

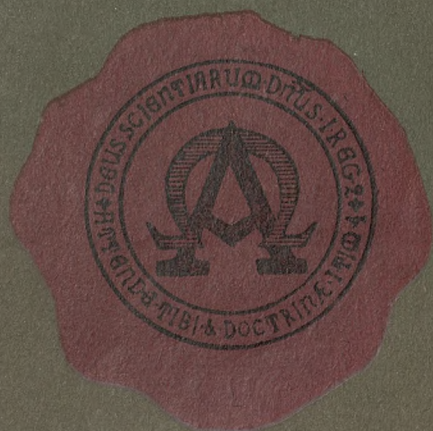
ATENEUM KAPŁAŃSKIE

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.



GRUDZIEŃ

Zesz. 5 * 240

1938 r.

Tom 42

Rok 24

Treść zeszytu.

Rozprawy.

Ks. M. Morawski, W pięćsetną rocznicę Soboru i Unii Florenckiej 1438/9 — 1938/9 r. (d. c. n.)	417
Ks. J. Stepa, Prądy społeczne a duch kultury	439
Ks. Sz. Szydełski, Apologetyka chrześcijańska w ostatnim sześćdziesięcioleciu (Ciąg dalszy)	451

Sprawy pasterskie i religijno-społeczne.

O. W. Zmarz, Udział duchownych świeckich i zakonników w pogrzebie	472
Ks. S. Biskupski, Promotor sprawiedliwości. Nazwa i pojęcie urzędu	482
Ks. S. Wyszyński, Antyreligijne wychowanie w organizacjach socjalistycznych	485

Przegląd naukowy.

Ks. J. Iwanicki, Marian Borowski — Filozofia całości	490
Ks. F. Maczyński, Przegląd biblijny	495
Ks. J. Iwanicki, Kronika naukowa	498

Z Archiwistyki Kościelnej.

M. Niwiński, Nieznany dokument Kazimierza Wielkiego dla kościoła parafialnego w Czechowie	503
---	-----

Omówienie książek i czasopism.

Witold Kubeżyński, Arnold Rademacher, Leon Crozet, Bp Antoni Szlagowski	509
Ks. Wł. Miemieć—Mirski, Wydawnictwa Instytutu Śląskiego	515

Wzmianki bibliograficzne.

Ks. Zygmunt Kuzak, O. J. Schrijvers, Ks. F. Machay, Świat i Życie, K. M. Morawski i Wł. Moszczyński, K. J., Zdzisław Wyżnikiewicz, Młody Polak, Jan Śnieżnica	519
---	-----

Dodatek.

Bibliografia: Polska Bibliografia Wolnomularska (Dokończenie)	XXIX
Przegląd czasopism	XXX
Książki nadesłane	XXXII

SOMMAIRE. M. Morawski, 500 anniversaire du Concile et de l'Union de Florence. A. s. (417). J. Stepa, Les courants sociaux et l'esprit de culture (439). Sz. Szydełski, L'apologétique chrétienne dans les 60 dernières années. A. s. (451). W. Zmarz, La participation du clergé séculier et du clergé régulier dans l'enterrement (472). S. Biskupski, Le promoteur de la justice: le nom et la notion (482). S. Wyszyński, L'éducation antireligieuse dans les organisations socialistes (485). J. Iwanicki, M. Borowski — La philosophie de la totalité (490). Fr. Maczyński, La revue biblique (495). J. Iwanicki, Chronique (498). M. Niwiński, Le document inconnu de Casimir le Grand en faveur de l'église paroissiale de Czechów (503). Révisions. (509). La bibliographie polonaise de la franc-maçonnerie. Suite.

57/44
K 1962
Publ. Inst. W-wy
Wymiana
Inbl. 21 290

W pięćsetną rocznicę Soboru i Unii Florenckiej

(1438/9 — 1938/9 r.)

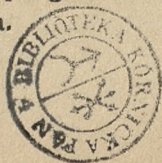
W s t ę p

Unia florencka jest uwieńczeniem mozolnych prac, podjętych dla dzieła zjednoczenia Kościołów Wschodu z Kościołem Zachodnim, na Soborze powszechnym, który zapoczątkował swoje obrady jeszcze w r. 1438 w Ferrarze, dalej prowadził je we Florencji (od 26/II 1439 — 26/IV 1442 r.), wreszcie dokończył w Rzymie (od 1443 — 1445 r.). Ponieważ we Florencji Sobór ten dłużej obradował i tam też został uchwalony, podpisany i uroczystie ogłoszony wiekopomny dekret Unii z Grekami (dn. 6 lipca 1439 r.), stąd też od tego miasta zarówno Sobór, jak i sama Unia biorą swoją nazwę.

Według zachowanych akt i dokumentów historycznych głównym i zasadniczym przedmiotem obrad tego Soboru były sprawy Unii kościelnej, szczegółowo omawiane i rozstrząsane w Ferrarze i Florencji w pierwszych dwóch latach prac soborowych (1438/9), a zakończone zawarciem Unii i zjednoczeniem się Greków z Kościołem Rzymskim. Dalsze obrady Soboru już nic istotnego w tej sprawie nie dorzuciły, gdyż przedmiotem ich były raczej tylko sprawy związane z wprowadzeniem w życie uchwalonego poprzednio dekretu Unii z Grekami i pozyskaniem na jego podstawie dla jedności z Kościołem Łacińskim wszystkich innych żyjących jeszcze dotąd w odszczepieństwie ludów chrześcijańskiego Wschodu.

Obchodząc pięćsetną rocznicę Unii florenckiej (1438/9—1938/9), święcimy tym samym jubileusz Soboru florenckiego, którego dzieje i przebieg obrad przedstawiają nam dopiero w należytych świetle i treść i wiekopomne znaczenie samego aktu Unii, będącego wynikiem porozumienia w czasie obrad soborowych pomiędzy najwybitniejszymi przedstawicielami Kościoła Zachodniego i Wschodniego, osiągniętego wyjaśnieniem i wyrównaniem wszelkich dzielących obydwie strony różnic i trudności, przy pomocy wzajemnej wymiany zdań i po gruntownym przedyskutowaniu tego tak ważnego zagadnienia.

Ateneum Kapłańskie, Rok 24. Tom 24.



Cz 3840/42,5

1938

174 6 2017

I

Dzieje Unii Kościelnej przed Soborem
florenckim.

1. *Unia z Bizancjum* ¹⁾.

Ponieważ schizma wschodnia spowodowana była wrogim wystąpieniem przeciwko Stolicy Ap. patriarchów „Nowego Rzymu” — Konstantynopola, uzurpujących sobie wraz z cesarzami bizantyjskimi zwierzchnią władzę nad wszystkimi Kościołami Wschodnimi, stąd też wszystkie starania i dążenia do zjednoczenia kościelnego z katolickim Zachodem odszczepieńczego Wschodu, podejmowane w ciągu wieków przez papieży, zwracały się zawsze w pierwszym rzędzie w stronę Bizancjum. Starania te przybierały się w poszczególnych okresach czasu w różne formy i projekty, stosownie do zmieniających się warunków politycznych w świecie. Zawsze jednak decydującym tu było niebezpieczeństwo tureckie, zagrażające od w. XI zarówno cesarstwu greckiemu, jak i całemu chrześcijaństwu. Papieże, którzy z tytułu swego najwyższego stanowiska w Kościele występują zawsze energicznie i niezmordowanie w obronie zagrożonych na Wschodzie świętych pamiątek chrześcijaństwa oraz biorą czynny i przodujący udział w ówczesnych stosunkach politycznych, zwłaszcza zaś w organizowaniu wypraw krzyżowych czy też lig antytureckich, mają na uwadze ten główny cel, ażeby doprowadzić przy tej sposobności do Unii kościelnej Wschodu z Zachodem.

Wrogi jednak stosunek Wschodu i cesarstwa bizantyjskiego do katolickiego Zachodu długo utrudniał, a nawet uniemożliwiał to pożądane zbliżenie polityczne i kościelne. Nic też dziwnego, że w takich okolicznościach pojawiały się raz po raz wśród państw zachodnich, zwłaszcza dynastii Andegawenów, plany, popierane również niekiedy przez samych papieży, a zmierzające do obalenia czy też podboju cesarstwa greckiego, względnie utworzenia na jego gruzach w Konstantynopolu cesarstwa łacińskiego, jako niezbędnego warunku do dalszej akcji wojennej oraz zaprowadzenia także jedności kościelnej między Wschodem i Zachodem.

W miarę jednak jak to wspólne zarówno dla schizmatycznego Wschodu, jak i katolickiego Zachodu niebezpieczeństwo, zagrażające ze strony Turków ottomańskich, zwiększało się i sta-

¹⁾ Oskar Halecki, *Przełom w dziejach Unii Kościelnej w XIV w.* Przegląd Powszechny, 1929, t. 182, s. 276—297. M. Nwiniński, *Próby Unii Kościelnej w epoce awiniońskiej*, Oriens, 1934, s. 163—6.

wało się dla obydwu stron coraz groźniejsze, wtedy też malała i ustępowała wzajemna nieufność.

Dopiero w tak zmienionych okolicznościach ożywiały się przyjaźniejsze stosunki i starania o zbliżenie polityczne i kościelne między Wschodem i Zachodem, między cesarstwem bizantyjskim i Stolicą Apostolską. Grecy okazywali wtedy żywszą chęć i zainteresowanie do zbliżenia i pojednania się z Łacinnikami, którzy znowu ze swej strony w dowód wzajemności i życzliwości względem Wschodu zrywali z dawnymi planami podboju Bizancjum.

Wyrazem pierwszego, wrogiego stosunku między Grekami a Zachodem było zajęcie przez Krzyżowców w 1204 r. Konstantynopola i utworzenie Cesarstwa Łacińskiego (1204—1261), wyrazem zaś drugiego, przyjaźniejszego ustosunkowania się Greków do Stolicy Ap. i całego katolickiego Zachodu było nieco później zawarcie, staraniem zdobywcy Cesarstwa Łacińskiego, cesarza Michała VIII Paleologa, na soborze powsz. w Lionie 1274 r., przy wybitnym udziale św. Bonawentury, pierwszej formalnej Unii Kościelnej, mocą której Grecy uznali teoretycznie tylko „Filioque”, zatrzymując nadal swój dotychczasowy symbol wiary oraz własny obrządek, jak również uznali prymat papieski i prawo apelacji do Rzymu.

Wkrótce jednak znowu się popsuły te przyjazne stosunki polityczne i kościelne między Wschodem i Zachodem, gdy w roku 1281 tak wskutek nieszczerego względem Stol. Ap. postępowania samego cesarza, nie przestrzegającego warunków zawartej niedawno Unii, jak i wskutek intryg króla sycylijskiego, Karola Andegaweńskiego, zmierzającego do podboju ziem dawnego Cesarstwa Łacińskiego na Wschodzie, Unia ługduńska została zerwana: papież Marcin IV zmuszony był rzucić klątwę na cesarza jako „poplecznika schizmy i herezji”, a cesarz polecił wykreślić z dyptychów imię papieża ¹⁾.

Odtąd znowu na lat kilkadziesiąt przerwane zostają stosunki między cesarstwem bizantyjskim a Stolicą Ap., papieże zaś w tym okresie popierają na Wschodzie plany i dążenia polityczne dynastii Andegawenów, zmierzające do obalenia i podboju Bizancjum, a wznowienia w Konstantynopolu niedawno zniesionego (1261 r.) Cesarstwa Łacińskiego. W planach zaś przygotowywanej podówczas nowej krucjaty przeciwko Turkom postawione zostało, jako najpierwszy i niezbędniejszy etap do odzyskania z rąk tureckich

¹⁾ Ks. J. Umiński, *Historia Kościoła*, t. I, s. 374—5.

Jerozolimy i Ziemi św., wystąpienie zbrojne katolickiego Zachodu przeciwko Grekom i zajęcie Konstantynopola.

Do tego jednak nie doszło, bo syn i następca wyklętego cesarza bizant. Michała VIII Paleologa cesarz Andronikos II (1282—1328), trzymający się z dala od katolickiego Zachodu, jako największego swego wroga, w ostatniej niemal chwili zdołał przeszkodzić owym planom przygotowywanej krucjaty przeciwko Bizancjum, okazując w latach 1323—6, za pośrednictwem króla franc. Filipa IV, rzekomą gotowość do układów z ówczesnym papieżem Janem XXII w sprawie zacieśnienia przyjaznych stosunków Wschodu z Zachodem i zawarcia Unii kościelnej, od których zresztą zaraz odsunął się, jak tylko zniknęło niebezpieczeństwo planowanej przez katolicki Zachód krucjaty przeciwko Grekom.

Wkrótce potem, gdy coraz większe niebezpieczeństwo tureckie zagrażało zaczęło nie tylko Grekom, ale i całemu chrześcijaństwu, nawiązane zostały z powrotem przyjazne stosunki między Wschodem i Zachodem. Gdy więc Turcy zagarnęli posiadłości cesarstwa bizantyjskiego w Azji Mniejszej i zbliżali się pod Konstantynopol, nastąpiło ponowne połączenie się Greków z Zachodem i Stolicą Ap. celem wspólnej walki przeciwko Turcji. Wnuk bowiem i następca Andronikosa II, cesarz Andronikos III, już w 1332 r. zawarł z państwami katolickimi, Wenecją i Joannitami z Rodos, przymierze celem współdziałania wojskowego z Turcją. Aby zaś to przymierze umocnić i rozszerzyć powagą Stolicy Ap., cesarz już w roku następnym zwrócił się z prośbą o poparcie do papieża Jana XXII, zapewniając jednocześnie o swym gorącym życzeniu zawarcia Unii kościelnej.

To powiązanie układów o Unię kościelną z nadzieją uzyskania od katolickiego Zachodu pomocy zbrojnej do walki z Turcją odtąd aż do r. 1453, t. j. do upadku Konstantynopola, jest zawsze aktualne w rokowaniach między Wschodem a Zachodem, które w ciągu tych lat 120 na krótko tylko są przerywane, a w najbliższych latach 40-tu (1335—1375) są szczególnie ożywione i mają znaczenie przełomowe w dziejach Unii.

Jakkolwiek do wojskowego współdziałania Wschodu z Zachodem w walce z Turcją nie doszło po układach z r. 1332/3 z powodu wzajemnej nieufności, to jednak sprawa Unii kościelnej posuwała się naprzód. Szczególnie ważnym w tym względzie jest poselstwo do papieża, przebywającego podówczas w Awinionie, wysłane przez cesarza bizantyjskiego Andronikosa III.

w 1339 r. Wtedy to jeden z uczestników tego poselstwa uczony Grek, zakonnik Barlaam, pochodzący z południowych Włoch, z Kalabrii, zapoczątkował wobec papieża szczegółowe rozprawy i obrady dyskusyjne nad sposobami, metodą i środkami przeprowadzenia Unii kościelnej między Wschodem i Zachodem. W czasie tych obrad ustalono, że Unia nie może być narzucana siłą i że jeszcze przed ostatecznym zawarciem Unii musi nastąpić udzielenie Grekom zbrojnej i finansowej pomocy do walki z Turcją oraz zwołanie Soboru powszechnego obydwu stron, na którym by wszystkie sprawy, trudności i różnice między Kościołem Wschodnim i Zachodnim były obopólnie omówione, przedyskutowane, wyrównane i w ten sposób wszelkie źródło wzajemnych zatargów i nieporozumień na zawsze usunięte.

Ale warunki te nie zostały spełnione. Nie doszło bowiem ani do zwołania tak pożądanego Soboru powszechnego, wskutek niezmiernie trudnych warunków, w jakich się znajdowała podówczas Stolica Ap., przeżywająca smutny okres niewoli Awiniońskiej, a niebawem i schizmy Zachodniej. Nadto nie udzielono Grekom żądanej pomocy wojskowej do walki z Turcją, wskutek egoistycznej polityki państw zachodnich. Dlatego też jak również z powodu chronicznego stanu wojny domowej i zamieszek wewnętrznych, jakie przeżywało ówczesne cesarstwo greckie, udaremnione zostały wysuwane wtedy zarówno wszystkie próby i projekty Unii kościelnej, jak i w ogóle jakiejkolwiek zbliżenie i ściślejsze stosunki między Wschodem i Zachodem.

Zresztą w zasadzie w sprawie udzielenia pomocy wojskowej do walki z Turcją Łacinnicy nie ufając Grekom, obiecywali im pośpieszyć z wydatniejszą pomocą wojskową dopiero po zawarciu Unii kościelnej. Jeżeli zaś niektóre z państw katolickiego Zachodu za zachętą papieża godziły się współdziałać militarnie natchmianem z cesarstwem bizantyjskim w walce z Turcją, to tylko pośrednio, przez organizowanie wypraw przeciwko Turkom w obronie własnych interesów i drobnych państewek łacińskich, jakie znajdowały się na Wschodzie jeszcze z czasów wypraw krzyżowych.

Taki charakter miały wyprawy pojedynczych państw katolickich, jak np. republik genueńskiej i weneckiej, królestwa Cypru, zakonu Joannitów z Rodos i t.d. Chociaż wyprawy te nie miały większego znaczenia dla osłabienia potęgi tureckiej, gdyż skierowane były nie przeciwko najgroźniejszemu podówczas dla chrześcijaństwa Turkom osmańskim, ale przeciwko pomniejszych pań-

stewkom tureckim, to jednak dla Kościoła były korzystne. Odbywały się bowiem przy wydatnym poparciu Stolicy Ap., która w ten sposób chciała zawsze, mimo piętrzące się trudności, podtrzymywać przyjazne stosunki z Bizancjum, by wykorzystać je dla przyszłej Unii kościelnej. Następnie niektóre z tych wypraw uwieńczone zostały sukcesami, jak np. za pap. Klemensa VI w 1344 r. zdobycie Smyrny, która odtąd, aż do najazdu Tamerlana w 1402 r., znajdowała się w ręku chrześcijan i pod bezpośrednią opieką papieży. Torowały więc one drogę do Unii kościelnej między Wschodem i Zachodem i wyrabiały wśród Greków to przekonanie, że papieństwo to potęga moralna, jedyna w świecie, zwłaszcza na Zachodzie, która z chwilą przystąpienia Greków do Unii kościelnej z Rzymem, może zapewnić im skuteczną pomoc polityczną i militarną do odparcia nawały tureckiej i ocalenia cesarstwa bizantyjskiego, zagrożonego zagładą od strony Turków osmańskich, zwłaszcza po zdobyciu przez nich w 1354 r. Gallipoli, i od strony rozwijającej się podówczas nowej potęgi, państwa serbskiego pod władzą dzielnego cara Duszana.

Toteż w tym czasie, za panowania cesarza bizantyjskiego Jana V Paleologa (1341—1391), za Klemensa VI (1342—1352) i następnych papieży, zwłaszcza w latach 1355—1375, wytwarza się w Bizancjum silne stronnictwo, przychylne Unii kościelnej, do którego należą wybitni dostojnicy i uczeni pisarze, którzy na czele z cesarzem gorliwie pracują dla dzieła zjednoczenia Kościołów. Ówczesny cesarz Jan V Paleolog, wychowany przez swą matkę katoliczkę, Annę Sabaudzką, w duchu sympatii do Kościoła katolickiego, po zwycięskim zakończeniu wojny domowej o tron w Bizancjum i po zajęciu przez Turków Gallipoli postanowił już w r. 1355 zacieśnić stosunki ze Stolicą Ap., zwracając się do papieża Innocentego VI z propozycją i gotowym projektem zawarcia Unii kościelnej, datowanym i podpisanym dn. 15 grudnia 1355 r., nie stawiając przy tym żadnych innych warunków, jak tylko żądanie od państw katolickiego Zachodu pomocy zbrojnej do walki z Turcją.

Niemало też przyczynili się do wygotowania i podpisania przez cesarza greckiego tego projektu Unii ówczesny cesarz niemiecki Karol IV i książę piastowski Henryk Głogowski, który właśnie w tym czasie wracając po koronacji cesarskiej z Rzymu, wyruszył do Ziemi św. i w drodze odwiedził Konstantynopol. Wtedy to za jego zachętą i w jego obecności cesarz bizantyjski podpisał projekt Unii kościelnej, o czym niezwłocznie książę

Henryk zawiadomił papieża, który później dziękował mu za to serdecznie.

Papież Innocenty VI w odpowiedzi na to pismo cesarza bizantyjskiego wysłał do Konstantynopola dwóch swoich posłów do układów z Grekami o Unię. Ale misja ta na razie była bezowocną nie tylko z powodu niemożliwości udzielenia Bizancjum przez papieża pomocy wojskowej — ze względu na niechętnie ustosunkowanie się do tej całej sprawy zainteresowanych na Wschodzie państw katolickich, które nadto pozostawały w tym czasie w sporach między sobą — ale i wskutek trudności stawianych przez samych Greków, którzy nie kwapili się zbyt do Unii, gdyż w tym czasie już nie potrzebowali tak bardzo pomocy wojskowej Zachodu, dzięki chwilowemu odprężeniu stosunków z Turcją oraz z powodu śmierci potężnego cara serbskiego Duszana, dotychczasowego groźnego wroga ces. bizantyjskiego.

Dopiero, gdy po kilku latach Bizancjum na nowo zostało zagrożone niebezpieczeństwem tureckim, które przybrało wtedy na sile, a jednocześnie spodziewana pomoc ze strony schizmatycznych Serbów i Bułgarów zawiodła, cesarz Jan V Paleolog pod koniec 1364 r. nawiązał ponownie stosunki ze Stolicą Ap., z ówczesnym papieżem świątobliwym Urbanem V, zwracając się z prośbą o pomoc wojskową państw zachodnich do walki z Turcją. Papież zaś przychylając się do tej prośby przystąpił zaraz do utworzenia ligi antytureckiej, zamierzając wciągnąć do niej oprócz Wenecji i Genui także inne państwa katolickie, a m.i. zainteresowanego na półwyspie Bałkańskim potężnego ówczesnego władcę Węgier, Ludwika.

Jakkolwiek liga ta nie doszła do skutku z powodu niechęci do niesienia pomocy Grekom ze strony państw zachodnich i samego Ludwika W. — u którego nawet osobista interwencja i wizyta cesarza bizantyjskiego Jana V Paleologa w Budzie 1366 r. nic w tej sprawie nie wskórała — to jednak wyruszyła przeciwko Turkom, niewielka wprowadzie i krótkotrwała, wyprawa ks. Amadeusza Sabaudzkiego, kuzyna cesarza greckiego, która uwieńczona została odzyskaniem na lat kilka Gallipoli, co znowu miało m.i. to jedno jeszcze dodatnie znaczenie, że wzbudziło wśród Greków większe zaufanie i przyjaźniejsze nastroje do łacińskiego Zachodu.

Zaraz też po owej wyprawie w 1367 r. odbył się w Konstantynopolu synod Kościoła Wschodniego, który opowiedział się zasadniczo za Unią z Kościołem Rzymskim, ale pod warunkiem, że Unia ta zawarta zostanie na wspólnym Soborze powszechnym,

pod duchową niejako supremacją Kościoła Wschodniego i nauki greckiej. Nadto jednocześnie wraz z powracającym na Zachód z wyprawy Ks. Amadeuszem Sabaudzkim udało się do Papieża dość liczne poselstwo bizantyjskie celem prowadzenia układów.

Ówczesny papież Urban V, przebywający chwilowo w Viterbo, przyjmując owo poselstwo, nie mógł, ze względu na istniejące trudne warunki polityczne i kościelne, ani zgodzić się na zwołanie wspólnego Soboru powszechnego dla celów unijnych, ani też uczynić konkretnej obietnicy udzielenia Grekom pomocy wojskowej przeciwko Turkom, chociaż niezmordowanie zabiegał o nią i nawoływał (zarówno Urban V, jak i Innocenty VI, Grzegorz XI i inni papieże) katolicki Zachód do ratunku chrześcijańskiego Wschodu, odstępując przytym wielokrotnie od przyjętej przez Zachód zasady, że zawarcie przez Greków Unii kościelnej z Kościołem Rzymskim powinno tę pomoc wyprzedzić. Zgodnie tylko z poprzednimi oświadczeniami cesarza ustalono wtedy, że cesarz w najbliższym czasie przybędzie osobiście do papieża celem formalnego przystąpienia do Kościoła Rzym. i publicznego zainicjowania swej łączności ze Stolicą Ap.

Cesarz bizantyjski, Jan V Paleolog, istotnie dopełnił swej obietnicy i chociaż z pewnym opóźnieniem, z powodu zamieszek wewnętrznych w cesarstwie, przybył w orszaku licznych dostojników greckich jesienią 1369 r. do Rzymu, gdzie powitany bardzo serdecznie przez papieża Urbana V złożył wyznanie wiary katolickiej i wśród wspaniałych uroczystości został przyjęty do Kościoła Rzymskiego. Uroczystości te odbyły się w niedzielę dn. 21 paźdz. 1369 r. Na powitanie cesarza papież wyszedł z Watykanu i usiadł na tronie, przygotowanym na stopniach u wejścia do Bazyliki św. Piotra. Tron papieski otaczali wszyscy kardynałowie i prałaci obecni wtedy w Rzymie. Gdy papież już siedział na tronie, przybrany w szaty pontyfikalne, przybył cesarz, który zbliżając się do tronu papieskiego, oddał hołd papieżowi najpierw przez trzykrotne ukłonienie, następnie pocałował jego stopy, ręce i policzek. Po czym papież powstał, ujął cesarza za rękę, zaintonował „Te Deum” i obydwa weszli procesjonalnie do Bazyliki, gdzie papież odprawił uroczystą Mszę św. w obecności cesarza i jego orszaku. Po skończonym nabożeństwie papież zaprosił cesarza do siebie na obiad, na którym byli także wszyscy kardynałowie. Cesarz przebywał w gościnie u papieża w Rzymie przez kilka miesięcy i odjechał dopiero około dn. 18 marca 1370 r. Przez ten cały czas pobytu w Rzymie cesarz prowadził rozmowy z pa-

pieżem o stosunkach między Rzymem a Bizancjum i o Unii kościelnej wszystkich Greków z Kościołem Łacińskim ¹⁾.

Nie miało to jednak większego znaczenia dla Unii kościelnej, jakkolwiek papież Urban V gorąco pragnął przy tej sposobności połączenia wszystkich Greków z Kościołem Rzymskim. Było to właściwie tylko urzędowe przejście na katolicyzm obrządku łacińskiego samego tylko cesarza, skłaniającego się do tego już od dawna. Tymczasem ogół Greków trwał w schizmie, a ówczesny patriarcha konstant. Filoteusz, zrażony odrzuceniem projektu zwołania Soboru powsz. przez papieża Urbana V — który zresztą sam nawet wtedy nie czuł się bezpieczny w Rzymie i zaraz po wizycie cesarza powrócił do Awinionu — wycofał się wraz z całym Kościołem Wschodnim z układów o Unię z Rzymem, zwróciwszy się jednocześnie z usilnymi zabiegami o Unię kościelną i polityczną z prawosławnymi Słowianami półwyspu Bałkańskiego, zwłaszcza Serbami i Bułgarami, którzy w międzyczasie, korzystając z osłabienia cesarstwa bizantyjskiego, uniezależnili się od patriarchatu konstantynopolitańskiego.

Ale mimo to wszystkie owe starania i wysiłki, podejmowane w XIV w., zwłaszcza w l. 1355—1375, dla sprawy Unii, nie były całkowicie bezużyteczne. Owocem bowiem tych zabiegów było nie tylko przyłączenie się do Kościoła katolickiego samego cesarza Jana V i jego najbliższych współpracowników w dziele Unii, z najwybitniejszym ówczesnym pisarzem i uczonym greckim, a chwilowym podówczas kanclerzem cesarskim, Dymitrem Kydonosem na czele, ale nadto wyniesiony z nich obfity plon doświadczeń, zużytkowanych później w Unii florenckiej, wśród których najcenniejszym było to przekonanie i stwierdzenie, że starania o pozyskanie schizmatycznego Wschodu dla jedności kościelnej nie mogą się ograniczać do samego tylko Bizancjum, skoro w tym czasie stronnictwo przeciwne Unii w cesarstwie bizantyjskim szukało oparcia u współwyznawców serbskich i bułgarskich.

Starania o Unię kościelną po r. 1375 na jakiś czas, niemal do samego końca XIV w. zamierają, gdyż Stolica Ap., która zawsze w tej akcji była głównym promotorem, teraz nie mogła na większą skalę tej sprawy popierać, mając główną uwagę zwróconą na trudności wewnętrzne Kościoła z powodu niebawem wynikłej po niewoli awiniońskiej schizmy zachodniej. Nadto trudno też było wtedy coś większego zdziałać dla Unii wobec wrogiego nasta-

¹⁾ O. Halecki, *Un empereur de Byzance à Rome*. (Rozprawy Historyczne Tow. Nauk. Warszawskiego, T. VII), Warszawa 1930, 190, 199, 212.

wienia do tej sprawy ogółu duchowieństwa i społeczeństwa greckiego, którego dążenia unijne prawie wyłącznie wpływały z pobudek politycznych i połączone były z żądaniem pomocy państw zachodnich do walki z Turcją, która to pomoc, jak wiadomo, w XIV w. zawiodła, a w ślad za tym i dążenia unijne u Greków zniknęły.

Starania o Unię ożywiają się na nowo dopiero po klęsce pod Nikopolis, kiedy to dn. 28 września 1396 r. wojska chrześcijańskie zostały rozbite przez Turków. Szczególniejszym zwolennikiem zjednoczenia Kościołów był wtedy cesarz Zygmunt Luksemburski, który nawet w tej sprawie prowadził korespondencję z ówczesnym cesarzem greckim Emanuelem II Paleologiem, namawiając go, aby przystąpił do Unii. Za sprawą też Zygmunta Luks. sprawa Unii kościelnej stała się niebawem przedmiotem rozpraw naukowych i pism polemicznych. Niektórzy uważali, zgodnie z poglądami samego cesarza Zygmunta Luks. i Greków, że najlepszym i najskuteczniejszym sposobem doprowadzenia do Unii będzie zwołanie Soboru powsz., złożonego z wyznawców obydwóch Kościołów. Po wymianie licznych pism zabrał też głos w tej sprawie uniwersytet paryski, wielka powaga naukowa teologiczna w owych czasach. Otóż paryscy teologowie w r. 1409 występując publicznie w sprawie zjednoczenia Kościołów, wyjaśnili, że żądanie Greków zwołania Soboru powsz., składającego się z przedstawicieli stron obydwu, będzie mogło być uskutecznione o tyle tylko, o ile Grecy uznają prymat papieża, będą więcej tolerancyjni dla różnic obrządkowych i zwyczajów obydwu Kościołów oraz okażą dobrą wolę i szczere pragnienie rozpoczęcia z Zachodem układów. W latach 1411 i 1412, w pismach do papieża skierowanych, tenże uniwersytet paryski już postawił żądanie, aby spośród jego grona wybrani znakomitsi delegaci-teologowie zastanowili się nad sprawą przeprowadzenia Unii kościelnej Łacinników z Grekami i przygotowali jej projekt na przyszły Sobór.

Zdawało się, że Unia kościelna niebawem już dojdzie wreszcie do skutku, gdy na Sobór w Konstancji w lutym 1418 r. przybyło oczekiwane poselstwo od cesarza bizantyjskiego Emanuela II Paleologa (1391—1425) i drugie od patriarchy konstantynopolitańskiego Józefa II (1416—1439). Ale wtedy, niestety, nie doszło do właściwych obrad unijnych, gdyż Sobór już dobiegał ku końcowi. Wybrany jednak na tym Soborze papież Marcin V nawiązał zaraz stosunki z cesarzem bizant. i był bardzo życzliwie usposobiony dla Greków oraz popierał gorąco prace dla sprawy Unii, jak

również surowo zakazał, by książęta chrześcijańscy nie wiązali się z Turkami przeciwko Grekom. A nawet w r. 1422 wysłał franciszkanina Antoniego Massana jako swego nuncjusza do cesarza i patriarchy konstantynopolit. z gotowym już projektem Unii, składającym się z 9 artykułów. Grecy jednak wtedy odpowiedzieli papieżowi, że przed zawarciem Unii powinien się odbyć Sobór, na wzór najstarszych pierwszych siedmiu Soborów powsz. i to nie gdzie indziej, jak tylko w Konstantynopolu i w tym czasie, kiedy cesarstwo greckie będzie zażywało pokoju; koszta zaś tego Soboru będzie musiał ponieść papież.

Kiedy ta odpowiedź Greków dn. 8 listopada 1423 r. odczytana została na odbywającym się synodzie w Sienie, synod ten za powagą papieża orzekł, że w obecnych warunkach układy z Grekami o Unię są bezużyteczne.

Jednocześnie na tymże synodzie biskupi francuscy zaproponowali wysłać do Bizancjum uczonych teologów i duchownych łacińskich, którzy by ludność chrześcijańskiego Wschodu odpowiednio pouczyli i pozyskali dla Unii. Niestety, zamiary te nie zostały wprowadzone w życie, bo już wtedy Turcy za blisko byli Konstantynopola i nie było czasu na gruntowną pracę, by ogół Greków przekonać o potrzebie i konieczności zjednoczenia się z Kościołem Łacińskim ¹⁾.

Dopiero w dwa lata później następny cesarz bizantyjski Jan VII Paleolog (1425—1448) ratując swoje rozpadające się państwo i chcąc zyskać pomoc Zachodu, wszczął na nowo układy o Unię, godząc się w myśl życzeń papieża, by Sobór unijny odbył się nie w Konstantynopolu, ale w jakimkolwiek mieście na wschodnim wybrzeżu Italii, łatwo dostępnym dla Greków od morza, ale z udziałem patriarchów wschodnich i w obecności 700 Greków, których koszty utrzymania pokryje papież, jak również wyśle po nich swoje okręty. Po dłuższych staraniach ostatecznie układ na takich warunkach między papieżem i cesarzem doszedł do skutku w 1430 r.

Wobec tego papież Eugeniusz IV dn. 12. XI. 1431 r. wyznaczył Bolonię na miejsce Soboru unijnego, a dn. 18. XII. t. r. powiadomił cesarza niemieckiego Zygmunta Luks. oraz cesarza bizant. i patriarchów wschodnich, by przysłali na Sobór upoważnionych posłów, względnie osobiście nań przybyli, arcybiskupa

¹⁾ *M. Viller*, La Question de l'Union des Églises entre Grecs et Latins, depuis le Concile de Lyon, à celui de Lyon jusqu'à celui de Florence. Revue d'histoire Ecclesiastique, Louvain 1922. XVII, 58 nst.

zaś z Rodos — Andrzeja, uczonego Greka, dn. 2 maja 1432 roku upoważnił papież do rozgrzeszania wszystkich nawracających się ze schizmy. Wreszcie dn. 7. XI. 1432 r. papież wystarał się dla Greków przybywających do Italii o zwolnienie od opłat i obniżkę kosztów podróży.

Ale teraz znowu na drodze zdawało się już bliskiej załatwienia Unii kościelnej stanęły niespodziewanie nowe trudności, ze strony mianowicie niechętnego papieżowi Eugeniuszowi IV, nieprawnie obradującego Soboru bazylejskiego, który od chwili swego otwarcia (23. VII. 1431) zaczął zdradzać dążenia odszczepieńcze, stanąwszy na gruncie teorii o wyższości Soboru nad papieżem.

Bazylejczycy, którzy dotąd nic dla Unii nie chcieli działać i nie układali się wcale z Grekami, teraz dn. 26. I. 1433 roku wysyłają w tej sprawie również ze swej strony zaproszenie i poselstwo do Greków. Późnym zaś latem t. r. wysyłają nowych posłów do Konstantynopola, Antoniego z Suzy i prowincjała augustiańskiego Alberta z Krispis, którzy tak podstępnie działali, że bawiający tamże współcześnie poseł papieża Eugeniusza IV, Krzysztof Garatoni, ani razu nie mógł otrzymać posłuchania u cesarza i patriarchy. Przybyło też w pocz. r. 1434 do Bazylei poselstwo greckie, złożone z trzech osób, między którymi znajdował się Izydor, Grek, późniejszy metropolita kijowski i kardynał, a ówczesny opat klasztoru św. Demetriusza w Konstantynopolu ¹⁾.

Poselstwo to oświadczyło Bazylejczykom, że Bazylei nie chcą Grecy uznać za miejsce Soboru unijnego, ale domagają się, by Sobór ten odbył się w Konstantynopolu. Nowe poselstwo Bazylejczyków, wysłane do Konstantynopola w 1435 r., sprawy tej również z pomyślnym skutkiem nie załatwiło. Jeszcze inne poselstwa już to Greków, już to Bazylejczyków wzajemnie układały się ze sobą, ale nie doszły do porozumienia, gdyż i wśród samych Bazylejczyków nie było zgody, ale coraz większe z dniem każdym rozdwojenie.

Tymczasem papież Eugeniusz IV, który nawet był już zdecydowany zgodzić się na zwołanie Soboru do Konstantynopola, również nie zaniedbywał starań, by Greków pozyskać i odciągnąć ich od odszczepieńczych Bazylejczyków. Ostatecznie Grecy pozyskani przez papieża ofiarną pomocą w wojnie z Turcją, zerwali

¹⁾ A. Lewicki, Unia florencka w Polsce, Kraków, 1899, s. 12.

z Bazylejczykami. Papież zaś w porozumieniu z Grekami, bullą z dn. 18. IX. 1437 r., zwołał do Ferrary Sobór powszechny ¹⁾.

2. Unia ze Słowianami bałkańskimi ²⁾.

Początkowo starania papieży o Unię kościelną były prowadzone tylko z Bizancjum, gdyż ówczesne cesarstwo bizantyjskie wraz z patriarchatem konstantynopolińskim rościło sobie prawo do władzy zwierzchniej nie tylko politycznej, ale i kościelnej nad całym chrześcijańskim Wschodem, a także i nad Słowianami pozostającymi w odszczepieństwie od Rzymu. Takie też było przekonanie powszechne na Zachodzie, uzasadnione zresztą istnieniem potężnego cesarstwa bizantyjskiego — spadkobiercy uniwersalizmu starożytnego cesarstwa rzymskiego, rozciągającego swoją władzę w ciągu wieków na ludy i kraje odszczepieńcze — że w dziele Unii kościelnej najważniejszą rzeczą jest pozyskanie do jednności z Kościołem Rzymskim najpierw Greków, w ślad za którymi dopiero pójdą także inne narody schizmatyckie.

W miarę jednak jak słabła potęga cesarstwa wschodniego, a tym samym i wszechwładztwo nad chrześcijańskim Wschodem patriarchatu konstant., i gdy w czasie rokowań unijnych stronnictwo przeciwne Unii w Bizancjum, zwłaszcza w XIV w., szukało oparcia do walki z Kościołem Rzymskim u sąsiednich współwyznawców serbskich, bułgarskich i inn., papieże w swoich staraniach o Unię kościelną zwracają się teraz z rokowaniami bezpośrednio do tych ludów: Serbów, Bułgarów, Wołochów-Rumunów, a także do najbardziej na zachód wysuniętych schizmatyckich Rusinów.

Od pocz. XIV w. już zaczęły pojawiać się głosy, że przyszła Unia kościelna powinna także objąć Słowian, bałkańskich Serbów, Bułgarów, Wołochów i inn. Taką opinię głosili m. i. w r. 1323 Wenecjanin, Marino Sanudo, a w r. 1331/2 francuz, Guillaume d'Adam.

Istotnie papieże prowadzą rokowania o Unię kościelną z ludami bałkańskimi od pocz. XIV w. Przełomowe znaczenie mają tu układy z Serbią, prowadzone w przerwie rokowań unijnych z cesarstwem bizantyjskim za papieży: Klemensa VI w 1347 r. i Innocentego VI w r. 1354/5, a widoki pozyskania wtedy dla Unii kościelnej Serbii przedstawiały się dosyć obiecująco, albo-

¹⁾ J. Hergenröther — J. Kirsch. Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, Freiburg in Br. 1925, s. 239—241.

²⁾ Halecki, Przełom w dziejach Unii kościelnej w XIV w. I. c.

wiem ówczesny car serbski, Duszan, uniezależnił Serbię od Bizancjum nie tylko pod względem politycznym, ale i kościelnym, wyodrębniając od Konstantynopola autokefaliczne serbskie arcybiskupstwo Ochridy, występujące nawet w tym okresie niekiedy z tytułem patriarchatu.

Sprzyjał też gorąco sprawie pozyskania Serbii dla Unii kościelnej z Rzymem i ówczesny cesarz niemiecki, Karol IV, entuzjasta hasła wspólności słowiańskiej i fundator słynnego klasztoru Benedyktynów obrz. słowiańskiego w Pradze, sprowadzonych następnie stamtąd za Jadwigi i Jagiełły do Krakowa. Rokowania te jednak nie zostały uwieńczone pomyślnym skutkiem i jeszcze za życia cara Duszana zostały zerwane, głównie z powodu silnych wpływów Greków, podówczas niechętnych Unii, znajdujących oparcie w autokefalicznym arcybiskupstwie Ochridy. Po śmierci zaś cara Duszana, kiedy po r. 1355 za cesarza bizantyjskiego Jana V Paleologa korzystne warunki do zawarcia Unii kościelnej zapanowały w Bizancjum, Serbia rozbita była na szereg państweczek, znajdujących się pod władzą współzawodniczących z sobą władców, które stały się jednocześnie terenem ścierania się wpływów łacińskich i greckich.

Papież Urban V mimo to prowadzi w tym czasie rokowania z władcami zachodniej Serbii, skłaniającymi się do jedności kościelnej z Rzymem. Układy te zakończone zostały nawet pomyślnym skutkiem, gdyż w 1369 r. trzech książęta, bracia Balszice, przyjęci zostali na łono Kościoła katol. i w stolicy swej Skutari w ręce legatów papieskich złożyli wyznanie wiary rzymsko-katolickiej, na kilka miesięcy przed podobnym krokiem Jana V Paleologa. Ale pozyskaniu dla Unii kościelnej całej Serbii przeszkadzają teraz Grecy, którzy rozpoczęte w tym czasie przez siebie rokowania unijne ze Stolicą Ap. niebawem zrywają, co pociąga też za sobą odsunięcie od układów unijnych Kościoła serbskiego, poddanego w międzyczasie ponownie w zależność od patriarchatu konstantynopol. Dokonało się to staraniem patriarchy Filoteusza i za zgodą arcybiskupa Ochridy, Grzegorza, oraz najznakomitszego ówczesnego władcy serbskiego, pana pogranicza grecko-tureckiego Jana Ugliesza. Władca ten w r. 1368 uznał uniezależnienie Kościoła serbskiego od Konstantynopola przez cara Duszana za nieprawne, a w trzy lata później przywrócił faktycznie jedność kościelną Serbii z Konstantynopolem.

W tymże czasie papież Urban V zabiega także o Unię kościelną na obszarze bułgarsko-rumuńskim, gdzie grunt był częściowo

przygotowany przez wpływy katolickie, jakie tam szły przez kołigacje małżeńskie miejscowych władców oraz z Węgier, Polski i hospodarstwa wołoskiego.

Wszystkie jednak te zabiegi na półwyspie Bałkańskim były daremne i nie doprowadziły do ostatecznego pozyskania Słowian bałkańskich dla Unii kościelnej przede wszystkim dlatego, że pomysłny ich wynik uzależniony był od toczących się podówczas ale niebawem zerwanych rokowań unijnych z Bizancjum, które rozciągało swoją władzę polityczną i kościelną także nad tymi ludami. W dalszych zaś układach i staraniach o Unię kościelną z Zachodem, podjętych przez Greków ponownie z końcem XIV i w pocz. XV w., ludy te już nie biorą czynnego udziału, bo ujarzmione zostały na długie wieki przez Turków, po klęsce na Kosowym Polu w 1389 r.

3. *Unia z Rusią.*

Najwięcej widoków dla dzieła Unii kościelnej przedstawiała zawsze Ruś, jako kraj, który odpadł od Rzymu później od innych krajów schizmatyckich, bo dopiero z pocz. XII w., a i w następnych wiekach utrzymywał bliskie stosunki z katolickim Zachodem, Polską, Węgrami i Litwą, zwłaszcza od końca XIV w., kiedy wszedł w orbitę stałych wpływów politycznych i kościelnych potężnego państwa katolickiego polsko-litewskiego.

Ruś z chwilą przyjęcia chrześcijaństwa w obrządku słowiańskim z Bułgarii w 988 r. za ks. Włodzimierza, zależała początkowo pod względem kościelnym nie od Konstantynopola, lecz od metropolity bułgarskiego. Dopiero gdy w pocz. XI w. Bułgaria została podbita przez Bizancjum, wtedy i metropolia ruska czyli kijowska wraz z bułgarską dostała się pod zwierzchnictwo patriarchatu konstantynopolitańskiego. Za Jarosława Mądrego w 1051 r. Ruś znowu wyodrębnia się chwilowo od jedności kościelnej z Bizancjum, ale już w 1054 r. powraca w tę zależność na stałe, chociaż całkowicie odpada do schizmy dopiero z pocz. XII w.¹⁾

Ponieważ Ruś dłużej i więcej niż inne kraje wschodnie podlegała wpływom Zachodu i kultury łacińskiej, które oddziaływały na nie silnie przez stałe sąsiedztwo z państwami katolickimi, dlatego też mniej tam było niechęci do chrześcijan zachodnich, a i dążenie do Unii kościelnej z Rzymem było stosunkowo większe i szersze, niż gdzie indziej. Owszem, nawet było ono

¹⁾ Rzym, Bizancjum i Kijów po r. 1054, *Oriens*, 1934, s. 3—7. W przededniu 950 rocznicy Chrztu Rusi, l. c. 1937, s. 170—2.

też trwalsze, bo nie było narzucone okolicznościami zewnętrznymi, ale wypływało z pobudek raczej religijnych, a nie politycznych, więcej z przekonania i sympatii do Kościoła katolickiego, aniżeli z konieczności i przymusu. Jeżeli zaś na drodze do pozyskania Rusi dla jedności kościelnej stawały przeszkody i trudności, to działo się to przede wszystkim z winy niszczycielskich najazdów tatarskich oraz z powodu agitacji schizmatyckich Greków i Moskwy, zawsze wrogich i niechętnych łańciskiemu Zachodowi, a nic wspólnego pod tym względem nie mających ze słowiańską, chociaż schizmatycką Rusią kijowską, która od początku ciążyła zawsze ku Zachodowi i skłaniała się niejednokrotnie w ciągu wieków samorzutnie i dobrowolnie, bez żadnego nacisku zewnętrznego, do zawarcia z nim Unii kościelnej.

Szczególnie Ruś południowo-zachodnia z Haliczem i Kijowem, już od pocz. XIII w. przychylnie się odnosi do sprawy zjednoczenia Kościołów.

W układach spiskich w 1214 r. Rusini, przyjmując na tron w swoim królestwie halickim Kolomana, syna króla węg. Andrzeja II i Salomeję, córkę księcia krak. Leszka Białego, przyrzekają jednocześnie ówczesnemu papieżowi Innocentemu III uznawać na przyszłość stałe nad sobą zwierzchnictwo papieży i pozostawać w jedności z Kościołem Rzymskim; proszą tylko, by im wolno było obrządek swój nadal zachowywać. Unia ta, niestety, nie była długotrwała z powodu rychłego podboju Rusi przez Tatarów. Ale gdy nieco później w 1254 r. dzielny władca Halicza i Kijowa, ks. ruski Daniel, wyzwala się na krótko spod jarzma tatarskiego, zaraz wraz z całym ludem ruskim zbliża się ponownie do Rzymu, przyjmując z rąk legata papieskiego koronę królewską, gdy jednocześnie papież Innocenty IV ogłasza klątwę na tych wszystkich, którzy by napadali na Rusinów i lżyli ich prawosławną grecką wiarę. I znowu Unia ta wprawdzie upadła, ale stało się to nie z winy księcia Daniela i ludu ruskiego, lecz z powodu rozbicia systemu politycznego, mianowicie sojuszu przeciwkotatarskiego Rusi z państwami zachodnimi i Stolicą Ap., którego Unia ta była wyrazem ¹⁾.

Odtąd Ruś znajdująca się pod jarzmem tatarskim na długo stracona jest dla dążeń unijnych, które wznowione zostają tam dopiero w XIV w., z upadkiem i rozkładem potęgi tatarskiej, na której gruzach rozszerzają się szybko Polska i Litwa, zjednoczone niebawem pod koniec XIV w. w jedno potężne państwo katolic-

¹⁾ *Lewicki, Unia florencka w Polsce*, s. 1—2.

kie, jednoczące w swoich granicach rozległe obszary Rusi południowej i zachodniej z Haliczem i Kijowem, oddzielonej od Rusi północnej, która należała już wtedy do księstwa suzdalsko-moskiewskiego.

W programie twórców Unii polsko-litewskiej było od samego początku postawione jako niezbędne dążenie do przywrócenia Rusi Kościołowi katolickiemu, by w ten sposób zaprowadzić jedność wyznaniową między wschodnią i zachodnią połową państwa. Ażeby jednak to skutecznie, należało najpierw uniezależnić Ruś zachodnią i południową pod względem kościelnym od wrogiej i niechętniej łacińskiemu Zachodowi Rusi północnej czyli suzdalsko-moskiewskiej, dokąd w tym czasie, z powodu zniszczenia Kijowa przez Tatarów, przeniósł swoją siedzibę metropolita całej Rusi, najpierw przejściowo od połowy XIII w. — do Włodzimierza Suzdalskiego, a później od pocz. XIV w. na stałe do Moskwy.

Już wprawdzie na przełomie w. XIII i XIV staraniem książąt włodzimiersko-halińskich Ruś południowa wyodrębnia się od metropolii moskiewskiej, uzyskując swoją metropolię halińską za zgodą cesarza bizantyjskiego Andronikosa II i patriarchy Atanazego, a książęta litewscy w tymże czasie dla Rusi zachodniej otrzymują osobną metropolię litewską ze stolicą w Nowogródku. Ale wskutek intryg moskiewskich wkrótce z polecenia patriarchy carogrodzkiego zniesiono obydwie metropolie i cała Ruś poddana została znowu pod władzę metropolity moskiewskiego. Dopiero gdy Kazimierz W. zagroził patriarsze konstantynopol. przeciągnięciem Rusinów na obrządek łaciński, przywrócona została w r. 1370 metropolia halińska. W tymże czasie po długich staraniach w. ks. Olgierd w r. 1375 uzyskuje także zgodę patriarchy konst. na utworzenie metropolii litewskiej z siedzibą w Kijowie. Ostatecznie po Unii polsko-litewskiej metropolita litewski czyli kijowski w r. 1389 za przyzwoleniem patriarchy konst. jest uznany metropolitą całej Rusi, z włączeniem do niej zarówno metropolii halińskiej, jak i moskiewskiej, zamienionych teraz na biskupstwa.

Kiedy zaś w początku XV w. po r. 1406 wpływy moskiewskie w Carogrodzie znowu biorą górę i metropolitą kijowskim czyli całej Rusi zostaje metropolita moskiewski, wtedy na życzenie w. ks. lit. Witolda i króla Jagiełły na synodzie w Nowogródku dn. 15 XI. 1415 r. biskupi rusczy W. Księstwa Litewskiego i Korony wybierają metropolitą kijowskim dla całej Rusi swojego

kandydata, Grzegorza Camblaka, o którego potwierdzenie, wobec odmowy patriarchy carogrodzkiego, starają się na drodze Unii kościelnej z Rzymem, pozostawiając Rusinom Korony i Litwy swobodę zachowania swojego obrządku, albo przejścia na obrządek łaciński.

W. ks. Witold i król Jagiełło z królową Jadwigą już od dawna pracowali nad Unią kościelną Rusi, ale te starania ich szczególnie się ożywiły z końcem XIV i początkiem XV w. Wtedy to bowiem miały one szczególniejsze widoki powodzenia, bo współcześnie te same dążenia przy gorliwym poparciu Stolicy Ap. i cesarza niem. Zygmunta Luks. wychodzą i ze strony cesarza bizant. i patriarchy carogrodzkiego, do niedawna jeszcze niechętnych Rzymowi.

Pierwszy niewątpliwy dowód dążenia Jagiełły do Unii kościelnej z Rzymem nie tylko Rusi ale i całego chrześcijańskiego Wschodu już mamy w r. 1396, kiedy to wraz z metropolitą kijowskim Cyprianem zwrócił się do patriarchy carogrodzkiego z propozycją i projektem odbycia w swoim państwie Soboru, który by miał przygotować zjednoczenie Kościołów. Również na soborze w Pizie 1409 r. Polacy biorą udział w pracach przygotowawczych nad Unią Kościoła Wschodniego z Zachodnim. A gdy zebrał się Sobór w Konstancji, Władysław Jagiełło już w sierpniu 1415 r. wysłał tam swojego posła, Teodora z Konstantynopola, wikariusza generalnego zakonu dominikańskiego, do prowadzenia układów o Unię kościelną oraz osobne pismo do członków Soboru, datowane dn. 18 października t. r., w tejże sprawie zjednoczenia Kościołów.

Wreszcie dla rokowań unijnych z polecenia króla Jagiełły przybył na Sobór do Konstancji dn. 19 lutego 1418 r. metropolita kijowski Grzegorz Camblak, który odbył uroczysty wjazd do miasta z wielką okazałością, w orszaku pięciu biskupów ruskich, kilku zakonników bazylikańskich, wielu kniaziów i panów z W. Księstwa Lit., a także w towarzystwie poselstwa z Nowogrodu W. i innych miast ruskich oraz od Tatarów. Na spotkanie i powitanie metropolity Camblaka wyjechał sam cesarz Zygmunt Luksemburski. Uroczyste posłuchanie metropolity kij. Camblaka u nowoobranego papieża Marcina V odbyło się dn. 25 lutego 1418 r., w obecności również cesarza Zygmunta. Kiedy papież siedział na tronie, wszedł metropolita Camblak w towarzystwie arcybiskupa gnieźn. Mikołaja Trąby, biskupa płockiego Jakuba z Kurdwanowa oraz duchowieństwa, oddając cześć papieżowi przez trzykrotne ukłonienie.

Najpierw wstępne przemówienie do papieża wygłosił Czech, mistrz Maurycy z Pragi, którym Polacy już dawniej na Soborze się posługiwali. Wspomniał on, że metropolita Camblak chce połączyć się z Kościołem Rzymskim, który jest jedynie prawdziwym, i prosi jednocześnie, by go papież odpowiednio pouczył i do upragnionej jedności przyjął. Podniósł też w końcu swej mowy zasługi Jagiełły i Witolda dla Unii kościelnej.

Następnie odczytał po łacinie tekst mowy, w której metropolita w im. Jagiełły i Witolda wyrażał radość z powodu wyboru papieża Marcina V i bliskiej jedności i zgody w Kościele, tak koniecznej dla wszczęcia prac nad Unią, której obecnie pragną wszyscy: i cesarz i patriarcha konst. i król polski Władysław Jagiełło i w. ks. lit. Witold. A także i on sam pragnie, aby narody oderwane od Kościoła z powrotem przywiezione zostały do jedności. Dlatego prosi gorąco papieża, by dopomógł do zawarcia Unii, przez rychłe zwołanie nowego Soboru powsz., w którym by wzięli udział mężowie wytrawni i uczeni, przygotowani odpowiednio do prowadzenia obrad w sprawach wiary celem zaprowadzenia zgody i jedności kościelnej.

Poza tym w imieniu metropolity Camblaka wygłoszona została mowa powitalna przed ojcami Soboru, którą wypowiedział Andrzej z Konstantynopola. Mówca rozpoczął od ogólnych pochwał na cześć ojców soborowych na podstawie przykładów ze Starego Testamentu, dalej przedstawił prośbę i gorącą zachętę do zjednoczenia się, wreszcie zaproponował zgromadzonym rozpatrzenie wszystkich spornych kwestii między Kościołami Wschodu i Zachodu „po bratersku, a nie z namietnością, w pokorze a nie w pysze, po apostołsku a nie po faryzeuszowsku, radzi zwracać się do ksiązek pozostawionych przez mężów uczonych”.

Metropolita Camblak chce, jak to widać z jego przemówień, żeby Kościół Wschodni był przy rokowaniach unijnych uważany za czynnik równorządny i równouprawniony z Kościołem Łacińskim. A chociaż chce przyłączenia się do Kościoła Rzymskiego, to jednak nie na podstawie bezwzględnego przyjęcia jego nauki ¹⁾.

Papież w odpowiedzi metropolicie Camblakowi obiecał sprawę przedstawioną odpowiednio rozważyć i przygotować celem jej skutecznego, wyrażając jednocześnie życzenie, by tak wzniosłe zamiary i pragnienia metropolity w sprawie zjednoczenia Ko-

¹⁾ *Ks. Henryk Likowski*. Kwestia Unii Kościoła Wschodniego z Zachodnim na Soborze konstańskim. Przegląd Kościelny. Poznań 1906 I. 170—7.

ściołów spełniły się istotnie. Następnie odczytane zostały w tej samej sprawie listy Jagiełły i Witolda do papieża, po czym metropolita wraz z towarzyszami pożegnał papieża przez ukłon i pocałowanie stóp, rąk i twarzy.

Poselstwo to jednak nie przyniosło pożądanego skutku, ponieważ odbyło się już pod koniec Soboru, który zakończył niebawem swoje obrady dn. 22 kwietnia 1418 r. tak, że nie było już czasu rozpatrzyć sprawy Unii. Zresztą sprawę Unii kościelnej papież uważał za niedostatecznie jeszcze wtedy dojrzałą, zwłaszcza wobec silnych podówczas dążeń koncyliarnych, popierających teorię o wyższości Soboru nad papieżem, których piętno wyraziło się również w przemówieniach metropolity Camblaka ¹⁾.

Tymczasem ze śmiercią metropolity Camblaka († 1420) władzę kościelną na Rusi polsko-litewskiej rozciąga teraz ponownie niechętny Unii metropolita moskiewski Focjusz, w r. 1420—31. Dopiero po śmierci Focjusza obrany zostaje w r. 1432 metropolitą kijowskim i całej Rusi kandydat w. ks. lit., dotychczasowy biskup smoleński Herazym, gorący zwolennik Unii kościelnej, wspomagany w tym dziele przez ówczesnego w. ks. lit. Świdrygiełłę ²⁾.

Świdrygiełło, chociaż popierał w tym czasie dążenia schizmatycznych Rusinów do równouprawnienia politycznego z katolicką szlachtą litewską, jednak za radą Zakonu krzyżackiego — aby ubiec Polskę, z którą walczył i wyrwać z jej rąk sprawę Unii, pod względem moralnym tak doniosłą — wszczął jednocześnie energiczne starania celem nawrócenia do Kościoła katolickiego podległych jego władzy Rusinów. Jakoż z polecenia w. ks. Świdrygiełły już dn. 22 marca 1433 r. Rusini zwracają się do obradującego podówczas Soboru w Bazylei ze skargą na Polaków, obiecując jednocześnie przysłać na Sobór swoich przełożonych duchownych, którzy by z ojcami Soboru przeprowadzili tak upragnione zjednoczenie. W tym samym też duchu pisał wtedy do Soboru bazylejskiego i sam Świdrygiełło, który nawet w tym celu wysłał jednocześnie do Bazylei osobnego swego prokuratora — pełnomocnika. Gdy zaś wpływy Polski w Bazylei zaczęły przeważać, wtedy Świdrygiełło przerzucił się na stronę papieża.

¹⁾ *A. Prochaska*, Dążenia do Unii kościelnej za Jagiełły, Przegląd powsz. 1896, III, 50—1.

²⁾ *K. Chodynicki*, Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska (1370—1632). Warszawa 1934, 1—49. *Ks. J. Fijałek*, Średniowieczne biskupstwa Kościoła Wsch. na Rusi i Litwie na podstawie źródeł greckich. Kwartalnik Histor. Lwów 1897, XI, 56.

Eugeniusza IV, do którego już w lecie 1434 r. wysłał swoje poselstwo wraz z poselstwem od metropolity Herazyma i Zakonu krzyżackiego w celu rokowania o Unię kościelną oraz ze skargą na Polaków i w. ks. lit. Zygmunta. Prosił też jednocześnie papieża o interwencję w sprawie uwolnienia z niewoli jego małżonki i z oświadczeniem, że metropolita Herazym gotów jest osobiście przybyć do papieża celem zawarcia Unii kościelnej.

Papież życzliwie przyjął posłów i odsyłając ich, zaopatrzył w listy, datowane 20 października 1434 r.: do Świdrygiełły i metropolity Herazyma, a nadto do w. ks. Zygmunta i biskupów, kamienieckiego i wileńskiego, wyrażając przy tym swoją radość z nadziei bliskiego dojścia do skutku tak upragnionej Unii. Jednocześnie oświadczał, że metropolitę Herazyma przyjmie z otwartymi rękoma i uczci go jak należy, ale zarazem polecał mu, aby zanim przybędzie do Rzymu, odbył najpierw synod prowincjonalny biskupów swojej metropolii i uzyskał od nich potrzebne pełnomocnictwa i uprawnienia do prowadzenia układów ze Stolicą Ap. w sprawie zawarcia Unii kościelnej.

Ale tymczasem zanim doszło do urzeczywistnienia tych zamiarów i projektów, na Litwie powstaje 1435 r. przeciwko Świdrygiełle spisek. Zwyciężają Polacy i stronnictwo przeciwne Świdrygiełle. W czasie tych zamieszek metropolita Herazym, posadzony o udział w spisku, po czteromiesięcznym ciężkim więzieniu został skazany przez w. ks. Świdrygiełłę na śmierć przez spalenie na stosie, dn. 26 lipca 1435 r. w Witebsku¹⁾.

Ale wypadki te nie przeszkodziły staraniom unijnym na Rusi, które teraz popierała energiczniej Polska oraz nowy metropolita kijowski dla całej Rusi Izydor, gorący zwolennik Unii kościelnej, wyniesiony na tę godność w 1436 r. przez patriarchę konst., który podówczas w obliczu coraz groźniejszego niebezpieczeństwa tureckiego szczerze dążył wraz z cesarzem bizantyjskim i całym Wschodem chrześcijańskim do połączenia się z katolickim Zachodem.

Metropolita Izydor zaraz w początkach 1437 r. wyruszył na Ruś w towarzystwie Jonasza, swego niedawnego współzawodnika, który już w r. 1436 ubiegał się o stolicę kijowską, nie uzyskując

¹⁾ A. Lewicki, Powstanie Świdrygiełły. Kraków 1892, 238 — 248. *Ks. J. Fijałek*, Średniowieczne biskupstwa Kościoła Wsch. Kwart. hist. Lwów, 1897, XI, 56,

jednak wtedy zgody patriarchy konst., ale za to później w r. 1441 został wyniesiony na tę godność samowolnie przez w. ks. moskiewskiego ¹⁾. Od chwili mianowania Izydora metropolitą kijowskim sprawa Unii kościelnej Rusi z Rzymem spoczęła na barkach nowego metropolity, którego działalność w tej sprawie odtąd już ściśle się łączy z dziejami Soboru i Unii florenckiej ²⁾. (c. d. n.)

Włocławek.

Ks. Dr Michał Morawski.

¹⁾ *Ks. Fijałek*, Średniowieczne biskupstwa. Kwart. histor. 1897, XI, 57.

²⁾ *Lewicki*, Unia florencka w Polsce, 12 nst.

Prądy społeczne a duch kultury

1. Typy kultury.

Jak duch kultury wpływa na metody badań naukowych, tak również wiąże się z prądami społecznymi, które przybierają specjalny charakter w odmiennych epokach dziejów ludzkości. Trudno przypuścić, że społeczne teorie i dążenia nie mają żadnej łączności z kierunkiem kultury, skoro pewne objawy życia społecznego i poglądy socjologiczne stale występują w niektórych epokach. Czynnikiem zaś jedności kultury jest zdaniem Maritaina przede wszystkim wspólna struktura filozoficzna, a dalej pewna postawa metafizyczna i moralna oraz uznanie wspólnej drabiny wartości, czyli, krótko mówiąc, wspólny pogląd na świat, na człowieka i życie ¹⁾. Stąd należy wysnuć wniosek, że teorie społeczne i przemiany ustroju mają ścisły związek z panującą w danym momencie metafizyką względnie z jej zaprzeczeniem ²⁾. Gdy chodzi o same teorie społeczne, to ich zależność od poglądów filozoficznych autora nie ulega najmniejszej wątpliwości, co stwierdzają same dzieje kultury i systemów socjalnych. Wystarczy sięgnąć dla przykładu do jakiegokolwiek twórcy teorii społecznej, bez względu na to, czy chodzi o starożytność grecką lub rzymską, czy o średniowiecze lub nowożytne czasy, a łatwo przekonać się można, że poglądy społeczne harmonizują doskonale z całokształtem systemu filozoficznego. Na próżno siliłby

¹⁾ J. Maritain, *Le Docteur Angélique*, s. 58—59.

²⁾ Dr E. Horneffer pisze: „...jestem przekonany, że decydujące zwroty w dziejach pozostają w związku z nastawieniem metafizycznym” (*Der moderne Individualismus*, w *Kantstudien*, 23, 1919, s. 407. Por. *Inż. A. Kliszewicz*, *Ku czemu zmierza dzisiejszy świat?* Kraków, 1935, s. 168; *Ks. A. Roszkowski*, *Korporacjonizm katolicki*, Poznań, 1932, s. 64.

A. C. Bradley w wykładzie nauki Arystotelesa o państwie dodaje następującą uwagę: „Nauka o państwie wedle jego pojęcia opiera się na etyce, etyka zaś na psychologii, a wszystkie trzy na metafizyce i jej zastosowaniu do natury” (*Die Staatslehre des Aristoteles*. Tłum. J. Immelmann. Berlin, 1884, s. 4).

się ktoś zrozumieć na pół komunistyczną teorię państwa u Platona, gdyby nie znał dokładnie jego nauki o ideach i o duszy. Dziwne i niezrozumiałe wydałoby się słynne powiedzenie Arystotelesa, że państwo w porządku natury jest pierwsze od rodziny i każdego z nas, gdyby nie wziąć pod uwagę jego metafizyki, a zwłaszcza nauki o całości i jej stosunku do części¹⁾. Całość, wzięta w pewnym znaczeniu, wyprzedza swe części, oczywiście nie co do czasu, lecz co do natury. Skoro więc Arystoteles uważa państwo za taką całość, to jest ono pierwsze *quoad naturam* przed jego członkami. Takie ujęcie państwa jako całości ma wpływ na przedstawienie stosunku jednostki do państwa²⁾. Podobnie zagadnienie tego stosunku oraz konieczności pośrednich grup społecznych pomiędzy jednostką a państwem w socjologii św. Tomasza z Akwinu nabiera właściwego znaczenia dopiero na tle jego nauki o państwie jako takim i osobowości ludzkiej³⁾. A te problemy są przecież ściśle filozoficzne. Hegłowska nauka o wszechwładzy państwa w stosunku do obywateli z jednej strony, a o wolności obywatelskiej z drugiej nie razi swą paradoksalnością, gdy się ją naświetli ogólnym systemem filozoficznym skrajnego idealisty niemieckiego. Jest znów rzeczą naturalną, że w okresie upadku metafizyki nie pojawiają się systemy społeczne na modłę Arystotelesa, św. Tomasza lub Hegla. Systemy te bowiem przypisują państwu jako takiemu jakieś istnienie idealne, niezależnie od jego członków. Natomiast do głosu przychodzą teorie społeczne w rodzaju teorii Hobbesa, Locke'a lub Rousseau'a, bo ich uzasadnienie nie wymaga żadnej metafizyki.

Czy jednak istnieje rzeczywiście ścisła zależność teorii społecznych od systemów filozoficznych, czy raczej są one wyrazem dążności i ogólnych potrzeb społeczeństwa w danej chwili, przeto mają charakter przypadkowy i czasowy? Doświadczenie wieków wykazuje, że na przemiany ustroju społeczno-politycznego wpływają teorie społeczne, a te znów pozostają pod przemożnym wpływem prądów umysłowych, które nurtują i często podświadomie wyciskają swe piętno na całym życiu człowieka.

Budowa społeczno-polityczna wieków średnich ostatecznie rozpadła się pod ciosami ideowych twórców wielkiej rewolucji

¹⁾ *Politica*, I, I, c. I. 11, 1253 a 18—19. Wyd. Ottona Immischa, Lipsk, 1909.

²⁾ Zob. *Ks. J. Stepa*, *Metafizyczne podstawy nauki Arystotelesa o państwie* (w pamiętniku II Zjazdu Teolog. w Warszawie: *Nasza Myśl Teolog.* 1935).

³⁾ Zob. *Tenże*, *Le caractère total de l'état d'après S. Thomas d'Aquin* (Extrait du recueil des conférences), Gniezno, 1935.

francuskiej, choć już od okresu renesansu zaczął się na nią atak teoretyków państwa. Wprawdzie Karol Marks i jego zwolennicy głoszą, że idee społeczne kształtują się wyłącznie pod wpływem czynników materialnych, ale nie ulega wątpliwości, iż na odwrót ideologia odbija się głośnym echem w czynnikach materialnych, a więc w stosunkach ekonomicznych¹⁾. Doskonale to wyraża zniemczony Anglik, Chamberlain, w słowach: „Nie same tylko interesy rządzą światem, rządzą przede wszystkim idee, nawet wtedy, kiedy się rozcieńczają w słowach”²⁾. W jakiej mierze idee są zdolne do przekształcenia istniejącego porządku społecznego, świadczą wymownie współczesne dzieje wielu krajów. Cóż innego, jeśli nie ideologia wpłynęła na przemianę ustroju społecznego we Włoszech faszystowskich, w narodowo-socjalistycznych Niemczech lub komunistycznej Rosji? W jakim zaś stopniu idee oddziałują na życie, widać najlepiej w tych właśnie krajach.

Włochy, stojące jeszcze niedawno nad brzegiem przepaści, pod wpływem ideologii faszystowskiej odrodziły się szybko i urosły na pierwszorzędną potęgę polityczną i militarną, z którą Europa musi się poważnie liczyć. Niemcy hitlerowskie przebyły w kilku latach drogę, na którą w normalnych warunkach było by za mało kilkadziesiąt lat, a znów w Rosji ideologia komunistyczna zdołała doprowadzić do nędzy kraj, który przyroda uposażyła w nieprzebrane skarby. Z drugiej strony należy przyznać, że warunki życiowe, a zwłaszcza ekonomiczne, wpływają również na prądy umysłowe i społeczne. Panuje tu prawo wzajemnego oddziaływania na siebie.

Gdy się już raz ustaliło, że istnieje ścisła zależność teorii społeczno - politycznych od prądów umysłowych epoki, w której one powstają, należy wpierw ustalić grupy tych prądów. Nie ma ich wiele, jakkolwiek na pozór wydaje się inaczej. Zależne są one od ducha kultury, który może być przychylny metafizyce lub jej wrogi. Stąd wyróżnimy dwa typy kultury: metafizyczny i nominalistyczny; konsekwentnie również dwie główne grupy prądów umysłowych, przynależnych do tych typów. Wprawdzie ten podział na dwie tylko grupy może wydawać się zbyt ogólny i schematyczny, jednakże dotychcza-

¹⁾ Zob. *Fr. Sawicki*, *Geschichtphilosophie*. 2 Aufl. B. II der Philos. Handbibl. München 1922, s. 147.

²⁾ *Houston Stewart Chamberlain*, *Die Grundlagen des XIX Jahrh. Volksaufgabe*, München, Bruckmann. Cyt. wedle M. Zdziechowskiego: *Niemcy. Szkic psychologiczny*. Przegl. Filoz. I—II, 1935, s. 120.

sowe dzieje kulturalne ludzkości świadczą, że zawsze te dwa typy kultury ścierały się z sobą i w pewnych okresach historii zdobywał przewagę jeden albo drugi. Charakterystyczne dla grupy prądów nominalistycznych jest to, że nie uznaje się w niej żadnego istnienia poza indywidualnym. Stąd np. sprawa o g ó ł u (*universale*) jako rzeczywistości intencjonalnej, która posiada istnienie idealne, musi być w tym poglądzie załatwiona w sensie negatywnym, bo poza rzeczami jednostkowo bytującymi nie ma żadnej innej rzeczywistości. Należą tu przede wszystkim empiryzm i racjonalizm w swych różnych postaciach, wyrosłe na gruncie kultury nominalistycznej. Cechą zaś prądów metafizycystycznych jest to, że oprócz istnienia jednostkowego przyjmują o g ó ł n e, którym są obdarzone np. idee. Oczywiście w ogólnym istnieniu mogą być różne stopnie. Krańcowo pojmuje je skrajny idealizm (Platon - Hegel), który byt jednostkowy czyni zależnym od idei; natomiast idealizm umiarkowany typu arystotelesowego i scholastycznego istnienie idei uzależnia od istnienia bytów jednostkowych.

Te dwa typy kultury wypełniały dzieje starożytnej Grecji: po nominalistycznej przedsokratesowej kulturze następuje odruch metafizycystycznych prądów, zapoczątkowany przez Sokratesa, a doprowadzony do szczytu rozwoju przez Platona i Arystotelesa. Po wielkich metafizykach greckich następuje powrót do kultury nominalistycznej, która szczególnie silnie rozrosła się w III okresie dziejów myśli greckiej, zwanym moralnym. W średniowieczu dominowała kultura metafizycystyczna, a dopiero w okresie dekadencji scholastyki, który datuje się już od XIV wieku, zaczyna się nominalistyczny typ kultury. Ostatecznie w czasach nowożytnych ten właśnie typ kultury zwycięża i w XIX stuleciu święci triumfy.

Obserwując z uwagą dzieje teorii i przemian społeczno-politycznych, można stwierdzić, że pozostają one zawsze w ścisłym związku zależności od ducha kultury danego okresu. Mianowicie indywidualizm społeczny występuje w okresie kultury nominalistycznej¹⁾, a uniwersalizm społeczny wiąże się z kulturą metafizycystyczną²⁾.

¹⁾ Na to zwrócił już uwagę K. Pribram w dziele p.t. „Die Entstehung der individualistischen Sozialphilosophie”, Leipzig, 1912, s. 59, choć nie zdawał sobie dokładnie sprawy ze związków indywidualizmu społecznego z nominalizmem filozoficznym.

²⁾ O związkach uniwersalizmu społecznego z metafizycyzmem pisał O. Spann, ale nie uchwycił należycie właściwego sensu tego problemu (*Die Gesellschaftslehre*, Leipzig, 1930, 3 wyd. s. 145).

Ta ogólna teza wymaga bliższego wyjaśnienia i uzasadnienia, a to tym bardziej, że z jej pomocą można pokusić się o syntezę teorii społeczno - politycznych, czego dotychczas jeszcze porządnie nie zrobiono w socjologii. Brak tej syntezy daje się odczuwać szczególnie w momentach przełomowych historii, gdy różne prądy i teorie ścierają się z sobą. Przykładem klasycznym jest współczesny chaos doktrynalny w dziedzinie społeczno - politycznej, w której można zorientować się tylko na tle ogólnego przełomu kultury. Rzecz znamienna dla tego chaosu, że, gdy przed kilku laty obchodzono rocznicę Hegla, najwspanialej wypadły uroczystości w Berlinie, Moskwie i Rzymie, a więc w stolicach najważniejszych państw totalnych. A przecież pomiędzy komunizmem z jednej a faszyzmem i hitleryzmem z drugiej strony wre nieubłagana walka. Wyjaśnić te paradoksy potrafi tylko dobrze ujęta synteza prądów społeczno - politycznych, licząca się nie tylko z historią ustrojów i przekształceniami gospodarczymi społeczeństw, lecz w równej mierze ze zmianami prądów umysłowych, które nurtują na dnie psychiki ludzkiej i często podświadomie ją kształtują.

2. Kultura nominalistyczna a indywidualizm.

W okresach kultury nominalistycznej, w których człowiek oddala się od wszelkiej metafizyki, objawia się skłonność do mechanistycznego poglądu na świat¹⁾. Dotyczy to nie tylko samej nauki, która w sposób mechanistyczny stara się wytłumaczyć wszystkie zjawiska przyrody martwej i żywej, nie oszczędzając nawet przejawów życia psychicznego, lecz w równej mierze sposobów ujmowania społecznej organizacji. Kto w swych założeniach filozoficznych uznaje tylko istnienia jednostkowe, ten nie może przypisać grupie społecznej, a więc także państwu innego bytowania, jak wyłącznie jednostkowe, czyli będzie uważał je za zespół ludzi, którzy dla jakichś celów złączyli się mechanicznie w całość. A w tej całości jednostka albo zachowuje całkowitą swobodę, stąd pochodzi liberalne ujęcie stosunku jednostki do państwa i dążność do ograniczenia ingerencji państwa w życie obywatela, albo musi się całkowicie podporządkować absolutnej władzy państwowej, jeśli to jest indywidualnie korzystne. Demokratyczna czy absolutna forma rządów zależy od wolnego wyboru ludzi, którzy mają

¹⁾ *M. Berdjajew* twierdzi, że industrialno - kapitalistyczna cywilizacja, która daleko odbiegła od wszelkiego pierwiastka ontologicznego, jest antyontologiczna, mechaniczna. *Der Sinn der Geschichte*, Darmstadt, 1925, s. 299.

prawo o tym decydować drogą wspólnej umowy społecznej. Takie poglądy głosi indywidualizm społeczny.

Związki indywidualizmu społecznego z nominalizmem istniały już za sofistów greckich (V w. przed Chr.), o czym mamy wyraźną wzmiankę w dialogach platońskich. Trazymach w *Politei*, Kallikles w *Gorgiaszu*, a Protagoras w dialogu pod tym tytułem głoszą indywidualistyczne poglądy społeczne ¹⁾. Wybitnymi przedstawicielami indywidualizmu społecznego byli również epikurejczycy i stoicy ²⁾. A przecież wszyscy ci myśliciele wyznawali nominalizm filozoficzny. Zrozumiałe jest dlaczego w średniowieczu indywidualistyczne poglądy społeczne nie miały powodzenia tak długo, jak długo metafizyka zajmowała naczelne miejsce w umysłowym życiu człowieka. Jej upadek stał się podłożem sprzyjającym rozwojowi indywidualistycznych prądów społecznych. Nominaliści nowożytni jak Hobbes ³⁾, Locke, Hume ⁴⁾, Spinoza ⁵⁾, a także Jan Jakub Rousseau i zbliżony do nominalizmu konceptualista, Kant ⁶⁾, a wreszcie Herbert Spencer ⁷⁾ są wybitnymi przedstawicielami indywidualizmu społecznego. Mechanistyczne ujęcie najważniejszej grupy społecznej, jaką jest państwo, wynika z ducha nominalistycznej kultury, uznającej w świecie tylko ilość, a wykluczającej jakość. Stąd tendencja do rozbijania rzeczywistości na atomy, które mogą wiązać się w zespoły, ale różniące się między sobą tylko ilościowo. To stanowisko nominalizmu wywiera wpływ na każdą dziedzinę życia kulturalnego.

„W całym życiu gospodarczym i politycznym, pisze O. Spann, w naszych pojęciach prawnych i obyczajowych, we wszystkich naukach o państwie, wszędzie panują indywidualistyczne pojęcia i sposoby myślenia, panuje niepodzielnie indywidualistyczne nasta-

¹⁾ J. Baxa, *Gesellschaftslehre von Platon bis Fr. Nietzsche*, Leipzig, 1927, s. 2-7. Por. Theobald Ziegler, *Die geistigen u. sozialen Strömungen in Deutschland im 19 u. 20 Jahrh. bis zum Beginn des Weltkrieges*, 7 wyd. Berlin 1921, s. 115.

²⁾ Por. O. Gierke, *Die Staats- und Korporationslehren des Altertums und Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland*, Deutsches Genossenschaftsrecht, Berlin, 1881. T. III, s. 22 nn.

³⁾ Z. Łubieński, *Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes*, München, 1932, s. 32 nn.

⁴⁾ K. Vorländer, *Von Macchiavelli bis Lenin. Neuzeitliche Staats- und Gesellschaftstheorien*, Leipzig, 1926, s. 88 nn. Por. Vialoutoux, *Philosophie économique*, Paris, 1933. Bibl. Fr. de Philosophie, s. 117 nn.

⁵⁾ Por. P. Siwek, S.J., *Spinoza et le panthéisme religieux*, Paris, 1937, s. 281-84.

⁶⁾ Zob. O. Spann, dz. cyt., s. 213.

⁷⁾ Zob. Vorländer, dz. cyt. s. 102 nn.

wienie ¹⁾. Następstwa zaś tego nastawienia są fatalne dla dzisiejszego człowieka, bo doprowadza ono do zaniku zmysłu moralnego, potęguje egoizm i utylitaryzm, a zabija wszelkie poczucie solidarności społecznej ²⁾. Społeczeństwo i państwo w oczach indywidualisty są tylko mniej lub więcej skomplikowaną maszyną, pozbawioną życia i własnych sprężyn działania, przeto wystarczy mechanik, który pilnuje prawidłowego jej funkcjonowania i z zewnątrz nadaje jej pewien kierunek działania. Rzecz jasna, że taki pogląd nieodparcie prowadzi albo do anarchizmu albo do absolutyzmu. Dowody anarchizmu mamy w systemach Maksa Stirnera, Nietzschego i Lwa Tołstoja, którzy doprowadzają indywidualizm społeczny do tej skrajności ³⁾. Hobbes zaś stanowi przykład, jak z indywidualistycznej tezy dochodzi się do zalecania absolutnej formy rządów.

3. Kultura metafizycystyczna a uniwersalizm.

Okresy, w których kultura przepojona jest metafizyką, wyłaniają z siebie systemy społeczne uniwersalistyczne ⁴⁾. Metafizyk, uznający oprócz rzeczy jednostkowych rzeczywistość idealną o istnieniu ogólnym, może grupie społecznej przypisać właśnie istnienie ogólne, które przysługuje idei. Zależnie od tego, czy metafizyka danego myśliciela jest skrajnie czy tylko umiarkowanie idealistyczna, jego teoria społeczna jest również skrajnie lub umiarkowanie uniwersalistyczna. Skrajny uniwersalizm uważa grupę społeczną, a zwłaszcza państwo jako takie za ideę, która wyprzedza istnienie obywateli nie tylko co do natury, lecz także co do czasu. Gdy chodzi o wzory w dziejach ludzkości, to znajdujemy je u Platona i Hegla. Wedle myśliciela greckiego państwo jako odrębna idea jest związane z ideą Dobra i wyraża ją zewnętrznie ⁵⁾. Podobnie Hegel uważa państwo jako takie za ideę, która w swym rozwoju dialektycznym stała się duchem obiektywnym ⁶⁾. Natomiast umiarkowany uniwersalizm poczytuje państwo jako takie za ideę, która ma podstawę w naturze człowieka.

¹⁾ O. Spann, dz. cyt., s. 88.

²⁾ Por. Z. Mysłakowski, Państwo a siły społeczne. Kultura i wychowanie. Rok II z. 1. 1934, s. 17.

³⁾ K. Vorländer, dz. cyt., s. 260 nn.

⁴⁾ O. Spann, dz. cyt., s. 145.

⁵⁾ E. v. Hippel, Der Sinn des Staates und die Lehre von den Staatsformen bei Platon. Langensalza, 1927, s. 15.

⁶⁾ Zob. Ks. J. Stepa, Filozoficzne podstawy i sens heglowskiej teorii państwa. Odbitka z Ateneum Kapł., Włocławek, 1936, s. 10 nn.

przeto nie uprzedza go w czasie. Dlatego państwo nie jest sztucznym tworem człowieka, bo opiera się na naturze ludzkiej, a jako takie jest czymś koniecznym i nieuchronnym. Jednakże nie posiada ono ani istnienia jednostkowego, ani ogólnego takiego, które wyprzedza bytowanie człowieka lub też po nim i bez niego się utrzymuje. Przedstawicielami umiarkowanego uniwersalizmu byli w starożytności greckiej Arystoteles, w średniowieczu św. Tomasz z Akwinu, w nowszych zaś czasach romantycy XIX stulecia, jak np. w Niemczech Adam Müller, a u nas Zygmunt Krasiński i Cyprian Norwid.

Niewątpliwie wszyscy ci uniwersaliści społeczni skłaniali się w swych poglądach filozoficznych do jakiejś metafizyki i zgodnie z jej zasadami budowali swoje teorie społeczne. Dlatego należy zachować ostrożność przy klasyfikacji jakiegoś systemu społecznego do uniwersalizmu. Zależnie od tego, czy ten system jest związany z solidną metafizyką, czy tylko z pseudo-metafizyką, można mówić o uniwersalizmie względnie pseudo-uniwersalizmie społecznym. Sam fakt posiadania takiego kryterium oceny teorii społecznych posiada doniosłe znaczenie, bo pozwala na szybką orientację co do przynależności grupowej pewnych systemów socjologicznych, mieszczących się na granicy pomiędzy dwiema skrajnościami. Do takich systemów, stojących na granicy pomiędzy indywidualizmem a uniwersalizmem, należy kolektywizm marksowski. Wprawdzie do niedawnych jeszcze czasów socjologowie byli skłonni zaliczać go do systemów uniwersalistycznych na tej podstawie, że głosi przewagę kolektywu nad jednostką, ale dziś już odzywają się głosy sceptyczne w tej sprawie, skłonne raczej uważać kolektywizm za swoistą formę indywidualizmu¹⁾. Niektórzy autorowie (F r. Staudinger, Konrad Schmidt i Ludwik Woltmann) usiłują nawet powiązać podłoże filozoficzne marksizmu raczej z Kantem, który był zdecydowanym indywidualistą w sprawach społecznych, niż z uniwersalistą Heglem²⁾. Nie zapuszczamy się w dyskusję, czy istotnie system marksistowski opiera się na podłożu filozofii Kanta, ale twierdzimy, że kolektywizm nie jest uniwersalistyczny, bo każdy uniwersalizm musi powołać się na jakąś metafizykę, która obok rzeczywistości jednostkowej uznaje idealną. A przecież kolektywizm marksistowski nie uznaje takiej

1) Cf. T. Ziegler, dz. cyt., s. 534.

2) Cf. K. Vorländer, Von Macchiavelli bis Lenin. Neuzeitliche Staats- und Gesellschaftstheorien. Leipzig. 1926, s. 254.

metafizyki, gdyż buduje swój system na podłożu ateistycznego materializmu.

Kto chce budować przynajmniej pseudo - uniwersalistyczny system społeczny, musi dorobić sobie jakąś pseudo - metafizykę, bez tego nie można myśleć o tworzeniu żadnej teorii uniwersalistycznej. Zwyczajnie w takim wypadku niezdrowa mistyka staje się deską ratunku, a w naszych czasach mamy kilka takich przykładów. Komunizm leninowski ożywił suchy, naukowy system Marksa mitem proletariatu, tworząc jakby system filozoficzno - religijny. Chyba tylko religijną wiarą w ten mīt można wytłumaczyć bezprzykładny w dziejach fakt, że pomimo jawnych niepowodzeń na polu gospodarczym, pomimo strasznego teroru i niewoli w Rosji sowieckiej, komuniści jeszcze dalej wierzą w realność swych planów co do przeobrażenia życia społecznego i na wszystkie błędy i zbrodnie przemykają oczy. Niemiecki narodowy socjalizm głosi znów jakiś mistyczny witalizm, nie oparty na żadnych rozumowych pierwiastkach. Urzędowy myśliciel hitleryzmu, A. Rosenberg, twierdzi, że czas intelektualizmu jako zjawiska, które rościło sobie pretensje do odegrania roli w ewolucji kultury, legł już na łożu śmiertelnym ¹⁾, a kultura jest tylko „kształtowaniem świadomości przez pierwiastek wegetatywno-witalny jakiejś rasy” ²⁾. Życie rasy, narodu, pisze on, nie jest logicznie rozwijającą się filozofią, ani też żadnym procesem, odbywającym się wedle praw naturalnych, lecz jest rozbudową mistycznej syntezy, której nie zdoła wyjaśnić żadne rozumowanie, w której nie widać powiązania łańcuchem przyczyn i skutków. „Dziś budzi się nowa wiara: mīt krwi, wiara w obronę boskiej istoty człowieka z pomocą krwi”. Ta wiara, jakby jakieś nordyczne misterium krwi, ma zastąpić stare sakramenty ³⁾. Inny filozof narodowo - socjalistyczny, H. Schwarz, głosi, że ludzie żyją w jakiejś społeczności niewidzialnej, zanim zawiążą widoczne węzły społeczne, bo zewnętrzna organizacja jest tylko przejawem jakiejś niewidzialnej spójni, którą jest naród jako całość ⁴⁾. Na tej hitlerowskiej mistyce wycisnął niewątpliwie swe piętno Fryderyk Nietzsche, u którego również silnie występuje irracjonalistyczne nastawienie do zagadnień kultury. Jego zdaniem inte-

¹⁾ A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*. München, 1934, 41—42 wyd., s. 277.

²⁾ Ibid. s. 140.

³⁾ Ibid. s. 114—117.

⁴⁾ H. Schwarz, *National - sozialistische Weltanschauung*. 2. Ausg. Berlin, 1933, s. 34—35.

ktualizm, który uformował w XIX w. człowieka bez mitu, jest błędny i destrukcyjny, dlatego celem naprawienia tego błędu należy wznowić mit niemiecki. Oczywiście, nie może nim być mit Chrystusa, skompromitowany w nowożytnej kulturze, lecz mit człowieka, który żyje pełnią instynktu, niekrępowanego żadną moralnością chrześcijańską. Innymi słowy, ma to być mit ciała¹⁾. Natomiast faszyzm włoski stworzył mit państwa. Oficjalny filozof faszyzmu, Giovanni Gentile, pisze: „Państwo faszystowskie wypłynęło z antytezy koncepcji socjalistycznej i koncepcji liberalnej; i z tej antytezy czerpało motywy energii, z którą się umocniło. Rozumie się samo przez się, że u podstawy tej antysocjalistycznej i antyliberalnej walki istniała jakaś rzecz pozytywna, a była nią etyczna koncepcja państwa jako osobowości autonomicznej, która ma swój walor i swoje cele i podporządkowuje sobie każde istnienie i interesy indywidualne, nie kasując ich, ale uznając je tylko jako realizację samej osobowości państwa, jako świadomości i woli²⁾”.

Jedynie dzięki pseudo-metafizyce, opartej na irracjonalnych podstawach, udaje się tym systemom zachować pozory uniwersalizmu. Toteż właściwsze jest dla nich określenie: totalizm, bo można być totalistą, nie mając pretensji do uniwersalizmu społecznego. Totalizm zaś jest możliwy zarówno w uniwersalistycznym systemie społecznym, jak też w indywidualistycznym. Totalistami byli skrajni idealisci Fichte i Hegel³⁾, ale do totalizmu zalicza się dziś również marksistowski komunizm, jakkolwiek w swych poglądach filozoficznych jest skrajnie materialistyczny. Totalizm nie przeszkadza bynajmniej komunizmowi w wyznawaniu indywidualizmu społecznego. Przecież w myśl zasad Marksa społeczność i państwo są tylko zjawiskiem przejściowym, choć koniecznym do wyprowadzenia ludzkości na szczyty doskonałości. Gdy w przyszłości, której narazie nie można przewidzieć, człowiek osiągnie pełnię doskonałości, ramy życia państwowego i społecznego opadną same z siebie, bo staną się zbędne. Czy więc ostatecznym celem ludzkości nie jest wedle komunizmu anarchizm? W końcowych wnioskach marksizm zbiega się z indywidualizmem społecznym, przeto nie może być jego antytezą, do czego ma pretensje.

¹⁾ Dr P. Simon, *Mythos oder Religion*. 2 wyd. Paderborn 1934, s. 10—22.

²⁾ G. Gentile, *Źródła i doktryna faszyzmu*. Tłum. H. Mirecka. Warszawa, 1933, s. 60—61.

³⁾ Zob. Ks. J. Stepa, *U źródeł totalizmu niemieckiego*, Warszawa, Wydawn. Akcji Katolickiej, 1938.

Z powyższych wywodów wynika, że nie należy mówić o totalizmie katolickim, bo to słowo nie oddaje należycie treści społecznej nauki Kościoła, opartej o metafizykę, która różni się nie tylko od filozofii materialistycznej, lecz także od skrajnego idealizmu. Umiarkowany uniwersalizm społeczny — oto najwłaściwsze dla niej określenie.

4. Dziś a jutro.

Istotą dzisiejszego przełomu społeczno-politycznego jest walka o nowy ustrój, tocząca się pomiędzy totalizmem a liberalną formą indywidualizmu społecznego, którą wielu niesłusznie nazywa kapitalizmem. System liberalny nie wytrzymał próby ogniowej na polu gospodarczym w okresie ostatniego kryzysu, dlatego pojawiły się dążności do naprawy systemu przez odebranie człowiekowi dawnej swobody gospodarczej i politycznej. Na usprawiedliwienie konieczności nowej formy ustrojowej za mało było powoływać się na racje gospodarcze, trzeba było stworzyć ideologiczną podbudowę. Faszyzm i hitleryzm czerpią pełną dłoń, choć nie wyłącznie, z hegelianizmu, a więc skrajnego uniwersalizmu. Natomiast komunizm stworzył własną mistykę społeczną, która nie bardzo przystaje do jego materialistycznych poglądów, ponieważ zawiera wiarę w jakieś wyższe wartości, niedostępne dla doświadczenia. Różnymi drogami zdążają te systemy do jednego celu, którym jest opanowanie człowieka przez państwo w najwyższym stopniu autorytatywne. Dziś często pada pytanie, kto w tej walce o nowy ustrój zwycięży. Oczywiście nie można dać na to odpowiedzi absolutnie pewnej, ale przemiany, dokonujące się we współczesnej kulturze, pozwalają na poczynienie przypuszczeń, które posiadają duży stopień prawdopodobieństwa.

Najpierw jest mało prawdopodobne, aby komunizm mógł uleczyć wady indywidualistycznego systemu społecznego, bo sam się stamtąd wywodzi. Komunizm podobnie jak liberalizm jest dzieckiem kultury nominalistycznej, a we współczesnym kryzysie kultury punkt ciężkości coraz wyraźniej przesuwają się w stronę metafizycyzmu, czyli nie ma dla niego odpowiedniego podłoża w prądach umysłowych. O ile udaje mu się pozyskiwać masy robotnicze, to odgrywają tu rolę przede wszystkim względy gospodarcze, ale dla komunizmu przekształcenie ustroju jest tylko środkiem do urzeczywistnienia innego celu. Jest nim zrealizowanie ideału nowego człowieka, nowego humanizmu. I tu czekają go większe

trudności, niż na polu gospodarczym, bo musi przebudować kulturę na założeniach ateizmu i materializmu ¹⁾. A z duszy ludzkiej nie da się wyrwać pędu do metafizyki i religii. Życie w dzisiejszej Rosji jest tego dowodem.

Nie większe szanse posiadają faszyzm i hitleryzm, gdyż opierają swój ustrój na fałszywej metafizyce, która raz po raz kłóci się ze zdrowym rozsądkiem, a której podstawowym błędem jest pomieszanie wartości. Dlatego Pius XI słusznie atakuje ideologię totalistyczną w następujących mocnych słowach: „Kto rasę albo naród, albo państwo, albo pewien ustrój państwa, lub przedstawicieli władzy państwowej, albo jakąkolwiek inną zasadniczą wartość społeczności ludzkiej, zajmującą bez wątpienia istotne i uwagi godne miejsce w naturalnym porządku do najwyższej normy wszystkich, także religijnych wartości podnosi i bałwochwalczo ubóstwia, ten odwraca i fałszuje porządek naturalny, stworzony i nakazany przez Boga ²⁾”. System społeczny, oparty na pomieszaniu wartości, nie może utrzymać się długo. „Żadna przemoc państwowa, pisze dalej papież, ani też żadne wyłącznie ziemskie, choćby same w sobie szlachetne i wzniosłe ideały nie zastąpią na daleką metę ostatnich i decydujących bodźców, pochodzących z wiary w Boga i Chrystusa” ³⁾.

Przyszłość należy do ustroju, zbudowanego na zasadach umiarkowanego uniwersalizmu, który nie ubóstwia ani rasy, ani klasy, ani państwa i nie każe poświęcać dla nich wolności osobistej człowieka, choć w całej pełni uznaje konieczność solidarności społecznej i ofiar na rzecz dobra ogólnego. W takim ustroju dadzą się pogodzić prawa i obowiązki jednych z prawami i obowiązkami drugich, autorytet z wolnością, godność jednostki z godnością państwa ⁴⁾. Taki właśnie ustrój zalecają encykliki obecnego papieża, widząc w nim jedyne wyjście z dzisiejszego chaosu społecznego i politycznego.

Lwów.

Ks. Jan Stepa.

¹⁾ Pius XI tak określa tę dążność komunistów: „W rezultacie... dążą do stworzenia nowej epoki i nowej cywilizacji jako wyniku ślepej ewolucji: »do ludzkości, która by z ziemi usunęła Boga«” (Encykl. *Divini Redemptoris*. Tłum. O bezbożnym komunizmie. Lwów, 1937, s. 14).

²⁾ Encykl. *Mit brennender Sorge*. Tłum. O położeniu Kościoła katolickiego w Rzeszy niemieckiej. Lwów, 1937, s. 10.

³⁾ Ibid. s. 29.

⁴⁾ Por. Encykl. *Divini Redemptoris*, s. 31.

Apologetyka chrześcijańska w ostatnim sześćdziesięcioleciu

(Ciąg dalszy)

II Apologetyka w ostatnich sześćdziesięciu latach.

I. Zagadnienia biblijne. 1. Akty Stolicy Apostolskiej. 2. Biblia a wykopaliska na bliskim wschodzie. Podstawowe dzieła. Lenormant, ks. Vigoureux, ks. Lagrange, ks. Kugler. 3. Hellenizm a pierwotne chrześcijaństwo. 4. Historia religii a chrześcijaństwo. 5. Niebezpieczeństwo od strony protestanckiej krytyki racjonalistycznej. 6. Wydawnictwa naukowe obiektywne i poważne. 7. Podręczniki historii religij. 8. Etnologia religijna. 9. Ks. Wilhelm Schmidt. 10. Przedhistoria. 11. Wiek człowieka na ziemi. 12. Assyriologia i egiptologia. 13. Indie. 14. Religia irańska. 15. Różne prace z dziedziny Nowego i Starego Zakonu. Ks. Szanda. Spinner.

II. Zagadnienia natury przyrodniczej. 1. Rozważne głosy uczonych przyrodników. 2. Ks. Wassmann. 3. Dr Joliat o transformizmie.

Będziemy starali się teraz przedstawić rozwój i dorobek apologetyki w ostatnich 5 czy 6 dziesiątkach lat, wskazując na znamienne dla tej epoki fakty i dzieła naukowe.

I. Sądząc po aktach Stolicy Apostolskiej, należy stwierdzić, że na pierwszy plan w tym okresie wysunęły się w apologetyce sprawy naukowe, związane z Pismem świętym. Szło zarówno o obronę charakteru nadprzyrodzonego i nieomylnego ksiąg świętych, gdyż pisma te w oczach katolika są natchnione, jak o obronę ich znaczenia i wiarygodności jako źródeł historycznych. Szło o ich treść i tłumaczenie tej treści. Księgi święte Nowego Zakonu stanowią główne źródło do poznania Osoby Chrystusa Pana, Jego dzieła i założenia Kościoła Chrystusowego, początków chrześcijaństwa. Księgi Starego Zakonu kreślą dzieje narodu żydowskiego jako narodu w dziedzinie wiary religijnej wybranego. Jest w tych księgach także opowiadanie o stworzeniu świata, o stworzeniu pierwszych ludzi, o stanie pierwszych ludzi, o losach ludzkości w samych jej początkach. Idzie więc o różnego rodzaju fakty, które człowieka muszą jak najżywiej obchodzić.

Gdy idzie o te pisma, ich powaga nadprzyrodzona w oczach nauk historycznych zbiega się z ich powagą i wartością ludzką.

Co one zatem reprezentują jako pisma ludzkie, jako dokumenty historyczne? O ile można na nich opierać nasze wyobrażenia o Chrystusie i Jego dziele i jak to Jego dzieło pojmować, jak je oceniać? Jak patrzeć na opowiadania Pisma św. o pradziejach człowieka na ziemi, na opowiadania w pierwszych rozdziałach Genesis?

Kościół uważa Pismo św. za źródło wiary objawionej, dlatego apologetyka katolicka musi uwagę swoją skierować na wszystkie kwestie, wyłaniane przez nauki świeckie, a mające bliższy lub dalszy związek z Pismem świętym, z jego pochodzeniem i tłumaczeniem. A mnóstwo takich kwestyj powstało przez niebывały dotąd rozwój nauk nowych i dawnych. Wchodzą tu w grę w drobnej stosunkowo mierze nauki przyrodnicze, ale w olbrzymim stopniu nowsze nauki krytyki historycznej, historii religij, paleontologii człowieka, materiałów i tekstów wykopaliskowych i samej historii, sięgającej coraz głębiej i patrzącej coraz szerzej. Apologetyka te przeróżne dziedziny nowszych nauk musiała objąć, aby przy ich pomocy i w ich oświeceniu bronić w pierwszym rzędzie ludzkiej prawdy w księgach świętych chrześcijaństwa, a następnie także prawdy Boskiej.

1. W ostatnich tedy 60 latach rozgrywały się walki przedewszystkim o *Biblię i o jej charakter nadprzyrodzony*. Urząd nauczycielski Kościoła na Biblię też zwrócił szczególniejszą uwagę, jak świadczy szereg aktów Stolicy Apostolskiej, mających stanowić także dla apologetyki wytyczne dla jej prac w tej dziedzinie.

W sprawach biblijnych wydał Ojciec św. Leon XIII. w r. 1893 pierwszą wielką encyklikę *Providentissimus Deus*, będącą po dziś dzień konstytucją dla nauk biblijnych, a również i dla apologetyki. Zachęca tu Ojciec św. do pielegnowania i rozwijania nauk biblijnych i języków biblijnych, ale daje też nauki i przestrogi, jakich trzymać się powinni uczeni katoliccy, aby nie zejść z drogi tradycji chrześcijańskiej i nie naśladować dowolnej, niekiedy nawet swawolnej, wyższej krytyki protestanckiej. Podał papież w encyklice zasady egzegetyczne, jakich trzymać się ma biblista katolicki.

Raz jeszcze Leon XIII wrócił do zagadnień biblijnych i poświęcił im encyklikę *Vigilantiae studiiue memores* z r. 1902. I tutaj zachęca do pogłębiania studiów biblijnych, aby nauka katolicka w walce z przeciwnikami umiała używać tej samej broni naukowej. Równocześnie jednak, aby uczeni katoliccy w pewnych sprawach mogli znaleźć właściwą drogę, zapowiada

stworzenie specjalnej *Komisji Biblijnej*, która by w konkretnych zagadnieniach biblijnych wydawała orzeczenia i stwarzała w ten sposób dla nauki katolickiej pewne drogowskazy.

Pius X wypowiedział bezwzględna walkę modernizmowi, który niepostrzeżenie wyrastał w wielkie niebezpieczeństwo dla wiary Chrystusowej. W dekrecie *Lamentabili* z lipca 1907, Pius X potępił 65 tez z dzieł autorów modernistycznych i między tymi potępionymi tezami mamy w pierwszej części tego dekretu szereg tez w sprawie Pisma św., jego natchnienia i kompetencji Kościoła katolickiego, gdy idzie o jego tłumaczenie. Specjalne tezy dotyczą kanonicznych naszych Ewangelii.

Ale już przed tym dekretem Pius X wprowadził w czyn postanowienie Leona XIII i faktycznie utworzył osobnym dekretem *Scripturae sacrae* z r. 1904 *Komisję Biblijną* w Rzymie, zamianował jej członków i nadał jej prawo udzielania stopni naukowych w zakresie nauk biblijnych. Ta Papieska Komisja Biblijna wydała w r. 1905 pierwsze swoje orzeczenia w kwestii t.zw. „*citationes implicitae*” i w kwestii „*genus litterarium*” pewnych ksiąg czy opowiadań biblijnych.

W r. 1906 Pius X w piśmie „*Quoniam in re biblica*” zaleca pogłębianie nauk biblijnych w seminariach duchownych i w studiach teologicznych, a Papieska Komisja Biblijna wydała orzeczenia o Mojżeszowym autorstwie Pentateuchu.

W r. 1907 Komisja Biblijna wydała orzeczenia o historycznej wartości Ewangelii św. Jana. W tym samym roku tenże papież pismem motu proprio *Praestantia Scripturae sacrae*, ogłasza, że orzeczenia Papieskiej Komisji Biblijnej obowiązują, podobnie jak dekrety kongregacji papieskich w rzeczach wiary, w sumieniu.

W r. 1908 Komisja Biblijna wydała orzeczenia w sprawie księgi Izajasza.

W roku następnym Pius X osobnym dekretem *Vinea electa*, powołuje do życia osobny *Papieski Instytut Biblijny* w Rzymie dla nauk biblijnych, nadając mu prawa i przywileje. W tym samym roku Komisja Biblijna wydała orzeczenia o historycznym charakterze opowiadań trzech pierwszych rozdziałów Genesis.

W r. 1910 Komisja Biblijna wydaje orzeczenia o Psalmach, w r. 1911 o Ewangelii św. Mateusza, w r. 1912 o Ewangelii św. Marka i Łukasza i o kwestii synoptycznej, w r. 1913 o Dziejach Apostolskich i o Listach Pastorskich św. Pawła, w r. 1914 o Liście do Żydów, w r. 1915 o przyszłym przyjściu Chrystusa na sąd w Listach św. Pawła.

Następca Piusa X, Benedykt XV, uczcił w r. 1920 piętnastowiekową rocznicę śmierci św. Hieronima, wielkiego starochrześcijańskiego biblisty, osobną encykliką w sprawach biblijnych *Spiritus Paraclitus*.

Za Piusa XI Kongregacja św. Officium, w grudniu 1923, potępiła w formie ostrej rozpowszechnione bardzo we francuskich seminariach duchownych *podręczniki biblijne*, napisane kiedyś przez znakomitego ks. Vigouroux, ale gruntownie przerabiane i odmieniane przez sulpicianina, ks. Brassaca, — dlatego, że nie liczą się z tradycją katolicką, ani ze wskazaniem encykliki *Providentissimus Deus*, ani z orzeczeniami Papieskiej Komisji Biblijnej.

Sama ilość podanych tu aktów Stolicy Apostolskiej wskazuje, jaką wagę Kościół w tych czasach przykładął do zagadnień biblijnych i że widocznie wielka potrzeba czasu tylu tych aktów wymagała, aby zaradzić grożącemu niebezpieczeństwu.

2. Potrzeba było tych drogowskazów, bo tymczasem następowały odkrycia po odkryciach, rosły coraz bardziej zbiory tekstów hieroglificznych, klinowych i innych, w nowym świetle stawała przed nami odległa przeszłość, nowe odmienne blaski padały na rozmaite opowiadania biblijne Genesis i innych ksiąg świętych Starego Zakonu. Biblia i księga Genesis przestały być dla nas najstarszym świadectwem historycznym bliskiego Wschodu, bo wydobyto z gruzów dawnych bibliotek, pałaców, świątyń, cmentarzy, o całe wieki i tysiące lat starsze teksty hieroglificzne i klinowe. Wyłaniały się nowe problemy naukowe. Musiała się zająć nimi apologetyka szeroko pomyślana, aby stawić czoło prądom liberalnym, racjonalistycznym i wrogim chrześcijaństwu, które pragnęły wyzyskać nowe zdobycze naukowe przeciw nauce Kościoła katolickiego. Zjawiają się tedy liczne nowe dzieła.

W r. 1872 Eberhard Schrader (1836—1908) wydał głośną pracę *Die Keilinschriften und das Alte Testament* (K.A.T.), w której dane biblijne stara się oświetlić danymi z odkrytych, odczytanych i przetłumaczonych tekstów klinowych. Książka ta w 3-cim wydaniu z r. 1902, dokonany przez assyriologów niemieckich Zimmerna i Wincklera, służy po dziś dzień biblistom i orientalistom.

W r. 1901/2 wyprawa naukowa francuska De Morgana odkryła sławny *Kodeks Hammurabiego*. O. Scheil, dominikanin i znakomity assyriolog, odczytał ten kodeks sławnego króla babilońskiego z czasów Abrahama i przetłumaczył go na język francuski.

W r. 1902 ks. Lagrange, inny dominikanin francuski, o którym będziemy później jeszcze mówić, ogłosił bardzo cenne studium, *Etudes sur les religions sémitiques*. Już w roku 1905 nastąpiło drugie wydanie tej książki.

Alfred Jeremias ogłosił *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*; wydanie drugie, powiększone wyszło w r. 1906 i rozeszło się w tysiącach egzemplarzy; wydanie trzecie w r. 1916. François Thureau-Dangin ogłosił w r. 1905 *Les inscriptions de Sumer et d'Accad*, z czasów bardzo odległych.

Hugo Gressman (1878—1927) ogłosił w r. 1909 *Alt-orientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, które później wyszło powiększone w II wyd. w 2 tomach.

Ale wyszła też dość skrajnie napisana praca Hermana Gunkela: *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* (II. wyd. 1910), która wymagała ze strony nauki katolickiej odparcia, gdyż nawet podstawowe rzeczy chrześcijaństwa starała się tłumaczyć wpływami babilońsko-irańskimi.

Należy jednak wskazać przede wszystkim na pomnikowe dzieła w tej dziedzinie katolickich uczonych francuskich Franciszka Lenormant'a, Fulkrana Vigouroux i wspomnianego wyżej M. Józefa Lagrange'a.

François Lenormant (1837—1883), orientalista wielkiej miary, zajął się zdobyczami wykopalisk wschodnich i ich stosunkiem do Biblii. Ogłosił w r. 1868 *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient* (3 tomy), wyd. 2. w r. 1871. W 2 tomach wydał w 1874 *Les premières civilisations*. W r. 1880/4 ukazało się trzytomowe dzieło jego *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples*.

Ks. Vigouroux (1837—1915), o którym już wyżej mówiliśmy, rozwinął wprost olbrzymią działalność naukową i wydawniczą, z wyraźnym kierunkiem apologetycznym. Ks. Levesque w poświęconym mu nekrologu w *Revue Biblique* z r. 1915, nazywa go egzegetą konserwatywnym i lęklwym: nie sędę jednak, aby to miało jego wielkość i zasługi pomniejszać. Inny autor mówi o nim, że przez 40 lat bronił Biblii przeciw Renanowi i rozwijającej się coraz bardziej racjonalistycznej krytyce niemieckiej. Tylko zbyt krytyczny i postępowy kierunek *Revue Biblique* w owych czasach może tłumaczyć tego rodzaju sąd o ks. Vigouroux. Jego „lęklwość” jest jego pochwałą. Ks. Vigouroux zainicjował i wydawał wielki i znakomity *Dictionnaire de la Bible*, w pięciu wielkich tomach. Pierwszy zeszyt tego wydawnictwa

pod jego redakcją ukazał się w r. 1891. Tom V nosi datę 1922. *Suplement au Dictionnaire de la Bible* jest wydawany obecnie przez Louis Pirot. Wyszły dotąd 2 tomy. Inne dzieła ks. V. są następujące: Wspomniane już *La bible et les decouvertes modernes en Egypte et en Assyrie* (Paryż, 1877) w 2 tomach; wyd. 6 w 1896 w 4 tomach. *Manuel Biblique de l' Ancien Testament*, 2 tomy, 1879—1880. *La Bible et la critique* przeciw Renanowi w r. 1883. *Les livres saints et la critique rationaliste* w 4 tomach 1886—1890; wyd. 5 z r. 1901—1902 w 5 tomach. *Le Nouveau Testament et les decouvertes archéologiques modernes* 1890. *La Sainte Bible polyglotte* w 8 tomach 1900—1909. *Le livre des Psaumes* 1888. *La Sainte Bible selon la Vulgate*, z przekładem francuskim 1889—1891.

Olbrzymia jest również praca naukowa i wydawnicza wspomnianego już ks. Lagrange'a, dominikanina (1855—1938), o którym niedawno pisałem w *Ateneum Kapłańskim* i któremu będzie poświęcony najbliższy zeszyt *Przegl. Biblijnego*, wyd. przez ks. Archutowskiego. Ks. Lagrange założył już w r. 1890 w Jerozolimie Szkołę Biblijną św. Szczepana i od razu wysoko ją postawił, kształcąc młodsze siły w znajomości języków biblijnych, w krytyce biblijnej, w praktycznym prowadzeniu prac archeologicznych i wykopaliskowych na terenach biblijnych. W r. 1892 zaczął wydawać naukowy kwartalnik *Internationale Revue Biblique* (w skrócie *Revue Biblique*), około którego skupił wybitnych biblistów katolickich Francji, Belgii, Holandii i innych. Kwartalnik ten stał się wkrótce głośnym, gdyż stanął pod względem naukowym wysoko, a co do kierunku naukowego zajął stanowisko bardzo krytyczne wobec wielu poglądów tradycyjnych. Sam ks. Lagrange, pozostając zawsze wiernie w granicach nauki katolickiej, stosował tu metodę pracy krytycznej i najbardziej, jeśli wolno użyć tego wyrażenia, postępowej.

La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament ks. Lagrange'a, z r. 1903, wywołała duże zastrzeżenia ze strony wielu nawet bardzo światłych biblistów katolickich. Poglądy ks. Lagrange'a na Pentateuch niewiele odbiegały od głośnej hipotezy Wellhausena. Ale właśnie dzięki jego wywodom Komisja Biblijna dopuściła możliwość uznawania w pewnych razach cytatów domyślnych (*citationes implicitae*), lub gatunku literackiego, który dopuszczałby swobodniejsze tłumaczenie niektórych tekstów treści historycznej. Także decyzje w sprawie autorstwa Mojżeszowego Pentateuchu były wywołane prawdopodobnie w dużej mierze jego krytycznym stanowiskiem. Decyzje te z r. 1906

broniliy wprawdzie autorstwa Mojżeszowego całego Pentateuchu, dopuszczają jednak przyjmowanie rozmaitych sekretarzy i rozmaitych źródeł, pisanych lub ustnych, z których Mojżesz mógł korzystać, oraz pewnych dodatków i zmian dokonanych już po śmierci Mojżesza.

Ks. Lagrange rozpoczął również wydawnictwo specjalnych monografij biblijnych pod nazwą *Etudes Bibliques* i dał ich sam wiele tomów, przechodząc równocześnie od prac z dziedziny Starego Zakonu, jak *Studia nad religiami semickimi* 1902 i *Księga Sędziów*, po przez prace z pogranicza między Zakonem Starym i Nowym, jak *Le Messianisme chez les Juifs* 1909 i *Le judaïsme avant Jesus Christ* 1931, do studiów nad Nowym Zakonem. Do tych ostatnich należą *List do Rzymian* 1914, *List do Galatów* 1918, *Ewangelia Marka* 1920, *Ewangelia Mateusza* 1923, *Ewangelia Łukasza* 1921, *Ewangelia Jana* 1925, *Ewangelia Jezusa Chrystusa* 1928. Historia starożytna Kanonu Nowego Zakonu 1933, razem już z ks. Lyonnet'em *Krytyka tekstu i krytyka rozumowa* 1935. Wszystkie te prace są wielkimi i gruntownymi monografiami, z długimi wstępami, z przeprowadzoną krytyką tekstów, krytyką literacką i historyczną.

Ks. Lagrange opracowywał również rozmaite inne tematy, związane z początkami chrześcijaństwa i z zagadnieniami Nowego Testamentu. Albowiem nie same tylko zagadnienia Starego Zakonu wobec przebogatego materiału archeologicznego z Egiptu, Syrii, Małej Azji i Mezopotamii zajmowały biblistów tej epoki i ks. Lagrange'a. Z rozwojem nauk filozoficznych i humanistycznych wyłaniały się nowe kwestie, dotyczące zagadnień Nowego Zakonu.

Do tych dzieł podstawowych należy zaliczyć także dzieło głośnego asyriologa, astronoma i chronografa, ks. Franciszka Kuglera, *Von Moses bis Paulus* (1922). W dziele tym mamy przejrzaną całą chronologię biblijną i obronę autentyczności Pentateucha i różnych innych ksiąg świętych.

Prace ks. Vigouroux i ks. Lagrange'a są kopalnią materiału apologetycznego, są w wielkim stylu obroną ksiąg i historii objawienia Starego i Nowego Zakonu w związku z odkryciami na Wschodzie i z rozwojem nowoczesnej filologii i krytyki historycznej.

Studia Nowego Zakonu muszą objąć dziś także literaturę hellenistyczną, dlatego podajemy i z tej dziedziny parę dzieł zasługujących z pewnych względów na specjalną uwagę.

3. Poważny i sumienny Erwin Rohde w *Psyche* (2 tomy, wyd. 1 1890—1892, drugie 1898, dziewiąte i dziesiąte 1925) zwrócił uwagę na wyobrażenia greckie o duszy, o jej życiu po śmierci, o nieśmiertelności, o mistyce greckiej i o misteriach. Cumont Franz zajął się dokładniej kultami wschodnimi i misteriami w państwie Rzymskim w pracy *Les religions orientales dans le paganisme Romain* (wydanie pierwsze 1906, drugie 1909), a specjalnie misteriami i kultem Mithry w dziele *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* (Bruxelles, 1896—1900, 2 tomy). Albrecht Dieterich w *Nekya* (1893), *Mithrasliturgie* (1903) i w innych pracach zwracał uwagę na pewne analogie w mistyce hellenistycznej i chrześcijańskiej. Ryszard Reitzenstein w *Die hellenistischen Mysterienreligionen* przeprowadzał analogie między wyobrażeniami o odrodzeniu i łasce u św. Pawła a mistyką w misteriach hellenistycznych (1910, wyd. 3, w 1927). W późniejszych wydaniach i w książce *Das iranische Erlösungsmysterium* wciągnął w dyskusję także wpływy irańskie, manichejskie i mandejskie. Mnóstwo zresztą materiału z dziedziny wyobrażeń greckich podawało wielkie dzieło Gruppego, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* (1906).

Z innej strony naświetlali epokę początków chrześcijaństwa Wendland w *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* (1907) i Deissmann w *Licht vom Osten* (1908, wyd. 4, w r. 1923), a przede wszystkim Emil Schürer w dużym trzutomowym dziele *Geschichte des jüdischen Volkes* (1873, wyd. 4-te, 1901—1909).

Także ks. Lagrange pisał w *Revue Biblique* o *Logosie*, o misteriach hellenistycznych, o hermetyzmie, wydał obszerną monografię o orfizmie (1937), a w *Le Messianisme chez les Juifs* i *Le judaïsme avant Jésus Christ* zajmował się epoką narodzin chrześcijaństwa, przygotowaniem do chrześcijaństwa, omawiał obfitą literaturę apokaliptyczną i sprawę ewentualnych wpływów irańskich czy hellenistycznych na żydostwo i na chrześcijaństwo pierwotne.

4. Księża więc Vigoroux i Lagrange w wybitnym stopniu, chociaż nie w jednakowy sposób, przysłużyli się rozwojowi nauk biblijnych i sprawie apologetyki katolickiej. Prace naukowe wysunęły ich na czoło katolickiego ruchu naukowego i apologetycznego, a potrzebowały te czasy takich właśnie ludzi, gdyż z postępem rozmaitych nauk dawnych i nowych wyłaniały się niemal codziennie nowe hipotezy i teorie, nowe zagadnienia, które domagały się od

obozu katolickiego pracy, czynności, ale bardzo często także rozstrzygnięć. Chodziło o Biblię: potrzeba więc było pogłębiać nauki biblijne. Ale potrzeba było zaznajamiać się także z nauką porównawczą religii, z wykopaliskami przedhistorycznymi, z etnologią, ze światem hellenistycznym, aby móc dać naukową odpowiedź tym, którzy pytali się nie tylko o początki chrześcijaństwa i charakter taki czy inny Starego Zakonu, ale także o początki w ogóle pojęć religijnych i moralnych, o początek człowieka na ziemi, o początki kultury ludzkiej. Wszystkie tego rodzaju pytania mają bliższy lub dalszy związek z religią objawioną, ze Starym i Nowym Testamentem, z księgami natchnionymi chrześcijaństwa.

Historia religij objęła nie tylko religię staroegipską i asyryjsko - babilońsko - sumerską, ale także religię irańską, religie indyjskie, małoazjatyckie, grecką i rzymską.

Również *etnologia* rozwijała się coraz bardziej, rodziły się zbiory muzealne, mnożyły się teorie o religiach ludów pierwotnych, ich początku i charakterze, a to wszystko przechodziło w zagadnienia żywo obchodzące objawienie chrześcijańskie i apologetykę.

5. Przeciw dogmatom chrześcijańskim i ekskluzywnemu charakterowi religii Chrystusowej całą siłą parł racjonalizm, krytycyzm, wyzyskując wszechstronnie materiały naukowe, dostarczane przez różnorodne nauki. Powstawała coraz liczniejsza literatura, przecząca boskiemu charakterowi chrześcijaństwa, a tym więcej Starego Zakonu.

Albert Schweitzer w dziele *Von Reimarus zu Wrede* (1906), w drugim wydaniu (1913) *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* przedstawia rozwój krytyki racjonalistycznej i radykalnej w obozie teologii protestanckiej. Reimarus, Fryderyk Strauss rozpoczęli radykalną krytykę Ewangelii i chrześcijaństwa. Teologia protestancka nawet w tak wybitnych przedstawicielach jak Bousset i Gunkel pracowała naukowo, ale podkopywała się coraz bardziej pod dogmaty chrześcijańskie, rozsądzała Ewangelie kanoniczne, wprowadzała dowolność i subiektywizm. Prace Gunkela: *Zum religions geschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* (1903, wyd. 2. 1910), *i Schöpfung und Chaos in Vorzeit und Endzeit* (1894, wyd. 2. 1921); Bousseta: *Kyrios Christos* (1913, wyd. 2. 1921); Pfeiderera: *Die Entstehung des Christentums* (1905, 1907), Zimmerna: *Zum Streit um die Christusmythe* (1910) niweczyły tradycję chrześcijańską, usuwały coraz bardziej z widowni cudowną postać Zbawiciela.

torowały drogę poglądom, tłumaczącym chrześcijaństwo bez Chrystusa, przeczącym nawet samemu istnieniu Chrystusa jako twórcy odrębnej religii. Arthur Drews w *Christusmythe I i II* (1909 i 1911, 1924) powiedział wprost: nie było Chrystusa, choć jest chrześcijaństwo.

Zjawiała się teoria panbabilonistyczna, usiłująca tłumaczyć religię Starego i Nowego Zakonu wpływami astralnych wyobrażeń babilońskich. Hugo Winckler (1863—1913) był znakomitym assyriologiem berlińskim, ale za pośpiesznie skonstruował teorię panbabilonistyczną, pozbawiając religię Starego i Nowego Zakonu oryginalności i właściwego charakteru. J e n s e n a, profesora marburskiego, *Gilgameschepos in der Weltliteratur, Die Ursprünge der alttest. Patriarchen, Propheten und Befreiersage und der neutest. Jesussage* (1906), jest skrajnym przerostem panbabilonistycznych poglądów, tkaniną fantastycznych tłumaczeń, przypuszczeń i twierdzeń.

Inni próbowali znowu tłumaczyć chrześcijaństwo wpływami Indyj, krisznaizmu i buddyzmu.

Fryderyk Delitzsch, (1850—1922), który odczytami *Babel und Bibel* (pierwszy w 1902) zainteresował szersze koła znaczeniem Babilonu pod względem religijnym i kulturalnym i stosunkiem podań babilońskich do Biblii, wystąpił w ostatnich latach przed śmiercią w pracy *Die grosse Täuschung* przeciw Staremu Zakonowi, jego pismom i naukom (1921, 1924²) w sposób gwałtowny.

Wrede William (1859—1906) uczynił właściwym twórcą chrześcijaństwa Apostoła Pawła, nie Chrystusa. Chrystus w Ewangelii Marka podług niego nie jest obrazem prawdy historycznej, ale owocem wiary pierwszych gmin chrześcijańskich. (*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums* 1901).

Szereg młodszych autorów a radykalnych krytyków, jak John Robertson, Samuel Lubliński, William Benjamin Smith, nie tylko mesjańskiej i boskiej świadomości Jezusa przeczą, ale przeczą nawet Jego istnieniu, chcą tłumaczyć chrześcijaństwo wpływami jedynie zewnętrznymi i przedchrystusowymi.

6. Jest rzeczą zrozumiałą, że w tej powodzi krytyk, hipotez i różnych pomysłów nauka katolicka musiała się wysilać, aby we wszystkim umieć rozróżniać ziarno od plewy, nie dać się zepchnąć z drogi rzeczowej i rozważnej krytyki, służyć prawdzie i bronić prawdy, a nie sprzeniewierzać się w żaden sposób nauce, jej stwierdzonym faktom i słusznym tezom. Racjonalistyczna krytyka

protestancka mogła zagrażać także nauce katolickiej, która prace protestanckiej teologii racjonalistycznej, a nawet radykalnej, musiała przeglądać i rozważać. Niebezpieczeństwo takie było istotnie, bo tylko wpływami tej niewierzącej i racjonalistycznej teologii i filozofii można wytłumaczyć powstanie modernizmu, tak energicznie zwalczanego przez Piusa X.

Już w r. 1903 ukazała się praca Fontaine'a, *Les infiltrations protestantes et le clergé français*, w której autor mówi o tym niebezpieczeństwie, wskazuje na pewne fakty, pewne osoby, i nie tylko księdza, jeszcze wówczas katolickiego i katolickiego biblistę, Loisy'ego, wymienia. Wiadomo, że ks. Loisy zerwał później z Kościołem katolickim i sam stał się bardzo radykalnym krytykiem chrześcijaństwa.

Powszechnie się mówi, że książka Augusta Sabatier'a, liberalnego teologa protestanckiego w Paryżu, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* (1897, w r. 1898 przełożona na język niemiecki, angielski i szwedzki), stanowiła szkołę, z której wyszedł modernizm. Ta pięknie napisana książka naśladuje w wielu miejscach styl św. Augustyna w Wyznaniach, ale stoi na stanowisku protestanckim i racjonalistycznym.

Los teologii protestanckiej w Niemczech mógł być przestrogą dla teologii katolickiej w innych krajach, dlatego na to staczanie się subiektywnej i kantowskiej teologii protestanckiej po równi pochyłej aż do zaprzeczenia dogmatów podstawowych chrześcijaństwa i zaprzeczenia samego nawet istnienia Chrystusa, zwracali uwagę: sam ks. Lagrange (*Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande*, 1918) i ks. Fillion (*Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre les Evangiles et la vie de Notre Seigneur Jésus Christ*, 1911). Praca odznaczona przez Akademię Francuską. Na język polski przełożona we Włocławku (1913), wydana p. t. *Historyczne istnienie Jezusa Chrystusa a racjonalizm współczesny*.

Należy tu wspomnieć także o wielkim czterotomowym dziele Dr A. Meyenberga, profesora uniwersytetu we Fryburgu, *Leben-Jesu-Werk*, drukowanym w Luzernie u Räbera, w 4 sporych tomach (tom III ma 2 części) w latach 1922 — 1932. Dzieło znakomite pod każdym względem. Słusznie Uniwersytet fryburski odznaczył autora doktoratem teologii honoris causa. Autor pisał swoje dzieło niewątpliwie pod wrażeniem Alberta Schweitzera, *Leben-Jesu-Forschung*; sam tytuł dzieła na to wska-

zuje. Ale dał gruntowną pracę, szerzej i głębiej założoną i przeprowadzoną. Opracował dzieło swoje z uwzględnieniem przede wszystkim literatury niemieckiej, ale obraz walki o osobę Chrystusa dał poczynając od Apostołów, od ich bezpośrednich uczniów, jak Ignacy z Antiochii, aż do czasów najnowszych. A jest to nie tylko historia i krytyka różnorodnej krytyki, ale także apologetyka i pozytywne stanowisko wobec cudu, wobec objawienia nadprzyrodzonego, wobec prorocत्व mesjańskich. Chrystus, Osoba Jego, wyjątkowe jej stanowisko w życiu jednostek i historii, Chrystus wiary, Chrystus Syn Boży i człowiek prawdziwy, widoczny jest na każdej karcie tego znakomitego dzieła. Jest to historia wiekowych walk o Chrystusa, kim On jest. Marcjon i gnostycy, Celsus, Porfiriusz, z drugiej strony apologetycy greccy z pierwszych wieków, Justyn i Origenes, św. Tomasz z Akwinu jako ostatni wyraz średniowiecza, Luter z nowatorami i katolicka teologia potrydencka, Reimarus i Dawid Straus, Harnack Adolf i Albert Schweitzer, występują w tym dziele na szerokim tle literatury współczesnej i dzisiejszej. Dzieło ks. Meyerberga, który jest uczniem Grimma i Hettingera, jest w swoim rodzaju najpiękniejszą i najgruntowniejszą apologią nadprzyrodzonego charakteru Chrystusa w świetle krytyki historycznej i literackiej kilkunastu wieków.

Z innej dziedziny, niemniej jednak piękną i ważną apologetyczną pracą było dawniejsze już i bardzo dobrze znane dzieło Kurtha Gotfryda (1847—1916), który odkrywał dla XIX wieku piękno średniowiecza: *Początek cywilizacji nowoczesnej*, w 2 tomach, wydane w jęz. francuskim w r. 1886, przełożone na język polski w Warszawie (1888—1890), również w 2 tomach, ale z tytułem *Początki cywilizacji chrześcijańskiej*. Autor mówi wprawdzie o Kościele i jego zasługach w średniowieczu dla cywilizacji, ale pośrednio jest to apologia Kościoła i chrześcijaństwa.

Protestancka teologia ma również rzetelne zasługi na polu badań początków chrześcijaństwa, Ewangelij i literatury starochrześcijańskiej. Nie tylko wielki, konserwatywny i wierzący biblista protestancki, Teodor Zahn, autor *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* (1901, 1904²), ale także liberalny i racjonalistyczny teolog, Adolf Harnack, oddali wielkie usługi nauce teologicznej. Prace Deissmanna, Lietzmanna i wielu im podobnych wnoszą również dużo rzeczy pozytywnych. Radykalnym poglądom skrajnych pisarzy umiała się przeciwstawić także umiarkowana część teologów protestanckich. Chociaż

teologia protestancka, zostawiona sama sobie, bez magisterium Kościoła katolickiego, potoczyła się niestety ku zaprzeczeniu temu, co należy do istoty chrześcijaństwa, to jednak sprawiedliwość każe uznać w pewnej mierze także rzetelne usługi tej teologii na polu badań i obrony chrześcijaństwa.

Należy w ogólności podnieść, że szereg uczonych mężów, katolików i protestantów, rzetelnie oddawało się badaniu chrześcijaństwa, jego początków i pism kanonicznych, jego starożytnej literatury, jego stosunku do innych religij, jego oryginalności i wyższości, dopomagając w ten sposób do wyświetlenia i utrwalenia prawdy naukowej. Powstawały dzieła i wydawnictwa, wydawnictwa tekstów, źródeł i rozpraw, które zawierają bogate materiały informacyjne, a te materiały, dzięki właśnie ich pracy, stoją dziś do dyspozycji wszystkich. Są to wielkie tomy rozmaitych *Inscriptiones* i małe nieraz wydawnictwa rozmaitych tekstów starożytnych, semickich i klinowych, czy greckich lub łacińskich.

Tu zaliczylibyśmy także cenne wydawnictwo *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, wydawane przez wiele lat pod kierunkiem Adolfa Harnacka przez księgarnię Hinrichsa w Lipsku i tegoż Harnacka, *Geschichte der altchristlichen Literatur* (1893, 1897, 1904), *Geschichte der Mission u. Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten* (1902, 1924¹). Deissmanna, *Das Licht vom Osten*, Gruppego, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, Lietzmanna: *Kleine Texte*, Dittenbergera: *Orientis graeci inscriptiones selectae* i i.

Poważna nauka chce i musi być obiektywna, inaczej bowiem jej tezy, jutro czy pojutrze, będą zaprzeczone i skompromitowane. Tylko co prawdziwe i obiektywne ma zapewnione w nauce życie na dłuższą metę. Tylko nauka popularyzująca daje się łatwo nadużywać do celów rozmaitej propagandy i do walki przeciw chrześcijaństwu i Kościołowi katolickiemu.

7. Nauka porównawcza religii przez wielu autorów była i jest nadużywana do burzenia wielkości chrześcijaństwa, jak głośna książka Salomona Reinacha, *L'Orpheus, histoire générale des religions*, (1909), w swoim czasie niesłychanie rozpowszechniana i na wszystkie niemal języki europejskie tłumaczona. Ale inne prace, poświęcone historii religij, choć opracowywane były nieraz przez racjonalistów i protestantów, stoją ponad jakąś sekciarską robotą i starają się zachować umiar i obiektywizm.

Do takich dzieł poważnych i obiektywnych zaliczę Kornelego Piotra Tiele'ego, uczonego holenderskiego (1830—

1902), pierwszy poważny podręcznik nauki historii religij: *Kompendium der Religionsgeschichte* (1876 po holendersku, 1880 po niemiecku, 1931 wyd. szóste w opracowaniu Söderbloma). *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, opracowany zbiorowo pod redakcją Piotra Daniela Chantepie de la Saussaye (1836—1912), innego Holendra, wydany poraz pierwszy w 2 tomach 1887, w r. 1925 w 4 wyd. pod redakcją Bertholeta i Lehmannna, gruntownie przerobiony i rozszerzony, z dodatkiem odpowiednich *Lesebücher* do poszczególnych religij. Można tu jeszcze wymienić Orellego, *Allgemeine Religionsgeschichte*, w 2 tomach (1911—1913) i analogiczny podręcznik Alfreda Jeremiasa: *Allgemeine Religionsgeschichte* (1918, 1925²).

Ale sami także katolicy, świeccy, księża i zakonnicy, prowadzili w tych sześciu ostatnich dziesiątkach lat żmudną, ale poważną i obiektywną pracę naukową na rozmaitych polach, aby służyć prawdzie i bronić prawdy, odpierać niesłuszne zarzuty, prostować mylne poglądy i posuwać naprzód nauki teologiczne.

Jeśli idzie o naukę historii religii, to z pewną dumą możemy podnieść, że teologowie katolicycy wcześniej ocenili znaczenie tej nowej nauki. Pierwszą katedrę tej nauki w Paryżu ustanowiono w *Instytucie* (Uniwersytecie) *Katolickim*, a dopiero w parę miesięcy później ustanowiono taką katedrę w *Collège de France*. Ks. de Broglie (1834—1895) w r. 1885 ogłosił książkę: *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, w której mówi o tej nowej nauce, jej potrzebę i znaczenie rozwija i w celach apologetyki tę naukę wyzyskuje.

W *Revue du Clergé Français* wychodziły studia z dziedziny rozmaitych religij, które następnie razem wydano w 2 tomach jako katolicki podręcznik: *Où en est l'histoire des religions* (1911—1912). Prawie równocześnie ukazał się drugi podręcznik historii religij, również zbiorowo opracowany, pod redakcją ks. Huby'ego, *Christus, manuel d'histoire des religions* (1912); książka ta była w kołach katolickich bardzo dobrze przyjęta i doczekała się już kilku wydań. W r. 1912 Antoni Anwander ogłosił w jednym dużym tomie *Die Religionen der Menschheit*, dodając także pewne teksty jako *Lesebuch*. Do tej samej kategorii katolickich podręczników należy wielka dwutomowa *Storia delle Religioni* pod redakcją Piotra Tacchi Venturi'ego (1934—1936). Jest to praca zbiorowa, napisana przez samych uczonych włoskich.

Tutaj należy podać głośną w kołach katolickich i szkoły ks. W. Schmidta pracę ks. Pinarda de la Boullaye T. J.

L'étude comparée des religions w 2 tomach (I. Son histoire, 1922, II. Ses méthodes, 1925). Jest to przegląd bibliografii o metodzie pracy na terenie historii religij.

Nową naukę historii religij stworzyli na podobieństwo nauki porównawczej języków lingwiści i filologowie, którzy nie zajmowali się ludami pierwotnymi, ale literaturą starożytną narodów z wysoką kulturą. Max Müller zajmował się wyobrażeniami religijnymi Indów starożytnych, Irańczyków, Greków i Rzymian, Semitów, gdyż miał teksty religijne w literaturze tych narodów.

8. Tymczasem wysuwała się zwolna nowa gałąź nauki, która miała się dokładniej zająć właśnie wierzeniami ludów pierwotnych, aby na podstawie tych badań odkryć naukowe początki religii, tj. początki pierwszych wyobrażeń religijnych w dziejach ludzkości. Wielu uczonych zajmowało się już przed 50 laty ludami pierwotnymi, ich kulturą i wierzeniami, ale uczeni ci budowali teorie a priori, nie znali metody, która by im pozwoliła na podstawie sprawdzonych faktów stawiać obiektywne wnioski naukowe. W tej właśnie dziedzinie zaznaczyła się znakomita praca uczonych księży katolickich, w szczególności werbisty, ks. Wilhelma Schmidta.

Na terenie etnologii wszechwładnie panowała ewolucjonistyczna teoria animistyczna, obok niej zaś zdobywała sobie miejsce teoria magijna. Ale już etnolog angielski, Andrew Lang (1844—1912) zwrócił uwagę na ciekawy fakt, że u niektórych ludów o kulturze niesłychanie prostej i ubogiej napotyka się wyobrażenia religijne i moralne stosunkowo czystsze i wyższe, niż u ludów z kulturą stosunkowo wyższą i złożoną. Kiedyś znakomity antropolog francuski, Quatrefages, zwrócił uwagę na grupę ludów, żyjących w okolicach równikowych w Afryce, małych wzrostem, ale dobrodusznym, uczciwym, obyczajów prostych, z wiarą w jednego Boga: są to *ludy pigmejskie*.¹

Ks. Biskup Le Roy, który bawił na misjach wśród ludów afrykańskich Bantu przez całych 20 lat, ogłosił w r. 1909 książkę *La religion des primitifs*, w której zajmuje się wierzeniami religijnymi tych ludów, wykazuje w nich wiarę w jedną Istotę Najwyższą. Przytacza także teksty, dowodzące wiary w jednego Boga u niektórych plemion pigmejskich. Niektórzy antropologowie niemieccy zajęli się ludami pigmejskimi ze względu na ich specjalne cechy antropologiczne i dochodzili do wniosku, że te właśnie ludy wykazują pewne cechy dziecięce i mogą przedstawiać resztki najstarszej rasy ludzkiej na świecie.

9. Ks. Wilhelm Schmidt, choć był początkowo tylko lingwistą, zwrócił uwagę na etnologię religijną i zajął się w szczególniejszy sposób właśnie ludami pigmejskimi i to nie tyle ich stroną antropologiczną, ale raczej stroną kulturalną i religijno-moralną. W r. 1910 wydał książkę, w pewnej mierze sensacyjną, w języku francuskim, następnie w języku niemieckim: *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*. Materiał tu zebrany z rozmaitych, ale pewnych źródeł wykazywał, że ludy pigmejskie, przy swojej niesłychanej prostocie, wierzą w jednego Boga, Stwórcę nieba i ziemi i czczą Go jako Pana, Ojca i przyszłego Sędziego. W dedykacji książki swej matce autor nazywa te ludy „Kindheitsvölker der Menschheit”. Książka ta przeczyła teorii ewolucjonistycznej i w tym właśnie leży jej znaczenie. Po pracy ks. bisk. Le Roy przybywała druga praca gruntowniejsza, która świadczyła mocno przeciw teorii animistycznej Tylora. Ks. Schmidt wszedł tu już mocno w zagadnienia naukowo-etnologiczne.

Dyrektor Muzeum etnologicznego w Berlinie, Dr Gräbner, wystąpił w r. 1904 z nową metodą prowadzenia badań etnologicznych, aby można na pewniejszej niż dotąd podstawie mówić o początkach wierzeń religijnych: jest to *metoda kregów historyczno-kulturalnych*. Ks. Schmidt chwycił tę metodę i poprowadził ją dalej, gdyż okazała się naukowo słuszna, a niesłuchanie owocna dla postępu nauki i dla apologetyki katolickiej. Metodę tę rozwijał, ulepszał, poprawiał i uzupełniał pierwsze jej wyniki, popularyzował, młodym badaczom zalecał jako metodę jedynie właściwą sięgania w odległą przeszłość. Zalecał ją odtąd stale w artykułach i wykładach, na tygodniach etnologii religijnej, które z jego właśnie inicjatywy poczęły się zbierać w Lowanium, następnie w Tilburgu, w Mödling, w Mediolanie i w Luksemburgu. Zabrał się teraz do olbrzymiej pracy, aby zebrać możliwie jak największy a naukowo pewny materiał do kultury i wierzeń ludów rozsianych na kuli ziemskiej, a najstarszych i najbardziej pierwotnych. Już w r. 1912 ukazał się jego pióra duży tom *Der Ursprung der Gottesidee, Eine historisch-kritische u. positive Studie*. I. Historisch-Kritischer Teil. W pracy tej autor omawia dotychczasowe teorie o początkach wierzeń religijnych, wykazuje ich braki i dowolność, a wskazuje na *preanimistyczną* teorię Andrewa Langa o pierwotnym monoteizmie.

Po wojnie ks. Schmidt przerobił raz jeszcze ten tom pierwszy *Der Ursprung der Gottesidee* i w nowym wydaniu ogłosił go

w r. 1926. Ukazywały się odtąd coraz dalsze tomy. Tom III. z 1931 liczy aż 1155 stronici dużej ósemki, tom IV. z 1933 s. 825, wreszcie ostatni tom VI ukazał się w r. 1936. Przedstawia w nim autor ogólne wyniki, jakie daje ta olbrzymia praca, ten wielki zbiór wartościowego, choć różnorodnego materiału. W częściowej zaś autobiografii daje genezę swojej pracy na polu etnologii i genezę sześciotomowego dzieła *Ursprung der Gottesidee*.

Dla apologetyki i dla Biblii ma szczególne znaczenie to, co autor pisze o stosunku etnologii i jej ogólnych wyników przy zastosowaniu metody kręgów historyczno-kulturalnych do objawienia pierwotnego i monoteizmu na początku dziejów ludzkości. Sprawę tę ks. Schmidt wyświeślał już w r. 1910 w studium *Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes*, w dziele *Religion - Christentum - Kirche* (1911). Studium ks. Schmidta mieści się w pierwszym tomie tego dzieła (s. 477—632). Praca francuska A. Lemonnyer'a, *La révélation primitive et les données actuelles de la science* (1914), jest oparta w zupełności na studium ks. Schmidta. W świetle tych prac pewne rzeczy z pierwszych rozdziałów Genesis otrzymują niespodziewane nowe oświecenie, dla apologetyki chrześcijaństwa i wiary katolickiej bardzo cenne. Te wyniki są w dalszym ciągu poparte nowymi uwagami autora w VI tomie *Ursprung der Gottesidee*.

Również praca ks. Schmidta, *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung u. Wesen der Religion* (1930), ma dla apologetyki pierwszorzędne znaczenie.

Ks. Schmidt pisał zresztą osobno o początkach ofiar religijnych, *Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien* w *Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel* (1922) i *Menscheitswege zum Gotterkennen* (1923). Ta ostatnia praca specjalnie była skierowana przeciw poglądom o irracjonalnych początkach i elementach religii, zawartych w sensacyjnej w swoim czasie pracy R. Otta, *Das Heilige* (pierwsze wyd. 1917; w r. 1922 było już wydanie 9 i było tłumaczone na języki angielski, szwedzki, francuski, włoski, holenderski, hiszpański i japoński). Ks. Schmidt na podstawie głównie materiału etnologicznego wykazuje i podkreśla znaczenie w religii przede wszystkim czynnika rozumowego, nie uczuciowego.

Ks. Schmidt stworzył szkołę etnologiczną, wykształcił dzielnych etnologów w osobach ks. Gusinde, Koppersa i Schebesty (Ślázaka, który po polsku rozumie i mówi), stworzył specjalne czasopismo, poświęcone etnologii i lingwistyce.

Anthropos, Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique, znane powszechnie pod krótką nazwą „Anthropos”, które liczy w tym roku tom 32. Stworzył dla katolickich etnologów i historyków religii wspomniane już *Semaines d'ethnologie religieuse*, pchnął szereg młodszych sił do badania gruntownego wierzeń i kultury żyjących jeszcze ludów pigmejskich i innych najbardziej pierwotnych, jak Samojedzi, mieszkańcy Ziemi Ognistej, Jamanowie i ludy pigmejskie, utworzył Muzeum etnologiczne w St. Gabriel w Mödling koło Wiednia, uporządkował Muzeum etnologiczne wiedeńskie (*Hofmuseen*), urządził pawilon etnologiczny na Watykańskiej Wystawie Misyjnej w r. 1925, kieruje pracami Muzeum etnologicznego w Watykanie.

Praca ks. Schmidta jest olbrzymia i najbardziej twórcza. Można ją przyrównać chyba do pracy wszechstronnej ks. Marii Józefa Lagrange'a. Apologetyce oddał usługi moim zdaniem większe, niż ks. Lagrange, gdyż wybitnie pod znakiem apologetyki pracował. Dzięki głównie ks. Schmidtowi apologetyka na terenie etnologii czuje się całkiem dobrze. Jeszcze w r. 1907. ks. Bros w pracy *La religion des peuples non civilisés* stał na stanowisku, nie przecząc zresztą objawieniu pierwotnemu, teorii animistycznej Tylora; dziś tego rodzaju stanowisko u etnologa katolickiego, zwłaszcza u księdza katolickiego, byłoby niemożliwe. Sam też ks. Bros w pracy *L'ethnologie religieuse* (1923), książce bardzo pouczającej, nie stoi na stanowisku animistycznym, ale w rozdziale VII mówi o metodzie kręgów kulturalno-historycznych.

Znaczenie dzieła *Ursprung der Gottesidee* polega głównie na tym, że zawiera olbrzymi, z pierwszej ręki materiał do wierzeń i kultur ludów najbardziej pierwotnych na całej kuli ziemskiej, prawdopodobnie też najstarszych wśród żyjących dziś ras ludzkich. Można by w pewnej mierze zestawić to dzieło z dużą trzytomową pracą ks. Wiktora Cathreina T. J., *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit* (Herder, 1914), gdzie również mamy mnóstwo zebranego materiału, dla apologetyki bardzo ważnego. Ale dzieło ks. Schmidta jest obszerniejsze, gruntowniejsze, zbudowane systematycznie, więcej przemyślane, mające też wartość naukową bez porównania wyższą.

10. Podobnie mocno może się czuć dziś apologetyka na terenie badań *przedhistorii człowieka*, a to znowu dzięki bardzo czynnemu udziałowi w tej nowej nauce wielu księży katolickich. Prace i badania przedhistorii ks. Obermaiera, ks. Breuila, księży Bouyssonie i innych, są powszechnie znane. Ks. Breuil

w szczególności w Londynie i w Anglii uzyskał wielki rozgłos i zdobył wiele odznaczeń naukowych. *Der Mensch der Vorzeit* ks. Hugona Obermaiera (1912) i jego *Urgeschichte der Menschheit* (Herder, 1931) są świadectwem wysokich kwalifikacji naukowych autora, dziś profesora w Paryżu. Pierwsza z tych prac była drukowana w wydawnictwie *Der Mensch aller Zeiten*. Tom III tego wydawnictwa stanowi dzieło *Völker u. Kulturen, I. Teil* (1925, s. 733 in 4^o), opracowane przez ks. Wilhelma Schmidta i ks. Koppersa.

Ks. Henryk Breuil był raz we Lwowie z wykładem, zaproszony przez Koło przyrodników lwowskich. Wspólnie z naszym profesorem Kozłowskim wydał pracę *Etudes de stratigraphie paléolithique dans le Nord de la France, la Belgique et l'Angleterre* (w *L'Anthropologie*, 1931—1936).

Dr Menghin, profesor przedhistorii na uniwersytecie wiedeńskim, należy do bliskich osobistych i naukowych przyjaciół ks. Schmidta i stara się teorię o kręgach kulturalno-historycznych stosować w badaniach także przedhistorii.

Praca ks. Th. Mainage'a, *Les religions de la préhistoire. L'âge paléolithique* (1921), informuje dostatecznie o stanie badań nad człowiekiem przedhistorycznym. Badania te idą ciągle naprzód, rozszerzają swój teren pracy i coraz dokładniej przedstawiają stan ludzi w czasach najstarszych. Oczywiście, ostatnie słowo, jakie nas obchodziłoby, powiedziane przez tę naukę jeszcze nie jest, a szukamy w niej odpowiedzi na pytania o pierwszych ludziach, o ich wierzeniach i o ich pochodzeniu.

Co się tyczy teorii transformistycznej, to pewne fakty zdobyte mogłyby przemawiać za transformizmem, inne natomiast mówią zdecydowanie przeciw tej teorii.

Co do wierzeń religijnych przedhistoria stwierdza, że człowiek przedhistoryczny wierzył w życie za grobem, dlatego grzebał zmarłych swoich w jaskiniach obok ognisk, czy poza jaskiniami, ale zawsze w starannie przygotowanych grobach i dawał do grobów zmarłym rozmaite narzędzia, ozdoby, niekiedy i pokarmy, aby to wszystko zmarłemu w życiu drugim służyło. Wszystkie te rzeczy świadczą o wierze w życie za grobem.

Piękne malowidła w grotach, w miejscach niekiedy bardzo trudno dostępnych, są również tłumaczone jako świadectwa pewnych wierzeń religijno-magijnych. Znajdywane niekiedy statuetki uchodzą często za wyobrażenia pewnych bóstw.

Czy ci ludzie mieli wiarę w jednego Boga, tego nam zabytki kamienne czy krzemionkowe powiedzieć nie mogą, bo są z natury swojej nieme, a szłoby tu o rzeczy niewidzialne. Tylko przy pomocy dzisiejszej etnologii i kręgów historyczno-kulturalnych można by tu, jak to czyni prof. Menghin, stawiać pewne naukowe przypuszczenia.

W każdym razie także nauka przedhistorii na pewne rzeczy, o których mówią pierwsze rozdziały Genesis, ma rzucić swoje światło i wyjaśnić pewne zagadnienia, dlatego ma i ona dla apologetyki duże aktualne znaczenie. Artykuły ks. Bréuila i ks. Bouyssonie, w *Dictionnaire Apologetique de la foi catholique* pod wyrazem „Homme”, mogą pouczyć, czym ta nauka apologetyce może służyć. Tę samą lekcję dają rozmaite artykuły w tej materii, ogłoszone dawniej w *Revue du Clergé Français*, a dzisiaj w *Revue Apologetique* z 1935, 1936 i 1937 r. Ze stanowiska apologetyki z dotychczasowych wyników paleontologii człowieka możemy być słusznie zadowoleni.

11. Gdy jest mowa o człowieku przedhistorycznym, już przez samą ciekawość każdy rzuca pytanie, jak też dawno człowiek istnieje na ziemi. Pytanie takie stawiała sobie także nauka. Również nauki biblijne, posługując się pewną chronologią w *Genesis*, mówiły o dacie ukazania się człowieka na ziemi, a nawet o stworzeniu świata. Poświęciłem temu zagadnieniu w moich studiach nad początkami religii pewne ustępy. W ciągu ostatnich 60 lat ta sprawa uległa przynajmniej pewnemu wyjaśnieniu. Dziś nikt nie liczy według chronologii księgi *Genesis*, Tylko jedni żydzi jeszcze liczą swoją erę od stworzenia świata, niepełna 6.000 lat. Powszechne jest zdanie, że musi się tę chronologię znacznie rozszerzyć, a brak jest ścisłych kryteriów, które by pozwalały dokładniej określić już nie datę stworzenia świata, ale tylko datę ukazania się człowieka na ziemi. Jedni przyjmują więcej tysięcy lat, inni mniej.

Podawałem w moich *Studiach nad początkami religii* także głosy wielu uczonych świeckich, nawet liberalnych i niekatolików, którzy wypowiadali się przeciw zbyt wielkim cyfrom. Z drugiej strony należy stwierdzić, że już ks. Obermaier w pracy *Der Mensch der Vorzeit*, a obecnie także ks. Köppel jezuita, pracujący w stacji naukowej Papiesk. Instytutu Biblijnego w Jerozolimie, w artykule *Ultimae investigationes de aetate generis humani* (*Biblica* 1934, s. 419—436), wypowiadają się za długim okresem człowieka w Europie i na świecie. Ks. Köppel nie mówi

jasno, ale zestawia tablice podług różnych autorów. Z tablic tych wynika, że niższe stosunkowo obliczanie przyjmuje 150.000—200.000 lat przed Ch. Ks. O b e r m a i e r przyjmował zjawienie się człowieka w Europie na 50.000 lat przed Ch., zjawienie się zaś jego na świecie w ogóle na około 100.000 lat. Z pewnością także dzisiaj te daty wydadzą się niejednemu zbyt odległe, ale może się tu toczyć swobodna dyskusja.

(d. c. n.)

Lwów.

Ks. Dr Sz. Szydełski.

Sprawy pasterskie i religijno- społeczne

Udział duchownych świeckich i zakon- ników w pogrzebie.

Grzebanie zmarłych należało zawsze i do dziś dnia należy do głównych uprawnień proboszcza, kan. 462, n. 5. Wprawdzie każdy wierny, któremu prawo tego wyraźnie nie zabrania, może sobie obrać kościół na odprawienie nabożeństwa pogrzebowego i cmentarz na pochowanie swego ciała, niektórym przysługuje prawo do złożenia w grobowcu rodzinnym, ale to są wyjątki od reguły, która głosi: nabożeństwo pogrzebowe powinno się odbyć w kościele parafialnym zmarłego, kan. 1223, § 1; 1229, § 1; 1216, § 1. Stąd zaś płynie bezpośredni wniosek, że wprowadzenie ciała do kościoła, odprawienie nabożeństwa pogrzebowego i odprowadzenie zwłok na cmentarz jest nie tylko prawem, ale i obowiązkiem proboszcza, kan. 1230, § 1; 1231.

Lecz w pogrzebie oprócz proboszcza i krewnych zazwyczaj bierze udział rzesza wiernych. Mogą być również wezwani i inni duchowni tak świeccy jak i zakonnici. Udział tych ostatnich, zwłaszcza liczniejszy, może być niekiedy uważany za naruszenie praw proboszczowskich. Nic więc dziwnego, że sprawa ta była i jest po dziś dzień powodem wielu nieporozumień między klerem świeckim i zakonnym, i zamiast zgodnej współpracy duszpasterskiej, tak usilnie polecanej przez ustawodawcę kościelnego i przynoszącej korzyść wiernym, wywoływała długoletnie i gorszące spory¹⁾. O częstotści i liczbie tych zatargów świadczy już choćby duża ilość rozporządzeń i rozstrzygnięć Stolicy Apostolskiej, poświęconych naszemu zagadnieniu. Z tych orzeczeń Stolicy Apostolskiej można wyprowadzić pewne zasady, które normowały udział zakonników w pogrzebach wiernych przed ogłoszeniem kodeksu prawa kanonicznego, a które następnie w nieco zmienionej postaci weszły do obecnego prawa kościelnego, kan. 1233, § 1.

Prawo zapraszania duchownych świeckich i zakonnych do wzięcia udziału w pogrzebie²⁾ należało do spadkobierców zmar-

¹⁾ Por. kan. 608; uchw. 9 polsk. synodu plen. z 1936 r.; *Gazeta Kościelna* 45 (1938), s. 523, 602 nn.

²⁾ Przez udział w pogrzebie rozumiemy uczestnictwo w przeniesieniu zwłok z domu do kościoła, w nabożeństwie pogrzebowym i w odprowadzeniu zwłok na miejsce wiecznego spoczynku.

tego. Było to prawo wyłączne i nie podlegało prawie żadnym ograniczeniom. Nawet dekret synodalny, przelewający uprawnienia spadkobierców na proboszcza, Kongregacja Obrzędów uznała za nieważny¹⁾. Spadkobiercy przed zaproszeniem zakonników na pogrzeb nie byli obowiązani zasięgać zdania proboszcza, przeciwnie mogli ich wezwać bez jego wiedzy²⁾. Również do nich należał wybór zakonu, którego członkowie mieli przybyć na pogrzeb; oni też, zależnie od swego upodobania i uznania, oznaczali liczbę księży lub zakonników, mających wziąć udział w pogrzebie³⁾, przy czym bynajmniej nie byli obowiązani zapraszać całego kleru danej miejscowości⁴⁾, lub duchownych świeckich w liczbie równej zaproszonym zakonnikom⁵⁾. Istniał jedynie obowiązek zaproszenia proboszcza⁶⁾. Gdy proboszcz był wezwany, zakonnicy mogli przyjść na pogrzeb w liczbie większej niż duchowni świeccy, nawet mimo jego sprzeciwu⁷⁾. Zakonników zaproszonych przez spadkobierców zmarłego proboszcz nie mógł wykluczyć od udziału w pogrzebie⁸⁾.

Zakonnicy zaproszeni na pogrzeb nie mogli nieść własnego krzyża, albowiem na pogrzebie wolno było nieść tylko jeden krzyż, który należał do kościoła parafialnego lub do kościoła, w którym odbywał się pogrzeb⁹⁾. Nie mogli również udawać się wprost do domu, gdzie spoczywały zwłoki zmarłego, ale powinni byli udać się do kościoła parafialnego, by stąd razem z proboszczem i klerem świeckim towarzyszyć przeniesieniu zwłok z domu do kościoła¹⁰⁾. Przepisy te, nie zmienione przez kodeks, obowiązują nadal.

Reasumując powyższe przepisy dochodzimy do wniosku, potwierdzonego wielokrotnie przez Kongregacje Rzymskie, że

1) S. C. Ep. et Reg. 8 aug. 1760 ad 8, Gasparri, Fontes IV, p. 839; S. R. C. 7 dec. 1641, Decr. auth., n. 784: „S. R. C. iuxta alis resoluta respondit: „In arbitrium haeredum defunctorum residere numerum regularium, qui funeri intervenire debent, non autem in voluntatem parochorum, non obstante contrario decreto synodali“.

2) S. C. Ep. et Reg. 16 dec. 1729, ad 1, Gasparri, Fontes IV, p. 817.

3) S. C. Ep. et Reg. 25 nov. 1639, Gasparri, Fontes IV, p. 763; S. R. C. 14 ian. 1640, Decr. auth., n. 696: „Numerum religiosorum ac electionem religionum pro associandis cadaveribus ad haeredes defunctorum pro libitu voluntatis eorum spectare et pertinere; et ita ubique in posterum servari debere declaravit“; S. R. C. 22 nov. 1643, Decr. auth., n. 852.

4) S. C. Ep. et Reg. 13 mart. 1744, ad 2, Gasparri, Fontes IV, p. 826; S. C. C. 25 iun. 1695, ad 2, Gasparri, Fontes V, p. 433.

5) S. C. C. 12 dec. 1665, ad 2, Gasparri, Fontes V, p. 355; S. C. C. 1 et 15 mart. 1704, ad 9, Gasparri, Fontes V, p. 486.

6) F. Piatius, Praelectiones juris regularis, ed. 3, t. 2, q. 400, 2.

7) S. C. Ep. et Reg. 24 nov. 1713, ad 4, Gasparri, Fontes IV, p. 805; S. C. C. 22 maii 1762, ad 4, Gasparri, Fontes VI, p. 15.

8) Urban VIII, const. *Nuper pro parte*, 25 iun. 1633; Gasparri, Fontes I, p. 401; S. C. Ep. et Reg. 16 dec. 1729, ad 2. Gasparri, Fontes IV, p. 817; S. R. C. 22 apr. 1633, ad 1, Decr. auth., n. 604.

9) S. R. C. 18 aug. 1629, Decr. auth., n. 515.

10) S. C. Ep. et Reg. 30 april. 1717, ad 4, Gasparri, Fontes IV, p. 808; S. R. C. 25 septem. 1649, Decr. auth., n. 924.

według dawnego prawa jedynie spadkobiercy decydowali o tym, kto oprócz proboszcza spośród duchownych świeckich i zakonnych ma wziąć udział w pogrzebie.

Zasada ta zyskała pełne zastosowanie w kan. 1233, § 1, który postanawia: *Proboszcz nie może bez słusznej i poważnej przyczyny, uznanej przez ordynariusza, wykluczyć duchownych świeckich, zakonników i związków pobożnych, których rodzina lub spadkobiercy zmarłego zechcą zaprosić do odprowadzenia zwłok do kościoła nabożeństwa pogrzebowego i do grobu oraz do wzięcia udziału w nabożeństwie pogrzebowym; rodzina jednak lub spadkobiercy powinni (debent) zaprosić przed wszystkimi innymi duchownych przydzielonych do tego kościoła.*

W przytoczonym kanonie, dla jaśniejszego wykładu, należy wyodrębnić następujące zagadnienia: 1) komu obecnie przysługuje prawo do zapraszania duchownych świeckich i zakonników na pogrzeb; 2) którzy spośród duchownych powinni być zaproszeni na pogrzeb; 3) kto i dla jakich przyczyn może wykluczyć zaproszonych przez rodzinę lub spadkobierców.

1. Komu przysługuje prawo do zapraszania duchownych świeckich i zakonników na pogrzeb? Dawna zasada, według której zapraszanie na pogrzeb należało do spadkobierców, została w przytoczonym kanonie nie tylko potwierdzona, ale i rozszerzona. Oprócz spadkobierców zmarłego kanon wyraźnie wymienia i jego rodzinę i to na pierwszym miejscu przed spadkobiercami. Uzupełnienie to było konieczne, choćby z tego względu, że wielu ludzi umierając nie pozostawia żadnego spadku, a prawie każdy ma krewnych, którzy powinni się zatroszczyć o chrześcijański pogrzeb członka swej rodziny. Uważam, że terminu *familia* nie można zacieśniać do najbliższych krewnych lub powinowatych, ale należy nim objąć krewnych dalszych, prawnych opiekunów zmarłego, znajomych lub przyjaciół, którzy w braku krewnych lub spadkobierców zajmą się urządzeniem pogrzebu. Słowem wyraz *familia* w tym kanonie oznacza — oprócz krewnych — tych wszystkich, którzy na mocy prawa kościelnego lub prawa cywilnego mają prawo lub obowiązek pochowania zmarłego¹⁾. Analogiczne postanowienie kan. 1218 § 3 potwierdza w całej rozciągłości tę interpretację wyrazu *familia*²⁾.

Upoważnieni przez prawo do zapraszania nie są obowiązani zapraszać osobiście. Mogą tę czynność zlecić np. przedsiębiorcy pogrzebowemu, który, jak to jest w zwyczaju w większych miastach, zajmuje się urządzeniem pogrzebu.

Z prawa tego mogą korzystać swobodnie i niezależnie od proboszcza. Proboszcz zatem nie może żądać, by krewni przed

¹⁾ Ustawa z dnia 17 marca 1932 r. Dz. U. R. P. Nr 35, poz. 359 o chowaniu zmarłych i stwierdzaniu przyczyny zgonu w art. 2 wymienia osoby, które mają prawo pochowania zwłok ludzkich.

²⁾ Ks. H. Insadowski, Kościelne prawo pogrzebowe, Ateneum Kapłańskie 24 (1929), s. 175.

zaproszeniem duchownych czy zakonników pytali go o radę lub zgodę, lub by go zawiadamiali o tym, kogo zaprosili lub zamierzają zaprosić. Również przełożony zakonny, wysyłający zakonników na zaproszenie rodziny, nie ma obowiązku donosić o tym proboszczowi.

2. Którzy spośród duchownych powinni być zaproszeni na pogrzeb? Tak mocno dawniej podkreślana i prawie bezwzględna swoboda w zapraszaniu księży świeckich i zakonników doznała obecnie pewnego ograniczenia w końcowym postanowieniu omawianego kanonu: *rodzina lub spadkobiercy powinni (debent) zaprosić przed wszystkimi innymi duchownymi przydzielonych do tego kościoła*, tzn. do kościoła, w którym się odprawia nabożeństwo pogrzebowe. Przepis ten w prawie powszechnym spotykamy po raz pierwszy, nic więc dziwnego, że zdania kanonistów, wyjaśniających to postanowienie są rozbieżne.

Jedni poprzestają na samym przytoczeniu tego kanonu, nie wnioskując głębiej w jego treść¹⁾.

Według innych przepis ten należy rozumieć ściśle, czyli że na spadkobiercach spoczywa obowiązek zaproszenia na pogrzeb przede wszystkim duchownych przydzielonych do kościoła pogrzebowego²⁾. Dopiero gdy zadośćuczynia temu warunkowi, będą mogli zaprosić innych duchownych świeckich i zakonników.

Wielu autorów utrzymuje, że termin *debent* w przytoczonym kanonie nie oznacza ścisłego obowiązku, ale tylko pewną wskazówkę, przypomnienie, że zatem krewnym nadal przysługuje całkowita swoboda w wyborze osób duchownych, mających wziąć udział w pogrzebie³⁾.

Przed rozstrzygnięciem, które z tych dwóch zdań należy uznać za słuszne i zgodne z wolą ustawodawcy, wpierw omówimy sprawy, które nie budzą żadnej wątpliwości.

Prawo nie nakazuje wzywać wszystkich duchownych, przydzielonych do kościoła pogrzebowego, ale tylko duchownych przydzielonych do tego kościoła. Przeto krewni uczyniają zadość przepisowi, jeśli spośród wielu duchownych przydzielonych do kościoła pogrzebowego zaproszą kilku, niekoniecznie wszystkich.

Pierwszeństwo, o którym mowa w przytoczonym kanonie, bynajmniej nie przysługuje tylko duchownym kościoła parafial-

¹⁾ Ks. H. Insadowski, dz. przyt., s. 371; Bączkowicz-Baron, Prawo kanoniczne, wyd. 2, t. 2, s. 226; ks. I. Grabowski, Prawo kanoniczne, wyd. 2, s. 491; G. Cocchi, Comment. in Codicem iuris can., ed. 3, Liber III De Rebus, pars II, n. 66; L. Fanfani, De iure parochorum, Taurini 1924, n. 338; D. Prümmer, Manuale iuris can., ed. 4, q. 378, 6; Wernz-Vidal, Ius canonicum, t. IV De Rebus, vol. I, Romae 1934, n. 602; I. Pejska, Ius can. religiosorum, ed. 3, Friburgi Br. 1927, p. 333; Th. Schäfer, De Religiosis ed. 2, Münster i. W. 1931, n. 476.

²⁾ F. Cappello, Summa iuris canonici, ed. 2, Romae 1934, vol. 2, n. 749; Vermeersch-Creusen, Epitome iuris can., ed. 4, Mechliniae 1930, t. 2, n. 539; S. D'Angelo, De clericis „ecclesiae addictis“ iuxta can. 1233 § 1, Apollinaris 3 (1930), p. 135.

³⁾ Matt. a Coronata, Institutiones iuris can., Taurini 1931, vol. 2, n. 808 i nota 8. Por. autorów tamże przyt.

nego, ale duchownym kościoła, w którym się odbywa nabożeństwo pogrzebowe, bez względu na to, czy to jest kościół parafialny, czy zakonny.

Przez duchownych przydzielonych do kościoła należy rozumieć tylko tych duchownych, których właściwy ordynariusz przeznaczył do spełniania posług duchownych w danym kościele ¹⁾). Zatem do kościoła parafialnego oprócz proboszcza przydzieleni są wikariusze, którzy na mocy rozporządzenia swego biskupa mają proboszczowi pomagać w spełnianiu obowiązków duszpasterskich. Kapłanów mieszkających tylko na terenie parafii lub odprawiających mszę św. w kościele parafialnym, jak np. księży kapelanów, katechetów, emerytów, kuracjuszków itp. nie można uważać za przydzielonych do kościoła parafialnego. Kwestię przydzielenia do kościoła należało by dokładnie zbadać w każdym poszczególnym przypadku. Niekiedy bowiem biskup lub prawo synodalne mogą przeznaczyć księży katechetów lub innych kapłanów mieszkających w parafii do pełnienia pewnych posług duchownych. Wówczas byłoby niewątpliwie przydzieleni do danego kościoła ²⁾). Z reguły liczba duchownych przydzielonych zwłaszcza do kościołów parafialnych, wyjąwszy parafie w wielkich miastach, będzie nieznaczna. Wierni więc, chcąc urządzać pogrzeb bardziej uroczysty, będą zmuszeni do zaproszenia zakonników w większej ilości.

Po ustaleniu spraw bezspornych, rozpatrzmy wyżej wspomnianą rozbieżność zdań wśród kanonistów,

Pierwsza surowsza wykładnia kan. 1233 § 1 zgodna jest z jego brzmieniem. Termin *debent* oznacza zawsze obowiązek. Odpowiada również regule interpretacyjnej zawartej w kan. 18, według której prawa kościelne należy rozumieć według właściwego znaczenia wyrazów w tekście i kontekście.

Kanoniści, utrzymujący że kodeks nie nakazuje, ale tylko przypomina krewnym, by zaprosili duchownych przydzielonych do kościoła pogrzebowego, powołują się na dawne prawo, które tak mocno i jasno gwarantowało swobodę spadkobierców w dobieraniu uczestników pogrzebu. Sądzą bowiem, że kodeks nie zmienił dawnego prawa, wobec czego mają tu pełne zastosowanie postanowienia kan. 6, n. 2, 3, 4, które polecają, by przepisy zawierające dawne prawo tłumaczyć według dawnego prawa i wykładni przyjętej przez uznanych autorów.

Co sądzić o tym sporze kanonistów? Uważam, że słusność należy przyznać pierwszym, którzy mówią o obowiązku zaproszenia przed wszystkimi innymi duchownych przydzielonych do kościoła pogrzebowego. Jasno wyrażona wola ustawodawcy przez użycie wyrazu *debent* zdaje się nie nasuwać żadnej wąpli-

¹⁾ S. D'Angelo, art. przyt., p. 136.

²⁾ Według uchwały 47 polsk. synodu plenarnego z 1936 r. nauczycieli religii, nie będących wikariuszami, nie można uważać za przydzielonych do kościoła parafialnego.

wości. Termin *debet* z natury rzeczy oznacza powinność a nie polecenie, czy przypomnienie, zależne w wykonaniu od dowolnego uznania osoby, zainteresowanej. Rodzaj powinności, oznaczonej tym terminem nie da się ustalić jednakowo dla wszystkich przypadków. Np. w kan. 339, § 1 (obowiązek odprawiania mszy św. za wiernych) lub w kan. 859, § 1 (obowiązek komunii wielkanoctnej) *debet* na pewno oznacza obowiązek ciężki. W naszym zaś przypadku trudno przypuścić, by ustawodawca zobowiązywał pod grzechem ciężkim do zaproszenia duchownych przydzielonych do kościoła pogrzebowego.

Powolywanie się zwolenników drugiego zdania na dawne prawo nie może mieć zastosowania, gdyż tylko pierwsza część omawianego kanonu pochodzi z prawa przedkodeksowego. Postanowienie końcowe, o które nam właśnie chodzi, w prawie powszechnym spotykamy po raz pierwszy. Należy więc je tłumaczyć nie według dawnej wykładni, ale według jego własnej treści¹⁾.

Wobec tego przyznałbym słuszność pierwszemu zdaniu, zaznaczając jednakowoż, że obowiązek, o którym mowa w kan. 1233 § 1, nie jest obowiązkiem ciężkim. Gdy krewni lub spadkobiercy zadośćuczynią temu obowiązkowi, tzn. gdy zaproszą na pogrzeb duchownych przydzielonych do kościoła pogrzebowego albo gdy ci ostatni mimo zaproszenia nie mogą lub nie zechcą wziąć udziału w pogrzebie, mogą duchownych obcych i zakonników wezwać w dowolnej liczbie, z dowolnej miejscowości lub zakonu.

Według Mateusza a Coronata²⁾ obowiązek zaproszenia duchownych przydzielonych do kościoła pogrzebowego opiera się na następującym domniemaniu: ci, którzy służyli zmarłemu za życia, powinni mu również oddać ostatnią posługę. Tę samą rację przyjmuje Capello³⁾. Powyższa racja sprawdza się tylko w kościołach parafialnych i to nie zawsze, gdyż i parafianie mogą korzystać z posług duchownych w innych kościołach. Gdy pogrzeb odbywa się w kościele z wyboru za pierwszeństwem do udziału w pogrzebie duchownych tego kościoła przemawia domniemana wola zmarłego, wybierającego dany kościół na odprawienie pogrzebu. Należy bowiem słusznie przypuszczać, że zmarły przez wybranie kościoła tym samym niejako wyraził życzenie, by duchowni kościoła wybranego wzięli udział w nabożeństwie pogrzebowym i w odprowadzeniu zwłok na cmentarz. Niestosowanie tej zasady na pewno wywołało by u wiernych co najmniej zdziwienie, gdyby np. pogrzeb odbywał się w kościele franciszkańskim wybranym przez zmarłego, a rodzina zaprosiła by do udziału w pogrzebie członków innego zakonu z pominięciem franciszkanów,

¹⁾ S. D'Angelo, art. przyt., p. 138.

²⁾ Matt. a Coronata, De locis et temporibus sacris, Augustae Taurin. 1922, n. 221.

³⁾ F. Capello, dz. przyt., n. 749.

Duchownym przydzielonym do kościoła pogrzebowego przysługuje pierwszeństwo przed wszystkimi innymi, *prae aliis omnibus*. Zdanie to kanoniści tłumaczą dwojako. Jedni, nadając mu zakres ciśniejszy, obejmują nim tylko duchownych świeckich ¹⁾. Według innych zdanie to odnosi się do wszystkich osób wymienionych w pierwszej części kanonu, czyli do kleru świeckiego, zakonników i pobożnych związków ²⁾. Zatem, według pierwszej wykładni, duchowni przydzieleni do kościoła pogrzebowego mają pierwszeństwo jedynie przed duchownymi świeckimi nie przydzielonymi do tegoż kościoła, czyli gdy krewni zaproszą zakonników, wówczas choćby nawet nie zaprosili duchownych przydzielonych do kościoła, w niczym nie złamią obowiązującego ich prawa. Prawo to było by naruszone dopiero wtedy, gdyby zaprosili obcych duchownych świeckich z pominięciem duchownych przydzielonych do kościoła.

Według drugiej wykładni duchownym przydzielonym do kościoła służy pierwszeństwo nie tylko przed obcym klerem świeckim, ale i przed zakonnikami oraz pobożnymi związkami. Jeśli tedy krewni zaproszą zakonników, z pominięciem duchownych przydzielonych do kościoła, naruszą przepis kan. 1233 § 1.

Za pierwszym poglądem opowiada się Cappello ³⁾, uzasadniając swe zdanie odwołaniem się na kan. 6, n. 4. Czy jednak mimo powagi tego znakomitego profesora zdanie to jest słuszne? Przyjąłbym raczej interpretację D' Angelo ⁴⁾, który powyższym słowom nadaje znaczenie ogólne, przyznając klerowi przydzielonemu do kościoła pogrzebowego pierwszeństwo nie tylko przed duchownymi świeckimi, ale i przed wszystkimi osobami wymienionymi w pierwszej części kanonu. Sądzi bowiem, że trudno wymagać od ustawodawcy, by w tym samym przepisie po raz drugi wymieniał osoby, o które mu chodzi, jeśli to z natury rzeczy samo wypływa.

Skoro przyjmujemy, że *clerici ecclesiae addicti* odnosi się do każdego kościoła, w którym się odbywa pogrzeb, czy to na mocy prawa powszechnego czy szczególnego, tedy i drugiej części tego kanonu musimy nadać znaczenie ogólne, czyli objąć nim wszystkich duchownych nie przydzielonych do kościoła pogrzebowego, bez względu na to, czy to będą duchowni z tej samej czy innej miejscowości, świeccy czy zakonnici. Zatem gdy pogrzeb odbywa się w kościele parafialnym, to pierwszeństwo w zaproszeniu na pogrzeb przysługuje klerowi parafialnemu przed wszystkimi innymi księżmi tak świeckimi jak i zakonnymi; a w kościele zakonnym — zakonnikom przed księżmi świeckimi i członkami innych zakonów.

¹⁾ F. Capello, dz. przyt., n. 749; *Matt. a Coronata*, De locis et temporibus sacris, n. 221.

²⁾ G. Cocchi, Comment. in Codicem iuris can., ed. 3, Liber III, De Rebus, pars II, n. 66.

³⁾ Dz. przyt., n. 749.

⁴⁾ Art. przyt., p. 138.

Nasuwa się jeszcze jedno pytanie, mianowicie czy duchowni lub zakonnicy, zaproszeni przez krewnych z pominięciem duchownych przydzielonych do kościoła pogrzebowego, mogą uczestniczyć w pogrzebie? Przypuszczam, że tak, gdyż prawo tego im nie zabrania, a jedynie krewnym i spadkobiercom zmarłego poleca, by zaprosili kler kościoła pogrzebowego. Zaproszeni nie są obowiązani badać, czy osoba uprawniona do zaproszenia zachowała wszystkie przepisy prawne. Za naruszenie tych przepisów odpowiadają nie zakonnicy, ale ci, którzy byli obowiązani je zachować¹⁾.

Przypuszczam również, że duchowni obcy lub zakonnicy spokojnie mogą wziąć udział w pogrzebie, gdy przyjdą nie na zaproszenie rodziny lub spadkobierców, ale z własnej inicjatywy lub (zakonnicy) z polecenia przełożonych, by np. uczcić zasługi zmarłego lub by względem niego lub jego rodziny okazać wdzięczność.

3. Kto i dla jakich przyczyn może wykluczyć duchownych świeckich i zakonnych zaproszonych przez rodzinę lub spadkobierców? Prawo wykluczania duchownych świeckich lub zakonników zaproszonych na pogrzeb przez rodzinę zmarłego przysługuje proboszczowi. Należy się jednak zastanowić nad tym, czy termin proboszcz oznacza tu tylko proboszcza w znaczeniu ścisłym, zgodnie z przepisem kan. 451, §§ 1, 2, czy też ma znaczenie szersze. Uważam, że możliwość kontroli nad uczestnikami pogrzebu, przyznana w kan. 1233 proboszczowi, przysługuje nie tylko samemu proboszczowi, ale również i temu kapłanowi, który z polecenia proboszcza lub z wyboru osób upoważnionych odprawia nabożeństwo pogrzebowe lub odprawia zwłoki na miejsce spoczynku. Jeśli tedy pogrzeb odbywa się w kościele zakonnym, uprawnienia proboszcza przechodzą na rzadcę kościoła względnie na przełożonego zakonnego²⁾, w przeciwnym bowiem razie pewna część pogrzebów była by wyjęta spod nadzoru, przewidzianego w naszym kanonie. Trudno zaś przypuścić, by, gdy pogrzeb odbywa się nie w kościele parafialnym, ale w kościele wybranym, własny proboszcz zmarłego mógł decydować o tym, kto może a komu nie wolno brać udziału w pogrzebie.

Proboszcz tedy może usunąć duchownych świeckich lub zakonników, zaproszonych na pogrzeb przez krewnych zmarłego, ale może to uczynić jedynie dla słusznych i poważnych powodów, uznanych przez ordynariusza. Zanim skorzysta z przyznanego mu w kodeksie uprawnienia powinien się odwołać do biskupa i jemu przedstawić do oceny przyczyny, usprawiedliwiające zamierzone niedopuszczenie do udziału w pogrzebie. Gdy ordynariusz uzna, że podane przyczyny są rzeczywiście poważne i wystarczające, proboszcz może usunąć duchownych świeckich

¹⁾ Matt. a Coronata, De locis et temporibus sacris, n. 221.

²⁾ Matt. a Coronata, Institutiones iuris can., vol. 2, n. 808.

lub zakonnych, wezwanych na pogrzeb przez krewnych zmarłego. Takie jest dosłowne znaczenie kanonu 1233, § 1.

Jasne jest, że podobne wykluczenie będzie dość trudne do przeprowadzenia, a w skutkach swych może być nawet niebezpieczne, wymaga zatem od proboszcza wielkiej rozwagi i roztropności. Trudne, gdyż odwołanie się do ordynariusza, szczególnie gdy parafia leży w znacznej odległości od siedziby biskupa, wymaga więcej czasu, a przecież najczęściej dopiero w czasie pogrzebu wychodzi na jaw, kogo krewni zaprosili. Wtedy zaś odwołanie się do ordynariusza jest prawie niemożliwe i to nie tylko w miejscowościach odległych, ale nawet i w mieście biskupim. Wobec tej trudności siłą rzeczy nasuwa się wniosek, że biskup może w osobnym rozporządzeniu lub w statutach synodalnych ustalić przyczyny, które jego zdaniem w danej diecezji upoważniałyby proboszcza do wykluczenia duchowieństwa świeckiego lub zakonnego, zaproszonego przez spadkobierców. Oczywiście przy ustalaniu tych przyczyn należy pamiętać o tym, że dopuszczenie duchownych świeckich i zakonników do udziału w pogrzebie jest zasadą, a wykluczenie ich tylko wyjątkiem. Należy również pamiętać o tym, by nie naruszyć przywilejów zakonnych¹⁾.

Niebezpieczne, gdyż podobne usunięcie, o ile za nim nie przemawiają przekonujące i oczywiste powody, może wywołać zgorszenie wśród uczestników pogrzebu i stać się zarzewiem długoletnich sporów.

Kanoniści, objaśniając omawiany kanon, nie podają wcale przyczyn, dla których można by bez obawy naruszenia dobra publicznego usunąć duchownych świeckich lub zakonnych od udziału w pogrzebie. Sądzę, że jedną z takich przyczyn może być obawa, by obecność pewnych osób duchownych nie wywołała zgorszenia u wiernych, np. gdyby zaproszono kapłana znieślawionego, obłożonego cenzurami kościelnymi, podejrzanego o herezję i tp. Dopuszczenie takiego kapłana lub zakonnika do udziału w pogrzebie mogłoby być uważane za aprobatę jego nagannego życia lub jego błędnych poglądów.

Klasycznym powodem niedopuszczenia duchownych do udziału w pogrzebie będzie wykonanie końcowego przepisu kan. 1240, § 2. Kanon 1240 § 1 wymienia osoby, którym Kościół odmawia pogrzebu kościelnego, jeżeli przed śmiercią nie dadzą żadnych oznak skruchy. Jeżeli co do tej skruchy istnieje jakaś wątpliwość należy, o ile czas na to pozwoli, odnieść się do ordynariusza. Gdyby wątpliwość nadal istniała nie wolno im odmawiać pogrzebu kościelnego, byleby jednak przez to nie wywołać zgorszenia. Otóż udział duchownych, zwłaszcza liczniejszy, w pogrzebie osoby, której Kościół odmawia pogrzebu kościelnego, a która przed śmiercią nie okazała wystarczających i pewnych oznak pokuty i której nawrócenie pozostaje nadal wątpliwe, niechybnie wywołał

¹⁾ *Benedict. XIV, De Synodo dioec., l. IX, cap. 15, 16, 17, Opera omnia, Prati 1844, t. 11, p. 336 nn.*

by zgorzenie. Uniknie się możliwego zgorzenia, jeżeli się odmówi pewnych uroczystości pogrzebowych, np. obecności duchownych świeckich lub zakonnych, chociażby zaproszonych przez rodzinę ¹⁾,

Nasuwa się jeszcze do rozstrzygnięcia dość ważne pytanie, czy mianowicie samo niewezwanie na pogrzeb duchownych, przydzielonych do kościoła pogrzebowego, a zaproszenie duchownych obcych, świeckich lub zakonnych, może stanowić przyczynę upoważniającą do wykluczenia tych ostatnich? Mateusz a Coronata sądzi, że z tego powodu nie można księżom zaproszonym przez rodzinę zmarłego odmówić prawa do udziału w pogrzebie ²⁾. Wniosek ten wypływa już z samego brzmienia omawianego kanonu, w którym nacisk spoczywa na słowie *nequit*. Gdyby ustawodawca samo tylko pominiecie duchownych, przydzielonych do kościoła grzebiącego, uważał za przyczynę usprawiedliwiającą wykluczenie innych duchownych od uczestnictwa w pogrzebie, byłby to niechybnie wyraźnie zaznaczył, mówiąc o obowiązku zaproszenia kleru przydzielonego do kościoła pogrzebowego. Skoro tedy niewezwanie duchownych, przydzielonych do kościoła, nie zostało wyraźnie uznane za przyczynę słuszną i poważną do wykluczenia duchownych obcych, przeto można bez obawy wnosić, że wskutek niezachowania przez spadkobierców zmarłego, końcowego przepisu kan. 1233, § 1 jedynie w wyjątkowych wypadkach będzie można wykluczyć duchownych przez nich zaproszonych, mianowicie wtedy, gdy oprócz pominięcia duchownych przydzielonych do kościoła pogrzebowego dołączą się inne szczególne względy, uznane przez ordynariusza.

Proboszcz nie może również nie dopuścić zakonników zaproszonych przez rodzinę zmarłego jedynie dlatego, że zakonnicy występują na pogrzebie w większej liczbie, niż księża świeccy, lub dlatego, że nie zaproszono wszystkich duchownych, przydzielonych do kościoła pogrzebowego. Zakonników i duchownych obcych nie można też usunąć ze względu na ewentualne uszczerpienie dochodów. Przecież kodeks zachowuje w mocy dawne prawo wolności w wyborze pogrzebu, co na pewno naraża własny kościół na znaczne straty materialne. Jeśli tedy umniejszenie dochodów własnego kościoła parafialnego nie zostało uznane za przyczynę wystarczającą do zniesienia pogrzebu z wyboru, to tym bardziej ta sama racja nie może być przyczyną usprawiedliwiającą wykluczenie duchownych obcych i zakonników od udziału w pogrzebie ³⁾.

Kraków.

O. W. Zmarz, franciszkanin.

¹⁾ Ks. H. Insadowski, dz. przyt., Ateneum Kapłańskie 24 (1929), s. 480.

²⁾ Matt. a Coronata, Institutiones iuris can., vol. 2, n. 808. W poprzednio wydanym dziele (De locis et temporibus sacris, n. 221) pominięcie kleru przydzielonego do kościoła pogrzebowego uważał za przyczynę wystarczającą do wykluczenia duchownych zaproszonych przez rodzinę, jeżeli ordynariusz uznał ją za słuszną i poważną.

³⁾ Matt. a Coronata, De locis et temporibus sacris, p. 219, nota 1.

Promotor sprawiedliwości. Nazwa i pojęcie urzędu ¹⁾

1. Instytucja promotora sprawiedliwości przybierała w toku rozwoju najrozmaitsze nazwy. Promotor fiscalis, procurator fiscalis, advocatus fiscalis, albo wprost fiscalis — oto miano, które nadają urzędowi promotora sprawiedliwości zarówno dokumenty Stolicy Apostolskiej, ²⁾ jak uchwały synodalne ³⁾ i kanoniści ⁴⁾.

Skąd te nazwy pochodzą? Fiscus wywodzi się etymologicznie od *phōs* i oznaczało pierwotnie koszt, koszt na pieniądze, później kasę, skarb cesarski, wreszcie dochody państwowe, skarb państwa w przeciwieństwie do prywatnego majątku cesarskiego. ⁵⁾ Z czasem wyraz ten przybrał znaczenie symboliczne i zaczął określać państwo oraz wszystkie jego uprawnienia. Fiscus zatem była fikcja prawna, wyobrażająca społeczność doskonałą, a promotor, procurator, advocatus fiscalis, czy po prostu fiscalis — to osoba, która występowała w imieniu Kościoła, jego uprawień i w ogóle dobra publicznego.

W Polsce, obok nazw przyjętych ogólnie, używano dawniej innej jeszcze nazwy — *instigator* — zapożyczonej z prawodawstwa świeckiego. ⁶⁾

Kodeks prawa kanonicznego zna tylko termin promotora sprawiedliwości — *promotor iustitiae*, który zdaje się najlepiej odpowiada pojęciu i zadaniom urzędu. Termin ten przyjął się też powszechnie w literaturze prawno-kościelnej pokodeksowej choć zdarza się, że tu i owdzie używa się jeszcze nazwy dawniejszej ⁷⁾.

Jakby termin *promotor iustitiae* można było najlepiej oddać po polsku? Promotor *iustitiae* odpowiada w ustawodawstwach

¹⁾ Od Redakcji. Artykuł ten jest wprowadzeniem do cyklu artykułów, dotyczących promotora sprawiedliwości w sądach duchownych.

²⁾ Np. S. C. Ep. et Reg. Instructio d. 11 Jun. 1880, n. 13. Gasparri, Fontes, IV, 1023. — S. C. de Prop. Fide Instructio a. 1883, n. 13. Gasparri, Fontes, VII, 475. — Chirographus D. N. Benedicti P. XIII d. 12 Julii 1724. Collectio Lacensis, I, 433.

³⁾ Np. Conc. Magdeburg, c. 10. Mansi, 26, 574. — Syn. Benevent. a. 1695; cap. VII: Collectio Lacensis, I, 365.

⁴⁾ Np. Bouix, Tractatus de iudiciis, I, 471 nn. — Lega, De iudiciis ecclesiasticis, I, I, v. I, 170 squ. — Heiner-Wynen, De processu criminali ecclesiastico, 17 nn. i i.

⁵⁾ Por. Dydyński, Słownik łacińsko-polski do źródeł prawa rzymskiego. Wyraz „Fiscus“.

⁶⁾ Por. Makarewicz, Instygator w dawnym prawie polskim. Odbitka z Archiwum Tow. Nauk. we Lwowie, r. 1921, s. 2 (270) i nn. — Borowski, Na marginesie urzędu instygatora. Nurt, n. 1. Warszawa 21. 1. 1925. — Rafacz, Dawny proces polski, s. 75 nn. — Chodyński S., Konsystorze w diecezji kujawsko-pomorskiej, s. 21 nn. — Chodyński Z., w Encyklopedii Kościelnej Nowodworskiego, t. 8, s. 212. — Decretates pro Regno Poloniae, II, 3.

⁷⁾ Np. Bernardini, Leges processuales vigentes apud S. R. R. T., SS. 14 (wyjaśnienie do art. 26). — Wernz-Vidal, Jus Canonicum, VI, 97 (dopisek 56). — Cocchi, De processibus, s. 54.

państwowych, a więc i w polskim, urzędowi prokuratora, który „jest organem władzy państwowej, stojącym na straży ustaw i powołanym do ścigania przestępstw” (§ 8 Regulaminu urzędowania prokuratur sądów apelacyjnych i okręgowych z d. 25-VI 1929. Dz. U. R. P., n. 46, poz. 382). Miano jednak prokuratora w polskim języku prawnko-kościelnym nie było by dostatecznie jasne. Ze względu bowiem na ustalone znaczenie wyrazu łacińskiego *procurator* - pełnomocnik - i dość obszerne zastosowanie tego pojęcia w kanonistyce, nazwa „prokurator” bez bliższego wyjaśnienia mogła by w praktyce sądowo - kościelnej wywoływać zamieszanie. Wydaje się przeto rzeczą słuszną, aby w braku innego, lepszego przyjąć termin *promotor sprawiedliwości*, który zresztą uciera się już w literaturze polskiej ¹⁾.

2. Każda doskonała społeczność ma prawo domagać się od swoich członków tego, co jest konieczne do jej zachowania i pożyteczne do jej rozwoju ²⁾. Taka jest bowiem natura wszelkiej społeczności, a doskonałej w szczególności, że nie tylko może, ale musi wskazywać obywatelom właściwe środki i zarządzać ich wykonanie, jeśli nie chce dopuścić do rozstroju i zaniku organizacji społecznej. Tym się właśnie tłumaczy moc stanowienia ustaw — władza prawodawcza.

W sferze porządku moralnego człowiek, istota obdarzona naturą rozumną i społeczną, uświadamia sobie obowiązek podporządkowania się wskazaniom społeczeństwa i zachowania ustaw przez nie wydanych. W konsekwencji, z własnej woli przestrzega ich ściśle, - czyni dobrze, albo świadomie i złośliwie przeciw nim wykracza, - czyni źle, grzeszy, obarczając odpowiedzialnością moralną swoje sumienie.

Zachowanie prawa jednak, jako środka koniecznego do istnienia i rozwoju społeczeństwa, to nie tylko sprawa sumienia, i dlatego nie może wyłącznie zależeć od złej lub dobrej woli człowieka. W całością bowiem praw i obowiązków zainteresowane są nie jednostki tylko, nie poszczególni obywatele, lecz ogół, zainteresowane jest całe społeczeństwo. Przestrzeganie zaś ustaw i ochrona ogółu obywateli przed złośliwością jednostek gwałcących prawo stanowi dobro zbiorowe, wkraczające w dziedzinę publicznego porządku prawnego. ³⁾ Strzeże tego porządku władza - Kościół, państwo przy użyciu rygorów, siły, sankcji. Tym się znowu tłumaczy władza karania i sądownictwo.

Naruszony porządek prawny wymaga naprawy. Przestępstwo musi być ścigane i tępięne, a przestępca musi ponieść w drodze

¹⁾ Np. Bączkowicz-Baron, Prawo kanoniczne, II, s. 371. — Grabowski, Prawo kanoniczne, s. 662 nn. — Grabowski, Procedura kanoniczna w sprawach małżeńskich, s. 23 nn.

²⁾ Ottaviani, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, v. I, pag. 78 sq. — Inśadowski, Ustrój prawny Kościoła katolickiego, s. 25 nn.

³⁾ Latini, *Juris criminalis philosophici summa lineamenta*, p. 37 sq. — Cathrein, *Philosophia moralis* ¹⁴, p. 212. — Michiels, *De delictis et poenis*, v. I, p. 15 sq.

odwetu zasłużoną karę, któraby zarazem mogła stać się dla niego źródłem poprawy. Kto jednak stoi na straży porządku prawnego i czuwa, aby w interesie dobra ogólnego przestępstwo nie uszło bezkarnie? We współczesnych społeczeństwach, przy dzisiejszych systemach prawnych nad zachowaniem publicznego porządku prawnego czuwa urzędnik - prokurator, który np. w myśl polskich przepisów państwowych „jest organem władzy państwowej, stojącym na straży ustaw i powołanym do ścigania przestępstw” oraz „jest obowiązany strzec interesów Państwa w powierzonym mu zakresie działania i czuwać nad prawidłowym wymiarem sprawiedliwości odpowiadającym duchowi ustaw i wymogom represji karnej” (Regulamin urzędowania prokuratorów sądów apelacyjnych i okręgowych z dn. 25 czerwca 1929 r. Dz. U. R. P. n. 46 poz. 382 § 8 i 9).

Również i w Kościele na podstawie Instrukcji Kongregacji dla spraw biskupów i zakonników z d. 11 czerwca 1880 r. „*unicuique curiae opus est procuratore fiscali pro iustitiae et legis tutela*”¹⁾, To samo, nieco tylko w odmiennych słowach, nakazuje Kongregacja Rozkrzewiania Wiary z r. 1883: „*In qualibet curia episcopali procurator fiscalis constituitur, ut iustitiae et legi satisfiat*”²⁾. Odtąd więc, od r. 1880 promotor sprawiedliwości występuje już obowiązkowo w całym Kościele, w każdej kurii diecezjalnej jako jej urzędnik, którego zadaniem jest stać na straży prawa i sprawiedliwości.

W kodeksie prawa kanonicznego stanowisko prawne promotora sprawiedliwości ujemuje kan. 1586: „ma być ustanowiony w diecezji promotor sprawiedliwości... dla spraw zarówno spornych, w których, zdaniem Ordynariusza, zagrożone jest dobro publiczne, jak i karnych”. Kan. zaś 1934 postanawia, że „prawo skargi w sprawach karnych przysługuje jedynie promotorowi sprawiedliwości z wyłączeniem wszystkich innych osób”.

Promotor sprawiedliwości występuje zatem ilekroć zdaniem Ordynariusza zagrożone jest dobro publiczne społeczności kościelnej w obrębie diecezji, działa więc w obronie tego dobra imieniem Kościoła. To samo w sprawach karnych. Wnosząc oskarżenie, występuje promotor sprawiedliwości nie jako osoba prywatna, nie jako obywatel, wierny, który doznał osobistej krzywdy i na drodze sądowej prosi o zadośćuczynienie dla siebie, lecz występuje z oskarżeniem i prosi o ukaranie przestępcy dla dobra Kościoła, celem naprawy naruszonego publicznego porządku prawnego. Promotor sprawiedliwości jest więc osobą urzędową, osobą prawa publicznego, działającą w imieniu i dla dobra Kościoła³⁾.

Ks. S. Biskupski.

¹⁾ Gasparri, Fontes, v. IV, p. 1023.

²⁾ Gasparri, Fontes, v. VII, p. 476.

³⁾ Kardynał Michał Lega w referacie, wygłoszonym na Międzynarodowym Kongresie Prawa, odbytym w Rzymie 1934 r., tak tę rzecz ujemuje: „...promovens iudicium criminale non est actor persequens quae sua sunt, est accusator persequens applicationem poenae aut alicuius remedii poenalis in

Antyreligijne wychowanie w organizacjach socjalistycznych.

Zastanawiano się nieraz w Polsce nad zagadnieniem, jak można pogodzić religijność proletariatu polskiego z jego marksistowskim radykalizmem. Wielokrotnie wypowiadano zdanie, że ujemne wpływy organizacji socjalistycznych są neutralizowane przez pracę Kościoła, bliższy niż w innych środowiskach kontakt duchowieństwa z ludem, oraz silną jego wiarę. Były nawet opinie bagatelizujące wpływy socjalistyczne, zwłaszcza w klasowych związkach zawodowych. Stąd tolerowano przynależność katolików do organizacji socjalistycznych, jako malum necessarium.

Brak było materiału, by uwydatnić faktyczny stan rzeczy; teoretycznie rozumując, zgadzano się z tym, że długotrwałe wychowanie socjalistyczne musi wywierać rozkładowy wpływ. Pewne materiały, z obcego terenu, zwłaszcza austriackiego i niemieckiego, potwierdzały to zdanie ¹⁾. To, co się ujawniło na terenie polskim, dzięki samym socjalistom, mocno przekracza granice przypuszczeń.

Materiał do oceny wpływów wychowawczych środowiska socjalistycznego powstał drogą kontaktu seminarium pedagogicznego U. J., prowadzonego przez prof. Z. Mysłakowskiego, z t.zw. seminarium socjologicznym, kierowanym przez dra F. Grossa, w łonie krakowskiego oddziału Towarzystwa Uniwersytetu Robotniczego ²⁾. W seminarium TURu brało początkowo udział czterdziestu kilku robotników krakowskich, różnych zawodów i w różnym wieku. Celem tych prac były badania *nad całokształtem warunków życia robotniczego*. Prowadzono wykłady i dyskusje

bonum republicae. Accusator exinde fit persona publica... accusatio proprie dicta commissa est cuidam publico magistratui diversis nominibus distincto et officium publici accusatoris explenti". Acta Congressus Iuridici Internationalis, v. IV, p. 473—474.

Nie przywiązując wagi do takiej lub innej definicji urzędu promotora, podaję tytułem przykładu określenia niektórych autorów. Bouix, De iudiciis, t. I, p. 472: "...legitime constitutus ut iura Fisci ecclesiastici tueatur et eius loco in iudicio agat et respondeat". Coronata, Institutiones iuris canonici, v. III, p. 36: „Promotor iustitiae est persona publica ab Ordinario constituta ut iura legis tueatur et publici accusatoris munere fungatur, seu publicus officialis pro iustitiae et legis tutela constitutus". Wernz-Vidal, Ius canonicum, t. VI, p. 97—98: "...publicus officialis ecclesiasticus, qui iustitiam et legem ex officio representat et tuetur". Grabowski, Prawo kanoniczne, s. 583: „Promotor jest obrońcą dobra powszechnego w sprawach cywilnych i kryminalnych". De Meester, Iuris canonici et Iuris canonico-civilis compedium, t. III, p. II, p. 18: "...Ipse personam publicam gerens, stat pro bono et ordine publico, pro defensione iurium societatis ecclesiasticae". Heiner-Wynen, De processu criminali ecclesiastico, p. 17: "...qui iustitiam et legem ex officio repraesentet et tueatur".

¹⁾ Por. Z. Fischer, Sozialistische Erziehung, Wien, 1926, s. 196; Günther Dehn, Prolet. Jugend, 1930; Dr P. Piechowski, Proletarischer Glaube, Berlin; Dr Steinbüchel, Der Sozialismus als sittliche Idee, Düsseldorf, 1921. Nadto: Pieper, Algermissen ii.

²⁾ Prof. U.J. Zygmunt Mysłakowski — Dr Feliks Gross Robotnicy piszą. Pamiętniki robotników. Studium wstępne. Kraków, Księgarnia Powszechna, 1938, in 8^o, s. 361.

przez kilka miesięcy, wygłaszając trzy razy w tygodniu po 2—3 wykłady (Przedmowa, s. 5). Prace te w TUR. były pojęte jako „jeden z elementów wychowania i kształcenia proletariatu” (j. w., s. 6). Prowadząc prace metodą ćwiczeń seminarialnych, kierownictwo TURu chciało wyszukać skuteczniejszą metodę kształcenia samodzielności (s. 7). Każdy uczestnik seminarium otrzymywał temat, który miał opracować na podstawie materiału, zebranego w drodze samodzielnej obserwacji; np. temat — jak układają się stosunki między robotnikami miejskimi a wiejskimi na terenie określonej fabryki, lub inny — zbadać łączność kilku rodzin robotniczych ze wsią it.p. Zebrany materiał był referowany i dyskutowany, przy czym w dyskusji uzupełniało się to, czego referent sam nie uwydatnił. Powstawały tą drogą referaty, których część zamieszczono w wydawnictwie „Robotnicy piszą”.

To był punkt wyjścia dla szerszej pracy w terenie, którą przeprowadzono już w drodze „Ankiety o kulturze proletariatu i samokształceniu”. Celem ankiety było *uzyskanie obrazu codziennego życia robotniczego*, dokładne poznanie życia umysłowego i środowiska robotników i pracowników umysłowych na podstawie własnych opisów (s. 14). „Chcemy wiedzieć — pisano w ankiecie — w jak ciężkich warunkach się kształcicie, co was interesuje, dlaczego się kształcicie — it.d.” (s. 15).

Ankiety rozesłano w 7.500 egzemplarzach do wszystkich oddziałów TURu i do prasy robotniczej, jakiej — przedmowa nie wyjaśnia; nie podaje też ile otrzymano odpowiedzi, chociaż stanowią one trzon wydanej pracy.

Każdą tego rodzaju pracę ankietową, czy to ujętą w formie *Pamiętników Bezrobotnych*¹⁾, czy *Pamiętników Chłopów*²⁾, czy wreszcie *Pamiętników Robotników*, przyjmujemy jako próbę przeniknięcia do środowiska, jako środek do poznania życia i potrzeb środowiska. Są to próby konieczne, gdyż współcześnie odczuwa się coraz silniej potrzebę zdobycia materiału, który służyłby do wypracowania skutecznej metody oddziaływania społecznego w środowisku, który byłby podstawą dla planowania reform społecznych itd. A są to próby również pożyteczne, bo jakkolwiek łączą się z nimi wszystkie braki metody badań ankietowych, to jednakże dają materiał, który w części można uznać za pewny. Oddzieliwszy bowiem subiektywizm, który może kryć się w naświetlaniu swego środowiska przez biorącego udział w ankiecie, pierwiastki fantastyczne, mijanie się z prawdą, tendencyjność — zawsze pozostanie wiele momentów, które uwydatnione zostały samorzutnie, wiele rysów niedostępnych dla badacza społecznego, stojącego poza badanym środowiskiem.

I dlatego nie można nie doceniać dorobku, który badania ankietowe dają, gdyż mają one znaczenie nie tylko dla życia spo-

¹⁾ P. B. omawialiśmy w pracy: *Przemiany moralno-religijne pod wpływem bezrobocia* At. Kapł. 1937—8, tomy 39—40.

²⁾ P. Chł. omawialiśmy w art: *Problemy społeczno-moralne wsi w P. Chł.*, A. K. 1938, t. 41, s. 154—169.

łeczno-gospodarczego, ale i dla poznania obyczajowości środowiska, jego dodatnich i ujemnych stron, grożących mu niebezpieczeństw itp. A to wszystko, zwłaszcza dla katolickiego społecznika, wychowawcy i duszpasterza, nie jest bez znaczenia.

Problem wychowania socjalistycznego można rozpatrywać z wielu punktów: od strony narodowej, państwowej, społecznej, zawodowej, moralnej, religijnej, itd. Weźmiemy pod uwagę głównie religijną stronę zagadnienia.

Kierownictwo ankiety po rozejrzeniu się w materiale stwierdziło, że żadna z nadesłanych i ogłoszonych prac nie jest, ściśle rzecz ujmując, odpowiedzią na ankietę. Ani plan ustalony, ani problemy wysunięte nie mają odpowiednika w życiorysach.

Zaznacza się to szczególnie na terenie zagadnień religijno-moralnych, które nas tu bezpośrednio interesują. Kierownictwo ankiety nie poruszyło „spraw religijnych ani klerykalnych” (s. 27). Dlaczego? Oto uzasadnienie prof. Mysłakowskiego i Dra Grossa.

1) „Sprawy te stanowią prywatną własność każdego człowieka, której naruszać nie chcemy. Analogiczne w tym względzie są założenia ideowe organizacji, która badania przeprowadzała i którą reprezentowaliśmy w tych badaniach, t. j. T. U. Ru. Rozumiemy dobrze i oceniamy religijność i potrzeby religijne mas i jednostek.

2) Niemniej religia podlega badaniu naukowemu. Uważaliśmy jednak, że badania religjologiczne wymagałyby specjalnych środków naukowych, właśnie ze względu na swój charakter” (s. 27).

Piszący robotnicy nie unikali zagadnień moralno-religijnych. Czy mogli ich uniknąć? Odpowiedź wynika z samej treści pamiętników.

Orientacja ideologiczna 24 pisarzy robotniczych jest marksistowska, jednego — nieokreślona (ludowiec). 22 z nich można uznać za socjalistów. Nie wszyscy wspominają o swej przynależności organizacyjnej: 15 pisarzy stwierdza swą przynależność do P.P.S., 9 — do T. U. Ru, 6 — należy i do P. P. S. i do T. U. Ru; 2 należy do klasowych Z. Z. K. (kolejowcy). Ta to ideologia marksistowska stanowi podkład dla rozstrząsania problemów religijnych, w zestawieniu z wychowaniem socjalistycznym.

Zaznacza się tu ciekawa ewolucja, która dokonała się w pisarzach robotniczych pod wpływem zetknięcia się ich z ideologią marksistowską. Czytając pamiętniki zauważa się zbyt często dwa etapy religijności: pierwszy — to etap wychowania rodzinnego, szkolnego, z którego młody człowiek wynosi pewien zasób wiadomości religijnych i pewne formy życia religijnego; drugi etap — to zetknięcie się albo z socjalistycznymi działaczami, albo z literaturą socjalistyczną, lub też z organizacjami socjalistycznymi — co kończy się zwykle albo osłabieniem życia religijnego, albo całkowitym jego odrzuceniem.

W pierwszym, dziecięcym lub młodzieńczym okresie życia ujawnia się wśród pamiętnikarzy anima naturaliter christiana człowieka, który otrzymał złe lub dobre wychowanie i uświado-

mienie religijne, ale który zawsze odnosił się do prawd wiary z prostą, szczerą intencją i szacunkiem (s. 57, 75, 223—238). Zaznacza się tu często zainteresowanie dla prawd religijnych, i choć rozmowy na ten temat nie wszystko wyjaśniały, jednak sam autorytet wierzącego otoczenia zastępował tu niekiedy braki uświadomienia (P. R., s. 32). Religijność tego okresu w życiu pisarzy życiorysów jest niewątpliwa; nie było wśród nich ani jednego ateisty — wszyscy wynieśli ze swego środowiska religijność, związaną z głęboką wiarą. Miała ona często swoje braki, ale jednak była.

Ludzie, którzy wynieśli z domu rodzinnego nieraz bardzo staranne wychowanie religijne (s. 75), dopiero w kontakcie ze środowiskiem socjalistycznym całkowicie odbiegali od religii (s. 32, 57, 75, 6). Typowym przykładem rozkładowego wpływu antyreligijnego wychowania socjalistycznego jest życiorys górnika z Zagłębia węglowego Dąbrowskiego (s. 75, 6, 8). „Z chwilą, kiedy idea socjalistyczna w naszej miejscowości mocno się zakorzeniła, w domu były gorące dyskusje z rodzicami na tle religijnym” (s. 78). To zestawienie często się powtarza w życiorysach (s. 238—241). Człowiek bardzo religijny, jak sam wyznaje, „wierzący we wszechmoc Bożą i Jej sprawiedliwość” (s. 238), nabożny, pod wpływem obcowania z socjalistą przeżywa przełom religijny (s. 241).

Zetknięcie się z socjalistyczną lekturą nie zawsze wydawało jednakowy rezultat. Dla wielu członków organizacji socjalistycznych Marx dość długo jest tajemnicą, nie znają bowiem podstawowej literatury socjalistycznej (s. 41), która zresztą nie zawsze pociąga, nawet długoletnich członków P.P.S., a nawet i pamiętnikarzy (s. 41, 64). Robotnik, który po dłuższej lekturze broszur i książek socjalistycznych chciał przyswoić sobie „Kapitał” Marksa, doszedł do wniosku: „niestety, jest to dla mnie za ciężka rzecz” (s. 68). Natomiast doskonale rozumiał prace Kaustky’ego (Nauki ekon. K. Marksa; Zasady socjalizmu; Rewolucja proletariacka i jej program), Bebla (Kobieta a socjalizm), Totomjanca (Formy ruchu robotniczego) Limanowskiego, Niedziałkowskiego, Czapińskiego ii.

Czego robotnicy nie czytają? W pierwszym okresie zwykle „co popadnie” (s. 56). Jednym najlepiej odpowiada Zola (s. 46), innym Marks, Engels, Kautsky, Bakunin, O. Bauer, M. Gorkij (s. 144), Daszyński, Róża Luksemburg (315), Boy Żeleński, Bucharin, Wells, Darwin, Świętochowski (Historia chłopów, s. 359). A wszystko to znajdują w bibliotekach socjalistycznych. Z jednej biblioteki T.U.Ru, w Zagłębiu Naftowym, robotnik wyczytał książki: W. Hugo, Dickensa, Londona, Sinclaira, Russella, R. Rollanda, Barbussa, Jasińskiego, Remarquę, Glasera, Zweigę, Wassermannę, Wellsa, Knickerbockera, Finka, Belmonta, Pliwiera, Zevaco, i w. i. (s. 69).

Większy wpływ niż klasyczne dzieła socjalistyczne posiadają na robotników broszury. Kryzys religijny może być wywołany w duszy robotnika pod wpływem jednej, zaledwie takiej;

książki. Robotnik, który przeczytał agitacyjną broszurkę o klerykalizmie Fr. Młota, p. t. „Worek Judaszów”, stwierdza: „po jej przeczytaniu sprawy religii straciły w mych oczach na wartości” (Religii — nie kleru, jak utrzymują Mysłakowski — Gross s. 27), (s. 58, Por. też s. 76, 308).

Z powieści czytanych przez Turowców przeważają: Żeromski, Strug, Daniłowski (s. 64), W. Hugo, Kaden - Bandrowski, Hulka - Laskowski, Zapolska, Marczyński, Sue, Kraszewski, Sienkiewicz, Rodziewiczówna, Prus, Sieroszewski, Ligocki, Żevaco, Ossendowski (s. 143, 188). Sienkiewicz mniej ma zwolenników, bo „dzieła jego traktowały przeważnie o wojnach” (s. 342). Z pism codziennych: Naprzód, Pobudka (dziś nie wychodzi, zastąpiona przez Tydzień Robotnika). Prawo ludu (dziś Prawda Chłopska), Wolnomysliciel (s. 102), Kolejarz Związkowiec, Tydzień Robotnika (s. 188), Dziennik Ludowy, Chwila, Wiek (194), Trybuna, Robotnik (216) ii.

Gdy idzie o oddziaływanie osobiste, to nie ze wszystkimi socjalistami kontakt jest jednakowo szkodliwy; nie brak bowiem takich, którzy pytani, co to jest socjalizm, jak powstał — nic nie umieją wyjaśnić, „choć na oko uchodzą za mądrych” (s. 41). Inni nie mogli zaimponować niczym, żadną głębszą myślą. Nie-wiarę traktowali jako drogę do uwolnienia się od obowiązków religijnych (s. 157). Liczniesze są jednak życiorysy, w których antyreligijny wpływ socjalistów jest bardzo widoczny i silny (s. 241), a najczęściej decydujący o całkowitym odrzuceniu wiary w Boga i praktyk religijnych.

Ankieta jest dowodem silnego dążenia do oświaty wśród robotników. Ale nadto jest ona odbiciem kierunków wychowawczych T.U.Ru., który wywiera swój rozkładowy wpływ i na życie religijne. Zdaniem kierowników ankiety krytycyzm pisarzy robotniczych przejawia się „w stosunku do kleru, (nie do religii), na tle momentów personalnych” (s. 27). Czyż tak? Nie da się zaprzeczyć, że w życiorysach są wzmianki o kilku przykrych zajściach osobistych z duchowieństwem. Wiele jednak życiorysów udowadnia coś wręcz przeciwnego. Nie te epizody były punktem zwrotnym w życiu religijnym — ale kontakt z socjalizmem. Nie była to walka z klerem tylko, ale z religią w duszy człowieka (s. 58, 76, 172, 238—241), nieustająca często nawet na łożu śmierci (s. 274). Walka ta była prowadzona przy pomocy całej atmosfery, panującej w środowisku i w organizacji, przez książkę, broszurkę, ulotkę, kontakt osobisty it.d. Robotnik był tą drogą wychowywany nie tylko antyklerykalnie, ale antyreligijnie.

W tym duchu wychowany socjalista, członek P.P.S. czy T.U.Ru., wychowuje dalej swe dzieci na socjalistycznych klasowców. Przykłady, dotyczące dzieci, są w życiorysach dość liczne i najtragiczniejsze (s. 315, 320, 343 i i.). Turowiec wychowuje swoją czteroletnią córeczkę „socjalnie”, synka, ze względów ideologicznych, nie pozwolił ochrzcić, tylko go zarejestrował w magis-

tracie, za aprobatą żony (s. 172, 190). Inny socjalista, wychowujący dziecko w duchu socjalistycznym, ma nadzieję, że dzieci tak wychowane „są lepsze i lepiej dbają o rodziców, bo socjalizm wpaja poczucie ludzkości” (s. 219).

Są w życiorysach momenty, stwierdzające nienawiść do kleru wszystkich wyznań, „za ich antyrobotniczą politykę” (s. 184). Ale widać tu, że i wiara dawno w sercu wygasła: „czy Bóg jest, czy Go nie ma, nie obchodzi mnie. Jeżeli jest—to dobrze, jeżeli nie—to drugie dobrze” (s. 185). Są tacy, którzy celowo wychowują dzieci areligijnie, „by uchronić dziecko od przemożnego wpływu kleru” (s. 343).

Pomijam tu stronę moralną, społeczną, narodową, państwową wychowania socjalistycznego, choć życiorysy mogą być rewelacją i dla Państwa i dla Narodu.

Jakież płyną wnioski? Wskażę tylko trzy.

1. Wychowanie socjalistyczne jest nie tylko antyklerykalne, ale wprost antyreligijne i ateistyczne. Sprzyja temu cała ideologia socjalistyczna i atmosfera panująca w oświatowym środowisku socjalistycznym. O ile można mówić o pewnej pozie antyklerykalnej, obliczonej na efekt, to trzeba nadto stwierdzić, że wychowanie wrogie religii, choć „była ona wzięta poza nawias zainteresowań TURu”, wydało w pełni owoce.

2. Socjalizm doktrynalny dla umysłowości ogromnej części polskiego ludu jest całkowicie obcy; socjalistyczna teoria ekonomicznego rozwoju jest dostępna tylko dla jednostek. Natomiast bibuła socjalistyczna, pełne negacji i demagogii broszurki, ulotki, odczyty — wywierają wielki wpływ i wychowują zagorzałych wyznawców socjalizmu.

3. Na pomoc obcej doktrynie w walce o wpływy na dusze robotników skuteczniej śpieszy cała akcja zawodowa. Przeczytany „Kapitał” Marxa nie działa, ale wygrany przez klasowe Związki Zawodowe strajk doprowadza do wniosku: „teraz wiem co to jest socjalizm”.

I to jest siła polskiego socjalizmu, a zarazem dowód, czego robotnik polski od swych obrońców oczekuje.

Ks. S. Wyszynski.

Przegląd Naukowy

Marian Borowski — Filozofia całości.

5 marca b. r. zmarł w Zielonce pod Warszawą *Marian Borowski*, ur. 12. XI. 1879 w Lisku koło Żółkwi. Borowski znakomicie przysłużył się swymi pracami polskiej nauce filozoficznej, dlatego też dobrze będzie podać w streszczeniu jego życiorys i poglądy.

Po ukończeniu gimnazjum Chyrowskiego, Borowski odbył studia prawnicze w uniwersytecie lwowskim, zakończone w 1904

doktoratem filozofii. Doktorat z prawa otrzymał dopiero w 1915 po długoletniej praktyce sądowej i adwokackiej. W Polsce niepodległej zajmuje stanowisko radcy w Ministerstwie Oświaty, współpracuje z Warszawskim Instytutem Filozoficznym, redaguje *Przegląd Filozoficzny*. W 1927 r. przeszedł na emeryturę.

Borowski pozostawił następujące prace drukowane: *O istocie i rodzajach całości*, 1904; *Krytyka pojęcia związku przyczynowego*, 1907 (w *Przegl. Filoz.*) i 1910 (wydana oddzielnie); *O pojęciu konieczności*, 1909 (P. F.) i 1910 (oddzielnie); *Empiryczne i humanistyczne pierwiastki w nauce*, Lwów, 1912; *O rozwoju życia psychicznego*, 1913 (*Świat i człowiek*, IV); *Stosunek etyki do ontologii w historii filozofii*, 1914 (P. F.); *O rodzajach przedmiotów złożonych*, 1915 (P. F.); *Przedmioty fizyczne, psychiczne, idealne, fikcyjne*, 1920 (P. F.); *Co to jest przedmiot*, 1921 (P. F.); *Instynkt, intelekt, intuicja*, 1922 (P. F.); *Przedmioty względne i bezwzględne*, 1922 (P. F.); *W sprawie istnienia przedmiotów idealnych*, 1922 (P. F.); *Aktywizm i pasywizm*, 1923 (P. F.); *O składnikach czynu*, 1923 (P. F.); *O zakresie pojęcia czynu*, 1924 (Ks. Pam. ku czci Krzywickiego); *O rodzajach czynu*, 1924 (P. F.); *O stosunku etyki i psychologii*, 1928 (P. F.); *Konspekt filozofii całości*, 1930 (P. F.).

Zagadnienie całości było centralnym punktem zainteresowań Borowskiego. Całość jest podstawą wszelkiej sensowości. W żadnym rozważaniu nie możemy wychodzić z niezwiązanych ze sobą oddzielnych elementów, które nie są w jakąś całość ukształtowane. Pojęcia absolutnej jedności i absolutnej różnorodności są tylko czystymi abstrakcjami, nie spotykanymi w doświadczeniu: nie mamy nigdy samej wielości elementów istotnie izolowanych. Jedynie dzięki stanom wyjątkowym: w półprzytomności chwytny chaos elementów niezwiązanych ze sobą; a w ekstazie — zdaje nam się zjawiać jedność absolutna.

Charakterystyka i klasyfikacja całości zależą od wzajemnego modyfikowania elementów tworzących całość. Modyfikacja staje się tym silniejsza, im całość jest wyższego rzędu. Minimalny wpływ na siebie mają elementy prostych zbiorów, gdzie składniki istnieją jedno obok drugich, bez wewnętrznego związku. Maksymalny wpływ wzajemny spotyka się pośród składników naszej jaźni. Im wzajemne wpływy są większe, tym spójnia między elementami jest większa. Przy tym rola specyficzna każdego ze składników jest wyznaczana przez całość. Harmonia między funkcjami składników całości stanowi wewnętrzną celowość¹⁾.

Całość jest podstawą nie tylko bytowania, ale i poznawania. Rzeczywistość posiada strukturę jednostajną; chaos nie przysługuje jako własność rzeczywistości, lecz jest następstwem niedoskonałości naszego poznania. Zadanie nauki sprowadza się do wyszukania stałych związków między elementami. Stałe związki zachodzą tam, gdzie jeden element jest konieczny i wystarczający dla istnienia drugiego i na odwrót.

¹⁾ Borowski, *Konspekt filozofii całości*, P. Fil. 1930; Adam Zieleniarczyk, Marian Borowski, P. F., 1918.

Takim stałym związkiem w świecie empirycznym jest przyczynowość. Związek przyczynowy da się rozłożyć na dwa stosunki: naprzód — stosunek konieczny między zachodzeniem przyczyny a zachodzeniem skutku: skoro zaistnieje „A” przyczyna — to musi zaistnieć jej skutek „B”; dalej — podobny stosunek między niezachodzeniem skutku a niezachodzeniem przyczyny: skoro zjawisko „B” nie zachodzi, nie może zachodzić także jego przyczyna „A”. Innymi słowy, gdy działa przyczyna — to zachodzi skutek; a skoro skutku nie ma — to nie może być przyczyny. Z powyższego wynika: ponieważ związek przyczynowy rozkłada się na dwa stosunki konieczne, przeto sam jest konieczny.

Konieczności tej jednak nie uznają *Sigwart, St. Mill*, gdyż według nich — zależności między zachodzeniem skutku, a zachodzeniem przyczyny, oraz między brakiem przyczyny a brakiem skutku — nie są konieczne. Tę niekonieczność wyjaśniają w ten sposób: „takim samym skutkom nie muszą odpowiadać takie same przyczyny, lecz mogą być skutki wywoływane przyczynami różnymi”, np. wybuch prochu może nastąpić na skutek przyłożenia płonącej zapalki, iskry elektrycznej, uderzenia, ściśnięcia.

Zdaniem Borowskiego twierdzenia o niekonieczności dadzą się zbić przy pomocy zasad metodycznych sformułowanych przez samych zwolenników tej niekonieczności. St. Mill proponuje metodę zgodności, oraz różnicy; według pierwszej — za przyczynę uważać należy ten szczegół, zachodzący w różnych kompleksach zjawisk, dany skutek poprzedzających, który jest wspólny tym wszystkim kompleksom. Należy więc tak długo eliminować szczegóły różniące się, aż pozostanie to, co jest jednakowe, jako właściwa przyczyna. Ten sposób postępowania wyraźnie suponuje, że jednakowe skutki bywają wywoływane jednakowymi przyczynami.

Metoda różnicy pozwala wyprowadzić podobny do poprzedniego wniosek. Według tej metody szukamy przyczyny danego zjawiska w tym, czym poprzedzający to zjawisko kompleks zjawisk różni się od kompleksu, po którym ów skutek nie następuje. Nie ulega wątpliwości, iż zakłada się tu twierdzenie: różnym przyczynom odpowiadają różne skutki. Gdyby bowiem wiele najrozmaitszych przyczyn mogło wywołać taki sam skutek, to branie pod uwagę wielu kompleksów lub przeprowadzenie zmian w danym kompleksie byłoby bezcelowe.

Jeśli uznający powyżej wzmiankowane metody — zauważa Borowski — nie wyprowadza konkluzji stwierdzającej, że jednakowe skutki bywają wywołane jednakowymi przyczynami, a różnym przyczynom odpowiadają różne skutki, to dlatego, iż nie określa przyczyny i skutku ściśle pod względem ilościowym i jednoznacznie pod względem jakościowym. Zazwyczaj bierze się za szeroko i za ogólnikowo przyczynę, zaliczając do jej zakresu jakąś obojętną okoliczność. Przyczynę stanowi tylko to, co jest niezbędne i wystarczające do wywołania skutku.

Skutek zaś jest określany za ciasno i za szczegółowo, albowiem z całości skutku wyklucza się nieprawnie jakąś część istotną,

zawdzięczającą swój byt przyczynie, np. gdy bierzemy tylko wybuch prochu za skutek uderzenia, to pomijamy trzask uderzenia, zniknięcie energii mechanicznej młotka, reakcję mechaniczną prochu, które do skutku również należą.

Te braki określenia mają swe źródło w różnicy naszej postawy psychicznej wobec przeszłości i przyszłości, oraz w pojmowaniu związku przyczynowego na wzór stosunku racji do następstwa. Przyczyna najczęściej bywa dana w przeszłości lub teraźniejszości. W pierwszym wypadku przedstawia nam się ona ogólnikowo; ogólnikowość sprawia łatwość włączania do przyczyny okoliczności obojętnych. W przyczynie teraźniejszej również więcej elementów upatrujemy, niż ich potrzeba do wywołania skutku. Odnosząc do skutku, jako teraźniejszego lub jako przyszłego nasze zainteresowanie skierowujemy się na jeden element z pominięciem innych.

Skoro z prawdziwości następstwa nie można wnioskować o prawdziwości racji, to i skutku nie należy wiązać koniecznie z przyczyną. Przeciw takiej koncepcji stwierdzić należy, że stosunek racji do następstwa nie da się utożsamiać ze stosunkiem przyczyny do skutku: pierwszy bowiem stosunek jest logiczny, oparty na sądach i pojęciach ogólnych, a drugi ma do czynienia z faktami konkretnymi. Zresztą, gdy poprawnie określi się stosunek logiczny, to staje się widoczna możność wnioskowania z następstwa na rację.

Tak rozumowanie ściśle prowadzi nas do ustalenia zależności obustronnej między przyczyną i skutkiem. Nie ma bowiem powodu racjonalnego, dla którego należało by uważać przyszłość za bardziej zależną od przeszłości, niż na odwrót. Wprawdzie, potoczne doświadczenie nie wskazuje na zależność procesów fizycznych od ich następnych stadiów, ale ten brak wskazań jest następstwem nieściśłości w określeniu przyczyn i skutków. W rzeczywistości bowiem: tak, jak dane zjawisko nie mogłoby istnieć bez przyczyn, tak samo nie mogłoby ono istnieć bez wywołania skutków,

Z tej dwukierunkowej zależności — między przyczyną i skutkiem — nie wynika słuszność tezy *Ernesta Macha* o odwracalności procesów fizycznych w czasie. Wszak z równej zależności zjawiska teraźniejszego od poprzedzającego i następnego nie wynika, by zjawiska te dały się przestawić. Zjawisko „A” może wywołać zjawisko „B”, ale zjawisko „B” nie może wywołać „A”, mimo, że są ze sobą jednakowo silnie związane. Części poszczególne jakiegoś organizmu są ściśle od siebie w swym funkcjonowaniu zależne, lecz ani nie mogą zmienić swoich miejsc, ani funkcji.

Z powyższych rozważań Borowski wysnuwa ostateczne wnioski: naprzód — zjawiska fizyczne są ze sobą związane przyczynowo w sposób obustronny i równomierny, bez względu na to, które z nich stanowią poprzednik, a które następnik; następnie — jednakowe skutki bywają wywoływane jednakowymi, a różne

skutki różnymi przyczynami, oraz różne przyczyny mają zawsze różne skutki, a jednakowe przyczyny — jednakowe skutki. A więc związek przyczynowy nosi charakter stałości, konieczności, wiąże elementy różne w całość ¹⁾.

Również *całość* była centralnym zagadnieniem w psychologicznych zainteresowaniach Borowskiego. Rozwój psychologii, oraz nowa jej forma poprawna zależy — zdaniem Borowskiego — od ujmowania duchowej rzeczywistości naszej, jako swoistej całości zorganizowanej ze zjawisk intelektualnych i emocjonalnych, ściśle ze sobą zespolonych. Gdy psycholog będzie brał pod uwagę całość, uniknie w swych studiach wielu czczych, bezsensownych zagadnień.

Całość rzeczywistości psychicznej w dotychczasowej psychologii nie była dokładnie określona: znajdujemy w niej elementy będące częściami innych całości, jak metafizyki i etyki. Założenia czysto metafizyczne każą nam uznać złudzenia, halucynacje, błędne rozumowania za stany wyjątkowe, anormalne. Tymczasem ocena taka dla psychologa nie powinna mieć żadnego znaczenia, gdyż błędne poznawanie jest tak samo procesem psychicznym, jak poprawne.

Ingierencja etyki zniekształca również strukturę przedmiotu psychologii; niesłusznie przyjmuje się w psychologii podział uczuć i dyspozycji wolitywnych na niższe, mało wartościowe etycznie, oraz na wyższe, posiadające pełny charakter moralny. Dla psychologa wartościowanie moralne w odniesieniu do różnych funkcji i dyspozycji naszego „ja” powinno być obce; jego zadanie ogranicza się do stwierdzenia i analizy: z jednej strony — „zjawisk receptywnych, referujących, służących do informowania nas i ustalania zewnętrznej i wewnętrznej sytuacji człowieka — są tu spostrzeżenia, wyobrażenia, sądy, pojęcia; z drugiej strony — nasze reakcje na działanie „zjawisk receptywnych”: reakcje te występują w formie postanowień, dążeń.

Etyka, nie mając podbudowy z określenia całości naszej jaźni, daje powód do teoretycznych i praktycznych trudności. Nie kończące się w historii dyskusje między zwolennikami etyki altruistycznej i egoistycznej mają główne źródło w nieporozumieniu; nieporozumienie to wypływa z braku ustalenia ścisłego zakresu jaźni, oraz z braku wskazania dokładnego części konstytutywnych „ja”. Wskutek tego to samo postępowanie przez jednych jest oznaczane jako egoistyczne, które drudzy nazywają altruistycznym.

Obok tej trudności czysto teoretycznej — spotyka się trudność teoretyczno - praktyczną: człowiek, który nie posiada w sobie charakteru moralnego, pełnej osobowości o jednolitej strukturze wewnętrznej, nie rozwija w działaniu swym całkowicie wolności woli. Człowiek niewykształcony moralnie decyduje się do czynu pod wpływem bądź to „idee fixe”, bądź to — chwilowego afektu, bądź to — jakiegoś motywu przypadkowego. Pełna osobowość — to całość zharmonizowana, której składnikami uporządkowanymi są nasze dążenia, pragnienia. Tu same zamierzenia i postępowanie

¹⁾ Borowski, Krytyka związku przyczynowego. 1907, P. F., s. 492 — 508.

tworzą zwarty system: w działaniu czujemy się wolni, chociaż działamy dla motywu, przyczyny określonej. Niektórzy moralisci, opierając się na zaobserwowanym działaniu osób o niepełnym charakterze moralnym, skłaniają się do utożsamienia wolności woli z pełnym indeterminizmem. Taki pogląd na wolność woli nie jest poprawny, konkluduje Borowski¹⁾. — Oto w krótkości przedstawiona treść filozoficznych zainteresowań M. Borowskiego.

Borowski nie opracował w sposób wykończony jakiegoś systemu filozoficznego. Pozostawiona w zarysie filozofia całości jest zasadniczo tylko formą, w którą ujmował postulat ścisłości, jasności, dokładności rozumowania naukowego. Realizacja tego postulatu ma się dokonywać przez poprawne definiowanie i wyczerpujące analizy.

Ten sposób pojmowania zadań filozofii upodabnia postawę metodologiczną Borowskiego do koncepcji jego mistrza, Kazimierza Twardowskiego. Podobieństwo teorii ucznia i mistrza nie rozciąga się na praktykę. W pracach filozoficznych Twardowskiego widzi się niezwykłą jasność, powiązanie, zwartość myśli; u Borowskiego rozumowanie często rwie się: przeskakuje od ogólnych zasad wprost i tylko do przykładów konkretnych; przejścia od tez broniących do zbijanych są zbudowane zawile, trzeba je uważnie odczytywać wielokrotnie, aby się zorientować w sytuacji. Niektóre twierdzenia uważane za ważne przez Borowskiego tak zostały sformułowane, że dla czytelnika wydają się błahe, np. czy uznanie podziału uczuć i dyspozycji na wyższe i niższe moralnie — może stanowić poważną przeszkodę w gruntownym studiowaniu psychologii eksperymentalnej? Poza tym nie można pominąć milczeniem dziwacznej gmatwaniny w rozważaniach Borowskiego o wolnej woli: spotykamy tu trzy równoległe zdania; w jednym — wolność woli zostaje uznana za balast psychologii, etyki i teorii prawa karnego; w drugim — jest uważana za wykwit osobowości, charakteru moralnego; a w trzecim — zapowiada się, że przyszłe badania aktu woli skończą się tezą o jego „automatyczności”²⁾. Bez własnych uzupełnień wielu domysłami czytelnik gubi się w gmatwaniu rozumowań. Te drobne usterki zmniejszają, ale nie znoszą dużej wartości prac Borowskiego.

Ks. Dr J. Iwanicki

Przegląd biblijny.

Jeszcze w maju 1929 r. rozpoczęto prace wykopaliskowe w miejscowości *Ras Szamra* w północnej Syrii o 5 km. na północ od miasteczka *Laodycea*. Miejscowość ta w starożytności nazywała się *Ugarit*. Znalezione tam liczne napisy i poematy fenickie, około których powstała obszerna literatura. Uczniowie proteſtanccy widzieli w tych szczątkach dawnej literatury fenickiej

¹⁾ Borowski Kilka uwag o wzajemnym stosunku etyki i psychologii, 1928. P. F., s. 368 - 384. Instynkt, intelekt, intuicja, 1922. P. F.

²⁾ Borowski, Kilka uwag o wzajemnym stosunku psychologii i etyki, 1928, P. F., s. 373, 375.

potwierdzenie swych tez co do ewolucji pojęć religijnych St. Testamentu. Dopatrywali się nawet podobieństw imion fenickich z imionami biblijnymi, podobieństw pewnych sytuacji historycznych, a nawet pewnych prototypów opowiadań Pentateuchu o przejściu przez morze Czerwone, o Patriarchach itp. Podobne są też do opisów budowy świątyni Salomona opisy budowy świątyń fenickich, jak również same ofiary. *O. A. Bea* w ostatnim n-rze *Biblica* odpowiada na te wywody, że same teksty nie są odczytane z całą dokładnością i pewnością, a więc opieranie na nich teorii o rzekomych prototypach opowiadań biblijnych jest zupełnie pozbawione naukowych podstaw. Teksty ugaryckie pochodzą z epoki Mojżesza i mogą dać świetną ilustrację dla najstarszych ksiąg biblijnych. Materiał językowy pozwala wyjaśnić różne stare formy słów hebrajskich, których się nie spotyka w księgach późniejszych. Mamy nawet pewne podobieństwa wyrażeń poetyckich: spotykamy na przykład zdanie w tych napisach, że źródło jest przedmiotem pragnienia łani, co żywcem przypomina początek ps. 42. To świadczy o pewnych wspólnych pojęciach kulturalnych. Pewne pojęcia mitologiczne, jakie spotykamy w napisach ugaryckich, weszły nawet do Biblii jako pewne uosobienia zła państw ościennych, np. często spotykana nazwa *lewiantan* w ps. 74, 89, 92 i u Iz. 27. W napisach jednak chodzi o bóstwa samodzielne, w tekstach zaś biblijnych są to tylko uosobienia poetyckie. Słusznie o. Bea podkreśla, że te zapożyczenia były zupełnie naturalne, jak w okresie humanizmu pisarze używali zapożyczeń mitologicznych dla przedstawienia pojęć chrześcijańskich. Wpływ ten i wzajemne oddziaływanie kulturalne nie były możliwe w okresie niewoli babilońskiej, jak chcą uczeni racjoniści, ponieważ w tym czasie Fenicja nie mogła wywierać już żadnego wpływu. *Ras Szamra* przedstawia mniej więcej stan kulturalny środowiska, w jakim się znalazł naród izraelski po powrocie z niewoli egipskiej. Mimo tak niesprzyjającego środowiska religia izraelska pozostała monoteistyczna, a przecież znani są królowie biblijni, którzy usiłowali narzucić kult pogański. Podobieństwa kultu i ofiar, wykazywane przez wykopaliska ugaryckie podważają raczej teorię Wellhausena o ewolucji pojęć religijnych w Biblii; mówią raczej o tym, że Fenicjanie wyszli z tego samego pnia semickiego, co i Izraelici; pierwsi ulegli wpływom pogańskim i wśród obrzędów pogańskich zachowali jedynie pewne nazwy i zasadnicze pierwiastki obrzędów, grupa natomiast izraelska zachowała sam kult jedyne Boga¹⁾.

Wykopaliska w *Lachis*, przerwane śmiercią od kuli arabskiej ich kierownika, L. Starkee'a, dają niezmiernie bogaty materiał dla biblistyki. Potwierdzają dane biblijne dotyczące tego miasta, jak np. wzmianka o podwójnym murze w 2 Par. 11; wskazują na silne w tym mieście bałwochwalstwo, wykazują ślady oblężenia za Sennacheriba w r. 701. Na uwagę zasługują pisane w czasie

1) *Aug. Bea, Ras Szamra und das Alte Testament. Biblica, 1938, s. 435 n.*

obleżenia na skorupkach listy i zapiski obleżonego dowódcy. Są one cenne z tego względu, że poza Biblią prawie nie mamy zabytków języka hebrajskiego z życia codziennego, cywilnego; dla filologów będą więc stanowiły ciekawy materiał porównawczy ¹⁾.

Znany jest badaczom Wulgaty kodeks łaciński z klasztoru włoskiego w Amiata (*Amiatinus*) jako jeden z najcenniejszych świadków Wulgaty. Ostatnio pewne światło na ten kodeks rzuciło odkrycie kilkunastu kart łacińskiego kodeksu w Anglii. Znalezione te karty w jakiejś antykwarni, a pilniejsze badania wykazały prawie identyczność z odpowiednimi kartami *Amiatinusa*. Okazuje się, że jest to kodeks bliźniaczy i stanowi jeden z trzech kodeksów sporządzonych w Anglii pod koniec VII w. Św. Beda w swojej historii opowiada, że św. Ceolfryd, opat benedyktynów angielskich z Wearmouth i Yarrow, przywiózł z Rzymu kodeks *vetustae translationis* i kazał sporządzić trzy odpisy; dwa zostawił w podwładnych sobie klasztorach angielskich, a jeden zabrał z sobą, by w Rzymie ofiarować papieżowi. W drodze umarł, kodeks zaś dostał się do klasztoru w Amiata. Dedykacja jednak wykazywała pewne wyskrobania i zmiany; po bliższym zbadaniu okazało się, że pierwotna dedykacja pochodziła właśnie od wspomnianego św. Ceolfryda dla następcy św. Piotra. W ten sposób ustalono czas i miejsce pochodzenia cennego kodeksu, a w Anglii zdobyto kilkanaście kart jednego z najstarszych świadków Wulgaty ²⁾.

W Bibliotece Watykańskiej dokonano nowego odkrycia. Kodeks 5359 z IX w., zawierający *Leges Longobardorum*, wykazywał ślady pisma wcześniejszego. Okazało się, że jest to palimpsest, a więc pergamin jakiegoś wcześniejszego rękopisu odpowiednio wytarto i przepisano na nim zbiór wspomnianych praw. Przy pomocy środków chemicznych wzmocniono tekst pierwotny, który okazał się tekstem psalterza łacińskiego, pisany uncjami i półuncjami. Psalterz nie jest kompletny, gdyż mamy na 119 kartach ogółem 116 psalmów. Forma literacka psalterza zdradza duże podobieństwo do manuskryptów z Werony, sam zaś charakter liter wskazuje na początek VIII w., jako datę powstania kodeksu. Znajdujemy tam ciekawe skróty: *ma* zastępuje *miser cordia*, — *ihl* — *izrahel* itp. Spotykamy też charakterystyczne dla tego okresu błędy, które wykazują uleganie wpływom tworzącego się wtedy języka włoskiego. Duże są też podobieństwa do kodeksów hiszpańskich, które wywierały wpływ na kształtowanie się tekstu biblijnego we Francji i Niemczech, a jak widać z omawianego kodeksu i północna Italia (Werona) nie była wolna od tych wpływów. Widać też, że jeszcze w VIII w. był w użytku psalterz starołaciński, a więc tłumaczenie św. Hieronima nie zdobyło sobie tak szybko prawa obywatelstwa ³⁾.

¹⁾ A, Rozkopaliska palestyńskie. Lachisz. *Przegląd Biblijny*, Kraków, 1938, s. 60.

²⁾ J. M., Z okazji odnalezienia pewnego bliźniaczego kodeksu Wulgaty. *Przegl. Bibl.* s. 76.

³⁾ H. Schneider, Der altlateinische Palimpsest-Psalter. *Biblica*, 1938 s. 361 n. *Ateneum Kapłańskie*, Rok 24. Tom 12.

Z powodu ciągłych zamieszek w Palestynie projektowany na wrzesień *tydzień biblijny* nie mógł się odbyć i został odroczo-ny na rok przyszły.

Przewodniczącym Papieskiej Komisji Biblijnej został miano-wany kard. *E. Tisserant*, b. prefekt Biblioteki Wat. i dawny teŝe Komisji konsultor.

Zmarł zasłużony dla egzegezy biblijnej o. *F. Prat S. J.*, uczeń *Cornely'ego* i *Knabenbauera*, autor znakomitego dzieła *La théologie de S. Paul* (21 wydań) oraz *Jésus-Christ. Sa Vie, sa Doctrine, son Oeuvre* (5 wydań od r. 1933).

Zmarł równieŝ znany egzegeta protestancki, *A. Jülicher*, profesor egzegezy N. T. w Marburgu.

Na indeks dostały się wszystkie dzieła *A. Loisy*, które się ukazały po 1 lipca 1932 r. oraz — *O. Lamarié*, *Initiation au Nouveau Testament*.

Włocławek.

Ks. *F. Męczyński*.

KRONIKA NAUKOWA.

Ruch wydawniczy. — Ankieta w sprawie zjazdów naukowych. — Zgony. — Treść prac psychologicznych *Karola Stumpfa*. — *Filozofia Michała Wiszniewskiego*.

Dni tomistyczne. Zapoczątkowane 1935 r. przez dominikańskie Kolegium filozoficzno-teologiczne *Dni Tomistyczne* odbywają się regularnie raz na rok w Ottawie (Kanada). W b. r. od 3 do 5 czerwca rozstrząsano podczas *Dni Tomistycznych* zagadnienie *sprawiedliwości rozdzielczej* i sprawę porządku ekonomicznego ze stanowiska nauki tomistycznej.

Ruch wydawniczy. Stany Zjednoczone. Towarzystwo „*American catholic philosophical Association*”, które wydawało dotąd przegląd *New Scholasticism* i roczne sprawozdania „*Proceedings*”, stworzyło w b. r. nową kolekcję „*Philosophical Studies*”. Pierwszy tom dotyczy dziedziny filozofii prawa, pióra *Oberinga*, *The philosophy of law of James Wilson, associate justice of the U. S. Supreme Court, 1789—1798*, s. 276, Washington, Cath. Univer. 1938.

Ankieta w sprawie zjazdów naukowych. W kwietniowym numerze czasopisma *Organon* z 1937 r., wydawanego przez Instytut Kasy Mianowskiego, zamieszczono pod adresem uczonych polskich i zagranicznych następujące pytania: 1) Czy zjazdy naukowe są pożyteczne dla nauki i w jakim stopniu? 2) Czy poŝądane są kongresy o charakterze ogólnym, czy teŝ o charakterze specjalnym? 3) Czy komitet organizacyjny powinien ustalić tematy i wybrać referentów do ich opracowania; czy teŝ ma się ograniczyć do przyjmowania zgłoszonych referatów, odpowiadających treścią i formą danej dziedzinie wiedzy? 4) Czy referaty należy drukować i rozsyłać przed kongresem do uczestników? 5) Jaką trzeba by obrać formę organizacyjną kongresów, aby ograniczyć do minimum rolę czynników poza naukowych; jakimi zasadami kierować się przy rozdzielaniu referatów pomiędzy różne centra naukowe, oraz przy wyborze referatów na posiedzenia plenarne i sekcyjne? 6) Jakie zadania poruczyć stałemu komitetom organizacyjnym? 7) Który z kongresów był najlepiej zorganizowany i dlaczego?

Na powyŝsze pytania odpowiedziało 64 uczonych: 39 polskich i 25 zagranicznych. Ostatnie trzy pytania przewaŝnie pomijano, lub zbywano ogólni-kami. Na inne pytania dano różne odpowiedzi: kilku uczonych wyraziło

przekonanie o nieużyteczności dla nauki kongresów; na zjazdach nie ma pracy twórczej, a informacje tam zdobywane można osiągnąć przy pomocy publikacji. Inna grupa uczonych uznawała kongresy za najważniejszy organ pracy naukowej. Słowo drukowane nigdy nie zastąpi żywego słowa wykładu, dyskusji. Wreszcie trzecia grupa wypowiedziała się za wielką wartością zjazdów, dołączając wymagania usunięcia różnych braków. Wartości nie da się zaprzeczyć, gdy się zważy, że w czasie zjazdów można się zetknąć z wieloma poglądami, pomysłami, metodami, zamierzeniami, oraz wynalazkami. Kongresy najczęściej inicjują nowe wydawnictwa, biblioteki, laboratoria, poszukiwania, ekspedycje.

Niedomaganiem jest przeładowanie referatami ogólnymi i sekcyjnymi zjazdu. Komitet powinien przyjmować tylko zamówione referaty. Według niektórych odpowiedzi referaty mogą mieć charakter ogólny. Kilku jednak uczonych domaga się zjazdów z uczestnictwem specjalistów. Były i takie odpowiedzi, które żądają międzynarodowych kongresów o charakterze specjalnym, a narodowe — według nich — mogą posiadać charakter ogólny. Niewielu tylko uczonych nie domaga się drukowania i rozsyłania już przed kongresem referatów; myśli — bowiem — referenta kształtują się do chwili wygłaszania odczytu; to co wydrukowano uprzednio nie odpowiada przeświadczeniu prelegenta w czasie wykładu kongresowego. Większość pragnie mieć referaty drukowane już przed zjazdem, a nawet 10 głosów jest za tym, aby i konferencje byli ustaleni przez komitet, oraz, aby treść ich uwag była podana słuchaczom w odpowiednim czasie. Tak przygotowany zjazd uniknąłby dyskusyj czcnych, niezwiązanych ściśle z tematem właściwym. Przy takiej organizacji pedanci nie zanudzaliby uczestników kongresu werbalizmem i powierzchowną dyskusją (Zob. bliższe dane w Przeglądzie Powszechnym, XI, b. r.).

Zgony. Polska. W początkach października b. r. zmarł w Wilnie Marian Zdziechowski, ur. 10. IV. 1861 w Nowosiólkach koło Mińska Litewskiego. Studia uniwersyteckie, głównie z dziedziny filologii słowiańskiej, odbywał w Petersburgu, Dorpacie, Grazu, Zagrzebiu. Od 1899 do 1914 Zdziechowski był profesorem na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, a po wielkiej wojnie na tym samym stanowisku pracował w Uniwersytecie St. Batoryego w Wilnie. Był on czynnym członkiem Stowarzyszenia Katolickich Pisarzy w Polsce. W postępowaniu był to człowiek niezwykle prostolinijny, oraz przez całe życie do ostatniej chwili odznaczał się głęboką religijnością (Zob. opis ostatnich chwil Zdziechowskiego w Słowie Wil. i Prądzie Lub. z października, s. 193). Pierwszą pracą drukowaną była rozprawa p. t. *Mesjanści i Słowianofile*, 1888; wydał prace: *Byron i jego wiek*, 2 t. 1894—1897; *Szkice literackie*, 1900; *Odrodzenie Chorwacji w XIX w.*, 1902; *Pestis perniciosissima — rzecz o współczesnych kierunkach myśli katolickiej*, 1905; *U epoki mesjanizmu*: Nowe szkice z psychologii narodów słowiańskich, 1912; *Wizja Krasińskiego*, 1912; *Pesymizm i romantyzm, a podstawy chrześcijaństwa*, 1915; *Wpływy rosyjskie na duszę polską*, 1920; *Gloryfikacja pracy: myśli z pism i o pismach Stanisława Brzozowskiego*, 1912; *Europa, Rosja i Azja*, 1923; *Renesans a rewolucja*, 1925; *O okrucieństwie*, 1928; *Napoleon II*, 1931.

Włochy. 19. II. b. r. w Rzymie zmarł Józef Latini, ur. 15. VII. 1857 w Collalto. Zajmował on wysokie urzędy w Rzymskiej Kurii Papieskiej, poza tym w „Ateneum“ nauczał do 1919 prawa karnego. W tej dziedzinie Latini był wybitnym znawcą; odnośnie do zagadnień prawa karnego polemizował udalnie z pozytywistami. Swoją dorobek usystematyzował i wydał p. t. *Juris criminalis philosophici summa lineamenta*, Rzym, 1924.

Treść prac psychologicznych Karola Stumpfa. Zmarły 25. XII. 1936 r. niemiecki psycholog Karol Stumpf pozostawił po sobie dość bogatą spuściznę naukową. Karierę pisarską zaczął ogłoszeniem rozprawy o „Stosunku platońskiego boga do idei dobra“, 1869; potem daje

szereg prac z dziedziny psychologii: *Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, 1873; *Tonpsychologie*, t. I, 1883, t. II, 1890; zapowiedziane t. III i IV nie ukazały się oddzielnie, lecz ich równoważnik znalazł się w artykułach, zamieszczonych na łamach czasopisma *Zeitschrift für Psychologie*, w *Beiträge zur Akustik und Musikwissenschaft*, oraz w sprawozdaniach pruskiej Akademii Umiejętności: pośród tu drukowanych są prace o akustyce, *Ueber Vergleichen von Tondistanzen*, 1890; *Geschichte des Konsonanzbegriffs*, 1897; *Beobachtungen über subjective Töne*, 1899; *Tonsystem und Musik der Siamesen*, 1901; *Konsonanz und Dissonanz*, 1908; *Die Anfänge der Musik*, 1909; *Konsonanz und Konkordanz*, 1910; *Binaurale Tonmischung*, 1916; *Struktur der Vokale*, 1918; *Die Sprachlaute*, 1926. Na temat wrażeń, uczuć, pojęć wydał Stumpf rozprawy: *Ueber den Begriff der Gemütsbewegung*, 1899; *Erscheinungen und psychischen Funktionen*, 1907; *Ueber Gefühlsempfindungen*, 1907; *Apologie der Gefühlsempfindungen*, 1916; *Die Attribute der Gesichtsempfindungen*, 1917; *Empfindung und Vorstellung*, 1918. Z teorii poznania, etyki, metafizyki, podziału nauk, matematyki i filozofii w ogóle opracował: *Ueber den Begriff der mathematischen Wahrscheinlichkeit*, 1892; *Psychologie und Erkenntnistheorie*, 1891; *Zur Einteilung der Wissenschaften*, 1907; *Die Wiedergeburt der Philosophie*, 1907; *Die ethischen Skeptizismus*, 1908; *Leib und Seele: Der Entwicklungsgedanke in der neueren Philosophie*, 1909; *Die Tabellen der Geschichte der Philosophie*, 1896, miały kilka wydań.

W poglądach na całość filozofii punktem wyjścia dla Stumpha była krytyka — z jednej strony — psychologizmu, biorącego psychologię za podstawę wszelkiej wiedzy; z drugiej strony — krytyka kantowskiego lekceważenia psychologii przy szukaniu podstaw dla teorii poznania. W dziedzinie psychologii metafizycznej Stumpf wypowiada opinię, że dusza i ciało w człowieku stanowią dwa odrębne byty, zdolne oddziaływać na siebie. W etyce nie tylko sceptycyzm jest niedorzeczny, ale i teorie, upatrujące źródło moralności w uczuciach oraz w instynkcie, nie mają podstaw dowodowych. Zasadą genetyczną moralności jest poznawanie intuicyjne dobra.

Zagadnienia z różnych dziedzin filozofii były podrzędnym przedmiotem zainteresowań Stumpha, albowiem uwaga jego kierowała się głównie ku badaniom kwestii psychologicznych. Tu wysiłki Stumpha zmierzały w dwu kierunkach — czysto teoretycznym i empirycznym.

Zgodnie z postulatami Brentany i Husserla, nasz badacz dążył do określenia terminów i do analizy pojęć zasadniczych. Za podstawę rozważań wziął rozróżnienie czterech kategorii rzeczywistości: rzeczy świata fizycznego; zjawiska; funkcje psychiczne; stany rzeczy. Pierwszą dziedziną powinny się zajmować nauki przyrodnicze; drugą — specjalna nauka zwana fenomenologią; trzecia stanowi przedmiot psychologii; a czwarta należy do eidologii. Stumfowska koncepcja fenomenologii i eidologii zbliża się do poglądu Husserla: fenomenologia i eidologia wiążą się ściśle z psychologią. Zjawiska bowiem są odpowiednikami, elementami spostrzeżeń; a stany rzeczy „Sachverhalt“ są przedmiotami, treściami sądów. Sąd jest psychicznym przeżyciem prostym, nie złożonym. Sądy łączą się wewnętrznie z uczuciami. Uczucia, związane z funkcjami myślowymi, różnią się od wrażeń uczuciowych i od wrażeń samych. Do ostatniego rozróżnienia doprowadziło Stumpha dyskutowane od dawna zagadnienie stosunku między bólem i uczuciem przykrym. Zdaniem naszego badacza od bólu jest nieodłączne uczucie przykre. Ból zwraza ze swym elementem konstytutywnym uczuciem przykrym nie może należeć ani do wrażeń, ani do uczuć właściwych; stanowi on coś pośredniego; tę pośrednią klasę procesów nazwał Stumpf „wrażeniami uczuciowymi“. Ból jest wrażeniem, bo w poszczególnych punktach skóry mieszczą się jego organy, ale nie jest czystym wrażeniem, gdyż występuje z uczuciem przykrym.

Umiłowanym przedmiotem dociekań Stumpfa była akustyka psychologiczna: zwłaszcza harmonijność tonów i budowa samogłosek. Odnosnie do tonów niemiecki filozof usiłował wyjaśnić, na czym polega istota akordów i dysonansów. Inni specjaliści wyjaśniali harmonię przez złożoność tonów z zasadniczych i dodatkowych górnych, różnicowych, oraz sumowych. Istota harmonii miała być wytworzona przez odpowiedni układ, stosunek tonów dodatkowych do zasadniczych. Stumpf dzięki niezwykle subtelności muzykalnej ucha, oraz dzięki precyzyjnym doświadczeniom na odpowiednich aparatach doświadczył wykazać istnienie harmonii nawet po wyeliminowaniu tonów dodatkowych. Więc akord da się sprowadzić do stapiania się dwu tonów zasadniczych, tak, że ucho słyszy ich dwudźwięk, jako jeden ton.

Podobnie jak w wyjaśnianiu harmonii tonów postępował Stumpf w badaniu struktury samogłosek. Doświadczenie stało się punktem wyjścia dociekań. Dotychczas istniał pogląd, że na samogłoskę składają się tony: podstawowy i dołączone, czyli t. zw. formanty, posiadające brzmienie charakterystyczne dla każdej samogłoski. Część tej koncepcji otrzymała potwierdzenie w doświadczeniach Stumpfa, mianowicie udało mu się wytworzyć sztucznie tony zasadnicze i formanty, a po dokonaniu syntezy otrzymał brzmienie samogłosek. Negatywny rezultat naszego badacza do koncepcji sprawdzanej da się wyrazić w twierdzeniu: formanty, ściśle związane z tonem zasadniczym, są ich wzmocnieniem. Same więc formanty nie mogą tworzyć jakości samogłoskowej. Narzuca się wniosek następujący: faktem jest, że brzmienie samogłoskowe powstaje ze złączenia, syntezy tonów zasadniczych i formantów, ale brak wyjaśnienia, dlaczego ten wynik następuje. Nie trzeba chyba podkreślać, iż swymi pracami i utworzeniem doświadczalni akustycznej w berlińskim Instytucie Psychologicznym, Stumpf dobrze przysłużył się nauce.

Do powyższego dodać należy, że Stumpf przez dwa lata studiował teologię katolicką w seminarium Wüzburgskim (1868—1870). Wystąpił z seminarium, a w 1921 i z Kościoła katolickiego, ale — sam zapewnia — nie przestał być wierzącym w Boga (Zob. Przegląd Filozoficzny, St. Baley, Karol Stumpf, s. 182—191, 1938, z. II; Ateneum Kapł. 1938, wrzesień, s. 195; Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, t. II, s. 1108).

Filozofia Michała Wiszniewskiego. W III zeszytce, 1938, Kwartalnika Filozoficznego, Jan Wyspięć wydrukował artykuł p. t. *Michał Wiszniewski i jego filozofia na tle empiryzmu z epoki polskiego oświecenia*. Filozofia Wiszniewskiego nie była dotąd przez nikogo opracowana, więc wskazane jest zapoznać się z treścią wspomnianej pracy Wyspięcia. Autor przedstawia otoczenie i wpływy na Wiszniewskiego, oraz analizuje poglądy tego filozofa.

Wiszniewski (1794—1865) od 1808 do 1815 kształcił się w Liceum Krzemienieckim. Tu spotkał się w sposób bliski z sensualistycznymi poglądami Condillaca, albowiem nauczyciel, Mikołaj Czarnocki, wykładał filozofię, a zwłaszcza logikę z podręcznika „La logique ou les premiers developpemens de l'art de penser“, napisanego przez francuskiego sensualistę. Kantyzm docierał również do wychowanka Liceum, głównie przez rozprawę Józefa Kalasantego Szaniawskiego, p. t.: *Rady przyjacielskie dane młodemu nauczycielowi nauk i filozofii*.

Po ukończeniu nauk w kraju udaje się 1820 Wiszniewski do Paryża; tu słucha wykładów Cousina i Guizota, interesując się głównie filozofią moralności. Następne dwa lata spędza w Anglii (Edynbourg), zapoznając się tam z poglądami szkoły szkockiej, przez Dugalda Stewarta. Wpływ tej szkoły zapisał się głęboko w umyśle Wiszniewskiego, czyniąc go zwolennikiem empiryzmu.

Wiszniewski zostawił kilka dzieł o charakterze filozoficznym: *Charaktery rozumów ludzkich*, 1837, 1842, 1853, 1876 i nowo wyd. przez Szumana, Warszawa, 1935; *Myśli o ukształceniu samego siebie*, Warszawa, 1873; *Bakona*

metoda tłumaczenia przyrody, Kraków, 1834; *O systemach filozofii moralnej*, 1876; *O rozumie ludzkim*, 1848; *Monografia o Sykstusie Empirykusie i o Spinozie*. Najlepsza z tych prac — to *Charaktery rozumów ludzkich*. Ponadto z dziedziny literatury dał: *Historię literatury polskiej*, 1840—1857; *Pomniki historii literatury polskiej*, 1835 — 1837; *Podróż do Włoch, Sycylii i Malty*, 1848.

Na filozoficzny pogląd Wiszniewskiego składają się rozważania trzech zagadnień: ustalenie metody naukowej, analiza funkcji poznawczych, oraz powstanie i stosunek języka do wyobrażeń i pojęć.

Naukowa metoda powinna się oprzeć na współdziałaniu zmysłów i umysłu. Doświadczenie zmysłowe pozwala nam skonstatować istnienie różnorodnych zjawisk i elementów w przyrodzie, ale to stwierdzenie nie nadaje poznaniu naszemu charakteru naukowego. Ten ostatni wynik zdobywamy przez opracowanie rozumowe rezultatów doświadczenia. Opracowanie rozumowe wykrywa w przyrodzie ogólne prawa i przyporządkowanie zjawisk powszechnym normom. Taki sposób postępowania pozwala nie tylko uniknąć sensualizmu i sceptycyzmu, ale nie naraża nas na skrajny rozwój myśli w kierunku idealistycznym, albo materialistycznym. Zresztą w historii ta metoda zdała swój egzamin, powstała z syntezy bakońskiego empiryzmu i z newtonowskich elementów matematycznych, posłużyła do zrobienia całego szeregu wynalazków oraz do ustalenia wielu prawd nowych.

Wiszniewski zasadniczo widzi dwie władze, dyspozycje poznawcze: um i czucia, ściśle zależne między sobą. Czucia zachodzą w zmysłach, jako bezpośrednia reakcja na działanie świata fizycznego; zmysły bowiem są naturalnymi władzami i posiadają wrodzoną zdolność do reagowania na bodźce.

Um obdarzony jest biernością; w bierności tej da się wyróżnić dwa stopnie: pierwszy — to nastawienie umu do czuć wytwarzających spostrzeżenia, wyobrażenia, pamięci, pojęć, sądów, uwagę; drugi — to nastawienie umu do pojęć podstawowych, zwanych „wyobrażeniami pierwiastkowymi”: wyobrażenie miejsca, czasu, substancji, sąd o związku przyczynowym, sąd tożsamości, równości. Um, pojmując czucia lub odtwarzając uprzednio pojęte, daje początek spostrzeżeniom, wyobrażeniom, pojęciom; a na podstawie tych buduje sądy doświadczalne. W miarę jak ten pierwszy stopień bierności umu przechodzi do aktu, w drugim stopniu bierności zachodzi równocześnie ten sam proces: tkwiące w umie zarodki rozwijają się i przybierają coraz doskonalszą formę pojęć podstawowych. Więc te ostatnie nie są umysłowi wrodzone w formie wykończonych, ale również nie pochodzą z doświadczenia jako źródła sprawczego, gdyż doświadczenie gra tu rolę raczej okazji, niż przyczyny tworzącej. Wiszniewskiego pogląd na proces poznawczy nie pokrywa się — z jednej strony — z koncepcją Condillaca, utrzymującą pochodzenie genetyczne wszystkich elementów poznawczych, nie wyłączając władz, z czuć i ze zmysłowości, zwanej czułością; a z drugiej strony — jest widoczna niezgodność też naszego filozofa z twierdzeniami inneistów o wrodzoności ide. Do powyższych rozważań dorzucić należy, iż dla Wiszniewskiego przedmiotowość naszego poznania jest prawdą całkowicie pewną, oczywistą, niewymagającą uzasadnienia. Zjawiskową stronę świata fizycznego poznajemy wyczerpująco, tylko w sposób niedoskonały chwytny istoty rzeczy. Tak dla naszego filozofa przedstawia się w streszczeniu rozwiązanie zagadnień poznawczych.

Według Wiszniewskiego język odgrywa podwójną rolę; środka porozumienia się wzajemnego między ludźmi, oraz narzędzia myślenia. Człowiek z natury nie posiadał języka w gotowej formie, lecz miał wrodzoną zdolność do wytworzenia mowy. Pierwsze pokolenia ludzkie miały myśli i wyobrażenia, a język stopniowo tworzyły. Wytwór ten składa się ze znaków, odpowiadających wyobrażeniom i pojęciom. Potrzeba takiego produktu wyrastała z naturalnej dążności ludzkiej do udzielania myśli własnych innym osobom, a również z chęci przyjmowania cudzych myśli. Psychologiczne prawo koja-

rzenia myśli i słów, znaków zapewnia skuteczność porozumiewawczą dla mowy ludzkiej.

Odnosnie do samego myślenia język spełnia dwie funkcje: słowa, znaki ułatwiają nam przypominanie dawnych treści przeżyć umysłowych i zmysłowych, oraz precyzują nasze procesy psychiczne. Myślenie, zachodząc jako całość, dzięki językowi zostaje rozkładane na elementy prostsze, a przez tę analizę zyskuje na jasności. Z takich rozważań zbudowany był pogląd filozoficzny Wiszniewskiego.

Wypięć zanalizował koncepcję naszego filozofa w sposób planowy i jasny. Można by tylko zarzucić, że paragraf o metodologii zawiera zbyt szczupłą treść; trudno uchwycić rzeczową różnicę między wymienionym paragrafem i tym, co po nim następuje. Poza tym autor artykułu tak ogólnikowo potraktował stosunek procesów umysłowych, opartych na doświadczeniu, bez pośrednio do procesów tworzących „wyobrażenia pierwiastkowe“, że nie można uchwycić zasadniczej różnicy między jednymi, a drugimi. Nie przeszkadza to uznać artykułu Wypięcia za dobry i pożyteczny przyczynek do historii filozofii polskiej.

Ks. J. Iwanicki.

Z ARCHIWISTYKI KOŚCIELNEJ.

Nieznany dokument Kazimierza Wielkiego dla kościoła parafialnego w Czchowie.

W Archiwum Konsystorskim w Krakowie, w grupie ksiąg zwanej „Acta episcopalia“, vol. III, k. 173 v., znajduje się odpis nieznanego dotąd dokumentu Kazimierza Wielkiego z r. 1360 dla kościoła paraf. w Czchowie nad Dunajcem; odpis ten sporządzono dnia 29 lipca 1480 r. niezawodnie na podstawie oryginalnego przywileju królewskiego. Oryginał ten musiał zaginać w ciągu XVI w.; świadczy o tym transumpt¹⁾ tego dokumentu, dokonany przez króla Stefana Batorego 23 czerwca 1583 r.²⁾ Transumpt ten sporządzono bowiem nie na podstawie oryginalnego przywileju Kazimierza W., który uległ już zniszczeniu, lecz z wspomnianego wyżej odpisu „ex libro actorum“ biskupa krak., Jana Rzeszowskiego, umieszczonego pod datą 29 lipca 1480 r. Ze względu na brak oryginału należy zbadać wewnętrzne znamiona dyplomatyczne dokumentu, by sobie wyrobić stanowczy sąd co do jego autentyczności.

Formuły dyplomu są prawidłowe i nie wzbudzają żadnych podejrzeń. Miejsce i data zgadzają się z itinerarzem króla. Kazimierz W. bawi 21 października 1360 r. w Krakowie³⁾, a 13 listopada tegoż roku w Sandomierzu⁴⁾, mógł więc 1 listopada przebywać w Jadownikach (niedaleko Wojnicza), gdzie znajdował się dwór królewski⁵⁾. Spośród świadków znamy ze źródeł wspól-

¹⁾ Transumpt, jest to urzędowa kopia, połączona z zatwierdzeniem dokumentu przez uprawnioną do tego władzę.

²⁾ Archiwum Konsystorza Bisk. w Tarnowie.

³⁾ Kod. Małop. I, nr 259.

⁴⁾ Kod. Małop. III, nr 740.

⁵⁾ Fr. Piekosiński, Rachunki dworu króla Władysława Jagiełły ...z lat 1388—1420, Kraków, 1896 indeks.

czesnych: Pełkę, podkoniuszego krak. (w l. 1357—59)¹⁾, Rafała, podkomorzego sandomiersk. (w l. 1356—66)²⁾, Piotra ze Szczekocin, późniejszego starostę sądeckiego³⁾ i Przedborza z Brzezia (l. 1358—63)⁴⁾. Andrzej z Marszowic jest może identyczny z rycerzem tego imienia, który występuje w l. 1383—89 przed sądem ziemskim krakowskim⁵⁾. Andrzej z Milowic pojawia się tylko raz jeden w tym dokumencie⁶⁾. Jan kanclerz krakowski to Jan Suchywilk, który dzierżył pieczęć koronną w l. 1357—1374⁷⁾. Wreszcie Mikołaj Czech, kanonik wiślicki, pisze w kancelarii królewskiej w l. 1354—72⁸⁾.

Również treść dyplomu przemawia za jego autentycznością i wiarygodnością, znajduje bowiem potwierdzenie w źródłach późniejszych. Król Kazimierz oświadcza mianowicie, że odziedziczył po swej matce całe prawo patronatu nad kościołem w Czchowie, które jej przez pomyłkę przypadło w udziale na skutek jakiejś zamiany. Okazało się wszakże, że nie całe prawo patronatu należało się królowi, bo oto kilku rycerzy okolicznych zgłosiło przed królem i jego radą swe pretensje do części patronatu, popierając je zeznaniami wiarygodnych świadków. Król uznał powyższe pretensje za słuszne i przyznał połowę prawa patronatu nad kościołem parafialnym w Czchowie wspomnianym rycerzom, mianowicie Jakuszowi z Domasławic, Janowi z Rudy, Mikołajowi i Grzegorzowi z Filipowic oraz Jakuszowi z Druszkowa⁹⁾, tudzież wszystkim ich współdziedzicom i następcom. Wsie te, t.j. Domasławice, Ruda, Filipowice i Druszków leżą w pobliżu Czchowa i należały w XV stuleciu, a zapewne też dawniej, do parafii czchowskiej. Co więcej, dziedzice powyższych osad wy-

¹⁾ Kod. Małop. I, nr 254; III, nr 724; Kod. m. Krakowa I, nr 30; por. *Piekosiński*, *Rycerstwo polskie* wiek. śred. III, s. 395.

²⁾ Kod. dypl. Polski III, nr 115, 144; por. *Piekosiński*, *Rycerstwo* III, s. 409.

³⁾ Kod. dypl. Polski III, nr 115, 144; por. *Piekosiński*, *Rycerstwo* III, itd.; por. *Piekosiński*, *Rycerstwo* III, s. 421.

⁴⁾ Kod. Małop. III, nr 722; Kod. tyn. nr 84; por. *Piekosiński*, *Rycerstwo* III, s. 428.

⁵⁾ Starod. prawa pol. pomniki VIII, nr 2006, 2056, 2057, 4176, 5054, 5383.

⁶⁾ O które Milowice chodzi, trudno powiedzieć, bo istnieje kilka osad tej i podobnej nazwy na terenie Małopolski i księstwa siewierskiego. Może to Milówka w pow. brzeskim, wspomniana już w rejestrach podatkowych z r. 1581 (*Pawiński*, *Źródła dziejowe* XVI w., t. XIV, s. 143).

⁷⁾ *St. Kutrzeba*, *Urzędy koronne i nadworne w Polsce*, *Przew. Nauk. i Liter.* 1903, s. 1162.

⁸⁾ *R. Maurer*, *Urzednicy kancelaryjni książąt i królów polskich...* *Przew. Nauk. i Liter.* 1884, s. 148; por. *St. Kętrzyński*, *O elementach chronologicznych dokumentów Kazimierza W.*, *Roz. Wyd. hist. filoz. Akad. Um.* t. 56, s. 111 i tenże, *Do genezy kancelarii koronnej*, *Kwart. Hist.* t. 42, s. 749 uw. 2.

⁹⁾ W jednym miejscu dokument nazywa tego rycerza tylko Jakuszem z Druszkowa, na innym miejscu dodaje mu jeszcze przydomek „de Szemycz”. Nazwa tej osady została zapewne w kopii przekreślona. W XV w. Druszków nosił drugą nazwę: Narajów (Narayów); zob. *Acta episk.* III, k. 173 v. i 174.

konywali w 2 połowie XV w. prawo prezenty na probostwo w Czchowie na przemian z królem, jak świadczą dwa zachowane dokumenty instytucji na to probostwo z l. 1451 i 1456¹⁾, tudzież informacje nieocenionej Księgi uposażeń, Długosza²⁾. Wylicza ona pięciu patronów kościoła w Czchowie; byli to: 1) król, 2) Jan Melsztyński h. Leliwa, 3) biskup krakowski z tytułu posiadania wsi Rudy, 4) Jan Filipowski z rodu Starzów-Toporczyków, dziedzic Filipowic i 5) Jakub z Druszkowa h. Nowina. Jak widzimy, patronat dzielił z królem dziedzice tych samych wsi (Domasławice³⁾, Ruda⁴⁾, Filipowice i Druszków), którym przyznał to uprawnienie omawiany dokument Kazimierza W. z r. 1360. Okoliczność ta potwierdza wiarygodność informacji wspomnianego dokumentu. Mamy jeszcze inne wskazówki w tym względzie. Oto w Domasławicach, Filipowicach i Druszkowie siedziało pod koniec XIV w. dość liczne drobne rycerstwo⁵⁾. Podobny stan rzeczy istniał niewątpliwie już za czasów Kazimierza W.⁶⁾. I rzeczywiście, omawiany dokument traktuje wymienionych imiennie rycerzy raczej jako reprezentantów ogółu dziedziców wspomnianych wiosek. Ponieważ jest to drobna, mało znacząca szlachta, więc nie było by dziwne, gdyby nie pozostawili po sobie śladu we współczesnych źródłach. A jednak spotykamy w późniejszych latach parę osób, które mogą być

1) Archiwum Konsystorskie w Krakowie, Acta episcopalia, vol. III, s. 173, v. — 174.

2) Liber beneficiorum diocesis Cracoviensis, t. II, s. 239—241.

3) Domasławice należały za Długosza do Melsztyńskich (ibid. II, s. 240).

4) Osada ta przeszła w r. 1390 w ręce biskupstwa krak. Odnosny do dokument (Kod. kat. krak. II, nr 367) mógłby odnosić się albo do tej Rudy, albo do innej osady biskupiej tej nazwy w kluczu kunowskim. Ta ostatnia ewentualność, za którą oświadczył się Ingłot St. (Stan i rozmieszczenie uposażenia biskupstwa krak. w poł. XV w., Lwów 1925, s. 47 n.), jest mało prawdopodobna, gdyż Rudka koło Kunowa powstała najpewniej na zwarłym obszarze ziem, należących od wieków do biskupstwa krak. Natomiast Ruda koło Czchowa nie posiadała terytorialnej łączności z innymi dobrami biskupimi, wygląda więc na późniejszy nabytek. Wszelkie zaś wątpliwości usuwa następująca obserwacja. Dokument z r. 1390 wpisany jest do kopiarza katedry krakowskiej, a w tym samym kopiarzu umieszczono dokument lokacyjny wsi Rudy z r. 1372 (Kod. kat. krak. II, nr 280). Chodzi tu niezawodnie o tę samą wieś, którą biskupstwo nabyło w r. 1390, w przeciwnym bowiem razie nie byłoby powodu zamieszczać tego dokumentu w kopiarzu katedralnym. Otóż ten dokument lokacyjny odnosi się niewątpliwie do Rudy koło Czchowa; dowodzą tego świadkowie Przeclaw i Mikołaj z pobliskich Domasławic, a także inne wymienione w dokumencie nazwy topograficzne, występujące w tamtych stronach. Lokacja Rudy w r. 1372 nie oznacza, żeby ta wieś nie miała już dawniej istnieć; treść dyplomu (wzmianka o dawnych rolach) wskazuje bowiem wyraźnie, że zamierzano raczej rozszerzyć już istniejącą osadę, a nie konieczności zakładać całkiem nową.

5) Starod. prawa pol. pomn. VIII, nr 575, 609, 1889, 2469, 3280, 4206 (29), 4446 (27), 4641, 5099 (22), 5213 (1), 5803 (37), 5974, 5995 (74), 6146, 6506, 7106, 8401, 9151, 9355, 9560 itd. — O Smisławie i Mirosławie z Druszkowa wiemy, że pochodzili z rodu Lubowitów (ib. nr. 6193).

6) Por. Kod. Małop. III, nr 766, 803, 813.

identyczne z wymienionymi w dokumencie kolatorami kościoła w Czchowie. I tak w r. 1381 pojawia się Jakusz z Domasławic¹⁾, a w r. 1384 Grzegorz Filipowski²⁾. Wreszcie postanowienie króla, że współpatronowie mają składać dziesięcinę snopową kościołowi parafialnemu, harmonizuje dobrze z ogólną tendencją ustawodawstwa kościelnego i półkościelnego w Polsce XIV w., które wyraźnie zmierzało do ograniczenia i ustabilizowania dziesięciny swobodnej rycerstwa³⁾. To postanowienie dokumentu z r. 1360 weszło widocznie w życie, gdyż w XV w. dziedzice wspomnianych wsi uiszczali dziesięcinę kościołowi parafialnemu w Czchowie⁴⁾.

Dokument z r. 1360 rzuca nieco światła na spowite w mgłę niepewności początkowe dzieje Czchowa. Z treści dokumentu wynika wyraźnie, że w chwili fundacji parafii w Czchowie osada ta nie była własnością panującego, w tym wypadku bowiem prawo patronatu byłoby mu odrazu przypadło w udziale, nie potrzebowałby uzyskiwać go dopiero drogą zamiany. Parafia czchowska wspomniana jest już w najstarszych rachunkach kolektorów Kamery Apostolskiej z r. 1325⁵⁾, powstała tedy zapewne w XIII w., albo jeszcze wcześniej⁶⁾. W tym okresie zatem Czchów powinien być własnością prywatną w myśl powyższych wywodów. I rzeczywiście dokument Leszka Czarnego z r. 1288 zalicza go do posiadłości opactwa tynieckiego⁷⁾. Wprawdzie dokument ten jest podejrzany, ale w związku z przedstawionymi wyżej konkluzjami wydaje się rzeczą prawdopodobną, że osada ta należała czas jakiś (zapewne na przełomie XIII i XIV stulecia) do benedyktynów tynieckich, a później przeszła drogą zamiany w ręce monarchy. Dokument z r. 1360 powiada wprawdzie tylko o zamianie odnośnie do uprawnień patronalnych, jednakowoż transakcja samymi tymi uprawnieniami jest mało prawdopodobna, najpewniej dokonała się ona równocześnie z zamianą posiadłości, do której dotyczące prawo patronatu było przywiązane, tj. w tym wypadku osady Czchowa. Zamiana ta mogła przyjść do skutku za rządów Jadwigi Łokietkowej, matki Kazimierza W., w Sąde-

¹⁾ Star. pr. pol. pomn. VIII, nr 609, 610.

²⁾ Ibid. nr 2929.

³⁾ M. Wyszyński, Ze studiów nad historią dziesięciny w Polsce średniowiecznej, Lwów, 1929, s. 91 n., 105 n.

⁴⁾ Lib. benef. II, s. 239 n. — Tylko w Rudzie łąny kmiecy składają dziesięcinę biskupowi krak., ale to jest zrozumiałe, gdyż wieś ta przeszła na własność biskupstwa.

⁵⁾ Ptaśnik, Mon. Pol. Vat. I, s. 137.

⁶⁾ Prezbiterium obecnego kościoła paraf. w Czchowie ukończono około poł. XIV w., ale w ścianach jego tkwi zapewne watek murów dawniejszych. W wschodniej ścianie prezbiterium odsłonięto w r. 1926 fragment płaskorzeźbionego gzymsu romańskiego (T. Szydlowski, Pomniki architektury epoki piastowskiej w wojew. krakowsk. i kieleck., Kraków, 1928, s. 30 i 166). Wszystko to wskazuje, że obecny gotycki kościół w Czchowie stoi na miejscu dawniejszego, romańskiego.

⁷⁾ Kod. tyn. nr 36.

czyźnie tj. w l. 1333—1339¹⁾, albo też nieco wcześniej. Za tą drugą ewentualnością przemawia fakt istnienia królewskiej komory celnej w Czchowie w r. 1327²⁾, przypuszczać więc należy, że w owym czasie osada ta należała już do panującego. Nie można wszakże wspomnianej zamiany przesunąć wstecz daleko przed r. 1327, skoro w r. 1360 można było powołać się na świadectwa żyjących świadków, odnośnie do rozciągłości uprawnień patronalnych króla; widocznie była to sprawa jeszcze dość świeża³⁾. W każdym razie Jadwiga Łokietkowa posiadała patronat nad kościołem w Czchowie, a niezawodnie także i samą tę osadę, co wskazuje zarazem, że Czchów już w tym czasie należał do ziemi sądeckiej. Po śmierci Jadwigi król Kazimierz odziedziczył po matce tę miejscowość⁴⁾ wraz z prawem patronatu nad kościołem parafialnym. Król sądził początkowo, że mu przysługuje całkowite prawo patronatu, później dopiero na skutek rewindykacyj ze strony współpatronów uznał swą pomyłkę i przyznał im połowę prawa patronatu.

Wywody dotychczasowe stanowią też pewien przyczynek do wyjaśnienia spornej w nauce lokalizacji kasztelanii czchowskiej. Jedni uczeni (Tymieniecki⁵⁾, Grodecki⁶⁾, Langerówna⁷⁾, umieszczają gród kasztelana czchowskiego w Czchowie nad Nidą, inni (Wojciechowski⁸⁾, Arnold⁹⁾, w Czchowie nad Dunajcem. Otóż analiza dokumentu z r. 1360 przemawia stanowczo za pierwszą tezą. Skoro bowiem Czchów nad Dunajcem nie był pierwotnie własnością panującego, to trudno dopatrywać się w nim siedziby kasztelana czchowskiego, poświadczanego źródłowo już w pierwszej połowie XIII w. Zamek w Czchowie posiadał dostateczną rację bytu jako ochrona drogi handlowej i komory celnej, podobnie jak szereg innych zamków w dorzeczu Dunajca i Popradu, które nigdy nie były siedzibami kasztelanii¹⁰⁾.

¹⁾ O. Balcer, *Genealogia Piastów*, s. 253 n.

²⁾ Kod. Małop. I, nr 173.

³⁾ Za dawniejszym czasem owej zamiany zdaje się przemawiać istnienie zamku w Czchowie. Zamek ten miał zapewne na celu ochronę komory celnej; dolne kondygnacje zachowanej wieży pochodzą wedle opinii prof. T. Szydlowskiego z XIII w. (op. cit., s. 113). Ale naprzód trudno oznaczyć dokładnie wiek murów kamiennych (ibid., s. 106), nie jest więc wykluczone, że powstały one w pierwszych dziesiątkach XIV stulecia, powtórę mogą zachodzić w tym wypadku także inne ewentualności, o których wszakże trudno coś konkretnego powiedzieć bez szczegółowych badań topograficznych.

⁴⁾ Po raz pierwszy zupełnie wyraźnie stwierdza przynależność Czchowa do dóbr królewskich dopiero dokument Kazimierza W. z r. 1357 (Kod. Małop. I, nr 249).

⁵⁾ Majętność książęca w Zagościu, *Roz. Wyd. hist. fil. A. U.*, t. 55, s. 383.

⁶⁾ *Studia nad dziejami gosp. Polski XII w.*, *Kwart. Hist.* t. 29 (1915), s. 274—75.

⁷⁾ *System obrony doliny Dunajca w XIV w.*, Kraków 1929, s. 39—42.

⁸⁾ *Ze studiów nad organizacją państwa polskiego za Piastów*, Lwów, 1924, s. 38 n.

⁹⁾ *Terytoria plemienne w ustroju administracyjnym Polski Piastowskiej*, *Prace Kom. Atlasu Hist.* zes. II, s. 93.

¹⁰⁾ Zob. Langerówna, op. cit.

W Jadownikach, 1 listopada 1360.

Kazimierz Wielki przyznaje połowę prawa patronatu nad kościołem parafialnym w Czchowie dziedzicom okolicznych wsi: Domasławice, Ruda, Filipowice i Druszków.

Oryg. zaginął.

Kop. 1. „Acta episcopalia” biskupa krak., Jana Rzeszowskiego (vol. III, k. 173 v.), zapiska z dnia 29 lipca 1480 r., Archiwum Konsystorza Metropolitalnego w Krakowie. 2. Oryginalny dokument Stefana Batorego z 23 czerwca 1583 r., odpis z kopii nr 1, Archiwum Konsystorza Biskupiego w Tarnowie.

Reg. „Ateneum Kapłańskie”, 1937, s. 207.

In nomine Domini amen. Regalis magnificencie excellencia hoc requirit, ut non solum recepta per errorem subditis restauret, verumeciam eisdem liberatiter et propria largiatur. Quapropter nos Kazimirus Dei gracia rex Polonie necnon terrarum Cracovie, Sandomirie, Siradie, Lancicie, Cuyawie, Pomeranie a) Russieque dominus et heres notum facimus, quibus expedit, universis, quod licet alias quadam commutatione interveniente per errorem totum ius patronatus ecclesie in Czchow ex materna successione ad nos fuisset devolutum, quia tamen Jacussius de Damoslauycze, Johannes de Ruda, Zmyslaus, Nicolaus et Gregorius de Phylipowicze ac Jacussius de Szemycz de Druskow heredes ad nostram baronumque nostrorum presenciam accedentes, dictum ius patronatus ad se ex successione legitima pertinere sufficienter per testes ydoneos probarent, nos igitur huiusmodi fidedignorum testimonio plenius informati, ob remedium salutis nostre clare memorie b) reservata principaliter pro nobis parte dicti iuspatronatus, nos ratione dominii et iuris communis ibidem continentis supradictos Jacussium de Domaslowicz, Johannem de Ruda, Zmyslaum, Nicolaum et Gregorium de Philipowicz ac Jacussium de Druskow necnon omnes communiter et singulos fratres et coheredes ipsorum in villis supradictis atque successores ipsorum legitimos ad sepedictum iuspatronatus ecclesie predictae in Czchow restituimus et perpetuo tenore presencium duximus restituend(os), volentes et decernentes, ut ex nunc inanteac) omnes et singuli heredes supradicti, quibuscumque nominibus vocitentur, nunc et imposterum in dictis villis habitantes, prefatum iuspatronatus dicte ecclesie in Czchow nobiscum et cum nostris successoribus perpetuis [te]mporibus possideant et habeant facultatem omnimodam rectorem ad sepedictam ecclesiam presentandi...d) idem heredes et eorum successores post araturas suas tanquam patroni rectori ecclesie ibidem in Czchow, qui pro tempore fuerit,e) tenebuntur et debent more patrie decimare manipulatim in campis perpetuo sine contradictione aliquali. In quorum omnium testimonium f) sigillum nostrum presentibus est appensum. Actum in Jadownyk in die Omnium Sanctorum anno Domini millesimo CCC sexagesimo, presentibus is testibus Pelka subagazone Cracoviensi, Raphaele succamerario Sandomiriensi, Petro de Szczekoczin, Andrea de Marschowicze, Predworio de Brzeze et Andrea de Mylowicze et aliis quam pluribus fidedignis. Datum per manus domini Johannis cancellarii nostri Crac(oviensis), scriptum autem per Nicolaum Bohemum, notarium curie nostre, canonicum ecclesie Vislicziensis.

Kraków.

Dr Mieczysław Niwiński.

a) Pomeranie kop.; b) tu opuszczony zapewne wyraz matris; c) monotanea kop.; d) dziurka w rękopisie i miejsce zatarte na jeden wyraz; widać pierwszą literę, zdaje się I; może miało być Insuper; e) fuerint kop.; f) testimoniorum kop.

OMÓWIENIE KSIĄŻEK I CZASOPISM

Witold Rubczyński, *Etyka*. Wydanie drugie „Zarysu Etyki”, poprawione i rozszerzone, w trzech tomach. Tow. Nauk. Kat. Uniw. Lubelskiego, Lublin. Uniwersytet, 1936, s. 12 ndl. + 212 + 6ndb. + 128 + 167.

Jest to jedno z tych dzieł, które się czyta z wielkim trudem, nie dla trudności tematu, ani nawet niezwykłości metody wykładu, ale ze względu na język i styl tej pracy.

Całą pracę podzielił Autor na pięć części, poprzedzonych obszernym wstępem (s. 1—95). Wstęp, złożony z dwóch rozdziałów, prócz uwag ogólnych — zawiera rzecz o metodzie i podziale przedmiotu badań etycznych. Część pierwsza, w czterech rozdziałach, mówi o pobudkach ludzkich postanowień. A więc: r. I mówi o pragnieniu, dążeniu, przyjemności i ich przeciwieństwach, r. II — o utylitaryzmie i granicach jego słuszności w etyce, r. III — o samolubstwie i życzliwości jako pobudkach postanowień i postępów ludzkich, wreszcie r. IV mówi o dobrze uporządkowanej czynnej życzliwości w związku z trafnie rozumianym interesem w powodzeniu drugich.

Część druga, w trzech rozdziałach, mówi o czynnościach zestroju (harmonizacji) i rozstroju. Dwa pierwsze rozdziały omawiają zestrojowe i rozstrojowe własności — naprzód celów, potem — środków; r. III mówi o stosunku między celami a środkami.

Część trzecia, także w trzech rozdziałach, traktuje o obowiązkach i poczuciu posłannictwa przekraczającego ich zakres.

Część czwarta w r. I mówi o wyższości melioryzmu nad pesymizmem, oraz o kruchości i jałowości optymizmu, w r. II — o kształceniu uczuć estetycznych i poczuciu oczywistości jako środkach ulepszania charakterów, a w r. III — o wyzwalaniu się i wolności wyboru.

Na koniec część piąta w jednym rozdziale mówi o wartości moralnej. Rzecz całą zamykają: spis treści, skorowidz imion i skorowidz rzeczy.

Przewodnie myśli pracy prof. Rubczyńskiego są następujące. Naczelną myślą jest idea zestroju celów i racjonalizacja altruizmu. Zakres zastosowania stanowi powszechność ludzka. Przy uznaniu prymatu spraw ducha trzeba jednak uwzględnić czynniki emocjonalne. Jądem zagadnienia etycznego są oceny, stąd etyka jako nauka o obyczajach musi przede wszystkim rozważyć sprawę odpowiedniości celów zarówno jednostkowych, jak społecznych. Życie społeczne jest punktem wyjścia badań etycznych. Dobro społeczeństwa, ogarniające dobro jednostki, jest fundamentem tych badań. Minimum, którego musi wymagać etyka, będzie więc to, bez czego społeczeństwo bezwarunkowo nie może się ostać. Najwyższym kryterium jest dla Autora zgodność — społeczna i indywidualna — celów ze sobą i środków z celami. Stąd określa zło: „złem jest postępowanie, które rozsprzęga ludzką psychikę i współzycie” (t. I, s. 18—19). Etycznie

cenne, wartościowe — mówi jeszcze Autor na s. 51 tegoż tomu — jest „takie postanowienie (wraz z faktami przygotowującymi je i odpowiednimi następnie do jego treści), które okazuje się z powodów dostatecznie uzasadnionych podporządkowaniem świadomości, umyślnie i chociażby z minimalną ofiarą wysiłku celom ponadjednostkowym życia ludzkiego, między innymi zbiorowym, obejmującym cele własne i w ogóle cele jednostek tylko o tyle, o ile tamtym służą i wespół, w harmonii z niemi są osiągalne”. Według myśli Autora, cele społeczne są tylko, częścią zbioru celów ponadjednostkowych, ale jakie są te cele niespołeczne, a jednak ponadjednostkowe — mówi o tym mało i niejasno. Domyśleć się można, że są to cele ogólnoludzkie i religijne.

Cele moralne stanowią jeden zgodny system celów. Z tego wynika, że każdy z nich — w osiągnięciu — potęguje życie świadomości trójwymiarowo: utrwala kierunek postanowień a tym samym i dyspozycji, wzmacnia intensywność dążeń i wzbogaca treść uświadomioną przy jego wyborze i wierności dlań (rozległość, ilość i różnorodność obejmowanych widnokręgów). Dążenie do celu zharmonizowanego umożliwia osiągalność innych celów układu i zarazem wywołuje łatwość celów podporządkowanych. Osoba służąca celom ponadosobistym służy i sobie: staje się wewnętrźnie bogata, silna, stała i konsekwentna, ciągła i harmonijna (prawo korelacji). — „Być przekonanym, że się ma jakiś określony obowiązek moralny, że się powinno powziąć pewne postanowienie i pozostać mu wiernym w usiłowaniach wypełnienia go, jest to być przekonanym, iż wartość moralna charakteru, czyli zespołu dyspozycji psychicznych do dalszych postanowień i postępów, doznałaby uszczerbku, gdyby się postanowiło i postąpiło wbrew wymaganiu (pozytywnemu czy negatywnemu, t. j. nakazowi albo zakazowi) uważanemu za słuszne” (t. II, s. 63).

Metodę stosuje Autor prawie wyłącznie indukcyjną; jest ona dla niego zarazem metodą badań i wykładu. Uznaje tylko ten porządek rzeczy: czysty opis, przyczynowe wyjaśnienie (geneza) i uzasadnienie sądów wartościujących. Materiału doświadczonego dostarczają: socjologia, historia kultury i psychologiczna analiza. W badaniu metodycznym naprzód porządkujemy ten materiał, ustalając typy zjawisk i ich rozgałęzienia, potem ich faktyczną stronę, t. j. ich mechanizm fizjologiczny, psychofizyczny i ekonomiczny, dalej śledzi się refleksje nad wartościami różnych zachowań się ludzkich, wreszcie przez analizę jakościową ustala się znamiona trwałe i istotne zjawisk moralnych, a przez syntezę wyjaśnia się ich związki przyczynowe. Metoda więc badań etycznych ma być taka: naprzód fakty, ściągające pochwałę lub nagannę, potem refleksje nad ich wartością moralną czyli oceny, wreszcie logiczna wartość tych ocen. Etyka opisowa zajmuje się tylko opisem faktów czyli tym, co zachodzi w obrębie tak zwanego życia moralnego, to znaczy: co się uznaje za dobre, złe lub obojętne, jak się postępków lub oceny motywuje, jak się stosuje poch-

wały i kary i t.p. Gdy etyka bierze jeszcze pod uwagę związki przyczynowe, więc jak np. zachodzą zmiany w ocenach, czy pod naciskiem okoliczności zewnętrznych (np. nieskuteczności pewnych nakazów), czy z powodów wewnętrznych (uznanie racjonalności lub nieracjonalności nakazów) — z opisowej zostaje psychologiczną i historyczną. Kierunek genetyczno-socjologiczny poszukuje jeszcze odleglejszych źródeł. Mianowicie bierze pod uwagę warunki społeczno-polityczne, gospodarcze, właściwości psychofizyczne plemienia i rasy, zdolności estetyczne, artystyczne i umysłowe oraz wpływ ćwiczenia i wykształcenia. Autor krytykuje szkołę socjologiczną i odrzuca decydujący wpływ czynników zewnętrznych na kształtowanie się sądów i dyspozycji moralnych. Materializmowi historycznemu w szczególności przeciwstawia się znany z historii wpływ jednostek wybitnych, które więcej dają, niż biorą. Odrzucając dalej stanowisko skrajnego spirytualizmu, przyznającego każdemu człowiekowi bezwzględna zdolność intuicyjnego poznawania i rozróżniania dobra i zła, Autor staje na stanowisku spirytualizmu umiarkowanego: uwzględnia konieczności życiowe i odwieczny pęd ku władaniu, kształtowaniu, ku radościom umysłowym i oglądowym, ku poznaniu zgodnemu i przejrzystemu, ku życiu społecznemu i t.d. Życie moralne — mówi Autor — przechodzi przez dwa etapy: naprzód występują potrzeby tylko bezpośrednie, potem przylacza się liczenie się z opinią. Gdy tak się świadomość niejako zdwaja, otwiera się moralności horyzont nieskończony, boski. Tu już etyka opisowa i genetyczna staje się normatywną.

„Etykę” swoją chce Autor zbudować bez jakichkolwiek założeń metafizycznych (por. t. I, s. 78). Etyka filozoficzna — mówi na s. 70 t. I — wystrzega się spekulatywnej dialektyki z jej dowołaniami, t. j. pragnie pozostać na gruncie naukowym. Etyka filozoficzna o pokroju naukowym — to ulubiony zwrot Autora. Etykę swoją zwie etyką filozoficznego uniwersalizmu (t. II, s. 69).

Na początku niniejszego sprawozdania powiedziane było, że pracę prof. Rubczyńskiego czyta się z wielkim trudem. Istotnie. Przyczyną tego jest naprzód język, a potem — forma wykładu. I tak, jeżeli chodzi o język, spotykamy tu wiele osobliwości: osobliwe wyrażenia i zwroty, nadużywanie stopnia wyższego przymiotników, ciężką, często bardzo ciężką budowę zdań i okreśeń i t. p. Oto przykłady: „natyka się o zjawiska” (t. I, s. 14), „ponęty do przyjemności”, „dotkliwszy”, „skomplikowańszy” (t. I, s. 44 i 45), „cywilizowańszy” (t. I, s. 54), „nieprzejednalny” (t. I, s. 56), „zdanie o kwestji” w znacz. zdanie w kwestii (t. I, s. 92), „nacisk na przechylenie” zam. nacisk wywołujący przechylenie (t. I, s. 97), „znikająco krótki” zam. znikomo krótki (t. I, s. 107), „owocność dla kultury” (t. I, s. III), „osobnik” tam-gdzie trzeba pisać „osoba” (t. II, s. 2), „dorósłwszy” i „wszedłwszy” (t. II, s. 41), „nie śmie być zachwianem” (t. II, s. 42)... i wiele innych podobnych. Spotykamy tu także na przemian „pobudki postanowień” i „pobudki do postanowień”. Często używa Autor liczby mnogiej, pn. „wpływy”, tam gdzie należało by pisać „wpływ”. Dezorientuje

to czytelnika. Jak trudno czytać omawianą pracę, niech posłuży drobny przykład: „Dzieje nauk przyrodniczych i ekonomicznych, oraz zależnego od ich postępów rozwoju techniki, uprawniają nas do nadziei, że nierychło, jeżeli wogóle dojdzie do tak rozpaczliwego położenia, w któremby wobec niemożności wyżywienia rozmnożonego niepomierne rodu ludzkiego przez zdatną do uprawy powszechnej ziemi, człowiek musiałby się stać „człowiekowi wilkiem” wedle znanej sentencji Hobbesa” (t. II s. 6 i 7). Czytanie utrudnia jeszcze bardzo niedostateczna korekta.

Co dotyczy metody wykładu, to i ona budzi wiele zastrzeżeń. Autor tak dalece lękał się swoją „Etykę” narazić na niebezpieczeństwo metafizyki, która zdaje się być dla niego produktem „dowolności spekulatywnej dialektyki”, tak dalece pragnął pozostać wyłącznie na „gruncie naukowym”, że zapomniał — domyślać się należy — o różnicy zachodzącej między metodą badania a metodą wykładu. Wszelka, w sposób usprawiedliwiony na nazwę nauki zasługująca, wiedza ludzka musi się opierać na faktach. Jest to niewątpliwe. I jeżeli w poszukiwaniu naukowej wiedzy, jeżeli w badaniu musimy się mozolnie i ostrożnie wznosić od faktów do uogólnień, to nic nam nie przeszkadza, owszem ideał wiedzy doskonałej i pięknie ujętej wymaga, abyśmy, przedstawiając wiedzę już zdobytą, nadali jej formę dedukcji. Oczywiście, zasady ogólne muszą być logicznie usprawiedliwione, ale wykład staje się wtedy jasny i zrozumiały. Autor postąpił wręcz przeciwnie, a przecież praca jego ma być podręcznikiem i syntezą tej wiedzy, którą zdobył o sprawach moralności. Przesadna troska o indukcję dała nam wykład fragmentaryczny, niejasny i mocno nieprzekonywujący. Jest to złudzenie, jeśli się przypuszcza, że samo badanie naukowe posługuje się tylko indukcją. A czymże są teorie i hipotezy, którymi tak chętnie, ba — i koniecznie, posługują się uczeni, czyż nie są w pewnej mierze z góry powziętymi ogólnymi twierdzeniami? Przecież już Plato wymownie nas pouczył, jak w badaniu postępować należy. Takie fundamenty nauki moralności, jak: Bóg, wolność i nieśmiertelność — zjawiają się u Autora dopiero na końcu jego pracy. I zjawiają się najczęściej, jak „deus ex machina”. W ten sposób postępując, nie mógł Autor dać nam ciągłego wykładu. Dał tylko pozór tego przez pominięcie szczegółowego podziału pracy. Takim pogwałceniem zasad dydaktyki utrudnił tylko zestawienie części tekstu i stworzył chaos — przynajmniej w umyśle czytelnika.

Samej treści niewiele zarzucić można. Owszem, szlachetny ton wykładu, uznawanie wzniosłych zasad, głęboki nastrój religijny — to wszystko czyni Autora sympatycznym i nam bliskim. Jeżeli jednak teom nic prawie zarzucić nie można, to ich dowodzeniu zato dość wiele. Sumarycznie biorąc, zarzuty będą takie: Dlaczego dobro społeczeństwa jest wyższe od dobra jednostki? Czym jest właściwie samo dobro, zwłaszcza dobro moralne? Dlaczego zgodność celów ze sobą i środków z celami ma być najwyższym kryterium w badaniu etycznym? Dziwna

rzecz, nie ma tu właściwie analizy pojęcia dobra; dobro moralne nie jest wyróżnione jako swoiste; porządek moralny nie wydaje się być porządkiem odrębnym od porządku gospodarczego. Wszak Autor ciągle apeluje tylko do użyteczności. Podane na s. 51, t. I określenie „etycznie wartościowego” jest i niedostateczne i bałamutne. Cele moralne według Autora mają stanowić system zgodny. Nie wiadomo tylko, czy zgodność ta jest następstwem moralności, czy też moralność — skutkiem zgodności (raczej na to ostatnie zdaje się wszystko wskazywać, a wtedy mamy utylitarystę). Tylko te cele są tu uznawane, które prowadzą do dobrego skutku. Ale jaki skutek jest dobry ostatecznie? Będzie nim zestrój. Ciągłe dlaczego? Nie jest to wszak oczywiste. Jest to przy tym niebezpieczny sposób myślenia, bo łatwo doprowadzić może do fatalnych wniosków, jak mianowicie: 1) wolność moralna środka zależałaby od celu i 2) sam zestrój byłby dopiero dobry przez stosunek zgodności do innego jakiegoś celu i tak in infinitum. Nie takim jest bonum honestum!

A dalej. Autor posługuje się „postępem kultury” jako kryterium wartości, ale czym jest postęp kultury — bliżej nie objaśnia. Najgorzej wypadła sprawa z obowiązkiem. Określenie podane jest bardzo niedostateczne. Przecież cały sens moralnego porządku opiera się na wielkości obowiązku moralnego! To, od czego czyni Autor zależnym poczucie obowiązku, a nawet przyjętą przezeń jego treść, nie jest wystarczające, aby nas uczynić miłośnikami niewolników tego, co — wiemy — jest rzeczywistym boskim obowiązkiem.

Ks. Dr A. Jankowski.

Dr Arnold Rademacher, *Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen*. Bonn, 1937, s. 149.

Książka ta ma zwrócić uwagę katolików na problem zjednoczenia chrześcijan; podchodzi doń od założeń ontologicznych, idąc do coraz to mniejszych i konkretnych czynników zjednoczenia i jego przeszkód.

Rozdział I mówi o wyłączności Kościoła, która jest uzasadniana ekumenicznym, powszechnym charakterem prawdziwego chrystusowego Kościoła (poza Kościołem nie ma zbawienia, s. 4—29). W r. II Autor rozważa przeszkody do zjednoczenia chrześcijan; są to: 1. przyczyny ogólnej natury, jak obojętność religijna, uprzedzenia, szowinistyczne przesady narodowego uświadomienia (s. 39—50); 2. trudności szczegółowe, płynące z form wyznaniowych, są: wykończoność i obowiązkowość form dogmatycznych Kościoła rzymskiego, defensywny, zamknięty jego charakter, w stosunku do innych, brak osobistej odpowiedzialności katolików i duchowo-religijna ich wspólnota, rażąca indywidualistów protestanckich (s. 66).

Rozdział III wskazuje drogi zjednoczenia; niedopuszczalne i beznadziejne, a jednak praktykowane są: ingerencja państwowa; pertraktacje wyznaniowe, wskutek których albo tworzy się luźny

związek wyznań, albo stawia się na równych prawach wszystkie zasady religijne, nieraz wręcz przeciwne, albo przesuwają się węzły dogmatyczne na uczuciowo — wewnętrzną, w duchu modernistycznym; dyskusje teologiczne (np. konferencje w Sztokholmie, Lozannie i Edynburgu). Jedynie zaś możliwą drogą do jedności jest wewnętrzna gotowość do zjednoczenia i życie ewangeliczne (s. 85—102).

Podana jest nadto ocena teraźniejszych dążeń ekumenicznych. Muszą one oprzeć się na duchu odrodzenia w Chrystusie. Ten duch widoczny jest w katolicyzmie w ruchu liturgicznym, studiach biblijnych, w akcji katolickiej, w nawrocie do najwybitniejszych myślicieli: św. Tomasza, Augustyna i innych, w ruchu unijno-misyjnym; w protestantyzmie zaś — w nawrocie do dawnych form liturgiczno-sakramentalnych, w początkach kultu Matki B. i życia zakonnego.

W IV rozdz. (s. 121) A. mówi o naszych zadaniach w stosunku do gotującego się zjednoczenia wszystkich chrześcijan w jednym katolickim, powszechnym Kościele. Do zadań tych zalicza Autor wyzbycie się przekonania, że my katolicy nie mamy nic do zmiany, jedynie wszyscy inni powinni to uczynić. Tak było by, gdyby każdy katolik był konsekwentnym katolikiem. Również nie wolno mieć takiego nastawienia, że jednocząc innych, walczymy z niewiarą, bo tu rozgrywa się spotkanie naszej wiary z wiarą innych, choć cząstkową, lub zeszpeconą przez pewne błędy (s. 124). Zadanie zjednoczenia chrześcijaństwa jest kwestią jego życia i żywotności, bo tylko pełność wiary Chrystusowej daje prężność nadprzyrodzoną, odpowiada planom bożym. Należy więc mieć zmysł jedności chrześcijańskiej, ożywiony irenicznym nastawieniem wobec bliźnich inaczej wierzących i świadomie pielegnować ideał powszechności (s. 129).

Dzieło odznacza się silnymi akcentami postulatów pod adresem wszystkich chrześcijan, oraz głębokim zrozumieniem psychologii religijnej człowieka, tak, że w pewnych momentach trzeba analizować myśli na pozór zbyt śmiałe, a jednak wyrosłe z możliwie pełnego zrozumienia katolicyzmu.

Lublin,

Ks. Michał Niechaj.

Leon Crozet. *Praktyczny podręcznik bibliotekarza*. Przedmową poprzedzili Paweł Neveux i Karol Schmidt. Z drugiego uzupełnionego wydania pt. *Manuel pratique du bibliothécaire* z upoważnienia autora przełożył Antoni Dobrowolski. Wykazy bibliograficzne uzupełnił Ksawery Świerkowski. Lwów. Książnica-Atlas, Zakłady graficzne Ski Akc. Książnica-Atlas, 1938, 8°, s. 335 i 1 nlb.

Wobec braku w naszej literaturze podręcznika dla bibliotekarzy, powziął A. Dobrowolski szczęśliwą myśl przyswojenia naszej literaturze pięknej książki francuskiego bibliotekarza, Crozeta. Autor mówi w swym podręczniku o bibliotece, gromadzeniu zbiorów, klasyfikacji ich, katalogach, stosunkach z publicznością, stosunkach pozabibliotecznych, środkach konserwacji książek; ponadto

wspomina jeszcze o bibliotekach dla dzieci; wkońcu mamy w dodatkach liczne zestawienia bibliograficzne, wzory regulaminów, spisy wydawców, wreszcie wzory druków.

Wywody Autora, oparte na dłuższej pracy bibliotekarskiej, świadczą z jednej strony o wielkiej jego znajomości wszystkich spraw poruszonych w książce, z drugiej zaś strony o zrozumieniu ważności książki, o prawdziwym jej ukochaniu. Ten sposób podejścia do przedmiotu stanowi wielki urok książki, która, nie narzucając czytelnikowi z góry przepisów, podaje szereg wskazówek i uwag; przemówią one każdemu do przekonania.

Odpowiedniezmiany, przeprowadzone przez tłumacza w książce, ponadto szereg uzupełnień, dodanych ze względu na czytelnika polskiego (jako to wykaz najważniejszych i najpotrzebniejszych dzieł polskich, wykaz czasopism polskich), są zupełnie usprawiedliwione.

Podręcznik Crozeta można polecić jak najgoręcej wszystkim, zajmującym się sprawami bibliotekarskimi. Będzie on pożądanym przewodnikiem w licznych zagadnieniach bibliotecznych i dla kierowników bibliotek i dla młodych adeptów po licznych bibliotekach. Dokładne przestudiowanie pracy przyczyni się w nie małym stopniu do podniesienia wiedzy bibliotekarskiej. Zainteresować mogą księży szczegóły, odnoszące się do układu katalogu działowego religii (s. 253—255), jako też zestawienie najważniejszych, zasadniczych dzieł z zakresu religii (s. 269—270).

Lwów,

Wiktor Hahn.

Ks. Dr Antoni Szlagowski, Profesor Uniwersytetu J. P., Biskup Sufragan Warszawski. *Mowy akademickie*. Warszawa, 1936. Nakł. Wyd. Ks. Pallotynów. s. 223. Cena 4 zł.

W 1921 r. Dostojny Mówca wydał I-y tom „Mów akademickich”, obejmujący lata 1915 — 1921, a zawierający 40 mów, wygłoszonych w czasie różnych uroczystości uniwersyteckich i akademickich. Obecny tom jest dalszym ciągiem pierwszego i zawiera 80 mów, wygłoszonych w latach 1921 — 1936 z okazji uroczystości uniwersyteckich, akademickich i ogólnonarodowych. Jak wszystkie mowy, które wyszły spod pióra ks. bpa Szlagowskiego, i te mowy pod względem treści, formy, krasomówczego natchnienia, polotu i piękna językowego są, rzec by można, perłami naszej kościelnej wymowy w dobie obecnej. Dodajmy i to jeszcze, że pod względem technicznym tom II daleko lepiej się przedstawia od I; papier ma dobry i druk doskonały.

Włocławek.

Ks. Fr. K.

Wydawnictwa Instytutu Śląskiego.

Instytut Śląski w Katowicach ma na celu działalność naukową w zakresie zagadnień, odnoszących się do ziemi i spraw śląskich, ze szczególniejszym uwzględnieniem potrzeb chwili obecnej. Taką potrzebą chwili było danie polskiemu czytelnikowi hi-

storycznego dzieła o przebiegu walk Polaków za Olzą. Historię tych walk napisał Franciszek Szymiczek w gruntownie opracowanym i na licznych dokumentach opartym zarysie. Jego „Walka o Śląsk Cieszyński” w latach 1914—1920, z mapami, jest syntezą ostatnich w czasie wielkiej wojny zmagających Polaków z naporem i pretensjami Czechów. Przez historię owych 6 lat na Śląsku przebijają liczne dowody, mówiące o polskości ziemi zaolzańskiej. Polskości tych ziem dowodzą austriackie spisy ludności. Mimo niesłychanej walki narodowościowej i popierania przez Austrię Czechów i Niemców, Polacy stanowią, według spisu z 1900 r., 61% mieszkańców Księstwa, gdy Czesi tylko 23% a Niemcy 15%. Pod względem wyznaniowym katolicy stanowią 75% ludności a protestanci 23%. Najsilniej protestantyzm występuje po obu brzegach Olzy (50—60%). Polskość Cieszyńskiego zadokumentowali również ochotnicy do Legionów (600 osób) i ludność, składając ofiarę pieniężną na formacje wojsk polskich. Po manifestie cesarza Karola tworzy się polska Rada Narodowa w Cieszynie, która obejmuje władzę nad wyzwajającym się z przemocy austriackiej Śląskiem. 50-cio tysięczny wiec manifestuje swą niezłomną wolę należenia Śląska do Polski, ślubuje jej wierność i gotowość obrony jej przed wrogiem. O polskości Śląska mówi religia i język. Nawet protestantyzm utrzymał się na tych ziemiach dzięki polskim bibliom i śpiewnikom. Bezstronny uczony czeski, Lubor Niederle, wydając dla czasopisma czeskiego mapy Czech i Śląska, oznaczył Księstwo Cieszyńskie kolorami polskimi. Najmocniej o polskości Śląska zadokumentowała krew Polaków, walczących na całej jego przestrzeni od chwili manifestu cesarskiego w 1918 r. aż do niesprawiedliwej uchwały Rady Ambasadorów dn. 28 lipca 1920 r. Tymi to właśnie walkami zajmuje się specjalnie Szymiczek w omawianym dziele. Z gruntownej jego pracy tworzy się jasny obraz, dający całokształt walki zarówno dyplomatycznej jak i orężnej, widać kręte drogi czeskich zabiegów i zakończenie tej fazy walk o naturalne prawa Polaków do swej ziemi. Polska, mająca wroga pod Warszawą, a amunicję austriacką za czeską granicą, musiała się zgodzić na oddanie Śląska. Ale naród protestował przeciw swej krzywdzie przez usta Paderewskiego, który wystosował do prezydenta Milleranda pełen bólu patriotycznego list.

Z podziału Śląska i Czesi nie byli zadowoleni. Główni aktorzy tragedii śląskiej — Benesz i Ossusky — marzyli o granicy czecho-słowackiej, opierającej się o brzeg Wisły. Dziś Polska wkracza na Śląsk, by objąć jego ziemie w odwieczne posiadanie.

W przededniu tego objęcia władzy nad Śląskiem napisał Paweł Hulka Łaskowski nader interesujący reportaż ze swego za Olzą pobytu. (*Śląsk za Olzą*, s. 493 z 2 mapami). Autor wędruje po całym Zaolziu z książką niby czeskiego poety Bezruca w ręku. Zestawia opiewaną przezeń rzekomą czeskość okolic Olzy i Morawicy z dokumentami, których się nie da usunąć. Stare napisy polskie na grobach, liczne nazwiska polskie, niewprawną ręką wyrzyte na krzyżach, pobożne wezwania nad bramami

cmentarnymi lub na Męce Bożej, pamiątki po kościołach, po domach i t.d. to wszystko są dowody do kogo od wieków ta ziemia należy. Powoływanie się Czechów na jakieś prawa historyczne do Śląska każe autorowi szukać dowodów historycznych. Znalazłszy je daje Laskowski ich facsimilia w swej książce. To jeden rodzaj dowodów. Drugi — to sam lud, jego język, podania, zwyczaje, upodobania i sposób życia. Wiele pieśni czy podań mają wspólne motywy z treścią rdzennie polskich pieśni. Naleciałości czechizmów są rzadkie, a stwarzanie języka jakichś nieistniejących morawców jest sztucznością tak bardzo rażącą, że aż śmieszną. Do rzekomych morawieckich pieśni musi autor czeski dawać obszerniejsze objaśnienia językowe, gdy Polak te wiersze czyta jak swoje. Bo też one są i swoje.

Książka napisana jest żywo, z odczuciem na szczęście minionego już tragicznego położenia Polaków za Olzą. Autor umie łączyć wątki historyczne ze współczesnymi. Każdy objaw życia przemawia do niego mocnymi dowodami. Nic nie ujdzie jego uwagi. Trzeba mieć jedynie pewne zastrzeżenia co do roli, jaką Autor przypisuje protestantyzmowi za Olzą, uważając go za ostoję polskości. Nie przecząc wielkiemu patriotyzmowi jednostek polskich wyznania ewangelickiego trudno zgodzić się na twierdzenie, by właśnie to wyznanie miało być ostoją polskości na Śląsku, katolicyzm zaś szerzycielem idei czechizacyjnej. Inni pisarze, jak wspomniany wyżej Szymiczek, takiej roli protestantyzmowi nie przypisują. Fakt, że na czele Rady Narodowej stanął ksiądz katolicki (Londzin) mówi dowodnie o czymś innym. Że zaś Czesi na miejsce księży polskich przemocą narzucali księży czeskich, to wina polityki czeskiej; lud katolicki stał mocno przy polskości.

Książka Laskowskiego zwłaszcza dzisiaj, po odzyskaniu Zaolzia, szczególnie zasługuje na przeczytanie. Autor bowiem umie spod pokostu świeżego malowania czeskiego wydobyć żywe, barwne obrazy prawdziwego życia i to właśnie życia polskiego. Lud polski wszędzie jawi się tu taki sam jak gdzie indziej — na Mazowszu czy na Pomorzu. I jeszcze jedna dodatnia cecha książki. Laskowski przystąpił do jej napisania z dużą znajomością historii i folkloru Śląska.

Walka o polskość Górnego Śląska znalazła swoje odbicie i w literaturze pięknej. Jednym z pisarzy śląskich, zajmujących wysokie w tej literaturze stanowisko, jest ks. Norbert Bonczyk dzięki swemu poematowi pt. *Stary Kościół miechowski i Góra Chełmska*. Ks. Bonczyk należy do najwybitniejszych poetów górnośląskich w drugiej połowie XIX w. Szerokie zainteresowania, wielką erudycję i znajomość polskiej i łacińskiej poezji łączy z niepoślednim talentem epicko - lirycznym. Ostatnio Instytut Śląski wydał jego *Górę Chełmską*, rapsod epopei, opiewającej walkę religijną Ślązaków z prądami Kulturkampfu. Góra chełmska to znana z pielgrzymek Góra św. Anny. Na tle odpustu w 1874 r. snuje Autor kilka wątków: patnicze wspomnienia, legendę Gaszynców, sprawę pustelników na Górze chełmskiej, wątek miłosny, historię

klasztoru, duchowieństwo i lud górnośląski i zagadnienie polityczne. „*Góra chełmska*” jest dokumentem głębokiej religijności Ślązaków i ich polskości. Poemat został wydany bardzo starannie. Wstęp napisany przez W. Ogrodzińskiego wykazuje wielką znajomość literatury i stosunków na Śląsku, analiza literacka dokładna i poważna, objaśnienia rzeczowe bardzo szczegółowe.

Jak się odzwierciedlił plebiscyt śląski w literaturze pięknej szkicuje Alfred Jesionowski (*Plebiscyt i powstania śląskie w polskiej literaturze pięknej*, Katowice, 1938, s. 60). Autor charakteryzuje niektórych pisarzy opiewających te walki, jak Wierbińskiego, Krzyszczaka, Pospiecha, Zaniewickiego, Morcinka, Brodawskiego, Imięć. Zestawia ich opisy walk z rzeczywistością z okresu plebiscytu. Niektóre pieśni mają w sobie podniosłość wyrazu, szczerość porywu, głębię uczucia i zdecydowanie walki.

O *Podaniach i kazaniach śląskich* pisze Julian Krzyżanowski (s. 27). W szkicu swym wylicza zbieraczy podań, treść baśni legend i humoresek, a kończy na postulatach nauki w zakresie badania folkloru śląskiego.

Na froncie walki narodowej w Opolskiem, Mieczysława Tobiasza stanowi przyczynek do dziejów odrodzenia politycznego na Śląsku (s. 149). Jest to monografia o budzicielu ducha polskiego Bronisławie Karaszewskim, redaktorze „*Gazety Opolskiej*”, entuzjaście ludu śląskiego, którego prostota i prawda, przywiązanie do mowy polskiej była dla tego bojownika bezustanną podniecią do świętej walki. W związku z opisem życia Korabiewskiego dowiadujemy się o stosunkach politycznych i narodowych na Śląsku w latach 1888—1922, o pracy niepodległościowej i wreszcie o plebiscycie. Monografia Tobiasza jest cennym przyczynkiem w historiografii Śląska.

Literatura serbsko-łużycka, Józefa Gołąbka (s. 270) jest pierwszą w ogóle próbą syntetycznego ujęcia literackiego dorobku Łużyczan. Autor w historycznym ujęciu wziął pod uwagę wszystkie objawy literackiego życia tego najdalej na zachód wysuniętego narodu słowiańskiego. Nie ograniczył się wszakże do czysto literackiego rozbioru omawianych dzieł, ale dał szerokie podmalowanie historyczne i językoznawcze. Naród będący od X wieku pod wpływem Niemiec bronił się przed germanizacją właśnie przez stworzenie literatury narodowej. Zabytki pismiennicze powstają dosyć późno (XV), pierwsze tłumaczenia Pisma św. w XVI w., pierwszą drukowaną książką jest śpiewnik kościelny Albina Mollera (1574). Literatura łużycka ma specyficzny charakter religijno-narodowy. Największym poetą, właściwym twórcą języka poetyckiego i samej poezji jest znakomity liryk Handrij Zejler (1804—1872). Zajmuje się on dziennikarstwem, bada historię narodu, ale szczególnie opiewa piękno ziemi ojczystej, bogactwo folkloru i szlachetność Łużyczan. Jego liryki mają wysoką wartość artystyczną, a przebijający z nich optymistyczny pogląd na świat budzi wiarę w przyszłość narodu. Późniejsi poeci łużyccy wiele brali od Zejlerja. W drugiej połowie XIX w. świadomość

narodowa Łużyczan rośnie dzięki coraz nowym organizacjom kulturalno-oświatowym. W 1935 organizacja „Domovina” złożyła rządowi niemieckiemu memoriał, żądający zawarowania praw narodu łużyckiego. Memoriał ten dowodzi, że mały naród pragnie żyć. Tym dokumentem woli do życia Łużyczan jest właśnie literatura, którą nie należy brać jako zabytek historyczny, ale jako żywotny objaw istniejącego narodu, otoczonego żywiołem germańskim.

Włocławek.

Ks. Dr Wł. Miemieć—Mirski.

WZMIANKI BIBLIOGRAFICZNE.

Ks. Zygmunt Kuzak. *Kazania pasyjne*. Kraków. Nakł. Ks. Ks. Salezjanów. 1937.

Jest to zbiór siedmiu kazań wielkopostnych, w których Autor omawia niektóre zdarzenia z męki Pańskiej, uwzględniając przy tym dzisiejsze życie, jego choroby i wady. A czyni to bardzo umiejętnie i bardzo trafnie, bo, jak widać, wczuwa się w braki i potrzeby swego społeczeństwa, wie, jakie podać mu lekarstwa. Obok bogatej aktualnej treści, kazania te odznaczają się także dobrą formą; myśli wyrażone w nich logicznie, językiem żywym, czasem mocnym i obrazowym.

O. J. Schrijvers, Redemptorysta. *Oreędzie Jezusa do swego kapłana*. (Myśli rekolekcyjne). Przetłumaczył z franc. o. St. Misiąszek, Tuchów. Wyd. OO. Redemptorystów.

Są to rozmyślenia o życiu kapłańskim, ujęte w dziesięć dni rekolekcyjnych, po trzy na każdy dzień, a treścią ich — godność kapłana, potrzeba świętości, znamienne cnoty i grożące niebezpieczeństwa, to znowu środki do świętości i główne obowiązki kapłańskie, wreszcie — stosunek kapłana do Jezusa i Maryi. Kto zrozumiał, odczuł i ocenił inne dzieła Autora, jak np. „Boski Przyjaciel”, „Dusze ufające”, ten z łatwością upodoba sobie w tych rozmyśleniach, które, jak wymieniane książki, tchną znajomością życia we wnętrznego i namaszczeniem, uczą i na duchu podnoszą.

Ks. Fr. K.

Ks. Dr F. Machay, *Zadania duszpasterskie ludzi świeckich*. Wyd. II, uzupełnione. Poznań, Książnica Akcji Kat. n. 17, Nacz. Instytut A. K., 1937, s. 246.

Drugie wydanie tej pożytecznej pracy dawno było oczekiwane, gdyż pierwsze całkowicie zostało wyczerpane. Książka wywołała swego czasu ożywioną dyskusję, której donioślejsze wnioski Autor wziął pod uwagę w drugim wydaniu.

S. W.

Świat i życie, t. V, z. 12, Warszawa—Lwów, Książnica Atlas, 1938.

Zeszyt niniejszy zawiera w alfabetycznym układzie krótkie wiadomości o postaciach, faktach i miejscowościach geograficznych, oraz wyjaśnienia trudniejszych terminów i pojęć. Zeszyt zaczyna się od „providence”, a kończy się na „rozchodnik”. Dłużej omawia następujące zagadnienia: Prusy, przędza, Przybyszewski St., przysposobienie wojskowe, pszczoła domowa, Punickie wojny, Puszkin A., Radziwiłłów, Rafael, reakcja, reforma rolna, refrakcja, Rej M., religia, Ren rzeka, renty, Republikańska partia, Rerum Novarum, Reymont St., rodzina, Rokoko, Röntgena (x) promienie, Roosevelt, rozbiory Polski, rozbrojenie.

J. I.

K. M. Morawski i Wł. Moszczyński. *Co to jest masoneria*. Warszawa, 1939, s. 101, 10 ilustr.

Dwaj Autorowie, mistrz i uczeń, odpowiadają w dwóch odrębnych artykułach na pytanie postawione w tytule dzieła. Odpowiedzi te prowadzą do wniosku, wyrażonego słowami rabina Izaaka M. Wise: „Masoneria jest instytucją żydowską, której historia, stopnie, godność, hasła i nauki są żydowskie od początku do końca” (Israelite of America, 1855). Nowa praca omawia cele masonerii, ich realizację i strukturę (Moszczyński); nadto oświetla rolę dziejową i zasadnicze znamiona. Krótka ta i zwięzła broszura może oddać znaczne usługi w dyskusji, jaka na temat masonerii toczy się u nas żywiej od roku.

K. J., *Spółeczna służba Kościoła*. Poznań, Nakł. S. A. Ostoja, 1938, s. 166.

Trzy prace tegoż Autora: *Spółeczne zasady Ewangelii*, *Spółeczna służba Kościoła* i *Budowa Nowego Ładu*, tworzą całość, która w przystępny sposób ujmuję zarys katolickiej nauki społecznej. Prace te przeznaczone są dla członków stowarzyszeń katolickich, zarówno do prywatnej lektury, jak również jako pomocniczy materiał do odczytów. Omawiana książeczka zawiera rozdziały: Kł a sprawa społeczna, Źródła społecznej nauki Kł, Pierwsza społeczna siejba Kł, Złoty okres średniowiecza, Błędy liberalizmu, Socjalizm, Ruch chrześcij-społeczny, Rerum Nov., i i. Dodano ćwiczenia praktyczne. Przydało by się do każdego rozdziału dołączyć kilka przystępniejszych pozycji bibliograficznych.

Zdzisław Wyżnikiewicz, *Ustawodawstwo śląskie o ubezpieczeniu społecznym*. Katowice, Wyd. Instytutu Śląskiego, 1938, s. 121.

Autor omawia: ubezpieczenia społeczne na Śląsku w czasie zmiany suwerenności (1); przejście ubezpieczeń społecznych na G. Śl. od Rzeszy Niem. przez Państwo Polskie (2); obejmowanie władzy ubezpieczeniowej na G. Śl. przez Polskę (3); rozwój ubezpieczeń społecznych na G. Śl. od chwili przyłączenia do Polski (4); jak rozwijało się ustawodawstwo ubezpieczeniowe w innych częściach Polski (5). Rozdział piąty, jako mocno wiążący się z rozdziałem czwartym należało, naszym zdaniem, postawić przed czwartym. Praca zawiera nadto zestawienie chronologiczne ustaw i rozporządzeń ubezpieczeniowych. S. W.

Młody Polak, dwutygodnik dla dzieci i młodzieży. *Dzwonki*, pismo dla dzieci niższych klas szkół powszechnych. Redakcja i Administracja Wydawnictw: Stowarzyszenie Chrześcijańsko-Narodowego Nauczycielstwa Szkół Powszechnych, Warszawa, ul. Chmielna 38.

Nauczycielstwo katolickie podjęło wydawnictwa dla dzieci. Pierwsze pismo jest przeznaczone dla młodzieży wyższych oddziałów szkoły powszechnej, drugie — dla niższych. Układ pism jest dostosowany do programów szkolnych, a treść oparta jest o katolickie zasady wychowania narodowego. Z tego względu pisma te zasługują na poparcie. Roczna opłata każdego z pism wynosi 3.60 zł.

Jan Śnieźnica, *Zakład*, Kraków, Ks. Ks. Jezuici, 1938, s. 230.

Książka zawiera cztery żywo skomponowane opowiadania dla młodzieży, zatytułowane: Zakład; Miara i złoto; Na jasnym szlaku; Mój brat.
J. I.

Za zezwoleniem Władzy Duchownej.

Wydawca: Seminarium Duchowne we Włocławku.

Redaktor naczelny:
Ks. Dr Stefan Wyszyński.

Administrator:
Ks. Dr Józef Jwanicki.

SPIS TREŚCI TOMU 42 (1938).

1. Rozprawy.

<i>Ks. R. Dąbrowski</i> , Metropolita Antoni Chrapowicki o katolicyzmie i o katolikach	1, 119
<i>Ks. L. Frąś</i> , <i>Ks. Augustyn Kordecki</i> . Dok.	17
<i>Ks. P. Tochowiez</i> , <i>Fryderyk Wilhelm Foerster</i> . Dok.	39
<i>Ks. J. Kruszyński</i> , <i>Missa</i> . Studium filologiczne	105
<i>O. Bernard od M. B.</i> , <i>K. B.</i> , Sylweta duchowa Brata Alberta Chmielowskiego	133
<i>Ks. Z. Goliński</i> , Akcenty ontologiczne w dowodach św. Augustyna na niedozwoloność kłamstwa	155
<i>Ks. A. Fajęcki</i> , Biskupie ćwierćwiecze Kardynała Kąkolowskiego.	209
<i>O. K. Gołębiowski</i> , Problem powołania do kontemplacji u św. Alfonsa Lig.	221, 332
<i>Ks. J. Piskorz</i> , Psychologia religii wsi polskiej	245, 342
<i>Ks. St. Huet</i> , Teorie psychiatryczne w świetle nauki katolickiej	260
<i>Ks. Fr. Korszyński</i> , Śp. Ksiądz Biskup Wojciech Owczarek, Sufragan Włocławski	313
<i>Ks. Sz. Szydelski</i> , Apologetyka chrześcijańska w ostatnim sześćdziesięcioleciu. Pocz.	332, 451
<i>Ks. W. Jasieński</i> , Potrzeby katolickiej pedagogiki naukowej w Polsce	360
<i>Ks. M. Morawski</i> , W pięćsetną rocznicę Soboru i Unii Florenckiej. Pocz.	417
<i>Ks. J. Stepa</i> , Prądy społeczne a duch kultury	439

2. Sprawy pasterskie i religijno-społeczne.

<i>Dr Zuzelski</i> , O pełne prawa w społeczeństwie dla Kat. Uniwersytetu Lubelskiego	65
<i>Ks. A. Pawłowski</i> , Sprawy chrześcijańskiego Wschodu	71
<i>Ks. Br. Gładysz</i> , Św. Kazimierz autorem hymnu: <i>Omni die dic Mariae?</i>	78
<i>Ks. H. K.</i> , XXXIV Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny w Budapeszcie, 25 — 30. V. 1938	78
<i>Ks. J. Roth</i> , Kilka zagadnień z zakonnego prawa majątkowego	161
<i>Ks. L. Groszke</i> , Z niwy misyjnej	170
<i>L. Caro</i> , Maltuzjanizm i neomaltuzjanizm	276
<i>Ks. S. Wyszynski</i> , Sprawy społeczno - katolickie: Poznanie i wykonanie uchwał Synodu plenarnego. Wolność w życiu społecznym. Kongres Pax Romana. Konkurs na „Historię chłopów w Polsce”	282
<i>Ks. J. Roth</i> , Wizytacja zakonników wyjętych przez biskupa	277
<i>Ks. Fr. Cieślak</i> , Pierwszy ogólnopolski Kongres Dziecka	388
<i>Ks. J. Pachucki</i> , Pierwszy Zjazd Dyrektorów Apostolstwa Modlitwy w Polsce	397
<i>O. W. Zmarz</i> , Udział duchownych świeckich i zakonnych w pogrzebie	472

<i>Ks. S. Biskupski</i> , Promotor sprawiedliwości. Nazwa i pojęcie	482
<i>Ks. S. Wyszyński</i> , Antyreligijne wychowanie w organizacjach socjalistycznych	485

3. Przegląd Naukowy.

<i>Ks. J. Iwanicki</i> , Moralno-religijne poglądy Aleksandra Świętochowskiego	82
<i>Ks. S. Wyszyński</i> , Zjazd Związku Zakładów Teolog. i Tow. Teologicznego w Krakowie	177
<i>Ks. Fr. Mączynski</i> , Przegląd biblijny	186, 495
<i>Ks. J. Humeniuk</i> , Żywotopisarstwo polskie	188
<i>Ks. J. Iwanicki</i> , Kronika naukowa	191, 498
<i>Ks. J. Iwanicki</i> , Filozofia Edmunda Husserla	401
<i>Ks. J. Iwanicki</i> , Marian Borowski — Filozofia całości	490
Komunikat Zw. Zakł. Teol. i P. Tow. Teol.	416

Z Archiwistyki Kościelnej.

<i>M. Niwiński</i> , Nieznany dokument Kazimierza W. dla Kościoła par. w Czchowie	503
---	-----

4. Omówienie Książek i czasopism.

Religione e filosofia (Ks. W. Kwiatkowski)	87
Mysł Rekolekcyjna (L. P.)	90
<i>K. Wrotny-Klimowiczowa</i> , Tajemnica człowieczeństwa (s.)	93
Sól polskiej ziemi (Ks. J. H.)	94
<i>L. Małunowicz</i> , De ara victoriae in Curia Romana (Ks. M. M.)	95
<i>O. M. Pirożyński</i> , Zakony męskie w Polsce (Z. R.)	95
Kultura i cywilizacja (S. W.)	96
<i>J. St. Bystroń</i> , Kultura ludowa	96
Pokłosie literackie (Ks. Wł. Miemieć)	97
<i>E. M. R. v. Kühnelt Leddihn</i> , Jezuici, Burżuazje, Bolszewicy (Ks. Wł. Miemieć)	97
<i>M. Rudnicki</i> , Żydzi (j. w.)	98
<i>W. Miłaszewska</i> , Święty wiaź (j. w.)	99
<i>J. Surynowa-Wyczółkowska</i> , Egoizm we dwoje (j. w.)	100
<i>J. Strzembosz</i> , Radosna twórczość (j. w.)	100
<i>H. Haluschka</i> , Słuchaj Ewo (j. w.)	100
<i>H. Malewska</i> , Żelazna Korona (W. Hahn)	101
<i>Földes Jolan</i> , Ulica Kota Rybołowcy (j. w.)	102
<i>Ks. P. Siwek</i> , Wędrowni dusze (Ks. A. J.)	196
<i>Ks. I. Grabowski</i> , Procedura kanoniczna w sprawach małżeńskich (A. W.)	197
<i>Ks. K. Mazurkiewicz</i> , Wychowanie w świetle chrześcijańskiej prawdy (Ks. M. Sopoćko)	199
<i>Chr. Schulte</i> , Was der Seelsorger von nervösen Seelenleiden wissen muss (Ks. W. Potempa)	201
<i>L. Koczy</i> , Księga Theudenkusa (Ks. M. M.)	202
<i>J. Kilarowski</i> , Kolegiata p. w. Wniebowzięcia N. Marii P. w Środzie (Ks. H. B.)	203

<i>Katolicka myśl społeczna</i> , (Dr Z.)	204
<i>Bolszewizm</i> , <i>Praca zbiorowa</i> (S. W.)	205
<i>I. Soloniewicz</i> , <i>Rosja w obozie koncentracyjnym</i> (S. W.)	205
<i>Ks. C. Angelini</i> , <i>Żywot P. Jezusa dla dziatwy i młodzieży</i> (<i>Ks. W. Gronkowski</i>)	293
<i>Ks. E. Dąbrowski</i> , <i>Ewangelie</i> (<i>Ks. A. Pawłowski</i>)	298
<i>Ks. J. Archutowski</i> , <i>Uwagi o nowych wydaniach Pisma</i> <i>św.</i> (<i>Ks. Fr. Mączyński</i>)	300
<i>Scientia Sacra</i> , (<i>Ks. A. Słomkowski</i>)	301
<i>M. St. Popławski</i> , <i>Oktawian August</i> (<i>Ks. M. Morawski</i>)	304
<i>Monumenta Hofbaueriana</i> , T. IX (j. w.)	305
<i>M. Tarnawski</i> , <i>Un Evêque polonais</i> , <i>Mgr. J. Bilczewski</i> (j. w.)	306
<i>Lexikon für Theologie u. Kirche</i> . Bd. IX. (<i>Ks. B. K.</i>)	306
<i>Ks. W. F. Potempa</i> , <i>Więcej psychologii w duszpasterstwie</i> (<i>Ks. W. Werbel</i>)	307
<i>Ks. A. Syski</i> , <i>Alter Christus</i> (<i>Ks. Fr. Korszyński</i>)	411
<i>Ilustrowane żywoty świętych polskich</i> (<i>Ks. Wł. Miemiec-Mirski</i>)	413
<i>Sac. A. Ottaviani</i> , <i>Institutiones Iuris Publici Eccl.</i> (<i>Ks. S. W.</i>)	413
<i>W. Rubczyński</i> , <i>Etyka</i> (<i>Ks. A. Jankowski</i>)	509
<i>Rademacher</i> , <i>Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen</i> (<i>Ks. M. Niechaj</i>)	513
<i>Crozet</i> , <i>Praktyczny podręcznik bibliotekarza</i> (<i>W. Hahn</i>)	514
<i>Bp Szlagowski</i> , <i>Mowy akademickie</i> (<i>Ks. Fr. K.</i>)	515
<i>Wydawnictwa Instytutu Śląskiego</i> (<i>Ks. Wł. Miemiec-Mirski</i>)	515
<i>Fr. Szymiczek</i> , <i>Walka o Śląsk Cieszyński</i> (j. w.)	516
<i>P. Hulka-Laskowski</i> , <i>Śląsk za Olzą</i> (j. w.)	516
<i>Ks. N. Bonczyk</i> , <i>Góra Chełmska</i> (j. w.)	517
<i>A. Jesionowski</i> , <i>Plebiscyt i powstania śląskie w polskiej</i> <i>literaturze pięknej</i> (j. w.)	518
<i>J. Krzyżanowski</i> , <i>Podania i kazania śląskie</i> (j. w.)	518
<i>M. Tobiasz</i> , <i>Na froncie walki narodowej w Opolskim</i> (j. w.)	518
<i>J. Gołąbek</i> , <i>Literatura serbsko-łużycka</i> (j. w.)	518

5. Wzmianki bibliograficzne.

<i>P. Magaud</i> , <i>Les evangiles du dimanche</i> (J. I.)	103
<i>Lamoot</i> , <i>Monseigneur Six</i> (J. I.)	103
<i>St. Helsztyński</i> , <i>Bohater Warszawy</i> — ks. kap. <i>Skorupka</i> (<i>Ks. M. S.</i>)	103
<i>Ks. St. Tworowski</i> , <i>Bohaterstwo</i> (J. I.)	104
<i>Ks. N. L. Cieszyński</i> , <i>Roczniki Katolickie 1938</i> (R.)	104
<i>Z. T. Plisowska</i> , <i>Entuzjasta nauki i Boga</i> (W.)	104
<i>Ks. Fr. Nowakowski</i> , <i>Żywy Różaniec w parafii</i> (R. Z.)	104
<i>J. de Bout</i> , <i>Światowe damy</i> (J. I.)	104
<i>Ks. S. Biskupski</i> , <i>Zagadnienia prawno-kościelne</i> (R. S.)	206
<i>M. Keller</i> , <i>Katholische Aktion</i> (S.W.)	206
<i>Ks. J. Bochenek</i> , <i>Pójdź za mną</i> (R.Z.)	206
<i>M. Piłarski</i> , <i>Prawda o księżach</i> (R.Z.)	206
<i>Ks. W. Jasiński</i> , <i>O katolicką szkołę w Polsce</i> (R. Z.)	206
<i>Pamiętnik Osmego Zjazdu w Częstochowie Zw. Zakładów Teol.</i> (R. Z.)	207

<i>Arbp Teodorowicz, Kuszenie Chrystusa (R. Z.)</i>	207
<i>Ks. B. Jarzembowski, Maria Arcydzieło Boże</i>	
<i>Tenże, Korona z gwiazd dwunastu (R. Z.)</i>	207
<i>P. Villey, Niewidomy dobroczyńca ludzkości — M. de la Sizeranne (Ks. M. S.)</i>	207
<i>Th. Adamheit, Rote Armee, Rote Weltrevolution, Roter Imperialismus (S. W.)</i>	207
<i>W sprawie recenzji książki M. Skrudlika, Maria z Magdali (Ks. J. Pachucki)</i>	208
<i>Ks. K. Thullie, Życie chrześcijanina w obrzędach (J. I.)</i>	310
<i>O. Bernard od M. B., Nasz Boski Król (J. I.)</i>	310
<i>H. Beylard, La vie de St. André Bobola (J. I.)</i>	310
<i>O. Bernard od M. B., Duchowość Brata Alberta (W. R.)</i>	310
<i>R. Gaëll, Carrillons de Lourdes (Ks. B. K.)</i>	310
<i>Ks. P. Turbak, Chwała i dziękczynienie (Ks. J. Pachucki)</i>	310
<i>Miłość Chrystusa przynagla nas. Zbiór kazań charyt. (W. R.)</i>	311
<i>Ks. St. Tworkowski, Ciebie Boga chwalimy (J. I.)</i>	311
<i>Ks. St. Konieczny, Św. Wincenty a Paulo (J. I.)</i>	311
<i>A. Landgraf, Petri Abelardi exposit. in Ep. S. Pauli ad Rom. abbr. (Ks. Fr. Mączyński)</i>	311
<i>Atlas misji katolickich (Dr. Dobrzyński)</i>	312
<i>Spełniajmy śluby Jasnogórskie (W. R.)</i>	312
<i>Z zagadnień przodownictwa w Akcji Kat. młodzieży (S.W.)</i>	312
<i>L. De la Hamayde, Au service de la paroisse (S. W.)</i>	415
<i>O. Bernard od M. B., Zakon N. Marii P. z Góry Karmelu (J. I.)</i>	415
<i>J. M. — Rivière, Podwójne oblicze wolnomularstwa (Dr Zuzelski)</i>	415
<i>R. Schneider, Masoneria przed sądem (j. w.)</i>	415
<i>S. Stendig, Odrodzenie hebraizmu w fazie dzisiejszej (Ks. F. M.)</i>	415
<i>Tenże, Od Palestynofili do Palestynocentryzmu (j.w.)</i>	415
<i>Tenże, Polska a Palestyna w dobie obecnej (j.w.)</i>	416
<i>J. Strelczuk, W szponach obcej agentury (S.W.)</i>	416
<i>F. Milik, Obrzydło nam życie w Rosji (S. W.)</i>	416
<i>Ks. Z. Kuzak, Kazania pasyjne</i>	519
<i>O. J. Schrijvers, Orędzie Jezusa do swego kapłana, (Ks. Fr. K.)</i>	519
<i>Ks. F. Machay, Zagadnienia duszpasterskie ludzi świeckich (S. W.)</i>	519
<i>Świat i życie, (J. I.)</i>	519
<i>K. M. Morawski i Wł. Moszczyński, Co to jest masoneria</i>	519
<i>K. J., Społeczna służba Kościoła (S. W.)</i>	520
<i>Z. Wyżnikiewicz, Ustawodawstwo śląskie o ubezpieczeniu społecznym (j. w.)</i>	520
<i>Młody Polak, Dzwonki</i>	520
<i>J. Śnieżycy, Zakład, (J. I.)</i>	520
Bibliografia religijna	I.
Polska Bibliografia Wolnomularstwa,	
w opracowaniu Ks. T. Kozłowskiego,	XIII, XXI, XXIX.
Książki nadesłane	IV, XI, XVIII, XXVI.
Przegląd czasopism	II, IX, XIV, XXII, XXX.

Bibliografia religijna

DODATEK DO ATENEUM KAPLAŃSKIEGO

WŁOCŁAWEK.

GRUDZIEŃ 1938.

Polska Bibliografia Wolnomularstwa.

Zebrał i zestawiał ks. mgr. Tadeusz Kozłowski.

(Dokończenie).

231. **Surowiecki K.**, ks. Antidot Ascetyczny czyli niezawodne lekarstwo religijne na umysłową truciznę, Warszawa, 1823, s. 160.
232. Tenże. Eklektyk, zimnokrwisty filozof, Warszawa, 1818, s. 225.
233. Tenże. Fajerka, Warszawa, 1792, s.
234. Tenże. Frankmassonia mężczyzn i kobiet symboliczna, czyli niskich stopniów, z franc. 1809, s. 265.
235. Tenże. Gandziara prawdy niecnotliwego cygana chłoszcząca, Warszawa, 1792, s. 142.
236. Tenże. Góra rodząca, bayka sprawdzona w osiemnastym wieku... Warszawa, 1792, s. 141.
237. Tenże. Historia duchowieństwa w czasie rewolucji francuskiej, Kraków, 1815, t. 2.
238. Tenże. Homilie rymowane wyjaśniające mistyczne sensa 2-go psalmu Dawida, uiszczonego do litery pod panowaniem dzisiejszego filozofizmu czyli bezbożniczej oświaty, s. 192.
239. Tenże. Książd z kropidłem na cygana z gandziarą, Warszawa, 1792, s. 124.
240. Tenże. List prowincjonalnego do warszawskiego filozofa, Wilno, 1817, s. 112.
241. Tenże. Misa łożowego apostoła odprawiona przez W. B. N. O... Berdyczów, 1814, s. 68.
242. Tenże. Pamiętniki do historii Jakobinizmu (Lwów, Kraków) 1812, z franc. t. 4.
243. Tenże. Podróż Józefa II do piekła i powitanie się z Rychardem Alto-nem, br. m. w. 1790, s. 31, (podług Est. tł. z franc.).
244. Tenże. Przypisek do książki W. R. X. Cudowny schylek osiemnastego wieku, 1815, s.
245. Tenże. Python lipsko—warszawski dyabeł. Kontr—tragedja na tragedję Saul, Warszawa, 1789—1792, s. 318 oraz dodatek krytyczny s. 141, Wyd. II poszerzone, 1822, s. 260.
246. Tenże. Scena ostatnia Pythona czyli odpowiednie pismo na dzieło p. t Python lipsko-warszawski dyabeł, Warszawa, 1792, s. 141.
247. Tenże. Sekundant bezbronny, Warszawa, 1792, s.
248. Tenże. Świstak warszawski wyświstany czyli uwagi krytyczne nad warszawskim romansem tytułowanym Podróż do Ciemnogradu, War-szawa, 1821.
249. **Surzycki S.** Z dziejów pamiętnego Zetu, Kraków, 1930, s. 16.
250. **Szczaniecki L.** Pamiętniki Ludwika Szczanieckiego, Poznań, 1863 s. 308.

PRZEGLĄD CZASOPISM.

Dobryj Pastyr, IV, 1938. *J. Liki*, De Actionis Catholicae scopo, 209. *O. N.*, Educatio iuventutis ad maturitatem venientis, 218.

Duszpasterz, VI, 1938. *K. Kowalski*, Duszpasterz miłośnierny, 162. *St. Abt*, Niezależność kapłańska, 163. *St. Kazorowski*, O należyte zorganizowanie duszpasterstwa domowego, zwłaszcza tzw. kołedy, 166.

Gazeta Kościelna, 6, XI, 1938. Kościół a państwo, 705. *J. Andrzej T. J.*, Praktyczne wzory intronizacji w rodzinach, 706.

Gazeta Kościelna, 13, XI, 1938. W dwudziestolecie Niepodległości, 721. *M. P.*, Katolicka ofensywa, 722. *M. Rode*, Potrzeba reklamy, 723.

Homō Dei, V, 1938. *M. Pirożyński*, Totalizm chrześcijański, 395. *Św. Karol Boromeusz*, 400. *Fr. Korszyński*, Cnoty naturalne w życiu alumnów, 408.

Irénikon, IV, 1938. *D. O. Rousseau*, Qu' est-ce qu' un Latin ?, 321. *R. Belmont*, Le Patriarche Cyrille Lukaris et l'Union des Eglises, 342.

Miesięcznik Kat. i Wych., IX, 1938. *Kard. A. Kakowski*, Zalety i wady współczesnej młodości — opr. ks. Br. Pagowski, 425. *T. Sitowski*, Co mamy osiągnąć przez nauczanie liturgii, 430. *W. Bialik*, Rok kościelny (lekcja), 443.

Mysterium Christi, IX, 1938. *B. Żulińska*, Wychowawcze znaczenie Mszy św., 257. *S. M. R.*, Dies irae, 264. *S. M. R.*, Ordo missae, 271. *B. Żulińska*, Wzór lekcji katechizmu na tekście liturgicznym, 281.

Mysł Rekolekcyjna, X, 1938. *E. Elter*, Zadanie Akcji Katolickiej w rekolekcyjnej dziedzinie, 305. Technika prowadzenia rekolekcji zamkniętych, 313. *St. Matuszczak*, Żywy człowiek na rekolekcjach zamkniętych, 318. *St. Bartynowski, T. J.*, Rozmyślanie o celu stworzeń, 329.

Nasza Przyszłość, X, 1938. *J. Bobrzyński*, Na progu nowej historii i nowego ustroju, 5. *Sekcja dla spraw zagr. Zw. Polskiej Myśli Państwowej*, Deutschland erwache, 16. *Zw. P. M. P.*, Uproszony ustrój Polski, 23. *M. Bobrzyńska*, Posiew nienawiści, 37.

Nouve le Revue Theologique, IX, 1938. *J. A. Jungmann*, L. Eglise dans la vie religieuse d'aujourd'hui, 1026. *E. Schiltz*, Le problème de l'unité d'être dans le Christ, 1044.

Polityka Narodowa, VII, 1938. *Z. Berezowski*, Rozbiór Czechosłowacji, 417. *R. Dmowski*, Arjowie, 428. *Wł. Folkierski*, Rozważania o przymierzu, 435. *W. Hubert*, Polska polityka morska, 440. *L. Najmrodzki*, Rozważania o zagadnieniu kolonialnym, 456. *W. Filochowski*, Słowacja bez Hlinki, 463.

Prąd, X, 1938. *J. Pastuszka*, Idea człowieka w filozofii *M. Schelera*, 141. *G. Mazanon*, Liberalizm a komunizm, 158. *M. Niechaj*, Wskazania uniijne Stolicy Apostolskiej, 180.

251. **Szynwałdzki T. dr.** Podziemne mocarstwo. Warszawa, 1936, Prz. Kat. N. 44, s. 742.
252. **Tenenbaum Abr.** Wojna światowa, pokój światowy i czasy mesjańskie według Biblii i Talmudu (żargon) Łódź, 1924, s.
253. **Terpiłowska J.** Przesiąkanie masonerii do Kościoła, Warszawa, 1911, s. 85.
254. **Trzeciak St., ks. dr.** Program światowej polityki żydowskiej, Warszawa, 1935, s. 185.
255. **Tyszkowski W.** Teatrum myśli albo zdań z sobą walczących w materjach siły (sie) rozróżnionych religii szukającym prawdy otworzone (Lwów), 1780, s. 433.
256. **Ujejski J.** Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego, Lwów, 1931, s. 8—344.
257. Tenże. Król Nowego Izraela, Warszawa, 1924, s. 178.
258. **Urbański, J. Nieczuja.** Łoże masońskie na ziemiach dawnej Rzplitej Polskiej, Warszawa, 1929 (Księga pamiątkowa ku uczczeniu prof. Handelsmana, s. 465—482).
259. Tenże. Mowy masońskie St. Potockiego, Lwów, 1925 (Pamiętnik literacki XXIV, s. 359—368).
260. **Ursei A.** Proces kleryków seminarjum łacińskiego we Lwowie 1836—1839, Lwów, 1935, s. 92.
261. Ustawa konstytucyjna wolnego mularstwa polskiego, Warszawa, ok. 1820, s. 25.
262. Uwagi nad wyszłym „anonime“ rysie obejmującym opis działań W. Wschodu w Polsce do dn. 24 lipca ok. 1820, s. 10.
263. **Verax,** Masoneria czym jest, a czym nie jest, Poznań—Warszawa, 1935, s. 115.
264. **Viator.** Wolnomularstwo ujawnione, Warszawa, 1937, Myśl. Nar. N. 5, s. 65.
265. **Walicka J.** Sataniści, Warszawa, (1930) Bibl. Hist. Geogr. Roju, N. 160, s. 61.
266. **W. B. E. C. K. Stop. R.** Alarm oświaty, br. m. w. (1815) s. 4.
267. **W. B. E. D. K.** Tragiczne śpiewy masońskie. Śpiew pierwszy z okazji zagrożonego niegdyś Wolno Mularskiego zakonu. Alarm oświaty, śpiew drugi, (Warszawa, 1815) s. 8.
268. **W. B. G.** Masoneria, Warszawa, (1926), s. 50.
269. **Werycha A.** Walka z masonerią, Warszawa, 1929, s. 40.
270. **Wiśniewski A.** Rozmowa filozoficzna o Boskich prócz Istności przymiotach przeciw niegodziwie sobie przywłaszczających nazwisko Deistów.. Warszawa, 1758, s. 117.
271. **Wójcik, ks. Br. (T. J.).** Masońska filantropia, Warszawa, 1937, Prz. Powsz. N. 5, s. 274.
272. **Wołański T.** Pieśni wolnomularskie na obchód uroczysty urodzin Najjaśn. Ces. i Króla Aleksandra I, Wrocław, 1817, wyd. II w 1820.
273. Wolnomularstwo w świetle encyklopedyj, wypisy, Warszawa, 1934, s. 540.
274. **Wolson T.** Farmazon zdemaskowany albo prawdziwy sekret Farmazonów ze wszystkimi częściami i okolicznościami swemi wyjawiony (Warszawa), 1789, s. 96, wyd. II p.t. Szczypce do ucierania gorejącego lichtarza wolnych mularzów.
275. **Wotowski St. A.** Tajemnice masonerii i masonów, Warszawa, (1926), s. 47.
276. **X J.** Ich dien. Uwagi na temat hasel masońskich, Warszawa, 1937, Myśl Nar. N. 1, s. 11.
277. **X. N. G. N. S..** Cudowny schyłek osiem. wieku, 1814, s. 255.

Przegląd Powszechny, XI, 1938. *A. Niesiołowski*, Katolicyzm integralny a religijność indukcyjna, 145. *J. Góra*, Społeczne cechy katolickiego dogmatu, 164. *F. Walczyński*, Zasięg Mitu XX wieku, 174. *L. Caro*, Rasa i narodowość, 182. *J. Kruszyński*, W sprawie żydowskiej, 200. *O. F. Battaglia*, Wielka Brytania, kraj ładu i swobody, 214.

Społem, 25. X. 1938. *E. Zalewski*, O potrzebie samowystarczalności, 1. *W. Bogdanowicz*, Spółdzielnia junacka szkołą wychowania społecznego, 3. *J. Machaj*, Zagadnienie ustroju Związku.

Szkoła Chrystusowa, XI, 1938 *J. Woroniecki*, Wady moralne i stopnie ich nasilenia, 241. *M. Korytko*, Misterium Christi, 250.

Wiara i Życie, XI, 1938. *J. Urban*, Świadeztwo św. Pawła o Jezusie, 326. *Ap. Żukowski*, Cmentarzysko idei, 331. *St. Szczutowski*, Zmierzch masonerii, 335. *W. Nowosad*, Umarli żyją, 340.

Verbum, III, 1938. Teksty liturgiczne, przełożył Leopold Staff, 396. *K. Kowalski*, System etyczny św. Tomasza z Akwinu a etyka współczesnego pozytywizmu, 417. *A. Niesiołowski*, Personalizm i jego perspektywy, 444. *S. Teresa Fr.*, O chrześcijańską odbudowę świata, 477.

KSIAŻKI NADESŁANE.

Nakł. Wyd. Ks. Ks. Jezuitów, W-wa, Kraków.

Ks. P. Siwek, T. J. *Sokół polski i jego ideologia*, 1938, 85.
Ks. W. Bangha, T. J., *Świat i zaświaty*, 1938, 275.
Ks. M. Morawski, T. J., *Wieczory nad Lemanem*, 1938, 287.

Nakł. Wyd. „Biblioteka Religijna”, Lwów.

M. H. Lelong, O. P., *Dookoła zła*, 1938, 128.
Ks. Aleksy Klawek, *Psalterz*, 1938, 329.
H. Brey, *O wiecznej miłości*, 1938, 130.
I. M. K., *Dzieci u złóbka*, 1938, 46.
T. Będkowska, *Franek Przybłęda*, 1938, 162.
Ks. Z. Bielawski, *Objawienie Boże*, 1938, 160.
Ks. Dr I. Bobicz, *Jezus Chrystus-Syn Boży*, 1938, 310.

Nakł. Księgarni św. Wojciecha, Poznań.

W. Rubczyński, *Problem kształtowania charakteru*, 1938, 128.
L. Posadzy, *Poglądy pedagogiczne A. Mickiewicza*, 1938, 383.

Nakł. Książnicy „Atlas”, Lwów-Warszawa.

St. Wojciechowski, *Moje Wspomnienia*, t. I, 1938, 366.
E. Szopen, *Morze Śródziemne*, 1938, 118.

Nakł. Różnych.

Ks. St. Skibniewski, *Naukowe zasady duszoznawstwa czyli psychognozji*, Lwów. nakł. Autora, 1938, 133.

Kalendarz Królowej Różańca św. na 1939, Toruń, Wyd. Inst. Różańcowego, 1939, 141.

278. **X. S. X. C. W...** Zwycięstwo prawdy, albo religja zemszczona z ob-
łudnych odpowiedzi ludzi należących do Zgromadzenia Frankmasonii,
br. m. w. 1785, s.
279. **Załęski St. ks.** O masonii w Polsce, wyd. I, Kraków, 1889, s. 36—372,
wyd II popr. Kraków, 1908: cz. I Dzieje masonii w Polsce od 1738—
1822, s. 7—274. Cz. 2 Ryty i obrazy (spisy) masonii polskiej 1738—
1822, s. 2—248.
280. **Zbaraski Z.** Geneza masonerii, Warszawa, 1937, s. 24.
281. Tenże. Pochód żydowski na podbój świata, Warszawa, 1937, s. 20.
282. Tenże. Rewolucja masońska, Warszawa, 1937, s. 30.
283. Tenże. Władza tajemna przeciw światu chrześcijańskiemu, Warszawa,
1937, s. 40.
284. Tenże. Zemsta Judy czyli rewolucja hiszpańska, Warszawa, 1936, s. 16.
285. **Zborowski Z.** Zapomniana rocznica (w dwóchsetną rocznicę wydania
pierwszej bulli przeciw masonerii), Myśl nar. N. 19, Warszawa, 1938.
286. Zdanie sprawy z komitetu śledczego, Warszawa, 1827, s. 141.
287. **Zdziechowski M.** Masonia, jej cele i ideały, Warszawa, 1936
Myśl Polska, N. 22.
288. Tenże. W obliczu końca, Wilno, 1937, s. 360.
289. **Zielewicz I. dr.** Nowe przyczynki do życiorysu Karola Marcinkow-
skiego, Poznań, 1908, s.
290. **Zienkiewicz K.** Rotary Club. Organizacja i cele, Będzin, 1935, s. 7.
291. **Żarski J. K.** Czy masoneria ma wpływ na szkolnictwo, Warszawa,
1937, s. 23.
292. **Żelechowski S.** Kiedy do władzy dojdzie masoneria, Kościan, 1927, s. 8.
293. Tenże. Kilka uwag na czasie z broszury z przed dwóch lat, Kościan,
1928, s. 8.
294. Tenże. Wpływy masonerii na politykę oraz plany masońskie na przy-
szłość, Kościan, 1928, s. 8.
295. **Chmielowski P.** Kazimierz Brodziński wolnomularzem, Ateneum
t. III, z. I, s. 16, Warszawa, 1886.

WYDAWNICTWA PERIODYCZNE

Czasopisma poświęconego specjalnie sprawie wolnomularstwa, czyli zajmującego się badaniem masonerii i organizacji jej pokrewnych w Polsce nie ma. Oprócz prasy codziennej, która ostatnio jest widownią poważnej polemiki wokół zagadnień masońskich, oprócz **Katolickiej Agencji Prasowej** (K. A. P.), której biuletyny często interesują się masonerią, została założona w Warszawie dnia 11. VI. 1938 roku **Agencja Antymasońska**, mająca za cel zorganizowaną akcję informacyjną i koordynowanie wystąpień publicystycznych.

Czasopisma, które niżej przytaczam, godne są uwagi ze względu na to, że kwestii masońskiej poświęcają wiele miejsca.

1. **Falanga.** Pismo narodowo-radykalne, tygodnik, rok 3, wydawca Stan. Cimoszyński, Warszawa, 1938.
2. **Kronika Polski i Świata.** Ilustrowane pismo tygodniowe, rok 1, wydawca Bolesław Biega, Warszawa, 1938.
3. **Kultura.** Tygodnik literacki, artystyczny i społeczny, rok 3, 1938 wyd. i red. odp. Walerian Sobkowiak, Poznań.
4. **Kwartalnik Historyczny.** Czasopismo naukowe poświęcone historii, wychodzi w Krakowie, 1938.
5. **Merkuriusz Polski Ordynaryjny** dzieło wszystkiego świata w sobie zamykający dla informacyey pospolitey. Założony w roku 1661. Wznowienia rok szósty, gazeta tygodniowa, wydawca i redaktor Julian Babiński, Warszawa, 1938.

Kalendar Missionaria na rik 1939, Żółkiew, OO. Bazyl., 1939, 110.

Prince d'Altora Callona de Stigliano, *Responsabilités maçonniques*, Paris, Lethielleux, 1938, 203.

Ks. A. Pawłowski, *Konferencje misyjne*, Poznań, nakł. Pap. Dzieła Rozkrzew. Wiary, 1938, 61.

O. Angelo Zacchi O. P., *Droga pokoju*. Rozmowy biblijne, Kraków, Wyd. Koła Bibl. U. J., 1938, 168.

Kalendarz Cudownego Medalika na 1939, Kraków, nakł. Ks. Ks. Misjonarzy, 1939, 79.

Jan Maryański, *Ziemia dla chłopów-ku rozwadze ludu polskiego*, Toruń, Inrót, 1938, 23.

Ks. A. Poszwa, *Ku nowemu ustrójowi*, Płock, Diecezj. Inst. A. K., 1938, 49.

Ks. A. Poszwa, *Eugenika w Polsce*, Płock, Diec. Inst. A. K., 1938, 88.

Dr K. Orliński, *Pod duchem Krzyżaka i pod skrzydłami Białego Orła*, Wilno, Inst. Akcji Kat., 1938, 52.

Ks. J. B., *Miesiąc prasy Katolickiej w parafii*, Włocławek, D. I. A. K., 1938, 48.

O. J. Woroniecki O. P., *Teologowie Polscy w holdzie Król. J. adwidze*, Lwów, OO. Dominikanie, 1938, 20.

Ks. Jan Nowicki, *Rezygnacja proboszczów w Prawie Kanonicznym*, Lwów, nakł. Autora, 1938, 108.

O. P., Sawicki, *De Missa Conventuali*, Cracoviae, 1938, 161.

D. Lathoud, *Saint Jean Bosco*, Paris, La bonne presse, 1938, 195.

S. Dąbrowski, *Sterylizacja w świetle etyki*, Odczyt, Poznań, Nakł. „Życia Medycznego”. 1938, s. 12.

Iz. Lutosławska, *Córka*, Powieść. Wyd. II. Poznań, Wyd. S. Dippla. 1938, s. 272.

KS. DR ADAM JANKOWSKI

Tytuł i nazwa „ksiądz”

str. 81, — cena 0.50 zł.

Praca ta uzasadnia wyłączne prawo duchowieństwa katol. do tytułu i nazwy „ksiądz”.

Do nabycia: **WŁOCŁAWEK, Kolegium**

Administracja Ateneum Kapł.

6. **Myśl Narodowa.** Tygodnik poświęcony kulturze i twórczości polskiej, rok 18, red. i wyd. Zygmunt Wasilewski, Warszawa, 1938.
7. **Myśl Polska.** Dwutygodnik, rok 3, wydawca Feliks Zahora - Ibiański, Warszawa, 1938.
8. **Polityka.** Dwutygodnik, rok 9, wyd. i red. Tadeusz Zajączkowski, Warszawa, 1938.
9. **Pro Christo.** Miesięcznik młodych katolików wychodzi pod kierunkiem X.X. Marianów, rok 14, Warszawa, 1938.
10. **Prosto z Mostu.** Tygodnik literacko - artystyczny, rok 4, red. i wyd. Stanisław Piasecki, Warszawa, 1938.
11. **Przegląd Katolicki.** Pismo tygodniowe poświęcone sprawom religijnym, kulturalnym i społecznym, rok 76, wyd. ks. dr. T. Mąciór P.S.M. Warszawa, 1938.
12. **Przegląd Powszechny.** Miesięcznik religijno - kulturalno - społeczny, rok 85, wydają X.X. Jezuici, Warszawa, 1938.
13. **Przewodnik Katolicki.** Ilustrowany tygodnik dla rodzin katolickich, rok 44, nakład księgarni Św. Wojciecha, Poznań, 1938.
14. **Przełom.** Miesięcznik poświęcony sprawom społecznym wychodzi w Poznaniu, 1938.
15. **Samobrona Narodu.** Tygodnik ogólnospołeczny wszystkich stanów, rok 6, wyd. Henryk Skąpski, Poznań, 1938.
16. **Tęcza.** Ilustrowane pismo miesięczne, rok 12, red. Józef Kisielewski nakład księgarni Św. Wojciecha, Poznań, 1938.

KS. DR FRANCISZEK DE HOVRE
KS. DR PAWEŁ TOCHOWICZ

P O D S T A W Y

WSPÓŁCZESNEJ

P E D A G O G I K I

Katolicka ocena współczes-
nych prądów pedagogicznych

Stron 250 in 8°.

Cena 3 zł. 75 gr.

DO NABYCIA U AUTORA:
KIELCE, SEMINARIUM DUCHOWNE.

Leopold Caro

Liberalizm i kapitalizm

Do nabycia:

Księgarnia św. Wojciecha
w Poznaniu

Cena 3 złote.

Jedyne 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.



KAPŁAN WŚRÓD LUDZI

PRACA ZBIOROWA, ZAWIERAJĄCA ARTYKUŁY:

Ks. K. Journeta, o. R. Garrigou-Lagrangé'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 3**
Księgarnia Verbum. —

Stron 215 in 8°,

Cena 4.50 zł.

W nowym opracowaniu

Ks. Dra FR. KORSZYŃSKIEGO
Prof. Seminarium Duch. w Włocławku

Rozmyślania o życiu kapłańskim

Ks. Bpa J. Pelczara

Dzieło to obejmuje 3 tomy.
w ozdobnej półpłóciennej oprawie.

Całość kosztuje 10 zł w oprawie

Zamówienia należy
zwracać pod adresem

Ks. Fr. Korszyński
Włocławek, Sem. Duchowne.

15-
135222 6.11.02

W Administracji „Ateneum”

SĄ DO NABYCIA DAWNE ROCZNIKI
po następującej cenie z przesyłką

ROCZNIKI: 1909

1911,

Pierwsze PÓŁROCZE 1914 r. (6 zeszytów) — 3 zł.

ZESZYTY WYDANE PODCZAS WOJNY (powiększone):

W jednym tomie 57 — 72 za 1914 — 1915, str. 240
cena 2 zł.

„ „ „ 73 — 82 „ 1917 r. „ 248 wyczerpany

„ „ „ 83 — 96 „ 1917 — 1918 „ 176 „ 2 zł.

„ „ „ 97 — 103 „ 1918 r. „ 232 wyczerpany

„ „ „ 104 — 110 „ 1919 — 1925 „ 128 „ 2.50.

ROCZNIKI: 1926 — 1930 po 8 zł.

1931 — 1932 po 12 zł.

1933 — 1938 po 20 zł.

BIBLIOTEKA KÓRNICKA

Cz

3840

42,5

1938

KS. DR S. BISKUPSKI

OBROŃCA WĘZŁA

w kanonicznym procesie małżeńskim

ŁÓDŹ. 1937, in 8°, str. 208.

ZAGADNIENIA PRAWNO-KOŚCIELNE

Włocławek, 1938, 8°, s. 107.

[do nabycia:

Włocławek, Księgarnia Powszechna

ul. Brzeska 4.

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.