

MIESIĘCZNIK

KATECHETYCZNY I WYCHOWAWCZY

wychodzi

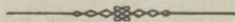
w pierwszej połowie każdego miesiąca.

TREŚĆ.

Subskrybujecie pożyczkę wojenną	469
Zakopane skarby	471
Konstantyński monogram Chrystusa (Dr. W. Śmiałek)	474
Pascha i Wieczera Pańska (C. d. X. W. Michalski)	479
Harmonia w celu człowieka (Dok. X. Dr. St. Zegarliński)	489
Nowa obrona autentyczności Pentateuchu (Dok. X. A. P.)	495
Wychowanie moralne w wiejskiej szkole francuskiej (N.)	499
Ś. p. Stanisław Witkiewicz (X. P.)	503
Egzorta o radości duchownej	509
Nowe książki	513
Varia	519
Nominacye i wiadomości osobiste	520

Adres redakcyi i administracyi:

Lwów, ul. Sykstuska I. 64.



LWÓW — 1915.

Z drukarni Józefa Chęcińskiego, ul. Leona Sapiehy I. 77. Telefon 1183.

PAMIĘTNIK PIERWSZEGO KURSU KATECHETYCZNEGO WE LWOWIE

wydał

X. Dr. ALEKSANDER PECHNIK

Stron 171. Cena dwie korony. Główny skład w księgarni **Zienkowicza Chęcińskiego** we Lwowie (Teatralna l. 2.). Pamiętnik ten zawiera:

1. Przebieg kursu — 2. Przemówienie JE. X. Arc. Dr. Bilczewskiego — 3. Ref. X. Jeża „O uświadamianiu młodzieży pod względem płciowym“ — 4. Ref. X. Dra Podwina „O stosunku katechety do młodzieży“ — Ref. X. Dra Waisa „O rozwoju gatunków“ — Ref. X. Dra Sieniatyckiego „Jak uczyć dogmatyki szczegółowej w szkołach średnich?“ — 7. Ref. X. Dra Pechnika „O ile katecheta może i powinien korzystać przy nauczaniu w szkole średniej z literatury świeckiej?“ — 8. Ref. X. Dra Bystrzonowskiego „O znaczeniu biblii“ — 9. Ref. X. Ślepickiego „O katechizmach najnowszych“ — 10. Ref. X. Józefowicza „Środki naukowe i metoda pogładowa przy nauczaniu religii“ — 11. Streszczenie ref. X. Ślepickiego „O metodzie nauczania katechizmu“ — 12. Streszczenie ref. X. Dra Szczeklika „O podręczniku etyki katolickiej“ — 13. Streszczenie uwag X. Prałata Dra Lenkiewicza „O nauczaniu dogmatyki szczegółowej“ — 14. Streszczenie ref. Dra Fijałka „Katecheza w Polsce“ — 15. Streszczenie ref. X. Dra Gabryła „O różnicy między duszą ludzką a zwierzęcą“ — 16. Streszczenie ref. X. Dra Gerstmana „O nauczaniu historii kościelnej w szkołach średnich“ — 17. Streszczenie mowy J. E. X. Arcyb. Teodorowicza — 18. List Najprz. X. Biskupa Dra Litowskiego.

Przedpłata wynosi:

w Austrii rocznie . . . 7— kor.
półrocznie . . . 3:50 „
w Rosyi rocznie . . . 3:60 rb.
w Niemczech „ . . . 7— mk,
w Ameryce „ . . . 2— dol.
w innych krajach rocznie 9— frk.

Nr. pojedynczy kosztuje 1 R.

Ceny ogłoszeń:

jednołamowych na okładce 20 hal.
wiersz petitowy; na ostatnich stro-
nach zeszytu 30 hal. za wiersz pe-
titowy.

Subskrybujcie pożyczkę wojenną!

Prezydyum c. k. Namiestnictwa ogłasza następującą odezwę:

Znowu obiega kraj nasz hasło: Przynoście tu swoje pieniądze, zarobek czy oszczędności, oddajcie je w pożyczkę Ojczyźnie, która o byt swój walczy. Już chyli się ku nam palma zwycięstwa: na północy odpędzono wroga ciężko porażonego daleko w głąb jego kraju, a szturmujące wojska zdrajcy Włocha krwawo rozbijają się o żelazny mur naszych niestrudzonych wojowników. A nie dość tym dzielnym wojskom i tego: z siłą i rozmachem podążyły świeżo na Bałkany, wszędzie zanosząc zwycięskie sztandary. Co za wola niezłomna, co za bohaterstwo, ile zaparcia się siebie w tej miłości Ojczyzny niepokonanych naszych bojowników!

Toż niema nikogo, ktoby chciał pozostać w tyle za drugimi. Wy, nie powołani pod broń, spełniacie w pracy pokojowej to, czego wymaga od Was chwila i potrzeba wojenna. Ani jedno kółko stanąć nie powinno, takie Wasze pragnienie. Ani jeden młyn nie ma spoczywać, o to Wasza prośba codzienna. Oręż nasz niechaj będzie straszny i coraz straszniejszy dla wroga, taką jest Wasza wola. A tym kochanym naszym w polu, tym znużonym i chorym w kraju niechaj nie zbywa na niczem, co miłosierna praca dać im może, to Wasza modlitwa.

Otóż tak! Nie brak niczego i nie powinno zabraknąć i nadal; z ofiarnością i radością miłością

kraju dawaliście dotychczas wszystko, czego żądała Ojczyzna. Uczynicie to raz jeszcze! Są jeszcze skarby w kraju, jak gdyby zachowano je na ukończenie wspaniałego dzieła zwycięstwa. Zajrzyjcie do swoich kas i schowków i ochoczо wypróżnijcie je, boć przecie serce Wasze przejęte jest ofiarną miłością.

W własnej sile naszej tkwi nasze szczęście i zwycięstwo! Rolnicy i ziemianie po zagrodach i dworach, niechajże dotrze do Was głos Ojczyzny! Patrzcie, roli waszej nie podepce już kopyto końskie, nie poszarpie pocisk nieprzyjaciela. Pod bezpieczną osłoną i strażą nowe nasienie czeka swej pory, by zakwitło i dojrzało, by zobaczyło słońce szczęśliwszych czasów.

Słuchajcie wszyscy, których to obchodzi! Ostateczne zwycięstwo będzie po naszej stronie. Subskrybujcie pożyczkę wojenną, aby je uwieńczyć i utrzymać w ręku!

Od Redakcyi. Spełnia się z pomocą Bożą to, cośmy przewidywali¹⁾, kiedy straszna ta wojna wybuchła: dwie monarchie sprzymierzone okazały pod każdym względem przewagę swoją nad nieprzyjaciółmi, którzy porwali się do boju bez należytego przygotowania i nie mogą sprostać inteligencyi, organizacyi, męstwu i sile moralnej ludów Austryi, Węgier, Rzeszy niemieckiej i naszych legionów. Ufamy, że Pan Zastępów i nadal będzie nam błogosławił. Nie wątpimy też, że odezwa powyższa chętny znajdzie posłuch w całym kraju naszym i że kto tylko może, przyczyni się do powodzenia pożyczki wojennej!

¹⁾ Por. Nry „Gazety Kościelnej“ z sierpnia 1914.

Zakopane skarby.

Czytamy tu i ówdzie bardzo często, że przy burzeniu starych budynków, lub uprawianiu roli natrafił młot robotnika, lub pług włościanina na stare naczynie, z którego rozsypały się złote i srebrne monety, sięgające dawnych, przeszłych czasów. Przed wielu laty trwożliwi ludzie zamurowali i zakopali ten swój skarb, by go w czasach wojennych uchronić przed rabującym tłumem nieprzyjacielskiego żołdactwa.

Oni sami zginęli może od miecza albo choroby, ale ich garnek pozostał cały i zdrowy i okazał teraz swoją zawartość obcym znalazcom, gdy po dawnych prawnych właścicielach nie pozostało nawet garści prochu.

Zmieniły się czasy, ale nie ludzie. Powstał wielki, szeroko rozgałęziony i wypróbowany system obrotu pieniężnego i kredytowego, pewniejszy niż schowek w murze, lub jama w ziemi i do tego rentowniejszy. Dzisiaj dla tych, którzy chcą swoją gotówkę uchronić przed chłannością innych, stoją otworem Kasy oszczędności i Raiffeisena, pocztowa Kasa oszczędności i depozyty bankowe. Tam dostarcza się nietylko pewności, lecz pieniądź przynosi także dobre procenty, pomnaża się i w rękach tych instytucji przez użyczenie kredytu i pożyczek przemienia się w nowe gospodarcze wartości. Użyźnia on gospodarstwo społeczne, któremu przez tysiące kanałów zostaje napowrót doprowadzony, podczas gdy inaczej leży bezużytecznie. Pieniądź, powierzony pocztowej Kasie oszczędności, albo któremu z banków, pozostaje nadal do rozporządzenia właściciela.

Przez napisanie czeku, lub zlecenia wypłaty, może właściciel skierować go i ściągnąć, gdzie tylko chce.

Bank albo Kasa oszczędności ręczą właścicielowi za jego majątek, są zań odpowiedzialne i pozostaje on zawsze jego panem.

A przecież i dzisiaj są jeszcze ludzie, którzy swój pieniądź zakopują w garnku!

Nie widzą oni, że życie gospodarcze także w czasie wojny idzie swoim trybem. Wojna światowa zniszczyła tysiące egzystencyi, ale także tyle zbudowała, niejeden przemysł unieruchomiła, ale bardzo wiele ożywiła i podniosła. Powstało wiele nowych wielkich i małych majątków, co więcej, te, które już przed wojną istniały, pozostały nienaruszone. Jakaż drogą poszły te pieniądze? Wpłynęły one do Kas oszczędności i banków, które wszystkie wykazują wzrastający stan wkładek. Użyto ich do subskrybowania pożyczki wojennej, lub nabycia innych papierów wartościowych, niejeden podniósł dochody swojej posiadłości gruntowej przez melioracye, albo spłacił swoje długi. Lecz część pieniędzy, które uzyskano przez wojnę, albo które z powodu wojny odjęto dotychczasowemu przeznaczeniu, nie poszła tą drogą, lecz po prostu zostały przy właścicielach. Ci ukryli złoto, banknoty, a nawet srebro i nikiel zebrali i złożyli pod zamknięciem. Ani apel państwa, które dla ochrony naszych granic rozpisało pożyczkę wojenną, ani przyrzeczenie procentów ze strony Kas oszczędności i banków nie zdołały uwolnić tych zakopanych i ukrytych skarbów z ich więzienia. Ludziom tym zdaje się, że w ten sposób ubezpieczają najpewniej swój pieniądz, że w ten sposób chroniony jest najpewniej przed kradzieżą i utratą.

Rzecz jednak ma się przeciwnie.

Doświadczenia dawnych czasów wykazują, jak często w ten sposób nagromadzone skarby zostały skradzione, zniszczone przez ogień lub myszy, albo w swem ukryciu poszły w zapomnienie. A gdy je po latach odkryto, były już owe monety dawno z obiegu wycofane, zgasł obowiązek wymienia banknotów i ten tak starannie strzeżony skarb zamienił się w kupkę metalu i makulatury o bardzo małej wartości.

Gromadzenie gotówki możnaby jeszcze pojąć u ludzi, którzy sądzą, że muszą się przygotować do nagłej ucieczki. Ale obszar monarchii austro-węgierskiej jest dzisiaj z wyjątkiem małego pasa granicznego oczyszczony z nieprzyjaciela, a wojska pełne siły, doświadczone w woj-

nie i przyzwyczajone do zwycięstw, stawiają czoło nieprzyjacielowi, nasze armie posunęły się daleko w głąb Rosyi.

Precz tedy z nierozsądną trwogą!

Zatrzymanie pieniądza i środków płatniczych szkodzi obrotowi, pozbawia właściciela procentów, wywołuje brak drobnej monety. Ukrywanie pieniędzy dowodzi nadto braku patryotyzmu i bezmyślności. Dola i niedola jednostki jest dzisiaj nierozzerwalnie z dolą lub niedolą państwa związana. Tylko wtedy, jeżeli państwo zwycięży, mogą jego obywatele spodziewać się lepszych czasów i dla siebie. Powierzenie grosza państwu jest jedynym środkiem do zapewnienia sobie przyszłego dobrobytu.

Niechaj więc każdy, kto posiada monety złote, będące w obiegu, zanieś je do austro-węgierskiego banku lub innych państwowych urzędów wymiany nie jako ofiarę, gdyż takiej, otrzymując nominalną wartość w banknotach, nie składa, lecz dla spełnienia patryotycznego obowiązku. Kto zechce zachować sobie pamiątkę tych ciężkich czasów wojny światowej, otrzyma certyfikat, poświadczający dobrowolne złożenie monet złotych.

Kto zebrał i przechował srebrne i niklowe monety, niechaj puści je znowu w obieg, niech je zanieś do najbliższego urzędu pocztowego lub płaci niemi, jeżeli ma co do płacenia.

Nie poniesie on przez to żadnej ofiary, gdyż pieniądz twardy nie daje mu ani odrobiny więcej korzyści jak banknoty.

Kto rozporządza znaczniejszemi kwotami w banknotach, a nie ma dla nich na razie przeznaczenia, niech albo subskrybuje pożyczkę wojenną, albo spłaci długi, albo złoży pieniądze w pocztowej Kasie oszczędności, w kasie Raiffeisenowskiej, w Kasach oszczędności lub w bankach.

Pieniądz jego przyniesie przez to nie tylko jemu samemu procenty, lecz stanie się także pożytecznym dla gospodarstwa społecznego, dla ogółu.

talnych obok monogramu oddzielnie stoi krzyż, — oraz aby zrozumieć drugie świadectwo współczesne, pisarza gorąco owe wypadki biorącego, t. j. świadectwo Lactantiusa. Stoi on niezawodnie pod świeżym wpływem cudownego widzenia, które zresztą było „in ore omnium“, jak się wyraża jeden z mowców okolicznościowych czyli panegirystów, skoro wystarczyło zanotować, że przed ostateczną rozprawą z Maxencyuszem otrzymał Konstantyn we śnie polecenie, aby „caeleste signum Dei notaret in scutis“ (c. 44), a więc, aby krzyżem opatrzył tarcze wojska. A on to polecenie w następujący sposób wykonał: „transversa X littera summo capite circumflexo Christum in scutis notat“. Zazwyczaj unika się dosłownego tłumaczenia tych słów, poprzestając ogólnikowo na opisie Euzebiusza. Zbyt udała nie nazwałbym próby przekładu, zrobionej u nas niedawno: „kazał na tarczach nakreślić imię Chrystusa tak, że skrzyżowany znak X w górze był zagięty“. To tłumaczenie przenosi sens miejsca na sam monogram i to w dość zawikłanej formie, gdzie nie wiedzieć, co się krzyżuje i z czym, co jest górą X i jakie zagięcie tej góry. Wierniej trzyma się tekstu ks. Lisiecki: „w poprzek stawiając literę X i zaginając jej część górną wypisał Chrystusa na tarczach“, chociaż i w tym przekładzie czytelnik myśleć będzie wyłącznie o monogramie. A przecież „caeleste signum“, znak na niebie widziany, — to był nie monogram, ale krzyż. I to Lactantius musiał wyrazić. Tego domaga się związek myśli, w tej konsekwencyi swego rozumowania trwa T. Somigli „Constantino il Grande“ p. 86: „Lattanzio nel monogramma che descrive vi comprende anche la Croce“. Jak z tekstu sens ten wydobyć? Wskazówką niejaką byłaby uwaga Hurtera w wydaniu dziełka (Sanctorum Patrum op. sel. XXII p. 83): „scutis impressit hoc signum X“ — krzyżem była sama litera X. Ona bowiem sama ma właśnie w sobie skrzyżowanie — i zupełnie zrozumiała jest rzeczą, że nieznaną sobie znak cudowny upodabniał człowiek ówczesny do znaku znanego, co tem łatwiej nasunąć się mogło Konstantynowi, że widzeniu cudownemu towarzyszył napis w ję-

zyku greckim: „*τοῦτο νόμα*“. Na tarczach wyraził Konstantyn „*signum caeleste*“ literą X. Ale coś z nią zrobił, co określił Lactantius słowem „*transversa*“.

Hurter w powyższej uwadze po wymienionych słowach: „*scutis imposuit hoc signum X*“ dodaje: „*litteram P in se gestans*“, czyli myśli, jak wszyscy, o tym kształcie monogramu, jaki mamy w dokładnym opisie Euzebiusza. Kto się wczyta w język Lactantiusa, znamienne skrótami wyrażen, ten nie wykluczy z góry takiego rozumienia miejsca, które potwierdzają nawet zachowane wizerunki labarum na monetach Konstantyńskich. Na ogół nie sprzeciwiałoby się przypuszczeniu takiej formy znaku robionego na tarczach samo znaczenie wyrazu „*transversa*“, który pierwszą częścią składową mówi o kierunku „*na wskrós*“, a całością w jej częstem adverbialnem znaczeniu lub zwrocie (por. *ex transverso*) o kierunku „*w poprzek*“ do innego, czyli pionowe przedzielenie litery X, z przegięciem łukowem u góry, domysłowi łatwo nasunąć się może, tem bardziej, że takie X z przekreśleniem w środku kreską pionową spotykamy w greckim napisie imienia papieża Eutykianosa, który umarł w roku 283. Biorąc jednak część drugą wyrazu „*transversa*“ dosłownie, trzebaby myśleć o pewnym obrocie litery X i to takim, iżby wytworzyło się „*summum caput*“, co w zwykłym postawieniu X nie jest możliwe, gdyż daje dwa górne końce. Jednym końcem w górę sterczyć będzie X tylko wtedy, gdy X obróci się „*na bok*“ i pochyli tak, że jedno ramię stanie pionowo, a wtedy może ono być zarazem kierunkiem ramienia drugiej litery, która doznawszy na końcu zgięcia łukowego, utworzy literę P czyli krzyż zleje się z monogramem.

W jednym czy drugim razie wspomniany u Lactantiusa znak na tarczach nie był niczem innym, jak opisaniem przez Euzebiusza labarum w skróceniu, t. j. był krzyżem Chrystusowym. To powiedział nam sam tekst Lactantiusa, dokładnie zanalizowany. W ten sposób uzyskaliśmy zgodność z Euzebiuszem, który wyraźnie poświadczają, że tarcze żołnierzy były boskim znakiem opatrzone, uzyskaliśmy zgodność z datowanymi zabytkami. Czemu

puje w dalszym ciągu w ewangeliach, miała jakąkolwiek styczność z wieczerzą paschalną. Treścią tych perykop jest: rozkaz, jaki otrzymali uczniowie od P. Jezusa, aby przygotowali Paschę i opowiadanie o tem, jak oni się zabrali do tego. Otóż egzegeci wychodzili dotąd ogólnie z przypuszczenia, że dzień, w którym z rozkazu P. Jezusa uczniowie zabrali się do przygotowania Paschy, był dniem 14 Nisan — a więc też uczta, odbyta wieczorem, po dniu 14 Nisan, była ucztą paschalną. Z całego kontekstu okazuje się jasno, że P. Jezus wieczorem tego samego dnia, w którym zalecił uczniom przygotować Paschę, zasiadł do uczty. Jeżeli jednak, jakśmy wykazali, „*primo die azymorum*“ znaczy: „poprzedniego dnia praśników“, — to uczta wieczernikowa rozpoczęła się wieczorem 13 Nisan — a w takim razie o uczcie paschalnej nie mogłoby nawet być mowy. Ale wszyscy trzej synoptycy tak ściśle zestawiają fakt przygotowania Paschy z tym, że P. Jezus zasiadł do uczty; dlatego egzegeza nie może się pogodzić z myślą, że synoptycy nie mówią tu o spożyciu Paschy przez P. Jezusa. Przytaczamy te trzy odnośne teksty. Kontekst najbliższy pozwalamy sobie zacytować według zharmonizowanej ewangelii O. Szczepańskiego — zmieniamy tylko tłumaczenie „*primo die azymorum*“ (str. 330).

„Nadszedł dzień poprzedni praśników, w którym należało zabić w ofierze baranka wielkanocnego. Tego więc dnia zbliżyli się do Jezusa Piotr i Jan. — On zaś wysłał ich, mówiąc: idźcie i poczyńcie przygotowania, abyśmy mogli spożyć baranka wielkanocnego. Oni więc zagadnęli go: gdzie chcesz, abyśmy przygotowali Ci wieczerzę wielkanocną? A Jezus odpowiedział im: idźcie do miasta; — a oto gdy wchodzić będziecie, spotkacie pewnego człowieka, niosącego dzban wody; idźcie za nim do domu, do którego wejdzie i powiedźcie gospodarzowi domu: Mistrz mówi do ciebie: czas mój się zbliża; u ciebie chcę odbyć Paschę wraz z uczniami moimi. Gdzież jest izba moja, gdziebym mógł spożyć baranka wraz z uczniami moimi? On zaś wskaże wam górny wieczernik, przestronny, zaopatrzony w sofę i przygotowany. Tam więc przygotujcie dla nas“.

Tak opowiadają nam trzej synoptycy. Wszyscy też trzej jednomyślnie dodają, że uczniowie uczynili wszystko, co należało do urządzenia Paschy i gdy to uczynili wieczorem, tego samego oczywiście jeszcze dnia Jezus zasiadł do uczy.

<p><i>Mk.</i> XIV, 16: I weszli uczniowie i poszli do miasta i znaleźli tak, jak im powiedział i przygotowali Paschę. 17: A gdy był wieczór, przyszedł z dwunastoma.</p>	<p><i>Mat.</i> XXVI, 19: I uczynili uczniowie tak jak im rozkazał Jezus i przygotowali Paschę. 20: Kiedy zaś było późno, usiadł z dwunastu uczniami.</p>	<p><i>Luc.</i> XXII, 13: Odszedłszy zaś, znaleźli tak, jak im był powiedział i przygotowali Paschę. 14: A gdy nadeszła godzina, usiadł razem z apostołami.</p>
--	--	--

Otóż teksty te nie pozostawiają żadnej wątpliwości, że P. Jezus polecił poczynić wszystkie przygotowania do Paschy i że uczniowie rozkaz ten wypełnili. Św Jan tej perykopy nie ma, — ale z jego przedstawienia widać, że nie wszystko jeszcze w czasie ostatniej wieczerzy było przygotowane na święto. Dowiadujemy się mianowicie z XIII 1 — 2, że w czasie wieczerzy dał uczniom szczególniejszy dowód miłości i że wieczerza ta miała miejsce jeszcze przed świętem Paschy. — Zanim jeszcze skończyła się, powiedział uczniom, że jeden z nich Go zdradzi. Był to Judasz, który po otrzymaniu kaska opuścił wieczernik, aby ten swój zamiar wykonać. Uczniowie nie domyślają się, czemu Judasz wyszedł i co miały znaczyć słowa Jezusowe: „Co masz czynić, czyń rychlej“. Niektórzy sądzili, że ponieważ Judasz miał kasę, więc rzekł mu Jezus: „Zakup to wszystko, czego potrzebujemy na święta“ lub żeby coś dał ubogim (Jan XIII, 27 — 29). Otóż ten szczegół jest niezmiernie ważny, bo okazuje się z niego, że w czasie uczy wieczernikowej jeszcze nie wszystko było gotowe. A czy tego nie można się domyślić także z tekstu synoptyków? Że uczniowie, gdy Jezus przybył na ucztę, byli w toku przygotowań paschalnych, to nie ulega najmniejszej kwestyi: wszyscy synoptycy piszą zgodnie: *καὶ ἠτοίμασαν τὸ πάσχα*. Ale wszyscy trzej wyrażają tę czynność przygotowawczą przez aoryst, który, jak wiemy, oznacza nie dokonanie czynności, ale raczej jej rozpoczęcie; gdyby oni byli chcieli powiedzieć, że

już uczta paschalna była gotowa, byliby zapewne napisali: *καὶ ἠτοίμασαν τὸ πάσχα*. Mamy analogiczne miejsce, gdzie św. Mateusz użył perfectum dla oznaczenia, że wszystko do śniadania jest już zupełnie gotowe Mat. XXII, 4: powiedźcie zaproszonym: oto śniadanie moje przygotowałem (*ἰδοὺ τὸ ἀριστόν μου ἠτοίμακα*¹⁾).

Ale możnaby zarzucić, że ponieważ przedtem była wyłączenie mowa o przygotowaniu Paschy w miejscu oznaczonym, więc też uczta, do której P. Jezus w tem miejscu zasiadł, nie może być niczem innem tylko ucztą paschalną — a jeżeli nie, to ewangeliści byli powinni to wyraźnie podnieść, by nie wprowadzić w błąd czytelnika. Ale na to można odpowiedzieć: ponieważ ewangeliści piszą wyraźnie, że uczta wieczernikowa odbyła się tego samego dnia 13 Nisan, w którym uczniowie rozpoczęli z polecenia P. Jezusa przygotowanie do Paschy, to czytelnik dostatecznie był pouczony, że uczta mająca miejsce 13 Nisan, na dzień przed Paschą, nie może być ucztą paschalną. A widzieliśmy, że to jasno podnosi tak św. Marek, jak św. Mateusz, że uczta ta miała miejsce jeszcze dnia poprzedniego. Mniej jasno to wynika z ewangelii św. Łukasza²⁾, ale

1) Św. Łukasz bardzo pilnie przestrzega właściwości gramatycznych, — odróżnia on starannie aoryst od perfectum cf. Luc. V, 17, 32; VII, 33, 34; i Luc. XII, 49; XIII, 6; XIV, 10 — szczególnie paralelne miejsca u Łukasza z Mateuszem i Markiem; ci dwaj nie tak ściśle przestrzegają konstrukcyi czasów greckich; wystarczy zestawieć tylko np. Luc. V, 31, z Mateuszem IX, 13 i Marc. II, 17 lub Luc. VII, 33, 34 z Mat. XI, 14, 19. A tu jednak św. Łukasz zestawiał aoryst, który mają Marek i Mateusz.

2) Ale sposób wyrażenia św. Łukasza XXII, 7; *ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων* — nie zaś *ἔληλυθεν* — nadszedł dzień przasników — dostatecznie poucza czytelnika o myśli ewangelisty. Łukasz tym zwrotem zaznacza dla znajomego język grecki wyraźnie, że rozkaz przygotowania Paschy dał P. Jezus, gdy dzień przasników nadchodził, był tuż, ale jeszcze w rzeczywistości nie był ten dzień nadszedł — zatem, jak widać z tego zwrotu, musiało to być przed zachodem słońca jeszcze 13 Nisan, choć mógł to nawet jeszcze być 13 Nisan rano. Teofil, któremu św. Łukasz dedykował swoją ewangelię, był prawdopodobnie Antyocheńczykiem, mógł zatem dobrze wiedzieć, co znaczy u św. Łukasza „dies azymorum“. —

za to mamy tam słowa, które nam powiedzą wyraźnie, że P. Jezus tego roku Paschy nie spożył.

Zanim jednak ten moment rozwiniemy należycie, warto jeszcze jedną rzecz powtórzyć, która bywaby krytyka uderzyć. Ogólnie przyjmuje się dzisiaj, że rytuał paschalny, przekazany nam przez traktat Miszny „Pesahim“, odzwierciedla dobrze zwyczaje, które zachowywano przy tej uczcie przed zburzeniem Jerozolimy; powstanie bowiem tego traktatu należy odnieść do czasu 70—150 po Chrystusie. Otóż, jeżeli weźmiemy pod uwagę przepisy traktatu Pesahim, to w przypuszczeniu, że primo die azymorum jest 13 Nisan, P. Jezus z uczniami nie zabiera się zawczasem do przygotowania Paschy. Owszem, według przepisu tego traktatu, należało zacząć wymiatanie kwasu z domu już ze zmrokiem 14. Nisan, zatem zaraz po zachodzie słońca, po skończonym 13. Nisan.

Pesahim I: „O brzasku 14. dnia Nisan szuka się za kwaszonym przy świetle świecy“. O brzasku (’ôr) nie znaczy rano o wschodzie słońca, ale to wyrażenie jest identyczne z wyrażeniem u św. Łukasza XXIII. 54: „i był dzień piątkowy, a szabat zaczynał dzień“ — ἐπέφωσκεν. Św. Łukasz mówi tu, że P. Jezusa pogrzebano w piątek wieczór, a szabat tuż się zaczynał. Zresztą Pesahim I. 3a i 3b bliżej to jeszcze objaśnia. Mianowicie według Rabbi Juda należało 14-go Nisan trzykrotnie szukać w domach chleba kwaszonego. I. 3a Rabbi Juda mówi: „szuka się o zmroku i rano i o godzinie spalania kwaszonego, to zn. jeszcze koło południa 14-go Nisan“, ale inni rabini zalecali praktykę łagodniejszą.

Inni mówią I. 3b: „jeżeli się nie szukało o zmroku 14-go Nisan, to należy szukać kwasu 14. Nisan“... Nadto traktat Pesahim twierdzi, że Galilejczycy mieli zwyczaj nie pracować już od rana 14-go Nisan; oświeciłoby nam to może szczegół u Jana XIII. 29, że Judasz jeszcze późnym wieczorem, gdy zaczął się już 14. Nisan, wychodził według mniemania uczniów, aby poczynić zakupna na święta potrzebne. Widocznie uczniowie wychodzili z przekonania, że 14-go Nisan rano już pracować nie wolno.

Prawda, że według św. Łukasza sam Pan Jezus każe przygotować Paschę i możnaby zatem sądzić, że już całem

przygotowaniem miał zająć się ów uczeń, przyjaciel Jezusowy, w którego domu miał On z uczniami Paschę spożyć. Sądząc jednak z kontekstu tak u Łukasza, jak i u Marka, tylko miejsce na Paschę było gotowe. Bo według Miszny Paschę pożywało się grupami i to tak, że w jednym miejscu nie powinno być kilka odrębnych grup świątkujących. Zresztą tak Łukasz, jak i Marek wyraźnie podnoszą, że Jezus uczniom kazał przygotować Paschę: ἐκεῖ ἐτοιμάσατε tam przygotujcie; widać więc, że jeszcze nie wszystko było gotowe. Wiemy, że przygotowanie do Paschy nie było rzeczą łatwą, był to akt bardzo skomplikowany. Św. Mateusz opuszcza słowa Jezusa: „tam przygotujcie“ — i tak, jak on przedstawia rzecz, Chrystus raczej u owego ucznia czy przyjaciela chciał spożyć Paschę z uczniami, więc jakby chciał być gościem jego w czasie tej uroczystości. Było to możliwe, bo do stołu paschalnego mogło zasiąść 10—20 osób. Ale w każdym razie, faktycznie przy uczcie wieczernikowej prócz P. Jezusa i dwunastu uczniów nie było nikogo więcej. A więc nie w gościnie u niego był Jezus, ale raczej sam uczniom swoim tę wieczerzę sporządził. A zresztą św. Mateusz wogóle w opowiadaniu swoim poprzestaje na sumarycznym przedstawieniu. Przytem zważyć należy jeszcze i ten moment, że według Mateusza i Marka, inicjatywa do przygotowania Paschy wychodzi z ust apostołów — więc, jeżeli przypuścimy, że przygotowania paschalne miały się zacząć dopiero rano 14-go Nisan, w takim razie to, co mówi o rytuale paschalnym Miszna, nie miałyby żadnego zastosowania wobec uczniów P. Jezusa. A jednak traktat Pesahim na zbyt poważnych opiera się źródłach, byśmy tak mogli go zupełnie pomijać przy tłumaczeniu ewangelii. Bądź co bądź, mierząc perykopę ewangeliczną o przygotowaniu Paschy przepisami Miszny, należy koniecznie przyjąć, że przygotowanie do Paschy nie mogło się zacząć 14-go Nisan rano.

A więc rozbiór i tej perykopy prowadzi nas tylko do tego wniosku, że w dzień, w którym P. Jezus dał rozkaz przygotowania, odbyła się wieczerza ostatnia i że wieczerza ta miała miejsce w toku przygotowań do Paschy; ale żeby ona była uczta paschalną, o tem ani Mateusz, ani Marek, ani Łukasz nie napomknęli ani jednym słowem. Owszem synoptycy

zgadzają się z Janem XIII. 29, że Paschę zaczęto przygotowywać, ale że to przygotowanie nie było ukończone. A traktat „Pesahim“ właśnie do tych samych skłania nas konkluzji.

Zatem perykopy synoptyczne Mar. XIV. 12—17, Mat. XXVI. 17—20, Łuk. XXII. 7—14, uważnie i ściśle interpretowane, nie prowadzą nas dalej, jak, że uczta wieczernikowa odbyła się w toku przygotowań paschalnych. Tak te perykopy rozumiała IV. ewangelia, a jej powaga chyba jest dostateczną, żeby przeważać wszystkie powagi egzegetów. Nie chcemy tu kłaść zbyt wielkiego nacisku na powagę Miszny, ale w każdym czasie możemy zanotować z zadowoleniem, że ona staje po naszej stronie.

Wreszcie przystępujemy do ostatniego argumentu tych, którzy w uczcie wieczernikowej dopatrują się wieczerzy paschalnej. Wiemy, ile to napisano monografii o kielichach paschalnych, ile to nałamano piór nad pytaniem, który kielich paschalny Pan Jezus konsekrował, czy pierwszy, czy trzeci, czwarty lub wreszcie piąty? Naturalnie wychodzono wciąż z założenia, że P. Jezus w rytuale Paschy stosował się do przepisów Pentateuchu we formie, w jaką ujęła je Miszna. Otóż przypuściwszy, że istotnie przepisy Miszny były obowiązujące w epoce P. Jezusa — porównajmy ucztę paschalną, jak ona była unormowaną przez Pentateuch i traktat Pesahim, z opisem synoptyków i zobaczymy, czy w opisie synoptycznym ostatniej wieczerzy jest choć jeden moment, któryby nas zmuszał przyjąć, że ostatnia wieczerza była ucztą paschalną? Tej części pracy nie musimy sami wykonać, bo zrobili to znakomicie O. Lagrange, X. Batiffol, a świeżo świetnie Beer, we wstępie do wydanego przez siebie traktatu Pesahim (Dr. Gorg Beer „Pesahim“, r. 1912, str. 92—100).

Wychodzi on z tego, że w opowiadaniu synoptycznym o ostatnich dniach życia P. Jezusa mamy mnóstwo momentów wskazujących na to, że P. Jezus umarł nie 15-go Nisan, ale 14-go. Nieślusznem jest tylko przypuszczenie jego, że potem zaretuszowano, że ewangelia w obecnej formie wskazuje na 15-ty Nisan, jako dzień ukrzyżowania P. Jezusa. ¹⁾

¹⁾ Beer należy do tych krytyków, którzy nie chcą się zgodzić, żeby ewangelie synoptyczne były dziełem Mateusza, Marka

Śluszna jest jednak uwaga Beera, że św. Paweł nie wie nic o tem, żeby ostatnia wieczerza była uczta paschalną. Św. Paweł uczy, że Pan Jezus ofiarowany został jako Pascha nasza (Cor. V. 7: Pascha nostrum immolatus et Christus, a kiedy 1. Cor. XV. 23, opisuje ustanowienie Eucharystyi, mówi tylko, że stało się to nie w noc paschalną, ale w nocy, kiedy został zdradzony. Tożsamo jasno wynika z pism Jana św. Jan Chrzciciel wskazuje u Jana I. 29 i 37 na Jezusa, jako na baranka, który zgładzi grzechy świata, a Apokalipsa przeszło 20 razy nazywa Jezusa barankiem. A że Chrystus u Jana jest pojęty jako ten, który spełnił to, co wyobrażał baranek paschalny, tośmy już podnosili wyżej, a oczywistym tego dowodem są słowa (Jan XIX. 33—36): „Gdy zaś przystąpili do Jezusa i gdy zobaczyli, że już umarł, nie złamali gołeni Jego, lecz jeden z żołnierzy przebił bok Jego, a natychmiast wyszła krew i woda, a ten, który to ujrzał, dał świadectwo, a prawdziwem jest to świadectwo, a On (tj. Jezus) wie, że prawdę mówi, iżbyście i wy uwierzyli. Stało się bowiem to dlatego, iżby spełniło się Pismo: kości nie połamiecie mu (Ex. XII. 46), a inne Pismo mówi: zobaczą, w kogo ugodzili“ (Zach. XII. 10 Apoc. I. 7). Wyżej już podkreśliłem, że ten sam moment podnosi Jan XIX. 14. Jezus jest Paschą prawdziwą, bo właśnie wtenczas, gdy zabijano Paschę, ofiarowano Jezusa. To przeświadczenie, jak zaraz zobaczymy, jest również u synoptyków. Krytyka racjonalistyczna naturalnie dopatrzyła się odrazu w opowiadaniu ewangelicznem dwóch tradycyi: nowszej, według której dzień ukrzyżowania Pana Jezusa był dniem świątecznym 15-go Nisan i starszej, według której dzień 14. Nisan jest dniem ukrzyżo-

i Łukasza, lecz sądzą, że one w formie dzisiejszej są owocem znaczniejszej ewolucyi, że kilka rąk pracowało nad ich ostateczną redakcją, że te przeróbki widoczne są jeszcze dzisiaj, że wprawne oko krytyka łatwo umie odgadnąć i odsłonić te liczne przemalowania. Beer uważa za pewnik, że dopiero co przez nas rozebrane perykopy są najlepszym okazem takiego retuszu późniejszego; ile zaś w tem jest prawdy, osądzi każdy, kto przeczyta naszą interpretację, z której wynika, że ta perykopa nie jest cegielką później wstawioną, lecz jest z tego samego materiału, co cały opis ostatnich dni P. Jezusa.

wania, a ostatnia wieczerza nie jest Paschą. Dopiero potem poczęto tę ucztę uważać za paschalną, gdy dodano perykopę o przygotowaniu do uczty. Ale punkt pierwszy możemy wobec tego, cośmy już powiedzieli, uważać za wymysł krytyki racjonalistycznej. Za to na drugie twierdzenie zgadzamy się. Istotnie możemy teraz, uporawszy się z trudną perykopą o przygotowaniu Paschy, łatwo udowodnić, że w myśl ewangelii synoptycznych 1) dzień ukrzyżowania nie jest dniem szabatowym, jakim był zawsze 15. Nisan i że 2) opis ostatniej wieczerzy w nich nie przypomina uczty paschalnej.

Że dzień ukrzyżowania u synoptyków nie jest dniem świątecznym, na to mamy następujące dowody: 1. św. Mateusz XXVI. 1—5 i Marc. XIV. 1—2 opowiadają, że na dwa dni przed Paschą, zatem 12-go Nisan zwołano posiedzenie Sanhedrynu, aby się zastanowić, jakby można potajemnie P. Jezusa stracić i postanowiono nie czynić tego w „dzień świąteczny“, tj. 15-go Nisan, aby nie powstały rozruchy wśród ludu. Św. Łukasz tego szczegółu nie zapisuje, ale za to podnosi inny moment, naszym zdaniem rozstrzygający w tej sprawie (Luc. XXII. 16).

2. Mat. XXVII. 15 i Marc. XV. 6 zapisują, że był zwyczaj nwalniać na święta (*κατὰ τὴν ἑορτήν*) jednego ze zasadzonych zbrodniarzy; Jan objaśnia to bliżej, że czyniono to w dzień Paschy. Nie możemy wątpić o historyczności tego szczegółu, chociaż ani Flawiusz, ani Miszna o takim zwyczaju nie wspominają; w każdym razie amnestya ta, jak słusznie zauważył Beer (Pesachim 93), miałaby sens tylko wtedy, gdy to uczyniono jeszcze przed Paschą, tak, iż uwolnionemu umożliwiono spożycie Paschy. Zresztą na to wskazują jasno wyrażenia: „na święta“ i „w czasie Paŝchy“.

3. Wszyscy trzej synoptycy (Mat. XXVII, 31—32; Marc. XV, 20 Luc XXIII, 26) piszą, że gdy Jezusa wyprowadzono na śmierć, spotkano Szymona Cyrenejczyka, wracającego z pola i przymuszono go do niesienia krzyża Jezusowego. Dla X. Belsera i van Bebbera jest ten szczegół bardzo niewygodny, bo on niweczy ich hipotezę bardzo sztuczną, że 15 Nisan jest dniem ukrzyżowania. To też uczynili z Szymona-Simonidesa i poganina, bo naturalnie żaden żyd nie byłby się jął pracy

w dzień szabatowy, jakim był 15 Nisan. Ale Szymon (Simon) jest imieniem hebrajskiem; on właśnie wracał z pola, bo jakżeśmy już podnosili wyżej, w Judei wolno było pracować aż do południa 14-go Nisan.

4. To wszystko, cośmy mówili o pogrzebie Jezusa, ma tylko znaczenie, gdy to się dzieje jeszcze przed nastaniem uroczystego szabatu.

5. Gdyby dzień ukrzyżowania był dniem świątecznym, nie dałoby się wytłumaczyć, jak arcykapłani i faryzeusze mogli się dopuścić tak licznych wykroczeń przeciw prawu szabatowemu: nie dozwolone były w szabat takie czynności, jak sąd nad Jezusem, wydanie Go Piłatowi, ukrzyżowanie. Według traktatu Miszny Sanhedrin IV, 1. nie wolno w przeddzień szabatu prowadzić rozpraw sądowych, by w takim razie nie narazić się na konieczność wykonywania wyroków w szabat. Również bezprawiem jest sądzić w szabat (cf. Bessa V, 2. i Philo, de migratione Abrahae 16). Jeżeli zaś rozpoczęło się w przeddzień szabatu rozprawę sądową, należało tak ją prowadzić, żeby jeszcze całą sprawę ukończono przed nastaniem szabatu — cf. traktat Szabbat I. 2 — to samo odnosi się też do wili paschalnej.

6. Jednomyślną jest opinia Ojców Kościoła, że P. Jezus umarł 14-go Nisan. Rzecz tę opracował doskonale O. Knabenbauer (Commentarius in Matthaeum t. II str. 425—426). Poprzestanę na streszczeniu jego wywodów. Jednak wypadatu odrazu zaznaczyć, że Ojcowie II i III w. wszyscy mówią zgodnie, iż P. Jezus, umierając, dokonał Paschy na sobie samym. Jużśmy podnosili, że taka jest również nauka św. Pawła i św. Jana Ap., że Pan Jezus jest Paschą i że nam z tego wolno wysnuć wniosek, że w myśl św. Pawła, równie jak św. Jana, śmierć P. Jezusa nastąpiła w chwili ofiarowania baranka, że nie bez powodu synoptycy z takim naciskiem podkreślają godzinę trzecią, jako chwilę śmierci P. Jezusa: wtenczas bowiem zabijano baranki w świątyni; jeżeli to tak silnie podkreślają, to chyba dla tego związku symbolicznego śmierci Jezusa z ofiarą Paschy. Tem się też może tłumaczy, czemu najstarsi Ojcowie właśnie ten stosunek ciągle czytelnikom przypominają. Św. Justyn dwa razy o tem mówi w dya-

logu z Tryfonem, raz w r. 40: „Tajemnicza ofiara baranka, Pascha, którą nakazał Bóg zabić, była figurą Chrystusa“. Szeroko też opisuje sposób rozpinania baranka na rożniu i dopatruje się w tem symbolu krzyża. A w r. 111 jeszcze jaśniej pisze: „Był bowiem Paschą Chrystus, którego na końcu zamordowano (ofiarowano), jak to mówi Izajasz: „On sam jak owca był prowadzony na rzeź, — a iżeście go uwięzili w dzień Paschy i również w dzień Paschy przybiliście go do krzyża, tak napisano“. Widocznie św. Justyn powołuje się tu na ewangelię św. Jana XIX, 39.

Św. Ireneusz, lubo mniej dokładnie się wyraża, zapewnia jednak „*passus est Dominus adimplens Pascha*“ (Adv. haereses IV, 10). Co oznacza: „dokonać Paschy“, niebawem dowiemy się z ewangelii św. Łukasza. C. d. n.

X. W. Michalski C. M.

Harmonia w celu człowieka.

(Dokończenie).

Szczęście, polegające na oglądaniu Boga i miłowaniu Go, jest naszym ostatecznym celem i najwyższym dobrem. Lecz w takim razie czemże różnimy się od Epikura i utilitarystów, czy przeciw naszej nauce nie można podnieść tych samych trudności, co przeciw ich poglądom?

Rzeczywiście nauka filozofii katolickiej zbliża się poniekąd do poglądów epikureizmu, co nie jest niczem dziwnem. Umysł bowiem ludzki zawsze szuka prawdy i cokolwiek świadomie za prawdę uznaje, zawsze musi mieć pewne racje, dla których takie zapatrywanie przyjmuje. Może się mylić, może ulegać pozorom, może sobie coś źle tłumaczyć, ale w gruncie rzeczy na dnie ludzkiego błędzenia znajduje się zawsze pewna doza prawdy. Tak też rzecz ma się z nauką Epikura o naszej szczęśliwości; słusznie twierdzi on, że zawsze i przez wszystko dążymy do szczęścia; myli się jednak, utrzymując, że chęć znalezienia pewnej

przyjemności jest zawsze racją, dla której coś czynimy. Jakkolwiek bowiem tego tylko możemy chcieć, co jest naszym dobrem, to przecież możemy tego pragnąć z różnych pobudek, np. z miłości ku Bogu, dla dobra ojczyzny, bliźniego, może pobudką naszego działania być miłosierdzie, zazdrość, nienawiść itd.¹⁾ Błądzi również Epikur a z nim utylitaryści, mniemając, że naszym najwyższym dobrem i ostatecznym celem jest szczęście doczesne; z tego mylnego zapatrywania płyną logicznie wszystkie konsekwencje, które osławiły imię tego bądź co bądź wielkiego filozofa, jako „rozkosznika“ i mistrza ludzi, których „Bogiem jest brzuch“. Szczęście, do którego dążymy, to życie wieczne za grobem, dla którego poświęcić trzeba nieraz nawet szczęście doczesne. Zgodnie z przekonaniem ludzkości głosi utylitaryzm, że dobro moralne musi nam zapewnić szczęśliwość, ale myli on się, sądząc, że to już tu stać się musi; zapewnia ono bowiem nam szczęście pośmiertne, tu zaś cnota złączona jest z ofiarą, która jeszcze byłaby o wiele dotkliwszą, gdybyśmy nie mogli spodziewać się nagrody za życie uczciwe po śmierci. Słusznie twierdzi epikureizm, że to, co do najwyższego szczęścia i celu prowadzi, musi być dobrem moralnym, gdyż rzeczywiście jedynie takie dobro może do celu prowadzić, wszystko zaś, co nam nie odpowiada, tam wieść nie może. Ponieważ jednak według utylitaryzmu celem naszym jest szczęście doczesne, stąd konsekwentnie powinien twierdzić, że to, co je zapewnia, jest dobrem; a przecież widzimy, że doczesne szczęście może zapewnić i zbrodnia, owszem nieuczciwość, połączona z roztropnością, zdoła nieraz pozyskać to wszystko, co do ziemskiej pomyślności jest potrzebne. Również błądzi Epikur i jego zwolennicy, sądząc, że coś dlatego jest dobrem, bo nam sprawia przyjemność; czyni nasze bowiem

1) Św. Tomasz, In 1. 3 sent. dist. 29 q. 1. a. 3 ad 2: „quamvis unicuique est amabile, quod sibi est bonum, non tamen oportet, quod propter hoc sicut propter finem ametur, quia est sibi bonum, quia et amicitia non retorqueat ad seipsum bonum, quod ad alterum optat“. Kant, Krit. der prakt. Vernunft I 1. § 8 Anm. 1.

nie dlatego są dobre, że do szczęśliwości prowadzą, lecz dlatego właśnie wiedzą do niej, że są dobre, nam odpowiednie. Przy wyborze zatem czynności naszych nie należy patrzeć na przyjemność, jaką nam sprawiać mogą, lub na ból, który powodują, ale na to, czy nam odpowiadają, czy nie; jeśli nam nie odpowiadają, należy się ich bezwarunkowo wyrzec, chociażby zapewniały nam wszystkie królestwa tego świata.

Lecz jeśli szczęście naszym ostatecznym celem, cóż się stanie z obowiązkiem? Czy on zawsze stać będzie w sprzeczności z naszym zasadniczym pragnieniem szczęścia? Sprzeczności zasadniczej tu niema, obowiązek bowiem jest w zgodzie z pragnieniem naszym prawdziwego i zupełnego szczęścia, owszem on wskazuje nam, co do niego prowadzi. Sprzeczność może być jedynie między obowiązkiem a naszymi błędnymi dążnościami i pragnieniami, opierającymi się na mniemaniu, że szczęście doczesne jest naszym najwyższym celem, a wszystko, co nam je zapewnia, dobrem, bez względu na to, czy odpowiada naszej naturze rozumnej i prowadzi do celu poza grobem, czy nie. Ponieważ dobra, szczęście doczesne zapewniające, są nam obecne, dają rozkosz zmysłową, namacalną niejako, dlatego porywają nas i prawie zniewalają do lekceważenia sobie cnoty, w której przeważa strona duchowa, mało przemawiająca do naszej żądzy, tembardziej, że szczęście, z nią złączone, zwykle ma stać się udziałem naszym dopiero w przyszłości, jest zamglone oddaleniem i niepewnością. Nic dziwnego, że naszemu sercu, spragnionemu szczęścia, tak trudno oderwać się od rozkoszy, którą już dają mu rzeczy zmysłowe, a zwrócić się do szczęścia dalekiego, do którego dążyć każe obowiązek. Ale kiedyś przyjdzie czas, że spotkamy już nie pozorne, ale prawdziwe i najwyższe nasze dobro, poznamy Prawdę i Dobro nieskończone, wtedy całym sercem przylgniemy do niego, nie zwiedzie nas ani nie odciągnie żadne dobro stworzone, bo cześć jego jasno poznamy. Wtedy też ustanie wszelka sprzeczność między obowiązkiem a pragnieniami naszego serca, bo właśnie

do tego dążyć będzie całą siłą nasza wola, czego szukać nakazywał jej zawsze obowiązek.

Lecz czy z celem naszym ostatecznym nie ma nic wspólnego doskonałość nasza, możliwie najwyższy rozwój naszych władz, uświęcenie osobiste i upodobnienie do Boga, które wielu podaje jako najwyższe dobro człowieka? Tak; celem naszym jest bezwątpienia także własne udoskonalenie, owszem dążenie do szczęścia jest równocześnie szukaniem doskonałości, bo właśnie to nam przyjemność sprawia, co nam jest odpowiedniem, co nas czyni doskonalszymi. Ale jakie udoskonalenie ma być naszym ostatecznym celem, złączonym ze zupełnem szczęściem, do którego dążymy? Czy doskonałość tę osiąga człowiek, który znakomicie wyćwiczony np. w grze na skrzypcach, albo zbada mnóstwo tajemnic przyrody i zasłynie jako wielki uczony lub artysta? Zapewne takie doskonałości są czemś bardzo cennem, ale one nie stanowią o prawdziwej doskonałości i wartości człowieka. Nasza doskonałość najwyższa nie może być przywilejem kilku ludzi, zresztą zdajemy sobie dobrze sprawę, że może być ktoś genialnym uczniem, ale bardzo niedoskonałym człowiekiem, owszem wyrzutkiem, zasługującym na powszechną pogardę. Doskonałość, której przedewszystkiem szukamy i która jest naszym ostatecznym celem, to doskonałość moralna, polegająca na umiłowaniu, wola i życiem tego, co jest dobrem, rozumnej istocie odpowiedniem, a unikaniu zła, upadającego naszą godność ludzką. Taką doskonałość może osiągnąć każdy, chociażby zajmował się najniższymi sprawami; niech tylko miłuje i dąży do dobra moralnego a bardziej będzie człowiekiem, niż największy mocarz tego świata, uczony lub artysta, który swym geniuszem zachwyca świat, ale serce ma brudne i pełza wśród brudów i błota tego świata. Lecz przez co osiągniemy tę najwyższą doskonałość? Dojdziemy do niej wtedy, gdy najwyższe nasze władze: rozum i wola rozwiną się najwyżej; otóż rozum nasz posiedzi najwyższą swą doskonałość, gdy pozna „Prawdę“, wola udoskonaleni się najzupełniej, kiedy będzie miłowała trwale najwyższe „Dobro“. Poznanie zaś Prawdy i osiągnięcie Dobra

jest — jak widzieliśmy poprzednio — naszym najwyższym celem i zupełnem szczęściem. Przez to samo zatem osiągniemy najwyższą doskonałość rozumu i woli, a tem samem doskonałość „naszą“, przez co i zdobędziemy najwyższe i zupełne szczęście, owszem ono jest koniecznym skutkiem naszej zupełnej doskonałości, do której zawsze w pierwszym rzędzie powinniśmy dążyć. Bo aczkolwiek pragnienie szczęścia w każdej czynności naszej się odzywa, przecież przedewszystkiem pragniemy poznać prawdę, udoskonalającą nasz rozum i pragniemy osiągnąć dobro uszlachetniające wolę a pragnienie szczęścia jest jedynie jakby bodźcem, zmuszającym nas, abyśmy dążyli i szukali tego, co nas ma uczynić prawdziwymi ludźmi.

Im bardziej zaś kto udoskonała się moralnie, tem większa jego świętość; zupełna zaś doskonałość jest jednoznaczna z pełną świętością. Bo czemże jest świętość? Rozróżniamy świętość dwojaką: ontologiczną i etyczną, czyli obyczajową. Ontologiczna polega na pewnem złączeniu jakiejś rzeczy, osoby z Bogiem, wskutek czego służyć ma ona w szczególniejszy sposób temu wszystkiemu, co ma związek z Bogiem. W tem znaczeniu mówimy o naczyniach, szatach, budynkach, księgach, nawet osobach świętych (Ojciec św.), choć rzeczy owe etycznej świętości mieć nie mogą, a osoby nie zawsze ją mają. Moralna zaś czyli etyczna świętość polega na umiłowaniu naszego najwyższego dobra i statecznem a czynnem do niego dążeniu. Obie te świętości osiągamy w celu ostatecznym razem z naszą szczęśliwością; przez poznanie bowiem Boga i umiłowanie Jego nieskończonej dobroci i doskonałości i zgadzanie się z Jego wolą zdobędziemy sobie najwyższą świętość etyczną, a zarazem, złączeni już z Bogiem poprzednio przez łaskę, cnoty, dary Ducha św., zjednoczymy się z Nim jeszcze w ściślejszy sposób przez lumen gloriae, czyli świętość ontologiczną.

Znana jest powszechnie nauka filozofii katolickiej, że celem człowieka ostatecznym jest także chwała Boża. Jest zaś chwała Boża — w tem znaczeniu tego wyrazu — niczem innem, jak poznaniem i uznaniem doskonałości Boga

a naszej od Niego zależności. Lecz właśnie szczęście nasze najwyższe polega na najdoskonalszem poznaniu i uznaniu wielkości Boga i umiłowaniu Go; zatem chwała Boża i szczęście nasze są ściśle ze sobą złączone; nie można pragnąć jednego bez drugiego; kto do szczęścia zupełnego dąży, tem samem pragnie chwały Bożej, doskonałości i świętości swojej; kto zaś szczęścia, udoskonalenia, świętości pragnie, tem samem pragnie chwały Boga. Oczywiście dobro Boga jest czemś nieskończeniem większem niż dobro ludzkie, ponieważ zaś rozumna miłość polega na cenienu dóbr według ich wartości, więc też w naszym dążeniu do celu ostatecznego powinniśmy pragnąć w pierwszym rzędzie chwały Boga, a w drugim rzędzie naszego szczęścia. Innemi słowy: jak całą naszą istotę jako stworzenia powinniśmy podporządkować Bogu, tak też i szczęście nasze ostateczne mamy odnieść do Boga, aby we wszystkim uwielbiony był Stwórca.

Na zakończenie jedna jeszcze uwaga: w życiu naszym zdaje się zachodzić często sprzeczność między naszym szczęściem a pomyślnością i innych; chociaż czujemy dobrze, że powinniśmy starać się o powiększenie także i ich szczęścia, rozwoju, udoskonalenia, przecież z drugiej strony widzimy, że praca dla drugich często jest równoznaczna z poświęceniem szczęśliwości własnej. Jednocześnie praca nad szczęściem i dobrem drugich może stać tylko w sprzeczności z naszym szczęściem pozornem, w rzeczywistości zaś występuje nam osiągnięcie celu ostatecznego, doprowadza nas zatem do prawdziwego szczęścia chociaż tu domaga się nieraz ofiar i wyrzeczenia się tego co nam sprawia chwilową doczesną przyjemność. Ale kiedyś miłość drugich przestanie być dla nas ofiarą, owszem ich wesele i doskonałość będą zarazem pomnażały i radość naszą, ich szczęście napawać będzie nasze serca prawdziwą rozkoszą (egoizm pogodzi się z altruizmem).

Wtedy skończy się i walka, jaka toczy się tutaj między częścią niższą człowieka a wyższą: tam ciało przestanie buntować się przeciw duchowi, nastanie harmonia cudowna wszystkich władz naszych, która według Platona

ma być naszym ostatecznym celem. Wszystkiem i we wszystkiem będzie uwielbiony Bóg, a w uwielbieniu Boga człowiek znajdzie swój cel ostateczny, osiągnie najwyższą doskonałość i szczęście, spocznie w Stwórcy po burzach tego życia, bo dla siebie stworzył nas Bóg i dlatego niepokojne jest serce nasze, dopóki nie odpocznie w Tym, który jest Prawdą i Dobrem najwyższem, alfą i omegą wszystkiego.

X. Dr. Stan. Zegarliński.

Nowa obrona autentyczności Pentateuchu.¹⁾

(Dokończenie).

Nie możemy tu wchodzić w inne szczegóły dyskusji, odnoszącej się do autentyczności ksiąg Mojżeszowych: zawiele musiałoby to zająć miejsca, którego zbyt mało mamy w naszym Miesięczniku. Streszczamy więc tylko jeszcze dowody pozytywne, którymi X. Murillo popiera swą tezę, a które uważamy za przekonujące.

1. Pierwszego dowodu dostarcza świadectwo samego Jezusa Chrystusa, wypowiedziane w licznych ustępach Ewangelii. I tak mówi on u św. Jana 5, 45—47: „Nie mniemajcież, abym ja was oskarżać miał u Ojca: jest, który was oskarża Mojżesz, w którym wy nadzieję macie. Bo gdybyście wierzyli Mojżeszowi, podobnobyście i mnie wierzyli: bowiem on o mnie pisał. Lecz jeśli jego pismom nie wierzycie, jakoż moim słowem uwierzycie?“

Możnaby wprawdzie zarzucić, że słowa te nie koniecznie odnoszą się do *całego* Pentateuchu, ale słuchacze musieli je zrozumieć o wszystkich 5-u księgach, które doktorowie żydowscy przypisywali Mojżeszowi. Por. św. Mat. 8, 4; 19, 7—8; Mar. 12, 26; Łuk. 16, 29; 20, 37; 24, 27, 44.

2. Autentyczność tych ksiąg poświadcza cała tradycya chrześcijańska: Eusebiusz, Origenes, św. Ireneusz, św. Teofil z Antyochii, św. Justyn, św. Klemens Rzymski i t. d., jako też

1) P. zeszyt za sierpień i wrzesień 1914.

3. tradycya żydowska, począwszy od czasów najdawniejszych aż do Chrystusowych i

4. świadectwo Proroków.

5. Znamiona wewnętrzne, a mianowicie: a) prawodawstwo, b) historia, c) jedność dzieła.

Co się tyczy a) prawodawstwa, zawartego w Pentateuchu, czytamy tam wyraźnie, że twórcą jego jest Mojżesz, nie mamy zaś powodu słusznego do poddawania tego faktu w wątpliwość, jakkolwiek wielu krytyków nowszych odnosi niektóre z owych ustaw do czasów późniejszych. Sądzą np., że Lev. 11 zawiera „kazuistykę nowszego pochodzenia“; jest to sławna ustawa o różnicy między zwierzętami czystymi a nieczystymi. Niema tu jednak w rzeczywistości nic takiego, czegoby nie można przypisać Mojżeszowi. Pojęcie ogólne tej różnicy znane było w epoce najdawniejszej, bo już w historii potopu jest mowa o zwierzętach czystych i nieczystych. Fauna zaś, o której tu pisze Mojżesz, mogła mu być dobrze znana: synowie bowiem Jakóba, którzy paśli swe trzody na całym obszarze ziemi kananejskiej, musieli wiedzieć, jakie tam żyły stworzenia na lądzie, w wodzie i w powietrzu. Nie nasuwa też żadnej trudności przypuszczenie, że rodzina Jakóba posiadała spisy zwierząt czystych i nieczystych, chodziło tu bowiem o stosowanie w praktyce dawnego przepisu o charakterze religijnym lub higienicznym.

b) W najściślejszym związku z częścią prawodawczą pozostaje część historyczna Pentateuchu, która tworzy podstawę tamtej i bez której tamta byłaby zagadką. Prawo Mojżeszowe jest wyrazem przymierza, zawartego przez Boga z ludem wybranym wśród okoliczności tu opowiedzianych. Całe zaś to opowiadanie ma wszelkie znamiona prawdziwości i autentyczności. I tak: autor i pierwsi jego czytelnicy znają bardzo dobrze geografję i topografję Egiptu. Gesen, On, Pithom, Rameses, Socot, Ethan, Pi-Hahiroth są wymienione w sposób, który suponuje u piszącego i u czytelników znajomość dokładną położenia tych miejscowości, autor bowiem poprzestaje na samej tylko wzmiance o nich z powodu, że nie mają one dla niego znaczenia same przez się, tylko o tyle, o ile wypadło mu je przytoczyć w księdze Wyjścia. O ziemi zaś cha-

nanejskiej mówi jako o nie znanej czytelnikom a porównywa ją ze znanym im Egiptem, żeby im dać jakieś o niej wyobrażenie, kiedy np. mówi o krainie Jordanu, że „wszystka polewana była... jako raj Pański i jako Egipt“ (Gen. 13, 10). O miejscowościach Hebron (Gen. 23, 2), Sichem (ib. 33, 18), Luza (ib. 35, 6) pisze, że są w ziemi chananejskiej, co by było pouczeniem zbyt cennym i niedorzecznym, gdyby autor mieszkał w Palestynie. Także w Deuteronomium zaznacza się ciągle założenie, że kraj chananejski *ma być zajęty* przez lud izraelski, a w rozdz. 11, w. 10 opisany jest ten kraj jako żydom nieznan, przyczem autor porównywa go z Egiptem: „Ziemia bowiem, do której wehodzisz posieć ją, nie jest jako ziemia egipska, z którejś wyszedł, gdzie posiawszy nasienie na kształt ogrodów wody prowadzą oblewające. Ale jest ziemia górzysta i polista, z nieba dżdżu czekająca“. Jakiż sens miałby ten opis dla mieszkańca Palestyny, nie znającego Egiptu? A przeciwnie jest on całkiem na miejscu w ustach wodza ludu, przybywającego z ziemi egipskiej. Podobnie ma się rzecz z wiadomością o górach Garizim i Hebal, że „są za Jordanem, za drogą, która idzie na zachód słońca w ziemi Chananejczyka“ i t. d. (Deut. 11, 30).

Długi szereg innych pouczeń ma widocznie na celu obudzić zajęcie czytelników dla ziemi chananejskiej; autor bowiem zwraca uwagę na znaczenie pewnych miejsc w historii Patriarchów, kiedy np. mówi o Abrahamie, że „rozbił namiot swój, mając od zachodu Bethel, a od wschodu Haj i zbudował też tam ołtarz Panu“ (Gen. 12, 8), o „dolinie Mambre, która jest w Hebron“ (ib. 13, 18), o Kades (14, 7), Dan (14, 14), o górze Moria, o miejscu, gdzie Jakób zakopał bałwany i nausznice (35, 4) i t. d.

Że Pentateuch był napisany na pustyni i przed wejściem do ziemi chananejskiej, o tem świadczą nietylko często powtarzane zapowiedzi, że lud ma zająć tę ziemię i że tam dopiero wejdą w życie nadane mu prawa, ale też sam sposób ich ogłoszenia. Pisarz z epoki późniejszej byłby połączył wszystkie prawa w jedną całość, byłby je uporządkował według treści, pomijając epizody i wypadki historyczne, które dały początek każdej części; w Pentateuchu zaś wszystkie

ustawy są spisane w związku z wydarzeniami, które do nich dały powód i niema w nich wcale systematycznego ładu.

A dalej: kiedy księga Rodzaju opowiada tylko niektóre najważniejsze wypadki z historii Patryarchów, zawierają cztery księgi ostatnie mnóstwo szczegółów po części mało ważnych, które mogły mieć znaczenie tylko dla współczesnych, a pisarzom z czasów późniejszych nie mogły być znane. Z drugiej zaś strony są te okoliczności i szczegóły w sposób tak naturalny połączone z tokiem wydarzeń, że nie może powstać podejrzenie fikcyi. Tu należy np. liczba źródeł i palm (12 i 70) w Elim (Ex. 15, 27), imiona tych, którzy zabrali z Przybytku zwłoki Nadaba i Abiuda (Lev. 10, 4), imiona tych, którzy dopuścili się nierzędu z Madyanitkami (Num. 25, 11—15).

Całe zresztą opowiadanie ma takie znamiona prawdy, jakie mógł mu nadać tylko świadek naoczny wypadków. Kiedy np. czytamy, jak lud szemrał przeciw Mojżeszowi, mówiąc: „Czemuś nas wywiódł z Egiptu, abys pomorzył nas i dzieci nasze i bydło pragnieniem?“ (Ex. 17, 3), albo o rokoszu Korego, Dathana i Abirona, którzy odpowiadają na wezwanie Mojżesza: „Nie pójdziemy. Małoli na tem masz, żeś nas wywiódł z ziemi, która mlekiem i miodem płynęła; abys pobił na pustyni, jedno abys panował nad nami?“ i t. d. (Num. 16, 12—13) — widzimy przed sobą sceny pełne prawdy życiowej, jakie zdarzyły się wielokrotnie w podobnych okolicznościach, trudno zaś przypuścić, że ktoś je wymyślił dla gloryfikacyi Mojżesza i dla poniżenia najznakomitszych przodków wszystkich pokoleń żydowskich (do partyi Korego przyłączyło się „dwieście pięćdziesiąt mężów, przedniejszych z synagogi i których czasu rady mianowicie przyzywano“ ib. 2).

c) Jedność dzieła. Przeciwnicy autentyczności Pentateuchu wykrywają w nim różne dokumenty i części, napisane przez rozmaitych autorów. Na to odpowiada X. Murillo, że dzieło to odznacza się przedziwną jednością planu i tegoż wykonania. Treścią ksiąg Mojżeszowych jest opowiadanie o obietnicy, danej przez Boga Patryarchom, że będą mieli liczne potomstwo i że posiadą ziemię chananejską i o spełnieniu tej obietnicy. Jako wstęp do historii narodu wybranego skreślił

autor w krótkości w pierwszych 11-u rozdziałach Księgi Rodzaju historję całego świata, poczem zaczyna historję narodu od obietnicy uczynionej Abrahamowi, którą powtarza i wyjaśnia 13, 15; 17, 2; 18, 18; 22, 17—18, a potem w dalszym ciągu wielokrotnie. Jest to jakby ziarno, z którego rozwijają się wszystkie wypadki następne. W historii Izaka i Jakóba zaznacza się plan identyczny. W dalszym zaś ciągu zmierza cały tok opowiadania aż do końca do urzeczywistnienia tej obietnicy: uwolnienie narodu z niewoli egipskiej, nadanie mu konstytucyi politycznej i religijnej z wyżyny Synaju — to przygotowanie bezpośrednie do zdobycia ziemi chananejskiej, jak autor często powtarza, zapowiadając, że tam mają ustawy jego obowiązywać (np. Ex. 13, 5).

Otóż ta ścisła jedność, ten związek w opowiadaniu, ta ciągła obecność myśli, która rozpoczęła historję Abrahama, nie da się wyjaśnić bez jedności planu, która znów każe ze swej strony przypisać dzieło jednemu autorowi. Tym zaś autorem może być tylko Mojżesz, który jednak mógł mieć jakichś współpracowników.

X. P.

Wychowanie moralne w szkole wiejskiej francuskiej.

W ostatnim roczniku paryskiej „Revue des deux mondes“ zamieścił lekarz Emanuel Labat, pracujący wśród ludności wiejskiej w Gaskonii i wybitny znawca jej stosunków, rozprawę bardzo godną uwagi na temat powyższy¹⁾, której główne myśli dadzą się — mutatis mutandis — zastosować poniekąd i do naszego szkolnictwa. Autor nie stoi na stanowisku katolickim i nie należy wcale do zasadniczych przeciwników nowej szkoły „świeckiej“, „neutralnej“ — tembardziej więc powinnyby także jej obrońcy i wielbiciele uwzględnić wynik jego badania.

¹⁾ „La culture morale a l'école du village“ w zeszycie z 15. stycznia 1914, str. 364—399.

Że młodzież wiejska, wychodząca ze szkoły „neutralnej“, okazuje ogromne braki pod względem kultury obyczajowej, na to zgadzają się wszyscy, — z wyjątkiem zaślepionych zwolenników tej szkoły, którzy nie chcą w niej widzieć żadnych stron ujemnych. Otóż p. Labat szuka przyczyn tego smutnego objawu i znajduje niejedną w otoczeniu domowym dzieci i w innych wpływach, które na nie działają poza murami szkoły.

I tak niedobre sprówdza następstwa już samo zmniejszenie się liczby ludności wiejskiej. Dawniej bywały wsie gaskońskie gęsto zaludnione i wszystkie domy były zamieszkałe, każdy miał swój ogródek, swoje pole, swoją łąkę i winnicę, — wszystko starannie ogrodzone. Gdy dziecko wyszło z domu, żeby się zabawić albo paść bydło, widziało się ujęte w ciasne karby dyscypliny społecznej i musiało iść drogą prostą. Właściciele pól strzegli swojej własności i o każdym wykroczeniu dziecka, choćby najmniejszym, donosili jego rodzicom, którzy je pociągali do odpowiedzialności.

Dziś wszystko zmieniło się tam bardzo. Co krok napotyka się chaty zamknięte i płoty ogrodów zburzone, albo jeszcze dymi się ognisko, lecz smutno i bez nadziei. W chacie mieszka para staruszków, których syn jednak zginął, służąc przy wojsku i którzy zubożeli dlatego, że ich pola są źle uprawione i kto tylko może, zabiera im plony; niema ich kto bronić przeciw wybrykom i kradzieżom, popełnianym przez starszych i przez dzieci szkolne, które mogą sobie na niejedno pozwolić, bo nikt ich nie pilnuje. Oto jest jeden ze skutków zgubnego systemu, ograniczającego liczbę urodzin.

Drugim skutkiem jest, że szkołę zapełniają synowie jedynacy, którzy są zwykle, jak wiadomo powszechnie, dziećmi zepsutemi i nie lubią znosić więzów karności. A zwłaszcza wieśniacy gaskońscy grzeszą karygodną słabością wobec swego bardzo nielicznego potomstwa, słabością daleko większą, niż burżuazya, która więcej dotąd jeszcze dba o wychowanie młodzieży pod wpływem religii i tradycyi. W każdym razie trudniejsze jest zadanie nau-

czyciela wychowawcy wobec syna jedynaka, niż wobec dzieci, posiadających liczne rodzeństwo.

Jeszcze większą przeszkodę stanowi pod tym względem dla szkoły niedbałość rodziców o kulturę moralną ich dziatwy. Zdaje się im, że sama wiedza wystarcza za wszystko inne: i do nich bowiem przeniknęły z wyżyn naukowych zdania przesadne o potędze umiejętności; oni nie rozumieją tych zdań, nie potrafią sobie zdać sprawy z ich znaczenia, oni pojmują na swój sposób owe pochwały, oddawane wiedzy i dochodzą do wniosku, że dzieci ich będą dostatecznie wyposażone na drogę życia, jeżeli tylko dobrze przyswoją sobie to, czego naucza szkoła. Dawniej zdarzało się nieraz, że rodzice przyprowadzali syna do szkoły, prosząc o ukaranie go za jakieś przewinienie, a jeżeli ono było szczególnie ciężkie, szło się jeszcze ze szkoły na plebanię, gdzie kazano mu klęczeć przed kościołem po katechizacji południowej. Można różnie sądzić o tej starej metodzie pedagogicznej, ale w każdym razie miała ona tę stronę dobrą, że uprzytomniała dziatwie znaczenie praw moralnych, w których imieniu jednomyślnie przemawiali trzej najbardziej poważani przez nią mężowie: ojciec, kapłan i nauczyciel. Zadanie szkoły było przez to w znacznej mierze ułatwione.

Dziś zarzucono i na wsi tę staroświecczyznę, a za to może młodzież swobodniej rozwijać swój indywidualizm i zapoznawać się z postęпами zepsucia moralnego wśród starszych. Czy łatwo np. budzić wstręt do kłamstwa i miłość prawdy w dzieciach, które są codziennie świadkami praktyk oszukańczych i słyszą, jak ich rodzice mówią bez żadnej odrazy o różnych środkach niegodziwych, ułatwiających pomnożenie majątku? A to jest właśnie dzisiaj ideałem chłopów gaskońskich: z bogacić się jak najprędzej i używać życia. Opanował ich gruby materyalizm, wobec którego muszą ustąpić względy moralne. Jedzą dobrze, a zwłaszcza konsumują w znacznych ilościach mięso, piją dużo wina, urządzają sobie często sute libacje, starych zaś rodziców, którzy już więcej zaczynają kosztować niż warta ich praca, odsyłają do domu przytułku i do biur dobro-

czynności publicznej: nie dziwnego, że młodzież, wzrastająca w takiej atmosferze duchowej, nie jest skłonna do porywów idealnych, do działalności dla dobra drugich. Gorszą jeszcze staje się ta atmosfera w okresach wyborczych, kiedy puszcza się wodze językom, kiedy dziecko słyszy o ludziach, których uważało za najzacniejszych, że są łotrami, że podłość i zbrodnia należą do rzeczy całkiem zwyczajnych na świecie.

Wiadomo zresztą powszechnie, jakie postępy uczyniła (nie wszędzie, ale w wielu okolicach) „dechrystytyzacja“ ludu francuskiego: odebrano mu dawną wiarę, której mu nie nie może zastąpić; opuszczając Kościół, wyzwala on się zarazem od wszystkich więzów, które krępowały jego samowolę i samolubstwo; idee sprawiedliwości, braterstwa, solidarności, altruizmu, wiedzy, postępu, które wypełniają nowy ideał, przyświecający republice francuskiej, nie przemawiają ludowi do przekonania i nie mają w sobie dość siły, żeby mogły wpłynąć na jego życie i dążności.

Daremne też są i będą wszystkie wysiłki szkoły świeckiej, zmierzające do zastąpienia etyki chrześcijańskiej nauką o obowiązkach, opartą na samym tylko rozumie i doświadczeniu. Nauka ta nie przemawia do uczucia, nie rozgrzewa serca, nie nakłania woli do dobrych czynów. Nie mówiąc już o owych nauczycielach, którzy wprost podkopują w duszach młodzieży podstawy wiary i moralności, — wystarczy przypatrzeć się wynikom pracy wychowawczej najlepszych pomiędzy nimi, żeby się przekonać, że kraj nie może wiele dobrego spodziewać się po szkole „neutralnej“ i że ona nie dorównywa pod tym względem starej szkole chrześcijańskiej. Nie jest ona oczywiście odpowiedzialną za wszystko, co czynią jej wychowankowie, ale powinna by zbadać sama siebie gruntownie i bez żadnej słabości, czy też jej niepowodzenie nie da się poniekąd sprowadzić do pewnych przyczyn, które tkwią w niej samej, w jej metodzie i postępowaniu, w sposobie kształcenia i myślenia jej nauczycieli, w filozofii, która w niej panuje? I ta bowiem szkoła początkowa, jaką dziś

posiada Francya, jest wyrazem filozofii, którą przejęła się trzecia republika, filozofii intelektualistycznej, pozytywnej, „naukowej“. Czy nie byłoby dla szkoły tej rzeczą bardzo korzystną, gdyby chciała nauczyć się czegoś od innego „pozytywizmu“, który więcej zasługuje na tę nazwę, bo więcej uwzględnia faktów, bo liczy się z całą różnorodną treścią duszy ludzkiej, z psychologią młodzieży? Ten pozytywizm rozumie, jakie znaczenie ma dla pedagogii wiara religijna i nie zechce się pozbyć jej pomocy przy nauczaniu dziatwy o jej obowiązkach. N.

Śp. Stanisław Witkiewicz.

W połowie września b. r. pożegnał się z tym światem w 66 roku życia (w Zakopanem) malarz, pisarz i krytyk, który zdobył sobie wielki rozgłos i należał niewątpliwie do najzdolniejszych i najwybitniejszych autorów doby ostatniej. Miłość ojczyzny, miłość sztuki i miłość przyrody — te trzy potężne uczucia władały jego sercem i były jego natchnieniem. Umiał też pisać tak pięknie i porywająco, że wnet otoczył go szereg wielbicieli, których przekonywał o prawdzie słów swoich nawet wtedy, gdy nie miał słuszności. Po śmierci jego pojawiły się zaraz w różnych dziennikach naszych nekrologi, wychwalające wszystko, co zrobił i napisał, z entuzjastyczną przesadą, — bez żadnych zastrzeżeń i ograniczeń. A przecież niejedno zastrzeżenie było tu bardzo potrzebne.

Jako malarz stworzył Witkiewicz szereg obrazków bardzo dobrych i słusznie cenionych („Wiatr halny“, „Owce w śniegu“, „Kurniawa“, „Obłok“, za który otrzymał nagrodę od krakowskiej Akademii Umiejętności i inne) i dużo rycin, które zdobią warszawskiego „Wędrowca“ i książkę „Na Przełęcz“, opisującą żywo i barwnie przyrodę tatrzańską i życie w Zakopanem. Nie są to jednak dzieła w wielkim stylu, któreby można postawić obok najznakomitszych utworów sztuki. Nic też dziwnego, że ogół nie zachwycał się nimi w tym stopniu, w jakim zachwycał się Rejtanem, Skargą, Unią lubelską albo Batorym Matejki. Nie mogło to być miłym Witkiewiczowi. Postanowił więc ogół ten przekonać, że całkiem inaczej powinien zapatrywać się na dzieła sztuki i wartość ich oceniać. Sprawdziło się i na nim stare przysłowie francuskie, że „każdy tworzy teorię ze swego talentu“: ponieważ sam nie potrafił malować wielkich obrazów religijnych ani historycznych i nie mógł współzawodniczyć z Matejką (nie mówiąc już o mi-

strzach największych, o Rafaelu lub Buonarottim), więc zaczął dowodzić, że treść obrazu nie ma żadnego znaczenia pod względem estetycznym, że jest rzeczą całkiem obojętną, co się maluje, czy scenę biblijną, czy koniki przed karczmą, że chodzi jedynie o to, jak artysta potrafił odtworzyć przedmiot, który rzucił na płótno, czy dobrze go narysował, czy umiał zharmonizować barwy i czy zachował „logikę światłocienia“: „Czy to będzie Zamojski pod Buczyną, czy Kaśka, zbierająca rzepe, nie przybędzie ani w pierwszym ani w drugim wypadku ani jednego połysku, ani jednego cienia, albo refleksu, jeżeli oboje będą o tej samej porze dnia oglądani. Harmonia barw też wcale nie jest czułą na wypadki dziejowe lub powszednie“ i t. d.¹⁾

Na to jednak odpowiedziano z kilku stron, że są to twierdzenia paradoksalne, na które nie podobna się zgodzić²⁾. Nie tylko szersze koła miłośników sztuki, ale i znawcy najwybitniejsi i sami artyści muszą uznać, że wcale nie jest wszystko jedno, czy malarz wybrał sobie ważny moment historyczny, czy dziewczęta, zbierające rzepe; w pierwszym wypadku zadanie jego jest znacznie trudniejsze, bo obraz nie będzie dobry, chociażby pod względem technicznym nie można mu nic zarzucić, jeżeli osoby nie będą trafnie ugrupowane i jeżeli w ich twarzach nie będą przebijały się stany duchowe odpowiadające ich charakterom i chwili dziejowej; — w drugim wypadku chodzi tylko o artystyczne odtworzenie postaci codziennych i przyrody, która je otacza.

Możemy zresztą i z pism samego Witkiewicza przytoczyć niejedno zdanie, które wprost zaprzecza twierdzeniom powyższym i z którego widać, że on sam dobrze pojmował znaczenie treści w dziełach sztuki. I tak mówi on wprawdzie w jednym miejscu³⁾, że malarstwo religijne nie istnieje wcale jako rodzaj osobny, „biorąc rzecz z punktu artystycznego“, ponieważ dzieła, zaliczane do tego zakresu „nie mają w sobie takich cech wspólnych, któreby je do jednej kategorii zjawisk estetycznych zaliczyć pozwalały“. A więc dlatego, że każdy artysta ma swój styl własny, że całkiem inaczej maluje tę samą scenę biblijną Giotto, inaczej Rafael, a całkiem znowu inaczej Uhde, — nie można mówić o malarstwie religijnem jako o rodzaju, który ma swe własne prawa i wymagania! A przecież gdzieindziej sam Witkiewicz wychodzi przy ocenie obrazów religijnych z założenia, że dzieła tego ro-

¹⁾ „Sztuka i Krytyka u nas“. Wydanie 2-e. Kraków 1891, str. 22.

²⁾ Por. cenną rozprawkę innego malarza, Benedyktowicza p. n. „Stanisław Witkiewicz jako krytyk“ itd. Kraków 1902. Str. 19 i nn. Zdanie tego artysty przytoczyłem już w rozpr. p. n. „Kościół i kultura“ (p. Mies. Kat. i Wych. z r. 1914, str. 77).

³⁾ „Dziwny człowiek“. Lwów 1903. Str. 52.

dzaju muszą spełniać pewne warunki, wynikające z ich treści: „Kiedy kto chce widzieć świętych, nie będzie ich szukał pośród gołych, opasyłych, zmysłowych i nieskromnych Holendrów Rubensa. Tym ordynusom ciężko jest na obłokach, śmiesznie z aureolą świętości lub męczeństwa. Podobnie święci Matejki niczem, absolutnie niczem, prócz tego, że wiszą w powietrzu, nie różnią się i nie wydzielają z tłumu“¹⁾. A więc autor przyznaje, że nawet taki geniusz, jak Rubens, nie zadowala nas często, kiedy odtwarza tematy religijne²⁾, pomimo całego mistrzostwa swego rysunku i kolorytu; — jakąż jednak podstawę miałby zarzut, zawarty w słowach przytoczonych, gdyby sztuka religijna nie miała swoich wymagań osobnych? Przecież według tego, co powiedział gdzieś indziej Witkiewicz, ma to być rzeczą całkiem obojętną ze stanowiska artystycznego, czy jakaś postać Rubensa lub Matejki ma wyobrażać człowieka świętego czy jakiegoś „ordynusa“, byle tylko harmonia barw i „logika światłocienia“ była przez malarza zachowana! A czegoż dowodzi przykład Uhdego i innych, o których mówi autor? Wszakże jeżeli malarz pozwoli sobie wyobrazić Chrystusa w postaci pospolitego rzemieślnika Niemca, nie wolno stąd wysnuwać wniosku, że malarstwo religijne nie ma swoich właściwości szczególnych, ale raczej trzeba artyście zarzucić, że dzieło jego, uważane jako obraz religijny, jest całkiem chybione, chociaż ma zresztą wielkie zalety artystyczne.

Można mieć różne zdania o wymaganiach sztuki religijnej, można wytykać nawet niektórym dziełom Rafaela i Murilla, że nie odpowiadają tym wymaganiom, ale twierdzenie, że sztuka religijna nie istnieje jako rodzaj osobny, nie da się utrzymać. Jest to sztuka, która nam uzmysławia treść najwznioślejszą, zawartą w Piśmie św., postaci Zbawiciela, N. Panny, Aniołów i Świętych, wizye i zdarzenia cudowne, w sposób godny tej treści i budzący poszanowanie należne tajemnicom wiary. Jeżeli więc postać, która ma przedstawiać jakiegoś świętego, nie ma w sobie nic szlachetnego, jeżeli nie różni się niczem od indywidualiów pospolitych, albo i wstrętnych, ganią to nawet tacy krytycy, którym zresztą rozwój sztuki religijnej nie leży wcale na sercu.

Także oceniając obrazy historyczne Matejki, czyni mu Witkiewicz między innymi i takie zarzuty, które opierają się na założeniu, że sposób malowania powinien być dostosowany do treści malowidła, do wyrażonej w niem idei: „Fałszem jest“ czytamy w odpowiedzi, którą dał malarzom monachijskim³⁾ „że ja pomi-

¹⁾ „Sztuka i Krytyka“. Str. 196—197.

²⁾ Niektóre jednak z jego obrazów religijnych czynią wrażenie potężne, że tylko wymienię Podniesienie krzyża i Zdjęcie z krzyża w katedrze antwepskiej.

³⁾ ib. str. 512.

jam stronę psychiczną“, stronę uczucia i myśli w obrazie. Wszakże starałem się wykazać, że altembasy i kurdybanowe buty przeszkadzają idei w obrazach Matejki“. W innym zaś miejscu¹⁾ pisze: „Malarz, który chce oddziaływać na widza, który chce go wzruszyć, powinien wszystkie swoje środki zużyć w tym celu; powinien poświęcić mnóstwo małych, drugorzędnych rzeczy dla głównego zadania i choćby się miał rozminąć z prawdą, z rzeczywistością, chociażby miał użyć najdziwniejszych, najfantastyczniejszych pierwiastków, będzie miał zawsze rację, jeżeli jego obraz będzie porywał wyobraźnię i myśli i budził wzruszenia“.

Zdania to bardzo trafne, ale nie dadzą się pogodzić z innymi twierdzeniami tego samego autora. We wszystkich arcydziełach sztuki widzi on tylko „naśladowictwo natury“²⁾ przez ludzi, obdarzonych geniuszem. Nie pozwala też mówić estetykom o jakichś „błędnych kierunkach w sztuce“, ani krytykować owego „naturalizmu“, który odtwarza z upodobaniem rzeczy odpychające i wstrętne: „Niema złych czy dobrych kierunków, tylko marne lub wielkie talenta“³⁾. Według niego nie zależy na tem, jaki przedmiot wybierze sobie malarz, — chodzi jedynie o to, żeby go odtworzył „z bezwzględną prawdą i ścisłością“ (są to ulubione jego wyrażenia), a przecież gani on Matejkę za malowanie altembasów i butów. Jeżeli w sztuce chodzi tylko o talent i prawdę, a niema w niej żadnych „złych kierunków“, w takim razie nie powinien być wydawać sądów ujemnych o Matejce, któremu sam przyznaje i zdolność genialną i wierne naśladowanie natury, którego nazywa „talentem malarskim nawskróś realistycznym“⁴⁾.

Wogóle musimy stwierdzić z ubolewaniem, że dopóki żył Matejko, krytykował go Witkiewicz w wyrazach jak najostrzejszych, jak najbardziej obniżających wartość jego obrazów. Przyznawał wprawdzie, że niektóre jego postaci są „rzeczywistymi arcydziełami“, ale jednocześnie zapewniał, że obrazy jego nie przyczyniają się wcale do rozwoju sztuki: „Matejko nie wziął nic, lub wziął bardzo mało z tych zasobów, jakie już sztuka europejska nagromadziła. Ścisłe mówiąc, ma on wszystkie wady, podziela wszystkie błędy pewnego okresu rozwoju sztuki, który już należy do przeszłości całkiem zamarłej... Matejko nie wprowadził do sztuki nic takiego, coby miało rację dalszego rozwijania się i życia“ itd.⁵⁾. Krytyka tego rodzaju nie mogła oczywiście wywrzeć dobrego wpływu na artystę, mogła go tylko drażnić i zniechęcać do czy-

1) ib. str. 244—245.

2) ib. str. 79.

3) ib. str. 509.

4) ib. str. 206.

5) ib. str. 150.

tania czynionych mu zarzutów, którym nie można zresztą odmówić wszelkiej podstawy i które zawierały pewną dozę prawdy.

Całkiem jednak inaczej pisał o nim Witkiewicz później, kiedy go już nie było na świecie i kiedy już ani pochwała ani krytyka nie mogła na nim żadnego uczynić wrażenia. Inne wtedy wypowiadał zdania o wartości malarstwa historycznego i o zasłudze Matejki: „Przeszłość Polski stała się dla wszystkich widzów Matejki taką, jaką on ją widział i malował. Jest ona jak żywa w tych obrazach... Obrazy jego były jak objawienie dla myśli ludzi, którzy o tej przeszłości marzyli“ itd.¹⁾ „Z tym Matejką idzie ciągle coś szczególnego, moc tajemnicza, potężna, twórcza, która w pewnej chwili stawia przed zdumionymi oczyma narodu polskiego widmo jego sumienia, jego cierpienie, marzeń, chwały, potęgi, zbrodni i upadku, widmo tak żywe, tak cudownie obecne i którego już nie rozwieje żadne zaklęcie, nie unicestwi czas, które będzie stało w polskiej historii, jak potężny, samotny szczyt, wobec którego myśl polska będzie zawsze zmuszona stanąć w podziw i zachwycie, lub walczyć z nim, ale nigdy nie będzie mogła przejść obojętnie“²⁾. „Z Matejką wchodzi się zawsze w świat, zaludniony przez rasę ludzi potężnych, wielkich, nadzwyczajnych, żyjących w jakiejś chmurze nieszczęścia. Matejki ludzie, źli czy dobrzy, wzniosli czy podli, są ludźmi niepospolitymi, silnymi nadmiernie. W jego rasie nie rodzą się karłowate, nikłe, marne natury... Rasa ludzi Matejki jest rasą ludzi Szekspirowskich“³⁾.

Takich zdań bardzo pięknych i dobrze uwydatniających wielkość Matejki znajdujemy w tej książce dużo, obok trafnych uwag krytycznych, na które możemy się pisać bez zastrzeżeń. Ale niejedno z tych zdań zaprzecza wprost temu, co autor pisał dawniej (w „Sztuce i Krytyce“); — w innych zaś wypowiada znowu myśli dziwaczne i paradoksalne. I tak zalicza on do czynników, które miały rzekomo wpłynąć ujemnie na twórczość Matejki, jego wzniosłą tendencję patryotyczną. Pisze bowiem wyraźnie, że idea Ojczyzny, zapanowawszy nad sztuką Matejki, „zrobiła z niej swoją służkę i wywichnęła jej skrzydła (str. 30), że „miłość Ojczyzny nadawała nadzwyczajną wysokość napięcia jego cnocie, a jednocześnie niszczyła jego artystym“ (str. 33). Mieszają tu dwie rzeczy całkiem różne: „Z czasem“ pisze on (str. 31—33) „Matejko maluje swoje ogromne obrazy z myślą o rocznicy pewnych zdarzeń historycznych, jako rzeczy zastosowane do okoliczności, maluje z myślą o pewnym zewnętrznym, społecznym lub politycznym skutku tego, co obraz przedstawia. Skupia-

1) W broszurze p. n. „Jan Matejko“. Kraków 1903. Str. 10.

2) W książce p. n. „Matejko“. Lwów 1908 (tom IX. wydaw. „Nauka i sztuka“, str. 23).

3) Matejko, str. 196—198.

jąca siła uczucia rozluźnia się, anegdota historyczna, objaśniona i wyjaśniona za pomocą mnóstwa różnych szczegółów, wychodzi na plan pierwszy i jeżeli nie zawsze psuje obraz do szczytu, często jednak czyni straszliwe szczyrby w jego wartości artystycznej... Wyraz postaci, wyrazistość grupy mogą być celem malarza i nie psuć jego dzieła. U Matejki, owszem, ważniejszym stawało się to, co te postacie i grupy powiedzą do współczesnych mu ludzi o przeszłości i jaką im dadzą wskazówkę na przyszłość“.

W tych zdaniach jest niewątpliwie dużo prawdy: Matejko dodawał do pierwiastków czysto malarskich pewne myśli historyczno-zoficzne, pewne alegorye i szczegóły, które psuły jego kompozycye, ale temu nie był winien jego patryotyzm, tylko tendencya pouczenia narodu, podawania mu wskazówek politycznych, która wychodziła po za dziedzinę sztuki. Rzecz to wiadoma, że każdy artysta i poeta schodzi na bezdroża, kiedy powoduje się jakąś tendencyą dydaktyczną, zamiast dążyć wyłącznie do stworzenia rzeczy pięknej, ale to nie znaczy, że gorąca miłość ojczyzny już sama przez się wywiera wpływ niedobry na jego twórczość.

Nadto nie podoba się Witkiewiczowi przywiązanie Matejki do Kościoła i nie może mu przebaczyć, że ofiarował swego „Sobieskiego“ Papieżowi. Czynem tym uczył nasz mistrz nie tylko Głowę Kościoła, ale przysporzył chwały i narodowi swojemu. „Z Watykanu“ bowiem, jak sam powiedział wtenczas Matejko, obraz ten „wymowniej niż skądinąd przypomina światu nieprzedawnione nigdy zasługi, prawa i boleści nasze“. Witkiewicz jednak nie waha się twierdzić wbrew prawdzie historycznej, że ani Leon XIII, ani wogóle żaden z Papieży nie zrobił dla Polski; powtarza przytem zarzuty, dawno już odparte, że Leon XIII nie protestował przeciw mordowaniu Unitów i że „zawiesił order Chrystusa na piersi Bismarka“ (str. 38, por. str. 35). Gdzieindziej znowu (str. 250) wyraża się bardzo ujemnie o Konstytucyi 3-go maja i żałuje, że Polska nie miała Dantonów! Z całą też pewnością siebie twierdzi on, że artysta nie powinien w tworzeniu swoim kierować się żadną wyższą ideą, żadnymi względami na obowiązki moralne i społeczne, że powinien wypowiadać tylko to, co czuje w danej chwili „cynicznie i naiwnie, jak mówi Nietzsche“ (! str. 34). Zdaniu temu zaprzecza to wszystko prawie, co sam Witkiewicz pisze o Matejce i innych mistrzach, których twórczości wielka przyświecała idea.

Wogóle można powiedzieć o Witkiewiczu, że książki jego i broszury zubożyły bardzo naszą literaturę, że pobudzają do myślenia i są napisane tak, jak mało kto umie pisać. Oprócz wymienionych ogłosił monografię o Juliuszu Kossaku (wyd. 2 Lwów 1906), o Aleksandrze Gierymskim (ib. 1903), o zbiorach Józefa

Siedleckiego (p. n. „Dziwny człowieku“¹⁾ ib. 1903) i inne, mniejsze rozprawy i artykuły (między innymi projektował także reformę nauki religii!).

Do najbardziej ulubionych jego idei należało także rozszerzenie i rozwinięcie sztuki zakopiańskiej, którą niewątpliwie przeceniał. Kościół w Zakopanem posiada kaplicę, której całą dekorację obmyślił sam Witkiewicz w stylu zakopiańskim. Po nad ołtarzem zamieścił własny swój wizerunek w postaci św. Jana Chrzciciela, przez co chciał zapewne wyrazić tę myśl, że działalność jego da się porównać poniekąd z posłannictwem Patroną tej kaplicy. Różnice jednak są zbyt wielkie, żeby można zgodzić się na tę analogię.

Jakkolwiek więc cenimy wysoko zasługi Witkiewicza i jego znaczenie dla naszej sztuki i literatury, nie możemy się przyłączyć do chóru niekrytycznych jego wielbicieli. X. P.

Egzorta o radości duchownej²⁾.

„Weselcie się zawsze w Panu:
powtóre mówię, weselcie się!“
(Fil. 4, 4).

Słowa te Apostoła są z pewnością wypowiedziane do chrześcijan, żyjących w stanie łaski i zachowujących wiernie przykazania Boże; bo nie możnaby ich w pełnym znaczeniu zastosować do człowieka, który jest w stanie grzechu śmiertelnego. Któżby śmiał takiemu powiedzieć bez zastrzeżeń: „Wesel się“? Raczey trzebaby mu powiedzieć: „Żałuj, abyś się mógł weselić“! „Siej we łzach, abyś mógł żąć w radości“! Trzebaby mu powiedzieć: Nie łudź się fałszywym bezpieczeństwem, nie powtarzaj ani nawet w myśli niedorzecznego samochwalstwa owego głupca, który mówi o sobie w Objaw. św. Jana: „Jestem bogaty i zbogacony i niczego nie potrzebuję“! (Obj. III, 17). Albo przełożywszy te słowa

1) Józef Siedlecki, nauczyciel rysunków w różnych szkołach krakowskich, ogólnie wysoko ceniony (zmarł w czerwcu w r. b.), odznaczał się entuzjastycznym zamiłowaniem do sztuk pięknych i zgromadził bardzo cenny zbiór reprodukcji arcydzieł malarstwa i rzeźby, które zapisał „Muzeum narodowemu“ w Krakowie.

2) Dla klas wyższych. Jest to swobodny i gdzieś skrócony przekład nauki trzynastej, zawartej w zbiorze p. n. „Am Morgen des Lebens. Erwägungen und Betrachtungen insbesondere für studierende katholische Jünglinge“ von Herbert Lucas S. J. P. niżej: „Nowe książki“.

na język młodzieży: „Odnaczam się w szkole, śpiewam w chórze, gram dobrze, mam talent do deklamacyi, jestem dobrym gimnastykiem. Koledzy mnie cenią i lubią. Czegoż mi więcej potrzeba?“ — Czego on potrzebuje? — Jeżeli on — bróń Boże — jest w stanie grzechu, potrzebuje jedynej rzeczy koniecznej, t. j. łaski Bożej, — wtedy jest on, że użyję jeszcze słów Objawienia: „nędzny i mizerny i ubogi i ślepy i nagi“ w oczach Bożych. Tak, nędzny i ubogi to człowiek, któremu grozi jeszcze straszniejszy wyrok, jeżeli nie będzie czynił pokuty. Czyż więc można takiego wzywać do radości? — Nie, najpierw musi on z pomocą łaski Bożej rozerwać swoje łańcuchy, porzucić sposobność do grzechu. Jeżeli pokusa powstaje w jego wnętrzu, niech z całego serca prosi o łaskę do jej pokonania; jeżeli jakiś towarzysz go chce uwieść do czegoś złego, jest to nie kolega, ale wróg, którego powinien unikać.

Ci jednak, którzy są w stanie łaski, mogą śmiało do siebie zastosować słowa Apostoła: „Weselcie się zawsze w Panu“!

„Weselcie się“! Własne nasze doświadczenie i nasz rozum przyrodzony mówią nam, że usposobienie radośne jest czemś bardzo pożądanem i bardzo cennem, jak cenny jest ruch cielesny i praca duchowa, bo kiedy człowiek jest wesoły i czynny, wtedy daleko mniej jest narażony na ataki pokus, niż wtenczas, gdy siedzi zasepiony i nic nie robi.

Ale św. Paweł nie mówi tylko o wesołości naturalnej, on ma na myśli inną jeszcze, daleko lepszą i wyższą: radość duchowną, wywołaną przez pobudkę nadprzyrodzoną. Warto też zastanowić się nad tem, co nam daje prawo i co nas czyni zdolnymi do tej radości duchownej?

* Chodzi tu głównie o rodzaj czyli charakter naszych ideałów życiowych, albo, mówiąc prościej, o to, do czego nasze dążenie jest skierowane. Dziś wspomnę tylko o trzech takich ideałach, które ludzie sobie wytykają, a potem wskażę na czwarty ideał, który sam jeden zapewnia nam źródło nigdy nie wysychające spokoju i szczęścia.

Na pierwszym miejscu stawiam ideał tych, którzy uważają życie za czas rozrywki i mówią sobie: „Sztuka życia polega na tem, żeby je uczynić sobie szeregiem przyjemnych wrażeń i uczuć i urozmaicić je sobie według możliwości: *varietyas delectat*, — jednostajność wywołuje nudę“. Oto ideał młodzieńca, który chciałby się tylko bawić, a pracę, przerywającą w sposób niemiły ten szereg rozrywek, uważa za złe pożałowania godne, ale niuniknione.

Ten pierwszy ideał jest oczywiście niegodny męża, ani nawet chłopca i ten, co go sobie wytknął, nie będzie mógł z pewnością weselić się zawsze w Panu. Ideał taki okaże się mu raczej smutnym bardzo złudzeniem. Mąż czy młodzieniec, żyjący tylko dla przyjemności, spędza czas w ten sposób, że czeka na przyjemność,

albo na nią pracuje, a gdy ona przyjdzie, przyniesie z sobą rozczarowanie, a zwłaszcza w latach późniejszych będzie tych rozczarowań coraz więcej, tem bardziej, że ci młodzieńcy prędzej czy później wpadają w grzechy ciężkie, które już na ziemi ściągają karę. Taki więc ideał nie będzie naszym.

Inny zapatruje się na życie ze stanowiska zawodu, który sobie wybrał. Mówi on sobie: „Nie jestem tak niemądry, żebym miał żyć jedynie dla przyjemności i szukać samych tylko słodyczy. Ja dążę do czegoś poważniejszego. Ja chcę przygotować się dobrze do swego zawodu, zasłużyć się krajowi i okryć się chwałą“. Jest to już ideał wyższy, bo młodzieniec ten chce pracować i czegoś w życiu dokonać.

Inny znów wytyka sobie ideał szlachetnego miłośnika ludzkości i mówi sobie: „Mnie żaden z tych dwóch ideałów nie pociąga, bo oba są samolubne. Ja chcę dobrze czynić ludziom, być podporą moich rodziców, być wiernym w przyjaźni, miłosiernym dla ubogich“.

Otóż oba te ideały są w swoim rodzaju dobre, a zwłaszcza drugi. Ale żaden z nich nie może zadowalać zupełnie, bo w każdym brakuje czegoś bardzo ważnego: praca zawodowa staje się z czasem monotonna i nużąca; nie możemy też wszyscy spodziewać się powodzenia; czyniąc drugim dobrze, doznajemy często przykrego rozczarowania. Ale pominąwszy już to, żaden ideał życiowy, który nie podnosi wzroku naszej duszy po nad ten świat doczesny, czyli — innymi słowy — nie uwzględnia Boga i naszych wobec Niego obowiązków, nie może nas zadowolić i pragnień duszy naszej zaspokoić; — możemy tylko łudzić się przez pewien czas, że nam jest dobrze z takim ideałem, jeżeli nie chcemy prawdziwie spojrzeć w oczy.

A przecież nie możemy wymknąć się tej prawdzie: jedynie rozumne pojmowanie tego życia polega na tem, że uważamy je za przygotowanie do przyszłego życia. Wtedy staje się ono pełnym treści, znaczenia i powagi. Trzeba nam zaś chronić się dwóch ostateczności: z jednej strony nie powinniśmy życia cenić zbyt wysoko dla niego samego, ale z drugiej strony nie sądźmy, że możemy je sobie mało ważyć, że dobrze robią ci, którzy sobie życie skracają, zdrowie swe nadwerężają przez fałszywą i nierozumną ascezę: tak czynią rozmaici fanatycy po za Kościołem, tak czynili różni heretycy, którzy przed wiekami oderwali się od Kościoła. Dbajcie więc o swoje zdrowie, wzmacniajcie siły swojego ciała, używajcie w miarę i w stosownym czasie niewinnych rozrywek, a zarazem przygotujcie się poważną pracą do swego przyszłego zawodu, do działalności dla dobra bliźnich, niech ideałem waszym nie będzie ani praca dla uprzyjemnienia sobie życia, ani praca dla samej pracy, ani praca dla ludzkości, ale praca dla Boga! — To jest tajemnica prawdziwej radości i prawdziwego pokoju.

A więc zależy to jedynie od naszej dobrej woli, żebyśmy mogli zawsze „weselić się w Panu“ i „zawsze i wszędzie składać mu dzięki“ — „semper et ubique gratias agere“, jak śpiewa Kościół nawet we Mszy za zmarłych. Bo jesteśmy zawsze panami własnej woli i dlatego możemy się ciągle weselić, jeżeli wola nasza będzie zawsze zgadzała się z wolą Bożą. Ta zupełna zgodność i to poddanie się jest najdoskonalszym kwiatem miłości czynnej, a kiedy miłość ta pomnaża się i wzrasta, staje się pełną czci najgłębszej, a zarazem tak serdeczną i poufałą, jaką jest miłość syna ku ojcu, przyjaciela ku przyjacielowi. Ta miłość ku Bogu rośnie powoli, ale już długo przedtem, zanim osiągnie stopień wysoki, możemy zawsze się radować w spokojnem poczuciu bezpieczeństwa, które płynie z przekonania, że dopóki Bóg jest z nami, mamy wszystko, czego nam rzeczywiście potrzeba, chociażbyśmy w pracy swojej dla Niego doznawali niepowodzeń, chociażby nad nami szalały burze i wokoło nas uderzały pioruny.

W tem poczuciu zgodności z wolą Bożą tkwi prawdziwa siła człowieka; tu jest źródło prawdziwej radości, prawdziwego pokoju, tu jest klucz do zagadki życia.

Kiedy jednak mówimy, że poddanie się woli Bożej jest kluczem do zagadki życia, nie znaczy to, że ono nam zaraz odsłania wszystkie tajemnice świata. Przeciwnie, nieraz będziemy musieli przypomnieć sobie słowa, które Pan wypowiedział do Piotra: „Co ja czynię, ty teraz nie wiesz, ale dowiesz się potem“ (Jan XIII, 7). Ufność w Bogu rodzi przekonanie, że jakkolwiek trudniami mogą nam wydawać się zagadki życiowe, zawsze jest dla nich jakieś wyjaśnienie, a to wyjaśnienie znane jest Bogu, który nam je objawi prędzej czy później. Chociaż prosty żołnierz na polu bitwy, albo mechanik, pracujący przy machinach okrętu wojennego, nie rozumie znaczenia manewrów, w których bierze udział, powinien przecież pokładać zupełną ufność w swoim dowódcy i wierzyć, że każdy z tych ruchów nie tylko jest nakazany w dobrym celu, ale też zmierza do pomyślnego wyniku bitwy. Ta ufność bezwarunkowa w człowieku omylnym, śmiertelnym, nigdy nie może być zupełnie uzasadniona, Bóg jednak nie może błędzić, a nasza ufność w Nim powinna nie znać granic: „Co ja czynię, ty teraz nie wiesz, ale dowiesz się potem“.

Nie czekaj na szczęście! Nie mów też sobie: będę się starał uzyskać je w przyszłym życiu. Nie, ono jest dla nas dostępne, dostępne dla najmłodszych między nami, teraz i w tej chwili. Naszą jest rzeczą wziąć je sobie na własność i zawsze weselić się w Panu! Amen.

Nowe książki.

X. Józef Kajdas. **Egzorty niedzielne i świąteczne dla dzieci szkół ludowych.** Kraków 1915. Stron 89 w 8-ce. Cena 3 K.

Tak mało jeszcze posiadamy egzort, że każde nowe wydawnictwo z tej dziedziny witamy z żywym zajęciem i zadowoleniem i oceniamy jak najoględniej, żeby tylko nie zrazić do dalszej pracy na tem polu autorów, posiadających potrzebne do niej warunki. To też i świeżo ogłoszone drukiem egzorty X. Kajdasa zaczęliśmy czytać z tem postanowieniem, że polecimy je gorąco XX. Katechetom, chociażbyśmy w nich dużo znaleźli braków, — jeżeli tylko to da się pogodzić z obowiązkiem sumiennego recenzenta. Przyznajemy też jak najchętniej, że niejedno w nich zasługuje na pochwałę: treść ich zgadza się z nauką Kościoła i nie zawiera nic przeciwnego wierze i moralności; — nauki, których Autor udziela dzieciom, są roztropne i pożyteczne, wybór tematów jest trafny, wysłowienie Autora jest proste, łatwo zrozumiałe, pod względem gramatycznym poprawne.

Gdyby więc recenzent mógł uwzględniać samą tylko osnowę broszury, jak czyni zwykle cenzor ksiąg religijnych, mógłby napisać: „nihil obstat — egzorty te są nienaganne“. Ale przy ocenianiu utworów homiletycznych chodzi jeszcze o co innego, o pewne przymioty formy, które są konieczne „ut veritas *placeat et moveat*“ (św. Augustyn). O stylu homiletycznym pisano już dużo i bardzo dobrze, wskazując na wzory, z których można się go nauczyć i na to, że on jest potrzebny we wszystkich naukach, a nie najmniej w egzortach; — zdaje się jednak, że X. Kajdas nie wiele zajmował się tą literaturą i mało zwraca uwagi na formę swoich nauk i dlatego obfitują one w wyrażenia, które ze stanowiska homiletyki musimy uznać za niefortunne, jak n. p. „ważną jest rzeczą dla każdego młodzieńca, dla każdego ucznia, aby w sercu swoim miał prawdziwą miłość Boga“ etc. (str. 8); — o miłości trzeba mówić inaczej, jeżeli ktoś chce uczynić wrażenie. Suche i trywialne jest zdanie w zakończeniu egzorty o wartości zdrowia (str. 13): „Taki i w późniejszym życiu będzie tracił pieniądze na niepotrzebne rozrywki i pijaństwo i zawsze będzie w nędzy“. Tu nasuwa się kilka zarzutów: 1-e) tematem egzorty jest „wartość zdrowia“, a tu mowa jest o rzeczach innych, — o marnotrawieniu pieniędzy, o niepotrzebnych rozrywkach, o pijaństwie i nędzy; 2-e) nie można twierdzić tak ogólnie, że kto wyrzuca pieniądze na niepotrzebne rozrywki, albo na gorące napoje, „będzie zawsze w nędzy“ (bardzo wielu takich żyje w dostatkach do końca życia); 3-e) takie jednosłowne wzmianki o „niepotrzebnych rozrywkach“, o pijaństwie i t. d. nie mogą

dzieci niczego nauczyć, ani wywrzeć wpływu na ich wolę; 4-e) najmniej zaś stosowne były te wzmianki w zakończeniu nauki o zdrowiu.

Przed takimi zdaniem przestrzega całkiem słusznie homiletyka, — takich niema ani w Piśmie św., ani u dobrych mówców kościelnych (i świeckich).

Inną słabą stroną egzort X. Kajdasa jest ich zadziwiająca krótkość: jest ich 55, a zapełniają ledwie 89 stron dość dużego druku. Są między niemi tak krótkie (jak n. p. egz. o śmierci str. 5—6), że wygłoszone w niezbyt szybkim tempie, zajmą tylko dwie minuty i kilka sekund czasu! Inne mogą zająć 5, 6, 7 minut. Otóż nie jesteśmy bynajmniej zwolennikami egzort zbyt długich, ale sądzimy, że najkrótsze powinny trwać przynajmniej około 15-tu minut. Krótsze mogą podobać się pewnym nauczycielom i wymagają naturalnie krótszego przygotowania, — ale czyż warto istotnie gromadzić młodzież w osobnych salach na to, żeby posłuchała 2-minutowej nauki? Czy taką egzortę można policzyć katechezie za dwie godziny lekcyi szkolnych? Czy można pochwalić ogłaszanie takich egzort drukiem? Czy nie daje się przez to złego przykładu konfratom, — czy nie zachęca się ich przez to do skracania sobie pracy w stopniu, wcale nie pożądanym dla dobra dziatwy?

Cytaty z poetów, kończące egzortę, uważamy tylko wyjątkowo za godne polecenia, najmniej zaś w tym wypadku, kiedy wygłasza się wiersze niezrozumiałe dla uczniów, bez żadnego wyjaśnienia ich treści. Czy n. p. dziecko może zrozumieć bez jakiegoś wyjaśnienia wiersz Pola (str. 9):

„W ramionach krzyża jest tylko zbawienie,
Jednem cierpliwość, drugim przebaczenie“?

Ten zresztą wiersz już dlatego nie jest tu na miejscu, że w egzorcie niema mowy o „przebaczeniu“, tylko o miłości Boga i (na końcu) o spełnianiu Jego przykazań. Także wiersz św. Teresy (w przekładzie Krasieńskiego):

„Bo takie światy widzę tam przed sobą,
Że mi ten ziemski grobową żałobą
I tem umieram, że umrzeć nie mogę“

(str. 84) wymagałby koniecznie chociażby bardzo krótkiego komentarza.

Szczególną uwagę powinno się zwracać w kazaniach i egzortach na stylizację zakończenia (jak uczą autorowie podręczników homiletyki), „finis coronat opus“; — a tymczasem X. Kajdas kończy nieraz frazesem mdłym, nie rozważonym należycie, nie mogącym pożądanego wywołać wrażenia. Tak n. p. pisze on na str. 15: „Jeżeli szatanowi uda się znowu powrócić do twej duszy, z której go wyrzuciłeś, to trudniej będzie ci wtedy z grzechu po-

wstać i możesz na zawsze stracić łaskę poświęcającą i zginąć na wieki. Amen". („Amen“ oznacza przecież życzenie, żeby to stało się rzeczywiście, o czem kaznodzieja mówi na końcu!). Na str. 33 czytamy w zakończeniu frazes: „stawajcie się coraz czulszemi dla rodziców i innych ludzi, ale przedewszystkiem starajcie się o mądrość i łaskę przed Bogiem. Amen“. (Miłość prawdziwa a czułość — to są pojęcia różne, — a cóż ma dziecko rozumieć przez „czułość dla innych ludzi“? Dla wszystkich nie może przecież okazywać się „czułem“, a są i tacy, których mu słusznie rodzice każą unikać).

Przytaczając Pismo św., nie wszędzie dodaje Autor, gdzie znalazł słowa cytowane (n. p. na str. 43, 54). Słów, które ma wypowiadać św. Paweł (str. 44), że „wszystko, co tylko widzimy na świecie stworzone, pracuje dla człowieka, jakoby dla króla swojego“, — nie możemy nigdzie znaleźć w Piśmie św.

Jeszcze niejednen zarzut możnaby egzortom tym uczynić, ale nie chcemy rozwodzić się nad niemi zbyt długo. Wolimy natomiast dodać do tego, co powiedzieliśmy wyżej o ich zaletach, że znajdujemy w nich kilkanaście dobrych przykładów i ustępów, z których można korzystać, jak n. p. na str. 14, 16 — 17, 19 — 21, 23 — 24, 27 — 29, 40 — 41, 42 — 43. W ustępach tych są myśli godne powtórzenia, które zaczerpnął Autor (jak sam zaznacza ze szczerością bardzo chwalebną) z Mohr'a, Stolz'a, Foerster'a i innych pisarzy, przeważnie niemieckich.

X. P.

Am Morgen des Lebens. Erwägungen und Betrachtungen insbesondere für studierende katholische Jünglinge. Von Herbert Lucas S. J. Mit Genehmigung des Verfassers aus dem Englischen übertragen von K. Hofmann. Zweite und dritte Auflage. 12^o (VIII i 236 str.). Freiburg & Wien 1914, Herdersche Verlagshandlung. M. 2.20, K. 2.64; opr. w płótno M. 2.80. K. 3.36.

Są to egzorty, które autor wygłosił w r. szk. 1903/4 do wychowanków zakładu Stonyhurst College. Jest ich razem 31. Wszystkie pouczają o prawdach, które powinny być nieraz tematami egzort: o obecności Bożej, o miłości ku Bogu, o powołaniu, o pokonywaniu samego siebie, o mądrości krzyża, o zwycięstwie wiary, o duchu świata i t. d. We wszystkich znać sumienną pracę, gruntowną wiedzę teologiczną, a zarazem znajomość świata i młodzieży. Szczególnie dobre są: egzorta o radości duchownej (której swobodny przekład zamieściliśmy powyżej), druga o niebie, o „wielkiej wieczery“. Styl jednak autora jest miejscami zbyt suchy i nie dość przystępny; tu i ówdzie napotykamy refleksye zbyt abstrakcyjne i zdania za długie, jak n. p. na str. 64:

„W każdej przyjaźni ludzkiej robimy dobrze, — bo wcześniej lub później musimy się przecież tego nauczyć, — kiedy znośmy i sami zachowujemy pewną rezerwę i uznajemy, że po za

myślami, wypowiedzanymi w słowach, leżą inne i głębsze myśli i uczucia, których ani my sami nie zdołamy wyrazić ani w innych osiągnąć“. Myśl to sama w sobie dobra, ale styl, nadający się raczej do rozprawy niż do egzorty. Zakończenia bywają słabe, jak n. p. na str. 182: „I poczęli się wszyscy społecznie wymawiać“ (Łuk. 14, 18). Ci ludzie nie są wzorami, które byłyby godne naszego naśladowania“. Tu należałoby jeszcze dodać kilka przynajmniej słów, przemawiających do duszy słuchacza.

Ale pominąwszy te i inne usterki, któreby można wytknąć autorowi, sądzymy, że jego egzorty zasługują bardzo na polecenie.

X. P.

X. W. Kalinowski. **Etyka. Podręcznik szkolny dla klas wyższych**, opracowany na podstawie źródeł obcych. Warszawa—Kraków. 1914. Stron 151. Cena 90 kop.

X. W. Kalinowski, doktor filozofii i prefekt szkół średnich w Kijowie, o którego „Apologetyce“ pisaliśmy w r. 1913 w naszym Miesięczniku (str. 518—519), jest autorem jeszcze młodym, zdolnym i widocznie pełnym najlepszych chęci. To też witamy ten drugi podręcznik do nauki religii, przez niego napisany, z tą samą życzliwością, z jaką przyjęliśmy pierwszy. Mało mamy dotychczas podręczników „Etyki“ a jeszcze mniej dobrych. W szkołach średnich galicyjskich uczy się teraz wszędzie (o ile wiemy) na podstawie „Etyki katolickiej“ śp. X. Dra Szczeklika (wyd. 4-e. Kraków 1908, str. 172), która ma wielkie zalety i którą nie łatwo będzie n. zd. zastąpić lepszą, która jednak jest za obszerna, miejscami trochę dla uczniów za trudna. (w części ogólnej) i z nadto przypomina compendia teologii moralnej. X. Kalinowski nie wspomina o niej ani słówkiem, ale ma ją zapewne na myśli, gdy pisze w Przedmowie, że jego książka „różni się od... skróconej teologii moralnej“. Jego podręcznik jest, jak mówi na str. 6, oparty „na dziełach najbardziej aktualnych z dziedziny etyki, jakie się ukazały w językach obcych“. Szkoda, że tych dzieł nigdzie nie przytacza, — w każdym zaś razie widoczną jest rzeczą, że za mało korzystał z pism najwybitniejszych moralistów katolickich, — co nie wyszło książce jego na dobre.

Uderza w niej bowiem najpierw wielka nieściśłość w wielu definicyach: pod tym względem przewyższa ją znacznie etyka X. Szczeklika. I tak czytamy na str. 9, że „właściwą etykę stanowi badanie czynów ludzkich i wydanie sądu o ich wartości“; na str. 10: „etykę można nazwać nauką o dobru“. Określenie to jest niedokładne i niezgodne z pierwszym, które mówi, że etyka ocenia wszystkie czyny ludzkie i dobre i złe; musi też ona z natury rzeczy mówić także a nawet dużo o grzechach. Lepiej określa ją X. Szczeklik, pisząc; „Wyrazem „etyka“ oznaczamy wogóle naukę o zasadach, według których mamy nasze obyczaje urabiać“.

Autor nie odróżnia też dość wyraźnie etyki katolickiej od naturalnej. Czytamy tylko na str. 29 o „etyce chrześcijańskiej, że jest nauką o dobru moralnem“ (ależ o tem uczy także etyka naturalna); — a na str. 40: „Aby nadać etyce podstawę niewzruszoną i zmusić (?) sumienie do uległości prawu moralnemu, należy się zwrócić do Boga przez religię objawioną albo też i przyrodzoną“. Dokładniej wyraża się X. Szczekik: „Etyka katolicka jest to umiejętność, pouczająca nas, jak mamy urządzić życie nasze według nauki Chrystusa Pana, abyśmy osiągnęli zbawienie“, a dalej uwytatnia, czem się różni etyka katolicka od naturalnej, jako też od kacerskiej i niezależnej (str. 1—3). „Obowiązek“ określa X. K. jako „węzeł wewnętrzny, za pomocą którego dobro łączy się z wolą ludzką“ (str. 10); jest to wyrażenie obrazowe i niejasne. X. Szczekik nie podaje definicyi tego pojęcia (która też nie jest konieczną), uczy tylko, że każde prawo nakłada na podwładnych obowiązek wykonywania tego, co nakazuje lub zaniechania, czego zakazuje“ (str. 43). X. K. pisze dalej w innem miejscu: „Prawo moralne czyli obowiązek jest koniecznością moralną wykonywania dobra a unikania zła... Podstawą praw ludzkich może być jedynie obowiązek. Człowiek posiada pewne prawa dlatego, że ma pewne obowiązki do wypełnienia“ (33—34). Czyż jednak pojęcie prawa moralnego jest identyczne z pojęciem obowiązku? A dalej uderza tu zdanie, „że człowiek posiada pewne prawa dlatego, że ma pewne obowiązki“: przecież możemy mieć różne „prawa“, których podstawą nie jest obowiązek, np. prawo do udziału w jakimś spadku.

„Cnotę“ definiuje X. K. jako „stałe przyzwyczajenie czynić dobrze“ (str. 40). X. Szczekik: „Cnota jest to stałe usposobienie duszy, które nakłania ją do wykonywania dobrych uczynków i udoskonala człowieka“ (str. 54). Jest to definicya bez porównania lepsza, oparta na scholastycznej. Cnota nie jest tylko „przyzwyczajeniem“, a zresztą określenie X. Kalinowskiego nie obejmuje cnót teologicznych: wiary, nadziei i miłości. Sumienie określa X. K. jako „zespół aktów duszy, przez które człowiek ogólne reguły moralności stosuje do poszczególnych czynności życiowych. Te akty wypływają już to z rozumu, już to z woli“. Krótsza i jaśniejsza jest definicya X. Szczeklika: „Sumienie jest to głos wewnętrzny, dyktujący nam, czy czyn nasz jest dobry czy zły“ (str. 48). Nie są to zresztą różne „akty, wpływające już to z rozumu, już to z woli“, ale głos sumienia jest aktem rozumu (ib. str. 49). A dalej pisze X. K. (47), że „sumienie nie jest jakąś władzą specjalną, jak twierdzą pewni filozofowie, posiadającą zdolność rozróżniania dobra i zła, gdyż władza taka wskazywałaby, jak coś jest, a nie jak być powinno. Sumienie ma swą podstawę równocześnie i w rozumie i woli; w rozumie, o ile obodzi o niezmiennie poznanie, co jest dobrem, a co złem; w woli,

o ile ona rozkazuje czynić dobro a unikać zła“. Na to niepodobna się zgodzić; nie wola rozkazuje czynić dobrze, ale sumienie, wola zaś słucha tego głosu wewnętrznego albo go nie słucha. „Sumienie wątpliwe“ według X. K. „jest to, co (sic!) waha się w wyborze między dwoma obowiązkami“ (46). Lepiej X. Szczeklik: „Wątpliwem zowie się sumienie, gdy się chwieje w sądzie, czy uczynek jest dobry czy zły“ (str. 51). Sumienie nieoświecone zezwala na zło“ pisze X. K. (str. 46) „ponieważ nie ma żadnego poznania dobra. Takie sumienie można spotkać u dzieci, w których nie obudzono dostatecznie zdolności rozeznania dobra od zła i u dzikich“. A więc „dzieci“ nie mają „żadnego poznania dobra?“ — Gdyby tak było, nie byłiby wcale odpowiedzialni za swoje występki!

Mówiąc o sumieniu „błędnem“, pomija X. K. zupełnie ważną bardzo różnicę między sumieniem „niepokonalnie błędnem“ i „pokonalnie błędnem“, nie też nie mówi o sumieniu „zawikłanem“, „szerokiem“, „czułem“, „przytępionem“ i „skrupulatnem“, a przecież są to rzeczy pierwszorzędno znaczenia dla etyki.

Całkiem błędne jest twierdzenie autora, że żołnierz obowiązany jest także w niesprawiedliwej wojnie zaczepnej słuchać bezwarunkowo przełożonych, którzy „są osobiście odpowiedzialni za klęski“ (str. 120). Tu niema najpierw logicznego związku, bo z tego, że „wodzowie są odpowiedzialni za klęski“, nie wynika bynajmniej, że trzeba ich bezwarunkowo słuchać. Inaczej uczą wszyscy moralisci katolicy. Wiemy wprawdzie, że w praktyce nauka ta napotyka na wielkie trudności, bo prosty żołnierz często nie potrafi osądzić, czy wojna jest niesprawiedliwa a odmawiając posłuszeństwa, naraża się na śmierć. Ale etyka katolicka nie może przyjąć zasady ogólnej, że wojsko ma słuchać i zabijać niesłusznie zaczepionych, jeżeli niesprawiedliwość wojny jest oczywista dla ludzi rzeczy świadomych.

Zdaniem X. K. „jedynie praca nadaje i określa prawo na (sic!) własność (str. 131). Z tegoby wynikało, że np. pieniądze, otrzymane w spadku, nie są prawowitą własnością!

Podobnych twierdzeń błędnych i określeń niedokładnych znalazłoby się jeszcze dużo w książce X. Dra Kalinowskiego, dlatego też nie możemy jej w formie obecnej polecić do użytku szkolnego, chociaż przyznajemy chętnie, że jest w niej dużo rzeczy dobrych i że niektóre ustępy, jak np. o sankcyi prawa moralnego (str. 67—74), o pojedynku (123—124), może i uczeń i katecheta przeczytać z korzyścią.

X. P.

F. Champol. **Siostra Aleksandra**. Dzieło odznaczone nagrodą Akademii francuskiej. Przekład St. Zakrzewskiej. Poznań. 1914. Księgarnia św. Wojciecha. Stron 259.

Autor opowiada dzieje życia jednej z owych dziewic Bogu poświęconych, które oddają się całe na usługi bliźnich, odwiedzają ubogich, karmią zgłodniałych, pielęgnują chorych, jedną ich z Bogiem, nie myśląc o sobie, wyrzekając się wszelkiej pociechy ziemskiej. Siostra Aleksandra jest od lat 40-tu prawdziwym Aniołem opiekuńczym dla wszystkich biedaków Paryża, o których dojdzie do niej wiadomość, dla których wyprasza jałmużny od osób dobroczynnych. Niestety jednak doznaje i ona na sobie fatalnych skutków nieszczęsnej ustawy, wymierzonej przeciw zakonom, musi opuścić swój klasztor, włożyć suknie świeckie, co jej zarazem utrudnia kwestowanie i całą jej działalność. Po ciężkich doświadczeniach rozstaje się z tym światem, nie zwątpiwszy ani na chwilę o Bogu.

Powieść ta wyróżnia się bardzo korzystnie od owej płytkiej i bezmyślnej literatury, zapełniającej dziś półki księgarskie i dopomagającej jedynie do zabicia drogiego czasu. Szkoda tylko, że jest zanadto smutna. — Przekład polski jest staranny i poprawny.

X. P.

Varia.

Nauczyciel bezwyznaniowy a wychowanie religijno-moralne. Najwyższy trybunał w Wiedniu wyrokował dn. 18 paźdz. r. b., w sprawie rekursu, który wniósł spensyonowany w drodze dyscyplinarnej nauczyciel Antoni Matuszek z Mor. Budwitz z powodu rzekomego naruszenia prawa wolności sumienia, gwarantowanego konstytucją i prawa wykonywania publicznego zawodu nauczycielskiego.

Nauczyciel ten zgłosił dn. 18 lip. r. z. do starostwa w Mor. Budwitz swe wystąpienie z Kościoła rzym. kat., następnie ogłosił się bezwyznaniowym, a w grudniu 1914 przeszedł na wyznanie staro-katolickie. Morawska rada szkolna kraj. przeniosła go wskutek tego dn. 2. grud. 1914 w stan spoczynku. Rekurs, wniesiony do ministerstwa oświaty, został odrzucony.

Władze szkolne uzasadniły swoje postępowanie tem, że nauczyciel przez swe wystąpienie z Kościoła rz. kat. stracił zaufanie — jak się musi przyjąć — znacznej części mieszkańców okręgu szkolnego i że według §. 58 mor. ustawy szkolnej kraj. stał się niezdolnym do spełniania swych obowiązków. Przeciw orzeczeniu ministerstwa wniósł nauczyciel rekurs do trybunału, w którym podnosi, że niema żadnego prawnego postanowienia żądającego, aby nauczyciel szkoły publicznej miał koniecznie należeć do jednego z wyznań uznanych przez państwo i aby bezwyznaniowość miała wykluczać od sprawo-

wania publicznego urzędu nauczycielskiego. Bezwyznaniowość — mówi — jest stanem dla każdego obywatela prawnie dopuszczalnym, a użytek z wolności religijnej jest art. XIV. ustaw zasadniczych poręczony. Ze strony zaś ministerstwa podniesiono, że ukaranie spensjonowaniem nauczyciela z powodu jego wystąpienia z Kościoła rz. kat., było uzasadnione licznymi postanowieniami kraj. ustaw szkolnych i ustawy państwowej dla szkół ludowych. Pytanie, czy nauczyciel bezwyznaniowy spełnia swe obowiązki, — czy on, jak ustawa wymaga, może wychowywać dzieci religijno-moralnie, mogą oceniać władze szkolne według swego uznania.

Trybunał po przeprowadzonej rozprawie orzekł, że przez spensjonowanie nauczyciela za jego bezwyznaniowość nie zaszło naruszenie praw obywatelskich nauczyciela. *R.*

Nominacye i wiadomości osobiste.

X. Dr. Stanisław Zegarliński habilitował się jako docent teol. moralnej w uniw. Jagiel. w Krakowie. W uniw. lwowskim objął wykłady introdukcyi do St. Zak. i naukę jęz. hebrajskiego w zastępstwie nieobecnego X. prof. dra Myszkowskiego X. Dr. Jakób Demitrowski, dotychczas. wikary przy par. św. Elżbiety, we Lwowie; introd. do N. Zak. w zast. chorego X. prof. dra Komarnickiego X. Dr. Stefan Szydelski. T. zw. „egz egzegę wyższą“ do St. i N. Zak. i naukę języków wschodnich powierzono w zast. dwóch wymienionych profesorów X. Drowi Hałuszyńskiemu z Zak. OO. Bazylianów.

X. Grzegorz Urbański, zastępca kat. w szkole realn. w Rawie ruskiej, mianowany administratorem opróżnionej parafii w Ostrowie; X. Józef Boryszko, kat. sem. naucz. m. w Sokalu przydzielony prowizorycznie do semin. naucz. m. we Lwowie (w miejsce X. kat. Józefa Boczara, który otrzymał urlop).

Mianowany: X. Dr. Jan Kwolek prefektem semin. duch. i pomocnikiem kat. w gimn. I. w Przemyślu.

Doktorat teologii uzyskali X. Alfons Bielenin, kat. szk. wydz. im. Kochanowskiego w Krakowie i X. Mikołaj Więclaw (mianowany wikarym przy kość. św. M. Magdaleny we Lwowie). Doktorat filoz. X. Maryan Morawski, pref. sem. duch. w Krakowie.

Zmarł: X. Jan Bułat, kat. sem. w Nowym Targu, w 40-tym r. życia a 15-tym r. kapł. *R. i. p.*

Ks. Dr. J. Górka w Tarnowie wydał
następujące dzieła:

1. **Cześć Maryi** czyli o pobudkach i środkach nabożeństwa do Najświętszej Maryi Panny. Kraków 1907, str. 479, cena 4 Kor :: ::
2. **Życie św. Anieli Merii** i dzieje przez nią założonego zakonu Urszulanek. Str. 772 dużej ósemki z portretem św. Anieli przedmową ś. p. biskupa Ignacego Łobosa. Cena Kor. 4.:: ::
3. **O. P. Segneri T. J. Kazania wielkopostne**, przełożone z włoskiego w 2 tomach wydanie II. 1906 r. (str. XXIX. 334+369) Cene 8 Kor. :: :: :: :: :: :: :: :: :: :: :: :: :: :: :: ::
4. **Bł. X. Jan Marya Vianney**, proboszcz z Ars. Kazania niedzielne i świąteczne, wydane z francuskiego w 2 tomach, (st. XVI 503+360). Cena Kor 8. :: :: :: :: :: :: :: :: :: :: :: :: :: :: :: ::
5. **Dziewica Orleańska**, Błogosławiona Joanna d'Arc. Tarnów 1911 r. Str. XIV+480 z 60 ilustracyami i kartą topograficzną. Cena 4 Kor 80 halerzy. :: :: :: :: :: :: :: :: :: :: :: :: :: :: :: ::
6. **Żywot i dzieła B. Holzhausera** z ilustracyami. Tarnów 1908 r. str. 245. Cena 3 Kor 20 hal. :: :: :: :: :: :: :: :: :: :: :: :: :: :: :: ::

Nabywać można wprost u autora w Tarnowie (Plac katedralny),
lub za pośrednictwem księgarni.

TRUDNE A WAŻNE ZAGADNIENIA BIBLIJNE

o pierwszych kartkach Pisma św. oświetla do użytku
XX. Katechetów książka ks. prof. Dra A. MUSILA p. t.

OD STWORZENIA DO POTOPU.

po polsku opracował ks. Dr. JAN KORZONKIEWICZ, z 13
rycinami i mapką. — Kraków 1910, w 8-cc, str. 195. Cena 2 K.

Do nabycia we wszystkich księgarniach.

NOWOŚĆ!

X. Dr. Aleksander Pechnik.

NOWOŚĆ!

Kościół i kultura

Cena 1 Kor. 20 h.

Do nabycia: w księgarni **Zienkowicza i Chęcińskiego** we Lwowie, ul. Teatralna l. 2.

Już wyszły i są do nabycia w księgarni

ZIENKOWICZA i CHĘCIŃSKIEGO
Lwów, Teatralna 2 i u autora Sykstuska 64.

KAZANIA I EGZORTY

X. Dra ALEKSANDRA PECHNIKA

wydanie drugie, poprawione i powiększone. Kazań pasyjnych, świątecznych i niedzielnych. Str. 243 w 8^o cena 4 kor.

Wydawnictwa X. Aleksandra Pechnika.

Logika elementarna. Tarnów. Jeleń.	2 Kor.
Zarys psychologii. Lwów, nakł. Tow. Pedag. (wyczerp.)	2 "
Zarys apologetyki. Wyd. 2-gie. Warszawa. 1913.	
Szczepkowski. Cena	80 kop.
Nowe hasła i dążenia demokracji socyalnej. Tamże.	1 kor.
O poezjach Maryi Konopnickiej. Lwów, Zienkowicz i Chęciński.	30 hal.
Piękność w Sztuce, nowość. Lwów, Zienkowicz i Chęciński.	60 "

KATECHETYKA.

ułożona przez X. Józefa Boczara

wyszła z druku. Do nabycia u *ks. J. Boczara* (Lwów, Murarska-49) po cenie 3³⁰ K. za egzemplarz oprawny. Na porto należy dołączyć 45 hal.
