

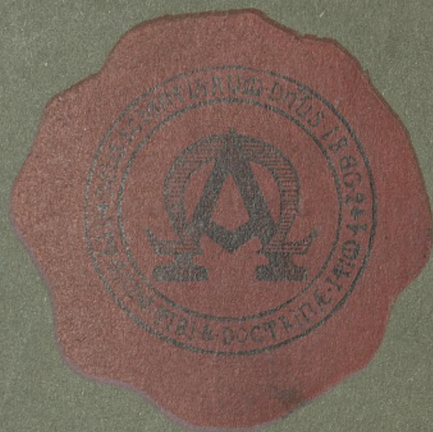
ATENEUM KAPŁAŃSKIE

MIESIĘCZNIK

wychodzący pod kierunkiem Profesorów
Wrocławskiego Seminarium Duchownego

POŚWIĘCONY

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



LISTOPAD
Zesł. 4 * 239

1938 r.

Tom 42
rok 24

Treść zeszytu.

Ks. Fr. Korszyński, Ś. p. Książd Biskup Wojciech Owczarek, Sufragan Włocławski	313
--	-----

Rozprawy.

Ks. Sz. Szydelski, Apologetyka chrześcijańska w ostatnim sześćdziesięcioleciu (Dalszy ciąg nast.)	319
O. K. Gołębiowski, Problem powołania do kontemplacji u św. Alfonsa Liguorego (dok.)	332
Ks. J. Piskorz, Psychologia religii wsi polskiej (dok.)	342
Ks. W. Jasiński, Potrzeby katolickiej pedagogiki naukowej w Polsce	360

Sprawy pasterskie i religijno-społeczne.

Ks. J. Roth, Wizytacja zakonników wyjętych przez biskupa	377
Ks. Fr. Cieślak, Pierwszy Ogólnopolski Kongres Dziecka	388
Ks. J. Pachucki, Pierwszy Zjazd Dyrektorów Apostolstwa Modlitwy w Polsce	397

Przegląd naukowy.

Ks. J. Iwanicki, Filozofia Edmunda Husserla	401
---	-----

Omówienie książek i czasopism.

Ks. A. Syski, Ilustrowane żywoty Świętych polskich, Sac. Alaphridus Ottaviani	411
---	-----

Wzmianki bibliograficzne.

L. de la Hamayde, O. Bernard, M. B. K. B., Jean Marquès-Rivière, Robert Schneider, Samuel Stendig, Jakub Strelczuk, Fr. Milik.	415
--	-----

Dodatek.

Bibliografia: Polska Bibliografia Wolnomularska (D. c.)	XXI
Przegląd czasopism	XXII
Książki nadesłane	XXVI

SOMMAIRE. *Fr. Korszyński*, Memento de Mgr. l'Evêque Wojciech Owczarek (313). *Sz. Szydelski*, L'apologétique chrétienne dans les 60 dernières années. A. s. (319). *K. Gołębiowski*, Le problème de la vocation à la contemplation d'après St. A. Liguori. Suite (332). *J. Piskorz*, Psychologie religieuse des paysans polonais. Suite (342). *Wł. Jasiński*, La nécessité de la science pédagogique catholique en Pologne (360). *J. Roth*, Les visites canoniques de l'évêque dans les ordres religieux exemptés (377). *Fr. Cieślak*, Le I Congrès national au sujet de l'enfant en Pologne (388). *J. Pachucki*, Le I Congrès des directeurs de l'apostolat de la prière en Pologne (397). *J. Iwanicki*, La philosophie de Husserl (401). Récensions (411). Les notices bibliographiques (415). La bibliographie polonaise de la franc-maçonnerie. A. s.



Ś. † P.

KSIĄDZ BISKUP
WOJCIECH OWCZAREK
 SUFRAGAN WŁOCŁAWSKI

Dnia 30 września r. b. w nocy zmarł, w sanatorium m. st. Warszawy w Otwocku, ś.p. ks. biskup Owczarek, współpracownik i przyjaciel naszego pisma.

Ś. p. ks. Biskup urodził się dn. 31 grudnia 1875 r. w okolicach Uniejowa, w diecezji wrocławskiej. Nauki średnie pobierał w gimnazjum kaliskim, wyższe zaś studia odbył we wrocławskim Seminarium Duchownym i w Akademii Duchownej w Petersburgu. Dzięki wybitnym zdolnościom i rzadkiej pracowitości obie te uczelnie ukończył chlubnie, zdobywając najwyższy, jaki w granicach imperium rosyjskiego można było wówczas otrzymać stopień naukowy, mianowicie stopień magistra świętej teologii.

Chociaż bardzo lubił pracę naukową, marzył atoli o duszpasterstwie. Toteż niezmiernie się ucieszył, gdy, przyjąwszy święcenia kapłańskie, otrzymał nominację na wikariusza w Turku. Niedługo jednak tam pracował, gdyż już w kilka miesięcy potem został powołany na sekretarza kurii biskupiej we Wrocławku. Odtąd życie jego ściśle związało się z grodem Władysławowym, w którym przebywał do śmierci, zajmując różne stanowiska w hierarchii i urzędach kościelnych. Od stołu sekretarza kurii biskupiej przeszedł do biurka kanclerza tejże kurii, a kiedy w listopadzie 1918 r. został tytularnym biskupem Askalonu, a biskupem sufraganiem wrocławskim, otrzymał nominację na wikariusza generalnego i oficjała sądu bisku-

Cz 3840/42,4
 174 b 2017 / 1938



piego, które to urzędy piastował do końca życia. W 1912 r. ś.p. biskup Zdzitowiecki powołał go do kapituły katedralnej we Włocławku, a kiedy ś.p. biskup Krynicki został ordynariuszem włocławskim, objął po nim urząd dziekana w tejże kapitule.

Zajmując wspomniane stanowiska, w życiu diecezji ś.p. ks. bp Owczarek odgrywał doniosłą rolę, do której starannie się przygotował przez wyższe studia, do której zresztą przygotowywał się całe życie, ustawicznie pracując nad sobą.

Bo też jedną z najbardziej znamienitych cech jego była niezwykła pracowitość. Dzięki niej, jak już wspomnieliśmy, chlubnie skończył obie wyższe uczelnie, a nadto zdobył znajomość języka rosyjskiego, francuskiego, włoskiego, niemieckiego, angielskiego i łacińskiego, którym wyjątkowo świetnie władał. Przy tym posiadał rozległą wiedzę i to z zakresu niemal każdej dziedziny, która człowieka kulturalnego obchodzić może. Szczególnie w wysokim stopniu opanował dziedzinę prawa kanonicznego, za co też otrzymał z Rzymu stopień doktora prawa kanonicznego.

Niewiele jednak pisał i drukował, gdyż nawał prac biurowych, a później, gdy został biskupem, i duszpasterskich nie pozwalał mu na to. Mimo to wszakże Ate-neum Kapłańskie raz po raz korzystało z jego cennej współpracy. Tak, na przykład, swego czasu zamieścił artykuł o wpisywaniu żołnierzy do szkaplerza, o warunkach ważności zaręczyn, o warunkach ważnego i godziwego dawania ślubu i t.p.

Mówcą ś.p. ks. biskup Owczarek nie był, gdyż, będąc wątłego zdrowia, słaby miał głos. Lecz, kiedy przemawiał, słuchało się go z wielką ciekawością i przyjemnością, dla bogatej treści, jaką się dzielił ze słuchaczami, i dla oryginalnych myśli, jakie zwykł był wypowiadać.

Cechowała go też wielka roztropność, która była niewątpliwie owocem działania w nim Ducha św., a także rzadkiej znajomości życia i ludzi. Zawsze dla wszystkich uprzejmy, pogodny, nawet żartobliwy i dowcipny, z wiel-

kim taktem odnosił się do ludzi i wszystkich zagadnień życiowych, zrećnie i w duchu chrześcijańskiej miłości załatwiał nieraz najbardziej delikatne i trudne sprawy.

Nic dziwnego, że zdobył sobie zaufanie ś. p. ks. biskupa Zdzitowieckiego, przy którym najdłużej i w najlepszej porze życia swego pracował. Był on jego wiernym współpracownikiem i doradcą. Toteż był czas, kiedy, rzecz by można, ks. bp Zdzitowiecki nie obywatł się bez ks. kanclerza Owczarka. Z nim nawet spędzał wywczasy, najczęściej gdzieś za granicą, a pobyt w kulturalnych krajach jeszcze bardziej rozszerzał horyzonty umysłu ks. Owczarka, tak bardzo zawsze żadnego wiedzy.

Za czasów niewoli, gdy biskup Zdzitowiecki w walce z rządem rosyjskim wielu doznawał przykrości, on był jednym z tych, którzy biskupa bojownika swymi radami i oddaniem się sprawie podtrzymywali, wspierali i pocieszali.

Gdy zaś ze zmartwychwstaniem Ojczyzny nastala wolność i na wszystkich odcinkach życia diecezjalnego zawrzała praca, ks. Owczarek znowu należał do tych, którzy biskupowi z wydatną szli pomocą. Śmiało rzecz można, że w tych pomnikach, które po sobie przekazał nam ś. p. biskup Zdzitowiecki, niejedna jest cegiełka ś. p. ks. biskupa Owczarka.

Później, kiedy zawsze wątłe zdrowie jeszcze bardziej zaczęło niedopisywać, nie mógł ks. bp Owczarek tak wszechstronną służyć pomocą ś. p. ks. biskupowi Krynickiemu i J.E. ks. biskupowi Radońskiemu. Zamknął się nieco w sobie, skupił myśl, serce i czyn na jednym religijno-społecznym dziele, którego sam dokonał.

Powolał do życia nową organizację zakonną, „Zgromadzenie Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi”. Wnikliwym swym umysłem patrząc w życie, ś. p. Ksiądz Biskup dobrze rozumiał dzisiejsze potrzeby Kościoła w naszym kraju; rozumiał, że w wielkiej mierze tym potrzebom może zaradzić życie zakonne, które wysoce cenil i popierał; pragnął więc, by w każdym mieście, a zwłaszcza w każdej wsi kościelnej były siostry zakonne, które by zajmowały

się wychowywaniem dziatwy w przedszkolach, niesieniem pomocy chorym, biednym i opuszczonym, utrzymywaniem porządku w świątyniach, a przez to samo były skuteczną pomocą dla księży proboszczów w ich duszpasterskiej pracy. Takie myśli i pragnienia nosił w swej duszy już dawniej, kiedy przystąpił do zorganizowania nowego zgromadzenia żeńskiego; takimi myślami i pragnieniami żył zwłaszcza w ostatnich latach, kiedy to radykalizujące prądy ze szczególniejszą siłą rzuciły się na naszą wieś, a pomoc dla duszpasterzy ze strony sióstr zakonnych tym bardziej stała się nieodzowna. Toteż dołożył wszelkich starań, by swoje zgromadzenie jak najlepiej przygotować do dzisiejszych zadań, by ono palącym potrzebom jak najlepiej odpowiedzieć mogło. W tym celu dał mu podstawę materialną w postaci kilku domów, które ze swych oszczędności, przy poparciu ludzi dobrej woli, pobudował. Zorganizował nowicjat i szkołę, w której siostry, obdarzone większymi zdolnościami, dokształcają się i do przyszłych zadań swoich odpowiednio się przygotowują. Sam stał się duszą i sercem całego zgromadzenia. I cieszył się niewymownie, patrząc na jego rozwój, widząc, że powoli, stopniowo służy tym celom, dla których do życia je powołał.

Kim był dla Zgromadzenia ś. p. ks. Biskup i czym ono według jego myśli ma być w Kościele i społeczeństwie, widać z następujących jego „ostatnich przedśmiertnych upomnień dla Sióstr od Niepokalanej Maryi”.

„1. Bądźcie — pisze on — bezwzględnie oddane Stolicy św. i Biskupowi, jako Waszemu bezpośredniemu zwierzchnikowi, okazując Mu miłość, cześć i posłuszeństwo.

2. Bądźcie wierne Waszym Ustawom, regule, przestrzegając przede wszystkim wzajemną miłość, pielęgnując ducha modlitwy.

3. Bądźcie oddane, posłuszne, karne w stosunku do Waszych Przełożonych, szczególnie Generalnej. Tymi cnotami Zgromadzenie będzie silne i potężne.

4. Umiłujcie w duchu Chrystusowym, jeśli można powiedzieć, namiętnie pracę, niech ona będzie Waszą cechą wybitną, ona Was prędko uświęci, zjedna powszechny

szacunek i pozwoli dużo robić dla ubogich, dziatwy, tej najprzedniejszej części dziedzictwa Chrystusowego.

5. Na wszystko Was zaklinam, abyście zachowały jedność i miłość wzajemną. Pamiętajcie w swych modlitwach, umartwieniach, postach o mej duszy, tak jak ja przed tronem Najwyższego o Was pamiętać będę. Związek nasz przez mą śmierć jeszcze się więcej zacieśni i wzmocni. Moje uwagi, upomnienia, zachęty głęboko wryjcie w pamięć, niech one przechodzą z pokolenia na pokolenie.

Łaska i pokój Jezusa Chrystusa niech zawsze będzie z Wami".

Z tego, co się dotąd powiedziało, wynika, że ś. p. ks. bp Owczarek był człowiekiem świętobliwym. Jeszcze bardziej okazuje się to z jego osobistego życia, z jego stosunku do P. Boga i własnej duszy. I tu podkreślić trzeba przede wszystkim jego żywą wiarę i wprost dziecięcą ufność w pomoc Bożą.

Z tej wiary rodziła się najgłębsza cześć dla Majestatu Bożego i do wszystkiego, co się do Boga odnosi. Dość wspomnieć, że Pismo św. czytał kłęcząc.

Z wiary pochodził duch modlitwy. Można śmiało powiedzieć, że ś. p. ks. Biskup był mężem modlitwy. Niczego ważniejszego nie zaczynał i żadnej sprawy nie załatwiał bez modlitwy. Toteż, gdy się szło do niego, najczęściej zastawało się go w jego prywatnej kaplicy.

Wiara nauczyła go cenić sobie oraz często i pobożnie przyjmować sakramenty święte. Gdy nie mógł odprawiać Mszy św., prosił, by choć czasem odprawił mu ją któryś z kapłanów; a kiedy to czasem było niemożliwe wskutek zbytńskiego zajęcia kapłanów, prosił o Komunię św. A jakże dziękował za tę kapłańską przysługę!

Wiara natchnęła go duchem wielkiego zaparcia się, niemal zupełnego zapomnienia o sobie. O innych pamiętał, innym chętnie dawał, o sobie tylko nie dbał, odmawiając sobie rzeczy najbardziej niezbędnych, — tak, iż życzliwa ręka tylko ukradkiem mu je podsuwała.

Wiara budziła w nim męstwo chrześcijańskie w znoszeniu różnych przykrości, jakich nie szczędziło mu życie,

a zwłaszcza cierpień w ostatniej chorobie, która trwała przeszło rok. Cierpiał bardzo, ale nie okazywał tego i o tym niechętnie mówił. Był natomiast spokojny i pogodny, nawet wesoły, jak gdyby nie cierpiał wcale.

Świątobliwe życie uwieńczyła święta śmierć. Świadkowie ostatnich chwil jego wyznają, że dotąd nie widzieli takiej śmierci: tak spokojnie i pobożnie, ze słowy: „Jezu, w ręce Twoje oddaję duszę moją” — skonał.

Nabożeństwo żałobne dn. 3. X. r. b. odprawił naprzód J. E. Ks. Bp Szlagowski w kościele parafialnym w Otwocku, po czym tego samego dnia zwłoki przewieziono samochodem do Włocławka i tu odbyła się wieczorem eksportacja do katedry, przy udziale liczego duchowieństwa z J. E. Ks. Bpem Radońskim i J. E. Ks. Bpem Tomczakiem z Łodzi na czele, oraz przy udziale olbrzymich mas ludności. Nazajutrz, czyli 4. X. r. b., odbyły się obrzędy pogrzebowe, zakończone złożeniem zwłok do podziemi katedry. Ośmiu biskupów, kilku infulatów, wielu przedstawicieli różnych kapituł, stu kilkudziesięciu innych kapłanów, przedstawiciel rządu Rzeczypospolitej i przedstawiciele władz państwowych, wojskowych i samorządowych, poczty sztandarowe wszystkich kościelnych i społecznych organizacji miasta Włocławka oraz tysięczne rzesze wiernych — oto liczny orszak tych, którzy oddali ostatnią posługę zasłużonemu świątobliwemu Biskupowi.

Requiescat in pace!

Ks. Dr Fr. Korszyński.

Apologetyka chrześcijańska w ostatnim sześćdziesięcioleciu

Należy uprzytomnić sobie na wstępie pojęcie apologetyki chrześcijańskiej jako osobnej nauki.

Jeśli przeglądamy naukowe artykuły o apologetyce w wielkich dykcyonarzach francuskich jak *Dictionnaire Apologétique de la foi catholique*, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, lub czytamy w osobnych książkach i rozprawach uwagi o apologetyce, dostrzegamy zawsze na dnie rozmaitych określeń tej nauki pojęcie, że apologetyka chrześcijańska jest nauką, której zadaniem jest wykazać wiarogodność objawienia chrześcijańskiego i wiarogodność wiary katolickiej.

Stróżem objawienia Chrystusowego jest Kościół katolicki. On to strzeże objawienia, wyjaśnia jego treść, czerpie z niego prawdy wiary, jakie podaje katolickiemu ludowi do wierzenia; apologetyka zatem, która w swoich zamierzeniach ogląda się na naukę tegoż Kościoła, aby nie zboczyć z właściwej drogi, powinna by się nazywać apologetyką wprost *katolicką*. Skoro jednak Kościół katolicki jest jedynie czystą i prawowitą formą chrześcijaństwa i skoro pierwsi wyznawcy nauki Chrystusa nazwali się i nazywali się później stale chrześcijanami, sądzimy, że nazwa apologetyki chrześcijańskiej nikogo nie zmyli, że tą nazwą oznaczamy naukę, która chce bronić wiarogodności objawienia, strzeżonego i podawanego przez Kościół katolicki, nie przez inne kościoły.

Nie jest zadaniem apologetyki bronić poszczególnych prawd wiary czy moralności, gdyż do tego celu są powołane nauki inne, mianowicie teologia dogmatyczna i teologia moralna, które opierają się na objawieniu Bożym i z tego objawienia czerpią dowody na obronę tez dogmatycznych i moralnych. Apologetyka ma wykazać prawdziwość faktu objawienia chrześcijańskiego.

Rozumiemy dobrze, że idzie tu o objawienie nadprzyrodzone, jakie dawał Bóg w rozmaitych czasach przez Patriarchów, potem przez Mojżesza i Proroków, a ostatecznie przez Chrystusa Pana

i przez Apostołów. To objawienie było ponad porządkiem naturalnym. Nie było dziełem mądrości ludzkiej, ale nadnaturalnym darem Bożym. Właśnie zadaniem apologetyki chrześcijańskiej jest wykazać, że objawienie, jakie głosi Kościół katolicki, jest rzeczywistym faktem historycznym i objawieniem Bożym w ścisłym słowa znaczeniu, a jako takie jest nieomyłne i nieodmienne, jest prawdą bezwzględną na wszystkie czasy.

Apologetyka klasyczna obejmuje zawsze dwie części: w pierwszej wykazuje prawdziwość objawienia Chrystusowego, mówi zatem o Chrystusie jako nadprzyrodzonym Pośląncu Bożym i Synu Bożym w znaczeniu wyłącznym, a w drugiej mówi o Kościele katolickim jako o specjalnej instytucji, którą Chrystus dla specjalnych celów ustanowił i w potrzebne prawa i przywileje wyposażył. Terminy teologiczne na oznaczenie tych dwu części są: *demonstratio christiana* i *demonstratio catholica*.

W pierwszej części apologetyka wykazuje, że nauka Chrystusa jest prawdziwym objawieniem Bożym; w drugiej, że Kościół katolicki jest z ustanowienia Chrystusa tego objawienia nieomylnym stróżem.

Jest rzeczą oczywistą, że wykazywanie jednej i drugiej części musi się opierać na odpowiednich dowodach, na świadectwach, na znakach czyli kryteriach, bo nikt nie ma obowiązku przyjmować czegokolwiek na ślepo. Także fakt objawienia musi mieć na swoje poparcie świadectwa historyczne i filozoficzne czy inne. To są w znaczeniu teologicznym *motiva credibilitatis et credentitatis*. Wśród rozmaitych tego rodzaju znaków, na które powołujemy się, mówiąc o wiarogodności objawienia, szczególniejsze miejsce zajmują cuda i prorocтва. Takie jest stanowisko nauki Kościoła katolickiego.

Rozprawianie na temat objawienia i znaków objawienia w dalszym ciągu wymaga znajomości i naukowego uzasadnienia podstawowych prawd religijnych o Bogu osobowym, o Jego istnieniu i przymiotach, o duchowości duszy ludzkiej, o możliwości objawienia i cudu, o poznawalności objawienia i cudu i t.p. Te wstępne a podstawowe dla każdej religii prawdy obejmujemy nazwą *praeambula fidei*. Główną częścią w tym dziale naszej nauki jest nauka o Bogu, *theodicaea*.

Jeśli do tych rzeczy dodamy jeszcze naukę o źródłach objawienia (*de locis theologicis*) i naukę o akcie wiary, jak akt wiary dochodzi do skutku, wreszcie pewne uwagi o rozwoju i poszczególnych działach nauk teologicznych, pewną zatem

encyklopedię nauk teologicznych, to byśmy mieli wyczerpany cały zakres apologetyki.

Rozmaicie ta nasza nauka jest nazywana. *Apologetyka* wydaje się być nazwą najwłaściwszą, gdyż odpowiada to najwięcej i zadaniom i metodzie pracy tej nauki. Ale i ta nazwa z rozmaitych względów budzi pewne zastrzeżenia. W moim podręczniku przyjąłem nazwę *Prolegomena in sacram theologiam*, bo ta nazwa wydawała mi się dawniej i dziś ze wszech miar najodpowiedniejszą. Ale innym wydaje się taka nazwa dla samodzielnej naszej nauki mniej odpowiednią, gdyż tak nazywamy często zwyczajne wstępy do różnych nauk. Christian Pesch T. J. wprowadził nazwę *Institutiones propedeuticae ad sacram theologiam*. Wydaje się ta nazwa najbardziej zbliżoną do nazwy użytej przeze mnie, ale również mało znalazła zastosowania u autorów.

Powszechnie używaną jest nazwa, także w Polsce w ostatnich latach ustalona, *theologia fundamentalis*. Nie dlatego ta nazwa jest w powszechnym użyciu, jakoby nauka nasza miała się posługiwać tą samą metodą pracy, co nauki teologiczne sensu stricto; i nie dlatego, jakoby nauka nasza miała stanowić podstawę dla teologii, gdyż podstawą teologii jest objawienie Boże, nie nasza nauka: ale tę nazwę wielu przenosi nad inne.

Jakaś nazwę ostatecznie przyjąć się musi. Nazwa *theologia fundamentalis* jest o tyle uzasadniona, że nauka nasza należy w każdym razie do nauk teologicznych, jest bowiem przygotowaniem do nich i orientuje się w ich stronę, nadto uzasadnia prawdy, które niewątpliwie stanowią punkt wyjścia i podstawę dla nauk teologicznych sensu stricto.

Ale i ta nazwa jest przez wielu, i to nie bez racji, atakowaną. Tym się tłumaczy fakt, że o. J. Courtois, referent działu apologetycznego w *Revue des sc. phil. et theol.* 1932., omawiając dzieło o. Garrigou-Lagrange'a, *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita* (3 edit. Romae, Ferrari 1931, 2 vol. 480 i 564), przyznaje mu jaknajwiększą wartość, nazywa je „l' excellent manuel, que jusqu' ici aucun autre n'égale”. Ale opierając się na pracy o. Gardeil'a, *La crédibilité et l' apologetique*, czyni mu zarzut z tego, iż na czele swego dzieła położył tytuł *Theologia Fundamentalis sec. s. Thomae doctrinam*. Píše mianowicie pod adresem o. Garrigou-Lagrange'a: „Żałujemy w szczególności, że o. G. L. nie uważał za rzecz właściwą liczyć się z tym, co mu niedgdyś powiedział o. Gardeil przeciw posługiwaniu się tą nazwą.

gdy się chce mówić o apologetyce". (*Revue des sc. phil. et. Theol.*, 1932 s. 652).

Wydaje się, że o. Garrigou-Lagrange rzeczywiście miał pewne skrupuły, może właśnie w skutek pracy o. Gardeil'a, którą oczywiście znał, bo ją cytuje, i wybrnął z trudności dzięki pewnej połowiczności. Wprowadził mianowicie w omawianym dziele termin apologetyka, ale uczynił z apologetyki tylko pierwszą część teologii fundamentalnej, prawda że ważną i konieczną. „Apogetica — zdaniem jego — recte nominatur pars theologiae fundamentalis. Haec prior pars theologiae fundamentalis, quae antecedit tractatum de locis theologicis, recte etiam nominatur theologia apologetica" (*De revelatione*, tom. I, s. 66). Stąd też na karcie tytułowej tego dzieła poniżej nazwy czołowej Theologia fundamentalis mamy podtytuł: Pars apologetica.

O. Garrigou-Lagrange doskonale rozumie odmienną metodę, jaką posługiwać się muszą teologia i apologetyka jako odrębne nauki, ale nie waha się zaliczyć apologetyki do theologiae fundamentalis vel generalis, gdyż „apologetica arguit ex ratione sub directione positiva fidei". „Nam ratio — mówi autor — non ex se sola invenit motiva credibilitatis debita, sed solum judicat de valore eorum, quae sibi proponuntur a Deo revelante et ab eius ministris" (*De revelatione* I, s. 44).

O. Gardeil w pracy swej już wspomnianej *La crédibilité et l'apologétique* (2 édit., Paris, Gabalda, 1912) zastrzega się stanowczo przeciw zaliczaniu apologetyki do teologii fundamentalnej lub generalnej. Sprzeciwia się umieszczaniu po traktacie o ustanowieniu nieomyślnej władzy nauczania w Kościele katolickim osobnego traktatu de locis theologicis. Apologetyka jest nauką czysto rozumową, opiera się na naukach czysto rozumowych i doświadczalnych, nie może więc mieć pretensji do nazwy teologii fundamentalnej. (*La crédibilité*, j. w., s. 222–225, 229 n.).

Uwagi Gardeila są niezawodnie logiczne i słuszne, nie mniej jednak czy to ze względów praktycznych czy systematycznych jest dość powszechnie dziś, jak już wspomnieliśmy, używana nazwa teologii fundamentalnej i zawiera najczęściej osobny traktat de locis theologicis po traktacie o Kościele. Ale nie piszemy specjalnego traktatu o właściwej nazwie naszej nauki, dlatego na powyższych uwagach poprzestaniemy. Parę słów wypada jednak jeszcze poświęcić kwestii zakresu apologetyki.

O. Garrigou-Lagrange swoje dzieło *De revelatione* nazywa raz teologią fundamentalną, drugi raz apologetyką; pisze

gdzieindziej, że „theologia fundamentalis et apologetica idem sonant” (s. 40), to znów mówi „theologia fundamentalis seu apologetica”, ale rozpoczyna właściwą treść książki od traktatu de revelationis notione, possibilitate, necessitate, discernibilitate, pomijając całkowicie wstępne prawdy o religii w ogólności i całą teodyceę. Sam zresztą tytuł dzieła autora do tego upoważniał. Cały szereg innych autorów postępuje podobnie, uważając, że rozprawianie o Bogu, o religii w ogóle należy do filozofii chrześcijańskiej lub do teologii naturalnej, nie do teologii fundamentalnej.

Lecz już w roku 1887 profesor Gutberlet w przedmowie do pierwszego wydania swojego dzieła *Lehrbuch der Apologetik* (III. Aufl. Münster i W. 1903) pisał: „Apologetyka kładzie zwyczajnie szczególniejszy nacisk na wykazanie religii objawionej. To w okresie deizmu było całkiem konieczne, ale w czasach obecnych poszli ludzie w przeczeniu znacznie dalej. Co dawna apologetyka uważała za udowodnione już w filozofii i traktowała to dlatego pobieżnie, mianowicie istnienie Boga, nieśmiertelność duszy, w ogóle prawdy religii naturalnej, w to dzisiejszy duch czasu uderza w szczególności. Dlatego na obronę tych praw położyłem szczególniejszy nacisk. Dlatego ten pierwszy tom trzymany jest w tonie przeważnie filozoficznym i znajdują się tam wywody, które zdają się do apologetyki właściwie nie należeć. Moznaby to np. uważać za rzecz dziwną, że obszernie zajmują się zagadnieniem wolnej woli: kto jednak dokładnie zapoznał się z nowoczesną literaturą filozoficzną i przyrodniczą, ten uzna za rzecz konieczną bronić baszty, w którą dziś biją z wściekłością”.

„Ze spekulacją i z naukami przyrodniczymi łączy się także historia, aby walczyć przeciw religii. Całkiem nowa nauka, nauka porównawcza religii, jest uprawiana z nadzwyczajną pilnością, z jaką dotąd uprawiana być nie mogła, gdyż coraz więcej wszystkie ludy dzisiejsze i z przeszłości stają przed nami. Niestety także ta wielka zdobycz nowych czasów już to otwarcie, już to skrycie przeciw religii występuje. Tej więc nauce także szczególniejszą uwagę poświęcamy”.

Tą samą drogą poszedł Paweł Schanz w swojej *Apologie des Christentums* (3 tomy 2 - 4 aufl., 1901—1905). Schanz był przyrodnikiem, zajmował się pilnie naukami biblijnymi w związku z odkryciami archeologicznymi na bliskim Wschodzie, dlatego z należytą znajomością rzeczy różnorodny a obszerny materiał naukowy w swojej apologii dla obrony chrześcijaństwa zebrał i wyzyskał.

W te same ślady poszli autorowie zbiorowej pracy apologetycznej *Religion, Christentum, Kirche*, (3 tomy, München, Kösel, 1911—1913). Mausbach i Esser napisali pierwsze traktaty o religii wogóle, o nowoczesnym życiu duchowym i Bóg a świat, dlatego te nazwiska Esser i Mausbach firmują całemu dziełu, choć obok nich figurują tam w charakterze autorów inne pierwszorzędne nazwiska, jak Pohle, Wilhelm Schmidt, Peters, Kirsch, Tillmann.

Tylko apologetci, którzy jak wielcy tomiści dzisiejsi o. Garigou-Lagrange i o. Gardeil, trzymają się ściśle ram sum św. Tomasza, uprawiają apologetykę na podłożu przede wszystkim spekulatywnym i ograniczają jej zakres do wykazywania samej tylko wiarygodności objawienia, traktując wyniki nowszych nauk wówczas nawet, gdy mają pewien kontakt z nauką Kościoła, chyba tylko krótko. Apologetci natomiast, którzy idą więcej z prądami czasu i mają otwarte oczy na potrzeby dzisiejszych ludzi, mniej posługują się spekulacją, a większy nacisk kładą na fakty naukowe i na ich stosunek do objawienia.

Z rozmaitych względów oświadczam się za tym drugim kierunkiem w apologetyce, dlatego w moich *Prolegomena in s. theologiam* dałem na początku część ogólną *De religione* i starałem się uwzględnić w niej rozmaite dane z nowszych nauk. Religia bowiem sięga głęboko w indywidualne i zbiorowe życie ludzkości i przenika całe życie kulturalne. Wszystkie nauki w pewnej mierze zazębiają się z wyobrażeniami religijnymi i mogą się z nimi w zupełności godzić, ale mogą się też im przeciwstawiać. Wiadomo, że w pewnych kołach prawie utarła się, jakby jakiś dogmat, błędna teza, iż między nauką a wiarą zgody być nie może. A że w XIX wieku nowe nauki powstawały, a dawne przeżyły niebywały rozkwit, dlatego apologetyka, jeśli ma odpowiedzieć potrzebom dzisiejszej epoki, musi mieć szeroki zasięg i w rozmaitych kierunkach prostować wierze drogi.

Apologetyka przeto, jeśli ma być dostosowana do potrzeb czasu, musi uwzględniać rozmaite dziedziny życia i rozmaite dziedziny nauk współczesnych. Te rozmaite dziedziny życia i nauk należy też uwzględniać, gdy się chce dać rzut oka na rozwój apologetyki w ostatnich sześćdziesięciu latach, tak bogatych w rozmaite zdobycze naukowe i w rozwój nauk. Należy więc zapoznać się naprzód ze stanem rzeczy przed sześćdziesięcią laty, a następnie ze stanem rzeczy w chwili dzisiejszej i zestawić

ówczesną apologetykę z dzisiejszą, a rozwój apologetyki przedstawi się nam sam przez się.

Jakiż tedy stan rzeczy był w czasach około 1880, między rokiem 1870 a 1890?

I. Stan apologetyki przed sześćdziesięciu laty.

1) Apologetyka wobec nowych zagadnień. 2) Nauki przyrodnicze. 3) Historia porównawcza religii. 4) Paleontologia. 5) Etnologia religijna. 6) Socjalizm. 7) Odkrycia archeologiczne na bliskim Wschodzie. 8) Dekrety kościelne z czasów Piusa IX. 9. Ustalone metoda.

1. Już w początkach tego okresu bardzo wysoko stały nauki przyrodnicze i wyciskały silne piętno na ówczesnej myśli ludzkiej, oddziaływały w wybitnym stopniu na kulturę duchową, na kierunki filozoficzne. Nauki przyrodnicze parły wciąż naprzód, przynosiły coraz to nowe zdobycze, nabierały więc coraz więcej pewności siebie, rosły w dumę, zdawało się im, że same bez religii i bez wiary w Boga potrafią rozwiązać zagadki świata i tajemnice całego życia. W tej zarozumiałości wypowiedano wierze chrześcijańskiej walkę, głoszone i propagowano światopogląd materialistyczny, przeczesano istnieniu Boga, duchowości duszy ludzkiej i wolnej woli człowieka.

2. Duch czasu czepia się pewnych zawołań, dostępnych szerszym kołom społeczeństw. Potrzebne były takie zawołania i tym razem i takim zawołaniem stał się darwinizm, t.j. nauka Karola Darwina (1809—1882) o pochodzeniu gatunków i pochodzeniu człowieka. Dzieło o pochodzeniu gatunków ukazało się około 1859, o pochodzeniu człowieka około 1871. Darwin tłumaczył powstawanie gatunków, nie wyłączając w tym człowieka, drogą naturalnej ewolucji pod wpływem pewnych zjawisk sił tkwiących w samej przyrodzie, jak walka o byt, dobór naturalny i dobór płciowy, nie odwoływał się natomiast do Boga Stwórcy. Wszystko podług niego powoli samo się rozwijało, samo powstawało, mogło powstać i rozwinąć się z jednej pierwotnej żywej komórki; ale czy i ta pierwsza żyjąca komórka nie mogła kiedyś powstać drogą samorodztwa?

Wiadomo, że Biblia opowiada nam o stwarzaniu rozmaitych gatunków przez Pana Boga, a osobno i dokładniej opowiada o stworzeniu pierwszych ludzi. Powstawała tedy kwestia: kto ma słuszność, Darwin, czy Biblia, nauka czy wiara? Tu miały się zmierzyć nauka i wiara, dlatego spotykamy w ówczesnych arty-

kułach i dziełach apologetycznych ten temat na porządku dziennym. *Apologie des Christentums* Franciszka Hetttingera, najstarsza wielka apologetyka niemiecka, (w r. 1865 było już drugie jej wydanie, w r. 1867 trzecie, w r. 1871 czwarte, w r. 1875 piąte) w pierwszej części tomu I w wydaniu 5 — omawia w 4 rozdziale (Vortrag) O materializmie takie tematy: Stworzenie i prawdziwa nauka, istota organizmu, teoria descendencji Darwina, chrześcijaństwo a nauki przyrodnicze. W rozdziale VII O człowieku mamy następujące zagadnienia: mechanizm czy witalizm, Darwin i Haeckel o pochodzeniu człowieka, filozofia „Nieświadomego” (Hartmanna),

Hettinger uwagi swoje o teorii descendencji Darwina w rozdz. 4 zamyka cytatem z pism Oswalda Heera i Virchowa. Heer na podstawie swoich badań paleontologicznych mówi tak: „Powstawanie gatunków jest tajemnicą, zagadką, o której możemy rozprawiać, ale jej rozwiązania w znanych nam dotąd zjawiskach natury i przy zastosowaniu uznawanych teraz praw nie znaleziono”. Virchow uważa tę sprawę w nauce przyrodniczej dotąd za otwartą (*Apologie des Christentums*, 1875 I. B. 1. s. 240). W uwagach w rozdz. VII mówi sam *Hettinger* już od siebie w ten sposób: „Hipoteza Darwina jest naukowo fałszywą, w odniesieniu do faktów niedokładną, w swoich dowodzeniach nie logiczną, w swoich następstwach straszną”. Przyznaje rację Rüttimeyerowi, zaliczającemu pisma Darwina i Haeckla do „Phantasieliteratur” (*Apologie*, j. w. 452).

Gutberlet również ostro sądzi nowe poglądy Darwina. Wystarczy tu podać tezy jego czy tytuły w rozdziale jego *Lehrbuch der Apologetik* O darwinizmie: „Postęp nauk geologicznych nie domaga się descendencji. Systematyka nie przemawia za descendencją. Morfologia nie dowodzi descendencji. Embriologia w żaden sposób nie domaga się rozwoju rodzaju (die Stammesentwicklung)”. Geograficzne rozmieszczenie roślin i zwierząt dowodzi co najwyżej możliwości, nie rzeczywistości pochodzenia. Paleontologia świadczy przeciw descendencji. Nauka o pochodzeniu gatunków w ujęciu Darwina jest stanowczo nie do utrzymania (*Lehrbuch der Apol.* 1903, I, B, s. 233—264).

Darwin umarł w r. 1882 i pochowano go uroczyście w Opatwie Westminsterskim w bezpośrednim sąsiedztwie genialnego Newtona. Ta śmierć dała Jürgensovi i T. J. okazję do napisania dla *Stimmen aus Maria Laach* dwu artykułów: „*Aussichten des Darwinismus*” (kwiecień 1883) i „*Erfolge des Darwinismus*” (listopad 1882). Autor podnosi niesłychane wprost powodzenie nauki Darwina,

jej zwycięstwo i popularność w opinii publicznej. Omawia subiektywną niewiarę i sceptycyzm religijny Darwina. Jego system rozwijany i propagowany przez Haeckla Jürgens nazywa darwinizmem haecklowskim. Ale też podkreśla słabe podstawy tej nauki, wskazuje na fakty naukowe, przeczące tej teorii. Powodzenie teorii Darwina nie wydaje się mu ani zasłużone ani na dalszą metę prawdziwe.

W rocznikach *Stimmen aus Maria Laach* z owych czasów często w osobnych artykułach i recenzjach spotykamy się z teorią transformistyczną i z jej krytyką. Czuje się z tych artykułów i recenzji, że darwinizm jest tematem bardzo aktualnym i że zwalczanie tej teorii, wyzyskiwanej w kierunku propagowania bezbożnictwa, było nakazem chwili.

3. *Historia religij* jako osobna nauka, która się miała później niesłychanie rozwinąć i zająć na pewien czas w dużej mierze apologetykę, wówczas była dopiero w początkach. Ale apologeci katoliccy już na nią zwracali uwagę.

Ks. Langhorst T. J., referent apologetyki w *Stimmen aus Maria Laach*, w artykułach tego wydawnictwa „Zur Weltanschauung alter Culturvölker” (lipiec 1882) i „Die vergleichende Religionswissenschaft” (marzec 1883) mówi o nowych naukach, jak językoznawstwo porównawcze (vergleichende Sprachwissenschaft) i dotyka równocześnie darwinizmu („der kaum entstehende Darwinismus”), oraz porównawczej nauki religii („vergleichende Religionswissenschaft”). Autor wspomina o pierwszym wykładzie Maksa Müllera w Royal Institution w r. 1870 na temat znaczenia porównawczej nauki religii i jego zapowiedzi, że ta nowa nauka może dokonać rewolucji w dziedzinie teologii. Ks. Langhorst zaznacza, że sprawa nauki porównawczej religii to zupełnie co innego, niż nauka porównawczej lingwistyki lub gramatyki i wyraża zdziwienie, że tak młoda nauka ma tak wielkie aspiracje. Autor polemizuje z poglądami Maksa Müllera, broni się przeciw spychaniu wszystkich religij do jednego worka, choć podnosi z uznaniem jego tłumaczenie *Świętych Ksiąg Wschodu*.

Widzieliśmy już wyżej, że także Gutberlet w swojej przedmowie do wydania pierwszego *Lehrbuch der Apologetik* zwrócił uwagę na nową naukę religii porównawczej i na niebezpieczeństwa ze strony tej nowej nauki dla nauk teologicznych.

4. Jak historia religii, tak *paleontologia człowieka* była w tych czasach nauką jeszcze bardzo młodą. Mnożyły się odkrycia coraz nowych grot ze śladami człowieka, rozwijała się zwolna nauka

przedhistorii. W r. 1883 ukazała się po raz pierwszy książka Gabriela de Mortillet'a (1821 — 1898): *Le préhistorique origine et antiquité de l'homme*, która te rzeczy porządkowała i ujmowała w system, stwarzając podstawy do dalszych systematycznych poszukiwań i badań. Tymi rzeczami apologetyka chrześcijańska mało się jeszcze wtedy interesowała, ale jednak pewną uwagę i na tę dziedzinę zwracano.

W *Stimmen aus Maria Laach* w artykule „Neue Funde alter Höhlen” (styczeń 1883) ks. Dressel T. J. pisał między innymi: „Die Höhlenkunde stellt seit kurzem einen eigenen selbstständigen, mehrfach gegliederten und sehr emsig cultivierten Zweig der Naturforschung dar. „Donosi, że w Wiedniu w r. 1880 powstał *Verein für Höhlenkunde*, dla badania „Knochenhöhlen”).

5. Jeszcze mniej zajmowano się w owych czasach *etnologia religijna*, choć już w r. 1871 ukazała się duża praca Edwarda Tylora (1832 — 1917), *Primitive Culture*, tłumaczona wkrótce na inne języki, która w licznych kołach badaczy stała się na długi czas jakby ewangelią w badaniach nad początkami wierzeń religijnych. Tylor rozwinął w tym dziele teorię *animistyczną*. Teoria ta przypisuje ewolucji podnoszenie się i uszlachetnianie wyobrażeń religijnych od pierwotnych animistycznych i od amoralnego fetyszyzmu aż do etycznego monoteizmu.

Na stanowisku bezwzględnej ewolucji, na równi z pracami Darwina i Tylora, stał filozof i moralista Herbert Spencer (1820 — 1903), którego wielkie dzieło w 10 tomach o systemie filozofii syntetycznej wychodziło w latach 1862 — 1896 i silnie oddziaływało na umysły rasy anglosaksońskiej i Rosjan. W sprawach wiary Spencer przyznawał się do agnostycyzmu. Głosił moralność niezawisłą od religii i Boga i wierzył w ogólny postęp człowieka kultury ku ideałom, ku miłości i sprawiedliwości.

6. Na stanowisku filozofii materialistycznej stanął twórca *socjalizmu i komunizmu* dzisiejszego Karol Marks (1819 — 1883), a jego główne dzieło, jakby ewangelia teorii socjalistyczno-komunistycznej *Das Kapital*, ukazało się w pierwszym wydaniu w r. 1867. Na socjalizm, na jego podstawę materialistyczną, na jego agresywność i na grożące z tej strony niebezpieczeństwa apologetyka katolicka już wówczas zwracała bardzo baczną uwagę, a wysuwał się tu przede wszystkim niezmiernie k. s. Cathrein T. J. pisząc stale w *Stimmen aus Maria Laach*. Czytamy tam między innymi jego artykuły „Fiasco des Sozialismus in der Schweiz” (Juli 1881), „Das Privateigentum bei den ältesten Völ-

kern" (März 1882), „Sozialismus und Liberalismus im Kampf um das Eigentumsrecht" (Februar 1881) i inne.

6. Wielki postęp zapowiadał się w owych czasach w dziedzinie nauk biblijnych, w związku z wielkimi odkryciami archeologicznymi na bliskim Wschodzie i z rozwojem nauk historycznych. Odsłaniały się nowe źródła dla badania historii Izraela, ksiąg świętych Starego i Nowego Zakonu, ale równoległe z duchem czasu i ówczesnych nauk świeckich szedł też coraz śmiej naprzód racjonalizm i krytycyzm. Potrzeba było w obozie katolickim pogłębiać studia biblijne, aby się przeciwstawić rosnącej wciąż fali racjonalizmu i hiperkrytyki. Apologetyka należycie oceniała ówczesną sytuację i naukami biblijnymi zajęła się bardzo nawet gorliwie. W latach około 1881—1882 w *Stimmen aus Maria Laach* stale omawiali sprawy biblijne jezuita ks. Hummelauer i ks. Knabenbauer, broniąc tradycji katolickiej i walcząc przeciw tendencjom racjonalistycznym.

W szczególności jednak we Francji rozpoczął się biblijny ruch naukowy i w osobie ks. Vigouroux wystąpił bardzo czynnie. Później podamy dokładniejszy spis jego dzieł. Na tym miejscu chcemy w sposób więcej ogólny podkreślić wielkie jego znaczenie zarówno dla nauk biblijnych, jak dla apologetyki. Ks. Hummelauer T. J. omawiając pierwszą głośną pracę wielkiego tego biblisty, *La Bible et les decouvertes modernes* (pierwsze wydanie z r. 1877 w 2 tomach, wyd. 6 z r. 1896 w 4 tomach), podniósł jego „Zarys historyczny racjonalizmu biblijnego" na początku tego dzieła i zaznaczył, że autor zna dobrze przeciwnika, którego zwalcza, że „in der wirksamen apologetischen Verwerthung zeigt sich der Verfasser als Meister" (*Stimmen aus Maria Laach* 1882).

Ks. Vigouroux stał się pionierem katolickich nowszych studiów biblijnych, opartych na bogatych odkryciach z bliskiego Wschodu; niesłychanie wiele zdziałał, a należy się cieszyć i uznać to na jego chwałę, że umiał zachować w rzeczach tradycyjnej nauki Kościoła ostrożność i umiarkowanie, w stosunku zaś do krytyki racjonalistycznej stał się krytycznym. Wszystkie prace ks. Vigouroux mają charakter apologetyczny, bronią nauki i tradycji katolickiej, zwalczają zapędy racjonalistyczne, prostują fakty, zaznajamiają ze zdobyczami nowych odkryć, wciągają je na pożytek nauki katolickiej.

Dotychczasowe uwagi o stanie apologetyki przed 60 laty wykazują czujność i czynność w obozie katolickim, ale w wielu kierunkach prace katolickie były dopiero w początkach, bo w po-

czątkach dopiero były pewne nauki i teorie, z którymi apologetyka miała się rozprawiać. Prace apologetów ówczesnych były poważne, spokojne i rozważne, a późniejszy rozwój nauk w wielu działach przyznał im rację.

7. Wypada tu jeszcze wskazać na pewne akty *Magisterium Ecclesiae* z tych czasów, z którymi ze stanowiska apologetyki należało się koniecznie liczyć, gdyż wytyczały drogę apologetom. Należy tu przede wszystkim *Syllabus*, z 8 grudnia 1864, zebrany z rozmaitych przemówień, encyklik i listów Piusa IX. Pius IX potępił szereg współczesnych mu błędów, a tym samym wskazał drogę, na jakiej rozwijać się miały katolickie nauki teologiczne, między nimi w szczególności apologetyka. Tezy potępione a zebrane w tym *Syllabusie* potępiają panteizm, naturalizm i racjonalizm, potępiają liberalizm w rzeczach wiary, indyferentyzm dogmatyczny, fałszywe nauki o Kościele i o stosunku władzy świeckiej do Kościoła. Są to wytyczne dla apologetyki.

Jeszcze ważniejsze dla apologetyki są *dekrety Soboru Watykańskiego*, z 24 kwietnia 1870, o Bogu Stwórcy, o objawieniu, o wierze i rozumie. Są tu wyłożone gruntownie i nieomylnie *praeambula fidei*, *criteria revelationis* i *motiva credibilitatis*, w ogólności te wszystkie istotne i podstawowe prawdy, jakimi zajmuje się apologetyka. Apologetyka katolicka musi odtąd stać na gruncie tych dekretów, które nie tylko stwierdzają podstawowe prawdy dla apologetyki, ale także bronią praw naturalnego rozumu ludzkiego, wskazują apologetyce metodę pracy i środki. Jest tu mowa i o źródłach wiary i o akcie wiary, i o cudach i o pierwiastku rozumowym w wierze i o wewnętrznych kryteriach i motywach. Jest w tych dekretach, dołączając jeszcze *dekrety o Kościele*, uchwalone na sesji IV w dn. 18 lipca 1870, cała istotna treść apologetyki i teologii fundamentalnej. Położona tu została niewzruszona podstawa pod dalszy rozwój apologetyki.

Hettinger, w przedmowie do 5 wydania swojej *Apologii Chrześcijaństwa*, mówi o czasach ówczesnych, że prowadzą walkę między chrześcijaństwem a jego przeczeniem (zwischen Christentum und Antichristentum).

Już w czasach Soboru Watykańskiego były w kołach naukowych i w prądach społecznych kierunki wrogie chrześcijaństwu, skoro sobór ten zajął się nawet zagadnieniem istnienia Boga i poznania Boga i skoro uważał za potrzebne stwierdzić, że objawienie nadprzyrodzone jest możliwe i że może być przez człowieka jako takie poznane. Ale miały przyjść czasy gorsze. Wi-

docznie Opatrzność Boża przez dekrety Soboru Watykańskiego chciała lepiej uzbroić świat katolicki do obrony wiary i samych podstawowych prawd jakiegokolwiek religii.

8. Należy jeszcze zaznaczyć, że w tym czasie ustaliła się także metoda apologetyczna. Apologia Hettingera i pod tym względem stała się miarodajną.

Ks. Langhorst T. J., pisząc „O historii rozwoju apologetyki”, w ostatnim swoim rozdziale (*Stimmen aus Maria Laach*, Mai 1881 s. 484 n). przytacza dosłownie dłuższe ustępy z tejże apologii, aby zapoznać czytelników dokładniej z pojęciem apologetyki, jej zadaniem, metodą, stanowiskiem i podziałem. Podług tych uwag apologetyka jest „nauką filozoficzno-historyczną”, stanowi przejście od filozofii do teologii, wiąże wiedzę naturalną z poznaniem nadnaturalnym.

Apologetyka, podług ówczesnych autorów, posługuje się dowodami i świadectwami historycznymi i filozoficznymi. Jest to apologetyka tradycyjna i klasyczna. W nauce o objawieniu powołuje się przede wszystkim na cuda i prorocтва. O nowoczesnej metodzie wewnętrznej i o apologetyce wewnętrznej nie mówi się, chociaż dekrety Soboru Watykańskiego liczą się także z „doświadczeniem wewnętrznym” i z „natchnieniem prywatnym” (Denzinger – Umberg, 1928, n. 1812) i stwierdzają udział wolnej woli w akcie wiary.

Tak się przedstawia w pobieżnym rzucie oka stan apologetyki przed 60 laty. Jest to obraz korzystny i rokujący wielkie nadzieje.
(Dalszy ciąg nastąpi).

Lwów.

Ks. Dr Sz. Szydelski.

Problem powołania do kontemplacji u św. Alfonsa Liguorego

(Dokończenie).

4. Niedopuszczalna interpretacja tekstów.

Pomimo tak niedwuznacznego poglądu św. Alfonsa, że kontemplacja bierna nie jest konieczna do świętości, że ze zwykłą łaską można się uświęcić, obstają niektórzy przy twierdzeniu, że św. Doktor naucza wręcz czegoś innego. Ale co zrobić z tak oczywistymi tekstami?

O. Keusch nie śmiał anulować powiedzeń św. Alfonsa, wszedł więc na drogę kompromisu: stany mistyczne nie są konieczne, przelotne łaski mistyczne są konieczne. O. Garrigou-Lagrange nie poszedł na kompromis, nie szukał nawet interpretacji pozwalającej dany tekst inaczej rozumieć. Bo też teksty są tego rodzaju, że trudno je inaczej interpretować. Jest to fakt wprost krzyczący, że w przytoczonych tekstach św. Alfonsa nie widzi koniecznego związku między kontemplacją bierną a świętością. Przyznaje to ostatecznie o. G.-L., a jednak uważa św. Alfonsa za zwolennika szkoły powołania powszechnego.

Czytelnik zapyta się, jakim cudem? Otóż cały ciężar odpowiedzialności za te poglądy wkłada o. G.-L. na kard. Petrucci, czy Bernarda de Castelvetera, — na których się św. Alfons powołuje. Przyznaje więc uczony Dominikanin, że wprawdzie św. Alfons wypowiada się za niekoniecznością kontemplacji biernej i wystarczalnością zjednoczenia czynnego, ale jest to tylko reprodukcja poglądów kardynała Petrucci i to reprodukcja czysto zewnętrzna. W gruncie rzeczy bowiem, gdy św. Alfons sam od siebie mówi, nie cytując jakiegoś współczesnego teologa, Petrucci'ego czy Bernarda de Castelvetera, zgadza się ze św. Janem od Krzyża, który przerasta swoim autorytetem wyżej wymienionych teologów. Bo według św. Jana i św. Alfonsa nie ma mowy o doskonałości, jeśli dusza nie będzie podatna na działanie Ducha św., na jego oświecenia i natchnienia. One to właśnie wprowadzają duszę w stan bierny, o ile dłużej trwają i częściej się powtarzają — w stan kontemplacji oschlej czy

radosnej. Wystarczy wziąć do ręki nowennę św. Alfonsa do Ducha św., mówi o G.-L., gdzie znajdziemy tego rodzaju zdania: „Miłość jest wodą, która orzeźwia; kto pragnie, niechaj przyjdzie do mnie a pije. Kto pragnie szczęścia, niechaj przyjdzie do mnie a dam mu Ducha św., który go uszczęśliwi w tym i w przyszłym życiu. *Qui credit in me, flumina de ventre ejus fluent aquae vivae.* Kto więc wierzy w Jezusa Chrystusa i kocha go, będzie wzbogacony tak wielką łaską, że z jego serca wytrysną takie potoki cnót świętych, iż nie tylko jemu samemu utrzymają życie, ale jeszcze staną się źródłem życia dla innych” (*Opere*, t. II, s. 395). Takie teksty, zdaniem o. G.-L., dowodzą, że według św. Alfonsa nie wystarczy do świętości samo zjednoczenie czynne, ale potrzeba jeszcze czynnika o wiele silniejszego, mianowicie darów Ducha św., jak naucza św. Tomasz, a tym samym — kontemplacji wlanej prawd wiary. Dusza, która doszła do wyższego stopnia miłości, cieszy się taką kontemplacją, gdyż kontemplacja wlana należy do normalnego rozwoju życia łaski. Św. Alfons z pewnością nie przeczy zasadom św. Tomasza, owszem nowenna do Ducha św. dowodzi, że był i pod tym względem wiernym uczniem Doktora anielskiego ¹⁾).

Z jednej więc strony uznaje się fakt, że św. Alfons odrzuca konieczność kontemplacji biernej do świętości, a z drugiej strony redukuje się tezę Świętego do zera. I to w swoisty sposób, wprowadzając w świadomość Świętego jakby pewne rozdwojenie. Autorytet takiego pisarza jak Bernardo de Castelvetero lub Petrucci i innych miał tak zaciężyć nad św. Doktorem, że uległ ich sugestii, przyjmując opinie, których w gruncie rzeczy nie podzielał. W rzeczywistości bowiem miał św. Doktor mieć poglądy zupełnie zgodne z zasadami wyluszczoneymi w *Perfection chrétienne et contemplation*.

Dziwna rzecz, że ta fatalna sugestia trwa całe lata a św. Alfons, choć inaczej myślał, nie potrafił się otrząsnąć spod wpływu tych bądź co bądź drugorzędnych autorów. Wprawdzie św. Doktor nie zawsze godzi się na ich poglądy, ale w sprawie powołania do kontemplacji, rzekomo idzie za nimi jakby bezkrytycznie, na ślepo. Wydaje się to wprost nieprawdopodobne. Można się powoływać na jakiegoś autora w tym celu, aby poprzeć swoje wywody, gdyż nieraz autorytet stanowi dla czytelnika jakby rodzaj argumentu. Często jednak cytat nie stanowi quasi—

¹⁾ *La spiritualité*, w. c., s. 239—241.

argumentu, ale wartość swoją posiada dlatego, iż oddaje jaśniejszą myśl autora, który się danym cytatem posługuje. Tak właśnie należy patrzeć na powołanie się św. Alfonsa na kard. Petrucci. Zresztą Petrucci nie mógł stanowić dla św. Alfonsa autorytetu decydującego w kwestiach mistyki, gdyż św. Alfons musiał zdawać sobie sprawę, że dzieła kardynała dostały się na indeks właśnie za pewne teorie mistyczne, pokrewne z poglądami Molinosa. Potępiono 54 zdania z ośmiu dzieł Petrucci'ego, między innymi z książki, którą św. Alfons cytuje w *Praxis Confessarii: Lettere e trattati spirituali e mistici* — (pierwsze wyd. 1676, na indeksie 1688). Czy przypuścić, że św. Alfons o tym nie wiedział? Przecież nie były to czasy tak odległe; — kardynał umarł 1701 roku. Zapewne w młodości obijało się o uszy św. Alfonsa imię zmarłego kardynała. Potem św. Doktor zajął się specjalnie herezją Molinosa: czyż tu nie spotkał się z imieniem Petrucci'ego? Nie wspomina go jednak św. Alfons w *Historii herezji* może dlatego, że uważał kardynała za heretyka materialnego, który zresztą odrazu, na żądanie, odwołał swoje błędy na ręce Papieża. Owszem, można wyczuć w pismach św. Alfonsa pewien pietyzm do Petrucci'ego, chyba za jego szczerą pobożność i pokorę, która Świętego zawsze rozbrajała. Nie chciał więc kalać pamięci pobożnego Kardynała i stawiać go w *Historii herezji* obok Molinosa, tym bardziej, że sympatie, jakimi Petrucci darzył Molinosa, pochodziły z najszczerzych intencji.

Cytując Petrucci'ego w sprawie powołania do kontemplacji, nie na jego autorytecie opierał swoją tezę. Tekst Petrucci'ego, który św. Alfons przytacza, daje bardzo jasne sformułowanie samej tezy: wystarczy do świętości zjednoczenie czynne, to znaczy, według Petrucci'ego, zjednoczenie przy pomocy zwykłej łaski Bożej. Jeśli się na kim św. Alfons opierał, to przede wszystkim na św. Teresie, jak widać z *Praxis* czy innych tekstów. Choćby się nawet św. Alfons przychylił do tezy o niekonieczności kontemplacji biernej pod wpływem kardynała Petrucci'ego, to jednak trzeba nazwać owo rozszczepienie świadomości prawdziwym wynalazkiem, psychologicznie nieprawdopodobnym. Podobnie jak św. Teresę cytuje św. Alfons dlatego, że w jej pismach znalazł potwierdzenie własnych poglądów, tak samo powołuje się na kardynała Petrucci'ego nie ze względu na jego autorytet, ale że w jego pismach spotkał szczęśliwe i jasne sformułowanie swoich własnych przekonań. Jest rzeczą wprost nie do uwierzenia, by św. Doktor głosił oficjalnie naukę, której się zasadniczo nie trzymał i to nie zdając sobie nawet z tego sprawy.

By zrozumieć jak o. G. L. doszedł do takiego wniosku, musimy wniknąć w genezę jego wynalazku, zdać sobie sprawę z jego założeń teoretycznych. Stanowią je poglądy na stosunek darów Ducha św. do kontemplacji biernej. Wiadomo, że w kwestii darów Ducha św. i ich stosunku do mistyki panują rozbieżne zapatrywania wśród teologów. Ogół widzi ścisły związek między darami Ducha św. a kontemplacją wlaną, tak że kontemplację wlaną można nazwać funkcją darów Ducha św., zwłaszcza daru mądrości. Pytanie, czy jednak jest to jedyna funkcja darów? Chodzi o to, czy zadaniem darów jest tylko dysponować władze duszy do takich poruszeń Ducha św., które by miały charakter ponadludzki, czy ich rola polega również na tym, aby ułatwiać człowiekowi posłuch dla natchnień Bożych, ale w sposób ludzki, podobnie jak to czynią cnoty wlane?

O. Garrigou-Lagrange wypowiada się za pierwszą opinią i sądzi, że jest to autentyczna nauka św. Tomasza. A więc każdy człowiek, który żyje w łasce Bożej uświęcającej, zasadniczo powinienby dojść do kontemplacji wlanej, gdyż posiada w sobie jej zarodek, mianowicie dary Ducha św. Naturalnie nie od razu stanie na szczytach życia wewnętrznego. Gdy miłość Boża osiągnie w człowieku wyższy poziom, natenczas, o ile dusza rozwija się normalnie, wystąpi kontemplacja wlanej prawd wiary, w formie wyraźnej, albo też niewyraźnej. Brak więc kontemplacji wlanej w nadprzyrodzonym rozwoju człowieka jest czymś nie-normalnym, zarodek rzucony przez Boga do duszy, nie rozwija się tak jakby powinien. Może to wina samej duszy, która nie współpracuje należycie z łaską Bożą, albo też warunki obecnego życia uniemożliwiają duszy kontemplację bez jej winy. W każdym razie dusza z wyższym stopniem miłości otrzymuje normalnie kontemplację wlaną prawd wiary.

Nie jest celem niniejszej rozprawy rozstrząsać pytanie, która opinia ma za sobą więcej prawdopodobieństwa. W tej chwili chodzi o to, jak się zapatrywał św. Alfons na stosunek darów do kontemplacji. Przecież wyraźnie twierdzi, jak widzieliśmy, że kontemplacja wlanej nie jest konieczna do świętości, że ze zwykłą łaską Bożą można się uświęcić. Jak więc pogodzić to jego zapatrywanie z teorią darów Ducha św., które mają w zarodku mieścić w sobie kontemplację wlaną, stanowiąc do niej poniekąd jakby prawny tytuł? By wybrnąć z tej trudności, o. Keusch wprowadził do kontemplacji rozróżnienie między łaskami przelotnymi a stanami. W gruncie rzeczy trudność po-

zostaje nadal. Bo jeżeli rzeczywiście, według św. Alfonsa, normalnym zadaniem darów jest kontemplacja wlna (choćby przelotna, sporadyczna), to jakżeż mógł twierdzić, że kontemplacja wlna nie jest konieczna do świętości? Przyjęcie więc teorii darów, w myśl o. Keuscha i Garrigou-Lagrange, wprowadza sprzeczność do nauki św. Alfonsa. Trzeba pozytywnie wykazać u św. Alfonsa tezę, że kontemplacja wlna jest normalnym rozwojem darów Ducha św. Nikogo nie zadowoli powiedzenie: Jak to, więc św. Alfons inaczej nauczał, niż św. Tomasz? Przecież uważa się za wiernego ucznia Doktora anielskiego! Z naszej strony pragnęlibyśmy widzieć jakiś tekst konkretny, który odśloniłby nam pogląd św. Alfonsa na stosunek darów Ducha św. do kontemplacji. Nawet chociażby św. Tomasz niewątpliwie nauczał, że kontemplacja bierna jest normalnym uwieńczeniem naszej pracy nad sobą, to jednak i wtedy mielibyśmy prawo żądać jasnego dowodu, że św. Alfons podzielał jego zapatrywanie. Tym więcej, gdy wśród teologów panują różne interpretacje św. Tomasza. Prawda, św. Alfons widzi w św. Tomaszu swojego Mistrza, ale to nie wyklucza możliwości, że w tym lub innym punkcie mógł odstąpić od jego zdania, zwłaszcza gdy chodzi o rzeczy drugorzędne, tym bardziej taki dowód jest konieczny, że mamy teksty, które stają w sprzeczności z opinią powołania powszechnego. O. Keusch zajął się specjalnie nauką św. Alfonsa o życiu wewnętrznym i to ze stanowiska dogmatycznego, a dziwna rzecz, nie potrafił dać nic określonego na temat darów Ducha św. Brak po prostu pod tym względem materiału. Jakim więc prawem przypisywać św. Alfonsowi taką a nie inną opinię i na niej budować dalsze wywody? Trzeba się przede wszystkim opierać na jasnych i niedwuznacznych wypowiedzeniach Świętego i nimi tłumaczyć rzeczy niejasne i wątpliwe, a nie odwrotnie. Stoimy przed niewiadomą, mianowicie jak św. Alfons pojmował stosunek darów Ducha św. do kontemplacji. Mamy pod ręką pewne wypowiedzenia św. Doktora: jak np. kontemplacja nie jest konieczna do świętości, przy zwykłej łasce Bożej można się uświęcić. Wypowiedzenia te są zupełnie jasne, niedwuznaczne. Inne teksty są dwuznaczne: można je interpretować za i przeciw tezie powołania powszechnego. Metoda o. Garrigou-Lagrange'a polega na tym, że niewiadomej nadaje z góry określoną wartość, mianowicie, że dary Ducha św. zasadniczo prowadzą do kontemplacji biernej. W świetle tej zasady interpretuje się teksty dwuznaczne, podając je jako dowód na ową ogólną zasadę, dotyczącą stosunku darów do kontemplacji, a tym samym burzy

się wprost, czy pośrednio, wartość wypowiedzeń zupełnie jasnych i niewątpliwych. Początkowo niełatwo się spostrzec, w czym tkwi właściwy błąd, dopiero gdy się wczytamy i wgłębimy w tok rozumowania, widzimy, że obracamy się w błędnym kole.

Trudno widzieć dowód na konieczność łask mistycznych w tekście, który przytoczyliśmy wyżej: „Bóg będzie do ciebie przemawiał przez wewnętrzne oświecenia, przez słodkie dotknięcia etc.“. Czyż św. Alfons, rozumuje o. Keusch, mógłby duszę ludzi taką obietnicą, gdyby te łaski były, według niego, czymś nadzwyczajnym, do czego dusza nie miałaby nawet dalszego tytułu prawnego?

A jednak, trzeba to stwierdzić, tekst wzięty sam w sobie nie dowodzi koniecznego związku między darami Ducha św. a kontemplacją, w tym znaczeniu, że dary Ducha św. zasadniczo prowadzą do kontemplacji. Można ten ustęp interpretować w myśl teorii powołania powszechnego, ale jest i druga możliwość. Św. Alfons umieścił ten ustęp w *Sposobie ustawicznego obcowania z Bogiem*, ma więc na oku przede wszystkim dusze prowadzące życie wewnętrzne. Niekoniecznie musi to być obietnica łask mistycznych, opartych o jakiś tytuł prawny, ale po prostu Święty chciał tu dać wyraz swojemu przekonaniu, opartemu na doświadczeniu apostoelskim, że Bóg w hojności swojej da zapewne niejednej duszy, dążącej wytrwale do doskonałości, łaski mistyczne. Tak samo mógłby się wyrazić najsakrajniejszy przeciwnik powołania powszechnego. Kiedyś, w pierwotnym tekście reguły, wyraził św. Alfons przekonanie, że „Bóg w dobroci swojej łatwo udziela modlitwy nadprzyrodzonej tym, którzy pokornie a szczerze dążą do doskonałości. (*Documenta miscellanea*, 1904, s. 43). Z tego jednak nie wynika konieczność łask mistycznych, nawet przelotnych. W pismach ascetycznych tu i ówdzie daje nawet św. Doktor rady, jak postępować, gdy Bóg udzieli duszy łaski kontemplacji biernej. Czy z tego wyciągnąć wniosek, że św. Alfons uważał zjednoczenie bierne za konieczne? Żadną miarą, gdyż równocześnie, mimo tych rad, zupełnie wyraźnie się wypowiada, że do świętości wystarczy zjednoczenie czynne, do którego dusza dojdzie przy zwykłej łasce Bożej. Tymczasem, łaski mistyczne, nawet przelotne, wymagają nadzwyczajnej łaski Bożej.

Czemu o. Keusch pomimo to interpretuje powyższy tekst w myśl powołania powszechnego? Bo podziela stanowisko szkoły, grupującej się koło *La Vie Spirituelle*, że kontemplacja bierna jest normalnym rozwojem darów Ducha św. Dla szkoły tej jest to punkt niewzruszony, którego niewątpliwie musiał się trzymać

św. Alfons, jako wierny uczeń św. Tomasza. Zrezygnował więc o. Keusch z przeprowadzenia właściwego dowodu, że taki był właśnie pogląd św. Alfonsa, a dał iluzję dowodu, przytaczając tekst, który się da tłumaczyć i na jedną i na drugą stronę.

Tak postępuje również o. Garrigou-Lagrange, tylko o wiele bezwzględniej. Przytacza np. ustęp, w którym św. Alfons nazywa Ducha św. *lux beatissima*, gdyż Duch św. oświeca duszę, dając jej poznać marność rzeczy ziemskich, wartość łaski Bożej, dobroć i miłość Boga. Czyżby św. Alfons, pyta się o. G.L., nie miał tutaj na myśli światła kontemplacji wlanej? Przecież takie światło odbiera dusza w nocach mistycznych. Św. Alfons zwraca się tutaj do wszystkich dusz wewnętrznych, a przez to budzi w nich dyskretnie pragnienie kontemplacji wlanej.

Ze swej strony musimy powiedzieć, że tego rodzaju teksty można interpretować i ascetycznie i mistycznie. Poznanie nadprzyrodzone marności świata, wartości łaski czy dobroci Bożej, niekoniecznie musi mieć charakter mistyczny, podobnie, co zatem idzie, — oderwanie serca od stworzeń i miłość Boga. Jeśli tak, to dlaczego o. Garrigou-Lagrange nadał tego rodzaju tekstom sens mistyczny? Pierwszą przyczyną jest to, że ma swoje stanowisko teoretyczne co do stosunku darów Ducha św. do kontemplacji. Po drugie, ma również swój pogląd na kwestię, kiedy się rozpoczyna życie mistyczne. Uważa bowiem, że tak zwana kontemplacja czynna trwa w duszy tylko przelotnie. Jeśli więc w jakiejś duszy, dążącej na serio do doskonałości, wystąpią powtarzające się często objawy kontemplacji prawd wiary, to zdaniem o. Garrigou-Lagrange'a jest to kontemplacja wlana.

Czy taki był również pogląd na tę sprawę św. Alfonsa? O. G.-L. twierdzi, że tak. Powołuje się przy tym na pewien ustęp z pism św. Teresy, w którym Święta uważa obojętność na krzywdy wyrządzone, oderwanie serca od stworzeń, za dary mistyczne. Św. Alfons ma również podzielać zdanie św. Teresy. Na dowód przytacza znowu o. G.-L. pewien tekst z *Myśli pobożnych* św. Alfonsa, w których św. Doktor opisuje, jak to Bóg przemawia do duszy oderwanej od siebie i stworzeń, jak jej daje natchnienia, oświecenia, jak ją napęłnia miłością... Nie da się zaprzeczyć, że mogą to być również łaski mistyczne, gdyż św. Alfons wyraża się tak ogólnikowo, że te teksty dadzą się interpretować ascetycznie i mistycznie. Nigdzie jednak u św. Alfonsa nie znajdziemy tekstu, w którym św. Doktor kwalifikowałby powyższe łaski jako mistyczne, jak to czyni św. Teresa. Zresztą sprawa ze św. Te-

resą nie jest tak prosta jakby się mogło wydawać. Wiemy, że na św. Teresę powołują się dwa zwalczające się kierunki w sprawie powołania do kontemplacji. Nikogo nie przekona powiedzenie: tak myśli św. Teresa, a więc św. Alfons musi podzielać jej zdanie. Widzieliśmy, że św. Doktor przytacza teksty ze św. Teresy, przemawiające za powołaniem indywidualnym, za koniecznością kontemplacji biernej. Przypisywanie św. Doktorowi określonego poglądu na kwestię, kiedy się zaczyna życie mistyczne, bez żadnego dowodu, oparte tylko na tym, że taka ma być nauka św. Teresy, wprowadza nową sprzeczność do doktryny św. Alfonsa, burzy twierdzenie zupełnie jasne i niewątpliwe.

Podobnie uważa, że według św. Jana od Krzyża oczyszczenia bierne są konieczne do świętości, nie jest jeszcze dowodem, że tak samo myślał św. Alfons. Pisał on dużo o oschłościach wewnętrznych, przytacza też przy tej sposobności teksty św. Jana od Krzyża. Nigdy jednak nie powołuje się na tak charakterystyczne powiedzenia Doktora mistycznego, akcentujące konieczność oczyszczeń biernych. Nie brak interpretatorów, nawet z zakonu karmelikańskiego, według których św. Jan przyjmował konieczność takich oczyszczeń tylko dla tych, których Bóg powołał do kontemplacji wlanej.

Wprost nieprzekonywujące są teksty, jakie przytacza ze św. Alfonsa o Garrigou-Lagrange, na rzekomą konieczność oczyszczeń biernych. Podsuwa im się dowoli, bez uzasadnienia, znaczenie mistyczne, podobnie jak w tekstach, dotyczących kontemplacji radosnej. Św. Alfons trzymał się innego zdania, jak poprzednio wykazaliśmy.

Że św. Doktor nie był zwolennikiem powołania powszechnego, wynika to również z jego poglądu na zasługę w kontemplacji. Twierdzi bowiem św. Doktor, że kontemplacja, sama w sobie wzięta, bezpośrednio nie daje duszy zasługi, gdyż dusza nie jest w kontemplacji czynna, lecz bierna¹⁾. Nie będziemy narazie tej kwestii omawiać, bo wymaga ona obszerniejszego studium. Trzeba zaznaczyć, że faktycznie takiej opinii trzyma się św. Alfons i bezwątpienia teoria ta mieści się w ramach ortodoksji katolickiej. Nie sam św. Alfons jest jej zwolennikiem. W każdym razie podejście o Garrigou-Lagrange do tej opinii św. Alfonsa jest niewłaściwe. Zamiast wnikać w tok rozumowania św. Alfonsa i zbadać, jakie miejsce zajmuje ta opinia w sy-

¹⁾ *Praxis*. 127.

stemie łaski Świętego, o. G.-L. przymierza zasady, których jest rzecznikiem, do opinii św. Doktora, a gdy się ta opinia nie pokrywa z tymi zasadami, odrzuca ją a limine. Swoje stanowisko popiera również cytatem ze św. Teresy, interpretując powiedzenie Świętej w sensie tomistycznym, choć mistyka św. Teresy ma przede wszystkim charakter opisowy. O. Garrigou-Lagrange wprost nie rozumie, jak można mieć inny pogląd na kwestię zasługi, ucieka się więc do znanego nam tłumaczenia niewygodnych dla swojego systemu opinii św. Alfonsa. Wprowadza znowu pewne rozdwojenie do świadomości św. Doktora: pod wpływem współczesnych teologów miał św. Alfons nauczać, że dusza w kontemplacji nie zasługuje, gdy zaś sam od siebie mówi, ma się zgadzać ze św. Teresą, ze św. Tomaszem, a więc i z zasadami, wyłożonymi w *Perfection chrétienne et contemplation*¹⁾.

Na tym kończymy niniejszą rozprawę. Ograniczyliśmy się tylko do tekstów, które się odnoszą do tego zagadnienia. Bez zadania gwałtu literze i myśli św. Alfonsa, nie można twierdzić, by św. Doktor był zwolennikiem powołania powszechnego do kontemplacji, jak tego naucza o. Garrigou-Lagrange i szkoła zgrupowana około czasopisma *La Vie Spirituelle*. Bynajmniej nie tykamy samej teorii powołania powszechnego, ale amicus Plato, magis amica veritas. W studium pozytywnym należy twierdzenia danego autora interpretować jego własnymi zasadami. Jak już wspomniałem, nie mamy materiału, który by nam pozwolił określić, i to bezpośrednio, stanowisko św. Alfonsa w sprawie stosunku darów Ducha św. do kontemplacji. Gdy przypiszemy św. Alfonsowi teorię darów, w myśl o. Garrigou-Lagrange'a, nie zrozumiemy, jak mógł św. Alfons twierdzić, że kontemplacja bierna nie jest konieczna do świętości, że ze zwykłą łaską Bożą można dojść do najwyższych szczytów świętości (rozumie się ze zwykłą łaską skuteczną). Wobec tego stoimy przed alternatywą: albo nie zapisywać na rachunek Świętego owej teorii darów, dających pewien tytuł do kontemplacji, a wtedy pozostają w całej czystości twierdzenia Świętego w swoim sensie literalnym, albo też a priori przypisać św. Alfonsowi ową teorię, a wtedy trzeba dać sztuczną interpretację tekstów. Tę drugą ostateczność wybrał o. Garrigou-Lagrange, zmieniając zupełnie jasną i wyraźną myśl św. Alfonsa.

Było by rzeczą niezmiernie ciekawą zbadać, jak św. Alfons zapatrywał się na naturę poznania mistycznego. Wiadomo bowiem,

¹⁾ *La Spiritualité*, w. c., s. 242.

że niektórzy teoretycy mistyki przyjmują w kontemplacji poznanie jakby anielskie, to znaczy, bez efektywnego współdziałania wyobraźni. Co myśli o tym św. Alfons? Należało by więc przeprowadzić na podstawie danych z pism św. Alfonsa analizę kontemplacji. Jeśli, według św. Alfonsa, w stanach mistycznych Bóg wyzwala z duszy akty czysto duchowe, to tym lepiej zrozumiemy, dlaczego to św. Doktor nie uważa kontemplacji za konieczną do świętości. W takim razie interpretacja tekstów, w myśl powołania powszechnego, jeszcze bardziej okazałaby się niedopuszczalna. To jednak wymaga obszerniejszej rozprawy.

Kraków.

O. Dr K. Gołębiewski, CSSR.

Psychologia religii wsi polskiej

(Dokończenie)

3. *Psychika religijna wsi w dziedzinie rozumowej.*

Człowiek mniej więcej wykształcony i w ogóle nawet przeciętny mieszkaniec miasta stoi o wiele wyżej od wsi pod względem religijności w dziedzinie rozumowej. W tej dziedzinie wykazuje religijność ludu pod wielu względami ogromne braki. Lud nie tylko mało jest obeznany z treścią wiary, z treścią dogmatów, z ich uzasadnieniem, ale w ogóle nawet dla tego wszystkiego ogromnie mało okazuje zainteresowania. Wypływa stąd wielkie niebezpieczeństwo łatwego sprowadzenia ludu na bezdroża fałszywych wierzeń i herezji.

Wyrazem niskiego stanu oświecenia religijnego wśród ludu wiejskiego są jego liczne zabobony, którymi wprost otacza swoje życie i jego czynności. Wiele z tych zabobonów przechował lud jeszcze z dawnych czasów pogańskich; najciekawsze jednak jest to, że wszystkie nieomal te zabobony zamieścił w dziedzinie fałszywie pojętej religijności, czyniąc z tych guseł i znaków jakby rodzaj jakichś sakramentów, wszystkie prawie bowiem te gusła mają w swoich ceremoniach żegnanie, znaki krzyża i chrześcijańskie pacierze. Ale nawet w tych smutnych objawach swej religijności, czy raczej braku oświeconej religijności, okazuje lud swą łączność duchową z wiarą i religią. I człowiek z miasta — a nawet inteligent — ma w dzisiejszych czasach swe gusła i zabobony, swoje talizmany, maskotki i tym podobne pogańskie i fetyszystyczne okropności, ale najgorsze to, że te rzeczy zastępują mu religię, bez jakiegś bowiem wiary w świat nadprzyrodzony człowiek w ogóle żyć nie może. Zabobony zaś i gusła ludu nie zastępują mu religii, ale istnieją obok religii i wiary.

Lud nie zgłębia umysłowo religii, owszem — bierze ją pod tym względem bardzo płytko. Przywiązuje się umysłowo i duchowo nie do istotnej i głębokiej treści prawd wiary i dogmatów,

ale do zewnętrznych objawów i wyrazów religijności. Swą religijność zasadza często na tych właśnie rzeczach zewnętrznych. Czci i lubi przede wszystkim obrazy, mało przywiązując wagi do ich duchowej treści. Lubi procesje i pielgrzymki, obwiesza się różańcami, medalikami i szkaplerzami, nie pamiętając często o duchowym znaczeniu i celu tych rzeczy. A wreszcie, mimo wielkiej głębi swej uczuciowej religijności, nie wydaje ze swego grona świętych, a nawet ma stosunkowo mało ludzi prawdziwie i głęboko świątobliwych.

Jakie są tego wszystkiego przyczyny?

Należy do nich zaliczyć w pierwszym rzędzie stosunkowo niski poziom kulturalny wsi. Religia chrześcijańska, do swego pełnego rozwoju w duszy ludzkiej, domaga się pewnego, dość nawet wysokiego, poziomu kulturalnego człowieka, zarówno w dziedzinie umysłowej, jak w dziedzinie uszlachetnienia serca i woli. W dziedzinie bowiem umysłowej mieści w sobie głęboką filozofię, uniwersalny światopogląd, pełne duchowej treści pojęcia, a od serca i woli domaga się głębokiego uszlachetnienia. Umysły i serca, mało jeszcze wzniesione ponad stan pierwotnej dzikości, nie są zdolne przejąć Ewangelii w znaczeniu życiowym, nie są bowiem zdolne nawet do pojęcia zasadniczej struktury religijnej chrześcijaństwa. Przyjęcie i utrwalenie chrześcijańskiej religii domaga się albo już istniejącej kultury, albo przynajmniej kulturalnej pracy, towarzyszącej szerzeniu wiary. Tu leży tajemnica powolnego rozszerzania się Ewangelii wśród pogan, a ta powolność, posuwająca się naprzód tylko w miarę kulturalnego postępu, jest psychologiczną koniecznością, której żadnymi sztukami ominąć i obejść nie będzie można, albowiem jeden tylko Bóg może działać psychologiczne cuda.

Aż do ostatnich czasów wieś była pod względem kulturalnym zaniedbana. W czasach pańszczyźnianych chłop przedstawiał dla społeczeństwa siłę roboczą, a z takiego punktu widzenia, kultura była tu nie potrzebna, a nawet zbyteczna i szkodliwa. Czasy niewoli nie sprzyjały również idei podniesienia kultury wsi, a myliłby się ten, kto sądziłby, że tej pracy kulturalnej można obecnie dokonać w krótkim czasie. Mimo największego nakładu wysiłków nie można będzie zrobić uczonego z dziesięcioletniego dziecka, a podniesienie kulturalne całej warstwy narodu musi się dokonywać ewolucyjnie, stopniowo i wymaga dziesiątek lat.

A i tam, gdzie na wsi istnieje już od dłuższego czasu polska szkoła, nie można się od niej domagać takich rezultatów, zarówno w dziedzinie oświaty w ogóle, jak i oświaty religijnej w szczegól-

ności, — jakie może wykazać szkoła w mieście, której uczniowie mają od rana do nocy czas zupełnie wolny, podczas kiedy dziecko wsi, zajęte pracą zawodową, szkołę musi traktować jako zajęcie „uboczne”. Nie jest też do szkoły przygotowane umysłowo, a jego rozwój umysłowy jest, w stosunku do dziecka z miasta, o jakie dwa lata opóźniony; ten więc rozwój umysłowy, jaki dzieci miejskie wynoszą z dobrej szkoły przeciętnie po dwu latach nauki, w szkole wiejskiej wymaga przeciętnie czterech lat, a ponad cztery lata rzadko które dziecko wiejskie chodzi do szkoły.

Umysłowość wsi jest też bardzo odrębna od umysłowości miasta, a wieś musi myśleć inaczej, niż człowiek miasta (ze swymi mniej więcej intelektualnymi zajęciami), zmuszają ją bowiem do tego jej warunki bytu i jej życiowe zajęcia. Na zajęcia i pracę wsi składają się rzeczy czysto realne, konkretne, materialne, dotykalne i zmysłowe, wśród których nie ma już miejsca na duchowe problemy. Rzeczy nie mają związku z żadnymi abstrakcjami. Ziemia, woda, powietrze, słońce, deszcz, rośliny, drzewa, zwierzęta domowe, wysiłek fizyczny, praca rąk, oto konkrety, wypełniające myśli i dążenia wsi. Dlatego wieś nie umie myśleć abstrakcyjnie, nie umie operować uogólnieniami i pojęciami, którym nie odpowiadają dotykalne konkrety. Myśl człowieka wsi zapełniają obrazy fantazji, konkrety, rzeczy fizyczne i materialne. Stąd pochodzi trudność w rozumieniu i zgłębieniu prawd wiary, które przedstawiają treści czysto duchowe, niematerialne i abstrakcyjne. Stąd niechęć do tych rozumowych zagłębiań się w prawdy wiary — i wprost niezdolność duchowa, pomimo najlepszej woli, do zrozumienia tego, co w dziedzinie wiary można i należy rozumieć. Stąd tendencja do chwytania się w życiu religijnym tego, co jest zmysłowe, realne, konkretne i dotykalne. Potrzeba głębokiej znajomości psychologii, potrzeba wielkich zdolności i wiedzy dydaktycznej, by dobrze przemawiać do ludu i by w jego umysł wszczepić zrozumienie prawd religijnych.

Dla przykładu jak lud przedstawia sobie prawdy wiary, wedle zasobu własnych konkretnych pojęć, można przytoczyć opowiadanie o piekle z ziemi krakowskiej (Oskar Kolberg, Lud, ser. VII, część III, s. 26, Kraków, 1874):

„Piekło jest to budynek czarny, sadzami okopciały i straszna rudera, od czasu bytności P. Jezusa do góry nogami przewrócony. Powąta w piekle jest ze złych księży, których dusze pakowane są jedna na drugą, podłoga zaś ze samych panów, królów, bogaczy. W kotłach warzą się ze smołą dusze nierządnic, którym się na szyderstwo wszyscy djabli zalecają po swojemu i przepijają do nich smołą w maźnicach. Straszna jest gorącość, ciasnota w piekle, jedna dusza koło drugiej jęczy, płacze, lamenci, labidzi; tu djabli śmieją się, krzyczą,

rozpusztują, zgrzytają zębami, wrzask, hałas, bitki, kłótnie nieustające, że nie masz słów na wypowiedzenie co się tam dzieje. Lucyfer na środku piekła, przykuty łańcuchem do słupa, wyje, ryczy, kopie nogami, przeklinając niebo, wymyślając sposoby oszukania Pana Boga. Tu diabli kłują widłami wisielców i samobójców, czemu się z za drzwi przygląda przyczajony Judasz. Tu wszystkim kłamcom i oszczercom żaby wyrosły na gębach, gryzą ich i dręczą. Dalej diabli rozdzielają gęby pijakom i w nie rozpaloną smołę leją. Obżartuchom do pysków rozpalone widły pakują. Karczmarki, co oszukiwały ludzi, cierpią w piekle mękę, bo ciągle nalewając, dolać nigdy nie mogą rozpalonej smoły, aż im się po rękach rozlewa i parzy. Młynarze mierzą a mierzą rozpalone węgle. Łakomce, czarowniki, dźwigają wory z pieniędzmi, a udźwignąć nie mogą, bo diabli dosypują. Już to pieniędzy nie brak w piekle. straszne kupy leżą i gniotą dusze swym ciężarem”.

Jak to łatwo można zauważyć, nie ma w tym opowiadaniu ani wzmianki o tym, co stanowi istotę piekła, o odrzuceniu od Boga. Nie ma ani wzmianki o stanie potępionych, o ich cierpieniach wewnętrznych, o rozpaczach, wyrzutach sumienia, o wieczności piekła. Wyobrażenie piekła jest wypełnione rzeczami i czynnościami wiejskiego życia, tak, że pewne dziedziny tego wiejskiego życia można, na podstawie przytoczonego opowiadania o piekle, zrekonstruować. Tak lud pojmuje wszystkie prawdy wiary.

Myślenie ludu posiada mały zasób pojęć ogólnych i abstrakcyjnych, także i dlatego, że człowiek wsi bardzo mało rozmawia z tymi, od których mógłby przejąć te pojęcia i wyższy, oparty na rozumowaniu, sposób myślenia. Jeśli rozmawia to tylko z tymi, których zasób umysłowy jest również ubogi, jak jego własny, a treści tych rozmów obracają się znów koło rzeczy konkretnych, dotyczących kwestii gospodarczych, rolnych, domowych kłopotów, zdarzeń z terenu wsi, oraz opowiadań o znajomych (t. zw. obmów i plotek). Zasób wiadomości, inteligencja i rozum rozszerza się i pogłębia przez czytanie, wieś zaś czyta mało, bo zarówno na czytanie nie ma czasu, jak też brak jej do tego umysłowego przygotowania, nie może wreszcie lubić tego, co jej przychodzi z trudem, czego nie rozumie.

Nie ma wreszcie wieś filozofów, nie ma świętych i religijnych myślicieli, bo na myślenie trzeba mieć czas, samotność i spokój. Byli teoretykami, filozofami i myślicielami religijnymi ludzie południa i wschodu, których utrzymanie bytu nie kosztowało ani w czwartej części tyle, co ludzi północy, którym ciężka walka o byt nie pozostawia wiele czasu na myślenie i filozofowanie, a wreszcie tak dalece absorbuje ich myśl, że na teoretyczne problemy, nie ma w niej miejsca, zwłaszcza u przytłoczonego wprost pracą zawodową rolnika. Myślicieli wychowuje

spokój, samotność i cisza zewnętrzna. Człowiek żyjący na wsi nie jest prawie nigdy samotny. Mieszka przeważnie w jednej izbie z wielu innymi osobami, pracę zawodową wykonuje ogromnie rzadko w samotności, czyni to przeważnie wraz z innymi, w towarzystwie innych, a jest to tego rodzaju praca, która nie wymaga wcale milczenia, dlatego na wsi, zarówno w mieszkaniach, jak i na polu, jest zawsze gwaro. Nawet dla pacierza i odmówienia modlitw nie posiada mieszkaniów wsi spokoju i ciszy, — odmawia go przeważnie w gwarze rozmów innych członków rodziny. Nawet w kościele ścisk i ciżba, konieczność stania, po umęczeniu pracą tygodnia i długą nieraz drogą, nie sprzyja wcale pogłębieniu modlitwy myślą wiary. A więc, nawet zewnętrzne okoliczności nie sprzyjają rozumowemu pogłębieniu religijności wsi.

Lud wiejski nie docenia należycie wartości wiedzy religijnej bo nie docenia wartości wiedzy w ogóle. Dzieje się to przede wszystkim dlatego, że dziecko wiejskie nie przynosi ze szkoły tych wiadomości, które pracą zawodową ułatwiłyby mu i na wyższy podniosły ją poziom. Plany nauki i podręczniki szkolne układają ludzie, którzy o wsi prawie żadnego pojęcia nie mają. Uczą się więc wiejskie dzieci np. o bilansie handlowym i bilansie płatniczym państwa, ale nie uczą się poznania właściwości gleby i gruntu, po którym chodzą i który mają uprawiać. Z podręczników, od nauki abecadła, wypełnionych myślą, zajęciami, a raczej zabawami, sportem i zainteresowaniem dziecka miasta, nie czerpie dziecko wsi umiłowania swego terenu pracy i swego otoczenia, ale wprost przeciwnie, czerpie z tego wszystkiego coś w rodzaju słynnego „Minderwertigkeitsgefühl” — poczucie niższości i niezadowolenia ze swego społecznego umieszczenia. Nic dziwnego, że szkoła nie wpaja w wieś umiłowania wiedzy. Wieś ceni raczej doświadczenie, niż naukę, bo na razie tylko to doświadczenie wspierało ją w jej ciężkiej doli, w jej trudnej i twardej zawodowej pracy, w jej zmaganiu się z losem i ciężkimi przeżyciami okresu kryzysowego.

Nie mając należytego wykształcenia rozumowego, i w dziedzinie wiary lud wiejski popełnia różne myślowe błędy i schodzi łatwo na manowce. Brak ćwiczenia w rozumowaniu i wydawaniu sądów prowadzi lud do fałszywego pojęcia przyczynowości. Przeważnie bierze za przyczynę następstwo czasu, w zjawiskach bowiem natury, na które ustawicznie patrzy, te dwie rzeczy prawie zawsze się nakrywają. W tym słabym punkcie umysłowości ludu ma swe najczęstsze źródło wiara w zabobony i przesady.

Lud nie odróżnia rzeczy istotnych od ubocznych i mało znaczących w danej kwestii, Wszystko wydaje się mu równie ważne, a raczej trudno mu odkryć w danej kwestii istotę rzeczy. Z tej myślowej i rozumowej niesprawności pochodzą długie opowiadania, z nienależącymi do rzeczy szczegółami, tak uciążliwe i denerwujące i dla sędziego w czasie rozprawy i dla spowiednika w konfesjonale

4. *Stosunek ludu wiejskiego do Kościoła katolickiego.*

Lud wiejski jest wierny Kościołowi katolickiemu, jest bowiem związany z nim takimi węzłami, jakie nie istnieją np. między Kościołem a miastem i ludźmi inteligentnymi.

Pierwszym takim węzłem jest rola, jaką wobec ludu odgrywa Kościół w rozumowej dziedzinie wiary. Do aktu wiary i w ogóle rozumowego ugruntowania wiary potrzebne są rozumowe tzw. „motiva credibilitatis”, czyli rozumowe i naukowe stwierdzenia faktu objawienia. W akcie bowiem wiary wyrażamy przekonanie o prawdzie danego artykułu wiary, ponieważ objawił ją Pan Bóg, który ani się mylić, ani nikogo w błąd wprowadzić nie może. Do prawdy istnienia Boga i Jego nieomyślności możemy dojść nawet drogą naturalnego rozumowania. Ale fakt objawienia musimy mieć naukowo udowodniony, byśmy mogli być pewni, że Bóg daną prawdę rzeczywiście objawił. Ludzie inteligentni i wykształceni mogą stosunkowo dość łatwo stwierdzić naukowo historyczność, autentyczność, oraz integralność istotną ksiąg Pisma św., podających i fakt i treść Bożego objawienia. Ta jednak historyczna droga badań naukowych jest dla wiejskiego ludu niedostępna. Pozostaje mu tylko Kościół katolicki jako „motivum credibilitatis”. „Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem, et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum sit motivum credibilitatis”. (Vatic. Sess. III, c. III. de fide. Denz. 1794). Jakkolwiek więc lud małe ma pojęcie o świecie, ujmuje jednak umysłowo zasadniczo powszechność Kościoła i jego cudowne rozszerzenie, lepiej niż inni pojmuje świętość Kościoła, jest bowiem wielkim czcicielem Świętych, ceni i kocha te nadprzyrodzone dobra, jakich mu ustawicznie udziela Kościół. Nie mogąca się z niczym w umyśle ludu porównać powaga Kościoła katolickiego jest dla tego ludu najpotężniejszym i zupełnie mu wystarczającym motywem wiarygodności. Dlatego nie jest dla

wiary i religijności ludu rzeczą obojętną—wszystko to, co tę powagę Kościoła, zewnętrznie nawet, ujawnia i podkreśla, a więc: wspaniałość budynku kościelnego, piękno szat liturgicznych, wspaniałość sprzętów i naczyń kościelnych, wystawność nabożeństw, tłumność odpustów, oznak zewnętrznych dostojęstwa biskupów, powaga i znaczenie kapłanów, ujawniająca się nawet w rzeczach bardzo zewnętrznych. Potrzeba się wznieść na nieco wyższy stopień wiary, aby ocenić wyższy stopień religijności w ubóstwie i niedostatku życia i mieszkania kapłana, w ewangelicznej i apostoelskiej prostocie wystąpięń zewnętrznych. I lud wnet może do tego wyższego stopnia ujmowania dorośnie, ale na razie nie rozumieją psychiki ludzi ci duszpasterze, którzy np. znoszą w swoich parafiach odpusty, sądząc mylnie, że dla ludu przedstawia odpust jedyną wartość, jako okazja do wyspowiadania się, a tę okazję można ostatecznie ludowi inaczej skonstruować. Dla ludu jest odpust radosnym świętem religijnym, a wielka ilość księży, których każdy uczestnik odpustu liczy, oraz tłumny udział okolicy, jest dla niego pewnego rodzaju pokazem w miniaturze powszechności Kościoła.

Nie tylko w dziedzinie łaski, ale i w dziedzinie wiary jest Kościół dla wiejskiego ludu wszystkim. Człowiek inteligentny i człowiek przeciętny z miasta może czerpać swe pouczenie w wierze, jej pogłębienie, oraz pouczenie i pomoc w życiu pobożnym, nie tylko z nauczania ustnego Kościoła, ale i z książek i pism religijnych. Człowiek ze wsi zdany jest w tym względzie wyłącznie na pomoc Kościoła, dlatego jest tak chciwy Słowa Bożego, tak chętnie go słucha, a nawet wędruje daleko, aby słuchać kazań odpustowych, czy misyjnych, choćby dopiero niedawno wysłuchał ich w swojej parafii. Obecnie zaczyna brać chętnie do ręki i pisemko religijne, chociaż nieraz początkowo z trudem potrafi je odcyfrować, nieumiejący zaś czytać z wielką gorliwością przysłuchują się głośnemu czytaniu. Ale najchętniej weźmie do ręki te pisemka, które mu duszpasterz poleci, widzi bowiem w tym jakby dalszy ciąg nauczania wiary w kościele.

Lud jest dlatego wiernym i posłusznym synem Kościoła, bo Kościół jest religijną społecznością, a lud przynosi do tego duchowego społeczeństwa pierwiastki głęboko w duszy ugruntowanego uspołecznienia. Jeśli chodzi o uspołecznienie w sprawach doczesnych, to można się spotkać z bardzo fałszywymi pojęciami o uspołecznieniu ludu ze strony tych, którzy ludu nie znają, błędnie go osądzają, bo w niewłaściwy sposób, nieumiejętnie

zabierają się do roboty organizacyjnej na terenie wsi. Stosują tu metody wypróbowane w mieście, które na wsi przeważnie zawodzą. W mieście zapowie się jakieś zebranie, ludzie przyjdą, wypowie się mowę, będą oklaski, założą się organizację, znajdą się ludzie odpowiedni na prezesów, sekretarzy itd., a wreszcie uchwalą się składkę na jakiś cel społeczny i z reguły wszystko dopisuje. Na wsi ludzie na zebranie nie przyjdą, najwymowniejszym słowom przeważnie nie uwierzą, o ile nie będzie chodziło o własny interes, na rzeczy społeczne, tym bardziej, jeżeli one leżą poza terenem wsi, składki nie dadzą, i gotowy sąd o braku uspołecznienia wsi. Tak przepadały na wsi i nadal będą się nie udawać, nakazane przez władze organizacje polityczne.

Tymczasem nie ma w całym narodzie tak głęboko w duszy uspołecznionej warstwy, jak lud wiejski. Wpłynęły na to dwie przyczyny: silne uspołecznienie wiejskiej rodziny i duchowa jedność wsi.

Życie rodzinne na wsi zachowało jeszcze patriarchalną spójność, a nawet surowość, wpajającą członkom rodziny poczucie jedności, poszanowania praw władzy, uległości, posłuszeństwa i społecznego porządku. Władza głowy rodziny opiera się bowiem nie tylko na moralnych prawach, wynikających z przykazań Bożych, uznawanych i szanowanych jeszcze na wsi, ale ma swą najsilniejszą sankcję w możliwości swobodnego rozporządzania majątkiem i obdzielania nim członków rodziny, czego nie posiada przeważnie władza rodzicielska w mieście. Te czynniki wychowują od dziecka do posłuchu, karności i uległości.

Prócz tego istnieją jeszcze czynniki, które na wsi jednoczą rodzinę i wpajają jej członkom poczucie wzajemnej zależności od siebie i to głębokie uspołecznienie, które polega na zrozumieniu, że do pewnych celów, związanych ze szczęściem i powodzeniem doczesnym, można dojść tylko zjednoczonymi, wspólnymi wysiłkami. Rodzina żyjąca w mieście nie ma takich wspólnych celów, do których dochodzi się wspólną pracą. Inaczej jest na wsi. Tam jeden członek rodziny niczego samotny osiągnąć nie zdoła. Muszą pracować wszyscy wspólnie, nieraz wszyscy jednocześnie i wszyscy we wzajemnej zależności od drugich, tego bowiem wymaga się koniecznie praca w polu, zwłaszcza jeżeli chodzi o żniwa, zwózki i omłoty plonów.

Nikt nie jest bardziej samotny w życiu nad mieszkańca miasta, a im ludniejsze miasto, tym większa samotność jednostki. Przechodzi przez gwarne ulice, ale przechodzi w duchu samotny, nikt go nie zna i jego nikt nie interesuje, wszyscy są mu obo-

jętni i on jest obojętny dla wszystkich. Mieszka w jednej kamienicy, pod jednym dachem z ludźmi, których nie zna zupełnie i oni się nim nie interesują. Nie obchodzi go wcale ten, co mieszka tuż obok niego za ścianą. Można tu powtórzyć za poetą: „Nikt nie znał jego życia, nie zna jego zguby”. Człowiek miasta należy do różnych stowarzyszeń, ale ludzie są mu obojętni, czasem nie zna ich zupełnie. Pracuje w organizacjach, ale pracuje dla „abstrakcyjnego społeczeństwa”, a nie dla związanych z nim duchowo jednostek, dla konkretnych, znanych sobie, kochanych przez siebie ludzi.

Inaczej zupełnie urządzają się stosunki społeczne wsi. Tam wszyscy się znają, wszyscy są związani węzłami pokrewieństwa, koleżeństwa, przyjaźni, czy wreszcie znajomości. Znają wzajemnie swą dolę i niedolę, biorą żywy udział w sąsiedzkich radościach i smutkach, znają dzieje rodzin, dzieje i charaktery pojedynczych jej członków. Wykonywują wszyscy jedną i tę samą pracę, jedna przeznaczona im dola, klęski i powodzenia rolne dotyczą wszystkich. Łączy ich wspólnota zawodowa, zacieśniona wspólną zależnością od zewnętrznych warunków pracy. Pomagają sobie wzajemnie w tej pracy, niosą wspólną bezinteresowną pomoc w budowie, w nieszczęściu, czy klęsce. Posiadają jedne i te same życiowe cele, jedne wiadomości i jedne dążenia zawodowe, posiadają wspólny światopogląd duchowy, moralny i religijny. Wieś jest nie spotykana gdzie indziej silną wspólnotą, posiadającą nie tylko zjednoczenie zewnętrzne przez formy organizacyjne, ale posiadającą wspólnego ducha. Ten wspólny duch: jednakich myśli, dążeń, prac, trosk i światopoglądów wytwarza silną i zwartą opinię wsi, której jednostka nie potrafi ani zwalczyć, ani zlekceważyć, a jeśli, zwłaszcza w kwestii wiary i obyczajów, będzie postępować wbrew tej jednolitej opinii, zostanie przez nią osądzona, kategorycznie potępiona i duchowo zbojkotowana. Ta strona społeczna psychiki wsi, prócz tego, że wyjaśnia tajemnicę głębokiej religijności ludu, przyczynia się do zrozumienia ludowego uspołecznienia w dziedzinie religijnej, w stosunku do parafii i do Kościoła. Wiejska parafia jest jeszcze dotąd rodziną Bożą, jest Chrystusowym ciałem mistycznym, ożywionym przez jednego Bóże go ducha, wychowało ją bowiem do tego duchowe zjednoczenie wsi na terenie doczesnego życia i jego potrzeb. Większe zwłaszcza miasto — parafii w tym znaczeniu prawie już wcale nie posiada. Ma tylko parafię w znaczeniu świeckiego urzędu „od załatwienia kawałków”, nie posiada zaś jednego, religijnego.

Bożego ducha. A głębokie poczucie religijne wyrasta w duszy nie tylko z osobistych przeświadczeń i uczuć, ale również z odczucia wspólności i jedności duchowej z Chrystusem i z członkami Jego ciała mistycznego. Nie jest bowiem religia chrześcijańska „rzeczą prywatną”, ale jedną wielką wspólnością Bożą, posiadającą jednego Bożego ducha i jeden wspólny puls życiowy łaski.

Jeden jest jeszcze szczegół religijnego życia wsi, który pogłębia religijne uspołecznienie wiejskiej parafii i stosunek ludu do Kościoła czyni szczególnie serdecznym. Jest nim ten szczególnie bliski i osobisty stosunek, jaki się wytwarza między ludem wiejskim, a jego duszpasterzem.

Wspomniane poprzednio stosunki rodzinne wsi sprawiają, że to uznanie ojcowskiej władzy i to uczucie, z jakim członkowie rodziny odnoszą się do ojca rodziny, przenoszą na zwierzchnika duchownego parafii, nazywając go chętnie ojcem duchownym. Duszpasterz wiejskiej parafii bierze osobisty udział w najważniejszych przeżyciach ludu wiejskiego. Znaczną część parafii on ochrzcił, on ich uczył w szkole, on przyjmował ich pierwszą spowiedź, on im udzielał pierwszej Komunii św., on stał się w spowiedzi powiernikiem ich największych tajemnic życiowych, on znając ich osobiście, kierował nimi, podnosił, pocieszał, ratował i dźwigał. On był najbliższym uczestnikiem ich radości, ale i smutków, on udzielał ślubów, ale i najdroższe im osoby odprowadzał na cmentarz. Po wielokroć może razy bywał osobiście w każdym domu i często każdego członka rodziny zna po imieniu, zna jego wady i słabości, zna i dobre strony jego charakteru. I dopiero wtedy nawiązuje się między duszpasterzem a parafią nie osobistego stosunku, wzajemnego zaufania i serdecznego przywiązania. Lud wiejski jest na ogół bardzo serdecznie przywiązany do swoich duszpasterzy, szanuje ich i kocha, jeśli mu okazują serce, jeśli obowiązki swoje po kapłańsku spełniają.

Ale w tym względzie odbyła się u ludu dość duża ewolucja. Minęły te czasy, kiedy, zgnębionym i upokorzonym wspomnieniami pańszczyźnianymi, ludem można było bezkarnie rządzić po pańsku, „in virga ferrea”. Minęły nawet te nieco późniejsze, a bliższe nam czasy, kiedy cała powaga duszpasterza opierała się na uznaniu dogmatycznej prawdy o kapłańskiej godności, wypływającej ze święceń i jego bożej, nadprzyrodzonej władzy. Dziś już patrzy lud krytycznie na kapłana i swój duchowy stosunek do duszpasterza uzależnia od jego osobistych walorów, przy czym — jako wynik przewagi uczucia w religijności — występuje na plan

pierwszy żądanie dobrego serca, ze strony tego, którego chce mieć za duchownego ojca. Brak serca, okazujący się w sposób najbardziej dotkliwy, bo uderzający w najbardziej drażliwy punkt dla ludu, — przez niemiłosierną egzekucję poborów, bardziej odstręcza lud wiejski od wiary i Kościoła, aniżeli błędy duszpasterza w innych punktach.

Nie ma wątpliwości, że w okresie zubożenia wsi, oraz wielkiego głodu ziemi, lud tu i ówdzie patrzy niechętnym okiem na liczne morgi proboszcza; ale z drugiej strony to, że i proboszcz jest rolnikiem, że przechodzi te same troski i kłopoty, jakie przechodzi każdy wieśniak, to go do ludu zbliża, ułatwia mu zrozumienie doli i psychiki tego ludu, a zajęcia gospodarcze uczą go przemawiać do ludu we właściwy sposób. Proboszcz żyjący w swoim odosobnieniu, chociaż na wsi, ale życiem inteligencji miejskiej, byłby ludowi bardziej obcy i lud byłby duszpasterzowi bardziej obcy, niż jest to teraz, kiedy i lud i duszpasterz zajmują się rolnym gospodarstwem.

Wyrazem przywiązania i czci ludu wiejskiego do Kościoła jest fakt, że na służbę Kościoła w kapłaństwie ofiaruje lud swoich najlepszych synów, tak, że powołania kapłańskie spośród innych warstw społecznych należą do wyjątków. Nie ma wątpliwości, że grają tu ważną rolę i czynniki uboczne, jak względy materialnego dobrobytu, jednakowoż, choćby i ten wzgląd musiał być z rachub usunięty, stosunek ludu do wyboru dla swych synów kapłańskiego powołania, pozostałby w zasadzie ten sam. Jak znów z drugiej strony brak powołań kapłańskich wśród warstw inteligencji, mieszczaństwa, urzędników i arystokracji, świadczy o wielkim osłabieniu wiary i zaniku głębszej religijności wśród tych warstw społecznych.

Ludzie nie znający psychologii ubolewają nad tym obecnym stanem rzeczy, w którym hierarchiczną służbę Kościoła pełnią synowie wiejskiego ludu. Zapominają o tym, że Pan Bóg sam rozdziela kapłańskie powołania i że z tej właśnie warstwy narodu chce mieć swoich Apostołów, gdyż ona nadaje się dziś najlepiej do kapłańskiego i apostołskiego posłannictwa. W tym fakcie widać najwyraźniej najwyższą, Bożą aprobatę, głębokiej religijności ludu wiejskiego.

Na pierwszych Apostołów wybrał Chrystus Pan rybaków, a tylko jednego Mateusza z inteligencji. Nie powoływał ludzi ze wsi, gdyż w ówczesnych warunkach pracownicy na roli nie byli ludźmi wolnymi i samodzielnymi. Właściciele zaś rolni mieli

w owym czasie raczej charakter naszych dworskich właścicieli ziemskich. Wybrał więc rybaków, ludzi ubogich, ale wolnych i samodzielnych, których warunki pracy domagały się od nich inicjatywy, energii i przedsiębiorczości. Musieli to być ludzie skromni, poprzestający na małym, bo rybołówstwo nie przedstawiało nigdy wielkich dochodów, nie dawało możliwości dobrobytu. Wymagało przy tym ciężkiej pracy i wysiłków, a praca ta, mimo to, nie dawała nigdy pewności dobrych wyników, uczyła więc cierpliwości, sztuki życiowej oczekiwania, oraz zdania się na wolę Bożą, spokoju i wytrwałości pomimo niepowodzeń. Prócz tego wymagała odwagi i wykluczała tchórzostwo i małoduszość, kiedy rybaków nieprzewidzianie na pełnym morzu zastawała burza, kiedy każdej chwili groziło niebezpieczeństwo zatonięcia. A trzeba też było umieć godzinami, dniami i tygodniami nieraz cierpliwie czekać na złożenie się dogodnych warunków pracy, która nie miała swoich ustalonych godzin „urzędowania”, ale zajmowała i wiele nieprzespanych nocy. Te wszystkie szczegóły pracy i zawodu rybaka wychowały tych rybitwów do pracy apostołskiej, która zupełnie podobne przedstawiała niebezpieczeństwa i trudności, jakie przedstawiał zawód rybołówstwa.

W dzisiejszych zaś warunkach nie ma zawodu, który lepiej wychowywałby do pracy apostołskiej, jak właśnie zawód rolnika. Psychika bowiem stanu urzędniczego mogłaby wnieść do Kościoła biurokracizm i służalczość, stanu kupieckiego — materialne spekulacje, stanu nauczycielskiego — skłonność do racjonalizmu i nastawienie wyłączone na rozumową część religii... itd.

Widocznie stan rolniczy odpowiada bardzo ekonomii duchowej królestwa Bożego na ziemi, skoro tajemnice tego królestwa wyjaśniał Chrystus Pan przypowieściami, wziętymi przeważnie z uprawy roli, by wspomnieć tylko przypowieści o siewcy, o kąkolu i pszenicy, o rosnącym zbożu bez współdziałania właścicieli, o robotnikach w winnicy i o rosnącej w ogrodzie gorczyca.

Dziecko ludu, idące na drogę kapłaństwa, wynosi z sobą z domu poczucie wolności i samodzielności, tak potrzebnej w duszpasterskiej pracy, której zakres, sposób i metoda wymaga inicjatywy i samodzielności, jest bowiem ta praca zależna od różnorodnych warunków i jeszcze różnorodniejszych potrzeb dusz pojedynczych. Nie mogą być zasady tej pracy ujęte tak, jak są ujęte programy szkolne, nie może być ona tak ściśle określona, jak jest określona i wymierzona przepisami praca biurowa urzęd-

ników. Rolnikowi nikt nie przesyła rozporządzeń co, gdzie i jak ma uprawiać, musi on o tym sam decydować. Nikt go nie kontroluje, nikt mu nie ocenia metod i wyników tej pracy, nikt nad nim nie stoi, nie pobudza go do gorliwości, ale tę gorliwość czerpie rolnik z własnych zasobów swej duszy. Innej gorliwości, nad tę własną, ze swego serca czerpaną, nie można sobie wyobrazić w kapłańskiej pracy.

Jest ogromna różnica w poczuciu obowiązkowości i w pracowitości już między dzieckiem wsi, a dzieckiem miasta. To ostatnie — i przed przybyciem do szkoły i w całym okresie szkolnym, poza paru godzinami szkolnymi, które stanowią mały ułamek życia — nie ma pojęcia o pracy i obowiązku; całe życie dziecięctwa i młodości dziecka miejskiego nastawione jest w pierwszym rzędzie na zabawę, sport i użycie. Począwszy od rodziców, służby, a skończywszy na szkole i magistracie, robi się wszystko, by dziecko ustawicznie się bawiło. Nawet nauka ma być tak sztucznie skonstruowana, by wyglądała na zabawę. Dziecko miejskie, prócz tych paru godzin przymusowo przebytych w szkole, gdzie nauczyciel musi się go bać i szanować je, więcej jeszcze niż ono nauczyciela, nie ma w domu poza szkołą nic do zrobienia. Pieszczą go tylko, ochraniają i bawią. Z takiego nastawienia życia wyrosną i wyrastają ludzie, którzy chcą i umieją przede wszystkim się bawić. Nie mają poczucia obowiązku, nie mają umiłowania pracy, zajmują posady po to, by się mieć za co bawić, a jeśli nie wystarczy im pensja, to kradną na swe zabawy nawet fundusze przeznaczone na ratowanie ostatniej nędzy. Tacy ludzie są zbyt tchelnymi w służbie Kościoła, dlatego miasta mają mało powołań kapłańskich, a społeczeństwo za późno będzie żałować, gdy mu zabraknie dzielnych pracowników, z silnym i zdrowym poczuciem obowiązku, których czerpało ze wsi. Dziś szkoły wyższe stoją otworem nawet dla najgorszych matołków miasta, dla wsi są one, z powodu braku środków materialnych, zamknięte.

Dziecko wiejskie od wczesnego, a nawet za wczesnego dzieciństwa wdrożone jest do pracy i obowiązku. Gdy zaledwie nauczyło się chodzić i mówić już ma czasem powierzoną jakąś funkcję z działu gospodarstwa rolnego, za którą jest odpowiedzialne, co je od pierwszych lat uczy pojęcia i zrozumienia obowiązku. Życie na roli jest życiem ciężkim i twardym, wymaga dużego zaparcia się siebie, nie daje wygód, nie daje dobrobytu, mało ma chwil wytchnienia, bardzo mało okazji przyjemności zmysłowych i duchowych. Uczy obywać się byle czym, uczy przestawiania na

małym i życiowego zadowolenia z małego. A takiego właśnie życia pracy, życia ustawicznego trudu i ciągłej ofiary ze siebie, domaga się życie duszpasterza.

Praca na roli, w której długo trzeba oczekiwać na wyniki i być zdany pokornie na wolę Bożą, uczy tej cierpliwości, jakiej P. Jezus uczył Apostołów, kiedy ich ganił za to, że ogniem z nieba chcieli pomścić niepowodzenie duszpasterskie.

Ci, którzy otrzymują ze środowiska wiejskiego powołanie do kapłańskiej służby, przynoszą z tego środowiska trzy wielkie braki: brak kultury towarzyskiej, brak umysłowej subtelności i brak subtelności i delikatności w dziedzinie serca i uczuć, dlatego słusznie ubolewamy nad duchową ordynarnością zdolnych nieraz ludzi, którym obca jest delikatność i szlachetność w postępowaniu. Kultura etyczna ludu stoi również na niskim poziomie; znane są wszystkim wady, grzechy i nawet zbrodnie wsi. Ale przy tym wszystkim jest coś, co etykę wsi stawia wyżej od przeciętnej etyki większego miasta. Jest to zdrowie moralne chłopskiej duszy, polegające na poczuciu winy, na chrześcijańskim sumieniu, na zrozumieniu konieczności pokuty i ekspiacji za zło, na jasnym nazywaniu złym tego, co jest złe rzeczywiście, a dobrym tego — co jest naprawdę dobre. Nie ma na wsi nienaturalnych zbroczeń etycznych, psychopatii w dziedzinie woli i moralności i degeneracji spotykanych w warstwach wyższych, poza matułkami, wywodzącymi swój początek z dawnego pijaństwa wsi. Nic dziwnego, że moralnie na ogół zdrowa jeszcze wieś szczyli się tak wielką liczbą powołań kapłańskich. Psychiczne uzasadnienie tych właśnie powołań jest również wyjaśnieniem psychologii religii wsi, wspomniane tu bowiem psychiczno-etyczne walory ludu wiejskiego mają bardzo ścisły związek z jego religijnością, życie bowiem religijne domaga się i od wiernych, w pewnym stopniu tego, czego w wyższym stopniu domaga się od kapłanów.

W ramach stosunku wsi do Kościoła należałoby omówić jego stosunek do nowych objawów życia religijnego, jakimi są: Akcja katolicka i Caritas. Kwestie te wymagałyby obszernej rozprawy, w której należało by uwzględnić prócz psychologii i inne dziedziny wiedzy. W rozprawie psychologicznej mogą być poruszone tylko pewne punkty tej kwestii.

Idea Akcji katolickiej nie jest dla wsi rzeczą obcą. Troska o zbawienie drugich wynikała na wsi z żywej wiary i gorliwości religijnej. Wieś nie znała indyferentyzmu miasta, jego liberalizmu i zupełnej obojętności wobec losów i stanu duszy bliźniego.

Rodzina wiejska wychowywała religijnie swoich członków, uczyła dzieci zasad wiary, w braku szkoły, przygotowywała własnymi siłami opuszczone dzieci do Sakramentów św. Wieś starała się o nawrócenie błądzących, stawiała zwartą opinią do walki z niewiarą, czy gorszącym życiem jednostek. Robiła więc w zasadzie wszystko, co dla miasta jest zupełną nowością w ideach i celach Akcji katolickiej.

Natomiast obcą rzeczą dla wsi jest formalna strona organizacji Akcji katolickiej. W tej dziedzinie musi być wieś dopiero powoli wychowywana, przez rozpoczęcie nauki od form najprostszych i przez powolny postęp, a nie przez forsowanie zaraz od początku całego skomplikowanego aparatu techniki organizacyjnej, stworzonego dla psychiki i mentalności miasta. I wieś do tego dorośnie, ale powoli, przeto tam, gdzie są szczególne trudności można nawet organizację A. K. rozbudowywać z punktu wyjścia ustalonego, jakim są np. stanowe stowarzyszenia różańcowe.

Nie nadają się dla wiejskich stowarzyszeń A. K. referaty takie, jakie muszą być przygotowywane dla miast, bo warunki życia religijnego i cała psychika wsi jest zupełnie odmienna, a z tym należy się liczyć. Inne są warunki realizacji hasła i idei A. K. na wsi, a inne w mieście. Przygotowanie wsi i urabianie jej członków A. K. domaga się rozumowego pogłębienia wiary, ze względu na braki w tej dziedzinie; miasto należy prowadzić na tory pogłębienia religijności w dziedzinie woli i uczucia, serdeczności religijnej i przywiązania do wiary i do Kościoła.

Wieś potrzebuje przewodców, wodzów i wychowanie tych wodzów będzie największą troską Instytutów A. K. Ci przewodcy muszą pochodzić ze wsi i mieszkać w wiejskim środowisku, bo tylko ci mogą być prawdziwymi wodzami. Lud wiejski wchodzić zaczyna we wszystkich dziedzinach na drogę samodzielności; i w dziedzinie religijnej nie należy lekceważyć tego prądu. Nawet na razie, dokąd nie ma wyszkolonych wodzów, wydaje się, że w większości wypadków lepiej będzie oddać kierownictwo stowarzyszeń ludziom ze wsi, niż z inteligencji, do której lud na ogół nie ma zaufania i która dotąd nie przewodziła w religijnym życiu, a często dawała i daje ludowi zgorzenie. Psychika religijna wsi, jej zaufanie do duszpasterza, domaga się od asystenta o wiele większej aktywności w stowarzyszeniach wiejskich, niż się jej domagają statuty dla środowisk miejskich.

Stosunek wsi do związanej z Akcją Katolicką działalności chrześcijańskiego miłosierdzia, której bez najmniejszej potrzeby

nadano łacińską nazwę Caritas, jakby określenie: „chrześcijańskie miłosierdzie” nie było o wiele lepsze, jest również odmienny niż miasta. Miasto jest przyzwyczajone do dawania na różne składki i zbiórki i to do dawania na ślepo, nie badając komu i na co się daje. Wieś nie daje tak chętnie, z tej najważniejszej przyczyny, że nie ma. Wieśniak nie jest skory do natychmiastowego otwierania swej sakiewki i dziesięć razy obejrzy grosz, zanim go wyda. Bo miasto otrzymuje „na pierwszego” pieniądz gotowy, a wieś musi bardzo ciężko pracować na ten grosz. Musi cały rok czekać, zanim produkty swej znoјnej pracy zamieni na pieniądze. Ale źle osądzają wieś ci, którzy z tej nieskorości do dawania posądzają ją o brak współczucia z nędzą i brak miłosierdzia. Nie lubi wieś dawać włóczęgom z miasta, nie lubi dawać na potrzeby miasta, bo miasto wsią „gardzi” i właściwie mało dotąd dla wsi zrobiło, a za swe wyroby każe chłopu drogo płacić. „Bezrobotni” z miasta omijają wieś w jednym tylko miesiącu roku: w okresie żniw.

Wieś jednak jest ofiarna i jest miłosierna, ale jej miłosierdzie opiera się na dwu rzeczach: na religijnym motywie i na świadomości, komu i na co się daje. Swoich biednych wieś chętnie wspiera, ale jest nieubłagana dla nędzy zawinionej. W wypadkach klęsk i nieszczęść spieszy swoim z pomocą, otacza opieką chorych, ale zna dobrze stan swoich ubogich i wie, co ich do tego stanu doprowadziło, liczy się także bardzo z ich stanem religijnym i moralnym. I trzeba przyznać, że stanowisko wsi w tej kwestii jest racjonalne i słuszne; w organizacji miłosierdzia, trzeba się z nim liczyć.

5. *Przyszłość religijna wsi.*

Na terenie wsi dokonywują się wielkie zmiany. Podnosi się kultura i oświata wsi, a mroki dawnego jej prymitywizmu duchowego zaczynają się przejaśniać. Budzi się na wsi świadomość jej społecznego znaczenia, świadomość potęgi i siły, świadomość dążenia do lepszej przyszłości. Zaczyna się w umysłach krystalizować myśl organizacji, która zmusi do liczenia się ze wsią. Wieś pozbywa się odwiecznego poczucia niższości, wywołanego długim okresem poddaństwa i następującym po nim okresem nie liczenia się ze wsią panów z miasta, którzy rządili społeczeństwem, a wsi znać nie potrzebowali.

Te zmiany wsi w dziedzinie kulturalnej i socjalnej nie pozostaną bez głębokiego wpływu i na dziedzinę religijną.

Jaka będzie ta religijna przyszłość wsi? Tego przewidzieć nie można, odegrają tu bowiem rolę te nieprzeliczone okoliczności, od których zależne są losy społeczeństw. Wieś francuska przeszła przez okres oświecenia powoli do okresu zupełnej niewiary, ale rewolucja, od której ten okres się rozpoczął, zastała wieś francuską na tak niskim poziomie materialnym, duchowym, kulturalnym i socjalnym, że w nim ma upadek religijności pewne psychologiczne wytłumaczenie. I wieś rosyjska zbyt była ciemna, by mogła samodzielnie ratować odebraną jej przemocą wiarę. Znany jest zresztą z historii reformacji fakt, że masowe zmiany w dziedzinie wiary dokonywały się przemocą i kłamstwem. Wieś polska posiada przeciętnie wyższy poziom kulturalno-religijny, na którym można by oprzeć nadzieję uratowania wiary, w razie jej prześladowania, byle ten okres nie trwał zbyt długo.

Tymczasem mnożą się i potężnieją czynniki, sprowadzające w dziedzinie religijnej zmianę na gorsze. Do nich należy w pierwszym rzędzie świadoma i celowa działalność tych potęg, które przygotowują zniszczenie chrześcijańskiego świata: komunizmu i masonerii. Oni już dawno odkryli tajemnicę, z której my nie zdajemy sobie sprawy, tajemnicę kierowania tłumami. My wykonywujemy żmudną, ofiarną pracę jednostkową, oni wiedzą dobrze, że przeciętna masa ludzka, nie ma ani głębokiej myśli, ani odporności, ani inicjatywy, ale idzie tam, gdzie, za cenę dorywczej, ale natychmiastowej korzyści, skierują ją przewodcy. Obsadzają więc stanowiska przewodców i rozporządzają prasą, o której naiwni sądzą, że jest nie wytwórczynią, ale wyrazicielką opinii. To przecież jasne, że łatwiejszy jest dostęp do jednego czy dwu redaktorów, niż do kilkudziesięciu tysięcy czytelników. Łatwiej „nawrócić” paru przewodców partii, niż tysiące jej członków. Przewodcy nadadzą już odpowiedni kierunek, a uczynią to w sposób ostrożny, by nie ujawniła się siła inspirująca. Nie jest rzeczą znowu tak trudną obsadzić swymi ludźmi, których się umie reklamować, paru wysokich stanowisk, względnie zdobyć ludzi, którzy mają możność mieć wpływy. Mniej to nawet kosztuje, niż przekupienie tysięcy ludzi prostodusznych, z których większość posiada jeszcze sumienie. Mając wpływowe stanowiska, przewodców i pisarzy, można dokonywać wszelkich rzeczy „z wolą i opinią narodu”, a zwłaszcza ludu, który jest naiwny i na oszustwie nie łatwo się pozna. Wszelka bowiem organizacja zależna jest w pierwszym rzędzie nie od konstytucji, formy i statutów, ale od ludzi, którzy nią kierują. Odsloni się nam niejedna zagadka dziwnych zdarzeń, gdy będziemy podpatrywać tajemnicę

opanowywania przewodców i obsadzania ich miejsc ludźmi swoimi. Nie należy jednak sądzić, by wszyscy sprzymierzeńcy wspomnianych potęg byli świadomymi ich zwolennikami. Czasem wystarczy dane stanowisko obsadzić wrogiem religii lub nawet Kościoła, względnie komuś wmówić takie nastawienie, jako najodpowiedniejsze dla danego stanowiska, oraz jego zadań i celów. I na to są liczne sposoby.

Inną przyczyną obniżenia religijności ludu jest nędza wsi, która powoduje niemożność uczęszczania do kościoła, a młodzież bezrolną i małorolną, żyjącą bez żadnej nadziei na przyszłość, — skoro przeludnienie ubogiej wsi się zwiększa, pcha w kierunku najradykałniejszych haseł, bo tonący musi się nawet brzytwy chwycić.

Emigracja do bezbożnego kraju francuskiego też robi swoje. Wracają z niej czasem ludzie tak zepsuci, jakich wieś nasza jeszcze nigdy nie widziała.

A wreszcie, nie można pominąć i tego, tak nieraz gorszącego przykładu, jaki w dziedzinie religijności i moralności daje wsi miasto, a zwłaszcza tak zwani „letnicy”, którzy wsi przecież imponują i ubraniami i gotówką i wyższym na ogół oświeceniem umysłowym. Płytko myślącemu łatwo się tu nasuwa wniosek, że wieś jest dlatego jeszcze religijna, że jest głupia.

Tymczasem wieś nawet i pod względem religijnym mądrzeje. Jeśli zdoła się podnieść do pewnego poziomu oświecenia religijnego, zanim przyjdą najgorsze warunki zewnętrzne, to nawet mimo przesładowania — jeśli kiedyś przyjść miało — wieś swoją wiarę ocali.

Przyszłość religijna wsi zależeć więc będzie w dużej mierze od warunków zewnętrznych. Ale zależeć będzie również od środków i metod, stosowanych w duszpasterskiej pracy. Naukowa znajomość psychologii religii ludu polskiego daje fundamenty, potrzebne do takiego skonstruowania tych środków i metod duszpasterskiej pracy, których specjalnie domaga się psychika religijna ludu. Są to nie zbyt trudne do wyprowadzenia wnioski, wynikające z naukowych rezultatów badań psychologicznych. W ramach psychologicznej rozprawy, niektóre tylko wnioski zostały zaledwie epizodycznie dotknięte.

Było by jednak rzeczą bardzo pożyteczną, by zapoczątkowane zainteresowanie religijnością wsi polskiej dalej się rozwijało, ale już na torach praktycznych zastosowań duszpasterskich. Być może, że poznańska „Unitas”, która ma już tak pełną chwałę tradycję organizowania kursów duszpasterskich, zorganizuje w przyszłości i specjalny kurs duszpasterstwa wiejskiego.

Tarnów.

Ks. Dr Julian Piskorz.

Potrzeby katolickiej pedagogiki naukowej w Polsce

I.

By zrozumieć, jak bardzo duże mamy potrzeby pod względem naukowej pedagogiki w Polsce, wystarczy sobie przypomnieć kilka faktów przykrych, a wiele mówiących. Nie mamy obecnie na państwowych uniwersytetach polskich ani jednej katedry pedagogiki katolickiej. A co najsmutniejsze, gdy jedyną katedrę tejże pedagogiki skasowano, ogół Polaków - katolików nie odczuł tego jako bardzo bolesnej i upokarzającej straty. W wielu seminariach duchownych nie wyklada się systemu pedagogiki katolickiej, lecz zwykle tylko kilka wybranych kwestii z dydaktyki religii. Uchwała 121 Synodu plenarnego mówi o katedrach pedagogiki i katechetyki na wydziałach teologicznych i w seminariach diecezjalnych. Przepisy synodu o katolickiej pedagogice, deklaracja Ministra W.R. i O.P. o oparciu polskiej pedagogiki na zasadach wiary i etyki chrześcijańskiej, postulaty encykliki *Divini illius Magistri*, pozostaną martwą literą, dopóki nie będziemy mieli warsztatów pracy dla naukowej pedagogiki katolickiej. Skąd katecheci, nauczyciele w liceach pedagogicznych i w pedagogiach, pedagogowie polscy mają czerpać wiadomości o naukowej pedagogice katolickiej?

Duży procent nauczycieli świeckich i duchownych nie zna systemu pedagogiki katolickiej, nawet nie wie, czy taki system istnieje, ani nie zna katolickiej naukowej literatury pedagogicznej, tak polskiej, jak i zagranicznej. Duży procent naszych nauczycieli nawet po egzaminach pedagogicznych nie zna istotnej różnicy, zachodzącej pomiędzy pedagogiką katolicką a pedagogiką ogólnie w Polsce wykładaną, przesiąkniętą naturalizmem, potępionym przez encyklikę o chrześcijańskim wychowaniu,

W państwowych pedagogiach polskich nie ma czasu ani dla gruntownego wyrobienia religijno - moralnego studentów, ani dla pedagogiki katolickiej, natomiast znalazły się aż cztery godziny

tygodniowo dla sportu i dla wychowania fizycznego, cztery godziny dla śpiewu i chóru oraz cztery godziny dla rysunków i zajęć praktycznych. Ledwie znalazła się jedna godzina dydaktyki religii i to tylko w drugim roku. W określeniu zadań pedagogium państwowego unika się starannie wszelkiej wyraźniejszej wzmianki o tym, że teoria i praktyka pedagogiczna państwowego pedagogium będzie się opierała jasno i zdecydowanie na zasadach wiary i etyki chrześcijańskiej. Czy tedy po absolwentach takiego państwowego pedagogium można się spodziewać, że będą całą swoją pracę wychowawczą opierali na tychże zasadach, czy w ogóle będą mogli należycie zapewniać obywatelom polskim, w myśl ustawy szkolnej „najwyższe wyrobienie religijno - moralne“, jeżeli pedagogium, które „ma wykształcić nowy typ nauczyciela wysoko kwalifikowanego, o głębokiej kulturze ogólnej i pedagogicznej“, wstydzi się jasno przyznać do tych zasad, na których według woli państwa ma być zbudowane całe wychowanie w Polsce¹⁾.

Pedagogikę polską, wykładaną w pedagogiach, w instytutach pedagogicznych, na uniwersytetach polskich, przedstawioną w podręcznikach pedagogicznych często buduje się na zasadach niechrześcijańskich a nawet, w większej mierze niż się to przypuszcza, na zasadach niepolskich. Duszą współczesnej pedagogiki polskiej jest naturalizm, pozytywizm, pragmatyzm, agnostycyzm, indyferentyzm — prądy zupełnie sprzeczne z chrześcijaństwem, a które dzisiaj nie należą do filozofii żywej. Wiele rozpraw i prac pedagogicznych sprawia wrażenie, że ich autorowie nic nie wiedzą o Bogu, Stwórcy i Panu wszechświata i człowieka, o duszy niematerialnej, o Chrystusie Panu i Jego dziele odkupienia. Peño w nich zdań zupełnie materialistycznych odnośnie do życia wewnętrznego w człowieku²⁾.

Wielu jest wśród polskich współczesnych pedagogów takich, którzy wciąż jeszcze myślą, że tylko wtedy są „naukowcami“, jeżeli cały obiektywny świat duszy i Boga ignorują. Otwarcie na ten upokarzający stan wśród naukowców wskazuje laureat nagrody Nobla, dr A. Carrel, w książce — *Człowiek istota nieznaną*³⁾: „We wszystkich krajach, we wszystkich epokach wierzone w istnienie cudów... W następstwie jednak wielkiego rozwoju nauki w wieku

1) Zob. *Gazeta Urzędowa Woj. Śląskiego*, dział administracji szkolnej. 1938, n. 4, s. 90.

2) *Stöckl, Weingärtner*, Historia filozofii, Kraków, 1928, s. 409 n. oraz *Niesiołowski*, Zmierzch materializmu, w *Przeglądzie Powszechnym*, n. 4, 1938.

3) Warszawa, s. 124.

XIX wierzenie to znikło zupełnie. Przyjmowano ogólnie, że nie tylko cud nie istnieje, ale że nie może istnieć... Jeszcze dziś jest to postawa większości fizjologów i lekarzy. Nie podobna jej jednak utrzymać w obliczu spostrzeżeń, które dziś posiadamy". Pisząc dalej o niezaprzeczalnych faktach cudownego uzdrowienia w Lourdes, mówi prof. Carrel: „Fakty te mają doniosłe znaczenie. Wskazują na rzeczywistość pewnych związków nieznaney nam jeszcze natury między procesami psychologicznymi i organicznymi. Dowodzą znaczenia obiektywnego czynności duchowych, którymi niemal nigdy nie zajmowali się higieniści, lekarze, wychowawcy i socjologowie. Te fakty otwierają przed nami świat nowy". Do tego wyznania Carrela, który niestety nie umiał całkowicie oderwać się od agnostycyzmu¹⁾, możemy dodać, że ten „świat nowy” jest dobrze znany każdemu, kto zna katechizm. Oby wszyscy pedagogowie jak najprędzej odkryli ten „nowy świat”. Oby przestali nareszcie dalej budować wychowanie na materializmie i pokrewnych mu systemach, których fundamenty podważyły wyniki najnowszych badań naukowych nad materią. Oby silny prąd nowych odkryć w dziedzinie nauk przyrodniczych oraz budząca się zdrowa filozofia jak najprędzej rozpedziły ów specyficzny przyziemny „klimat duchowy” agnostycystyczny i materialistyczny, który opanował umysły w Europie. Klimat ów, „związany z sugestią, jaką na umysły ludzkie pewne odkrycia wyrzeć mogły”, był podtrzymywany w perfidny sposób terrorem, ukrywającym się pod płaszczykiem frazesu: „*Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft*”, a piętnującym jako nienaukowca lub jako zacofańca każdego, kto by się odważył liczyć z rzeczywistością duszy nieśmiertelnej i Boga²⁾.

Sądzę, że można bez przesady twierdzić, iż współczesna pedagogika polska, odrzuciwszy faktycznie zasady chrześcijańskie, a przyjąwszy wyżej wymienione zasady niechrześcijańskie jako podstawę wychowania, oddaliła się tym samym od polskiej tradycji wychowawczej. Po wojnie światowej, gdy chciano budować nową pedagogikę polską, czerpano natchnienia pedagogiczne zamiast z chrześcijaństwa i z katolickiej tradycji wychowawczej polskiej — z rozkładającej się filozofii agnostycyzmu i z zagranicy: z Ameryki, Anglii, Francji, Niemiec, Rosji, z uderzającym pominięciem naukowej zagranicznej pedagogiki katolickiej, która może się chlubić wspaniałymi pracami; wystarczy wspomnieć olbrzymie wydaw-

¹⁾ Zob. *Gregorianum*, Romae, 1938, I, s. 154.

²⁾ Por. *Niesiołowski*, I. c. oraz *Ks. Jasieński*, O katolicką szkołę w Polsce. Poznań, 1938, s. 23.

nictwa naukowe katolickiego instytutu dla naukowej pedagogiki w Münster.

Tak wprowadzono do polskiej pedagogiki cały beznadziejny chaos zachodnio-europejskiej pedagogiki, budowanej na naturalizmie¹⁾. Ponadto, budując na niechrześcijańskim naturalizmie, pedagogowie polscy oddalili się od polskiej tradycji wychowawczej, w której wychowanie religijne, chrześcijańskie „odgrywało niezaprzeczalnie rolę bardzo istotną. Nasza tradycja wychowawcza nie odrzuciła tego postulatu nigdy, także i w czasach późniejszych”²⁾.

„Oficjalna” pedagogika polska nic ważniejszego dla katolickiej pedagogiki w Polsce nie zrobiła tak, iż prof. Kuchta mógł napisać te przykre słowa: „Jakkolwiek... jesteśmy narodem wybitnie katolickim, z przykrością skonstatować należy, że, niestety, nie znamy jednego z najbardziej podstawowych kierunków współczesnej pedagogiki, tj. pedagogiki katolickiej. Nie mamy nawet najmniejszego chociażby szkicu w polskiej literaturze pedagogicznej o współczesnej katolickiej pedagogice, ani jednej rozprawy o naszych pedagogach tak europejskiej miary, jak chociażby ks. St. Dunin Borkowski, ks. J. Lindworski, o których chyba dużo powinniśmy wiedzieć...”³⁾.

To, co nieraz słyszy się na oficjalnych wykładach i kursach z zakresu pedagogiki lub psychologii, jest nierzadko śmieszną karykaturą pedagogiki chrześcijańskiej. Nie można się oprzeć wrażeniu, jakoby niektórzy prelegenci czerpali swoje założenia filozoficzne oraz swoje wiadomości o chrześcijańskiej pedagogice ze źródeł żydowsko-freudowskich lub z materializmu „filozoficznego”. Trudno uwierzyć, że polscy pedagogowie i psychologowie w niemałej mierze jeszcze budują na załamującym się materializmie filozoficznym, o którym trafnie napisał dr Niesiołowski⁴⁾: „Materializm filozoficzny jest jedną z zasadniczych możliwości myślowych, a raczej alternatyw interpretacyjnych świata, bo właściwie jest on raczej niemożliwością myślową, gdyż wytłumaczenie zjawisk świadomości, zawierającej fakt najbardziej bezpośrednio nam dany: przeżycia jedności podmiotu, odbierającego nieogarnioną wielość wrażeń i wiążącego je w jedność czasowo-przestrzenną, przez traktowanie tego podmiotu jako rzeczy zło-

1) Por. prof. Nawroczyński w Encyklopedii wychowania oraz ks. Jasiński, *Światłocienie współczesnej pedagogiki*. Poznań, 1937.

2) *Łempicki*, *Polskie tradycje wychowawcze*, Warszawa, 1936, s. 227.

3) Zob. przedmowę do pracy *Siemińskiej*, *Główne kierunki współczesnej pedagogiki*, *Pedagogika katolicka w świetle badań Fr. de Hovre'a*, Lwów, 1936.

4) *Przegląd Powszechny*, IV. 1938, s. 19.

żonej, albo też jako funkcji jakiegoś materialnego substratu — lub wreszcie wynoszenie świadomości z ruchu elektronów czy atomów — wydaje się koncepcją, urągającą wszelkiej logice”.

Doszło do takiego stanu rzeczy, który bez przesady można nazwać „kwadraturą koła” w polskiej pedagogice. Z jednej strony rozporządzenia państwowe, szkolne i enuncjacje ministerialne mówią o tym, że szkoła polska buduje wychowanie na zasadach wiary i etyki chrześcijańskiej. Rozporządzenie ministerialne zalicza katolickie praktyki religijne, które należą do istotnych czynników pedagogiki katolickiej, do całości nauczania i wychowania szkolnego¹⁾. Ogół katolików polskich spodziewa się, że polski katolicki nauczyciel będzie wychowywał dzieci polskie według zasad chrześcijańskich. Nauczyciel polski chce to czynić. Ale nigdzie w Polsce nie wykłada się pedagogiki katolickiej ani na uniwersytetach, ani w pedagogiach państwowych polskich, ani w liceach pedagogicznych. A to, co się tam wykłada, jest w swoich założeniach zupełnie sprzeczne z założeniami świątopoglądowymi filozofii i teologii katolickiej²⁾.

Skutki tego stanu już się okazały: przyszła katastrofa najsilniejszej organizacji nauczycielskiej w Polsce, Związku Nauczycielstwa Polskiego. Organizacja ta opierała się, jak to wykazują jej bardzo liczne publikacje z zakresu pedagogiki, na założeniach naturalizmu, agnostycyzmu lub nawet materializmu; i dlatego też dla pedagogiki chrześcijańskiej prawie nic nie zrobiła, prócz artykułów napisanych przez księży w Encyklopedii wychowania, wydanej przez Z.N.P., które to artykuły pod względem założeń świątopoglądowych kłóca się z innymi artykułami.

Jak pedagogika naturalizmu i materializmu załamała się w teorii i w praktyce zachodnio-europejskiej, tak musiała się załamać organizacja Z.N.P., oparta o naturalizm. Jeżeli wszczepiano w dusze przyszłych nauczycieli polskich, w czasie przygotowywania się do zawodu nauczycielskiego, pedagogikę sprzeczną z chrześcijaństwem, czyż wtedy można się dziwić, że to nauczycielstwo energicznie protestuje przeciw istotnym czynnikom wychowania chrześcijańskiego?

Czy pedagogika polska, budująca na założeniach niechrześcijańskich, nie jest także w wielkiej mierze współwinna obniżenia karności, poziomu wychowania i nauczania w szkole polskiej.

¹⁾ Dz. U.R.P. nr 1 poz. 9 z r. 1927, § 7.

²⁾ Zob. *Przegląd Powszechny*, XI, 1937, s. 149 n.

o czym piszą: *Dziennik Urzędowy Kuratorium krakowskiego*, z dnia 31. X. 1936, oraz generał Kordian-Zamorski ¹⁾).

Faktem jest, że wielki procent Polaków - katolików, nawet tych, którzy powinni się znać na pedagogice, nie docenia, albo nawet nie rozumie ważności zagadnienia szkoły wyznaniowej dla dzieci katolickich, mając o tej sprawie śmieszne pojęcia ²⁾). Faktem jest, że duży procent katolików w Polsce nie docenia ważności zagadnienia ilości godzin nauki religii, sądząc, że dwie godziny tygodniowo zupełnie wystarczają dla wychowania świadomych katolików, habitualnie żyjących w stanie łaski. Bo przecież tylko katolików ożywionych łaską Chrystusową można uważać za żywych członków ciała mistycznego Chrystusa Pana. A jeżeli większość wychowawców i wychowanków nie żyje w stanie łaski, czyż nie jest to nieuniknioną katastrofą pedagogiczną? „Kto we mnie tkwić nie będzie, zostanie precz wyrzucony i uschnie jak latorośl, którą zbierają i do ognia wrzucają i płonie” (Jan 15, 6-7) — powiedział Pan Jezus. Dla wychowania fizycznego przeznaczają się aż cztery godziny tygodniowo, po dwie godziny gimnastyki i dwie godziny gier i zabaw. Do tego dochodzi jeszcze P. W. Dla wyrobienia tężyzny duchowej i moralnej mamy uważać dwie godziny za wystarczające? Przepelnione więzienia polskie oraz wzrost przestępczości woła o gruntowniejsze wychowanie religijno - moralne ³⁾).

Czy na uniwersytetach polskich nie panuje pod względem światopoglądowym poszczególnych wykładowców jakiś zastraszający chaos, który, jeżeli nie niszczy zdrowych podstaw chrześcijańskich naszej młodzieży akademickiej, to przynajmniej naraża ją na bardzo bolesne wstrząsy psychiczne ⁴⁾? W książce *Alte und neue Erziehung* ⁵⁾ mówi Fr. W. Foerster wprost o „strasznej” bezradności i bezplanowości uniwersytetów, które oderwały się od Boga, na których profesorowie wykładają najsprzeczniesze zapatrywania, co nigdy do *universitas*, lecz tylko do chaosu i to beznadziejnego doprowadzić musi. Młodzieży, rwącej się do „*universitas*”, daje się na współczesnych wszechnicach „duchowe głodowe porcje” i każe się młodym orłom męczyć w ciasnych klatkach możliwie najdalej posuniętej specjalizacji.

1) Zob. *ks. Jasiński*; O katolicką szkołę w Polsce, s. 6 n.

2) Zob. *ks. Jasiński*, j. w., s. 32 nn.

3) Zob. *Mały Rocznik Stat.* W r. 1935 na 416.678 skazanych rz. - katolików było 1088 za stręczycielstwo, sutenerstwo i t.p., 971 za zabójstwo, 112.787 za kradzież, 10.534 za przywłaszczenie.

4) Zob. *ks. Jasiński*, O katolicką szkołę w Polsce, s. 16 oraz s. 41—68.

5) *Vita Nova Verlag*, Luzern, 1936.

O ile ktoś świadomy czym ma być uniwersytet — pisze Fr. W. Foerster — czyta spis wykładów filozofii na naszych uniwersytetach, ten nie wie, czy ma płakać czy się śmiać. Czy nie jest potwornym monstrum fakt, że dziś zostawia się w Niemczech na najwyższych uczelniach młodzież bez pogłębienia religijnego, bez prawdziwego wykształcenia, bez prawdziwego filozoficznego wyrobienia. Na uniwersytetach nikt nie stara się o kulturę duszy, o wyrobienie charakteru, o prawdziwe duchowe oświecenie. Uniwersytety stały się podobne do dużych pieców hutniczych, produkujących doktorów, albo podobne do dużej cieplarni, w której się sztucznie hoduje bezplanową, bezcelową kulturę intelektu ¹⁾.

Czy te zarzuty nie odnoszą się, przynajmniej w części, do naszych polskich uniwersytetów? Gdyby ktoś podjął się zadania zbadania pod względem założeń filozoficznych, teologicznych, wykładów wszystkich profesorów, chociażby w jednym tygodniu, stwierdziłby potworny chaos, który polskie uniwersytety wpajają młodzieży polskiej. Czyż nie ma u nas takich wypadków, że słuchacze wydziału filozoficznego uczą się na pamięć wielkiej ilości najsprzeczniejszych systemów filozofii, a nikt im nie mówi, który z tych systemów jest prawdziwy?

Jak młodzież ma ten chaos myślowy pogodzić z prawdami wiary? A na takich to „fundamentach” buduje się drapacz chmur wiedzy do ostatnich granic wyspecjalizowanej! Czy u nas starają się profesorowie o kulturę duchową, o kulturę duszy słuchaczy? Czyż nie wychodzą z naszych uniwersytetów często ludzie o wypaczonych charakterach, posiadający wielką wiedzę specjalną i chaos światopoglądowy. Wobec takiego stanu rzeczy sędzę, że nie można się dziwić temu, jeżeli niemały procent naszych pedagogów, socjologów, lekarzy, ekonomistów nie zdaje sobie nawet sprawy z tego, na jakich to przestarzałych założeniach światopoglądowych, filozoficznych buduje swoją wiedzę!

Zagadnienie to jest niewątpliwie jedno z najbardziej palących. Chodzi o wychowanie inteligencji polskiej, w której ręce złożymy losy państwa polskiego i kultury polskiej! Tu pedagogika naukowa katolicka, opierając się na katolickiej idei i historii katolickich uniwersytetów, ma decydujący głos.

Analizując polską rzeczywistość pedagogiczną, nie możemy nie zauważyć faktu, że katolicy zostawili w dziedzinie pedagogiki czynnikom nieprzychylnym, albo nawet wrogim dla pedagogiki katolickiej, prawie wolną rękę tak, iż niechrześcijańskie

¹⁾ Foerster, w. c. s. 51-54.

kierunki wychowawcze mogły się spokojnie zakorzeniać. Destrukcyjny wpływ masonerii i żydostwa na europejską pedagogikę podciął skrzydła także naukowej pedagogice. Doszło do tego paradoksu, że uważa się za rzecz wysoce nienaukową mówić o wpływach masonerii lub żydostwa na kulturę pedagogiczną europejską, a z drugiej strony nie brak takich, którzy uważają to jako dowód „naukowości”, jeżeli powtarzają frazesy o sprzeczności pomiędzy wiarą a rozumem, pomiędzy nauką a religią, pomiędzy postępowaniem techniki lub nauk przyrodniczych a pobożnością ¹⁾.

Wielkie są grzechy zaniedbania katolików w dziedzinie pedagogiki młodzieży anormalnej, moralnie zaniedbanej lub zagrożonej. Tu czerpie pedagogika polska myśli ze źródeł żydowskich, zwłaszcza z Freuda i jego szkoły, a natomiast o grzechu pierwotnym, o odkupieniu, o nadprzyrodzonych środkach leczenia, o katolickich zakładach, prowadzonych przez zakony nasze, nie wiele można znaleźć w polskiej pedagogice. W ogóle imponujący dział pedagogiki katolickiej pod tytułem „Caritas i pedagogika katolicka” jest mało znany w Polsce.

Zastraszająco niski jest u nas poziom przygotowania rodziców do spełniania obowiązku wychowania religijno-moralnego dzieci i młodzieży dorastającej.

Wielką szkodą dla pedagogiki katolickiej w Polsce jest i to, że nowe programy nauki religii rzymsko-katolickiej w liceum pedagogicznym ²⁾, które szeroko w I i II roku uwzględniają zasady wiary i moralności katolickiej, w III roku natomiast przewidują tylko jedną godzinę metodyki religii, w której o jakimkolwiek chociażby zarysie systemu pedagogiki katolickiej mowy nie ma.

Znając potrzeby pedagogiki katolickiej w Polsce, zastanówmy się nad zadaniami polskich pedagogów katolickich.

II.

Sądzę, że było by bardzo wskazane badać założenia filozoficzne i teologiczne współczesnej pedagogiki tak polskiej, jak europejskiej. Kto chce wybudować duży gmach, musi najpierw badać fundamenty. Wielu ludzi, którzy zdali egzamin pedagogiczny, nie przypuszcza nawet, na jak kruchych założeniach światopogląd-

¹⁾ Zob. A. G. Michel, Państwo w okowach masonerii, Katowice, 1937; Skrudlik, Masonerja w Polsce, Katowice, 1935; Jean Marquès-Rivière, Wolnomularstwo a szkoła, Katowice, 1936; Lasota, Masoneria w polskim szkolnictwie, Przegląd Pow. XI. 1936, s. 186—197.

²⁾ Ministerstwo W.R. i O.P. nr R-266,38. *Miesięcznik katechetyczny* 1938, VI—VII, s. 362 nn.

wych, na jak niechrześcijańskich twierdzeniach i na jak niepol-
skich teoriach opiera się ta pedagogika, której się nauczyli na
pamięć! Zdarza się nawet, że niejeden katolik zachwyca się pe-
dagogiką, której duch jest zatruty!

Założenia filozoficzne, teologiczne, sprzeczne ze zdrowym
rozumem czy z filozofią i teologią katolicką, należy wyrzucić
z pedagogiki polskiej, a na ich miejscu wbudować założenia
chrześcijańskie. Dostarczanie tego materiału naukowego jest pil-
nym zadaniem katolickich pedagogów polskich. Z wyników nauk
pomocniczych pedagogiki, zwłaszcza z antropologii, psychologii,
medycyny, socjologii i historii wybrać trzeba niezaprzeczalne
zdobycze naukowe. Z tradycji pedagogicznej Kościoła katolickie-
go oraz z tradycji wychowawczej polskiej należy także wydobyć
trwałe elementy chrześcijańskie i polskie. Materiał ten należy
za pomocą filozofii i teologii katolickiej uporządkować i wbudować
go w system naukowy polskiej pedagogiki katolickiej.

Należy dążyć do stworzenia specjalnego instytutu naukowego
dla pedagogiki katolickiej, na wzór niemieckiego katolickiego insty-
tutu dla naukowej pedagogiki w Münster, który wydał bardzo dużo
dzieł, między innymi słynne pedagogiczne encyklopedie katolic-
kie: *Lexikon der Pädagogik* oraz *Lexikon der Pädagogik der Ge-
genwart*.

Trzeba wykazać konieczność utworzenia katedr pedagogiki
katolickiej na wszystkich państwowych uniwersytetach. Dopóki
nie będziemy mieli takich warsztatów naukowej katolickiej pracy
pedagogicznej, nie ma mowy o realizacji ani ustawy szkolnej,
zapewniającej polskiej młodzieży jak najwyższe wyrobienie reli-
gijno-moralne, ani o realizacji oświadczenia p. Ministra W.R. i O.P.
z 18. II. 1938 w Sejmie, w myśl którego polskie wychowanie ma
się opierać na zasadach wiary i etyki chrześcijańskiej. Katedry
te są tym bardziej potrzebne, gdyż katedry pedagogiki na świec-
kich wydziałach uniwersytetów szerzą pedagogikę naturalistyczną,
a dla pedagogiki katolickiej nic nie zrobiły. Katedry pedagogiki
katolickiej zajmowałyby się specjalnie katolicką pedagogiką, zwa-
szcza pedagogiką religijno-moralną, metodyką nauczania religii, opra-
cowaniem systemu polskiej pedagogiki katolickiej, naukową pracą
nad organizacją wychowania w Polsce na zasadach wiary i etyki
chrześcijańskiej, obejmującą wychowanie w rodzinie, w ochron-
kach, w przedszkolach, w szkołach powszechnych, średnich, za-
wodowych, wyższych, w zakładach kształcenia nauczycieli czyli
w pedagogiach, instytutach pedagogicznych, liceach pedagogicz-

nych, na kursach przygotowania przyszłych katechetów i katechetek; wychowanie rodziców i nauczycieli, oświatę pozaszkolną, wychowanie dzieci anormalnych, wychowanie w więzieniach. Katedry takie wychowywały by świeckich i duchownych teoretyków i praktyków pedagogiki katolickiej. Utrzymywałyby kontakt z zagraniczną nauką pedagogiką katolicką. Dostarczałyby książek i podręczników z zakresu pedagogiki katolickiej dla liceów pedagogicznych, dla pedagogów, instytutów pedagogicznych i dla seminariów duchownych.

Należy nadto, z punktu widzenia filozoficznego, teologicznego oraz na podstawie psychologii, historii i doświadczeń pedagogicznych naukowo wykazać, że błędne są założenia szkoły międzywyznaniowej oraz szkoły tak zwanej neutralnej, a równocześnie udowodnić znaczenie, konieczność i możliwość szkoły wyznaniowej dla katolickich dzieci w katolickiej Polsce. Na szkołę wyznaniową panują w kołach nawet katolickich w Polsce najniekorzystniejsze zapatrywania.

Należy podjąć walkę o chrystianizację pedagogiki na świeckich wydziałach uniwersytetów polskich, w pedagogiach i instytutach pedagogicznych, wreszcie w liceach pedagogicznych i na różnych kursach pedagogicznych,

Wszystkie te wysiłki spotykać się będą z poważnymi trudnościami i przeszkodami, dopóki nie uda się wyeliminować wszystkich, nieraz po mistrzowsku ukrytych prądów i tendencji masonskich i żydowskich, które przenikały do europejskiej i polskiej myśli pedagogicznej. Stąd trzeba badać źródła pewnych kierunków pedagogicznych, np. koedukacji, prądów w dziedzinie wychowania w czystości, walki systematycznej z katolicką szkołą wyznaniową, ale nie ze szkołą wyznaniową żydowską, monopolem szkolnego, szkoły jednolitej, walki ze szkołami prywatnymi, paraliżowania wszelkich wysiłków katolickich, dążących do wprowadzenia na różnych uczelniach wykładów naukowych, opartych na zasadach chrześcijańskich itd. Badania dotychczasowe już wykazały, że racje pedagogiczne lub patriotyczne, przytoczone przez zwolenników powyższych kierunków, są tylko maską, a właściwe racje są zupełnie inne, nieraz wprost przerażające każdego zdrowo myślącego człowieka. Książka Michela, *Państwo w okowach masonerii*, jest dla niejednego pedagoga rewelacją.

Wskazać trzeba, jak fatalnie zaciążyła na pedagogice europejskiej, a zwłaszcza na pedagogice seksualnej, nauka Lutra o tym, że natura ludzka jest zupełnie zepsuta, że dobre uczynki są zbyteczne tak, jak asceza, że namiętności zmysłowych

opanovać nie można. Niemniej szkodliwy był wpływ nauki Rousseau'a, z którego dzieł pedagogowie nasi więcej czerpią pomysłów pedagogicznych niż z ewangelii Chrystusa, o którego pedagogice, podobnie jak o katolickiej pedagogice średnich wieków, można znaleźć w podręcznikach pedagogicznych tylko zniekształcone strzępy. Wskazać trzeba na straszne dla pedagogiki skutki rozdziału życia nadprzyrodzonego od przyrodzonego, rozpoczętego przez pogański humanizm, pogłębionego przez protestantyzm, a przez bolszewizm doprowadzonego do walki z wszelką religią.

Mało pedagogów katolickich i niekatolickich o tym myśli, że najgłębszą przyczyną niepowodzeń wychowawczych jest właśnie to przerwanie organicznego związku, zachodzącego pomiędzy życiem nadprzyrodzonym a przyrodzonym u człowieka odkupionego. Bez łaski Bożej człowiek nie może zachować wszystkich przykazań, ani zwyciężyć wszystkich ciężkich pokus. Bez pomocy łaski Bożej nie można więc przez całe życie być dobrym, uczciwym, świętym i szczęśliwym człowiekiem, ani dostać się do wiecznej szczęśliwości. Bez pomocy łaski Bożej nie ma mowy o rozwiązaniu problemu samobójstwa, ani problemu wymierania Europy, ani zagadnienia wychowania w czystości, ani problemu etyki zawodowej lub międzynarodowej. Sam Pan Jezus powiedział: „Beze mnie nic uczynić nie możecie. Kto we mnie tkwić nie będzie, zostanie precz wyrzucony i uschnie jak latorośl, którą zbierają i do ognia wrzucają i płonie” (Jan 15, 5—6).

Niestety, o znaczeniu życia nadprzyrodzonego dla pedagogiki panuje zawstydzająca ignorancja. Stąd też nic dziwnego, że patrzymy ze smutkiem na zastraszająco niski procent katolików parafian, nauczycieli i uczniów, którzy są prawdziwymi, żywymi katolikami, habitualnie żyjącymi w stanie łaski. Dlatego też o realizacji jakichkolwiek wielkich programów katolickich czy to z dziedziny pedagogiki, czy ekonomii, socjologii, czy polityki przez martwych katolików mowy być nie może. Synod plenarny był zmuszony w uchwale 55 przypomnieć katolikom ten istotny obowiązek każdego chrześcijanina: „pielęgnować i rozwijać w sobie życie nadprzyrodzone”.

Stąd naukowa pedagogika katolicka musi zajmować się szczególnie szeroko wychowaniem, opartym z jednej strony o życie nadprzyrodzone, a z drugiej strony o życie przyrodzone, na którym buduje i które uzupełnia, uszlachetnia i uświęca życie nadprzyrodzone. Wykłady antropologii i psychologii pedagogicznej należy uzupełnić traktatem o łasce.

Baczną uwagę pedagogika katolicka musi zwracać na materializm pedagogiczny, wsączający się do nas bądź od zachodniego, bądź od wschodniego sąsiada.

Gruntowne opracowanie wychowania społecznego i obywatelskiego¹⁾ należy także do pilnych zadań naukowej pedagogiki katolickiej w Polsce. Potrzeba także systemu wychowania rodzinnego i samowychowania²⁾. Prace Schrötelera (*Die Pädagogik der Gegenwart*), Schneidera (*Bildungskräfte im Katholizismus der Welt seit dem Ende des Krieges*), de Hovre'a (*Le catholicisme, Ses pedagogues, Sa pedagogie*), ks. Tochowicza (*w Ateneum Kapłańskim*) i innych — trzeba kontynuować.

Szczegółnej analizie trzeba poddać stan nauczania i wychowania na naszych uniwersytetach oraz wskazać rozwiązanie zagadnienia kształcenia i wychowania uniwersyteckiego z punktu widzenia katolickiego.

Zdaje mi się, że sytuacja dla pedagogiki katolickiej jest bardzo korzystna. Pedagogika europejska, oparta o naturalizm, znalazła się w obliczu katastrofy i nie może znaleźć wyjścia. Wystarczy przeczytać sprawozdania z międzynarodowych zjazdów pedagogicznych lub zestawienie współczesnych kierunków pedagogicznych. Budowano na naturalizmie, protestantyzmie, deizmie, pragmatyzmie, pozytywizmie, agnostycyzmie, sceptycyzmie, materializmie, racjonalizmie. Dziś ci, którzy zamiast w prawdę Bożą, woleli wierzyć w te produkty rozumu ludzkiego, który dumnie się oderwał od Wiecznej Prawdy, patrzą z przerażeniem, jak wszystkie te kierunki leżą w gruzach, a równocześnie są świadkami załamania się tego wszystkiego, co zostało na tych naturalistycznych zasadach wybudowane.

Nikt dziś nie zaprzeczy, że okropna jest niechrześcijańska polityka i dyplomacja, której przedstawicielami są często właśnie wychowankowie pedagogiki naturalistycznej. Jak przykre jest fiasko Ligi Narodów, opierającej się wyłącznie na zasadach naturalizmu. Jak upokarzający jest kryzys ekonomiczny, w czasie którego niszczy się nadmiar produkcji, a równocześnie patrzy się na olbrzymie masy głodnych, bezrobotnych, obdartych... A czyż nie są faktami: rozsprzężenie moralne, rosnąca fala samobójstw, morderstw, rozwodów, chorób wenerycznych, chorób umysłowych, wymieranie białej rasy? A to wszystko szerzy się pomimo godnych podziwu wysiłków pedagogów, pomimo wielkiego postępu techniki,

¹⁾ Zob. Uchwały Synodu §§ 70—75.

²⁾ Zob. Schneider, *Katholische Familienerziehung*, Freiburg, 1936; *tenże*, *Selbsterziehung*, 1936.

·pomimo ministerstw oświecenia publicznego w każdym kraju europejskim, mimo zjazdów, czasopism i wykładów pedagogicznych! Wszystko to nosiło w sobie już od początku zapowiedź niechybnej katastrofy, bo olbrzymie te wysiłki były robione z pominięciem Tego, bez Którego nic uczynić nie możemy, opierały się na naturalizmie.

Logiczną i życiową konsekwencją naturalizmu jest materializm pedagogiczny, który osiągnął swój szczyt w neopogaństwie germańskim i w bestialstwie bolszewickim. Czyż tu nie trzeba mówić o katastrofie naturalizmu wychowawczego? Niemniej smutne są skutki naturalizmu tam, gdzie katolicy, opuściwszy Chrystusową pedagogikę, w duchu naturalizmu wychowywali przyszłe pokolenia.

To załamanie się pedagogiki naturalizmu sprawia, że pedagogowie, którzy niejednokrotnie, pod wpływem nienaukowych przesądów agnostycyzmu, uważali z góry wszystko, co katolickie, za nienaukowe, a twierdzenia podane w formie „naukowej” z tendencją antykatolicką, za zdobycze nauki, dziś są bardziej skłonni do słuchania, czy i jak katolicka pedagogika rozwiązuje te zagadnienia teoretyczne i praktyczne, których oni rozwiązać nie umieją.

Ponadto, faktem jest, że badania naukowe burzą dotychczasowe pseudonaukowe fundamenty naturalizmu i materializmu pedagogicznego, a myślicieli, którzy są w stanie wyzwolić się z przesądów antyreligijnych, zmuszają do bliższego zajęcia się założeniami pedagogiki chrześcijańskiej. Tak np. w dziedzinie określenia celu wychowania odzywają się w obozie niekatolickim tacy, którzy wskazują, iż bez sięgania do światopoglądu nie można tej tak podstawowej kwestii pedagogiki rozwiązać ¹⁾.

Studia nad etyką współczesnego pozytywizmu wykazują, że żadna forma pozytywizmu nie może dać wystarczającej podstawy dla konsekwentnego systemu etyki, „gdyż system taki jest nieosiągalny bez przyjęcia założeń metafizycznych, przekraczających dane empiryczne” ²⁾. Tym samym staje się jasne, że pozytywizm nie może być fundamentem dla skutecznego systemu wychowawczego. Niestety, wielu pedagogów buduje właśnie na systemie pozytywistów, a mało kto myśli o tym, jak groźne niebezpieczeństwa kryją się np. w etyce Deweya ³⁾.

Najnowsze badania nad materią obalają materializm. O psychologii fizjologicznej powiedział na XI międzynarodowym kongresie w Paryżu (1937) znakomity psycholog P i e r r e J a n e t: „Wielkie

¹⁾ Por. *Schrötele*, Die Pädagogik der Gegenwart, t. I.

²⁾ *Verbum*, 1938, n. II, s. 221.

³⁾ *Verbum*, w. c., s. 253—264.

nadzieje pokładaliśmy w psychologii fizjologicznej, zdawało nam się, że znajdziemy w niej lekarstwo na różne bolączki, że pomożemy nam zrozumieć rozwój człowieka, że pozwoli nam ulepszyć prawo, sposoby wychowania, leczenie. Musimy stwierdzić, że zawiedliśmy się" ¹⁾). Psychologia współczesna toruje drogę do poznania, że człowiek ma duszę substancjalną. Nowa zaś filozofia zwycięsko rozprawia się z krótkowzrocznymi systemami pragmatyzmu, pozytywizmu i agnostycyzmu.

Walki przełomowe XX wieku, twarda rzeczywistość wojen, rewolucji, zbrojeń, kryzysów, walki gospodarczej itp., zmuszają skrajnych idealistów i niepoprawnych sceptyków do liczenia się na serio z rzeczywistością i tak zbliżają ich do chrześcijańskiego umiarkowanego realizmu. Brutalny zaś materializm zbliża skrajnych realistów do idealizmu chrześcijańskiego.

Tak dysponowanym pedagogom mamy pokazać, że jedynie pedagogika katolicka, oparta na teocentrycznym uniwersalizmie, potrafi rozwiązać teoretyczne i praktyczne zadania, wobec których współczesna pedagogika naturalizmu jest bezradna. Jedynie bowiem pedagogika katolicka potrafi w wyższej syntezie pogodzić wolność i autorytet, prawa jednostki i prawa ogółu, ducha i materię, świat nadprzyrodzony i świat przyrodzony, naturę i łaskę, rozum i wiarę, życie doczesne i życie wieczne, wychowanie rodzinne, państwowe, szkolne i kościelne. Jedynie pedagogika katolicka zajmuje się całym człowiekiem: jego ciałem, duszą, rozumem, wolą, uczuciami, intencjami, grzechami, cnotami, życiem przyrodzonym i nadprzyrodzonym, życiem doczesnym i wiecznym, zajmuje się człowiekiem jako jednostką i człowiekiem jako członkiem społeczeństwa, człowiekiem — koroną stworzenia i człowiekiem — istotą, która od Boga pochodzi, dla Boga żyje i do Boga ma powrócić, do wiecznego z Nim szczęścia.

Pedagogika katolicka opiera autorytet wychowawczy rodziców i nauczycieli na najsilniejszym fundamencie i daje syntetyczną odpowiedź na podstawowe pytania każdego systemu pedagogicznego: kto ma prawo do wychowania, kim jest wychowanek, jaki jest cel wychowania, jakie środki do niego prowadzą? Pedagogika katolicka może się szczycić wielowiekowym doświadczeniem wychowawczym oraz niezaprzeczalnie pięknymi wynikami ²⁾).

Sądzę, że można bez przesady powiedzieć, że sytuacja jest korzystna dla katolickiej pedagogiki. Podczas gdy jedni brną

¹⁾ *Verbum*, 1937, III, s. 535.

²⁾ Zob. encyklikę *O chrześcijańskim wychowaniu*; oraz *Ks. Jasiński, Światła i cienie wsp. ped.*, w. c.

dalej w beznadziejny chaos sprzecznych systemów pedagogicznych, a inni szukają rozpaczliwie wyjścia z tego labiryntu, my znamy jedyną bramę wyjścia: Chrystusa, Boga-człowieka; mamy najsilniejszy fundament pedagogiki: Chrystusa; mamy w naszym skarbcu najskuteczniejsze środki wychowawcze: łaski Chrystusowe; posiadamy najwyższy „konkretny ideał”: Boga Wcielonego. Podobnie jak kiedyś apostołowie wnieśli Chrystusa do życia prywatnego i publicznego Imperium Romanum, tak my musimy dziś wyjść na spotkanie błędzącej pedagogiki europejskiej i zaprowadzić ją z powrotem do Chrystusa, budować ją na zasadach wiary i etyki chrześcijańskiej.

Dodać należy, że szczególnie korzystnie przedstawia się sytuacja dla pedagogiki katolickiej w Polsce. Przeciw naturalizmowi pedagogicznemu mamy dosyć skuteczne lekarstwo: patrzymy bowiem na skutki naturalizmu pedagogicznego we Francji, w Niemczech, w bolszewickiej Rosji. Patrzymy na skutki naturalizmu pedagogicznego w najsilniejszej organizacji nauczycielskiej w Polsce, w Z.N.P. Nie tylko krwią, ale nawet utratą niepodległości zapłaciliśmy za wprowadzenie do Polski przedrozbiorowej i za tolerowanie w niej destrukcyjnych wpływów masonerii i prądów niechrześcijańskiego naturalizmu i liberalizmu religijno-moralnego. Toteż coraz jaśniej zdajemy sobie sprawę z tego, że triumf naturalizmu i materializmu pedagogicznego w zmartwychwstałej Polsce oznaczałby groźne niebezpieczeństwo powtórnej utraty niepodległości państwa naszego. Polska, oparta na kruchych założeniach niechrześcijańskiego naturalizmu lub nawet materializmu, nie może się przeciwstawiać na dłuższą metę zbrojnej ekspansji hitleryzmu lub nawale bolszewickiej.

Jeżeli te racje nas odstraszą od naturalizmu pedagogicznego, to inne nas po prostu zmuszą do zajmowania się pedagogiką katolicką. Cała nasza polska tradycja wychowawcza jest oparta na katolicyzmie. Niech mi wolno będzie przytoczyć tu charakterystyczne słowa prof. Łempickiego: Wychowanie religijne „w tradycji dawnej Polski odgrywało niezaprzeczenie rolę bardzo istotną. Nasza tradycja wychowawcza nie odrzuciła tego postulatu nigdy, także i w czasach późniejszych. W okresie romantyzmu i powstań narodowych przybrała ta religijność szczególnie polską postać, ucieleśniając się w mesjanizmie i nastroju religijno-patriotycznym. Miała wtedy w sobie ogromną moc działania. W okresach racjonalizmu czy później liberalizmu i indyferentyzmu religijnego uległ ten postulat religijny niewątpliwie pewnemu osła-

bieniu, tracił u pewnej części społeczeństwa dawną swą siłę i życiem tryskające kolory. Wielkie masy narodu zachowały jednak bez przerwy głębokie przywiązanie do wychowania religijno-katolickiego. Dzisiaj sprawa ta jest w całej pełni aktualna, znajduje się w ogniskowym punkcie niewątpliwych ataków i wzmożonej obrony, z wybitnym przechyleniem się ku zwycięstwu¹⁾. Polska ustawa szkolna chce zapewnić obywatelom „jak najwyższe wyrobienie religijno-moralne”; rozporządzenie wykonawcze ministerialne do konkordatu zalicza praktyki religijne „do całości nauczania i wychowania”. Minister W.R. i O.P. oświadcza w sejmie, że polskie wychowanie opierać się ma na zasadach „wiary i etyki chrześcijańskiej”.

Wreszcie, w walce o katolicką pedagogikę trzeba sobie uświadomić, że Polacy-katolicy stanowią u nas przeważającą większość. Jest ich przeszło 24 miliony. Tu można *mutatis mutandis* powtórzyć, co gen. Pershing w roku 1917 powiedział o przygotowaniu do wojny i o akcji militarnej Ameryki: „Zwycięstwo nasze zależy od tej potęgi, którą stanowi opinia publiczna... Jest ona jak morze. Poruszyć ją, to jest pozyskać dla danej idei, nieraz bardzo trudno. Lecz pozyskana stanowi siłę, przed którą nic ostać się nie zdoła”²⁾.

Jeżeli naukowa pedagogika katolicka w Polsce chce spełniać swoje zadanie, nie może zapominać o dostarczaniu materiału dla zaznajomienia katolików z podstawowymi zagadnieniami, związanymi z katolicką szkołą wyznaniową, powszechną, średnią i wyższą. Tak jak się wysyła księży na specjalne studia dogmatyczne, prawnicze, moralne, socjologiczne, muzyczne, biblijne do uniwersytetów zagranicznych, trzeba się także starać o księży naukowców wszechstronnie wykształconych na polu pedagogicznym.

Kończąc, pozwalam sobie, z małą zmianą, przytoczyć trafne słowa dr Niesiołowskiego³⁾: „Fala dziejowa zaczyna się w naszą stronę zwracać. Teraz chodzi o to, czy zdołamy falę tę skierować w nasze łóżysko, czy potrafimy wykorzystać obecne tendencje, by dla Chrystusa, Jego Kościoła odzyskać *profesorów pedagogiki i liczne rzesze nauczycieli*, które zresztą u nas nigdy nie były tak zdechrystianizowane jak na zachodzie... Na ogół jednak wydaje się, że wcho-

1) *Dr St. Łempicki*, *Polskie tradycje wychowawcze*, Warszawa, 1936, s. 227.

2) *Według Polonii*, n. 4927, s. 3.

3) *Przegląd Powszechny*, n. 4, 1938, s. 29—30.

dzimy w okres renesansu kierowników spirytualistycznych i idealistycznych. Chodzi tylko o to, by tych koniunktur dobrych dla chrześcijaństwa nie zmarnować, lecz wyzyskać je i rozwój ich przyspieszyć, przez wyjście naprzeciw tym, którzy szczerze szukają i którym nie łatwo przewyciężyć tak długo świadomie wytwarzane opory psychiczne. Wyjście naprzeciw nie z ustępstwami doktrynalnymi, bo tych się nikt od nas nigdy nie doczeka, ale ze zrozumieniem i ciepłym sercem.Otwierają się perspektywy, których nam pod grozą odpowiedzialności dziejowej zmarnować nie wolno".

Katowice,

Ks. Dr Walery Jasiński,

Sprawy pasterskie i religijno- społeczne

Wizytacja zakonników wyjętych przez biskupa.

Z wyjątkiem klasztorów afrykańskich ¹⁾, które cieszyły się całkowitą egzemcją, pierwotnie wszystkie klasztory na Zachodzie podlegały wizytacji miejscowego ordynariusza. Św. Grzegorz (590—604) w swoich listach niejednokrotnie podkreśla ważność i konieczność tej wizytacji. Biskup bowiem ma obowiązek czuwać nad klasztorami swej diecezji ²⁾ i odpowiada za karność klasztorną i zbawienie każdego mnicha ³⁾; dlatego powinien często ich wizytować ⁴⁾, zachęcając ich do zachowania reguły, karcąc wszelkie przestępstwa i, gdzie potrzeba, przywracając nadwątloną dyscyplinę ⁵⁾; a przysługujące sobie prawo wizytacji powinien uważać za służbę miłości, której by mnisi z radością i upragnieniem wyglądali ⁶⁾. W rzeczywistości nie zawsze można było żądać od za-

¹⁾ Synod kartagiński r. 536 (Mansi 8, 841).

²⁾ Ep. VI n. 11: Oportet ergo, ut fraternitas tua erga monasteria civitatis parochiaeque suae omnesque subiectos pastoralis cura diligenter invigilet et de vita actuque eorum sit omnino sollicita, ut sicut nos haec tibi privilegia servare dignoscimur, ita et tu vigilantiam tuam in cunctis, ut decet, solerter exhibeas, quatenus in nulla re possis de neglectu reprehensibilis inveniri (Migne 77, 803); ep. VI n. 21 (Migne 77, 812).

³⁾ Ep. X n. 24: Quod nisi diligenter fuerit custoditum, omnium subiectorum in te culpam inexcusabiliter noveris redundare, qui minus erga eos rebus ipsis testaris esse sollicitum (Migne 77, 1083).

⁴⁾ Ep. VIII n. 15: ...ut visitandi exhortandique gratia ad monasterium, quoties placuerit, ab eiusdem civitatis antistite accedatur (M. 77, 919).

⁵⁾ Ep. VII n. 12: Praeterea erga vitam actusque ancillarum Dei sive abbatissae... episcopo secundum Dei timorem sollicitudinem statuimus adhibere, ut si aliquam de illic habitantibus exigente culpa opportuerit ultioni submitti, ipse iuxta sacrorum canonum vigorem modis omnibus debeat vindicare (Migne 77, 867); ep. VIII n. 8: Sed quia nimia desidia ac torpore deprimeris, in tuo dedecore res ad praesens illicita impune commissa est. Nam sicut praefati sumus, si sollicitus existitisses, prius ad nos ultio mulieris pravissimae (quae proiectis religiosiis vestibus ad saecularem reversa est habitum), quam culpa debuit pervenire (M. 77, 912); ep. X n. 8 (M. 77, 1071).

⁶⁾ Ep. V n. 37: ...ita ut in eodem monasterio nec fraternitas tua nec presbyteri praeter diligentiam disciplinae aliquid molestiarum inferant (Migne 77, 762); ep. VIII n. 15: Praeterea cum episcoporum adventus desideranter a monasteriis debeant expectari, quia tamen hospitandi occasione praedictum monasteriorum temporibus decessoris vestri nobis fuisse nuntiatum et praegravatum, oportet ut hoc sanctitas vestra decenter debeat temperare, ut visitandi

konników, by z takim usposobieniem oczekiwali wizytatora. Wizytatorowi¹⁾ bowiem i jego świcie należało się od klasztoru odpowiednie utrzymanie w czasie wizytacji, tzw. prokuracja kanoniczna (*procuratio canonica*)²⁾, polegająca pierwotnie na świadczeniach w naturze, zamienionych później także na świadczenia pieniężne³⁾. Bywały one nieraz tak wysokie, że chcąc zaspokoić pretensje wizytatora, zakonnicy musieli sprzedawać kielichy i inne sprzęty kościelne, a potem przez dłuższy czas cierpieć niedostatek⁴⁾. Nie można więc dziwić się, że klasztory już we wczesnym średniowieczu zaczęły ubiegać się o przywileje, by się od wizytacji uchylić i przez to uwolnić od połączonych z nią ciężarów.

Nie wszystkim to się udało. Obok tych, które podlegały wizytacji biskupiej, spotyka się jednak wiele klasztorów od niej w mniejszym lub większym stopniu wolnych. Do nich należą najpierw klasztory, którym niekiedy biskupi, na prośbę osób interesowanych lub nawet z własnej inicjatywy, nadawali tzw. *privilegium libertatis*. Przez tego rodzaju przywilej biskupi zrzekali się zawsze wszelkich praw do majątku klasztorowego, troskę zaś o utrzymanie dyscypliny pozostawiali opatowi, zastrzegając sobie prawo ingerencji jedynie w razie wielkich nieporządków i zgor-

exhortandique gratia ad monasterium, quoties placuerit, ab eiusdem civitatis antistite accedatur. Sed sic charitatis officium illic episcopus impleat, ut gravamen aliquod monasterium non incurrat (Migne 77, 919).

¹⁾ W ciągu średniowiecza biskupi coraz częściej pozostawiali wizytację archidiakonom. Por. np. Conc. Ovetense a. 873 c. 3 (Mansi 17 A, 269).

²⁾ Zwane także *stipendium, servitium, circuitio, comestio, albergaria, circada, circatura, mansionaticum, fodrum*.

³⁾ C. 1, 2, 3 III 20 in 6^o.

⁴⁾ S. Greg. ep. VIII n. 15, jak wyżej. Conc. Bracar. a. 572 c. 2: (*nullus episcopus per dioecesim ambulans*) *praeter honorem cathedrae suae i. e. duos solidos, aliquid aliud per dioeceses tollat* (Mansi 9, 839); Tolet. VII a. 684 c. 4: *Hi enim pontifices, ut evidens inquisitum patefecit, indiscretio moderamine parochianas ecclesias praegravantes, dum in exactionibus superflui frequenter existunt, pene usque ad exinanitionem extremae virtutis quasdam basilicas perduxisse probantur... Non amplius quam duos solidos... annua illatione sibi expetent conferri, monasteriorum autem basilicis ab hac solutionis impensione seiunctis* (Mansi 10, 768); Lateran. III a. 1179 c. 4: *... grave nimis et emendatione fore dignum dignoscitur, quod quidam fratrum et coepiscoporum nostrorum ita graves in procurationibus suis subditis existunt, ut pro huiusmodi causa interdum ornamenta ecclesiastica subditi compellantur exponere et longi temporis victum brevis hora consumat. Dlatego wyjeżdżając na wizytację biskupi niech się zadowalają 20 do 30 kołmi, archidiaconi 5 do 7, dziekani dwoma* (Mansi 22, 219); Paris. a. 1212 p. 4 c. 9: *Diligenter superfluitatem sociorum et praecipue evectioem caveant. Quando procuraciones recipiunt, nec sibi subditos gravent nec in propriis expensis sint parci et prodigi in alienis* (Mansi 22, 841); Albinen. a. 1244 c. 59; *Volumus insuper et mandamus, ut in visitationibus supradictis non quaerant epulas superfluas* (Mansi 23, 849). Por. Conc. Vindobon. a. 1267 sub legato Guidone c. 2 (Mansi 23, 1170); Londin. a. 1268 c. 19 (Mansi 23, 1234); Langesien. a. 1278 c. 1 (Mansi 24, 211); Budense sub legato Philippo a. 1279 c. 14 (Mansi 24, 277); Londin. a. 1321 c. 2 (Mansi 25, 672); Marcianen. a. 1326 c. 38 (Mansi 25, 790); Londin. a. 1342 c. 7 (Mansi 25, 1162); Andegav. a. 1448 c. 9 (Hardouin 9, 1345); Florentin. a. 1517 rubr. IV c. 5—10 (Mansi 35, 231).

szeń, którym by opat sam nie mógł zaradzić¹⁾. *Privilegium libertatis* zatem nie pozbawiało biskupa jurysdykcji w sprawach duchownych (in spiritualibus), ale ograniczało jej wykonywanie. Biskup zatrzymał nadzór nad klasztorem, nie sprawował go jednak za pomocą *regularnej* wizytacji, lecz tylko w przypadkach w przywileju przewidzianych²⁾. Inne klasztory jeszcze większą cieszyły się swobodą. Niejednokrotnie bowiem biskup zrzekał się wszelkiej nad nimi władzy (in rebus et in personis)³⁾ i wtedy to przechodziły one zazwyczaj pod protektorat królewski. Teoretycznie nie podlegały już wizytacji biskupiej, w praktyce jednak ingerencja biskupa nie była wykluczona i mógł on tego rodzaju klasztory wizytować, wprawdzie nie z własnego prawa, lecz na prośbę opata⁴⁾ lub z polecenia króla - protektora. Odrębny typ stanowiły wreszcie klasztory wyjęte spod jurysdykcji biskupiej i bezpośrednio podległe Stolicy Apostolskiej. Egzemcja z natury rzeczy wykluczała wszelki nadzór biskupa nad klasztorem i konsekwentnie także wizytację. W miejsce biskupa zazwyczaj sama kuria rzymska wykonywała kontrolę nad odosobnionymi klasztorami, żądając od opatów periodycznych sprawozdań o stanie materialnym i dyscyplinarnym klasztoru⁵⁾; inne klasztory wizytowali opaci, którym one

¹⁾ Marculfi Formula I de privilegio (ca. a. 660): Et si aliquid ipsi monachi, de eorum religione tepidi, aut secus egerint, secundum eorum regulam ab eorum abbate, si praevaleret, corrigantur. Sin autem, pontifex de ipsa civitate coercere debet, quia nihil de canonica auctoritate convellitur quidquid domesticis fidei pro quitis tranquillitate tribuitur (Mansi 11, 114). Przywilei biskupa Agerada z Chartres dla klasztoru P. Marii r. 696: Quod si nec ipsi... hoc emendare potuerint, tunc ad pacis concordiae, sine ullo cupiditatis crimine pontifex Carnotensis ab ipso abbate vel sua congregatione invitandus sit, ut... (Pardessus = Bréquigny. Diplomata Chartae... Paris, 1849, II n. 435).

²⁾ *Vendeuvre*, L'exemption de la visite monastique, Dijon, 1906, 45; *Laughlin*, Le très ancien droit monastique de l'Occident, Paris, 1935, 166.

³⁾ Akt fundacyjny klasztoru w Solignac r. 632: Nullam potestatem nullumque ius episcopus... in praefato monasterio neque in rebus neque in personis... penitus sit habiturus (Pardessus, l. c. II n. 254). Por. dyplomy biskupa Burgundofaro dla Rebais r. 637 lub 638 (Pardessus, l. II, n. 275); biskupa trewirskiego Numeriana (663—675) dla St. Dié (Pardessus, l. c. II, n. 360); biskupa Drausciusa dla żeńskiego klasztoru Notre Dame w Soissons r. 667 (Pardessus, l. c. II, n. 355), biskupa strasburskiego Widegerna dla Murbach r. 728 (Frank, D. Klosterbischöfe des Frankenreiches, Münster i. W. 1932, 15).

⁴⁾ *Laughlin*, l. c. 167.

⁵⁾ Por. dyplom Leona IX r. 1049 dla Fuldy: Ceterum vero hoc deliberrantes decernimus, ut congruis temporibus nostrae sollicitudini ecclesiae sticae intimetur, qualiter religio monastica regulari habitu dirigatur concordiae convenienti ecclesiastico studio mancipetur, ne forte, quod absit, sub huius privilegii obtentu animus gressusque rectitudinis vestrae a norma iustitiae aliquo modo retorqueatur (M. 143, 610); tegoż papieża dyplom z r. 1050 dla Corbie: ut non negligas annis singulis nuntium ad apostolicam sedem dirigere tuique conveniens monasterii notificare, ut vos valeamus, si necesse fuerit, adiuvare (M. 143, 641). *Schreiber*, Kurie u. Kloster im 15. Jahrh., Stuttgart 1910, I 190; *Pater*, D. bisch. visitatio liminum ss. Apostolorum, Paderborn 1914, 41; *Letonnelier*, L'abbaye exempte de Cluny et le Saint-Siège, Paris 1923, 64.

podlegały, albo wizytatorowie wyznaczeni przez kapitułę generalną¹⁾, jak to miało miejsce zwłaszcza u Cystersów²⁾, lub sami generałowie i prowincjałowie zakonu. Gdy jednak później często zaniedbywano wizytacji, szczególnie samoistnych klasztorów benedyktyńskich, co w wielu przypadkach przyczyniło się do upadku karności zakonnej, Innocenty III na soborze laterańskim r. 1215³⁾ przepisał obowiązkową wizytację na wzór Cystersów we wszystkich klasztorach, niezależnie od tej, którą biskupi mieli prawo przeprowadzać w klasztorach im podległych. Co trzy lata mieli odtąd opaci i przeorowie zbierać się na kapitułę prowincjalną i pod przewodnictwem czterech opatów cysterskich obmyślać środki zaprowadzenia wzgl. utrzymania reformy oraz wybierać odpowiednich zakonników, którzy by w zastępstwie papieża (*vice nostra*) wizytowali wszystkie klasztory męskie i żeńskie danej prowincji.

Konstytucja ta, uzupełniona przez późniejszych papieży, jak np. Honoriusza III⁴⁾ i przede wszystkim przez Benedykta XII⁴⁾, który istniejące podówczas klasztory czarnych Benedyktynów podzielił na 35 prowincji, wydawała niestety tylko znikome owoce; pod koniec zaś XV w., z powodu opieszałości przełożonych z jednej a uporu zakonników z drugiej strony, instytucja wizytacji zupełnie upadła⁶⁾, a z nią karność zakonna w przeważnej części współczesnych klasztorów.

Wizytacji zakonników, jako jednemu z najpotężniejszych środków utrzymania porządku i ładu, sobór trydencki poświęcił szczególniejszą uwagę, nie poczynił jednak żadnych zasadniczych zmian w ustawodawstwie, któreśmy wyżej naszkicowali. Poddając klasztory żeńskie, podległe bezpośrednio Stolicy św., pod jurysdykcję biskupów jako delegatów apostolskich⁷⁾, sobór polecał przełożonym zakonów wyjętych wizytowanie z urzędu i wedle

¹⁾ Por. *Winter*, D. Prämonstratenser des 12. Jahrh., Berlin 1865, 249.

²⁾ Charta caritatis c. II de visitationibus per ordinem faciendis (*Heimbucher*, D. Orden u. Kongregationem d. Kath. Kirche, Paderborn, 1907, I 431.

³⁾ C. 12 (Mansi 22, 99) = c. 7 X 3, 35.

⁴⁾ C. 8 X 3, 35.

⁵⁾ Const. Summa magistri 20. VI. 1336 (*Molitor*, Religiosi iuris capita selecta, Ratisbonae 1909, 340; *Hilpisch*, Gesch. d. benediktin. Mönchtums, Freiburg i. Br. 1929, 229).

⁶⁾ W r. 1359 synod prow. w Akwilei ubolewa nad materialnym i dyscyplinarnym upadkiem klasztorów; aby złemu zaradzić, każe zarówno biskupom jak i przełożonym zakonnym pod karą suspensy wizytować podległe im klasztory (Mansi 25, 1118). Gdzie indziej biskupi zobowiązywali się, za pewną opłatą, nie wizytować klasztorów przez rok lub dwa lata. Synod odbyty r. 1365 w Apt pod Awignonem, zakazuje tego rodzaju praktyk pod karą zwrotu podwójnej sumy (c. q.; Mansi 26, 449). Znamiennie jest orzeczenie synodu florenckiego z r. 1517 rubr. IV c. 6, że wizytatorowi wolno wyłamać bramę i drzwi klasztorne, gdyby mu wzbraniano wejścia (Mansi 35, 231).

⁷⁾ Sess. 25 c. 9 de regular.

Konstytucji wszystkich sobie podległych klasztorów tak żeńskich¹⁾ jak i męskich²⁾, odnośnie zaś do klasztorów odosobnionych, a bezpośrednio podległych Stolicy św., wznowił konstytucję laterańską z r. 1215, dodając jako sankcję karną, że podlegać będą miejscowym ordynariuszom jako delegatom apostolskim, gdyby, mimo upomnienia metropolity, nie odbywały przepisanych kapituł prowincjalnych i nie wyznaczały wizytatorów lub gdyby wizytatorowie nie spełniali nałożonego na nich obowiązku³⁾.

Wreszcie nadmienić należy, że po soborze trydenckim rozciągnięto biskupie prawo wizytacji na klasztory, które, lubo należące do zakonów wyjętych, nie były aktualnie zamieszkałe przez 12 zakonników⁴⁾. Tego rodzaju bowiem domy nieuforsowane, a zakładane po 12 czerwca 1625, Urban VIII pozbawił z góry egzemcji, poddając je we wszystkim jurysdykcji i wizytacji ordynariuszów miejscowych⁵⁾.

Z biegiem czasu wszelako zastosowanie konstytucji Urbana VIII uległo złagodzeniu, i to w podwójnym kierunku. Wiadomo, że Innocenty X konstytucją *Instaurandae*, z 15 października 1652⁶⁾, zniósł wszystkie małe klasztory, tzw. *conventini*, we Włoszech i na przyległych wyspach; gdy jednak wkrótce potem na prośbę zainteresowanych zakonów przywrócił niektóre z nich do życia, postanowił dekretem *Ut in parvis*, z 10 lutego 1654⁷⁾, że będą one podlegały jurysdykcji i wizytacji biskupów jako delegatów apostolskich, póki nie będzie w każdym z nich mieszkało 6 zakonników. Jakkolwiek dekret *Ut in parvis* przyznawał tylko pewnej kategorii klasztorów, i to włoskich, stanowisko uprzywilejowane wobec biskupa, orzecznictwo kurii rzymskiej zaczęło w XVIII w. nadawać mu szerszą interpretację i uważać wszystkie, w ogóle klasztory *we Włoszech*, liczące przynajmniej 6 członków za wyjęte i wolne od wizytacji biskupiej⁸⁾. Interpretacja ta zna-

1) Sess. 25 c. 9 de regular.

2) Sess. 25 c. 20 de regular.

3) Sess. 6 c. de ref.

4) Grzegorz XV dekretem *Cum alias* z 17 VIII 1622 zakazał był zakładać klasztorów, nie mających środków utrzymania dla 12 przynajmniej zakonników (*Vermeersch*, De relig. institutis et personis, Brugis 1902, II 239).

5) Konst. Urbana VIII z 12 VI 1625, zatwierdzona jeszcze przez Innocentego XII konst. *Nuper a Congregatione* 23 XII 1697: *alioquin monasteria et loca huiusmodi posthac recipienda, in quibus 12 religiosi, ut supra sustentari atque inhabitare non poterunt et actu non inhabitaverint, ordinarii loci visitationi, correctioni atque omnimodae iurisdictioni subiecta esse intelligantur* (*Vermeersch*, I. c. II 560).

6) *Gasparri*, Fontes I n. 233.

7) *Lucidi*, De visitatione ss. liminum, Romae 1899, II 45.

8) SCC. in Pientina 15 IX 1703: *Conventum regularium, in quo semper exstiterunt de familia sex religiosi, nec qui unquam fuit suppressus, non comprehendi in decreto s. m. Innocentii X Ut in parvis* (*Ferraris*, Bibliotheca v. conventus art. 2 n. 32); SCC. in Ungentina 16 III 1715 orzekła ogólnikowo: *Quod visitandi conventum et ecclesiam nullum ius habet episcopus vigore decreti Ut in parvis, si adsint sex religiosi permanentes* (*Ferraris*, I. c.).

laźla wreszcie swój oddźwięk w historycznej części konst. Romanos Pontifices z r. 1881, w której Leon XIII stwierdza, iż z prawa powszechnego jedynie te klasztory podlegają jurysdykcji biskupiej, które nie są zamieszkałe przez 6 przynajmniej zakonników¹⁾. Twierdzenie to, co prawda, miało się z prawdą historyczną, ze względu jednak na powagę autora konstytucji przyjęła się w nauce zasada, że klasztory posiadające przynajmniej 6 członków są wyjęte spod jurysdykcji i wizytacji biskupiej.

Nie koniec jednak na tym, że biskupom ograniczono prawo wizytacji do klasztorów zamieszkałych przez mniej niż 6 zakonników; kuria rzymska niejednokrotnie wyrażała życzenie, by biskupi nie korzystali ze swego prawa, jeżeli nie mają pozytywnych danych, że w klasztorze karność nie jest zachowywana²⁾. W ten sposób prawo biskupa stało się prawie że iluzoryczne, a wizytowanie przez niego zakonników wyjętych pomału zanikało zupełnie.

*

Nawiązując do tego stanu faktycznego, jaki się był wytworzył już w drugiej połowie ubiegłego stulecia, ustawodawca kościelny w kan. 344 § 2 zasadniczo uchyla prawo biskupa do rozciągania swej kontroli nad zakonnikami wyjętymi, zastrzegając mu ze względu na żywotne interesy ogólnokościelne prawo wizytacji jedynie w niektórych, w prawie wyraźnie określonych przypadkach³⁾.

¹⁾ Iure communi constitutum est, ut domus, quae sodales religiosos sex minimum non capiant, in potestate episcoporum esse omnino debeant. W tejsze konstytucji, wydanej dla Anglii, później zaś rozciągniętej na wszystkie terytoria podległe kongregacji rozkrzewiania wiary, papież wyjmuje spod jurysdykcji biskupiej wszystkie domy misyjne, choćby w nich mniej niż 6 zakonników mieszkało (Gasparri, Fontes III n. 582).

²⁾ W sprawie wizytacji, która się toczyła w kongregacji soboru 16 III 1866, zauważono, quod S. C. Concilii in responsionibus ad Episcoporum relationes, quod pertinet ad parvorum conventuum visitationem (de qua agit Instructio Benedicti XIII § IV n. 3), *solemne habeat nullatenus urgere, ut hoc ius, quod ab omnibus ordinarie solet omitti, exercere studeant*. Neque diversa est S. C. Ep. et Reg. disciplina: quod utique confirmabatur exemplo cuiusdam causae Tarvisinae Oratorii penes eam S. C. pluries in examen deductae. In ea de Oratorio agebatur, quod cuidam Hospitio Societatis Jesu erat adnexum. Eiusdem visitationem aggredi voluisset Episcopus Tarvisinus, at S. C. post plures propositiones, cum aliunde nequaquam dubitaretur, quin omnia, quae ad divinum cultum pertinent, sancte religioseque in eo custodirentur, tandem die 20 Martii 1857 rem indefinite distulit, dato responso: „Dilata, et scribatur Episcopo, ut attentis peculiaribus circumstantiis se abstineat a visitatione Oratorii“ (ASS. 3 [1882] 155). Wernz, Ius decretalium III 651, powołując się na kilka orzeczeń Stolicy św., pisze: At S. Congregatio Ep. et Reg. non solet urgere, ut Episcopi utantur iure suo visitandi conventus minores sive non formatos ordinum exemptorum, nisi numerus sit valde exiguus v. g. infra sex, vel speciales circumstantiae id exigant, imo interdum expresse suadet, ut Episcopi ab exercitio iuris abstineant. Por. Lucidi, De visitatione ss. liminum II 43; Besson (Nouv. revue théol. 40 [1908] 591).

³⁾ Can. 344 § 2: Religiosos autem exemptos Episcopus visitare potest in casibus tantum in iure expressis.

Przystępując do omówienia tych przypadków, w których nawet zakonnicy wyjęci podlegają wizytacji biskupiej, wypada podkreślić, że ustawodawca odróżnia tutaj zakony ścisłe (ordines) od zgromadzeń (congregationes), udzielając biskupowi nad ostatnimi szerszych uprawnień pod względem przedmiotu wizytacji.

1. *Kult religijny.* Kan. 1261 § 1 powierza ordynariuszowi miejscowemu nadzór nad kultem religijnym w życiu tak prywatnym jak publicznym wiernych swej diecezji. Przede wszystkim więc ma biskup czuć, by przepisy kościelne, dotyczące kultu religijnego, starannie zachowywano; następnie powinien zwracać uwagę, by do kultu tak publicznego jak i prywatnego lub też do życia codziennego nie wkradły się jakie praktyki zabobonne; wreszcie powinien baczyć na to, by nie dopuszczano się niczego, co by się sprzeciwiało wierze, było niezgodne z tradycją kościelną lub miało pozór brudnego zarobkowania. W tych sprawach może ordynariusz, jak mówi kan. 1261 § 2, wydawać dla swego terytorium szczególne przepisy, a wtedy do nich stosować się muszą wszyscy zakonnicy, nawet wyjęci; ordynariusz zaś może w tym celu wizytować ich kościoły lub kaplice publiczne.

Analizując dopiero co przytoczony § 2, stwierdzić należy, że w pierwszym jego członie ustawodawca nakłada na wszystkich zakonników obowiązek przestrzegania pewnych przepisów biskupich, w drugim zaś upoważnia biskupa do przeprowadzenia wizytacji nawet u zakonników wyjętych. Z zestawienia obu tych członów wynika:

1^o że zarówno obowiązek zakonników do posłuszeństwa, jak i wizytacja biskupia suponują jako warunek niezbędny, że w diecezji istnieją przepisy partykularne (pro suo territorio), dotyczące kultu religijnego. Mogą one być dwojakiego rodzaju: albo takie, które w braku ustawy powszechnej wprowadzają obowiązkową normę postępowania (praeter legem), albo takie, które mają charakter normy wykonawczej, stosując prawo powszechne w praktyce (secundum legem). Takimi przepisami partykularnymi w naszym przedmiocie będą np. unormowanie ceremonii i obrzędów w materiałach nie ustalonych jeszcze prawem powszechnym stanowionym lub zwyczajowym, zakaz wznowienia pewnych zwyczajów liturgicznych pierwotnego Kościoła ¹⁾, zakaz wprowadzenia nowych nabożeństw, śpiewania niektórych pieśni religijnych, używania pewnych obrazków lub modlitw do nieodpowiednich celów, nakaz posługiwania się pewnym tłumaczeniem perykop niedzielnych. Takie więc itp. rozporządzenia biskupie, które nie są tylko prostym przypomnieniem prawa powszechnego ²⁾, obowiązują także

¹⁾ Por. rozporządzenie ordynariatu w Linzu (Linzer Diözesanblatt 83 [1937] 144; Periodica 26 [1938] 163—167).

²⁾ Jeżeli bowiem tylko powtarzają prawo powszechne, do zachowania ich zobowiązani są na mocy prawa powszechnego. Do rzędu takich przepisów należą np. następujące sprawy dotyczące kultu religijnego: używanie światła elektrycznego (S.R.C. 3 IV 1821; 4 VI 1895 — D. auth. n. 2613, §859); lampa przed tabernakulum (Kan. 1269); odnawianie komunikantów (Caer. Ep.

zakonników wyjętych, i to nie tylko przy występach publicznych w kościele, lecz również w życiu prywatnym i domowym, np. w kaplicy półpublicznej lub celach klasztornych ¹⁾.

²⁾ Co się zaś tyczy w szczególności wizytacji biskupiej, kan. 1261 § 2 ogranicza ją w podwójnym kierunku. Najpierw podlegają jej tylko kościoły i kaplice publiczne, nie może jej zatem biskup rozciągnąć na inne objekty domu zakonnego, jak np. na kaplicę półpubliczną lub cele klasztorne. Następnie pod względem przedmiotowym musi się ograniczyć do kontroli nad zachowaniem owych partykularnych przepisów diecezjalnych, o których mowa w pierwszym członie kan. 1261 § 2 (in hunc finem ²⁾). W tym celu może biskup przesłuchiwać przełożonego, zakrystiana lub innych zakonników, może zażądać przedłożenia sobie np. książki, z której się czyta perykopy niedzielne lub której się używa przy odprawianiu nabożeństw itd. Wszyscy zaś zakonnicy obowiązani są dać biskupowi odpowiedzi i wyjaśnienia zgodne z prawdą, a przełożonym nie wolno żadną miarą odwozić podwładnych od spełnienia tego obowiązku, ani w jakibądź sposób udaremnić celu wizytacji (Kan. 513 § 1).

Biskup ma więc niezaprzeczone *prawo*, w granicach kanonem 1261 § 2 zakreślonych, wizytować kościoły i kaplice publiczne zakonników, nawet regularnych. Czy ma także *obowiązek* ko-

l. I c. VI § 2; S.R.C. 12 IX 1884 — D. auth. n. 3621); sposób wystawiania N. Sakr. (Kan. 1274 § 1); wysokość stypendiów mszalnych (Kan. 831 § 3, 1545, 1550); uwzględnienie kalendarza diecezjalnego (S.R.C. 20 III 1683 — D. auth. n. 1708); udzielanie błogosławieństwa papieskiego (Kan. 915); obrazy i relikwie w kościele (Kan. 1279, 1283, 1285); śpiew kobiet w kościele (S.R.C. 17 IX 1897 — D. auth. n. 3964); muzyka i śpiew kościelny (Pius X Inter pastoralis 22 XI 1903, Nostro motuproprio 25 IV 1904 — Gasparri, Fontes III n. 654, 660; Pius XI Divini cultus 22 XII 1928 — A.A.S. 31 [1929] 33); budowa ołtarzy (Kan. 1197) i konfesjonatów (Kan. 909 § 2) itp.

¹⁾ Słusznie zauważa Mayer, Benediktin. Ordensrecht, Beuron 1932 II 63, że biskup nie może z powołaniem się na Kan. 1261 zabronić zakonnikom, zobowiązanym do Mszy konwentualnej, odprawienia pasterki o północy ani żądać, by się odbywała przy drzwiach zamkniętych tylko dla mieszkańców klasztoru. Nie może bowiem zakazać, na co prawo powszechne, w powyższym przypadku Kan. 821 § 2, pozwala. Jeśliby z okazji pasterki zdarzały się jakieś nadużycia i zgorszenia, należałoby zastosować Kan. 617 § 1, o którym niżej będzie mowa.

²⁾ Kiedy w pewnej miejscowości delegat biskupi usiłował wizytować kościoły zakonników regularnych w podobny sposób, w jaki się wizytuje kościoły niewyjęte, a zakonnicy przedłożyli Komisji papieskiej pytania: I Utrum Ordinarius loci templi Ordinis N.N. in sua dioecesi existentia modo praedicto quinto quoque anno visitare possit. Et quatenus negative: II Utrum in casu, quo leges dioecesanae (v. g. synodales) non quidem novam materiam iuxta can. 1261 afferunt, sed solum leges ecl. urgent, Ordinarius ad visitationem manum apponere possit. Et quatenus negative: III Utrum visitatio, de qua in can. 1261 § 2, eodem modo instituenda sit ac solita quinquennialis visitatio ecclesiarum non exemptarum — Komisja pod dn. 8 IV 1924 odpowiedziała: Ad I, II, III negative. Cfr. Marcellus a P. Jesu (Com. pro relig. q [1928] 235—244); P. Kremer (ib. 245—248); M. a Coronata, Inst. iur. can., Taurini 1931, II 154 not. 4.

rzystać z niego? Wspomnieliśmy wyżej, że przed kodeksem *Stolica św.* zwykła była zalecać biskupom, by nie wizytowali zakonników wyjętych, jeżeli nie mają po temu szczególniejszych powodów. I na tym stanowisku stoi kuria rzymska i dzisiaj. Komisja papieska do interpretacji kodeksu, zapytana w tej kwestii, oświadczyła dn. 8 kwietnia 1924, że z prawa, które mu przyznaje kan. 1261 § 2, powinien biskup w ogóle korzystać tylko wówczas, kiedy wie pozytywnie, że w kościołach wyjętych nie zachowuje się miejscowych rozporządzeń przez niego wydanych ¹⁾.

2. *Szkoły.* Nauczanie religii w jakichkolwiek szkołach podlega wyłączenemu kierownictwu i nadzorowi Kościoła (Kan. 1381 § 1), jemu bowiem jedynie P. Jezus powierzył depositum fidei (Kan. 1322 § 1). Dlatego ordynariusze miejscowi mają nie tylko prawo, lecz także obowiązek czuwać, by w szkołach, znajdujących się na ich terytoriach, niczego nie uczono ani nie czyniono, co by było niezgodne z wiarą lub dobrymi obyczajami (Kan. 1381 § 2). W tym celu może ordynariusz miejscowy m. in. bądź osobiście, bądź przez delegata wizytować wszelkie szkoły, oratoria, miejsca zabaw, patronaty itd. w tym, co dotyczy wychowania religijnego i moralnego; wizytacji tej podlegają również szkoły jakichkolwiek zakonników, z wyjątkiem szkół domowych dla profesorów zakonu wyjątego (Kan. 1382).

Wizytacja, do której kan. 1382 upoważnia miejscowego ordynariusza, obejmuje:

1^o wszelkiego rodzaju szkoły, zarówno niższe jak i wyższe, nie wyłączając fakultetów filozoficznych i teologicznych, oraz zakłady i instytucje wychowawcze, np. ochronki, internaty, zakłady sportowe itp.

2^o szkoły i zakłady wychowawcze, prowadzone przez jakichkolwiek zakonników, nawet wyjętych.

3^o szkoły i zakłady powyższe, o ile w nich się kształci lub wychowuje młodzież, osobiście podległa władzy biskupiej. W końcowej bowiem klauzuli Kan. 1382 ustawodawca wyjątkowo wyłącza spod wizytacji biskupiej szkoły domowe dla profesorów zakonu wyjątego. Nie są zatem od niej wolne szkoły dla postulantów, a tym mniej tzw. szkoły apostołskie czyli małe seminaria ²⁾, w których przygotowuje się młodzież do ewentualnego objęcia stanu zakonnego. Należy natomiast przyjąć, że szkoły dla nowicjuszków w zakonach wyjętych nie podlegają wizytacji biskupiej ³⁾, gdyż na zasadzie Kan. 567 § 1 nowicjusze korzystają ze wszystkich przy-

¹⁾ IV *Utrum ad visitationem iuxta can. 1261 § 2 extendi possint responsa S. C. Ep. et Reg. ante novum Codicem data, ut nempe Ordinarius visitationis iure in tantum solum generatim utatur, in quantum positivam habeat notitiam, leges particulares a se latas in ecclesiis regularium exemptorum non observari.* Patrz poprzedni przypisek.

²⁾ *Goyeneche* (Com. pro relig. 4 [1923] 224).

³⁾ Że w Kan. 1382 nie ma wyraźnej wzmianki o nowicjuszach, tym się tłumaczy, że właściwe szkoły dla nowicjuszków, przynajmniej w kanonicznym roku nowicjatu, są niedopuszczalne (Kan. 565 § 3); możliwe one są tylko

wilejów swego zakonu, kan. zaś 615 wyraźnie darzy ich przywilejem egzemcji, jeżeli należą do zakonu wyjątego.

4^o Wreszcie wizytacja może mieć za przedmiot tylko religijne kształcenie i wychowanie. Może więc wizytator być obecny na wykładach religii i moralności, kontrolować, czy używane w szkole książki są zgodne z wiarą i etyką katolicką, zasięgać informacji o religijnych i moralnych kwalifikacjach nauczycieli itp.

Dla uwypuklenia omówionego przez nas przedmiotu należy nadmienić jeszcze, że niektóre zakony ściśle, zajmujące się w granicach swych konstytucji kształceniem i wychowywaniem młodzieży *obcej*, posiadają przywilej papieski, mocą którego ich zakłady naukowe i wychowawcze są wyjęte od wizytacji biskupiej ¹⁾. Przywilej ten i nadal pozostaje w swej mocy, gdyż kan. 1382 go nie odwołuje ²⁾. Nadto nie jest rzeczą wykluczoną, by inni także zakonnicy nabyli podobną egzemcją drogą prawnego zwyczaju lub przedawnienia (Kan. 63 § 1). Jeżeli bowiem mogą udowodnić, że ich szkoły od niepamiętnych czasów lub przynajmniej od 40 lat nie były wizytowane przez ordynariuszów miejscowych, kanon 4 zapewnia im dalsze niewzruszalne posiadanie egzemcji od wizytacji biskupiej ³⁾.

3. *Kościół zgromadzeń zakonnych.* Podczas gdy kościoły zakonów ścisłych, jak wyżej powiedziano, wyjęte są od wizytacji biskupiej, o ile nie zachodzi przypadek kan. 1261 § 2, kościołom zgromadzeń wyjątych taka egzemcja nie przysługuje. Kanon bowiem 512 § 2 n. 2 postanawia: Ordynariusz miejscowy powinien co pięć lat osobiście lub przez kogo innego wizytować poszczególne domy zgromadzeń kleryckich na prawie papieskim, nie

w drugim roku statutowym, o ile w danym zakonie nowicjat trwa dwa lata. Za rozciągnięciem przywileju szkoły profesów na szkołę dla nowicjuszków przemawia i to, że w przeciwnym razie należało by biskupowi przyznawać prawo wizytowania w ogóle nowicjatu, bo czymże jest nowicjat, jeżeli nie szkołą wybitnie wychowawczą?

¹⁾ Stwierdził to już Leon XIII w Konst. Romanos Pontifices z 8 V 1881, na którą, jako na źródło Kan. 1382, wskazuje kard. Gasparri. In hisce enim, oświadcza papież, et ratio postulat et Nos volumus firma atque integra privilegia manere, quae illis ab Apost. Sede collata sunt, prout aperte est declaratum a. 1874 a sacro Consilio christiano propagando, cum acta expenderentur Concilii Provincialis Westmonasteriensis IV (Gasparri, Fontes III n. 582). W podobny sposób wyraża się Kongregacja dla rozkrzewiania wiary w orzeczeniu z dn. 18 I 1886: 4. Se la giurisdizione sui collegi o convitti nelle loro missioni spetti al Superiore regolare o al Vicario Apostolico. Ad 4. Quoad collegia et collegiorum scholas atque convictus, in quibus religiosi viri secundum ordinis sui praescripta iuventuti instituendae operam dare solent, et recta ratio postulat et S.S. vult firma atque integra privilegia regularibus concessa manere, adeoque tum regimen eorum Institutorum tum personarum in iis destinatio ad Superiores regulares spectat iuxta Societatis constitutiones, et quatenus opus sit, facto verbo cum S.Smo. S.Smus annuit (Coll. Prop. II n. 1651).

²⁾ *Blat*, Comment. textus C.I.C., Romae 1934 I. III p. IV n. 275; *Prümmer*, Manuale iur. can., Friburgi Br. 1927 n. 412; *Vermeersch-Creusen*, Epitome iur. can., Mechliniae 1934, II n. 718; *M. a Coronata*, I. c. II n. 950.

³⁾ *Periodica* 15 (1926) (57)—(61).

wyłaczając wyjętych, w rzeczach dotyczących kościoła, zakrystii, kaplicy publicznej i konfesjonałów.

Kanon jest jasny. Z jego osnowy wypływa, że:

1^o Ordynariusz ma nie tylko prawo, lecz także obowiązek (debet) wizytować obiekty, o których tutaj mowa.

2^o Wizytacja powinna się odbywać co pięć lat. Nie należy jej więc odkładać na dłuższy czas; ale z drugiej strony nie wolno też biskupowi odbywać jej częściej niż raz w ciągu pięciolecia.

3^o Wizytacji podlegają wszystkie domy papieskich zgromadzeń kleryckich, choćby posiadały przywilej egzemcji spod jurysdykcji biskupiej.

4^o Przedmiotem wizytacji nie jest sam dom zakonny ani kaplica półpubliczna ¹⁾, lecz kościół lub kaplica publiczna, zakrystia i konfesjonały. W kościele i kaplicy publicznej może biskup wizytować wszystko co w nich jest, wzgl. być powinno; w zakrystii paramenta i inne sprzęty kościelne. Osobno zaś kodeks wymienia konfesjonały dlatego, że w niektórych miejscowościach jest zwyczaj słuchania spowiedzi w osobnych na ten cel przeznaczonych halach (Beichthalle) albo konfesjonały umieszcza się, np. w miejscach odpustowych, na cmentarzu okalającym kościół. Biskup nie jest jednak obowiązany ograniczyć się do wizytacji lokalnej i rzeczowej, może on też przesłuchiwać zakonników w sprawach stanowiących przedmiot wizytacji; wszyscy zaś zakonnicy obowiązani są odpowiadać zgodnie z prawdą i nie wolno przełożonym odwożać ich w jakikolwiek sposób od tego obowiązku lub w inny sposób udaremniać cel wizytacji (Kan. 513 § 1).

*

Jak z powyższego wynika, *klasztery* zakonników wyjętych nie podlegają wcale wizytacji biskupiej; co się zaś tyczy ich *kościółów i kaplic publicznych*, to biskup może je wizytować raz na pięć lat, jeżeli należą do zgromadzenia, jeżeli natomiast należą do zakonu ścisłego, musi swą wizytację ograniczyć do przypadku określonego w kan. 1261 § 2. Poza tymi przypadkami prawo wizytowania przysługuje z woli Kościoła wyłącznie tylko wyższym przełożonym zakonnym. Oni to, w myśl kan. 511, wizytują w czasach przez Konstytucję przepisanych — zwyczajnie co rok — wszystkie podległe sobie domy, i te wizytacje na ogół spełniają w całej pełni swoje zadanie.

Może się jednak zdarzyć, że skutkiem słabości lub niedbalstwa przełożonych wkradają się do klasztoru różne nadużycia i grube wykroczenia przeciw prawu bożemu, przepisom kościelnym lub karnośći zakonnej, które niekiedy wywołują nawet zgorszenie

¹⁾ W *niewyjętych* zgromadzeniach kleryckich na prawie papieskim kaplica półpubliczna może być erygowana tylko za pozwoleniem ordynariusza miejscowego (Kan. 1192 § 1), po erekcji jednak już nie podlega wizytacji biskupiej. Wynika to z milczenia Kan. 512 § 2 n. 2 i zgodne jest z Kan. 618 § 2 n. 2, zaprzeczającym biskupowi prawa ingerencji do zarządu wewnętrznego i karnośći zakonnej. Zdanie to podziela *Goyeneche* (Com. pro relig. 3 [1924] 335). Niezdecydowane jest w tej kwestii stanowisko *M. a Coronata*, l. c. I 648 not. 2.

publiczne. Czy w takich razach może biskup użyć swej powagi, by złemu koniec położyć? Owszem, kodeks przyznaje biskupowi w tego rodzaju przypadkach prawo ingerencji, ale równocześnie zakreśla mu pewne granice. Postanawia bowiem Kan. 617 § 1: Jeśliby do domów lub kościołów, należących do zakonników regularnych albo do innych zakonników wyjętych, wkradły się nadużycia a przełożony, mimo że mu się zwróciło na to uwagę, omieszka złemu zaradzić, ordynariusz miejscowy obowiązany jest donieść o tym bezzwłocznie Stolicy Apostolskiej, § 2. Domy zaś nieuformowane pozostają pod szczególniejszym nadzorem ordynariusza miejscowego; gdy w nich zakradały się nadużycia i spowodowały zgorzenie wiernych, biskup może prowizorycznie sam przez się zaradzić złemu.

Biskup więc, gdy się dowie o jakich nadużyciach w jakimkolwiek domu lub kościele zakonników wyjętych, może a nawet jest obowiązany żądać od przełożonego ich usunięcia; wszelako usunięcie tych nadużyć zasadniczo należy do przełożonego, nie do biskupa. Jeżeli żądaniom biskupa stało się zadość, jego dalsza ingerencja jest niedopuszczalna, bo i zbyticzna. Sprawę należy uważać za załatwioną. Inaczej rzecz się ma, jeżeli mimo upomnienia biskupa poprawa nie nastąpi. Wtedy powinien on (debet) bezzwłocznie uwiadomić o tym Kongregację zakonników, która poczyni potrzebne kroki celem usunięcia nadużycia, zwracając się np. z odpowiednim nakazem do wyższych przełożonych zakonu albo zarządzając wizytację apostolską. Nie czekając na decyzję Stolicy św., może (potest) biskup sam wydać zarządzenia, jakie uzna za wskazane, tylko wówczas, gdy chodzi o dom *nieuformowany* i nadużycia już spowodowały *zgorzenie wiernych*. Te jego zarządzenia będą jednak miały tylko charakter prowizoryczny i tracą swą prawomocność, jeżeli ich Stolica św. nie ponowi.

W ten sposób kodeks z jednej strony stosuje tutaj konsekwentnie zasadę egzemcji zakonników wyjętych od wizytacji biskupiej, z drugiej atoli strony, w miejsce dawniej przysługującego biskupowi prawa wizytowania domów małych czyli nieuformowanych, upoważnia go do bezpośrednich zarządzeń, gdy tego domaga się dobro publiczne, a nie tylko wzgląd na dobro prywatne klasztoru.

Lublin.

Ks. Jan Roth T. J.

Pierwszy Ogólnopolski Kongres Dziecka.

W dniach 2, 3 i 4 października br. odbył się w Domu Katolickim w Warszawie I Ogólnopolski Kongres Dziecka.

Kongresy dziecka zawdzięczają początek uczonej Polce, Józefie Joteyko (1866—1928), twórczyni Międzynarodowego Fakultetu Pedologicznego w Belgii. Jej staraniem odbył się w 1911 r. I Międzynarodowy Zjazd Pedologiczny w Brukseli. Znaczna ilość

kongresów międzynarodowych¹⁾ i krajowych odegrała poważną rolę w nauce o dziecku i opiece nad nim. Polska dopiero po 20 latach swej niepodległości zgromadziła interesujących się zagadnieniem 12-tu milionowej rzeszy najmłodszych. Kongres zainicjowało 2 lata temu Stowarzyszenie Uczestników Walki o Szkołę Polską. Poparty przez czynniki państwowe i samorządowe, zgromadził przeszło 1500 uczestników i przedstawicieli około 100 organizacji i instytucji społecznych (Rady Szkolne Powiatowe, Z.N.P., Z.P.O.K., P.C.K., Robotnicze Towarzystwo Przyjaciół Dziecka, Rodziny; Policyjna i Wojskowa, Stołeczny Komitet Pomocy Dzieciom i Młodzieży, „Toz” — Tow. Ochrony zdrowia Ludności Żydowskiej, „Centos” — Związek Towarzystw Opieki nad Żydowskimi Sierotami, Z. H. P., i. i.).

Kongres rozpoczął się Mszą św., celebrowaną przez J. E. ks. arbp. Stanisława Galla. Kazanie okolicznościowe wygłosił ks. kan. Węglewicz. Na otwarciu Kongresu oprócz członków Komitetu Honorowego byli obecni: I.I. E.E. księży biskupi: Szlagowski i Gawlina.

Kongres zgromadził setki lekarzy, którzy stwierdzili, że zardawniona rana niedoli dziecka w Polsce jest wielka i niebezpieczna. Zebrał się „Wiec, którego głos będzie lepiej słyszany, niż słaby głos dziecka polskiego” (z przemówienia min. M. Z. Kościalkowskiego).

Zwoływali na ten „wiec” nie tylko organizatorzy Kongresu, zwoływały się i przygotowywały organizacje i prasa. Najwięcej miejsca poświęcił tej sprawie „*Opiekun Społeczny*”, mies. poświęcony zagadnieniom służby społecznej w stolicy, wydając specjalny numer kongresowy. Czołowy artykuł (Jana Starczewskiego) oczekuje, że na głównym miejscu stanie sprawa Konstytucji Polskiego Dziecka. Dopóki jej nie będzie „pozostanie w Polsce w mocy Deklaracja Genewska”, uchwalona przez Radę Generalną Międzynarodowego Związku Pomocy dzieciom, w dniu 23. II. 1923 r. Deklaracja Genewska brzmi: 1. Dziecku powinno się dać możliwość normalnego rozwoju fizycznego i duchowego. 2. Dziecko głodne powinno być nakarmione; dziecko chore — pielęgnowane; dziecko wykolejone — zwrócone na właściwą drogę; sierota i dziecko opuszczone — wzięte w opiekę i wspomagane. 3. Dziecko powinno przed innymi otrzymać pomoc w czasie klęski. 4. Dziecko powinno być przygotowane do zarobkowania na życie i zabezpieczone przed wszelkim wyzyskiem. 5. Dziecko powinno być wychowywane w wierze, że jego najlepsze cechy powinny być oddane na usługi współbraci.

„Pod tą deklaracją, pisze p. Starczewski, figuruje podpis delegata Polski. W ten sposób Polska uznała słuszność tej deklaracji... Deklaracja Genewska obowiązuje zatem i w Polsce... nakłada na wszystkich ludzi bez względu na ich rasę, narodowość i wyznanie obowiązek przestrzegania i realizowania tych praw”.

¹⁾ W okresie ostatnich kilkunastu miesięcy odbyły się 3 kongresy międzynarodowe: w Paryżu, Rzymie i Frankfurcie.

Każdemu punktowi Deklaracji poświęca „Opiekun Społeczny” specjalny artykuł. Dużo miejsca poświęca Kongresowi miesięcznik „Życie Warszawskiej Spółdzielni Mieszkaniowej. Stow. „Szklane Domy”, Oddziału Robotniczego Towarzystwa Przyjaciół Dzieci”. „Myśl Narodowa” zamieszcza artykuł „Kongres dziewiętnastowieczny” z wątpliwościami, czy Kongres będzie rzeczywiście nosił charakter polski, a więc narodowy i katolicki.

Zjazd miał być „siłą organizacyjną wysiłku dla dobra Państwa”¹⁾. Jako „pierwsza próba zgromadzenia wszystkich czynników, interesujących się sprawą dziecka i połączenia ich we wspólnej przemyślanej pracy dla jego dobra”, powinien, w myśl organizatorów, doprowadzić „do wspólnego frontu między wszystkimi tymi czynnikami, które w jakikolwiek sposób wpływają na dolę dziecka”²⁾. „Szczęśliwe dzieci — mocna Polska” — widniał napis nad stołem przydialnym.

Prace Kongresu skupiały się około pięciu zasadniczych zagadnień: *dziecko w polskim prawie rodzinnym, dziecko w rodzinie, prawa dziecka do szkoły, zdrowie dziecka i wczesny dziecka.*

Zamiast sprawozdania, przeładowanego nazwiskami, tytułami i rezolucjami, spróbuję wybrać i przedstawić to, co zdaniem moim powinno czytelnika najwięcej zainteresować.

1. Zagadnienie „*dziecko w prawie rodzinnym*” postawił i próbował rozwiązać prof. Stanisław Gołąb. To samo zagadnienie opracowuje od 4 lat Komisja kodyfikacyjna. K. K. powołała w 1934 r. Podkomisję, której zadaniem jest opracowanie projektu o stosunkach z pokrewieństwem i opieki. Podkomisję tworzą: sędzia S. N. W. Miszewski przewodniczący, prof. R. Longchamps de Berier zastępca, prof. St. Gołąb referent działu o pokrewieństwie, prof. K. Lutostański referent działu o opiece, prof. Wł. Abraham i notariusz J. Sławski. W 1934 r. Podkomisja wydała drukiem referat prof. St. Gołąba, jako projekt działu polskiego kodeksu cywilnego o stosunkach prawnych rodziców i dzieci. Projekt ten stał się podstawą do dalszych prac Podkomisji. W wyniku tych prac uchwaliła 2 projekty: 1) o stosunku rodziców i dzieci; 2) o urzędzie opiekuńczym. Referat prof. Gołąba, odczytany na Kongresie, był preróbką jego wstępu do projektu z 1934 r. Przedmiotem gorącej dyskusji i czterogodzinnych sporów były 2 tezy, nie przyjęte w projekcie z 1938 r.: 1) prawa rodzicielskie są wykonywane wyłącznie w interesie dziecka (art. 53 z 1934 r.); 2) dzieci z poza małżeństwa powinny być prawnie zrównane. Pierwsza teza stanowiła art. 53 projektu z 1934 r., w projekcie z 1938 została znacznie osłabiona (art. 38 § 2 i 43). Tezie tej przeciwstawił się stanowczo mec. L. Domański, prezes Naczelnej Rady Adwokackiej, wykazując, że została zacierpnięta z sowieckiego kodeksu cywilnego. Polska takiej tezy przyjąć nie może. Mec. Domański zgłosił wniosek o uchwalenie następującej

¹⁾ Broszura propagandowa, nakł. Komitetu Kong. 1933 r.

²⁾ Z przemówienia min. M. Z. Kościłkowskiego.

tezy: „Wzajemne prawa i obowiązki rodziców i dzieci oraz obowiązki opiekunów powinny być stanowione i wykonywane w taki sposób, żeby dziecko było wychowywane fizycznie i umysłowo, moralnie i religijnie, jako dzielny i dobry członek rodziny, narodu i społeczeństwa i jako dzielny i dobry obywatel państwa“. Jest ona zgodna z kanonem 1113 Kodeksu Prawa Kan. i Kodeksem społecznym (punkt 18). W tym duchu przemawiali mec. dr J. Sas Wiśłocki i mec. dr E. Muszalski. Sprzeciw większości zebranych przybrał punkt kulminacyjny w powiedzeniu p. Jędrusika, kierownika szkoły powszechnej: „Ani Moskwa ani Rzym nie będzie dla nas argumentem“. W głosowaniu większość opowiedziała się za tezą prof. St. Gołąba.

Jeszcze większą burzę wywołała druga teza prof. Gołąba o zrównaniu dzieci z poza małżeństwa, zwalczana przez mec. Domańskiego. Robotnicze Towarzystwo Przyjaciół Dzieci przedstawiło przez W. Pożaryską kongresowi wniosek, domagający się zrównania dzieci z poza małżeństwa przez 1) nadanie dziecku z poza małżeństwa nazwiska ojca; 2) wprowadzenie do wspólnego gospodarstwa (tj. do rodziny); 3) zrównanie w prawach spadkowych. Zrównanie takie ma, zdaniem ich, podnieść rodzinę moralnie (R. Zawadzka). Kościół katolicki nie powinien się sprzeciwić temu w myśl słów Chrystusa „Dopuszczcie dzieciom przyjść do mnie“ (p. Jędrusik). Mec. Domański, uzasadniając, że dobro rodziny nie może być przez takie zrównanie zachowane, zgłosił następujące tezy: 1) Należy roztoczyć szczególną pieczę prawną organów opieki społecznej i państwowych sądów opiekuńczych nad dziećmi urodzonymi poza małżeństwem, aby wychowanie ich nie ustępowało wychowaniu dzieci zrodzonych w małżeństwie. 2) Dzieci zrodzone poza małżeństwem oraz jedno z ich rodziców mają prawo poszukiwania na drodze sądowej tak ojca jak i matki, a instytucje państwowe i społeczne, opiekujące się dziećmi podrzyconymi i dziećmi opuszczonymi przez rodziców, mają obowiązek poszukiwania ich rodziców; 3) Dzieci zrodzone poza małżeństwem mogą być zrównane w korzystaniu z praw z dziećmi zrodzonymi w małżeństwie o tyle, o ile to nie szkodzi instytucji rodziny jako prawnego związku opartego na instytucji małżeństwa, która powinna być prawnie uprzywilejowana ze względu na swój główny cel społeczny i państwowy, jakim jest rodzenie i należyte wychowanie potomstwa.

I te wnioski zostały odrzucone w głosowaniu, mimo to jednak znalazły się w rezolucjach Kongresu, podczas gdy przegłosowane wnioski nie zostały odczytane (sic).

Mec. Domański nie godzi się dalej na art. 46 § 2 (z 1938 r.) projektu prawa o stosunkach rodziców i dzieci. Paragraf ten brzmi: „Rodzice różnych wyznań postanowią w którym z tych wyznań dzieci mają być wychowywane. W braku zgody między rodzicami, synowie będą wychowywani w religii ojca, a córki w religii matki“. Sprzeciwia się to Prawu Kanonicznemu i godzi w dobro narodu i Państwa. Poza tymi spornymi kwestiami zgodnie domagano się przyspieszenia wydania prawa rodzinnego,

którego część zawierały opublikowane i przyjęte w pierwszym czytaniu 2 projekty.

Sprawą palącą w nowym prawie jest sprawa adopcji, przysposobienia. W prawie obowiązującym b. Kongresówkę małżonkowie mogą przysposabiać wtedy jeżeli przekroczyli wiekiem 50 lat, a adoptowany osiągnął wiek pełnoletności (art. 308—318 Kodeksu Cywilnego Królestwa Polskiego). W opiece nad sierotami prawo to tworzy nie mało trudności, obniża bardzo liczbę dzieci, które mogłyby być adoptowane, przynosi szkody w wychowywaniu. Nowy projekt usuwa tę trudność (art. 90—97). Małżeństwo może adoptować dzieci bez względu na wiek, jeżeli przekroczy 40 lat, a adoptowany jest młodszy przynajmniej o 15 lat.

Domagano się uchylecia zakazu poszukiwania ojca (art. 113 K.C.K.P.), a od nowego prawa — możliwości odbierania władzy nad dziećmi w wypadkach nie wypełniania należycie obowiązków rodzicielskich. Nowy projekt przewiduje to prawo (art. 59—66). Uchwalono wniosek domagający się wyjęcia sądu dla nieletnich spod władzy Ministerstwa Sprawiedliwości i uczynienia go oddzielną instytucją o charakterze opiekuńczo — wychowawczym.

2. Więcej czasu niż uprawnieniom dziecka poświęcono *kwestii wychowania rodzinnego*. Na ostatnim międzynarodowym kongresie dziecka, który się odbył cztery miesiące temu we Frankfurcie, zgodzono się na to, że żadna instytucja nie zapewni tak dobrego wychowania jak rodzina. Wychowywanie zakładowe, mimo wielkich wysiłków i opieki, jaką zakłady stworzone i utrzymywane przez Kościół otaczają dzieci, stoi pod każdym względem niżej od wychowania rodzinnego (ref. W. Szumanówny). Badania dr. Elitzena nad dziećmi zakładów wiedeńskich wykazały opóźnienie w rozwoju pod każdym względem. Rodzina jest głębią naturalną, której nic nie zdoła zastąpić. Posiada ona najpotężniejsze i automatyczne środki wychowania (ref. Cz. Babickiego). Poglądy i postępowanie rodziny stają się własnością dzieci. Stąd jednak wynika odwracalność (dobrych) skutków wychowania rodzinnego. Stąd też i teza kongresu frankfurckiego musi być uzupełniona: — żadna instytucja nie zapewni tak dobrego wychowania jak *dobra* rodzina (Cz. Babicki). Sąd dla nieletnich w Warszawie wykazuje, że 90 % młodocianych przestępców, to dzieci rodzin złych, a tylko 2 % — dzieci sieroty. Wśród dzieci opuszczonych, którymi opiekuje się Warszawa, 40 % stanowią dzieci pozbawione całkowicie opieki, a 50 % dzieci pochodzi ze złego środowiska rodzinnego. Wnioski i wytyczne postępowania nad poprawieniem doli dziecka są jasne: 1) dobrą rodzinę ochraniać; 2) ze złych rodzin zabierać dzieci i zapewnić im możliwie najlepsze warunki wychowania. Dokąd kierować te dzieci? Do zakładów? Tak bywa najczęściej. Ale dzisiaj opieka zna inną formę opieki nad dziećmi opuszczonymi. W myśl hasła nawrotu do wychowania rodzinnego popiera się formę wychowania w t. zw. rodzinach zastępczych (ref. R. Zawadzkiej). Wychowywanie nawet w rodzinach obcych jest lepsze, niż wychowanie w zakładach. Dziecko wchodzi do

środowiska naturalnego, traktowane jest indywidualnie, przygotowuje się do życia bezpośrednio, nie w ciepłarnianej atmosferze życia zakładowego, którego nazwę można uzasadnić chyba tym, że zamyka od życia (Cz. Babicki). Akcja oddawania dzieci opuszczonych do rodzin obcych ma dziś dwie formy: 1) oddawanie do rodzin bez opłaty, w celu przysposobienia (forma dawna); 2) oddawanie do rodzin obcych za opłatą. Drugą formą jest właściwą akcją wychowywania w rodzinach zastępczych. Zapoczątkowana w 1926 r. w Łodzi, w 1930 r. w Warszawie, znajduje coraz więcej zwolenników. W r. budż. 1936/37 liczba dzieci, pozostających w rodzinach obcych, wynosiła 10.117, na ogólną liczbę 50.148 dzieci pozostających pod opieką zamkniętą M.O.S. Aby rodziny zastępcze rzeczywiście stały się lepszymi środowiskami wychowawczymi niż zakłady opiekuńcze, dokłada się wszelkich starań przy selekcji takich rodzin. Zasadami postępowania są tu wypróbowane w ciągu kilku lat sposoby wybierania rodzin: 1) rodzina musi pragnąć dziecka nie pieniędzy; 2) musi być zdrowa pod względem fizycznym i moralnym; 3) oddawać dzieci nie mające krewnych; 4) oddawać dzieci młode i zdrowe; 5) nad rodziną zastępczą roztaczać baczną opiekę. Opłata, która się dziś waha 30—60 zł. mies., ułatwia wglądanie do tych rodzin.

Dotychczasowe wyniki tej akcji są dobre. Spośród zgłaszających się rodzin większość stanowią rodziny rzemieślnicze, a następnie robotnicze. Idą tam dzieci prawie wyłącznie w wieku od lat 5, większość dziewczynek. Umieszczanie w rodzinach zastępczych spełnia podwójną rolę: daje lepszą opiekę dzieciom i wspiera dobre rodziny, które bez opłaty nie mogłyby się podjąć tego obowiązku, wynagradza ludzi, którzy dają dom i serce dziecku obcemu.

Dużo czasu poświęcił Kongres wynalezieniu sposobów uzdrowienia dzisiejszej rodziny. Zasadnicze drogi do tego celu są znane i oczywiste: podźwignięcie moralne i materialne. Wielką winę zaciągają przed narodem i państwem rodziny zamożne, inteligentne, które mogłyby dać społeczeństwu zdrowych i pożytecznych ludzi, gdy tymczasem proletariąt przysparza Państwu ogromnych ciężarów (J. Starczewski). Stanowisko katolickie (W. Majdański) upomniało się o krzywdę dzieci nienarodzonych. „Rzeź niewiniątek” nie oznacza bynajmniej ukochania dziecka. Kongres nie może powiedzieć, że zebrał się za pobudek miłości dziecka, jeżeli nie potępi tej najokrutniejszej zbrodni.

Uzdrowienia rodziny nie mogą przynieść tendencje, zmuszające rodziców do zbytowego zajmowania się pracami społecznymi, wyciągające dzieci z domów (ref. A. Heilperna). To stanowisko skrajnie pojęli w dyskusji socjaliści i Z. P. O. K. Bez wyrobienia społecznego rodzice nie będą mieli co dać dzieciom. Dziecko, które nie ma dziś w domu tego, co mu potrzeba, powinno iść tam, gdzie znajdzie odpowiednią atmosferę.

3. Dziecku polskiemu dzieje się krzywda, ponieważ *nie szanuje się jego praw do szkoły*. Nie urzeczywistnia się obowiązku

szkolnego. Oficjalne dane z 1936 r. mówią, że 571.200 dzieci nie chodzi do szkoły. Zdumiewająco mało, bo tylko 20% dzieci w Polsce kończy szkołę powszechną, wieś prawie wcale nie kończy szkoły powszechnej, a w ostatnich kilku latach przestaje całkowicie uczęszczać do szkół średnich. Należy wsi wrócić i rozszerzyć należne jej prawa.

Przedłużeniem powszechności nauczania powinno być upowszechnienie wychowania przedszkolnego. Kresy wynaradawiają się, ponieważ nie kładzie się odpowiednich wysiłków w szkolnictwie tych dzielnic Polski. Polonia zagraniczna zawsze będzie najbardziej zagrożoną częścią Polski, dlatego zawsze stosunkowo więcej powinno się o niej pamiętać.

4. Swoje miejsce w opiece nad dzieckiem powinna znaleźć troska o jego zdrowie. Dziecko chore musi być więcej uprzywilejowane niż zdrowe. Tu może jest najwięcej zaniedbania. Daleko nam jeszcze do powszechnego prawa i dostępu do leczenia. Choroby dzieci to największe nieszczęście, które niezawsze jest należycie doceniane. W tym nieszczęściu prawdziwą plagą są dwie choroby — jaglica i gruźlica. Gruźlica jest „modna”, opieramy się jej. Nie widzimy jednak choroby równie niebezpiecznej — jaglicy. Mamy pół miliona chorych na jaglicę, w tym 170.000 dzieci. Leczenie, zwłaszcza na wsi, nie idzie stanowczo z postępowaniem zapadań, które wynoszą około 100.000 rucznie. Jak ta sprawa jest nie doceniana niech świadczy fakt, że zakład dla chorych na jaglicę w Witkowicach pod Krakowem, prowadzony przez U. J., świeci pustkami; 250 miejsc czeka na pacjentów.

Choroby przewlekłe stale przysparzają analfabetów. Dzieci chore np. na gruźlicę kości, krzywicę, pozostają bez nauki. Konieczną rzeczą jest odosobnienie tych dzieci i prowadzenie dla nich nauczania. Poza jedynym, tworzącym się w tej chwili zakładem dla chorych dzieci na choroby weneryczne, takich zakładów nie posiadamy wcale. Dzieci, unieszczęśliwione przez rodziców, pozostają najczęściej bez leczenia.

A wieś? I pod tym względem skazana jest ona na własne siły, których jej brakuje. Jest już za słaba, żeby jej głos był słyszany. Zabijając życiodajną wieś, społeczeństwo dopuszcza się samobójstwa.

Alkoholizm i jego następstwa to inna plaga, niszcząca młode siły młodzieży. Tu walka jest nie łatwa, bo starsze społeczeństwo nie chce jej zupełnie, musiałoby bowiem zacząć od siebie. Wmówiło w siebie, że alkohol nie jest szkodliwy, owszem używany w miarę jest pożyteczny. Tymczasem trochę alkoholu — to trochę chorób (J. Szymański). Oprócz tego uczenia pijaństwa wprost przez przykład dawany w rodzinie, poddaje się dzieciom tę truciznę, gdy się pozwala automatom wyrzucać jak czekoladę dawki alkoholu. Nie należy się przeto dziwić, że młodzież a nawet dzieci piją dużo. Na 52.000 dzieci w Łodzi (statystyka dra Gruzewicza) używa alkoholu 85%, raz na tydzień — 8.1%, stale 2.6%. Zaczynają pić dzieci od piątego roku życia. Jest

to wierna kopia starszego społeczeństwa, skutek automatycznego wpływu życia rodzinnego na dzieci.

Opieka nad macierzyństwem i niemowlęciem jest w zacytowanym wsi nie ma jej zupełnie. Na ogólną liczbę zgonów 482.000 w 1937 r. — niemowląt zmarło 117.000. Chwalimy się dużą liczbą urodzin, ale nie możemy się pochwalić liczbą zgonów, tu nas umieszczają na czwartym miejscu wśród państw europejskich.

5. Treścią życia dziecka jest zabawa. Dziecko nie żyje życiem starszych, żyje życiem swoim. Nie możemy go nazywać „mniejszym człowiekiem”, bo ono jest kim innym — dzieckiem. Stworzenie dziecku warunków życia, stworzenie świata zabawy należy do zasadniczych czynników wychowania dziecka. Pracujemy na tym polu (ogródki jordanowskie, teatry), ale to jest początek, dla wybranych. Dopóki dziecko nie będzie mieć świata zabaw, który może przynieść głównie poprawa bytu materialnego rodzin, niech przynajmniej starsze społeczeństwo nie mrozi tej młodej rośliny obojętnością na to, do czego dziecko wyciąga rączkę. Japonia może zwać się krajem, gdzie dzieci najwięcej się śmieją dlatego, bo tam wszyscy kochają wszystkie dzieci, faworyzują je, służą im (prof. St. Dobrowolski). U nas dziecko obce jest prawie zawsze ostatnie, niech więc zadowolą się tym, co samo sobie zdobędzie. Do kultury życia codziennego, do zwyczajów towarzyskich należy wprowadzić więcej szacunku dla dzieci.

*

Dobrym uzupełnieniem kongresu była wystawa „Dziecko w Polsce”. W przemyślanej i artystycznej formie przedstawiła dorobek Polski w trosce o dziecko. Piękna forma przykuwała do treści, pouczyła jak należy urządzać wystawy. Nie spotykana pomysłowość obrazów i wykresów, objaśnienia, napisy w pierwszej osobie liczby mnogiej, sprawiały wrażenie, że mówiły same dzieci i te szczęśliwe w ogródkach jordanowskich i te głodne, wołające o chleb; mówiły dzieci z klas, inne wołały o miejsce w szkole. Przewodnik żywy był zupełnie zbyteczny.

*

Czy Kongres Dziecka był na prawdę polski? Raczej był kongresem mniejszości. Zarówno jego program jak i przebieg nie był głosem polski katolickiej, Brakło obok tego wsi.

Nie zastrzeżono miejsca na programowe wypowiedzenie się Polsce katolickiej, nie uwzględniono praw Kościoła katolickiego. Poprzestano na wstawieniu referatu w sekcji „o wychowaniu religijnym w rodzinie” (siostra B. Żulińska), referatu, którego wysłuchało około 200 osób. Komitet za podstawę wziął raczej Deklarację Geneńską, która Polsce, jako krajowi katolickiemu, zbyt mało mówi. Podobno więcej nie dało się zrobić w Komitecie Org.

Czy Polska katolicka wzięła udział w Kongresie? Wszyscy byli zaproszeni: „...rodzice, nauczyciele, duchowni, lekarze, pediatrzy, pisarze i publicyści... przedstawiciele wszystkich sfer spo-

łeczeństwa" (broшура propagandowa). Przyjechali przedstawiciele różnych stowarzyszeń, zorganizowani i przygotowani; przyjechali z pismem maszynowym, z gotowymi postulatami. Zupełnie inaczej wyglądał udział organizacji i instytucji katolickich. Przyjechało kilku młodszych księży, siostry zakonne, pracujące w zakładach opiekuńczych, kilkadziesiąt członków i członkiń Akcji Kat. Czynny udział w pracach brało zaledwie kilku katolików. — Czy i na ile Kongres przysłużył się dziecku polskiemu? Trzeba przyznać, że zrobiono dużo. Przedstawiono całą grozę niedoli najmłodszych. Nic dziwnego, przemawiało serce, najgłębsze uczucie — miłości do dziecka. Nie było chyba kongresu w Polsce, który by tak rozpałił uczestników. Wszyscy chcieli zabierać głos, zgłaszali wnioski (do przedydium wpłynęło ponad 300 wniosków). Uchwalono bardzo śmiało postulaty, dotyczące prawodawstwa rodzinnego. Upomniano się o należne prawa dzieci do szkoły, zdrowia i radości, prawa nie tylko do ciepła rodzinnego, ale i do serca starszego społeczeństwa. Zdawano sobie sprawę z tego, że kongres nie rozwiąże tego ogromnego problemu, ale że zacznie go rozwiązywać. Następny kongres, który postanowiono zwołać za dwa lata, ma wykazać na ile pierwszy spełnił swoje zadanie, ma się postarać, aby przysłała i przemówiła wieść. Na uczestników kongresu włożono obowiązek urabiania opinii w myśl haseł i postanowień kongresowych.

Zagadnienia dziecka w rodzinie również nie postawiono należycie. Wszyscy zgodzili się, że rodzina jest najważniejszą komórką w społeczeństwie, najdonioślejszym czynnikiem wychowawczym i dlatego należy ją podnieść moralnie i materialnie. Sposób pojmowania podniesienia moralnego jest nie wystarczający. Silne i zdecydowane stanowisko katolickie W. Majdańskiego nakazało upomnieć się o los nienarodzonych dzieci i zgłosić następujący wniosek: „Z pobudek religijnych, społecznych i państwowych, przede wszystkim z miłości chrześcijańskiej, Kongres staje w obronie dzieci nienarodzonych i potępia zabijanie w łonie matki najbardziej bezbronne istoty. Kongres potępia świadome unikanie macierzyństwa przez rodziny polskie i katolickie. Od władz państwowych oczekuje surowego stosowania odpowiednich przepisów kodeksu karnego i wydania dodatkowych przepisów prawnych tak, by prawo zawsze stawało w obronie dziecka”. Wniosku tego nie odczytano w rezolucjach. Czyż nie należał on do najważniejszych? Nie trzeba było czekać 20 wieków na takie pojmowanie rodziny. Już Cycero tak pisał o rodzinie: „...prima societas in ipso coniugio est. Id est principium urbis et quasi seminarium reipublicae” (de officiis I. 17. 54).

A wychowanie w szkole? Czy tu Kościół katolicki nie ma nic do powiedzenia? Wniosek o szkołach wyznaniowych odrzucono w głosowaniu, przyjęto natomiast hasło, że idea Boga powinna być centralną ideą wychowania. Przyjęto nadto wniosek o wychowaniu w duchu Chrystusowym.

Należy wyrazić żal, że w organizacji Kongresu nie uwzględniono postulatów katolickich. Społeczeństwu katolickiemu należy zrobić wyrzut, że zaniedbało swój obowiązek.

Warszawa.

Ks. Fr. Cieślak.

Pierwszy Zjazd Dyrektorów Apostolstwa Modlitwy w Polsce.

W dniach od 19 września do 21 b. r. obradował w domu rekolekcyjnym oo. Jezuitów w Częstochowie *Pierwszy Zjazd Dyrektorów Apostolstwa Modlitwy w Polsce*. Zarówno przez wzgląd na dobrane grono uczestników, których było zgórą 70, jak i z powodu doborowej treści doskonale przygotowanych referatów, Zjazd ten zasługuje na szczególną uwagę. Zebrał uczestników od Lwowa, Poznania, Śląska, Pomorza, nawet z dalekiego Pińska zaszczycił Zjazd swym udziałem sam Arcypasterz pińskiej diecezji, J. E. Ks. Biskup K. Bukraba. Oczywiście najsilniej była reprezentowana centralna Polska. Inicjatorem Zjazdu był o. J. Andrasz T. J., krajowy Dyrektor Apostolstwa Modlitwy i długoletni redaktor *Posłańca Serca Jezusowego* i tegoż Apostolstwa Promotor o. Fr. Kwiatkowski T. J.

Rozpoczęto nabożeństwem u stóp Królowej Korony Polskiej, na Jasnej Górze, przed odsłoniętym obrazem. Po *Veni Creator* przemówił bardzo znamienne i charakterystycznie Arcypasterz częstochowski, J. E. Ks. Dr T. Kubina. Dwie szczególnie uderzyły myśli w Jego przemówieniu. Naprzód serdeczne bardzo osobiste wspomnienie Arcypasterza, które tymi mniej więcej ujął słowa: „Moja matka była prostą kobietą, ale miała wielkie nabożeństwo do Najśw. Serca Jezusowego. Należała do Apostolstwa Modlitwy. W domu czytaliśmy stale *Posłańca Serca Jezusowego*, te „Intencyjki”, jak je u nas nazywano. Moje powołanie kapłańskie rosło w tej atmosferze miłości ku Sercu Zbawiciela. Mogę powiedzieć, że się ukształtowało w Apostolstwie Modlitwy i przez *Posłańca Serca Jezusowego*”.

Drugą bardzo praktyczną i charakterystyczną myślą w przemówieniu było mocne podkreślenie, że wobec formowania się Akcji katolickiej, która siłą rzeczy wybija się ponad inne stowarzyszenia, wielu błędnie sądzi, że trzeba wszystko inne porzucić lub zaniedbać, a oddać się A. K. Bynajmniej, byłoby to najfałszywsze w świecie pojmowanie, nie zgodne ze wskazaniem Stolicy Apostolskiej. Wszystkie dawne organizacje mają pozostać, żyć i rozwijać się, czy to żywy różaniec, czy Sodalicje Mariańskie, Trzecie zakony, Apostolstwo Modlitwy. One są poniekąd ważniejsze aniżeli sama A. K., bo ich celem bezpośrednim jest sam Bóg, osoba P. Jezusa i Matki Najśw., a ich zadaniem bezpośrednim jest uświęcenie dusz; tymczasem A. K. ma cele więcej zewnętrzne. Ma dbać, aby całe życie społeczne i publiczne, to życie podpadające pod oczy, tak było urządzone, by w nim widniało piętno znamienne Królestwa Bożego i myśli Bożej, żeby

patrzac na zycie wszyscy mogli mówić: tu panuje Chrystus. A. K. ma już dostawać ludzi urobionych w innych stowarzyszeniach i organizacjach religijnych i ma nimi się posługiwać do przetwarzania całego życia publicznego na modłę Chrystusową. Nakoniec podkreślił Arcypasterz właśnie wielkie znaczenie Apostolstwa Modlitwy przez to, iż uczy ludzi się modlić i wyrabia w nich ducha modlitwy w łączności z nabożeństwem do Najśw. Serca Jezusowego, a wszak bez modlitwy żadne dzieło Boże na świecie się nie ostanie.

Pierwszy dzień obrad rozpoczął się w sali domu rekolekcyjnego przemówieniem Dyrektora krajowego, o. Andrasza. Po powitaniu gości, otwarciu zjazdu i po powołaniu prezydium, pierwszy referat wygłosił o. Jan Rostworowski T. J., dyrektor Ap. Modl. na archidiecezję warszawską, na temat: „*Rola nabożeństwa do Serca Jezusowego obecnie w Kościele katolickim*”. Historia nabożeństwa do Boskiego Serca wskazuje, że ludzki czynnik znikomą bardzo odegrał tutaj rolę. Nabożeństwo to jest szczególnie na nasze czasy; *prelegent wykazał* jak to świat już od XVI wieku oddalał się powoli od Boga, aż do dzisiejszego bezbożnictwa. Bóg jednak chce ludzkość do siebie przywieść i upamiętać, a czyni to dziś przez miłość swego Najśw. Serca. Nabożeństwo to rozpala miłość i w sercach kapłanów i w sercach szerokich warstw, a przez to samo, zbliżając ludzi w miłości, łagodzi tarcia społeczne i walkę klas. Pragnie zbliżyć do siebie rodziny, narody i państwa, zwłaszcza przez dzieło intronizacji. Ma ono oddziaływać na wszystkich ludzi, już poświęconych Sercu Bożemu przez Leona XIII. Przez to nabożeństwo wszyscy mają się poczuć jedną wielką rodziną bożą i Chrystusową.

Drugi referat wygłosił o. Andrasz, na temat: „*Powstanie i rozwój Apostolstwa Modlitwy ze szczególnym uwzględnieniem jego stosunku do Najśw. Serca*”. Przypomniał, że Ap. M. powstało z małego ziarenka, wśród kleryków Tow. Jez. w Vals we Francji w r. 1844, rozwinęło się, gdy je wziął w swe ręce o. Ramière, sławny konferencjonista, który od początku zespolił je z nabożeństwem do Najśw. Serca. Stało się to w r. 1861, gdy wydał podstawową książeczkę p. t.: „*Apostolstwo modlitwy. Święta liga serc chrześcijańskich, zjednoczonych z Sercem Jezusa*”. W tym też roku ukazał się pierwszy „*Posłaniec Serca Jezusowego*”, których dzisiaj liczymy 135, w 40 przeszło językach świata. O. Ramière nadaje Apostolstwu ściślejszą organizację i rozwija różne praktyki, dążące do podniesienia czci Serca Bożego w Najśw. Sakramencie. Po tym historycznym rysie przeszedł referent do bardzo bogatej statystyki z rozwoju A. M. i jego piśmiennictwa w całym świecie; szczegółów tych jednak nie powtarzamy, gdyż ukaza się w osobnym Pamiętniku tego Zjazdu. Można tylko zaznaczyć, że Ap. Modl. liczy obecnie na świecie 124,480 ognisk. z tego w Polsce 2,550.

Trzeci referat wygłosił ks. prałat Lubianiec, dyrektor Ap. Modl. na archidiecezję wileńską, p. t. „*Wewnętrzny duch i ze-*

wewnętrzna organizacja *Apostolstwa Modlitwy*". W bardzo starannym referacie wykazał prelegent, że duchem ożywym w A. M. jest nabożeństwo do Najśw. Serca. Pragnie ono nie tylko uświęcić jednostki, ale zapewnić im także szczególniejsze obietnice Serca Bożego i rozbudzić w nich apostołską gorliwość o rozwój królestwa Serca Jezusowego na ziemi. Dlatego to członkowie A. M. popierają swoimi modłami każde zbożne dzieło a nawet, o ile mogą, walnie do niego przykładają rękę. Mają także ku temu specjalne praktyki, jak intronizacje w rodzinach, szkołach, fabrykach, intencje miesięczne i misyjne — wszystko to dokonywuje się pod wielkim hasłem: „Najśw. Serca Jezusa, przyjdź Królestwo Twoje”. W drugiej części była już mowa o zewnętrznej organizacji dzieła.

Ostatni referat dnia wygłosił niżej podpisany, o. Józef Pachucki T. J., dyrektor na diecezję częstochowską, referat na wskroś praktyczny, na temat: „*Miejscowe ognisko Apostolstwa Modlitwy przy pracy*”. Jak trzeba się zabrać do założenia Ap. Modł., jak do tej pracy i siebie i wiernych zapalić, jakie formalności prawne przeprowadzić, jak je uroczyste założyć. A kiedy już A. M. jest założone, jak należy wyrabiać zelatorów i zelatorki i jak ono powinno wyglądać w domowym ognisku i jak w kościele na nabożeństwach i zebraniach. Omówiono także trzy stopnie A. M. i sprawę pożytecznych sekcji w nim.

Drugi dzień zjazdu przyniósł nam niemniej interesujące i ważne referaty. Pierwszy wygłosił o. J. Godaczewski T. J., na temat: „*Intronizacja, czyli poświęcenie rodzin i innych społeczności Boskiemu sercu*”. Dowiedzieliśmy się, że poświęcenie rodzin rozpoczęło się w A. M. przez pierwszego wielkiego organizatora tegoż dzieła, o. Ramięra, od r. 1871. W naszych czasach wielkim jego szerzycielem stał się o. Mateo. W Polsce to dzieło starannie jest prowadzone od lat przez A. M., a 9 Ksiąg złotych od r. 1889, zawierających z górą 600,000 nazwisk rodzin polskich poświęconych Sercu Bożemu, złożonych w miejscu objawienia się Serca Bożego św. Małgorzacie w Paray le Monial, jest tego znamienym dowodem. Przepiękna i wzruszająca była druga część referatu, w której referent przedstawił znaczenie intronizacji na nasze tak smutne czasy i podał sposoby jak ją przeprowadzić w różnych zespołach i w różny sposób, ilustrując tę część bardzo wymownymi przykładami.

Dwa ostatnie referaty omówiły zajmująco i instruktywnie stosunek A. M. do innych organizacji kościelnych. I tak o. Fr. Kałuża T. J. w referacie: „*Apostolstwo Modlitwy a inne stowarzyszenia religijne, zwłaszcza różańcowe*” — wskazał nie tylko na liczne trudności, na jakie natrafia duszpasterz przy przeroście organizacyjnym, zwłaszcza, że na ogół trzeba zrzeszenia obsłużyć w niedziale, ale podkreślił, że A. M. ma tak uniwersalną treść i taką starza doskonałą podstawę do wyszkolenia parafian, iż uważa, że należy przez A. M. przeprowadzać wszystkich członków innych stowarzyszeń i utrzymywać w nim, gdyż to jest zdolne pod-

nieść bardzo wydatnie stan nadprzyrodzonego życia w parafii. Otrzymaliśmy także sporo praktycznych uwag, jak łączyć pokrewne organizacje, by nie obarczać się nadmiarem zebrani i pracy.

Ostatni referat usłyszeliśmy z ust. o. Fr. Kwiatkowskiego T.J. p. t. „*Czym powinno być Apostolstwo Modlitwy dla Akcji katolickiej?*” Podkreślił referent faktyczny dzisiaj stan rzeczy, że A. M. według orzeczeń Stolicy św. i polskiego Episkopatu należy zaliczyć na równi z innymi do t. zw. stowarzyszeń pomocniczych w Akcji katol. Ap. Modl. zachowuje wszystko swoje i w niczym się przez to nie zmienia, ma tylko zewnętrzne swoje występy, zwłaszcza publiczne, uzgadniać z Ak. Kat., powinno modlić się za A. K., ma uświadamiać o niej swych członków, a wyszkolonych oddawać na usługi tejże Akcji. Po tych zasadniczych stwierdzeniach wykazał referent, że to wszystko czyni A. M. w całej pełni, gdyż pragnie wszystkie kolumny A. K. przepoić duchem apostołskim przez gorące nabożeństwo do Najśw. Serca, któremu to Sercu przez Ojca św. jest oddana cała A. K. Dąży do tego A. M., by wszystkie ogniska A. K. poświęciły się Boskiemu Sercu i postanawia nie spocząć aż doprowadzi do oficjalnego poświęcenia się Sercu Bożemu całej Polski.

Pożytecznym bardzo uzupełnieniem referatów i całego zjazdu była skromna, ale wymowna wystawa, urządzona w sali obrad. Już przy wejściu do sali uderzały piękne, barwne afisze a na nich obrazowe przedstawienie poszczególnych intencji miesięcznych A. M. na rok obecny. Pomysł belgijski godny naśladowania. Na stolikach wzdłuż długiej ściany rozmieszczona była prasa A. M. całego świata, nie wyłączając Azji, Afryki i Oceanii. Był to bogaty i podnoszący serca przegląd, wykazujący naocznie jak ta moc miłości Serca Jez. dociera w tak odległe zakątki, w tak przeróżnych językach i w tak różnych formach. W tym jednym szczególe nawet uderza tak znamienne powszechność Kościoła Katolickiego. Polska miała osobny stolik, gdzie można było oglądać te pierwsze „Posłańce - Intencyjki”, wydane po raz pierwszy 1872 r. przez ks. St. Stojałowskiego, wówczas członka Tow. Jez., a potem znanego i głośnego trybuna ludu w Polsce. Widzieliśmy tu całą niemal polską literaturę A. M., rozmaite dyplomy, odznaki, obrazy, dokumenty poświęcenia, karty wpisowe i t. p. Kilka wielkich fotomontaży z różnych uroczystości A. M. i z jego życia w Polsce uzupełniały całość. Widzieliśmy także jedną ze „Złotych ksiąg” (8), poświęconych rodzin Sercu Bożemu.

Praktycznym pokłosiem Zjazdu były pewne uchwały, które tutaj przytaczamy.

I. Pierwszy Zjazd Księży Dyrektorów Apostolstwa Modlitwy w Polsce, odbyty w dniach 19—21 września 1938 w Częstochowie, uznaje Apostolstwo Modlitwy za bardzo pomocne do wykonania III uchwały Synodu Plenarnego. Nakazuje ona, by w każdej parafii kwitnęła cześć Przen. Sakramentu, oraz nabożeństwo do Najśw. Serca Jezusowego. W tym celu zaleca popierać Komunię św. wynagradzającą, nabożeństwo czerwcowe i w pierwsze

piątki miesiąca, godzinę świętą oraz poświęcenie rodzin Boskiemu Sercu Jezusa. O to wszystko właśnie stara się w parafii Apostolstwo Modlitwy czyli Apostolstwo Serca Jezusowego. Dlatego Zjazd wyraża życzenie, by Apostolstwo Modlitwy istniało w każdej parafii.

II. Zjazd stwierdza, że Apostolstwo Modlitwy nie tylko nie rozbija pracy parafialnej, lecz ją harmonizuje, przepajając wszystkie organizacje miłością Serca Jezusowego i duchem apostołskim.

III. Zjazd zaleca poszczególnym księżom Dyrektorom osobliwie wyrabianie zelatorów i zelatorek Apostolstwa Modlitwy oraz usilną propagandę organu naszego Stowarzyszenia t.j. Posłańca Serca Jezusowego, ze względu na jego wewnętrzną łączność z celami Apostolstwa.

IV. Zjazd, pragnąc widzieć Polskę urzędowo oddaną Najśw. Sercu Jezusowemu, zwraca się do wszystkich ognisk Apostolstwa, by przez pracę nad dalszym poświęcaniem rodzin, szkół, stowarzyszeń, gmin, miast, parafii, diecezji, torowały drogę do ogólnego, oficjalnego poświęcenia naszej Ojczyzny Boskiemu Sercu Zbawiciela.

V. Zjazd wyraża wdzięczność Krajowemu Dyrektorowi Apostolstwa Modlitwy za urządzenie obecnego Zjazdu, prosi o wydanie Pamiętnika tego Zjazdu, a także wyraża życzenie, by przynajmniej od czasu do czasu urządzano podobne Zjazdy Księży Dyrektorów ogólnokrajowe i diecezjalne”.

Częstochowa.

Ks. Józef Pachucki T.J.

Przegląd Naukowy

Filozofia Edmunda Husserla.

Dnia 27. IV. b.r. zmarł znakomity filozof niemiecki, Edmund Husserl. Urodził się 8. IV. 1859 na Morawach; był on uczniem Franciszka Brentany († 1917); habilitował się na uniwersytecie w Halle; następnie jako profesor nauczał filozofii w Götyndze i Fryburgu badeńskim (od 1916). W 1929 został przeniesiony na emeryturę.

Kariere pisarską zaczął od napisania dzieła p. t. *Philosophie der Arithmetik*, Halle, 1891; w pracy tej omawia wartość symboliki matematycznej, zestawiając ją ze znaczeniem intuicji w dziedzinie filozofii. Studium powyższe miało stanowić pierwszy tom całości, traktującej o filozoficznych podstawach matematyki. Pracując nad granicznymi zagadnieniami filozofii i matematyki, Husserl spostrzegł wewnętrzną łączność matematyki z logiką. Swe zainteresowania skierował do rozważania problemów logiki. Początkowe rozważania husserlowskie nad logiką, wypowiedziane w *Psychologische Studien zur elementaren Logik*, (*Philosophische Monatshefte*, t. XXX, 1894), nie odbiegają od ujęcia psychologizującego, traktującego prawa logiczne na sposób psychologicz-

nych¹⁾. Wnet jednak otrząsnął się z tradycyjnych naleciałości i zaczął zmierzać do budowania logiki czystej. Zadanie logiki czystej polega na określeniu istotnych elementów, zawartych we wszystkich naukach teoretycznych. Tak skonstruowana logika byłaby leibnizowską „mathesis universalis”. Do tego konstruowania niezbędna jest metoda fenomenologiczna, wskazująca, jak przez rzeczywistość zjawiskową intuicyjnie należy poznawać istotę rzeczy. Te uświłowania Husserla znalazły swój pełny wyraz w pracach: *Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895—1899* (Archiv für systematische Philosophie, t. X, s. 397—400, 1903); *Logische Untersuchungen*, I wyd. Halle, t. I, s. 257, 1900; t. II, s. 718, 1901; II wyd. t. I, s. 257; *Prolegomena zur reinen Logik*, 1913, t. II, s. 508; *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 1913, t. III, s. 244; *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, 1921 (III wyd. w 1922 jest takie samo, jak II); *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Logos, 1910, s. 289—341; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, t. I, *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1913, s. 1—323), II wyd., 1923; *Vorlesungen zur Phänomenologie des innern Zeitbewusstseins*, (Jahrbuch, IX, 1928); *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft* (Jahrbuch, X, 1929); *Méditations cartésiennes* Paris, 1931; *Ueber den Begriff der Zahl*.

Husserlowska nauka, przedstawiona w dziełach i w wykładach uniwersyteckich, znalazła wielu sympatyków oraz uczniów; jako najwybitniejszych tu wskazać należy: *Marcina Heideggera* (ur. 1889), profesora fil. w Marburgu i Fryburgu; *Maksymilianą Schelera* (1875—1928), prof. fil. w Kolonii; *Teodora Lippsa*, prof. fil. w Monachium; *Romaną Ingardena*, prof. fil. we Lwowie; nadto cały szereg filozofów piszących w założonym przez Husserla przeglądzie fenomenologicznym „*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*”: T. Conrad, M. Geiger, Pfander, A. Reinach, Fink. Tak filozofia Husserla, szybko i szeroko rozpowszechniona, stała się jednym z najbardziej wpływowych kierunków w naszych czasach.

*

Przypatrzmy się bliżej poglądom husserlowskim. Husserl budowę nowej filozofii zaczął od skrytykowania starej: zarówno sam przedmiot, jak i sposób traktowania o nim nie były poprawnie pojęte przez dotychczasowych filozofów. Zdaniem naszego krytyka, niepoprawność, odnosząca się do przedmiotu, polegała na wprowadzeniu praktycznych zagadnień psychologiczno-etycznych do filozofii. Rozwiązywanie tych ostatnich zagadnień miało na celu ustalenie życiowych zasad postępowania. Tymczasem właściwą dziedziną dociekań filozoficznych powinny być wyłącznie teoretyczne problemy teoriopoznawcze i logiczne: bezwzględne poznanie prawdy²⁾.

¹⁾ Log. Unt. I, 51, 1913.

²⁾ Philosophie als strenge Wissenschaft. Logos, 1910, s. 290.

A poza tym — ciągnie Husserl — metoda rozwiązywania problemów filozoficznych była błędna, albowiem empiryzm i indukcję uznawano za środki skuteczne dojścia do ustalenia praw logicznych i zasad teoriopoznawczych. Indukcyjny sposób postępowania odpowiedni był dla psychologii, bo jest ona nauką doświadczalną, badającą zjawiska i fakty wewnętrzne. Prawa tu ustalone noszą charakter konieczności, ale nie bezwzględnej, lecz przygodnej. Właściwa filozofia zwraca się ku istocie rzeczy, ku rzeczywistości bezwzględnie koniecznej, niezmiennej, niezależnej od doświadczenia. Prawa filozoficzne dadzą się porównać z matematycznymi; jednakowa struktura przedmiotów postuluje analogiczną metodę w obu dziedzinach, oraz równą ścisłość i pewność sądów. Nowa filozofia, uwolniona od błędów psychologizmu, zdobędzie pewność i ścisłość ¹⁾.

Po tym rzucie oka na krytykę husserlowską należy ściślej określić przedmiot i metodę filozofii autora „Studiów logicznych”. Przedmiot filozofii da się zasadniczo sprowadzić do opisu i analizy stosunków między elementami czynnymi i biernymi poznawanego, pożądania, oraz uczucia; badanie filozoficzne jest skierowane do oznaczenia wartości odniesień poznającego do poznawczego, chcącego do chcianego, czującego do odczuwanego. Tu podkreślić wypada, że Husserl rozwinął głównie swe rozważania nad dziedziną poznawczą; dla innych zagadnień sformułował ogólnie zasady i przygotował plan rozwiązań.

Istotnym składnikiem pierwszego terminu stosunku jest świadomość. Husserl przedstawia treść, oraz podaje charakterystykę istnienia świadomości. Dla naszego fenomenologa świadomość ²⁾ utożsamia się z zespołem składników empirycznego „ja”, czyli z całością przeżyć „fenomenów” psychicznych. Pod nazwą przeżyć rozumieć należy: wrażenia, spostrzeżenia, wyobrażenia odtwórcze i wytwórcze, przypominania, pojęcia, jako ujmowania intuitywne, oraz jako oznaczania rzeczy, czyste myśli o czymś, poznawania czegoś, sądy, rozumowania, pragnienia, uczucia, refleksje. Do przeżyć zaś psychicznych zaliczyć nie można przedmiotów, czy zdarzeń zewnętrznych: przeżywaną stać się może jedynie treść świadomości.

Wśród przeżyć psychicznych istnieją dwa pokłady: hyletyczny, „hyletische” od greckiego ἕλη materia i noetyczny „noetische Data, Schischten” — od greckiego „νόσις” ³⁾, poznawanie, uświadamianie. Złoże hyletyczne obejmuje wrażenia zmysłowe: wzrokowe, słuchowe, dotykowe, czucia radości, bólu, przejawy popędów sensualnych. Wrażenia poszczególne jako takie nie są aktami, lecz są składnikami, służącymi do budowy aktów. Wrażenia, nie będąc aktami, są przeżyciami psychicznymi, np. czynność spostrzeżenia przedmiotu barwnego jest zbudowana z wrażeń barwy, kształtu,

1) Ideen, 1913, s. 34.

2) Log. Unt. II, 345, 359, 1922; Ideen, s. 58, 65, 70, 91, 1913.

3) Ideen, n. 85: Sensuelle ἕλη, intentionale μορφή; n. 97: Die hyletischen und noetischen Momente; s. 173, 174, 178.

rozciągłości; zarówno sam akt jak czucia owe stanowią treść świadomości, są w niej przeżywane.

Drugie złoże zawiera akty, zwane inaczej przeżyciami intencjonalnymi. Intencjonalność¹⁾ jest nieodłącznym czynnikiem naturalnym aktów świadomości: objawia się ona w przeżyciach jako nastawienie „obiektywizujące”, dążenie ku przedmiotowi spostrzegamy, wyobrażamy sobie, przypominamy sobie, oznaczamy, ujmujemy intuitywnie „coś”, sądzymy o czymś, pragniemy czegoś.

Rola wrażeń nie jest jednakowa w aktach²⁾, albowiem wrażenia mogą występować aktualnie lub potencjalnie. Ta potencjalność i aktualność zależą od refleksji i uwagi. Wrażenie występuje potencjalnie, jako jeden ze składników aktu, gdy akt ten nie zwraca się wprost i wyłączenie do danego wrażenia, np. oglądając pudełko z różnych stron, przeżywam różne treści, wrażenia, ale moja uwaga i refleksja skierowana wyraźnie na tożsamość oglądanego przedmiotu; tu wrażenia kolorów, kształtów istnieją potencjalnie tylko. Skoro uwaga i refleksja zwracają się bezpośrednio ku wrażeniu, tkwiącemu potencjalnie w całości, to wtedy to wrażenie zostaje ujęte przez akt. Tak każda treść aktualna może przejść w stan nieaktualności i odwrotnie.

Aktualność i potencjalność odnoszą się nie tylko do wrażeń, ale do wszelkiego przedmiotu aktów psychicznych. Albowiem husserlowskie rozumowania wskazują jedynie, że wrażenia nie stanowią aktów, lecz mogą stać się przedmiotami tychże. W każdym przeżyciu intencjonalnym istnieje centrum zainteresowania, uwagi, refleksji, które posiada cechę aktualności, oraz szersze tło o charakterze potencjalnym. Może się zdarzyć, że przeżywamy kilka aktów jednocześnie, ale uwaga i refleksja są skierowane na jeden z tych aktów. Od aktualności zależy wartość treści: pewne treści inaczej się przedstawiają, gdy są ujmowane w większym zespole jako całości, a inaczej, gdy zostają wyróżniane spośród innych części i stają się jedynym przedmiotem naszej uwagi, oraz refleksji³⁾.

Obok uwagi i refleksji znajduje się pole działania abstrakcji⁴⁾. Abstrakcja jest to czynność odrywania cech istotnych, niezdolnych do samodzielnego istnienia, od konkretnych całości, od zespołów treści mogących istnieć samodzielnie. Więc abstrakcja tworzy pojęcia części o treści podrzędnej, przypadłościowej, niepodatnej do samodzielnego istnienia, uzależnionej od rzeczy konkretnej, jako samoistnego zespołu właściwości, jako całości zdolnej do odrębnego istnienia.

Abstrakcja nie wyklucza intuicji⁵⁾, albowiem zarówno całość samoistna, jak abstrakcyjne treści, pozbawione samodzielnego istnie-

1) Ideen, n. 35, 37, 80, 85, 90, 91, 129, 135 i głównie s. 64. Log. Unt. II, 372, 373, 378.

2) Log. Unt. II, 347, 1922 i Ideen, 171, 1913.

3) Ideen, 149.

4) Log. Unt. II, 121.

5) Ideen, 36, 79, 282, 283; Log. Unt. II, 37; III, 68, 76.

nia, mają swoje istoty. Istoty zaś stanowią przedmiot poznawania intuicyjnego. Intuicyjne ujęcie ma swoje przygotowanie w spostrzeżeniu, wyobrażeniu, przedstawieniu rzeczy empiryczniebranej. Aktualnie zwraca się naprzód świadomość ku przedmiotom materialnym, a jednocześnie potencjalnie skierowuje się do ujęcia istot ponadczasowych, niezmiennych. Po tym wstępnym procesie zaczyna działać intuicja; wnika ona w treść potencjalną, ogarnia przedmiot, bierze go w posiadanie świadomości, aktualizuje intencjonalność, czyniąc rzeczywistość istotową przedmiotem refleksji. To poznanie intuicyjne jest niepodzielnym aktem jednym, ujmując on wyczerpująco istoty, jako jednolite całości, „uobecniając” je w świadomości. Poznanie zmysłowe zaczyna aktualny proces przeżyć intencjonalnych, a poznanie intuicyjne kończy go aktualnością. Tak się przedstawia zawartość statyczna i dynamiczna świadomości

Mniej obszernie niż treść Husserl omawia istnienie świadomości. Rozważania o tym ostatnim zagadnieniu dadzą się sprowadzić do dwu twierdzeń: istnienie świadomości jest wyjątkowe, pewne, oraz konieczne. Pewność tu opiera się na stałej i bezpośredniej obecności świadomości dla siebie samej, oraz na ujęciu adekwatnym ¹⁾, zupełnym samej siebie. Inne przedmioty, aby być poznane, zwracają się do świadomości, a w niej nie są poznawane adekwatnie, lecz przez różne i liczne objawy, odcienie „Abschattungen”.

Z opisaną powyżej właściwością łączy się konieczność istnienia świadomości. Ten charakter bytowania świadomości stwierdzony jest przez H. wyłącznie w dziele „Ideen” (§ 46, s. 86, 87 i § 49, s. 92). Stwierdzenie to zostało zawarte w dwu krótkich zdaniach: naprzód świadomość jest bytem koniecznym, t. zn. „nulla re indiget ad existendum”; a następnie — świat rzeczy transcendentnych zależy w sposób konieczny od świadomości aktualnej. Zdania powyższe podatne są dla interpretacji w sensie czystego idealizmu. Takie rozumienie zaproponowali niektórzy krytycy np. *Koyré* (La phénoménologie, s. 71, Juvisy, 1932). *Levinas* (La théorie de l'intuition, s. 61, Paris, Alcan, 1930) i *Hering* (Phénoménologie, s. 83--86, Paris, Alcan, 1926) są przeciwnego zdania. Według nich konieczność nie dotyczy faktu istnienia, lecz sposobu; istnienie świadomości nie wynika w sposób konieczny z istoty. Bezwzględność tu utożsamia się z wykluczeniem niebytu, ale charakteru poznawczego, a nie ontologicznego; skoro świadomość istnieje — to tym samym jest obecna dla siebie. Świadomość posiada stale gwarancję swego istnienia: nie należy szukać oczywistości tegoż istnienia poza świadomością; w tym też znaczeniu brać trzeba twierdzenie: „Conscientia... nulla re indiget ad existendum”. Tymczasem rzeczy inne muszą być ujęte, aby się stać obecnymi dla świadomości. Przy tym nasze sądy o wszelkiej rzeczywistości poznanej można ze względów metodycznych zawiesić, ale przeświadczenia o istnieniu świadomości nie da się usunąć z pola uwagi. Tak więc świado-

¹⁾ Ideen, 81—82, 85, 86.

mość cieszy się istnieniem innym, niż wszystkie byty poza nią będące; jednak nie jest ona sprawczą przyczyną produkującą całą rzeczywistość, jak chcą to rozumieć idealiści.

*

Po omówieniu czynników podmiotowych, zanalizujmy przedmiotowe. Według Husserla rzeczywistość przedstawia się w dwu postaciach: jako fakty empiryczne ¹⁾, oraz jako istoty. Fakty te są przygodne, zmienne, istnieją w przestrzeni i czasie: stanowią one przedmiot wrażeń, spostrzeżeń, wyobrażeń. Względność, przygodność, zjawiskowość danych empirycznych domaga się innej rzeczywistości. Ta inna rzeczywistość — to właśnie wspomniane istoty rzeczy, zwane również fenomenami „Wesenheiten, Wesen, Ideen, „Εἶδη””. Określenie istoty zasadniczo nie różni się od definicji tradycyjnej. Fenomenem, istotą, jest to, co nie jest rezultatem interpretacji dokonanej przez umysł ludzki; istota sprowadza się do zespołu elementów konstytutywnych, wewnętrznych, albo do zespołu warunków, które przedmiot powinien realizować, aby być możliwym (Ideen, 6,10).

H. wyróżnia dwa rodzaje istot: do pierwszego należą materialne ²⁾; drugi wypełniają formy, czyli kategorie. Istoty materialne rozpadają się na dwie grupy: entytatywnych i relatywnych. Pierwsze odnoszą się do danych elementarnych jako niepodzielnych całości: istota czerwonego, kolorowego, kwiatu, książki, człowieka, zbiorowości. Druga grupa ma swoją podstawę w stosunku między elementami: przykładami tej rzeczywistości są — na przód — określenia: nóż na stole, drzewo zielone, których przedmiot sprowadza się do przedstawienia stanu rzeczy „Sachverhalt” ³⁾, faktu, że nóż jest na stole, drzewo jest zielone; a następnie — sądy, zwłaszcza te, które Kant nazywa syntetycznymi a priori, oraz analitycznymi: każdy kolor jest rozciągly, każdy dźwięk ma natężenie; 3 jest większe od 2.

Istota — według Husserla — różni się od indywidualnego przedmiotu ⁴⁾ i nie utożsamia się z „powszechnikiem” ⁵⁾. Warunkiem koniecznym indywidualności jest czas, lub t. zw. cecha historyczności (Tröltsch, Ges. Schriften, III, Historie und Erkenntnistheorie, s. 656—693) i przestrzeń: Istota nie posiada ściślego związku ani z przestrzenią, ani czasem (Log. Unt. II, 124, 155, 1913); obojętność na czas i przestrzeń należy do cech konstytutywnych istoty.

To, co oznaczyliśmy wyżej jako powszechnik, ogólność, uczeń Husserla, J. Hering (Idee, Wesen, Wesenheit, w Jahrbuch, IV, s. 495 i w Phénoménologie et philosophie religieuse, s. 52) nazwał istotą empiryczną, przeciwstawiając ją apriorycznej, eidetycznej. Te dwa rodzaje istot różnią się między sobą w sposób zasadniczy pod względem posiadania konieczności, oraz pod względem poznawczym. Istota eidetyczna cieszy się koniecznością bez-

¹⁾ Log. Unt. I, 186

²⁾ Log. Unt., II, 252.

³⁾ Ideen 194; Log. Unt. II, 417, 1901; II, 445, 1913.

⁴⁾ Log. Unt. II, 124, 125, 147, 155, 187.

⁵⁾ Ideen, 23, 257, 259; Log. Unt. II, 102, 103.

względna, gdy tymczasem istocie empirycznej przysługuje konieczność względna. Ta różnica wynika z ontologicznej struktury bytu; istoty eidetyczne stanowią podłoże dla całej rzeczywistości; nie może być inaczej, jak kolor rozciąły, kolor w przedmiocie jakimś. Istoty empiryczne, jakimi są np. prawa natury, takiej konieczności nie posiadają.

Z odrębnym charakterem konieczności wiąże się ściśle druga różnica z dziedziny poznawczej. Istota empiryczna jest wynikiem poznawczego procesu indukcyjnego ¹⁾. Oczywiście takiej idei zależy od adekwatności poszczególnych ujęć w szeregu aktów, a nawet od ilości tych aktów. Na drodze indukcyjnej nie osiąga się nigdy konieczności; relatywizm jest tu nieunikniony. Nie można — przez przeciwstawienie — uznać dedukcji za skuteczny środek do ustalenia konieczności bezwzględnej istot eidetycznych. Dedukcja bowiem sama jest możliwa dzięki konieczności istot eidetycznych, ponieważ dedukować można jedynie na podstawie pewnych zasad, aksjomatów przyjętych. Tymi zasadami dla dedukcji są właśnie istoty eidetyczne. Przeto te ostatnie poznamy w sposób aprioryczny, przy pomocy intuicji, przez ogląd bezpośredni istoty ²⁾. Ten ogląd eidetyczny jest uwarunkowany przez ujęcie empiryczne przedmiotu indywidualnego, ale ani istnienie, ani ujęcie przedmiotu indywidualnego nie gra roli przesłanek dla poznania eidetycznego.

Te same twierdzenia, które Husserl wypowiedział o charakterze i poznawaniu istoty eidetycznej, stosują się do form czyli kategorii ³⁾. Można by określić te kategorie jako pojęcia o bardzo ubogiej treści, a bardzo rozległych zakresach, np. jedność, wielość, stosunek, rodzaj, gatunek, tożsamość, pojęcie, idea, zasada. W nich tkwi wewnętrzna dążność do napełnienia się treścią: jedność, wielość, tożsamość etc. czegoś napełnić się mogą treścią każdego bytu. Dzięki kategoriom rzeczywistość w swej strukturze jest zorganizowana, określona, racjonalna „intelligibilis”. Koncepcja husserlowska nie pokrywa się jednak z kantowską; królewiecki filozof przypisuje kategoriom wartość wyłącznie podmiotową, immanentną; dla Husserla kategorie to struktury bytu, a nie struktury poznania; intuicją je zdobywamy dla poznania.

Po odpowiedzi na pytanie: na czym polega istota rzeczy, należy omówić istnienie ⁴⁾ istoty. Istoty nie są wytworem podmiotowym świadomości; nie istnieją również w przedmiotach indywidualnych. Przedmioty bowiem indywidualne nie zawierają dwu cech: obojętności na czas i przestrzeń, oraz ogólności. Te cechy są nieodłączne od istoty. Przedstawiliśmy te rozważania z punktu widzenia negatywnego, Husserl ograniczył się do zasad-

¹⁾ *Kynast*, *Das Problem der Phänomenologie*, Wrocław, 1917; *Intuitive Erkenntnis*, 1919; *Log. Unt.* II, 234; I, 61.

²⁾ *Ideen*, 18, 17, 132—139, 293—295; *Philosophie als strenge Wiss.*, 308, 309, 318.

³⁾ *Log. Unt.* I, 227 i cały rozdział 11; III, 162; *Ideen*, n. 13, 14.

⁴⁾ *Ideen*, 132.

niczego stwierdzenia pozytywnego: istnienie istot, jako bytów transcendentnych, sprowadza się do obecności ich w naszej świadomości. Czy ta odpowiedź jest wystarczająca? Przecież w świadomości jednakowo są obecne istoty uchwycone intuicyjnie na podstawie oglądu indywidualnych przedmiotów zarówno rzeczywistych, jak fikcyjnych: ogląd fikcyjnego centaury, mitologicznego Marsa pozwala nam ująć intuicyjnie ich istoty, sprowadzić te istoty do obecności w świadomości naszej. Z punktu widzenia metody fenomenologicznej twierdzenie utożsamiające zagadnienie istnienia z zagadnieniem obecności w świadomości — nie jest niepoprawne.

Na czym polega metoda fenomenologiczna? Husserl za punkt wyjścia przy budowie swej metody wziął rozróżnienie naturalnej i filozoficznej postawy wobec świata. Naturalna postawa — to zespół aktów i związanych z nimi czynów spontanicznie wykonywanych przy bezpośrednim zetknięciu naszej świadomości ze światem rzeczywistym. Zasadniczym postulatem filozoficznej postawy będzie przeciwstawienie się spontaniczności aktów poznawczych wobec rzeczywistości. W myśl tego postulatu filozofia powinna wybrać pewne punkty rzeczywistości, skoncentrować na nich baczenie uwagę, pozostałą rzeczywistość pozostawić w nawiasach bez pozytywnego, czy negatywnego osądzenia jej. To wstrzymanie sądu Husserl nazywa „ἐποχή”, a ześrodkowanie zainteresowań badawczych na pewnych treściach poznawczych nazywa redukcją fenomenologiczną¹⁾.

Czy redukcja fenomenologiczna może być bezwzględnie powszechna? Wprawdzie może ona dotyczyć wszelkich rodzajów i dziedzin bytu: zagadnienia przedmiotowości, moralności, religii, jednak teren naszej świadomości jest nietykalny; o tej dziedzinie sąd nasz nie da się zawiesić bez popadnięcia w sceptycyzm i wypełnienia sprzeczności. Ta nienaruszona przez „ἐποχή” zawartość naszej świadomości jest nazwana „residuum fenomenologicznym”. Świadomość — na mocy redukcji fenomenologicznej, stała się ośrodkiem husserlowskich rozważań, a ponieważ świadomość nie da się pojąć bez przedmiotu, więc Husserl musiał traktować o istotach jako o przedmiotach, lecz o tyle tylko, o ile one się uobecniają dla świadomości. Zagadnienie ich przedmiotowego istnienia pozostawił ujęte w nawias, w „ἐποχή”. Tak się przedstawia husserlowski pogląd na oba terminy stosunku: podmiot i przedmiot.

*

Spotkanie tych dwu czynników odbywa się w akcie psychicznym. Omówić przeto musimy strukturę aktu, zwracając główną uwagę na oryginalność husserlowskiego ujęcia. Akty psychiczne różnią się między sobą nie tylko przedmiotami intencjonalnymi, przedmiotami, ku którym zmierzają, dążą, ale i treściami. Źródło aktów, ze wszystkimi przejawami i funkcjami oraz sam przedmiot już zanalizowaliśmy, pozostaje nam do bliższego

1) Ideen, 54, 55—57, 59, 108, 110, 187, 188.

rozważenia — treść. Do charakterystyki aktu czynnik ten wprowadzili już przedtem *Franciszek Brentano*, *Kazimierz Twardowski*, *Cornelius Meinong*, ale Husserl dał najbardziej wyczerpującą analizę treści. Zdaniem Husserla na treść składają się zasadniczo trzy elementy: jakość, materia, oraz reprezentant, czyli t. zw. pełnia naoczna.

Scharakteryzujemy kolejno te czynniki. Jakość sprawia, że akt jest taki, a nie inny, np. spostrzeżeniem, wyobrażeniem, pojęciem i t.d. Odnośnie do przedstawienia żyjących istot na Marsie możemy wytworzyć szereg aktów o różnej jakości; sąd twierdzący: istnieją istoty żyjące na Marsie; życzenie: oby istniały, czy istnieją (*Blaustein*, *Husserlowska nauka*, s. 45, Lwów, 1928). Jakości są wynikiem różnic w sposobie mierzenia aktów do przedmiotów.

Materia ¹⁾ jest tym, co skierowuje akt, a raczej intencję do tego, a nie innego przedmiotu i do przedmiotu tak określonego, a nie inaczej. Materii nie należy utożsamiać z przedmiotem, bo ten sam przedmiot może znaleźć się w stosunku z różnymi materiami, np. w przedstawieniach równobocznego i równokątnego trójkąta mamy ten sam przedmiot, a odmienną materię. Wprawdzie ta sama materia nie może posiadać różnych przedmiotów: ale różna materia może odpowiadać temu samemu przedmiotowi. Nie ulega wątpliwości, że materia nie utożsamia się z jakością: w powyżej cytowanym przykładzie o Marsie zostaje tożsama, a jakość się zmienia.

Jakość i materia wzięte razem tworzą istotę intencjonalną, albo znaczeniowo-intencjonalną ²⁾. Aby pojąć dobrze ostatnie rozróżnienie, należy uprzytomnić husserlowską zasadę stwierdzającą istnienie w świadomości procesu intuicyjnego, oraz znaczeniowego ³⁾. Pierwszy proces polega na oglądzie zmysłowym i umysłowym przedmiotu; intencjonalność utożsamia się tu z widzeniem przedmiotu. Akt, który jest takim przedstawieniem, a nie innym, oraz który chwyta taki przedmiot i tak określony, a nie inaczej — posiada istotę intencjonalną tylko.

Oprócz aktów intuicyjnych istnieją inne, które rozwijają, realizują znaczenie wyrazów, imion, nazw; np. mogą przeżywać znaczenie wyrazów: czworościanu, ośmiościanu, dwudziestościanu, sześcianu, dwunastościanu, dziesięścianu, foremego; same nazwy pouczają mnie, o co chodzi, wskazując liczbę ścian. W przeżyciu każdej nazwy świadomość zwraca się w sposób mglisty ku innemu przedmiotowi; dopiero wysiłek intuicyjny, chcąc uchwycić wyczerpująco każdy z poszczególnych przedmiotów, zorientuje mnie o niemożliwości dziesięścianu foremego. Więc w procesie znaczeniowym przedmiot nie jest widziany, ujmowany, lecz bywaznaczony, pojęty, zrozumiany. Intencjonalność, tu istniejąca, nie pokrywa się z tą, którą spotykamy w aktach intuicyjnych, nosi

¹⁾ Log. Unt. II, cz. V, n. 20, 22, 25, 32—34.

²⁾ Log. Unt. II, cz. V, n. 21; Ideen 61.

³⁾ Log. Unt. II, 37, 38; III, 76, 68; Ideen, 282, 283, 126.

ona bowiem charakter znaczeniowy. Jakość i materia tworzą w procesach znaczeniowych istotę znaczeniowo-intencjonalną.

Jednak, zdaniem Husserla istota nie wyczerpuje całkowicie aktu; akty o tej samej jakości i materii mogą się różnić między sobą pełnią naoczną „Fülle”¹⁾, czyli t.zw. reprezentantem²⁾. Pełnia naoczna odmiennie się przedstawia w aktach intuicyjnych, a inaczej w znaczeniowych. W pierwszym wypadku jest to kompleks, całokształt wrażeń prezentujących przedmiot i jego własności. Wrażenia tu występujące mogą być spostrzeżeniowe, lub wyobrażeniowe, zależnie od tego czy zostały uchwycone bezpośrednio z przedmiotu, czy też odtworzone i wytworzone. Nadto wrażenia te mogą mniej lub więcej wyczerpująco i żywo prezentować przedmiot, oraz jego własności. Tak pojęta pełnia naoczna łączy się w sposób ściśły i konieczny z materia; zmiana jednego czynnika pociąga za sobą zmianę drugiego. Określenie bowiem materii, jako dążenia świadomości do przedmiotu takiego i tak określonego, może być uskutecznione jedynie na podstawie wrażeń.

Odnosnie do myślowych procesów znaczeniowych, Husserl odmiennie pojmuje pełnię naoczną; w tej dziedzinie rolę pełni naocznej odgrywa przedstawiony znak, nazwa; np. przy pojęciu człowieka reprezentantem będzie wyraz „człowiek”. Związek tak pojętego reprezentanta z materia jest czysto dowolny, oparty na konwencjonalizmie i wynikłym stąd przyzwyczajeniu. Tu akt przez wyraz zmierza w sposób mglisty do ustalenia co znaczy dany przedmiot. Tak się przedstawia husserlowski pogląd na treść aktu psychicznego.

*

Na zakończenie naszych rozważań należy podkreślić wielką zasługę Husserla względem filozofii naszych czasów: postawił on bowiem ten zawsze żywotny problem stosunku podmiotu do przedmiotu oraz poddał, związane z powyższym zagadnieniem, dane ściślej, trzeźwej i uważnej analizie. Troska o ścisłość ustrzegła filozofa od zasadniczych błędów: pozytywizmu i skrajnego idealizmu. Niektórzy z krytyków, widząc tę zasadniczą poprawność husserlowskich poglądów, nie tylko zestawiali je z filozofią tomistyczną, ale nawet chcieli widzieć w fenomenologii przejawy scholastyki: Noël (Les frontières de la logique, w Revue néo-scholastique de philosophie, 1910, XVII, s. 211—33); Edyta Stein (Husserls Phänomenologie und Philosophie des hl. Thomas von Aquino: Versuch einer Gegenüberstellung; Festschrift Ed. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, Halle, 1929, s. 315, 338); Mateusz Thiel (Die phänomenologische Lehre der Anschauung im Lichte der thomistischen Philosophie, w Divus Thomas, Friburg, I. 1923, s. 165); Hufnagel (Intuition und Erkenntnis nach Thomas v. A., Veröffentlichungen des katholischen Instituts für Philosophie, Albertus

1) Log. Unt. III, 76, 79. Ideen, 283, 65; 89, 75.

2) Log. Unt. III, cz. VI, n. 17, 21—27.

Mag. Akademie zu Köln. Münster, 1932, s. 295—298), *Kremer René* (Gloses thomistes sur la phénoménologie, Journée Thomiste, Juvisy, 1932, s. 59—94) stwierdza pokrewieństwo między poglądami Husserla i św. Tomasza w dziedzinie przedmiotowości poznania, intuicji istot, rozróżnienia między istotą i istnieniem. Jednak *A. Böhm* (Phénoménologie et scolastique, Strasbourg, Le Roux, 1926, s. 13, 14), *Koyré* (Discussion, La phénoménologie, Juvisy, s. 71, 1932), *Forest* (ib.) wypowiadają na ogół przeciwne zdania do poprzednio wymienionych; według tych ostatnich Husserl, odrzucając teorię abstrakcji, a przyjmując intuicję istot, stanął w wyraźnej opozycji do tomizmu i scholastyki; dalej twórca fenomenologii, wstrzymując się od sądów egzystencjonalnych, skłaniał się ku idealizmowi; raczej można by uznać pokrewieństwo poglądu husserlowskiego z platonizmem, niż z arystotelizmem. Zdaje się, że w ścisłym znaczeniu pokrewieństwo filozofii scholastycznej i husserlańskiej utrzymać się nie da; to jednak stwierdzić musimy, iż ze wszystkich obecnych kierunków filozoficznych system Husserla najbardziej zbliża się do neoscholastyki.

Ks. J. Iwanicki.

OMÓWIENIE KSIĄŻEK I CZASOPISM.

Ks. A. Syski, *Alter Christus*, Konferencje duchowne. Łuck. Wydawnictwo instytutu „Pro fide” w Łucku. Skład główny: Księgarnia św. Wojciecha w Warszawie, 1937, s. 308.

Jeszcze stosunkowo mało mamy polskich oryginalnych prac z dziedziny teologii ascetycznej, uwzględniającej życie kapłańskie, a przecież o tym, co powinno być treścią naszego życia, czytać chcemy i czytać musimy, jeśli mamy skutecznie uodpornić się przeciwko zgubnym wpływom dzisiejszego świata i coraz więcej przejmować się duchem kapłaństwa Chrystusowego. Toteż z żywą radością witać trzeba każdą choćby najdrobniejszą pracę w tym rodzaju, choćby ta praca pod tym, czy pod innym względem miała jakieś braki. Ta ostatnia uwaga ciśnie się pod pióro, bo niestety, w przeciwieństwie do innych narodów, zbyt wiele u nas skrajnego krytycyzmu, który w ocenie czyjejs pracy każe doszukiwać się przede wszystkim stron ujemnych, gdy tymczasem rzeczowa i życzliwa krytyka, prosta sprawiedliwość i wzgląd na pożytek czytelnika domagają się od recenzenta, by w omawianej pracy raczej dodatnie uwzględniał strony.

Ks. prałat Syski, profesor i ojciec duchowny polskiego seminarium w Orchard Lake, w Ameryce, ogłosiwszy przed paru laty w książce „O powołaniu do kapłaństwa” konferencje, które swego czasu wypowiedział do alumnów, niedawno wzbogacił naszą literaturę ascetyczną nowym dziełem „Alter Christus”.

Jest to także zbiór konferencyj, wygłoszonych do alumnów. Jak sam Autor zaznacza w przedmowie, zostały one podane „tak jak wyszły z pod pióra, a nie jak były wygłoszone”. To oświad-

czenie tłumaczy nierównomierność, jaką między tymi konferencjami łatwo zauważyć można: niektóre z nich nie są ani zbyt długie, ani zbyt krótkie — tak, że w tej samej rozciągłości mogły być wygłoszone; inne natomiast są tak długie, że napewno starczyłyby na dwa lub nawet na trzy przemówienia.

Wzniosłość kapłaństwa Chrystusowego, godność kapłana, konieczność zjednoczenia się kapłana z Chrystusem, cnoty teologiczne w życiu alumna i kapłana, konieczność zachowywania przykazań, cnoty moralne, św. Józef jako wzór alumna i kapłana, św. Tomasz — drugi taki przykład, potrzeba dobrej woli, konieczność prawdziwej wśród alumnów i kapłanów przyjaźni, wreszcie kult Najśw. Maryi Panny — oto treść całej książki, ujęta w odpowiednie łacińskie tytuły, jak: „Sacerdos alter Christus, „Deifica professio“ i t. p.

Jak widzimy, książka ta omawia znane nam stare i jednocześnie zawsze nowe tematy, ale czyni to w sposób nowy, świeży. Ks. Prałat nie sili się na krasomówstwo, mówi z wielką prostotą; jednakże, jak to widać z każdej konferencji, usilnie stara się o to, by dla głoszonej prawdy pozyskać umysł, serce i wolę słuchacza, względnie czytelnika. W tym celu różnych używa dowodów: przytacza Pismo św., zdania Ojców Kościoła, z teologów zaś najczęściej św. Tomasza, powołuje się nawet na świeckich autorów. Widać, że Autor wiele czytał, widział i przeżył; dzieli się tym ze słuchaczem i czytelnikiem, nieraz może zbyt hojnie tak, że wydawać się może, iż odbiega od zasadniczej myśli, ale to wszystko usprawiedliwia jego główna dążność: jak najlepiej pouczyć, jak najmocniej poruszyć i skłonić jak najskuteczniej.

Biorąc rzecz z punktu widzenia środowiska, dla którego te konferencje w pierwszym rzędzie były przeznaczone, trzeba podkreślić w nich silny polski rodziwy pierwiastek. Przez Autora do przyszłych przewodników polskich dusz, żyjących zdala od Ojczyzny, przemawia Skarga, Sarbiewski, Mickiewicz i Krasiński, przemawia „stary Kraj”. Dla wychodźstwa naszego ta wymowa ma chyba szczególniejszą wartość, a i dla nas nie jest też bez znaczenia.

Łaciny — jak na polską książkę — bodaj za dużo, bo i teksty naczelne, z wyjątkiem jednego, wszystkie są po łacinie; po łacinie też przytoczone są całe ustępy, a nawet tematy poszczególnych konferencji ujęte są po łacinie. Ponieważ jednak książka ta jest przeznaczona dla tych, którzy znają łacinę, nią się posługują i z nią są zżyci, pewna obfitość tego języka nie razi. A może Autor celowo używa go dość często, by zwłaszcza młodych lewitów przyzwyczać do kościelnego języka.

W każdym razie, czy weźmiemy pod uwagę treść książki, czy jej formę, z przyjemnością uznać musimy, że jest bardzo wartościowa i jako taką śmiało polecić możemy wszystkim Konfratrom, a zwłaszcza młodzi kleryckiej wyższych kursów

Ilustrowane żywoty Świętych polskich, opracowane przez Annę Zahorską. Nakładem Seminarium zagranicznego w Potulicach, 1937, s. 355.

Dziwna była w narodzie naszym obojętność na cześć świętych polskich. Na zastępy świętych i błogosławionych, których wymienia historia, wyliczają kroniki zakonne, których czasowe nagrobki są w niezliczonych kościołach polskich, mamy świętych kanonizowanych tylko dziesięciu. Tak skarży się Autorka we wstępie do powyższych „Żywotów”, które mają choćby tylko częściowo przełamać lody obojętności w stosunku do Świętych, związanych z nami nie tylko wspólnym umiłowaniem Zbawiciela, ale i wspólnotą krwi i jednakową troską o dobro Rzeczypospolitej. Mają one pokazać w jaki sposób dusza polska realizowała ideał miłości Bożej, a zarazem przypominać o nigdy nie zrywającej się więzi nadprzyrodzonej, łączącej życie katolika na ziemi z życiem niebian.

Żywotom swym dała Zahorska podkład historyczny dzięki czemu opisywana postać nie jest wyrwana z życia, ale właśnie to życie (swoje i cudze) kształtuje i podnosi na wyżyny Boże. Wplątanie legend, osnutych wokół naszych Świętych, jest pełne umiaru, stąd nie ma w „Żywotach” suchego racjonalizowania jak i niezdrowej pogoni za cudownością. Umiejętne podanie w odpowiednim miejscu charakterystycznych objawów polskiego życia sprawia, że treść „Żywotów” staje się nam bliska i droga. Nie zapomniała też Autorka o wskazaniach moralnych. W świetle tych zasad przygląda się pisarka niejednemu zdarzeniu z naszych dni.

Język „Żywotów” jest prosty; opowiadanie naturalne i swobodne, przeplatane dialogami staje się żywe, niekiedy słychać w nim nutę podniosłości, dosięgającą czasem wyżyn szlachetnego patosu (Św. Stanisław bp.). Zawsze wieje z „Żywotów” ciepło miłującego serca.

Czyta się te „Żywoty” z niesłabnącym zainteresowaniem i szczerym zbudowaniem się. Pisarka nigdy nie zapomina, że pisze żywoty świętych, i ta myśl o świętości przebija z każdej stronicy dzieła. Niejednokrotnie z rozmachem epickim tworzone syntezy dużo rzucają światła na naszą historię i dają poznać nie tylko Polskę głośną w czynach bojowych walki orężnej, ale i tę Polskę wielką i głęboką w duszach polskich świętych. Dlatego życzyć należy, by „Żywoty” Zahorskiej znalazły się w największej liczbie u polskich czytelników.

Włocławek.

Ks. Wł. Miemieć-Mirski.

Sac. Alaphridus Ottaviani, *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*. Vol. II. Ius Publicum externum (Ecclesia et Status). Ed. altera emendata et aucta. Typis Polyglottis Vaticanis, 1936, p. 547, L. 28.

Pracę swą Autor podzielił na trzy zasadnicze części: stosunek prawny między Kościołem i Państwem; problemy dotyczące

zasad prawnych stosunków konkordatowych; nauka Kościoła o omawianym zagadnieniu w świetle encyklik „Immortale Dei”, „Libertas”, „Divini illius Magistri”.

Biorąc pod uwagę współczesne pomieszanie pojęć, dotyczących pochodzenia, istoty i celów Państwa, pogwałcenie przez Państwo praw jednostki, rodziny, Kościoła, instytucyj społecznych, a dalej zakłócenie wzajemnego ich stosunku, było rzeczą niezbędną dać organiczną syntezę zasad prawnych, normujących ten stosunek i wyjaśnić pojęcie Państwa chrześcijańskiego i praw publicznych Kościoła. Właśnie czyni to Autor w pierwszej części swej pracy, ustalając szereg podstawowych zasad o pojęciu państwa, jego pochodzeniu, celu i zadaniach, omawia charakter władzy państwowej, wzajemne stosunki pomiędzy jednostką, rodziną, państwem i Kościołem, ustala pojęcie tolerancji błędnych kultów religijnych. W związku z tolerancją religijną wykazuje szkodliwość dla Państwa rozbitcia sekciarskiego obywateli.

Ustaliwszy te zasady, Autor, w ich świetle, ocenił różne doktryny o stosunku Kościoła i Państwa (m. i. rozdział Kościoła i Państwa i sytuacja katolików w takim państwie). Omawia wzajemne obowiązki Kościoła i Państwa, zagadnienie *res mixtae*, zwłaszcza szkole i małżeństwu wiele poświęca uwagi. Część ta jest bodaj, że najdonioślejsza dla współczesnych stosunków: ocenia dobitnie rozwój pogaństwa państwowego, rasizmu, państwa totalnego, skrajnego nacjonalizmu, błędów, wynikłych z fałszywego ujęcia celu państwa. Autor wypowiada się przeciwko komunizmowi bolszewickiemu i nacjonalistycznemu, broniąc praw rodziny i szkoły przed arbitralnością państwa.

Druga część, dotycząca prawa konkordatowego, nie wnosi nic nowego do znanych licznych prac o konkordatach. Autor więcej uwagi poświęcił naturze konkordatu, ustalając, w wyniku długiej analizy krytycznej, moc obowiązującą dwustronnego układu. Pracę kończy Autor rozważaniem o współczesnym położeniu Kościoła w państwach, w świetle konkordatów i prawodawstwa państwowego. Rola akcji katolickiej, na tle tego stanu prawnego, i jej prawna pozycja ma również swoje omówienie.

Autor w dużej mierze bierze pod uwagę stosunki włoskie, ma jednak stale na względzie to, że pisze dla wszystkich katolików. Szczególnie podkreślić należy argumentację Autora z pomocą encyklik papieskich, które w pracy często znajdują swe wyjaśnienie i rozbiór. Do szeregu znanych prac (Donati, De Schepper, Jemolo, Perugini, Picard i i.) doliczamy książkę, wyjątkowo aktualną, bo oceniającą bogaty materiał z ostatnich lat współzycia państw z Kościołem.

Ks. S. W.

WZMIANKI BIBLIOGRAFICZNE.

L. De La Hamayde, *Au service de la paroisse*. Paris. Bonne Presse, 1938, s. 140.

Od pracy nad uświadamianiem katolikom ich obowiązków apostołskich, coraz częściej przechodzi się do ich wykonywania. Oto Autor opracował *vade mecum* świeckiego apostoła. Są tu omówione zasady organizacyjne Akcji Kat. we Francji, apostołstwo wśród dzieci (katechizacja, patronaty, i t. p.), nawiedzanie chorych (Komunia św., Olejem św. namaszczenie — teksty liturgiczne), troska o świątynię (zakrystia, ołtarz, przygotowanie do czynności liturgicznych i t. p.). S. W.

O. Bernard, M. B. K. B., *Zakon N. Marii P. z Góry Karmelu*. Kraków, Bibl. Carm., 1937, s. 144.

Autor pisze o historii, duchu i życiu Karmelitów. Na górze Karmel w Palestynie żyli pustelnicy od pierwszych wieków chrześcijaństwa. Oficjalnie zakon istnieje od 12 wieku, kiedy papież zatwierdził generalnego przełożonego pustelników Karmelu, św. Bertolda. Do Polski zakon ten został wprowadzony po unii brzeskiej 1596. Głównym celem zakonu jest kult N. Marii Panny i kontemplacyjne życie. J. I.

Jean Marquès-Rivière, *Podwójne oblicze wolnomularstwa*. Katowice, Nakł. Księg. Katolickiej, 1938, s. 256.

Robert Schneider, *Masoneria przed sądem*. Tłum. z IV. wyd. W. Buttler, Katowice, j. w., 1938, s. 167.

„Księgarnia Katolicka“ w Katowicach ma ogromną zasługę wobec społeczeństwa polskiego, że ogłasza doskonale książki, ujawniające właściwe oblicze masonerii. Po dziełach Michela, J. De Boistela, Labrousse-Mollière, dostajemy do rąk nowe tomy. Pierwsza książka przedstawia dzieje minione, współczesne i doktrynę masońską. Na uwagę zasługuje szczególnie rozdział p. t. *Wytyczne nauki głoszonej przez wolnomularstwo* (s. 189 n.). Druga książka znaną czytelnika z masonią staropruską, która, jak to wykazał K. Mi Morawski, była wrogo usposobiona wobec narodu i Państwa Polskiego. Obydwa dzieła są doskonale udokumentowane licznymi źródłami. Dr. Zuzelski.

Samuel Stendig, *Odrodzenie hebraizmu w fazie dzisiejszej*. Kraków, 1933, s. 21.

A. z entuzjazmem przedstawia renesans języka hebrajskiego po tak długim „życiu utajonym“. Rozwój ten uzyskał sobie naturalne środowisko w Palestynie, dokąd syjonizm ciąży i gdzie pragnie odrodzić poczucie narodowe. Wysiłki Achad Haama, Sfarima, Bialika i Eliezera ben Jehuda czyniły swoje. Język, używany dotychczas w modlitwach, stał się językiem na codzień. Dla unowocześnienia go potworzono neologizmy, uznano za obowiązującą wymowę sefardyjską, zmodernizowano nieco gramatykę. Nad poprawnością czuwa specjalny komitet. Według zapewnień A. język hebrajski zyskał już sobie prawo życia i staje się łącznikiem narodowym żydostwa.

Tenże. *Od Palestynofili do Palestynocentryzmu*. Kraków, 1934, s. 16.

A. przedstawia dzieje ruchu narodowościowego wśród Żydów. Dawniejsze religijne zainteresowanie się Palestyną przeradza się obecnie w zainteresowanie polityczne, ześrodkowane zwłaszcza w syjonizmie. Zmusza do tego Żydów nie tylko idealizm, ale interes i bieda. Trudności utrzymania swego stanu posiadania w poszczególnych krajach są coraz większe z powodu budzącego się nacjonalizmu. Z naszej strony wypada życzyć Żydom powodzenia w ich poczynaniach, zmierzających do stworzenia własnej ojczyzny, co napewno przyczyni się do zwiększenia poczucia godności narodowej.

Tenże. *Polska a Palestyna w dobie obecnej*. Warszawa, 1935, s. 46.

Jest to broszura propagandowa, wykazująca, że Polska powinna się interesować sprawami Palestyny ze względu na to, że stanowi miejsce najlicniejszej naszej emigracji. Emigracja ta związana jest z naszym krajem licznymi węzłami. A. wykazuje przy pomocy licznych cytatach, że to zainteresowanie istnieje wśród czynników miarodajnych, w prasie i w społeczeństwie, a powstające przedsiębiorstwa komunikacyjne i handlowe uzasadniają korzyści tego zainteresowania. Ks. F. M.

Jakub Strelczuk, *W szponach obcej agentury*. Brześć n. B., 1937, wyd. II, s. 78.

Niewielka książeczka, napisana przez b. członka Centr. Komitetu Komunistycznego Zw. Młodzieży Zach. Białorusi, wybitnego działacza komunistycznego na Kresach Wsch., jest ciekawym dokumentem. Odsłania ona bowiem zakuliszy propagandy komunistycznej w Polsce, tajne szlaki przemytu agitatorów i bibuły kom. przez granicę wschodnią. Książka stwierdza ogromny udział Żydów w akcji kom. w Polsce. Pocięszające są wiadomości o poziomie „apostolskim” tych działaczy: pieniądź bolszewicki jest tu duchem ożywczym, idealizmu i poświęcenia mało. Dla wielu „praca” komunistyczna jest jedynie źródłem utrzymania. Dobrze jest znać to oblicze ideowe apostołów komunizmu: ich interesowność, tchórzliwość, bezideowość. Książka Str. jest dokumentem; nadaje się do bibliotek organizacyj.

Fr. Milik, *Obrzydło nam życie w Rosji*. Zwierzenia austriackich robotników — zbiegów z Rosji. Kraków, Nakł. Chrześcij. Społ. Instytutu Oświat. (Stolarska 7).

Książka ta należy do kategorii książek robotniczych, pisanych przez entuzjastów ustroju sowieckiego, którzy uciekli z kraju do Rosji, wkrótce zrazili się tak skutecznie do panujących tam stosunków, że musieli wracać. Milik należy do grupy Schutzbundlerów, którzy po przewrocie w Austrii (1934) uciekli do Rosji. Książka jego to sprawozdanie towarzyszków niedoli, którzy pracowali w Rosji pod koniec drugiej Piatiletki; podyktowana jest na kazem sumienia, by ostrzec swych współbraci przed bolszewizmem. Pisana prostym stylem, książka ta dobrze odpowiada umysłowości robotniczej. S W.

Komunikat Związku Zakładów Teolog. i Polskiego Towarzystwa Teologicznego.

Zarząd Związku Zakładów Teologicznych i Polskie Towarzystwo Teologiczne podają do wiadomości, że referaty, wygłoszone na zjeździe teologicznym w Krakowie, przeznaczone do Księgi Pamiątkowej, należy nadsyłać: członkowie T. T. — na ręce Ks. prof. J. Archutowskiego (Kraków, Jabłonowskich 28); członkowie Z. Z. T. — na ręce Ks. prał. St. Mystkowskiego (Warszawa, ul. Krak. Przedm. 52—4. Termin nadsyłania referatów upływa z dniem 1 lutego 1939 r.

Za zezwoleniem Władzy Duchownej.

Wydawca: Seminarium Duchowne we Włocławku.

Redaktor naczelny:
Ks. Dr Stefan Wyszynski.

Administrator:
Ks. Dr Józef Jwanicki.

Bibliografia religijna

DODATEK DO ATENEUM KAPLAŃSKIEGO

WŁOCŁAWEK.

LISTOPAD 1938.

Polska Bibliografia Wolnomularstwa.

Zebrał i zestawił ks. mgr. Tadeusz Kozłowski.

(Ciąg dalszy)

107. **Małachowski—Lempicki St.** Dzieje wolnego mularstwa w Krakowie 1755—1822, Kraków, 1929, s. 78.
108. Tenże. Kaliskie loże wolnomularskie, Kalisz, 1928, s. 46.
109. Tenże. Raporty szpiega Macrotta o wolnomularstwie polskiem, 1819—1822, Warszawa, (1931), s. 115.
110. Tenże. Strącone korony. Z dziejów wolnomularstwa polskiego, Warszawa, 1931, s. 78.
111. Tenże. Templarjusze i ich mściciele, Warszawa, 1927, Bibl. Wiedza i Życie, N. 4.
112. Tenże. Wielka prowincjonalna loża wołyńska, Równe, 1931, s. 42.
113. Tenże. Wolne mularstwo w Lubelszczyźnie 1811—1882, Lublin, 1933, s. 150.
114. Tenże. Wolnomularskie utwory Brodzińskiego, Lwów, 1932, s. 18.
115. Tenże. Wolnomularstwo na ziemiach dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego 1776—1822, Wilno, 1930, s. 8—212.
116. Tenże. Wolnomularstwo polskie a muzyka, Warszawa, 1926, s. 11.
117. Tenże. Wolnomularstwo polskie za St. Augusta, Warszawa, (1927), Bibl. Wiedza i Życie N 11, s. 31—48, N. 12, s. 15—38.
118. Tenże. Wolnomularstwo w Księstwie Warszawskim, Warszawa, (1928), Bibl. W. i Życie III, s. 446—470, IV, s. 297—323.
119. Tenże. Wolnomularstwo polskie za Augusta III-go, Warszawa, (1927), Bibl. w. i Życie, II N 8/9, s. 17—30.
120. Tenże. Wolnomularstwo za okupacji pruskiej (1795—1807), Warszawa, (1928) Bibl. w. i Życie III, s. 153—170.
121. Tenże. Wolnomularze Europy i Ameryki. Zarys, Warszawa, (1928), s. 95.
122. Tenże. Wolter jako wolny mularz, Warszawa, (1927), s. 7.
123. Tenże. Wykaz łóż polskich wolnomularskich oraz ich członków w latach 1738—1821 poprzedzony zarysem historii wolnomularstwa polskiego i ustroju W. Wsch. Nar. Polskiego, Kraków, 1929, s. 319.
124. **Marques—Rivière J.** Podwójne oblicze wolnomularstwa, Katowice, 1938, s. 256.
125. Tenże. Wolnomularstwo a szkoła, Katowice, 1936, s. 68.
126. Masonerja a encykliki papieży, Szkoła czynu, Wykłady z dziedziny Akcji Kat. N. 42, Poznań, 1936, s. 6.
127. Masońskie symbole w organizacjach katolickich, Warszawa, 1937, Pro Chr. N. 1, s. 46—48.
128. **Melster W.**, Księga win Judy, Warszawa, 1922, s. 173.
129. **Merczyng H.**, Polscy deści i wolnomyśliciele za Jagiellonów, Warszawa, 1911, s. 30.

PRZEGLĄD CZASOPISM.

Apostolat Sv. Cyrila a Metodeje, X. 1938.

Apollinaris, II, 1938. Eleemosinae Missarum binatarum (I. Bruno), 169. Romana et aliarum Abstinētia et ieiunii (I. Bruno), 171. S.C. de Propaganda Fide, Instructio de coordinatione Piae Unionis Cleri pro Missionibus cum Operibus Missionalibus (Bartocetti V), 173.

Ateneum, VII—IX, 1938. *M. Dąbrowska*, Kilka myśli o nocach i dniach, 545. *A. Fei*, Zdeptana legenda i spopularyzowana historia, 560. *S. Lichański*, Jan Ludwik Popławski jako krytyk literacki, 585. *S. Łobaczewska*, Na przełomie dwóch epok (Maurycy Ravel), 604.

Biblica, IV, 1938. *H. Schneider*, Der altlateinische Palimpsest-Psalter in Cod. Vat. lat. 5359, 361—382. *O. Olivieri*, Della differenza di tono tra I—IX e X—XIII della 2-a Lettera ai Corinti, 383—410.

Bohosłovia, II—III, 1938. *L. Hlynka*, De codificatione iuris eccl. orientalis, 75—89. De occasione et scopo „Petra Fidei“ (Cont.), 90—102. *St. Sampara*, Primus homo et revelatio primitiva (Fin.), 103—136. *V. Figol*, De Confraternitatibus Ecclesiae graecocath., quae Galiciae terris XVIII s. decursu extiterint (Cont.), 137—157.

Collectanea Theologica, III, 1938. *A. Usowicz*, De Aristotelis circa definitionem doctrina commentatorum sententiis illustrata, 273. *J. Tomala*, Teologia proroka Jeremiasza (cz. I), 318.

Gazeta Kościelna, 2. X. 1938. Monoideowość a monopartyjność, 625. *Wł. Daleczko*, O ideę służby, 626. *Bojan*, Oblicze polskiej prasy ewangelickiej, 631.

Gazeta Kościelna, 9. X. 1938. Kościół w ciągu wieków, 641. Z krainy mistyki, 643.

Gazeta Kościelna, 16. X. 1938. Duszpasterstwo w świetle Pisma św. i przez Pismo św., 658. W sprawie t. zw. wileńskich rozwodów, 659.

„**Gregorianum**”, III, 1938. *S. Tyszkiewicz*, Le principe d'Unidiversité et son application en ecclésiologie, 321. *F. Segarra*, Algunas observaciones sobre los principales textos escatológicos de Nuestro Señor (S. Mateo, XXIV), 349. *F. Pelster*, Beiträge zur Bestimmung der theologischen Stellung des Petrus de Trabibus (vor 1300), 376.

Kronika Miasta Poznania, 30. IX. 1938. *Z. Kaczmarczyk*, Stanowisko Kazimierza Wielkiego wobec Poznania, 253. *J. T. Dybowski*, Engeström człowiek i poeta nieznan, 264.

Miesięcznik Kat. i Wychowawczy, VIII, 1938. *G. Rosa*, Władanie słowem przy nauce religii, 377. *Fr. Konieczny*, Metodyka dogmatyki, 383. *E. Sobecki*, Etyka w liceum, 396.

130. **M. G.**, Walka z masonerią, Kurier Wski, 27. VI. 1937, Warszawa, s. 7.
131. **Michałowski, dr J. Dunin**. W 200 rocznicę I antymasońskiej bulli, Przew. Kat. N. 28, Poznań, 1938, s. 466.
132. **Michel A. G.** Państwo w okowach masonerii, Katowice, 1937, s. 443.
133. **Miklaszewski J.** Mowa masońska br. m. w. 1815, s.
134. **Minasowicz J. D.** Świątynia nadziei, wiersz, (1814), s. 4.
135. **Miracolo dr.** Oryginalne muzeum (w Chemnitz) Kurier Wski, s. 22, Warszawa, 27 VI 1937.
136. **Morawski K. M. dr.** Artykuły o Ring'u w Gazecie Wskiej, Warszawa, VIII—IX, 1932.
137. Tenże. Cień pentagramu na forum, Kurier Wski, Warszawa, 15. VI. 1937.
138. Tenże. Co to jest masonerja, Gazeta Wska, Warszaszawa, 10. II. 1935.
139. Tenże. Co wiemy na pewno o masonerii w dzisiejszej Polsce, Kronika Polski i świata, N. 7, Warszawa, 1938.
140. Tenże. Hitleryzm a masonerja, Gazeta Wska, Warszawa, 22 IV. 1932.
141. Tenże. (M.M.). Masoneria, Przew. Kat. N. 16, s. 256, Poznań, 1938.
142. Tenże. Masoneria a rozbiór Polski, Prosto z mostu, Warszawa 9. V. 1937, s. 5.
143. Tenże. Niespodziewane związki, Pro Chr., Warszawa, 10. II. 1935.
144. Tenże. O upadku Napoleona, Gaz. Wska, Warszawa, 1934, 22—26. VII.
145. Tenże. Stolica uczonych w kabale, Pro Chr., Warszawa, 1937, N. 6—7.
146. Tenże. Światła i cienie zagadnienia masonerii, Tęcza, Poznań, 1937, N. 2, s. 13.
147. Tenże. Wojna ruchowa na odcinku Kliony, Prosto z mostu, Warszawa, 1937, N. 25, s. 5.
148. Tenże. Wolnomularstwo a Polska w dobie dziejowej przed rewolucją francuską Lwów, 1930. Pam. V. Powsz. Zjazdu Historyków Polskich w Warszawie (s. 241—245).
149. Tenże. Wśród burzliwych perypetyj, Kurier Wski, 27. VI. 1937, s. 8.
150. Tenże. Źródło rozbioru Polski, Warszawa—Poznań, 1935 s. 369.
151. Tenże. Z nowalij masońskich i antymasońskich, Tęcza, Poznań, 1937, N. 4, s. 66.
152. **Mordax**. Król i dyktator, Warszawa, 1930, s. 8.
153. **Mystkowski St. ks. dr.** Y.M.C.A. w Polsce, Warszawa. 1923, s. 32.
154. **Nesta H. Webster**. Przyczyna wrzenia światowego, Warszawa, 1921. s. 240.
155. **Niebudek S.** Gdy zwiedzałem loże masońskie, Wski Dz. Nar. Warszawa, 30. IX. 1937.
156. **Niemcewicz J. U.** O wolnem mularstwie w Polsce, Prace hist. lit. N. 36, Kraków, 1930, s. 54.
157. **Niemojewski A.** O masonerji i masonach, Warszawa, 1906, s. 84.
158. **Nikolaus A.** Badania filozoficzne o chrystjanizmie, Warszawa, 1851, s. 8—337.
159. **Nowakowski S.** Przymówienie się miane na posiedzeniu izby poselskiej... br. m. w. 21. VI. 1818, s. 3.
160. **Nowodworski M. ks.** Książd Karol Surowiecki, Warszawa, 1870, s. 131.
161. **Obraz Spr. i Dusk. loży Św. Jana p. o. n. Hesperus pod Wschodem Kalisza pracującej...** (Warszawa, 1819), s. 10.
162. **Obraz Spr. i Dusk. loż. Św. Jana pod osobnem nazwiskiem Wolność Odzyskana na Wschodzie Lublina...** (Warszawa, 1820), s. 2—19.

Nouvelle Revue Théologique, VIII. 1938. *J. Abd-el-Jalil*, L'Islam et nous. Aperçus et suggestions, 897. *E. de Moreau*, Comment naquirent nos plus anciennes paroisses en Belgique, 926. *L. Sturzo*, Politique et théologie morale. Problèmes anciens et nouveaux, 947.

Oriens, IX—X. 1938. *J. Urban*, Jubileusz chrztu Rusi, 129. Nuncjusz Apostolski wśród neo-unitów, 131. *B. Waczyński*, Idea unijna w Polsce w XVI w., 134. *Z. Licharewa*, Staroobrzędowcy w Polsce dawnej i dzisiejszej, 140.

Przegląd Antropologiczny, I, 1938. *E. Stolyhkowa*, Badania nad różnicowaniem rasowym długości okresu rozrodczego u kobiet, 1. *Michał Sitowski*, O dziedzicznym zniekształceniu palców u człowieka, 23. *J. Peszczyński*, Kształt twarzy i zachwy a próchnienie zębów, 53.

Przegląd Antropologiczny, II, 1938. *A. Wrzosek i I. Ostrowska*, Asymetria w długości kończyn dolnych, 167. *R. Rafiński*, Mięsień trójgłowy łydki u płodów ludzkich, 172. *J. Szmyt*, Skład rasowy i konstytucjonalny chorych na nowotwory złośliwe lwowskich zakładów leczniczych, 223.

Przegląd powszechny, X. 1938. *F. Walczyński*, Apoteoza rasy kosztem historii, 3. *St. Szczutowski*, Syntetyczna myśl ustrojowa, 15. *H. J. Korybut-Woroniecki*, Ku dalszym rozwiązaniom w Sowietach, 32. *J. Skaliński*, Reorganizacja partii komunistycznej w Polsce, 47. *S. Podoleński*, Więcej powietrza i słońca, 64.

Przewodnik Społeczny, VIII—IX, 1938. *E. Kozłowski*, Podział dochodu społecznego w ustroju korporacyjnym, 249. *T. Szczurkiewicz*, Struktura społeczności a proces indywiduacji, 271. *A. Niesiołowski*, Perspektywy kół oświatowo-wychowawczych, 283.

Ruch Katolicki, IX—X, 1938. Nowe hasło Akcji Katolickiej, 385. *Bp J. Gawlina*, Kościół wewnętrzny i zewnętrzny, 387. *S. Glaser*, Znaczenie i moc obowiązująca uchwał I Polskiego Synodu Plenarnego, 396. *K. Kowalski*, Wezwanie Synodu do laikatu katolickiego w Polsce, 406. *J. Kobylński*, Rola katolików świeckich w Kościele w świetle uchwał I Polskiego Synodu Plenarnego, 416. *J. Piskorz*, Aktualne problemy apostołskiej współpracy wiernych z duchowieństwem w świetle uchwał Synodu, 422. *H. Weryński*, Zagadnienie prasy na tle uchwał Synodu, 420.

Szkoła Chrystusowa, X, 1938. *Z. Roszkówna*, Cui servire regnare est, 153. *Ks. Jougan*, Magnificat, 160. *O. Bernard od M. B.*, Apostolstwo miłości u św. Teresy od Dzieciątka Jezus, 170. *S. M. L. Niepokalancka*, Czym jest Msza św. dla dusz naszych, 184.

Społem, 25. IX. 1938. W sprawie jesiennych zjazdów okręgowych, 1. *T. Janczyk*, Spółdzielczy plan Lenina, 2. *E. Z.*, Zmiany w rozwoju spółdzielczości spożywców na przestrzeni dziesięciu lat, 5.

Społem, 10. X. 1938. *T. Janczyk*, Spółdzielnie z za Olzy w Polsce, 2. Wywiad z prof. St. Wojciechowskim, 4. *B. P.*, Rozwój prasy spółdzielczej, 6.

163. Obrządki zwyczajnych ognisk niezależnego Zakonu Dobrych Templar-
juszy (Warszawa) 1900, s. 38.
164. Opis działań W. Wschodu w Polsce w przedmiocie prawodawstwa...
na Wschodzie (Warszawa, Warszawa, 1820, s. 40.
165. **Orlikowski J. (O.J.)**. Mowa masońska, 1807.
166. **Pachucki M.** Bracia, Tęcza, Poznań, 1935, N. 1, s. 13.
167. **Paczyński J.** Groźne widmo rewolucji światowej, Tarnów, 1934, s. 129.
168. Pamiętnik Kursu duszpasterskiego w sprawie sekciarstwa, innowierstwa
urządzonego w Poznaniu od 10—13. II. 1931 r., Poznań, 1931, s. 256.
169. Pamiętnik I zjazdu Niepodległościowców byłej dzielnicy pruskiej w Po-
znaniu 14. I. 1934, Poznań, 1934, s. 67.
170. **Pelner T.** Cyd i Donkiszot w wojsku hiszpańskim, I. K. C. Kraków,
16. VIII. 1937.
171. **Pelczar J. ks.** Masonerja, jej istota, zasady, dążności, początki. I wyd.
Lwów—Warszawa, 1909, II Wyd. Kraków, 1914, s. 444.
172. Tenże. Pius IX i Polska. Miejsce Piastowe, 1914, s. 382.
173. Tenże. Rewolucja francuska wobec religji, I wyd. Kraków, 1890, s. 28,
II wyd. Przemyśl, 1922, s. 44.
174. Tenże. Tajne towarzystwa włoskie, Kraków, 1887, Prz. Powsz. N. 43—44.
175. **Petit H. R.** Żydzi u władzy, Katowice, 1938, s. 64
176. **Pękalski W.** Mowa przy obchodzie pamiętki zeszyłych B. B. Warsza-
wa, 1811, s. 19.
177. **Pękalski W.**, Wiersz do B. Piotra Reicha, 1814, s. 4.
178. **Pigoń St.** Kampanja przeciwmasońska w Wilnie 1817, Wilno, 1933, s. 17.
179. Poczët B.B. składających Spr. i Dosc. łoży.. na Wschodzie Pułtuska
(Warszawa, 1819), s. 8.
180. Poczët członków Spr. i Dosc. Św. Jańskiej łoży... na Wschodzie War-
szawy, Warszawa, 1821, s. 6..
181. **Potocki St. K.**, Mowa.. miana... r. 1788, br. m. w. s. 8.
182. Tenże. Mowa na zgromadzeniu W.W. N. dn. 15. X. 1786 r. przez N. P.
W.M.B.S.P. miana, Warszawa, 1786, s. 14.
183. Tenże. Mowa na W.W. przy podaniu proiektu poprawnej konstytucji
w dniu 9. IV. 1820 br. m. w. s. 12.
184. Tenże. Mowa przy obchodzie pamiętki D.W.D.W. Wschodu Brata Ste-
fana de Rieulu Generał Mayoraw woysku Rzplitej 13. IX. 1786, War-
szawa, 1786, s. 14.
185. Tenże. Mowa przy obchodzie pamiętki W.M.W.W.N. Andrzeja Mokra-
nowskiego, Warszawa, br. r. w. s. 34.
186. Tenże. Mowa w łoży krakowskiej Przesąd Zwyciężony 12. III. 1813.
187. Tenże. Podróż do Ciemnogrodu, Warszawa, 1820, cz. I, s. 249, cz. 2,
s. 225, cz. 3, s. 208, cz. 4, s. 227.
188. Tenże. Pochwały, mowy i rozprawy, Warszawa, 1816, t. I, s. 460, t. II,
s. 664.
189. Tenże. Rede bei der feyerlichen Installation des S.E. und S. M. Gross-
meisters S.P. den zweiten Jenner 1785 gehalten vom Br. Leonhardi
Mit-glieder Gr. und V. Loge zur Göttin Eleusis in Warschau.
190. Tenże. Świstek krytyczny, br. m. w. ok. 1815 s.
191. Prosta Odpowiedź na wydrukowany w Wilnie list rabina lizbońskiego
do rabina brzeskiego m. Wilno, 1817, s. 78.
192. **Prümers R. dr.** Geschichte der Posener Loge, Zeitschrift der hist.
Gesellschaft für die Provinz Posen, 1909.
193. Przegląd zasad Rotary Club'ów, Warszawa, 1935 s.
194. **Radliński I.** Katolicyzm, modernizm i myśl wolna, Warszawa, 1912,
s. 147.

Spółdzielczy Przegląd Naukowy, IX. 1938. Z. *Chmielewski*, Ustroje zespolenia organizacyjnego, 3. *A. Rapacki*, Z zagadnień ewolucji spółdzielczości spożywców, 11. *N. N.*, Losy ruchu spółdzielczego w Niemczech, 36. *E. Zalewski*, Tempo rozwoju spółdzielczości w grupach narodowościowych w 1926—1936 r., 42.

KSIĄŻKI NADESLANE.

Nakł. S. A. „Ostoja”, Poznań.

Modlitwa z Kościołem, 1938, 126.

Ks. G. Dutil, *Twoja Msza i twoje życie*, 1938, 45.

Z. Lipkowska — Górska, *Cheć być dobrą*, 1938, 37.

Haro, *Chrystus włódcą twoim*, 1938, 47.

Z. Kaczorowski, *Zmartwychwstanie Polski*, 1938, 87.

K. J., *Budowa nowego ładu*, 1938, 159.

Ks. J. Kubakowski, *Pójdźcie osobno*, 1938, 155.

K. J., *Spoleczna służba Kościoła*, 1938, 166.

O młodym robotniku polskim, 1938, 95.

Nakł. Wyd. Włocł. Komitetu Obyw. do walki z komunizmem, Włocławek.

W. Piasecki, *Ideologia komunizmu a rzeczywistość*, 1938, 26.

W. Szlązak, *Szkolnictwo w Rosji Sowieckiej*, 1938, 40.

F. Fopp, *Strategia i taktyka komunizmu*, 1938, 19.

Ks. S. Wyszynski, *Czy katolik może być komunistą*, 1938, 34.

Wyd. Książnicy Atlas, W-wa — Lwów.

A. T. Hobart, *Rzeka przeznaczenia*, 1938, 347.

André Maurois, *Człowiek, który ważył dusze*, 1938, 112.

T. Kudliński, *Uroki, t. I i II*, 1938, 320, 331.

Jan St. Bystron, *Literaci i Grafomani*, 1938, 272.

Nakł. Nacz. Instytutu Ak. Kat., Poznań.

M. Winowska, *Misja katolików we współczesnym świecie*, 1938, 55.

Uchwały I Polskiego Synodu Plenarnego, 1938, 64.

Daniel Rops, *Nędza i my*, 1938, 86.

Jenerałowa J. Zamojska, *O pracy*, 1938, 165.

Ks. Karol Pękala, *Akcja Katolicka wobec komunizmu*, 1938, 246.

Kardynał A. Bertram, *W służbie ideałów Akcji Kat.*, 1938, 585.

R. Wensierski, *Poznanie i wykonanie uchwał I pol. synodu plenarnego*, 1938, 8.

Nakładem Różnych.

Ks. J. W., *O honor i dobro Polski*, Pызdry, nakł. Aut., 1938, 26.

Kapłan wśród ludzi, praca zbiorowa ku uczczeniu Ks. Władysława Kornilowicza w 25-cie Jego pracy kapłańskiej, nakł. Komit. Org. obch. jub., skł. gł. W-wa, Verbum, 1938, 215.

K. Morawski, W. Moszczyński, *Co to jest masoneria*, W-wa, skł. gł. Księg. Prabuckiego, 1939, 103.

St. Czajkowski, *Główne tendencje systemu Malebranche'a*, W-wa, odb. z Przegl. Filozof. 1938, 135.

W. J. Rzutkowski, *Kultura duszy — duszą kultury*, Mikołów, wyd. „Salvator”, 1938, 208.

195. **Reb.** Mocarstwo podziemne, Warszawa, 1927, s. 62.
196. **Reutt M.** Totalizm masoniowski, Warszawa, 1937, Pro Chr. N. 6—7.
197. Tenże. Za kulisami oficjalnej historii, Warszawa, 1937 Pro Chr. N. 1—2, s. 9—18.
198. **Reychman K.** Dział polski w zbiorze exlibrisów w British Museum, księgozbiór loży wolnomularskiej, Kraków, 1930, s. 21.
199. **Rolicki H.** Cele i drogi propagandy wyrotowej, Poznań, 1928, s. 101.
200. Tenże. Zmierzch Izraela, Warszawa, 1933, s. 420.
201. **Rościszewski M.** Tajemnicze praktyki kacerzy Zachodu, dzieje i stan obecny masonerii, Poznań, 1921, s. 56.
202. **Romer A.** Polityka negacji, Głos nar. N. 161, Kraków, 14. VI. 1938.
203. Rotary w Polsce, Warszawa, 1937, s. 31.
204. Rozprawa tycząca się poprawy ustaw W. Wschodu Polskiego ogłoszonych w dniu 26. II. 1784 (Warszawa), 1784, s. 52.
205. **Rudzki B.** Przemiany w masonerii, Poznań, 1937, Tęcza, N. 4, s. 11—16.
206. **Salsmans J.** Ze śmierci do życia. Dzieje młodego anarchisty, Kraków, 1924, s. 227.
207. **Schneider R.** Masoneria przed sądem, Katowice, 1938, s. 168.
208. **Sédir.** O prawdziwej religji, Warszawa, 1920, s. 16.
209. **Ségur ks.** Wolno-mularze czym są, co robią i czego chcą, Warszawa, 1869, s. 90.
210. **Serini K.** Symbol w wolnomularstwie, Warszawa, 1933, s. 50.
211. **Serini K. ks.** Życie, nauka i religja, Warszawa, 1934, s. 303.
212. Skąd czerpać prawdę o wolnomularstwie, Warszawa, 1938, s. 16.
213. **Skimborowicz H.** Dzieje wolnomularstwa narodowego, cz. 1 do 1806 r. w rękopisie p. t. Historia Wolnego Mularstwa w dawnej Polsce.
214. Tenże. Żywot, skon i nauka Jakuba Józefa Franka, Warszawa, 1866, s. 83.
215. **Skrudlik M. dr.** Agentury obce, Warszawa, 1929, s. 113.
216. Tenże. Bezbożnicy polscy, Warszawa, 1932, s. 53.
217. Tenże. Bezbożnictwo w Polsce, Katowice, 1935, s. 120.
218. Tenże. Jedyna droga do ujawnienia masonerii w Polsce, Prz. Kat. N. 38, Warszawa, 1937.
219. Tenże. Masoneria i sztuka, Warszawa, 1937, Prz. Kat. 10. I. 1937, s. 24.
220. Tenże. Masoneria w Polsce, Katowice, 1935, s. 95.
221. Tenże. W okowach masonerii, Prz. Kat. N. 10, Warszawa, 1938.
222. Tenże. Z tajemnic masonerji, Warszawa, 1927, s. 142.
223. **Smoleński Wł.** Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII, wyd. 2, Warszawa, 1923, s. 448.
224. **Smolikowski S.** Religja pozytywna czyli nowa powszechna religja, Warszawa, 1875, s. 51.
225. **Sokolnicki M.** Czternaście lat, wspomnienia 1898—1912, Warszawa, 1936, s. 478.
226. **Sokołow N.** Gdzie są masoni, Kraków, 1936, Nowy Dziennik, N. 293.
227. **Spirago Fr. ks.** Katolicki katechizm ludowy, Mikołów, 1927, cz. 1, s. 82—92.
228. **Starodworski A.** Bolszewizm i masonerja, Warszawa, 1927, Polak Katolik, s. 8.
229. Stowarzyszenie humanitarne Braterstwo Bnei Brith w Warszawie 1922—1932, Warszawa, 1932, s.
230. **Suchowiak K.** Tajna organizacja niepodległościowa, Poznań, 1922, s. 30.

- Ks. S. Wyszyński, *Źródło mocy Akcji Katol.*, Włocławek, odb. z pracy Zbiór. p. t. Kapłan wśród ludzi, 1938, 17.
- Ks. K. Michalski, *Mandatum Novum*, Włocławek, odb. z pracy zbior. Kapłan wśród ludzi, 1938, 16.
- Ks. J. Zawadzki, *Kapłan nowych czasów kardynał J.D. Mercier*, odb. z pracy zbior. Kapł. wśród ludzi, 1938, 19.
- Ks. St. Mystkowski, *Przewodnie zasady wychowania młodzieży duchownej*, Włocł., odb. z Kapłan wśród ludzi, 1938, 28.
- Ks. K. Wilk, *Gwiazdy katolickiej Polski*, t. II. Mikołów, druk. K. Miarki, 1938, 572.
- Kardynał Verdier, *Mały podręcznik zagadnień współczesnych*, Katowice, Druk. i Księg. Katolicka, 1938, 72.
- Z. Mocarski, *O potrzebie wyższego szkolnictwa na Pomorzu*, Toruń, nakł. Rady zrzeszeń naukowych artyst., 1938, 73.
- Höpel-Gut, *Introductionis in Sacros utriusque Testamenti libros Compendium*, Roma, 1938, 567.
- M. Szafranówna, *Ku społecznej sprawiedliwości i miłości*, Poznań, nakł. kat. Związku Kobiet, 1938, 43.
- J. Andrzejewski, *Ład serca* — powieść, W-wa, Rój, 1938, 343.
- B. Przybylski O. P., *De Mariologia Sancti Irenaei Lugdunensis*, Romae, Angelicum, 1937, 116.
- Ks. E. Warmiński, *U podstaw Chryścianizmu*, Poznań, skł. gł. w księg. J. Jachowskiego, 1938, 114.
- Marian Pilarski, *Prawda o księżach*, Kraków, nakł. OO. Redemptorystów, 1938, 95.
- Jotgen, *Przelana krew woła*, Toruń, Inrót, 1938, 16.
- Ks. M. Klepacz, *Karol Hubert Rostworowski*, Wilno, nakł. Autora, 1938, 88.
- Miłość Chrystusowa przynagla nas* — praca zbiorowa, Poznań, Caritas, 1938, 384.
- Jak zorganizować wydział parafialny „Caritas”*, Poznań, Caritas, 1938, 8.
- T. Bielecki, *Karol Hubert Rostworowski*, W-wa, Polityka Narodowa, 1938, 20.
- W. Majdański, *Giganci*. Wyd. II, Warszawa, Wyd. Księży Pallotynów, 1938, s. 274.
- W. Sobieski, *Dzieje Polski*, t. I, W-wa, Zorza, 1938, 262.
- Słownik Geograficzny Państwa Polskiego*, W-wa, Pol. Tow. Krajoznawcze, 1938, 706—831.
- L'Abbé Lusseau - Collomb, *Manuel d'Etudes Bibliques*, Paris, Téqui, 1938, 911.
- Ks. Ign. Posadzy, *Drogą Pielgrzymów*, wyd. n. Potulice, Semin. Zagr., 1938, 155.
- Ks. K. B. Garside, *Prorok Karmelu*, cz. I i II, Kraków, Bibliotheca Carmelitana, 1938, 140, 149.
- O. Bernard, Karm. Bosy, *Duchowość brata Alberta*, Kraków, Albertyni, 1938, 256.
- K. Drzymała T. J., *Lata szkolne i profesorskie Ks. Śmigleckiego Marcina T. J.*, Bądkowice, Dyr. Zakł. OO. Jezuitów w Bądkowicach, 1938, 50.

Jedynę w Polsce pismo apologetyczne dla inteligencji

WIARA i ŻYCIE

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

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

Prenumerata roczna wynosi 5 zł.

Numer pojedynczy kosztuje 50 gr.

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

KURS CHARYTATYWNY dla duchowieństwa

poświęcony najważniejszym zagadnieniom miłosierdzia w parafii,

odbędzie się w Poznaniu w czasie od 15 — 17
listopada br.

Uczestnicy mają zapewniony
bezpłatny powrót koleją.

Bliższych informacji udziela Związek
Kapłanów „UNITAS”, Poznań, Al.
Marcinkowskiego 22.

15
135822 6.11.52

K A P Ł

WSRÓD LUDZI

BIBLIOTEKA KÓRNICKA

Cz

3840

42,4

1938

PRACA ZBIOROWA, ZAWIERAJĄCA ARTYKUŁY:

Ks. K. Journeta, O. R. Garrigou-Lagrange'a, Ks. K. Michalskiego, o. B. Marii Lavaud, O. J. Woronieckiego, Ks. K. Metzgera, Ks. Fr. Korszyńskiego, Ks. St. Mystkowskiego, Ks. J. Zawadzkiego, Ks. K. Kowalskiego i Ks. S. Wyszyńskiego.

Do nabycia: **Warszawa, Moniuszki 8,
Księgarnia Verbum.**

Stron 215 in 8°, CENA 4.50 Zł.

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

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