie*. I. Warszawa, Sadowski. 1911. 251.



FABRYKA DZWONÓW Zwoliński i Czerniewicz

nagrodzona medalem na Wystawie w Częstochowie.

PUSTELNIK, p. Marki.

w Warszawie informacji udziela

Dom handlowy A. Sierpiński

Al. Jerozolimska Nr. 78,—telef. 10-74.

Katalogi ilustrowane wysyłają się na żądanie bezpłatnie.

„SŁOWO I CZYN“

miesięcznik, poświęcony sprawom odrodzenia duchowego, wychodzący w Winię od 1909 r. pod redakcją ks. Stanisława Milkowskiego.

Zeszyt za sierpień i wrzesień zawiera: Do Czytelników, *Redakcja*.—O nowy program akcji katolickiej: IV. Kościół katolicki jako żywy historyczny organizm Chrystusowy, *St. M--ski*.—Słowo do starszych w narodzie polskim, *Ks. B. Miromir*.—Hoene-Wronski i jego mesyanizm: III. Mesyanizm a filozofia historii, *Ks. A. D.*—O przyrodzie, śmierci i grzechu, o prawie i łasce, *Wł. Solowjew*.—O czytaniu Biblii — „Drzewa Żywota”.—W ślady Chrystusa: Gdzie Chrystus przemawia, *Esem*.—Z całego świata. — Z miesiąca, *Stefan Okulicz*.—Odpowiedzi na nadesłane zapytania: O potrzebie i znaczeniu religii prawdziwej. — Z czasopism i in.

Obrazy religijne do ołtarzy i chorągwi

ODNAWIANIE DZIEŁ SZTUKI

wykonuje artystycznie była uczennica Gersona

MARYA KRASKOWSKA

KRAKÓW — Sienna 5 — dom Skargi.

Dziennik Poznański,

wychodzący 53-ci rok, daje obfity materiał publicystyczny, codziennie 2 do 3 arkuszy druku wielkiego formatu.

Do niedzielnego numeru załącza prócz tego jeden arkusz dodatku pod tytułem „Literatura i sztuka”, w którym umieszczane i rozbiegane bywają utwory najpoważniejszych autorów polskich i obcych.

Na pocztach rosyjskich Dziennik Poznański kosztuje rb. 2,55 kwartalnie; wysyłany zaś pod opaską, jako druki, 8 marek kwartalnie.

ADMINISTRACJA
DZIENNIKA POZNAŃSKIEGO

Poznań — Posen.

FRYDERYKOWSKA Nr. 9.
TELEFONU 390.

IV. Historia.

I. Historia Kościoła.

Borodicz J. X., Na Rusi galicyjskiej. Z pamiętników. Chrzanów. 1911. 90. kor. 2.

Chołodecki J., Trynitarze. Lwów. Tow. miłośników przeszłości (Bibl. lwowska, 13) 1911. 100. kor. 3.

Golichowski O., Kościół oo. Bernardynów we Lwowie. Lwów, Bernardyni. 1911. 126. kor. 1.

Gołab J. X., Starania Polski o sobór powszechny i reformę Kościoła za pontyfikatu Klemensa VII, 1523—1534. Studium historyczne. Kraków, autor. 1911. 205 i 16. Kor. 4.

Feliński S. X., Pamiętniki, 1822—1851. Lwów, Zienkiewicz. 1911². 431 i 295. rb. 5.

Marya z Pragi, Chrześcijaństwo ewangeliczne, nowa sekta w Warszawie. Kraków. 1911. 19. hal. 20.

Merczyng H., Polscy deści i wolnomyśliciele za Jagiellonów. Warszawa, „Przegl. Histor.” 1911. 30. kop. 40.

Pleszczyński A. X., Opis historyczno-statystyczny parafii Międzyrzeczkiej. Warszawa, Pol. Tow. Krajoz. 1911. 236. rb. 1,20.

X. T. J., Katolicyzm a rząd rosyjski. Kraków. 1911. 11. hal. 20.

Auzuech C., L'agitation antian-glaise et les missions catholiques ds l'Inde. RCF. 62 (1910) 279.

Bricout J., Jeanne d'Arc d'arpès S. Hanotoux. RCF. 63 (1910) 669.

Bohtlingt A., Bismarck u. das päpstliche Rom. Berlin, Puttkammer. 1911. 470. M. 10.

Degert A., Richelieu et les séminaires français. RCF. 63 (1910) 310.

Ehrhard A., Das Christentum in röm. Reich bis Konstantin. Stassburg, Heitz. 1911. 82. M. 1,20.

Frank Oswald, Deutschland u. die Modernismusbewegung. Wiesbaden, Rauch. 1911. 67. pf. 72.

Funk X. F., Lehrbuch d. Kirchengeschichte. Paderborn, Schöningh. 1911². 863. Mk. 11.

Gratioux A., Le congrès de Ve-lehrad. RCF. 62 (1910) 440.

Grisar V. S. J., Luther. Freiburg, Herder. 1911². 689. M. 12.

Löttler S. J., Marianischen Kongregationen in ihren Wesen [u. ihrer Geschichte. Freiburg, Herder. 1911². 116. M. 1.

Huzabielle J., L'Eglise au Chili. RCF. 63 (1910) 172.

Planque G., Chez les Anglicains. RCF. 58 (1909) 56; Evolutions des croyances. Ib. 60 (1909) 573; 62 (1910) 294.

Vidal J. M., Mouvement religieux en Italie: Réformes religieuses et renouveau des oeuvres catholiques à Rome. RCF. 61 (1910) 64; Chronique du modernisme. Ib. 62 (1910) 454.

2. Historia powszechna i cywilizacji.

Bienkowski P., O paru antykach w Krakowie. SCPAU. 15 (1910) zes. 2.

Borodicz J. X., Kartka z dziejów Infant polskich. Kraków, 1911. 20. hal. 80.

Cz...ski J., Ludność Kaszubska w ubiegłym stuleciu. Szkic społeczno-kulturalny. Toruń. 1911. kor. 40.

Chybiński A., Tabulatura organowa Jana z Lublina. SCPAU. 15 (1910) zes. 1. Tenże, Teorya mensualna w polskiej literaturze muzycznej I połowy XVI w. tamże.

Jachimecki Zd., Zabytki muzyki polskiej w cesarskiej Bibliotece publicznej w Petersburgu. SCPAU. 15 (1910) zes. 6.

Janowski L., Uniwersytet Charkowski. SCPAU. 15 (1910) zes. 6. I osobno. Kraków, Akademia. 1911. 159. kor. 3,20.

Kipa E., Fr. Gentz a Polska, 1784—1831. Warszawa, Kasa Mianowskiego. Monografie w zakresie dziejów nowożytnych Sz. Askenazego, t. 15. 1911. 166 i 15. kop. 60.

Kulczycki L., Rewolucja rosyjska, II: Od wędrówki w lud do upadku „Narodnej woli”, 1870—1886. Z 62 portretami. Lwów, Polaniecki. 1911. 577. kor. 8.

Konopczyński Wł., Polska w dobie wojny siedmioletniej, II: 1759—1763. Kasa Mianowskiego. Monografie w zakresie dziejów nowożytnych Sz. Askenazego t. 16. 1911. 552. rb. 1,50.

Kopernik w świetle nowoodkrytych szczegółów o jego stanowisku narodowym. Kraków, Przegląd Powsz. 1911. 16.

Loret M., Kasata zakonu oo. Jezuitów. BW. 276 (1909) 145.

Pawłowski Br., Austrya i Rosya w początkach panowania Mikołaja I. BW. 280 (1910) 285.

NA PODARUNKI KOLENDOWE

dla starszych i umiejących czytać zamiast obrazków są do nabycia tanie, a ciekawe i pożyteczne książeczki, wydane staraniem Głosu Wiary, zawierające 16 stron druku po 3 kop. sztuka.

Wybrane z pośród wyliczonych poniżej: 1000 egz. kosztuje z przesyłką 18 rb. 500 10 rb., 100 3 rb.

Wyszły dotąd następujące:

Dlaczego nas bieda gniecie. Przeciw pijaństwu i niepotrzebnym wydatkom przy weselach pogrzebach i chrzcinach—trafne uwagi w rozmowach. Bardzo chętnie czytana.

Wilki w owczej skórce czyli o podstępnych dążeniach zarańców i im podobnych. Uwzględnione w barwnym dyalogu najważniejsze zarzuty wrogów przeciw Kościołowi i Duchowieństwu. Str. 24.

O Różańcu. Znaczenie Różańca i dowody historyczne, jak przodkowie nasi kochali tę modlitwę i jakie łaski dla siebie i Ojczyzny otrzymywali.

O Niepokalanem Poczęciu N. M. P. Wyjaśnienie tego dogmatu i historyczne dowody, jak w Narodzie Polskim cześć do Niepokalanej Dziewicy wzrastała. Łaski i dobrodziejstwa, jakie otrzymywaliśmy za Jej przyczyną.

Żywoł św. Stanisława Kostki na tle epoki przedstawiony jako wzór do naśladowania dla wszystkich.

Żywoł św. Jana Kantego. Życiorys z uwzględnieniem reszty współczesnych Świętych Patronów Polskich i dziejów Wszechnicy Jagiel.

Żywoł błog. Ładysława z Gielniowa. Wielka miłość św. Ładysława ku Bogu, bliźnim i Ojczyźnie; jego praca nad podniesieniem pobożności wśród ludu. Cuda stwierdzone.

Ks. Piotr Skarga. Jego życiorys i nieporównane Kazanie o miłości Ojczyzny, wydany na upamiętnienie 300 lat od jego śmierci.

Żywoł Świątobliwej Królowej Jadwigi według dzieła Biskupa Bandurskiego. **Porządek życia chrześcijańskiego** czyli **Pamiętka Misyi** (z obrazkiem Serca P. Jezusa).

Nadto zalecone przez J. Eksceleyenoye Pasterzy Dyecezyi Polskich:

Wskazówki dla idących na roboty za granicę. Wydanie trzecie prze-robione na nowo z uwzględnieniem rad XX. Misyonarzy pracujących między wychodźcami. W broszurce znajdują się świadectwa po łacinie i po polsku, jakie daje X. Proboszcz wychodźcom. Str. 32. cena 5 kop., 100 egz. 4.50 kop.

Litania do N. Serca P. J. 100 szt. 50 kop., z przesyłką 60 kop.

Litania do św. Józefa 100 szt. 50 kop., z przesyłką 60 kop.

Tłumaczenia te dokonane staraniem Redakcyi „Ateneum Kapłańskiego” zaaprobowane zostały przez wszystkich Najdostojniejszych Pasterzy do jedno-stajnego używania w całej Polsce.

Dla młodszych dzieci wielki wybór obrazków różnych, tańszych i droższych, pochodzących wyłącznie z polskich i francuskich fabryk.

Arkusze, zawierające od 60 do 100 obrazków różnych Świętych **po 35 kop.** (W dobrym gatunku). Obrazki powyższe są także już pocięte i pakowane w setkach — po 35 kop.

Imitacje francuskich obrazków zaczynają się od 60 kop. setka. Wielka rozmaiłość od 120 k. setka do 2.60 kop.

Francuskie oryginalne po 8 rb. za setkę. Wykwintne obrazki na par-gaminie po 20, i 25 kop. malowane ręcznie ozdoby itp. 45, i 75 kop. szt.

Księgarnia Powszechna (Dyecezalna) w Włocławku wysyła wybrane broszurki po otrzymaniu należności lub za zaliczeniem pocztowem.

V. Nauki społeczne.

I. Wogóle.

Brzeziński Fr., Reforma sądów honorowych. BW. 275 (1909) 560.

Detloff Sz., Organizacja i za-dania zarządów naszych K. Tow. Rob. Poznań, św. Wojciech 1911². 71. fen. 60

Gargas Z., Zasadnicze zagadnie-nia polityki wychodźczej. Warszawa. 1911. 14. Odb. z „Bibl. Warszaw.”

Kantak J. X., Państwo, naród i jednostka. Poznań, św. Wojciech. 1911² poprawione. 118. fen. 80.

Kot St., Wpływ starożytności kla-sycznej na teorye polityczne A. Fry-cza z Modrzewa. Kraków. 1911. 95.

Jaworski J., Gubernia kaliska i Kalisz w cyfrach. Warszawa. 1911. 9.

Jubileusz Tow. Wzaj. Ubez. w Kra-kowie, 1861—1911. Kraków. 1911. 98.

Milkowski Zyg., St. Worcell. BW. 280 (1910) 417.

Muzeum Rapperswilskie. Orzeczenie komisji. Kraków. 1911. 28.

Polskie stronnictwo narodowo- demo-kratyczne. Kraków. Odb. z „Krytyki”. 1911. 20.

Rostworowski J. X., O potrze-bie popierania katol. piśmiennictwa. Kraków. Koło Tow. Skargi. 1911. 16.

Rybarski R., Organizacja kre-dytu przemysłowców w Galicyi i Kró-lestwie Pol. Kraków. 1911. 176. kr. 3.

Schipper Ig., Studya nad stosun-kami gospodarczymi Żydów w Polsce podczas średniowiecza. Warszawa, Wawelberg. 1911. 379. kor. 6.

Sokolnicki M., Sprawa duble-tów rapperswilskich. Lwów 1911. Str. 2.

Warol A. X., Czy tylko o du-sze troszczy się Kościół. Kraków, Apost. Modl. (Głosy katol. 130) 1911. 32 kal. 4.

Włodek L., Polskie kolonie rol-nicze w Paranie. Warszawa. C. T. Roln. 1911² 148. rb. 1.

Umiński M., Dzieciom ludu pol-skiego na zachodzie Niemiec. Poznań, św. Wojciech. 1911. 116.

Zubowicz P., O obecnym stanie posiadania ludu litewskiego. „Praca” № 7 przy zesz. wrześniow. „Bibliot. Warszaw.” w 1909 r.

Calippe Ch. Mouvement social, RCF. 58 (1909) 82; 61 (1910) 75; 63. (1910) 54.

Lagardelle H., Le socialisme ouvrier. Paris, Giard et Brière. 1911 fr. 4.50.

Erzberger M., Die Zentrums-po-litik im Reichstage. Reichstags-session vom 22 November 1910 bis 31 Mai 1911. Berlin, Germania. 197 M. 2, 50.

Erzberger M., Der Modernisten-eind. Den Katholiken zur Lehr u. Wehr, andersdenkenden zur Aufklä-rung. Berlin, Germania. 1911. 71. p. 80.

Duguet, La grève des délaiteurs de Mazamet. MS. 68 (1909) 869.

Flechter M., The Social Side of the Leeds Congress. MS. 70 (1910) 346.

Mädchenschutz u. Mädchenhandel. Von einem Prister. Donauwörth, Auer. 1911. 87. M. 0,60.

Sillon. Action française. RCF. 58 (1909) 117; 62 (1910) 111, 356, 63 (1910) 87, 734.

Snead-Cox J. G., The life of car-dinal Vaughan. London, Herbert. 1910. 496 i 506. Sh. 21.

Steinmann A., Paulus u. die Skla-ven zu Korinth. Braunsberg, Grimme. 1911. 78. M. 1,50.

Thissen O., Soziale Tätigkeit der Stadtgemeinden. Ein Ueberblick über Aufgaben u. Leistgen d Stadtverwalt-gen in wirtsch.-sozialer, gesundheitl., geistiger u. sittl. Hinsichtungen. M. Gladbach, Volksverein. 1910. 203. mk. 2.

2. Socyologia

Barwiński B., Z dziejów arche-ologii ruskiej. Kraków, Tow. Numiz-mat. 1911. 4. str.

Bielicka Zofia, L. Gumplowicz. BW. 275 (1909) 592.

Lubicz A., Mitologia słowiańska podług Naruszewicza, Lelewela, Bogu-sławskiego, Brücknera i Grusze-wskie-go. Warszawa. Act, Ks. dla wsz. 1911. 182. kp. 40.

Stolyhwo K., Jedna z pierwot-nych grup ludzkich. BW. 280 (1910) 121.

Avebury, Marriage, totemism and religion. An Answer to critics. Long-mans, 1911. 254.

Frazer J. G., The Golden bough: a study in magic and religion, II: Taboo a. the perils of the soul. London Macmillan, 1911. 402.

Geldner K., Die zoroastische Re-ligion. Tübingen. Mohl (Religionsgesch. Lesebuch. 1911. fen. 80.

Seligman E., L'interprétation éco-nomique de l'histoire. Trad. franc. sur la 2 éd. par. Barrault. Paris. Rivière (Bib. des sciences écon. et sociales). 1911. 176.

ADMINISTRACJA
ATENEUM KAPŁAŃSKIEGO

przypomina Szanownym
Prenumeratorom, że

wielki czas opłacić za pismo należność zaległą i wnieść
prenumeratę na rok następny.

Dotychczasowych Prenumeratorów, którzy przed
1-ym Stycznia 1912 roku nie zażądają skreślenia ich
z listy odbiorców, Administracja uważać będzie za pre-
numeratorów w dalszym ciągu na cały rok następny.

Reklamacye opóźnione nie mogą być uwzględniane
z tego powodu, że zbyt drogi nakład „Ateneum”
musi być odpowiednio normowany na początku
każdego roku.

Dziennik Powszechny

Pismo społeczne, polityczne i literackie

pod redakcją Ignacego Dworaczka.

Wychodzi w Warszawie, w dużym formacie, codzień po południu,
w niedziele i święta rano.

DZIENNIK POWSZECHNY, przy zapewnionem współpracownictwie
sił pierwszorzędných, redagowany w duchu katolickim i narodowym, nie
przemileża żadnej sprawy publicznej, godnej poruszenia, a obchodzącej sze-
roki nasz ogół.

DZIENNIK POWSZECHNY, informowany wszechstronnie i bezzwło-
cznie, stanowi żywe echo życia kulturalnego w społeczeństwie, zarówno na
polu religijnem, społecznem, ekonomicznem i politycznem, jako też w dziedzinie
literatury, sztuk plastycznych, teatru i muzyki.

DZIENNIK POWSZECHNY w artykułach poważnych i żywych, w lek-
kich feljtonach i barwnych listach, w sprawozdaniach teatralnych, w po-
wszechnym przeglądzie prasy i informacjach treściwych, urozmaiconych
poczytną beletrystyką, daje codzień swym czytelnikom wierny obraz chwili
bieżącej w kraju i świecie.

Przedpłata w Warszawie wynosi **miesięcznie 50 kop.**, a na pro-
wincyi **z przysyłką pocztową 60 kop.** miesięcznie.

Adres Redakcyi i Administracyi „Dziennika Powszechnego”:

Warszawa, Warecka Nr. 15.

(Telefon Red. 62-29; 223-42; telefon Administracyi 5-53).